

ჯანრი კაშია

თავისუფლება
და
ფედერალიზმი

პოლიტიკური კულტუროლოგია



თბილისი 2013



გველის-მჭამელი
შენობა, შესაქმე
ტოტალიტარიზმი
პარისიკონი, მარტორქას
თავგადასავალი
პიესები, სცენარები, ლექსები
თავისუფლება და ფედერალიზმი
ენა, საზრისი, ყოფიერება...
კუბლიციტური წერილები
უბისი „რენესანსი ურენესანსოდ“
უბისი „რუსთაველი და დანტე“
ДВЕРИ...

ჯანრი კაშია
ტომი V

თავისუფლება და ფედერალიზმი
პოლიტიკური კულტუროლოგია

რედაქტორები: ხათუნა თოდუა, თამარ თითმერია
კონსულტანტი დავით ანდრიაძე
ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

ყდის დიზაინი © ალექსანდრე ბერდიშევი
კომპიუტერული უზრუნველყოფა ნუგზარ არჩვამაშვილი

© ჯანრი კაშია

ყველა უფლება დაცულია
ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი, 2013

© Janri Kashia
Freedom and Federalizm

All rights reserved
Georgian Biographical Centre, 2013

ქარიბჭე

*„თავისუფლებისთვის გაგვათავისუფლა ქრისტემ.
მაშ, იდეებით და ნულარ შეუდგებით მონობის უღელს.“*
მოციქული პავლე

*„თავისუფლებავე, შენ ხარ კაცთა ნავთსაყუდარი,
შენ ხარ ჩაგრულის, ნვალბულის წმინდა საფარი,
მშვიდობა და სიმრთელე ამა ქვეყნისა,
შენ ხარ აღმზრდელი ღვთაებამდე კაცთ ბუნებისა.“*
ილია

*„თავისუფლება სულს ისე მოსწყურდა,
ვით დაჭრილ ირმების გუნდს წყარო ანკარა.“*
გალაკტიონი

ორი თემა გამსჭვალავს ადამიანის ყოფიერებას: ერთია თემა პიროვნული თავისუფლებისა მის ზოგად და კერძო სახეში, ხოლო მეორე კი საზოგადოებრივი კეთილმოწყობის, თავისუფლების პირობების შექმნის თემა. ილია ჭავჭავაძის ზემომოტანილი ტაეპი მრავალ კითხვას აღძრავს იმ კონცეპტუალური სისტემის კრიტიკრიუმებით, რომლებშიც მეტვრამეტე საუკუნიდან მოყოლებული, განიხილება თავისუფლების საკითხი. მართლაც, რას უნდა ნიშნავდეს ის, რომ თავისუფლება არის „ჩაგრულისა და ნვალბულის საფარი“? გინდაც „წმინდა“? და რომ თავისუფლება არის „აღმზრდელი“? და არა მხოლოდ აქმყოფობისათვის, ან „სრულყოფილი ადამიანობისათვის“, არამედ „ღვთაებამდე“ აღმზრდელი მისი „კაცებრივი ბუნებისა“. მაგრამ „კაცებრივი ბუნების აღზრდა“ მხოლოდ ქრისტეს გზით ხდება, რაც ილია ჭავჭავაძისეულ თავისუფლებას ღრმად რელიგიურ კონტექსტს სძენს და თავისუფლების პავლესეულ გაგებასთან აახლოებს.¹ ილიასეულ დახასიათებაში თავისუფლება ჭეშმარიტებას უიგივდება და, ამ გაიგივებით, არის „ვინ“ და არა „რა“ – ზმნა და არა არსებითი სახელი.

თავისუფლების საკითხის დასმა ქართული სოციალური და ეროვნული ბრძოლის ტრადიციაში ქრისტიანობის პრინციპთა გააზრებას დაუკავშირდა. ილია ჭავჭავაძის და ვაჟა-ფშაველას

მაგალითი იკმარებდა ამ ტრადიციის საჩვენებლად, რომელიც ქართული კულტურის უღრმესი ძირებისა და ქრისტიანობის სინთეზურ ხედვას ეფუძნებოდა. მაგრამ XX საუკუნის განმავლობაში მოძალებული სოციალისტური და კომუნისტური ათეისტური და მატერიალისტური იდეოლოგიის ზენოლით ეს ტრადიცია შეწყდა და რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების ნიადაგი დამინრდა. ათეისტური და მატერიალისტური იდეოლოგიის მარქსისტულ ყალიბში „ჩასხმულმა“ ქართულმა სოციალ-ფილოსოფიურმა აზრმა დაკარგა თავისი არსებითი მახასიათებელი – თავისუფლება, რის გარეშეც თავისუფლების და, ბუნებრივია, სოციალური მონყობის პრინციპთა კვლევაც შეუძლებელი ხდებოდა. ტოტალიტარული სისტემისა და იდეოლოგიის ამ „ფანტომური“ ყალიბის ფორმალური გაქრობისა და რეალური რღვევის პროცესში ყველაზე რთული სწორედ ამ სააზროვნო სივრცის აღდგენა და განთავისუფლება აღმოჩნდა. თავისუფალი აზროვნების (ხოლო აზროვნება მხოლოდ თავისუფალი შეიძლება იყოს და ყველა სხვა შემთხვევაში ის ანტიაზროვნებაა) ტრადიციის აღდგენა აუცილებელი პირობაა თავისუფალი ცივილური პიროვნებისა და საზოგადოების ჩამოყალიბებისა და დაფუძნებისათვის. ტოტალიტარული, ათეისტური და მატერიალისტური იდეოლოგიური ყალიბებიდან აზროვნებისაკენ მიმავალ გზაზე, რომელიც იმდენად არის გზა, რამდენადაც აზროვნების ხდომილებებისაგან არის შემდგარი, აუცილებელია, გადააზრებულ იქნეს ის პრობლემატიკა, რომელიც ადამიანისა და საზოგადოების ყოფიერების საფუძველთან – თავისუფლებასთან, სახელმწიფოს დამოუკიდებლობასთან და მის ნაწილთა კეთილმონყობასთან არის დაკავშირებული. იმისათვის, რომ ეს საფუძველები ქმნიდნენ ნამდვილ ღირებულებით საყრდენებს, ნამდვილ პრინციპებს, რომლებზედაც შესაძლებელი იქნება საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების მყარი შენობის აგება, ისინი ჯერ აზროვნების ხდომილებებად უნდა შედგნენ. აზროვნების ძალისხმევები განსაზღვრავენ პიროვნების, საზოგადოების და სახელმწიფოს ყოფიერების კეთილისმყოფელ განწყობას.

საზოგადოების კეთილმონყობის პრინციპთა შორის თავისუფლების სხვაგვარ დახასიათებად და მის სიმეტრიულ გამოხატულებად ისახება ფედერალური წყობა.

სახელმწიფოსა და საზოგადოების ფედერალურ პრინციპებზე მონყობის იდეა უაღრესად აქტუალურ სოციალურ და პოლიტიკურ იდეათა რიგს ეკუთვნის. სულ უკანასკნელ დროს ბელგიის სამეფოს ვალონურ და ფლანდრიულ ფედერაციად გარდაქმნამ, ბასკების, კატალონიელების, ჩრდილო იტალიელების მისწრაფებამ ავტონომიისა თუ დამოუკიდებლობისაკენ, ჩეხოსლოვაკიის გაყოფამ, თვით საქართველოში სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის ოსური წარმოშობის მოსახლეობის ნაწილის და აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის ადიღური (აფსუა) წარმოშობის მოსახლეობის ნაწილის სეპარატიზმმა, სხვადასხვა წარმოშობის მოსახლეობის კომპაქტურად დასახლებულ ჯგუფთა მოსალოდნელმა მისწრაფებამ გამოყოფისაკენ (პოლიტიკური მანიპულაციებისათვისა და ზენოლისათვის ამ თემის გამოყენების აზრით თუნდაც), ევროპის გაერთიანების მრავალასპექტოვანმა პრობლემებმა და სხვა; თვით ფედერაციის იდეის კულტურული, სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური პრობლემატიკის გაღრმავებამ, ცენტრალისტური იდეის რეალურმა გაუფასურებამ და დეცენტრალიზაციის ტენდენციის საყოველთაო გაძლიერებამ აუცილებელი გახადა ბევრი ისეთი ასპექტის გადააზრებაც, რომლებიც პოლიტიკური და სოციალური ფილოსოფიის მიერ, თუ საბოლოოდ დამუშავებულად არა, საკმაოდ საფუძველმდებ იდეებად წარმოიდგინებოდა.

ცოდნის თანამედროვე სისტემა, ინფორმაციული გზატკეცილების მშენებლობის პრობლემები, გლობალიზაციის და გახსნილობის (ქვეყნის ჩაკეტვის შეუძლებლობის) და მასთან გადაჯაჭვული საკითხები, როგორებიცაა: თავისუფლების, ერის, კულტურის, ისტორიის, საზოგადოების, ცივილიზაციის, ცოდნის, ზნეობრივი, პოლიტიკური, სამართლებრივი და სხვა, აგრეთვე პრობლემები, დაკავშირებული ეკონომიკურ ურთიერთობათა განვითარებასთან, სოციალურ წყობასთან, საერთაშორისო სამართალთან და ა.შ. მოითხოვენ ინტეგრალური თვალთახედვით ხელახალ გადააზრებას.

ყოველი ეპოქის გამომხატველი პოლიტიკური და სოციალური ფილოსოფია წარმოადგენდა თავისი ეპოქის ცოდნის მარაგის გამომხატველებს. ცოდნის ველის ჰორიზონტი განსაზღვრავდა არა მხოლოდ ინდივიდუალური აზროვნების, არამედ სოციალური ხედვისა და გაგების სიღრმესაც. მაგრამ ცოდნის ველს არა-

სოდეს არ ჰქონია ისეთი „საკაცობრიო“ და „გლობალური“ განზომილება და პორიზონტი, როგორიც მან შეიძინა XX საუკუნის დასასრულს. ფაქტობრივად, ახლა იხსნება შესაძლებლობა ინტეგრალური თვალსაზრისის გამომუშავებისა ისეთ პრობლემებზე, რომლებიც თან სდევს კაცობრიობის ისტორიას და ყოველ ეპოქაში თავისებურ სახეს იძენს.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად მეჩვენება თავისუფლებისა და ფედერალიზმის პრობლემატიკის კვლევა საბჭოთა სისტემისა და სახელმწიფოს რღვევის კონტექსტში, რადგან „საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკათა კავშირი“ კონსტიტუციურად და, ნანილობრივ, ფაქტობრივადაც² წარმოადგენდა კონფედერაციულ სახელმწიფოს, რომლის შემადგენლობაში სხვადასხვა კულტურული და პოლიტიკური წყობის რესპუბლიკები იყვნენ გაერთიანებულნი: ფედერაციულიც (რსფსრ, საქართველო, აზერბაიჯანი, ტაჯიკეთი, უზბეკეთი) და ცენტრალისტურიც (უკრაინა, სომხეთი, ლიტვა, ლატვია, ესტონეთი, მოლდავეთი, ბელორუსია, თურქმენეთი, ყაზახეთი, ყირგიზეთი). მაგრამ ამგვარ შეკავშირებას, არსებითად, არავითარი მნიშვნელობა არ შეუძენია და არც ზემოქმედება მოუხდენია ტოტალიტარულ სისტემაზე. კონსტიტუციურად კონფედერაციული „საბჭოთა კავშირი“ დაჭერილი იყო „დემოკრატიული ცენტრალიზმის“ და ერთპარტიული ტოტალიტარულიზმის ბადეში. გარეგან კონფედერაციული ეს კავშირი შინაგან ტოტალიტარული იყო. ეს ქმნიდა მეტად თავისებურ ამბივალენტურ გარსს, რომელიც ფარავდა რეალურად არსებულ ვითარებას და ხელს უშლიდა ფორმასა და შინაარსს შორის არსებულ წინააღმდეგობათა ანალიზს. არსებით წინააღმდეგობათა საფუძველს წარმოადგენდა ის კონტრადიქტულობა, რომელიც არსებობდა იდეოლოგიასა და რეალურ სახელმწიფოებრივ სისტემას შორის. ამ წინააღმდეგობამ განსაკუთრებული სიმკვეთრით იჩინა თავი უკანასკნელ შვიდწლედში, „პერესტროიკის“ ტალღაზე აზვირთებულ „ნაციონალიზმში“, რომელმაც გააშიშვლა აქამდე დაფარული პრობლემები და წინააღმდეგობანი და მოითხოვა სოციალური და პოლიტიკური წყობის პრობლემატიკის გადააზრება პიროვნებისა და საზოგადოების თავისუფლების თვალსაზრისით.

წინამდებარე წიგნი არის ამ მიმართულებით პრობლემათა გააზრების ცდა.

საბჭოთა კავშირი პარადოქსულ სისტემას წარმოადგენდა: ერთი მხრივ, *იდეოლოგიურს* და მეორე მხრივ კი *რეალპოლიტიკურს*. ეს პარადოქსულობა გახდა საფუძველი იმისა, რომ „საბჭოთა კავშირი“ საზოგადოებრივი აზრის (თუ ამგვარი რამ ჯერ კიდევ არსებობს) მიერ ბოლომდე ვერ იქნა გაცნობიერებული ერთდროულად იდეოლოგიურ ტოტალიტარულ სისტემად და იმპერიად, რომელიც ეყრდნობოდა რუსულ სახელმწიფო და ძალაუფლებრივ პოლიტიკურ კონცეფციას და მის საფუძველზე და მისი ძალით იყო შეკავშირებული. ამ შეკავშირების რეალპოლიტიკური და ტოტალიტარისტულ-ბიუროკრატიული ტექნოლოგია, ტოტალური „დემოკრატიული ცენტრალიზმის“ ფსევდოკოლექტივისტური და ეთნიკური ეგალიტარიზმის იდეოლოგიურ გარსში იყო გახვეული, რაც სპეციალურ ნაშრომებში თეორიული დასაბუთების და „ცივი ომის“ პირობებში ნაწარმოები მძაფრი კრიტიკის მიუხედავად, აძლევდა საშუალებას ჰიპერპროპაგანდისტულ კომუნისტურ მანქანას, თავის ყალიბზე დაემუშაებინა მსოფლიოს მასები და მათი მემარცხენე ლიდერები. აღნიშნულ პარადოქსულობას ხაზი გაუსვა და, ერთგვარად, მისი გააზრების საშუალებაც შექმნა პოსტკომუნისტურ „შვიდწლედში“ აზვირთებულმა ეთნოტოტალიტარიზმმა, რომელიც „პარადოქსული შთაგონებით“ აფუძნებდა ერთსა და იმავე დროს ცენტრალისტურ და „ნაციონალისტურ“ წყობას.³

რეალური საბჭოთა კავშირი ფორმით კონფედერალური იყო, სტრუქტურით ტოტალიტარული, ხოლო იდეოლოგიით ინტერნაციონალური. პოსტსაბჭოური სუვერენული სახელმწიფოები კი ფორმით დემოკრატიულია, სტრუქტურით ცენტრალისტური, იდეოლოგიით კი „ნაციონალისტური“. ამგვარი პარადოქსული გრამატიკული წყობა ონტოლოგიურ კონტრადიქტულობას შეიცავს: ტოტალიტარიზმი ეწინააღმდეგება და გამორიცხავს ფედერალიზმს და ინტერნაციონალიზმს და პირიქით, ინტერნაციონალიზმი და ფედერალიზმი შეუთავსებელია ტოტალიტარიზმთან. „საბჭოთა ნაციონალიზმი“, – კლასობრივი და ველიკორუსული დერჟავული იმპერიული შოვინიზმის ერთგვარი იდეოლოგიური ნაზავი – ამგვარი *ბიუროკრატიული ეთნონაციონალიზმის* სპეციფიკურობა გამომდინარეობდა კომუნისტური *კლასობრივი რასიზმიდან*, რომლის მთავარი ფსიქოიდეოლოგიური დებულება იყო პროლეტარიატისა და მისი ხელმძღვანელი

კომუნისტების „სხვა, განსაკუთრებული ჯიშისა და ხარისხის მასალიდან ნაშენობა“. ამჟამად სასაცილოდ მჟღერი ეს დებულება მთელი სერიოზულობით ინერგებოდა თაობიდან თაობაში და იძენდა გენეტიკური რასობრივი სპეციფიკაციის მნიშვნელობას. სამაგალითოდ შეიძლება აღინიშნოს ქართულ ცნობიერებაში სტალინის ეთნოგენეტიკური, წარმომავლობითი სპეციფიკურობის მნიშვნელობა, რაც მთლიანად ქართველ ერზე გადადიოდა და თვით ქართველი ერის რასობრივ ბიოგენეტიკურ განსაკუთრებულობად დგინდებოდა სტალინისადმი დამოკიდებულების მიხედვით, სიმეტრიულად: დადებითი ან უარყოფითი მნიშვნელობით. იგივე ითქმის ყველა სხვა ეთნოსზე და ერზე. შესაძლოა, განსაკუთრებულობის ეს იდეოლოგია თავის საფუძველს პოვებს ებრაელთა ეთნორელიგიურ იდეოლოგიაში, რომელთა „რჩეულობის“ ფსიქოლოგიურ თვითშთამბეჭდაობას, რელიგიური იდეოლოგიის გარდა, სხვადასხვა დარგში ნობელის პრემიის ლაურეატთა სატრაბახო რიგიც აძლიერებს. მნიშვნელოვანი იყო ამ კონტექსტში და ასევე ეთნორელიგიურად შეფერადებული „დიდი რუსი ერის“ განსაკუთრებულობის სტალინისეული და მისი მომდევნო იდეოლოგიაც. „ქრისტიანობის მფარველი და მხსნელი“, „მსოფლიოს მხსნელი“ ან „მსოფლიოს მშრომელთა და მაშვრალთა მხსნელი“ „დიდი რუსი ერის“ ცნება, რომელიც საკუთრივ რუსების აღმატებულობას ადასტურებდა ყველა დანარჩენებზე, ეთნორასული იდეოლოგიის მეტად სპეციფიკურ მესიანისტურ ნაციონალიზმს ამკვიდრებდა. ამიტომ უაზროა მტკიცება, რომ საბჭოთა იმპერიაში არ არსებობდა რუსული ნაციონალიზმი და „პერესტროიკის“ ტალღაზე აღზევებული ეთნონაციონალიზმი განკუთვნილი იყო რუსული ნაციონალიზმის გასაღვივებლად. ყოველივე აღნიშნული არა მხოლოდ ეთნომასათა საყოველღიურო მტკიცების საგანი და თემა იყო, არამედ ტოტალიტარული სისტემის საყრდენიც. ეთნორასიზმით გამსჭვალულობა ტოტალიტარული სისტემის არსების გამოხატულება იყო, რამდენადაც ის ახასიათებდა ტოტალიტარიზმის ყველა არსებულ ფორმას, კომუნისტურსაც, ნაციონალ-სოციალისტურსაც და ფაშისტურსაც.

ის ფაქტი, რომ ეთნონაციონალიზმი, ეთნო-და-ეტიტარული შოვინიზმის უკიდურესი ფორმით, ბუნებრივ საფუძველად დაედო

პოსტსაბჭოური პერიოდის „ეროვნული მოძრაობების“ ეთნონაციონალიზმსაც, შეიძლება მიჩნეულ იქნეს საბჭოთა მასათა და მათ ლიდერთა ტოტალიტარული იდეოლოგიით გამსჭვალულობის უეჭველ დასტურად. იდეოლოგიური ყალიბი დაურღვეველი აღმოჩნდა. ეს იყო, ჩემი აზრით, მიზეზი იმისა, რომ ამ სისტემის გარღვევის და ბნელი გვირაბიდან გამოსვლის არავითარი სხვა შესაძლებლობები არ წარმოჩნდა, გარდა საბჭოთა იდეოლოგიით დადგენილი ეთნოცენტრისტული და ბიუროკრატიზებული ფორმებისა. თავისუფლებაზე, დამოუკიდებლობაზე, დემოკრატიაზე საუბარს და მათკენ მონოდებას რეალური საფუძველი არ აღმოაჩნდა. გაგების გრამატიკა და საშუალებები ერთსახოვნად ტოტალიტარული და ეთნოცენტრისტული რჩებოდა, როგორც მასობრივ კვაზიცნობიერებაში, ისევე „ეროვნულ მოძრაობათა“ ლიდერების იდეოლოგიაში და პოლიტიკურ ანტიაზროვნებაში. აქედან გამომდინარე, პოსტსაბჭოურ ისტორიულ მომენტში წარმოქმნილ სახელმწიფოთა ცენტრალიზმი და ეთნონაციონალიზმი *გრამატიკულ წინააღმდეგობაშია* და გამორიცხავს თავისუფლებას, დამოუკიდებლობას და დემოკრაციას, ანუ *სამართლებრივი თანასწორობის წყობას*, რომლისაკენ მისწრაფებაც საბჭოთა ტოტალიტარული სისტემის ნგრევისა და ეროვნული სახელმწიფოების წარმოქმნის უმთავრესი არგუმენტი იყო.

ცნებათა *გრამატიკულად გამართული* რიგი იქნება: I. ფორმით ფედერალური, სტრუქტურით რესპუბლიკური, იდეოლოგიით ინტერნაციონალისტური; II. ფორმით ცენტრალისტური, სტრუქტურით ტოტალიტარული, იდეოლოგიით ნაციონალისტური. თუ მეტ-ნაკლებად გარკვეული და გაანალიზებულია ცნებები: „დემოკრატია“, „რესპუბლიკა“, „ცენტრალიზმი“, „ტოტალიტარიზმი“, ნაკლები გარკვეულობა სუფევს ისეთი ცნებების განსაზღვრებებსა და გარკვეულობებში, როგორიცაა „ფედერალიზმი“, „ინტერნაციონალიზმი“, „ნაციონალიზმი“. თუ ფედერალიზმის ცნება, რომელიც ჩემი ანალიზის მთავარი თემა იქნება თავისუფლებისა და ნაციონალიზმის ცნებებთან ერთად, ასე თუ ისე სუფთაა სხვადასხვა იდეოლოგიური დანალექებისაგან და ამ თვალსაზრისით არ იწვევს უარყოფით ემოციებს, ნაციონალიზმის და ინტერნაციონალიზმის ცნებებს მრავალმნიშვნელოვანი იდეოლოგიური ნალექი ადევს, რომლისგანაც განმეინდა აუცილებლობას წარმოადგენს.

„ინტერნაციონალიზმს“ ხშირად აიგივებენ „კოსმოპოლიტიზმთან“, განსაკუთრებით ინტერნაციონალიზმის სოციალ-დემოკრატიულ და კომუნისტურ ინტერპრეტაციებში. მაგრამ კოსმოპოლიტიზმი არის სიმბოლური „მსოფლიოს მოქალაქეობა“, „კაცობრიობის მოქალაქეობა“, „კოსმიური მოქალაქეობა“, რომელიც თავისთავად არ გამოირიცხავს ერთა მნიშვნელობას და ცივილურობის კონტექსტში გაიაზრება: „კოსმოპოლიტიზმი“ ქრისტიანობის კონტექსტიდან ხდება გასაგები და მისი წარმოშობაც ქრისტიანული ცივილიზაციის საზღვრებში გახდა შესაძლებელი. ვაჟა-ფშაველამ თავის შესანიშნავ ნერილში „კოსმოპოლიტიზმი და პატრიოტიზმი“ ბრწყინვალედ დაასაბუთა კოსმოპოლიტიზმისა და პატრიოტიზმის (ნაციონალიზმის) არანინაღმდეგობრიობა და მათი მიმართება არა ეთნოგენეტიკურ რასიზმთან (კოსმიურ თუ ლოკალურ), არამედ კულტურისა და ცივილიზაციის ღირებულებებთან, რომელთაც მეტაისტორიული ნიშნები აქვთ. „ინტერნაციონალიზმი“, თუ თვით სიტყვის შინაარსიდან ამოვალთ, წარმოადგენს ერთა, „ნაციათა“ შორის თანასწორუფლებიან და თანაბარღირებულოვან მიმართებას საკუთარი ერისადმი სიყვარულისა და მზრუნველობის საფუძველზე და ფონზე, რაც ნაციონალიზმის დადებით გაგებას ეფუძნება. ნამდვილი ინტერნაციონალისტი პიროვნება ისაა, ვინც ერთნაირად ცნობს და პატივს სცემს სხვადასხვა ერებს, რაც, არსებითად, უახლოვდება ნაციონალიზმის ისეთ გაგებას, რომელიც მიმართულია თავისი ერის თვითცნობისა და თვითდადგინებისაკენ და არა სხვა ერის წინააღმდეგ: არც საკუთარი ერის უპირატესობათა დადგენით სხვა ერთა დამცრობისაკენ და არც სხვა ერის უპირატესობის აღიარებით საკუთარი ერის დამცრობისაკენ. ამ თვალსაზრისით, ინტერნაციონალიზმი ერთა თვით-ისტორიულობის ღირებულებითი მნიშვნელობის, სახოვანების თანაბრობას ეფუძნება და იცავს იდეოლოგიურად ამ მარტივ და ნათელ კონცეპტუალურ საფუძველზე წარმოქმნილი „ინტერ-ნაციონალიზმის“ ცნება, რომელიც, ყველა ნიშნით, კლასობრივ-შოვინისტურად გაგებული ნაციონალიზმის – „ბურჟუაზიული ნაციონალიზმის“ – რეპლიკად წარმოდგა სოციალისტურ იდეოლოგიაში, შემდეგ ისეთ ინტერპრეტაციებში გაეხვია, რომ აღნიშნული არსებითი და მარტივი აზრის გამოტანა ძნელი შეიქნა.

როდესაც საბჭოთა ჯარისკაცები „ინტერნაციონალური მოვალეობის“ შესასრულებლად საქართველოში, ჩეხოსლოვაკიაში, უნგრეთში ან ავღანეთში ებრძვიან ადგილობრივ „ნაციონალისტებს“ და სისხლის ტბებს აყენებენ, რასაკვირველია, ამ ცნებას სრულიად სხვა მნიშვნელობა ეძლევა. ამ რეალური სირთულის წინაშე, ალბათ, სწორი იქნება თავიდან გაანალიზდეს ადამიანის სოციალური ყოფიერებისა და არსებობის ველის ცნებათა ის სისტემა, რომლის გარეშე ამ ყოფიერების აღწერა და გაგება გაძნელდება. XX საუკუნის დასასრულს აშკარა გახდა, რომ იქმნება სრულიად ახალი ვითარება, რომელშიც გზის გასაკვლევად აუცილებელია, ნათელი წარმოდგენა არსებობდეს საკუთარ ვითარებასა და მდგომარეობაზე, პიროვნულზე და ეროვნულზე: რა ვართ? სად ვართ? საიდან მოვდივართ? სად მივდივართ? რა გვინდა? როგორ გვინდა? რად გვინდა? და ასე შემდეგ...

ზემომოტანილი ორი რიგის ზედაპირული ანალიზიც კი ხდის აშკარას, რომ ლიბერალური რესპუბლიკა, – ანუ სახელმწიფოს ნყოფა, – დაფუძნებული ხელისუფლებათა განყოფის, საზოგადოებრივი და პიროვნული თავისუფლებების, კერძო საკუთრების და თავისუფალი მიმოცვლის ეკონომიკურ პრინციპებზე, ეგუება მხოლოდ პირველ გრამატიკულ თანწყობას და თითქმის სრულიად გამოირიცხება მეორიდან. მასათა ორგანიზებულობაზე დაფუძნებულმა საბჭოთა ტოტალიტარულმა სისტემამ იმთავითვე შეიცნო ეს შეუთავსებლობა და, იგი, როგორც „ბურჟუაზიულ ნაციონალიზმთან“ გაიგივებული „ბურჟუაზიული ლიბერალიზმისა და თავისუფლების საფრთხე“, დასაწყისშივე რადიკალურად მოსპო, სოციალური ცხოვრებისა და ეკონომიკის ტოტალური ნაციონალიზაციით (გასახელმწიფოებრიობით) და სახელმწიფო გეგმიანობით, რომელსაც მე „ლაბირინთულს“ დავარქმევდი. ამ მხრივ საბჭოური (სტალინურ-კომუნისტური) ტოტალიტარიზმი სავსებით ლოგიკური და ჰომოგენური იყო. მე ვფიქრობ, რომ ამაში შეიძლება დავინახოთ მისი სიძლიერისა და სამოცდაათწლიანი ბატონობის ურყევი საფუძველი. სწორედ ამ „სტალინური ჰომოგენურობის“ დარღვევამ და კომუნისტური ტოტალიტარიზმისათვის მისთვის სრულიად უცხო და არაჰომოგენური „ადამიანური სახის“ (ე.წ. „ჯანსაღი ტოტალიტარიზმის“) მიცემის ცდებმა მთელ სტალინისშემდგომ ეპოქაში (ჯერ „ლღობის“, შემდეგ „სტაგნაციის“, და ბოლოს „პერესტროიკის“

პერიოდებში) წარმოშვა თითქოსდა ურყევი საბჭოთა წყობის შინაგანი რღვევის პირობები.

მუსოლინისა და ჰიტლერის ტოტალიტარულ სახელმწიფოთა ისტორიამ, მათ შორის არსებულ განსხვავებათა მიუხედავად, დაადასტურა, რომ პოლიტიკური წყობის „გრამატიკული არაჰომოგენურობა“ დამლუპველია ამ წყობისათვის. ორივე ეს სახელმწიფო მეტ-ნაკლებად ინარჩუნებდა ლიბერალურ (კერძომესაკუთრულ) პრინციპებს, რაც შინაგან წინააღმდეგობას უქმნიდა მათ და უეჭველ მარცხს უმზადებდა. ტოტალიტარიზმის, – რომელიც ორგანიზებულ მასათა (ბიუროკრატის) ტოტალურ ბატონობაზე და ნაციონალიზებულ, გასახელმწიფოებრივებულ „იდეო-პოლიტიკურ წარმოებაზე“ (ანტიეკონომიკაზე) არის დაფუძნებული და ლიბერალიზმის, რომელიც თავისუფალი პიროვნების სოციალურ ღირსებაზე, ნებაზე, კერძო საკუთრების და თავისუფალი ეკონომიკის პრინციპზე არის დაფუძნებული, – ერთად არსებობა შეუძლებელია ონტოლოგიური შეუთავსებლობის გამო. ასევე შეუთავსებელია ტოტალიტარულ-ბიოუროკრატიული და კონსტიტუციური პრინციპებიც, თუმცა იდეოლოგიური საჭიროებით ტოტალიტარიზმიც „კონსტიტუციური“ წყობაა (ან უფრო ზუსტად, რეგრესიული „განუწყვეტილ დარღვევადი კონსტიტუციური წყობა“). ამგვარი შეუთავსებლობა და არაჰომოგენურობა ახასიათებდა იტალიურ ფაშიზმსაც და გერმანულ ნაციონალ-სოციალიზმსაც. ამან თავისი დალი დაასვა ამ რეჟიმების არსებობას; ისინი ომის გარეშეც იყვნენ განწირულნი, მიუხედავად იმისა, რომ ფაშიზმიც და ნაციონალ-სოციალიზმიც მრავალი ასპექტით და, განსაკუთრებით, მასათა ორგანიზებისა და წარმართვის ტექნოლოგიით, კომუნისტურის ადეკვატურ სისტემებს წარმოადგენდნენ. მასათა მართვის ამ ადეკვატურმა სისტემებმა „მასათა ამბოხისა და გაბატონების საუკუნეშიც“ კი ვერ მოახერხა გამოენახა ის ჰომოგენური ფორმა, რომელიც მოუპოვა ტოტალიტარიზმს სტალინიზმს. ამ თვალსაზრისით სტალინური ტოტალიტარიზმი, რომელსაც მე ამ ოცდაათი წლის წინ „ნეკროკრატია“ ვუნოდე, შეიძლება მიჩნეულ იქნეს მასათა ამბოხისა და ბატონობის ეპოქის ერთადერთ ჰომოგენურ სისტემად, *მასათა ყოფიერების კვალიდელაღურ წყობად*. ამას ადასტურებს მასებში არსებული კომუნისტური წყობისა და სტალინიზმის „ნოსტალგიაც“. ამასთანავე, საბჭოთა კავშირი

იყო ერთადერთი იმპერია, რომელიც ფლობდა XX საუკუნის ციკლოპური ინდუსტრიის შესატყვისი რესურსების ამოუნყავ მარაგს და ყოველგვარ საშუალებას იმპერიულობისა და ტოტალიტარიზმის ჰომოგენურობის დასადგენად. ტოტალიტარიზმი ფიზიკურად კვებავდა იმპერიას, იმპერია კი იდეურად ასაზრდოებდა ტოტალიტარიზმს. ორივე ეყრდნობოდა მასათა ორგანიზების და მართვის კომუნისტურ-კლასობრივი და ეთნოცენტრისტული რასიზმის იდეოლოგიას და ტექნოლოგიას. ეს კავშირი ტოტალიტარიზმსა და იმპერიულობას შორის დღემდე არ არის სათანადოდ გაცნობიერებული და გაანალიზებული, მიუხედავად იმისა, რომ ჯერ კიდევ მონტესკიე მიუთითებდა, რომ ესოდენ უზომო იმპერიის მართვა შესაძლებელი იყო მხოლოდ ავტოკრატიული მეთოდებით: ან - ან! აღნიშნული ასპექტით ეს იმპერიულ-ტოტალიტარული სისტემა იქცა მთელი XX საუკუნის სპეციფიკური მახასიათებლების მატარებელ და XX საუკუნის სპეციფიკურობის განმსაზღვრელ სისტემად. აქ არ შეიძლება, არ გაეხსენოთ არაჩვეულებრივად ზუსტი დიაგნოზი, რომელიც ტოტალიტარული ერის დასაწყისშივე დაუსვა XX საუკუნეს ხოსე ორტეგა ი გასეტმა თავის „მასათა ამბოხში“ (1929).

„...მასების ზეალსვლა სრულ სოციალურ ძალაუფლებამდის, სიკეთედ მივიჩნევთ ამას თუ ბოროტებად, არის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფაქტი დღევანდელი ევროპის სოციალურ ცხოვრებაში მომხდარი. მაგრამ, განსაზღვრებით, მასებს არ უნდათ და არც შეუძლიათ არც თავისი თავის მართვა და, კიდევ უფრო მეტად, არც საზოგადოებისა. აქედან გამომდინარეობს ის ფაქტი, რომ ევროპა დღეს იმყოფება ყველაზე ღრმა კრიზისში, რომელიც შეიძლება განიცადოს ხალხმა, ერმა და კულტურამ. ამგვარი კრიზისი არაერთხელ მომხდარა წინათ ისტორიაში. მისი ფიზიონომია და მისი შედეგები ცნობილია, ისევე, როგორც მისი სახელი: მას მასათა ამბოხი ეწოდება...“⁴

არ შეიძლება, არ აღინიშნოს, რომ სისტემის ჰომოგენურობა არა მხოლოდ ტოტალიტარული, არამედ დემოკრატიული წყობის აუცილებელი მოთხოვნილებაც არის. დემოკრატიული სისტემის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ დემოკრატიზმის მრავალმხრივი კრიზისის ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი ისაა, რომ დემოკრატიულმა წყობამ ვერ შეძლო, მიეღნია ჰომოგენურობისათვის, რაც „მასათა ამბოხის“ და ზემასობრივი ჰიპერტროფირებული

ქალაქების პირობებში პრინციპულად შეუძლებელი ჩანს და დაგვაფიქრებს იმ მნიშვნელოვან მომენტზე, რომელიც განსაზღვრავდა ბერძნულ დემოკრატიას – დემოგრაფიულ ფაქტორზე და კულტურის (ცივილური) მატრიცის ჰომოგენურობაზე. დემოკრატია მცირერიცხოვანი საზოგადოებების მიღწევა იყო. და მიუხედავად მრავალმხრივი წინსვლისა, რომელიც რესპუბლიკური კონსტიტუციონალიზმის პრინციპმა შემოიტანა თანამედროვე წყობაში, „დემოკრატია“ რჩება თავისივე არაჰომოგენურობის ტყვე. „დემოკრატიის“, როგორც საერთაშორისოდ აღიარებულ „ადამიანის უფლებათა“ და გახსნილი საზოგადოების პრინციპთა განხორციელება მასობრივ პოლივალენტურ სისტემაში, აწყდება კულტურული და სოციალური არათანაბრობისა და არაჰომოგენურობის წინააღმდეგობას და ამ სისტემაში დაფუძნებულ დეკლასიურობას. ეს, დემოგრაფიული ფაქტორის მნიშვნელობის ზრდასთან ერთად, იწვევს მთელი საზოგადოებრივი სისტემის აუცილებელ ბიუროკრატიზაციას (საზოგადოების და სახელმწიფოს მართვისა და „დემოკრატიის დაცვის“ მოთხოვნით). „მასათა ამბოხს“, ამ თვალსაზრისით, შეიძლება „ბიუროკრატიის ამბოხი“ შევუსატყვისოთ. არც ერთი მათგანი არ უწყობს ხელს დემოკრატიის განვითარებას და აფერხებს მის სრულყოფას. ორივე ეს ფაქტორი, „მასათა ამბოხი“ და „ბიუროკრატიის ამბოხი“, დეკლასიურ და დესტრუქციულ გახსნილობასთან ერთად ხასიათდება არაჰომოგენური „ანტინაციონალური“ (მოზაიკური) მატრიცით, რაც „ეგალიტარიზმის“ (კვაზითანასწორობის) პირობებში ცივილურობის მიმართ დესტრუქციულ თვისებებს ავლენს. დეკლასიურობა და დეკულტურიზაცია (ბარბარიზაცია) XX საუკუნის მეორე ნახევრის განსაკუთრებულ მახასიათებლად გვევლინება.

თავისუფლებისა და „დემოკრატიული ტოტალიტარიზმის“ არსებით შეუთავსებლობისა გამო, საბჭოთა ტოტალიტარიზმმა, ვიდრე თავის ჰომოგენურ და „ონტოლოგიურად მონოლითურ“, ანუ სტალინური „უფანჯრებო მონადის“ ფორმას მიიღებდა, მძლავრი შერყევა განიცადა „ახალი ეკონომიკური პოლიტიკის“ (1921-1932) სახით. „ნეპის“ მაგალითი, შესაძლოა, ყველაზე ძლიერი არგუმენტია იმის დასამტკიცებლად, რომ ტოტალიტარიზმი არავითარ გარდაქმნას ან ევოლუციას თავისუფლების მიმართულებით არ ექვემდებარება; მის წინაშე ყოველთვის და მხო-

ლოდ „ყოფნა-არყოფნის“ პრობლემა დგას. ამავე დროს, „ნეპი“ იყო სტალინური ტოტალიტარიზმის „ჰომოგენურობის და მონოლითურობის“ აუცილებლობის უდიდესი არგუმენტიც. შეიძლება ისიც ითქვას, რაგინდ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, რომ „ნეპის“ გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა იმპერიის აღდგენა და გაერცობა მსოფლიოს 1/6-ზე და ტოტალიტარიზმის განხორციელება. „დემოკრატიული ცენტრალიზმის“ და „სტალინიზმის“ ანუ „ნეკროკრატიის“, მონოლითური ფორმით (რაც რკინის ფარდით დახურულ ქვეყანაში განუწყვეტელი ტერორის, „წმენდების“, გადასახლებების, მართული „სოციალური როტაციის“ და ტოტალური ბიუროკრატიზების გზით ჰომოგენური მასობრივი სოციოტიპის, „ახალი ადამიანის“, „ჰომო სოვიეტიკუს“-ის შექმნას ნიშნავს) დემოკრატიულმა ტოტალიტარიზმმა შეძლო უზარმაზარი იმპერიის შექმნა და ამ სახით შეურყეველი არსებობა, მთელი სტალინსშემდგომი პერიოდის განმავლობაში, ვიდრე 1990 წლამდე. მიუხედავად იმისა, რომ ჯერ „ლლობამ“ (1956-1960), შემდეგ „სტაგნაციამ“ (1970-1982), წარმოშვა „კერძომესაკუთრული ბუნებრივი ინსტინქტის გაღვიძების“ შესაძლებლობა და შექმნა ჰომოგენურობის რღვევის პირობა. წინსვლა-უკანდახევის ლენინური სტრატეგიის („ერთი ნაბიჯი წინ – ორი უკან“) ფლუქტუაციებმა, რომლითაც მოვიდა ტოტალიტარიზმი 1987-1991 წლების „პერესტროიკამდე“, ანუ „ახალ ნეპამდე“, რომელმაც დაასრულა კომუნისტური დემოკრატიული ტოტალიტარიზმის ისტორია, ითამაშა იგივე „იმპერიის შემაკონინებელი“ როლი, თუმცა, სრულიად სხვა მექანიზმების გამოყენებით. საბოლოო შედეგი ამ „გარდაქმნა-პერესტროიკისა“ არის ახალი „დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა თანამეგობრობა“ (დსთ), თითქმის იმავე საზღვრებში, რომლებშიც არსებობდა საბჭოთა იმპერია. შესაძლებელი იქნება თუ არა ამ „ერთობის“ დემოკრატიულ რუსულ იმპერიად სრულყოფილი გარდაქმნა, ამას დრო და არსებულ დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა და რუსეთის ფედერაციაში შემავალ რესპუბლიკათა მოქალაქეების ნება და ძალისხმევა დაგვანახებს უახლოეს მომავალში. ყოველ შემთხვევაში, წარმოქმნილი ახალი ვითარება სოციალური და პოლიტიკური პრობლემატიკის ახლებურ გადააზრებას მოითხოვს.

ტოტალიტარიზმმა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მასათა ყოფიერების თითქმის იდეალურ სისტემას წარმოადგენდა, მარცხი

განიცადა თანამედროვე პირობებში სტალინური ჰომოგენური ნეკროკრატიის აღდგენადობისა და თანამედროვე ტექნოლოგიური და ეკონომიკური განვითარების მიზეზით, ასევე, თანამედროვე პირობებში თვით იმპერიის სივრცის პრინციპულად დაუზღვრეადობის გამო. ლიაობა თანამედროვე სოციალური და პოლიტიკური არსებობის ონტოლოგიურ მახასიათებელს წარმოადგენს. თავისთავად, ჰომოგენურობის პრინციპის გაუთვალისწინებლობა იყო, ჩემი ღრმა რწმენით, ტოტალიტარიზმის „პერესტროიკის“ (1987-1991) „დრამატული დაბნეულობის“ მიზეზი. ტოტალიტარული, მკაცრ პრინციპზე დაფუძნებული იმპერიის „ახალი ფორმის და ახალი ნესრიგის“ მქონე კვაზიიმპერიულ სისტემად გარდაქმნის „პერესტროიკისმიერი“ თავგანწირული მცდელობა, მიმართული როგორც სისტემის, ასევე საბჭოთა იმპერიის გადასარჩენად, საბჭოთა ტოტალიტარიზმის მოსპობით დასრულდა. სტალინური ძალაუფლებრივი ტექნოლოგიის გარეშე ახალი „ნეპი“ და „დემოკრატიული კომუნიზმი“ განწირული აღმოჩნდა. მართალია, ექსსაბჭოთა იმპერიამ, ჯერჯერობით, შეძლო ახალი ფორმის (დსთ) მონახვა და საერთო საზღვრების შენარჩუნება (ბალტიისპირეთის გამოკლებით) და, ჯერჯერობით, ევროპისა და აშშ-ს ალტერნატიული „დამაფრთხობელი“ ძალის, ხასიათისა და სახის დატოვება, მაგრამ, ამ „აღდგენას“ არავითარი არც რეალური და არც არსებითი საფუძველი არ გააჩნია. იგი ტოტალიტარიზმისა და იმპერიალიზმის რუდიმენტად შეიძლება მივიჩნიოთ და მთლიანად ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკების მოსახლეობის შინაგან მოუმზადებლობას დავაბრალოთ. ცხადია, ესეც არგუმენტია, მაგრამ უკვე არა რუსული, არამედ სამოცდაათწლიანი ტოტალიტარული ასოციალური ყოფიერების შედეგის არგუმენტი. რუსეთის იმპერიად ყოფილი საბჭოთა ბანაკის აღდგენისათვის თვით რუსეთს არავითარი რეალური, იდეოლოგიური და ეკონომიკური საფუძველი და ძალა აღარ ეყოფა. ჩეჩნეთის თავგანწირულმა ბრძოლამ თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისათვის ეს ნათლად ცხადყო. როგორც პირველი „კავკასიური ომების“ დროს, აქაც, რუსეთს დროის ფაქტორით შეუძლია მოქმედება და, ისევე საქართველოს (ამიერკავკასიის) გამოყენებით, საწადელის მიღწევა, მაგრამ ახლა სხვა მდინარეა აქვს დროს, სხვა სიჩქარე, რომელიც სრულიად განსაკუთრებულ პირობებს ქმნის ომის წარმოების ხანგრძლივო-

ბით და გადაღლის ფაქტორის მოქმედების თვალსაზრისით. „რუსული იდეა“ და „რუსული სული“, ორი საუკუნის განმავლობაში ერთდროულად რომ აბრუებდა და აშინებდა დასავლეთის მემარცხენე ინტელექტუალებს, რევოლუციონერებსა და პოლიტიკოსებს თავისი „მეტაფიზიკური ძიებებითა და იდეალურისაკენ მისწრაფებით“, სინამდვილეში აღმოჩნდა მარტივი იმპერიალისტური და ბიუროკრატიული ფსიქოპოლიტიკური კომპლექსი, რომელიც, მისთვის ესოდენ საძულველი „დასავლეთის ბურჟუაზიული დემოკრატიისა“ და „კაპიტალისტური ეკონომიკის“ განვითარების ლოგიკით, თავის რეალურ ჩარჩოებში მოთავსდა. ძველი საბჭოთა ბიუროკრატის, რომელსაც ჯერ კიდევ ეყრდნობა ექსსაბჭოთა „თანამეგობრობა“, რეგენერაციული შესაძლებლობები საკმაოდ შეზღუდულია და ნულისაკენ მიისწრაფვის. ტოტალიტარიზმში აღზრდილ ბიუროკრატს „თავისუფლების“ მხოლოდ ერთი ბიუროკრატიულ-ტოტალიტარული და „ეტატიური“ გაგება აქვთ, რაც მოქალაქეობრივი თავისუფლების ანუ „ლიბერალური რესპუბლიკის“ იდეოლოგიურ საფუძვლად არ გამოდგება, რადგან აუცილებლობით მოითხოვს ქვეყნის დახურვას და ამ დახურული ქვეყნის „ახალი საბაზრო იდეოლოგიით“ მართვას, რაც, ფაქტობრივად, განუხორციელებადია. შედარებით უფრო რთულად არის საქმე იმპერიისა და სისტემის აღდგენის მეორე არგუმენტის – „ეთნონაციონალიზმის“ – ასპექტით. რუსეთმა, ჯერჯერობით, შეძლო ეთნონაციონალიზმის თითქმის უნაკლოდ გამოყენება იმის დასადასტურებლად, რომ რუსეთის მავრგანიზებელი და მაერთიანებელი როლის გარეშე მთელი ექსსაბჭოთა სივრცე შემადრწუნებელი ეთნოკონფლიქტების ასპარეზი გახდებოდა, რაც, თავის მხრივ, „დიდი საფრთხე“ იქნებოდა ევროპისა და მსოფლიოსთვის. ზევით აღნიშნული მიზეზებით ამ სპექტაკლის მოწყობა მაყურებელი მსოფლიოსათვის ძნელი არ იყო და, პერესტროიკიდან მოყოლებული, საბჭოთა სივრცე „ეთნონაციონალისტური კონფლიქტების“ მართვის ასპარეზად იქცა. ამას ჯერ „დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა თანამეგობრობის“ შექმნა მოჰყვა, შემდეგ, ეტაპობრივად, ბელორუსიისა და რუსეთის გაერთიანება სათუო სიმჭიდროვის სახელმწიფოდ, ყირგიზეთისა და ყაზახეთის რუსეთ-ბელორუსიასთან მიქსოვა და მოსალოდნელი (საოცნებო) აღდგენა უკვე მთელი საბჭოთა სივრცისა, ბალტიისპირეთის გამოკლებით. ექსდასავ-

ლეთის პოლიტიკური დევალვაციის ფონზე, ამგვარი პერსპექტივა სრულიად განხორციელებადია, რადგან ეყრდნობა დევალვირებულ, მაგრამ ჯერ კიდევ გამეფებულ პოლიტიკურ და სოციალურ აღქმასა და იდეოლოგიას, რომელიც დამუშავებულ იქნა XIX საუკუნის რევოლუციურ აზროვნებაში და XX საუკუნის „ორბანაკოვან“ კონფრონტაციონისტულ იდეოლოგიაში.⁵ ამდენად, ერთადერთი საყრდენი, რომელიც ისტორიული ყოფიერების არსებაცაა ამავე დროს, არის თვით ამა თუ იმ ხალხის, ერისა თუ ქვეყნის ძალისხმევები საკუთარი ბედის განსაზღვრაში და თავისუფლებისაკენ მისწრაფებაში.

კონსტიტუციონალურ ერ-სახელმწიფოებად დაშლის პროცესი ახალი გეოპოლიტიკური წესრიგის აუცილებელი საფუძვლის, ცივილური თავისუფალი საზოგადოებისა და მოქალაქეობის ინსტიტუციონალიზებით განისაზღვრება. როდის და როგორ განხორციელდება ეს და რა ფორმას მიიღებს ახალი, „ექსსაბჭოთა“, იმპერიიდან თავდახსნილ ქვეყანათა სახელმწიფოებრივი, სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური წყობა, ამას ახალი თაობის მიერ თანამედროვე მსოფლიოს განვითარების ტენდენციათა ათვისებისა და ცოდნის ხარისხი გადაწყვეტს. მხოლოდ ახალი, თავისუფალი თაობის წარმოუქმნელობას შეუძლია ამ პროცესის შეჩერება.

ტოტალიტარისტული „წესრიგი“ ტერორს და შიშს ნიშნავდა; „სტაგნაცია“ – ტოტალურ ზნედაცემულობას; ხოლო „პერესტროიკა“ კი „ბნელ გვირაბში“ ზნედაცემულთა ხელების ფათური იყო; იაფ პურსა და საცხოვრისს, რომლითაც მასები იყვნენ დასაჩუქრებულნი კომუნისტურ სისტემაში, სისხლისა და მძორის სუნი უდიოდა. „პოსტპერესტროიკა“, როგორც თავის დროზეც აღვნიშნე და ახლაც დასტურდება, წარმოადგენს კრიმინალურ ატომიზაციას, რომლის დაძლევა მხოლოდ თავისუფალი საზოგადოების შექმნით, ანუ პიროვნებისა და საზოგადოების მართვის მანქანიდან (ბიუროკრატიული ძალაუფლებიდან) განთავისუფლებით არის შესაძლებელი. სხვა გზა არ არსებობს. „არაპომოგენური ტოტალიტარიზმი“, სოციალისტურ და კომუნისტურ იდეოლოგიასთან ერთად, შინაგანად აღმოჩნდა განწირული. მასობრივი დეკლასირებული კომუნისტის იდეალები მხოლოდ პომოგენური, სტალინური ტოტალიტარიზმის პირობებში შეიძლე-

ბა განხორციელდეს, ამას კი არც პერსონალური და არც ისტორიული საფუძველი არ გააჩნია.⁶

ცნებათა და განწყობათა აღრევა, ბუნდოვანება, ორაზროვნება, ამბივალენტურობა და ურთიერთგამომრიცხაობა, როგორსაც დღეს ვხედავთ, სოციალური ცნობიერების რღვევის საკმაოდ ძლიერი საფუძველიც არის და მაჩვენებელიც. ეს ითქმის არა მხოლოდ „ექსსაბჭოთა“ სივრცის მიმართ, არამედ „ექსდასავლეთისაც“, რომელიც, მასათა ამბოხის დეკლასირებული ეპოქის დასასრულს, მოიცვა ცნობიერების კრიზისმა. ეს შეუძლებელს ხდის აზრის დამნიფებას და დაბადებას; ხელს უშლის მდგომარეობის ბოლომდე გაცნობიერებას, ხელს უშლის იმ ცივილური მატრიცის და მისი შესატყვისი სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის წარმოქმნას, რომელმაც უნდა განსაზღვროს არა მხოლოდ „ახალ სუვერენულ სახელმწიფოთა“ ცივილური, სოციალური და პოლიტიკური შუქნიშნები და გეზი, არამედ, საერთოდ, XXI საუკუნის არსებითი ვექტორებიც, როგორც ევროპულ, ასევე საკაცობრიო სივრცეში.

საერთო აღრევის სურათი, რომელსაც ექსსაბჭოთა რესპუბლიკები და, ერთობ, „ბანაკი“ ქმნიან, გაურკვეველი და გაუგებარი ხდება არა მხოლოდ „გარეშე“ დამკვირვებლისათვის, არამედ თვით ამ რესპუბლიკათა მოსახლეობისთვისაც. გაუგებარია, ვინ საით მიდის, რა გზას ადგას, სად არის საზოგადოება, სად – პარტიები, სად – სახელმწიფო ბიუროკრატია, სად – მაფიები და განგსტერები, სად – პარტიული ინტერესები, სად – ეგოიზმი და სად – „ეროვნული ინტერესები“, „საზოგადოებრივი ინტერესები“, „სახელმწიფოებრივი ინტერესები“... და სხვა. გაუგებარია თვით ენა, რომელზედაც ლაპარაკობენ, ურთიერთობის წესები, რომლითაც მოქმედებენ... ამგვარმა აღრევამ წარმოშვა „კომუნისტური წესრიგისა და ენობრივი სიმარტივის ნოსტალგია“; დაავინყა „არეულობით გადაღლილ“ მოსახლეობას ამ წესრიგის საფასური: ადამიანის მორალური და ფიზიკური განადგურება, შიში, ზნედაცემულობა, პიროვნების სრული ნიველირება, სოციალური წყობის პარტიულ-ბიუროკრატიულ ლაბირინთში მომწყვდევა, სხვის მიერ ნაფიქრითა და გადაწყვეტილით ცხოვრება და სხვა. დაავინყდათ, რომ იაფი პური და იაფი საქონელი, გაიაფებული ნებადართული ცხოვრებითურთ, ნაწილობრივ უკვე იყო „გამოსყიდული“ თითქმის ყოველი ოჯახიდან წაყვანილი იმ ათე-

ულ მილიონობით ადამიანის სიცოცხლით, რომლებიც თავის სამსხვერპლოზე მიიტანა ტოტალიტარულმა რეჟიმმა. ამან დააფუძნა „ნესრიგი“ და შთანერგა აზრი, რომ ცენტრალისტურ-ტოტალიტარისტული წყობა არის ერთადერთი წყობა, რომელიც შეესაბამება პიროვნულ, სოციალურ, ეროვნულ და სახელმწიფოებრივ ინტერესებს.⁷ ტოტალურად „მონესრიგებული“ ცხოვრების რღვევის პირობებში ძნელი დასანახია, რომ „გადაღლა“ ამ ახალი პირობების სიმძიმით კი არ არის გამოწვეული, არამედ „ატავიზმია“, „ნარჩენი მოვლენა“, იმ „მონესრიგებული“ ცხოვრების შინაგანი მდგომარეობაა, რომელიც ახლა, როდესაც შიშის წნეხი აღარ მოქმედებს და „ნესრიგი“ „არეულობამ“ შეცვალა, მთლიან კომპენსაციას ითხოვს.

სამოციან-ოთხმოციანი წლების „სტაგნაციურმა“ კომუნისტურმა ტოტალიტარიზმმა საქართველოში მეტად სპეციფიკური ვითარება შექმნა: საქართველოს მოსახლეობის საშუალო მატერიალური ცხოვრების დონეს და მოთხოვნილებებს იმდენად მაღლა აწევს შესაძლებლობა მისცა, ზნეობრივი დაცემის ხარჯზე, რომ ცხოვრების სიიოლის სრული განწყობა შთანერგა. ამგვარ ფსიქოლოგიურ ფონზე, რაც სავსებით ესატყვისება უზნაძისეულ „განწყობის თეორიასა“ და ეშბისეულ „თვითორგანიზების პრინციპებს“⁸, ყოფიერების ნაჩვევი ქსოვილის რღვევის პირობებში გადაღლისა და „მონუსხულობის“ ფენომენის წარმოშობაც და მისი არასწორი თარგმნა და გაგებაც ბუნებრივი ჩანს. ამ უზნეო, მატერიალური „კარგადცხოვრების“ პირობებში და კორუფციულ, ბიუროკრატიკრატიულ ტოტალიტარულ წყობაში მთელი ოთხი თუ ხუთი თაობა იქნა აღზრდილი, რომელსაც მეტად სპეციფიკური კვაზიპოლიტიკური და კვაზისოციალური აზროვნება ახასიათებს. ეს სავსებით გასაგებს ხდის, თუ რატომ ვერ ეგუება საქართველოს მოსახლეობის და, კიდევ უფრო მეტად, საქართველოს „მრავალპარტიული აქტივის“ უმრავლესობა თავისუფლების პრინციპებზე გადასვლას და საქართველოს სრული პოლიტიკური დეცენტრალიზაციისა და ფედერალიზაციის აზრს. თანამედროვე საქართველოს ბუნებრივი და წარმატებული სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური, ერთობ ცივილური კეთილმონწყობა, ქართველი ერის (საქართველოს მოსახლეობის) ანუ ყოველი მოქალაქის საარსებო პირობების განუწყვეტელი გაუმჯობესება შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ თავისუფლე-

ბის პრინციპებზე დაყრდნობით და საქართველოს ფედერალური მონყობის გზით; მხოლოდ ამ გზით იქნება შესაძლებელი ერთსა და იმავე დროს ტრადიციული ქართული პოლიმორფული კულტურული მატრიცის აღდგენა და თანამედროვე ცივილიზებული საქართველოს აშენება, რადგან ყველა სხვა გზა საქართველომ უკვე „მოსინჯა“. ამ თვალსაზრისის გაგების სიძნელე მიუთითებს, თუ რა ღრმად არის ზევით აღნიშნული აღრევისა და რღვევის მეტასტაზები ნასული და რა საფუძვლიანად იქნა კომუნისტური იდეოლოგიის მიერ აღმოფხვრილი პიროვნული, სოციალური და პოლიტიკური თავისუფლების გაგება.

კომუნისტური ტოტალიტარიზმი კოლექტივისტური, ჰიპერბიუროკრატიული, გაუპიროვნებული და მკაცრად იერარქიზებული ერთპარტიული სისტემა იყო. თავისთავად, უპიროვნო მასობრივი სისტემის ფუნქციონირება უპიროვნო აპარატის ქმედითუნარიანობაზე არის დამოკიდებული, რაც სისტემასა და მის აპარატს ერთმანეთთან აიგივებს. სისტემა თავისი თავის მამოძრავებელი, ანუ თვითმოქმედი ხდება. მასში პიროვნება და მისი მახასიათებლები მხოლოდ „იდეოლოგიურ მოდუსებს“ წარმოადგენდნენ. იდეოლოგია კი „მტრულ“ გარემოსთან შეგუების ინსტრუმენტი. ის იმდენად არის საჭირო, რამდენადაც მისი დებულებები ნილბავენ „დემოკრატიული ცენტრალიზმის“ უპიროვნო კოლექტივისტურ-ბიუროკრატიულ, დეკლასირებულ იერარქიას. ამგვარ პირამიდაში მხოლოდ კოლექტიურს, მასობრივს ახასიათებს თავისუფლება: თავისუფალია ყველა ერთად და არა ყოველი! „კადრები ნყვეტენ ყოველივეს“; „შეუცვლელი ადამიანები არ არსებობენ“; „თავისუფლება მასებს“ (და არა პიროვნებას!). ამ ფსევდოსოციოლოგიური და ფსევდოფილოსოფიური აბრუნდების საფუძველზე ყოველივე პიროვნული, ინდივიდუალური, განსაკუთრებული, – თუ იგი მაშინვე არ იქნა ჩართული ამ კოლექტიურის, „მასათა სამსახურში“, – ხასიათდება, როგორც თავნებობა და მოსასპობი საფრთხე; ადამიანთა უპირობო შეცვლადობა ნიშნავს, რომ ყოველი ადამიანი განიხილება მხოლოდ თავის ბიუროკრატიულ ფუნქციაში. ადამიანობის ხარისხს მისი ბიუროკრატიული ფუნქციონალობა ადგენს. ეს უკვე ნიშნავს, რომ „ადამიანი ჭანჭიკია“ (სტალინი), სახელმწიფო კი „მანქანათმშენებელი ქარხანა“ – არც მეტი, არც ნაკლები. ხოლო „ჭანჭიკის“ შეცვლა კი, რასაკვირველია, „პრობლემა“ არ არის. ჭანჭიკს, ცხადია, არც

ნება და ე.ი არც თავისუფლება აქვს, ანუ, მისი თავისუფლება მდგომარეობს თავისი თავის იდეალურ, ან „ონტოლოგიურ, ჭანჭიკად“ შეცნობასა და „მაღალ დონეზე“ ჭანჭიკად ყოფნის სასიცოცხლო აუცილებლობის გაცნობიერებაში. ამ ქარხანაში ინჟინრებისა (განსაკუთრებით „სულის ინჟინრების“) და ადმინისტრაციის არსებობას ერთი და იგივე საფუძველი და საზრისი აქვს. მაგრამ სტალინური „ჭანჭიკი“ ჩვეულებრივი სოციალური ტერმინოლოგიით უბრალოდ „ზებიუროკრატს“ ნიშნავს. მასობრივი („საზოგადოებრივი“) ყოფიერება, რომელიც ტოტალიტარული იდეოლოგიით მასობრივი („საზოგადოებრივი“) ცნობიერების განმსაზღვრელია, სწორედ ასეთი „ონტოლოგიური ჭანჭიკების“ ყოფიერებაა. რამდენიმე თაობის განმავლობაში ამგვარ „კოლექტივისტურ-ბიუროკრატიულ“ („ჭანჭიკურ“) სისტემაში ცხოვრებამ სრულიად ბუნებრივად დააფუძნა აზრი, რომ თავისუფლება ეს არის კოლექტივისტური, ბიუროკრატიული, ფუნქციონალური მოვლენა, ხოლო ერთეული ადამიანის, პიროვნების თავისუფლება კი არის თავნებობა, რაღაც, მიმართული ამ კოლექტივისტურ-ბიუროკრატიული ფუნქციონალობის და „საყველაო თავისუფლების“ წინააღმდეგ. ამ „ჭანჭიკური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის“ მტკიცებით, ადამიანი მხოლოდ კოლექტივში (ბიუროკრატიულ ფუნქციაში) და კოლექტივის (სახელმწიფოებრივი ბიუროკრატიის) მიზნებისთვის განხორციელებულ მოქმედებაში (ანუ „გაცნობიერებულ აუცილებლობაში“) ხდება თავისუფალი. ტოტალიტარიზმმა ამ იდეოლოგიის შესაბამისი ყოფიერების მატრიცაც შექმნა და მასებს (სტალინურ პოტენციურ და კინეტიკურ „ინჟინრებსა“ და „ჭანჭიკებს“) არსებობა გაუადვილა.

არავითარ ეჭვს არ ინვევს, რომ ტოტალიტარიზმის ნებისმიერი ფორმა (კომუნისტური, ნაც-სოციალისტური, ფაშისტური) „მასობრივი ცხოვრების კვაზიიდეალურ პირობებს“ ქმნის. იგი არსებით არის მასათა სისტემა და მასათა წარმოების ქარხანა: მასებისათვის შექმნილი და მასობრივი კვაზიცნობიერებით მსაზრდოებელი და განმტკიცებელი. ამიტომ მასები და მას-ადამიანი კომფორტულად გრძნობენ თავს ამგვარ სისტემებში. მაგრამ „მასა“, თავისთავად, „კვაზინაწილაკია“, ტოტალიტარული სისტემის იდეოლოგიური მატრიცის კვაზიელემენტი. მისი წარმოქმნა და დაშლა „ფოკუსირების პრინციპით“ ხდება. ფოკუსის წყარო კი ყოველთვის „სხვაგანაა“ და „სხვაა“. მასებს არსება

არ გააჩნიათ. მათ ვირტუალური „კვაზიონტოსი“, ვირტუალური კვაზიპიროვნულობა, კვაზიარსებობა და გამოთქმადობა (კვაზი-ეგსისტენციალურობა), ანუ კვაზითავისუფლება, აქვთ. „მეს“ თავის თავში აღმოჩენის შეუძლებლობისა გამო, მასებს „გამომ-თქმელი“, „ორგანიზატორი“ და „მესაჭე“ ესაჭიროებათ, – ის „სხვა“, რომელიც მასათა ვირტუალური „კვაზიმეს“ ტრანსცენ-დირებული განსახიერება, ანუ „ფოკუსი“ იქნება. ამგვარი არის „პარტია“ და „ბელადი“, რომელსაც, როგორც ფოკუსში მყოფ „სახეს“ და „სიმბოლოს“, ვირტუალური პიროვნულობა აქვს. „სე-რიოზულობა“, რომლითაც მასათა კოლექტიური ინტენცია მიე-მართება თავისი „გალმერთებულ მე“-სადმი, განსაზღვრავს მის „ნამდვილობას“. ვიდრე „ბელადი“ მასათა ფოკუსად ანუ ტრანს-ცენდირებულ „კვაზიმედ“ არსებობს, იგი „ნამდვილად და სერი-ოზულად“ არსებობს. ეს „სერიოზულობა“ ითარგმნება, როგორც „ჰუმორისათვის შეუვალობა“, რადგან ჰუმორს მასობრივი კვა-ზიფსიქიკა საკუთარი ნამდვილობის ხელყოფად განიცდის. მასა-თა გაფანტვა, ან მასათა კოლექტიური, კრებითი ინტენციის გა-დატანა „სხვაზე“ (სხვა „პარტიაზე“ და „ბელადზე“) ინვეეს მანამ-დე ფოკუსში მყოფი „მესაჭის“ სერიოზულობის ანნიჰილაცია-საც. იგი იქცევა „საყოველთაო“ ჰუმორის ობიექტად (შეიძლება გავიხსენოთ, რამდენი გადაუსახლებიათ და დაუხვრეტიათ სტა-ლინზე, „ხალხზე“, კომპარტიაზე, საბჭოთა სისტემაზე და... პარ-ტკომზეც კი ანეკდოტის თქმისთვის! და რას არ ჰყვებიან მათ შემდეგ, დღემდეც!). მეტაფორად არ უნდა ჩამეთვალოს, თუ ვიტყვი, რომ დემოკრატიულ წყობასა და ტოტალიტარიზმს შო-რის ტიპოლოგიური განსხვავების მაჩვენებელი ისიც არის, რომ დემოკრატიული წყობის პრინციპები ერთ არსებით მომენტად სწორედ „გინიოლიზაციას“ და „ბებეტ შოუს“ შეიცავს (ერთგვარ სატელევიზიო „ყენობა-ბერიკაობას“, ყოველდღიურ ნიღბურ-სახეობით გამასხრებას „ფოკუსში მყოფი“ პერსონაჟებისა, რაც შუასაუკუნოვანი კარნავალებიდან იღებს სათავეს და „მეფის მასხარის“ ფუნქციას ასრულებს). ვერც მასები და ვერც თავად „ფოკუსები“ ვერ აიტანდნენ ლენინისა თუ სტალინის, ჰიტლერის თუ მუსოლინის, მაო ძე დუნისა თუ კიმ ირ სენის... და ა.შ. კარიკა-ტურას. მასათა „დაუფლებისა და ორგანიზებისთვის“ ბრძოლა, მასობრივი ყურადღების ფოკუსში ყოფნის მოთხოვნილება და „ჰუმორისათვის შეუვალობა“ მიუთითებს თვით ამ „ფოკუსთა“

გაუპიროვნების დონეზე, დეკლასიურობაზე; მათი, როგორც ადამიან-მასის ყოფიერებაზე. „უმაღლესი დონის“ მას-ადამიანის ეს კვაზიპიროვნულობა, (ან „უპიროვნო პიროვნულობა“) და კვაზითავისუფლება მასობრივი ჰიპერსისტემების ეპოქის ტიპოლოგიური მახასიათებელია.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მთავარი პრობლემა, რომელიც მასათა ჰიპერსისტემებს უჩნდებათ, მთავარი საფრთხე, რომელიც მათ მოსპობით ემუქრება, არის პიროვნებისა და თავისუფლების პრობლემა. მასათა სისტემა თავისი ჰომოგენურობის მოთხოვნებით იზოლირებული და დახურული, „მონადური“ უნდა იყოს. მასში პიროვნებას და თავისუფლებას ადგილი არა აქვს, რადგან არღვევს ამ ჰომოგენურობას. ეს ჰიპერმასობრივი დემოკრატიული სისტემების პრობლემაცაა და ტოტალიტარულისაც. ცხადია, რომ თანამედროვე პირობებში სისტემის სრული (სტალინური) დახურვა შეუძლებელია, ხოლო განუწყვეტელი ტერორი და წმენდები, ჰომოგენურობის განსამტკიცებლად, მთელ სისტემას რეგრესიულ ვექტორზე ანყობს და ნულისაკენ მიმართულს ხდის, ანუ თვითმომსპობ სისტემად აქცევს. მიუხედავად იმისა, რომ XX საუკუნე იქცა „მასათა ამბოხის“, მასათა მოძალადე ბატონობის, მას-ადამიანისა და მასობრიობაში ჩაძირვის საუკუნედ, იმავე საუკუნის არსებითი მახასიათებელი, განსაკუთრებით უკანასკნელი ოცდაათი წლის განმავლობაში, არის გახსნილობა. მასობრივი კვაზითავისუფლების და მასობრივი „ნესრიგის ნოსტალგიის“ ბუნებრივად არსებობის მიუხედავად, ტოტალიტარიზმის არსებობა გახსნილ მსოფლიოში შეუძლებელია. ეს გახსნილობა კი თავისთავად მიუთითებს იმაზე, რომ პიროვნული და სოციალური თავისუფლება, ევროპული ქრისტიანული ცივილურობის საფუძველი, იქცა თანამედროვე ცივილიზაციის საფუძვლად. სოციალიზმმა, კომუნიზმმა და ტოტალიტარიზმმა ვერ შეძლო ამ საფუძვლის აღმოფხვრა და მოსპობა. ტოტალიტარიზმმა შეძლო წარმოეშვა „ჰომო სოვეტიკუსი“ – „ახალი ადამიანი“, რადგან იგი იდეალურად შეესატყვისებოდა მას-ადამიანის არსებობის პირობებს. მაგრამ ტოტალიტარიზმმა ვერ შეძლო, საბოლოოდ დაეხურა ადამიანი და მისი საცხოვრისი ველი, ვერ შეძლო, შეეცვალა თვით არსება ადამიანისა, რადგან ეს, ეთანხმებიან ამას მატერიალისტები და ათეისტები თუ არა, ლეტაებრივ შესაქმეს ექვემდებარება და არა –

ადამიანურს, თუნდაც დროში შესატყვისობის თვალსაზრისით. ამიტომაც, ტოტალიტარიზმის საბოლოო პროდუქტი, – „საბჭოთა ადამიანი“, „ჰომო სოვეტიკუსი“, არსებითად, მოთავსდა იმ საერთო ტიპოლოგიაში, რომლითაც ხასიათდება XX საუკუნის მასობრივი ჰიპერსოციალები და მას-ადამიანი, რომელ გეოპოლიტიკურ თუ რეგიონალურ სისტემასაც არ უნდა ეკუთვნოდეს იგი.⁹

მიუხედავად აღნიშნული ტიპოლოგიური დამთხვევისა, ტოტალიტარიზმის იდეალურად მასობრივი სისტემის რღვევას გარკვეული სპეციფიკურობაც ახასიათებს. მე ვფიქრობ, მკითხველი დამეთანხმება იმაში, რომ პირობათა თანწყობის შემთხვევაში ტოტალიტარულ წყობას სავსებით ჰქონდა შესაძლებლობა გამხდარიყო „ათასწლოვანი იმპერია“ სწორედ იმიტომ, რომ ტიპოლოგიურად ეკუთვნოდა „დეკლასირებულ მასათა ეპოქას“. მეტიც, იგი იყო „მასათა ეპოქის“ იდეალური სოციალ-პოლიტიკური სისტემის ფორმა. ამის საფუძველი იყო ამ იმპერიის „ათასწლოვანი რესურსები“ და „იდეო-პოლიტიკური წარმოება“. რუსეთის ჰორიზონტალური და სიღრმითი განფენილობა, XX საუკუნის გეოპოლიტიკური და ეკონომიკური კრიტერიუმებით ამოუნყავი იყო, რაც მას საშუალებას აძლევდა, მაქსიმალურად დაეხურა ქვეყანა და, იმავე დროს, იდეოლოგიური წნეხის ქვეშ ჰყოლოდა მსოფლიო, რომელიც, თავისი მხრივ, მასებისა და მას-ადამიანის ტიპოლოგიურ ყალიბში იყო გამომწყვდეული. მაგრამ ეს შეუძლებელია ითქვას ამგვარი რესურსების არმქონე, და, ამ თვალსაზრისით პრინციპულად დაუხურავ ქვეყანაზე, როგორც იყო, მაგალითად, ნაციონალ-სოციალისტური გერმანია თუ ფაშისტური იტალია. სწორედ ამ პრინციპულმა დაუხურავობამ და, რასაკვირველია, ტიპოლოგიურმა „ევროპულობამ“ გადაწყვიტა „ევროპული ტოტალიტარიზმის“ ფორმაც და ბედიც. და მიუხედავად იმისა, რომ ბოლშევიზმიცა და ნაციონალ-სოციალიზმიც, ფაშიზმითურთ, პირველყოფილი ბარბაროსობის მდგომარეობაში გვაბრუნებს, მათ შორის „ათასწლოვანობის“ შესაძლებლობის მიერ დადგენილი რადიკალური განსხვავებაა. ფაშიზმმა იტალიაში, ისევე, როგორც ნაციონალ-სოციალიზმმა გერმანიაში, ორ თაობაზე მეტ ხანს ვერ იარსება და, ომიც რომ არ ყოფილიყო, ისინი განწირულები იყვნენ. რუსულმა ტოტალიტარიზმმა თითქმის შვიდი თაობა მოიცვა და რეგრესიული ყოფიერების

იმ ჩიხის ზღვარს მიადგა, რომლის იქით „იდეალური კომუნისტური წყობის“ მარადიული შავი მზე ანათებდა.

ახლა, როდესაც მასათა წყობის ეს „იდეალური მატრიცა“ ირღვევა, როდესაც ტექნოლოგიური და ეკონომიკური განვითარების ვექტორები ახალ მიმართულებას იღებს, განსხვავებულს XIX-XX საუკუნეთა ციკლოპური ეკონომიკისაგან, მასობრივ ტოტალიტარულ სისტემებში ჩამოყალიბებული ადამიანისათვის ძნელი ხდება გადასვლა ახალ გაგებაზე და ცნებათა ახლებური განწყობა, თავისთავის თავისუფლების აღმოჩენა, თავისუფლებისათვის თავისი არსებითი პიროვნული არსებისა და სახის დაბრუნება, კოლექტივისა და ბიუროკრატიისთვის თავისი ადგილის მიჩენა, საზოგადოებრივი წყობის კანონსა და თავისუფლებებზე დაფუძნება, პასუხისმგებლობის საკუთარ თავზე აღება და ა.შ.; ხოლო ამის გარეშე ძნელი და მტკივნეული ხდება ნებისმიერი დონის თუ ფორმის სოციალურ და პოლიტიკურ მოწყობაზე აზროვნებაც კი. „მასათა ამბოხის“ ეპოქის ევროპულ (და ახლა უკვე მსოფლიო) ტიპოლოგიაში ყოფნა ევროპული ცივილიზაციის ისტორიული გზისა და საფუძველმდებ ღირებულებათა მატრიცის გაანალიზების გარეშე შეუძლებელია. ევროპის ისტორიული გზის გაგების გარეშე „დემოკრატიზაცია“ ნიშნავს გამეორებას ყველა იმ შეცდომისა, რომელიც ახასიათებდა რუსეთის რევოლუციური ნგრევისა და ტოტალიტარიზმის დაფუძნების ხანას. ეს ეტაპი საქართველომ უკვე გაიარა ერთხელ. ევროპული დემოკრატიული წყობის საფუძველს, ქრისტიანობასთან ერთად, წარმოადგენდა ინსტიტუციონალიზებული კერძო საკუთრება და არისტოკრატიული ლიბერალური კონსტიტუციონალიზმი, რომლისგანაც, არსებითად, განვითარდა ლიბერალური რესპუბლიკის თანამედროვე სისტემა, როგორც დემოკრატიული, ასევე გვირგვინოსნული (ხელმწიფური, მონარქიული) ფორმით. ტოტალიტარიზმიდან გამოსვლა და თავისუფლებაში შესვლა აუცილებლობით ითხოვს ამ საფუძველმდები პრინციპების გაგებას, შეთვისებას და დაფუძნებას.

კიდევ ერთი საფუძველმდები პრინციპი, რომელიც აღნიშნული ორი პრინციპის თანაფარდია, არის ხელისუფლების განყოფა-დეცენტრალიზაციის და სახელისუფლო აპარატის შეზღუდვის პრინციპი, რომელიც ფედერალიზმის კონცეფციითაა წარმოდგენილი. ლიბერალური რესპუბლიკის ამ ფორმას, გამოხა-

ტულს ფედერალიზმში, მე ვუნოდებ „არისტოკრატიულ-ლიბერალურ რესპუბლიკას“, ანუ რესპუბლიკის კონსტიტუციონალურ-კლასობრივ ფორმას. ამგვარ წყობაში კლასობრიობა პიროვნების ღირსებაზეა დაფუძნებული და სოციალური ვალდებულებებით არის განსაზღვრული. ადამიანის სოციალური მნიშვნელობა და წონა დგინდება არა მის მიერ დაკავებული თანამდებობით („ფუნქციური ცენზი“) თუ სიმდიდრით („ეკონომიკური ცენზი“), არამედ მისი საზოგადოებრივი წონით. თუ გავიხსენებთ საქართველოს უახლეს ისტორიას და ილია ჭავჭავაძის, ვაჟა-ფშაველას, გალაკტიონის და სხვათა ბედს, შეიძლება ვთქვათ, რომ სწორედ ისინი, საზოგადოებისათვის და კულტურისათვის ეს შეუცვლადი პიროვნებანი, განასახიერებენ წარმოდგენილ კლასს არისტოკრატიულ სისტემაში და არა დროებით ფუნქციაში მყოფი და შეცვლადი მეფის ნაცვლები, მინისტრები, ცკ-ს მდივნები თუ პრეზიდენტები. ეს არის „ღირსებითა და ზრდილობით არისტოკრატიული“ კონსტიტუციურ კლასთა სისტემა, რომელიც პიროვნების თავისუფლებისა და ცივილურობის ქრისტიანული პრინციპიდან გამომდინარეობს. ამ თემას საგანგებოდ დავუბრუნდები სათანადოდ ადგილას. დეცენტრალიზაციისა და ფედერალიზაციის აღნიშნული პრინციპი თავის თავში ატარებს მასობრივი ჰიპერსოციუმის დაშლის, მასობრივი დეკულტურიზაციისა და „ქარიხვეტიობის“ (უფესვეურობის) საფრთხის თავიდან აცილების, „ადგილობრივი“ ინტერესებით, თვითმართვისა და ცივილურ-სახელმწიფოებრივ ინტერესთა ერთიანობის – „მრავალთ ერთიანობის“ ანუ არსებით ევროპეიზაციის – შესაძლებლობას, ამ ცნების ყველაზე ღრმა, ქრისტიანულ-ცივილური აზრით.

დეცენტრალიზაციის სხვადასხვა ფორმისა და დონისაკენ, ანუ, საბოლოოდ, ფედერალიზმის ამა თუ იმ სახეობისაკენ სვლა თანამედროვე სახელმწიფოთა ისტორიით დადასტურებული ფაქტია. თანამედროვე სოციალური ფილოსოფია, პიროვნების თავისუფლებაზე და სოციალურ თავისუფლებებზე დაფუძნებული ლიბერალურ-სამართლებრივი (რესპუბლიკური თუ გვირგვინოსნული) წყობის განვითარება თავისთავად გულისხმობს ფედერალური პრინციპის ზედგომას ყველა სხვა პრინციპზე. ეს იქიდან გამომდინარეობს, რომ პიროვნების თავისუფლების პრინციპი, ეს არის ფედერალური პრინციპის მოქალაქეობრივ, სოციალურ ასპექტში წარმოდგენა. ამ საკითხის გარკვევას გან-

საკუთრებული მნიშვნელობა აქვს საქართველოს მომავალი ნყოფის მაქსიმალურად შესატყვისი ფორმის საპოვნელად. სწორედ ამ მიზნით მსურს წარმოვადგინო ქართველი მკითხველის წინაშე ჩემი მოსაზრებები საქართველოს სახელწიფოს ფედერალური მოწყობის თაობაზე და ის საფუძვლები, რომელზედაც იქნება შესაძლებელი თავისუფალი, დამოუკიდებელი და განუწყვეტლივ განვითარებადი თანამედროვე საქართველოს დაფუძნება. ეს მოსაზრებები ქართულ კულტურაზე, საქართველოს ისტორიაზე, საქართველოს გეოპოლიტიკურ რაობაზე და თანამედროვე მსოფლიოს განვითარების ვექტორებზე მრავალი წლის ფიქრისა და ანალიზის შედეგია. მათი ღირებულება თვით მკითხველმა უნდა შეაფასოს.

მართალია, საქართველოს ფედერალური მოწყობის საკითხი ახალი არ არის ჩვენს ისტორიაში და არც პოლიტიკურ თუ სოციალურ პუბლიცისტიკაში – XIX საუკუნიდან მოყოლებული საქართველოს აღდგენის და შინაგანი მოწყობის საკითხი ქართული პოლიტიკური და სოციალური აზროვნების უმთავრესი თემაა, – მაგრამ, ძირითადად, ის განიხილებოდა რუსეთის იმპერიის საზღვრებში წარმოშობილ პრობლემათა კონტექსტში და ნაკლებად ეხებოდა სპეციფიკურად საქართველოში არსებულ რეალობებსა და პრობლემებს. ამის გამო იყო, რომ ქართული სოციალურ-პოლიტიკური კონცეფციების უმრავლესობა რუსეთის იმპერიის დეცენტრალიზაციის მოთხოვნებით ისაზღვრებოდა. ქართველ „სეპარატისტთა“ ანუ სრული დამოუკიდებლობის მომთხოვნთა თეორიული თუ პრაქტიკული საქმიანობა ფაქტობრივად „უკვალო“ იყო და არაფერს არ შეიცავდა, გარდა „რუსეთისაგან უპირობო გამოყოფის“ ემოციური მოთხოვნისა, რაც შექმნილი ვითარებისადმი არაადეკვატური მოთხოვნა იყო, ხოლო თეორიული სოციალ-ფილოსოფიური დასაბუთება ამ საკითხს არ მოჰყოლია. პირველი მსოფლიო ომის მსვლელობაში, რუსეთის რევოლუციის შემდეგ, საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადების დაგვიანება სწორედ ამ ფსიქოლოგიური და იდეოლოგიური მოუმზადებლობის შედეგი იყო. მმართველი ინტერნაციონალისტი სოციალ-დემოკრატებიც (მენშევიკები) და ეროვნული ოპოზიციაც (ეროვნულ-დემოკრატები, სოციალისტ-ფედერალისტები და სხვები) უფრო ისტორიულ დინებათა ტყვეობაში იმყოფებოდნენ, ვიდრე საკუთრივ საქართველოს სა-

ხელმწიფოებრივი მოწყობისა და დამოუკიდებლობის პრინციპების ძიებაში. ამ ფონზე მეტად საყურადღებოა ქართველ ბოლშევიკთა „ნაციონალ-უკლონიზმი“, რომელიც მათივე ექსტერმინაციის მიზეზად იქნა გამოყენებული სტალინის მიერ. ამ მოუმზადებლობის შედეგი იყო რუსეთის საბჭოთა ტოტალიტარულ იმპერიაში სამოცდაათწლიანი დრამატული არსებობა, რისი გამხრნნელი შედეგები დღეს სახეზეა. დაახლოებით იმავე პირობებში აღმოჩენილი საქართველო XX საუკუნის მიწურულსაც ისეთივე მოუმზადებელი შეხვდა წარმოჩენილ პირობებსა და შესაძლებლობებს, როგორც ამ საუკუნის დასაწყისში. სიმპტომატურია, რომ ქართული სოციალური და პოლიტიკური აზროვნების ისტორიაში ქართული ფედერალიზმი არ იქცა ახალი, პოსტკომუნისტური ეტაპის მნიშვნელოვან მოძრაობად, რამაც თავისი დიდი დასვა მოვლენათა განვითარებას და ტრაგიკული ხასიათი მისცა საქართველოს მოსახლეობის სწრაფვას თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისაკენ (1991 წლის 31 მარტის რეფერენდუმს დამოუკიდებლობის შესახებ ხმა მისცა მთელი საქართველოს ამომრჩეველთა 98%-მა). სამწუხაროდ, „ევროპეიზაციის“ ანუ „დემოკრატიზაციის“ პროცესი საკმაოდ ზერელე ეთნონაციონალისტურ წარმოდგენებზე დაყრდნობით და „სტიქიურად“ იქნა წარმართული (ხოლო, ფაქტობრივად კი – მართული), რამაც თითქმის გააარაფრა საქართველოს დამოუკიდებელი და თავისუფალი სახელმწიფოებრივი არსებობის კულტურული, გეოპოლიტიკური და ეკონომიკური საფუძვლები და საგრძნობლად დაზიანა უკან მთლიანად საქართველო.

ზემოაღნიშნული საკითხები კიდევ ერთხელ მიგვახედებენ სოციალ-ფილოსოფიის ისეთი არსებითი პრობლემებისაკენ, როგორცაა: ეთნოსის, ერის, ერ-სახელმწიფოს, კაცობრიობის, კულტურისა და ცივილიზაციის, საზოგადოების, კლასის, პიროვნების და ა.შ. აობა და რაობა და ამ ცნებათა ინსტრუმენტალური და ლირებულებითი ასპექტების შესახებ მეტ-ნაკლებად ნათელი წარმოდგენის გამომუშავებით საქართველოს თანამედროვე სახელმწიფოს მოსაწყობი კონცეფციის შექმნის შესაძლებლობას წარმოაჩენს.

წარმოდგენილი მოსაზრებები ამ საკითხთა ინტეგრალური თემატური გაშლის ცდაა.

მითითებანი და განვრცობანი

პავლესეული განმარტება თავისუფლებისა უაღრესად ღრმა და ნატიფ ანალიზს მოითხოვს, რისი ადგილიც აქ არ არის. ქრისტესმიერი „თავისუფლებისათვის განთავისუფლება“ ადამიანის არსებას და არსებობას მთლიანად გამსჭვალავს და პოლოგრამის პრინციპზე აგებს. ყოველი ნაწილი ამ არსებისა და ყოველი გამოვლინება ამ არსებობისა გამსჭვალული უნდა იყოს თავისუფლებით, რათა მოხდეს ადამიანის ხელმეორე დაბადება, როგორც თანაშემოქმედისა და თანამყოფისა. მონობის უღელში მყოფობაც ასევე მოიცავს მთლიანად ადამიანს და არა მის ნაწილს. ორივე შემთხვევაში შეუძლებელი ხდება ნაწილობრიობა: ნაწილობრივად მონა ვერ იქნება ადამიანი ისევე, როგორც ვერ იქნება ის ნაწილობრივად თავისუფალი. აქ ერთი მნიშვნელოვანი თემა შემოდის „ვითომობის“, „თავმოცუების“, „ჭეშმარიტობის“ და „ნამდვილობის“...

სსრკ ნაწილობრივად კონფედერაციას ნარმოადგენდა, რადგან ტოტალიტარული სისტემის განხორციელება ხდებოდა ადგილობრივი კადრების მეშვეობით, რაც საშუალებას იძლეოდა განხორციელებულიყო ნაწილობრივი დამოუკიდებლობა საკუთრივ რესპუბლიკათა მართვაში ადგილობრივი პარტიული კადრების და პარტიული ბიუროკრატიის მიერ. ეს ქმნიდა დიდი და პატარა ცენტრების ურთიერთობის მეტად სპეციფიკურ ფორმას, რომლის ანალიზი იძლევა საშუალებას, დავასკვნათ, რომ რესპუბლიკების კავშირი ფაქტობრივად ნაწილობრივ კონფედერაციულ სისტემას ნარმოადგენდა. ეს, ბუნებრივია, ზრდის ადგილობრივი კომუნისტური ბიუროკრატიის პასუხისმგებლობას მთელ რიგ ასპექტებში და იმ უბედურებათა თანამონაწილედ და ინიციატორადაც კი ხდის, რომლებიც კომუნისტურმა ტოტალიტარულმა რეჟიმებმა მოუტანეს რესპუბლიკათა მოსახლეობას. ჩემი აზრით, ყოველივეს მოსკოვზე გადაბრალების ტენდენცია, რომლითაც ცდილობდნენ პასუხისმგებლობის აცილებას ადგილობრივი კომუნისტები, სწორედ დამადასტურებელია აღნიშნული პასუხისმგებლობისა და არა მისი ერთნაირი განხორციელებისა.

ბრჭყალები მიუთითებს, რომ აქ იგულისხმება ეგზალტირებული და ექსტრემისტული კვაზინაციონალიზმის ის ფორმა, რომელიც კომუნისტებმა გააღვივეს დამოუკიდებლობისაკენ მისწრაფებულ რესპუბლიკებში. ამ „ნაციონალიზმს“, რომელიც შოვინიზმის სანაყისი ფორმაა, არაფერი საერთო არა აქვს არც საერთოდ ნაციონალიზმთან, რომელიც პატრიოტიზმის უკიდურესი ფორმაა, და, მით უმეტეს, არც ქართულ ნაციონალიზმთან, რომელიც კონცეპტუალურად და პოლიტიკურად იყო დამუშავებული ილია ჭავჭავაძის, ვა-

ჟა-ფშაველას, ნიკო ნიკოლაძის, მიხაკო წერეთლის, არჩილ ჯორჯაძის, სპირიდონ კედიას, ალექსანდრე მანველიშვილის და სხვათა მიერ. ქართული ნაციონალიზმისა და ქართული პოლიტიკური იდეების შედარებითი ისტორია დაგვანახებს იმ მსგავსებებსა და განსხვავებებს, რომელიც ახასიათებდა თანამედროვე ქართული პოლიტიკური აზრის განვითარებას XIX - XX საუკუნეებში. ჩემი ნიგნის მესამე ნაწილში – „ქართული ნაციონალიზმის ევროპული ფესვები“ – საგანგებოდ განვიხილავ არსებულ ნაციონალისტურ კონცეფციებს და, სპეციფიკურად, ქართულ ნაციონალიზმს.

ეს აზრი ასე ვითარდება:

„ეს ფაქტი რთულია გასაანალიზებლად, გამოსათქმელად კი ადვილი. მე დავარქმევდი აგლომერაციის ფენომენს, „სავსებობას“: ქალაქები მაცხოვრებლებით არის სავსე, სასტუმროები – კლიენტებით, მატარებლები – მგზავრებით, ყავახანები – მომხმარებლებით, სასაქონლო ბილიკები – გამველელებით. ცნობილ ექიმთა მოსაცდელი სავსეა ავადმყოფებით, ხოლო წარმოდგენები, თუკი მეტისმეტად უჩვეულო და შემანუხებელი არ არის – მაყურებლითაა სავსე. პლაჟები მობანაეეებმა გაავსეს. ის, რაც გუშინ პრობლემას არ წარმოადგენდა, დღევანდელი დღის მუდმივ პრობლემად იქცა – ადგილის შოვნა...“

„...ამ დროის ხასიათი მდგომარეობს იმაში, რომ უფერულ სულს, რომელმაც იცის თავისი სიმდარე, აქვს თავხედობა, ამტიკოს ამ სიმდარის უფლებები და ყველგან გაამეფოს ის. როგორც ჩრდილო ამერიკაში ამბობენ: „განსაკუთრებულობა უხამსობაა.“ მასა სპობს ყველაფერს, რაც მისი მსგავსი არ არის; ყველაფერ იმას, რასაც ხარისხი, ინდივიდუალობა, კვალიფიციურობა, რჩეულობა ახასიათებს. ვინც არ არის ყველასავით, ვინც არ ფიქრობს სხვებივით, მას მოსპობის საფრთხე ემუქრება. და, ცხადია, რომ ეს „ყველა“ ყველას აღარ ნიშნავს. ნინათ „ყველა“ ნიშნავდა მასასაც და მასასთან ერთად სპეციალიზირებულ და განსხვავებულ უმცირესობებსაც. დღევანდელი „ყველა“ მხოლოდ მასას წარმოადგენს...“

„...არ არის კულტურა იქ, სადაც არ არის წესები და პრინციპები, რომლებსთვისაც შეეძლებოდათ მიემართათ ჩვენს მოყვასთ. არ არის კულტურა იქ, სადაც არ არსებობს სამოქალაქო თანასწორობის პრინციპები, რომელთადმი შეიძლება მიმართვა. არ არსებობს კულტურა იქ, სადაც პატივს არ სცემენ გარკვეულ ინტელექტუალურ საფუძვლებს, რომლებსაც მიმართავენ კამათისას. არ არსებობს კულტურა იქ, სადაც ეკონომიკურ ურთიერთობებს არ მართავს კომერციული სისტემა, რომელსაც შეიძლება თავი შეაფარო. შეუძლებელია, კულტურა არსებობდეს იქაც, სადაც პოლემიკები ესთეტიკაზე არ აღიარებენ ხელოვნების ნაწარმოების დაცვის საჭიროებას... როდესაც ეს პირობები დაუცველია, არც კულტურა

არსებობს. არის მხოლოდ ბარბაროსობა, ამ სიტყვის ყველაზე პირდაპირი აზრით. და, ნუ შევიქმნით ილუზიებს, ეს არის ის, რისი წარმოქმნაც იწყება ევროპაში მასათა პროგრესული ამბოხის ქვეშ... „...მთელი მსოფლიო – ერები, ინდივიდები, – არის დემორალიზებული. გარკვეული დროის განმავლობაში ეს დემორალიზება ართობს და ილუზიას ქმნის... მალე მთელს პლანეტაზე გაისმება საშინელი ღრიალი, მიმართული ვარსკვლავებისაკენ, როგორც ყმული უამრავი ძაღლისა, ვინმეს, რაიმეს მომთხოვნი, რაც ბრძანებს, ვინც დაადგენს საკეთებელს ან ვალდებულებას.. ქვეყნიერება დღეს მძიმედ დემორალიზებულია, რაც თავს იჩენს – სხვა სიმპტომთა შორის – მასათა თავშეუქავებელი ამბოხით...“ (იხ. Jose Ortega y Casset “La Révolte des Masses Le Labyrinthe”, Paris 1986).

არ შეიძლება, აქვე არ აღინიშნოს ტოტალიტარული სისტემის, რომელიც მაშინ მხოლოდ სოციალისტური იდეების ფორმით არსებობდა, ბრწყინვალე ანალიზი გუსტავ ლე ბონის მიერ. „სოციალიზმის ფსიქოლოგია“ (1901) დღემდე ინარჩუნებს კომუნისტური ტოტალიტარული სისტემის წინასწარჭვრეტის არაჩვეულებრივ მიმზიდველობას.

5. დასავლური და, განსაკუთრებით, ევროპული პოლიტიკური ფილოსოფიის დეველუაციის უეჭველ ნიშნად მიმაჩნია ის ფაქტი, რომ ევროპა ესოდენ მოუშზადებელი შეხვდა ტოტალიტარული სისტემის გარდაქმნის სიღრმისეულ აზრს და ხელიდან გაუშვა შესაძლებლობა, ერთბაშად შეეცვალა მსოფლიოს სურათი ექსსაბჭოთა ბანაკის აღმოსავლეთ ევროპის სახელმწიფოებისა და საბჭოთა რესპუბლიკების სწრაფი და სრული მიერთებით ევროპული ერთობისადმი. აქ აშკარა შეიქნა ევროპული პოლიტიკური ფილოსოფიის სრული რეფლექტურ-მომლოდინე ხასიათი.. ალტერნატივა, რომელიც რუსეთს უნდა პქონოდა, – ან დემიპერიალიზაცია და ლიბერალურ წყობაზე გადასვლა, ან ახალ გეოპოლიტიკურ სინამდვილესთან პირისპირ დგომა – ევროპას შეექმნა იმ პრობლემების სახით, რომლებიც რუსეთის იმპერიის რეგენერაციის შესაძლებლობათა აქტივიზირების ფორმით წარმოჩნდა „ხელნაკრავ“ სახელმწიფოთა კომუნისტებისაკენ, და, არსებითად, რუსეთისაკენ. ბუნებრივი შებრუნებისა გამო კიდევ უფრო რთული ვითარება ექმნება ევროპას თვით საბჭოთა სივრცის აღდგენის თვალსაზრისით. მთელი ეს პრობლემატიკა სრულიად ახლებურ გადააზრებას და ანალიზს მოითხოვს, რაც ჩემი თემის საზღვრებს სცილდება.
6. კომუნისტური ტოტალიტარიზმის ავტორისა და ოსტატის, იოსებ სტალინის დაფორმულებით, „სოციალისტური ეკონომიკა“, – ე.ი. სისტემა მთლიანად (რადგან „ეკონომიკობაზისულია“), – უკრიზისოა. ეს, უეჭველია, საფუძვლის ჰომოგენურობის და არა არასებული ეკონომიკის, ანუ კვაზიეკონომიკის დახასიათებაა. კომუნისტური სისტემა (ტოტალიტარიზმი) ონტოლოგიურად იდეოლოგიუ-

რი და ბიუროკრატიული სისტემა. ეკონომიკა იდეოლოგიითაა შეცვლილი. მისი არსებობა, ამდენად, აბსოლუტურად ჰომოგენური უნდა იყოს. სტალინის შრომები ამ ჰომოგენურობის აქსიომატურ საფუძველს ქმნიან. კომუნისტური იდეოლოგიის, როგორც „მასათა მესაჭის“ მასებზე ზემოქმედების ძალა, ამ ჰომოგენურობასა და არსებით სიმარტივეშია. მასობრივ კვაზიცნობიერებას არაფრის უფრო რთულის „გადახარშვა“ არ შეუძლია.

ეს პრობლემა თემატურად არის გაშლილი ჩემს „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაციაში“, 1985-1990; (იხ. „ივერია“, 31,32,33,35; პარიზი, 1987-1990);

7. ამ შთანერგვის ერთ-ერთი გამოხატულებაა ფეოდალური ნყოფის პოლიცენტრიზმის ლანძღვა და გმობა და ცენტრალიზმისა და „ძლიერი სახელმწიფო ძალაუფლების“ ხოტბა; ფეოდალების განუწყვეტელი ლანძღვა და ავტოკრატიზმის ქება, ამგვარად შთანერგული ისტორიული სურათის საფუძველზე გაგებულ ქართული საზოგადოების განვითარების მიზანი, ბუნებრივად ხდება მომართული ცენტრალისტურ და კომუნისტურ ნყოფაზე, რაც აძნელებს დღევანდელი ვითარების გაცნობიერებას და არსებული ყალიბებიდან განთავისუფლებას.
8. უზნაძის „განწყობის თეორია“ მრავალმხრივ შესაძლებლობებს იძლევა როგორც ინდივიდუალ-ფსიქოლოგიური, ასევე ჯგუფებისა და მთელი მასების მეცნიერული კვლევისათვის. ფიქსირებულ პირობებში (სტიმულებში) არსებობა ადამიანს და ჯგუფსაც უვითარებს სრულიად გარკვეულ „მოდელებს“, რომლებშიც მოდელირებული ხდება არა მხოლოდ ქცევის, არამედ აზროვნების სისტემაც. „ჰომო სოვეტიუსი“ არსებითად ამგვარად მოდელირებულ არსებებს წარმოადგენს. თავისი მხრივ, „თვითორგანიზების“ არსებული თეორიაც ადასტურებს ამას - „ჰომო სოვიეტიკუსი“ თვითომბირების შესანიშნავი მაგალითია.
9. ტოტალიტარიზმის (კომუნისტურის, ნაციონალ-სოციალისტურისა და ფაშისტურის) უპირველეს მიზნად „ახალი ადამიანის“ შექმნის გამოცხადება აშკარად მიუთითებს, რომ ტოტალიტარული მასობრივი იდეოლოგია „ღვთაებრივ“ არსთა მფლობელად, ანუ ახალ რელიგიად იმტიციებდა თავს და არა უბრალო კონცეფციად ან „მეცნიერულ ფილოსოფიად“. ეს მომენტი მრავალი ასპექტის ახლებურად დანახვას გააადვილებს, განსაკუთრებით, იდეოლოგიისა და ბიუროკრატიის კონტრადიქტულობის თვალსაზრისით. იხ. „სტალინიზმის არსება“; „ივერია“, 29, პარიზი, 1986; „მიჯაჭვული საქართველო“ - გეოპოლიტიკური და სოციალური პრობლემები. წერილების სერია - „ივერია“, ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ჟურნალი: 1,2,3... თბილისი, 1993-1994; აგრეთვე, მითითებული „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაცია“.

ნაწილი I
თავისუფლება და ცივილიზაცია

ეთნოსი, ერი, ერ-სახელმწიფო და ცივილიზაცია

„ხალხის დამოუკიდებლობა მისი თავისუფლებაა.“
შარლ დე გოლი

ადამიანის ყოფიერება სამ დონეზე და სამ ფორმაში წარიმართება: ბიოლოგიურ, კულტურულ და სულიერ. ყოველ ამ დონესა და ფორმას თავისი სპეციფიკური მატრიცა აქვს, რომლის სტრუქტურის კელევა სხვადასხვაგვარი გაგების ჩარჩოში ხდება. მატრიცა ფორმისა და დონის ინტეგრალური გამოხატულებაა, სახე, ხატი. ყოფიერების ამ სამ დონეზე და ფორმაში მიმდინარეობს ფორმათცვლები, რომლებიც შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც ადაპტაციური (შემგუებლური) ტრანსფორმაციები: ბიოლოგიური ტრანსფორმაციები მიმდინარეობს ბიოლოგიურ მატრიცაში; სულიერი – სულიერში და კულტურული, შესატყვისად, კულტურულ მატრიცაში. მაგრამ ადამიანი, როგორც მთლიანი (ინტეგრალური) არსება, არ ნანევრდება მკვეთრად განცალკევებულ სეგმენტებად: იგი ყოველთვის მთლიანია. ამ მთლიანობის საფუძველია ადამიანის ორბუნებოვნება: ფიზიკური და მეტაფიზიკური არსება მისი. მაგრამ არც ბიოლოგიური და არც სულიერი სუბსტანციური ფორმები და დონეები არ გამოიხატებიან უშუალოდ: მათი გამოხატვა შესაძლებელია მხოლოდ სიმბოლურ ფორმაში, ანუ ისეთ ფორმაში, რომელიც ერთდროულად ატარებს ორივე სუბსტანციის ნიშნებს. ამ სიმბოლურ ფორმას, რომელიც ფიზიკური და მეტაფიზიკური სუბსტანციის ინტეგრალურ გამოხატულებას წარმოადგენს, ეწოდება კულტურა – სისტემა, რომელშიც ადაპტაციური ტრანსფორმაციები მიმდინარეობს. ამ სისტემის გარეთ გვაქვს ან წმინდა ბიოლოგიური ან წმინდა სულიერი ყოფიერება, რომელიც ერთნაირად გამოუხატავია, ანუ „მონადაა“. ადამიანი, ამგვარად, არის სუბსტანციურად ორბუნებოვანი არსება, რომლის ყოფიერება ერთდროულად სამ დონეზე და სამ ფორმაში ანუ მატრიცაში მიმდინარეობს. ეს ინტეგრალური სისტემა შეიცავს როგორც იმას, რის მიმართაც ხდება შეგუება, ასევე იმას, რაც ახდენს შეგუებას. და ამ თვალსაზრისით, კულტურა წარმოადგენს სიმეტრიის პრინციპებით სტრუქტურირებულ ველთა სისტემას,

რომელშიც განუწყვეტელი ტრანსფორმაციები მიმდინარეობს, როგორც ვერტიკალურ, ასევე ჰორიზონტალურ ვექტორებზე – ინტეგრალურად. ამ ველთა სისტემას ვუნოდებ მე „ინტეგრალური ტრანსფორმაციების ველს“, ანუ ისეთ ველს, რომელშიც მიმდინარეობს ბიოლოგიური, კულტურული და სულიერი ტრანსფორმაციები, რომლებიც იძენენ ყოფიერების სხვადასხვა დონეთა მატრიცების სახეს. არსებითი ამ ველთა სისტემაში და მატრიცებში არის ის, რომ იგი სიმეტრიული სტრუქტურის მქონეა და ექვემდებარება სიმეტრიის პრინციპების მოქმედებას, რომელთა გარეშე შეუძლებელი ხდება ამ სისტემის ანალიზი. სიმეტრიულობა ამავე დროს არის ინტეგრირების საფუძველი. ყოფიერების ინტეგრალური ტრანსფორმაციული ველის ამ პოლისიმეტრიულობის უგულებელყოფა დიდხანს ქმნიდა დაბრკოლებას ყოფიერების მთლიანი სურათის წარმოდგენისათვის. სისტემები ცალ-ცალკე განიხილებოდა გარკვეული კონცეპტუალური, იდეოლოგიური, რელიგიური თუ მეცნიერული გაგების საფუძველზე. ადამიანის ორბუნებოვანებას და არსებით ინტეგრალურობას ყურადღება არ ექცეოდა. მეცნიერება უპირისპირდებოდა რელიგიას და ფილოსოფიას და თითქოს არ ჩანდა გზა მათი სინთეზირებისა, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის ყოფიერების ინტეგრალური ბუნება ამგვარი განწვლილვის პრინციპული წინააღმდეგია. განვიხილოთ ადამიანის ყოფიერების სხვადასხვა ველების სტრუქტურა ადამიანის არსებით ორბუნებოვანებასა და აღნიშნულ სამ – ბიოლოგიურ, კულტურულ და სულიერ მატრიცაში მიმდინარე ტრანსფორმაციების თვალსაზრისით.

ადამიანის ბიოლოგიური ადაპტაციური ტრანსფორმაციების ველი და ბიოლოგიური მატრიცა ფაქტობრივად იდენტურია ნებისმიერი სხვა ბიოლოგიური არსების ველისადმი და მატრიცისადმი, რასაც თანამედროვე მეცნიერება საკმაოდ ღრმა დადასტურებას აძლევს. შესაბამისად და მეტ-ნაკლებად, მატრიცული მახასიათებლებიც, სახეობითი სპეციფიკურობის გათვალისწინებით, გარკვეული სიმეტრიულობით გამოირჩევიან. სხვადასხვა სიღრმეზე დადგენილი ცხოველთა სამყაროს პრინციპული იდენტურობა საფუძველდებულა იმ სისტემური მახასიათებლებით, რომლებიც მზის სისტემას და სპეციფიკურად ჩვენს ცისფერ პლანეტას ახასიათებს. ამიტომ, დედამიწაზე არსებული ბიოლოგიური ველის დიფერენცირება სპეციფიკური სახეობითი და გვა-

რეობითი ნიშნებით, რომლებსაც საკმაოდ ადრე მიექცა ყურადღება, და რომელთა საფუძველზეც ცხოველთა სამყაროს სახეობითი, გვარეობითი და ჯიშობრივი გაგება ჩამოყალიბდა, არსებითად გამოუყენებელი აღმოჩნდა ადამიანთა ტიპოლოგიებისათვის. ტიპოლოგიურ განსხვავებებს ადამიანთა სხვადასხვა ჯგუფებს შორის, რასაც „რასის“ ცნება აღნიშნავდა, საფუძველი არ აღმოაჩნდა. დღეს უკვე აშკარაა, რომ „რასის“ ის გაგება, რომელიც ეყრდნობოდა ადამიანთა შორის განსხვავების ხილულ (კანის ფერი, ცხვირ-ტუჩის ფორმა და სხვა) და უხილავ ნიშანთა კომპლექსს (სისხლის, გენების და სხვა), რომელსაც XIX და XX საუკუნის რასისტული თეორიები ეყრდნობოდა, არ გამოდგება რასიზმის საფუძველად. „გენეტიკურად სუფთა“ ადამიანები, და ე.ი. რასებიც, არ არსებობენ და იმისათვის, რომ რასული გენეტიკური სისუფთავე და ჰომოგენურობა იქნეს მიღწეული, „საჭირო იქნებოდა, უახლოესი ნათესაების, როგორც დები და ძმები, ან მშობლები და შვილებია, – რასაც ბავშვების სიმნიფეზე და ჯანმრთელობაზე მეტად ცუდი გავლენა ექნებოდა, და რაც, სავსებით დარწმუნებულნი ვართ, არ მომხდარა კაცობრიობის ისტორიაში, უმცირესი გამონაკლისის გარდა, – შეჯვარება სულ ცოტა ოცი თაობის განმავლობაში... რასული სინმინდე, მაშ, არის არარსებული, შეუძლებელი და ტოტალურად არასასურველი“.¹

ახალი მეცნიერული მონაცემების საფუძველზე შესაძლებელი ხდება, თუ საერთოდ არ გამოირიცხოს, მაქსიმალურად შესუსტდეს მაინც ბიოლოგიური ფაქტორის მნიშვნელობა ადამიანზე საუბრისას და მთელი ყურადღება მიექცოს *ორ არსებით დონეს*, რომელზედაც მიმდინარეობს ადამიანის ყოფიერება და რომლითაც განისაზღვრება ადამიანი, როგორც *ადამიანი*, ანუ მეტაბიოლოგიური ყოფიერების მქონე არსება. XIX და XX საუკუნეების ბიორასიზმი და უფრო ვიწრო ეთნორასიზმი, რომელიც ასე მკვეთრად გამოვლინდა უკანასკნელ ათწლეულში საქართველოში (და მთელს ექსსაბჭოთა სივრცეში), ფაქტობრივი შედეგი იყო იმ დრამატული განწყობისა, რომელსაც მატერიალიზმი და ათეიზმი ამკვიდრებდა. XVIII საუკუნიდან მოყოლებული, ათეიზაციის ანუ „გაულმერთობის“ პროცესი თანხვედბოდა იდეოლოგიზაციისა და „მასათა ამბოხის“ აღმავლობას, იდეოლოგია კვაზიმეცნიერული ფორმით იჩემებდა იმ ადგილს, რომელიც ცივილიზაციის და სპეციფიკურად ქრისტიანული ცივილიზაციის

განვითარების პროცესში ეკავა რწმენას (რელიგიას) და მეცნიერებას (კოდნას). XIX და XX საუკუნის რასიზმი სწორედ იდეოლოგიის კვაზირელიგიური და კვაზიმეცნიერული არსების გამოვლინება იყო.

იმის გამო, რომ ეთნორასული „სინმინდის“ და „განსაკუთრებულიობის“ საკითხს XX საუკუნის ტოტალიტარულ სისტემებში ასეთი დრამატული შედეგები მოჰყვა, აუცილებელია, დაისვას კითხვა: შეგვიძლია თუ არა გამოვრიცხოთ, რომ არსებობენ ურთიერთისაგან განსხვავებული რასები და რომ ამ რასათა შორის არსებობს განსხვავება აღმატებულობაში, ანუ იერარქიული მეტნაკლებობა? მართლა არის თუ არა შესაძლებელი მეცნიერული მსჯელობა ამ საკითხზე, მისი მეცნიერული დადასტურება? მართლა ხომ არ არსებობს რაღაც „ბიოლოგიურად“ და „გენეტიკურად“ განსაზღვრული აღმატებულობა ერთი რასისა მეორეზე ან ერთი ეთნოსისა მეორეზე? და კიდევ ერთი კითხვა, რომელიც ეთნორასიზმს აძლევს მეტაფიზიკურ განზომილებას: თუ ბიოლოგიური განსხვავება არ არსებობს, მაშინ ხომ არ არსებობს „ღმერთისმიერი“ განსხვავებულობა და აღმატებულობა, რომელიც ერთ ეთნორასულ წარმონაქმნს აყენებს მეორეზე მაღლა „ღვთისმიერი რჩეულობის“ გამო? ეს უკანასკნელი ფორმა ეთნორასიზმისა განსაკუთრებულ როლს თამაშობს ისტორიაში და საფუძველს მოკლებული არ უნდა იყოს იმის აღიარება, რომ მრავალწლიად, ბიოლოგიური რასიზმის მატერიალისტური და ათეისტური ფორმები (კულმინაციით ნაციონალ-სოციალიზმის იდეოლოგიაში), არსებითად წარმოადგენდნენ „რელიგიური რასიზმით“ პროვოცირებულ რელიგიური რასიზმის სიმეტრიულ ათეისტურ კვაზირელიგიურ ფორმებს.

თანამედროვე გენეტიკა, სპეციფიკურად, „ეთნორასული“ გენეტიკა, და ადამიანის ღვთაებრივ წარმომავლობაში რწმენა ერთნაირად ადასტურებენ, რომ გენეტიკურ-ბიოლოგიურად და ასევე მეტაფიზიკურ-სულიერად, ადამიანს „ერთი წყარო“ აქვს. ადამიანის ბიოლოგიური ყოფიერების ისტორიულ-გეოგრაფიულ ტოპოლოგიაში ადამიანის ყოფიერების სანყისი სივრცე განისაზღვრა აფრიკით: *ადამიანი წარმოიშვა აფრიკაში*. რელიგიურ ასპექტში ეს ალაგი (ბიბლიაში არ არის მითითებული, „გეოგრაფიულად“ სად შეიქმნა ადამი.) მეტაფიზიკურ-სიმბოლურად არის წარმოსახული და მატერიალიზებას არ ექვემდებარება.

რება. რადგან ეს აქტი *კოსმოგრაფიულია* და არა *გეოგრაფიული*. ცდა „სამოთხის“ გეოგრაფიული ლოკალიზებისა არსებრივ წინააღმდეგობას შეიცავს. აფრიკიდან ადამიანის განშლა, დიასპორა ან დედამიწის კოლონიზაციის პროცესის ხანგრძლივობა, თუ გენეტიკას, ლინგვისტიკას და არქეოლოგიას, ერთი მხრივ, და მითოლოგიასა და რელიგიებს – მეორე მხრივ, მოვიშველიებთ, სულ ცოტა ასი ათასი წლის წინ დაიწყო პირველი დემოგრაფიული ნაკადის წინა აზიაში ამოსვლით. აქედან მოხდა მისი შემდგომი გავრცელება აზიის შორეულ აღმოსავლეთისაკენ, ამერიკისაკენ (ბერინგის გასასვლელით) ავსტრალიასა და ოკეანისაკენ; და დასავლეთით – ევროპისაკენ. ბუნებრივია, ვიფიქროთ, რომ კავკასია ამ განთესვის აქტიური ველი იყო. ადამიანის ბიოლოგიური ევოლუციის საფუძველმდებ ფაქტორთა შორის უმთავრესი ოთხი ფაქტორის მოქმედება იმთავითვე იყო მიღებული: *მუტაციები*, რომლებიც ახალ გენეტიკურ ტიპებს ქმნიან; *ბუნებრივი შერჩევა*, რომელიც არჩევს იმათ, ვინც უფრო კარგად არის მომზადებული იმ გარემოსთან შესაგუებლად (ადაპტაციისათვის), რომელშიც ცხოვრობს; *გენეტიკური ჩამომაველობა*, რომელიც შემთხვევითობის არეა, დამოკიდებულია თაობიდან თაობაზე გენეტიკური ტიპების სიხშირეზე; და *მიგრაცია*, რომელიც შერევის საფუძველია. *ჩამომაველობა* აღნიშნულ ფაქტორებში ერთადერთია, რომელსაც მოსახლეობის ჰომოგენიზაცია („გენეტიკური გასუფთავება“) შეუძლია და ისიც იმ შემთხვევაში, თუ მას შეუძლია იმოქმედოს ყოველგვარი შერეებისა და მუტაციების გარეშე, ანუ ტოტალურად ჩაკეტილ სისტემაში. ამ შემთხვევაში მოსახლეობა ბოლოს და ბოლოს შემდგარი იქნება მხოლოდ ერთსაბა გენეტიკური ტიპიდან.²

ინტეგრალური გაგებით, *ინტეგრალური ადაპტაციური მატრიცა* უნივერსალური ფაქტორის როლს თამაშობს, რადგან იგია სწორედ განმსაზღვრელი როგორც ვერტიკალური ანუ მეტაფიზიკური, ასევე ჰორიზონტალური ანუ ფიზიკური (ბუნებრივი) ჩამოყალიბებისა: ევოლუციისა და ტრანსფორმაციებისა. ყველა სხვა ფაქტორი მუშაობს ამ ინტეგრალური ადაპტაციური მატრიცის სისტემაში, ქმნის მის სტრუქტურას. პირველ, ბიოლოგიურ ან ბუნებრივ დონეზე ფიზიკური გარემოსადმი შეგუების (გეოგრაფია, კლიმატი, ფლორა, ფაუნა და ა.შ) და მისი ათვისების პროცესში, აღნიშნული ფაქტორების ზემოქმედებით ადა-

მიანი იძენს დიფერენცირებულ თვისებებს, რომლებიც მას განასხვავებენ სხვა, განსხვავებულ გარემოში მცხოვრები ჯგუფიდან; ხოლო აძლევენ ამავე გარემოში მცხოვრებ სხვა ჯგუფებთან საერთო ბიოლოგიურ-ტიპოლოგიურ ნიშნებს. ამავე დროს, ხაზგასასმელია, რომ ადამიანისმიერი შეგუება და ათვისება გარემოსი გულისხმობს ზემოაღნიშნული ორი მეტაბიოლოგიური დონის ჩართვას და, ამდენად, ტიპოლოგიის დიფერენცირების ფაქტორთა კომპლექსის მიხედვით გააზრებას ეთნიკური (ხალხის, სამოსახლოს) დიფერენციაციისა. ასე მაგალითად, კავკასიურ არეში მცხოვრებთა ტიპოლოგიურ ერთგვარობას და, ამავე დროს, „თეთრი რასის“ კავკასოიდებად ნოდებას აზრი აქვს იმ თვალსაზრისით (პრომეთეულ მითოლოგიურ ალუზიებს თავი რომ დაეანებოთ), რომ მთელი ეს გეოგრაფიულ-კლიმატური სივრცე ტიპოლოგიურად ერთგვაროვანია. განსხვავება ან დიფერენცირება ლოკალური მიკროსისტემური გეოგრაფიულ-კლიმატური ფორმით არის მოცემული, რაც არის კიდევ საფუძველი კავკასოიდური (თეთრი) რასის შინაგანი დიფერენცირებისა ფიზიკურ ტიპებად. ხოლო განსაკუთრებული მნიშვნელობა ამ დიფერენცირებაში აქვს ადაპტაციური პროცესების არაბიოლოგიურ მატრიცებს, რომელთა შორის უპირველესი მნიშვნელობა ენიჭება ენას – კულტურის ონტოლოგიურ საფუძველს.

კულტურულ და სულიერ დონეებზე მიმდინარე ადაპტაციური და ტრანსფორმაციული პროცესები წარმოადგენს სპეციფიკურად ადამიანურ მეტაბიოლოგიურ პროცესებს. სწორედ ამ დონეებზე მოიპოვება ის მატრიცები, რომელთა მნიშვნელობა ადამიანის არსებობაში ონტოლოგიურ ღირებულებას იძენს. ამ მატრიცათა სივრცეში და მათს სტრუქტურაში აღმოვაჩინთ ჩვენ ისეთ კვანძებს, რომელნიც განსაზღვრავენ ადამიანის ადამიანად არსებობის საზრისსა და ღირებულებას. უმთავრესი ამ მატრიცათაგან არის კულტურა, რომელიც ადაპტაციური და ტრანსფორმაციული პროცესების ინტეგრალურ მარეგულირებელ და, ბიოლოგიურზე უკუზემოქმედებით, მის მანონანსორებელ სისტემას წარმოადგენს. ბიოლოგიური მატრიცისა და კულტურის მატრიცის ურთიერთმიმართებაში, ან უფრო ზუსტად, მხოლოდ კულტურის მატრიცის საზღვრებში დაისმის ადამიანის ონტოლოგიური და ეგზისტენციური თავისუფლების პრობლემა.

ბიოლოგიურ, ბუნებრივ კანონზომიერებათა ველით განსაზღვრული ადამიანი თავისი ადაპტაციური და ტრანსფორმაციული თვისებების საფუძველზე აღწევს საკმაოდ მაღალი რიგის დიფერენცირებას, შესატყვისად მისი გეოგრაფიულ-კლიმატური განსახლების ზონებისა და სექსუალური შერევისა. ეს უკანასკნელი ფაქტორი ადამიანის უნივერსალური ბიოლოგიური ბუნების მაჩვენებელია, რადგან ყოველი სხვა არსება თავისი სახეობით არის მოსაზღვრული და მკაცრად დეტერმინირებული ბიოლოგიური კანონზომიერებებით მაშინ, როდესაც ადამიანი სექსუალურად გახსნილი არსებაა, რომელსაც აქვს *სუბლიმირების* და *გამრავლების* ცნობიერად რეგულირების უნარი. აღნიშნული ორი პარამეტრით ხდება ადამიანის ბიო-გენეტიკური ფორმირება და ადაპტირება მოცემული გარემოსადმი, ანუ ტრანსფორმაციათა ველის სისტემის ჩამოყალიბება. ბიომატრიცის არსებით მახასიათებელს წარმოადგენს მის შიგნით მოქმედი დროული ვექტორი, რომლის სვლა (დროის მდინარება) შეესატყვისება ბიო-გეოგრაფიული ველის ცვალებადობის დროს. და რადგანაც აშკარაა, რომ ამ ცვალებადობათა ხანგრძლივობა უსასრულოდ ნელია ადამიანის არსებობის ხანგრძლივობაზე, ამიტომ, ბუნებრივია, მივიჩნიოთ, რომ ადამიანის ყოველ ტიპს საკმაოდ დიდხანს უცხოვრია ამა თუ იმ გარემოში და ამ გარემოს შესატყვისი გენეტიკურად ფიქსირებული მახასიათებლები შეუძენია, ანუ ის, რასაც რასულ ან ეთნიკურ *გენოტიპს* ვუწოდებთ. ადაპტაცია გარემოსთან ერთი რასის შიგნითა დიფერენციაციის, ანუ ეთნოდიფერენციაციის, საფუძველიც არის. მაგრამ გენოტიპთა ნატურალური ფორმირება ამ პრინციპით არაფერს ადამიანურს არ შეიცავს თავისთავად. ადამიანის ადამიანურობის განმსაზღვრელი ფაქტორები, როგორც აღვნიშნე, სხვა, მეტანატურალურ დონეზეა საძიებელი. აქ საინტერესო ისაა, რომ ბუნებრივი გენოტიპი არ განსაზღვრავს მეტაბუნებრივ ფორმებს, ხოლო მეტაბუნებრივ ფორმებს კი შეუძლიათ განსაზღვრონ ბუნებრივი გენოტიპი – მისცენ მას ფორმა და სახიერება. დროის ვექტორთა შედარებაც ადასტურებს, რომ ერთი ბიოგენეტიკური ვექტორის (ანუ ორ ადაპტაციურ გენეტიკურ ცვლილებას შორის) გადამკვეთი კულტურული ვექტორების ცვალებადობის ხარისხი ფაქტობრივად უსასრულოა. ერთი და იგივე ბიოგენეტიკური „*ეთნოტიპი*“ სხვადასხვა კულტურულ ფორმაში

გვევლინება. კულტურის ევოლუციასთან ერთად თავისთავად ხდება ნატურალური გენეტიკური ადაპტაციური პროცესის შესუსტება. კულტურის განვითარების ფაქტორი ესეც უნდა იყოს: სულ უფრო ძლიერი ადაპტაციური ფარების ნარმოქმნის მოთხოვნილება და ბიოლოგიური ფაქტორის შესუსტება კულტურის ფაქტორის გაძლიერებით, ანუ, სხვა სიტყვებით, ბუნებრივი შერჩევის აუცილებლობათა კულტურული რჩეულობის თავისუფლებით შეცვლის მოთხოვნილება.³

ისტორიული განვითარება, როგორი ასპექტითაც არ უნდა იყოს ის ნარმოდგენილი და რა ფაქტორებითაც არ უნდა იყოს განსაზღვრული, სწორედ ამ კულტურული სივრცის, ანუ თავისუფლების შესაძლებლობათა ევოლუციას ნარმოადგენს; კულტურის მატრიცათა სტრუქტურებში ისეთი არსება-კვანძების შექმნას ნარმოგვიჩენს, რომელთაც ადამიანის ყოფიერების ღირებულების დამდგენი ფაქტორის როლი ენიჭება. ადამიანის ბუნებრივი ადაპტაციური ველი (ან გარემო) ამ თვალსაზრისით, არის არა საკუთრივ ბუნება, არამედ ის ღირებულებითი მეტაბიოლოგიური ველი, რომელიც მისი თავისუფლების სტრუქტურას ქმნის. ბუნება გადადის კულტურაში და კულტურა ბუნებაში (როგორც ინი და იანი ტაოიზმში) და ამ წრებრუნვაში ხორციელდება ადამიანის ადამიანად დაარსების განუწყვეტლობა.⁴ აქ ყურადღება უნდა მიექცეს განსხვავებას ბუნებრივ შერჩევასა და ადამიანის მიერ არჩევას შორის. იმდენად, რამდენადაც ადამიანის ბიოლოგიური განსაზღვრულობა ბუნებრივი შერჩევის სტრუქტურების მატარებელია, ის გაპირობებულია თავის ბიოლოგიურ არსებობაში და მას, ამდენად, თავისუფლება არა აქვს; ხოლო, რამდენადაც ადამიანი ირჩევს, ანუ კულტურული არჩევის სტრუქტურებს ითვისებს (აღზრდა, ცოდნა და სხვა), იმდენად არის ის თავისუფალი, რაც ნიშნავს, რომ თავისუფლება მეტაბიოლოგიური და მეტაბუნებრივი, ანუ მეტაფიზიკური კატეგორიაა და არავითარ სხვა გაგებას არ ექვემდებარება.

ასეთ სტრუქტურულად განმსაზღვრელ ღირებულებით კვანძთა რიგს ადამიანის ყოფიერების მატრიცაში მიეკუთვნება ერის, ერ-სახელმწიფოს და ცივილიზაციის კატეგორიები.

ერის, ერ-სახელმწიფოს და ცივილიზაციის რაობის საკითხს განსაკუთრებული მნიშვნელობა და ღირებულება თავისუფლების პრობლემასთან მიმართებაში აქვს, რადგან ადამიანის ყო-

ფიერების არსება-კვანძს, სწორედ, თავისუფლებაწარმოადგენს. ადამიანი იმდენად არის ადამიანი, რამდენადაც არის მის მიერ მიღწეული თავისი თავისუფლების ეგზისტირების, ანუ გამოთქმადობის შესაძლებლობა. პრობლემები, რომლებიც ადამიანს უჩნდება ცხოვრებაში, არსებითად არის დაკავშირებული ადამიანის მისწრაფებასთან და ძალისხმევებთან, მოიპოვოს არსებობის ისეთი ეგზისტენციური მატრიცა, რომელიც უზრუნველყოფს მის თავისუფლებას, ანუ მოუპოვებს მას ჰარმონიულ და ქმედით წონასწორობას არსებობის ნებისმიერ გამოვლინებაში. *კაცობრიობა, ერი, ერ-სახელმწიფო და ცივილიზაცია* ის კატეგორიებია, რომლებიც *გამოთქვამენ* ადამიანის თავისუფლების სხვადასხვა დონეებს ტიპოლოგიურად ერთგვაროვან კონფიგურაციაში. ერთგზის უკვე აღვნიშნე, რომ არსებით, ონტოლოგიურ თავისუფლებასთან ერთად, ადამიანის განმსაზღვრელს მისი ონტოლოგიური ისტორიულობა წარმოადგენს: ადამიანი რომ *ისტორიული* არსებაა, ნიშნავს, რომ იგი *არსების გამომთქმელია*, რომ მისი არსებობა თავის ყველა გამოვლინებაში გამოთქვამს ყოფიერების არსების ამა თუ იმ ასპექტს და ეს *გამოთქმა* ქმნის ნიშანთა სისტემას, რომელსაც ყოფიერების ისტორიულობას ვუნოდებთ. აღნიშნული თვალსაზრისით, ისტორიული ფონის გარეშე, რომელსაც შეიძლება „ისტორიული ონტოლოგიური ველი“ ეწოდოს, ამ საკითხთა კვლევას ცალმხრივობისა და აბსტრაქტული მისტიფიცირების საფრთხე ახლავს.⁵

XIX და XX საუკუნეში ერის და ცივილიზაციის საკითხებს განსაკუთრებული ხასიათი და მნიშვნელობა მიეცა. დაახლოებით XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან მოყოლებული, სოციალფილოსოფიის და კულტურფილოსოფიის საკითხები ევროპული აზროვნების უმთავრეს თემებად გამოიხატა. ნაპოლეონის ეპოქამ, XIX საუკუნის დასაწყისში, უფრო ღრმა და რადიკალური ცვლილება აღნიშნა, ვიდრე ამ ეპოქის პოლიტიკური მოვლენებიდან ჩანს. ეს იყო რომის შემდეგ პირველი რეალური ცდა „მსოფლიო“ გეოპოლიტიკური სივრცის წარმოქმნისა, ანუ ისტორიის *გამსოფლიურებისა*. გამსოფლიურების ეს პროცესი დაედო ისტორიულ ფონად XIX და XX საუკუნეებს და ამ საუკუნეთა სააზროვნო და საშესაქმო თემატიკას. მსოფლიო გეოპოლიტიკური სივრცის წარმოქმნის პროცესი ბუნებრივად იწვევდა სტრატეგიული ნაციონალურ-სახელმწიფოებრივი გეოპოლიტიკური პრობლემე-

ბის დასმას და ახალ მასშტაბებში გადანყევტას. განსაკუთრებული შედეგები ჰქონდა ამას სტრატეგიული ტექნოლოგიის სფეროს განვითარებისათვის. თავისთავად, ომისათვის მზადება არ არის გადამწყვეტი ფაქტორი სტრატეგიული (თეორიული და ტექნოლოგიური) განვითარებისა. ამგვარი ფაქტორი არის ის, თუ როგორ გეოპოლიტიკურ სივრცეში გაიაზრება ამ ომის წარმოება. გამსოფლიურების ეფექტი, ამ თვალსაზრისით, უაღრესად რადიკალური იყო: დიდ, გლობალურ, „ციკლოპურ“ სივრცეში სტრატეგიული პრობლემების გადანყევტას გიგანტური ინდუსტრია (შესატყვისი ბიუროკრატიული „აპარატი“) ესაჭიროებოდა. XIX საუკუნეში იწყება ამ დიდი, ანუ „ციკლოპური“ ინდუსტრიის წარმოქმნა, რამაც ევროპული ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცაში ახალი ვექტორები შეიტანა და, საბოლოოდ, მისი რღვევა გამოიწვია. სტრატეგიული ინდუსტრიის პარალელურად ვითარდებოდა „გლობალური“ პრობლემებისადმი მისადაგებული კატეგორიებიც, სოციალური და პოლიტიკური ყოფიერების ყველა სფეროში. თანდათან ისეთი ფუძისმიერი ელემენტები გაჩნდა, როგორიცაა: პიროვნება, ერი, საერთაშორისო სამართალი, ერის თვითგამორკვევის უფლება; პიროვნების უფლებები და თავისუფლებები (რწმენის, სიტყვის, სამართლის და ა.შ.); საზოგადოება, სოციალური სამართალი, პოლიტიკური და სოციალური რეჟიმი და სხვა, რაც დღეს საყოველღიურო თემატიკას წარმოადგენს. ამასთანავე, ის, რაც წინა საუკუნეებში მხოლოდ ფილოსოფიურ ან „უტოპიურ“ თემატიკას წარმოადგენდა, XIX საუკუნეში სავსებით პრაქტიკულ ურთიერთობათა მოთხოვნილებებით ხდება განპირობებული: ფილოსოფია იქცევა იდეოლოგიად და იშლება სპეციალურ „მეცნიერებებად“. ამ ტოტალური გლობალიზაციის პროცესის ფონზე (მაგრამ არსებითად ჯერ კიდევ ევროპის საზღვრებში,) ხდება ისედაც საკმაოდ მძაფრი პოლიტიკური და სახელმწიფოებრივი ურთიერთობების გამწვავება, რამაც კრიზისული ვითარება შექმნა ევროპის სხვადასხვა ნაწილში: ცენტრალური ლერძის (ესპანეთი – საფრანგეთი – გერმანია – ავსტრო-უნგრეთი – რუსეთი) გასწვრივ; მის სამხრეთით (იტალია – საბერძნეთი – თურქეთი) და ჩრდილოეთით (ინგლისი – ბალტიის ზღვა – სკანდინავია); ჩრდილოეთ-სამხრეთის გადამკვეთი ლერძებითურთ. ევროპა გეოპოლიტიკურმა კრიზისმა მოიცვა. ამ კრიზისის მიზეზი არა მხოლოდ

პოლიტიკური და ეკონომიკური იყო, არამედ, და რაც უფრო არსებითია, გაცილებით უფრო ღრმა, *გამოთქმადობის ველის* რადიკალური ცვლილებებით, ანუ ამ ველის სტრუქტურის დაშლით გამოწვეული *ყოფიერების კრიზისის* სახეს იძენდა. ცნებებისა და გაგებების ის მატრიცა, რომელიც ყოფიერების გარკვეულობას ქმნიდა, ის სიმბოლოები და ნიშნები, რომლებიც ევროპულ ცივილიზაციას გარკვეულობასა და გამოსაცნობობას აძლევდა, გაუგებარი ხდებოდა და აღარ შეესაბამებოდა იმ სინამდვილეს, რომელსაც აღწერდა. ძველი ცნებათა სისტემა „აღარ მუშაობდა“, ახალი ჯერ არ არსებობდა, რადგან სინამდვილეს „ფანჯრები“ ჯერ კიდევ არ ჰქონდა მთლიანად გაღებული.

ეს პროცესი, რომელიც XIX საუკუნის სინამდვილის გასაგებად ახალი ენის გამომუშავებას ისახავდა მიზნად, მხოლოდ XX საუკუნეში გასრულდა. პრუსტის, კაფკას, ჯოისის, ვაჟა-ფშაველას, ორტეგა ი გასეტის, ჰაიდეგერის, ფროიდის, იუნგის, კასირერის, ვიტგენშტაინის და სხვათა (რომ არ გავაგრძელოთ ეს დაუსრულებელი სია) შემოქმედება და ხედვის სტრუქტურა ენობრივი გამოთქმადობის თვალსაზრისით უფრო XIX საუკუნის დასასრულია, ვიდრე საკუთრივ XX საუკუნე; იდეოლოგიურ სფეროში ლენინი მარქსის დასრულება იყო და არა მისი განვითარება, ხოლო სტალინი კი ამ იდეოლოგიის განმახორციელებელი და გამასრულებელი ტოტალიტარიზმად.⁶ ყველა ისინი, ზემოჩამოთვლილნიც და სხვანიც, ვისაც XX საუკუნის გამომხატველებად მივიჩნევთ, არსებითად, „რომანტიკოსებად“ შეიძლება ჩაითვალოს, იმ გაგებით, რა გაგებითაც არის „რომანტიკული“ მთლიანად XIX საუკუნის ენობრივი ქსოვილი და სინამდვილის ხედვა, როგორც საბუნებისმეტყველო და ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში, ასევე ლიტერატურაში, ხელოვნებაში და თვით ყოველდღიურობაში. XIX საუკუნის მსოფლიო თითქოს *ონირიულ აკჷში* იყო გახვეული, რადგან, არსებითად, ის ამთავრებდა გრანდიოზულ ეპოქას ევროპის ცივილიზაციის განვითარებაში, ეპოქას, რომელიც დაიწყო „ჰუმანიზმით“ და დასრულდა „მასათა ამბოხით“ და სრული დეკლასიურობითა და დეკულტურიზაციით.

XX საუკუნის პირველი ნახევარი XIX საუკუნის დამამთავრებელი ძალისხმევების გამომხატულება იყო. ყოველ შემთხვევაში, სოციალური და პოლიტიკური თვალსაზრისით, პირველმა მსოფლიო ომი ერთთავად აღნიშნული რომანტიკული სულისკვეთე-

ბის გამოხატულება იყო და XIX საუკუნის დასასრულს აღნიშნავდა. ამავე დროს, ყოველივე, რაც I-მა მსოფლიო ომმა მოიტანა, მთელი განწყობა ყოფიერებისა და არსებობისა მის ნებისმიერ გამოვლინებაში, წარმოადგენდა იმ ჭინთავებს, რომლითაც იშვებოდა XX საუკუნე. ამიტომაც საკმაოდ ძნელი აღმოჩნდა ამ სინამდვილის არსებულ ენობრივ „რომანტიკულ“ ბადეში „დაჭერა“.⁷ ფაქტობრივად, ყველა სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური ტერმინი, რომლითაც ხდება XX საუკუნის ვითარების აღწერა და გაგება, ეკუთვნის XIX საუკუნეს (თუ უადრესს არა!). ამიტომ მთელ XX საუკუნის დასაწყისს, და ეს ახლა განსაკუთრებით საგრძნობია, „რომანტიკული გულუბრყვილობის“ ელფერი დაჰკრავს. ამ ვითარებაში დარღვეულია მიმართება და შესატყვისობა, რომელიც არსებობდა XIX საუკუნის ბუნების მეცნიერებასა და ცოდნისა და შემოქმედების სხვა დარგებს შორის. II მსოფლიო ომმა ფაქტობრივად, XIX საუკუნე დაასრულა. „მასათა ამბოხი“ მის ტოტალურობაში გამოიხატა II მსოფლიო ომით და დასრულდა მსოფლიოს ტოტალური *დეკლასირებით*, მასათა ახალი გეოპოლიტიკური, სოციალური, ეკონომიკური და კულტურული ყოფიერებით, რომლის მახასიათებელი გახდა ჰიპერბიუროკრატიული ეტატიზმი, ყოფითი მატერიალიზმი და ათეიზმი – მასობრივ კვაზილირებულებათა ბატონობა ფსევდოელიტარულ ფორმებში. XX საუკუნე *დეკლასირებულ მასათა ტოტალიტარიზმის* საუკუნეა. ამაში იგულისხმება არა მხოლოდ სპეციფიკური სისტემა, რომელსაც კომუნისტური, ნაციონალ-სოციალისტური, ან ფაშისტური ტოტალიტარული რეჟიმები წარმოადგენდა, არამედ ის *გლობალური ფორმა არსებობისა*, რომელსაც ქმნის თანამედროვე ჰიპერმასობრივი დეკლასირებული და დეკულტურიზებული მასა, განაწილებული ურთიერთთან „ეკონომიკური და პოლიტიკურ ინტერესებით“ გადაჯაჭვულ გახსნილ მსოფლიოში.

XX საუკუნეზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ვერც დეკლასირებულმა ჰიპერმასობრივმა დემოკრატია ვერ დაიცვა პიროვნების თავისუფლება და ღირსება და ვერც მისმა სიმეტრიულმა დეკლასირებულმა ტოტალიტარიზმმა ვერ უზრუნველყო მასათა ტოტალური გამარჯვება პიროვნების თავისუფლებაზე და მის ღირსებაზე. დეკლასირებული მასობრივი სისტემის ამ ორი სიმეტრიული ფორმის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ XX საუკუნის ტოტალიტარიზმიდან და დეკლასირებიდან თავის დახსნა, თუ

ყოფიერების მიზნად პიროვნებისა და საზოგადოების თავისუფლებას განვსაზღვრავთ და ვაღიარებთ, არის XXI საუკუნის მსოფლიოს და არა რომელიმე რეგიონისა თუ ქვეყნის მოსახლეობის უძირითადესი პრობლემა.

თანამედროვე იდეოლოგიზებული აზროვნება (ტიპოლოგიურად გამოხატული კომუნისტურ იდეოლოგიაში) ორვექტორული დროის (წარსულ-მომავლის) ტყვეობაში აღმოჩნდა. სინამდვილე, რომელსაც ის შეიცნობდა, ან უკვე აღარ, ან ჯერ არ არსებობდა. „წარსულისადმი მიქცეულობა“ ისეთივე არსებითი მახასიათებელი გახდა, როგორც „მომავლისადმი მისწრაფება“. ამ ვითარებამ გამოხატულება პოვა „რომანტიზმში“ (როგორც პიროვნების არსებობის ფორმაში) და „უტოპიზმში“ (როგორც მასის ყოფიერების „მეცნიერულ იდეოლოგიაში“). მათი პარადიგმული გამოვლინების ველი ფარავს ევროპული ცივილიზაციის მთელ ენობრივ სივრცეს, XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ვიდრე XX საუკუნის ბოლომდე. სწორედ ამ ენობრივ ველში მიმდინარე კრიზისის ფონზე ვითარდებოდა ცნებათა სისტემა, რომელშიც განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა *რასის, ერის, ერ-სახელმწიფოს, კულტურისა და ცივილიზაციის* კატეგორიებმა.

რა არის ცივილიზაცია?

„ცივილიზაციის“ ცნება, რობერის ფრანგული „სიტყვის კონის“ თანახმად, შექმნილია „ცივილიზების“ ცნებიდან, რომელიც ფრანგულ ენაზე იხმარებოდა ჯერ კიდევ XVI საუკუნიდან. XVIII საუკუნის ოცდაათიანი წლებისათვის (1732) ეს ცნება ჯერ კიდევ იხმარებოდა სამართლებრივ ტერმინად და აღნიშნავდა იურიდიულ აქტს ან განსჯას, რომელიც სისხლის სამართლის პროცესს ხდიდა „სამოქალაქოდ“ ანუ „ცივილიზებულად“ (civilisation). თანამედროვე გამოთქმა: „ცივილიზებულ პირობებში გადასვლა“ გაჩნდა მოგვიანებით, 1752 წელს ტიურგოს კალმის ქვეშ წარმოქმნილი ცნების გამოქვეყნებისას. ამ ახალი აზრით ცივილიზაცია უპირისპირდება ბარბაროსობას. ამ ეპოქიდან ერთ მხარეს გვაქვს ცივილიზებული ხალხები, მეორე მხარეს კი – ველური, პრიმიტიული, ან ბარბაროსი. XVIII საუკუნისათვის ესოდენ ძვირფასი „კეთილი და გულუბრყვილო ველურები“ არ იწოდებოდნენ „ცივილიზებულებად“. ყოველ შემთხვევაში, ცნე-

ბა წარმოიშვა იმიტომ, რომ არსებობდა მისი საჭიროება.⁸ ინგლისი იყო პირველი ქვეყანა, სადაც ცივილიზაციის ცნებამ მკვიდრად მოიკიდა ფეხი 1772 წლიდან. გერმანიაში ეს ცნება თანამყოფობდა „შენების“ (Bildung) გვერდით. ევროპის ენობრივ სივრცეში ცივილიზაციის ცნებას, რომელიც ასე თუ ისე გარკვეულ მნიშვნელობას იძენდა, თან სდევდა უძველესი ხანიდან ხმარებული სიტყვა „კულტურა“ („კულტურა ფილოსოფიის სულია“, – ამბობდა ციცერონი), რომელიც განახლებული სახით იძენდა თითქმის იმავე შინაარსს, რასაც ახალი სიტყვა „ცივილიზაცია“. დიდი ხნის განმავლობაში „კულტურა“ „ცივილიზაციის“ შემცველ ცნებად იხმარებოდა, მაგრამ შემდგომ წარმოიშვა ამ ორი ცნების განსხვავებული განსაზღვრების აუცილებლობა.

ცივილიზაციის ცნებას ორმაგი მნიშვნელობა აქვს: იგი აღნიშნავს როგორც მორალურ, ასევე მატერიალურ ფასეულობებს. ამ ორი მნიშვნელობის შესატყვისად ბევრი ავტორი ცდილობდა, შემოეტანა ორი განსხვავებული ცნება – „კულტურის“ და „ცივილიზაციის“, რომლებშიც ერთი, *კულტურა*, აღნიშნავდა სულიერის ღირსეულობას, ხოლო მეორე – *ცივილიზაცია* კი მატერიალურის ჩვეულებრიობას, ტრივიალურობას. მაგრამ ეს განსხვავება ცვალებადია და სხვადასხვაგვარ გამოხატულებას პოუვებს, როგორც ქვეყნიდან ქვეყნამდე, ასევე, ერთი ქვეყნის საზღვრებში დროის, ეპოქის, თუ ავტორების მიხედვით. შედეგად გვაქვს *კულტურისა* და *ცივილიზაციის* ცნებათა მიმართების ორი ტიპოლოგიური გამოხატულება: ერთი გერმანული და გერმანული გავლენით წარმოქმნილი (გერმანია, პოლონეთი, რუსეთი), რომელიც ადგენს კულტურის უპირატესობას ცივილიზაციაზე იმ გაგებით, რომ კულტურაში მოიაზრებს სულიერ ფასეულობებსა და ღირებულებებს, ხოლო ცივილიზაციაში კი იმ ტექნიკურ და პრაქტიკულ საშუალებებს, რომლებიც გამოიყენება ბუნებაზე ზემოქმედებისათვის. ყველაზე მკვეთრად ეს მიმართება გამოხატა შპენგლერმა, რომელმაც ცივილიზაცია კულტურის კედომად, მისი ცოცხალი შემოქმედებითი ძარღვის ფეთქვის შეწყვეტად გაიაზრა.⁹

მეორეგვარი მიმართება, რომელიც ფრანგულ ტრადიციას ემყარება, არ ასხვავებს ამ ორ ცნებას და მათ ურთიერთშემცვლელად ხმარობს.

მაგრამ თუ ჩვენ კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებების პირველშინაარსებს დაუბრუნდებით და მათ საფუძველზე შევეცდებით ამ ორი ცნების მიმართების გარკვევას, ნათელი გახდება, რომ არსებითად საქმე ეხება არა იმდენად მათს არსებით დაპირისპირებას და განსხვავებას, არამედ ორ სხვადასხვა ტიპს სოციალური ყოფიერებისა, რომელთაგან ერთი, *ცივილიზაცია*, წარმოადგენს მეორის – *კულტურის*, განსაკუთრებულ და დახვეწილ (ფორმალიზებულ) სახეობას, რომელსაც აქვს *უნივერსალიზებისაკენ* მისწრაფება. ამ გაგებით, კულტურა არის ცივილიზაციის არსება-კვანძი, რომელიც განსაზღვრავს მოცემული ცივილიზაციის ამა თუ იმ სტილსა და ფორმას. არსებითად, *კულტურა* ნიშნავს, რომ რალაც ბუნებრივმა წარმონაქმნმა (ადამიანის ჩათვლით) უკვე განიცადა ტრანსფორმაცია ადამიანის ძალისხმევის შედეგად. ეს ბუნებრივი ანუ „ველური“ წარმონაქმნი, ადამიანის ინტენციის ჰორიზონტში აღმოჩენილი, იხსნება განვითარებისათვის – *კულტურდება*. ეს ნიშნავს, რომ იგი იქცევა ადამიანისათვის სარგო არსებად. *მოშინაურების* ცნების შინაარსში სარგობითობის, ანუ კულტურულობის შინაარსის უეჭველობა ისეთი ოპოზიციური წყვილების არსებობით დასტურდება, როგორცაა „ველური“ – „კულტურული“ ჯიში (მცენარე, ცხოველი) და იმავე აზრით, „ველური“ – „შინაური“, „გარეული“ – „მოშინაურებული“ (მცენარე, ცხოველი, ადამიანი). საკუთარი კულტურული ტიპისაგან განსხვავებული არსებაც, ადამიანი, ველურად ან ბარბაროსად იწოდებოდა. „ქართლის ცხოვრებაში“ კარგადაა ხაზგასმული ველურობა-ბარბაროსობის სტადიის დაძლევა და გაკულტურების პროცესი რელიგიის საფუძველზე. ტიპოლოგიურად იგივე სურათია წარმოდგენილი ყოველი ერისა თუ ქვეყნის ისტორიაშიც. ამ თვალსაზრისით, კულტურა გაადამიანების ტოლფასი ცნებაა, როგორც ადასტურებს ამას, რელიგიასთან ერთად, მითოლოგია და მეცნიერება. ხოლო ადამიანი კი თვითგაკულტურებადი არსება.

კულტურის, ასევე ცივილიზაციის ცნება იხმარება როგორც მხოლოდობით, აგრეთვე მრავლობით ფორმაში. მაგრამ განსხვავებით კულტურისაგან, რომელიც შინაარსებთან არის მიბმული, ცივილიზაციას, რომელიც ფორმებთან არის დაკავშირებული, უნივერსალიზების ტენდენცია ახასიათებს.¹⁰ გამოთქმა „ცივილიზაცია“, რომელიც იხმარებოდა თვისობრივ-ხარისხობრივი

აღმატებულობის გამოსახატავად ევროპოცენტრისტულ და რიგ რასისტულ თეორიებში, ისევე, როგორც სრულიად გაუმართლებელი ცდები ცივილიზაციათა შორის მეტნაკლებობის დადგენისა, აწყდება არსებით წინააღმდეგობას ცივილიზაციის არსებაკვანძის, *ქალაქის*, ბუნებით გახსნილობის და პოლიგენურობის გამო. უახლოესი გასინჯვისას კულტურა – *კულტურებისაგან*, ხოლო ცივილიზაცია *ცივილიზაციებისაგან* შედგება, ამ უკანასკნელში გამოვლენილი უნივერსალიზაციის მძლავრი ტენდენციით. ასე მაგალითად, ცნებაში „ბერძნული კულტურა“ და „ბერძნული ცივილიზაცია“, არსებითად ბერძნული კულტურები და ცივილიზაციები (ათენის, სპარტის, და სხვა) იგულისხმება, ხოლო ცნებაში „ანტიკური ცივილიზაცია“ – „ანტიკური ცივილიზაციები“, რაც მიგვახედებს ეპოქალურ თუ დროულ ქრილებზე ამა თუ იმ ცივილიზაციის ტიპის შიგნით. გამოთქმა „V საუკუნის ცივილიზაციები“ უფლებამოსილი ხდება ისევე, როგორც გამოთქმა „XX საუკუნის ცივილიზაციები“ მხოლოდ იმ გაგებით, რომ არსებობს რაღაც საერთო-ტიპოლოგიური მახასიათებელი, რომლითაც V საუკუნე ან XX საუკუნე ხასიათდება და რომლის საფუძველზეც შესაძლებელია ხმარება გამოთქმისა „V საუკუნის ან XX საუკუნის ცივილიზაცია“.

გარკვეული აზრით, კულტურის ცნება ფარავდა იმას, რასაც ქართულ ენაზე აღნიშნავს ფართო მნიშვნელობის სიტყვა „ზრდილობა“ და ბერძნული *პაიდეია*. ის, რაც „ზრდილი“ არ არის, არც სოციალურია, ანუ კულტურული, „მოშინაურებული“. ამ თვალსაზრისით, გამოთქმა „კულტურული ადამიანია“ ემთხვევა გამოთქმას „ზრდილი ადამიანია“. *ზრდილობა* ანუ *გაზრდილობა* ნიშნავს *გადაცემას* და *წრთენას*; ამ კონტექსტით შეიცავს თავის თავში *ზრდილობა* *ზრდას*, *მნიფობას* და *მოსაუბრეს*, ანუ *გადამცემსა და მიმღებს*, რაც გულისხმობს *ქცევის* მიმართებას, ინტენციულობას, იმას, რაც მიგვანიშნებს სოციალურ არსებობაზე. ეს კი კულტურას საზოგადოების, სოციალურის ცნებას ამთხვევს. ეს მიგვახედებს ისევ და ისევ *ენისაკენ*, როგორც მაკულტურებელი ფაქტორისაკენ – *ზრდილობის ონტოლოგიისაკენ*, რომელშიც და რომლითაც ხდება ადამიანის სოციალიზება, ანუ ადამიანის ადამიანად *ზრდა* და *განვითარება*. *გადაცემას*, რომელიც სიმეტრიულ წყვილში *გადამცემ-მიმღებში* სახიერდება, არსებითი მნიშვნელობა აქვს უნივერსალური თვალსაზრისით-

აც, რადგან იქ, სადაც გადაცემა არ ხდება, ანუ აღნიშნული სიმეტრიული წყვილი არ არსებობს, არც განვითარება არის შესაძლებელი. კულტურა, არსებითად, არის „გადაცემა და მიღება“ და ამ გაგებით, კულტურის სტრუქტურა თანხვედება ამ სიმეტრიული წყვილის სტრუქტურას, მის შესაძლებლობათა ველში განხილულს.¹¹ *ზრდილობა* არის გამომხატველი სოციალური სტრუქტურისაც და უკავშირდება იმას, რასაც *კეთილშობილებას* ეუნოდებთ, ამ სიტყვის ძირეული მნიშვნელობით. *კეთილშობილების* სოციალური, კლასობრივი (თვისობრივ-ღირსებითი) ხასიათი *ზრდილობის* განსაკუთრებულ სტრუქტურას უკავშირდება და ზნეობრივ საფუძვლად ვლინდება კულტურის არსებობაში.¹² არ არსებობს კულტურა მისი სოციალურ-კლასობრივი (თვისობრივ-ღირსებითი), ანუ ზნეობრივი მატარებლის გარეშე, იმ ერთგვაროვანი ქცევის *სტილისა* და *ფორმის* მქონე ენობრივ ერთობაზე დაფუძნებულ ადამიანთა და მათი ტიპოლოგიური ერთობის გარეშე, რომელსაც „ერს“ ეუნოდებთ. ეს მეტად მნიშვნელოვან მანიშნებლებს წარმოაჩენს, და სახელდობრ, კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებების სოციალურის ცნებასთან დამთხვევას (მაგ. ტოინბი ურთიერთშემცვლელად ხმარობს ამ ცნებებს), რაც *ერის* და *სოციალურის* ცნებების მიმართებაზე დაგვაფიქრებს (მაგ. მიხაკო ნერეთელს ერი სოციალურ კატეგორიად გამოჰყავს). ორტეგა ი გასეტისეული დაპირისპირებაც ცივილიზაციისა და ბარბაროსობისა ამჟღავნებს შინაარსის დამთხვევის ამ ტენდენციას: „ცივილიზაცია, უწინარეს ყოვლისა, თანაარსებობისაკენ ნებაყოფლობითი სწრაფვაა. ადამიანი ცივილიზებული არსება კი აღარ არის, ბარბაროსად იქცევა, იმისდა კვალად, რაც უფრო ნაკლებ ანგარიშს უწევს მოყვასთა აზრს. ბარბაროსობა განცალკევების ტენდენციაა; ბარბაროსული ეპოქა ადამიანთა გათიშულობის ხანაა, როცა ისინი ერთურობის მიმართ გაუცხოებულ და მტრულად განწყობილ პატარ-პატარა ჯგუფებად იყოფიან...“

ერის, როგორც სოციალური კატეგორიის გააზრება, გარკვეულ სირთულეებთან არის დაკავშირებული, რადგან ამ ცნებათა შორის არის გარკვეული წინააღმდეგობა ღირებულებითი თვალსაზრისით. ეჭვს გარეშეა, რომ *ერის* ცნების საფუძველს, ამა თუ იმ ერთობის *ერად* გაცნობიერებისას, გარკვეულ წილად შეადგენს სოციალური კონცეფცია, რომლითაც ეს ერთობა გა-

მოარჩევს თავს სხვა ერთობათაგან. მაგრამ, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის, რომ ერის, ანუ კულტურის ერთობის პარამეტრები ისტორიულ სივრცეში ცვალებად სოციალურ ფორმებად არის განსახიერებული და თუ ერს, რომელიც მყარი თვითგამოცნობადი სახიერების მქონე არსებაა, სოციალურის ცნებასთან გავაიგივებთ, მაშინ სოციალურ ფორმებში განსახიერებულობის თვალსაზრისით ის კარგავს თავის გარკვეულობას. სხვადასხვა სოციალურ ფორმაში განსახიერებული იქნება არა ერთი და იგივე *ერი*, არამედ სხვადასხვა *ერები*. ეს კი ისტორიულ პერსპექტივას ხურავს. ისეთი გამოთქმა, როგორც, მაგალითად, „ქართველი (ან ნებისმიერი სხვა) ერის ისტორია“, აღნიშნავს რალაც გარკვეული სოციალური ფორმის, ვთქვათ, ფეოდალურის ან კომუნისტურის მატარებელი ერის ისტორიას და არ გადის ამ ფორმის არსებობის საზღვრებს გარეთ. „ფეოდალური ერი“ უკვე აღარ იქნება „იგივე ქართველი“ ერის გამომხატველი. ხოლო თუ ერის ცნებაში სოციალური შინაარსი არ დევს, ამ შემთხვევაში „ერი“ არის ის სუბსტრატი, „მეტაფიზიკური სუბსტანცია“, რომელსაც აქვს ესა თუ ის სოციალური ფორმა, თვით ეს სუბსტრატი უცვლელია (თვითგამოცნობადი) და, ამდენად, *ყოველთვის იგივე ყოველთვის ცვალებად ფორმებში განსახიერებული*. ამგვარი მრავალფორმიანი ისტორიულობის დადგენა სცადა თავისი იდეოლოგიური განსაზღვრებით მარქსიზმ-ლენინიზმმა და სტალინის ცნობილი ფორმულა ამის ყველაზე მკვეთრი გამოხატულება იყო. მაგრამ იდეოლოგიურად მონოლითური და პოლიტიკურად დანალმული ეს დებულება ისტორიული და ღირებულებითი თვალსაზრისით ვერაფრითარ კრიტიკულ ანალიზს ვერ უძლებს¹³; ამ წინააღმდეგობათა და სირთულეთა თავიდან აცილების ცდა უნდა იყოს *ერის* ცნების *ერ-სახელმწიფოს* ცნებად დადგენა და ისტორიის წარმოდგენა არა *ეროვნული*, არამედ *სახელმწიფოებრივი* არსებობის ველად. ვლადპარაკობთ „საფრანგეთის ისტორიაზე“, „საქართველოს ისტორიაზე“, „რუსეთის ისტორიაზე“ და ასე შემდეგ, თავისთავად ვგულისხმობთ რა, რომ საქმე ეხება „ქართველი ერის“, „რუსი ერის“, „ფრანგი ერის“ და ა. შ. ისტორიას. თუმცა, ეს ორი ცნება არ ემთხვევა ერთმანეთს, რადგან ერში მოიაზრება უფრო ვიწროდ გაგებული თანამაცხოვრებლები, რომლებიც „წარმოშობითა“ და „ჩამომავლობით“ უკავშირდებიან ურთიერთს და ქმნიან ერთ გარკვეულ კულტურულ ტიპს, მაშინ,

როდესაც სახელმწიფო გულისხმობს ჩამომავლობაზე და წარმოშობაზე მალა მდგომ კატეგორიას ერთობისა, რომელიც ბუნებით *მოზაიკურია* და ერთიანდება მხოლოდ იმ კანონებით, რომლებიც საყოველთაოდ არის დადგენილი ამ სახელმწიფოს საზღვრებში. მონარქიულ სისტემებში ეს საერთოობა და საყოველთაობა *ქვეშევრდომობის* სახესა და ფორმას იძენს და კლასობრივ იერარქიულობას გულისხმობს. საფრანგეთის რევოლუციის შემდგომ დადგენილი *ერ-სახელმწიფოს* ცნება, თუმც შესაძლოა, სპონტანურად წარმოიქმნა, მაგრამ, ჩემი აზრით, ამ წინააღმდეგობის დაძლევის ცდა იყო და საკმაოდ წარმატებულიც. დღევანდელ სახელმწიფოთა სახელწოდებები (საქართველო, საფრანგეთი, გერმანია, ესპანეთი, იტალია, საბერძნეთი და სხვ.) მიგვანიშნებენ შინაგან ბირთვზე, რომელიც ამა თუ იმ სახელმწიფოს ჩამოყალიბების ისტორიაში გადამწყვეტ როლს თამაშობდა და ინარჩუნებს მდგრადობას გამოხატულს *ენაში*. ერი არის ენაში არსებული და ენობრივად მდგრადი ერთობა, რომელიც იძენს სახელმწიფოს ფორმას გარკვეული ისტორიული პროცესის მეოხებით. ერი, რომელიც კარგავს თავის ენას, ვეღარ ცნობს საკუთარ ისტორიას, წარსულისა და აწმყოს შემეკავშირებელი ჯაჭვი (რასაც ჩვეულებრივ „ისტორიას“ ვუწოდებთ) წყდება და ფესვები ხმება. ამ ერის გაქრობა სახელმწიფოებრიობის შენარჩუნებისასაც კი გარდუვალია.

ადამიანის არსების მეტაბიოლოგიურ დონეებზე განხილვა გვაძლევს შესაძლებლობას, ავიცილოთ თავიდან აღნიშნული სირთულე. ადამიანის ადამიანობა მის *სოციალურობაშია* გამოვლენილი და არავითარი სხვა ფორმა ადამიანობისა არ არსებობს. ადამიანის ადამიანობა იწყება იქ, სადაც ის თავის სოციალურობას ავლენს. ამ სოციალურობის ფორმებს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. აქ მთავარი ისაა, რომ ადამიანი განსაზღვრებით არის სოციალური არსება და ამ სოციალურობის „გარეთ“, „სხვა ველში“ იგი „ადამიანი“ აღარ არის. ადამიანი ონტოლოგიურად სოციალური არსებაა. მითოლოგიაში ეს შესანიშნავად არის დადასტურებული; ამასვე დადასტურებს რელიგია და მეცნიერება: პირველი – ადამიანის მოთავსებით სამყაროს ცენტრში (ცხოველებსა და ანგელოზებს შუა), ხოლო მეორე თვით უკიდურეს მატერიალისტურ და ათეისტურ ფორმაშიც კი – ადამიანის გაადამიანების ფაქტორად სოციალური ყოფიერების დად-

გენით. ხოლო, თუ ადამიანის ონტოლოგიურ მახასიათებელს მისი სოციალურობა წარმოადგენს, მაშინ „ერის“ პრობლემის დასახული სირთულე იხსნება, რადგან ამ შემთხვევაში საქმე ეხება ტავტოლოგიურ განსაზღვრებას, რომელიც თავისი თავის დამადასტურებელია და არაფერს მეტს არ შეიცავს. გამოთქმა „ერი არის გარკვეულ ადამიანთა ერთობა“, ტოლფასია გამოთქმისა: „ერი არის გარკვეული სოციალური ერთობა“; ეს კი არაფერს სპეციფიკურს ერის განსაზღვრების თვალსაზრისით არ შეიცავს. ამასთანავე, „გარკვეულობის“ ცნებაში შესაძლებელია მოვათავსოთ ნიშანთა და მახასიათებელთა ნებისმიერი რიგი. ამ საკითხს ქვევით დავუბრუნდები.

ცივილიზაცია თავისი უნივერსალიზაციისაკენ მისწრაფებულობით განსაზღვრებითვე იშორებს იმ სიძნელეებს, რომლებიც ახლავს თან კულტურის და ერის ცნებას. ცივილიზაციის ცნება იმთავითვე არის მოსაზღვრული ისტორიულ სივრცეში, მასში „ხელოვნურობისა და ინსტრუმენტალურობის“, ანუ „ტექნეს“ (tekhné) შინაარსის არსებობისა გამო. ცივილიზაცია, ამდენად, კონკრეტულ საზღვარსაც შეიცავს. იგი იფარგლება სივრცითა და დროით და წარმოადგენს კულტურის გარკვეულ ფორმას, რომელშიც შინაგანი გახსნილობა პოლიკულტურული მატრიცების მოქმედების ველად ტრანსფორმაციის შესაძლებლობას ქმნის. ბუნებრივია, რომ ცივილიზაციებს ცალკეული ერები არ ქმნიან და „ერისა“ და „ცივილიზაციის“ ცნების დამთხვევა შესაძლებელი ხდება მხოლოდ პირობითად, როგორც სახელმწიფოს სამოქალაქო სივრცეში განხორციელებული ცივილურობის ფორმისა და სტილის მქონე ერთობის. ასე მაგალითად, ქრისტიანული ცივილიზაციის (და აგრეთვე ნებისმიერი სხვა, ვთქვათ: მუსულმანური, იუდაური, ეგვიპტური, ინდური, ჩინური და ა.შ.) ცნება შეუძლებელია, დაიყვანო რომელიმე ერთი ერის მიერ განსაზღვრებულ ფორმამდე, ისევე, როგორც ინდუსტრიული ცივილიზაციის ცნება არ დაიყვანება აშშ-ის, ინგლისის, საფრანგეთის, გერმანიის, იტალიის, იაპონიის, თუ სხვა რომელიმე ინდუსტრიული ერის არსებობაზე. ქრისტიანული ცივილიზაციის შექმნაში მთელი ევროპა (კავკასიისა და წინა აზიის საზღვრებში) მონაწილეობდა, ხოლო ინდუსტრიალური ცივილიზაციის ცნება კი ერთნაირად ფარავს როგორც ევროპის, ისე ჩრდილო და სამხრეთ ამერიკის, შორეული აღმოსავლეთის, ახლა უკვე ყო-

ფილი სსრკ-ს სივრცეებსა და ერებს. ყველა ესენი სხვადასხვა დონის ინდუსტრიალურ ცივილიზაციაში იმყოფებიან.

„ილაპარაკო ცივილიზაციის შესახებ, ნიშნავს, ილაპარაკო სივრცეზე, მინაზე, რელიეფზე, კლიმატზე, მცენარეულ და ცხოველთა სამყაროზე, მოცემულ ან მოპოვებულ უპირატესობაზე და ყოველივე იმაზე, რაც არის დაკავშირებული ადამიანთან: სამეურნეო კულტურაზე, მესაქონლეობაზე, საკვებზე, საცხოვრებლებზე, კომუნიკაციებზე, ინდუსტრიაზე... სცენა, რომელზედაც თამაშდება ეს დაუსრულებადი პიესები, ნაწილობრივ წარმართავს მათს მიმდინარეობას, ხსნის მათს განსაკუთრებულობას, ადამიანები გადიან ამ სცენიდან, ის კი რჩება თავისი თავის მსგავსი.

გარემო, ერთსა და იმავე დროს ბუნებრივი და შექმნილი, არ არის ჩაკეტილი ვიწრო დეტერმინიზმში. გარემო ვერ იძლევა ყოველივეს ახსნას, თუნდაც რომ მისი წილი, მოცემული ან მიღწეული უპირატესობის ფორმაში, დიდი რჩებოდეს.

...ყოველი ცივილიზაცია იქნება ადამიანის მიერ ადრე შეთვისებული უშუალო უპირატესობების შვილი. ...უძველესი სამყაროს მდინარისპირა ცივილიზაციები (*les civilisations fleuviales*) ყვაოდნენ ყვითელი მდინარის გასწვრივ (ხუან-ხეს – ჩინური ცივილიზაცია); შინდუს (პრე-ინდური ცივილიზაციები), ტიგროსისა და ევფრატის (შუმერი, ბაბილონი, ასირია), ნილოსის გასწვრივ (ეგვიპტური ცივილიზაცია). ასევე ყვაოდნენ ზღვისპირული ცივილიზაციები (*des civilisations thalassocratiques*). ზღვის შვილებია ფინიკია, საბერძნეთი, რომი (თუ ეგვიპტე არის ნილოსის ნაბოძები, ისინი არიან ხმელთაშუა ზღვის საჩუქარი) ან ჩრდილოეთ ევროპის მკაცრი ცივილიზაციების ეს ნაერთი, შემოჯარული ბალტიისა და ჩრდილოეთის ზღვების ირგვლივ, რომ არ დაევიწყოთ თვით ატლანტიკის ოკეანე და მისი პერიფერიული ცივილიზაციები: თანამედროვე დასავლეთის არსებითი ნაწილი განა ისევე არ არის დაჯგუფებული ოკეანის ირგვლივ, როგორც ერთ დროს რომაული სამყარო იყო შემოწყობილი ხმელთაშუა ზღვას?!“¹⁴

არსებითი მაინც არის კავშირების და მიმოცვლის არსებობა, ანუ *გახსნილობის* ხარისხი და ფაქტორი. არც ერთი ცივილიზაცია არ ცხოვრობს მოძრაობის გარეშე, ყოველი მათგანი

იმდიდრებს თავს გაცვლით, ნაყოფიერი სამეზობლოს მიერ გამოწვეული დარტყმებითა და გამოაგნებელი ძვრებით.

განსხვავება კულტურასა და ცივილიზაციას შორის შეიძლება დაფაფუნდნოთ იმ შეფარდებაზე, რომელიც არსებობს ბუნებრივ გარემოსა და ხელოვნურ გარემოს შორის. ცივილიზაცია ხელოვნური და რაციონალური ორგანიზების პირველადობით გამოირჩევა კულტურის უფრო ბუნებრივი და ადაპტაციური ორგანიზების ფორმებთან მიმართებაში. თავისთავად ადამიანის ბუნებაში არსებობა უკვე ნიშნავს გარკვეული მეტაბუნებრივი ორგანიზებულობის შეტანას ბუნებრივ წესრიგში. და ეს შეფარდება საკმაოდ კარგ საფუძველს ქმნის ამ ორი ცნების გარკვეულობისა და სიზუსტისათვის. თავის მხრივ, ეს მიმართება განისაზღვრება არა მხოლოდ როგორც ფიქსირებული მიმართება სოფელსა (ბუნებრიობის, შინაარსის პირველადობა) და ქალაქს (ხელოვნურობის, ფორმისა და სტილის პირველადობა) შორის, არამედ როგორც საშუალება ცივილურობისაკენ მიმართული ძალისხმევების გასარკვევად. ფაქტობრივად, განვითარების ტენდენციები მიმართულია კულტურიდან ცივილიზაციისაკენ, რაც სოფლის ქალაქად ტრანსფორმაციის სახეს იღებს ყველა შემთხვევაში, როგორც სამოქალაქო სივრცის შექმნის თვალსაზრისით, ასევე ინფრასტრუქტურების განვითარების თვალსაზრისითაც. იქ, საცა ეს ტრანსფორმაციული ძალისხმევები არ არის, ცივილიზაცია მეორად სახეს იძენს და თვით ქალაქური ტიპის შინაგანი განვითარებაც ფერხდება.

სოფელი არის ბუნებრივი პროდუქტის უშუალო მწარმოებელი, განსხვავებით ქალაქისაგან, რომელიც უშუალოდ სასიცოცხლოდ აუცილებელ პროდუქტს არ ქმნის. დასავლეთის დიდი წარმატება ცივილიზაციის გზაზე გამოიხატა სწორედ სოფლების, კულტურების ქალაქთა მიერ შენოვაში და სოფელ-ქალაქის ანსამბლის შექმნაში. უეჭველია, ამაში სრულიად განსაკუთრებული როლი ითამაშა ქრისტიანობამ, რომელიც ონტოლოგიურად სამოქალაქო რელიგია არის (მეტაფიზიკურად „ზეციური იერუსალიმის“ მოქალაქეობა). ევროპის, ისევე, როგორც სხვა დიდი ცივილიზაციების განვითარების ისტორია ადასტურებს, რომ სოფლის გაქალაქების, ანუ კულტურის ცივილიზაციად გარდაქმნის ეს ძალისხმევები დაკავშირებულია არა მხოლოდ უშუალო ბუნებრივ მონაცემებთან, არამედ გახსნილობის მო-

დუსთან. ცივილიზაციად მხოლოდ ის კულტურები სრულდება, რომლებიც გახსნილი არის და კომუნიკაციისა და ინფორმაციის მიმოქცევის ასპარეზს წარმოადგენს. ინფორმაციული გახსნილობის ქვეშ იგულისხმება როგორც დადებითი მიმოქცევა ადამიანების, ნაწარმის, ცოდნის და სხვა (ვაჭრობა, სამეზობლო ურთიერთობები, ქორწინებითი შერევა და ა.შ.), ასევე უარყოფითიც (ომი, გადასახლება, მიგრაციული ტალღები და ა.შ.). დახურულობისა და გახსნილობის ხარისხი განასხვავებს ურთიერთისაგან კულტურასა და ცივილიზაციას, რაც, არსებითად, ნიშნავს, რომ დროის სვლა ცივილიზაციაში გაცილებით უფრო სწრაფია, ვიდრე კულტურაში. კულტურები ამიტომ „მდორედ განვითარებადი“, ანუ „კონსერვატიული“ სისტემებია, ცივილიზაციათა „სწრაფმავლობასთან“ ანუ „პროგრესისტულობასთან“ მიმართებით. აქედან წარმოდგება *ომის*, როგორც *გამხსნელი ფაქტორის* მნიშვნელობა.

ისტორიით დადასტურებული ფაქტია, რომ ცივილიზაციაში ომის ფაქტორი ისეთსავე როლს თამაშობს, როგორც კულტურაში ლოკალური ბუნებრივი კატაკლიზმები, რომელთა გარეშე კულტურები იკეტება და განვითარება დახშულ წრებრუნვაში ექცევა. მიმოქცევის სისწრაფეს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება გახსნილობის თვალსაზრისით. გადაადგილების (ინფორმაციის გავრცელების) სისწრაფე განსაზღვრავს ცვილიზებების მოძალობებსაც და განვითარების ტემპსაც. კულტურათა ფორმების განსაზღვრებისათვის ეს ფაქტორი მნიშვნელოვან დატვირთვას იძენს. კულტურა გაიაზრება, როგორც ნელი მიმოცვლის ველში არსებული სისტემა, მაშინ, როდესაც ცივილიზაცია არის სწრაფი მიმოქცევის ველში არსებული. ე. ი. რაც უფრო ნელა ვრცელდება ინფორმაცია, მით უფრო ახლოს ვართ კულტურასთან; ხოლო რაც უფრო სწრაფად, – ცივილიზაციასთან, „ინფორმაციულ ვაკუუმში“ კი – ბარბაროსობასთან. თანამედროვე ისტორია ამის შესანიშნავი მაგალითია. ყველა ჩამოთვლილ ფაქტორთა კომპლექსი ქმნის კულტურისა და ცივილიზაციის განსაზღვრულობას და მათი ურთიერთისადმი მიმართების ფორმებს ადგენს.

განსაკუთრებით არის აღსანიშნავი დემოგრაფიული ფაქტორის მოქმედება. თეორიულადაც და ფაქტობრივადაც დემოგრაფიული ზრდა წარმოადგენს სოციალური და პოლიტიკური განვითარების

რების ძრავას. ცივილიზაციის განვითარება დემოგრაფიული ფაქტორის მოქმედების შედეგია, რადგან სწორედ დემოგრაფიულმა ფაქტორმა გადაწყვიტა ადამიანის მიგრაციის ვექტორების წარმოქმნა დედამიწაზე. დემოგრაფიული კანონზომიერებანი ორ დონეზე მოქმედებენ და ამ ორი დონიდან განსაზღვრავენ დემოგრაფიული ფლუქტუაციური კანონის მოქმედებას. პირველი დონე არის ცხოველთა სამყაროსათვის საერთო ბიო-ეკოლოგიური კანონზომიერებანი, რომელთაც ადამიანიც ექვემდებარება. ამ დონეზე ხდება ბიოლოგიური ბუნებრივი რეგულირება, რომელსაც ბუნებრივი შერჩევის კანონზომიერებანი და მექანიზმები განაგებს. თავისი ევოლუციის პროცესში ადამიანი ასუსტებს ამ ფაქტორის მოქმედებას *კულტურით და ცივილიზაციით*. შეიძლება ითქვას, რომ *ცივილიზაცია არის ბუნებრივი შერჩევის საწინააღმდეგო ფაქტორი, რომელიც აჩერებს ბუნებრივ შერჩევას ხელოვნური და ტექნიკური საშუალებებით*. ეს ცხადია, თუ მივიღებთ მხედველობაში დემოგრაფიული ფაქტორის ბუნებრივ მარეგულირებელ მექანიზმებს: ეპიდემიებს, შიმშილს, ომს... ცივილიზაცია მიმართულია სამივე ამ რეგულატორის წინააღმდეგ და, ამდენად, ამ ფაქტორების არსებობა და მათით განპირობებულობა შეიძლება მივიჩნიოთ ცივილიზებულობის დონის განმსაზღვრელ კრიტერიუმად. დემოგრაფიული ზრდა, თავისთავად, მიუთითებს ბუნებრივ და ცივილურ ვექტორთა ძალის შეფარდებაზე, ანუ კულტურული (ცივილური) ევოლუციის ტემპზე. ცივილიზაციათა განვითარების ტემპები და დემოგრაფიული მატება-შემცირების ფლუქტუაციები საფუძველმდებ კანონზომიერებებს ადგენს ცივილიზაციების განვითარებაში. მარტივი ანალიზითაც ცხადი ხდება, რომ ცივილიზაციის განვითარება არათანაბარი პროცესია და მისი ვექტორები არათანაბარი სიჩქარით ხასიათდება.

მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ ბერძნული და რომაული ცივილიზაციები, რომელნიც მაღალინტელექტუალური ცივილიზაციის ნიმუშებს გვანვდიან, მაგრამ არა აქვთ თავისი ინტელექტის შესატყვისი „მანქანები“, ანუ ტექნიკა. ტექნიკის როლს ამ ცივილიზაციებში ასრულებდნენ *მონები*. ამიტომ მონების მოპოვება უფრო ხდებოდა, ვიდრე ტექნოლოგიური შესაძლებლობების განვითარება, ხოლო მონათა მოპოვების გზა, – ძირითადად ომი, – თავისთავად უწყობდა ხელს საომარი ტექნიკის

განვითარებას, რაც მხოლოდ უკუმოქმედებით წარმართავდა საერთო განვითარებასაც... მონათა მოპოვების წყაროთა დანრეტა ამ ცივილიზაციათა დასასრულის აღმნიშვნელი გახდა. ეს ვითარება მეტად საინტერესო მიმართებით მიგვახედებს ადამიანის თავისუფლებაზე. ამ თვალსაზრისით, შეიძლება პირდაპირი შესატყვისობა დადგინდეს სოციალური თავისუფლების ხარისხებსა და ტექნიკის განვითარებას შორის, თვით თავისუფლების და სოციალური თავისუფლებების გაგების განვითარების თვალსაზრისით. აქ მნიშვნელოვანია იმის გააზრება, თუ რა კონტექსტში შემოდის ქრისტიანობა, როგორც თავისუფლების რელიგია და ფილოსოფია, და რა ძლიერი საყრდენი აქვს მას ადამიანის არსებაში. სამუშაო ძალის სიჭარბე აფერხებს ტექნოლოგიის განვითარებას. გარდა აღნიშნული მონათმფლობელური სისტემებისა, ამის მაგალითია ჩინეთი და ინდოეთი, სადაც ყოველთვის იყო მუშახელის სიჭარბე, რის გამოც არც ერთი ეს ცივილიზაცია პრაქტიკულად არ იცნობდა მოშინაურებულ ცხოველებსაც კი. ამის გამო ჩინეთი, რომელიც დიდად უსწრებდა წინ ევროპას მეცნიერებით, ვერასოდეს ვერ მიუახლოვდა მეცნიერებისა და ტექნიკის შერწყმის „დასავლურ“ სიმაღლეს. თანამედროვე მასობრივი სისტემების ანალიზისათვის ტექნოლოგიურ-ეკონომიკური განვითარებისა და დემოგრაფიული ზრდა-შემცირების ამ ფლუქტუაციურ ფაქტორებს მეტად დიდი მნიშვნელობა აქვთ.¹⁵

განსაკუთრებული მნიშვნელობის საკითხია ე.წ. „კოლექტიური ცნობიერების“ საკითხი, რომელიც ცივილიზაციის პრობლემას უკავშირდება. შეიძლება თუ არა საუბარი ცივილიზაციაზე, როგორც „კოლექტიური ცნობიერების ფორმაზე“? თუ ეს საკითხი მეტ-ნაკლებად დადებით გადანყვეტას პოვნებს კულტურასთან მიმართებაში (კულტურა კოლექტიური ცნობიერების ფორმაა!), საკმაოდ რთული ხდება ცივილიზაციის კოლექტიური „პომოგენური“ ცნობიერების ფორმებში წარმოდგენა. აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმ საფუძველს, რომელზედაც ეს ცივილიზაცია შენდება და რომლის პრინციპებიც ამა თუ იმ ცივილიზაციის მსოფლხედვის კატეგორიალურ ბადეს ან უნივერსალურ ღირებულებით მატრიცას ქმნის. ამგვარ უნივერსალურ პრინციპს, რომელიც როგორც კულტურის, ასევე ცივილიზაციის მატრიცის ონტოლოგიური საფუძველია, რელიგია წარ-

მოადგენს. ასე მაგალითად, დასავლური ცივილიზაციის ტიპოლოგიურობა განსაზღვრულია ქრისტიანული რელიგიით, რომლის თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ საფუძველს საკუთრივ „ახალი აღთქმის“ გარდა წარმოადგენდა ელინისტური ცივილიზაციის სულიერი საგანძური. შეუძლებელია ქრისტიანული რელიგიისა და ევროპული ცივილიზაციის ურთიერთისაგან დაშორება, ისევე, როგორც ჩინური ცივილიზაციის მონყვეტა მისი რელიგიური და ეთიკური საფუძველებიდან: ტაოიზმიდან, კონფუციელობიდან და ბუდიზმიდან. რასაკვირველია, სხვადასხვა ცივილიზაციებს მეტ-ნაკლები ჰომოგენურობა ახასიათებთ, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც შესაძლებელია ცივილიზაციათა ტიპოლოგიაზე საუბარი, შესაძლებელია საუბარი მათ რელიგიურ საფუძველზე, რომელიც განსაზღვრავს ღირებულებათა მატრიცას. აქ მოკლედ შევეხები ქრისტიანული ცივილიზაციის პრინციპებს, რადგან მოგვიანებით კვლავ დავუბრუნდები ამ თემას საგანგებო ნაწილში. ეს სხვა ცივილიზაციათა შინაგანი პრინციპების იმანენტური კვლევის შესაძლებლობასაც გახსნის.

ქრისტიანული ცივილიზაციის ოთხი საფუძველმდები პრინციპი შეიძლება ჩამოყალიბდეს შემდეგნაირად:

1. სპეციფიკურად რელიგიური (რწმენითი, აქსიომატური) პრინციპი:

ა) ღმერთის ერთარსების მამად, შვილად და სულიწმიდად გასამსახოვანება და შვილად გაკაცება (ხორცსხმა; იოანე);

ბ) ღვთის სასუფეველის ადამიანის გულში (შინაგან ადამიანში) მოთავსება და ფიზიკური და მეტაფიზიკური ყოფიერების სიმეტრიის დადგენა. ზეციური და მიწიერი მოქალაქეობის სიმეტრია – კოლექტიური (ეთნორასული) რჩეულობის უარყოფა.

გ) ზეციური და მიწიერი სიყვარულის სიმეტრიულობა და სიყვარულის გონიერების (შემეცნების და ცოდნის) საფუძველად დადგენა (პავლე);

დ) ზეციური და მიწიერი პიროვნული რჩეულობის, ანუ პიროვნული თავისუფლების სიმეტრიის დადგენა (მათე, ლუკა, მარკოზი, იოანე, იგავები, საქმენი).

2. ქმედით-საშესაქმო პიროვნული პრინციპი:

თავისუფლებისათვის განთავისუფლება ადამიანისა, ანუ გაუნწყვეტელი თვითქმნადობის დადგენა (სახარება; პავლე).

3. სოციალურ-ფილოსოფიური „სამოქალაქო“ პრინციპი:

მიწიერი და ზეციერი მოქალაქეობის სიმეტრიის დადგენა. ტექნეს, ხელოვანების პრინციპის შემოტანა სულიერ და ხორციელ სოციალურ არსებობაში (სულიერის, გონიერის და რაციონალურის სიმეტრია);

4. უნივერსალური *ეროვნულ-საკაცობრიო* პრინციპი:

ენათა (ერთა) თანასწორობისა და ტრანსცენდენტალური (თავისუფლებით) ერთიანობის დადგენა (სულთმოფენა).

ყველა ეს პრინციპი თავის ისტორიულ განშლას პოეზებს *ევროპულ ქრისტიანულ ცივილიზაციად*, რომლის ისტორიულ ფორმატცვლას მოჰყვა ყოველი ამ პრინციპის თანდათან, განუწყვეტელი და გაცნობიერებული რეალიზება და *ცივილურ უნივერსალურ* („საერთაშორისო“ და „საკაცობრიო“) პრინციპად დადგენა. პიროვნების თავისუფლების, ადამიანის უფლებათა, ერთა თვითგამორკვევის, სოციალური და პოლიტიკური თავისუფლებების კონსტიტუციონალიზების, კერძო საკუთრების, არისტოკრატიული (ღირსებით, ვალდებულებებით და ზრდილობით რჩეულთა) ღირსებითი იერარქიის დადგენა, ლიბერალური სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ურთიერთობების და სხვა პრინციპები და ფორმები, რომლებიც ისტორიული თვალთახედვის კრიტერიუმებად გამოიყენება, ქრისტიანული ცივილიზაციის ნაყოფია, ამ ცივილიზაციის მატრიცაშია მომნიშვნელებული. თანამედროვე მეცნიერული ცოდნის სისტემის ტოპოლოგიური სტრუქტურაც ქრისტიანული მატრიცის საზღვრებშია ფორმირებული.¹⁶

ქრისტიანული ცივილიზაციის გზა, სოციალური და პოლიტიკური ფორმის განვითარების თვალსაზრისით, ეს არის გზა, რომელიც მალდდება ქრისტიანულ ფეოდალიზმამდე, სადაც ჩამოყალიბდა ყველა საფუძველმდები ფორმა დაფუძნებული ზემოთ აღნიშნულ პრინციპებზე, და ზიგზაგებით ეშვება აბსოლუტიზმის გზით რუსულ-კომუნისტური და გერმანულ ნაციისტურ ტოტალიტარიზმამდე, გაივლის რა კონსტიტუციური მონარქიის, აღორძინების ეპოქის სამხრეთ და ჩრდილოეთ ხმელთაშუაზღვის (ბალტიის) ქალაქ-სახელმწიფოების და ჰანზის კავშირის, კოლონიალური იმპერიების, რესპუბლიკის და კონსტიტუციური ეგალიტარიზმის და თანამედროვე ჰიპერმასობრივი დეკლასიური დემოკრატიის ფორმებს („მასათა ამბოხს“). ქრისტიანული თვალსაზრისით, ეს არის ცდისა და ცდუნების ზიგზაგოვანი გზა,

რომელმაც უნდა მიგვიყვანოს ქრისტიანული ცივილიზაციის პრინციპებისათვის ბუნებრივად შესატყვის სინთეზურ ნყო-
ბამდე, რომელსაც წარმოადგენს ღირსეულთა თავისუფალი სა-
ზოგადოება – ლიბერალური არისტოკრატიზმი და ფედერალიზ-
მი.

მნიშვნელოვანია იმის გაცნობიერება, რომ ეს ისტორიული ზიგზაგები ხვდება ქრისტიანული ცივილიზაციის ტიპოლოგიურ ველში, მისი პრინციპების განხორციელებადობის შორიზონტში. მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანული მატრიცა თანდათან კარ-
გავს თავის ჰომოგენურობას, – რაც გამოვლენილია ისეთი ვექ-
ტორების წარმოქმნასა და გაძლიერებაში, როგორებიცაა: მასო-
ბრივი გაუზრდელება და დეკულტურიზაცია, მატერიალიზმი, ათეიზმი, ეკონომიკოცენტრიზმი, სოციალური ეგოცენტრიზმი, პარტიკულარიზმი და ა.შ. ეს მოზაიკურობა, ქრისტიანობის ონტო-
ლოგიურად სინთეზური ბუნებისა გამო ინარჩუნებს ტიპოლოგიუ-
რობას და ჯერ კიდევ აშკარა გამოსაცნობობას, როგორც „დასა-
ვლური“ (კათოლიკური და პროტესტანტული) ცივილიზაციის მთელ სივრცეში, ასევე „აღმოსავლური“ (ორთოდოქსული) ქრის-
ტიანული სამყაროს შორიზონტშიც. ბროდელთან ერთად შეგვიძ-
ლია ვთქვათ, რომ „ქრისტიანობა ამტკიცებს არსებით სინამდ-
ვილეს დასავლური ცხოვრებისა, რომელიც დაღს ასვამს, თვით
ათვისტებსაც კი... ეთიკური წესები, სიცოცხლესა და სიკვდილი-
სადმი მიმართება, შრომის კონცეფცია, ძალისხმევის ღირებულე-
ბა, ქალის ან ბავშვის როლი, ისევე როგორც ქცევები, რომლებსაც
არ ეტყობა, რომ რაიმე კავშირი ჰქონდეს ქრისტიანულ განცდებ-
თან და, მიუხედავად ამისა, მათგან გამომდინარეობს.

ისიც მართალია, რომ დასავლური ცივილიზაციის ტენდენ-
ცია, ბერძნული აზროვნების განვითარების შემდეგ, არის რა-
ციონალიზმისკენ, მაშასადამე, რელიგიური ცხოვრებიდან გან-
თავისუფლებისაკენ მისწრაფება, მაგრამ ეს მისი განსაკუთრე-
ბულობაა... ცივილიზაციები თითქმის ყოველთვის შეპყრობი-
ლია, შეფარული რელიგიურობით, ზებუნებრივით, მაგიურით;
ისინი იქ ცხოვრობენ დასაბამიდან, მასში პოულობენ თავისი
განსაკუთრებული ფსიქიკურობის ყველაზე ძლიერ მოტივა-
ციებს“.¹⁷

სხვადასხვა ეპოქაში და სხვადასხვა სახელმწიფოში ეს პრინ-
ციპები სხვადასხვა ხარისხით ხორციელდებოდა, მაგრამ მიუხე-

დავად ამ დიფერენცირებისა, საერთო მისწრაფების ტიპოლოგიურობა ამკარაა და იძლევა საშუალებას, ვისაუბროთ ერთიან ქრისტიანულ ცივილიზაციაზე; მისი მატრიცის საფუძველზე და მის ველში თუ პორიზონტში მიმდინარე ცვლილებებზე, – განვითარებაზე თუ დაცემაზე.

ქრისტიანული ცივილიზაციის განვითარების გზისათვის თვალის გაყოლება არ არის ძნელი, თუ ავიშორებთ თავიდან ესოდენ გავრცელებულ მატერიალისტურ და ათეისტურ კვაზიმეცნიერულ, იდეოლოგიზებულ მიმართებას ისტორიისადმი და თუ მოვლენებს მათ არსებაში და ონტოლოგიურობაში განვიხილავთ; იმ მატრიცებსა და მათ სტრუქტურებში, რომლებიც ამ ცივილიზაციათა ყოფიერებასა და ფორმებს განსაზღვრავენ. როგორც აღვნიშნე, ცივილიზაციები ერთმანეთისგან განსხვავდება იმით, რასაც ბერძნულად ეწოდება *παιδεία*, ქართულად *ზრდილობა* და რაც განისაზღვრება, როგორც *ცივილურობა* ან *კულტურულობა* გამოხატული გამოთქმაში „ცივილიზებული ადამიანია“, „კულტურული ადამიანია“, რასაც გამოხატავს ფრანგული სიტყვები „poli“ და „politesse“, რაც ნიშნავს *ზრდილსაც*, *განათლებულსაც* ქცევით *ნესიერს* და *დახვეწილს*.¹⁸ ქართული ანდაზა – „რომელ ქვეყანაშიც მიხვალ, იქაური ქუდი უნდა დაიხურო“ – თავისებურ გამოთქმაა როგორც *ზრდილობის უნივერსალურობის* ფორმით ასევე *ზრდილობით განსხვავებულობის* შინაარსით.

ცივილურობის დამახასიათებელია ქალაქში ცხოვრების სტილისა და ფორმის ფლობა, რომელიც სპეციფიკურ გამოხატულებას პოვებს „ქალაქელობაში“, რაც ესოდენ განსხვავებულია „სოფელისაგან“. აქ, რასაკვირველია, იგულისხმება სწორედ ის სპეციფიკურობა, რომელიც ქალაქური ცხოვრების წესში მოიცავს როგორც დიფერენცირებას სოციალურ ფენათა და კლასთა შორის, ასევე მომსახურებისა და მოთხოვნილების, ურთიერთობათა ფორმალიზაციის საერთო წესს და მაღალ დონეს. ამასთანვე, ქალაქი არის ადმინისტრაციული კვანძი, *ბიუროკრატიული სახსარი*, რაც განსაზღვრავს მის სპეციფიკურ მიმართებას სამოქალაქო სივრცისადმი.

ადმინისტრაციულ-ბიუროკრატიული დიფერენცირება და იერარქიულობა მნიშვნელობას განსაკუთრებით თანამედროვე პირობებში იძენს, როდესაც ქალაქები იქცნენ უზრმაზარ დეკლასირებულ მასობრივ სისტემებად, რომელთაც მეტად სპეციფიკური

მახასიათებლები აქვთ და, სახელდობრ, მოზაიკურობა. მოზაიკური მატრიცა არის ქალაქის სპეციფიკური მახასიათებელი კულტურის საფეხურზეც კი, მაგრამ კულტურის ანუ „სოფლის“ უპირატესობის პირობებში ქალაქის მოზაიკურობა ასე თუ ისე დაჭერილია კულტურის ჰომოგენური ძალოვანი ველის მიერ. ქალაქის ტიპის გავრცობასთან ერთად, განსაკუთრებით ციკლოპური ინდუსტრიალიზაციის ეპოქაში – XIX-XX სს-ში., კულტურის ეს ძალოვანი ველი სუსტდება და მოზაიკურობა ამ სისტემათა და მათი მატრიცების უპირატესი მახასიათებელი ხდება.

ცივილიზაციათა ტიპოლოგიის დადგენა შესაძლებელი ხდება იმ მატრიცის საფუძველზე, რომელსაც შეიცავს თვით ეს ცივილიზაცია, როგორც თვითგამოსაცნობ პრინციპს, რომელიც მის ტიპოლოგიურობას განსაზღვრავს დროში მდინარე განუწყვეტელი ფორმათცვლის სოციალურ, ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და სხვა პროცესში. და თუ ამ პრინციპებს საფუძვლად დაუდებთ იმ პრინციპებს, რომელიც შემოტანილია ქრისტიანობის მიერ და აღიარებული, როგორც თანამედროვე ცივილიზაციის უნივერსალური პრინციპები, მაშინ, უნდა ვაღიაროთ, რომ კაცობრიობის განვითარების ღერძი ორიენტირებულია ქრისტიანულ ღირებულებათა ცხოვრების სტილსა და ფორმაში განსახიერებისაკენ, მიუხედავად იმისა, რომ თვით ეს პროცესი განვითარებისა მეტად რთულ და ზიგზაგებით აღსავსე გზაზე მიემართება.

ცივილიზაციის სტრუქტურა, რომელიც არის ამ ცივილიზაციის მოქმედი და უცვლელი არსება-კვანძების მატრიცა, ან, სხვაგვარად, ცივილიზაციის პრინციპები, საფუძველი, წარმოადგენს იმ განსაზღვრულობებს, რომლებითაც დროთა ცვალებადობაში და ხანგრძლივობაში ესა თუ ის ცივილიზაცია თვითგამოსაცნობი და ნებისმიერი დამკვირვებლისათვის გამოსაცნობი ხდება. ამ სტრუქტურათა დინამიურობა და ქმედითობა განსაზღვრავს მთლიანად ცივილიზაციის მატრიცის ფორმასა და ურთიერთქმედების ველს. ცივილიზაციის საზღვრები, ანუ სხვადასხვა ცივილიზაციათა შეხების წერტილები, ამ ველის საზღვრებს თანხვდება. მეტად საინტერესო წარმონაქმნებს იძლევა სასაზღვრო ველის თავისთავადი განხილვა, რადგან ამ სასაზღვრო ველში ხშირად წარმოიქმნება სიმბიოზური სტრუქტურები, რომლებიც ურთიერთმოქმედებენ ორივე მიმართულებით და ქმნიან როგორც მატრიცათა განვითარების, ასევე მა-

ტრიცათა მოზაიკურობის წანამძღვარს. სტრუქტურები, არსებობდა, ცივილიზაციის არქეტიპებს წარმოადგენს და მათ დახასიათება სავსებით შესაძლებელია სიღრმითი ფსიქოლოგიის იუნგისეული და განწყობის თეორიის უზნაძისეული ტერმინოლოგიით. ეს არქეტიპები წარმოადგენენ ცივილიზაციის კოლექტიური სიღრმითი ცნობიერების (არაცნობიერის) დინამიკურ კვანძებს, რომლებიც აფორმებენ ცივილიზაციის განწყობის ბადეს და ცხოვრების სტილის კომფორტულ სივრცეს. ცივილიზაცია ყოველთვის ეწინააღმდეგება ისეთი კულტურული ღირებულების მიღებას და შეთვისებას, რომელიც კითხვის ქვეყნებს მის არქეტიპებს, ანუ არსება-კვანძებსა და პრინციპებს სწორედ ეს წინააღმდეგობებია ის არხები, რომლებსაც მიყვართ ცივილიზაციის გულისგულთან, გვიხსნიან მის არსება-კვანძებსა და არქეტიპებს. მოსაზღვრე კულტურებთან ან ცივილიზაციებთან განუწყვეტელი ურთიერთობების ფონზე ესა თუ ის ცივილიზაცია ითვისებს თავისი მეზობლებიდან გარკვეულ ღირებულებებს, მაგრამ ყოველთვის ცდილობს მის გადმოთარგმნას, ანუ იმის რეინტერპრეტაციას, რისი ასიმილაცია ხდება ან აქვს განზრახული. ეს პროცესი საკმაოდ ხანგრძლივი და შედგება ცდისა და თავშეკავებისაგან, ნელი გადაწყვეტილებისაგან და ყოველთვის არის დაკავშირებული ამა თუ იმ მოვლენის უკიდურეს, სასაზღვრო, მნიშვნელობასთან.

მიღება-მიუღებლობის კლასიკურ მაგალითს, თუ ბროდელს დავესესხებით, – წარმოადგენს, ალბათ, კონსტანტინოპოლის აღება თურქთა მიერ 1453 წელს. ერთი თანამედროვე თურქი ისტორიკოსი მხარს უჭერს მოსაზრებას, რომ ქალაქი ჩაბარდა, როგორც იგი შეგნიდან იქნა დაპყრობილი თურქთა შეტივამდე. შესაძლოა გადაჭარბებული ეს თეზა არ არის მოკლებული სიზუსტეს. ფაქტობრივად, ორთოდოქსულმა (მართლმადიდებელმა) ეკლესიამ რომლის სახელით შეიძლება ბიზანტიური ცივილიზაცია წარმოვესახოთ, ლათინებთან კავშირს, რომელსაც ერთადერთ შეეძლო მისი გადარჩენა, თურქებს ჩაბარება არჩია:

„ნუ ვილაპარაკებთ „გადანწყვეტილებაზე“, რომელიც მოვლენათა შასატყვისად, ადგილზე იქნა საჩქაროდ მიღებული. ის გამოხატავდა ისეთივე გრძელი, ხანგრძლივი პროცესის ბუნებრივ დასრულებას, როგორც იყო თვით ბიზანტიის დაცემა და, რომელიც, დღითი დღე ამძაფრებდა ბერძენთა წინააღმდეგობას ლა

თინებთან დაახლოებაზე, რომელთაგან თეოლოგიური განსხვავება ყოფდა.

კავშირი შესაძლებელი იყო. იმპერატორი მიხეილ პალეოლოგი დაეთანხმა მას 1274 წელს ლიონის კრებაზე. იმპერატორმა იოანე V-მ, 1369 წელს, რომში კათოლიკობა მიიღო. 1439-ში ფლორენციის შერეულმა კრებამ ხელახლა აჩვენა კავშირის შესაძლებლობა. ყველაზე გამოჩენილი ბერძენი თეოლოგები: იოანე ბეკოსი, დემეტრიოს ლიდონესი, ბესარიონი წერდნენ კავშირის სასარგებლოდ ისეთი ოსტატურობით, რომელსაც მათი მონინალმდეგეები ვერაფერს შესატყვისს ვერ უპირისპირებდნენ. ამგვარად, თურქებსა და ლათინებს შორის ბერძნებმა აირჩიეს თურქები. „ბიზანტიის ეკლესიამ დამოუკიდებლობის შურით მოუწოდა მტრებს, მას დაუთმო იმპერია და ქრისტიანობა“, რადგან, როგორც ჯერ კიდევ 1385 წელს წერდა პატრიარქი (კონსტანტინოპოლი) პაპ ურბან VI-ს, მან მისცა ბერძნულ ეკლესიას „სრული თავისუფლება მოქმედებისა“. ეს არის გადამწყვეტი სიტყვა: „კონსტანტინოპოლის დამონება მუჰამედ II-ის მიერ იყო კავშირის მონინალმდეგე პატრიარქის გამარჯვება“.¹⁹

კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ცივილიზაციის შიგნით მიმდინარე მუშაობა, რომელიც არა მხოლოდ გარეშე ცივილიზაციის მიღების თუ უარყოფის მიმართულებით, არამედ თვით მის შიგნით არსებული მატრიცის, არსება-კვანძების, არქეტიპებისა და პრინციპების მიმართაც ხდება. ცივილიზაცია შინაგანად იყოფა და თვითდაპირისპირებული ხდება, რაც, არსებითად არის საფუძველი ცივილიზაციის ფორმატცილისა და თანდათან „გადასხვაფერებისა“. ამ სტადიაზე ცივილიზაცია თანდათან კარგავს თვითგამოსაცნობობას საკუთარი წარსულის მიმართ და განიცდის ტრანსფორმაციას. უახლოესი მაგალითი ამგვარი შინაგანი განყოფისა და თვითდაპირისპირებისა, რომლის საფუძველზე მოხდა ქვეყნის მტრისათვის ჩაბარება, საქართველოს უახლესი დროის ისტორიიდანაც შეიძლება მოვიტანოთ. სოციალ-დემოკრატიული (მენშევიკური) მთავრობის გადაწყვეტილება, კომუნისტი (ბოლშევიკი) ქართველ-რუსებისათვის დაეთმოს საქართველო და არა „ქართველი ნაციონალისტებისათვის“, ამგვარი თვითგანყოფის ტიპური მაგალითია.

თავისთავად, ნაციონალისტური მოძრაობების საფუძველი მრავალწლიად გაპირობებული არის საზოგადოებაში მომხდარი

ისეთი ცვლილებებით, რომლებიც ამავე საზოგადოების გარკვეულ ნაწილში იწვევს კულტურის ჩვეული „ეროვნული“ პარამეტრების დაკარგვის ან დაკარგვის საფრთხის განცდას. როდესაც ვამბობთ, რომ რაღაც მოვლენა „ქართულია“, ან „ფრანგულია“ ან „რუსული“, „სომხური“ და ა. შ., ბუნებრივად ვართ მიქცეული კულტურის მატრიცის არსება-კვანძებისაკენ, რომელთაც თვით გამოსაცნობობის მეტად ვრცელი და დროში განფენილი არააქვთ. ამ თვალსაზრისით, იმავე ქართულ სინამდვილეში ეს განცდა და ჰქონდათ XIX საუკუნის ქართველ „ნაციონალისტ-რომანტიკოსებსაც“, ანუ „მამებს“ – გრიგოლ ორბელიანის თაობას და „ნაციონალისტ-რეალისტებსაც“, ანუ „შვილებს“, – ილიას მეთაურობით. XX საუკუნეში ეს განცდა შერჩათ მხოლოდ იმათ, ვინც პოლიტიკურ სპექტრში ნაციონალისტად იყო მონათლული ინტერნაციონალისტ-მარქსისტ სოციალ-დემოკრატებისა და ბოლშევიკების მიერ, რომელთათვის კულტურა მეორად „ზედნაშენურ“ მოვლენას წარმოადგენდა და, ამდენად, არსებით ღირებულებას მოკლებული იყო. ამგვარი აბრუნდის შედეგი იყო საქართველოს დამოუკიდებელი რესპუბლიკის რუსეთისათვის და „იდეოლოგიური ძმებისათვის“ (ბოლშევიკებისათვის) დათმობა.

ერი და ერ-სახელმწიფო

ისევე, როგორც ცივილიზაციის ცნება, ერისა და, მით უმეტეს ერ-სახელმწიფოს ცნებაც ახალი წარმონაქმნია და მისი გამოყენება წარსულის მიმართ საკმაოდ პრობლემატურია. ეს თუ არ არის ბოლომდე და არსებითად გაცნობიერებული, ხდება ისტორიული სურათის მოდელირება თანამედროვე გაგებების საფუძველზე, რაც ძირფესვიანად ცვლის ამა თუ იმ საკვლევ საგნის მოვლენისა თუ სივრცის სახეს. ამიტომ ახალ და უახლეს ევროპულ ისტორიოგრაფიაში, სოციოლოგიაში, და, განსაკუთრებით იდეოლოგიაში გამომუშავებული ტერმინოლოგიის მიყენება ისტორიისადმი საკმაოდ დიდი სიფრთხილე და თვით იმ სინამდვილის იმანენტური კატეგორიების კვლევა ესაჭიროება.²⁰

„ერის“ (nation), ისევე როგორც „ეროვნული სახელმწიფოს“ ან „ერ-სახელმწიფოს“ (Etat—nation) იდეა საფრანგეთის რევოლუციამ დაამკვიდრა; ეს იყო ახალი თემა ევროპულ ქრისტიანულ ცივილიზაციაში, რამაც ღირებულებითი მატრიცის სპექტრ

სრულიად შეცვალა. სისხლით და მინით წარმომავლობითი ეთნოერის ცნება, რომელიც ქრისტიანობაში მოხსნილია და ენის სახითაა დაცული, XVIII საუკუნიდან მოყოლებული ამ მატრიცის ფუძე ელემენტი შეიქმნა. სოციალური და ეკონომიკური პროცესების თანდათანმა „გლობალიზაციამ“ და „ციკლოპიზაციამ“ XIX–XX საუკუნეებში საფუძველი დაუდო სოციალური თემატიკის პოლიტიზებას და იდეოლოგიზებას. წარმოიქმნა ახალი ფენა, კლასთაშორისი ფენა, რომელიც კლასთა შორის ბუნებრივ ურთიერთობათა პროცესის მარეგულირებელ პოლიტიკურ ფუნქციას იძენდა: ეს იყო მესამე განზომილების ვექტორი, რომელსაც დეკლასირების იდეოლოგიური ვექტორი შეიძლება ეწოდოს. ამ ვექტორის განმასახიერებელი გახდა სოციალისტური და, სპეციფიკურად, მარქსისტული ათეისტური და მატერიალისტური, ეკონომიკოცენტრისტული და ანაციონალური „კლასობრივი ბრძოლის“ იდეოლოგია, ხოლო მისი მწარმოებელ-მატარებელი კი – აღნიშნული კლასთაშორისი ფენა. „ციკლოპური ინდუსტრიალიზაცია“ და სოციალური სტრუქტურების ტიპოლოგიურად ახალ, „თანასწორობაზე“ („ეგალიტარიზმზე“) დაფუძნებულ „მასათა სისტემად“ გარდაქმნა, ქალაქების სტატუსის შეცვლა ერთი არსებითი მნიშვნელობის მოვლენა იყო. ნინა ეპოქების სამოქალაქო და ხელოსნური ქალაქი იქცა ციკლოპურ ბიუროკრატიულ, ინდუსტრიულ და ფინანსურ ცენტრად, რამაც ტიპოლოგიურად ახალი სახე მისცა „წერილ“ და „მსხვილ“ მოქალაქეთა (ბურჟუაზიისა და ბიუროკრატიის) სოციალურ, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ როლს. ბურჟუაზია, თანდათან ფინანსურ-ოლიგარქიული („კაპიტალისტური“) ხდებოდა. ეს, ფაქტობრივად, მისი „გამსოფლიურების“ ან „კოსმოპოლიტიზაციის“ ნიშანი იყო და უპირისპირებდა მას, მინათმფლობელი არისტოკრატიის კლასსა და ხალხს, ანუ „ერს“. „მეგალოპოლისი“ უპირისპირდებოდა „კულტურას“. ირღვეოდა კულტურის არსებული მატრიცა, იგი ირეოდა, იბინდებოდა, ძნელად წასაკითხი და გასაგები ხდებოდა. ახალი დროის ისტორიული მატრიცის შემქმნელი მეცნიერული და ფილოსოფიური თვალსაზრისები, პოლიტიკური და სოციალური იდეოლოგიები: პოზიტივიზმი და რელატივიზმი; კოსმოპოლიტიზმი და ეკონომიკოცენტრიზმი; პროგრესიზმი და მატერიალიზმი; ცენტრალიზმი, პარტოკრატიზმი, ტოტალიტარიზმი (შესატყვისი სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური მახა-

სიათებლებით), ერთი მხრივ, და რომანტიზმი და პატრიოტიზმი: ნაციონალიზმი და ლიბერალიზმი, კონსტიტუციონალიზმი და ფედერალიზმი (ასევე სრული მახასიათებლებით), მეორე მხრივ; – არსებითად, შეიძლება ვთარგმნოთ, როგორც დეკულტურიზაციის და ცივილიზაციის დიდი დაპირისპირება და ბრძოლა რომელმაც თითქმის ორი საუკუნე გასტანა. ჩვენ ამ პროცესი დასასრულის თანამონანილენი ვართ. ამ ორი საუკუნის განმავლობაში მსოფლიო თანდათან იხსნებოდა, „მსოფლიურდებოდა“ პრობლემატიკა საერთო ხდებოდა არა მხოლოდ ერთ გეოპოლიტიკურ სივრცეში, არამედ საერთოდ ერთა და სახელმწიფოთა არსებობის გლობალურ ველში. მასობრივი დეკლასირებულ-მეგალოსოციუმების წარმოქმნას, „მასათა ამბოხს“ და ინდუსტრიალურ ციკლოპიზაციას ბუნებრივ შედეგად მოჰყვა „მალთუ სიანური პრობლემატიკის“ გაცოცხლება და „ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი“ გეოპოლიტიკური სასიცოცხლო სივრცის უკმარი სობის მძაფრი განცდა. ეს, კოლონიზაციის გარდა, ევროპული (ან ნებისმიერი რეგიონალური) ომის გარდუვალობის ნიშანიც იყო და მზადყოფნის სტიმულიც. ორად ორი სახელმწიფო, რომლებსაც მსგავსი „მალთუსიანური“ და გეოპოლიტიკური პრობლემები არ ჰქონდა, იყო რუსეთის იმპერია (შემდეგ საბჭოთა კავშირი და ამერიკის შეერთებული შტატები. სწორედ ამ ორმა სახელმწიფომ ითამაშა განსაკუთრებული, XX საუკუნის მსოფლიო ისტორიის *ლერძის* როლი.²¹

1860-1880-იანი წლების პოლიტიკურმა და ეკონომიკურმა კრიზისმა ევროპის სხვადასხვა სახელმწიფოში, საფრანგეთი მარცხიანმა ომმა ბისმარკის გერმანიასთან, იტალიის გაერთიანების პრობლემატიკობამ, რუსეთის იმპერიის დამარცხებამ იაპონიასთან და 1905 წლის არეულობამ, XX საუკუნის ორმ მსოფლიო ომმა აღნიშნულ საკითხებს განსაკუთრებული სიმწვავე შესძინა. პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ ევროპაში შექმნილი გეოპოლიტიკური და ფსიქოლოგიური ვითარება, „ვერსალის ზავით“ განმტკიცებული, კარგ ნიადაგს უქმნიდა *ნაციონალიზმის* ისეთი უკიდურესი „ეთნორასული“ ფორმის ჩამოყალიბებას, როგორიც იყო გერმანული ნაციონალ-სოციალიზმი: 1910-იანი, 20-იანი და 30-იანი წლების ნაციონალისტური კონცეფციების სპექტრი ზენაციონალისტური, სოციალისტური და კომუნისტური „ინტერნაციონალისტური კლასობრივი ბრძო

ლის" იდეოლოგიის სიმეტრიული იყო. სოციალიზმი და ნაციონალიზმი, სხვადასხვა „მემარცხენეული“ თუ „მემარჯვენეული“ მოდულაციებით, XX საუკუნის უმთავრესი იდეოლოგიურ დინებად შეიძლება მივიჩნიოთ. „სოციალ-ნაციონალიზმი“ გარკვეული თვალსაზრისით უპირისპირდებოდა „ტრადიციონალიზმს“, რომელიც კონცეპტუალურად უფრო ნაკლებ იდეოლოგიზებული, ღრმა და კრიტიკული იყო. სოციალ-ნაციონალიზმი, არსებითად, იყო ლიბერალური ინდივიდუალისტური კონცეფციის კვაზიკოლექტივისტურ, ცენტრალისტულ, ტოტალიტარულ იდეოლოგიად გარდაქმნის ცდა; ამ იდეოლოგიის ხელშეწყობით განხორციელდა მასათა მობილიზება (და ორგანიზება) ძალაუფლების ხელში ასაღებად და მასების ტოტალიზირებით „ნაციონალური პრობლემების“ გადაჭრა. მაგრამ ამგვარი „ტოტალიტარული ნაციონალიზმის“ უკან იყო მხოლოდ დეკლასირებული იდეოლოგია, რომელსაც არავითარი რეალური ნაციონალური ინტერესი და იდეა არ გააჩნდა: პიტლერს არა მხოლოდ ებრაელების მოსპობა უნდოდა, არამედ – თვით გერმანელებისაც და ყველა სხვა ერისაც. როგორც რუსეთში, ასევე, გერმანიაში, გამარჯვებული პარტიის ტოტალიტარულმა (ან ცენტრალისტურ-კვაზიკოლექტივისტურმა „დემოკრატიულმა“) იდეოლოგიამ შეინოვა არა მხოლოდ სოციალური და პოლიტიკური, არამედ ფილოსოფიური თემატიკა და მეცნიერული პრობლემატიკა და მოახდინა ცოდნის ველის მოდელირება ძალაუფლებრივი სისტემისა და იდეოლოგიის საფუძველზე. არსებობდა არა მხოლოდ „საბჭოთა“ ხელოვნება, მეცნიერება, ფილოსოფია, ფსიქოლოგია“ და სხვა, არამედ, აგრეთვე „ფაშისტური“ და „ნაციონალ-სოციალისტურიც“, რომლებიც უპირისპირდებოდნენ არა მარტო „ბურჟუაზიულ დეკადენტურს“, არამედ ერთმანეთსაც (თუმცა, ტყუპები იყვნენ). ეს ნიშნავდა სოციალური საარსებო სივრცის დახურვას და ერთ ყალიბზე განწყობას. ეს გრძელდებოდა თითქმის მთელი 70 წლის განმავლობაში (ბოლშევიკებიდან მოყოლებული, ფაშისტებისა და ნაციონალ-სოციალისტების გავლით, ვიდრე 90-იანი წლების დასაწყისამდე) და ჯერაც არ არის ბოლომდე დაძლეული, არა მხოლოდ ყოფილი კომუნისტური ბანაკის მენტალურ სივრცეში, არამედ საერთოდ „მემარცხენეული“ თუ „მემარჯვენეული“ თვალთახედვაშიც. „გამარჯვებული სოციალიზმისა“ და დემოკრატიული კოალი-

ციის მიერ ნაციონალ-სოციალიზმის დამარცხებით, სოციალიზმმა ნაციონალიზმის სრული დისკრედიტაცია მოახდინა.² სინამდვილეში, ნაციონალიზმი არსებით შეუთავსებელია დეკლასირებულ ჰიპერმასობრივ სისტემასთან. ნაციონალიზმი „ელიტარული ლიბერალიზმის“, ანუ თავისუფალი კლასობრივ სისტემის გარეშე კარგავს თავის ორგანულობას და ერწყმის ტოტალიტარულ იდეოლოგიას, სპეციფიკური „ისტორიოფრენიული“ ფუნქციით. ამის ტიპური მაგალითი იყო ნაციონალ-სოციალიზმი და საბჭოთა ტოტალიტარიზმი, მასში კულტივირებული „ეთნონაციონალიზმით“, რომლის შედეგიც არის პოსტ-საბჭოურ სივრცეში გაღვივებული „ეთნოკონფლიქტები“.

ფილოსოფიის, კულტუროლოგიის და ანთროპოლოგიის საზღვრებიდან პოლიტიკისა და იდეოლოგიის სფეროში გადანაცვლებამ განსაკუთრებული დაღი დაასვა ერის, კაცობრიობის ცივილიზაციის და მათთან დაკავშირებული რასისა და ეთნოსის საკითხთა კვლევას. უაღრესად სიმპტომატური იყო ნაციონალური პრობლემებით ბოლშევიკების დაინტერესება და ამ პრობლემის „მოხსნა“ სტალინის მიერ.

იდეოლოგიურად ეს თემა უკვე 1913 წელს იქნა დამუშავებული. მის ფონად აღებულ იქნა XIX საუკუნის ბოლოსა და XX-ის დასაწყისის ფრანგული და გერმანული ნაციონალიზმი. თუმცა ტექსტუალურად პრობლემა შემოფარგლული იყო იდეოლოგიურ-ორიენტირებით და პოლემიკით მონინააღმდეგე სოციალისტურ იდეოლოგიებთან, არეკვლის სიბრტყეს „ბურჟუაზიული ნაციონალიზმი“ წარმოადგენდა. იმპერიის აღდგენა და საბჭოთა კავშირის შექმნა არსებითად ისეთივე იდეოლოგიური და პოლიტიკური „უკანდახევა“ იყო, როგორც „ახალი ეკონომიკური პოლიტიკა“, რომელიც, პოლიტიკური თვალსაზრისით, საბჭოთა კავშირის შექმნის „ლეიბად“ იქნა გამოყენებული. ეტატური ტერორიზმი („სამხედრო კომუნიზმი“) „ნეპმა“, ხოლო მკაცრი ეტატური ბიუროკრატიული ცენტრალიზმი (ტოტალიტარიზმი) კი ფორმალურმა კონფედერატიულ-ავტონომიურმა „ნაციონალურმა პლურალიზმმა“ გააფერმკრთალა. ფორმალურად და იდეოლოგიურად საბჭოთა კავშირი საკმაოდ ახლოს იდგა „მაასტრიხის“ ტიპის ევროპასთან, მაგრამ არა იდეოლოგია, არამედ *იმპერიულ* და *ჰიპერბიუროკრატიული* ნება განსაზღვრავდა ტოტალიტარიზმის რეალურ წყობას. საბჭოთა კავშირი „ტრანსცენდენტალ-

ურად იდეოლოგიური, ხოლო ემპირიულად ბიუროკრატიულ-ტოტალიტარული იმპერია" იყო. ჰიპერბიუროკრატიზების საფრთხე, რომელიც „მაასტრიხის“ ევროპასაც ემუქრება, მსგავსი მრავალეროვნული (მრავალსახელმწიფოებრივი) გაერთიანებებისათვის სრულიად ბუნებრივია. 1936–1945 წლებში, როგორც გერმანულ ნაციონალ-სოციალისტურ, ასევე რუსულ საბჭოთა კომუნისტურ სივრცეში (ამ უკანასკნელში რამდენიმე ეტაპად: 1917–1945 წლებში და შემდეგ, სხვადასხვა ნიშნით, ხოლო „ბურჟუაზიული ნაციონალიზმით“ – ბოლომდე) ნანარმოები იყო რასისტული და კლასობრივ-ეთნიკური „წმენდები“, ანუ „კლასობრივი გენოციდი“. ნაციონალ-სოციალიზმის დამარცხებამ და გამარჯვებულთა შორის ტოტალიტარული სოციალისტური იმპერიის (რომელიც „თავისუფალ ერთა ძმურ კავშირად“ გამოდიოდა) ყოფნამ ერთმნიშვნელოვნად უარყოფითი დამოკიდებულება დაამკვიდრა როგორც ნაციონალიზმის, ასევე რიგ საკითხთა იმ წრის მიმართ, რომლებიც „ნაციონალიზმის საფრთხეს“ შეიცავდა. სოციალისტურმა იდეოლოგიურმა ანტინაციონალიზმმა („ინტერნაციონალიზმმა“) საკითხთა ამ წრის კვლევას მეცნიერული და ფილოსოფიური სიმშვიდე დააკლო და თითქმის მთლიანად სოციალისტურ და კომუნისტურ, ან ზოგადად „მემარცხენულ“ ვექტორზე გააწყო. საბჭოთა ტოტალიტარული სისტემის წინააღმდეგ ბრძოლის პროცესში ნაციონალიზმი ითვლებოდა ერთადერთ ალტერნატიულ ქმედით ძალად, თუმცა, არავითარი სერიოზული ნაციონალისტური თეორია არ ყოფილა დამუშავებული და არც არსებული – გადამუშავებული ან აღდგენილი. საბჭოთა კავშირის ნგრევის პირობებში კი, მოულოდნელად, ნაციონალიზმი ისევ უდიდეს საფრთხედ იქნა გამოცხადებული და ეს საფრთხე, არსებითად, ისევ „დასაუღეთის“ დასაშინებლად (სადაც ნაციონალიზმი „ნაციზმთან“ არის გაიგივებული) და „ყოფილი საბჭოთა“ ანუ რუსეთის იმპერიის სივრცის მეტ-ნაკლებად აღსადგენად, გამოიყენება.²³

საფრთხისა და უსაფრთხოების პრობლემატიკა ღრმად და კავშირებული ყველა ზემონახსენებ პრობლემასთან. ადამიანის სასიცოცხლო არე, მისი გეოპოლიტიკური სასიცოცხლო ველი უშუალოდ მის სიახლოვეს და კიდევ უფრო ახლოს, თავად მასში იწყება. რამდენადაც ადამიანის მეტაფიზიკური ყოფიერების ველის უსასრულო სივრცეში არსებულ ღირებულებათა მატრიცას

არაფერი ემუქრება, იმდენადვე უყალიბდება მას სიმშვიდი განცდა და გათავისუფლებდა შიშისაგან, რომელსაც ჩვეულებრივ „სიკვდილის შიშს“ ვუნოდებთ. ფიზიკური უსაფრთხოების განცდა ადამიანის ყოფიერებისათვის მეორადი განცდაა რასაც ადასტურებს თავგანწირვათა მთელი სპექტრი. ფიზიკური სიკვდილის შიშის დაძლევა გაცილებით უფრო იოლია, ვიდრე ღირებულებითი სიკვდილისა და ეს არსებითად განასხვავებს ადამიანს დანარჩენი სამყაროსაგან. ამიტომ გეოპოლიტიკური და გეოეკონომიკური პრობლემატიკა მის სოციალურ და პიროვნულ გამოხატულებაში გაცილებით უფრო მჭიდროდ არის დაკავშირებული ადამიანის თავისუფლებასთან, ანუ ადამიანის მეტაფიზიკურ-ღირებულებით ყოფიერებასთან, ვიდრე მატერიალურ და ყოფით არსებობასთან.

ადამიანის თავისუფლება

თუ ერი, კაცობრიობა და ცივილიზაცია რეალურად არსებულ ფაქტობრივ და არა ვირტუალურ ყოფიერებას წარმოადგენს (რაც მათს მნიშვნელობას და ღირებულებას არ ცვლის), მაშინ, ბუნებრივია, მათი არსებობის სივრცე ადამიანური ყოფიერების ყველა ასპექტსა და ფორმას უნდა გამსჭვალავდეს, ადამიანური ყოფიერების მატრიცის მაკონსტიტუირებელ არსება-კვანძებს უნდა ქმნიდეს. ეს მარტივად და უბრალოდ იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ადამიანობა არსებრივად არის განსაზღვრული ამ კვანძებით და მათი „მოშორება“ ან „დაშლა“ ადამიანს არ შეუძლია ადამიანურობის საზღვრებში. ამ ონტოლოგიიდან, ანუ „გამოთქმადობის არსება-კვანძებიდან“ გასათავისუფლებლად ადამიანი უნდა ამალდეს ზეადამიანურ, ანუ ანგელოზურ, ერთბუნებოვან ყოფიერებამდე ან, სიმეტრიულად, ჩამოქვეითდეს ფიზიოლოგიურ (ასევე ერთბუნებოვან) არსებობამდე. საკითხიც სწორედ ეს არის: შესაძლებელია თუ არა ადამიანისათვის ამგვარი ტრანსფორმაცია მოახდინოს ადამიანად დარჩენით, ანუ იმ ორბუნებოვან, ბიოდა-მეტაფიზიკურ არსებად დარჩენით, რომელსაც აქვს სრულიად გარკვეული აობითი და რაობითი მახასიათებლები. ბოლოს და ბოლოს ამ კითხვაზე პასუხი დაგვანახებს დასმული პრობლემის ნამდვილობის ხარისხს: ნამდვილია ეს პრობლემა ერის, კაცობრიობის და ცივილიზაციის არსებობა-არარსებობის შესახებ, თუ

კონცეპტუალურ-იდეოლოგიური, რაც ასევე არ ანელებს მის მნიშვნელობასა და ღირებულებას.

იგივე ითქმის თავისუფლების შესახებ: თუ თავისუფლება, როგორც სპეციფიკურად ადამიანური ონტოლოგიური, ანუ გამოთქმადი არსება-კვანძი, არსებულა, მაშინ, რაც ითქმის ადამიანისა და მისი თავისუფლების შესახებ, უნდა სიმეტრიულად ივრცობოდეს ადამიანის ყოფიერების ყველა ფორმაზე და, სახელდობრ: სოციალურზე, პოლიტიკურზე, ეკონომიკურზე, კულტურულზე, რელიგიურზე, - როგორც მატერიალურ, ასევე, მეტამატერიალურ ფორმებზე. ეს ნიშნავს, რომ თავისუფლება ყოფიერების ინტეგრალური ველის აობითი და რაობითი მატრიცა უნდა იყოს და არა კონცეპტუალური - ფილოსოფიური ან იდეოლოგიური - პოსტულატი.

თავისუფლების საკითხი თავიდანვე მიგვახედებს თვით ადამიანისაკენ და დაგვაფიქრებს ადამიანის არსებაზე, რადგან არც ერთ საკითხს თუ პრობლემას თავისთავად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ადამიანის და მისი ყოფიერების ცენტრში მოთავსების გარეშე. ამდენად კითხვა, რომელიც უკანასკნელი სამი საუკუნის განმავლობაში აწვალებს ადამიანის ცნობიერებას: არსებობს თუ არა ყოფიერება ადამიანის „გარეთ“, ანუ არსებობს თუ არა „ობიექტური რეალობა“, რომელიც ადამიანისაგან „დამოუკიდებელია“ და ა. შ., თუ ყოველივე არის შიგ ადამიანში მოთავსებული „სურათი“, მეტ-ნაკლებად თანმხვედრი „გარეშე“ არსებული სინამდვილისა, - თავის თავში უკვე შეიცავს ადამიანის ყოფიერების ცენტრში მოთავსების აუცილებლობას, რადგან კითხვას ადამიანი სვამს! ადამიანი სინამდვილეს („ობიექტურ რეალობას“) თვით თავისი ხედვით არა მხოლოდ აღიქვამს, არამედ კიდევ ქმნის. და არა მხოლოდ „ელემენტალური ნაწილაკების“ დონეზე, რაც შესანიშნავად დასტურდება თანამედროვე მეცნიერების მიერ „განუსაზღვრელობის პრინციპით“, არამედ ნებისმიერ დონეზე. ეს ადამიანს ათავსებს სინამდვილის თანამემოქმედის პოზიციაში, ანუ ამ სამყაროს ყოფიერების ცენტრში.

ადამიანის ყოფიერების ცენტრში მოთავსებულობა ბუნებრივად სვამს კითხვას ადამიანის თავისუფლების შესახებ და მისი მიმართების შესახებ იმ ველთან, რომელშიც ადამიანის ყოფიერება იშლება. ამ ურთიერთმიმართებათა კვლევა მრავალი ასპექტით არის შესაძლებელიც და ნაწარმოებიც. მე აქ შევეხები

მხოლოდ იმ ასპექტებს, რომლებსაც მნიშვნელობა აქვს თავისუფლების საკითხის გარკვევისათვის იმ მიმართებით, რა მიმართებითაც ვიკვლევ დასმულ საკითხს: ადამიანის პიროვნული და სოციალური თავისუფლებისა და მისი სოციალური ორგანიზების ფორმების თვალსაზრისით.

ადამიანი არის თვითორგანიზებადი არსება. ეს იმას ნიშნავს რომ ადამიანის ყოველი ასპექტი ამ „თვით“ ნაწილაკით არის განსაზღვრული. და მიუხედავად იმისა (როგორც „სისტემათ. ზოგადი თეორია“ და „თვითორგანიზების პრინციპები“ ამტკიცებს), რომ, თავისთავად, თვითორგანიზებადობაში არაფერი განსაკუთრებით „ადამიანური“ არ არის, ეს „თვით“ ადამიანთა მიმართებაში შეიცავს ისეთ ასპექტს, რომელიც არც ერთ ფიზიკურ ცოცხალ და, მით უმეტეს, არაცოცხალ მოვლენას არ გააჩნია. ეს არის ადამიანის მეტაფიზიკური ონტოლოგიურობა და ორბუნებოვნება. მხოლოდ ამ ასპექტით შეგვიძლია ადამიანის თვით-ორგანიზებადობაში ამ „თვით“ ნაწილაკით აღნიშნულ, სულიერი შემოქმედებითი თავისუფლების არსებაში გავერკვეთ „თვით“ ნიშნავს, რომ ადამიანს აქვს თავისი თავის სიმეტრიულ წყვილად გაპიროვნების შესაძლებლობა და ამგვარად თავის თავის ხედვა, ანუ ქმნა (ზოგჯერ სერიოზული, ზოგჯერ დამცინავი, ხან სიყვარულით, ხან სიძულვილით და ა.შ.). ადამიანის ორბუნებოვნების „დავინყება“ და ხედვის რღვევა, ანუ მეტაფიზიკური და ფიზიკური არსებობის კავშირების განყვეტა, გამოწვეული იყო მთელი ცოდნის ველის „მეცნიერული“ სეკულარიზებით და რაციონალიზებით, განსაკუთრებით, XVII-XIX საუკუნეებიდან მოყოლებული. ამან ორ უკიდურეს აბსურდამდე მისულ და ურთიერთის სიმეტრიულ თვალსაზრისში პოვა გამოხატულება მატერიალისტურ პოზიტივიზმში და სპირიტუალისტურ მისტიციზმში. ინტეგრალური თვალსაზრისი მოითხოვს ამ კავშირის აღდგენას და ადამიანის მის არსებით, ონტოლოგიურ მთლიანობაში განხილვას ანუ „რელიგიური“ და „მეცნიერული“ ცოდნის ფილოსოფიურ ინტეგრირებას.

რაც არ უნდა ითქვას ადამიანზე (და რა არ თქმულა მასზე!) ერთი რამ უდავოა: ადამიანი არ არის „სტერილური“ შენაქმნი და ნარმონაპობი, აპრიორული „ტაბულა რაზა“, მასში „რალაც უკვე ყოველთვის არის“, თუნდაც „სიტყვად ყოფნის“ შინაგანი ცოდნა. ამასთანავე, იგი ყოველთვის გარკვეულ „წიაღში“ არსებობს. ან

ნიაღვრე მე ვუწოდებ „ტრანსფორმაციათა ინტეგრალურ ველს“, არა იმდენად მათემატიკური და ბუნებისმეტყველური თვალსაზრისით, რამდენადაც – სიმბოლურით და ფილოსოფიურით. ეს არის ინტეგრალურ და კომპლექსურ ნიშანთა ღირებულებითი ველი, რომელშიც ყოველი ნიშანი-სიმბოლო თავისთავად რთული და, რაც მთავარია, მთლიანი წარმონაქმნია. ეს მთლიანობა პოლოგრამული პრინციპით არსებობს – იგი ყოველთვის და ყოველ ნაწილში ტოლია თავისი თავის. ამ ველში ობიექტური და სუბიექტური, გარე და შიდა, ზედა და ქვედა... და ა. შ., ურთიერთ-ტრანსფორმირებადია. ადამიანი, რომელიც ყოველთვის კონკრეტული არსებაა და ამ კონკრეტულობით განუმეორებელი (თუნდაც „თითის ანაბეჭდებით“), ამ ტრანსფორმაციათა ინტეგრალური ველის არსება-ფუძეა, სიმეტრიის ღერძი.

ადამიანი იბადება, იზრდება და ყალიბდება იმ მატრიცით, რომელიც აფორმებს და განსაზღვრავს ადამიანის ყოფიერებას მის ინტეგრალურ გამოვლინებებში. ადამიანის შესახებ მსჯელობა, რომც არ ასახელებდეს, ყოველთვის გულისხმობს ამ ნიაღვრე მატრიცულ პირობებს. ეს პირობები ყოველთვის უკვე არსებობს, ვიდრე თვით ადამიანი დაიწყებს არსებობას, მაგრამ, ამავე დროს, – და ეს არის ადამიანისა და თვით ტრანსფორმაციათა ინტეგრალური ველის სპეციფიკური, არსებითი მახასიათებელი, – ეს პირობები და ეს მატრიცა ამ ადამიანის არსებობასთან ერთად იქმნება. იქმნება, როგორც პირადად მის მიერ, ასევე, ყოფიერების იმ ველის ინტეგრალური მოქმედებით, რომელშიც ეს ადამიანი არსებობს. ადამიანის თავისუფლების არსება სწორედ იმაში გამოიხატება, რომ მან, იმისათვის, რომ ადამიანი გახდეს, უნდა აირჩიოს და შექმნას საკუთარი ნიაღვრე, რომლის არსება-ფუძე თვითონ იგი იქნება; ანუ შექმნას ახალი, სპეციფიკური და ინდივიდუალური მატრიცა ყველა იმ ელემენტებთან საკუთარი თავის ურთიერთმოქმედებით, რომლებიც მის არსებობამდე განსაზღვრავდნენ ამ ინტეგრალურ მატრიცას. ამ თვალსაზრისით, ადამიანი არის ინტეგრალურად შექმნილი არსება. იგი არასოდეს არ არის მზა სახით მოცემული და არასოდეს არ ხდება სრულყოფილი. მისი სრულყოფილების ერთადერთი ნიშანი არის მისი განუწყვეტელი ქმნადობა, დაუსრულებადობა, ფიზიკურად მოქცეული სიცოცხლე-სიკვდილის საზღვრებში, ანუ დასრულებადობა.²⁴

ტრანსფორმაციათა ინტეგრალურ ველს ახასიათებს ინტეგრალური მატრიცა. ანუ ის, რაც ადამიანს უკვე შექმნილი და გაკეთებული ხვდება და რასაც იგი შემდეგ თვითონ ქმნის და აკეთებს, მისი არსებობის შექმნილი და შექმნადი წიაღი და ველი, სტრუქტურული ღირებულებითი კვანძებით (ოჯახის, უშუალო გარემოს, კულტურული ფენის და ენის, სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური, მატერიალური და ვირტუალური, იდეალური და რეალური და ა.შ.). ეს ღირებულებითი კვანძები განსაზღვრავს ადამიანის ზრდასა და ფორმირებას. შექმნილი ინტეგრალური მატრიცით ადამიანი იძენს იმ ტიპოლოგიურ მახასიათებლებს, რომლებიც მას ამ ველისა და მატრიცის დანარჩენ მატარებლებთან გამოსაცნობობის ხარისხს უდგენს. ანუ სძენს იმას, რასაც ჩვეულებრივ პიროვნული და სოციალური, უფრო ზევით – ეროვნული მახასიათებლები ეწოდება (ქართველობას, რუსობას, ფრანგობას, იტალიელობას, გერმანელობას და ა.შ.; ლოკალურ წრეში ეთნო-კულტურულ მსაზღვრელებს – კახელობას, მეგრელობას, ხევსურობას, ოსობას, აფხაზობას და ა.შ.); ხოლო თვის მიერ შექმნილით იგი იძენს საკუთრივობას, „მე“-ს, ინდივიდუალობას და პიროვნულობას, რომლითაც იგი გამოსარჩევი ხდება იგივე მატრიცის სხვა დანარჩენ წევრებში. ამგვარი ინდივიდუალური და საერთო ტიპოლოგიური გამოსაცნობობით ერთიანდება და იქმნება, ანუ გამოიცნობა ის, რასაც „ეთნიკური“ და, უფრო მაღალი რიგის ფენომენოლოგიური ტიპოლოგიით, „ეროვნული სახე“ ეწოდება. ამის ზევით არის კიდევ ორი დონე, რომელზედაც გამოსაცნობობის ტიპოლოგიურობა უკვე ონტოლოგიური კვანძის უშუალო მახასიათებლებით გამოიხატება: ასეთია აღმავალი ტიპოლოგიურობის რიგი, რომელიც ისეთ კატეგორიებში თავსდება, რომლებსაც გლობალურ-რეგიონალური და ცივილიზაციით გაპირობებული მნიშვნელობა აქვს: ასეთია, „კავკასიელობა“, „მცირეაზიელობა“ „სკანდინავობა“, „ტიბეტელობა“ და ა.შ. ამის ზევით: „ევროპელობა“, „აზიელობა“, „აფრიკელობა“... შეიძლება გავიდეთ კიდევ ერთ მეტად თავისებურ და განცალკევებულ ხედვის დონეზე, რომელსაც დღემდე „საბჭოთა“ ეწოდებოდა. იგი არც გეოგრაფიულ და არც რომელიმე ცივილიზაციის ჩარჩოებში და ტიპოლოგიაში არ თავსდება და, გარკვეული თვალსაზრისით, „მესამე განზომილების“ კლასიფიკაციად შეიძლება მივიჩნიოთ.²⁵ ყოვე-

ლივე ამის ზევით არის კიდევ: „კაცობრიობა“, რომელიც თვით-გარკვეულობისათვის მოითხოვს სხვა დამკვირვებელს, ობიექტივირებულ თვითმცნობსა და მცნობს, რომლის მიმართ იქნება შესაძლებელი „კაცობრიულობის“ კონკრეტული სახის განსაზღვრა. ადვილი დასანახია, რომ აქ სახეზე გვაქვს ხედვის სხვადასხვა დონეები, სხვადასხვა პორიზონტები და მისი შესატყვისი ტიპოლოგიების ხარისხები: ფენომენური უსასრულობიდან არსებით სასრულობამდე. ამ თვალსაზრისით ადამიანი არა მხოლოდ მცნობელი და აღზრდადი, არამედ თვითშემცნობელი და თვითაღმზრდელი, ანუ თავისუფალი არსებაა და მას შეუძლია თავისი თავის მის მიერ არჩეულ ტიპოლოგიურ გარკვეულობაში ჩასმა. ეს არის პირობა, როგორც ადამიანის განვითარებისა, ასევე მისი გახსნილობისა.²⁶

ადამიანი, როგორც გამოთქმადი და გამოთქმული ანუ ონტოლოგიური არსება სხვა ადამიანთა (თაობათა როგორც ვერტიკალურ, – დროით, ასევე პორიზონტალურ, – სივრცულ, ჭრილში) გარემოცვაში არსებობს, ანუ თანაარსებობს. ეს არსებითად იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს ცხოვრება უხდება გამოთქმულობისა და გამოთქმადობის, ანუ ენობრივი ყოფიერების ველში. ეს აუცილებლობით იწვევს თვით ადამიანის, როგორც ენობრივი ყოფიერების არსებისა და რაობის შესახებ კითხვას და, ცხადია, თავისუფლებისა და ენის მიმართების საკითხს სვამს. სოციალური თვალსაზრისით კი ეს ნიშნავს, რომ დაისმის საკითხი ადამიანისა და ერის მიმართების შესახებ, რადგან *ერი*, გარკვეული ერთობის თვალსაზრისით, რომლის სტრუქტურაში ბუნებრივი, სოციალური და მეტაფიზიკური მნიშვნელობები არის დაფიქსირებული, არის ადამიანის ყოფიერების ის *პირველფორმა*, რომელიც ენობრივი ველის მფლობელი და შემოქმედი. *ენის*, *ერისა* და *ადამიანის არსებობის* საკითხი წარმოგვიდგება ადამიანის ყოფიერების ღირებულებითი მატრიცის განმსაზღვრელი *კულტურისა* და *ცივილიზაციის* რაობისა და ურთიერთ-მიმართების საკითხად, ანუ *ერისა* და *კაცობრიობის* რაობისა და ურთიერთმიმართების პრობლემის სახით, ეს არის ადამიანის თავისუფლების პრობლემა, რადგან თავისუფლება არის ადამიანის ყოფიერების არსებისგამომთქმელი არსებობის ფორმა.

მითითებანი და განვრცობანი

1. იხ. Luca Cavalli-Sforza „Gènes, peuples & langues“ éd. Odile Jacob. Janv.1996 გვ.33.
2. ibid. გვ. 76-78.
3. პროფ. ლუკა კავალი-სფორცა, თავის დასახელებულ წიგნში „გენები, ხალხები და კულტურები“ (1996) ადასტურებს რასულ გენოტიპთა ბიოლოგიურ განსაზღვრულობას შემგუებლური ფაქტორების მოქმედებით.

„ჩვენ ყველანი ვართ პოტენციური გადარჩენილები, არჩეულები ბუნებრივი შერჩევის მიერ და, ამდენად, არ არსებობს კულტურათა არჩევანის სრული თავისუფლება“ – ნერს იგი. ამგვარად, კულტურა იძენს ბუნებრივი შერჩევის მაკონსტიტუირებელი ინტეგრალური მატრიცის სახეს. კულტურული დიფერენცირება, ამდენად, მჭიდრო კავშირშია იმასთან, რასაც „კულტურგენეტიკა“, ანუ კულტურის მატრიცის გენეტიკურ მოცემულობებთან შეფარდება ეწოდება. აქაც ძირითადი მონაპოვარი უახლესი გამოკვლევებისა ისაა, რომ ეს შეფარდება კულტურის მნიშვნელობას ადასტურებს. თუმც კულტურა ასე თუ ისე განსაზღვრულია ბიომატრიცით, უეჭველი ხდება ადამიანის კულტურული გახსნილობა და უნივერსალურობა: ნებისმიერ ადამიანს შეუძლია ნებისმიერი კულტურის ათვისება და მის განვითარებაში მონაწილეობა, მიუხედავად იმისა, რომ ეს კულტურა სრულიად სხვა მატრიცის მქონე ადამიანების შექმნილი იყოს. სწორედ ეს პირველი მომენტი არის მნიშვნელოვანი ბიოგენეტიკური და კულტურული მატრიცების ურთიერთმიმართებისა და ურთიერთგაპირობებულობის თვალსაზრისით. ბიოლოგიურად და ბუნებრივად განსაზღვრული ადამიანი, როგორც ცოცხალი არსება, არსებითად არ განსხვავდება დანარჩენი ცხოველური სამყაროსაგან. ამ დონეზე განსაზღვრულ ადამიანს, ბუნებრივია, აღმოაჩნდეს „ცხოველური სანათესაო“ – „ბიძაშვილები“ და „წინაპრები“. მაგრამ ეს „ნათესაობა“ პრიმატებთან ან სხვა ცხოველურ არსებებთან (მიუთითებენ სხვადასხვა ასპექტებით ლორისა და ნიანგის მსგავსებაზე ადამიანთან) გაპირობებული ჩანს უფრო პირველადი ადაპტაციური ველის ერთგვარობით და არა პირდაპირი ჩამომავლობით. ასე რომ, მატერიალისტურ და ათეისტურ გადწყვეტას ამ პრობლემისა მარტივი ბიოლოგიზების არსებითი ნაკლი აქვს.
4. ვაჟა-ფშაველას არაჩვეულებრივი დაფორმულებით, „ბუნება ჩვენშია და ჩვენ ბუნებაში ვართ“; აქ ბუნება ორ ფორმაშია მოცემული, ჯერ როგორც ბუნებრიობა კულტურისა და შემდეგ როგორც კულტურულობა ბუნებისა, რადგან „ჩვენ“ სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის მეორე სუბსტანციური ბუნების მატარებლობა და, ამგვარად,

მისი ტრანსფორმირება ფიზიკურ ბუნებაში. ეს თემა უალრესად მნიშვნელოვანია ვაჟა-ფშაველას მსოფლხედვის გასაგებად. იხ. ჩემი „გველის-მჭამელი. გაგების ცდა“.

5. „ონტოლოგიის“ ცნება ჩემ მიერ შემოტანილია ყოფიერების არსის (ონტოსის) ლოგოსთან (სიტყვასთან) კავშირის აღსანიშნად, რადგან გამოუთქმელი ყოფიერება ყოფიერება არ არის! (ქართული ზმნა „ყო“ აქტიურ, მოქმედ შინაარსს შეიცავს და გამოხატავს, განსხვავებით „არსებობისაგან“, რომელიც პასიურია და მხოლოდ ყოფიერების ფორმაში იძენს ქმედითობას, ხდება გამოთქმული). „ონტოლოგიალი“ გამოხატავს ყოფიერების ტრანსფორმაციის აქტს ანუ *ონტოსის გამოთქმადობას*, მის მოქცეულობას სიტყვაში, როგორც ყოფიერების არსებობის პირობაში. *ონტოლოგიალი* არის ის, რაც *აქტუალიზდება არსებობად*. იოანეს სახარების დასაწყისი სწორედ *ონტოლოგიის* გამოთქმას წარმოადგენს:

„1. დასაბამიდან იყო სიტყვა, სიტყვა იყო ღმერთისა თანა, ღმერთი იყო სიტყვა... 3. ყოველივე მის მიერ შეიქმნა და თვინიერ მისსა არაფერი შექმნილა, რაც შექმნილა“.

ლათინურში არის: „1. In principio erat Verbum, et Verbum erat Deum, et Deus erat Verbum... 3. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil“

ბერძნულში: „1. Εν αρχε εν ο λογος, και ο λογος ζν προς τον Θεον, και Θεος εν ο λογος ... 3. ...παντα δι αυτου εγενετο, και χωρισ αυτου εγενετο (ουδε εν)“

ვერბუმ, სიტყვა – ზმნაა, ანუ მდგომარეობისა და მოქმედების აღმნიშვნელი ცნება. იგი გამოხატავს *გამოთქმადობის არსებულის პირობად ყოფნას*. თვით ღმერთის ყოფიერების არსებობა ამ გამოთქმადობის, ანუ „ლოგოს-ვერბუმ-სიტყვის“ ფორმაშია მისანედომი. გამოუთქმადს *ონტოლოგიალი* და ე.ი. არსებობის მისანედომობა არ გააჩნია. ეს არის ის, რასაც ქრისტე განსაზღვრავს, როგორც „დაფარულსა ღმერთისასა“, რომელსაც ვერავენ იხილავს, თუ არა ისევ და ისევ თავად ღმერთი და მისი ძე, მეორე პირი. *ონტოლოგიალსა* დაეგზისტენციალს შორის იგივე მიმართებაა, როგორც პოტენციასა და აქციდენციას შორის. პოტენცია „ჯერგამოუთქმელი“ აქციდენციაა, აქციდენცია კი „უკვეგამოთქმული“ პოტენცია. ყველა შემთხვევაში უნდა არსებობდეს პოტენციის აქციდენციად *ტრანსფორმაციის*, ანუ გამოთქმის პირობა. ამ პირობის არებობას განაპირობებს *ონტოლოგიალი*, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ყოფიერების არსებობის პირობაც არის, პირობის არსებობის პირობაც და თვით ყოფიერებაც: გამოთქმადი. ანუ: მეტაყოფიერებაც არის და ყოფიერებაც. „*ონტობირთვის*“ და „*ონტოკვანძის*“ ცნება მიუთითებს *ონტოსის* არა სტატიკურ (მონადურ), არამედ დინამიკურ (კვანძულ) არსებაზე.

სიმბოლურად ეს დინამიკურობა გამოხატულია იოანესთან „სიტყვა ზმნის“, ხოლო ჩინურ ტაოიზმში კი ურთიერთ ტრანსფორმირებად მბრუნავი „ორთვალა ინისა და იანის“ სახით.

რა არის ცივილიზაცია?

6. ტელეფონისა და რადიოს არსებობის პირობებში ქვეყნის ისეთი ჩაკეტვა და იზოლირება მსოფლიოდან, როგორც ეს სტალინურმა ტოტალიტარიზმმა მოახდინა არსებით XIX (თუ XVIII არა!) საუკუნის გამოხატულება იყო, როდესაც ინფორმაცია ვრცელდებოდა „გადამტანი“ ან „გამაერცვლებელი“ ფიზიკური პირების გადაადგილებით. ეს შესანიშნავად იცოდნენ იატაკქვეშეთელმა ბოლშევიკებმა. ამდენად, ესეც ადასტურებს ჩემს მოსაზრებას, XX საუკუნის მოვლენათა XIX საუკუნის სინამდვილესთან მიმართების და XIX საუკუნის გაგებათა პორიზონტში მოთავსებულობის შესახებ. XX საუკუნის როგორც პოლიტიკური, ასევე სოციალური თუ ეკონომიკური და კულტურული ისტორიის პარადოქსული ვითარებები, განსაკუთრებით ტოტალიტარულ სისტემაში და ბანაკთა შორის ურთიერთობებში მრავალწილად ეფუძნება დროის ამ აცდენებს. თანამედროვე ვითარება, მსოფლიოს გახსნილობა ინფორმაციული გზატკეცილების მშენებლობის თვალსაზრისით, რომელიც ოცდამეერთე საუკუნის ამოცანად გადავიდა, არსებითად XX საუკუნის კუთვნილება უნდა გამხდარიყო...
7. „ბადისა“ და „დაჭერის“ სიმბოლოების შემოტანით, მსურს, მივუთითო ადამიანის მიმართებაზე ღირებულებებთან. ვხმარობ ქრისტეს მიერ შემოთავაზებულ სიმბოლოებს მეთევზეთა და სულის მეზადურთა, რომელიც მაცხოვარმა მოციქულებს შესთავაზა არჩევისას.
8. ფურეტიერის უნივერსალური ლექსიკონი (1690) ასე განსაზღვრავს სიტყვას პოლი – დახვეწილი: „ეს ითქმის ფიგურალურად მორალში და აღნიშნავს ცივილიზებულს. ცივილიზება, დახვეწა ჩვევების, მათთვის ცივილური და სოციალური სახის მიცემა... არაფერი არ ახდენს ისე წმიდად ახალგაზრდა კაცის ცივილიზებასა და დახვეწას, როგორც ქალებთან საუბარი“ (ბროდელიდან).
9. შპენგლერს ერთგვარად ეხმიანება ნიკოლაი ბერდიაევის წერილი „Воля к культуре и Воля к жизни“, რომელშიც ბერდიაევი ბევრ ისეთ პრობლემას სვამს, რომელიც სრულ განშლას პოვებს შპენგლერთან. ბერდიაევის ეს წერილი გამოქვეყნდა 1922 წელს „შიპოვნიკის“ პირველ ნომერში. იხ. აგრეთვე ჩემი „გველის-მჭამელი“.
10. აქ შეიძლება ყურადღება მიექცეს ერთ მარქსისტულ-ლენინურ აბრუნდს, დაფორმულებულს სტალინის მიერ „შინაარსით ინტერნა-

ციონალური და ფორმით ნაციონალური კულტურების" შესახებ: არსებითად, სწორედ პირიქით უნდა იყოს: „შინაარსით ნაციონალური და ფორმით ინტერნაციონალური“, რადგან პირველი გამოხატავს კულტურას, რომელიც ყოველთვის ენასთანაა დაკავშირებული, ხოლო მეორე კი – ცივილიზაციას, რადგან ყოველთვის გულისხმობს სინთეზურ გამოხატულებას საყოველთაოდ გასაგებობის თვალსაზრისით. ამ ტოტალიტარისტული აბრუნდის ქვეშ იმალება ის ნაღმი, რომელიც ცნობიერებას „ნაციონალისტური“ ორიენტაციით მიმართავს აფეთქების მომენტში, რისი მოწმენიც გავხდით უკანასკნელ ათწლეულში.

11. გამოთქმა: „უწრთველი ვირის ყოლა სჯობს უწრთველი შვილის ყოლასა“ და სხვა, შესანიშნავად ხატავს ზრდილობის აღნიშნულ კონტექსტს. „ძველი ამბების“ ახლების „სანურთველად“, ანუ თაობიდან თაობაზე გადაცემა და განმარტებაც, რომელიც ვაჟასთან გვხვდება, ამავე კონტექსტის შემცველია. პროფესორი კავალი-სფორცა ბიოლოგიურ და კულტურულ ევოლუციაზე საუბრისას გამოჰყოფს გადაცემის (მიღება-გადაცემის) ფაქტორის ოთხ ფორმას და ქვეფორმას, რომელიც სქემატურად ასე გამოიყურება: 1. ვერტიკალური გადაცემა (მამიდან შვილზე); 2. ჰორიზონტალური გადაცემა (გადამცემები და მიმღებები არ არიან ნათესავები); 3. იერარქიული გადაცემა (ერთიდან მრავალზე); 4. ერთიანი გადაცემა (მრავლიდან ერთზე). გადაცემის ან კულტურის სტრუქტურათა ამ თვალსაზრისით გაანალიზება ისტორიულ ასპექტშიც საინტერესო სურათს გვაძლევს, რადგან გარკვეულ ფორმებს გადაცემისა, სრულიად გარკვეული კულტურული ტიპოლოგიურობა ახასიათებს. ეს კულტურის მატრიცის გაფორმების ერთ-ერთი მძლავრი ფაქტორია. კულტურის ტიპთა ევოლუციაში გადაცემის (ზრდილობის) ფორმებს განმსაზღვრელი როლი ეკისრება. „ვეფხისტყაოსანი“ და „დავითიანი“, „სიბრძნე სიცრუისა“ და „სწავლანი“ ქართული ზრდილობის ანუ ქართული კულტურის მატრიცის ფუძეს ქმნიან.
- იხ. კავალი-სფორცას მითითებული ნიგნში, თავი 6: „გადაცემა და კულტურული ევოლუცია“, გვ. 254-308; აგრეთვე ჩემი „გიორგიული მისტერიებიდან“ ივერია 1, 1992, თბილისი-პარიზი, გვ. 67-94 და მითითებული „გველის-მჭამელი, გაგების ცდა“.
12. თავის კლასიკურ „მასათა ამბოხში“ ორტეგა ი გასეტი გამოთქევამს ერთ აზრს, რომელიც უპირისპირდება ცნობილ ქართულ ანდაზას „დედა ნახე, მამა ნახე, შვილი ისე გამონახე“ და ადასტურებს ილია ჭავჭავაძის აზრს „შვილის ჯობნების შესახებ“. ორტეგა ი გასეტი წერს: „კეთილშობილი საგვარეულოს ფუძემდებელი თვითონვე იღებს ვალდებულებას, მის მემკვიდრეს კი წარმომავლობა უნესებს ვალად კეთილშობილურ ქცევას. და მაინც, არის გარკვეული არათა-

ნამიმდევრობა იმაში, რომ „კეთილშობილება“ მემკვიდრეობით გადაიცემა. ამ თვალსაზრისით ჩინელები უფრო ლოგიკურები არიან რადგანაც, მათი ტრადიციით, კეთილშობილება მამიდან შვილს კარა, პირიქით, შთამომავლებიდან წინაპრებს გადაეცემა; შვილი რომელმაც ასახელა მამის გვარი, მთელ საგვარეულოს აკეთილშობილებს: ერთი ღირსეული ადამიანის შარავანდედი წინაპართა აზრდილებს ანათებს... ჩინელთა წინაპრები ჩვენი თანამედროვის ხარჯზე განაგრძობენ არსებობას. ამნაირ კეთილშობილებას მეტი აზრი აქვს, ის ქმედითია, რადგან წარსულის ფაქტი კი არ არის, არამედ ანწყოსი.“ – იხ. „მასათა ამბობი“, ბაჩანა ბრეგვაძის თარგმანი; 1991 „ხომლი“. გვ. 60-61.

13. მარქსისტულ-ლენინისტური განსაზღვრება, დაფორმულებულ ქართულ ენციკლოპედიაში, ასე გამოიყურება: „ერი – ადამიანთა სოციალურ-ისტორიული ერთობის ფორმა, რ-იც ყალიბდება ტერიტორიის, ეკონომიკური კავშირების, საერთო-ეროვნული ლიტერატურული ენის, ეროვნული კულტურის ძირითად თავისებურებათა და მასთან უშუალოდ დაკავშირებული ფსიქიკური წყობის ერთობის ბაზაზე“ (იხ. ქსე 1979 „ერი“). ამ განსაზღვრების საფუძველზე გამოიყოფა მხოლოდ ორი ფორმა: კაპიტალისტური ერი და სოციალისტური ერი. აქ მეტის თქმა საჭიროც არ არის.

14. Fernand Braudel, “La Crammaire des Civilisations”, Artaud-Flamarion 1987, გვ. 41.

მეტად საინტერესოა ამ თვალსაზრისით კავკასიისა და საქართველოს განხილვა. მიუხედავად იმისა, რომ კავკასია ორ ზღვას შუა არის მოქცეული, ხოლო საქართველო კი შავი ზღვის პირის ქვეყანაა, ისინი არ შეიძლება, „ზღვის შეილებად“ ან „საჩუქრად“ იქნენ განხილულნი. არაფერი არ არის ზღვის ისე სანინალმდეგო, როგორც ქართული ან, ერთობ, კავკასიური კულტურა, რომელშიც ზღვას, ფაქტობრივად, არავითარი როლი და ადგილი არა აქვს. თვით ბერძნულმა კოლონიზაციამაც არ დატოვა „ზღვისპირული“ კვალი და არ შეაბრუნა ზღვის მიმართულებით კულტურის ვექტორი. საქართველო და კავკასია რჩება „ხმელეთის საჩუქრად“ და სახმელეთო კულტურის ქვეყანად. ქართული მითოლოგია ასე თუ ისე გარკვეულ პასუხს სცემს ამ კითხვას. ეს განსაკუთრებული ინტერესის თემაა.

15. ჩინეთისა და ინდოეთის მაგალითები მეტად საყურადღებო და მნიშვნელოვანია. ერთიც და მეორეც დემოგრაფიულად საკუთარი სახელმწიფოებრივი ტერიტორიის სისავსეს განასახიერებს, რაც უჭველად წარმოქმნის ორი მიმართულებით პრობლემის გადაწყვეტის აუცილებლობას. ერთი, რომელსაც XX საუკუნის კომუნისტური

(მაოისტური) რევოლუციის შემდეგ დაადგა ჩინეთი, არის გამრავლების ხელოვნური შეჩერება და აკრძალვა; ხოლო მეორე კი, რომელიც ინდოეთში გვხვდება, არის რელიგიური პრინციპი „კარმისა“ და „გარდასახვისა“, რაც ინდოეთში დემოგრაფიული სიჭარბის მიზეზით გამონვეულ უკიდურეს სიღარიბეს „არბილებს“ და ნიშანს უცვლის. ბუნებრივია, რომ არც ერთი ამ პრინციპთაგან რეალურად არ წყვეტს არსებული „სისავისს“ პრობლემას, მით უმეტეს, რომ თანამედროვე ტექნოლოგიური განვითარება თანდათან იჭრება ორივე ამ დემოგრაფიულ გიგანტში. შედეგად, ჩინელების მისწრაფება, განთესონ თავისი ჭარბი მოსახლეობა „სხვაგან“, ანუ თანდათან მშვიდობიანად აითვისონ შესატყვისი სივრცე. ასევე ინდოეთიც. თუმცა, ჩემი აზრით, ეს არ ხსნის პრობლემას და დროის აღნიშვნის გარეშე, შემიძლია ვთქვა, რომ ომი, რომელიც დემოგრაფიული სიჭარბის უმძლავრესი რეგულატორია, გარდუვალი იქნება. ფაქტობრივად საქმე გვაქვს „ხალხთა გადასახლების“ ახალ ტალღასთან, რომელმაც, შესაძლოა, გამოინვიოს ახალი შერევა *ერებისა* ახალი ტიპის *ერთა* ჩამოყალიბება, რომელთა ისტორია დაიწყება რაღაც გარკვეული ნერტილიდან, „ძველი ერების“ ახალ ერებში თანდათან გაუჩინარების კვალდაკვალ. ეს ისტორიით დადასტურებული პროცესია და ამის თავიდან აცილება, ალბათ, შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ბიოლოგიური ცვლილება არ გამოიწვევს „ძველი ერების“ *ენობრივ* გადაგვარებას. *ენა* ყოფიერების პირობაა და, ესე იგი, მარადიულობის საწინდარი. ყოფიერება მხოლოდ ენაში და ენით არსებობს.

16. თავისუფლების პრობლემასთან დაკავშირებული საკითხების კვლევისას შესადარებელ წყაროდ, – თანახმად ჩემი პოსტულატისა: თავისუფლების ქრისტიანული რელიგიისა და აზროვნების, ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცაში განვითარების შესახებ, – აუცილებლად უნდა იქნეს გამოყენებული „სახარება“ და იოანე და პავლე მოციქულის „ეპისტოლენი“, რომლებშიც თავისუფლების საკითხს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. მე მეჩვენება, რომ პავლესთვის ეს საკითხი ფსიქოლოგიურ პლანშიც იდგა: გაქრისტიანებული ებრაელი, ანუ ებრაელობისაგან განთავისუფლებული სავლექ-პავლე ფსიქოლოგიურ აუცილებლობას განიცდის, რომ ეს თავისი თავისუფლება დაასაბუთოს. ჩემი პრინციპული თვალსაზრისი „იუდეო-ქრისტიანიზმის“ ცნების ხელოვნურობის შესახებ ამითაც მტკიცდება. იუდაიზმსა და ქრისტიანობას შორის, როგორც რელიგიებსა და როგორც „აღთქმებს“ შორის, როგორც რწმენასა და ფილოსოფიას შორის და სხვა, რადიკალური განსხვავებაა. მეტიც, ქრისტიანობა იუდაიზმთან მიმართებაში არის არა მხოლოდ შესრულება და გასრულება, ე.ი. ახსნა „ძველი აღთქმისა“ ებრაელთა-

თვის, იმავე ლოგიკით რომ ვიმსჯელოთ, არამედ განთავისუფლებაც ძველი ალთქმისაგან. ქრისტეს ებრაელებში გაჩენის ფაქტს სწორედ იმის დასტურია, რომ ებრაული რელიგიური საშო გაიხსნა; ახალი ალთქმისათვის, რითაც მათი ძველი ალთქმა გასრულდა. აქ კონტექსტში არავითარი „იუდეო-ქრისტიანიზმი“, რომელიც თავდაპირველად ბერძნულენოვან გაქრისტიანებულ იუდეველებს აღნიშნავდა, ხოლო თანდათან იდეოლოგიური მნიშვნელობა შეიძინა; იუდაიზმისა და ქრისტიანობის სიმბიოზის აღნიშვნის ტენდენციით არ შეიძლება არსებობდეს. ეს იქნებოდა „ნესვი-ყურძენი“. გაქრისტიანებული ებრაელი, ისევე, როგორც გაქრისტიანებული ბერძენი იბერიელი, აღარ არის „ებრაელი“, „ბერძენი“ და „იბერიელი“ - იგი ქრისტიანია და „ქრისტესმიერ ძმობაში“ მოარსებე ყოველ ქრისტიანთან. ნათლობის შემდგომ ზეციური წარმომავლობის დამდგენი. „ეროვნულობას“ მას ანიჭებს მხოლოდ ენა, რადგან გამოთქმულ-გამომთქმელ-გამოთქმადია თვითონ. თანახმად გიორგი მერჩულეს განმარტებისა „ქართლად ფრიადი ქუეყანაი აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის და ლოცვაი ყოველი აღესრულების“. რაც იუდეო-ქრისტიანობის შემთხვევაში გამოირიცხებოდა, „ებრაელი ქრისტიანის“ არსებობის შეუძლებლობის გამო. როგორც არაერთგზის აღმნიშნავს, ქრისტიანობა თავისი არსებით არის უნივერსალური და საბოლოო რელიგია, რომლის „აქეთ“ რელიგიის წარმოშობა პრინციპულად არის შეუძლებელი და რომლის „იქით“ არსებული ყველა რელიგიები მასში სინთეზირდებიან და გასრულდებიან, როგორც თვით იუდაიზმიც. ამას ადასტურებს „თორას“ და წინასწარმეტყველების ტექსტების „ძველი ალთქმის“ სახით მოთავსება ბიბლიაში („ძველია“ ეს ალთქმა მხოლოდ ქრისტიანული თვალსაზრისით და არა თავად ებრაელთათვის!). თუ ამ სინთეზირების ან ინტეგრირების თვალსაზრისით ვიტყვი, მაშინ, იმდენადვე შეიძლება იუდეო-ქრისტიანიზმის ცნების ხმარა, რამდენადაც „ოლიმპო-ქრისტიანიზმის“, ან „ზოროასტრო-ქრისტიანიზმის“ ან ბუდიზმო-ქრისტიანიზმის“ (რადგან იუდაიზმი და იუდეველობა რელიგიური აღნიშვნაა, და არა ეთნო-წარმომავლობითი!) და სხვა. ქრისტიანობა არც ერთი სხვა რელიგიიდან არ გამოიყვანება. მატერიალისტურ-ათეისტური ცდები გარკვეულწილად მცდარი კონცეპტუალური საფუძვლიდან და იდეოლოგიური-ბიდან გამომდინარეობს და ქრისტიანობის სრულ გაუგებრობაზეა აგებული. ხოლო თუ ცნება იუდეო-ქრისტიანიზმი იხმარება არა მეტაფიზიკური აზრით, არამედ ებრაელების თანამონაწილეობის თვალსაზრისით, მაშინ ამ ცნებას მით უმეტეს არა აქვს არავითარი საფუძველი, რადგან ქრისტიანული რელიგია, თეოლოგია, ფილოსოფია, ანთროპოლოგია და ისტორიის ფილოსოფია დამუშავდა ინ-

დოევროპულ-კავკასიურ და სპეციფიკურად ბერძნულ-ელინისტური ხედვისა და აზროვნების „მატერიის“ გამოყენებით. ქრისტიანობა ონტოლოგიურად თავისუფლებისა და არისტოკრატიზმის (ლირსებითი რჩეულობის) ანუ ორმოქალაქეობრივი ყოფიერების – ზეციური და მიწიერი მოქალაქეობრივობისა და ცივილურობის რელიგიაა და მას არავითარი გარეშე შესატყვისობები ან, მით უმეტეს, ნიადაგი არა აქვს. როგორც რელიგია ის მთლიანად გამომდინარეობს სამების და ღმერთის გაკაცების ფაქტიდან, ანუ ღვთიურია, ხოლო როგორც ადამიანის მიერ აღქმული და გაგებული – ელინისტურ საფუძველზეა განვითარებული.

პავლესა და დეკარტეს, პავლესა და კანტის, პავლესა და ნიცშეს, პავლესა და ჰაიდელგერის და ა.შ. შედარება, ვფიქრობ, მეტად ნაყოფიერი უნდა იყოს ამ თვალსაზრისით.

17. Fernand Braudel, "La Gramaize des Civilisations", Artaud-Flamarion, 1987, გვ. 55.
18. იხ. ანრი ბერგსონის ნიგნაკი „ზრდილობის შესახებ“
19. Fernand Braudel, "La Gramaize des Civilisations", Artaud-Flamarion, 1987, გვ. 61-62.

იარი და ერ-სახელმწიფო

20. ეს შენიშვნა განსაკუთრებით იმ ისტორიკოსებსა და მკვლევრებს შეეხება, რომელნიც ისტორიას იდეოლოგიური თვალსაზრისით უდგებიან. განსაკუთრებით დაზარალდა ამ მხრივ ფეოდალიზმის და შუა საუკუნეების ისტორია, რომელიც მოდელირებული იყო არა მხოლოდ ცნებათა იდეოლოგიურ, – განსაკუთრებით მემარცხენულ, მატერიალისტურ, ათეისტურ და მარქსისტულ ცნებათა სისტემაში, არამედ მთლიანადაც „კლასთა ბრძოლისა“ და „ბნელი შუა საუკუნეების“ იდეოლოგიით. თანამედროვე კვლევები სრულიად სხვა მიმართებას იჩენენ ფეოდალიზმისა და შუა საუკუნეების კატეგორიათა კვლევისას და სურათიც თანდათან უფრო ნათელი ხდება. ალბათ, იგივე ითქმის საქართველოს ისტორიის კვლევის შესახებაც.
21. ამერიკის შეერთებული შტატებისა და საბჭოთა კავშირის შედარებითი შესწავლა მეტად და მრავალმხრივ საინტერესოა. ამ ოცდაათიოდე წლის წინ, რუსეთისა და საბჭოთა იმპერიის ისტორიაზე („ადამიანი ძალღიჯი არ არის – ყველაფერს ეჩვევა“ (რუსულ ენაზე) 1965-1970.) მუშაობისას მეტად საგულისხმოდ მეჩვენა სტალინის ერთი აზრი, რომელსაც ჩვეულებრივ ყურადღებას არ აქცევდნენ (ჩემი ცოდნით): ახასიათებდა რა „ლენინურ სტილს მუშაობაში“ (ლენინიზმის საკითხებში) სტალინი წერდა, რომ ეს იყო „რუსული რევო-

ლუციური გაქანება და ამერიკული საქმოსნობა ("русский революционный размах и американская деловитость"). მე ეს მივიჩნეო თვით საბჭოთა სისტემის „იდეალის“ გამოხატულებად და საჭიროდ ჩავთვალე ამერიკისა და საბჭოთა კავშირის შედარებითი კვლევა. მაშინ, ამერიკისა და დასავლეთის ტოტალური ლანძღვისა და ანტაგონისტურ მტრულ ბანაკად გამოცხადების ფონზე, ეს საკმაოდ თამამი აზრი იყო. რამენაირ კვლევაზე კი ამ მიმართულებით ფიქრიც არ შეიძლებოდა. მაგრამ სქემატურმა და ზედაპირულმა კვლევამაც კი დამარწმუნა, რომ თანამედროვე ისტორიის გაგება შეუძლებელია თუ არ იქნება ინტეგრალურად და შედარებითად შესწავლილი ეს ორი „სარკისებური“ სისტემა, რომლებსაც რადიკალურ განსხვავებასთან ერთად არანაკლებ რადიკალური სისტემური მსგავსებაც გააჩნია. ეს მსგავსება მასობრივობის ტიპოლოგიური იგივეობიდან გამომდინარეობს.

22. თვით ფაქტი, რომ, არსებითად, არსად არავითარი სერიოზული პროგრამა არ არის წარმოდგენილი „პოსტკომუნისტური“ ვითარების დასაძლევად და იგივე იდეოლოგიურ „ხის ენაზე“ განაგრძობენ მუშაობას „დემოკრატიზაციისაკენ მისწრაფებული“ ყოფილი კომუნისტები, მიუთითებს იმაზე, რომ ცნობიერება ჯერ კიდევ ვერ განთავისუფლებულა იდეოლოგიური კლიშეებისგან და 70-წლიანი ცენტრალისტურ-ეტატური მმართველობის წნეხიდან. რეალური საზოგადოების ჩამოყალიბების სიძნელეს ართულებს ისიც, რომ მკაცრი ადმინისტრაციული რეჟიმის მოშლამ გამოიწვია კრიმინალური აფეთქება, როგორც ბუნებრივი შედეგი ტოტალიტარული რეჟიმისა. ეს კი ბადებს ბუნებრივსავე მისწრაფებას „წესრიგისაკენ“. დასავლეთის მემარცხენეებში, სოციალისტებსა და კომუნისტებშიც კი არ გამოიწვია დიდი ცვლილება საბჭოთა სისტემის პოლიტიკური და იდეოლოგიური კრახის საყოველთაოდ გამომზეურებამ (მანამდე ისინი „თვალს და ყურებს არ უჯერებდნენ“, როგორც ვიცით). არავითარი ახალი პროგრამა არ წარმოდგენილა ვითარებიდან გამოსასვლელად და ისევ იგივე ძველი ფსევდო-კოლექტივისტური იდეოლოგიური გზით მიიზღაზნება მემარცხენეული აზრი. ისიც უნდა ითქვას, რომ დიდი სიახლეები არც „მემარჯვენეებში“ შეინიშნება, თუმცა, თვით ლიბერალური კონცეფციის პრინციპული საფუძვლიანობა ცვლილებების გარეშედაც შეიცავს შესაძლებლობებს თავისუფლების პრინციპების სარეალიზაციოდ.

23. იხ. „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაცია“. „ივერია“ 31, 32, 33, 35, პერიოდი 1985-1990. ნაციონალიზმის თემისადმი სიმშვიდედაკარგულობის დამაჯერებელ დასტურად გამოდგება ნიკოლოზ ბერდიევის წე-

რილები ერისა და კაცობრიობის თემაზე, განსაკუთრებით ომის შემდეგ დაწერილი; აგრეთვე, იუნესკოს მიერ 1952 წელს გამოქვეყნებული ანტირასისტული სერია მიძღვნილი მსოფლიოში რასიზმის პრობლემებისადმი. ამ სერიაში გამოქვეყნდა კლოდ ლევი სტროსის „რასა და ისტორია“.

ადამიანის თავისუფლება

24. პირველად ადამიანის დაუსრულებადობის თემა თავს იჩენს პლატონთან. იდეათა დასრულებულობა და სრულყოფილება იმპლიციტურად შეიცავს ადამიანის (ან ნებისმიერი ანარქელის ანარქელის) დაუსრულებადობის აზრს. სხვაასპექტით თვითცნობის აზრი ასევე შემცველია „მუდმივი არცოდნის ცოდნის“, რაც არის სანინდარი სოკრატული განუწყვეტელი მისწრაფებისა ცოდნისაკენ და, პირველ რიგში, საკუთარი თავის ცოდნისაკენ. სპეციფიკურად თავისუფლების თემა ბერძნულ ფილოსოფიაში დამუშავებული არ ყოფილა. პომპროსთან სიტყვაც კი არ არსებობს ამ ცნების შესატყვისი. კლასიკურ ხანაში, მიუხედავად იმისა, რომ თავისუფლების – ელფთერიას – წარმოთქმას ხშირად ვხვდებით, სპეციალურ ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ თემად ეს ცნება არ გამხდარა. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ თავისუფლება კლასიკური ხანის ბერძნებმა აღმოაჩინეს, მაგრამ თავისუფლების რელიგიური და ფილოსოფიური გაგება მხოლოდ ქრისტიანული ცივილიზაციის და აზროვნების საზღვრებში და მატრიცაში მოხდა. დეკარტეს გვერდით დიდ მაგალითად კანტი შეგვიძლია დავიმონწოთ.

კანტის ფილოსოფიის ძირითადი თემა, – ხოლო ფილოსოფიას მხოლოდ ერთი თემა აქვს არსებითად (სხვა დანარჩენი ქვე-თემებია), და ეს არის ადამიანი როგორც ყოფიერება, ცნობიერება, ზნეობა და თავისუფლება, – რაც კანტის მიერ დასმულ ოთხ კითხვაშია გამოხატული: რა შემიძლია ვიცოდე? რა უნდა გავაკეთო? რისი იმედი შემიძლია მქონდეს? და რა არის ადამიანი? – არის თავისუფლება და ადამიანის დაუსრულებადობა მისი სასრულობის საზღვრებში.

„ვალდებულებაჲ! შენ, დიდო ნატიფო სახელო, რომელიც არაფერს სასიამოვნოს არ შეიცავ ჩვენს საცდუნებლად..., რომელიც არც გვემუქრება..., მაგრამ რომელიც აცხადებს მხოლოდ კანონს, რომელიც თავის თავში პოვებს მისასვლელს სულთან და მოიპოვებს, იყოს ეს ჩვენივე მეოხებით, ჩვენს პატივისცემას (თუ არა და ყოველთვის ჩვენს მორჩილებას), რომლის წინაშე ყველა მოთხოვნილება ჩუმდება..., სად არის სათავე შენი შესაღირსი, სად იპოვება შენი დიდებული გაჩენის ფესვები..., რომელი ფესვიდან წარმოიშობა ამ ღირებულების

აუცილებადი პირობა, რომელიც მხოლოდ ადამიანებს შეუძლიათ მისცენ თავის თავს?"

კანტი ასე პასუხობს ამ კითხვას:

„ეს ის არის, რაც ამალღებს ადამიანს თავისთავზე, – როგორც გრძნობადი სამყაროს ნაწილზე, – რაც მას გამოყოფს საგანთა წყობიდან, რასაც მხოლოდ მისი ცნობიერება წვდება. ეს არის წესრიგი, რომელიც მეფობს მთელ გრძნობად სამყაროზე და ადამიანის ყოფიერებისა დროებით პირობებზე. ეს არის დამოუკიდებლობა მთელი ბუნების მექანიზმის მიმართ, – მაგრამ ეს დამოუკიდებლობა არ არის ნამდვილი, თუ არა საზრისისათვის კუთვნილი პრაქტიკული კანონით.“

„საზრისიანი ყოფიერების ღირსეულობის იდეა, მორჩილი მხოლოდ იმ კანონისა, რომელსაც ის თვითონ აძლევს თავის თავს.“

სწორედ ამ კონტექსტში არის ადამიანი თავისუფალი, რადგან თავისუფლება არის არა ცნობიერებისათვის შეთავაზებული მოვლენა, არამედ ადამიანის მოქმედებათა სინამდვილე. კატეგორიული იმპერატივი აცხადებს ცნობიერების მიერ თავის თავში აღმოჩენილი ამ სიცხადის პრინციპს: თუ მე ვალდებული ვარ, ეს ისაა რომ მე შემიძლია. ესე იგი არსებობს თავისუფლება ინტელიგიბილურისა. არც ბუნებაში და არც ცნობიერებაში, რომელშიც მხოლოდ საზრისის აუცილებლობაა, თავისთავად არ არის თავისუფლება. მხოლოდ მარადიული ინტელიგიბილურობის დროულ ფენომენებთან ურთიერთობაში ჩნდება თავისუფლება. ბუნებასა და ინტელიგიბილურს შორის არის მესამე ცნება: თავისუფლება. ვალდებულება და თავისუფლება აძლევს ადამიანს უეჭველობას იმაში კი არა რადაც ჩანს, არამედ იმისას, რაც ის არის თავის თავში.

ამ კონტექსტში იკითხება კანტის ცნობილი აფორიზმი: „ორი რამ ავსებს ჩემს სულს ალტაცებით და პატივისცემით: ვარსკვლავებით მოჭედული ცა ჩემს თავზე და ზნეობრივი კანონი ჩემში“. სწორედ კატეგორიული იმპერატივის პრინციპი გამოთქვამს თავისუფლების არსებას.

„ადამიანი თავისი საზრისით არის დანიშნული სხვა ადამიანებთან საცხოვრებლად საზოგადოებაში და, აღიზარდოს, ცივილიზებული და ზნეობრივი გახდეს მასში ხელოვნებით და მეცნიერებით“. ამ საზრისის რეალიზება დეტერმინირებულია ორი პოლუსით, რომელთაგან ერთი მოითხოვს მეორეს: წესრიგს ყველასათვის და ყოველის სრულ განვითარებას. ერთი მხრივ ადამიანის დანიშნულებაა „მსოფლიოს მოქალაქეთა საზოგადოების განხორციელება (ან „ღვთის სასუფეველისა მიწაზე – ასეთია უმაღლესი დანიშნულება); მეორე მხრივ ადამიანის ღირსება მოითხოვს, რომ ამ საზოგადოებას ჰქონდეს ისეთი ფორმა, რომ იგი, როგორც ადამიანი, არ იყოს სხვა

ადამიანის ქვეშ, არამედ, როგორც ინდივიდს, შეეძლოს დაამტკიცოს თავისი თავისუფლება, რადგან „დამოკიდებული ადამიანი ადამიანი აღარ არის“...

ადამიანის თავისუფლების, დაუსრულებადობისა და სხვა თემები ეგზისტენციალური ფილოსოფიის უმთავრეს თემებს წარმოადგენს კირკეგორიდან მოყოლებული ნიცშეს, შაიდეგერის, იასპერსის, კამიუს და, ალბათ, ვერ დავასახელებთ XX საუკუნის ფილოსოფოსს, რომლისთვისაც ეს თემები განსაკუთრებული ყურადღების საგანი არ გამხდარიყო. მათი განხილვა ჩემი თემის მიზანს სცილდება.

25. საბჭოთა სისტემის რიგი სპეციფიკური ასპექტების ანალიზი იხ. ჩემს „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაციაში“ („ივერია“ 1985-1990) და „ადამიანი ძალი არ არის, ყველაფერს ეჩვევა...“ (1965-1970 ქ-ე ინსტ. ბიბლიოთეკა).
26. თანამედროვე მეცნიერული კვლევის შედეგები მეტად შთამბეჭდავ მასალას გვანვძიან თავისუფლებისა და ადამიანის საკითხის სხვადასხვა მიმართულებით კვლევისათვის. ჩემი პირადი კვლევის მეთოდი, რომელსაც „ინტეგრალური მეთოდი“ ეწოდება, მოითხოვს ყოველი მეცნიერული თუ ფილოსოფიური კვლევის მონაცემის ინტეგრირებას მასში. ისევე, როგორც ცოდნის ეელი არ იქმნება ერთი ადამიანის მიერ და იგი შედგება მრავალი ცნობიერების მიერ დაგროვებული ცოდნისაგან, რომელსაც ყოველი ჩვენგანი იყენებს, ასევე არავითარი ერთი კუთხე ან ერთი მეთოდი არ იძლევა საშუალებას სინამდვილის სრული ხედვისა. ინტეგრალური მეთოდის დინამიკური ხასიათი განაპირობებს იმას, რომ მე ვცდილობ, გამოვიყენო ყველა ხელმისაწვდომი ხედვის კუთხე და ცოდნა, როგორც მეტაფიზიკური ხასიათის, ასევე მეცნიერული. მსგავს მიმართებას სულ უფრო და უფრო ხშირად ვხვდებით ჩვენ თანამედროვე თვალსაზრისებში. ამ მხრივ საინტერესოა თანამედროვე ფიზიკის, ასტროფიზიკისა და დიდ რელიგიათა და მისტერიათა დაახლოების ცდები ფრიტიოფ კარპას შრომებში. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ძველი ხედვა ასევე ინტეგრალური იყო არა მეცნიერული ნაკლებლოვანებისა გამო, არამედ ხედვის მთლიანობის პრინციპულობისა გამო, შეიძლება ითქვას, რომ სახეზე გვაქვს მობრუნება ხედვის ფილოსოფიური მთლიანობისაკენ, რაც მეტად საინტერესო ხდება სწორედ იმ განწვლილვით სრულყოფისა გამო, რომელსაც ვხედავდით მეცნიერების ცალკეულ დარგებში უკანასკნელი საუკუნის განმავლობაში.

ცივილიზაცია და ერ-სახელმწიფო (ეროვნება და მოქალაქეობა)

პირველ თავში შევეცადე მეჩვენებინა, რომ „ცივილიზაცია“, ამ სიტყვის ყველა შესაძლო მნიშვნელობის გათვალისწინებით, სცილდება ეთნიკურ საზღვრებს და თავის თავს უფრო მაღალი რიგის წარმონაქმნად განიხილავს და შეიცნობს. მეტიც, ცივილიზაცია სცილდება ეროვნულ საზღვრებსაც და მრავალეროვნულ კვანძად წარმოგვიდგება. ცივილიზაციაში თანამონაწილე ყოველი ერი არის, ამ თვალსაზრისით, ცივილიზაციის არსების გამომთქმელი. ერისა და კულტურის მიმართება, ანუ ის, რომ კულტურა ერის არსების გამომთქმადი ყოფიერების ფორმაა, თვით კულტურას ცივილიზაციის არსება-კვანძის სახეს აძლევს.

„კულტურა“, როგორც თვით სიტყვის ეტიმოლოგია მიგვანიშნებს¹, არის ის პირველფორმა ან პირველკვანძი, რომლის გარეშე ადამიანთა საზოგადოებრივი არსებობა, შეუძლებელია. კულტურას გადაჰყავს ადამიანი ზოოლოგიური (არა მხოლოდ ინდივიდუალური, არამედ ჯგუფურიც), არსებობიდან სოციალურ არსებობაში. ზოოლოგიური ყოფის სოციალურ არსებობად ეს ტრანსფორმაცია ხორციელდება ქვევისა და ურთიერთობის ოპტიმალური სტრუქტურების წარმოქმნით ჯგუფის კოლექტიურ მესიერებაში, რომელიც აკავშირებს ჯგუფის ყოველ წევრს და ქმნის თვითორგანიზების ბაღეს, მატრიცას. ადამიანი და ადამიანის თვითორგანიზება ნიშნავს გარკვეული მიზნის არსებობას, რომელიც ინტეგრალურ ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ პარამეტრებში არსებობს. სისტემა, რომელშიც ხორციელდება წონასწორობა, წარმოადგენს არა მხოლოდ გარემოსთან ინდივიდის (ჯგუფის) ურთიერთობის ჰორიზონტალური სივრცული განფენილობის ველს („ეკოსისტემას“), არამედ ვერტიკალური დროული განფენილობისაც („კულტურის სისტემას“), ადამიანის შინაგანი მდგომარეობისა და ყოფიერების ჰორიზონტის მნიშვნელობით. აქედან გამომდინარე, ვიდრე „ეკოკულტურული მატრიცა“ შეესატყვისება თვითორგანიზების პარამეტრებს და წონასწორობის დაცვის ინსტრუმენტს წარმოადგენს, იგი უცვლელია, ჩაკეტილია. მაგრამ იმ მომენტში, როდესაც სისტემაში ახალი ფაქტორები და „გამლიზიანებლები“, ახალი მოთხოვნილებები და ე.ი. მიზანი იჩენს თავს და სისტემა, არასტაბილური ხდება, მატრიცა იხსნება ტრანს-

ფორმაციისა და თვითორგანიზებისათვის. სწორედ „კულტურა“ წარმოადგენს ყოფიერების მატრიცის იმ არსება-კვანძს, რომელშიდაც ინდივიდისა და ჯგუფის არსებობა ორი ვექტორით ხორციელდება: ფიზიკურით (რეალურით) და მეტაფიზიკურით (სიმბოლურით). ტრანსფორმაციის კვანძს ამ ვექტორთა ურთიერთმოქმედებაში წარმოადგენს რელიგია. რელიგიაში, თუ მივიღებთ სიტყვის აღიარებულ მნიშვნელობას, ყოფიერება *მთლიანობაშია* მოცემული. რელიგია, ამ თვალსაზრისით, არის მაკონსტიტუირებელი პრინციპი, რომელიც განსაზღვრავს კულტურის შემოქმედ და გამომყენებელ ნებისმიერი ინდივიდისა თუ ჯგუფის ღირებულებას კულტურის ნიშანთა სისტემაში, ანუ *ენაში*, რომლის ნერილობით ფორმას არსებითი მნიშვნელობა აქვს კულტურის მატრიცის გახსნისა და უნივერსალიზებისათვის.

კულტურის, ანუ თვითორგანიზების მატრიცის სტრუქტურა, მისი *გრამატიკა* კოლექტიურ-რელიგიური შემოქმედების ნაყოფია. მასში ყოფით-ამნუთიერ და მეტაყოფით-სიმბოლურს შორის მანძილი ნულისაკენ მიისწრაფვის. კულტურის მატრიცა „დაუნერელ ნიშანთა“ ენაზე მეტყველებს და შეიცავს პირდაპირი გზით გადაცემულ ინფორმაციას, რომელიც კულტურის მატარებელი და შემოქმედი ამა თუ იმ ჯგუფის (ინდივიდის) ყოფიერებას აფორმებს. ეს კომუნიკაციური უშუალობა, ანუ ინფორმაციის თაობიდან თაობაზე, ხელიდან ხელში გადაცემა განსაზღვრავს იმას, რომ კულტურის სტრუქტურაში განსაკუთრებული ადგილი გვარს, ოჯახს, სისხლით ნათესაობას, „ეთნოსს“, როგორც ჩამომავლობითი ღირსებისა და ღირებულების მქონე ერთობას – „სანათესაოს“ და ამ სანათესაოს *განსახლების ალაგს* უკავია. განსახლების ალაგი, ისევე, როგორც სისტემური მატრიცა, ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ პარამეტრებში არის წარმოდგენილი. რაც შეესატყვისება განსახლების *გეოგრაფიულ და ისტორიულ* სივრცეებს. კულტურის თვითგამოცნობისა და თვითცნობის ანუ განსაკუთრებულობის საფუძველს ამ პარამეტრების მიმართება ქმნის. აღნიშნული პირველფორმები კულტურის მატრიცის ფუძე ელემენტებს ქმნიან და მუშაობენ *უსაფრთხოების ველის* ფორმირების ვექტორზე. ვაჟა-ფშაველამ ჩვეული ბრწყინვალეობით დახატა კულტურის მატრიცა და საკრალიზებული სივრცე მის ყველა ასპექტში და გამოვლინებაში და მანვე გვიჩვენა ამ მატრიცის და სივრცის დესაკრალიზებისა და

რღვევის პროცესი. ის, რასაც ამჟამად სოციალურ და პოლიტიკურ, ურთიერთობებს ვუნოდებთ, სხვა არაფერია, თუ არ უსაფრთხოების ველის განმსაზღვრავი მატრიცის სტრუქტურები, რომელნიც, ზოგადი გაგებით საომარ ან სამშვიდობო საერთო უსაფრთხოების დასაცავად განუწყვეტილ იმუშავებენ სულ ახალ ფორმებს, ამ ელემენტთა ურთიერთ შესატყვის სტრუქტურების დასამთხვევად და საერთო მნიშვნელის მქონე ახალი, უფრო რთული სტრუქტურის გამოსამუშავებლად. ეს ევოლუციური ვექტორი შესაძლებლობათა ველის საზღვრებში მუშაობს. აქაც, რელიგია (სისტემური თვალსაზრისით) თამაშობს იმ მატრიცის როლს, რომელიც საშუალებას ქმნის, „ახალი კანონის“ ფუნქციით ჩამოყალიბდეს კულტურის საერთო სისტემა. რელიგიური სანქციონირების გარეშე კულტურის მატრიცაში ვერც ერთი ახალი სტრუქტურა ვერ დაფიქსირდება და ვერ იმნიშვნელებს, მოქმედი არ იქნება². ასე რთულდება კულტურის მატრიცა შიდასოციალურ თუ ინტერ-ეთნიკურ შრეებზე. მცირე ზოლოლოგიური ჯგუფების სოციალიზაციის პროცესი დამოკიდებულია სასიცოცხლო ველის საფრთხის დინამიურობაზე და თვითგადარჩენის ძალისხმევებზე. ადამიანი მიჯაჭვულია არა მხოლოდ თავის გეოგრაფიულ გარემოს, არამედ თავის ისტორიულ გარემოსაც ანუ შინამოს – სასიცოცხლო ველი ამ ორ პარამეტრში გაიაზრება და მნიშვნელობს. ზოლოლოგიური არსებობიდან ადამიანურზე გადასვლა სხვა არაფერია, თუ არ მნიშვნელობათა ნონის გადაადგილება „გარემოდან“ „შინამოზე“ ანუ გეოგრაფიიდან – ისტორიაზე, ფიზიკიდან – მეტაფიზიკაზე. თუ ზოლოლოგიური ჯგუფის არსებობას არაფერი არ ემუქრება, მისი არსებობა ჩაკეტილი იქნება წარსულის უსასრულოდ გამეორებად ციკლებში. ამგვარ ჯგუფებს ვხვდებით ჩვენ ე.წ. „აბორიგენული“ ჯგუფების სახით, რომელთათვის დროს ნერტილოვანი, თავის თავში ჩასრულებული, უსასრულოდ იგივეობრივი და გამეორებადი სტრუქტურა აქვს. საკმარისია, ამგვარი ჯგუფი მოხვდეს განსხვავებულ პირობებში, ანუ პერიოდული საფრთხის გარემოში, რომ მისი დრო ერთგება და იძენს მისწრაფებულობას მომავლისაკენ, ანუ ბაზობრივი ხდება³.

პირველადი კვანძების დონეზე გაფორმებული ცალკეული მატრიცები წარმოადგენს იმ ცენტრებს, რომელთა ირგვლივ ხდება სხვა კულტურულ ფორმათა შემოკრება. ეს ადგენს კულტურის

სტრუქტურაში სხვადასხვა ჯგუფის (ოჯახი, გვარი, თემი, ტომი, ხალხი ანუ ეთნოსი...) იერარქიულ ღირებულებას. სიმბოლოდ ამ სტრუქტურირებისა გამოგვადგება ქვის წყალში ჩაგდებით წარმოქმნილი განშლადი წრიული ტალღების სახე, კულტურის მატრიცის მთლიანი სისტემის გაფორმება და *ცხოვრების სტილად* დაკანონება მარტოოდენ „ეროვნულ“ ანუ მრავალეთნიკური და მრავალკულტურული *სინთეზის* დონეზე ხდება შესაძლებელი, სადაც „ნათესაობა“ და „ეთნოსი“ კულტურის მრავალკვანძოვანი სტრუქტურის ელემენტებია მხოლოდ. კულტურის ღირებულებითი მატრიცა იმდენადაა ქმედითი და მაფუძნებელი, რამდენადაც იგი ფარავს მოცემულ ეთნოსებსა თუ სისხლით მონათესავე ჯგუფებს, ანუ *მეტამატრიცის* ფორმას იღებს. ფაქტობრივად, „ნათესაობა“ ადგენს წარმოდგენილი კულტურის პირველადი კვანძების სტრუქტურაში *მონანილეობის ხარისხს*. ამ თვალსაზრისით, იგი კულტურ-ფსიქოლოგიურ, ან სოციო-ფსიქოლოგიურ ფუნქციონალურ ფაქტორს წარმოადგენს ინდივიდის არსებობაში. ინდივიდს, რომელიც კულტურის პირველად სისტემაში განზავებულია კოლექტიურ არქეფორმებში, გამოუყოფელია მათგან, იმდენად აქვს ღირებულება, რამდენადაც იგი არის ამა თუ იმ სანათესაოსა თუ „ეთნოსის“ წარმომადგენელი. კულტურის სისტემაში ინდივიდუალიზაციის უკიდურესსა და, ამასთანავე ინტეგრალურ ფორმას, რომელშიც ინდივიდი უთანაბრდება არქეფორმებს, წარმოადგენს „გვაროვნული ინდივიდუალიზმი“, რომელიც არის ფეოდალური სისტემის კულტურმატრიცის სტრუქტურული ელემენტი. აღნიშნული კულტურ-ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით *კულტურას* გარკვეული *ნათესაობითი ჰომოგენურობა* ახასიათებს. ამ გაგებით გამოთქმას „კულტურული ოჯახი“ სრულიად კონკრეტული შინაარსი აქვს.

წერილი ენის განვითარება კულტურის სისტემას ანიჭებს მაინდივიდუალიზებელ იმპულსებს, რომელთა ენერგია ხსნის კულტურის ფიქსირებულ „ეთნონათესაურ“ საზღვრებს როგორც ვერტიკალურ, ასევე ჰორიზონტალურ ვექტორებზე: კულტურა იწყებს ცივილიზაციად გარდაქმნას. ფაქტობრივად, წერილი ენის განვითარება დაკავშირებულია ისეთი კომპლექსური სისტემის წარმოქმნასთან, როგორცაა *ქალაქი*. ქალაქი, როგორც ცივილიზაციის არსება-კვანძი, არის კულტურის ცივილიზაციად გარდამქმნელი „მანქანა“, რომელშიც ხორციელდება

ტრანსეთნიკური და ტრანსნათესაური სტრუქტურების ჩამოყალიბება. იქ, სადაც ქალაქი არსდება, არსდება ცივილიზაცია, თვით ამ სიტყვის მნიშვნელობიდან გამომდინარე, და ვითარდება ნერილობითი სისტემა, რომელიც ნათესაური ჰომოგენურობის რკალის გარღვევის, ინდივიდუალიზაციის და უნივერსალიზაციის საშუალებას იძლევა.

თუ კულტურის ცნებას მივცემთ საერთოდ ადამიანის გამაადამიანებელი ფაქტორის მნიშვნელობას, მაშინ ცივილიზაცია, იქნება კულტურის სპეციფიკური ფორმა, დაკავშირებული ქალაქის და ურთიერთობის სპეციფიკური ფორმის – მოქალაქეობის განვითარებასთან. ხოლო კულტურა სპეციფიკური მნიშვნელობით, იქნება ის არქეფორმა, რომელიც ვითარდება და რთულდება ისე, რომ ინარჩუნებს თავის არქეკვანძებს. ნებისმიერი ცივილიზაციის მატრიცაში ვხვდებით ამგვარად „თავშემონახულ“ კულტურის ელემენტებს, რომელსაც სწავლობს ისტორიული მეცნიერება – კულტუროგრაფია⁴. ეს „თავშემონახულობა“ ნიშნავს, რომ დროის ნებისმიერ მონაკვეთში აღებული, ნებისმიერი ცივილიზაცია თავის თავში შეიცავს კულტურულ არქეფორმებს, რომლებსაც უშუალოდ მოცემული მომენტისათვის არა აქვთ მატერიალური მნიშვნელობა (საჭიროების თვალსაზრისით), მაგრამ ინარჩუნებენ ღირებულებას ადამიანთა ამა თუ იმ ჯგუფის არსებობის ინტეგრალურობის ანუ ადამიანის გააადამიანების პროცესის უწყვეტობისა და დაუსრულებადობის აზრით. ადამიანი ყოველთვის თავიდან იწყებს ამ პროცესს და მას ესაჭიროება თავისი ადამიანურობის გამომხატველი და დამადასტურებელი როგორც რეალური, ასევე შესაძლებელი ფორმების ათვისება; ეს იმთავითვე მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ადამიანის საარსებო რეალური ველი დაფარულია შესაძლებლობათა ველით, რომლის საზღვრები გაცილებით უფრო ფართოა და ფაქტობრივად დაუსაზღვრავ ვირტუალურ სივრცეს წარმოადგენს. ამ შესაძლებლობათა ველში რეალური საარსებო ველი სტრუქტურას წარმოადგენს, იმ კვანძს, რომლის ფუნქციობა განპირობებულია ამ ველში მოყოფიერე ადამიანის თვალსაწიერიდან გახსნილი შესაძლებლობათა პორიზონტით. შესაძლებლობათა სივრცე ამგვარად გახსნილი სივრცეა და ის ფარავს დროს მისი წარსულის, აწმყოს და მომავლის ვექტორთა „სვლის“ ერთდროულობაში.

ისტორიული ევოლუციის თვალსაზრისით, კულტურის ტრანსფორმირება ცივილიზაციად იკითხება, როგორც კულტურის მატრიცის გართულება, რაც არსებითად შეესატყვისება თვითორგანიზების ევოლუციურ ვექტორს. ცივილიზაცია უფრო რთული სისტემაა, ვიდრე კულტურა და საჭიროებს განსაკუთრებული სტრუქტურების განვითარებას, რომლებიც ამ სისტემის მაორგანიზებელ კვანძებს წარმოადგენს. ამას ჩვეულებრივ უწოდებენ სოციალურ ორგანიზებას, რომელიც *სახელმწიფოს* ფორმას იძენს. თვით კულტურის სპეციფიკური ფორმის აღმნიშვნელი ცნება, როგორც ზევითაც აღინიშნა, შეიძლება ცივილიზაციის ცნებიდან გამოვიყვანოთ: თუ ცივილიზაცია არსებით არის „ქალაქის“, ანუ *ხელოვნური გარემოს ნაყოფი*, კულტურა იქნება „სოფლის“ ანუ *ბუნებრივი გარემოს ნაყოფი*, რომელშიც ადამიანის მიერ შექმნილსა და ბუნებას შორის მიმართებას განსაზღვრავს *რელიგია*, რომელიც „ადამიანის ბუნებაში და ბუნების ადამიანში ყოფნად“ (ვაჟა-ფშაველა) ითარგმნება. ჩვეულებრივ, ამას *სოფელში ყოფნასაც* უწოდებენ, სოფლის მეტაფიზიკური (მსოფლიოს, ზესთა-სოფლის და ა.შ.) მნიშვნელობითაც.

ადამიანის ყოფიერების ამ ორი სივრცის სტრუქტურაზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ არც ტექნიკა, არც ეკონომიკა, არც რომელიმე ცალკეული ფორმის განვითარება თავისთავად არ გადაქმნის კულტურას ცივილიზაციად, თუ არ იქნა გამომუშაებული და დადგენილი *ცივილურობა*, ანუ ის მატრიცა, რომელიც განსაზღვრავს ცივილიზაციის მთელი სისტემის ჰარმონიულ არსებობას, სტრუქტურათა თანწყობას. ცივილიზაცია *ცივილურობის* გარეშე ცარიელი ცნებაა, არაფრის აღმნიშვნელი არ არის და შეიძლება უბრალოდ *დეკულტურიზაციად* მივიჩნიოთ. ამ ფენომენს ვხვდებით ჩვენ თანამედროვე ჰიპერპოლისურ მასობრივ კვაზიცივილიზაციაში, რომელიც მრავალი პარამეტრით დეკულტურიზაციას წარმოადგენს. *ცივილურობის* ცნება შეიძლება დავუკავშიროთ *მოქალაქეობრივი ცხოვრების სტილისა და ფორმის* ცნებას. ცივილიზაციები ურთიერთისაგან, არსებითად, სწორედ ამ მოქალაქეობრივი ცხოვრების სტილითა და ფორმით განსხვავდება, და არა წარმოებებითი თუ პოლიტიკური ურთიერთობების ხასიათით, რომლებიც ცივილური მატრიცის *ინსტრუმენტალური ფაქტორ-ელემენტებია* და არა მაფუძნებელი პრინციპები. ამის დასტური შეიძლება იყოს კლასიკური ბერძნული პოლისი,

რომელიც შედარებით სრულად არის შესწავლილი, და აგრეთვე სხვა, შედარებით ნაკლებ შესწავლილი ცივილიზაციები (მაგ. შუმერული ან ეგვიპტური), რომლებიც მეტად მაღალი ცივილურობით გამოირჩევიან, თუმცა ტექნოლოგიური და ეკონომიკური თვალსაზრისით საგრძნობლად ჩამორჩებიან „დასავლურ“ ინდუსტრიალურ ცივილიზაციას, რომლის კრიტიკიულებით ხდება ცივილიზაციათა დახარისხება⁵.

„ცივილიზაცია“, რომელიც მხოლოდ წერილი ენის საფუძველზე ვითარდება, არის უფრო მაღალი ხარისხისა და სირთულის სისტემა, რომელიც აუცილებლობით გულისხმობს ისეთი მატრიცის არსებობას, რომელიც ინდივიდს ათავისუფლებს ეთნონათესაური ცნობიერებიდან. „გვაროვნული ინდივიდუალიზმი“ რედუცირებულია „ოჯახურ“ და, უკიდურეს ფორმაში, „ეგო-ურ“ ფორმებამდე. ინდივიდი, ერთეული ადამიანი, ცივილიზაციის სისტემაში ხდება სოციალური ველისა და ღირებულებითი მატრიცის დამოუკიდებელი მაკონსტიტუირებელი ფაქტორი. თუ კულტურის სპეციფიკურ სისტემაში პიროვნებას კულტურის მატრიცასთან მისასვლელად აუცილებლად ესაჭიროება ამ მატრიცის ელემენტ-ფორმებში არსებობა (ოჯახი, გვარი, სოფელი... ეთნოსი), ცივილიზაციის მატრიცა ობიექტივირებულია ამ ელემენტ-ფორმებიდან და მისასვლელად გახსნილი. „კულტურული ოჯახის“ ცნების ბუნებრიობა „ცივილიზებული ადამიანის“ ბუნებრიობის სიმეტრიულია. ეს სიმეტრიულობა ხდის გასაგებს, რომ კულტურის ევოლუციის პროცესში წარმოიქმნება სირთულით განსხვავებული სამი არსებითი ფორმა: ბუნებრივი (კულტურა), ხელოვნური (ცივილიზაცია) და ინტეგრალური (კულტურ-ცივილური). ამ ფორმათა ჩამოყალიბებაში არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება დემოგრაფიულ ფაქტორს, რომელთანაც უშუალოდ არის დაკავშირებული საერთოდ სოციალური ყოფიერების ევოლუცია და, სპეციფიკურად, მაორგანიზებელი და უსაფრთხოების ველის შემქმნელი სტრუქტურების წარმოქმნა და ფუნქციონირება, რაც, საბოლოოდ ამა თუ იმ სისტემის არსებობის სტილსა და ფორმაში გამოიხატება.

დემოგრაფიული ფაქტორის მნიშვნელობა არა მხოლოდ მალთუსიანური კანონის შესაძლო მოქმედებით განისაზღვრება. მას მნიშვნელობა აქვს „კულტურულობის“ და „ცივილურობის“ კრიტიკალიზაციის თვალსაზრისით. დარწმუნებული უნდა ვიყოთ, რომ

უძველეს ცივილიზაციათა „ცივილურობის“ ხარისხი, როგორც იკითხება წყაროებში, დიდად იყო დამოკიდებული ურთიერთცნობის ფაქტორზე, და ვერც ბერძნული პოლისი, ვერც შუმერული ქალაქი ვერ მიაღწევდა ცივილურობის ესოდენ შთამბეჭდავ დონეს, იქ რომ 5, 10, ან 20, გინდაც 200 ათასის ნაცვლად 5, 10, ან 20 მილიონი „მოქალაქე“ ყოფილიყო. ეს არ არის დემოგრაფიული ფაქტორის რაოდენობრივი განსაზღვრა. აქ გაცილებით უფრო ღრმა მექანიზმია ჩადებული, რომელიც უკავშირდება იმას, რაც შუმერულ მითოლოგიაში გამოიხატება ცნებით „ხმაური“ და თანამედროვე ინფორმაციული თეორიის ენაზე ითარგმნება, როგორც „დარღვევები კავშირის არხებში“. აქ საქმე ეხება თვითორგანიზაციის ფორმას და მის სირთულეს, გამონვეულს ცივილური მატრიცის ზევითაღნიშნული ობიექტივაციითა და მისი აღქმის (ინტერპრეტაციის) ინდივიდუალიზაციით. ძველი ისტორიის პოლისები და ქალაქები და თანამედროვე ისტორიის მეგალოპოლისები და აგლომერაციები სხვადასხვა ტიპის წარმონაქმნებია და მათი ერთი და იგივე ცნებათა სისტემით აღწერა შეუძლებელი ხდება. ქალაქების ფიზიკური, არქიტექტურული გამოხატულება ხდის ნათელს, რომ ცივილიზაცია სივრცის ვერტიკალურ ორგანიზაციას საჭიროებს, რაც გამოიხატება ვერტიკალურ ორგანიზებაში არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ სოციალური სივრცისა. ამგვარ ორგანიზებას სივრცისა და სოციალური ველისა მივყავართ იმასთან, რასაც მასობრივ სისტემას ვუნოდებთ და რის შესატყვის ორგანიზაციულ იდეალ-ფორმას ტოტალიტარიზმის ტიპის სახელმწიფო სისტემა წარმოადგენს (კომუნისტური თუ ნაციონალ-სოციალისტური)*.

მეგალოქალაქის მასობრივი ვერტიკალური ორგანიზაცია (ეგალიტარული იერარქია) არსებითად განსხვავდება კულტურის ჰორიზონტალური წყობისაგან (იერარქიული თანაფარდობა). კულტურის ჰორიზონტალური წყობის ფიზიკური და სოციალური სივრცის თანდათან შეზღუდვის, მასების შემოკრების და ურთიერთკავშირის კვანძებში წარმოქმნილი „ხმაურის“ პირობებში, ბუნებრივია, ცივილურობის ჰარმონიული ფორმის გამომუშავება შეუძლებელი ხდება. მთლიანად სისტემა ამ ხმაურით ხდება მოცული და იწყებს დეგრადაციას ანუ დეკულტურიზაციას, კულტურის ბადე ირღვევა და გვარდება, ხდება გაუცხოება კულტურიდან. ამ მასობრივი დეკულტურიზაციის შესა-

ფერხებლად, მასათა ამბოხის პირობებში, როგორც ისტორიამ დაგვანახა, აუცილებელი ხდება ან ტოტალიტარული ორგანიზაციული ფორმის განვითარება, ან „გასვლა ისტორიიდან“. თუ ამგვარ სისტემას არაფერი არ ემუქრება („მტერი“) იგი განიცდის დეგრადაციას, რომელიც, შესაძლოა, მისივე არსებობის ხანგრძლივობის აღმოჩნდეს, ვიდრე თვითგანადგურებით არ დასრულდება, ხოლო თუ მას რამე ემუქრება („მტერი“), მან, შესაძლოა, მონახოს ორგანიზაციის შესატყვისი ფორმა, რომელიც, ერთმნიშვნელოვნად დიქტატურა, იდეალფორმის სახით ტოტალიტარიზმი იქნება. აქედან გამომდინარეობს მეგალოპოლისურ მასობრივ სისტემებში წარმოქმნილი მასაზრდოებელი ფაქტორის – „მტრის“ აუცილებლობა. მასობრივ სისტემებში „მტერი“ ყველგანაა: სოციალურ ურთერთობათა ველში ისევე, როგორც სადღაც გარეთ, ფიზიკურ თუ ვირტუალურ სივრცეში. ამ „მტრის“ გარეშე მასათა არსებობას არავითარი საზრისი არა აქვს. თანამედროვე ზექალაქებზე დაკვირვება აშკარას ხდის, რომ იმის ნაცვლად, რომ ქალაქში ჰარმონიული მატრიცა გამოემუშავეს და მან განსაზღვროს ფორმალისების (ცივილურობის) დონე, მიმდინარეობს ვულგარიზაციისა და გაუზრდელების აქტიური პროცესი. ისეთი ქალაქები, როგორიცაა ნიუ-იორკი, ლონდონი, პარიზი, მეხიკო, ტოკიო, მოსკოვი და თბილისიც კი, „უზრდელობის მატრიცაში“ არიან დაჭერილები და მოქალაქეობის ტრადიციული ცივილური გაგებიდან გაუცხოებული. ცივილიზაციისადმი პოზიტიური ან ნეგატიური მიდგომა გამომდინარეობს მასებისადმი და მასობრიობისადმი დადებითი ან უარყოფითი მიდგომიდან. მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს ეს მიდგომა, აუცილებელია გაირკვეს ცივილურობის განხორციელებადობის შესაძლებლობები და ის პირობები, რომლებშიც ცივილურობის ფორმები ყალიბდებიან. სწორედ ეს ცივილურობა განსაზღვრავს ცივილიზაციის მნიშვნელობას ადამიანის ყოფიერების სხვადასხვა ფორმებში. რადგან ცივილიზაცია ცივილურობის გარეშე კვაზიცივილიზაციაა, აქედან გამომდინარე, თვითგაუცხოებადი და დესტრუქციული ხასიათით.

ცივილიზაციის მახასიათებელი აღნიშნული ფაქტორები სრულიად ცხადად მიგვანიშნებენ თუ რომელი საზოგადოება შეიძლება იქნეს მიჩნეული „ცივილურ საზოგადოებად“, რომელი – კულტურულ და რომელი – ინტეგრალურ, ანუ სრულ „ცივი-

ლურ-კულტურულ" საზოგადოებად. ამ საზოგადოებრივი ფორმების ჩამოყალიბებას განსაზღვრავს ფსიქო-სოციალური განწყობის ველი და არა ტექნიკური და ტექნოლოგიური დონე, რადგან სწორედ ეს განწყობის ველი ადგენს ყოფიერებაში თვითიდენტურობისა და ურთიერთგამოსაცნობობის საზღვრებს. იქ, სადაც მე სხვაში ვერ ვცნობ ჩემს თავს, ხასიათის ტიპოლოგიურ, საერთო ნიშნებს, ქცევის ფორმასა და სტილს, ენასა და ენობრივ გამომხატველობას და ა. შ., იქ ეს განწყობის ველი ვინროვდება კორპუსკულარულ ეგომდე, ხოლო ურთიერთობები განისაზღვრება ურთიერთგამოსადეგობის (ფუნქციურობის) თვალსაზრისით, ობიექტივირებული მოქალაქეობრივი კანონმდებლობის გაგების საზღვრებში. ეს ფუნქციურობა სამართლებრივი საზოგადოების შემთხვევაში სოციალური შეთანხმების, ანუ ნერილი კანონის ფორმას იღებს. სრული ცივილური საზოგადოება წარმოიქმნება მაშინ, როდესაც ჩნდება ნერილი კანონი და საზოგადოებაში მონაწილეობა განისაზღვრება პიროვნული ნევრობით, ანუ მოქალაქეობით. მაგრამ ამგვარ კორპუსკულარულ საზოგადოებაში კერძო ინდივიდუალურ ინტერესთა გადახლართვა აბუნდოვანებს კანონთა ნათელ და გარკვეულ მოთხოვნებს. ხდება თვით ამ კანონთა დიფერენცირება და „კორპუსკულარიზება“, იქმნება სულ უფრო და უფრო მეტი სფეროების მარეგულირებელი წესები, რომელთა გაგება ინდივიდს აღარ ძალუძს. წარმოიქმნება „კორპუსკულარიზმის შიში“, რომელიც არის გამასობრივების, მასაში ჩაძირვის, დეკლასირების ძლიერი სტიმული... ცივილიზაცია, დემოგრაფიული ფაქტორის მოქმედებასთან ერთად, ბუნებრივად წარმოშობს მასობრივ სისტემებს, ხოლო მასობრივი სისტემები კი მათი მართვისა და ორგანიზების სხვადასხვა დონეებს: სოციალურს, პოლიტიკურს, ეკონომიკურს... სახელმწიფოებრივს.

ჩვენს წინ ამოსაცნობად გაშლილ ისტორიულ სივრცეში, (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ „ჩაკეტილ" აბორიგენულ კულტურებს) ცივილურ-კულტურული და ცივილური საზოგადოების არსებითად ორი ფორმა ვიცით: „მონარქიული" (ქვეშევრდომული) და „რესპუბლიკური" (მოქალაქეობრივი) საზოგადოება. დღეს არსებული მონარქიული-რესპუბლიკები (კონსტიტუციური მონარქია) ფაქტობრივად წარმოადგენს „რესპუბლიკური" ფორმის წყობებს, რომლებშიც შენარჩუნებულია გვირგვინოს-

ნობის ტრადიციული ინსტიტუტი „უკარო სამეფო წყობის“ სახით (ესპანეთი, ინგლისი, ბელგია, ნორვეგია, შვეცია და სხვა.) ამ წყობის თანამედროვე ფორმების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ, ფაქტობრივად, ვერ იქნა გამონახული ამ პრინციპის შესაბამისი წყობა და რომ მონარქიის და რესპუბლიკის სინთეზი მასობრივ სისტემებში და მასათა ამბოხის ეპოქაში შეუძლებელი ხდება. ამ მიზეზით არსებული მონარქიულ-რესპუბლიკური სისტემები წარმოგვიდგებიან მონარქიის რუდიმენტული ფორმების შემცველ რესპუბლიკებად. „მონარქიულობა“ ფორმალზებული ტრადიციის სახეს იძენს ამბივალენტურ კვაზიმონარქიულ ფორმად წარმოდგება. როგორც ზუსტად აღნიშნა ორტეგა ი გასეტმა, მასათა ამბოხის ეპოქაში „არისტოკრატია“ მასობრივი ხდება, ანუ ჩემი აღნიშვნით, – დეკლასირებული. „მონარქიული სპექტაკლი“ რეალურ სოციალურ მატრიცას ვერ აფორმებს და საზოგადოებას ამბივალენტურობას მატებს. მაგრამ ეს პრინციპი, თავისთავად შეიცავს ინტეგრალური სოციალური წყობის შექმნის შესაძლებლობას, რომლის მატრიცაში სინთეზირებული იქნება კულტურის და ცივილიზაციის არქეფორმები. საფუძველს ამ სინთეზისა წარმოადგენს სამი არსებითი პრინციპი, რომელიც ქრისტიანულმა რელიგიამ დააფუძნა ქრისტიანული ცივილიზაციის სამოქალაქო პრინციპების სახით: თავისუფლება, იერარქიულობა (ღირსებითი რჩეულობა), პირადი პასუხისმგებლობა.

XIX და XX საუკუნის რევოლუციური სოციალ-ფილოსოფიის იდეოლოგიურ საფუძველზე, რომელმაც რევოლუციურად შეცვალა სოციალური აზრის განვითარების ვექტორი, შეუძლებელი გახდა ისტორიული ფორმების იმ ანალიზის გაგრძელება, რომელიც XIX საუკუნემდე იყო ნაწარმოები და დაფორმულდა მონტესკიეს, კანტის, ფიუსტელ დე კულანჟის და სხვათა ნაშრომებში. ამ სოციალ-ფილოსოფიურ ნააზრევში იხსნებოდა გზა და იქმნებოდა შესაძლებლობა სინთეზური სოციალურ-პოლიტიკური წყობის გააზრებისა არა მხოლოდ იდეურ, არამედ რეალურ სოციოლოგიურ სტრუქტურებში და ფორმებში. მასათა ამბოხის ეპოქის იდეოლოგიამ სრულიად შეცვალა ეს პერსპექტივა და სოციალური ანალიზისა და ინტერესების ვექტორი მხოლოდ მასობრივი დეკლასირებული დემოკრატიზმისაკენ მიმართა. მაგრამ, როგორც XX საუკუნის ისტორიამ ნათელყო, დემო-

კრახიული დეკლასირებულობა ცივილურობის საფუძველი ვერ გახდა, რადგან ისტორიულ ფორმათგანვითარების რევოლუციურ უარყოფაზე იყო დაფუძნებული და შინაგან ღირებულებით სტრუქტურასა და მატრიცას არ შეიცავდა. ამიტომ გახდა შესაძლებელი, სწორედ დემოკრატიაში და დემოკრატიულ პრინციპებზე დაყრდნობით განვითარებულიყო ტოტალიტარიზმი.

თუ კანტთან ერთად ადამიანის უმაღლეს დანიშნულებად და მისი ონტოლოგიური თავისუფლების დადასტურებად ცივილური საზოგადოების შექმნას, დაცვას და განითარებას მივიჩნევთ, რაც, ვფიქრობ, არავითარ ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, ერთადერთ ნამდვილ კონსტიტუციად მხოლოდ რესპუბლიკური და არისტოკრატიულ-ლიბერალური (გვირგვინოსნული) კონსტიტუცია უნდა მივიჩნიოთ. რესპუბლიკურობა და გვირგვინოსნობა ურთიერთშეთვისებადი ფორმებია. ადამიანის ონტოლოგიური სოციალურობა ნიშნავს, რომ ინდივიდი არ უსწრებს წინ საზოგადოებას, იგი საზოგადოებაში ყალიბდება პიროვნებად და ასე აყალიბებს საზოგადოებას; ანუ ქმნის იმას, რისგანაც იქმნება თავად. რადგან თვით ადამიანი არ არის სრულყოფილი არსება, ბუნებრივია, მთლიანად არც საზოგადოება და არც სახელმწიფო, არ არის სრულყოფილი. სრულყოფილება, მხოლოდ მიზანია, მისწრაფება. ხოლო ამ მისწრაფების მამოძრავებელი არის თავისუფლება. სოციალურობასთან ერთად, თავისუფლებაც ადამიანის ონტოლოგიური მახასიათებელია. საზოგადოების თავისუფლება ადამიანის თავისუფლებასთან გაიგივებული ცნებაა. მაგრამ სოციალური თავისუფლება ნიშნავს სხვისი თავისუფლების ან მრავალთა თავისუფლებების ისეთ შესატყვისობას, რომ მიღწეულ იქნეს საერთო მიზანი – ცივილური თავისუფალი საზოგადოების შექმნა. ეს მიზანი კი თავისთავად უფრო მაღალი მიზნის უსაფრთხოების მთლიანი (ფიზიკური და მეტაფიზიკური) სივრცისა და ნონასწორობის მისაღწევად არის დასახული. ამ თვალსაზრისით, ადამიანები განსხვავდებიან ცივილურობის დონით, ან, რაც იგივეა, თავისუფლებისაკენ მისწრაფებულობის ხარისხით. როგორც არასრულყოფილ არსებას, ადამიანს აქვს მისწრაფება, „გაექცეს თავისუფლებას“, ანუ თავკერძულად და ბოროტად გამოიყენოს იგი. ამას ჩვენ „თავნებობას“ ვუნოდებთ. სწორედ ამიტომ ესაჭიროება მას ისეთი საზოგადო მზრდელი, როგორიცაა კანონი. ცივილურმა კანონმა შეინოვა ყოველივე ის, რასაც კულ-

ტურის მატრიცაში ასრულებდა ტრადიცია, წეს-ჩვეულება და ქცევის ნორმები და ა.შ., რომელთა გადაცემა ხდებოდა თაობიდან თაობაზე. ადამიანი ვერ შევიდოდა საზოგადოებაში, თუ იგი არ აითვისებდა ამ წესებსა და ჩვეულებებს, ანუ არ ჩაექსოვებოდა კულტურის ტრადიციულ მატრიცაში. რა დონეზედაც არ უნდა ავიღოთ კულტურა, იგი ყოველთვის ხასიათდება არსებითი ნიშნით, რომელსაც „თვითდაცვა“ ეწოდება: კულტურა თავს იცავს მისი ყოველი წევრის უშუალო აღზრდით და თანამონანილეობით ამ დაცვაში. წერილი კანონის წარმოქმნა და ამ კანონის საყოველთაო აუცილებლობა გაპირობებულთა ცივილიზაციის საფეხურზე გადასვლით და საქალაქო ცხოვრების დაწყებით. აქ საქმე უკვე ურთიერთობათა აბსტრაგირების ისეთ დონეს ეხება, როდესაც უშუალო გადაცემა არასაკმარისი ხდება მატრიცის ჰომოგენურობის დასაცავად იმ მიზეზით, რომ სხვადასხვა მატრიცათა თავმოყრა ხდება (ინდივიდისა და ინდივიდთა ჯგუფის სახით) ერთ ქალაქში. სწორედ ამ მრავალმატრიცული ყოფიერების სივრცის ჰომოგენიზების მოთხოვნილებით იქმნება კანონი, რომელიც წარმოადგენს სოციალურ ხელშეკრულებას და თანაბრად ფარავს ყველას, ვინც ამ კანონის მოქმედების სივრცეში ცხოვრობს, მიუხედავად მისი მიკუთვნებულობისა ამა თუ იმ კერძო მატრიცისადმი. ეს მომენტი შთამბეჭდავად არის მოცემული „ძველ აღთქმაში“ (თორაში) მოსეს მიერ მონობიდან გამოყვანილ ებრაელთათვის ჯერ ათი ღვთაებრივი მცნების და, შემდეგ, მის საფუძველზე, კანონთა შექმნით (მეორე სჯულთა). დღევანდელი გაგებით ეს არის კონსტიტუციისა და კერძო (ორგანულ) კანონთა სისტემა. ამ სისტემის საფუძველზე გაშლილი ბიბლიური ისტორია ადასტურებს, თუ რაოდენ რთული, ძნელი და დაუსრულებადი პროცესია ცივილიზების პროცესი და რა დიდ და განუწყვეტელ ძალისხმევებს მოითხოვს იგი.⁷

თუ კულტურის უშუალობაში აღმზრდელთა როლი ეკისრებოდა კულტურის საფუძველ-რელიგიის მოძღვრებს და ოჯახს, ცივილიზაციაში ეს როლი ეკისრება კანონს, რომელიც გამოდის არა მხოლოდ მარეგულირებლის, არამედ მაცივილიზებლის, ანუ აღმზრდელის როლში. კანონით განსაზღვრული ცივილური მატრიცა თავის დასაცავად მოითხოვს „მცველს“, რომელმაც უნდა დაიცვას ის ხელყოფისაგან, ვიდრე არ მოხდება საზოგადოების (სამოქალაქოს) ყოველი წევრის (მოქალაქის) ცივილიზება და

ჰომოგენიზირება არსებულ მატრიცასთან. დაცვა საჭიროა იმისგან, ვინც შეენიხა აღმდეგება კანონის მოქმედებას. ამგვარი მცველი არის სწორედ სახელმწიფო. მიუხედავად იმისა, რომ თავდაპირველი სახელმწიფოს ფორმები განისაზღვრებოდა „ხელმწიფის“ მიერ მისი ქვეშევრდომებისათვის გაცემული ბრძანებებით და ჩვეულებითი წესებითა და სამართლით, პრინციპი სახელმწიფოს დანიშნულებისა არ იცვლება. *სახელმწიფო არის კანონთა დაცვის ინსტიტუტი* (სისტემა), ექნება ამ კანონს ერთპიროვნული ბრძანების სახე, თუ კოლექტიური გადანყვეტილებისა და ხელშეკრულების. ისტორიული განვითარება სახელმწიფოსი, გზა კულტურიდან ცივილიზაციისაკენ არის გზა ერთპიროვნულ-ბრძანებითი ფორმიდან კოლექტიური გადანყვეტილების ფორმამდე. ამავე დროს, ეს არის აბსტრაგირების აღმავალი დონეებიც. ამგვარი ხედვა გვაძლევს საშუალებას, ამა თუ იმ სახელმწიფოს სისტემის ცივილიზებულობის ხარისხი შევაფასოთ არა იმის მიხედვით, თუ რას ირქმევს სახელად ესა თუ ის სახელმწიფო, არამედ იმის მიხედვით, თუ რა ტიპის კანონები მოქმედებს მასში და როგორ იცავს იგი ამ კანონებს.

ჩვენი განსაზღვრების თანახმად, *თავისუფლება* ონტოლოგიურად ზნეობრივი ყოფიერების ფორმაა. ამიტომ იქ, სადაც თავისუფლება გაგებულა, როგორც თავკერძობა და თავნებობა და ასევე ვლინდება ადამიანში თუ ჯგუფში, თავისუფლებას არა აქვს ადგილი. ამ თვალსაზრისით თავისუფლება ან არის, ან – არ არის. და მისი წარმოქმნა დაკავშირებულია არა დოქტრინებსა და განცხადებებთან, თუ იდეოლოგიასთან, არამედ უღრმეს ზნეობრივ არხებთან, რომლებიც ადამიანის სოციალური ონტოყოფიერების გამოხატულებას წარმოადგენენ. სწორედ ამიტომ არის შესაძლებელი რომ კანონი იყოს მანესრიგებელ შაორგანიზებელი მატრიცა საზოგადოებრივი ყოფიერებისა და არა ვინმეს კერძო ნება.

„საუკეთესო კონსტიტუცია ის არის, რომელშიც ადამიანებს კი არა უპყრიათ ძალაუფლება, არამედ, კანონებს“, – ამბობს კანტი და შესანიშნავ დაფორმულებას აძლევს კანონისა და თავისუფლების სხვადასხვაგვარი მიმართების ფორმას: როდესაც კანონები და თავისუფლება არსებობს ძალის გარეშე – ეს ანარქიაა; როდესაც კანონი და ძალა თავისუფლების გარეშე – დესპოტიზმია; ძალა თავისუფლებისა და კანონთა გარეშე – ბარბა-

როსობაა. კანონთა გარეშე ყოველივე დესპოტური ხდება. კონსტიტუცია ეს არის მმართველობის სახე, რომელიც გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე სახელმწიფოს ფორმა. ამ თვალსაზრისით არის სწორედ შესაძლებელი, რომ, კანტის აზრით, მონარქიული სახელმწიფო იყოს რესპუბლიკური, ხოლო დემოკრატიული კი დესპოტური და პირიქით. ამ კუთხით საინტერესოა თავისუფლებისა და კანონის არსებობა ცოდნისა და ცოდვის, ანუ ზნეობრივი მიმართების ასპექტში რომ გამოთქვა ქრისტემ: „მე რომ არ მოვსულიყავი და არ მელაპარაკა მათთან, არ ექნებოდათ ცოდვა. ახლა კი არ აქვთ საბოდიშო თავიანთი ცოდვისათვის... მე რომ არ მეკეთებინა მათ შორის საქმეები, რასაც სხვა ვერავინ აკეთებდა, ცოდვაც არ ექნებოდათ...“ (იოანე 15,22-24.). ასე ფუძნდება ზნეობრივ კანონთა ნიგნი, რომელიც „ახალი აღთქმის“ სახით უდევს საფუძვლად ქრისტიანულ ევროპულ ცივილიზაციას. თავისუფლების ზნეობრივი ონტოლოგიურიობის გამო ვთვლი მე შესაძლებლად „კონსტიტუციური არისტოკრატიული ლიბერალიზმის“ შესახებ ვილაპარაკო: *ქრისტიანული ცივილიზაციის სოციალური არქექტიპი* ფეოდალური მონარქია და ქრისტიანული ცივილიზაციის საზღვრებში განვითარებული კონსტიტუციური რესპუბლიკური ნყობა სინთეზირდება *კონსტიტუციურ არისტოკრატიულ-ლიბერალურ გვირგვინობის ნყობად*. მე არაერთხელ აღმინიშნავს, რომ „მონარქია“ (ფეოდალური) არის ქრისტიანობის სოციალური ფორმა, ხოლო ქრისტიანობა კი მისი შინაარსია – ღირებულებითი ონტობირთვი. როდესაც ვლაპარაკობ *ქვეშევრდომულ-მოქალაქეობრივ* ფორმაზე, არა მხოლოდ იმას ვგულისხმობ, რომ ფეოდალურ ნყობაში გვაქვს ქალაქური ცხოვრების მძლავრი განვითარება და საკუთრივ ცივილური პრინციპების დადგენის სხვადასხვა დონეები; რომ სწორედ ფეოდალიზმის ნიაღში მნიფდებოდა რესპუბლიკური (კონსტიტუციური) იდეები, არამედ ვგულისხმობ იმ არსებით მომენტს, რომ *მოქალაქეობა* არის ქრისტიანობის არსთა არსი. *ქრისტიანობა ონტოლოგიურად მოქალაქეობრივი რელიგიაა* და ამ რელიგიის მინიერად შესატყვისი სოციალური ფორმა ბუნებრივად არის ფეოდალური კონსტიტუციური მონარქიის ქვეშევრდომულ-მოქალაქეობრივი სისტემა. ის, რასაც ევროპულ მალალ ან განვითარებულ ფეოდალიზმს (X-XIII სს.) და აღორძინებას (XV-XVI სს.) ვუნოდებთ, წარმოადგენს

ქრისტიანული წყობის ონტოლოგიალებს ანუ არსებისგამომთქმელ ფორმებს. აბსოლუტიზმი, რომელსაც ხშირად ფეოდალიზმში ურევენ და ფეოდალიზმის საკრიტიკოდ იყენებენ, იყო ფეოდალური მონარქიის გადაგვარება (და არა განვითარება, ან სრულყოფა) და დიდი გაუგებრობაა ფეოდალურ მონარქიულ წყობაზე საუბარი აბსოლუტიზმის თვალსაწიერიდან. აქ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ აბსოლუტიზმი მომენტი იყო ფეოდალური მონარქიის განვითარებაში და აბსოლუტიზმის ნიაღში სწრაფად მომნიფდა კონსტიტუციური მონარქიის იდეა, რომელიც განმანათლებლობაში (XVII-XVIII სს) განათლებული მონარქიის იდეად გაფორმდა. არ უნდა დავივიწყოთ, რომ კონსტიტუციური და პარლამენტური იდეები და ფორმები სწორედ მონარქიამ განავითარა თავის მატრიცაში⁸.

XIX და XX საუკუნეებში დაწყებულმა დემოგრაფიულმა და ტექნოლოგიურმა რევოლუციურმა ძვრებმა რადიკალურად შეცვალეს საზოგადოებრივ სახელმწიფოებრივი განვითარების ქრისტიანული და რესპუბლიკური ვექტორები, რამაც მასათა ამბოხის და მასობრივი დეკლასირების ერაში შეიყვანა ევროპა და, მის მიმყოლად, მთელი მსოფლიო, რადგან XIX-XX საუკუნეთა მსოფლიო არსებითად „ევროპული მსოფლიოა“. ამ თემას სათანადო ადგილას კვლავ დავუბრუნდები.

ბერძნული ცივილიზაციის ნიაღში განვითარებული მოქალაქეობრივი პრინციპები, ქრისტიანულ ცივილიზაციაში თავის სასრულ „იდეალურ“ ინტერპრეტაციასა და ფორმას იძენს. ლოგიკური გასრულება ამ წყობისა იქნება არისტოკრატიულ-ლიბერალური რესპუბლიკის ანუ ღირსების პრინციპზე აგებული თავისუფალი კლასობრივი წყობა. ამ წყობას ვუნოდებ მე „გვირგვინოსნულ რესპუბლიკურ ცივილურ წყობას“. ბერძნული ცივილიზაცია (უმჯობესი იქნებოდა გვეთქვა „ცივილიზაციები“) მოქალაქეობრივ პრინციპზე დაფუძნებულ ქალაქთა და შემოგარენთა (სოფლების) სისტემებს წარმოადგენს. სწორედ აქ გამოვლინდა ყველა ის სამოქალაქო პრინციპი, რომლითაც ჩვენ განვსაზღვრავთ ყოფიერების არსებულ სოციალურ და პოლიტიკურ ფორმებს. იქ, სადაც ეს პრინციპი არ მოქმედებს, არც ცივილიზაცია იქმნება. ბერძნული ცივილიზაციების ბედნიერი ნიშანი იყო მათი დემოგრაფიული წონასწორობა, რომ ისინი არ წარმოადგენდნენ ჰიპერმასობრივ და არც მასობრივ სისტემებს და

თავსდებოდნენ ერთი ქალაქის აგორაზე.⁹ დემოგრაფიული ნონასწორობის ბუნებრიობა, როგორც ვიცით, საერთოდ ძველ ცივილიზაციათა საერთო მახასიათებელია, თუ გავიხსენებთ, როგორ შეფასებას აძლევენ შუმერული წყაროები ამ ფაქტორს ნარლენისნინა „ხმაურის“ წარმოქმნაში¹⁰.

ცივილიზაციას კულტურები ქმნიან და იგი ყოველთვის არის კულტურათა შერევისა და „დანურვის“ შედეგი. ცივილიზაციის მატრიცა პიროვნული და კოლექტიური კულტურის მატრიცათა ინტეგრალს წარმოადგენს. მისთვის აუცილებელი და არსებითია ნერილობით ნიშანთა სისტემის (სიმბოლური ენის), ანუ ფორმალისებისა და ობიექტივაციის სისტემის არსებობა. „უნიგნური“ კულტურები მრავლად არსებობდნენ და არსებობს კაცობრიობის ისტორიაში, ხოლო „უნიგნური“ ცივილიზაციების არსებობა შეუძლებელია. თვით „ნიგნის“ მეტაეთნიკური ბუნებისა, ანუ გახსნილობისა, გადაშლილობისა გამო.

არც ერთ თავის თავში ჩაკეტილ კერძო ეთნოსს ცივილიზაცია არ შეუქმნია. აქ სიტყვას – „ეთნოსი“ ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის გარდა (ბერძ. „ხალხი“) აქვს სპეციფიკაციის ნიშანიც, ანუ გულისხმობს ამა თუ იმ გეოგრაფიულ, ურთიერთისათვის უშუალოდ მისანედომ სივრცეში განსახლებულ პომოგენურ, იზოლირებულ, თავის თავში ჩაკეტილ, სისხლით ნათესაურ, ერთ ნეს-ჩვეულებით (ყოფით-ტექნოლოგიურ) და მითორელიგიურ სისტემაში და ერთ ენაზე მოლაპარაკე ერთობას. ამ გეოგრაფიული სივრცის ისტორიულ ველად გარდაქმნის პროცესი, რაც გულისხმობს ლოკალური გეოგრაფიული ფიზიკური სივრცის („სოფლის“, „ქვეყნის“ „სამოსახლოს“) მეტაფიზიკური ღირებულებითი მატრიცის საზღვრებში მოთავსებას, ქმნის ეთნოსს, როგორც ამ ღირებულებითი მატრიცის მფლობელ და ამ მატრიცით მოარსებე ერთობას. თავისთავად, ეს მატრიცა დინამიურ სისტემას წარმოადგენს და განვრცობადია იმისდა მიხედვით, თუ როგორი რიტმით ხდება ამა თუ იმ ფიზიკური გეოგრაფიული სივრცის ათვისება და ჩართვა არსებული კულტურის მატრიცაში. გეოგრაფიის ისტორიად გარდაქმნის პროცესი არის ეთნოსის იგივეობრიობისა და უწყვეტობის („დასაბამიდან-დღემდე“) განმსაზღვრავი კულტურის, როგორც გამორჩეულ და განსაკუთრებულ გეოგრაფიულ სივრცეში ერთობლივი არსებობის მე-

ტაფიზიკური ლერძისა და სიმბოლური მატრიცის – ენის – შექმნა.

რადგან ცივილიზაცია არის „ეთნიკურად გახსნილი“ პოლიგენური სისტემა, დაფუძნებული არა სისხლით ნათესაობაზე, არამედ ქვეშევრდომობაზე და მოქალაქეობაზე, ბუნებრივია, რომ არც ერთ კონკრეტულ ეთნოსს და არც ერთ კონკრეტულ კულტურას არ შეუქმნია ცივილიზაცია, და ვერც შექმნიდა, თავისი ბუნებით საზღვრულობის გამო. კულტურის ცივილიზაციად გარდაქმნა ან, უფრო ზუსტად, გასრულება, შესაძლებელია კულტურის არსებითი მატრიცის ტრანსფორმაციით და შემხვედრ კულტურებთან შეთანხმებით, ანუ *ჰარმონიზებით*. აქ ჩვენს წინ იმლება სიმეტრიისა და ასიმეტრიის კანონზომიერებათა და თვითორგანიზების პრინციპთა მოქმედების უზარმაზარი სივრცე, რომელშიც იქმნება ცივილიზაციის უნივერსალიზებული მატრიცა (მიუხედავად იმისა, თუ რა „ზომისაა“ ესა თუ ის ცივილიზაცია). პოლიეთნიკური ცივილიზაციის ვექტორი ვერტიკალურადაა მიმართული ეთნოკულტურის *ჰორიზონტალური* ვექტორის მიმართ. ეთნოკულტურის ვექტორის *ჰორიზონტალურობას* განსაზღვრავს ათვისებისა და განსახლების სივრცის საზღვრები, რომლის იქით უკვე სხვა ეთნოკულტურის ვექტორი მოქმედებს. ეს *ჰორიზონტალურობა* პირდაპირ კავშირშია გეოგრაფიასთან. ამდენად ისტორიული ვექტორი, რომელიც ყოველთვის ვერტიკალურია, რადგან დროის პარამეტრებში გაიზრება, გარკვეული „გეოგრაფიულობით“ ხასიათდება კულტურის მატრიცაში. ყველაზე ნათლად და ცხადად ეს ჩანს მითოლოგიაში, სადაც განსახლების გეოგრაფიას განსაკუთრებული და არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება. ცივილიზაციის ვექტორის ვერტიკალურობა განსაზღვრულია იმით, რომ ცივილიზაციის მატრიცაში გეოგრაფიულობა მოსაზღვრულია ქალაქის სივრცით და არსებითი ხდება არა გეოგრაფიული სივრცის ექსტენსიური განვრცობა, არამედ ცივილურობის პრინციპების შექმნა და ათვისება. ცივილური ვექტორი, ამდენად, მიმართულია არსებით „ისტორიული“ განვითარებისაკენ, რაც გულისხმობს თანაცხოვრების პრინციპთა *ჰარმონიზებას* სხვადასხვა კულტურულ მატრიცათა მატარებლების თანაცხოვრებისათვის, ანუ სამოქალაქო სივრცის ათვისების ვერტიკალურ პროცესს აღნიშნავს. კლასიკური მაგალითი ცივილიზაციის განვითარებისა

მოგვცეს ბერძნებმა და ბერძნულმა ცივილიზაციებმა. ამ ვექტორთა ურთიერთმოქმედებას ვხედავთ ნებისმიერ ცივილიზაციაში (შუმერულში, ეგვიპტურში, წინააზიურში, ჩინურში, ინდურში, არაბულში და სხვა, როგორ რელიგიურ საფუძველზედაც არ უნდა ყალიბდებოდეს იგი), მაგრამ განსაკუთრებული სისრულით ეს პროცესი განვითარდა ევროპულ ქრისტიანულ ცივილიზაციაში, რომლის სიმბოლური მატრიცა *ჯერის* სრულყოფილად სიმეტრიული ფორმით არის მოცემული. კულტურათა ცივილიზაციად გასრულება მეტისმეტად რთული მრავალკვეთილი პროცესია და ისტორიაში არსებობა სხვა არაფერია, თუ არ ეთნოსის ერად და კულტურის ცივილიზაციად ტრანსფორმირება, ანუ *გახსნა* და კულტურის სიმბოლური მატრიცის უნივერსალიზება. *ცივილიზაცია მრავალ ეთნოსთა და ერთა ინტეგრალური შემონაქმედეა, ანუ კულტურათა ინტეგრალური ველი.*

ავიღოთ საქართველოს მაგალითი:

საქართველოს ისტორიაში ჩვენ გვაქვს „ქართველურის“ სახელდებით გაერთიანებული რამდენიმე ეთნოკულტურული ნაწილი, რომელიც თანაბარწილად მონაწილეობდა ქართული ცივილიზაციის შექმნასა და ჩამოყალიბებაში, მას შემდეგ, რაც პროტოქართველური ენობრივი სივრცე გაიშალა და ჩამოყალიბდა კავკასიონის სამხრეთით ინდოევროპული სივრცის სამეზობლოში. ეს სივრცე, რომლის ათვისება ხდებოდა არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით ძველი ქვის ხანიდან, იყო ასპარეზი დიდი გადასახლებებისა და ხალხთა მასების მოძრაობისა, რომელთა ურთიერთშერევის კოეფიციენტების გარკვევისათვის არასაკმარისი მონაცემები გავაჩნია. ისტორიულ ანუ წერილ ცნობათა ეპოქაშიც ეს სივრცე მრავალი კულტურის გადაკვეთის ველი იყო, „საომარი ლელო“ (გალაკტიონი), რომელიც გეოგრაფიული სპეციფიკურობისა გამო შიდაპოლიმორფულობის განვითარების ნაწამძღვრებს შეიცავდა: ყოველ ეთნოსს საკუთარი ისტორიული სპეციფიკურობა და ისტორიული ვექტორი განუვითარდა. როგორც სამტროდ შემოსული ძალის გავლენა, ასევე სამეზობლო კავშირებისა და შერევის მნიშვნელობა და ფორმირებაში მონაწილეობა კარგად დასტურდება როგორც არქეოლოგიური, ასევე ენობრივი მონაცემებითაც. „ქარ-

თული" კულტურული ფესვების გაცნობიერება, როგორც კოლხური და იბერიული კულტურების სინთეზისა, ეჭვს არ იწვევს. მაგრამ კოლხეთიცა და იბერიაც თავისთავად სხვადასხვა ეთნოკულტურათა გაერთიანებებს ანუ თანაცხოვრების ველებს წარმოადგენდა, რომელნიც გვართა, თემთა, ტომთა და ეთნოსთა იერარქიულ სისტემადა აწყობდა იმ საერთო სუბსტრატს, რომელსაც ქართველურ ან, უფრო ზოგადად, ქართველურ-კავკასიურ სუბსტრატს ვუნოდებთ. ეთნოსთა ეს ტიპოლოგიური ერთიანობა ქმნიდა „საერთო ქართული კულტურის“ („საქართველოების“) ჩამოყალიბების და მათი მრავალფეროვნების საერთო სუბსტანციური მნიშვნელის მქონე ქრისტიანულ მატრიცაში ორგანიზების წანამძღვარს.

„ქართლის ცხოვრებაში“ შესანიშნავად არის მოთხრობილი როგორც საქართველოების, ასევე საქართველოებიდან (ქართლოსის ეთნონიმური შვილებიდან) ქართული ცივილიზაციის ჩამოყალიბების პროცესი და ამ ცივილიზაციის მატრიცის შექმნა. ამ თხრობას რომბში ჩახატული ჯვრის ფორმა აქვს: „ქართველური (კოლხურ-იბერიული) სუბსტრატი“ იძლება კუთხეთა ეთნოსებად და ერთიანდება საქართველოებად (საქართველოდ), რომლებიც იკვრება ჯვრით. ამას ადასტურებს დემეტრე აფხაზთა მეფის სიტყვები გრიგოლ ხანძთელისადმი, აფხაზეთში მონასტრის აშენებისათვის: „არა სამართალ არს კეთილთა თქვენთაგან უნანილობაი ამის ქვეყნისაი.“ ეს აძლევს უფლებას გიორგი მერჩულეს, თქვას: „არამედ დიდი ეფრემ მრავლისა კეთილისა მომატყვებელ ექმნა ქვეყანასა ჩვენსა. რამეთუ პირველად აღმოსავალისა კათალიკოსთა მიჰრონი იერუსალიემით მოჰყვანდა, ხოლო ეფრემ ქრისტიისმიერიითა ბრძანებითა მიჰრონისა კურთხევად ქართლს განანესა იერუსალიემისა პატრიარქისა განწესებითა და წამებითა სიხარულით. არამედ ქართლად ფრიადი ქვეყანაი აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა უამი შეინირვის და ლოცვაი ყოველი აღესრულების. ხოლო „კვირიელეისონი“ ბერძნულითა ითქმის, რომელ არს ქართულად: უფალო, წყალობა ყავ“, გინა „უფალო შეგვიწყალებნ“.¹¹ საინტერესო დეტალი ისიცაა, რომ ქართული ენა (იმთავითვე) ცივილიზაციის ენადაა გაგებული. იგი წარმოდგენილია, როგორც „ექვესი ენის“ სინთეზი.¹² საქართველოს არქეოლოგიაც ადასტურებს ამ თვალსაზრისს. ჩემი აზრით, „ქართის“ ქალაქის მნიშვნელობით

ხმარება (მეგრულში, აფხაზურში, რაც „თბილისის“ მნიშვნელობას შეიძენს, რადგან ქალაქს (დედა-ქალაქს) მარტო თბილისს უწოდებდნენ) მიუთითებდა იმაზე, რომ საერთო ქართული ცივილური მატრიცის ფუძეს ის ადგილი – „ქალაქი“ წარმოადგენდა, სადაც ქართული რელიგიური და ე.ი. მოქალაქეობრივი ფუძე – ქრისტიანული სარწმუნოების ტახტი იდგა. ეს იყო „ქართლი“: მცხეთა-თბილისი. ამ თვალსაზრისით, „ქართლი“ შეიძლება ყოფილიყო ნებისმიერი სხვა ალაგიც. სახელდობრ ის, სადაც დაიდგებოდა ქრისტიანული რელიგიის ტახტი და შეიქმნებოდა საერთო ცივილური მატრიცა, ანუ საიდანაც გავრცელდებოდა ქართული ცივილიზაციის დულაბი – ქრისტიანული რელიგია.¹³

საქართველოს ისტორიის ხანგრძლივ გზაზე იმერ-ამერის ბივალენტურობა ქართული ქრისტიანული ცივილიზაციის სუბსტანციური ერთიანობით და საქართველოს სახელმწიფოებრივი საერთო ინტერესებით განისაზღვრებოდა. მაგრამ აქ ორი არსებითი მომენტი გამოსაყოფი: ნებისმიერი ქვეყნის ერთიანობა ემყარება, ერთი მხრივ კულტურულ ერთობას (ენა, რელიგია და ა.შ.) და, მეორე მხრივ, გეოპოლიტიკურ (პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, სოციალურ, დემოგრაფიულ და სხვა) ინტერესთა ჯაჭვს, რომელიც განსაზღვრავს მოცემული ქვეყნის რეგიონების ურთიერთ კავშირის ძალასა და ამ კავშირისაკენ აუცილებელ მისწრაფებას. გეოპოლიტიკური და კულტურული ვექტორები თუ არ არის ერთი მხრით მიმართული, მაშინ არავითარ „ბუნებრივ“ ძალას არ შეუძლია, ბოლომდე შეინარჩუნოს ქვეყნის ნაწილთა ერთობა. „არაბუნებრივ ძალთა“ მოქმედებით დროებით არის შესაძლებელი ამგვარი ერთობის „დაჭერა“, მაგალითად, სამხედრო ძალით, მაგრამ ეს არასოდეს არ იქნება მდგრადი ერთობა. მაგალითებისათვის ისტორიის სიღრმეში არც არის საჭირო წასვლა, საკმარისია, თვით სსრკ-ს ისტორია გავიხსენოთ და მისი სწრაფი დაშლის პირობები. რუსული საბჭოთა იარაღის ძალით გაერთიანებულ „კავშირს“ არავითარი შინაგანი მიზიდულობის ძალა არ აღმოაჩნდა ამ კავშირის შესანარჩუნებლად, როგორც კი მაკავშირებელი სამხედრო ძალა და მისი განმკარგულებელი ინსტიტუტი (პარტია) უღონო იქმნა. ფაქტობრივად, აქ მოხდა ყოველი ერთეულის აქამდე ფარული გეოპოლიტიკური ინტერესების უეცარი წარმოჩენა „უსაფრთხოების ველის“ გაშიშვლებისდა კვალად, სოციალ-ეკონომიკური და

კულტურული მატრიცის გახლეჩის და ცალკეულ ვექტორთა და ინტერესთა სპონტანური დაპირისპირების ფონზე.¹⁴

საქართველოს სახელმწიფოს ბუნებრივ შემადგენელ ნაწილებად ქართული კულტურის განუყოფელ და ერთიან შემოქმედად საქართველოს ისტორიაში დადგენილია ყველა ის მცირე რეგიონალურ-კულტურული ერთობა, რომელიც ამ ისტორიაში ცნობიერდება, როგორც ქართველური ანუ „კოლხურ-იბერიული“ ფუძის ნაწილები: ლაზები, გურულები, აჭარლები, მეგრელები, აფხაზები, სვანები, რაჭველები, ლეჩხუმელები, იმერლები, სამცხელები, ჯავახები, ქართლელები, ფშავეები, ხევსურები, მოხვეეები, დვალეები, ოსები, მთიულეები, კახელები, ქიზიყელები, ჰერები, ინგილოები... ის ეთნორეგიონალური კულტურული სუბსტრატები, რომელნიც ქმნიან ერთიან ქართულ სახელმწიფოს და ცივილიზაციას მის სხვადასხვა ეტაპზე. ყოველი ამ ეთნოსის გეოპოლიტიკური და კულტურული ვექტორი მიმართულია საერთოქართული *სასიცოცხლო ღერძისაკენ*, რომელიც გეოგრაფიულად ქუთაის-მცხეთა-თბილისის, ხოლო ისტორიულად იბერია-კოლხეთის მაერთებელი ღერძის სახეს იღებს. ეს სასიცოცხლო ველი, ანუ ისტორიად გარდასაქმნელი გეოგრაფიული სივრცე, სტრუქტურირებული არის ცალკეულ მცირე ერთობათა (ოჯახი გვარი სოფელი თემი ტომი...) ელემენტებით შედგენილ დამოუკიდებელ სახელმწიფოებრივ-რეგიონალურ ერთეულებად (კუთხე, მხარე, ქვეყანა და სხვ.), რომლებსაც საკუთარი სახელები აქვს და, რომლებიც, შემდეგ უფრო მაღალ სისტემაში, *საქართველოში*, არის გაერთიანებული. სხვადასხვა დროს, საქართველოდ ჩამოყალიბების სხვადასხვა ეტაპზე ქართველური ეთნოსები სხვადასხვა გვარ-გაერთიანებებს წარმოადგენდა, რომელთა საერთოქართულ გაერთიანებაში კონსტიტუციური როლი შეასრულა ქრისტიანობამ და ფეოდალიზმმა. ცხოვრების ფორმისა და სტილის ერთიანობა, რასაც საფუძვლად დაედო ქრისტიანობა და ფეოდალიზმი, ტიპოლოგიურ გარკვეულობას და გამოსაცნობობას ანიჭებს ქართული ცივილიზაციის შემადგენელ კულტურებს და ერთიანობის ბუნებრივ საფუძვლად ისახება, უფრო ბუნებრივ, ვიდრე – „სისხლით ნათესაობა“ და „წარმომავლობა“.

მე შემიძლია, სრული ადეკვატურობით მივუსადაგო საქართველოს ის, რაც ფრანსუა გიზომ გამოთქვა საფრანგეთის მიმართ:

"...ჩვენ ვისაუბრეთ გალურ, რომანულ, გალო-რომანულ ფრანკულ, გალო-ფრანკულ ცივილიზაციაზე; ჩვენ იძულებული ვიყავით, გამოგვეყენებინა უცხოური სახელები, რომლებიც არ გვეკუთვნის ჩვენ, რათა შესაძლებლად სრულად გამოგვეხატა საზოგადოება ერთობის გარეშე, ფიქსაციის გარეშე, მთლიანობის გარეშე. მეათე საუკუნის დასასრულიდან მოყოლებული, არაფერი ამის მსგავსი აღარ არის; ახლა ფრანგებთან, ფრანგულ ცივილიზაციასთან გვექნება საქმე...."

როგორ გახდა შესაძლებელი, რომ ნამდვილი ფრანგული ცივილიზაცია და ისტორია დაიწყო მაშინ, როდესაც თითქმის შეუძლებელი იყო საფრანგეთის აღმოჩენა?

ეს იყო შესაძლებელი იმიტომ, რომ ერების ცხოვრებაში გარეგნული ხილვადი ერთობა, სახელის და მმართველობის ერთობა თუმც მნიშვნელოვანია, არ არის უმთავრესი, ყველაზე უფრო ნამდვილი, არ არის ის, რაც ჭეშმარიტად აფუძნებს ერს. არსებობს უფრო საფუძვლისმიერი, უფრო მძლავრი ერთობა: ის, რომელიც შედეგია არა ძალაუფლების და ბედის იგივეობის, არამედ სოციალურ ელემენტთა მსგავსების, ინსტიტუტების, ხასიათის, იდეების, გრძნობების, ენის; ერთობა, რომელიც ეფუძნება თვით ადამიანებს, რომლებსაც საზოგადოება აერთებს და არა მათი შეკავშირების ფორმებს; მორალური ერთობა, ფაქტობრივად, გაცილებით უფრო აღმატებულია, ვიდრე პოლიტიკური ერთობა, და რომელსაც მხოლოს შეუძლია სოლიდური საფუძვლის მიცემა."

„მე მინდა ვისაუბრო ქრისტიანული ეკლესიის შესახებ. მე ვთქვი – ქრისტიანული ეკლესიის და არა – ქრისტიანიზმის. IV საუკუნის ბოლოს და V საუკუნის დასაწყისში ქრისტიანიზმი აღარ იყო უბრალოდ ინდივიდუალური რწმენა; ეს იყო ინსტიტუტი; მან დაიფუძნა თავი: მას ჰყავდა მთავრობა, ეკლესიის მსახურები, სამღვდლოების სხვადასხვა ფუნქციებისათვის განსაზღვრული იერარქია, შემოსავალი, დამოუკიდებელი მოქმედების შესაძლებლობა, დიდი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი მაკავშირებელი წერტილები, პროვინციალური, ეროვნული, გენერალური საბჭოები, საზოგადოებრივ საქმეთა ერ-

თად გადანყვეტის ჩვევები. ერთი სიტყვით, ამ ეპოქაში ქრისტიანობაში არ იყო მხოლოდ რელიგია, ეს იყო ეკლესია.¹⁵

მორალური ერთობა, – გიზო რომ ლაპარაკობს, – რომელსაც მხოლოს შეუძლია სოლიდური საფუძვლის მიცემა, – სხვა არაფერია, თუ არ ის, რასაც *კულტურის მატრიცა* ეწოდება და რაც მითორელიგიურ სიმბოლურ სისტემას ქმნის, აფორმებს ყოფიერების ზნეობრივ-ყოფით სტილსა და ფორმას. ამ ორი ფაქტორის მოქმედებით იქნა გაპირობებული, ჩემი თვალსაზრისით, საქართველოს ერთიანობისა და მრავალგვარობის სიმულტანურობაც. ეს შეიძლება იმის ნიშანი იყოს, რომ შიდაქართული დანაწევრება არასოდეს არ ყოფილა ურთიერთგაუცხოებულად „ეთნიზებული“ და ჩაკეტილი თავ-თავის „ხევში“. კოლხურ-იბერიული გამჭოლი *გეოპოლიტიკური ლერძის* არსებობა ბუნებრივად ხსნიდა გეოეთნიკურ სივრცეს, რის გამოც სტრუქტურირება არ ემთხვეოდა ამა თუ იმ შიდაეთნიკური ერთეულის განსახლების ლოკალს (გეოგრაფიას). საქართველოს ეთნოსების ერთგვაროვნება, მათი *მითორელიგიური საფუძველი* და *ქართულენოვანება*, მათ კულტურულ ვექტორებს საერთო მიმართულებას აძლევდა და განსაზღვრავდა მათი საარსებო ინტერესების არეს – უსაფრთხოების ველს. ეს ბუნებრივად მიგვახედებს იმაზე, რომ საქართველოს შემომკრებ და მაერთიანებელ მისწრაფებებს, კულტურულ, პოლიტიკურ და რელიგიურ ფაქტორთა გვერდით, აღნიშნული გეოპოლიტიკური ლერძის არსებობაც განაპირობებდა. ამის გამოთქმაა: „ერთობითა და თანადგომითა მტერსა ზედა ძლევაი“ – ძველქართული გეოპოლიტიკურ ინტერესთა ერთიანობის პრინციპი, ასე მკაფიოდ გამოხატული ქართველი მემბტიანის მიერ. ამასთანავე, გეოპოლიტიკური ლერძის ცენტრალური მდებარეობა წარმოშობდა არა მხოლოდ უშუალოდ მის გასწვრივ განლაგებული სივრცეების, არამედ მთლიანად კავკასიური გეოპოლიტიკური სივრცის ვექტორთა ბუნებრივ მისწრაფებას ამ ჰორიზონტალური გეოპოლიტიკური ლერძისაკენ, რადგან კავკასიის მთიანეთის სტრუქტურა ამგვარ ჰორიზონტალს მოკლებულია, რაც იზოლირების საფრთხეს უქმნის ლოკალურ გეოეთნიკურ ერთეულებს.

აქ ჩვენ ვადგებით ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საკითხს: საქართველოში შინაგანი ჰორიზონტალური „სამკაპა ლერძის“ (თბილისი – ქუთაისი: ფოთი-ბათუმი-სოხუმი) არსებობამ განაპირო-

ბა ამ ლერძის გასწვრივ რამდენიმე ბუნებრივი ცენტრის წარმოშობა. ალაზან-მტკვარ-რიონის ლერძი, რომელზედაც ეს ცენტრები იყო განლაგებული, ის ბუნებრივი *სიმეტრიის ლერძი* და მარჯვანიზებული საფუძველია, რომელზედაც არის დაყრდნობლი ქართული ცივილიზაციის მთელი შენობა¹⁶.

საქართველოს გეოპოლიტიკური ბუნებრიობის სრულ შესატყვისობას წარმოადგენდა ფეოდალიზმი, რომელიც ქრისტიანობასთან ერთად დამკვიდრდა. ფაქტობრივად, საქართველო წარმოადგენს ქრისტიანობისა და ფეოდალიზმის შემონაქმედს, იმ კვანძს, რომელიც ქართველობის არსების გამომხატველია. ქართული ფეოდალიზმის ტიპოლოგიურად ევროპული ხასიათი შესაძლებელს ხდის, გამოვიყენო გიზოს კიდევ ერთი მეტად საინტერესო აზრი, რომელიც ზედმინევენით მიესადაგება საქართველოს ისტორიულ ფორმირებას:

„... X საუკუნეში ფეოდალური წყობა აუცილებელი იყო და იყო ერთადერთი შესაძლებელი წყობა, ამის დასტური არის უნივერსალურობა მისი დაარსებისა. ყველგან, სადაც კი ბარბაროსობა შეწყდა, ყოველივე მძილო ფეოდალური ფორმა. თავდაპირველად ადამიანები მხოლოდ ქაოსს ხედავდნენ. მთელი ერთობა, მთელი ცივილიზაცია გაქრა, ყველა მხრიდან ჩანდა საზოგადოება... იმავდროულად, ეს იყო ახალი და ნამდვილი საზოგადოება, რომელიც იწყებოდა; ფეოდალური საზოგადოება, ასე საჭირო, ასე აუცილებელი, იმგვარად ერთადერთი შესაძლო შედეგი შინაგანი მდგომარეობისა, რომ ყველაფერი შევიდა მასში, ყველაფერმა მიიღო მისი ფორმა. ამ სისტემისათვის ყველაზე უცხო ელემენტებიც კი, ეკლესია, კომუნები (თემები), ხელმწიფობა, მისწრაფებულნი იქნებიან, მას შეეგუონ; ეკლესია იქცა სიუზერენად და ვასალად, ქალაქები ეკუთვნოდათ სენიორებსა და ვასალებს, ხელმწიფობა თავს იმაღავდა სუზერენიტეტის ქვეშ. ყოველივე გაიცემოდა ფიეფში; არა მხოლოდ მიწა, არამედ რიგი უფლებებისა: ტყეში ხის მოჭრის უფლება, თევზაობის უფლება; ეკლესიები ფიეფში იძლეოდნენ თავის შემთხვევით შემოსავალს, ნათლობიდან, მშობიარობიდან, გაიცემოდა წყალი, ფული. რამდენადაც საზოგადოების ყველა ძირითადი ელემენტი ჩაჯდა ფეოდალურ ჩარჩოში, იმდენადვე უმცირესი ნამცვეციც კი, უმცირესი ფაქტიც კი საერთო ცხოვრებისა იქცა ფეოდალურობის მასალად...“¹⁷

ფეოდალური წყობა, რომელმაც გამსჭვალა მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრება, იყო წინამორბედი იმ უმაღლესი ცივილიზებული სოციალური ფორმისა, რომელიც წინამდებარე წიგნის საანალიზო თემას შეადგენს – ფედერალიზმის, რომელიც ყველაზე უფრო უახლოვდება თავისუფალი საზოგადოების ინტეგრალურ პრინციპებზე დაფუძნებულ წყობას. რასაკვირველია, ფეოდალიზმი თავის რეალურ ისტორიულ განსახიერებაში არ წარმოადგენდა იდეალურად გასრულებულ ფორმას, როგორსაც აგვიწერს რუსთველი და შუა საუკუნეების ევროპული პოეზია, მაგრამ ის იყო ჭეშმარიტი სანინდარი იმ ცივილიზაციისა, რომელსაც ჩვენ ვეროპულ ცივილიზაციას ვუნოდებთ. ამ ცივილიზაციის არსება-კვანძს ქრისტიანობა წარმოადგენს. იგი იძლევა საშუალებას განუწყვეტელი განვითარებისა, დახვეწისა და თავისუფლების საფუძველზე ცხოვრების სრულყოფისა. შესაძლოა, სწორედ იმიტომ არის ფედერალური წყობის დაფუძნება ესოდენ ძნელი საქართველოში, რომ მარქსისტულ-სტალინური იდეოლოგია თაობათა განმავლობაში ამკვიდრებდა ანტი-ფეოდალურ და ცენტრალისტურ-ტოტალიტარისტულ თვალსაზრისს, მიუხედავად იმისა, რომ ისეთი ქვეყანა, როგორიც საქართველოა, ბუნებრივად (გეოგრაფიულად და ისტორიულად) არის განწყობილი ფედერალისტური ფორმისათვის.

„მართვისა და პოლიტიკური გარანტიების ყველა სისტემიდან, უეჭველია, ყველაზე ძნელი დასაფუძნებელი, გასავერცობი არის ფედერაციული სისტემა; სისტემა, რომელიც მდგომარეობს, მიეცეს ყოველ ადგილს, ყოველ ცალკეულ საზოგადოებას მმართველობის მთელი ნაწილი, რომელიც მას შეუძლია ზიდოს და ჩამოართვას მას მხოლოდ ის ნაწილი, რომელიც აუცილებელია მთელი საზოგადოების შენარჩუნებისათვის, ნამოღებულ იქნეს ამავე საზოგადოების ცენტრში და იქ იქნეს დაფუძნებული ცენტრალური ხელისუფლების ფორმით. ფედერაციული სისტემა, ლოგიკურად ყველაზე მარტივი, არის ფაქტობრივად ყველაზე რთული: რომ შეათანხმო ადგილობრივი დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების დონე, რომელსაც ის მოითხოვს, საერთო წესრიგის დონესთან და საერთო დაქვემდებარებასთან, რომელსაც ის ითხოვს და ზოგიერთ შემთხვევაში გულისხმობს, ცხადია საჭიროა მაღალგანვითარებული ცივილიზაცია; საჭიროა, რომ ადამიანთა ნება მათი, ინდივიდუალური თავისუფლე-

ბა ეხმარებოდეს ამ სისტემის დაფუძნებასა და შენარჩუნებას გაცილებით უფრო მეტად, ვიდრე რომელიმე სხვისა, რადგან შებოჭვის შესაძლებლობები მასში გაცილებით ნაკლებია, ვიდრე სადმე სხვაგან.

ფედერაციული სისტემა არის ამგვარად ის, რომელიც უეჭველად მოითხოვს საზრისიანობის, მორალურობის, ცივილიზებულობის უფრო დიდ განვითარებას იმ საზოგადოებაში, რომელშიც ის არსდება.. ეს იყო სწორედ ის სისტემა, რომლის დაფუძნება სცადა ფეოდალურმა წყობამ. მაღალი ფეოდალიზმი იყო ჭეშმარიტი ფედერაცია.“¹⁸

დავაკვირდეთ, როგორ იშლებოდა და ერთიანდებოდა საქართველო, თუნდაც, სპარსთა, არაბთა, მონღოლთა მიერი წყვეტილობის დროს; როგორ გადადიოდნენ საქართველოს მეფეები ერთი ადგილიდან მეორეზე მტრის შემოსევისას და შინაური ამლილობის დროსაც თავის შესაფარებლად; დავაკვირდეთ, როგორ დაიყო საქართველო „საქართველოებად“ XV საუკუნის ბოლოს, მაშინ, როდესაც ბიზანტიის კედელი ჩამოინგრა და დასავლეთიდან (სამხრ-დას.) საქართველო სრულიად გაშიშვლებული დარჩა: კახეთის სამეფო, ქართლის სამეფო, იმერეთის სამეფო და სამცხე-საათაბაგო. თვით XIX საუკუნის დადგომამდე და რუსეთის საქართველოში შემოჭრამდე, საქართველო „საქართველოებად“ იყო დაშლილი და ცალკეული ნაწილები ცალ-ცალკე მიიერთა რუსეთმა. აქ არ არის ადგილი სპეციფიკური ისტორიული საკითხების ანალიზისათვის, მაგრამ არ შეიძლება, არ მიექცეს ყურადღება ამ დაშლის ბუნებრიობას და ყოველ ამ ნაწილში *მძლავრი ცენტრების* არსებობას.

პოლიტიკური თვალსაზრისით ისიც საკითხავი და გასაანალიზებელია, ხომ არ დაიცვა ამ პოლიცენტრიზმმა უკვე ოსმალეთსა და სპარსეთს შორის მოქცეული საქართველო და ხომ არ შეუქმნა მას შესაძლებლობა არაჩვეულებრივი პოლიტიკური მოქნილობისა, რაც ძნელად წარმოსადგენია ამ *ორმაგი უროს* პირობებში და იმდროინდელი სამხედრო-ტექნოლოგიური დონით შენარჩუნებინა ერთიან (ცენტრალისტურ) და დასუსტებულ (შედარებით ორ მტერთან) ქვეყანას. აქ უნდა ისევ და ისევ გავიხსენოთ „ქართლოსიანთა“ ცნობილი პრინციპი, რომელიც სწორედ საძმო-სამეზობლო, ანუ გეოპოლიტიკური აუცილებლობის უდიდესი შეგნების გამოხატულება იყო და ცენტრალის-

ტური „ერთიანობისა და განუყოფლობის“ პრინციპულად სანი-
ნაალმდევო. ისიც საინტერესოა, რომ ეს ცნობა საქართველოს
ფეოდალური გაერთიანების ეპოქას ეკუთვნის და მნიშვნელობას
სწორედ ამ ახალ კონტექსტში იძენს. თუმცა საქართველოს გაერ-
თიანებაზე უარის თქმის ერეკლე II-ისეული არგუმენტაცია „მთ-
ლად მოსაწონი“ არ იყო, მაგრამ თვით ფაქტი ამ გაერთიანებაზე
უარის თქმისა, თავისთავად აყენებს საკითხს საქართველოს
სახელმწიფოებრივი ერთიანობის პრინციპებისა და ფორმის შე-
სახებ. ისიც დასაშვებია, რომ ერეკლეს, რამდენადაც მას „გა-
დანყვეტილი ჰქონდა ბედი ქართლისა“, სწორედ ის უნდოდა
ამით, რომ შეენარჩუნებინა „საქართველოებისათვის“ მომავალ-
ში „საქართველოდ“ გაერთიანებისა და აღდგენის შესაძლებლო-
ბა. ეს სავსებით შეესაბამებოდა საქართველოს ტრადიციულ
პოლიტიკას და ისტორიულ გამოცდილებას.¹⁹

ისტორია გვიდასტურებს, რომ XV საუკუნემდე საქართვე-
ლოს ორ მტერთან არასოდეს არ ჰქონია საქმე. მისი მტერი ყო-
ველთვის ერთი იყო, – იქნებოდა იგი სპარსეთი, არაბეთი, თურქ-
სელჩუკები თუ მონღოლები ან, თუგინდ, ბიზანტია, რომელთა-
ნაც საქართველოს ტიპოლოგიურად განსხვავებული ურთიერ-
თობები ჰქონდა. ასეთი იყო საქართველოს ირგვლივ არსებულ
გეოპოლიტიკურ სივრცეში ძალთა განაწილება. V–XV საუკუ-
ნეებში, ბიზანტიის იმპერიის არსებობის პირობებში, საქართვე-
ლოს პოლიტიკური ორიენტაციისა და ქრისტიანული ცივილიზა-
ციის დაცვის პრობლემა ედგა და არა „ორი მტრიდან თავდაც-
ვისა“.²⁰ ასე რომ, საქართველოს გაერთიანების პრობლემა ბა-
გრატ III-იდან დავით აღმაშენებლამდე და თამარ მეფემდე...;
მონღოლებამდე... და, შემდეგ, გიორგი ბრწყინვალემდე... თემურ
ლენგით მოყოლებული, ვიდრე თურქებამდე და ალექსანდრე I
დიდამდე... სრულიად ახალ კონტექსტშია განსახილველი. თვით
ფეოდალური წყობა და მისი მაკონსტიტუირებელი პრინციპები,
რომლებიც ჯერაც ცენტრალისტური და ათეისტური იდეოლო-
გიის საზომებით გაიაზრება, ინტეგრალური ანალიზის საგანი
უნდა გახდეს.

„ორი მტრის“ პრობლემა საქართველოს წინაშე თავს იჩენს
ბიზანტიის მაგივრად გეოპოლიტიკურ ასპარეზზე თურქეთის
იმპერიის გამოჩენისთანავე. ასე რომ, საქართველოსთვის „ახა-
ლი ისტორია“ (რომელიც უკვე საკმაოდ „ძველი“ გახდა და, აღ-

ბათ, საჭირო იქნება „სიახლის საზღვრის“ გადმოწევა) სწორედ ამ მომენტიდან იწყება. ამ ახალ ისტორიაში საქართველოს უკვე მკვეთრად გამოხატულ ორ პოლიტიკურ ძალასთან უხდებოდა ბრძოლა და ურთიერთობა: ორივე მუსულმანური იყო, მხოლოდ სხვადასხვა აღმსარებლობის (სუნიტები და შიიტები). ეს ახალი გეოპოლიტიკური ველი განაპირობებდა საქართველოს ნაწილთა შეკავშირება-დაშლის ფლუქტუაციურ პროცესებს. XV-XVIII საუკუნეების საქართველოს ისტორია ეს არის ბრძოლა გეოპოლიტიკურად (და რელიგიურადაც) ურთიერთმოქიშპე სპარსეთსა და თურქეთთან. ამასთანავე, საქართველოს „ნაცადი მტერი“, სპარსეთი, თანდათან დაცემის გზაზე ვიდოდა, ხოლო თურქეთის ახალგაზრდა მილიტარისტული იმპერია კი – აღმავლობისა. ირან-თურქეთის ურთიერთობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, და არა მხოლოდ ისტორიის გასაგებად. ორმაგი გეოპოლიტიკური ველის არსებობა ორმაგი გეოპოლიტიკური ვექტორის გამომჟღავნებას ითხოვდა. ეს ბრძოლა, რომელიც საქართველოს დაშლის პროცესშიც გამოიხატა, მეტ-ნაკლები წარმატებით მიმდინარეობდა მანამ, სანამ ასპარეზზე არ გამოვიდა მესამე გეოპოლიტიკური ძალა – რუსეთი, რომელმაც სრულიად სხვა მიმართულება მისცა საქართველოს ისტორიას, შეცვალა მისი გეოპოლიტიკური ველი და, ბუნებრივია, ვექტორებიც და, საბოლოოდ, საქართველოების დაპყრობითა და ინკორპორაციით რუსეთის იმპერიაში, შექმნა ნანამძღვარი საქართველოს უახლესი ხანის ისტორიისა²¹.

უახლეს ისტორიაში, რომელიც XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება, „რუსეთის იმპერიად“ ქცეულმა საქართველომ გაიარა (ან, უფრო ზუსტად, ამთავრებს...) თავის ისტორიაში ყველაზე ძნელი ეპოქა. ამ ეპოქის სირთულე იმაში მდგომარეობდა, რომ საქართველო ცენტრალისტურად იყო გაერთიანებული „მესამე ძალის“ ღონით, რამაც გამოიწვია ქართული გეოპოლიტიკური ცნობიერების და კულტურულშემოქმედებითი ენერჯის სრული დაქვეითება და გადაგვარება. რუსეთის იმპერიად გადაქცევის მომენტიდან საქართველოს არც ერთი ომი არ უწარმოებია საკუთარი ინტერესებითა და მოთხოვნილებით. გეოპოლიტიკურ ინტერესთა ნაშლამ პოლიტიკური ცნობიერებიდან გამოიწვია შინაგანი ერთიანობის ველის ენერჯის მკვეთრი დაქვეითება, რადგან ერთიანობისაკენ მისწრაფების ენერჯია, – „ეროვნული

ენერგია“- გეოპოლიტიკური (ფართო გაგებით) ინტერესებით საზრდოობს მხოლოდ. ის, რაც „რუსული ეპოქის“ საქართველოს ერთიანობის შესანარჩუნებლად გააჩნდა, ეს იყო ისტორიული კულტურა: ქართული ქრისტიანობა, ცხოვრების სტილი, და, რაც მთავარია, ენა, რომელსაც ეს „მესამე ძალა“ სასტიკად სდევნიდა და უსპობდა არსებობის საშუალებას.

საქართველოს ერთიანობის ყბადაღებული მარქსისტული და კომუნისტური „საფუძველთა საფუძველი“ ეკონომიკა სწორედ იმის საწინააღმდეგო პრინციპს შეიცავს, რომელმაც უნდა მოახდინოს „ეროვნული ენერჯის“ აკუმულირება: მერკანტილურ-მატერიალურ, „ეროვნულად დაუინტერესებელ“, ანუ „ეროვნულად ინდიფერენტულ“ ეკონომიკურ ინტერესებს, რომლებსაც მხოლოდ მაშინ შეიძლება ჰქონდეთ ეროვნულად პოზიტიური აზრი და ეროვნული ინტერესებისადმი შესატყვისობა, როდესაც ისინი გეოპოლიტიკური და კულტურული ინტერესებიდან გამომდინარეობენ. გეოპოლიტიკური ინტერესების მოსპობის პირობებში „ეკონომიკა“ და „ეკონომიკური ინტერესები“ ფაქტობრივად ხელს უწყობენ გარეშე „მესამე ცენტრის“ ზეგავლენის გაძლიერებას, ენობრივ დეკულტურიზაციას და ეროვნული ინტერესების სრულ ნიველირებას. აქ შეიძლება სრულიად დარწმუნებით ითქვას, რომ საქართველო ამ უმძიმესი ვითარებიდან „სასწაულებრივად გადარჩა“. ამ გადარჩენაში, მთლიანად რუსეთის იმპერიაში მიმდინარე მოვლენების გათვალისწინებით, XIX–XX საუკუნეთა მიჯნაზე მოქმედი ქართული სოციალური და ინტელექტუალური ელიტის ძალისხმევა იყო გადამწყვეტი. ელიტის ძალისხმევას ხელი შეუწყო იმანაც, რომ საქართველოს ძირითადი მოსახლეობა, – გლეხობა, ადგილზე იჯდა და თავის „ბატონს“ ემსახურებოდა. არც სოციალურ და არც კულტურულ ურთიერთგაუცხოებას ჯერ ადგილი არ ჰქონდა. საქართველოს ლოკალურ კუთხეებად დიფერენცირება ხელს უწყობდა ყოველ წერტილში საერთო-ქართული კულტურული ბირთვის შენარჩუნებას, რომელიც ქართველობის ბუნებრივი მატარებელი იყო, მეორე მხრივ, ნიადაგის ეს მდგრადობა ინარჩუნებდა საერთო კულტურულ ღირებულებათა მატრიცას, რომელსაც საქართველოს ინტელექტუალური ელიტა განუწყვეტლივ აძლიერებდა მთელი XIX საუკუნე და XX ს.-ის დასაწყისში (ე.ი. შედეგი „ბატონყმობისა“ იმის საწინააღმდეგო იყო, რასაც

მემარცხენე-რევოლუციონური და შემდეგ კომუნისტური, იდეოლოგია და პროპაგანდა ხატავდა და ამკვიდრებდა. ეს მეტად მნიშვნელოვანი მომენტი სრულიად უწყურადღებოდაა მიტოვებული ქართულ იდეოლოგიურად „ანტიკლასობრივ“ ისტორიოგრაფიაში!). ქართველობის შენარჩუნებაში სიმპტომატური იყო ქუთაისის განსაკუთრებული როლი. სწორედ ქუთაისმა, როგორც დასავლეთ საქართველოს კულტურულმა ცენტრმა, ამერიკის „სამკაპა ლერძის“ კვანძმა და საქართველოს ისტორიულმა დედა-ქალაქმა წარმოშვა XX საუკუნის ქართული ინტელექტუალური ელიტა, რომელმაც აღმოსავლურ ქართულ ფესვმაგარ კლასებთან, – გლეხობასა და თავადაზნაურობასთან ერთად გადაარჩინა თბილისი და მით – ქართული კულტურა და ერთიანი ქართული სახელმწიფოებრიობა ანუ საქართველო.

საქართველოში, ისევე, როგორც საერთოდ კოლონიებში, დეკულტურიზაციის ხვრელებს ქალაქები წარმოადგენდნენ და წარმოადგენს დღესაც, იქ თავმოყრილი სხვადასხვა სოციალური მასებითა და სოციალური „ლუმპენით“. მაგრამ დიდი ხნის განმავლობაში საქართველოს ქალაქთა ბუნებრივი განვითარება, ისტორიული პირობების გამო (მონყვეტა ევროპული ცივილიზაციიდან, ჩაკეტილობა, მატრიცის რღვევა) შეწყვეტილი იყო, ხოლო რაც ვითარდებოდა, არ სცდებოდა ბუნებრიობის საზღვრებს. ყოველ ნაწილს თავისი ცენტრი ჰქონდა და ეს ცენტრი ხდებოდა ცივილურობის მეტ-ნაკლები მატარებელი. რუსეთში ჩართვის შემდეგ ეს პროცესი არ შეწყვეტილა და საქართველოში ვხედავთ ბუნებრივ პოლიცენტრიზმს, რომელიც ანელებს ავტოკრატიული იმპერიის დამანგრეველ გავლენას ქართულ კულტურულ მატრიცაზე – ყოფის ნესებსა და ფორმებზე. არსებითად, სადაც კი კულტურული (ძირითადად, თავად-აზნაურთა და სამღვდელოების) ოჯახი სახლობდა, ყველგან ამა თუ იმ მნიშვნელობის ცენტრი იყო. ამის გამო საქართველოში ფაქტობრივად არც ერთი ქალაქი თუ სოფელი არ იყო პროვინციალური. პოლიცენტრული განვითარების ეს პროცესი შეწყდა „გასაბჭოების“ შემდეგ, როდესაც საქართველოს ბუნებრივი და კულტურული პოლიცენტრიზმის, ანუ „ეროვნული ინტერესების“ წინააღმდეგ, თბილისი, – ძლიერი პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული „მრავალეროვანი“ ცენტრი, – იქცა ერთადერთ ნამდვილ ცენტრად („I კატეგორიის ქალაქად“!), რომელიც ბუნებრივად

იზიდავდა თავისკენ ბიუროკრატიული თუ მატერიალური წარმატების მოსურნეთ. ამავე ბუნებრივობით თბილისი კულტურული ცენტრიც ხდებოდა ნელ-ნელა, ქვეყანა კი პროვინციულდებოდა. საქართველო, თავისი ბუნების სანინაალმდევოდ, რუსეთის იმპერიის მონოცენტრული რეგიონი გახდა. თუ ტოტალიტარიზმამდე თბილისის ცენტრალური როლი საგუბერნიო ქალაქების და კერძო საკუთრების (ე.ი. კულტურული ოჯახებისა და პიროვნებების) არსებობით იყო გაზავებული და ეს ერთგვარად ანელებდა ცენტრალისტური აბსოლუტიზმის საფრთხეს, საბჭოთა პერიოდში, ტოტალიტარიზმის პირობებში, საქართველო ტოტალურად მონოცენტრული რესპუბლიკა გახდა, რომლის მოსახლეობის მეოთხედი ერთ ქალაქში სახლობდა (უპრეცედენტო შემთხვევა!). რა თქმა უნდა, არსებობს XX საუკუნის საერთო-ცივილური ტენდენციაც, რომელიც მეგალოპოლისების შექმნაშია გამოხატული და თბილისი, გარკვეულწილად, ამ ტენდენციის გამოხატულებასაც წარმოადგენს; მაგრამ მე აქ იმის ხაზგასმა მინდა, რომ ეს ტენდენცია, თავისთავად, მიმართულია ნებისმიერი ქვეყნის ბუნებრივი განვითარებისა და „ეროვნული ინტერესების“ წინააღმდეგ, როგორც მასობრიობის ჰიპერცენტრის წარმომქმნელი, მით უმეტეს, თუ იგი ხელოვნურად არის განხორციელებული თავისუფლების შემზღუდავი ცენტრალიზმის გასაძლიერებლად.

როგორც ითქვა, ქალაქები ბუნებით მულტიეთნიკური და „ანაციონალური“ წარმონაქმნებია, თუ თვითონ „ქალაქელობას“ არ მივანიჭებთ „ეროვნულობას“ ანუ არ დავამთხვევთ *ეროვნულობას* და *მოქალაქეობას*, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა საბერძნეთის „ქალაქ-სახელმწიფოებში“, რომში (რომი – უნივერსალური ქალაქ-სახელმწიფო), ჰანზის კავშირის ქალაქებში, მათ შორის ძველ ნოვგოროდსა და ფსკოვში და ალორძინების დროის იტალიაში²².

ფეოდალური წყობის პირობებში შენიშნული შეკავშირებადამლის ფლუქტუაციები მეტად საინტერესოდ მიგვახედებენ იმ სპეციფიკურ კანონზომიერებებზე, რომელნიც განსაზღვრავენ სახელმწიფოსა და მასში შემავალი ცალკეული ნაწილების ურთიერთმიმართებას. აქ გამოგვადგებოდა ილია ჭავჭავაძის ცნობილი თვალსაზრისი „საზოგადოებისა და სახელმწიფოს“ ურთიერთში მოთავსების შესახებ:

„რუსეთი ერთი იმისთანა სახელმწიფოა, საცა სხვა და სხვა ტომისა და ენის ერნი სცხოვრობენ, და მერე ისე – რომ თავიანთ მამა-პაპეულ მინებზედ არიან შეჯგუფებულნი და არა შიგადა-შიგ გაფანტულნი. ამიტომაც, ერთს უდიდესს საგანს რუსეთისას შეადგენს ჯერ ის, რომ სხვა ტომის ერნი როგორ უნდა მოენყონ შინაობაში სათითოოდ, და მერე როგორ უნდა მოთავსდნენ სახელმწიფოსთან. დიდი ხანია, მოსალოდნელი იყო ყველა თვალახილულ კაცისათვის, რომ დღესა თუ ხვალე ეს ფრიად რთული და მძიმე საგანი მთელის თავისის სიგრძით და სიგანით წინ აეყუდებოდა რუსეთს და მისდა გადაუნყვეტლად მისი წინსვლა შეფერხდებოდა; ყველას უნდა წინასწარ სცოდნოდა, რომ დღესა თუ ხვალე ეს საგანი თავისას მოითხოვდა; რომ დღესა თუ ხვალე რუსეთი იძულებული შეიქმნებოდა, დაენიშნა საზღვარი სახელმწიფო მოქმედებისა საზოგადოდ და ეროვნებისა ცალკედ და ერთისა და მეორის მოედანი ცალ-ცალკე შემოეფარგლა. ამას მოითხოვდა არამც თუ ისტორიული მდინარეობა სამართლიანის აზრისა, არამც თუ შორმხედველობა დამჯდარის ჭკუისა, არამედ თითონ სახელმწიფოს პირდაპირი ინტერესიცა. თუ რამ სამდურავი, გულისტკენის ხმა, ჩივილი ისმოდა ანმყო მდგომარეობის შესახებ ამ ვრცელის იმპერიის სხვადასხვა ადგილებში, ამისი მიზეზი მარტო ის იყო, რომ მთელი მოედანი საზოგადოების ცხოვრებისა მარტო სახელმწიფოს ეჭირა, და ეროვნობა, რომელსაც თავის განსაკუთრებულს ცხოვრებაში თავისი საკუთარი საქმე აქვს, თავისი საკუთარი ჭირი და ლხინი, გულხელდაკრეფილი იყო და ხმაამოუღებლივ სხვის მაყურებელი. რუსეთს არა ჰქონდა და არც დღესაქამომდე აქვს გამოკვლეული და დადგენილი დედააზრი მასზედ, თუ სად თავდება უფლება ეროვნობისა და სად იწყება სახელმწიფოსი...

რადგან არსებითი ნიშანი ეროვნობისა, მისი გული და სული ენაა, ამიტომაც ტლანქი ხელი უმეცარის მოხელეობისა ყველაზედ უწინარეს ენას მისწვდა. თუ რომელსამე მოხელის ხელს ამ შემთხვევაში აზრი რამ ამოქმედებდა, ეგ ის აზრი იყო, რომ სახელმწიფოს ერთიანობა შეუძლებელია იქ, საცა ყველანი ერთსა და იმავე სახელმწიფო ენაზე არ ლაპარაკობენო. უგუნურება ამ აზრისა ცხადია. იყო დრო, როცა რჯულის, სარწმუნოების სხვადასხვაობასაც ამასავე სწამობდნენ. იყო დრო, როცა ფიქრობდნენ, რომ იქ, საცა ერთისა და იმავე სახელმწიფოს ერნი

სხვადასხვა წესით ადიდებდნენ ღმერთსა, ერთობა სახელმწიფოსი ვერ იხიერებსო და დაირღვევაო. რეფორმაციამ დაამტკიცა, რომ ეგ აზრი მართო უმეცრების ნაყოფია; დაამტკიცა, რომ ერთსა და იმავე სახელმწიფოში ძალიან კარგად მოთავსდება სხვადასხვაობა სარწმუნოებისა და ერთობის კავშირს საძირკველიდამ ერთს ქვასაც ვერ გამოაცლის. მოვა დრო, და გვგონია დიდის ხნის ლოდინიც არ მოგვინდეს, რომ ენის შესახებაც იმას იტყვიან, რასაც ეხლა რჯულის შესახებ ბრმანიცა და თვალხილულნიც ამბობენ ერთხმად. მოვა დრო, როცა უმეცარნი და ძალადმაცხოვრე მოხელეებიც კი დაინახავენ, რომ ჩეხს შეუძლიან თავისი სკოლა, თავისი შინაური საქმეები თავისის დედაენის შემწეობით მოაწყოს და ავსტრიის იმპერიის ერთობა ამითი არამც თუ შეირყეს, უფრო გაძლიერდეს და განმტკიცდეს...“²³

ის, რაც ითქმის დიდ იმპერიაზე, ან დიდ სახელმწიფოზე, უნდა იქნეს გადააზრებული ნებისმიერ სხვაზეც. რადგან ჯერ ვერავინ დაადგინა ის ზომა, რომელიც უნდა ან შეიძლება ჰქონდეს სახელმწიფოს, რომ მან სავსებით აიცილოს აღნიშნული პრობლემები, მით უმეტეს, დემოგრაფიული აღრევისა და სახელმწიფოთა „მრავალეროვნულობის“ თანამედროვე პირობებში. ამ შემთხვევაში, ცხადია, საქმე ეხება არა სახელმწიფოს ზომას, არამედ ცივილიზაციის ხარისხსა და ცივილურობის დონეს, რომელიც მასშია. ილია ჭავჭავაძის ბრძოლა თვითმმართველობის დაფუძნებისა და განვითარებისათვის დეცენტრალიზაციის გზით ფედერალიზაციისაკენ სვლას გულისხმობდა. ხოლო ეს კი, ილია ჭავჭავაძისავე ლოგიკით, ერთნაირად ეხებოდა როგორც მთლიანად რუსეთის იმპერიას, ასევე თვით საქართველოსაც.

რა თქმა უნდა ის, რაც რომელიმე იმპერიის საზღვრებში ხდება, ნებისმიერი ქვეყნის მოდელად არ გამოდგება იმის გამო, რომ იმპერიას „ბუნებით თანდაყოლილი“ ხალხების, კულტურებისა და სახელმწიფოების კონგლომერატის სახე აქვს. ამ კონგლომერატში თუ სრული ასიმილაცია არ განიცადა, დომინანტ ერში გათქვეფა და მად ქცევა, იმპერია ყოველთვის იდგება დაშლის საფრთხის წინაშე და იძულებული იქნება, აწარმოოს რეპრესიული პოლიტიკა. ეს კარგად ესმოდათ არა მხოლოდ ძველი რუსეთის იმპერიის, არამედ, და კიდევ უფრო ღრმად, ტოტალიტარული იმპერიის მბრძანებლებსაც. ამიტომაც, ყველგან, სადაც კი ეს „აუცილებელი“ იყო, შექმნეს ისეთი სტრუქტურები, რომლებსაც

თვით ამ სახელმწიფოებისათვის (ერებისათვის) უნდა შეექმნათ „იმპერიული“ პრობლემები. საქართველო და, ერთობ, კავკასია შესანიშნავი ასპარეზი იყო ამისათვის. კავკასიის ბუნებრივი გეოპოლიტიკური არქიტექტონიკა ხელს უწყობდა ამ უმცირესი ერთეულების გამოყოფასა და შექმნასაც კი, ხოლო ძალმომრეობა კი ამ ერთეულებისათვის ნებისმიერი ტერიტორიის მინიჭების შესაძლებლობას იძლეოდა. ამ სტრატეგიამ თავისი როლი შეასრულა და მართლაც ბევრი თავსატეხი გააჩინა იმპერიას თავდაღწეულ ქვეყნებში და აღდგენილ სახელმწიფოებში, მათ შორის საქართველოში. მაგრამ ეს დროებითი მოვლენებია მაინც. ძირითადი საკითხი, რომელიც კვლავ და კვლავ უნდა დაისვას, ეს არის საკითხი, დასმული ილია ჭავჭავაძის მიერ, ანუ პოლიტიკური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის უძირითადესი საკითხი: ეროვნების საზოგადოებაში და საზოგადოების სახელმწიფოში (წყობაში) მოთავსების შესახებ; სახელმწიფოს (წყობის), პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების შესახებ.

ცივილიზაციის პრობლემა დაკავშირებულია სახელმწიფოს და ერის პრობლემასთან. თავისთავად, საკითხი ეროვნების საზოგადოებაში და საზოგადოების სახელმწიფოში მოთავსების შესახებ გულისხმობს, რომ საზოგადოებაცა და სახელმწიფოც უფრო მაღალი რიგის გაერთიანებაა და იგი ფარავს ეროვნებას. ცნება „საზოგადოება“ შეიძლება დავინროვდეს და განიხილებოდეს როგორც სუბფორმა რალაც უფრო დიდი სისტემისა, რომელსაც ასევე „საზოგადოება“ ეწოდება, და, რომელიც, კიდევ უფრო დიდი ფორმის, - „ჰიპერსაზოგადოების“, სტრუქტურა უნდა იყოს და ა.შ. ვიდრე სახელმწიფოსა და საზოგადოების ცნება არ დაემთხვევა ერთმანეთს და კიდევ უფრო ვრცელ „მსოფლიო საზოგადოებრიობამდე“ არ ამალღდება... „ერი“ გაცილებით უფრო ბუნდოვანი, არაკონკრეტული ცნებაა, ვიდრე „სახელმწიფო“. ერთი მიზეზი იმისა, რომ ერისა და სახელმწიფოს ცნებები დაუახლოვდა ურთიერთს და კიდევ დაემთხვა „ერ-სახელმწიფოს“ თანამედროვე გაგებაში, ესეც იყო: სწრაფვა ნაციონალური სახის სრული და კონკრეტული განსაზღვრისა სახელმწიფო საზღვრების ჩარჩოს მკვეთრი მოხაზვით, რადგან „სახელმწიფო“ (ტერიტორიული ერთობა) უპირატეს და კონკრეტულ გეოპოლიტიკურ ღირებულებად იქცა ყველა სხვა ღირებულებასთან შედარებით. ერის ცნებამ და, საერთოდ, ერის პრობლე-

გამ წამოიწია საფრანგეთის რევოლუციის დროს და შემდეგ; ხოლო უდიდესი მნიშვნელობა მოიპოვა XIX საუკუნესა და, განსაკუთრებით, XX საუკუნეში. თავისთავად, ამ პრობლემის მნიშვნელობის განსაკუთრებულობა თანამედროვე ისტორიაში თვით „ერის“ არსებობის კრიზისის გამოვლინებაც უნდა იყოს, როგორც ჩანს, და ერთგვარი „დაცვითი ძალისხმევაც“, მიმართული ისტორიული ღირებულებითი მატრიცის გადარჩენისაკენ.²⁴

თუ გვსურს, განვასხვაოთ „ეთნოსის“, „ერის“ და „სახელმწიფოს“ ცნებები, მაშინ უნდა ხაზი გაესვას, რომ არსებითად იმას, რასაც საბჭოთა იდეოლოგიაში „ეროვნების“ („ნაციონალური უმცირესობის“ აზრით) ცნება ასახავდა, „ეთნოსის“ ცნება ემთხვევა. იგი აღნიშნავს „ნათესაური წარმოშობისა და კულტურის მქონე ადამიანთა ჯგუფს“ და აქვს რაოდენობრივი განსაზღვრულობა. „ერი“ სხვადასხვა ეთნოსებისაგან (ეროვნებებისაგან) ანუ ჰომოგენური ჯგუფებისაგან შედგება და ერის ცნებას აქვს აშკარად გამოხატული თვისობრივი ხასიათი. არსებითად, იშვიათია ისტორიული ერი, რომელიც სრული ჰომოგენურობით ხასიათდებოდეს და ერთ ეთნიკურ სუბსტრატზე იყოს აღმოცენებული (ერთი ეთნოსი – ერთი ერი). ამის მიზეზი ისტორიული განვითარების სპეციფიკურობაა და კულტურის და, მით უმეტეს, ცივილიზაციის, როგორც გახსნილობის, არსება. იმიტომაც ინვეეს მკვეთრ წინააღმდეგობას „პატარა“ და „დიდ“ ერებზე საუბარი. რადგან ერის გამოთქმული არსება „არაქვანტიტატურია“, ერის „სიდიდეს“ განსაზღვრავს ამ ერის მიერ წარმოშობილ და შექმნილ პიროვნებათა თუ ღირებულებათა წონა და მნიშვნელობა „კაცობრიობისათვის“, ანუ სხვა ერების ერთობისათვის, რომელთაც ეს ღირებულებები საკუთარი ცოდნის ველისა და შესაქმის ელემენტებად გაუხდიათ, როგორც, ვთქვათ, ძველი ბერძნებისა ან რომაელებისა და იტალიელებისა, მაგრამ, თავისთავად, ეს კრიტერიუმი იმდენად ცვალებადია და მერყევი, რომ უმჯობესია, ამგვარი „სამეტნაკლებო“ დახარისხებისგან თავი შევიკავოთ. ამის საპირისპიროდ, სრულიად ბუნებრივია „პატარა ეთნოსისა“ და „დიდი ეთნოსის“ ცნებათა გამოყენება. თუ ერი თვითკმარი და თვითღირებული რამაა, ეთნოსი ამგვარ თვითკმარობასა და თვითღირებულებას მოკლებულია, ეთნოსის ცნების რაოდენობრივი ხასიათისა გამო. რიცხვით დიდობა ან მცი-

რობა თავისთავად არაფერს ამბობს თვისობრიობისა და ღირებულების შესახებ.

სახელმწიფო, რომელიც სხვადასხვა *ერებისაგან* შედგება, იძენს *იმპერიის* სახეს, თუ ეს ერები წარმოადგენენ მასში ინკორპორირებულ ყოფილ დამოუკიდებელ სახელმწიფოებრივ ერთეულებს. თუ ერის ცნება მკვეთრად ეთნოგენეტიკური და არა კულტურული და ცივილური ნიშნებით განისაზღვრა (ე.ი. რაოდენობრივად და არა თვისობრივად), მაშინ, ბუნებრივია, ერისა და ეთნოსის ცნებები დაემთხვევა ერთმანეთს. მაგრამ თუ განვასხვავებთ ეთნოსსა და ერს, და ეთნოსს ერის ქვეწყობილ ცნებად მივიჩნევთ, მაშინ ამ ცნებათა იერარქია ასე განისაზღვრება: დამოუკიდებლად აღებული ერი შედგება ეთნოსებისაგან, ხოლო თუ ერი ჩართულია იმპერიაში, მაშინ იგი თვით იქცევა უფრო ზოგადი ნიშნებით განსაზღვრულ „ეთნოსად“ („ეროვნულ უმცირესობად“, როგორც განისაზღვრა ტოტალიტარულ იდეოლოგიაში), რადგან უფრო დიდი სისტემის საზღვრებში აერთიანებს ერთი კულტურის, ისტორიის (ბედის) და მიზნის მქონე ადამიანთა ჯგუფს. ეს აბსურდული კვალიფიკაცია მიღებულ იქნა პოლიტიკურ და იურიდიულ ლიტერატურაში. ამის საფუძველზე იქნა ეთნიზირებული მთელი საბჭოთა იმპერია, რომლის შედარება რუსეთის „ცარისტულ“ იმპერიასთან საინტერესო კუთხით წარმოაჩენს ამ პრობლემას.

რუსეთის იმპერია ერთი სახელმწიფო „რუსეთი“ იყო, რომელიც თანდათან იპყრობდა და იერთებდა ხალხებსა და მიწებს, სახელმწიფოებს ისე, რომ მათ არ უნარჩუნდებოდათ საკუთარი სტრუქტურები. შესაძლოა, გამონაკლისს წარმოადგენდა მუსულმანური და ჩრდილოურ-აღმოსავლური ნაწილი იმპერიისა, რომელიც ორმაგი სტრუქტურით ხასიათდებოდა: იმპერიულ-ადმინისტრაციულით და საკუთრივ-ტრადიციულით. ეს ორსტრუქტურიანობა შუა აზიის და კავკასიის მუსულმანურ რესპუბლიკათა მეტად სპეციფიკური მახასიათებელი და თავდაცვის მძლავრი ფაქტორი იყო საბჭოთა პერიოდშიც. ამ რესპუბლიკათა რუსიფიკაცია და ასიმილაცია გაცილებით ძნელი იყო და ნელი ტემპით მიმდინარეობდა. მართლმადიდებლურ ქრისტიანულ რესპუბლიკებს (საქართველოს, უკრაინას), ამის საპირისპიროდ, თავდაცვის თითქმის არავითარი საშუალება არ გააჩნდათ, გარდა *ენისა*, რადგან მეტ-ნაკლები ტიპოლოგიურობით

რუსეთის იდენტურ და ურთიერთგამოსაცნობ სისტემებს წარმოადგენდა როგორც მართლმადიდებლური მონარქიები. ამან განაპირობა რუსიფიკაციის მეტად მაღალი ხარისხი და აქედან წარმოშობილი ეროვნული მოსაპოვისა და გადაგვარების საფრთხე. ეს საფრთხე, მიუხედავად საბჭოთა კავშირში სახელმწიფოებრივი (რესპუბლიკის) ფორმის მიღებისა, კიდევ უფრო გაძლიერდა სხვადასხვა პირობების გამო, რომელთა შორის შიდა ეთნიზირებას განსაკუთრებული ადგილი ეკავა და პოლიტიკური როლი ეკისრებოდა. მეტად საგულისხმო და ასიმილაციური თვალსაზრისით, სტრატეგიულ წერილში პობედონოსცევი წერდა: „ქართველ საზოგადოებაში თუ რამდენად ძლიერია ქართული ენის გავრცელების სურვილი, შემდეგი გარემოება აშკარად გვიმტკიცებს: ქართველთ (ივერიელთ) ტომს ეკუთვნიან ქართლელები, იმერლები, მეგრელები და სვანები. ქართლელებისა და იმერლების ენა ძლიერ მიაგავს ერთმანეთს. ხოლო ორ უკანასკნელ ენას არავითარი მსგავსება არა აქვთ ამათთან. ასე რომ, სვანს და მეგრელს არც ერთმანეთისა ეყურებათ, არც იმერულისა და არც ქართულისა.... სამღვდელოება და სკოლები რაღას აკეთებენ? აქაო და ქართველთ ტომთ საეკლესიო ნიგნები ქართულ ენაზე აქვთ შედგენილიო, მეგრელებსა და სვანების ბავშვებს თავდაპირველად ქართულ ენას ასწავლიან, ხოლო შემდეგ ამისა კი რუსულს...“²⁵ მუსულმანურ და არამართლმადიდებლურ რესპუბლიკებში ვითარება აღნიშნული თვალსაზრისით განსხვავებული იყო. რუსული ენა ყურანისათვის ან კათოლიკური თუ პროტესტანტული მღვდელთმსახურებისათვის ბუნებრივად მიუღებელი იყო, ხოლო მართლმადიდებლობაზე მოქცევის ან მუსულმანთა გაქრისტიანების პროცესის დაწყება კი – შეუძლებელი. ამიტომ ძირითადი ასიმილაციური შეტევა, როგორც ილია ჭავჭავაძე აღნიშნავს, ენისა და ადმინისტრირების მიმართულებით წარმოებდა მთელ იმპერიაში, ხოლო მართლმადიდებლურ ნაწილებში კი ეკლესიაზე შეტევიდაც.²⁶ რუსებად ასიმილირების საფრთხის წინაშე დაიწყო ის მოძრაობა, რომელსაც „ეროვნული“ და „ეროვნულ-განმათავისუფლებელი“ მოძრაობა ეწოდება. მნიშვნელოვანი ისაა, რომ რუსეთის იმპერიის რღვევამ არ გამოიწვია დამოუკიდებელ სახელმწიფოებში „ეთნიკური კონფლიქტები“ და ყოველი ერთეული თავის ისტორიულ-სახელმწიფოებრივ მთლიანობაში აღდგა მეტ-ნაკლებად. ეს „ისტო-

რიული გაკვეთილი" კარგად იქნა გათვალისწინებული საბჭოთა იმპერიული სტრატეგიის მიერ.

"საბჭოთა კავშირი", განსხვავებით „რუსეთის იმპერიისაგან“, წარმოადგენდა „ერთა თვითგამორკვევის“ საფუძველზე აგებულ იმპერიას. „ფორმით კონფედერაციული და შინაარსით იმპერიული“ საბჭოთა კავშირის იმპერიულობას განსაზღვრავდა პარტიული „დემოკრატიული ცენტრალიზმი“ რომელიც, არსებითად, რუსეთის ჰეგემონია იყო. რუსეთის გარეშე არავითარი „კავშირი“ არ იარსებებდა. თვით რუსეთიც ამ, ეთნო პრინციპზე იყო აგებული, ხოლო რუსეთის გარდა ის რესპუბლიკები, რომლებიც „კავშირის“ მთლიანობისა და გეოპოლიტიკური თვალსაზრისით განსაკუთრებით საშიშ რესპუბლიკებად ითვლებოდნენ (საქართველო, აზერბაიჯანი კავკასიაში და ტაჯიკეთი, უზბეკეთი შუა აზიაში). რადგან ენობრივი ასიმილაციის საკითხს იდეოლოგიური ჯებირი გაუჩნდა და კონსტიტუციურად ყოველ რესპუბლიკას თავისი საკუთარი ენა ჰქონდა „სახელმწიფო ენად“, ამიტომ რუსული ენა იქცა ლინგვა ფრანკად და პარტიული ადმინისტრირების ენად. ეთნიზაციის პრინციპი შერეული, რელიგიური და ენობრივი იყო („აჭარა“ – რელიგიურ პრინციპზე იქნა ავტონომ-ეთნიზირებული; „აფხაზეთი“, „სამხრ. ოსეთი“ – ენობრივზე და ა.შ.). სწორედ ეს ეთნოავტონომიები იქცნენ რუსეთის ასიმილატორული სტრატეგიის საყრდენად, მაგრამ თავისთავად მრავალენიანობა, რომელიც იდეოლოგიას ეყრდნობოდა (ენის დაცვის, „ხალხის საგანძურის“, „ფორმით ნაციონალური“ კულტურის და სხვა), ტოტალიტარიზმის შემაფერხებელ ფაქტორად იქცა. 70-იან წლებში „საბჭოთა ერის“ ცნების დაფუძნების ცდამ გამოააშკარავა რუსეთის მისწრაფება, მოეხდინა საბჭოთა იმპერიის მთელი სივრცის ფორსირებული ენობრივი ასიმილაცია. 1978 წლის კონსტიტუციური ცვლილებების მახვილი დასმული იყო რუსულ ენაზე, როგორც ერთადერთ სახელმწიფო ენაზე მთელს კავშირში. მაგრამ ეს არ გავიდა, რადგან „სტაგნაციის“ (1970-1982) პირობებში ასიმილაციის ტემპი შენედა და ამგვარი შეტევა ნაადრევი და მოუმზადებელი აღმოჩნდა. ამან პროვოცირება გაუკეთა ახალ „ეროვნულ“ მოძრაობას, რომელიც „პერესტროიკის“ (1987-1991) ეტაპის ერთ-ერთი მთავარი სტრატეგიული მიმართულება იყო საბჭოთა კავშირის გეოპოლიტიკური რესტრუქტურირების თვალსაზრისით. დეიდე-

ოლოგიზაციამ „მულტიეთნიკური ნაციონალიზმი“ წარმოშვა და ააზვირთა „ეროვნულ მოძრაობებად“ ხოლო, როგორც კი საბჭოთა კავშირი დაიშალა, შიდაეთნიკურმა პრობლემებმა „რესპუბლიკებში“ იჩინეს თავი.

რუსეთის იმპერიის მაგალითი ადასტურებს ზოგად პრინციპს, რომ თუ დიდ ეთნიკურ ან ეროვნულ ერთეულში უმცირესობის ჩართვა ხანგრძლივია და პირობებიც თავისთავადობის შესანარჩუნებლად არახელსაყრელი, მაშინ მოსალოდნელია ამ უმცირესობის სრული ასიმილაცია და გაქრობა. აქ საკითხი დაისმის თავისთავადობის შესანარჩუნებელი პირობების „ხელსაყრელობისა და არახელსაყრელობის“ შესახებ. რას ნიშნავს „პირობების ხელსაყრელობა“ ეროვნული თავისთავადობის თვალსაზრისით? პასუხი, თითქოს, მარტივია: ეს ნიშნავს, რომ შექმნილია ყველა პირობა ერის ნევრთა როგორც სულიერი, ასევე ეკონომიკური განვითარებისათვის და, ამავე დროს, ერის გეოპოლიტიკური უსაფრთხოების სრული დაცვისათვის. მაგრამ როდესაც ამ მარტივ პასუხს ვაანალიზებთ, ვხედავთ, რომ ამგვარი პირობები შესაძლებელია, არსებობდეს მხოლოდ დამოუკიდებელი და თავისუფალი ერისათვის და არავითარ შემთხვევაში რომელიმე დიდ (ანუ მასზე დიდ) ერთეულში ჩართულისათვის. ამის მიზეზი კი ისაა, რომ მინიშნებულ პირობებში მოარსებე ერისათვის, რომელიც უფრო დიდ ეროვნულ ერთეულშია ჩართული, სწორედ ამგვარი „მშვიდობიანი და უსაფრთხო,“ სტაგნირებული პირობებია დიდი საფრთხის შემცველი, რადგან ბუნებრივად უწყობს ხელს მცირე ერის ასიმილაციის პროცესს. მშვიდობა, ამ თვალსაზრისით, *ეროვნული დემობილიზაციის* ფაქტორია. იმისათვის, რომ მშვიდობიან პირობებში ერმა შეინარჩუნოს თავისი სახე და „ეროვნული ენერჯია“, აუცილებელია რაღაც დამატებითი ძალისხმევები, რომლებიც მაცივილიზებული ძალისხმევების სახეს იძენს. ეს ძალისხმევები კი დაკავშირებულია *პიროვნულ და პოლიტიკურ თავისუფლებათა* ისეთ ხარისხთან და დონესთან, რომელნიც უმაღლესი ზნეობრივი მიზნის, იდეალის ანუ ტრანსცენდენტალური რეალობის სახით არსებობს ნებისმიერ ადებულ მომენტში და ემპირიულად არ არის რეალიზებული. იმპერიაში ჩართული ერების „ეროვნული ბრძოლის“ საფუძველი სწორედ ის არის, რომ ნებისმიერ დიდ ერთობაში ჩართულ მცირეს უჩნდება საფრთხის განცდა, რომელიც

გამონეეულია არა აუცილებლად „იმპერიული ასიმილაციური ძალმომრეობით“, არამედ ბუნებრივი განცდით, რომ არსებობის გახსნილობა, სხვადასხვა დონის – ადგილობრივ და იმპერიულ – კულტურულ და ცივილურ მატრიცათა პოლიმორფულობა ამ თავისთავადობას თავისთავად უქმნის საფრთხეს. თუ მე მხოლოდ სახლში ან მეტად ვინრო წრეში ვლაპარაკობ ჩემს ენაზე და ვცხოვრობ ჩემი კულტურის პრინციპებით (მატრიცით), ხოლო არსად სხვაგან არ მჭირდება, არც ერთ სოციალურ, ეკონომიკურ თუ პოლიტიკურ დონეზე, რამდენიმე თაობის შემდეგ ამ ენაზე აღარავინ ილაპარაკებს. ამის მაგალითი მრავლად არსებობს ისტორიაში, საბჭოთა სისტემაშიც ამის საფუძველზე იქნა განვითარებული „ხალხური თვითმოქმედება“, ეს ხელოვნური „კულტურული ლეში“, რომელიც მხოლოდ იდეოლოგიის სამსახურში იყო და სიცოცხლის არავითარი ნიშანწყალი არ გააჩნდა. თვითმოქმედების განვითარება ხალხური ყოფიერების გადაგვარების და კულტურული მატრიცის რღვევის დონის პროპორციული იყო. ეს ასევე კარგად ჩანს ნებისმიერი ემიგრაციის მაგალითზე. ხალხთა ეთნოსოციალური და პოლიტიკური განვითარების და ტრანსფორმაციების ისტორია მშვიდობიანი მიგრაციებისა და შერევების ისტორიაა, ხოლო ეროვნული ჩამოყალიბების, გარკვეულობისა და თვითშეგნების ისტორია კი ომების ისტორიაა. ამ საკითხს კვლავ დაუზღვრუნდები სათანადო ადგილას.

დამოუკიდებლობის მოპოვების პროცესში ყურადსაღები და განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე ის არის, რომ განთავისუფლებული ერის წინაშე აღიმართება საკმაოდ დიდი პრობლემა: თავი გამოიხსნას „ეთნიკური კომპლექსიდან“, ე. ი. „ეროვნულ უმცირესობად“ ყოფნიდან და თავისი „ერად“ არსებობის სახელმწიფოებრივი ყოფიერება გაიცნობიეროს. შესაძლოა, ყველაზე უფრო რთული, თვით „ეროვნულ ბრძოლაზე“ უფრო რთული, ეს არის. რადგან პრობლემათა კომპლექსურობა და ცვლილებათა სისწრაფე იშვიათად იძლევა გეგმაზომიერი და მოფიქრებული მოქმედების და ყველა მისწრაფების მთლიანად და ერთდროულად განხორციელების საშუალებას. ერ-სახელმწიფოს ცნება ერთგვარად გვიხსნის შესაძლებლობას ამ საკითხის სხვა კუთხიდან გააზრებისა და ერისა და ცივილიზაციის ურთიერთმიმართების გარკვევისათვის. ამ თვალსაზრისითაც, უმთავრესი მი-

ზანი ადამიანის არსებობისა და განვითარებისა არის ცივილურობა და თავისუფლება.

პრობლემა, რომელსაც დღეს ვაწყდებით იმპერიიდან განთავისუფლებული ერების „ეთნოკონფლიქტების“ სახით, ჩემი აზრით, გამომდინარეობს სწორედ ამ ცნებათა აღრევიდან. „ეთნოკონფლიქტი“ უნდა ნიშნავდეს ერთი ერის შიგნით წარმოქმნილ ინტერესთა კონფლიქტს და, ფაქტობრივად, წარმოადგენს დადასტურებას იმისა, რომ კონფლიქტში მონაწილე მხარეები წარმოადგენენ ერთსა და იმავე კულტურულ-ეროვნულ ერთობას. ასეთ კონფლიქტებთან გვეკონდა საქმე ფეოდალური ისტორიის გასწვრივ. მაგრამ მას შემდეგ, რაც „სახელმწიფოსა“ და „ერის“ ცნებები დაემთხვა ერთმანეთს, და ეროვნულობის ცნება *სახელმწიფოს მოქალაქეობის* ცნებას გაუიგივდა, არავითარ ეთნოკონფლიქტებზე არ შეიძლება ლაპარაკი, ჯერ ერთი, ეთნიკურობის ნიშანში მოქალაქეობრივი ფუნქციის არარსებობისა გამო და მეორეც, იმის გამო, რომ „ეთნიკური სიძულვილი“ ან „ეთნიკური ომი“ პირნმინდად იდეოლოგიური და პოლიტიკური დამლაა, რომლითაც იფარება ამა თუ იმ ქვეყნის შიგნით ან ქვეყნებს შორის წარმოშობილი ინტერესთა შეხლის რეალური საფუძველი. „ეთნოკონფლიქტების“ თემა არსებით დეკულტურისა და გაველურების თემაა, როგორც დაადასტურა უკანასკნელი წლების „ეთნოკონფლიქტებმა“ როგორც ევროპაში, ასევე აფრიკაში, აზიასა თუ ამერიკაში..

თანამედროვე გაგება ეროვნებისა დაკავშირებულია მოქალაქეობის ცნებასთან: ყოველ სახელმწიფოს საკუთარი მოქალაქეობრივი ინსტიტუტი აქვს და ამას ეწოდება ამჟამად „ეროვნება“ (nationalité, nationality, nationalität...) რაც არსებითად გულისხმობს „მოქალაქეობას“ (citoyenneté, citizenship, bürgerschaft...). ეს ცნება (მოქალაქეობისა) ჩამოყალიბდა ბერძნულ პოლისში, გაფართოვდა რომის იმპერიის საზღვრებში და შემდეგ დაიხვეწა ქრისტიანულ ეპოქაში წარმოქმნილ პარალელურ ცნებასთან, — „ქვეშევრდომთან“ მიმართებაში, ქალაქების მიერ მოპოვებულ თავისუფლებებთან და დამოუკიდებლობასთან ერთად. ფეოდალურ ეპოქაში ეს ორი ცნება თანაფარდულად ვითარდებოდა. თავისუფლებათა კონსტიტუციური განვითარების გზაზე მოქალაქეობამ საბოლოოდ შეითვისა ყველა სხვა ცნებები, რომლებიც საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ უფლებებს გამოხატავდ-

ნენ. „მოქალაქის“ ცნება, ამგავარად, გამოხატავს გარკვეული ქვეყნის, „სახელმწიფოს“ ნეერი პიროვნების ინსტიტუციონალურ უფლებებს და მოვალეობებს ამ სახელმწიფოს მიმართ და, ამავე დროს, სახელმწიფოს ხელისუფლების უფლებებსა და ვალდებულებებს ამ პიროვნების მიმართ. მოქალაქეობის ინსტიტუტი საფუძვლად უდევს ყველა სხვა ინსტიტუტების მოქმედებას თანამედროვე სახელმწიფოში. სახელმწიფო, რომელსაც ამგვარი ინსტიტუტი (მოქალაქეობის) არ გააჩნია, სახელმწიფო ვერ იქნება, რადგან მას არც ერთი თავისი პოლიტიკური და სოციალური დაწესებულების ამოქმედება არ შეეძლება. ამიტომაც აქვს განსაკუთრებული მნიშვნელობა დღეს იმ პირველადი ინსტიტუტების შექმნას, რომელთა მეოხებით შესაძლებელია სახელმწიფოებრივი და სოციალური ცხოვრების განწყობა და დაწყება. ამისათვის აუცილებელია, დადგენილ და შეგნებულ იქნეს იმ ცნებათა ზუსტი შინაარსი, რომელსაც ვხმარობთ ხელსაწყოდ, ინსტრუმენტად. ასეთი ხელსაწყო-ცნებებია, მაგალითად: „პიროვნება“, „მოქალაქე“, „ერი“, „საზოგადოება“, „თვითმმართველობა“, „სახელმწიფო“, „ადამიანის უფლებები“ „პოლიტიკური უფლებები“ „თავისუფლებები“ და სხვა. კითხვაც სწორედ ისაა, თუ როგორ მოვათავსოთ ურთიერთში ეს ცნებები ისე, რომ მათ ურთიერთის განყოფილება-განსაზღვრებაში პოზიტიური როლი ითამაშონ და კეთილდღეობის სრულყოფისათვის, ანუ ცივილურობისათვის ხელსაწყოს ფუნქცია იკისრონ.

ამ კუთხით განხილული, ცენტრალისტურ-ეტატური წყობის ცნებათა სისტემა პრინციპულად განსხვავდება ფედერალისტური წყობის ცნებათა სისტემისაგან. ცენტრალისტურ გაგებაში სახელმწიფო აპარატი – „ძალაუფლება“ – არის თავი და თავი. სახელმწიფო, თავისი ინსტიტუციონალური აპარატით, სრულიად ფარავს საზოგადოებასა და ეროვნებას, არ უტოვებს მათ თავისთავადი არსებობის სივრცეს, ანუ *მოქალაქეობის თავისუფლებას*. მაგალითებად გამოდგებოდა სოციალიზმის პრინციპზე აგებული ორი წყობა, რომლებშიც *კლასის ცნება* შეცვლილ იქნა *პარტიის ცნებით*: ნაციონალ-სოციალისტური და კომუნისტური. პირველი, მკვეთრად, რადიკალურ-იდეოლოგიურად და პოლიტიკურად სოციალისტური, „ნაციონალისტური“, რასისტული, ეთნოცენტრისტული (გერმანიაში დასაწყისში „ეთნოგერმანელი“ უნდა ყოფილიყავი არა მარტო „ნაციისტურ პარტიაში“ შე-

სასვლელად, არამედ „სრულყოფილი მოქალაქეობისთვისაც“), მეორე კი იდეოლოგიურად კოსმოპოლიტური, პოლიტიკურად კი, ნაციონალისტური: კომუნისტური პარტიის ნევრი, ისევე როგორც საბჭოთა კავშირის მოქალაქე, ნებისმიერი წარმოშობის ადამიანი შეიძლებადა ყოფილიყო; თუმცა, ამავე დროს, ეთნიზაციის პრინციპი (ავტონომიური ოლქი, ავტონომიური რესპუბლიკა, მოკავშირე რესპუბლიკა, საკავშირო ძალაუფლება; „ნაციონალურ კვოტათა“ არსებობა ყველა დარგში ტოტალური „ეთნონაციონალიზაციის“ დასტურია) მკვეთრად იყო გატარებული „დემოკრატიული ცენტრალიზმის“ პოლიტიკურ სტრუქტურათა იერარქიაში, რომელიც ერთმნიშვნელოვნად ცენტრალისტურ-ეტატური იყო. საბჭოთა კავშირის არსებობის პოლიტიკურად ყველაზე რეპრესიულ, ხოლო იდეოლოგიურად მდგრად და პომოგენურ სტალინურ ეპოქაში *მრავალეროვნულობას* განსაკუთრებული მნიშვნელობა და ხაზგასმა ჰქონდა. „სტაგნაციამ“ კი აუცილებლობით მოითხოვა იდეოლოგიის პოლიტიკურ ჩარჩოში მოთავსება და სახელმწიფოში (სსრკ-ში) ანაციონალური „საბჭოთა ხალხის“ და ე.ი. „საბჭოთა მოქალაქის“ ცნების შემოტანა. ის ფაქტი, რომ ძალაუფლებამ ეს ვერ მოახერხა, აღნიშნავდა იდეოლოგიის დიდ კრიზისს და პოლიტიკური ძალის სისუსტეს. იდეოლოგიისა და პოლიტიკის ეს წინააღმდეგობა, ჩაკეტილ რეპრესიულ (სტალინურ) სისტემაში „მოხსნილი“ სახით არსებობდა და თავი იჩინა მაშინვე, როდესაც იდეოლოგიამ ამონურა თავისი „მამოძრავებელი ღერძის ძალა და როლი“ და ვება იმპერიის შემადგენელი პოლიტიკური ქვესისტემები და ქვესტრუქტურები გამიშვლებული პოლიტიკური პრობლემების წინაშე სრულიად დაუცველი აღმოჩნდა.

ეთნიზაციის პრინციპზე აგებული ტოტალიტარული წყობა, უსაფრთხოების მეტად სპეციფიკური სივრცით, განსაკუთრებულ „ეთნოპოლიტიკურ ცნობიერებას“ და განწყობას ანვითარებს. ამ ცნობიერებას შეიძლება ვუნოდოთ „ფსევდო-გეოპოლიტიკური“, რადგან იგი წარმოშობილია იდეოლოგიური ფსევდო-რეალობის რეალურ გეოპოლიტიკურ ვითარებად შთანერგვისა და აღქმის საფუძველზე. ეს დიდ სიძნელეს უქმნის რეალურ გეოპოლიტიკურ ვითარებაში აღმოჩენილ „ყოფილ საბჭოთა“ რესპუბლიკებს, არ აძლევს საშუალებას, იპოვონ სწორი სტრატეგია კომპლექსური ეროვნული პრობლემების გადასაწყვეტად

და სახელმწიფოსა და საზოგადოების ურთიერთშესატყვისი ცივილური ფორმა გამონახონ. თუ საქართველოს მდგომარეობას ტიპიურ მაგალითად მივიჩნევთ, შეიძლება ითქვას, რომ აქ საქმე გვაქვს „ისტორიის აღდგენასთან“ იმ აზრით, რომ აღდგენილია საქართველოს ყოფიერების მატრიცის სუვერენობა და მის გარეშე არსებული ცენტრისაგან დამოუკიდებლობა: მიუხედავად ყოველივესი, „ჩვენი თავი ჩვენადვე გვეყუნის“. მაგრამ, როგორც მოსალოდნელი იყო, გარეშე ცენტრის არარსებობის პირობებში, პრობლემათა ჯაჭვმა და, სახელდობრ, „ეთნოპოლიტიკური ცნობიერების“ მოქმედებით გამოწვეულმა „ეთნოკრიზისმა“, საქართველოში გადმოინაცვლა სრულიად „ბუნებრივად“ სწორედ აქ გამოირკვა ბოლომდე, რომ პოსტკოლთალიტარულ შედეგში საქართველო ეროვნული გეოპოლიტიკური ცნობიერებისაგან და ცივილური მატრიცისაგან განძარცვული იდგა. სულ მალე მოხდა ფაქტობრივი დაბრუნება იმ მატრიცაში, რომელიც 70 წლის განმავლობაში მკვიდრდებოდა საქართველოში. საქართველო „ეროვნული პრობლემების“ გადაუჭრელად კვლავ დაბრუნდა რუსეთის იმპერიულ გეოპოლიტიკურ სივრცეში.

დავუბრუნდეთ კითხვას ეროვნების საზოგადოებაში, ხოლო საზოგადოების სახელმწიფოში ურთიერთმოთავსების შესახებ. როგორ უნდა მოვითავსოთ სახელმწიფოში ეროვნება (ეთნოსი), რომელსაც მთელი სამოცდაათი წლის განმავლობაში მინიჭებული ჰქონდა ავტონომიურ-ნაციონალური სტატუსი და გამოყოფილი ტერიტორია, რომელზედაც იგი ავრცობდა თავის „ეთნოძალაუფლებას“? ამ კითხვის ქვეშ დგას მეორე კითხვა: თვით ამ ერთეულში როგორ უნდა იქნეს მოთავსებული ის, „სხვა“, ეთნიკური ერთეულები, რომლებიც ამავე ავტონომიური ერთეულის მოსახლეობას შეადგენენ?.. კითხვათა ეს ჯაჭვი შეიძლება გაგრძელდეს თითქმის უსასრულობამდე თუ არა, იმ ძირითად ერთეულამდე მაინც, რომელიც დაუნანვერებელი და ე.ი. განუყოფელი საფუძველერთეულია. ამგვარად გვევლინება კერძო ადამიანი, ანუ *მოქალაქე*. აქ წრე თითქოს იკვრება: ადამიანი იწყება „ინდივიდუალურ-ეთნიკურად“ და თავდება „პიროვნულ-მოქალაქეობრივად“ ინდივიდსა და პიროვნებას შორის აღზრდა-განვითარების სრული ციკლია. ინდივიდი არსებითად ყოველი ადამიანია, რომელსაც, როგორც თითის ანაბეჭდი, თავისი ინდივიდუალობა ბიოლოგიურად (გენეტიკურად) აქვს მოცემუ-

ლი, დაბადებითვე. და ამ ინდივიდუალობაში შედის მისი წარმომავლობაც, „ეთნიკურობა“ ან „ეროვნულობა“. ²⁷ პიროვნება კი ის ინდივიდია, რომელიც აღზრდისა და განვითარების სრულ ციკლს გაივლის და მოცემული კულტურისა თუ ცივილიზაციის მატრიცაში გამოირჩევა თავისი მოქალაქეობრივი ღირსებებით. ადამიანი, როგორც ონტოლოგიურად სოციალური არსება, იმთავითვე, როგორც ინდივიდი, არის სახელმწიფოს საფუძველი, მაგრამ მასში მოქალაქეობა შესაძლებლობის სახითაა მოცემული, ანუ მისაღწევი მიზანია, რომლის მიღწევა შეიძლება პიროვნულობის დონეზე ასვლით: აღზრდით და ცივილურობით. ამ პიროვნება-მოქალაქის შესაძლებლობათა ველის სტრუქტურაშია მოთავსებული ოჯახი, სოციალური ჯგუფი, საზოგადოება, ეთნოსი... სახელმწიფო... აღმავალი რიგით და კულტურის მატრიცით, რომელიც ცივილურდება. ²⁸ ამ მიმართებაში არის წარმოდგენილი ის უფლებები და ვალდებულებანი, რომლებიც თავისუფლების სახით ვლინდება. თავისუფლების სამოქალაქო ცივილურ მატრიცაში, ის უფლებები და ვალდებულებები, რაც არა აქვს მინიჭებული ცალკეულ მოქალაქეს, არ შეიძლება, მიენიჭოს მოქალაქეთა რომელიმე ჯგუფს, ერთობას, როგორი ნიშნითაც არ უნდა იყოს ეს ერთობა შექმნილი: გენეტიკური, რასობრივი, ეთნიკური, სოციალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური, კლასობრივი, ბიუროკრატიული, ბიოლოგიური, რელიგიური, ენობრივი, თუ ნებისმიერი სხვა ნიშნით. ეს არის გზა, რომელსაც ცივილიზებული კაცობრიობის გზა ეწოდება, და რომელზედაც მეტ-ნაკლები წარმატებებით, მაგრამ შეუჩერებლად მიემართება ადამიანის სოციალური განვითარება. სწორედ ამ გზაზე ვხვდებით იმ პრინციპებს, რომლებიც ქრისტიანული ცივილიზაციის ფორმით არის მოცემული პოლიტიკური და სოციალური უფლებების სისტემად და „რესპუბლიკური“ წყობის სამართლებრივ-ფილოსოფიურ პრინციპებად. ამ პრინციპებზეა აგებული თანამედროვე ლიბერალურ-რესპუბლიკური წყობა. თავისუფლების ასპექტის დაფორმულებით ეს პრინციპი ასე შეიძლება გამოითქვას: *ის, რისი უფლებაც აქვს ერთს, იმის უფლება აქვს ყველას ერთად; ის, რისი უფლებაც არა აქვს ერთს, იმის უფლება არა აქვს არც ყველას ერთად.* ეს პრინციპი სოციალისტურ-კომუნისტური „კოლექტივისტური“ კვაზიეგალიტარული პრინციპის სანინააღმდეგოა. „კოლექტივისტური“ პრინციპი „კოლექ-

ტივს" ანუ „ყველას" აყენებს უფლებრივად უფრო მაღლა, ვიდრე ერთს. „ერთი" თანდათან უნდა განზავდეს კოლექტივში, უნდა გახდეს „ფსევდოერთი" ან „კვაზიერთული" და მოისპოს. ხოლო ამ „ერთთან" ერთად ისპობა ის პირველსაფუძველი, რომელიც „საწყის ერთულად", ონტობირთვად, აობად არის მოცემული საზოგადოებაში: პიროვნება, მოქალაქე. საზოგადოების ნაცვლად ვიღებთ კვაზისაზოგადოებას, რომელიც განსაზღვრულია „მეორე რიგის სინამდვილით" – „იდეოლოგიითა" და „სახელმწიფო ფუნქციონერული ბიუროკრატიზმით".

განსხვავებით ძველი სოციალური წყობებიდან (კასტურ, ქალაქ-დემოკრატიათა, რესპუბლიკათა, მონარქიათა...), სადაც პიროვნება და კოლექტიური ერთობა განსაკუთრებულ საკვანძო როლს თამაშობდა, მასობრივ სისტემათა თანამედროვე ეპოქის კვაზიკოლექტივთა იერარქიაში ყველაზე „დიდ კოლექტივს" წარმოადგენს სახელმწიფო ბიუროკრატიული აპარატი, რომელიც მისწრაფებულია შეინოვოს ყველა სხვა „წვრილ-წვრილი კოლექტივები" ლიბერალურ-რესპუბლიკურ დეცენტრალიზებულ წყობაში, რომელსაც საფუძვლად კერძო საკუთრების პრინციპი და პიროვნების თავისუფლება უდევს, ეს მისწრაფება მეტ-ნაკლებად შეკავებულია (მაგრამ არა შეჩერებული). ხოლო მასობრივ ცენტრალისტურ და, განსაკუთრებით, ტოტალიტარულ სისტემაში კი პიროვნება და საზოგადოება შენოვილნი ხდებიან და გათქვეფილნი სახელმწიფო ბიუროკრატიულ აპარატში. მაგრამ თავისთავად, სახელმწიფო ფუნქციონერთა ამგვარი „ბიუროკრატიული კოლექტივიც" აღარ არის კოლექტივი, იგი თავისთავიდან ტრანსცენდირებული „ფსევდოკოლექტივია", „აპარატის კვაზიკოლექტიური მასა" მისწრაფებული თვითაბსოლუტიზირებისაკენ. სისტემის ფუნქციონალურ ურთიერთგათქვეფვასა და განზავებაში, ამგვარად, ისპობა მთელი საზოგადოება და რჩება ტრანსცენდირებული სახელმწიფო, რომელიც სტრუქტურირებულია „ჰიპერბიუროკრატიით" ან „ბიუროკრატოკრატიით". ტოტალიტარული სისტემა თავის სრულყოფილებაში ამგვარ ტრანსცენდირებულ ბიუროკრატიულ სახელმწიფოს წარმოადგენს, რომელშიც არ არსებობს არც საზოგადოება და არც პიროვნება. ამგვარი სახელმწიფო განსაზღვრებით შეუძლებელია იყოს ცივილური ანუ სამოქალაქო სახელმწიფო. ამას ვუნოდებ მე რეგრესიულ სისტემას, რომელიც

მიისწრაფის თვითმოსპობისაკენ ან სრული ენთროპიისაკენ. ამგვარი ენთროპიული და რეგრესიული სისტემის ნანილობრივი განხორციელება იყო ტოტალიტარიზმი. ნანილობრივი, რადგან ადამიანის ყოფიერების პარადოქსი იმაშიც მდგომარეობს, რომ იგი არასოდეს არ არის სრულყოფილებაში. ამდენად, არც ტოტალიტარული მასობრივი ბიუროკრატიკრატია იყო მიღწეული სრულყოფილებას. მასობრიობა წარმოშობს მის სანინაალმდეგო იმპულსებს პიროვნულობისა, არათავისუფლება – თავისუფლებისაკენ მიისწრაფებისა. გარედან შებოჭილი შიგნიდან ითავისუფლებს თავს და ა.შ. ცნობილი თემა – „ცხოვრება ბრძოლაა“, პირველ რიგში, გულისხმობს ბრძოლას შინაგანი და გარეგანი თავისუფლების პარმონიულობისათვის მიმართულ ძალისხმევებს. ამ ძალისხმევათა განუწყვეტლობით აღწევს ადამიანი პიროვნულობას ანუ სახიერობას. თუმცე ეს ძალისხმევები ინდივიდუალური ძალისხმევებია და არა კოლექტიური, მაგრამ ადამიანის ონტოლოგიური სოციალურობისა გამო, ისინი იმავდროულად სოციალიზებული ძალისხმევებია, რომელიც საზოგადოების საფუძველს ქმნის და აფორმებს თანაცხოვრების მატრიცას. ასე რომ, ტრანსცენდირებული სოციალური აქტები თავისი ბუნებით „კვაზისოციალურია“. სწორედ ამგვარი კვაზისოციალური ტრანსცენდირებული აქტებია „კომუნიზმის მშენებლობა“, „სოციალისტური შეჯიბრება“, „კოლექტიური მმართველობა“, „დემოკრატიული ცენტრალიზმი“ და სხვა მრავალი ნაკლებცხადი „მასობრივ-დემოკრატიული“ კვაზისოციალური ფორმები, რომლებიც აფერხებენ ცივილური თავისუფლებებისა და ურთიერთობების განვითარებას. პოსტტოტალიტარული ვითარებიდან გამოსვლის და რეალურ სოციალურ ცხოვრებაზე გადასვლის სირთულე არა მხოლოდ მასობრივი სისტემის დებიუროკრატიზირების სიძნელეში მდგომარეობს, არამედ თვით მასობრივ ჰიპერსისტემათა დაშლისა და დანაწევრების წარმოუდგენლობაში.

რაც უფრო მცირე არის ესა თუ ის მოსაწყობი ერთობა, მით უფრო მალულია ეს მექანიზმები და მით უფრო ნაკლები სიმწვავითაა გამოვლენილი წინააღმდეგობა ყველასა („კოლექტივს“) და ერთს („პიროვნებას“) შორის. ბერძნულ პოლისში პიროვნების სახელმწიფოსადმი (ქალაქისადმი) და მისი ინტერესებისადმი დამორჩილების (ანუ კოლექტიური ინტერესების პირველადო-

ბის) პრინციპი იყო გატარებული. მაგრამ პოლისურ დემოკრატიაში ინდივიდუალური და უნივერსალური უფლებების ჩამოყალიბებული ცნება არ არსებობდა. თუმცა სწორედ პოლისში მოხდა ჩასახვა ყოველივე იმისა, რასაც პოლიტიკური უფლებები ანუ მოქალაქეობა შეიძლება ეწოდოს. სწორედ ამ ჩანასახის პიროვნულ პლანში განვითარებას, პოლიტიკურ ფილოსოფიასთან და იდეებთან ერთად, გვაძლევს რომაული ცივილიზაცია. ხოლო მოქალაქეობის იდეის გასრულებას, მის *სინთეზურ* სახეს ამკვიდრებს ქრისტიანობა „ორმაგი“ (ქვეყნიური და ზეციური) მოქალაქეობით. ათენის დემოკრატიაში „დემოსი“ ანუ „ხალხი“ („სახლიკაცები“) ის პირველერთეულია, რომლის უფლებები და ინტერესები პოლისის დაუნანვერებელ პირველატომს ქმნის, არა იმიტომ, რომ ბერძნებს პიროვნების განცდა არ ჰქონდათ, ან პიროვნების არსებას ვერ ცნობდნენ. ბერძნული პოლისური დემოკრატიისათვის და ერთობ პოლისური წყობისათვის პიროვნების ღირებულება, მის მიერ საერთო საქმისთვის, საერთო ინტერესებისათვის გაღებული ღვაწლით ფასდებოდა მხოლოდ. აქედან მომდინარეობს „აგორას“ აუცილებლობა, სოფისტების საჯაროობა და საერთოდ ბერძნული პოლისური ცხოვრების არაჩვეულებრივი გახსნილობა და პიროვნულობაც, რაც დღეს ჩვენზე, სრულიად სხვა ვითარებისა გამო, არაჩვეულებრივ ზემოქმედებას ახდენს. თუკი დიდე წერს, რომ „ათენში ადამიანი, საზოგადოებრივი სამსახურის თვალთახედვით, ფასობს უფრო მისი პიროვნული ღირსებებით, ვიდრე მდგომარეობით“ (კვაზიდემოკრატიულ, კვაზიკოლექტიურ სისტემაში, მით უმეტეს ტოტალიტარულში, ეს პრინციპი შებრუნებულია, ანუ ადამიანი მდგომარეობით უფრო ფასობს, ვიდრე ღირსებებით და, ამიტომაც, წინა პლანზე ბიუროკრატიკრატია გამოდის). თვით პლატონის იდეათა თეორია შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც ათენური დემოკრატიის სიმეტრიული მეტათეორია, რომელიც იდეასა და პიროვნებას შორის ამყარებს ისეთსავე მიმართებას, როგორსაც სოციალურ ხედში ათენის დემოკრატიაში ვხვდებით. ათენური წყობა ამ თვალსაზრისით წარმოადგენდა ნამდვილ პიროვნულ-კოლექტივისტურ წყობას. იდეათა თეორია, თავის მხრივ, ქმნიდა ბუნებრივ საფუძველს ქრისტიანული ნეოპლატონური მსოფლხედვისათვის და სიმეტრიული სინთეზური წყობი-

სათვის. რომლის არსება-კვანძს სწორედ პიროვნება წარმოადგენს.

არა მხოლოდ თეორიული ანალიზი, არამედ ისტორიაც ადასტურებს, რომ სახელმწიფოს მოწყობის პრინციპის ინდივიდუალურ-პიროვნულ თავისუფლებრივ საფუძველზე დაფუძნებით იქმნება მხოლოდ ის უნივერსალური მატრიცა, რომლითაც შეიძლება ყოველი შემდგომი ნამდვილი (და არა „კვაზი“) გაერთიანების შენება: ოჯახის, ეთნოსის, კოლექტივის, საზოგადოების, ერის და სახელმწიფოს. სახელმწიფოსა და პიროვნების არსებითი „დამთხვევა“, ე.ი. პიროვნების სახელმწიფოში და სახელმწიფოს პიროვნებაში მოთავსება, როგორც ათენში ემთხვეოდა ერთმანეთს დემოსი და პოლისი, არის საძიებელი თავისუფალი ცივილური წყობის ქვაკუთხედი.

დასმული საკითხი სხვა კუთხით განიხილა ვაჟა-ფშაველამ. მან ამ კითხვას შეხედა პატრიოტიზმის (ნაციონალიზმის) და კოსმოპოლიტიზმის (ინტერნაციონალიზმის) მიმართების ასპექტით. ვაჟასთვის პიროვნება ორი ასპექტით წარმოსდგება: ეროვნულით და კოსმოპოლიტურით. ამ ორ მხარეს შორის წინააღმდეგობა არ არსებობს. ისევე, როგორც პიროვნების აღსაზრდელად არის საჭირო სოციალური ხედვა (რადგან აღზრდა არსებით სოციალური არსებობის მოთხოვნილებითაა განსაზღვრული), ასევე არის აუცილებელი კოსმოპოლიტური ხედვა ერის განსავითარებლად (რადგან ერის განვითარება სხვა ერთა ანუ „კაცობრიობის“ არსებობის მოთხოვნილებითაა განსაზღვრული და არა ნაციონალურით). აქედან წარმოიშვის ვაჟასეული ფორმულა: „ყოველი ნამდვილი პატრიოტი კოსმოპოლიტია ისე, როგორც ყოველი გონიერი კოსმოპოლიტი (და არა ჩვენებური) პატრიოტია...“²⁹

პატრიოტიზმი ერის პრობლემასთან არის დაკავშირებული, კოსმოპოლიტიზმი კი – კაცობრიობის. საინტერესოა, რომ გამოთქმა „მსოფლიო ერი“ ან „მსოფლიო ერის პატრიოტი“ – ცარიელია, მას არავითარი აზრი არა აქვს, არაფერს არ „გამოთქვამს“. მაშინ, როდესაც გამოთქმები „მსოფლიოს მოქალაქე“, „მსოფლიო ცივილიზაცია“, თუ „საკაცობრიო ცივილიზაცია“ კონკრეტული აზრით არის სავსე. იგი გამოთქვამს ადამიანში კაცობრიობის მოქალაქეობად და კაცობრიობაში ადამიანის ცივილურობად არსებობის არსებას. რადგან საკითხი ყოველ-

თვის ადამიანის არსებობასა და ყოფიერებას, მის *შესაქმეს* ეხება, უნდა გაცნობიერდეს, თუ რა ფორმით არის შესაძლებელი ამ ურთიერთში ყოფნის განსახიერება. თვით *მოქალაქეობის* შინაარსში არის ერთგვარი *გარღვევა* მსოფლიოსაკენ, კაცობრიობისაკენ. ეს ნიშნავს, რომ კაცობრიობას მე ჩემში მხოლოდ მოქალაქეობად, ცივილურობად და ე.ი. თავისუფლებად აღმოვაჩინე; და იმდენად, რამდენადაც ვცივილურდები, იმდენადვე გავდივარ ჩემი საკუთარი საზღვრებიდან, ანუ ვხდები *კაცობრიობა*, რაც ფილოსოფიურად ნიშნავს ტრანსცენდენტალიზებას, ხოლო რელიგიურად (ქრისტიანულად) კი ახალ ადამად გასრულებას. თავისთავად, ადამიანის ორბუნებოვნება აღნიშნულ მიმართებათა ორ სპექტრს წარმოაჩენს: იდეალურს (მეტაფიზიკურს) და რეალურს (ფიზიკურს). ადამიანის ყოფიერების სწორედ ფიზიკურ სპექტრში, *ქვეყნიურ მოქალაქეობაში* უნდა იქნეს დადგენილი ადამიანის იდეალური ფორმის, ზეციური მოქალაქეობის განხორციელებადობის საშუალებები, ანუ ის, რასაც საზოგადოებრივი ცხოვრების კეთილმონწყობა ეწოდება. ადამიანის არასრულყოფა გამოხატულია მის მიერ სოციალური ცხოვრების ფორმათა განხორციელების არასრულყოფილებაში. ეს არის საზოგადოებრივ ძალისხმევათა განუწყვეტლობის მიზეზი. ძალისხმევათა ამ განუწყვეტლობაში იხვეწება თანდათან ის ელემენტები, რომლებიც ისტორიულ არსებობაში ცნობიერდება, როგორც ცივილური, ანუ საკაცობრიო ღირებულებები: არა იდეალური, არამედ რეალური *მოქალაქეობრივი თავისუფლების* საფუძველი. ერთ-ერთი ამგვარი ღირებულება, რომელიც ადამიანის მოქალაქეობრივ საკაცობრიო უფლებას განასახიერებს, არის თანამედროვე სახელმწიფოებრივი წყობის საფუძველმდებრი და საერთაშორისოდ აღიარებული „*ადამიანის უფლებები*“, რომელშიც ერის, მოქალაქეობისა და ცივილიზაციის საკითხების წრე იყრის თავს. ეს პრობლემა საზოგადოებისა და სახელმწიფოს, ანუ პიროვნებისა და სახელმწიფოს ურთიერთში მოთავსების პრობლემის სიმეტრიულია და განსაკუთრებული სიმწვავეით დგას თანამედროვე მასობრივი ჰიპერსოციუმების პირობებში, როგორც სოციალური წყობის უძირითადესი პრობლემა, რადგან სახელმწიფოს, ისევე, როგორც პიროვნებას და საზოგადოებას *ეროვნული გარკვეულობა* ახასიათებს.

მითითებანი და განვრცობანი

„კულტურის“ ოთხსამდე განსაზღვრება არსებობს. არც „ცივილიზაციის“ გაგებაში თუ განსაზღვრებაში ვხედავთ „მეცნიერულ“ სიზუსტეს. ამიტომ ამ ცნებათა ნებისმიერად გამოყენებას ფაქტობრივად არაფერი არ უშლის ხელს და ჩვეულებრივ სიტყვათხმარებაში ამგვარი ნებისმიერობით გამოიყენება კიდევ. ცნობილი და უკვე კლასიკური ნაშრომების: გიბონის „The Decline and Fall of the Roman Empire“, ფიუსტელ დე კულანჟის „Cité Antique“, ალექსის დე ტოკვილის „La Democratie en Amerique“, შპენგლერის „Der Untergang des Abendlandes, Gestalt und Wirklichkeit“ (1918) და ტოინბის „The Study of History“, აგრეთვე, ორტეგა ი გასეტის „მასათა ამბოხის“ გვერდით შეიძლება დავასახელოთ პერმან დე კაიზერლინგის „ვეროპის სპექტრალური ანალიზი“, გეორგ ზიმელის „ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები“, ვერნერ იეგერის „ჰაიდია“, ერნსტ კასირერის „სიმბოლურ ფორმათა ფილოსოფია“, ა. ჟარდეს „ბერძენი ხალხის ჩამოყალიბება“, ფერნან ბროდელის „ცივილიზაციათა გრამატიკა“ და სხვა ავტორები და შრომები, რომლებიც კულტურისა და ცივილიზაციის, როგორც ფილოსოფიურ, ასევე ზოგად და კონკრეტულ ისტორიულ საკითხებს ეხება. მე უპირატესობას ვანიჭებ იმ ავტორებს, რომლებიც ისტორიკოსებიც არიან და ფილოსოფოსებიც, რადგან მარტოოდენ ფილოსოფიურ კონცეფციაზე დაყრდნობით (ისტორიული კვლევის ტექნიკის გარეშე) ისტორიის კვლევა აბსურდამდე შეიძლება მივიდეს, როგორც ამას მარქსისტული ისტორიოგრაფიისა და „ისტორიული მატერიალიზმის“ მაგალითი გვიჩვენებს. დავასახელებ კიდევ რამდენიმე ზოგადი ხასიათის შრომას, რომელიც ბიბლიოგრაფიული სისრულით გამოირჩევა: L. Febvre, M. Mauss, M. Weber et al., „Civilisation: le mot, l'idée“, Paris 1930; A.L. Kroeber „The Nature of Culture“, Chicago, 1952; J. Laloup & J. Nélis, „Culture et civilisation“, Paris 1955; A.L. Kroeber & C. Kluckhohn, „Culture: A Critical review of Concepts and Definitions“ N.Y. 1963;

ცივილიზაციის მატრიცის ბოლომდე გახსნა და მისი სტრუქტურის ამოცნობა, ცივილიზაციის მატრიცის პოლივალენტური პრინციპებისა გამო, მეტად რთულია. ფაქტობრივად, არც ერთი აქამდე არსებული ცდა ცივილიზაციათა კვლევის მეთოდოლოგიის გამოშუშებისა არ არის დამაკმაყოფილებელი. ცხადია, ისეთი შთამბეჭდავი ცდები, როგორცაა მაგ. გიზოს, შპენგლერის ან ტოინბის შრომები, თავის ღირებულებას ინარჩუნებენ და შეინარჩუნებენ კვლავაც, მაგრამ ეს შრომები ავტორთა ინდივიდუალობითაა ტვიფრული იმდენად, რომ მეთოდოლოგიურ საფუძველს ვერ იძლევა. ვფიქრობ, ამიტომ, რომ ეს შრომები თავისი დროის ისტორიოსოფიული რომა-

ნებივით იკითხება. არსებული მეთოდოლოგია ჯერჯერობით ვერ განვდა ამ პრობლემას. ინტეგრალური მეთოდით კვლევა კი სათანადო მასშტაბებით ჯერ არ დანყებულა.

ფიუსტელ დე კულანჟი („ანტიკური ქალაქი“) სხვა მაგალითს რომ არ მივმართო, ასეთ დახასიათებას აძლევს რელიგიის როლს ბერძნული და რომაული ქალაქის (ცივილიზაციის) განვითარებაში: „ომისა და მშვიდობის დროს, რელიგია ყველა მოქმედებაში მონაწილეობდა. ის ყველგან სახეზე იყო, ადამიანი გახვეული იყო მასში. სული, სხეული, პირადი ცხოვრება, საზოგადოებრივი ცხოვრება, ტრაპეზი, დღესასწაულები, შეკრებები, ტრიბუნალები, ბრძოლა, ყოველივე იყო ქალაქის რელიგიის გამგებლობის ქვეშ. ის აწესრიგებდა ადამიანის ყველა მოქმედებას, ეპყრა მისი ცხოვრების ყოველი წამი, ამკვიდრებდა ყველა მის ჩვევას. ის მართავდა ადამიანის ცხოვრებას ისეთი აბსოლუტური ავტორიტეტით, რომ ალარაფერი რჩებოდა, რაც მის გარეთ შეიძლებოდა ყოფილიყო...; არც რომაელები და არც ბერძნები არ იცნობდნენ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის სამუნუხარო კონფლიქტებს, რომლებიც ასე ჩვეულებრივი იყო სხვა საზოგადოებებისათვის... ეს სახელმწიფო და ეს რელიგია ისე იყო მთლიანად შერწყმული ერთობად, რომ შეუძლებელი იყო არა მხოლოდ რაიმე კონფლიქტის შესაძლებლობის იდეის ქონა, არამედ ურთიერთისაგან მათი განსხვავებაც კი“. (გვ. 193-194).

რელიგიური ცხოვრებისა და სოციალური ცხოვრების გამსჭვალულობის მაგალითი საქართველოს მთის ცხოვრებაც არის. უფრო სწორი იქნება, თუ ადამიანზე საუბრისას რელიგიურ ასპექტს ადამიანის ონტოლოგიურ მახასიათებლებში შევიტანთ, რადგან ადამიანის ყოფიერების არსებაშია რელიგიურობა და არა მის ცნობიერებაში ან რომელიმე გამოვლინებაში. შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის ადამიანობა და სხვა ბიოლოგიურ არსებათაგან განსხვავება ადამიანის ონტოლოგიურ რელიგიურობაშია. ქვევით ამ თემას ცალკე ნაწილი ეძღვნება.

მართალია, ჩვეულებრივ ასე იხმარება, მაგრამ, ჩემი აზრით, დროის ხაზობრიობა არ შეესატყვისება იმას, რასაც ჩვენ დროს ვუნოდებთ. „ნარსული-ანმყო-მომავალი“, ერთი ასპექტით ხაზობრივად განყოფილი, უფრო განშლადი წრეების თვისებას ამჟღავნებს, რომელიც წარმოიქმნება წყალში ქვის ჩაგდებისას. ეს მოდელი გაცილებით უფრო შესატყვისი ჩანს ადამიანის არსებობისათვის და დროის ადამიანის ყოფიერებისა და კულტურის მატრიცაში დახასიათებისათვის, ვიდრე დეტერმინისტული ხაზობრივი დრო. კულტურა, რომელიც გარკვეული თვალსაზრისით დროის სტრუქტურას ქმნის, ასევე განშლადი წრეების მოდელით გაიაზრება ჩემ მიერ.

ამდენად, ჩემ მიერ აღნიშნული ხაზობრიობა გაგებულ უნდა იქნეს გახსნილობისა და მისწრაფებულობის მნიშვნელობით.

კულტუროგრაფიას მე ვუნოდებ მეცნიერებას, რომელიც შეისწავლის კულტურას მის სპეციფიკურ სტრუქტურულ და სისტემურ მნიშვნელობებში. ეთნოლოგიიდან ან კულტუროლოგიიდან განსხვავებით, კულტუროგრაფიას არ აინტერესებს თვით ამ კულტურის სტრუქტურათა გენეზისი, არამედ კულტურის მატრიცაში მათი სტრუქტურული ადგილი, მნიშვნელობები, რომლებსაც ეს სტრუქტურები იძენენ ცივილიზაციის სისტემაში და დონეები, რომლებზედაც ისინი ფუნქციობენ, როგორც ინდივიდუალური, ასევე კოლექტიური თვალსაზრისით. ამ სტრუქტურული მიმართებით ხდება კულტურის სისტემის ელემენტთა გამოცნობა და ინტერპრეტაცია. კულტუროგრაფია არ ცვლის არც ეთნოლოგიას და არც კულტუროლოგიას, რომლებსაც კულტუროგრაფიის მიმართ კონცეპტუალური ხასიათი აქვთ და არა ისტორიის, არამედ ფილოსოფიის დარგები.

თუ ბერძნულმა პოლისმა დასაბამი მისცა „პოლიტიკის“ ცნებას, „ცივილიზაცია“ ლათინური – „civis“ → „civilis“-იდან. ნაწარმოები ტერმინია. ამ ძირზე ნაწარმოები ლათინური სიტყვები (civicus, civilitas, civiliter, civitas, civitacula...) აღნიშნავენ მოქალაქის სოციაბილურობას, ღირსებას, ზრდილობას, კეთილშობილებას, კანონიერებას, ლიბერალურ აღზრდას, კარგ მოქალაქეობას, ქველ მოქალაქეობას და ა.შ., ანუ ფარავენ ქალაქთან და მოქალაქეობასთან დაკავშირებულ მნიშვნელობათა ფართო სპექტრს, რომელიც ღირებულებათა მატრიცას წარმოადგენს. ადამიანის ცივილიზებულობა გამოიხატება აღნიშნულ თვისებათა ანსამბლის არსებობაში ინდივიდის და საზოგადოების ყოფიერებაში. ამგვარი ინტეგრალური გაგება ცივილიზაციისა და ცივილიზებულობისა გვაძლევს კრიტიკიუმს როგორც პიროვნების, ასევე ეთნოსის, ერის და საზოგადოების განვითარების დონის შესაფასებლად.

ყოველი ცივილიზაცია წარმოადგენს მატრიცას, რომელსაც თავისი საკუთარი დროული და სივრცული პარამეტრები და ღირებულებითი კვანძები და ვექტორები აქვს. მსოფლიო ცივილიზაციათა ტიპოლოგიაში ცივილიზაციები ურთიერთისაგან ამ მატრიცებით არიან განსხვავებულნი. ეს მატრიცები ცივილურობის ანუ ცხოვრების სტილისა და ფორმის განმსაზღვრელია. ყოველ ცივილიზაციას საკუთარი დრო და სივრცე აქვს.

ზოგ ენაში კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებები გაიგივებულია და „ცივილიზაციის“ ნაცვლად „კულტურა“ იხმარება იგივე შინაარსით.

ტოტალიტარიზმი რომ მასობრივი სისტემების იდეალ-ფორმაა, ამის დამტკიცება ვცადე წიგნებში „ადამიანი ძალი არ არის, ყველაფერს ერქვება“ (1965-71) და „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაცია“ (1985-1990). ჩემი აზრით, ნებისმიერი მასობრივი მეგალოქალაქი ბუნებრივად ვითარდება ტოტალიტარიზმისაკენ. ჰიპერმასობრივი სისტემების იდეალ-ფორმად ტოტალიტარიზმის არსებობა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, ცხადია, ნებისმიერ დიდ ქალაქში ტოტალიტარიზმის არსებობას, მაგრამ თვითორგანიზების პრინციპების შესაბამისად, თუ არ ხდება ქალაქში თავმოყრილი მასების ცივილიზება, ანუ ცივილურობა არ ხდება ურთიერთობის ფორმა, ის მიისწრაფის ტოტალიტარული ორგანიზაციისაკენ. ჩემი თვალსაზრისით, საბჭოთა ტოტალიტარიზმი სპეციფიკურ პირობებში გამოვლენილი ეს იდეალ-ფორმა იყო და ამ სპეციფიკურობამ შექმნა ილუზია, რომ ეს ფორმა ეყრდნობა ეთნიკურ ან ეროვნულ საფუძველს. სინამდვილეში აქ უფრო ზოგადი პრინციპის გამოვლენასთან გვექონდა და გვაქვს საქმე.

დემოგრაფიული ფაქტორის მოქმედება კარგად იკითხება XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან მოყოლებული. ასე მაგალითად: 1800 წელს ევროპაში (რუსეთის ჩათვლით) 190 მილიონი მოსახლე იყო. მომდევნო სამოცდაათ წელში ამ რიცხვმა 300 მილიონს მიაღწია და XX საუკუნის დასაწყისში – 400 მილიონს. 1914 წლისათვის ევროპაში დაბადებული, მაგრამ ევროპიდან გასული 200 მილიონის გამოკლებით, ამ რიცხვმა შეადგინა 460 მილიონი, ხოლო დღეს კი ევროპაში ცხოვრობს 600 მილიონი ადამიანი. თვით ევროპის გეოგრაფიული სივრცე არ შეცვლილა. ამის პარალელურად ვითარდებოდა ინდუსტრიალიზაცია და ქალაქები: 1870 წელს სამოცდაათი ქალაქი იყო ევროპაში 100 000 მაცხოვრებლით, ხოლო საუკუნის დასარულს კი ამ რიცხვმა 200 000-ს მიაღწია. ამავე პერიოდში ბერლინი, ვენა, მოსკოვი და სანკტ-პეტერბურგი შეუერთდნენ ლონდონსა და პარიზს ერთმილიონიან ან მეტ მოსახლეობიან ქალაქთა სიის სათავეში. დღევანდელ დღეს მილიონიან ქალაქთა რიცხვი ევროპაში 20-ზე მეტია, ხოლო ლონდონი, პარიზი, მოსკოვი ათმილიონიან ქალაქთა რიგს მიუახლოვდნენ. მასათა ამგვარ თავმოყრას პატარა სივრცეში სრულიად განსაკუთრებული ხასიათის მორალური დეგრადაცია მოჰყვა, რაც ისტორიული სოციალური და ცივილური განვითარების მიმართ მართლაც რევოლუციურ ხასიათს ატარებს. ამას ვუნოდებ მე ისტორიული ცივილური ვექტორის და მატრიცის შეცვლას. მეორე ნაწილში („წყობა და თავისუფლება“) ეს თემა გაშლილი სახითაა წარმოდგენილი.

ბიბლიაში გადმოცემული მაგალითი მეტად მნიშვნელოვანია, რადგან ასახავს როგორც ერის ჩამოყალიბების პროცესს, ასევე ცივილიზების პროცესსაც. სხვაგვარად ეს შეიძლება წარმოდგენილ

იქნეს, როგორც ერთიდან მრავლისა და მრავლისაგან ერთის წარმოქმნის დონეთა მიმართება, ე.ი. ბაბილონურ და სულთმოფენით ასპექტებში გაიაზროს. სიძნელე ცივილიზებისა ისტორიულ წიგნთა გარდა გადმოცემულია წინასწარმეტყველთა წიგნებში და, გასაკუთრებით, წინასწარმეტყველთა კრიტიკულ პათოსში. წინასწარმეტყველები, თავისთავად, ერის აღმზრდელთა როლშიც გამოდიოდნენ. მონობიდან გამოსული ებრაელები უკვე წარმოადგენდნენ ბედით შეკრულ ერთობას, მაგრამ მათი საცხოვრებისო გამოცდილება სხვადასხვაგვარი იყო. ამიტომ ესაჭიროებოდათ მათ უნივერსალური მატრიცა, რომელიც შემოიყვანდა ისტორიაში, სხვა სიტყვებით, გამოიყვანდა ზოოლოგიური არსებობიდან – „გააადამიანებდა“, რადგან „მონობაში მყოფი არსება ადამიანი არ არის“ ადამიანობა იწყება თავისუფლებიდან, ე.ი. ზნეობრივი კანონის დადგენიდან. ეს თემა გაშლილი მაქვს წიგნში „ბაბილონიდან სულთმოფენამდე“

8. ეს თემა დამუშავებულია ჩემს წიგნში „უბისი, ანუ რენესანსი ურენესანსოდ“, ნაწ. I, ქეი. 1991 წ.; და საჯარო ლექციათა ციკლში „ევროპული ცივილიზაციის ქრისტიანული პრინციპები“, რომელიც ქუთაისში იქნა წაკითხული 1996 წ. აპრილში; გორში 1997 წ. აპრილში (მზადდება გამოსაცემად).
9. ბერძნული ცივილიზაციის შესახებ იხ. Fustel de Coulanges „La Cité Antique“; Gustave Glotz „La Cité Grecque“; Luis Gernet et André Boulanger „Le Génie Grec dans la Religion“; Verner Jaeger „Paideia la formation de l’homme grec“; Jacqueline de Romilly „La Grèce antique à la découverte de la liberté“ და სხვ.
10. ეს მრავალმხრივ გასაოცარი მითოსი გვეუბნება, რომ არსებობს ორგვარი ხმაური: ერთი, რომელიც ასტეხეს ღმერთებმა, რომლებმაც, „როგორც კი აპსუ-თიამათის ნიალიდან იშვნენ, – რაც ძილისაგან გამოფხიზლების ანალოგიურია, – იმთავითვე გამოიკვეთნენ, როგორც ხმაურიანი არსებანი და, თავის მხრივ, შეეცადნენ, ბუნებრივი აუცილებლობის ძალით გამოეღვიძებინათ დაუსაბამო ძილში ჩაძირული ყოფა“ და მეორეგვარი ხმაური, რომელიც წარმოიქმნება უზომოდ გამრავლებული ადამიანების მიერ, რომლებიც ამ სიმრავლის პროპორციულად „უზნეონი“ ხდებიან და ხმაურით აღვიძებენ მიძინებულ ღმერთებს, რის შედეგადაც იწყება წარღვნა: „ექვსასი და ექვსასი წელი არც იყო გასული, და განივრცო ქვეყანა, გამრავლდა ხალხი. ქვეყანამ ხარის ხმაზე იწყო ბუბუნე; მათმა ღრიალმა შეაწუხა ღმერთები. ენლილს მოესმა ხმაური მათი და ასე მიმართა დიდ ღმერთებს: მიძიმე შეიქნა კაცთა მოდგმის ხმაური, მათმა ღრიალმა ძილი წამართვა.“ (ათრახასისის ეპოსი) – კაცთა მოდგმა თავისი სიმრავლითა და ხმაურით ქაოსისაკენ ეზიდება ქვეყანას. – იხ. ზ. კიკნაძე, „შუმერული მითოლოგია“ 1979, „სამყაროს შესაქმე“

გვ. 82...; „ნარღენა“ 274. და შმდ. იხ. აგრეთვე Jean Bottéro „Mésopotamie, L'écriture, la raison et les dieux“ NRF Gallimard 1987; Jean Bottéro et Samuel Kramer „Lorsque les dieux faisaient l'homme, Mythologie mésopotamienne“ NRF Gallimard 1989.

11. იხ. გიორგი მერჩულე, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“. ქართული პროზა, I; თბილისი 1982, გვ. 279.
12. „ქართლის ცხოვრებაში“ დაცული ცნობა ტიპოლოგიურად ცივილიზაციის ჩამოყალიბების აღმნიშვნელია და სრულიად გარკვეულად მიუთითებს იმაზე, თუ რა ღრმა კონცეპტუალურ საფუძველს ეყრდნობოდა ქართველი ისტორიკოსი. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ეს ცნობა განვითარებული ფეოდალიზმის ხანას ეკუთვნის, ანუ მთლიანად ქრისტიანულ მატრიცაშია გააზრებული და დაფორმებული. ქვემოთ კვლავ შევეხები ამ ცნობას.
13. „ქართ“ გ. მელიქიშვილის მიერაც გაიაზრება, როგორც მეგრულიდან წარმომდგარი („ქართა“ – მოლობილი ადგილი, ქალაქი, ახლა თბილისი). უახლეს ქართულ ისტორიოგრაფიაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „ქართლის“ სახელწოდება ეთნოგენეტიკური სუბსტრატის აღმნიშვნელია და „ქართველი“ და „საქართველო“ წარმომდგარია ამ ეთნოგენეტიკური სუბსტრატის მატარებელი ეთნოსის მიერ თავისი კულტურისა და სოციალური ფორმების ექსპანსიით მომავალი საქართველოს ტერიტორიაზე. ჩემი აზრით, ამ „სუბსტრატულ ეთნოგენეტიკურ“ ვარაუდს მყარი საფუძველი არა აქვს. ეს კარგად დასტურდება კრებულში „საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია“ (მეცნიერება 1993), გამოქვეყნებული მასალებით. განსაკუთრებით საინტერესოა დ. მუსხელიშვილის გამოკვლევა „ქართველთა თვითსახელწოდების ისტორიისათვის“ (გვ. 337-389), სადაც არის სწორედ აღნიშნული ცდა გადმოცემული. უნდა ითქვას, წერილში გატარებული თვალსაზრისი „ქართლის“ ეთნოსუბსტრატული დომინანტის დასაბამისობის შესახებ ეწინააღმდეგება ფაქტობრივ ისტორიულ მონაცემებს არა მხოლოდ კონცეპტუალურად, არამედ ფაქტოლოგიურადაც: ისტორიული მონაცემები ცხადპყოფენ, რომ ქართლის შესახებ არავინ არაფერი არ იცის ვიდრე ლეონტი მროველამდე, რომელსაც „ქართლის“ ეთნო-გეოგრაფიზირება და „ქართლოსად“ ეთნონიმიზირება პოლიტიკურად და იდეოლოგიურად ესაჭიროებოდა ერთიანი კავკასიური ქართული იმპერიის ჩამოყალიბების პროცესში. ისტორიული წერილი წყაროები, რომლებიც მოხმობილია, ვთქვათ, „მოქცევაი ქართლისაი“ (VII ს), წარმოადგენს გვიანდელი ხანის ხელნაწერს, რის გამოც მასზე ტერმინოლოგიური დაყრდნობა არ არის გამართლებული. ტერმინოლოგიური ფონი, რომელიც იქმნება საქართველოს ისტორიულ სახელწოდებათა

კვლევასა, გვაძლევს მკვეთრად დამონმბებულ ოთხ სახელწოდებას: კოლხეთი – იბერია – აფხაზეთი, და თვით სახელი *საქართველო*. ამათგან ორი დღეს შიდაქართულ რეგიონალურ ეთნოსუბსტრატულ ფორმაში გვაქვს: აფხაზები და ქართლები. მე უფრო ბუნებრივად მიმაჩნია რედუქცია ქართველებიდან ქართლებზე, ვიდრე პირიქით, „ქართლების“ განვითარება „ქართველად“ ექსპანსიისა და ჰეგემონობის, ანუ ქართიზაცია-ასიმილაციის გზით. ასევე, „აფხაზეთი“ სრულიადაც არ ნიშნავდა, რომ აფხაზური ეთნოსის ჰეგემონია იყო მთელ იბერიაზე. ეს უფრო იმას ნიშნავს, რომ არავითარი განსხვავება კულტურის თვალსაზრისით ეთნოგეოგრაფიულ ნაწილებს შორის არ იყო. ხოლო სახელწოდება მომდინარეობდა *მეფეთა სახელდებიდან*. ამას თვით ლეონტი მროველის კონცეფციაც ადასტურებს (რომელიც, უნდა ითქვას, გაცილებით უფრო თანამედროვედ უღერს, ვიდრე მარქსისტულ-საბჭოური): „პირველად ვახსენოთ ეს, რამეთუ სომეხთა და ქართველთა, რანთა და მოვაკანელთა, ჰერთა და ლეკთა, მეგრელთა და კავკასიანთა – ამათ თვისთა ერთი იყო მამა, სახელით თარგამოს. ესე თარგამოს იყო ძე თარშისი, ძისწული იაფეთისი, ძისა ნოესი“. ამ კონცეპტუალურ საფუძველზე ვეა მოხაზული ის სივრცე, რომელიც უნდა დაფაროს „ქართველი ერის კავკასიის იმპერიამ“ („გერმანელი ერის წმ. რომის იმპერიის“ ანალოგიურად თუ დავარქმევთ): „ხოლო ქუეყანა იგი, რომელი ნილით ხდომოდა, ესე არს საზღვარი ქუეყანისა მისისა: აღმოსავლეთით ზღუა გურგენისა, დასავლეთით ზღუა პონტოსა, და სამხრეთით ზღუა ორეთისა, და ჩრდილოთ მთა კავკასია“. ამ სივრცის შინაგანი სტრუქტურაც შესატყვისად არის მოდელირებული: „ხოლო შვილთა შორის მისთა გამოჩნდეს კაცნი რვანი, გმირნი ძლიერნი და სახელოვანნი, რომელთა სახელები ესე არს: პირველსა ერქუა ჰაოს, მეორეს ქართლოს, მესამესა ბარდოს, მეოთხესა მოვაკან, მეხუთესა ლეკ, მეექვსესა ჰეროს, მეშვიდესა კავკას, მერვესა ეგროს“. მას შემდეგ რაც გამრავლდნენ და ველარ ეტეოდნენ „ერთ ეზოში“ მაშინ თარგამოსმა მისცა ნახევარი თავისი განსახლების არეში (არარატიისა და მასის ქვეყანა) ჰაოსს, ხოლო დანარჩენი შვიდი კი დაასახლა (ნათესავებითურთ) ჰაოსის ჩრდილოეთით კავკასიონის გასწვრივ: ქართლოსს მისცა საზღვრად: აღმოსავლეთით ჰერეთი და მდინარე ბერდუჯი; დასავლეთით ზღვა პონტოსი; სამხრეთით ქედი ნყალგამყოფი მტკვრისა და არაქსისა, რომელიც გრძელდება ტაოსა და კლარჯეთს შორის ზღვამდე; ჩრდილოეთით ლიხის მთაგრეხილი. ასევე დაასახლა ჰეროსი, მოვაკანი, ბარდოსი და ეგროსი, რომელსაც მისცა: „ქუეყანა ზღვის ყურისა და უჩინა საზღუარი: აღმოსავლით მთა მცირე, რომელსა ან ჰქვიან ლიხი; დასავლეთით ზღუა; ჩრდ. მდინარე მცირისა ხაზარეთისა, სადა წარსწუთების ნუერი კავკასისა“.

ეგროსმა ააშენა ქალაქი ეგრისი, რომელსაც XI საუკუნეში ერქვა ბე-
დია. ეთნონიმთა განსახლების ეს კონცეფცია ამით არ სრულდება:
საჭირო იყო თვით შიდაქართული მთლიანობის დასაბუთებაც. მა-
გრამ მანამდე საინტერესო ისაა, რომ ყველანი ერთად ემორჩილე-
ბიან ნებროთს – ყოველთა მეფეს, მაგრამ არათარგამოსიანს. და აი,
თარგამოსიანები ითავისუფლებენ თავს ნებროთისაგან, *ერთარცა
ნათესავნი* და *„ერთისა ღმერთისა დამბადებელისა მსახურნი“*. ეს
კონცეფცია იმდენად ნათელია, რომ ძნელია, მასში ვერ ამოიცნო XI
საუკუნის საქართველოს ისტორიულ-პოლიტიკური იდეოლოგია და
მისწრაფება. არც ერთ სხვა დროში ეს კონცეფცია არ შეიძლებოდა
წარმომობილიყო (ზოგიერთი ასპექტით ის შეიძლებოდა გაჩენი-
ლიყო პოსტტოტალიტარულ პერიოდში, როდესაც კავკასია კვაზი-
ნაციონალურმა და შოდაკავკასიურმა „ეთნოფრენიამ“, *„ისტორიო-
ფრენიის“* შესაბამისად მოიცვა). აღნიშნული კონცეფციის შესატყ-
ვისად წარმოდგა ლეონტი მროველთან თვით შიდაქართული „ქართ-
ლოსიანური“ სამყაროც. აქ საინტერესო ისაა, რომ ქართლოსის,
რომელმაც ქართლს მისცა სახელი, პირველშობილი არის მცხეთოს
და მცხეთა არის საჯდომი მამასახლისისა, რომელიც „იყვის მაზავე-
ბელ და ბჭე სხუათა ქართლოსიანთა. რამეთუ ქალაქი მცხეთა გან-
დიდებულ იყო უმეტეს ყოველთასა, და უწოდდეს დედა-ქალაქად“
(„ქართლის ცხოვრება“, ს. ყაუხჩიშვილი 1955; 3-11). ლოგიკა მთელი
ამ კონცეფციისა საკმაოდ გამჭვირვალედ ქრისტიანულად და პო-
ლიტიკურად ტრანსეთნიკურად არის მიმართული იმისათვის, რომ
მასზე შეიძლებოდა დაყრდნობა ეთნოსუბსტრატული თვალსა-
ზრისისა. ლეონტის მთელი ისტორიის სურათი მოწმობს, რომ „ნათე-
საობითი წარმომავლობა“ პოლიტიკური თემია ქრისტიანული ერის
ისტორიისა და ყველა მახვილი დასმულია სწორედ ისეთ ასპექტე-
ბზე, რომლებიც ქრისტიანული ერთობის ინტეგრალურ საფუძველს
ქმნის ყველასათვის, ვინც საქართველოში გაერთიანდება. სხვა
მხრივ, არც ერთი უცხოური წყარო არ იცნობს სახელწოდება
„ქართლს... ქართველს“, რაც მეტად სათუოს ხდის ამ სახელწოდე-
ბის ეთნოსუბსტრატის არსებობას. მით უმეტეს თუ იგი არის „ჰეგე-
მონია“ და „ასიმილატორი“. წყაროები იცნობენ კოლხეთს, იბერიას
(საიდანაც წარმოდგა საბოლოოდ ყველა უცხოური დასახელება
ვიდრე Georgia, La Géorgie-მდე), აფხაზეთს, მაგრამ არასოდეს არ
ასახელებენ „საქართველოს“, ვიდრე საქართველო არ დაიყოფა და
„ქართლი“ არ შეიქნება ცალკე ერთეული. საეჭვო ის კი არ არის, რომ
აქ საქმე ყოველთვის *საქართველოს* ეხება და მისი განვითარების
ეტაპებს, არამედ იმას, რომ „ქართველის“ ცნება *კონცეპტუალური*
ცნებაა და გამომდინარე იქიდან, რომ „საქართველო-ქართველის“
შესატყვისად ყველა ენაზე იხმარება „იბერია-იბერიელის“ ეტიმო-

ლოგიური აღმნიშვნელი Géorgie - Géorgien, რომელმაც დაფარა ყველა სხვა სახელწოდება, უნდა დაეასკვნათ, რომ „ქართის“ ცნების საფუძვლად აღებულია არა ეთნოსუბსტრატული გამოხატულება რომელიმე კოლხურ-იბერიული ეთნოსისა, არამედ კონცეფცია, რომლის შესატყვისად, მცხეთაში მოხდა იბერიის გაქრისტიანება და დაიდგა უფლის ტახტი. ამიტომ მცხეთა საქართველოს სულიერი დედა-ქალაქი არის სამარადეთამოდ.

ისევე, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოდან არის დანახული „იმერეთი“, ასევე „ქართ“ – ქალაქი დანახულია დასავლეთ საქართველოდან და ქრისტიანობის გავრცელებასთან ერთად იძენს ქართულენოვანი ქრისტიანული სახელმწიფოს ანუ ქართველი ერის შინაარსს. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, დასკვნა შეიძლება დაფორმულდეს ისე, როგორც მე ვაფორმულებ ნინამდებარე წიგნში: საქართველო და ქართველი ეს არის კონცეპტუალური განსაზღვრება და საქართველოს არ შეიძლებოდა, არ დარქმეოდა საქართველო, რადგან იგი ქრისტიანული ცივილიზაციის შემონაქმედი; და ეს იქნა გაცნობიერებული და აღვსილი შინაარსით სწორედ „დასავლურ ქართულ“ ანუ კოლხურ (მეგრულ-აფხაზურ) ცნობიერებაში, საიდანაც მოხდა კიდევ კოლხეთ – იბერია – აფხაზეთის „საქართველოდ“ ანუ ქართულენოვან ქრისტიანულ სახელმწიფოდ ჩამოყალიბება. ასე დაფიქსირდა ის ქართულ კულტურულ და პოლიტიკურ სახელმწიფოებრივ ისტორიულ ცნობიერებაში. მოგვიანებით მოხდა უკვე ამ ცნების ლოკალიზება და ეთნონიმიზება შესატყვისად პოლიტიკური იდეისა. ამ სახელმწიფოებრივი და გეოპოლიტიკური ცნობიერების დეგრადაციის მაჩვენებელია „ეთნოფრენია“, რომელიც გაბატონებული იყო საბჭოთა პერიოდში და განსაკუთრებით გაღვივდა პოსტსოციალიტარულ ვითარებაში.

14. ვრცლად იხ. მითითებული „სოციალიტარიზმის რეინკარნაცია“ და „მიჯაჭვული საქართველო“.

15. François Guizot „Histoire de la civilisation en France“ მეორე ციკლი, ლექცია პირველი.

François Guizot „Histoire de la civilisation en Europe“ Hachette 1985. გვ. 84.

16. სიმბოლურად ამ ლერძს „პოსეიდონის“ ან „ნეპტუნის ლერძი“ შეიძლება ვუნოდოთ. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რა როლი აკისრიათ ოკეანიდებს პრომეთეს მითოსში, ამ სიმბოლოს შეიძლება გაცილებით უფრო რეალური მეტაკულტურული დატვირთვა აღმოაჩნდეს.

17. François Guizot „Histoire de la Civilisation en Europe“, გვ. 115

ძნელია, აქ თავი შეიკავო რუსთველის გახსენებისგან და არ მიუთითო იმ ინტეგრალურ სურათზე, რომელიც „ვეფხისტყაოსანმა“

გადაშალა ჩვენ თვალწინ. „ვეფხისტყაოსანი“ ფეოდალიზმის ნამდვილი ენციკლოპედიაა.

18. *ibid* გვ. 126-127. ქვევით, მესამე ნაწილში, ენახავთ, რომ გიზოს ეს თვალსაზრისი სრულ შესატყვისობას პოეებს ქართულ ნაციონალისტურ თვალსაზრისშიც. როგორც არაერთგზის აღმინიშნავს ხაზგასმით, მართალია, ჩვეულებრივ ფეოდალიზმად მიიჩნევენ შუა საუკუნეების არაევროპულ წყობებსაც მუსულმანურ ხალიფატში თუ იაპონურ შოგუნატში, მაგრამ, ჩემის თვალსაზრისით, ფეოდალიზმი, რომელიც გვირგვინოსნული წყობაა, მხოლოდ ქრისტიანობის შესატყვისი სოციალური წყობაა და ქრისტიანული ცივილიზაციის სპეციფიკური მახასიათებელია.
19. ამ კონტექსტში საინტერესოა გავიხსენოთ „ტრაქტატი, ივერიელთა მეფეთა და მთავართაგან დამტკიცებული, საზოგადოხათვის შეერთებისა ქართლისა, კახეთისა, იმერთა, ოდიშისა და გურიისა, აღწერილი სამეფუთსა ქალაქსა ტფილისს 1790 წელსა: „ვინაიდან ყოველთავე ივერიელთა, მსახლობელთა სამეფოსა შინა ქართლისა, კახეთისა, იმერთა, ოდიშისა და გურიისათა, აქვსთ ერთმორწმუნება, არიან ძენი ერთისა კათოლიკე ეკლესიისაგან შობილნი და ერთისა ენისა მქონებელნი, აქვთ მავასხებლობითიცა სიყვარული, ვითარცა სისხლით ნათესავთა და მოყვრობით შეკრულთა ურთიერთთა შორის...“ (ქართული სამართლის ძეგლები. ტ. II, თბილისი 1965, გვ. 501-507).

აქ ყურადღებას იპყრობს ერთობის საფუძვლის არგუმენტაცია: ქრისტიანობა, ეკლესია-მშობელი, *ენა*, მოყვრულ-ნათესაური სიყვარული; სწორედ ეს არის საქართველოს ერთობის კვანძი და ამაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია. „ნათესაობა-მოყვრობას“ ანუ ეთნოგენეტიკურ საფუძველს უკანასკნელი ადგილი უკავია ამ იერარქიაში და აქაც აქცენტი *სიყვარულზეა* გადატანილი.. საინტერესოა, რომ ეს ტრაქტატი 1883 წლის „გეორგიევსკის ტრაქტატის“ შემდეგ დაიდო (ერეკლეს მიერ თავდაპირველი უარის შემდეგ საქართველოს გაერთიანებაზე!) და ის მიმართულია დანარჩენი საქართველოს რუსეთთან შეერთებისათვის ხელშესაწყობად.

ამ და რუსეთ საქართველოს 1883 წლის ტრაქტატის პოლიტიკური ანალიზი იხ. ჩემს გადაცემათა სერიაში „რადიოჟურნალი საქართველო“ (რადიოსადგური „თავისუფლება“), 1983, რომელიც მიქმდენა რუსეთ-საქართველოს შეერთების მეორასე წლისთავს. ქ-ე ინსტარქივი.

20. შესაძლოა, ამ აზრმა გაუგებრობა გამოიწვიოს, რადგან ჩვეულებრივ საქართველო აგრესორთა გარემოცვაში არსებულ სახელმწიფოდ იხატება. მაგრამ ობიექტური ანალიზი ისტორიული ფაქტებისა გვიჩვენებს, რომ ერთდროულად ორ მტერს, ვიდრე თურქეთი და

სპარსეთი არ დაუპირისპირდნენ ურთიერთს საქართველოს სამხრეთით, საქართველო არასოდეს არ შებრძოლებია. ისეთი მოვლენები, როგორიცაა მართლმადიდებლობის არჩევა მონოფიზიტობის წინააღმდეგ, ან რომის არჩევა სპარსეთის წინააღმდეგ, ან პირუკუ; ჯვაროსნულ ომებში მონაწილეობა მუსულმანური კოალიციის წინააღმდეგ და სხვა არ ნიშნავდა ორ მტერთან ურთიერთობას, არამედ ფუნდამენტური გეოპოლიტიკური სტრატეგიის ნაწილი იყო. ცნობილი კამათი, რომელიც გაიმართა ორ კოლხ მჭერმეტყველს შორის გუბაზ მეფის მოკვლასთან და ამის გამო ბიზანტიელებიდან სპარსელებისაკენ შებრუნების თაობაზე, კარგი მაგალითია სწორედ გეოპოლიტიკური ორიენტაციის მნიშვნელობის წარმოსაჩვენად. ეს კამათი ომს არ ეხებოდა, ის „მტრის“ სახეს არკვევდა. ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ დროს, VI საუკუნის კოლხეთი და იბერია ორ გავლენის სფეროს ეკუთვნოდა – სპარსულსა და ბიზანტიურს, რაც დადასტურებულია არქეოლოგიური და წერილობითი წყაროებით და ფარტახის (პრობიზანტიული) და აიეტის (პროსპარსული) სიტყვებით. ყურადსაღები ისაა, რომ შემორჩენილ სიტყვებში არსად არ ჩანს იბერიის კონტექსტი, გარდა იმისა, რომ აიეტი არსებითად მოუწოდებს იბერიის მტერთან გაერთიანებას, ხოლო ფარტახი კი სთავაზობს იბერიისათვის ზურგის გამაგრებას რომაელებთან (ბიზანტიასთან) ურთიერთობის მოგვარებით. მაგრამ ეს ამ სიტყვების ფარულ კონტექსტად შეიძლება ჩავთვალოთ.

21. ისტორიის პერიოდიზაციის საკითხში მე არ ვიზიარებ საერთო შეხედულებას, რომ არსებობს რაღაც ზოგადისტორიული, „მსოფლიო ისტორიული“ პერიოდიზაცია, რომელიც შეიძლება გამოყენებულ იქნეს საყოველთაოდ. ისტორია ფაქტობრივად არის ამა თუ იმ ერის ბიოგრაფია, ანუ მისი პიროვნული და განსაკუთრებული მახასიათებელი. ქვეყნებს თავისი საკუთარი, სუბიექტური ისტორიული დროული მატრიცები გააჩნია და ყოველ ამგვარ სისტემაში დრო თავისი განსაკუთრებული სიჩქარითა და ვექტორით ხასიათდება. ამიტომ ყოველ ერს თავისი განსაკუთრებული დროული მატრიცა აქვს. იგი განსაზღვრავს ქვეყნის ისტორიულ პერიოდიზაციას, რომელიც უნდა მიესადაგოს მის პიროვნულ-ბიოგრაფიულ მახასიათებლებს. მხოლოდ ამის შემდეგ არის შესაძლებელი, ეს პერსონალისტური პერიოდიზაცია მიესადაგოს იმ კრიტერიუმებს, რომლითაც ჩვენ გვსურს, რომელიმე ცივილიზაციის, ან ერთობ მსოფლიოს, ანუ კაცობრიობის, განვითარების ისტორიის პერიოდიზაცია მოვახდინოთ, იმ დროულ მატრიცაში, რომელიც საერთოა მთელი კაცობრიობისათვის. თუ, ცხადია, ამგვარი კრიტერიუმები ისტორიისათვის მართლა მოიძებნება. ამგვარი მიდგომა გაცილებით უფრო კორექტული და, ისტორიული პროცესების გაგების თვალსაზრისი-

თაც, უფრო ნათელია. ბოლო მოვლება ცნებათა და ეპოქათა გაუთავებელ აღრევას და ისტორიის იდეოლოგიურ „გამოჩარხვა-საც“.

ცხადია, საქართველოს ისტორიის პერიოდიზაციაზე საგანგებო მუშაობა და მსჯელობაა საჭირო. აქ კი აღენიშნავ მხოლოდ, რომ ჩემი „სამუშაო“ პერიოდიზაციით საქართველოს ისტორია („ისტორია“ გულისხმობს წერილ ცნობებს. არანაწერილ წყაროთა მიერ აღდგენილი მხოლოდ პრეისტორია შეიძლება იყოს) დროულ-კულტურ-ოლოგიური კლასიფიკაციით, რომელსაც საფუძვლად უდევს პერიოდებს შორის ტიპოლოგიური სხვაობა, ასე გამოიყურება.

1. უძველესი ხანა „პრეისტორიული ანუ წერილ წყაროებამდელი ეპოქა“
 - I. არქეოლოგიური და უცხოურ წყაროთა: „დასაბამიდან“ – VIII ს ქრისტ. ერამდე;
 - II. წინარექრისტიანული
 - იბერო-კოლხური: VIII სს ქრ-მდე – IV ს. ქრ. წთ. ა.
 - ა. აქემენიდურ-ბერძნული წრე: VII-IV სს ქრ.-მდე.
 - ბ. ელინისტურ-სასანიდური წრე: III ს. ქრ. ერ-მდე – III ს. ქრ. წთ. ა.
2. ძველი გეოპოლიტიკური კონფიგურაციის ხანა და „ისტორიული, ანუ წერილ წყაროთა ეპოქა“ ახ, წ. ა. III-XV სს.
 - I. ადრექრისტიანული III-VII სს.
 - ა. აღმსარებლობით-სოციალური თვითგამორკვევის ეპოქა IV-VII სს
 - II. ქრისტიანულ-ფეოდალური: VIII-XIV სს.
 - ა. არაბული ეპოქა VIII-X სს.
 - ბ. საქართველოების გაერთიანების ეპოქა: X-XI სს.
 - გ. ქართული ქრისტიანული ცივილიზაციის ეპოქა: XI-XII სს.
 - დ. თურქ-მონღოლური I ეპოქა: XIII ს.
 - ე. რესტავრაციის ეპოქა: გიორგი ბრწყინვალე XIV ს.
 - ვ. 1) თურქ-მონღოლური II ეპოქა: თემურ-ლენგი 1386-1403;
 - 2) ალექსანდრე დიდი და გიორგი VIII: 1412-1476.
 - 3) საქართველოებად დაშლა: XV ს. ბოლო.
 3. ახალი გეოპოლიტიკური კონფიგურაციის ხანა. XVI-XVIII სს.
 - I. ახალი გეოპოლიტიკური კონფიგურაციის ეპოქა: XVI – XVIII სს.
 - II. საქართველოები მუსულმანურ გარემოცვაში:
 - ა. თურქეთი და საქართველოები XVI ს.
 - ბ. სპარსეთი და საქართველოები XVI ს.
 - გ. ჩრდილო კავკასია და საქართველოები: XVI-XVIII სს.
 - III. გეოპოლიტიკური ვექტორების სტაბილიზაციის ეპოქა: XVII-XVIII სს.

- IV. დიდი გამოცდის ეპოქა: კულტურულ-რელიგიური მატრიცის შესუსტება და გეოპოლიტიკური ინტერესების გაძლიერება საქართველოებში XVIII ს.
4. უახლესი გეოპოლიტიკური ხანა XIX-XX სს.
- I. კავკასიის და საქართველოს გეოპოლიტიკურ მატრიცაში რუსეთის ჩართვის ეპოქა XVIII ს.-ის II ნახევარი;
 - II. საქართველების პოლიტიკური ისტორიის წყვეტილობის და საქართველოს ისტორიული მატრიცის რღვევის ეპოქა. XIX ს.-ის – XX ს.-ის დასაწყისი.
 - III. საქართველოს I დამოუკიდებელი რესპუბლიკის ეპოქა: 1918-1921.
 - IV. საქართველოს საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის სსრ კავშირში არსებობის ეპოქა, 1922-1991 წწ.
5. თანამედროვე გეოპოლიტიკური ეპოქა XX ს.-ის დასასრული – XXI საუკუნის დასაწყისი...
- I. საქართველოს II დამოუკიდებელი რესპუბლიკა – 1991 წ.
 - II. საქართველოს III დამოუკიდებელი რესპუბლიკა: 1992 - 1995 წწ...
 - III. საქართველო სუვერენულ სახელმწიფოთა კავშირში: 1993 წ...
 - IV. საქართველოს I დამოუკიდებელი კონსტიტუციური რესპუბლიკა დსთ-ში: 1995 წ....

ეს პერიოდიზაცია სპეციფიკურია საქართველოსათვის და გვიჩვენებს საკუთრივ საქართველოს ისტორიული განვითარებისა და კულტურულ-პოლიტიკური ფლუქტუაციების ვექტორებს ნაციონალურ-სახელმწიფოებრივი ყოფიერების მატრიცაში, რომელიც როგორც აღვნიშნე, წარმოადგენს იმ დინამიურ და ენერგეტიკულ კოორდინატთა სისტემას, რომელშიც, და რომლითაც, ხდება ამა თუ იმ ერის და საზოგადოების როგორც ჩამოყალიბება, ასევე არსებობა.

პიროვნული, სოციალური, კულტურული და სხვა მატრიცის ყველაზე კარგი ანალოგი არის საჭადრაკო დაფის ბადე, რომელშიც ფიგურები-ელემენტები „დაჭერილებიც“ არიან და თავისუფლებიც; წესებით შეზღუდულებს, უსასრულო კომბინატორული შესაძლებლობებიც გააჩნიათ. მაგრამ ეს მხოლოდ თვალხილულობისათვის, რადგან ადამიანი და მისი ყოფიერების ველი მეტასიმეტრიულ განზომილებასაც შეიცავს. მატრიცა კიდევ იქმნება საზოგადოების მიერ „ობიექტად“ და კიდევ ქმნის საზოგადოებას „სუბიექტად“ – გეოგრაფიის ისტორიად ტრანსფორმაციის პროცესში; ანუ ის არის ადამიანისადმი, ან ადამიანთა დასახლებული ჯგუფისადმი სიმეტრიული ღირებულებათა ტრანსფორმაციის ველი. ეს სიმეტრიულობა ქმნის ყოველი მატრიცის განსაკუთრებულობას და „ბიოგრაფიულობას“. აქ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ, ვიდრე ეს მატრიცა

არსებობს და ფუნქციობს ადამიანისა თუ ერის ყოფიერებაში, ერის ბიოგრაფიულ თვითგამოცნობას და ისტორიულ იგივეობას არაფერი ემუქრება. მაგრამ იმ პერიოდებსა თუ ეპოქებში, როდესაც არსებული მატრიცა სუსტდება, ან რღვევას განიცდის, თვითგამომცნობი კვანძები და ბიოგრაფიული კავშირები წყდება. მთელი სისტემა გადადის არამყარ მდგომარეობაში და ირევა. აღდგენა მატრიცისა შესაძლებელია მხოლოდ ამ გამოსაცნობი „ბიოგრაფიული“ ლირებულებითი კვანძების აღდგენა-გაცოცხლებით. ყოველი ქვეყნის ისტორიაც და ადამიანის თავგადასავალიც სავესეა ამგვარი ფლუქტუაციებით. მაგრამ თუ აღდგენა არ მოხდა, არსებული ერის არსებობა ამ მატრიცის სისტემაში წყდება, მისი ისტორიული გამოსაცნობობა ისპობა, და წნდება ახალი ერი, ან პიროვნება, ახალი მატრიცით. მსოფლიოს ისტორია ამის ეჭვმიუტანელი დასტურია.

22. საკმარისია, გავიხსენოთ საქართველოს „ქველმოქმედი მმართველის“, ვორონცოვ-დაშკოვის მიერი დახვეწილი სტრატეგია საქართველოს გარუსებისა: ქართული თეატრი, ქართული სკოლა (დანყებით! მაგრამ არა უმაღლესი!) და ა.შ... გამართლება? „სწავლის მაღაზე მოსულნი, ქართველნი რუსულ გზაზე შედგებიან, რადგან სხვა არც ერთი გზა არ ექნებათო...“ შედეგი? გარუსების პროცესი არაჩვეულებრივის სისწრაფით წავიდა ნინ. და რომ ილია ჭავჭავაძისა და „სამოციანელების“ თავგანწირვა არა, ის სრულიად გადააგვარებდა საქართველოს მთელ მოსახლეობას და ქართველობასაც დააკარგვინებდა. თუმცა თავისთავად ვორონცოვის ამ მისწრაფებას, ისევე, როგორც სხვა რუსულ კულტურულ ძალისხმევებს საქართველოში, დადებითი შედეგიც მოჰქონდათ, ცხადია. ფსევდოგალიტარიზმისა და ფსევდოკოლექტივიზმის, ანუ სოციალისტურ (კომუნისტურ) პრინციპებზე დაყრდნობით, მომდევნო სამოცდაათწლიანი ტოტალიტარიზმის ეპოქის სტრატეგიაც ხომ იგივე იყო, განსაკუთრებით ავტონომიურ ერთეულებში, რომლებიც რუსიფიკაციის მძლავრ კერებს წარმოადგენდა, ბუნებრივი ცენტრისკენული სწრაფვისა გამო. ცენტრი კი მოსკოვში იყო და არა თბილისში; ე.ი. აქ ქართული პოლიტიკა კი არ ხორციელდებოდა, არამედ – რუსული; და ეს ფაქტორი ვერაფრით ვერ იქნა განონასწორებელი და დაძლეული ქართველ კომუნისტ „პოლიტიკოსთა“ მიერ. ამან განსაკუთრებული როლი ითამაშა „მოსტკომუნისტურ პერიოდში“ სუვერენულ რესპუბლიკათა დესტაბილიზაციის სტრატეგიაში და ფსევდო „ეთნოკონფლიქტებზე“ მათ „გამოჭერაში“.

მონოცენტრიზმის არაბუნებრიობა და ანტიეროვნული სახე მკვეთრად გამოიხატა ტოტალიტარიზმის უკანასკნელ ოცნლედში თბილისის მილიონიან ქალაქად გადაქცევაში. ეს, უეჭველია, მოსკოვის ინტერესებიდან მომდინარეობდა (რომც არ ყოფილიყო

პირდაპირ ნაბრძანები) და არა საქართველოსი. თბილისის ხელოვნურად გაზრდამ მოსახლეობის პერიფერიებიდან მოზიდვის ხარჯზე, სრულიად შეცვალა საქართველოს დემოგრაფიული სტრატეფიკაცია. პერიფერიების გაშიშვლებით შეიქმნა საქართველოს ხელოვნური „ინტერნაციონალიზაციის“ ანუ სხვა რესპუბლიკებიდან სტიქიური ჩამოსახლების პირობები. ამ პირობებს კიდევ უფრო უწყობდა ხელს მმართველთა უზნეობა და სრული ეროვნული ინდიფერენტიზმი: დასახლების უფლება და მიწები იყიდებოდა ქართველ პარტიულ მოხელეთა მიერ და არავინ იყო გამკითხავი. ამგვარი ანტინაციონალური სტრატეგიის უაღრესად მეტყველ გამოხატულებას წარმოადგენდა რუსეთთან უკანასკნელი შეხლის დროს („აფხაზეთის კონფლიქტი“) აყრილი მოსახლეობის ძირითადი ნაწილის თბილისში შეხიზვნა.

23. „შინაური მიმოხილვა“ 1881, მარტი.
24. ამ საკითხს მნიშვნელოვანი გამოკვლევა უძღვნა მიხაკო წერეთელმა: „ერი და კაცობრიობა“; ერის საკითხი მთავარ პრობლემად იქცა ქართველი ნაციონალისტებისა (ეროვნ.-დემოკრ.) და „ინტერნაციონალისტების“ (სოციალ.-დემოკრატ.) დავაში და პოლიტიკურ ბრძოლაში; არსებობს უდიდესი ლიტერატურა ევროპულ ენებზე; ანარქისტულ-რევოლუციური, ნაციონალისტური, ფაშისტური, ნაციონალ-სოციალისტური, კომუნისტური და სხვა იდეოლოგიების თვალთახედვით ერის პრობლემის გადაწყვეტის მრავალრიცხოვანი ცდები.
25. ეს მეტად მნიშვნელოვანი საიდუმლო წერილი გამოქვეყნებული იყო გაზეთში „საქართველო“, პარიზი, 1903 წ. იხ. აგრეთვე ჩემი „ნესტოვებით მიჯრილნი“, ივერია 33, 1989, პარიზი გვ. 84-90.
26. ქართულმა ეკლესიამ რა დამცირება და წამება გადაიტანა უკანასკნელი ორასი წლის განმავლობაში, საყოველთაოდაა ცნობილი განათლებული საზოგადოებისათვის. ავტოკეფალიის თვითნებური გაუქმების გარდა, რუსეთის სინოდი და ეგზარქოსები ზღუდავდნენ ქართულ ენაზე ნირვასაც. აი, რას წერდა ივ. ჯავახიშვილი: „14 მაისს 1917 წლისა (ფეოფილაქტე, არქივპ. რიაზანისა) დანიშნულ იქნა ეგზარხოსად. ხოლო უკვე იმავე წლის 9 ნოემბერს მან უბრძანა კათედრალური ტაძრის დეკანოზს: „გარდა საკვირაო დღეებისა ღვთისმსახურება სიონის ტაძარში ამიერიდან უნდა იქნეს შესრულებული რუსულ ენაზე სამჯერ კვირაში ჩემთან ერთად რუსეთიდან ჩამოსულ წმინდა საეკლესიო მსახურთა მიერ, და სახელდობრ: სამშაბათს, პარასკევს და შაბათს. ხოლო დანარჩენ სამ დღეს ქართულ ენაზე ქართველ წმინდა საეკლესიო მსახურთა მიერ“ ამგვარად, რუსეთთან საქართველოს მიერთებიდან 16 წლის შემდეგ ქართველებს მოესპოთ შესაძლებლობა, საქართველოს დედაქალაქ-

ის კათედრალურ ტაძარში მოესმინათ ღვთისმსახურება თავის მშობლიურ ენაზე, რომელზედაც 1400 წლის განმავლობაში შეუწყვეტილად აღივლინებოდა მხურვალე ლოცვები: არც სპარსელებს ცეცხლთაყვანისმცემლებსა და მუსულმანებს, არც არაბებს, არც წარმართ მონღოლებს, არც თურქებს არ უქმნიათ ის, რაც გაუკეთა რუსეთის მთავრობამ და მისმა ეგზარქოსმა საქართველოს ქრისტიანულ მართლმადიდებლურ ეკლესიას" (1906) ვფიქრობ, უფრო ნათელი დასაბუთება საჭირო აღარ არის.

27. ზემოთქმულის საინტერესო დადასტურებად მეჩვენება ნაციონალური გერმანიის მაგალითი. გერმანული ნაციონალ-სოციალიზმი ეთნორასული გენეზისის მოქალაქეობრივ სისტემად დაფუძნების ცდა იყო. ის, ვისაც შესატყვისი ეთნოგენეტიკური ნიშანი არ ჰქონდა, მას არც მოქალაქეობრივი უფლებები ეძლეოდა. თავისთავად ამ კონცეფციის საფუძველს „ძველი ალექმის“ (ებრ. „თორა“) ეთნოგენეტიკურ „რჩეულობის“ სისტემაში ვხვდებით, რაც, შესატყვისი განწყობისას (და თეოლოგიური ინტერპრეტაციებისგან დამოუკიდებლად) „ეთნორასიზმის“ და „ანტისემიტიზმის“ პროვოცირების წყარო ხდება. „ნაციზმი“ შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ავადმყოფური ცდა „მოსასპობის მოსასპობით მოსპობისა“.
28. ჩემი აზრით, ამ ინფანტილური ეთნოცნობიერებისა და არაცივილურობის მეტად მნიშვნელოვანი ნიშანია ის, რომ საქართველოში პირადობის ბარათებში ჩანერილია „ეროვნება“, რომლის მიხედვით საქართველოს მოქალაქეები, ქართველები, სომხები, თათრები, აზერბაიჯანელები, აფხაზები, ოსები, აჭარლები, ებრაელები, უკრაინელები და ა.შ. განსხვავდებიან „ეროვნულად“. თუ გავიხსენებთ, რომ პავლე მოციქული რომაელი იყო მაშინაც კი, როდესაც სავლეთ იყო და ებრაელობა მისი შინაურული და კერძო ნიშანი იყო, ამგვარი „ეთნორასისტული“ დამოკიდებულება მოქალაქეობისა და ეროვნებისადმი XX საუკუნის ბოლოს, მეტად დამაფიქრებელია. ჩემი აზრით, ეს უშლის ხელს პოსტსაბჭოურ სივრცეში ნამდვილი ცივილური ძალისხმევების გამოვლინებას და აფერხებს ცივილური საზოგადოების წარმოქმნას.
29. პიროვნების შესახებ იხ. „გველის-მჭამელი. გაგების ცდა“.
30. ეს ფორმულა ასეთ განშლამია მოცემული ვაჟასთან: „როგორ? ასე, რომელი ადამიანიც თავის ერს ემსახურება კეთილგონიერად და ცდილობს თავის სამშობლო აღამაღლოს გონებრივ, ქონებრივ და ზნეობრივ, ამით ის უმზადებს მთელს კაცობრიობას საუკეთესო წევრებს, საუკეთესო მეგობარს, ხელს უწყობს მთელი კაცობრიობის განვითარებას, კეთილდღეობას. თუ მთელის ერის განვითარებისათვის საჭიროა კერძო ადამიანთა აღზრდა, აგრეთვე ცალკე ერების აღზრდაა საჭირო, რათა კაცობრიობა წარმოადგენ-

დეს განვითარებულს ჯგუფსა; თუ კერძო ადამიანისათვის არის სასარგებლო აღზრდა ნაციონალური, ინდივიდუალური, აგრეთვე ყოველის ერისთვისაა სასარგებლო ასეთივე აღზრდა, რათა ყოველმა ერმა მომეტებული ძალა, ენერჯია, თავისებურობა გამოიჩინოს და საკუთარი თანხა შეიტანოს კაცობრიობის საღაროში...

მეცნიერება და გენიოსები გვიხსნიან გზას კოსმოპოლიტიზმისაკენ, მაგრამ მხოლოდ პატრიოტიზმის, ნაციონალიზმის მეოხებით. განავითარეთ ყოველი ერი იქამდის, რომ კარგად ესმოდეს თავისი ეკონომიური, პოლიტიკური მდგომარეობა, თავის სოციალური ყოფნის აუკარგი, მოსპეთ დღევანდელი ეკონომიური უკულმართობა და, უეჭველია, მაშინ მოისპობა ერთისაგან მეორის ჩასანთქმელად მისწრაფება, ერთმანეთის რბევა, ომები, რომელიც დღეს გამეფებულია დედამიწის ზურგზე.

პატრიოტიზმი, როგორც სიცოცხლე და სიცოცხლესთან გრძნობა, თითქო დაბადებასთან ერთად ჰყვება ადამიანს და შეიცავს ისეთ ნაწილებს, რომელთაც ვერც ერთი ჭკუათმყოფელი ადამიანი ვერ უარჰყოფს, როგორც მაგ. არის დედაენა, ისტორიული წარსული, სახელოვანი მოღვაწენი და ეროვნული ტერიტორია, მწერლობა და სხვა...

პატრიოტიზმი უფრო გრძნობის საქმეა, ვიდრე ჭკუაგონებისა, თუმცა კეთილგონიერება მუდამ ყოფილა და არის მისი მათაყვანებელი და პატივისმცემელი. კოსმოპოლიტიზმი მხოლოდ ჭკუის ნაყოფია, ადამიანის კეთილგონიერებისა, მას ადამიანის გულთან საქმე არა აქვს, იგი საღსარია იმ უბედურების ასაცილებლად, რომელიც დღემდის მთელ კაცობრიობას თავს დასტრიალებს."

როგორც არაერთგზის აღვნიშნე სხვაგანაც, ქართული ფედერალიზმის პირველწყარო ისევე და ისევე ილია ჭავჭავაძეა, თუმცა ილიას ეს საკითხი საგანგებოდ არ დაუმუშავებია. მისი ყურადღების არეში იმპერიის საზღვრებში საქართველოს გადარჩენის პრობლემა იდგა. ამიტომ გულისყურიც იქითკენ იყო მიმართული, თუ როგორ მომხდარიყო თვით იმპერიის განვითარება თვითმმართველობის, ანუ დეცენტრალიზაციის მიმართულებით, რაც საბოლოოდ ფედერალიზებას მოასწავებდა. ილიას ნაციონალიზმი, ამ თვალსაზრისით, „თვითმმართველურ-ფედერალისტური“ იყო. საინტერესო მომენტად მიმაჩნია ის ფაქტი, რომ ქართული სოციალ-ფედერალიზმი თავიდანვე არამარქსისტულ სოციალისტურ პრინციპებს ეყრდნობოდა და ეროვნულ საკითხში სავსებით „იზიარებდა ილია ჭავჭავაძის ეროვნულ პროგრამას“, ე.ი. არა ინტერნაციონალისტური, არამედ ნაციონალისტური ორიენტაციისა იყო. იმპერიის შინაგანი მოწყობის, ანუ იმპერიის ფედერალიზაციის პრობლემის უპირატესობა ბუნებრივად წამოსწევდა წინ ეროვნულ ინტერესებს. მეორე პერი-

ოდში კი ქართველ ნაციონალისტთა ფედერალიზმში მთავარ საკითხს საქართველოს შინაგანი მოწყობა წარმოადგენდა. იგი განვითარდა, ერთი მხრივ, ფრანგული ნაციონალიზმისა და ფედერალიზმის გავლენით, ხოლო მეორე მხრივ კი აღზევებული „ინტერნაციონალისტური“ კომუნისტური ტოტალიტარიზმის სიმეტრიული ნაციონალ-სოციალისტური ტოტალიტარიზმის ალტერნატივად. ბუნებრივია, რომ ამ პერიოდის ნაციონალ-ფედერალიზმი ერთადერთ სერიოზულ მოვლენას წარმოადგენდა ქართულ სოციალურ და პოლიტიკურ აზროვნებაში, რადგან ეყრდნობოდა თანამედროვე სოციალური ფილოსოფიის ძალიან ფართე სპექტრს: სოციალიზმის, სინდიკალიზმის, კორპორატიზმის, ფაშიზმის (იტალიური) და ფრანგული ნაციონალიზმის და ანტიცენტრალიზმის ერთგვარ სინთეზს განასახიერებდა. შესაძლოა, ეს სინთეზური ხასიათი განაპირობა თვით მიხაკო წერეთლის პიროვნებამაც: „ერისა და კაცობრიობის“ ავტორმა მიყოლებით გაიარა XX საუკუნის ყველა მნიშვნელოვანი სოციალურ-პოლიტიკური მიმდინარეობის გზა.

რა არის ერი?

კითხვა „რა არის ერი?“ XIX საუკუნის 80-იან წლებში დაისვა. და დღემდე არსებითად ერთმნიშვნელოვანი პასუხი ვერ გაეცა. ეს თავისი მხრით ბადებს მეორე კითხვას: შესაძლებელია თუ არა ამ კითხვაზე ამომწურავი და ერთჯერადი „სამუდამო“ პასუხის გაცემა? ხომ არ არის *ერის რაობის* საკითხი დაკავშირებული არა ცნობიერებასთან, არამედ გრძნობებთან და რაციონალურად ერის განსაზღვრის ცდა აწყდება ირაციონალურ გრძნობათა წინააღმდეგობას? იქნებ ამიტომაც იწვევს ერის ნებისმიერი კონვენციონალური, ან კონცეპტუალური განსაზღვრება ბუნებრივი უკმარისობის გრძნობას. ფაქტობრივად, ეროვნულ გრძნობათა რაციონალიზების მოთხოვნილებას საფუძვლად უდევს გარკვეული ისტორიული დეკადენტური პირობები, რომლებიც ერის მოსპობის საფრთხეს შეიცავს და ადამიანის ეროვნული გრძნობების მობილიზებას ახდენს; ხოლო თუ ეს ასეა, „ეროვნულ გრძნობას“ ნეგატიურ განცდათა რიგი უნდა ასაზრდოებდეს, რაც სრულიად სხვა ასპექტით დაგვანახებს ეროვნულ პრობლემას. კვლავ გავიხსენოთ ვაჟა-ფშაველა:

„პატრიოტიზმი, როგორც სიცოცხლე და სიცოცხლესთან გრძნობა, თითქო დაბადებასთან ერთად ჰყვება ადამიანს და შეიცავს ისეთ ნაწილებს, რომელთაც ვერც ერთი ჭკუათმყოფელი ადამიანი ვერ უარყოფს, როგორც მაგ: არის დედაენა, ისტორიული წარსული, სახელოვანი მოღვაწენი და ეროვნული ტერიტორია, მწერლობა და სხვა... პატრიოტიზმი უფრო გრძნობის საქმეა და არა ჭკუა-გონებისა... კოსმოპოლიტიზმი მხოლოდ ჭკუის ნაყოფია, ადამიანის კეთილგონიერებისა, მას ადამიანის გულთან საქმე არა აქვს, იგი სახსარია იმ უბედურობის ასაცილებლად, რომელიც დღემდის კაცობრიობას თავს დასტრიალებს...“¹

ვცადოთ ამაში გარკვევა. საკითხი იმთავითვე დაისმის ერის განმსაზღვრელ პრინციპთა არსებობასა და თანხვედრაზე: ერთად უნდა არსებობდეს ერის განმსაზღვრელი ფაქტორები (მაგ., ილია ჭავჭავაძისეული „მამული, ენა, სარწმუნოება“, ან სხვა ნებისმიერი), თუ, შეიძლება, რომელიმე მათგანი არც არსებობდეს რეალურად? მეტაფიზიკური და სიმბოლური (ანუ იდეალური) არსებობა ჰქონდეს მხოლოდ? რა მიმართება არსებობს ერსა და

ეთნოსს შორის? არსებობს თუ არა ჰომოგენური (ან მონოგენური, „მონოეთნიკური“) ერი? რა მიმართებაშია ერი კაცობრიობასთან და ცივილიზაციასთან? და ა.შ. ეს საკითხები ორი საუკუნეა აწვალელებს მეცნიერებს და „ჩვეულებრივ მოკვდავთაც“ რა იყო საფრანგეთის რევოლუცია, რომელმაც წამოაყენა ერის (nation) პრობლემა და მიუჯრა ის სახელმწიფოსა და მოქალაქეობის პრობლემას? იყო თუ არა იგი „ეროვნული რევოლუცია“?.. კითხვათა რიგს ბოლო არ უჩანს...

ერნსტ რენანმა ერთ-ერთმა პირველმა დასვა კითხვა „რა არის ერი?“:

„ჰოლანდიელთ რად ჰქვიანთ ერი და ჰანოვერელებს, ან პარმის საჰერცოგოს ხალხს კი არა? ფრანცუზები რაღად შეადგენენ ერს მას შემდეგ, რაც მისი წარმომშობი მოვლენა აღარ არსებობს? ხალხი შვეიცარიისა, რომელშიაც სამი ენაა, ორი სარწმუნოება, სამი თუ ოთხი რასა, რად არის ერი და ტოსკანიის ერთგვარი ხალხი კი არ არის ერი? ავსტრია მარტო სახელმწიფო რად არის და მის ხალხს რატომ ავსტრიის ერი არა ჰქვიან? ეროვნება რითი განსხვავდება რასის ანუ მოდგმისაგან? აი, ამ კითხვების პასუხის პოვნა საჭიროა ყველასთვის, ვინც კი უფიქრდება კაცობრიობის ისტორიას... უნინ სიმართლე – მთავართა სიმართლე იყო, მაგრამ ეხლა მთავართა სიმართლეს გარდა არის ეროვნებრივი სიმართლე, სიმართლე ერისა. ეს სიმართლე ერისა რა საბუთზედ უნდა იყოს დამყარებული? რა ნიშნით უნდა იცნობებოდეს? რა ხელმოსაკიდი გარემოებაა, რომელიც ერთს ერს განარჩევს მეორისაგან?“

აი, რას პასუხობს რენანი ამ კითხვებზე:

„I. ერთნი გვარნშუნებენ: ეს არის რასა ანუ მოდგმაო. განგებ შექმნილ განყოფილებათ, რომელნიც დამყარებულ არიან ფეოდალიზმზედ, დამოყვრებაზედ, დიპლომატიების კონგრესზედ, თავიანთი დრო მოიჭამეს. ცხოვლად დარჩა მხოლოდ ხალხთა მოდგმა...“

როგორც ეროვნების პრინციპი სამართლიანი და კანონიერია, ისე მოდგმაზედ დაფუძნებული პრინციპი შეუსაბამოა და საშიში ნამდვილის წარმატებისათვის.

ძველებურს ტომებში და ქალაქებში, მართალია, მოდგმას პირველი მნიშვნელობა ჰქონდა. ძველის ტომის ხალხი და ქალაქი იყო თითქო დიდი ოჯახი. სპარტასა და ათინაში ყველა მოქალა-

ქენი ერთმანეთის ნათესავნი იყვნენ, ზოგი ახლო, ზოგნი შორეული. ასევე იყო ისრაელებში; ასევეა ეხლაც, არაბების ტომებში... რომის იმპერია დაფუძნდა ჯერ ძალადობით, მერმე არსებობდა სარგებლობისათვის და ამ ძლიერმა კრებამ სრულიად განსხვავებულ ქალაქებისა და თემებისამ დიდი ვნება მოუტანა რასის ანუ მოდგმის პრინციპს. ქრისტიანობა თავის გამანონასნორებელ ხასიათით უფრო ძლიერად მისდევდა ამ მიმართულებას. რომის იმპერიას დაუკავშირდა იგი და ამ ორმა შეუდარებელმა ძალამ გათანასწორებისამ მოაშორა სრულიად კაცობრიობის ისტორიას ეტნოგრაფიული საბუთი საზოგადოების ნყობილები-სა... ბარბაროსთაგან შექმნილ სამეფოთ ეთნოგრაფიულის პრინციპისა არა იცოდნენრა; იგინი განიყვნენ ბარბაროსთა მთავრების ძალისა და სურვილის მიხედვით... ვიტყვი კიდევ, ეთნოგრაფიულს საბუთს არ უმოქმედნია ეხლანდელ ერთა შესადგენად. საფრანგეთი ეკუთვნის კელტებს, იბერთას და გერმანთას; გერმანია გერმანებს, კელტებს და სლავიანებს; იტალიაში ეთნოგრაფია სრულიად არეულდარეულია: იქ არეულან ერთმანეთში გალლები, ეტრუსკები, პელასგები, ბერძნები და კიდევ სხვანი, რომელთა თავისა და ბოლოს გაგება შეუძლებელია... ნამდვილი ეს არის, რომ წმინდა, შეურეველი რასა არსად მოიპოვება და ამიტომ პოლიტიკის ეთნოგრაფიაზედ დამყარება ოცნებაზედ დამყარებაა".²

მიუხედავად იმისა, რომ რენანის კითხვებს და პასუხებს თავისი დროის ღრმა კვალი ადევს, შეიძლება ითქვას, რომ აქ პირველად დაისვა ეს საკითხი ასეთის კომპლექსურობით და ფართე პორიზონტში. ცხადია, ბევრი რამ დღეს სხვაგვარად გვესმის და სხვა ცოდნის ველში განიხილება, მაგრამ საკითხის საფუძვლიანობას ამით არაფერი აკლდება. მაინც, ერთი რამ მთავარია: ერის საკითხი იმთავითვე დაუკავშირდა არა თავისთავად მეცნიერულ მისწრაფებას ცოდნისაკენ, არამედ სრულიად ცხად პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ მოთხოვნილებებს. ეს მოთხოვნილებები ორი ვექტორით ისახება: იმპერიათა არსებობის უკანასკნელ პერიოდში „ძალმომრე უცხოელთა“ (დამპყრობელთა) წინააღმდეგ თანდათან აზვირთებული ბრძოლის და მასათა მოძალებისა და ამბოხის პირობებში გაუპიროვნება-გაუცხოების. საფრანგეთის რევოლუციის შემდეგ ერის საკითხი საკმაოდ ადრე დაუკავშირდა ერის შიდა პოლიტიკური უფლებებისა და სახელმწიფოს

მონყობის საკითხს. ე. ი. მიიღო სოციალური განზომილებაც. ამ საფუძველზე ჩამოყალიბდა ცნება, რომელიც შეიქნა ეროვნული საკითხის უმთავრესი თავსატეხი: *ერ-სახელმწიფოს* (État Nation; Nation State; Staatsnation) საკითხი. არსებითი ამ კონცეფციაში არის ის, რომ *ერ-სახელმწიფოს* არსებობა ეფუძნება *მოსახლეობის იგივეობისა და ერთობის* ნყოფას, ანუ მოქალაქეთა კონსტიტუციურად განსაზღვრულ შიდასახელმწიფოებრივ უფლებებს და განუწყვეტელ რეფერენდუმს (გამოკითხვას), რომლითაც მოქალაქეები მონაწილეობენ სახელმწიფოს მართვაში. ესაა ის, რასაც „რესპუბლიკა“ („დემოკრატია“) ეწოდება. ეს სახელმწიფოსა და ერის მანამდე არსებულ „შუასაუკუნოვან“ და, მით უფრო, ანტიკურ, კონცეფციათაგან სრულიად განსხვავებული კონცეფცია იყო. XIX საუკუნის რომანტიზმმა განსაკუთრებული შეფერილობა და განზომილება მისცა ამ საკითხს, თვით ადამიანის პრობლემის დასმასთან ერთად.³ ისტორიულ ჭრილში „ადამიანის პრობლემა“ ერის პრობლემასთან ერთად ვითარდებოდა და გაიზარებოდა. ისევე, როგორც ადამიანის პრობლემა წარმოიშვა ადამიანის სხვადასხვა რიგის ტრანსადამიანური „ჯაჭვებიდან“ *განთავისუფლების* მოთხოვნილებიდან, ასევე ერის პრობლემაც წარმოიშვა სახელმწიფოს „ერ-სახელმწიფოდ“ გაცნობიერებისა და სახელმწიფოთა შიგნით და სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობებში არაცივილური და ხშირად ბარბაროსული (ძალმომრეობითი) ფორმების არსებობის შედეგად, ამგვარი ურთიერთობებიდან თავის დაღწევის მოთხოვნილებით.

საფრანგეთის რევოლუციამ პირველი დიდი ბზარი გააჩინა საფრანგეთის შიდასაზოგადოებრივი ერთობის ურთიერთგამოსაცნობობის თვალსაზრისით. სოციალური თავისუფლებისა და თანასწორობის პრობლემატიკა აქ პირველად დაუკავშირდა ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი თვითგაცნობიერების საკითხს. მსგავსი პრობლემები წარმოიშვა მთელს ევროპულ იმპერიულ სივრცეში, რამაც მეტად სპეციფიკური, ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი „ბილინგვური“ სახე მისცა ევროპის ახალი დროის ისტორიას. წარმოიშვა ორი რეგისტრი, რომელსაც თავისი საკუთარი გამოთქმადობა ახასიათებდა: „ეროვნული“ – განსაკუთრებული ენით, განსაკუთრებული მეტასახელმწიფოებრივი ინტერესებით, რომელიც სივრცეს დროის (ისტორიული) განზომილებით აღიქვამდა; და სახელმწიფოებრივი – სპეციფიკური

ენობრივი წყობით და სპეციფიკური გეოპოლიტიკური ინტერესებით, რომელიც დროს (ისტორიას) სივრცულ განზომილებაში აღიქვამდა. პირველ შემთხვევაში ისტორიული ყოფიერების ღირებულებითი მატრიცა დროის ვერტიკალურ ვექტორზე იყო განწყობილი და ისტორია ხდებოდა თანამედროვეობის პოლიტიკური, სოციალური, კულტურული და გეოპოლიტიკური პრობლემების გადაწყვეტის ძირითადი არგუმენტი. განსაკუთრებით მკვეთრად ჩანს ეს საზღვრებისა და ტერიტორიების კუთვნილების საკითხში. მეორე შემთხვევაში იგივე მატრიცა სივრცის ჰორიზონტალურ ვექტორზე იყო განწყობილი და არსებული გეოგრაფიული მდგომარეობა ცხადდებოდა ძირითად არგუმენტად: სახელმწიფოებრივი არგუმენტები ყოველთვის რეალპოლიტიკური არგუმენტებია, იქნება ისინი მიმართული უსაფრთხოების სივრცის გაზრდის (ტერიტორიათა მოპოვების) თუ უსაფრთხოების სივრცის შენარჩუნების (არსებული საზღვრების დაცვის) თვალსაზრისით. ამის შესანიშნავ დადასტურებას ვხედავთ XIX–XX საუკუნეთა ისტორიაშიც. საკმარისი იქნება, თუ დავასახელებთ ელზასის პრობლემას საფრანგეთსა და გერმანიას შორის, სულ უკანასკნელ პრობლემებს, რომლებიც „ეთნოკონფლიქტების“ სახით წამოიჭრა საქართველოში (აფხაზეთის ასსრ და სამხრეთ ოსეთის აო-ს სეპარატისტიკაში რუსეთის გეოპოლიტიკური ინტერესების სასარგებლოდ), ან შიდაბალკანური ომის მიმდინარეობას და მასთან დაკავშირებულ პრობლემებს. ყველა ამ შემთხვევაში ვხედავთ როგორც „ეროვნული“, ასევე „სახელმწიფოებრივი“ არგუმენტების სრულ კომპლექსებს.

„ეროვნული“ გარკვეულობის პრობლემამ, რომელიც XIX საუკუნის მეორე ნახევრის და XX საუკუნის პირველი ნახევრის ევროპული კრიზის ფონზე ვითარდებოდა, ხედვის დაპირისპირებული კუთხეები გამოავლინა: ერთი „იმპერიალისტური“, მეორე – „ნაციონალისტური“. პირველის მაგალითად, თუ რუსეთ-საქართველოს მიმართებით შემოვიფარგლებით, შეიძლება დავასახელოთ რუსი „სლავოფილები“ და „პოჩვენნიკები“ და არსებითად მთელი რუსული ინტელიგენცია, რომელიც იმთავითვე „რუსული სახელმწიფოებრივი (იმპერიული) მთლიანობისა და განუყოფლობის“ საფუძველზე იდგა. ჩაადაევის, ამ „უბრწყინვალესი რუსული გონების“ (ლაიბნიცი), მაგალითი გვიჩვენებს, რომ რუსული ნაციონალიზმის წარმოშობას ხელს უშლიდა რუ-

სული იმპერიალიზმი, რის გამოც, რუსულმა იმპერიალიზმმა შეიძინა „სახელმწიფოებრივი შოვინიზმის“ (Великодержавный шовинизм) ფორმა. „სახელმწიფოს“ იდეამ შეინოვა „ერის“ იდეა რუსულ ცნობიერებაში, რაც რუსული იმპერიალიზმის „ბილინგურობის“ არსებით მახასიათებლად იქცა. ამით შეიძლება აიხსნას ის ფსიქოლოგიური სირთულე, რომელიც ვლინდება რუსულ ცნობიერებაში იმპერიის დაშლის აუცილებლობის გაცნობიერების და, ამავე დროს, „რუსულ ნაციონალიზმად“ ჩამოყალიბების შეუძლებლობად. იმპერიალიზმი თავისი ბუნებით ვერ იგუებს ნაციონალიზმს, ხოლო ნაციონალიზმი კი ვერ ეგუება რეალპოლიტიკურ მატერიალიზმსა და ანგარიშობას. „ნაციონალიზმისა“ და „ეთატიზმის“ გაიგივების ცდა იყო გერმანული ნაციონალ-სოციალიზმი. თუ რა გაბარბაროსება გამოიწვია ამან „გერმანელი ერისა“, საყოველთაოდ არის ცნობილი.

ეროვნული პრობლემის ნაციონალისტური (ერ-სახელმწიფოებრივი) გადაწყვეტის მაგალითია ქართველი ნაციონალისტების მიერ (ილია, ვაჟა, მიხაკო წერეთელი, „თეთრი გიორგის“ მოძრაობის წევრები და სხვ.) მიერი გადაწყვეტა, რაც ევროპელი ნაციონალისტების (ბარესი, მორასი, კორადინი, ევოლა... და სხვ.) დასმული ეროვნული პრობლემატიკის უაღრესად საინტერესო პარადიგმულ სპექტრს წარმოადგენს. „იმპერიული შოვინიზმის“ თავისებური პარადიგმა იყო აგრესიული, „ეთნიზებული“ კომუნისტური და კლასობრივ-გენეტიკური საბჭოთა რუსული „ნაციონალიზმი“, რომელიც არსებითად განსხვავდებოდა თავდაცვითი და აღდგენითი „კულტურულ-ტრადიციონალისტური“ და „ინტეგრალური ნაციონალიზმისაგან“. მე ამ საკითხებს საგანგებოდ დაეუბრუნდები მესამე ნაწილში.⁴

ერისა და ეროვნული კოლექტიური თვითგამოცნობადობის გამომხატველი „ჩვენობის“ არსებობა დღევანდელ დღეს ეჭვს არ იწვევს და ამის უარყოფა შეუძლებელია, მიუხედავად იმისა, თუ როგორ ისტორიულ პერსპექტივას მივცემთ ამ საკითხს და თვით ერის არსებობას. კითხვა „რა არის ერი?“ ერის არსებობა არარსებობის გამორკვევა კი არ არის, არამედ იმის გარკვევა, თუ ერზე, მის უფლებებზე, ცნობიერებაზე, ნებაზე, კულტურაზე, ფსიქოლოგიაზე და სხვა მსჯელობისას, რაგვარ სინამდვილესთან გვაქვს საქმე; რა მნიშვნელობა აქვს ამ სინამდვილეს ადამიანის ყოფიერებაში. თქმა იმისა, რომ „ერები“ არ არსებობენ,

არსებობენ მხოლოდ „სახელმწიფოები“ ნიშნავს იმას, რომ თქვა, „არ არსებობენ ხეები და ქვები, არსებობენ მხოლოდ ბალებიო“. მეორე მხრივ, სახელმწიფოთა ეროვნული ფორმით არსებობაც ისტორიული ფაქტია, რომლის უგულვებელყოფა იმავე ბალების უგულვებელყოფა იქნებოდა. მაგრამ სახელმწიფოს „გაუქმებას“ (თუნდაც იდეოლოგიის ფარგლებში) თუ იოლად შეეგუა ადამიანის ისტორიული ცნობიერება, ის ვერაფრით ეგუება ერების ყოფნა-არყოფნის პრობლემას და, მით უმეტეს, ერის გაქრობის შესაძლებლობას. ეს მიუთითებს ერის ერთგვარ ონტოლოგიურობაზე ადამიანის ყოფიერების მატრიცაში და ამ ცნების კრისტალურ სტრუქტურაზე. ერი მონოკრისტალური ცნებაა, ის გულისხმობს რალაცას, რასაც ერთმნიშვნელოვნად იგივეობრივი სტრუქტურა აქვს, ყოველ ნაწილში იმეორებს მთელს (ჰოლოგრამულია) და ვერ ეგუება შენარევეებს, უნდა მოახდინოს მათი ტრანსფორმირება და ჰომოგენიზირება. ჩვეულებრივ სიტყვათხმარებაშიც „მრავალეროვანი ერები“ არ არსებობენ, არსებობენ „მრავალეროვანი სახელმწიფოები“ და „მრავალეთნიკური ერები“. ეს მიგვითითებს იმაზე, რომ, მიუხედავად ერის ცნების სიახლისა, ის უნდა აღნიშნავდეს რალაც ისეთ სინამდვილეს, რომელსაც ადამიანის ყოფიერებისათვის არსებითი ღირებულება აქვს. მაგრამ აღნიშნული თვალსაზრისით „ერ-სახელმწიფოს“ ცნება გარკვეულ წინააღმდეგობრიობას უნდა შეიცავდეს.

ერი, ისევე, როგორც ადამიანი, არ „იბადება“ იმად, რაც არის მოცემულ მომენტში, იგი *ხდება* მად. ხდომილება არის განუწყვეტელი პროცესი, რომელშიც თანდათან კრისტალდება და ფორმდება ის, რასაც ერის ისტორიის ნებისმიერ მომენტში აქვს *თვითგამოსაცნობობა* იმ არსებული, რეალური ხალხისათვის, ადამიანთა სოციალურ ჯგუფებად დაყოფილი ერთობისათვის, რომლებიც ერს შეადგენენ *აქ* და *ახლა*. ეს არის ისტორიული ხდომილება, რომლის არსებისგამომთქმელი ფორმა არის „სულიერი ერი“. „სულიერი ერის“ და რეალურად არსებული ერის მიმართება შეესატყვისება არსებისა და მოვლენის, იდეალურისა და რეალურის, მარადიულისა და დროულის, მეტაფიზიკურისა და ფიზიკურის მიმართებას.

ამ თვალსაზრისით, ბუნებრივია, დაისვას კითხვა არა რეალური ერის ისტორიულ წარსულში თვითგამოსაცნობობის (იგივეობის) შესახებ, არამედ წარსულიდან დღევანდლობისაკენ გა-

მოხედვით: არის თუ არა დღევანდელი გამოსაცნობი სახე წარსულისათვის? ეს კითხვა გულისხმობს წარსულის ისეთ პროექციას მომავალში, რომელშიც წარსული გარკვეული მასტრუქტურირებული ნიშნებით არსებობს. ჩვენ კი ვცნობთ რუსთველს, დავით აღმაშენებელს, ფარნავაზს, თამარს თუ ნინოს, მაგრამ გვცნობენ თუ არა ისინი ჩვენ? ან, ვთქვათ, ცნობენ თუ არა ჰერაკლიტე, სოკრატე, პერიკლე, პლატონი... დღევანდელ ბერძნებს თავის ჩამომავლებად, იგივე ბერძნებად? როდესაც კითხვა ამგვარად დაისმება, შესაძლებელია, უფრო ნათელი გახდეს ის საძიებელი სახე, ხატი, რომელსაც ერის ცნობიერებაში ეროვნული არსება-კვანძის მნიშვნელობა აქვს. ამ არსება-კვანძზე ანუ არქეტიპზე უკვე არავითარი მანიპულაციების წარმოება არ შეიძლება. მანიპულირება შეიძლება რაობებით და არა აობებით, ფენომენებით და არა ნუმენებით. ამ არქეტიპებიდან ანუ არსება-კვანძებიდან იქმნება ერის ონტო-მატრიცა, ის საძებნელი ფორმა და ყალიბი, რომლითაც ხდება ერის არსებობის გამოსაცნობი განშლა დროდ, რომელსაც ერის ისტორია ეწოდება. მეტაფიზიკური თვალსაზრისით, საკმაოდ ადვილია ამ არსება-მატრიცის წარმოდგენა და დადგენა. მაგრამ, როგორც კი ამ მატრიცის ფიზიკურ გასახიერებას ვცდილობთ, მაშინვე ჩნდება პრინციპული ხასიათის წინააღმდეგობა, რომელიც თითქოს კრძალავს ამგვარ გადმოტანას მეტაფიზიკური არქეტიპისა ფიზიკურ რეალობად. ამ წინააღმდეგობის ხასიათი შეესატყვისება ადამიანის არსებით ორბუნებოვნებას: ფიზიკურის მეტაფიზიკურში გადასვლა ფიზიკური მახასიათებლების შენარჩუნებით ისევე შეუძლებელია, როგორც მეტაფიზიკურის ფიზიკურში გადმოსვლა პირდაპირ, „ხელშესავლებად“. ამის სიმბოლური და რელიგიური გამოხატულება არის ღმერთის ბუნებათა შეურევლობა შვილად გაკაცებაში. ერთადერთი შესაძლებლობა ბუნებათა ტრანსფორმაციის მოსახდენად მოცემულია ენაში: არსებითი თვითცნობა მხოლოდ ენაში (ანუ მთლიანად კულტურის ნიშანთა სისტემაში) ხორციელდება და არსად სხვაგან, არც ერთ ისტორიულ ფენომენსა თუ მომენტში. ამ თვალსაზრისით, ენის დაკარგვა, ანუ დეკულტურიზაცია ნიშნავს ყოფიერების მატრიცის არსებითი ცვლის საფრთხეს, ანუ ერის გაქრობას იმ სახით, რომლითაც იგი არსებობდა, და ახალი სახის, ანუ ახალი არსება-კვანძის საფუძველზე ჩამოყალიბების პროცესის დაწყებას.

„ახალი“ და „ძველი“ ერების ცნება სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ ახალ ერებს იმ შორეულ წარსულთან, რომელშიც „ძველი ერი“ ხედავს საკუთარ თავს, გამოსაცნობი მიმართება არ შეუძლიათ. ამავე დროს ეს ნიშნავს, რომ ერთა წარმოქმნა ისტორიული პროცესია, რომელიც რაღაც „არა-ერიდან“ „ერს“ ქმნის: სრულიად ბუნებრივად, როგორც ფრანგული, ასევე რუსული რევოლუციების დროს, პირველი ნაბიჯი „ახალი არქექტივის“ დადგენისაკენ იქნა გადადგმული სწორედ წარსულისაგან სრული მოკვეთის მცდელობით და წარსულში გამოსაცნობობის ხარისხის ნულამდე დაყვანით ან გამოსაცნობობის სპეციფიკური ხასიათის დადგენით, მაგალითად, „კლასობრივი ბრძოლის“ სურათით. „წარსულის შიში“, რომლითაც ესოდენ გამოირჩეოდა ფრანგული და რუსული რევოლუციები (და რომელიც არ ახასიათებდა, მაგალითად, იტალიურ ფაშიზმს და არც გერმანულ ნაციონალ-სოციალიზმს), გამომდინარეობდა იმ პრინციპულად რევოლუციური მისწრაფებიდან ახალი კოლექტიური (ეროვნული) „მეობის“, „კოლექტიურ-ჩვენობითი არქექტივის“ ჩამოყალიბებისაკენ, რომელმაც საბოლოოდ შეიძინა „ძველისაგან“ განსხვავებული, „ერ-სახელმწიფოს“ სახე. საფრანგეთში შემობრუნების ეს წერტილი ხანმოკლე იყო: ნაპოლეონის „მხედრული იმპერიის“ და მომდევნო, რესტავრაციის მეშვეობით მოხდა დეკულტურიზაციისა და არსებული სოციალური მატრიცის რადიკალური რღვევის პროცესის შეჩერება. ახალი სოციალური პრინციპის „რევოლუციური“ საშუალებებით დანერგვის შეწყვეტამ და „ნორმალურ“ გზაზე დაბრუნებამ საფრანგეთში შექმნა შესაძლებლობა ლიბერალურ რესპუბლიკურ წყობაზე თანდათან გადასვლისა (თვით პარიზის კომუნამაც კი ვეღარ შეძლო ამ თანდათანობითი განვითარების შეწყვეტა და „რევოლუციური პროგრესის“ დეკლასირებული იდეის დაფუძნება). რუსეთში ამგვარი შემობრუნება, შეჩერება და რესტავრაცია, არ მოხდა. ამიტომ, „ახალი უკლასო სოციალური პრინციპის“ (ტოტალიტარიზმის) განხორციელება რუსეთში და, შემდეგ, საბჭოთა კავშირში, შესაძლებელი შეიქნა.

თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იდეოლოგიურ ამონაძენებს „გმირული წარსულიდან“, რომლებიც თანამედროვეობის ანალოგიისათვის გამოიყენებოდა და „ნაციონალურ გმირულ სულს აღვივებდა“, ტოტალიტარიზმის „ონტოიმპერიალიზმის“

იდეოლოგიურ საფუძველს „ნარსულის შიში“ წარმოადგენდა. ისტორია არა მხოლოდ გარდაქმნას ექვემდებარებოდა, არამედ თვით ამ გარდაქმნის შემადრწუნებელ მატერიალურ ძალასაც აჩვენებდა, რადგან არაფიზიკურ სინამდვილეზე ზემოქმედებდა. ნარსულით მანიპულირების ტექნოლოგია, უტოპიური მომავლისაკენ მართვის განსაკუთრებული ხერხი იყო. უკანასკნელად ეს ხერხი გამოყენებულ იქნა ტოტალიტარული იმპერიის გადარჩენის მიზნით „პერესტროიკის“ დროს. „ნარსულში მომხდართი შედრწუნებულობა“ ტოტალიტარიზმის საარსებო საფუძველი გახდა. თანამედროვე მასობრივი ჰიპერსოციუმის ყოფიერების ინფორმაციული „გადატენილობა“ იგივე შემადრწუნებელ ზემოქმედებას ახდენს ადამიანის არსებაზე, როგორსაც ტოტალიტარული „იდეოლოგიურად საჭიროს“ ცოდნა. ორივე შემთხვევაში სახეზეა მასობრივი ბარბარიზაციის ფენომენი და „ახალი ადამიანის“ წარმოქმნის ცდა. ჰიპერდემოკრატიულ ზესოციუმებში ეს ხდება „სპონტანურად და შეუმჩნეველად“, თვით დემოკრატიული ჰიპერსოციუმის განვითარების ლოგიკით, ხოლო ტოტალიტარიზმში ეს ხდებოდა მიზანმიმართულად. ამიტომაც ტოტალიტარიზმი შინაგანად ლოგიკური წყობა აღმოჩნდა მასათა ამბოხის ეპოქისათვის. მასობრივი ყოფიერების ტიპოლოგიურობა და „კარგად ჩაცმულ“ და „ცუდად ჩაცმულ“ მასათა ტიპოლოგიური იგივეობა ამ პროცესის იდენტურობის ეჭვმიუტანელი დადასტურებაა. ამან წარმოაჩინა კიდევ ერთი თემა: ერ-სახელმწიფოში „ეროვნულ მასათა“ არსებობის და მასების დესტრუქციული ენთროპიული არსების გამო დემოკრატიულ ჰიპერმასობრივ და ჰიპერბიუროკრატიზებულ სისტემაში წინააღმდეგობრიობის გამწვავების პრობლემა.

XX საუკუნის მთავარი თემა იყო მასათა თავმოყრისა და ორგანიზების და ახალი, უღირსებო („ჭანჭიკის“ ტიპის) ადამიანის შექმნის თემა. ეს თემა XX საუკუნის სახვითი ხელოვნებებით და ლიტერატურით, ფილოსოფიითა და სოციოლოგიით არის სრულყოფილად გაშლილი. სიმპტომატური ის არის, რომ მიუხედავად ესოდენი შთამბეჭდავი და ფაქტობრივად ამომწურავი გამლისა, ეს თემა არ იქცა ახალი პოლიტიკური ფილოსოფიის თემად – სახელმწიფოთა პოლიტიკური კონცეფციის საფუძველად. ეს ამკარად მიუთითებს, რომ თვით პოლიტიკაც დალდასმული იყო უღირსებო დეკლასიურობითა და ტექნოკრატისტული ფუნ-

ქციონალიზმით, რასაც მე „ბიუროკრატიოკრატიას“ ვუნოდე. ის სინაცრისფრე, რომელიც XX საუკუნის მეორე ნახევრის პოლიტიკურ გაღერებას ახასიათებს, მეტყველებს სწორედ ამგვარი ტიპოლოგიური და იოლად შეცვლადი პოლიტიკური „ჭანჭიკების“ ტოტალიზებაზე. XX საუკუნე სრული გაუპიროვნების სურათით მთავრდება: ამბოხებულ მასათა უღირსებო დეკლასიურობის ტოტალიზებით.

აღნიშნული კონტექსტით, XX საუკუნის მიწურულისა და XXI საუკუნის მთავარ პოლიტიკურ, სოციალურ, ფილოსოფიურ და მხატვრულ თემად ისახება მასათა ჰიპერდემოკრატიული სისტემების დაშლის და ისტორიული სინთეზის საფუძველზე პიროვნულ ღირსებაზე დაფუძნებული, არისტოკრატიულ-ლიბერალური ცივილური თავისუფალი საზოგადოების შექმნის თემა. ეს საკითხი პირდაპირ კავშირშია ერ-სახელმწიფოთა არსებობასთან. ვერც ტოტალიტარიზმმა და ვერც ჰიპერდემოკრატია ვერ მოახდინა ადამიანის შეცვლა და „ახალი ტიპის“ ადამიანის შექმნა. გამასობრივებამ ადამიანი ბარბარიზაციამდე, ხოლო საზოგადოება დეკულტურიზაციამდე მიიყვანა მხოლოდ. და თუ ამგვარი ცვლა „აბსოლუტურად“ და „ტოტალურად“ ვერ იქნა ჯერ კიდევ განხორციელებული, ამის მიზეზი უნდა ვეძიოთ, ერთი მხრივ ადამიანის არსებით მეტაფიზიკურ *გახსნილობაში* და *თავისუფლებაში*, და, მეორე მხრივ, იმაში, რომ „მონადური უფანჯრებო“ დახურული არსებობა შეუძლებელი აღმოჩნდა საკმარისად ხანგრძლივი დროის განმავლობაში. ტოტალიტარიზმს და ჰიპერდემოკრატიას ურთიერთდაპირისპირება აძლევდა საზრისს. ნაციონალ-სოციალისტური, ფაშისტური და კომუნისტური იდეოლოგიის და მასათა ორგანიზების სხვადასხვა მეთოდოლოგიის საფუძველზე დემოკრატიზმის კრიტიკამ ნათლად წარმოაჩინა ის შინაგანი წინააღმდეგობები, რომლებიც დემოკრატიულ წყობას გააჩნდა თანამედროვე მასათა ამბოხისა და ჰიპერმასობრივ სისტემათა არსებობის პირობებში. *ჰიპერდემოკრატიისა და კომუნისტური ტოტალიტარიზმის მტრულ ბანაკებად შემორჩენა ისტორიის სარბიელზე ორივე სისტემას ავსებდა საზრისით, რადგან ერთი და იგივე, ჰიპერმასობრივი ტიპის სისტემის ორგანიზების ალტერნატიულ შესაძლებლობებს განასახიერებდა.* ვიდრე ეს ორი წყობა ურთიერთის ფონს

ქმნიდა, მათში არსებული პრინციპული წინააღმდეგობები მეტ-ნაკლებად დაფარული იყო (კომუნისტური ტოტალიტარიზმი განიხილებოდა არა თავისთავად, როგორც პრინციპულად რეგრესული სისტემა, არამედ „ცუდ მმართველთა ხლში“ მოხვედრილი „კარგი იდეა“. დემოკრატია კი, - (ჩერჩილის ფორმულით) „უკეთესის არქონის პირობებში საუკეთესო წყობაა“ აქედან წარმოიშვა „მესამე გზის“ ძიება, რომელიც იქნებოდა დემოკრატიული წყობის „საუკეთესო პრინციპებისა“ და კომუნისტური „კარგი იდეის“ სიმბიოზი, ანუ „ჯანსაღი ტოტალიტარიზმი.“ ტოტალიტარიზმის გაქრობამ ჰიპერდემოკრატიასაც დაუკარგა საზრისი ან, უფრო ზუსტად, წარმოაჩინა იგი, როგორც მასობრივი სისტემა, რომელიც თავის თავში ატარებს ტოტალიტარიზმის საშიშროებას და ე.ი. რეგრესულობის ჩანასახებს. XX საუკუნის დასასრულის მოვლენები, „ნაციონალიზმის“, „ფუნდამენტალიზმის“, „ნეოკომუნისმის“, „ნეოსოციალიზმის“, „ნეოფაშიზმის“ და ა.შ. საფუძველზე ჰიპერმასობრივი სისტემის შინაგანი დანაწევრება ამ საზრისდაკარგული ჰიპერდემოკრატიის კრიზისის აშკარა გამოხატულებაა. მასობრივი სისტემები ჩიხში აღმოჩნდნენ. ამ გზაზე „ახალი კაცობრიობის“ შექმნა ან ყოფიერების ახალი პრინციპის წარმოქმნა შეუძლებელი აღმოჩნდა. ადამიანის არსებითი თვითგამოსაცნობობის ღირებულებითი მატრიცა უცვლელი დარჩა.

ეს გვაბრუნებს დასმულ კითხვასთან ერის არსებითი გამოსაცნობობის შესახებ. თავისთავად, ეს არსებითი გამოსაცნობობა ნიშნავს, რომ საკითხი მეტაფიზიკურ ასპექტშია დასმული და მისი ანალიზი მეტაფიზიკურად უნდა იყოს ორიენტირებული: იქნება იგი განხორციელებული ფენომენოლოგიურად, სემიოტიკურად, აქსიოლოგიურად თუ „დიალექტიკურად“. ისტორიციზმით გატაცებამ გამოიწვია ის, რომ ერის არსების რკვევა დაუკავშირდა ისტორიულ პროცესს. მაგრამ თუ ერის ცნებას ისტორიული პროცესიდან გამოვიყვანთ, ე.ი. მის წარმოშობას გარკვეულ დროში მოვათავსებთ, მაშინ გაუგებარია ის სიძნელე, რომელსაც ერის ცნების განსაზღვრება და მისი აპლიკაცია იწვევს. თუ ერი არის ისტორიული პროცესის მქონე კონკრეტული ფიზიკური სუბსტრატის აღმნიშვნელი ცნება, მაშინ საკმარისია ამ სუბსტრატის ანალიზი და არავითარი გაუგებრობა და სიძნელე ამ ცნების მეცნიერულ გარკვეულობაში აღარ გვექნე-

ბა. მაგრამ საქმეც ისაა, რომ ამგვარი კონსტანტური, მუდმივი და უცვლელი სუბსტრატი ერს არ გააჩნია. ამ თვალსაზრისით შეიძლება ითქვას, რომ *ერი – ეს არის მითი*, ანუ სინამდვილე, რომელიც „არასოდეს არსებულა, მაგრამ ყოველთვის არის“. იგი არის იმდენად, რამდენადაც ხორციელდება *ჩემი თავისუფლება*, ანუ რამდენადაც მე თვითონ ვარ შემოქმედი წილი ამ „არყოფილი ყოფიერებისა“, ე.ი. *მითისა*. მაგრამ არსებითი ერის ცნებაში ის არის, რომ იგი ერთსა და იმავე დროს *კოლექტიური ყოფიერების არსებითი კვანძიცაა და პიროვნული არსებობისაც*, მასში არსებადაა შერწყმული *ორბუნებოვნება*. ამ არსებითი ორბუნებოვნების დასახასიათებლად შეიძლება მოვახდინოთ კანტის ცნობილი დებულების პერეფრაზირება: *ერი არის ტრანსცენდენტალურად რეალური და ემპირიულად იდეალური კოლექტიური ყოფიერების ფორმა, რომელიც გამოიხატება ერთმანეთის გვერდით კულტურაში არსებისგამოთქმადი ცხოვრების სტილით მცხოვრებ თაობათა კავშირით*.

ცხოვრების ანუ „კულტურის სტილი“ (შპენგლერი), რომელიც კულტურის არსებითი ნიშანია, განსაზღვრავს ერის სახიერებას ფენომენალურ (ისტორიულ) განშლამში. კულტურის სტილი გამოთქმული აობაა და არა რაობა, რომელიც ისტორიული მოდულაციების სახით გვხვდება ამა თუ იმ კულტურის არსებობაში. კულტურები ურთიერთისაგან სწორედ *სტილით* განსხვავდება და არა „შინაარსით“, რადგან კულტურაში, როგორც ყოფიერების ონტოლოგიურ ფორმაში, სტილია შინაარსის მატარებელი და შემცველი, გამომხატველი: მოხდენილობის სახე. *კულტურის სტილი* არის ეროვნული ყოფიერების და არსებობის *იდეალური მოხდენილობის სახე*, რომელიც *ინტუიტიურად და ლატენტურად*, ბუნებრივად არის მოცემული ერის ყოველ აქტიურ ნეერში და არის კულტურული ანუ სტილური ინტენციონალურობის განმსაზღვრელი. ინტუიტიური სტილური გარკვეულობა ან „ეროვნული გემოვნება“,⁵ – რომელიც გაცილებით უფრო ღრმა საფუძვლის შემცველია, ვიდრე „კამათის შეუძლებლობა“, – გამომხატველია სრულიად რეალური ფენომენის – „ეროვნული კულტურის“, რომელსაც „გენეტიკური“ სტაბილურობა ახასიათებს. ამგვარად, კულტურა ანუ მეტაფიზიკური არსება იკავებს „ფიზიკური სუბსტრატის“ ადგილს; ხოლო ერის მატერიალისტური ანთროპოლოგიური „ეთნოგენეტიკური ონტოლოგია“,

რომელიც ძველ წარმოდგენებს ემყარება და ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს, შეცვლილია მეტაფიზიკური „ინტეგრალური ონტოლოგიით“. ეს უბრალო შეცვლა არ არის. ეს არის მტკიცება იმისა, რომ *კულტურა განსაზღვრავს თვით ანთროპოტიპსაც და ანთროპოლოგიურ წარმოდგენებსაც*, და არა პირიქით. ეს აგრეთვე ნიშნავს, რომ რასობრივი, ეთნოგენეტიკური, „ბიოლოგიური“ (ანთროპოლოგიური) ნიშნები მეორადი და ფენომენურია, კულტურის პირველად, არსებით ნიშნებთან მიმართებაში. ცხადია, სხვა სიბრტყეზე, თვით ეს ფენომენური მახასიათებლები შეიძლება იქცნენ ერთგვარ ონტოლოგიალებად, მსგავსად სისტემისა და სტრუქტურის იერარქიებისა, მაგრამ ეს საკითხის არსებას არ ცვლის: ყოველთვის იქნება კულტურის ონტოლოგიურ სივრცეში მოთავსებული მატრიცა, რომელშიც უნდა იქნეს ტრანსფორმირებული ეს მეორადი ფენომენალიები და მხოლოდ ამით შეეძლება მათ, ითამაშონ ჩამომყალიბებელი და დამფუძნებელი როლი პიროვნების თუ ერის ყოფიერებაში. ამგვარად შეიძლება იქნეს დახასიათებული „ჯიშის“, „კეთილშობილი სისხლის“, „ცისფერი სისხლის“ და სხვა კატეგორიები, რომლებიც ზედაპირულად თითქოს ანთროპოლოგიურ ნიშნებს ატარებს და „კლასობრივ-სოციალურ მეტაფორებად“ განიხილება, მაგრამ კულტურის მეტაფიზიკურ მატრიცაში მათი აქსეოლოგიური, სიმბოლური და „სტილისტური“ მნიშვნელობა მეტად დიდია და რეალური. მნიშვნელოვანია იმის გაცნობიერებაც, რომ ერის არსებითი იდეალმატრიცა ან იდეალფორმა, რომელიც სიმბოლური სახით არსებობს *ენაში* (კულტურაში), თუმცა გამოიყენება ერის ისტორიული ონტოლოგიალიზების პროცესის აწყობისა და გასახიერებისათვის, ერის ყოფიერების ეს ონტომატრიცა არ გამოდგება არც ერთი კერძო ისტორიული მოვლენის თავისთავად ასახსნელად. ერის „ხასიათის“, „ეროვნული სტილის“ და სხვა არსებისგამომთქმელი ფორმების საფუძველზე ამა თუ იმ ერის კონკრეტული ისტორიული ყოფიერების ახსნის და მისი არსებობის კონკრეტული მდგომარეობის მიზეზად ამ ონტოლოგიალების განსაზღვრის ცდა შეიცავს ფიზიკალისტური დეტერმინიზმის, „ბიოლოგიზმისა“ და „ანთროპოლოგიზმის“ საფრთხეს, რაც ეწინააღმდეგება ადამიანის *ორბუნებოვან* არსებას, მის *გახსნილობასა და თავისუფლებას*. კონკრეტული განსახიერებები არ შეიცავს ვირტუალურ მიზეზებს, მაგრამ შე-

საძლებელია ამ განსახიერებათა ტრანსფორმირება ვირტუალურ მატრიცაში, რისი განხორციელებაც მხოლოდ კულტურის (ენის) ნიაღშია შესაძლებელი. აქ ჩვეულებრივ ფილოსოფიურ პრობლემებთან გვაქვს საქმე: კონკრეტული, მოვლენა, ფენომენი, შინაარსობრივადაა განსაზღვრული, ხოლო შინაარსს კი არსებით შინაარსობრივი დამიზღვება აქვს. კონკრეტულის არსებითი კავშირი ტრანსცენდენტურთან, იდეალ-ფორმასთან (ანუ ონტოსთან), მხოლოდ „არყოფილობის“ საზღვრებშია შესაძლებელი, რაც იმთავითვე ნიშნავს, რომ კონკრეტულის შინაარსობრივ მიზეზად ეს „არყოფილობა“ არ გამოდგება. ხოლო, როგორც არაერთგზის აღინიშნა, „ყოფიერის არყოფილობა“ ტრანსცენდენტური ყოფიერების ანუ ონტოყოფიერების ფილოსოფიური დახასიათებაა; მისი თეოლოგიური დახასიათება იქნება – „ღმერთი“.⁶

ყოველივე ზემოთქმული ასე შეიძლება დავაფორმულოთ: *კულტურა ქმნის ერს და არა ერი კულტურას*. ანუ ერს ერად კულტურის ღირებულებები აარსებს და არა ფიზიკური სუბსტრატები, თვით კულტურის ენაში (ნიშანთა სიმბოლურ სისტემაში) „მატერიალიზებისა“ და ფიზიკური სუბსტრატების (თაობების) დენადობისა გამო.

შეიძლება ზოგადად გავიზიაროთ შპენგლერის თვალსაზრისი, რომ ხალხი (Folk, people, ethnos, народ) „არის სულის კავშირი. ისტორიის დიადი მოვლენები სინამდვილეში ხალხის მიერ კი არ განხორციელებულა, არამედ მათ თვითონ შექმნეს ხალხი“. დიდ ისტორიულ მოვლენებში, რაც არსებითად *ოშს* გულისხმობს, ერთი ხალხი (ეთნოსი) არ მონაწილეობს. ამ მონაწილეობაში გამოვლენილი ერთობით იქმნება ის, რასაც „ხალხი“ (ეთნოსი) და, შემდეგ, „ერი“ დაერქვა, რადგან სწორედ აქ დგინდება ის ველი, რომელიც „უსაფრთხოების ველის“ სახით არის მოცემული მითურად და გეოპოლიტიკურად და რომელიც განსაზღვრავს „სამეზობლო და სანათესაო კავშირს“ სხვადასხვა ნაწილს შორის. აქ ისევ უნდა გავიხსენოთ „ქართლის ცხოვრების“ ნათქვამი *ქართული ენისა და ქართველი ერის (!): შესახებ მრავალი ენა, მრავალი ხალხი; ერთი ენა, ერთი ხალხი; მრავალი ქვეყანა გაერთიანებული ერთი რელიგიით... და ენით – მთელი კონცეფტია გაშლილი, რომელსაც თანამედროვე გაგების სრული იერი აქვს.*⁷

ამერიკელები კი არ გადასახლდნენ ევროპიდან, – ამბობს შპენგლერი, – არამედ ისინი შექმნა იმ მოვლენებმა, რომლებიც იქ განხორციელდა 1775 წელს და, კიდევ უფრო მეტად, 1861-65 წლებში... არაბული კულტურა არ არის შექმნილი „არაბების“ მიერ. პირიქით, რადგან მაგიური კულტურა იწყება ქრისტეს დროში და არაბი ხალხი წარმოადგენს მის ამ სახის უკანასკნელ დიდ შემონაქმედს, ერთობა შეკრულია ისლამით ისევე, როგორც ებრაული და სპარსული ერთობა მანამდე შეკრულნი იყვნენ თავიანთი რელიგიებით. მსოფლიო ისტორია არის დიდ კულტურათა ისტორია და ხალხები არიან მხოლოდ სიმბოლური ფორმები და კიდობნები, რომლებშიც ამ კულტურების ადამიანები ასრულებენ თავის ბედს, – „თავისი კულტურის სტილში მყოფ ხალხს ჩვენ დავარქმევთ *ერებს*. სამყარო თვით განასხვავებს მათ იმ ფორმებისაგან, რომლებიც წინ უსწრებდნენ და რომლებიც მოჰყვებიან მათ. არ არსებობს უფრო ძლიერი გრძნობა „ჩვენი-სა“, რომელიც აყალიბებს მისი ყველაზე მნიშვნელოვანი ასოციაციის შინაგან ერთობას; ერის განმსაზღვრელი არის *იდეა*. ამ ნაკადს კოლექტიური არსებობისა აქვს მეტად ღრმა ურთიერთობა *ბედთან, დროსთან და ისტორიასთან*. ურთიერთობა, რომელიც განსხვავებულია თითოეულ მომენტში, და, კიდევ ერთი, აგრეთვე, ურთიერთობა ადამიანური მატერიისა რასასთან, ენასთან, მიწასთან და რელიგიასთან. როგორც განსხვავდება ძველი ჩინელი და კლასიკური (ბერძენი, ჯ.კ.) ხალხის სტილი, ასევე განსხვავდება მათი ისტორიებიც.

ცხოვრება, რომელსაც ახორციელებენ პრიმიტიული და ფელაჰური ხალხები, არის, უბრალოდ, ზოოლოგიური ასავალდასავალი, უგვემო ხდომილებანი მიზნის ან დროში გამოზომილი ნაბიჯების გარეშე, თუმც ნიშნები მრავალგვარია, მაგრამ უკანასკნელი ანალიზით, მნიშვნელობას მოკლებული. ერთადერთი ისტორიული ხალხები, ხალხები, ვისი არსებობაც მსოფლიო ისტორიაა, არიან *ერები*“.⁸

შპენგლერის ეს განსაზღვრება არსებითად არ იწვევს შენიშვნას და საკმაოდ ახლოს დგას ჩემს ინტეგრალურ თვალსაზრისთან. იქნებ ზოგი რამ თანამედროვე ცოდნის საფუძველზე იყოს დასაზუსტებელი, მაგრამ, ვფიქრობ, რომ შპენგლერს ერის ცნების გასაგებად საკმაოდ სრული ხედვის წრე აქვს შემოხაზული. ამ წრის შევსება ჩვენზეა დამოკიდებული, თუ არ ავყვებით ნა-

ციონალისტურ და ანტინაციონალისტურ იდეოლოგიურ დაეას. მშვიდი ანალიზით შეგვიძლია ადვილად დავადასტუროთ, რომ ერი, რომელიც განსაზღვრებით *მრავალეთნოსური* შედგენილობისაა, წარმოადგენს „ისტორიის“ შემოქმედებას და არა პირიქით. ამაში ის იგულისხმება, რომ ხალხის გარკვეულ მასაში („ერთობაში“, „ჯგუფში“), რომელიც „ისტორიის“ გარეშე ცხოვრობს „ზოოლოგიურად“ (ანუ მხოლოდ მატერიალური ინტერესითა და ბიო-ეკოლოგიური მოთხოვნილებით) საერთო ცნობიერების სტრუქტურირება ხდება მხოლოდ დიდი კატაკლიზმებით; დიდი, „ისტორიული“ მოვლენებით და ამ ისტორიულ მოვლენათა ცნობიერების ტოპოლოგიაში სტრუქტურირებით. თვით ეს მოვლენები, ამავე დროს, არის ისტორიის შემქმნელი მოვლენები. თუ ბუნებრივ კატაკლიზმებს თავისთავად ფონად მივიჩნევთ, ასეთი ისტორიის შემქმნელი მოვლენებია, პირველ რიგში, *ომი*, რომელსაც ესა თუ ის „ზოოლოგიური“ ჯგუფი ერთად აწარმოებს სხვა „ზოოლოგიური“ ან „ეთნიკური“ ჯგუფის წინააღმდეგ. ომი იწვევს შეგნებულ და „არაბუნებრივი“ (არაბიოლოგიური) თავდაცვის ინსტინქტის, ანუ ცნობიერი და მიზანმიმართული მოქმედების სისტემის წარმოშობას და სტრუქტურირებას (განვითარებას). ეს მეტაბიოლოგიური ინსტინქტი განსაზღვრავს იმას, რომ ადამიანი ომში „რალაც მეტს“ იცავს ყოველთვის, ვიდრე ბიოლოგიურ არსებობას. ეს მთელ „ეთნოზოოლოგიურ“ სისტემას პირველად სოციალურ სტრუქტურებს უვითარებს და თანდათან ზოოლოგიურიდან *სოციალურ და კულტურულ არსებობაში* გადაჰყავს. ადვილი მისადავენებელია, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანი შედეგები აქვს ამ გადასვლას სოციალურ-კულტურულ არსებობაზე. შემდეგი მნიშვნელოვანი „ისტორიული“ მოვლენა დაკავშირებულია *სასიცოცხლოდ აუცილებელ* ანუ დიდ სამუშაოებთან, როგორიცაა: მინდვრის განმენდა და დამუშავება; ირიგაციული სისტემების შექმნა; მითორელიგიური ათვისება ტერიტორიისა ანუ მეტაგეოგრაფია; დიდი კატასტროფების საერთო განცდა და კოლექტიური დაძლევა... და სხვა ისტორიულად და ეთნოლოგიურად კარგად ცნობილი მოვლენები, რომლებიც ქმნის *კოლექტიური მებსიერების* სისტემას, ანუ ასტრუქტურებს ცნობიერებას კოლექტიური მეტაცნობიერების მატრიცით. ამგვარ საერთო ისტორიულ მოვლენებამდე ეს მეტამატრიცა, რომელსაც კულტურის მატრიცას

ეუნოდებ, „ცარიელია“, იგი არ არის სტრუქტურირებული და, ამდენად, არაფიქსირებულია, დენადი. მას არა აქვს შინაგანი დრო და ის ბადე, რომელიც იკავებს მოვლენებს, ახდენს მათ კვალიფიცირებას და ასტრუქტურებს მათ, როგორც მოცემული ერთობის ისტორიულ მეხსიერებას ღირებულებით მატრიცაში, რაც არის *კულტურა*.

კულტურის მატრიცის სისტემაში განსაკუთრებულ ყურადღებას ითხოვს *მითოლოგია*, რომელიც არის კულტურის (ღირებულებითი მატრიცის) მაყალიბებელი ონტობირთვი, ვითარცა *ენა*, რომლის „გარეთ“ არავითარი ადამიანური ყოფიერება არ არსებობს ისევე, როგორც არ არსებობს ადამიანთა ერთობა, იქნება ის „ზოოლოგიური“, „ეთნიკური“ თუ „ეროვნული“. მითოლოგიური ონტობირთვი არის ის არქეტიპი, რომელიც ყველა მოვლენის მასტრუქტურირებელ მატრიცას ქმნის. მისით ხდება „დაჭერილი“ ყველა მოვლენა, რომელიც „ისტორიული“ ღირებულებისაა. ეს ნიშნავს, რომ ნებისმიერი მოვლენა „ისტორიული“ ხდება მხოლოდ მითოლოგიური ონტობირთვის, არქეტიპის მიერ *შეფასებითა და დაფასებით*. ამ შეფასებამდე და დაფასებამდე არც ერთი მოვლენა „ისტორიული“ არ არის და არც „კოლექტიურ“ მეხსიერებაში რჩება, იყოს ის თუგინდ „კოსმოსიდან შემოტევა“. ეს კოლექტიური მეხსიერება თავის მანიფესტაციას ახდენს *ენაში*, რომელიც კოლექტიური მეხსიერების არსებისგამომთქმელი მატრიცაა. კულტურის ღირებულებით *სიმბოლოებში*, რომლებიც კოლექტიური თვითიდენტიფიცირების ველს ქმნის. მითოლოგიური ონტობირთვის არსებობითაა განსაზღვრული ადამიანის ფიზიკური და მეტაფიზიკური ტრანსფორმაციული შესაძლებლობები. ადამიანი იმდენადაა სტრუქტურირებული, ანუ გამოსული „ზოოლოგიური“, შემდეგ „ეთნიკური“... და ა.შ. არსებობიდან, რამდენადაც არის იგი მიბმული მითოლოგიურ ონტობირთვს, რომელსაც მხოლოდ კოლექტიური ყოფიერების საზღვრებში აქვს მნიშვნელობა; ინდივიდუალურ არსებობაში მითოლოგიური ონტობირთვი თავის მაკონსტიტუირებელი მატრიცის მნიშვნელობას ინარჩუნებს მანამ, ვიდრე მოცემული ჯგუფი (ერთობა) მნიშვნელობს ინდივიდისათვის და ქმნის მისი ყოფიერების ველს. რთული მატრიცის ანუ კულტურის მქონე ერთობა, რომელსაც „დიდი ისტორიული დრო“ აქვს და თვითგაცნობიერების ვრცელი ველი, იქცევა *ერად ანუ ფიქსირე-*

ბული კოლექტიური განწყობის, ერთგვაროვანი ონტობირთვისა და არქექტივის, ცხოვრების სტილის და კულტურული მატრიცის მქონე ერთობად, რომელსაც ტიპოლოგიური თვითგამოცნობის უსაფრთხო ველი აქვს. ინდივიდის ფსიქოლოგიური ფორმირებისათვის „ეროვნულ“ მატრიცაში ან ეროვნულ დონეზე, არსებითი მნიშვნელობა აქვს მისი ინდივიდუალური თვითგამოცნობის ველის ეროვნულ კულტურული მატრიცის ტიპოლოგიაში აქტუალიზებას. თუ ამგვარი რამ არ ხდება, თუ ინდივიდის არქექტიპები არ წარმოადგენს კოლექტიურ არქექტიპებს, ინდივიდის ეროვნული ფორმირება არ მოხდება და იგი ინდიფერენტული ან, სხვაგვარად, „ეგოისტური“ განწყობით იქნება მოდელირებული.⁹ ადამიანს და ერს „ისტორია“ ქმნის, თუ ცნებას „ისტორია“ მიეცემთ ღირებულებითი მატრიცის განმსაზღვრელ მნიშვნელობას. ყოველი მოვლენა კი არ არის „ისტორიულად“ ღირებული ერის (ადამიანის) ცხოვრებაში, არამედ მხოლოდ ის, რომელიც ერის კოლექტიური ცნობიერებისა და მეხსიერების სტრუქტურას ქმნის და განაწყობს. ანალოგიურია ადამიანის პირადი „ბიოგრაფიულ-ისტორიული“ მატრიცაც, თუმცა, აქ ღირებულება მოვლენებისა განისაზღვრება ინდივიდის ბიოგრაფიული არსება-კვანძით, რომელიც მის პირად ცხოვრებასთან არის დაკავშირებული. ყველა შემთხვევაში ინდივიდი არ არის ტოტალურად იზოლირებული არსება და იგი ჩართულია კოლექტიურ მატრიცაში, რადგან ენაში ჩართულია „დაბადებითვე“.¹⁰

ნებისმიერი მოვლენა, რომელიც მითოსის ონტოკვანძის არსებისგამომთქმელ ველში ხვდება, ხდება „ისტორიული“. მითოსის „სანქციის“ გარეშე ერის ცნობიერებაში არ ტოვებს კვალს არც ერთი მოვლენა, რაგინდ მნიშვნელოვანი არ უნდა იყოს იგი იმ აქტუალური ერისათვის, რომელმაც ეს მოვლენა განიცადა, ან მონაწილეობდა მასში. ეს არის საფუძველი იმისა, რომ ხშირად ისტორიკოსები აღმოაჩენენ ხოლმე ისეთ, მათი აზრით, მნიშვნელოვან მოვლენებს, რომლებიც არაფრით არ არიან შერჩენილნი ერის ისტორიულ მეხსიერებაში. ამავე დროს იგივე მოვლენა, შესაძლებელია, სრულიად სხვა ერის ცნობიერებაში იყოს დაფიქსირებული, რაც ნიშნავს, რომ გარკვეული აზრით, ამ მოვლენას „ისტორიული“ ღირებულება სწორედ ამ, დამფიქსირებელი ერის არსებობაში, ანუ მისი მითოსით სანქციონირებულ ისტორიულ მეხსიერებაში მიეცა. საკითხის ეს კუთხე ბუნებრი-

ვად მოითხოვს მითის ამ ცნობიერების მაფორმებელი ხასიათის გარკვევას და თავისუფლებასა და მითს შორის მიმართების დადგენას, რასაც მოგვიანებით, ენისა და თავისუფლების მიმართების გარკვევისას შევხვებით. აქ კი მითოსით ღირებულება-დადგენილ ერისშემოქმედებით არსებით ისტორიულ მოვლენას – *ომს* – მივაპყროთ ყურადღება.

ომი და ეროვნული თვითგანსაზღვრება

თავიდანვე შევიტან გარკვეულობას: არსად, არც ერთ მომენტში თავისი ყოფიერებისა არ განისაზღვრება ადამიანთა ესა თუ ის ერთობა „ერად“ (როგორი კონცეპტუალური საფუძვლიდანაც არ უნდა განვსაზღვროთ იგი), გარდა ომისა. ომი ეს არის ინტეგრალურ კრიტერიუმთა ერთადერთი ბადე, რომელშიც და რომლითაც განისაზღვრება ერი, როგორც არსებული და ნამდვილი ყოფიერება. და სწორედ ეს განსაზღვრება იძენს მითოსურ განზომილებას და იქცევა „ისტორიულ მოვლენად“. ამ თვალსაზრისით, ომი ქმნის ერისშემომქმედ „ისტორიულ მოვლენათა“ ონტოლოგიურ კვანძს. ეროვნული ყოფიერების სივრცის როგორც ფიზიკურ, ასევე მეტაფიზიკურ ტოპოლოგიაში, ერის არსებობის გეოპოლიტიკური სივრცის „უსაფრთხოების ველად“ განსაზღვრა გამომდინარეობს ომის ამ ერისშემოქმედი ონტოლოგიური ბუნებიდან. ამა თუ იმ ერის განსახლების სივრცე ომებით დადგენილი უსაფრთხოების ველია, რომლის იქით იწყება „სხვისი“ განსახლების არე, საიდანაც მოსალოდნელია „მტრის“ შემოსვლა და საითკენაც შესაძლებელია მხოლოდ ომით გაფართოება. ქართულმა ენამ, ალბათ არც თუ შემთხვევით, დაამთხვია ურთიერთს *ერის* შინაარსები და ამოსავალი „ერი = ჯარი“ გააფართოვა და განავრცო უსაფრთხოების ველის შიგნით, „მშვიდობიან სივრცეშიც“: ერი უდრის მთელ სამოსახლოს ამა თუ იმ ქვეყნისა, რომელიც ქმნის და იცავს თავისი ყოფიერების უსაფრთხოებას გარკვეულ გეოგრაფიულ და ისტორიულ სივრცეში.¹¹

უსაფრთხოების ველის ცნება დიდ მნიშვნელობას იძენს როგორც კოლექტიური, ასევე ინდივიდუალური ყოფიერების თვალსაზრისით. ერის შინაგანი სტრუქტურების იერარქიაში პირველადი სანათესაო კავშირების პარალელურად და სიმეტრიულად, სამეზობლო კავშირებისა და ურთიერთობათა ნა

მონევა უსაფრთხოების ველის სტრუქტურირებასთან არის დაკავშირებული, ანუ, რაც იგივეა, ომის საფრთხის საზღვრის გადანეწასთან; ან, სხვაგვარად, მტრის გამოჩენის საზღვრის დადგენასთან. ფაქტობრივად, ეროვნული ტერიტორია (გეოგრაფიულ და ისტორიულ ასპექტში) სხვა არაფერია, თუ არ მტრის გამოჩენის, ანუ უსაფრთხოების ველის საზღვრები. ამ ველის შიგნით ადამიანი უსაფრთხოდ და „კომფორტულად“ გრძნობს თავს, თავისი *ეროვნული თვითგანსაზღვრულობის* სრულ განშლამში, „სივრცეში და დროში“ მიმოსვლისათვის. ისტორიული ზრდა ერისა პირდაპირ კავშირშია ამ სივრცის გადიდებისა და შევიწროების ფლუქტუაციებთან, როგორც ექსტენსიური, ასევე ინტენსიური თვალსაზრისით. იქ, სადაც მტერი არ გამოჩენილა, არც ერი ჩამოყალიბებულა და არც სახელმწიფო წარმოქმნილა; ანუ იქ არ გაჩენილა ის, რასაც, საერთო აღიარებით, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ერის ფორმირებისათვის: *მიზნისა და ბედის ერთობა*. უახლოესი მაგალითია საბჭოთა კავშირის მოსახლეობაში არსებული განცდა საერთოობისა ერთად წარმოებული „სამამულო“ ომის გამო. და ეს, მიუხედავად იმისა, რომ ყველას უკვე კარგად ესმის, რომ ეს იყო იმპერია, რომ ერები იჩაგრებოდნენ, რომ ტოტალიტარიზმი იყო გაბატონებული, რომ ბევრისათვის ეს ომი სრულიადაც არ იყო „სამამულო“ და სხვა. თუ ომამდე საბჭოთა სისტემის (იმპერიის) საყრდენი ძალმომრეობით დანერგილი შიში იყო და პირდაპირი რეპრესიები, ომისშემდგომი „საბჭოთა ერის“ კონცეფციის საფუძველს „სამამულო ომით“ წარმოშობილი ბედისა და მიზნის ბუნებრივი ერთობა წარმოადგენდა. ამ ბუნებრიობაზე იგებოდა სხვა იდეოლოგიური და „აღმშენებლობითი“ მიზნის ერთობის შენობა. ამასვე ემსახურებოდა „სამამულო ომის იდეოლოგიური მითოლოგიაც“, რომელიც ომისშემდგომი პერიოდის მთავარი თემა იყო (მარადიულ რევოლუციურ მითოლოგიასთან ერთად), ამ კონცეფციის შესატყვისად შეიძლება ითქვას, რომ კიდევ ერთი ან ორი მსგავსი საერთო „სამამულო“ ომის გადატანის შემთხვევაში „საბჭოთა ერის“ ჩამოყალიბება დასრულებულ სახეს მიიღებდა, რადგან იგი ბუნებრივ საფუძველზე იქნებოდა დაფუძნებული. სხვა საკითხია, რომ ეს არ იქნებოდა საკმარისი საფუძველი საბჭოთა ერისათვის ეროვნული ჰომოგენური ცნობიერების ჩამოსაყალიბებლად, „ისტორიული დროის“ სიმცირის

და უსაფრთხოების ველის ფლუქტუაციების გამო, თუმცა, „სამამულო ომში“ მონაწილეთათვის ეს განცდა ერთობისა ნამდვილად და ეჭვმუხტანლად არსებობს. ეს მაგალითი გვიჩვენებს, რომ მარტოოდენ „ბედისა და მიზნის“ ერთობა არასაკმარისი საფუძველია ერის განსაზღვრისათვის.¹²

ტერიტორიული და გეოპოლიტიკური კონფლიქტების ისტორია, ამავე დროს, არის ერის ფორმირების და ტრანსფორმირების ისტორიაც. ამის შესატყვისად, ომის მასშტაბისა და მიხედვით შეიძლება გამოვყოთ ორი ასპექტი, რომელთაგან ერთი შეიძლება განვსაზღვროთ გეოპოლიტიკურად, როგორც უსაფრთხოების ველის ვირტუალური გეოპოლიტიკური სტრუქტურის მაფორმებელი, ხოლო მეორე კი, როგორც უსაფრთხოების რეალური სივრცის მატრანსფორმირებელი. ვირტუალური გეოპოლიტიკური უსაფრთხოების სივრცე, მაგალითად, საქართველოსათვის და, ასევე, ყოველი კავკასიური სახელმწიფოსათვის, არის მთელი კავკასია, ანუ კავკასიური გეოპოლიტიკური ტოპოსი; ხოლო რეალური გეოპოლიტიკური უსაფრთხოების სივრცე კი – საკუთრივ საქართველოს ტერიტორია, რომლის ყოველ ნაწილს აქვს უშუალო შეხების ნერტილები, საზღვრები, განსაზღვრული როგორც გეოგრაფიული, ასევე ისტორიული ღირებულებებითა და მიზნებით.

ომისათვის არსებითი, „მტრის“, ცნების ანალიზი გვარწმუნებს იმაში, რომ ამ ცნებას პირდაპირი კავშირი აქვს „უსაფრთხოების ველის“ ცნებასთან და მისგან გამომდინარეობს. რადგან უსაფრთხოების ველს აქვს სიმეტრიული განფენა ფიზიკურ (გეოპოლიტიკურ) და მეტაფიზიკურ (ისტორიულ) სივრცეში, ამიტომ „მტერი“ ამ ინტეგრალური უსაფრთხოების ველის „შეების დამრღვევია“. ომი ახდენს ამ სივრცე-დროს დაცვისათვის მობილიზებას და ამ ნიშნით, შეიძლება, გამოვკვეთოთ იქნეს ეროვნული ტერიტორიის რეალური ღირებულებითი ტოპოლოგია: მოსახლეობის მობილიზაციის ხარისხი ამა თუ იმ ნაწილის დასაცავად მიუთითებს ამ მოსახლეობაში არსებული „ეროვნული თვითგანმსაზღვრავი ენერჯის“ მეტნაკლებობაზე. ამავე დროს, იგი მიუთითებს მოცემული ნაწილის რეალურ ღირებულებაზე ეროვნული ტერიტორიის, ან ეროვნული უსაფრთხოების სივრცის ტოპოლოგიაში. ომი ახდენს ეროვნული ონტოლოგიური ენერჯის რესტრუქტურირებას, რაც ნიშნავს, რომ ერი ომამდე და

ომის შემდეგ, არასოდეს იგივე არ არის. ამ თვალსაზრისით, ომი ახალი დაბადების შესატყვისი ცნებაა.

აზრი იმის შესახებ, რომ ისტორიის მამოძრავებელი, მისი ძრავა და გულისგული არის ომი, ახალი არ არის არც ფილოსოფიურად, არც ფსიქოლოგიურად, არც სოციოლოგიურად, არც გეოპოლიტიკურად, და, მით უმეტეს, ეკონომიკურად. ჰერაკლიტე, ალბათ, არც იყო პირველი, ვინც ომის არსებითობა აღნიშნა. მასზე ადრე ჩინელებმა, უფრო ადრე ინდოელებმა, მათ უწინარეს ეგვიპტელებმა და შუმერებმა: „გილგამეში“, „მაჰაბჰარატა“, „ილიადა“, „ავესტა“, „ქართლის ცხოვრება“ ყოფიერებას საომარ ველად განიხილავენ და ხატავენ; ხოლო „ბიბლია“ კი საერთოდ ომის წიგნად შეიძლება მივიჩნიოთ: უფრო ზუსტად „ომისა („ძველი აღთქმა“) და მშვიდობის („ახალი აღთქმა“)“ წიგნად, და მთელი კოლიზია ღმერთისა და კაცობრიობის ურთიერთობისა, ომისა და მშვიდობის კლაუზევიცისებურ ტერმინებში გამოვხატოთ. ომი ისტორიული მატრიცის საზღვრებში არის მოქცეული და ისტორიის გარეთ მას არსებობა არა აქვს, მაშინაც კი, როდესაც ომი მითოსურ „ზეცაში“ მიმდინარეობს. ამ თვალსაზრისით, ომი და ისტორია შეიძლება თანმხვედრ ცნებებად მივიჩნიოთ. შემთხვევითი არ იყო, რომ ზოგმა ისტორიკოსმა ორი ბანაკის დაპირისპირების და „ცივი ომის“ შეწყვეტა (ან უკანასკნელი წლების მოვლენების მიხედვით, „დამდულრავ მშვიდობად“ გადაქცევა) ისტორიის დასასრულად აღიქვა¹³

ომი, ცხადია, ძალმომრეობაა, მაგრამ ყოველი ძალმომრეობა არ არის ომი. როგორც სახელმწიფოთა შორის (გეოპოლიტიკური), ასევე სახელმწიფოს შიგნით (სამოქალაქო) ომის დროს ხდება ერთი ჯგუფის კოლექტიური ნების მონიშნულმდეგისათვის კონცეპტუალურად თავს მოხვევა კანონმდებლობის სახით. ამ კოლექტიური ნების გამოვლინების გარეშე ომს აზრი არა აქვს. ამიტომ აბსურდულია „ინტერნაციონალური ვალის“ და სხვა ამგვარი „ვალების“ არსებობის მტკიცება. სამოქალაქო ომის დროსაც, ისევე, როგორც ნებისმიერი ომის დროს, ხდება ერის შიგნით არსებული ერთი მხარის კოლექტიური ნების წინააღმდეგ მეორე მხარის მიერ კოლექტიური ნების ძალმომრეობით შეცვლა. სამოქალაქო ომი კარგი მაგალითია იმის დასამტკიცებლად, რომ ომი „მტრის“ და „მონიშნულმდეგის“ განზომილებებს შეიცავს მხოლოდ და არა „თანამოქალაქის“, „თანაადაამიანის“

და ა.შ. ამგვარებად ითვლებიან მხოლოდ ისინი, ვინც ერთ მხარეს დგანან. ამიტომ ძალმომრეობას, როგორც მტრის წინააღმდეგ მიმართულს, საზღვრები არა აქვს. „ძალმომრეობა, ესე იგი ფიზიკური ძალმომრეობა (რადგან არ არსებობს მორალური ძალმომრეობა სახელმწიფოსა და კანონის კონცეფციის გარეშე), არის ამდენად საშუალება, მიზანი არის თავს მოხვევა ჩვენი ნებისა... ომი არის ძალმომრეობის აქტი და არ არსებობს საზღვარი ამ ძალმომრეობის გამოვლინებისათვის. ყოველი მონინააღმდეგე უქმნის მეორეს კანონს, რაც ინვესს საპასუხო მოქმედებას, რომელიც, როგორც კონცეფტი, უნდა მივიდეს უკიდურესობამდე“ (კლაუზევიცი).

საქართველომ ეს ვითარება ორგზის განიცადა: 1921-24 წწ.-ში და 1991-93 წწ.-ში.

მეტად საგულისხმო ფაქტია, რომ ტოტალიტარული რეჟიმები და სისტემები ომის ტერმინებში აზროვნებენ საზოგადოებისა და საზოგადოებრივი არსებობის შესახებ (ტოტალიტარულ „ხის ენაში“ მოსავლის აღებაც ომია, სპორტული შეჯიბრიც, სწავლაც, მეცნიერული მსჯელობაც, სიყვარულიც... მოუშლელი „ფრონტის ხაზია“ ყველგან). აგრესიული და არააგრესიული, ან „სამართლიანი“ და „უსამართლო“ ომების შესახებ მსჯელობაც ასევე აბსურდულია. თვით ომი, როგორც უსაზღვრო ძალმომრეობა, ერთმნიშვნელოვნად აგრესიულია. მიზნის მოტივირება კი შეიძლება იყოს განსხვავებული კონცეპტუალურად. არც პირველ და არც მეორე მსოფლიო ომებში არავითარი განსხვავება მიზნის კონცეფციებში არ გამოვლენილა, თუმცა, ერთმნიშვნელოვნად იქნა აღიარებული, რომ დამარცხებული იყო აგრესორი, ხოლო გამარჯვებულები კი თავს იცავდნენ. ომმა აჩვენა, რომ გამარჯვებულებმა არ დაიხიეს უკან და თვით მიაღწიეს იმ მიზანს, რომელსაც ესწრაფოდა „აგრესორი“. ამიტომ ყოველი მსჯელობა ომის, ანუ *ორმხრივი კოლექტიური ძალმომრეობის* მორალურ ასპექტებზე უნიადაგოა და სააზროვნო სივრცის შეზღუდულობაზე მეტყველებს. ტოინბის მართებული შენიშვნით:

“Les êtres humains se dévorent aussi les uns les autres. Le cannibalisme et l’esclavage ont été pratiqués dans des sociétés hautement raffinées... La monstruosité spécifiquement humaine qui a le plus de mal à disparaître est le meurtre, sous la forme rituelle du sacrifice humain. Le meurtre

a été largement condamné lorsque le motif en était la convoitise ou la haine personnelles. Le meurtre comme punition du meurtre a aussi été progressivement désapprouvé. Non seulement les vengeances privées, mais aussi les exécutions officielles ont été abolies dans certains États modernes. Le meurtre rituel a aussi été prohibé dans les cas où le dieu à qui était sacrifiée la victime humaine était la déification de l'une ou de l'autre des ressources naturelles nécessaires à la préservation de la vie, par exemple la pluie ou la récolte ou le bétail. Cependant, depuis le jour où l'homme a acquis la haute main sur la nature non humaine, les dieux qui ont été adorés avec le plus de dévotion, de fanatisme et de cruauté sont les déifications de la puissance collective qui lui a permis de triompher de la nature non humaine.

Ce sont les États souverains qui ont été le principal objet d'adoration de l'humanité au cours des 5 000 dernières années. Et ces divinités ont demandé et obtenu le sacrifice d'hécatombes humaines. Les États souverains entrent en guerre les uns contre les autres et, dans la guerre, imposent à la fine fleur de leur jeunesse de tuer les sujets de l'État ennemi, au risque de se faire tuer eux-mêmes par leurs victimes désignées. De mémoire d'homme, tous les êtres humains, à l'exception de quelques petites minorités — par exemple les membres de la Société des Amis (Quakers)—, ont considéré que tuer et être tué à la guerre était non seulement légitime mais méritoire et glorieux. Il est paradoxal que ni le fait de tuer à la guerre, ni celui de tuer lors de l'exécution d'une condamnation à mort n'aient jamais été considérés comme des meurtres".¹⁴

ტოინბის მიერ დასმული საკითხი მეტად დიდ მნიშვნელობას იძენს, რადგან უკავშირდება ერთი მხრივ ერის, სახელმწიფოს, კულტურისა და საზოგადოების სპეციფიკურ ინტერესთა დაცვის პრობლემას და განწყობას, და, მეორე მხრივ იმას, რომ ადამიანის ყოფიერება არსებით ზნეობრივი ყოფიერებაა. ვაჟა-ფშაველას მოხუცის ნათქვამი „ომი ქორნილი მეგონა, სისხლის რუწყარო მდინარი“, — მიუთითებს, რომ ომის დროს ჩნდება ისეთი ასპექტები ინდივიდუალური და კოლექტიური ყოფიერებისა, რომლებიც ჩვეულებრივ პირობებში დამალულია კონვენციონალური კანონმდებლობით და ურთიერთობებით. ომი აყენებს და უპირისპირებს ურთიერთს „სიკვდილსა“ და „მკვლელობას“. ომს სიკვდილი ახლავს, მაგრამ ომი არ არის მიჩნეული მკვლელობათა ჯაჭვად. გამარჯვებული დამარცხებულს არ მიიჩნევდა

მკვლელად, არამედ, მტრად, რომლისთვის „ხელის შექცევა“ სრულიად ლეგიტიმურ და უფლებამოსილ მოქმედებად მიაჩნდა.¹⁵

მხოლოდ მეორე მსოფლიო ომიდან იწყო გავრცელება დამარცხებულზე საერთაშორისო კანონმდებლობამ, რომელიც, მართალია, ომის შემდეგ შექმნეს გამარჯვებულმა მოკავშირეებმა. დამარცხებული მხარის ლიდერები (ნაციისტები და სხვ.) მიჩნეულ იქნენ *დამნაშავეებად*: არა მხოლოდ კაცობრიობის წინააღმდეგ ჩადენილ დანაშაულობებში, არამედ დანაშაულებრივი ინსტიტუტების შექმნაშიც და სხვა (იხ., მაგალითად, ნიურნბერგის სასამართლოს განაჩენი); მაგრამ ჯარი, ანუ ერი, რომელსაც ისინი ხელმძღვანელობდნენ ანუ დანაშაულობათა განმახორციელებელი და უშუალო „მკვლევები“ (ჯარისკაცები, ბრძანების შემსრულებლები) კი არა. ფაქტობრივად, ეს იყო *გამარჯვების ლეგიტიმაცია*, რომელმაც საშუალება მისცა გამარჯვებულ მხარეს, მოეხდინა არა მხოლოდ მსოფლიოს გეოპოლიტიკური გადანაწილება და გადახდილი ომისა და მის მონაწილე მხარეთა მიმართ საკუთარი თვალთახედვის კუთხე და შეფასების კრიტერიუმები დაედგინა, არამედ, მტრის მიმართ *კოლექტიური მკვლელობის* ლეგიტიმაციაც დაეკანონებინა. თითქოს, მას შემდეგ ნიურნბერგის ლოგიკით უნდა მომხდარიყო და უნდა ხდებოდა ყოველი ომისა და მისი მონაწილეების განსჯა, ისევე, როგორც ყოველი ინსტიტუტისა, რომელიც ხელს უწყობს ტოტალიტარიზმის წარმოქმნას. მაგრამ იმგვარი რამ აღარ მომხდარა, რამაც თავისი დაღი დაასვა XX საუკუნის მოვლენებს და, განსაკუთრებით, საბჭოთა ტოტალიტარიზმის ისტორიას.¹⁶

ეს გვაიძულებს, უფრო ღრმად შევხედოთ ომის პრობლემას და მის მიმართებას საზოგადოებისა და ერისადმი, რადგან ომი არის ეროვნული, სახელმწიფოებრივი, ან სოციალური ნიშნით წარმოებული კოლექტიური „ისტორიული“ ონტოხდომილება.

აღნიშნული პრობლემა შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც ადამიანის არასრულყოფილების გამოხატულება. მაგრამ ეს არ ანელებს იმ ფაქტს, რომ *ომი არის ისტორიის ძრავა*, ისტორიული ბადის ძალოვანი კვანძების შემკვერელი; ისტორიულ მოვლენათა ტოპოლოგიის მასტრუქტურირებელი. აქ არა აქვს იმას მნიშვნელობა, თუ რა თვალსაზრისით ვუყურებთ და ვაფასებთ ისტორიას, ანუ ვის მხარეზე ვდგავართ. მითოლოგიაც და ისტო-

რიაც, არსებითად, ომების ღერძზე იგება და არა მშვიდობიანი აღმშენებლობისა, რომელსაც, ხშირად, არავითარი გამოსარჩევობა არ გააჩნია, გარდა მომდევნო ომისმიერი ნგრევისა ან წარსული ომის შედეგების აღმოფხვრისა: ეროვნული მოვლენის ისტორიულობის არსება-კვანძი, მისი ონტოლოგიური ყოველთვის ომია.¹⁷ ეროვნული ნებისყოფის კვანძს ომი ქმნის. იგივე არის ეროვნული ენერჯის ძალის მაჩვენებელიც. „ქართლის ცხოვრებაც“ რომ არ გვექონოდა, ყველა სხვა ისტორია, თუგინდ ჰეროდოტედან მოყოლებული, ფაქტობრივად ომების ისტორიაა. ხალხების, თემების, ტომების, ერების, სახელმწიფოების, იმპერიების წარმოქმნა და დაშლა, თვით სახელმწიფოს შინაგანი სტრუქტურირება დაკავშირებულია ომთან. ლოკალური, რეგიონალური, კონტინენტალური, თუ „მსოფლიო-ისტორიული“ მოვლენების კვანძებს ომები წარმოადგენდა. ომი, ყველაფერთან ერთად, არის სოციალური და პოლიტიკური მოვლენა. და იგი არასოდეს არ აღიქმება, როგორც კერძო, ინდივიდუალური ხდომილება; ომი ყოველთვის სოციალურ პარამეტრებში ნამდვილობს და აღიქმება და აქვს პოლიტიკური მიზანი. ომი, რომელსაც არც პოლიტიკური და არც სოციალური მიზანი არა აქვს, ომი არ არის.

კლაუზევიცისა და ტოინბის ზემომოყვანილი აზრები კარგ საფუძველს ქმნის ომისა და ერის თემის გაშლისათვის. ამასთანავე, ჩემი მიზანია, ვიპოვო ქართულ ენაში და კულტურის მატრიცაში დადგენილი გაგება და ხედვა ამავე პრობლემისა.

„ბიბლია“, არა მხოლოდ ომისა და მშვიდობის წიგნია, არამედ „ზოოლოგიური ჯგუფის“ ჯერ ადამიანთა საზოგადოებად შექმნის და, შემდეგ, ერად ჩამოყალიბების წიგნიც. „ძველი აღთქმის“ ბიბლიურ სურათში ბაბილონის გოდოლი მშვიდობიანობის გამოხატულებაა, ენათა განყოფა კი – ომისა. მაგრამ ბაბილონის გოდოლი, თავისთავად, არის ენათა განყოფის მიზეზი. ხოლო ენათა განყოფას კი მიზნად მშვიდობის დამყარება აქვს. ბაბილონის გოდოლის მშენებელთა აღმშენებლობითმა ერთიანმა ძალისხმევამ, გეოპოლიტიკურ ტერმინებში რომ გამოვხატოთ, ღმერთის უსაფრთხოების ველის საზღვრები დაარღვია. ენების აღრევამ შეაფერხა ეს აღმშენებლობა და დაშალა ერთობა, რომელსაც არავითარი სხვა მაკავშირებელი საფუძველი არ აღმოაჩნდა, გარდა „ხმა ერთ და ბაგე ერთობისა“, ანუ ენისა, რაც

ამავე დროს „ნათესაობასაც“ გულსხმობდა. „ბაბილონელები“ დაიშალნენ ენებად (და ხალხებად.... ერებად) და იწყეს მსოფლიოს ათვისება. და ამ ათვისების გზაზე ურთიერთთან ომი. მაგრამ ეს არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ბაბილონური გაკვეთილის მიზანი, რადგან ომი, ყველა შემთხვევაში, წარღვნის ასპექტის შემცველია. მიზანი იყო ადამიანის იმგვარი აღზრდა, რომ მას ურთიერთთან და ღმერთთან თანაცხოვრებაში არ დაერღვია უსაფრთხოების ველი და არ შექმნილიყო მტრად. ერთი სიტყვით, *ცივილიზებული* არსება გამხდარიყო. ამის შესატყვისად, „ახალი აღთქმის“ სულთმოფენა, რომელიც მრავალთ ერთობას განასახიარებს, მშვიდობის უნივერსალური პრინციპის განსახიერებაა. ისევე, როგორც ყოველი ერთიანობა მიისწრაფის ჰიპერტროფიისაკენ („ბაბილონი“), ასევე ყოველი ჰიპერტროფირება მიისწრაფის დაშლისაკენ (ატომიზირებისაკენ), ხოლო ყოველი დაშლილი და ატომიზირებული კი გაერთიანებისაკენ, რადგან თავის თავში ატარებს არსებით ერთობის მესხიერებას (სულთმოფენა).¹⁸

ომების შეწყვეტა შესაძლებელია უსაფრთხოების სივრცის თანდათან გავრცობით და სრული თავისუფლების განხორციელებით ამ მოცემული უსაფრთხოების სივრცის შიგნით, ანუ *ცივილური მატრიცის* პრინციპული *ერთგვაროვნებით*. ხოლო ეს კი მისაღწევია მხოლოდ მეტაფიზიკური ანუ კულტურულ-სულიერი და არა მატერიალური არსებობის დახვეწით, ანუ *აღზრდით*. წინააღმდეგ შემთხვევაში თვით ეს გარედან შეუღწეველი უსაფრთხოების სივრცე იქცევა ომის ასპარეზად და მტრულად განწყობილ ჯგუფთა „ზოოლოგიების“ ან „ბარბარიზაციის“ საფუძვლად. ამის მოწმენი ვართ ჩვენ უკანასკნელი წლების მანძილზე.

დანიშნავს ვეტებით, ბაბილონისშემდგომი ისტორიული გზა ასე გამოიყურება: ენობრივი სივრცეები უსაფრთხოების ველებად ყალიბდება. ესაა ერებად დაყოფა. ერის შიგნით კანონი იქმნება. ერთ კანონზე განყოფილება ერთი ან რამდენიმე ენობრივი სივრცისა ქმნის სახელმწიფოს. ვიდრე წერილი კანონმდებლობა არ არსებობს, ამ ველის სტრუქტურირება ხდება ცალკეული კულტურის მატრიცებითა და მათი ურთიერთთან მეტ-ნაკლები ჰომოგენიზებით და ჰარმონიზებით. ყოველი ლოკალური უსაფრთხოების სივრცის სტრუქტურა ამ თვალსაზრისით ჰომოგენ-

ნურია, სივრცეთა მიმართებაში კი – ჰარმონიზებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ხდება თანაცხოვრების შეუძლებლობა, ანუ *მტრობა და ომი*. ეს გრძელდება მანამდე, ვიდრე უსაფრთხოების ველის სტრუქტურათა ჰარმონიზება არ მოხდება. სხვა არჩევანი არ არის: ან ურთიერთშესატყვისობის ანუ ჰარმონიულობის დადგენა, ან ჰომოგენიზება, ანუ მოცემული სივრცის ჩართვა და ასიმილირება სხვა სივრცეში. ჰომოგენიზებას და ჰარმონიზებას შორის ისეთივე მიმართება არსებობს, როგორც მონოცენტრიზმსა და პოლიცენტრიზმს, ცენტრალიზაციას და დეცენტრალიზაციას, მონოვალენტურობასა და პოლივალენტურობას, სიმარტივესა და სირთულეს, ტოტალიტარიზმსა და ფედერალიზმს და ა. შ., შორის.

მეორე მსოფლიო ომის შემდგომმა მოვლენებმა და მსოფლიოს განვითარების ტენდენციებმა გარკვეულად გამოავლინეს უსაფრთხოების ველის სტრუქტურირებისა და ეროვნულ ინტერესებთან მიმართების ზემოაღნიშნული პრინციპები. ორ ბანაკს შორის არსებული ხანგრძლივი „ცივი ომი“, ფაქტობრივად, იყო უსაფრთხოების ორი ველის საზღვრების დადგენა. ორივე ეს ველი შინაგანად გახსნილი იყო ამ ველის შიგნით მთარსებე ადამიანთა და „ერთათვის“. მაგრამ ორ ველს ტიპოლოგიურად განასხვავებდა არა მხოლოდ სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ნყოფა, არამედ თვით უსაფრთხოების ველთა სტრუქტურის ტიპოლოგიაც: ერთს, „დასავლურს“, ჰარმონიზების პრინციპი განსაზღვრავდა, მეორეს, „აღმოსავლურს“ – ჰომოგენიზების. ცივი ომის დასასრული, ფაქტობრივად, იყო ძველი უსაფრთხოების ამ ორი სივრცის დასასრულიც. წარმოიშვა ბუნებრივი დაუცველობა და საფრთხის განცდა, რომელმაც მოიცვა ყველა დონე დაშლილი სივრცისა. არასტაბილურობის „ცხელ“ ნერტილთა და ზონათა წარმოშობა „აღმოსავლურ“ ბანაკში ნათელი დასტურია იმისა, რომ პრინციპს, რომელზედაც იყო ამ სივრცის უსაფრთხოება დაფუძნებული, ნამდვილი საფუძველი არ გააჩნდა და, ამდენად, ეს იყო *კვაზიუსაფრთხო* სივრცე. ტოტალიტარიზმის საზღვრებში მოპოვებული ეს კვაზიუსაფრთხოება წარმოშობდა ტიპოლოგიურად ჰომოგენურ მატრიცებს, რომლებიც მხოლოდ ტოტალიტარიზმის ჰომოგენურობის ძალით აკავებდა ამ ველს. ტოტალიტარიზმი *ეთნიზებული* სისტემა იყო. *ეთნიზაციის პრინციპის* გატარებით, ანუ კვაზიეროვნულ ერ-

თეულთა წარმოქმნით ხდებოდა ტოტალიტარიზმის მთელი სივრცის გეოპოლიტიკური სტრუქტურირება და ჰომოგენიზირება. „დემოკრატიული ცენტრალიზმის“ ფორმით ტრანსეროვნული გაერთიანების იდეოლოგიური პრინციპი იძლეოდა ამ სივრცეში მოთავსებული ეთნოგეოპოლიტიკური ერთეულების „სრული უსაფრთხოების“ (კვაზიუსაფრთხოების) გარანტიას. ტოტალიტარიზმის გარეშე ამ „უსაფრთხოებას“ არავითარი გარანტიები არ ჰქონდა, რადგან ტოტალიტარული სისტემა თვითვე იყო ამ სივრცეთათვის საფრთხის შემცველი, თუ გავიხსენებთ მთელ რიგ ეთნოგადასახლებებს და ეთნოკლასობრივ წმენდებს. ცხელი წერტილებისა და ლოკალური ომების („ეთნოკონფლიქტებად“ წოდებულის) წარმოშობა დაკავშირებულია ახალ უსაფრთხოების ველთა განსაზღვრასთან, რაც სრულიად ბუნებრივი და არსებრივად „მოდელირებული“ ისტორიული ფორმირების გამოვლინება არის. იმისათვის, რომ რუსეთმა აღადგინოს „უსაფრთხოების“ ის სივრცე, რომელიც ეკავა საბჭოთა კავშირს, ან „აღმოსავლეთ ევროპას“ ანუ „კომუნისტურ ბლოკს“, მან უნდა აწარმოოს ნამდვილი კოლონიალური ომები (ამის მაგალითს უკვე იძლევა საქართველოსთან „აფხაზეთის“ ომის წარმოება, ჩეჩნეთის ომი და სხვა. განსაკუთრებით კარგად ჩანს ეს უახლესი პოლიტიკური ენის ანალიზისას). ამ ომთა პროვოცირებისათვის რუსეთს თავისუფლად შეუძლია, გამოიყენოს სრულიად ბუნებრივი დაუცველობის გრძნობა, რომელიც გამოიწვია მასებში ტოტალიტარიზმის ეთნოპოლიტიკური სისტემის ნგრევამ. ამ კუთხით, ტოტალიტარული სისტემის ჯერ „ეროვნულ მოძრაობებად“, შემდეგ კი ეთნოკონფლიქტებად გარდაქმნა (პერესტროიკა) სრული ბუნებრივობით განხორციელდა.

(„ეროვნულ მოძრაობათა“ საკითხი, ალბათ, განსაკუთრებული ყურადღებისა და ანალიზის ობიექტი უნდა გახდეს, რადგან მათში გამოვლინდა საბჭოთა ტოტალიტარული სისტემის მიერ ჩამოყალიბებული სპექტრი მასობრივი კვაზიცნობიერებისა, რომელსაც „ჰომო სოვიეტიკუსის“ ტიპოლოგიაში არსებითი მახასიათებლის ფუნქცია აკისრია. ჭეშმარიტი ეროვნული მოძრაობა, თავისი არსებით, ეფუძნება არსებული პოლიტიკური და სოციალური ვითარების ღრმა ანალიზს და განთავისუფლების სტრატეგიას, რომლის სტრუქტურა ეტაპობრივი ხასიათით

გამოირჩევა. კვაზიეროვნული მოძრაობა ამგვარ ანალიტიკურ სტრატეგიას და ტაქტიკას მოკლებულია იმ უბრალო ფაქტისა გამო, რომ იდეოლოგიურად წარმოსახული რეალობის მიმართ „მოძრაობს“. ამგვარი მოძრაობის ეროვნულობას არავითარი რეალური ეროვნული საფუძველი არ გააჩნია, რადგან არავითარ ეროვნულ ღირებულებებს არ ეყრდნობა. ამიტომ ეს მოძრაობა არ შეიცავს რეალური ომის წარმოების ელემენტებს. ეს კი, ცხადია, მთელ ამ მოძრაობას კვაზიეროვნულ მოძრაობად აქცევს. იმ ვითარებაში, როდესაც ომი აპრიორულ შეუძლებლობად არის გამოცხადებული და აღიარებული, ამგვარ კვაზიეროვნულ მოძრაობათა მანიპულირების საშუალებები ერთ ხელში, და, სახელდობრ, სახელმწიფოს და მისი ინსტიტუტების ხელში იყრის თავს. თვით მოძრაობა კი იმის საწინააღმდეგო შედეგებთან მიდის, რაც პოსტულირებული ჰქონდა „იდეოლოგიაში“).

რეალური ვითარების გაცნობიერების ხარისხი და მისი ანალიზით მიღებული სტრატეგიული გეგმის არსებობა არის არსებითი კრიტერიუმი ნებისმიერი ეროვნული მოძრაობის ნამდვილობის შესაფასებლად. ამგვარი იყო ქართული ეროვნული მოძრაობა XIX საუკუნეში, ილია ჭავჭავაძის, ვაჟა-ფშაველას, აკაკი წერეთლის და სხვათა მიერ დიდი ტაქტიკური და სტრატეგიული სიზუსტით განხორციელებული. XX საუკუნეში ეროვნულ მოძრაობას იდეოლოგიზაციისა და „პარტიზაციის“ სენი შეეყარა, რამაც საბოლოოდ კვაზიეროვნული სახე მისცა მას და შედეგად რუსეთის მიერ ხელმეორე პყრობა და ტოტალიტარიზმი მოუტანა. ეროვნულ მოძრაობას არავითარი სხვა მიზანი არ შეიძლება ჰქონდეს ერთდროულად, გარდა სამშობლოს გათავისუფლებისა და სახელმწიფოებრივი ყოფიერების აღდგენისა. ხოლო ეს მიზანი კი ითხოვს საომარ სტრატეგიას, რომელიც ვერ ეგუება ვერავითარ იდეოლოგიზაციას და რეალპოლიტიკურ და რაციონალისტურ პარამეტრებში გაიაზრება. უკანასკნელი წლების მოვლენებმა საბჭოთა ტოტალიტარულ „უსაფრთხოების სივრცეში“ ნათლად დაადასტურა ეს თვალსაზრისი. „ეროვნულმა მოძრაობებმა“ თუ კი რამე მოახერხეს, ეს არის თავისი ეროვნული სივრცის მაქსიმალური გაპარტახება და ნგრევა და ხელი შეუწყვეს ტოტალიტარიზმის რეინკარნაციის პროცესს, რაც ძველი ბიუროკრატიისა და ნომენკლატურის უცვლელობაში და დსთ-დ საბჭოთა სივრცის აღდგენაში გამოიხატება.

ფაქტობრივად, XX საუკუნეში არც ერთი ჭეშმარიტად ეროვნული მოძრაობა არ განხორციელებულა; ყველა ისინი (დეკოლონიზაციური მოძრაობები, რომლებსაც „ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობებს“ უწოდებდნენ) იდეოლოგიზებულ კვაზიეროვნულ მოძრაობებად უნდა მივიჩნიოთ და მათი სპექტრი ორ გენერატორს, – აშშ („დასავლეთს“) და საბჭოთა კავშირს“ „აღმოსავლეთს“) შორის მოვათავსოთ. ეს, ფაქტობრივად, ორი ბანაკის ბრძოლა იყო გავლენის სფეროებისათვის, თუმც სხვადასხვა კრიტერიუმებით ნაწარმოები. თავისთავად ეს თემა უკავშირდება რევოლუციების თემას, რომელიც ასევე იდეოლოგიურად ორიენტირებულ „მეცნიერულ“ თვალსაზრისებადაა დღემდე წარმოდგენილი როგორც „მემარცხენე“, ასევე „მემარჯვენე“ ორიენტაციის კვლევებში.¹⁹

თანამედროვე პოლიტიკურ და სოციოლოგიურ აზროვნებაში ომის პრობლემა ისევე უკავშირდება ერის საკითხს, როგორც ადრე იგი უკავშირდებოდა დინასტიურ პრობლემებს. ომისა და მშვიდობის პრობლემათა კონტექსტში ერის საკითხის განხილვას მით უფრო დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, რომ ერ-სახელმწიფოს კონცეფციის აღიარებამ არ გადაწყვიტა ერის განსაზღვრებასთან დაკავშირებული ყველა პრობლემა და არ ჩამოაყალიბა ერთიანი კონცეფცია ერის შესახებ. ეროვნული საკითხი ომისა და კონფლიქტების წყაროდ დარჩა მთელი XX საუკუნის გასწვრივ.

même si la pluralité des unités autonomes n'était pas créatrice de la politique de puissance, l'optimisme de la philosophie des nationalités aurait été fondé sur une représentation fautive de la réalité historique. Le principe des nationalités multipliait les occasions de conflits tout autant que le principe dynastique. Si nous définissons une nationalité comme un groupement humain, caractérisé par un style propre de vie et de culture, par la conscience d'être unique et la volonté de le rester, les nationalités sont approximativement identifiables de l'extérieur, encore que les frontières entre nationalités `étrangers se distinguent souvent mal des frontières entre groupes au sein d'une seule et même nationalité. Mais en quelles circonstances cette volonté d'autonomie culturelle est elle en droit de revendiquer l'indépendance étatique? Si une population qui appartient à une zone de langue ou de culture veut appartenir à une unité politique appartenant à une autre zone, faut-il donner raison aux

désirs des vivants ou à l'héritage des morts, c'est-à-dire de ceux qui, deux siècles auparavant, avaient subi la loi des conquérants, acceptés depuis lors comme concitoyens?

Toutes les nationalités — groupes caractérisés par une nuance propre de langue et de culture — ne peuvent s'ériger en nation, groupe qui se veut porteur d'un État et sujet autonome sur la scène historique. La Tchécoslovaquie n'était pas moins multinationale que l'Autriche—Hongrie. La Yougoslavie englobait des populations slaves dont les langues différaient quelque peu, qui avaient vécu des histoires toutes autres, qui n'étaient pas de même religion et qui ne se sentaient pas toutes loyalement attachées à l'État nouveau, théoriquement expression de leur vouloir commun.²⁰

ასე ჩანდა ომისა და ერის პრობლემები ცივი ომის კონტექსტში, სამოციანი წლების დასაწყისში. ცივი ომის დასრულების შემდეგ ეროვნული პრინციპის კვლავ წინ წამოწევიტ მოხდა ჩეხოსლოვაკიის გაყოფა ჩეხეთად და სლოვაკიად. ეს იყო მშვიდობიანი ნაციონალისტური გაყოფის ერთადერთი მაგალითი ჯერჯერობით. ბალკანეთი (ყოფილი იუგოსლავია) აღმოსავლეთ ევროპაში და კავკასია ყოფილ საბჭოთა ტერიტორიაზე იდეოლოგიის მიერ პოსტულირებული „ეთნონაციონალისტური“ ომების „ტიპიურ სურათს“ ქმნის. ცივი ომის იდეოლოგიურ კონტექსტში ყოფილი კომუნისტური ლიდერები *აშინებენ* მსოფლიოს და, განსაკუთრებით, „დასაველეს“ (ახლა უკვე „ექსდასაველეს“!), მოსალოდნელი საერთო დესტაბილიზებითა და ომის საფრთხით, თუმცა ნათელია, რომ არავითარი მექანიზმი ლოკალური ომების რეგიონალური საზღვრების გარეთ გატანისა არ არსებობს. არ არსებობს არა იმიტომ, რომ დასაველეთ ევროპის ქვეყნებს ავტონომიური რეგიონალიზაციისა თუ დეცენტრალიზაციის პრობლემები არ ჰქონდეთ; არ არსებობს იმიტომ, რომ დასაველური გეოპოლიტიკური სივრცე უსაფრთხოების პრინციპულ გარანტიებს შეიცავს ნებისმიერი ავტონომიური თუ ეროვნული წარმონაქმნისათვის, რომელსაც *თვითგაცნობიერებისა და ავტონომიურობის* სათანადო დონე ექნება. ევროგაერთიანების მაგალითი კარგი დასურათხატებაა უსაფრთხოების საზღვრის ჰარმონიზების პრინციპით გავრცობისა და ამ საზღვარში სხვადასხვა ლოკალური (სახელმწიფოებრივი) სისტემების ჩართვისა. ფაქტობრივად, ევროპის გაერთიანების ლოგიკა მიმართულია

სხვადასხვა დონის უსაფრთხოების ველთა ჰარმონიზებისაკენ. შენგენის ხელშეკრულებით, ევროგაერთიანების თხუთმეტი ქვეყნიდან ექვსს საერთო საზღვარი აქვთ, რაც ნიშნავს, რომ ისინი მიკროუსაფრთხოების ველს ქმნიან დიდი ევროპული ველის საზღვრებში. მაგრამ აქვე ჩნდება კითხვა *საზღვრების პირობითობის შესახებ მტრის განუსაზღვრელობის პირობებში*. უქმნის თუ არა რაიმე საფრთხეს ამა თუ იმ ერ-სახელმწიფოს ერთიანობას და უსაფრთხოებას (მოქალაქეთა საერთო უსაფრთხოებას) სხვადასხვა რეგიონთა ავტონომიური მოთხოვნები? თუნდაც, ფედერალურ ან დამოუკიდებელ „ქალაქ-სახელმწიფოებად“ დაშლა? ვინ არის მტერი? აქ შეიძლება შევებრუნოთ ცნობილი გამოთქმა: „მითხარი, ვინ არის შენი მეგობარი...“: „მითხარი, ვინ არის შენი მტერი, და გეტყვი, ვინ ხარ შენ“. რადგან „მტერი“ გაცილებით უფრო ფუნდამენტური ცნებაა ისტორიული ყოფიერებისა, ვიდრე „მეგობარი“ („ცუდას რად უნდა მტერობა, კარგია მუდამ მტრიანი“). ქრისტიანული ცივილიზაციის ზნეობრივი პრინციპი („გიყვარდეთ თქვენი მტრები...“) თავისთავში „მტრის კომპლექსის“ დაძლევაშია გამოხატული. მნიშვნელოვანია, რომ ეს პრინციპი არსებითად ყველა მაცივილიზებული რელიგიისა თუ ფილოსოფიის საფუძველს წარმოადგენს. ეროვნულად, სოციალურად და პიროვნულად ესაა ტოლერანტობის პრინციპი (რადგან სიყვარული – ტოლერანტობაა). ეროვნული ცნობიერების სტრუქტურაში ამ საკითხის გადანყვეტას არსებითი მნიშვნელობა აქვს. იგი დაკავშირებულია კულტურის ინტეგრალური მატრიცის და უსაფრთხოების ინტეგრალური ველის სტრუქტურირებასთან. ეს არის საფუძველი, რომელიც განსაზღვრავს ნაციონალიზმის, ეროვნული ინტერესების, ეროვნული მიზნის და სხვა ფორმებსა და ვექტორებს.

განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა, დასმულ პრობლემასთან მიმართებაში, სამხედრო-ინდუსტრიალური კომპლექსების არსებობა და მათი გავლენა საერთო ეკონომიკურ განვითარებაზე. ამ თემას იმდენად აქვს მნიშვნელობა, რამდენადაც იგი განსაზღვრავს, თუ რამდენად არის შესაძლებელი რაიმე მიზნის მიღწევა მტრისაგან შეუვალ პირობებში და როგორ იქნება ეს მიზანი დაცული. თანამედროვე ისტორია „ისტორიულ“ ერებად (სახელმწიფოებად), არსებითად, იმათ კი არ მიიჩნევს, ვისაც რეალურად ძლიერი ჯარი ჰყავს, – თუმცა ესეც გარკვეული გა-

მოხატულებაა მომენტალური სამხედრო წონისა, - არამედ, იმათ, ვისაც მძლავრი სამხედრო ინდუსტრია გააჩნია. ვისაც შეუძლია, სწრაფად და საჭირო რაოდენობით აწარმოოს თავდაცვისათვის (და შეტევისათვის) აუცილებელი ეფექტური იარაღი. მეტიც, ვისაც შეუძლია თვით ომის პირობებშიც მოახდინოს სამხედრო ტექნიკის განვითარება, ახალი ტექნოლოგიით ჯარის აღჭურვა. ნაციონალ-სოციალისტური გერმანიისა და საბჭოთა კომუნისტური სისტემების შედარება ამ მხრივ მეტად საინტერესო სურათს გვიხატავს. საბჭოთა სამხედრო პოტენციალი მოულოდნელად ძლიერი აღმოჩნდა და აღმავალი ხაზით ვითარდებოდა ომის განმავლობაში, გერმანელთა სამხედრო პოტენციალის დაღმავლობისდა კვალად. ამ შემთხვევაში ორი ტოტალიტარული სიმეტრიული სისტემა გვაქვს სახეზე, რომელთა სწარმოო „მონათმფლობელური“ მეთოდოლოგია არაფრით არ განსხვავდება ერთმანეთისაგან, გარდა იმისა, რომ სტალინი საკუთარ მოსახლეობას ამუშავებდა „სამართლიანი ომის“ სწარმოებლად, ხოლო ჰიტლერი კი - დაპყრობილს „უსამართლო ომისათვის“.

წინარე ეპოქის (XX საუკუნის სამი მეოთხედის ჩათვლით) ციკლოპური მეგალოეკონომიკის საფუძველზე განვითარებული სამხედრო-ინდუსტრიული კომპლექსი ბუნებრივ გაგრძელებას პოულობდა სოციალური და პოლიტიკურ-ეკონომიკური სისტემის ფუნქციონირებაში, როგორც „დასავლურ“, ასევე „აღმოსავლურ“ ბლოკებში. თვით ბირთვული ბომბის კონცეფცია მეგალოეკონომიკური და ციკლოპური აზროვნების ნაყოფია. ამ აზროვნების ფსიქოლოგიურ საფუძველში ყველა მტრის ერთად მოსპობის მისწრაფება დევს (შემთხვევითი არ იყო არც ჰიტლერის, არც სტალინის და არც ამერიკელთა მისწრაფება ტოტალური იარაღისაკენ). როგორადაც არ უნდა მართლდებოდეს მისი წარმოება, მისი დანიშნულება არის უსაფრთხოების ველის შექმნა, თვით ისეთ აბსურდულ ვითარებაშიც კი, რომელსაც დედამინის ტოტალური განადგურება შეიძლება მოჰყვეს. ფაქტობრივად, ამ შესაძლებლობამ შეაკავა არაერთხელ მსოფლიო დაპირისპირება და განიარაღების პრობლემები წამოაყენა. ულტრათანამედროვე ტექნოლოგიური ტერორიზმის აღზევებამ და სახელმწიფოებრივ დონეზე აყვანამ ახალი პრობლემები წარმოშვა უსაფრთხოების ველის არსებობაში. მაგრამ ძირითადი სა-

კითხი მაინც ისაა, თუ, თავისთავად როგორ უნდა იყოს მიმართული ამგვარი ტოტალურად მტერზე ორიენტირებული ცნობიერება სამყაროში და ყოფიერების რა ფორმებში შეიძლება იარსებოს მან, გარდა „ზოოლოგიურისა“? ეს დიდი კითხვის ნიშნით დასმული პრობლემაა. გეოპოლიტიკური უსაფრთხოების თემა თანამედროვე ისტორიის უმთავრესი თემაა.

რა განსაზღვრავს სახელმწიფოს ინტერესების ომზე ორიენტირებას? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა დაგვანახებს, რომ ფაქტობრივად ყოველივე დამოკიდებულია *მტრის და უსაფრთხოების იმ კონცეფციაზე*, რომელიც ამა თუ იმ ქვეყნის მმართველებს აქვთ. შეიძლება სავსებით დავეთანხმოთ ჯონ შტოუზინგერის აზრს, რომლის დასკვნა სრულ შესატყვისობაშია უზნაძის განწყობის თეორიასთან:

“If a leader on the brink of war believes that his adversary will attack him, the chances of war are fairly high. If both leaders share this perception about each other’s intent, war becomes a virtual certainty. The mechanism of the self-fulfilling prophecy is then set in motion. If leaders attribute evil designs to their adversaries, and if they nurture these beliefs for long enough, they will eventually be proven right. The mobilization measures that preceded the outbreak of World War I were essentially defensive measures triggered by the fear of the other side’s intent. The Russian czar mobilised because he feared an Austrian attack; the German kaiser mobilised because he feared the Russian ‘streamroller.’ The nightmare of each then became a terrible reality. Stalin, imprisoned by the Marxist dogma that capitalists would always lie, disbelieved Churchill’s truthful warnings about Hitler’s murderous intent he was so blind to it that Russia almost lost the war.²¹ Eisenhower and Dulles were so convinced that the Chinese would move against the French in Indochina in the way they had against MacArthur’s UN forces, that they committed the first American military advisers to Vietnam. The Chinese never intervened, but the Americans had begun their march along the road to selfentrapment in the Vietnam quagmire. Arabs and Israelis and Indians and Pakistanis generally expected nothing but the worst from one another, and these expectations often led to war. The conviction held by Syria and Egypt after 1967 that Israel intended to hold on to the occupied territories forever was the immediate precipitating cause of the October War of 1973, in which the Arabs made a desperate

attempt to reconquer the lost lands. And Yahya Khan's perception of India's intention to fight on the side of the secessionist movement in Bengal led directly to his abortive and suicidal air attack.

A leader's misperception of his adversary's power is perhaps the quintessential cause of war. It is vital to remember that it is not the actual distribution of power that precipitates a war; it is the way in which a leader *thinks* that power is distributed. A war will start when nations disagree over their perceived strength. The war itself then becomes a dispute over measurement. Reality is gradually restored as war itself cures war. And the war will end when the fighting nations perceive each other's strength more realistically.

Germany and Austria—Hungary in 1914 had nothing but contempt for Russia's power. This disrespect was to cost them dearly. Hitler repeated this mistake a generation later and his misperception led straight to his destruction. One of the clearest examples of another misperception of this kind took place in the Korean War. MacArthur, during his advance through North Korea towards the Chinese border, stubbornly believed that the Chinese Communists did not have the capability to intervene. When the Chinese did cross the Yalu River into North Korea, MacArthur clung to the belief that he was facing 40,000 men while in truth the figure was closer to 200,000. And when the Chinese forces temporarily withdrew to assess their impact on MacArthur's army, the American general assumed that the Chinese were badly in need of rest after their encounter with superior Western military might. And when the Chinese attacked again and drove MacArthur all the way back to South Korea, the leader of the UN forces perceived this action as a „piece of treachery worse even than Pearl Harbor“ The most amazing aspect of this story is that the real facts were quite available to MacArthur from his own intelligence sources, if only the general had to look at them. But he knew better and thus prolonged the war by two years... The war itself then slowly, and in agony, teaches men about reality. And peace is made when reality has won...²²

პოსტკოტალიტარული ისტორიის ფონზე გაანალიზებული საქართველოს პოლიტიკური ვითარება, თითქმის ქრესტომათიულად მიჰყვება ზემოაღნიშნულ განსხვავებას ალქმასა და რეალობას შორის, რამაც ესოდენ დრამატული ვითარება შექმნა საქართველოში. რუსეთთან აფხაზეთის გამოწარმოებული ომის

მთელი მსვლელობა ადასტურებს, რომ ქართველ პოლიტიკოსებს მეტად ბუნდოვანი წამოდგენა ჰქონდათ სინამდვილეზე. რაც მათ „პოლიტიკოსობას“ ეჭვის ქვეშ აყენებს.²³ ეს გასაგებს ხდის არა მხოლოდ ომის მსვლელობას და „სამხედრო შეცდომებს“, არამედ საერთოდ იმ ვითარებას, რომელიც იყო შექმნილი საქართველოში, როგორც პოლიტიკურ, ასევე მოსახლეობის ფენებში. ეიფორია, რომლითაც იყო შეზავებული აღქმა, საკმაოდ „ნაციონალისტური“ შეფერილობისა იყო იმ მომენტამდე, ვიდრე არ იქნა გარკვეული, რომ „საქართველოს რუსეთს იქით გზა არა აქვს და რომ საქართველოს ფეხზე დაყენება მხოლოდ რუსეთს ძალუძს“ (ამას ისიც მონშობს, რომ საქართველოში ომის წასაგები დემობილიზაცია უფრო იყო, ვიდრე ომის მოსაგები მობილიზაცია: განსაკუთრებით შეიმჩნეოდა ეს სახელმწიფო და არასახელმწიფო საინფორმაციო სამსახურების, განსაკუთრებით, ტელევიზიის საქმიანობაში; სამოქალაქო არეულობის სხვადასხვა ასპექტებიც გამოყენებულ იქნა კატასტროფის შეგრძნების გასაღრმავებლად. აქაც რეალობასა და მის აღქმას შორის დიდი აცდენა იყო).

როგორც კი ეს დასახული მიზანი მიღწეულია, ომის წარმოებას აზრი აღარა აქვს და იგი თავდება. აღსანიშნია, რომ დასავლეთის პოლიტიკური ცნობიერება არსებითად არ განსხვავდება დახასიათებული ტიპის ცნობიერებისაგან. დასავლეთის პოლიტიკოსთა აღქმა სავსებით შესატყვისი იყო იმ აღქმისა, რომელიც ჩამოყალიბდა საბჭოთა სისტემის მიმართ დასავლურ რეალპოლიტიკაში. რუსეთის მიმართ არსებული შიშის კომპლექსმა განსაკუთრებით იჩინა თავი იმ საფრთხის განცდაში, რომელსაც დასავლეთის პოლიტიკოსები გრძნობდნენ საბჭოთა სისტემის დარღვევის შემდეგ წარმოქმნილ „ეთნოკონფლიქტებში“. ამ განწყობამ დიდად შეუწყო ხელი რუსეთს, განეხორციელებინა თავისი გეოპოლიტიკური სივრცის (ექსსაბჭოთა სივრცის) შიგნით ის სტრატეგია, რომელიც საშუალებას მისცემდა, აღედგინა ეს სივრცე და თავისი უსაფრთხოების ველი. რუსეთისა და NATO-ს ურთიერთობა, NATO-ს მორცხვი თავშეკავება აღმოსავლეთ ევროპისა და ექსსაბჭოთა დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა, მათ შორის რუსეთისაც (!), სწრაფი განეწინაურების საკითხში, ევროგაერთიანების ფინანსური დახმარების პოლიტიკა და ა.შ. ყოველივე ეს მიუთითებს, რომ დასავლური ცნობიერება ჯერ კიდევ

რჩება სტალინური შიშით მოცული აღქმის ტყვეობაში რუსეთის მიმართ. ამ აღქმისმიერი დასკვნა არსებული სინამდვილის მიმართ ერთმნიშვნელოვნად „რუსოფობურია“. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ დასავლეთმა აღნიშნულ კონფლიქტში ითამაშა ის როლი, რომელსაც ეს „რუსოფობური“ პერცეფცია კარნახობდა. ამ ფონზე საბჭოთა სივრცის აღდგენა და დამოუკიდებელი საქართველოს იქ დაბრუნება ტიპოლოგიურად ერთგვაროვანი განწყობის ბადეში იყო მოქცეული. ამ ბადის ახსნა შესაძლებელი იყო მხოლოდ ამ განწყობიდან ცნობიერების განთავისუფლებით და სინამდვილის ახლებური ხედვით. ამგვარი რამ კი უკანასკნელი მოვლენებისა და ნააზრევის ანალიზის მიხედვით არათუ პოლიტიკურ და ინტელექტუალურ წრეებში, არამედ ინდივიდუალურადაც კი ვერ განხორციელდა.

ამ შემთხვევაში ომისა თუ ომისშემდგომი პოლიტიკის პერიპეტეიები შეიძლება გამოყენებულ იქნეს დასახული მიზნის მიღწევა-არმიღწევის კრიტერიუმად. ეს საგარეო თუ საშინაო პოლიტიკის სხვა ასპექტებზედაც ვრცელდება. ჩეჩნეთთან რუსეთის ომმა და ამ ომის მიმართ საქართველოს პოლიტიკურ მეთაურთა დამოკიდებულებამ ნათლად დაადასტურა ყოველივე ზემოთქმული. საბჭოთა სივრცის აღდგენა, როგორ პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს ეს, გამოიწვია სწორედ *კვაზინაციონალისტური ომების* გაჩაღებისა და წარმოების სტრატეგიამ. როგორც თავის დროზე აღვნიშნე „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაციაში“, კვაზინაციონალიზმი საბჭოთა სივრცის აღდგენის ფაქტორი და დულაბი აღმოჩნდა და არა მისი დაშლის პირობა. ეროვნული გეოპოლიტიკური უსაფრთხოების კონცეფციის საფუძველზე საბჭოთა სივრცის აღდგენა დღეს უკვე *ფაქტია*. რეალური პოლიტიკური სტრატეგიის გამომუშავება, თითქოს, ამ „ფაქტიდან“ გამომდინარე უნდა ხდებოდეს, მაგრამ უახლოესი გასინჯვისას ეს „რეალობა“ *იდეოლოგიური აღქმა* უფროა, ვიდრე ძალების რეალური განაწილების ხედვა. ამ აღქმის გამოა, ჩემი აზრით, რომ არც ერთ რესპუბლიკაში არ მოხდა ძველი ტოტალიტარული ძალების გაყვანა პოლიტიკური ასპარეზიდან და ახალი ძალების გამოჩენა. ტოტალიტარიზმის მიერ დაფუძნებული და შთანერგილი მასობრივი „სწრაფვა ძალაუფლებისაკენ“, როგორც ცხოვრების კეთილდღეობის გარანტისაკენ, ტოტალიტარული სისტემის ძირითადი საყრდენი დარჩა მას შემდეგაც, რაც ფორმ-

ალურად ტოტალიტარიზმი მოისპო და საბჭოთა იმპერია დაიშალა. ეს საფუძველი ამოქმედდა „ეროვნულ მოძრაობაში“, რომელიც არსებითად ძალაუფლებისაკენ მისწრაფების „კვაზინაციონალისტურ“ გარსაცმელში გახვეული გამოვლინება იყო (ცხადია, ეს არ ეხება პიროვნულად არავის, არამედ – მთელ მოძრაობას, რაც კიდევ დადასტურდა შემდგომი მოვლენებით: ყველანი საქართველოს გადამრჩენებლად და აღმშენებლად გამოდიოდნენ და საქართველო კი დაანგრის და გაძარცვეს, დააბრუნეს დსთ-ში და სათუო გახადეს მისი დამოუკიდებლობა). ამ საფუძველზე, ანუ ტოტალიტარულ ნებელობით იმპულსებზე და ტოტალიტარულ მასობრივ კვაზინობიერებაზე დაყრდნობამ, ფაქტობრივად, იგივე რევოლუციური ვითარება წარმოშვა ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკებში და, სპეციფიკურად, საქართველოში, როგორც იყო ბოლშევიკების ერის დასაწყისში. ადგილიდან დაძვრა და ახალი ცხოვრების დაწყება, ანუ მასობრივი იმპულსების ჩაქრობა, ინდივიდუალური, პიროვნული და სოციალური ცნობიერების გაღვიძება, ზნეობრივი პასუხისმგებლობის თავის თავზე აღება, კულტურის მატრიცის აღდგენის ნების გაცოცხლება, კანონის საფუძველზე განყოფილება ურთიერთობებისა, კერძო საკუთრებაზე გადასვლა და სხვა, რაც სოციალური და პოლიტიკური წყობის საფუძველთა საფუძველია და რასაც თანამედროვე ლიბერალურ-რესპუბლიკური წყობა ეწოდება, ვერ განხორციელდა (დამოუკიდებლობის პირველ „ხუთწლედში“) სწორედ იმ მიზეზით, რომ სინამდვილეში ცნობიერებაში არავითარი რეალური ცვლილება არ მომხდარა. „ნაციონალიზმიც“ და „ტოტალიტარიზმიც“, ძველებურად იდეოლოგიზებული და (ესე იგი) არათავისუფალი, აღქმის სქემებში აღმოჩნდა დაჭერილი და ურთიერთის გადასარჩენად ამოქმედებული. აქ დადასტურდა, რომ ტოტალიტარიზმს „ნაციონალიზმი“ ასულდგმულეობდა, ხოლო „ნაციონალიზმს“ კი ტოტალიტარიზმი. ამის გაცნობიერებამ თავისი მნიშვნელოვანი როლი შეიძლება ითამაშოს სამომავლოდ.

მთელი ორასი წლის, და ცოტა მეტისაც კი, განმავლობაში ქართველ ერს, როგორც „ერს“, როგორც ერთი ბედისა და მიზნის მქონე კულტურულ ერთობას, ანუ როგორც საერთო უსაფრთხოების ველის მქონე ნაწილებს ერთიანი გეოპოლიტიკური სივრცისა, საერთო მტრის წინააღმდეგ ომი არ უნარმოებია.

საქართველოს რუსეთის იმპერიაში განზავების წინა სამი საუკუნის განმავლობაში (XVI-XVIII სს.), ქართულ სამეფო-სამთავროებს, ცალ-ცალკე უზღებოდათ თავისი უსაფრთხოების პრობლემების გადაჭრა. ყოფილი ერთიანი საქართველოს ცალკეული შემადგენელი ერთეულები, არსებითად, საკუთარ ლოკალურ უსაფრთხოების ველებში იქნენ ჩაკეტილები და მას იცავდნენ. ამ ნაწილთა გეოპოლიტიკური ვითარება მკვეთრად განსხვავებული იყო, რაც სპეციფიკურ მდგომარეობას უქმნიდა ყოველ ერთეულს და ხშირად ურთიერთმორისი სახელმწიფოებრივი კონფლიქტების სახეს იძენდა, რამაც, ბუნებრივია, განსაკუთრებული დაღი დაასვა არა მხოლოდ საქართველოს XIX და XX საუკუნეთა ისტორიას, არამედ სინამდვილის აღქმასა და შეფასებასაც.

რუსეთის მიერ საქართველოს კოლონიზაციის და საქართველოს სახელმწიფოთა გაუქმების გასასამართლებლად გამოიყენებოდა სრულიად აბსურდული საწონი: საქართველოს ცენტრალიზაცია და „გაერთიანება“ რუსეთის მიერ და მით საქართველოს „გადარჩენა“. ასე გაგრძელდა ტოტალიტარიზმის დროსაც, როდესაც ეს თეზა კიდევ უფრო გაძლიერდა. თუ დაკვირვებით გავაანალიზებთ, ამ თეზაში „ერი“ გაგებულია როგორც ისეთი ერთობა, რომელსაც არ არის აუცილებელი, რომ ჰქონდეს სახელმწიფო ცხოვრება და არც თავისი საკუთარი სოციალური წყობა. ეს კი მეტად რთული პრობლემების წინაშე აყენებს სახელმწიფოებრივი არსებობის და დამოუკიდებლობის საკითხს. ანალიზი გვიჩვენებს ამ თეზისისა და დებულების სრულ უვარგისობასა და შეუსაბამობას, როგორც პოლიტიკური, ასევე სოციალური და კულტურული სინამდვილისა და ფაქტებისადმი. რუსეთის იმპერიის საზღვრებში თავისი ქვეყნის, საქართველოს, დაცვისათვის „გარეშე“ მტრის წინააღმდეგ ომის არ და ვერ წარმოება თანდათან მიიღო, ერთი მხრივ, „სოციალური ბრძოლის“ სახე, ხოლო მეორე მხრივ წარმოშვა თავისი ქვეყნისადმი გულგრილობისა და უპასუხისმგებლობის განწყობა. ცენტრალიზაციამ რუსეთის იმპერიის საზღვრებში კიდევ უფრო დაშალა საერთო ეროვნული ცნობიერება და გარუსების დიდი საფრთხე შექმნა. რუსეთის ადმინისტრაციამ სწორედ ცენტრალიზაციის საფუძველზე და ავტოკრატიზმის მექანიზმების გამოყენებით შეუწყო ხელი საქართველოში ქართული სახელმწიფოებრივი და კულტურული ცნობიერების მოშლასა და „კუთხური ცნო-

ბიერების" გაძლიერებას. ილია ჭავჭავაძეს და მის თანამებრძოლ ქართველთა კულტურულ ელიტას დიდი ბრძოლა დასჭირდა ამ განწყობის წინააღმდეგ, მის შესაცვლელად. კომუნისტურმა ტოტალიტარიზმმა ეს განწყობა კვლავ აღადგინა და განამტკიცა და, მიუხედავად იმისა, რომ საქართველო ცენტრალისტურად და ტოტალიტარულად გამთლიანებული იყო, საერთო მიზანიც ჰქონდა და საერთო ბედიც, ერთიან უზარმაზარ უსაფრთხოების ველში არსებობდა (მსოფლიოს 1/6 ნაწილში) და ქართული „საბჭოთა კულტურაც“ ყვაოდა ყველა მიმართულებით, „ეროვნული გულგრილობა“ და უპასუხისმგებლობა არსებით მახასიათებლად იქცა, მას შემდეგ, რაც ძირითადად ასპარეზი დარჩათ ტოტალიტარულ სისტემაში ჩამოყალიბებულ თაობებს. ეს მთელის ძალით გამოვლინდა უკანასკნელი ოცდაათი წლის განმავლობაში და თავის კულმინაციას მიაღწია ოთხმოცდაათიანი წლების დასაწყისში, ანუ ტოტალიტარული სისტემის რეინკარნაციის ცდის ჩაშლისა და ტოტალიტარიზმის „მოსპობის“ მომენტში. იგივე შეიძლება ითქვას საერთოდ კავკასიის ცალკეულ ნაწილთა და ერთა გეოპოლიტიკური სივრცის შესახებაც, იმ სპეციფიკურობების გათვალისწინებით, რომლებიც კავკასიის გეოპოლიტიკასა და ამ ერთა ისტორიას ახასიათებს.

მასობრივი კვაზიცნობიერება ბუნებრივად გულგრილი, თუმცა ეგზალტაციებისათვის გახსნილი ფენომენია. ეს მასობრივი კვაზიცნობიერება სარკისებურ სიმეტრიული „კოლექტიური არაცნობიერისა“ (რომელიც კულტურის მატრიცის სტრუქტურებს ამოქმედებს და კულტურის სიმბოლურ ენაზე მეტყველებს) წარმოადგენს კვაზიკოლექტიურ (კვაზიეროვნულ) მთლიანობას. ეს „კვაზიეროვნული მე“ სინამდვილეში წარმოადგენს მარტივ, კულტურის ღირებულებებისაგან დაცლილ, ამ მასის შემადგენელი ადამიან-მასის მატერიალიზებურ „ეგოს“, ანუ პიროვნული ბირთვის ვერგამკვანძავ, უღიმღამო, „დათვლად“ და ურთიერთშეცვლად ელემენტებს (სტალინის ცნობილი ფორმულით: „незаменимых людей нет“). ამ კვაზიცნობიერებით და „კვაზიეროვნული მეს“ მქონე მასით შებორკილ საქართველოში (და ტიპოლოგიურ სივრცეში ყოფილი ტოტალიტარული იმპერიისა) ომის წარმოება და ნამდვილი ეროვნული არსება-მეს აღდგენა თუ წარმოქმნა, ფაქტობრივად, შეუძლებელი გახდა. ომმა დაადასტურა, რომ ცნობიერების დაშლის და კვაზიცნობიერების

წარმოქმნის პროცესები დიდ სიღრმეებს მისწვდა. ამ თვალსაზრისით, აფხაზეთის გამო რუსეთთან (და „აფხაზ და ოს სეპარატისტებთან“) ნაწარმოებ მარცხიან ომს, ისევე, როგორც დაახლოებით იმავე კონტექსტის შემცველ და მასთან შერწყმულ „სამოქალაქო ომს“ (პერიოდი 1991-1994), განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს „კვაზი-ეროვნული მესგან“ და მისგან გამომდინარე „ეროვნული გულგრილობისგან“, „ეროვნული უპასუხისმგებლობისგან“ თუ „ეროვნული დეკულტურიზაციისგან“ თავის დასახსნელად. მიუხედავად იმისა, რომ საქართველო კვლავაც ყოფილ საბჭოთა იმპერიის „უსაფრთხოების ველში“ იმყოფება, ორასი წლის განმავლობაში გადახდილმა პირველმა ომებმა (სამოქალაქო და სახელმწიფო) საქართველოს უსაფრთხოების საზღვრების სრულიად ახლებური კონფიგურაცია წარმოაჩინა. სწორედ ამ ახალ კონფიგურაციას ესაჭიროება გაცნობიერება და ახლებური პასუხის გაცემა, როგორც სახელმწიფოებრივი წყობის, ასევე მთლიანად გეოპოლიტიკური უსაფრთხოების ველის მოწყობისა და უზრუნველყოფის თვალსაზრისით.

ჩემს ამჟამინდელ მიზანს არ შეადგენს საქართველოს ვითარების ანალიზი. საქართველო მაგალითია და კარგი მაგალითი დასკვნათა განზოგადოებისათვის. ხოლო აქ, მე მხოლოდ იმის ხაზგასმა მინდა, რომ *ომს ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებისათვის ონტოლოგიური მნიშვნელობა* აქვს. ამ დასკვნიდან და მთელი XX საუკუნის I და II ომისშემდგომი „მშვიდობიანი“ ვითარების ანალიზიდან გამომდინარეობს მეორე დასკვნა, რომლის შემამოფოთებლობა იძულებულს მხდის, ერის ყოფიერების სხვადასხვა ასპექტებში ვეძებო ერის საყრდენები: *მშვიდობა ანტიეროვნული ტენდენციისა და წანამძღვრების მქონეა, იგი ერის მოსპობის პირობას ქმნის* (მახსენდება დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის სიტყვები და, პარადოქსულად, დოსტოვესკის ერთი ჩანაწერი „დღიურებში“). საძიებელი სწორედ ისაა, თუ რას შეუძლია ითამამოს ეროვნული ცნობიერების მაკონსტიტუირებელი როლი ომის საფრთხის გარეშე, გლობალურად უსაფრთხო სივრცეში; და როგორ უნდა იქნეს ეს სივრცე ორგანიზებული. სხვაგვარად: როგორ შეიძლება არსებობდეს ერი და ეროვნული მახასიათებლები იმ შემთხვევაში, თუ ჰორიზონტი განმწმენდილია და არავითარი საფრთხე არაა მოსალოდნელი არც ერთი მხრი-

დან; რა საფუძველი შეიძლება ჰქონდეს ერის თვითგანახლებასა და განვითარებას, საითკენ უნდა იყოს მიმართული ეროვნული ენერგია ტოტალური უსაფრთხოების პირობებში? და, საერთოდ, არის თუ არა აუცილებელი, ადამიანის ცნობიერება მიბმული იყოს ეროვნულ განსაზღვრულობაზე, ანუ, სხვაგვარად, არის თუ არა ეროვნულობა ადამიანის ონტოლოგიური მახასიათებელი?

განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ამ კითხვების კონტექსტში საკითხი „ეროვნული ყოფიერების“ *თვითკმარობის* შესახებ, გახსნილობის და ცივილიზებულობის პრაქტიკულად უსაზღვრო ჰორიზონტში. ამავე საკითხთან არის დაკავშირებული სახელმწიფოებრივი მონყობისა და სოციალური ვექტორების დინამიურობის ხარისხის რეგულირების საშუალებათა განვითარების პრობლემა. პრობლემა, რომელიც თანამედროვე სოციალური და პოლიტიკური კრიზისის საფუძველში დევს. გარდა „ჩვეული“ ეკონომიკური და სოციალური პრობლემებისა, დემოგრაფიული ტრანსფორმაციებისა, არსებულ ინსტიტუციონალურ ფორმათა „დაძველებისა“, ჰიპერბიუროკრატიზაციისა და პოსტტოტალიტარულ მტრულად განწყობილ ვექტორთა გადაადგილებისა, ეს პრობლემა დაკავშირებულია თანამედროვე ტექნოლოგიურ განვითარებასთან და *ცოდნის ეელის გლობალიზაციასთან*, რასაც თან ახლავს სახელმწიფოებრივი საზღვრების შესახებ ტრადიციულ წარმოდგენათა მკვეთრი ცვლა. ინტიგრალურად ჰარმონიზირებული, ანუ თანაბრად და ყველა მიმართულებით განვითარებული ინდივიდუალური და სოციალური ყოფიერების სივრცის წარმოდგენა, თუმცა ძნელი არ არის, მისი პრაქტიკული განხორციელება აწყდება არსებით სიძნელეებს, რომელთა გადალახვის შესაძლებლობები *ცივილურობის ვექტორზეა* მოთავსებული. ევროპული (ქრისტიანული) ცივილიზაციის ისტორიული ცნობა იმას გვიდასტურებს, რომ მხოლოდ *თაობათა ძალისხმევის შეუწყვეტლობით* არის შესაძლებელი ამ ჰარმონიზირებასთან თანდათან მიახლოვება. სრული შინაგანი უსაფრთხოების დაფუძნების გარეშე, შეუძლებელია ეროვნული და ცივილიზებული ყოფიერების ჰარმონიზირება და *თავისუფლების* განხორციელება. *ცივილურობის* გარეშე ომების თემა ისტორიის მთავარი თემა იქნება ყოველთვის.

ზემოთქმული სრულიად თავისებურად შეგვახედებს ერთ-ერთ მთავარ კომპონენტზე ადამიანის სოციალური არსებობისა და ორგანიზებისა – ეკონომიკაზე და მასში ეროვნული პრობლემის ასახვაზე. აქ განსახილველია ორი ცნება: „ეროვნული ეკონომიკისა და ეკონომიკური ინტერესების“ და „ცივილური ეკონომიკისა და ეკონომიკური ინტერესების“ ცნებები. ამ ორ ცნებათა სისტემას შორის მიმართების სიმეტრიულობა შესატყვისობაში ჩანს კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებათა სიმეტრიულობასთან.

თანამედროვე ეკონომიკოცენტრისტული (ეკონომიკობაზისული) კონცეპტუალური მოდელების უმრავლესობა XIX საუკუნის კონცეფციითა ასეთ თუ ისეთ ანარეკლად წარმოგვიდგება. XIX საუკუნის მოდელთა შორის ყველაზე დიდი გავლენა მარქსისტულმა ეკონომიკოცენტრისტულმა იდეოლოგიამ მოიპოვა, რადგან საბჭოთა ტოტალიტარულმა იმპერიამ თავის იდეოლოგიურ საფუძვლად სწორედ მარქსიზმი აღიარა. დღეს არსებითად ორი სისტემა უპირისპირდება ერთმანეთს: ლიბერალური ეკონომიკისა და სახელმწიფოებრივ-მართვადი ეკონომიკის. მესამე ფორმა – შერეული, რომელიც განსაკუთრებით პოსტტოტალიტარულ სივრცეშია მონონებული, შესაძლებელია, არც გამოეყოთ ცალკე ფორმად, რადგან მას არავითარი განსაკუთრებული თეორიული საფუძველი არა აქვს და მხოლოდ ორი არქეფორმის რეალიზების სხვადასხვა ასპექტებს წარმოგვიდგენს, ანუ პრაქტიკული სახელმწიფოებრივი თუ საზოგადოებრივი ინტერესებითაა გაპირობებული. ამ საკითხებთან მოგვიანებით მოვალ. ქვემოთ ერისა და ცივილიზაციის მიმართებაზე შევჩერდები.

მითითებანი და განვრცობანი

ვაჟა-ფშაველა „კოსმოპოლიტიზმი და პატრიოტიზმი“. ვაჟა-ფშაველა, თხზ. სრული კრებული ათ ტომად; ტ. IX, გვ. 252-254. ამ წერილს არაერთხელ დაუბრუნდები.

„ივერია“ IV, 1881. გვ. 103-129.

ადამიანის პრობლემის დასმას მე რომანტიზმს ვუკავშირებ, რადგან მხოლოდ მას შემდეგ, რაც დარვინის თეორია წარმოიშვა, ადამიანის შესახებ კითხვამ შეიძინა „პრობლემის“ სახე. ამ მომენტამდე, რაც არ უნდა ეთქვათ ადამიანზე, ყოველივე თავსდებოდა ერთ კონცეპტულურ „არქიმედულ“ ხედვაში: ადამიანს არავითარი სხვა წარმომავლობა და, აქედან აზრი არ ჰქონდა, გარდა *ლეთაებრივი* (კოსმიური) წარმომავლობისა. თვით ჰუმანიზმიც მხოლოდ ერთგვარი კლასიკური იდეის ალორძინების იერს ატარებდა, რომელშიც ადამიანი მეორე ღმერთი იყო, ესთეტიკური და ტექნიკური ცივილიზაციის შემქმნელი. XVIII საუკუნის რაციონალისტურმა თვითრწმენამ არა მხოლოდ ღმერთის, არამედ ადამიანის ევთანაზიაც გამოიწვია. დარვინმა დაარღვია ეს არქიმედული და ევკლიდური სივრცე და დასაბამი მისცა „ახალ ჰუმანიზმს“, რომლის რეპლიკასაც, გარკვეულწილად, წარმოადგენდა რომანტიზმი.

აქვე შეიძლება ითქვას, რომ ფრანგული ნაციონალიზმი ბისმარკმა წარმოშვა; ესპანური – ფრანგებმა; იტალიური – ავსტრიელებმა; გერმანული – ვერსალის ზავმა; ქართული – რუსებმა და ა.შ. მე აქ მხოლოდ რამდენიმე განსაკუთრებით საინტერესო თვალსაზრისს შევეხები, რომლებსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს XX საუკუნის ისტორიის თვალსაზრისით ნაციონალიზმის სხვადასხვა ფორმისა და ასპექტის სწორი შეფასებისათვის. იხ. „ნაციონალიზმი, ფედერალიზმი და თავისუფლება“. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ XX საუკუნის აზროვნებაში ორმა *მსოფლიო ომმა* და ნაციონალ-სოციალისტურმა რასიზმმა ისეთი ღრმა შოკი გამოიწვია, რომ თითქმის შეუძლებელი გახადა ეროვნული პრობლემების სერიოზული კვლევა და ის ერთ-თავად იდეოლოგიის „სათრეველ“ მიაგდო. ცნობილი „დისკუსია“, რომელიც ომის შემდგომ გაიმართა საბჭოთა კავშირში და რომელიც სტალინის ცნობილი ფორმულირების „უეჭველ ჭეშმარიტებად“ მიჩნევით დასრულდა, აშკარა ნიშანი იყო იმ კრიზისისა, რომელმაც მოიცვა „შეცუბუნებული ცნობიერება“: ეროვნულ საკითხთა კვლევას „ანტისემიტიზმში“ და „რასიზმში“ ბრალდების საფრთხე ემუქრებოდა. თანდათან ეს ტენდენცია საერთოდ „რასიზმის საფრთხედ“ დაფორმულდა, რაც უკანასკნელ დრომდე აფერხებს ამ საკითხის კვლევას.

გამოთქმაში „ქართული სტილი“, „სომხური სტილი“, „ქურთული სტილი“, „რუსული სტილი“ და სხვა რომ იგულისხმება. საინტერესოა, რომ არსებობს აგრეთვე „მასობრივი სტილიც“ და „ინდივიდუალური სტილიც“, რაც მიუთითებს, რომ მასობრიობა და ინდივიდუალურობა მეტაეროვნული ცნებებია, ამსახველი თანამედროვე მასობრივი უსახურობისა.

კულტურის სტილისტური ანალიზი მეტად მნიშვნელოვანი მიმართულებაა თანამედროვე კულტუროლოგიური და ფილოსოფიური კვლევებისა. ეს მიმართულება მეტად ნაყოფიერი ჩანს კულტურის როგორც ზოგადი, ასევე ცალკეული პრობლემების კვლევისას. ინტეგრალური მეთოდი, რომელსაც მე ვიყენებ, თავის თავში შეიცავს სტილისტურ ანალიზსაც, რადგან სტილური გარკვეულობა და სტილური მახასიათებლები ყოფიერების არსების გამომთქმელ ნიშნებს წარმოადგენს. ფაქტობრივად კულტურებს შორის მსგავსება-განსხვავება სტილურად არის გამოხატული, რაც არა მხოლოდ თვალთდინაწიხ ნიშნებს გულისხმობს, არამედ უღრმეს კვანძებსაც, რომლებიც ყოფიერების მატრიცას და განწყობას განსაზღვრავს. ჩემი აზრით, განწყობის თეორიაში სტილისტური ანალიზის შეტანა დიდი შესაძლებლობების შემცველია და ბევრ ისეთ სფეროს გამოაშუქებს ადამიანის ქცევასა თუ არსებობაში, მისი განწყობითი ბადის არსების კვლევაში, რომელიც დღემდე არსებული მეთოდოლოგიით შეუღწევადი იყო. ფილოსოფიური თვალსაზრისით, განწყობა შეიძლება დახასიათებულ იქნეს, როგორც სტილური მატრიცა, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის მიერ აღქმას სინამდვილისა, რადგან სინამდვილე ანუ აღქმის ფორმა ყოველთვის სტილურ გარკვეულობაში ეძლევა მას. ამ მნიშვნებებიდანაც აშკარა უნდა იყოს, რომ სტილი გაცილებით უფრო ღრმა მახასიათებელია, ვიდრე ჩვეულებრივ არის წარმოდგენილი.

ქრისტეს მიერ ღვთისა და ღვთის სასუფეველის ადამიანის გულში მოთავსება თეოლოგიურად და ფილოსოფიურად ტრანსცენდენტურის რეალურში მოთავსებას ნიშნავს, რაც რაციონალური თვალსაზრისით გაუცნობიერებად მოვლენას წარმოადგენს და ამიტომ „ფილოსოფიის გარეთ“ დარჩენილს. მაგრამ სრულიად ცხადია, რომ რაციონალური ტრადიციული მიდგომა საკითხისადმი თანამედროვე ცოდნის ველში შემოტანისას მოითხოვს ახლებურ ცნებათა სისტემას, როგორც ეს მეცნიერებაში მოხდა, რომლის გამომუშავება გაცნობიერებადობის საზღვრებს მნიშვნელოვნად გააფართოვებს. ყოველ შემთხვევაში, ქრისტესთვის და ქისტეს მორწმუნეთათვის ეს პრობლემა ტრანსცენდენტურის რეალურში მოთავსებისა არ არსებობდა. ამის გაგება გაცნობიერებადობის საფუძველი შეიძლება გახდეს. ცათა სასუფეველის ადამიანის გულში მოთავსება და მასში ვერცერთი სხვა გზით, თუ არ ძისმიერით ვერშესვლის თემა, მეტად საინტე-

რესოდ გეიხსნის სასუფეველის სიყვარულით სისავეს და ე.ი. ადამიანის გულის სიყვარულის საუფლოდ დაარსებას. ადამიანის თავის საკუთარ გულში ვერშესვლა ადამიანის სრულ დაცლას და ე.ი. მის სიცარიელეს ნიშნავს და ე.ი. გაყვანას თავისუფლების შესაძლებლობიდან, რაც, ფაქტობრივად, სიკვდილს ნიშნავს. ამაზე უფრო სრული გამოთქმა ღვთიურ-კაცური ყოფიერებისა და გზისა ძნელი წარმოსადგენია.

7. იხ. „ქართლის ცხოვრება,“ სიმ. ყაუხჩიშვილის რედაქციით. აქ საინტერესო ისაა, რომ ეს თვალსაზრისი მრავალი ენიდან და ხალხიდან ერთი ენისა და ხალხის ჩამოყალიბების შესახებ სავსებით უდგება სრულ მოდელს, რომელიც ბაბილონამდელ ერთობას – ბაბილონურ განთესვას – და სულთმოფენურ გაერთიანებას ესადაგება. ამის შესახებ ქვევით კვლავ მოვალ. იხ. აგრეთვე კავალი სფორცას დასახელებული ნაშრომი.
8. Oswald Spengler, „The Decline of the West“. The Modern Library; გვ. 266-67 ცხადია, შეიძლება დაისვას კითხვა, ხომ არ წარმოადგენენ ეს არაერები ან „პრიმიტიული და ფელაპური ხალხები“ რაღაც გარკვეული იდეის განსხეულებას? რაღაც სხვა, არანაკლებ ღირებული თუ მნიშვნელოვანი იდეისა? (ეს კითხვა პროფ. გურამ თევზაძეს ეკუთვნის) რა თქმა უნდა, ყოველი ფორმა არსებობისა შეიძლება მივიჩნიოთ თავისთავად გამოხატულებად თუ განსხეულებად გარკვეული იდეისა, რომელიც მათში ვლინდება, მაგრამ არსებითად ისტორიულ პერსპექტივაში ეს ფორმები კორძების სახეს იძენენ განვითარების თვალსაზრისით, მით უმეტეს, თუ განვითარება *ცივილურობის* ვექტორზე გაიზრდება. თავისთავად ყოფიერების არც ერთი ფორმა არ არის „იდეას მოკლებული“ უკვე თავისი არსებობისა გამო, ანუ, როგორც ვაჟა იტყოდა, და ამაზე კიდევ მოვალ ქვევით: „ყველასა თურმე ენა აქვს არა ყოფილა ურჯულო“, – რადგან *ენა იდეის სახლია...* და გამოუთქმადი იდეები ყოფიერებას მოკლებულნი არიან. აქაც ვხედავთ უნივერსალური სიმეტრიის პრინციპის განხორციელებას.
9. იუნგისა და ფროიდის კონცეფციათა წინააღმდეგობის საფუძველი ის იყო, რომ იუნგი ადამიანს ეროვნულ-კულტურული მატრიცისა და განწყობის დონეზე აანალიზებდა, ხოლო ფროიდი კი ინდივიდუალური, კოლექტიურად ინდიფერენტულ, ანუ ეგოისტურ განწყობაში. მეტ-ნაკლებად ორივე ეს თვალსაზრისი და მიდგომა იძლევა ადამიანის შეცნობის საშუალებას, თუ დავაახლოებთ ინტეგრალურ თვალსაზრისთან, რომელშიც ისინი სხვადასხვა სტრუქტურულ დონეებზე წარმოდგებიან.
10. „დაბადებითვე“ კოლექტიურ მატრიცაში ანუ ენაში არსებობა არ გამორიცხავს იმას, რომ არ შეიძლება მოხდეს ახალ ღირებულებით მატრიცაში გადასვლა. ამ გადასვლის, ან კულტურული არსების ცვ-

ლის დადასტურებას ვხვდებით ჩვენ ქრისტიანობაში. მოციქულთა და, განსაკუთრებით, ქრისტესმოძულე ებრაელ სავლეს მოციქულ პავლედ გადაქცევის მაგალითი დასტურყოფს იმას, რომ ამგვარი შეცვლა შესაძლებელია. მაგრამ ეს არსებითად ნიშნავს იმას, რომ მოციქულებიც და პავლეს უკვე აღარ არიან ებრაელები, რადგან ქრისტიანობაში უქმდება წარმომავლობა ანუ ქრისტიანად მოქცევა ახალ დაბადებას შეესაბამება, რაც ჩემ მიერ წარმოდგენილ ანალიზს მხოლოდ ადასტურებს (იხ. მათე 4,18-22; საქმე 9; პავლე, რომელთა მიმართ 9; კორინთელთა მიმართ 15, 50-52; ებრაელთა მიმართ...). ასევე, სარწმუნოების ძალმომრეობითი შეცვლისადმი წინააღმდეგობა, რომელსაც ასეთი შთაბეჭქდაობა სდევს თან, სხვა არაფერია, თუ არ გარკვეულ ღირებულებით მატრიცაში თავისთავად ვერგაცნობიერების შემადრწუნებლობა.

გამოცხადებისა თუ ზეშთაგონების გზითაც შეიძლება მოხდეს ეს ცვლა, მაგრამ ყოველთვის საქმე გვექნება ახალ დაბადებასთან და ენობრივი სინამდვილის დაარსებასთან, რაც არსებითად ნიშნავს ახალი მატრიცის წარმოქმნას. რელიგიური ფაქტები ამგვარი სიახლეების ახლადშობების დასტურმყოფი ფაქტებია...

მზი და ეროვნული თვითგანსაზღვრება

11. ეროვნულის ცნება რომ „ჯარის, მხედრობის“ საფუძველზეა გააზრებული და დაფუძნებული ქართულ ენაში და ქართული კულტურის მატრიცაში, ეს ქართული ისტორიული ყოფიერების ფაქტია, რომელსაც მრავალაზროვანი გამოთქმადობა ახასიათებს. ბუნებრივია, რომ ძველ ენაში შერჩენილი მნიშვნელობები ამგვარ მრავალაზროვნებას ინარჩუნებდნენ, მაგრამ ამ შემთხვევაში ყურადღებას იმსახურებს ის ფაქტი, რომ ამგვარ საფუძველზე, არც ერთ ენაში არა გვაქვს ჩამოყალიბებული „nation“-ის შესატყვისი ცნება. ერის ამგვარ გაგებაში ნაკითხული ისტორია სრულიად გარკვეულად მიგვითითებს იმ საფრთხეზე, რომელიც ემუქრებოდა იმას, ვინც არ იყო „ჯარი“ ანუ „ერი“ და „ერის კაცი“, ხოლო ამგვარი კი პირველ რიგში უნდა ყოფილიყო „ღვთის მსახური“, ანუ „ღვთის კაცი“ – ამა თუ იმ რელიგიის და სპეციფიკურად ქრისტიანულის აღმსარებელი. ერიდან არის ნაწარმოები „სა-ერო“, სამოქალაქოს აზრით, სანინაალმდეგოდ „სა-სულიერო“-სი, რომელიც ასევე შეიცავს მოქალაქეობის აზრს, მხოლოდ სპეციფიკური, სულიერი მოქალაქეობის გაგებით, რაც მიუთითებს ზეციური იერუსალიმის მოქალაქეობაზე. აქვე იკითხება ორგვარი მხედრობის, საერო და სასულიერო მხედრობის არსებობის თემაც. ეს მოკლე მინიშნება, ვფიქრობ, გას-

აგებს ხდის ენისა და სიტყვების ინტეგრალური ანალიზის აუცილებლობას ცნებათა სისტემის გამოუმუშავებისა და ისტორიის გაგებისათვის.

12. ეს მეტად მნიშვნელოვანი საკითხია, რადგან რეალურად დაგვანახებს იმ პრობლემებსაც, რომლებიც განსაზღვრავდა საბჭოთა ტოტალიტარიზმის არსებობისა და რღვევის მექანიზმებს. სტალინის სისტემა განუწყვეტელი საომარი მზადყოფნისა და მტრებით გარემომორტყმული ბანაკის სისტემა იყო. ხრუშჩოვის მიერ ანტიტალინური კურსის აღებამ პირველი დიდი ბზარი გააჩინა. „დეტანტმა“ ეს ბზარი გააღრმავა. ამან კი ბუნებრივად გამოიწვია მტრის კომპლექსის შესუსტება და უსაფრთხოების ვირტუალური ველის წარმოშობა. „ცივი ომის“ საერთო კონტექსტში პრობლემებმა საბჭოთა ბანაკის შიგნით გადაინაცვლა და ამ უსაფრთხო ჰომოგენური სივრცის დაშლა გამოიწვია. მე ვფიქრობ, რომ თვით საბჭოთა იდეოლოგიებიც ვერ მიხვდნენ, თუ რა ხდებოდა და რაში მდგომარეობდა დაშლის „არსებითი“ საფუძველი. გორბაჩოვისა და მისი გუნდის ცდა, გადაერჩინა საბჭოთა იმპერია ტოტალიტარიზმისათვის „ადამიანური სახის“ მიცემით, სტალინური მეთოდების პირდაპირი გამოყენების, ანუ სახელმწიფოს დახურვის, მტრის შიშის კომპლექსის, წმენდების და სხვა და სხვის გარეშე, ბუნებრივად უნდა დამთავრებულიყო საბჭოთა ბანაკის დაშლით. „ჩვენმა მტერმა ჩვენ გამოგვიცნო, მას ჩვენი არ ეშინია“, – ასე დააფორმულა ეს სრულიად გულუბრყვილო უშუალობით გორბაჩოვმა. ამის შემდეგ ის უკვე განწირული იყო. სისტემამ მას არ აპატია ეს გულუბრყვილობა. დანერვილებით იხ. „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაცია“.
13. Francis Fukuyama: *The End of History and The Last Man – The Free Press, N.Y. 1992.*

ფუკუიამას ამ ნაშრომმა დიდი კამათი გამოიწვია. თავად ფუკუიამა ისტორიას განიხილავს, მისივე განმარტებით, ჰეგელის თეალსაზრისით, ანუ, არა როგორც მოვლენათა მიმდევრობას, არამედ როგორც გარკვეულ სასრულ მიზანზე მიმართულ განვითარებას. და რადგანაც ფუკუიამა თვლის, რომ ლიბერალ-დემოკრატიული წყობა, უკვე აშკარად და საბოლოოდ, არის მონდიალიზმის საფუძველი და ყველა ქვეყანა, არსებითად, მიდის ამ წყობისაკენ, ეს ნიშნავს სწორედ, რომ „ალარაფერი აღარ მოხდება“ და არავითარი ახალი წყობა არ არის მოსალოდნელი. ეს ჰეგელიანური და მარქსისტული გაგება ისტორიისა, ცხადია, უფლებამოსილია, მაგრამ, ვფიქრობ, ეს ჩიტი არა ღირს ბრდღენად, რადგან ისტორიამ ამგვარი ბევრი დასასრული იხილა და კიდევ ერთსაც გადაიტანს, მით უმეტეს, რომ ცივილიზაცია გახსნილობის მოდუსშია განსახილველი და არა კონცეპტუალურ და იდეოლოგიურ სქემაში.

14. Arnold Toynbee: *Mankind and Mother Earth. A Narrative History of the World.* Oxford University Press, 1976. (ფრანგულ ენაზე: "La Grande Avanture de L'Humanité" Payot & Rivages, 1994; გვ. 21.
15. „ეფეზისტყაოსნის“ გვერდით, ვაჟა-ფშაველას „გველის-მჭამელი“ ამის შესანიშნავ განმარტებას იძლევა: „მაგრამ ვკლავთ იმას, ვინაცა ჩვენსას დაარღვევს შვებასა...;“ და სხვა... – ამბობს ჩალხია. და ამატებს, მინახავს, „მტრისას მინდია დგამდის ზინებსაო“; არც მინდიას ეხამუშება ეს განმარტება, რომელიც სრულიად ბუნებრივი და უეჭველია. დანერილებით იხ. ჩემი „გველის-მჭამელი...“.
16. შეიძლება ითქვას, რომ ფაქტობრივად „ცივი ომი“ ნიურნბერგის მოკრძალებული შეცვლა იყო და საბჭოთა ტოტალიტარიზმის პერმანენტული, თუმც „მორცხვი“ გასამართლების ცდა. მაგრამ რადგან „ცივი ომი“ გაჯერებული იყო „სარკისებური ხატით“, ამიტომ ამ გასამართლებას უფრო ფსიქოლოგიური და „დისიდენტური“ ეფექტი ჰქონდა და საბოლოოდ მაინც ვერ მოხერხდა საბჭოთა ტოტალიტარიზმის რეალურად საბრალდებო სკამზე დასმა იმ მოტივებით, რომლებიც ნიურნბერგმა გამოიმუშავა. აქ, როგორც ყოველთვის, რეალობლიტიკა აღმოჩნდა საბოლოო სიტყვის მქონე. „ცივი ომის“ რეალური მნიშვნელობა მდგომარეობდა საბჭოთა შიდა სივრცის გარღვევაში, რაც ინდივიდუალური თვალსაზრისით არაჩვეულებრივი მოვლენა იყო ტოტალურად ცენზურირებული სივრცის პირობებისათვის.
17. რაიმე მოვლენის ისტორიულობის განსაზღვრისათვის ომისათვის ვარგისიანობა ან უვარგისობა, ცხადია, ეჭვს ბადებს, მაგრამ დაკვირვებისას ნათელი ხდება, რომ თვით მეცნიერულ აღმოჩენათა შეფასებაც კი ამ კრიტერიუმითაა განპირობებული. ამის დასტურია ატომური იარაღის შექმნა. ომი რომ არ ყოფილიყო, ატომური ძალის შესახებ პრაქტიკულად, ალბათ, დიდხანს არაფერი ეცოდინებოდა კაცობრიობას, მიუხედავად იმისა, რომ თეორიული ცოდნა ამის შესახებ ექნებოდა. იგივე ითქმის სხვა მიმართებითაც. თვით ამა თუ იმ მოვლენის ისტორიულობის კონტექსტი სწორედ მაშინ ჩნდება, როდესაც ეს მოვლენა ხდომილებას განსაზღვრავს და პოლივალენტურ მნიშვნელობას იძენს სხვადასხვა ასპექტით: ეროვნული თუ საყოველთაო-საკაცობრიოთი. პიგმეებში გამოგონებული ნამალი ან მეთოდი ადამიანის მკურნალობისა, თუ ის არ გამოვიდა პიგმეური სამყაროდან და არ განსაზღვრა სხვა ჯგუფთა ყოფიერებაში ხდომილებათა კვანძები, არავითარ ისტორიულობას არ შეიცავს, გარდა „საპიგმეო ისტორიულობისა“. ხოლო, საკმარისია, პიგმეებმა დაიპყრონ აფრიკა და შემდეგ მთელი მსოფლიო, იგივე მოვლენა შეიძენს „ისტორიულ განზომილებას“ და ღირებულებას. ჩვენ მივეჩვიეთ იმას, რომ ისტორიულობის კონტექსტში განვითარებულ ანუ

ცივილიზებულ სისტემათა ყოფიერებას ვაცნობიერებთ, ხოლო ცივილიზებულობის ერთ-ერთი ონტოლოგიური არის ომისა და მშვიდობის სიმეტრიულობა. განვითარების ანუ ცივილურობის გასრულების მთელი შინაარსი არის სწორედ ის, თუ როგორ დაიხსნას კაცობრიობამ თავი ომებისაგან ისე, რომ შეინარჩუნოს ტექნიკურ-მატერიალური განვითარების ენერჯია და იმპულსი. ქრისტიანობამ ამაზე გარკვეული პასუხი გასცა.

18. ბაბილონის განთესვას საფუძვლად უდევს „ერთპირი და ერთენოვანი მთელი ქვეყნის“ გადაწყვეტილება, აეგოთ ქალაქი და გოდოლი ნიშანსვეტად, „რომ არ გავიფანტოთ დედამიწის ზურგზე“. უფლის გადაწყვეტილება, რომ აერია მათთვის ენები, რომ ვერაფერი გააგებინონ ურთიერთს ჰგავს გამოწვევას: განთესილმა ადამიანებმა თავის თავისუფლებაში უნდა *მონახონ საერთო ენა* და მხოლოდ მაშინ შესძლებენ ისინი „დაუბრკოლებლივ გააკეთონ ის, რასაც განიზრახავენ“. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არ *ბიძგის მიცემა ცივილურობისათვის*, რადგან მხოლოდ ცივილურ ურთიერთობებში არის შესაძლებელი, გამოინახოს ის საერთო ენა, რომელიც გააერთიანებს მთელ ქვეყანას. მომდევნო ისტორია არსებითად ამ საერთოობის და ცივილურობის განვითარების ძალისხმევებია, ერთ ტიპოლოგიურ ისტორიად განსახიერებელი. ეს ისტორია წარმოაჩენს მიღწევისა თუ დაცემის აღმართ-დაღმართს და ღვთისაგან შებრუნების დრამას. სიმბოლურ ჭრილში სწორედ ეს სიმბოლური და ტიპოლოგიური ასპექტია მნიშვნელოვანი და შესაგონებელი. ბაბილონური მშენებლობის მიზანი მატერიალური იყო და ის არ აღმოჩნდა ერთობის მყარი საფუძველი. განთესილნი დაღმა დაეშვნენ. თავის კულმინაციას ამ შებრუნებამ და დაცემამ მიაღწია ქრისტეს გაჩენის მომენტში. უფრო სწორედ ამ დაცემამ გამოიწვია ღმერთის მამობრივი ზრუნვა კაცობრიობაზე, რაც ბუნებრივად გამოიხატა მისი ძედ, შვილური იპოსტასით გაკაცებაში. (შდრ. დაბად: 6, 5-13; 8, 21-22; 11, 1-9).

სულთმოფენაში თითქოს შეორდება ბაბილონური გაკვეთილი, რადგან ერთ ენაზე მეტყველ მოციქულებს მოულოდნელად „მოველინა ალივით განყოფილი ენები, რომლებიც დაეფინა თვითოეულ მათგანს“ და ისინი სხვადასხვა ენაზე ალაპარაკდნენ. მაგრამ ბაბილონსა და სულთმოფენას შორის არის არსებითი განსხვავება: „და აღივსნენ ყველანი სულით წმიდით და სხვადასხვა ენაზე ალაპარაკდნენ, როგორც სული ამეტყველებდა მათ“. მრავალენიანობა აქ ერთიანდება *სულიწმიდაში*, ანუ დგინდება როგორც ტრანსცენდენტალური ერთარსი თვითოეულისა, რომელმაც განსაზღვრა მიზანი მთელი ქვეყნისა ანუ აღადგინა კაცობრიობა სულიერი ერთობის ჭეშმარიტ საფუძველზე. ფიზიკურად განთესილი კაცობრიობა (მთელი ქვეყანა) მეტაფიზიკურად ერთიანდება ახალ აღთქმაში,

რომლის საფუძველი არის *სიყვარული*. ამის შემდეგ ისტორია უკვე ამ ერთობისაკენ მისწრაფების ძალისხმევებია. პორიზონტი ამ ძალისხმევებისა უსასრულოა და უნივერსალური მეტაფიზიკური კანონის შესატყვისად, ეს ერთიანობა ყოველ ადამიანში, ყოველ ენაში უნდა გასრულდეს და ამ გასრულების პროცესი ძალისხმევათა სხვადასხვა ვექტორებითა და ენერგიით არის განპირობებული. ადამიანის თავისუფლებას აქ აქვს ყველაზე დიდი ასპარეზი გახსნილი. (მდრ. საქმენი 2,1-12; იოანეს პირველი; პავლეს ეპისტოლეები).

ამ სქემატურ მონახაზში შევეცადე გადმომეცა ჩემი თვალსაზრისი, თემატურად გაშლილი ნიგნში „ბაბილონიდან სულთმოფენამდე“, რომელიც მზადდება გამოსაცემად.

19. უფრო ვრცლად იხ. „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაცია“. „ეროვნულ მოძრაობათა“ და „ეროვნული ბრძოლის“ სპეციალური თემატიური ანალიზი ჯერ არ ჩატარებულა, რაც, ვფიქრობ, აუცილებელი იქნება, რადგან კვაზიეროვნული მოძრაობების სტიმულირება და მათში წარმოქმნილი შოვინიზმის ეგზალტირება ხელს უშლის მეცნიერულ კვლევას და პროცესის სიღრმით გაგებას.
20. Raymon Aron "paix et guerre entre les nations" Calmann-Lévy, 1962; გვ. 296-297.
21. ეს საკითხი, ვფიქრობ, სხვაგვარად არის გადასაწყვეტი. სტალინს თავად ჰქონდა მისწრაფება ომისაკენ იმ მიზეზით, რომელიც ზევით აღვნიშნე – საბჭოთა ერის პომოგენურობის განსასაზღვრად. ომი სტალინს „შაერივით“ ესაჭიროებოდა და ამიტომ სრულიად სხვა თამაშს აწარმოებდა. ეს, ცხადია, არ გამორიცხავს იმას, რომ სტალინი მარქსისტული დოქტრინის ტყვეობაში იმყოფებოდა და იმ სათვალთ უყურებდა სინამდვილეს. იხ. „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაცია“, თავი III, „იოსებ სტალინი“.
22. John G. Stoessinger "The Might of Nations" გვ. 218-221.
23. მაგრამ აქ აუცილებელია ერთი შენიშვნის გაკეთება. ამ ომის დროს საქართველოს სათავეში იდგა საბჭოთა კავშირის ყოფილი საგარეო საქმეთა მინისტრი, რომელმაც შესანიშნავად იცოდა, თუ რა რეალობასთან ჰქონდა საქმე და რა იდგა „აფხაზური სეპარატიზმის“ უკან. თვით ყოფილი მინისტრი ეკუთვნოდა მიხაილ გორბაჩოვის გუნდს, ანუ „პერესტროიკის“ საფუძველზე საბჭოთა კავშირის შენარჩუნებისა და „ცივი ომის“ დამთავრების სტრატეგიის გამტარებელი იყო. ამ სტრატეგიაში ცხადია, *რუსეთის გარეშე* საქართველოს დამოუკიდებლობა და სუვერენობა წარმოუდგენელი იყო: უსაფრთხოების სივრცის „საბჭოური“ აღქმის გამო. საქართველოს უსაფრთხოება მხოლოდ საბჭოთა კავშირის საზღვრებში შეიძლებოდა ყოფილიყო უზრუნველყოფილი. მაგრამ საქართველო უკვე იყო „დამოუკიდებელი“

სახელმწიფო და არ შედიოდა დსთ-ში, თუმცა, მისი საზღვრები მაინც რუსეთს ეყრდა. ასეთი იყო, როგორც ჩანს, ალქმა. და მის საფუძველზე განვითარებული კონცეფცია, რომელმაც საქართველო, აფხაზეთის (და, ნაწილობრივ, ქართლის „სამხრ. ოსეთის ავტონომიის“) ომის წაგების გზით დსთ-ს სახით აღდგენილ რუსეთის გეოპოლიტიკურ სივრცეში დააბრუნა. თუ სახელმწიფოს მეთაურს განზრახული ჰქონდა, დაემტკიცებინა ამ თავისი ალქმისა და კონცეფციის ჭეშმარიტება, „აფხაზეთის ომი“ კატასტროფით უნდა დამთავრებულიყო და მხოლოდ რუსეთის მეოხებით გადაწყვეტილიყო საკითხი. არავითარი სხვა ხედვა რეალობისა არ არსებობდა. სცენარიც ამ ალქმის ადეკვატური იყო. ომის წინა და ომის მსვლელობის დროინდელი განცხადებები (თუნდაც „ტოტალური მობილიზაციისა“ და „მილიონიანი არმიის გამოყვანის“ შესახებ და სხვა. იხ. თანადროული პრესა) და პოსტსაბჭოურ პოლიტიკურ ლიდერთა ერთგვარი „ნაციონალისტური ეგზალტაცია“ ამას ადასტურებს. თავისთავად ომი, ამ შემთხვევაში, გამოიყენება როგორც მთავარი სტრატეგიული სვლა, რაღაც უფრო მნიშვნელოვანი მიზნის მისაღწევად, ანუ ომი იმთავითვე წაგებისკენაა ორიენტირებული, რადგან ომის წარმატებით დამთავრების შემთხვევაში, ომის არსებით მიზანს, – რუსეთის უსაფრთხოების სივრცეში შესვლას და, აქედან გამომდინარე, მთელ სტრატეგიას უთხრის ძირს, ხოლო არც ერთი სხვა მიზანი არ არის დასახული. ამგვარ ალქმაში რუსეთის ძალმოსილება და მისი რეალური ინტერესების ცოდნა, რასაკვირველია, საკმაო საფუძველს ქმნიდა რეალპოლიტიკური სტრატეგიის გამოსამუშავებლად, მაგრამ ადგილზე არსებული ვითარება და „ეროვნულ კონტექსტში“ მისი ჩასმის აუცილებლობა თითქმის არ უტოვებდა ამგვარი ალქმის მქონე პოლიტიკურ ლიდერს სხვა გამოსავალს, თუ არ ომის წაგებისა.

რასაკვირველია, ომის სხვაგვარად დასრულება, ან საქართველოს რუსეთის სივრციდან სრული გამოსვლა, დამარცხების მიუხედავად, სხვაგვარ დასკვნებთან მიგვიყვანდა, მაგრამ შექმნილი ვითარება სხვა დასკვნების გაკეთების შესაძლებლობას არ იძლევა აღნიშნული განწყობითი ალქმისა და რეალობის შეფასების თვალსაზრისით.

ამავე დროს, თუ გავაცნობიერებთ იმას, რომ საქართველოს მიმართ მსოფლიოს ინტერესი მრავალწლიად არის განპირობებული იმავე მსოფლიოს წინაშე „რუსეთის პრობლემის“ არსებობით და რომ საქართველოს ყოფნა დსთ-ში ანუ ყოფილ საბჭოთა რუსეთის იმპერიულ სივრცეში, საქართველოს რუსეთის წინაშე აკისრებს მთელ რიგ სამოკავშირეო (სანევრო) ვალდებულებებს, მაშინ არ იქნება ძნელი წარმოსადგენი ის გაურკვეველობა, ბუნდოვანება და ორჭოფულობა, რომლითაც ხასიათდება პოსტპერესტროიკული რიტორიკული საქარაველოს (1990-1997) პოლიტიკური და სოციალური რეალობა.

ერი, კაცობრიობა და
„ადამიანის უფლებები“

ერის საკითხი პირდაპირ კავშირშია თანამედროვე სახელმწიფოში მოქალაქეობის ინსტიტუტის არსებობასთან და მის მიმართებასთან „ადამიანის უფლებათა“ საერთაშორისო სამართლებრივ გაგებასთან. თანამედროვე სახელმწიფოებრივი წყობის ეს ორი ასპექტი გარკვეულწილად წინააღმდეგობრივია, რადგან ერთში განსაზღვრულია ამა თუ იმ კონკრეტული სახელმწიფოში, როგორც კოლექტიურ „ჩვენში“, სრულუფლებიან წევრად ყოფნის ვალდებულებები და უფლებები, ხოლო მეორეში კი – ზოგადადადამიანური კეთილცხოვრების პრინციპები. „ადამიანის უფლებათა“ კონცეფცია და მისი სამართლებრივი კვალიფიცირება გამოწვეული იყო მეორე მსოფლიო ომით და, ამდენად, გარკვეული ისტორიული პირობებით, რაც ამ სეკულარისტულ კონცეფციას ერთგვარი „სენტიმენტალური კონვენციულობის“ იერს ანიჭებს. ყოველ შემთხვევაში, აქამდე რეალურად წარმოქმნილ კრიზისულ ვითარებაში ამ კონცეფციას და სამართლებრივ პრინციპს არავითარი თავისთავადი შედეგი არ მოუტანია. „ადამიანის უფლებებისათვის“ ბრძოლა, რეალ-პოლიტიკური სახელმწიფოთშორისი და სახელმწიფოს შიგნით ურთერთობების ამა თუ იმ ასპექტის გამოხატულებას წარმოადგენდა და მისი განმსაზღვრელი მექანიზმები სხვა დონეზეა საძიებელი. აღმოსავლურ-დასავლური კონფრონტაციის და ცივი ომის პირობებში „ადამიანის უფლებები“ იდეოლოგიურ და პოლიტიკურ იარაღს წარმოადგენდა. საბჭოთა იდეოლოგია მას იყენებდა „კაპიტალისტურ სამყაროში“ გამეფებულ უსამართლობათა საჩვენებლად, ხოლო „დასავლეთი“, რომელსაც არავითარი „კაპიტალისტური იდეოლოგია“, ცხადია, არ გააჩნია, ადამიანის უფლებათა დაცვის მოტივით პოლიტიკური ინტერესებით განსაზღვრულ არჩევით ტაქტიკას ახორციელებდა, რაც აბუნდოვანებდა ამ პრინციპის საფუძვლიანობას. კითხვა „ადამიანის უფლებათა“ შესახებ, რადგან ადამიანი არ არის რაღაც განყენებული არსება, არამედ ყოველთვის კონკრეტულ ისტორიულ მატრიცაშია წარმოდგენილი, ფაქტობრივად, იძენს სხვა კითხვების სახეს: რა უფლებები? რომელი ადამიანის უფლებები? რა პირობებში მყო-

ფი ადამიანის უფლებები? რომელ კულტურულ მატრიცაში მოარსებე ადამიანის უფლებები? და ა.შ.

თავისთავად, „ადამიანის უფლებათა“ საკითხი „კაცობრიობის“ არსებობის მტკიცებას შეიცავს იმპლიციტურად. რომელ სამართლებრივ პრინციპს ეფუძნება „კაცობრიობა“ ან რა არის „კაცობრიობა“ „ადამიანის უფლებათა“ კონცეფციის თვალსაზრისით? საერთაშორისოდ დადგენილ „ადამიანის უფლებებს“ არავითარი რეალური სამართლებრივი საყრდენები არ გააჩნია, რადგან პრინციპულად მოითხოვს რეალური სახელმწიფოსა და კანონმდებლობის არსებობას, ხოლო კაცობრიობა, როგორც აღვნიშნე, ამგვარ კონკრეტულობას გამორიცხავს, ყოველ შემთხვევაში მანამ, ვიდრე არ შეიქმნება ერთიანი მსოფლიო სახელმწიფო ერთიანი კანონმდებლობით. ნებისმიერი კონკრეტული ადამიანი კონკრეტული სახელმწიფოსა და კულტურული ერთობის (ერის, ეთნოსის, სოციალური ჯგუფის და სხვა) წარმომადგენელია, რის გამოც „ადამიანის უფლებები“ ბუნებრივად ხდება მოსაზღვრული ამა თუ იმ ერ-სახელმწიფოს „მოქალაქის უფლებებით“. სახელმწიფოებრივი ან სოციალური კანონმდებლობით უფლებრივი დასაზღვრულობა გამომდინარეობს ადამიანის ბუნებითი სოციალურობიდან და არა კონვენციონალური საერთაშორისო შეთანხმებიდან. თავისთავად „ადამიანს“, როგორც „ადამიანს“, არავითარი უფლებები არა აქვს. უფლებრივი მიმართება სამყაროსადმი გულისხმობს ამ სამყაროს ცნობას თავისი არსებობის ველად და მასში არსებული პრინციპების მიხედვით შესატყვისი ადგილის დაკავებას. ეს თვითორგანიზების უნივერსალური პრინციპია და ყოფიერების ყველა დონეზე მოქმედებს. და თუ ადამიანი ამ თვალსაზრისით ერტ-ერთი ცხოველია, მისი სამყაროსადმი მიმართება არასოდეს უფლებრივი არ იქნება. სამყაროსადმი უფლებრივი მიმართება არის ნიშანი ადამიანში „ღვთაებრივი წილის“ – თავისუფლების – არსებობისა. ცხოველურ დონეზე უფლებრიობის მეტაფორა გამოიყენება და არა რეალური უფლება, იყოს შემჭმელი ან შეჭმული. ამ დონეზე არც თავისი თავის არჩევის, ანუ თავისუფლების პრობლემა არსებობს.

ადამიანს აქვს მხოლოდ თავისუფლება, გახდეს ადამიანი, ე.ი. მოახდინოს თავისი თავის სოციალიზაცია და ჩაენეროს მის მიერ არჩეული ველის არსებობის პრინციპებში. ეს კი, დასმული საკი-

თხის კონტექსტში, ნიშნავს, ამ ველის (ერის, სახელწიფოს, საზოგადოების და სხვა) ნევრი-მოქალაქე გახდეს. მართალია, ეს ველი მას „გამზადებული“ ხვდება ჯერ, მაგრამ მისი მნიფობისა და კვლად იგი იძენს შესაძლებლობათა ველის სახეს, რომელშიც არსებობამ უნდა გადაწყვიტოს ამა თუ იმ ადამიანის ყოფიერების სისრულე და თავისუფლება. ეს კი გულისხმობს ამ ველის შეფასებას და მის არჩევას. ამ არჩევის გარეშე ადამიანი „ზოოლოგიური არსებობის“ ფორმას ინარჩუნებს. ეს არის განუწყვეტელი არჩევანის, ანუ თავისუფლების ხდომილება. ამ ვითარებიდან განყენება, ან ამ ხდომილებაში არმონანილეობა უფლებრიობას კი არ მატებს ადამიანს, არამედ აყენებს სიკვდილ-სიცოცხლის რადიკალური არჩევანის ან რადიკალური თავისუფლების წინაშე. ფიზიკურ პლანში, კერძოობითად გაგებული, ეს რადიკალური თავისუფლება სხვა არაფერია, თუ არ სრული დაუცველობა და დაუფარავობა. ამგვარი განმხოლოების ბევრი მაგალითი გვიჩვენა რელიგიის ისტორიამ, მაგრამ არსად და არასდროს „ადამიანის უფლებების“ შესახებ აბსტრაქტული და კონვენციონალური პრინციპი გამომუშავებული არ ყოფილა. სოციალური (ე.ი. ბუნებრივი) არსებობისა და ორგანიზაციის ერთადერთ არსება-ფორმად *სახელმწიფო* და *ერი* გვაქვს სახეზე. „ადამიანის უფლებების“ უნივერსალობის საკითხიც ამ კონტექსტში განსახილველი პრობლემაა.

ეჭვს გარეშეა, რომ მიუხედავად თავისი სეკულარული „სენტიმენტალური კონვენციონალიზმისა“ „ადამიანის უფლებათა“ საკითხის შემოტანა სახელმწიფოებრივი, ეროვნული და მოქალაქეობრივი, განსაკუთრებით, საერთაშორისო-სამართლებრივი ურთიერთობების პრობლემების კვლევის არეში ახლებურად სვამს საკითხს ერის ნევრობის და ერისა და სახელმწიფოს მიმართების შესახებ; აგრეთვე საკითხს *ერის ნევრისა* და *მოქალაქის* უფლებრივი მდგომარეობის შესახებ. ხოლო ეს საკითხები კი პირდაპირ კავშირშია პიროვნული და სოციალური თავისუფლების პრობლემასთან. ადამიანის უფლებათა იდეა ბუნებრივი უფლების იდეიდან მომდინარეობს, ხოლო ისტორიულად, უან მარიტენის კარგი მოსიტყვიით, „ბუნებრივი უფლების (droit naturel) იდეა არის კლასიკური და ქრისტიანული აზროვნების მემკვიდრეობა. ის XVIII საუკუნემდე კი არ ადის, რომელმაც ის მეტნაკლებად დაამახინჯა, არამედ გროციუსთან და მის უწინარეს

ფრანსუა სუარესთან და ფრანსუა დე ვიტორიასთან; და კიდევ უფრო შორს – ნმ. თომა აქვინელთან. კიდევ იქით – ნმ. ავგუსტინესთან და ეკლესიის მამებთან და ნმ. პავლესთან. და ისევ და ისევ უფრო შორს – ციცერონთან და სტოელებთან, ანტიკურობის დიდ მორალისტებთან და მის დიდ პოეტებთან, სოფოკლესთან განსაკუთრებით. ანტიგონე არის მარადიული გმირი ბუნებრივი უფლებისა (droit naturel), რასაც ძველები უწოდებდნენ დაუნერელ კანონს. და ეს სახელი მას უფრო შეესატყვისება“.

ცხადია, ბუნებრივი უფლების კონცეფციის ჟან მარიტენის მიერ მიწოდებული ეს ბერძნულ-ქრისტიანული ანუ *ვეროპული* გზა სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ადამიანის სამყაროში და ადამიანის საზოგადოებაში მოთავსების საკითხი მხოლოდ ევეროპული მოვლენა არის. აქ უნდა გავიხსენოთ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი და მატერიალისტურ რაციონალისტური ხედვით აუხსნელი შთამბეჭდავი ისტორიული ფაქტი: დაახლოებით ერთდროულად, ქრისტიმდელი ერის VI-IV საუკუნეებში „ცივილიზაციის სარტყელის“ სხვადასხვა ნერტილში, და, სახელდობრ, ჩინური, ინდური, სპარსული და ბერძნული ცივილიზაციების არეში და „ბიბლიურ სივრცეში“, თითქმის ერთდროულად ამობრწყინდა ხუთი რელიგიური და ფილოსოფიური ვარსკვლავი, რომლებმაც სრულიად ახალი გზა და განზომილება მისცეს ადამიანის არსებობას, – კონფუციუსი ჩინეთში, ბუდა ინდოეთში, ზოროასტრი სპარსეთში, პითაგორა საბერძნეთში და „მეორე ისაია“ ბიბლიურ სამყაროში.² შეუძლებელია, პირდაპირ ბიოლოგისტურ ევოლუციონისტურად აიხსნას ეს მოვლენა, რადგან იგი არა ფიზიკური, არამედ მეტაფიზიკური რიგიდან გამომდინარეობს და არის დეტერმინირებული. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ ადამიანის მიერ შესაძლებლობათა ველში არსებული ჰორიზონტის წვდომა ნებისმიერ მომენტში არის სრულყოფილად შესაძლებელი და ამისათვის ადამიანს ყოველივე უკვე აქვს მოცემული – „ზეგარდმო სული“ მასში სრულყოფილად არის ჩაბერილი. ამისათვის მას „ბიოლოგიური ევოლუცია“ კი არ ესაჭიროება, არამედ საკუთარ საზღვრებისაკენ მისწრაფება, რადგან ამ საზღვრებში ის ატარებს ყოფიერების მთელ სურათს (ისევ სიმეტრიისა და ჰოლოგრამის პრინციპით). იმ მომენტიდან, რა მომენტიდანაც ადამიანი ადამიანია, ანუ ჭურჭელი მისი ბიოსხეულისა გაფორმებული, რაც, ცხადია, ბიოლოგიურ ევოლუციას

გულისხმობს და არა „მომენტალურ სრულქმნილობას“ (რელიგიურ სიმბოლიკაში ამას „გამოძერწვა“ ეწოდება), ის უკვე მზად არის მეტაფიზიკური გარღვევისათვის. ამ მომენტიდან მისი არსებობა განისაზღვრება უკვე არა ბიოლოგიური, არამედ მეტაბიოლოგიური ანუ კულტურული (სულიერი) განვითარებით. შესაძლებლობათა მარაგი, რომელიც ადამიანშია მოცემული არსებითად, ფარავს მთელ უნივერსუმს, რომელშიდაც იგი არის წარმომობილი ანუ წარმოადგენს მაკროკოსმოსის მიკროკოსმიურ სიმეტრიას და ჰოლოგრამას. ჩემი აზრით, ეს გასაგებს ხდის იმ უეჭველ ფაქტს, რომ სხვადასხვა ეპოქაში თვით პრე-ცივილურ ეპოქებშიც და, ვთქვათ, ისეთ ცივილიზაციებში, რომლებიც „მატერიალურ-ისტრიული“ თვალსაზრისით „უკან“ დგანან თანამედროვე ცივილიზაციაზე თუნდაც ტექნიკური თვალსაზრისით (შუმერულ, ეგვიპტურ, ინდო-ამერიკულ და სხვა), მიღწეულ იქნა სულიერებისა და გონიერების ისეთი სიმალლე, რომელსაც თანამედროვეობა ვერაფრით ედრება. ხუთ ნერტილში ერთდროულად ხუთი უდიდესი პიროვნების, რომელთა სახელთან არის დაკავშირებული საკაცობრიო უმნიშვნელოვანესი რელიგიური და ფილოსოფიური მოძღვრებები, წარმომობის აღნიშნული ფაქტი სწორედ ამას გვეუბნება. მაგრამ ამავე დროს, რადგან მათ წინ არის მოსალოდნელი (და ახლა ჩვენ შეგვიძლია ამგვარ პერსპექტივაში დავინახოთ ეს მოვლენები) გაკაცება თვით ღმერთისა ანუ ტრანსცენდენტის ონტოლოგიალიზებისა, შეიძლება ითქვას, რომ ამ *ლერძის პერიოდით* შემზადდა ნიადაგი ქრისტიანული სინთეზისათვის, განსაკუთრებით წინა-აზიურ-ზოროასტრიულ და ბუდისტური მატრიცებით. მეტიც უნდა ითქვას, სწორედ ამ ექვსსაუკუნოვანი შემზადების შემდეგ გახდა შესაძლებელი, განხორციელებულიყო ის, რასაც ღმერთის გაკაცება გვეუბნება, რადგან ეს აქტი ადამიანთა სიყვარულით განხორციელდა და ვიდრე ადამიანებს არ ექნებოდათ მისი რამენაირი აღქმის შესაძლებლობა, მის განხორციელებას აზრი არ ექნებოდა.³ ცივილიზაციათა მკვლევრებს არ გამოორჩენიათ ეს მრავალმხრივ „უცნაური“ მოვლენა, რომელმაც ფაქტობრივად მისცა დასაბამი ახალ გზას ადამიანის არსებობაში და განსაზღვრა ქრისტიანობის ცივილური ასპექტის ინტეგრალურობა. კარლ იასპერსი, რომელმაც ერთ-ერთმა პირველმა შეხედა ამ მოვლენას თანა-

დროულობის თვალსაზრისით და შეაფასა იგი როგორც „ღერძის ეპოქა“, წერს:

„პრიმიტიულ ეპოქებში არ ექცევა ყურადღება კონკრეტულ პიროვნებას. ფიქრობენ არა ამ კონკრეტულ ადამიანზე, არამედ ღვთაებრივ ძალაზე, რომელიც მისით მოქმედებს; არა მის შინაგან მდგომარეობაზე და მის მენტალურობაზე, არამედ მის მოქმედებაზე; არა კერძოზე, როგორც ის არის, არამედ ერთობაზე, რომელსაც ის წარმოადგენს...“

„გასაოცარი ამბავია, რომ ასე ცოტა ნამდვილად დიდი პიროვნება არსებობს საუკუნეთა რიგში... ისტორიის ფაქტია, ბოლოს და ბოლოს, რომ არსებობს ეპოქები მდიდარი დიდი პიროვნებებით, ისეთი, როგორც ქრისტეს წინ VI-IV საუკუნეს წვდება, საბერძნეთში, ინდოეთში, ჩინეთში, როგორც ევროპაში XIV-XVIII საუკუნეები, რომლებთან შედარებით მთელი საუკუნეები ცარიელი ჩანს.“

ტიონბის თვალსაზრისით, „ღერძის პერიოდი“ XVII საუკუნეზე მაინც უნდა გაივრცოს ქრისტემდე X საუკუნიდან – ქრისტეს შემდგომ VI საუკუნემდე, ანუ მოჰამედამდე („მაშასადამე, თუ ჩვენ შევხედავთ კაცობრიობის ისტორიას „ღერძის ეპოქის“ ფუნქციით – ხოლო ეს თავისთავად წარმოადგენს ნათელ კონცეფციას, – ჩვენ უნდა გავაგრძელოთ მისი ხანგრძლივობა ორი მიმართულებით... ღერძის ეპოქა, მაშასადამე, უნდა გაგრძელდეს და გადავიდეს ასოცნლიანი პერიოდიდან ჩვიდმეტსაუკუნოვანზე, დაახლოებით ქრისტეს შობამდე 1060 წლიდან 632 წლამდე ქრისტეს შემდეგ, მოჰამედის გარდაცვალების თარიღამდე“), რაც, შესაძლოა, ქრონოლოგიურ-ისტორიული თვალსაზრისით ზუსტი იყოს, თუ გავითვალისწინებთ მუსულმანური რელიგიის მსოფლიურ მასშტაბს, მაგრამ არსებით, როგორც არაერთგზის აღვნიშნე, მუსულმანობა ონტოლოგიურად ქრისტემდელ რელიგიათა რიგს მიეკუთვნება, მიუხედავად იმისა, რომ X-XIII სს.-ში ხალიფატის სახით უბრწყინვალესი „რენესანსული“ ცივილიზაცია შეიქმნა. მნიშვნელოვანი შესაძლებელია, ის იყოს, რომ ისტორიულ პლანში შეიძლება გამოიყოს კიდევ ერთი ღერძის ან „მცირე ღერძის“ პერიოდი უკვე თვით ქრისტიანულ-ევროპული ცივილიზაციის საზღვრებში, როდესაც დაიწყო ქრისტიანული მატრიცის რღვევა, ეს არის პერიოდი XVII-XVIII საუკუნეებისა, რომლის შემდგომ უკვე გვაქვს სრუ-

ლიად ახალი, „მასობრივი ტიპის“ მოვლენები მსოფლიო ისტორიაში და თვით „დიდი ღერძის“ მატრიცულ სივრცეშიც. ამ „მცირე ღერძის“ წინ უარყოფითი ან დადებითი ნიშნის დასმა ღირებულებათა ხედვაზეა დამოკიდებული.

ჩემი თვალსაზრისით, რადგან ცივილიზაციის ვექტორი ორიენტირებული აღმოჩნდა ქრისტიანობაზე და ევროპაზე, რასაც ისტორიის განვითარება ფაქტობრივად ადასტურებს, არის ერთი უხერხულობა, რომელიც იასპერსის „ღერძის პერიოდს“ ახასიათებს და აუცილებელია, გაცნობიერებულ იქნეს. ეს არის ქრისტეს ჩართვა დიდ ფილოსოფოსთა ან წინასწარმეტყველთა რიგში. ეს ტიპიურია თანამედროვე ეპოქისათვის და ამის შესახებ მე არაერთგზის აღვნიშნე ზევით. უხერხულობა იმაში მდგომარეობს, რომ იესო ქრისტეს ანუ ღმერთ-შვილის მხოლოდ ადამიანად აღქმის შემთხვევაში არა თუ მხოლოდ ქრისტიანულ რწმენას, არამედ საერთოდ ყოველგვარ რელიგიას ეცლება ნიჟარა, რისკენ მისწრაფებაც მატერიალისტური ათეიზმის უმთავრესი „საბრძოლო ამოცანა“ იყო ყოველთვის. იმდენად, რამდენადაც რელიგიის არსებობა ფაქტია და ისტორიულ ღირებულებათა მატრიცის ონტოლოგიური განმსაზღვრელი, რელიგიის მიმართ დამოკიდებულება შეიძლება იყოს ისეთივე, როგორც არსებულისადმი და არა როგორც ან არარსებულისადმი, ან კი „ცნობიერების ოპიუმისადმი“, ანუ რალაც ისეთისადმი, რაც ფსიქოლოგიურ წარმოდგენათა, ცნობიერების სიბნელის და განუვითარებლობის და ჰალუცინაციათა სფეროს განეკუთვნება და არა ყოფიერება. რელიგიისადმი, როგორც ყოფიერების ფაქტისადმი და ტრანსცენდენტური ღირებულებითი მატრიცის ონტოლოგიისადმი დამოკიდებულება გზას უხსნის კრიტიციზმს, რომლის გარეშე რელიგიაზე სერიოზული მსჯელობა და რწმენაც კი შეუძლებელია. ეს შესანიშნავად შეაფასა თავის დროზე კანტმა. კრიტიციზმი იძლევა შესაძლებლობას რელიგიის, როგორც თავისუფლების შესაძლებლობათა ველის გამორჩევისა და არჩევისა. რელიგიათა ისტორია, რომელიც არსებითად „ხალხთა“ და „ერთა“ ისტორიაა და გაადამიანების პროცესში მყოფი „კაცობრიობის“ თავგადასავალი, ცხადყოფს ამ გამორჩევებისა და არჩევების თანდათან სინთეზირების გზას. გზას, რომელიც მიემართება გაპიროვნების შემხვედრი ვექტორებით: რამდენადაც ადამიანი მალღდება პიროვნებად, იმ-

დენადვე პიროვნულდება და სახიერდება ღმერთი, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის ყოფიერებისა და მეტაყოფიერების თავისუფლებას მის სისრულესა და მთლიანობაში – მაკრო და მიკროკოსმიურ სიმეტრიულობაში. სწორედ ეს არის ის, რაც აღინიშნება, როგორც „გზა და გახსნილობა“, როგორც ქრისტიანობის ონტოლოგიური სიმბოლო ანუ ქრისტიე (გა-ხსნილობაში ხსნაც არის, ხოლო გზა კი ჭეშმარიტების მისაღწევობის, ანუ მიზნის სხვაგვარი აღნიშვნაა).

თუ მოსე, ბუდა, ზოროასტრი, კონფუციუსი, პითაგორა ან მეორე ისაია, მოგვიანებით მოჰამედი, საერთოდ წინასწარმეტყველნი და მოციქულნი, მოკვდავი ადამიანები იყვნენ და ამ ადამიანობიდან მალღებოდნენ ზეციურ ან ტრანსცენდენტალურ იერარქიაში, იესო ქრისტიე *გაკაცებული ღმერთი* იყო *სამების შეიღური* (მეორე) იპოსტასი და მასზე იგივე მნიშვნელობით საუბარი, ან მისი ჩაყენება მოკვდავ დიდ ფილოსოფოსთა, წინასწარმეტყველთა ან მოციქულთა რიგში დიდი შეცდომაა. მეტიც: თვით უკვდავების და სპეციფიკურად ინდივიდუალური უკვდავების *სრულყოფილი* გაგება მხოლოდ ქრისტიანობამ და მხოლოდ ქრისტეს აღდგომამ გახადა შესაძლებელი, მიუხედავად იმისა, რომ მთელი რიგი იდეები სწორედ ღმერთის პერიოდში იქნა შემოტანილი ზოროასტრისა და ბუდას მიერ (როგორც ამბობს მოციქული პავლე, „ქრისტიე თუ არ აღმდგარა, ჩვენი ქადაგებაც ფუჭია და თქვენი რწმენაც“. I კორინთ; 15,14... ესეც განსაკუთრებული თემატიური „ზრუნვის ობიექტია“ ათეისტებისა და მატერიალისტებისათვის). ფაქტია ისიც, რომ თვითონ ქრისტეს მიზანს „ქრისტიანობის“ დაარსება არ შეადგენდა და არც შეეძლო ღმერთს, თავისი კულტის დაარსების მიზანი ჰქონოდა. ყველა ათეისტურ-მატერიალისტური შეხედულების ეს ლატენტური დებულება დაძლეულ უნდა იქნეს, თუ გვსურს, რამენაირად გავიგოთ, რა ხდება ისტორიაში და რა ღირებულებებთან გვაქვს საქმე. „ქრისტიანობა“, როგორც რელიგია, კაცობრიობის თავისუფლებისათვის სახსნელად „გაკაცებული ჯვარცმული და აღმდგარი ღმერთისა“ მოციქულების საქმეა და სწორედ ეს საქმე მიგვანიშნებს იმ სარწმუნო ნყაროზე, რომელსაც ეს მათავისუფლებელი რელიგია ენაფება. ამასთანავე, ქრისტეს მოძღვრებაცა და ქრისტიანული რელიგიაც, რომელიც ქრისტიანული ცივილიზაციის საფუძველია, ჯერ არ გადასული

ისტორიული ფაქტია. ღირებულებათა მატრიცა, რომელიც თანამედროვე ცივილიზაციის საფუძველია, მიუხედავად მისი რღვევისა, ერთმნიშვნელოვნად ქრისტიანულია ყველა ძირითად პრინციპში. ამიტომ ერთადერთი სწორი ხედვა ამ მოვლენებისა შესაძლებელია სწორედ ქრისტიანული სინთეზის საფუძველზე და „ღერძის პერიოდის“ ქრისტესაკენ მომართულობაზე, მით უმეტეს, რომ ზოროასტრიც და ბიბლიაც ამკარად რალაც უფრო მაღალი რიგის არსების (მესიის) გამოჩენაზე მიგვანიშნებენ, ხოლო ბუდას ცხოვრება კი „ბალავარის სიბრძნის“ გზით ორგანულად ჩაენერა ქრისტიანულ მსოფლხედვაში. კონფუციუსის მოძღვრების „თქმების“ ანალიზი გვიჩვენებს ასევე მეტად ღრმა კავშირს ქრისტიანულ უნივერსალიზმთან, რაც, ბუნებრივია, პოლოგრამის ეფექტის გამოხატულებაა. უნდა ითქვას, რომ ყოველი ეს პიროვნება, რომელიც წინ უსწრებს ღმერთის გაკაცების ან ხორცსხმის აქტს, არის სწორედ ნიშანსვეტი, რომლის მიხედვითაც „კაცობრიობის მზადყოფნა თავისუფლებისათვის“ არის გამოვლენილი. სწორედ ამ გზით მოხდა საბოლოო გახსნა და ადამიანის „თავისუფლებისათვის განთავისუფლება“; სწორედ ამ კაცობრიულ პიროვნებათა ცხოვრება მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ამგვარი შემზადება შესაძლებელია, ყოველ ერში და ყოველ ენაში განხორციელდეს. ამავე დროს ყოველი ეს პიროვნება, როგორც ადამიანი, ეკუთვნის თავის ეპოქას და კულტურის მატრიცას. სიდიადე მათი სწორედ იმით განისაზღვრება, რომ მათ გარეშე ისტორიის წარმოდგენა შეუძლებელია, თვით ისინი შეუცვლელნი არიან და მათი გავლენა ისტორიაზე ზეისტორიულ და ზედროულ ტოპოლოგიურ პარამეტრებს იძენს.

„მარადიულად არსებული ჭეშმარიტება ბრუნავს დროში მიმდინარე მოძრაობებში. ადგილი, ისტორიულად განსაზღვრებადი, გამუდმებით ცვალებადი, ატარებს თავის თავში მარადიულ ალაგს ყოველთვის თავისი თავის იგივეობრივს... ჭეშმარიტების და მარადიულობის შიგთავსს. წმინდა დროულობას მივყავართ უსასრულობამდე ინდიფერენტული ელემენტებისა, რომლებიც მხოლოდ მიმოდინან. წმინდა მარადიულობას მივყავართ აბსტრაქციამდე რეალობის არმქონე ყოფიერებამდე. ჩვენ თუ მივალწევთ ამ ორის ერთიანობას, დაკავშირებულს ემპირიულთან, განათებულს იმით, რაც არის ზეგარდმო, მაშინ ვხედავთ ჩვენ ამ ერთობიდან გამომდინარე იმას, რაც ღირსია, ითქმოდეს არსები-

თად".⁴ სწორედ ამ მარადიულობასა და დროულობას, ან ისტორიულობასა და ზეისტორიულობას, ან უფრო არსებთად, ფიზიკურობასა და მეტაფიზიკურობას განასახიერებს კაცობრიობის ისტორია ცივილიზაციათა და კულტურათა მთელს მრავალფორმიანობაში და ერთიანობაში.⁵

საკითხთა ეს წრე დაგვჭირდა იმისათვის, რომ მოგვეხაზა ადამიანის უფლებათა „საკაცობრიო“ პორიზონტი და მისი სიღრმითი კავშირი ქრისტიანულ სინთეზურ მსოფლხედვასთან.⁶

ამავე ეპოქაში, როგორც არქეოლოგიური მასალები მოწმობს, კოლხეთი (დასავლეთ საქართველო) ბერძნული ცივილიზაციის წრეს ეკუთვნოდა, ხოლო იბერია (აღმ. საქართველო) კი – სპარსულის. ამიტომ, ბუნებრივია, რომ იბერია-კოლხეთის ტერიტორიაზე მომხდარიყო ამ ორი მძლავრი ნაკადის გარკვეული შერწყმა და ქართული ცივილიზაციის სპეციფიკური ხასიათის წინაპირობის ჩამოყალიბება. მე ვფიქრობ, რომ ეს შეიძლება ყოფილიყო საფუძველი იმისა, რომ ქრისტიანობა თავისუფლად იქნა მიღებული უკვე პირველსავე სამოციქულო ქადაგებით, როგორც გვიხატავს ამას ქართული ტრადიცია (ანდრია პირველნოდებულისა და სვიმონ ქანანელის გზა). მომდევნო საუკუნეებში ზოროასტრიზმთან დაბრუნებას არ გამოუწვევია დიდი ძვრები, ისევე, როგორც შემდგომ მოვლენებს, ვიდრე ნინოს ქადაგებამდე, – როდესაც ქრისტიანობა საბოლოოდ დამკვიდრდა როგორც იბერო-კოლხური სივრცის ჯერ „აფხაზეთად“ და შემდეგ, სრულიად ბუნებრივად, საქართველოდ ანუ ქრისტიანულ სამეფოდ გასახიერების გზა. ქართული ენა თავისთავადი საბუთია მთელი ამ გზისა და ის კონცეპტუალური სისტემა, რომელიც ქართულ ენაში დასტურდება, ამკარად მიუთითებს ქრისტიანულ სინთეზზე, რომლის ქვედა შრეებში იკითხება ნინა-აზიურ სპარსულ-ბერძნული და ინდურიც კი კონტექსტები. ეს ენის თემის საზღვრებს ახალ პორიზონტს უხსნის, რასაც სათანადო ადგილას დავუბრუნდები.

ადამიანის საკითხის ასე ფართოდ და სხვადასხვა ცივილიზაციის კონტექსტში, ხოლო თითქმის იგივეობრივი, დასმა და, რაც მთავარია, არსებითი მომენტების ერთგვაროვნად გადანყვება, ცხადია, დაგვაფიქრებს იმაზე, რომ არსებობს ადამიანის გაცნობიერების გარკვეული დონე, რომლიდანაც იხილება სწორედ ის, რასაც ჩვენ „კაცობრიობას“ ვუნოდებთ და რაც არის გა-

მოთქმული „ადამიანის უფლებათა“ თანამედროვე კონცეფციაში, თუნდაც იდეალურად.

„ადამიანის ბუნებრივ უფლებათა“ საკითხს ქართულ ცივილიზაციაში ასევე ღრმა ფესვები აქვს და თუ არ მივიღებთ მხედველობაში საერთო საფუძველს, თავისუფლების გაგება ქართულ ენაში ქრისტიანული კონცეფციის საინტერესო პარადიგმად წარმოგვიდგება.

„ვეფხისტყაოსანი“, რომელიც ქართული ყოფიერების არსება-ხატია, აღზრდის ნიგნთან ერთად ქართული სამართლის ნიგნადაც შეგვიძლია მივიჩნიოთ, რადგან მასში გადმოცემულია უფლებრიობის, თავისუფლებისა და სამართლებრივი გაგების სხვადასხვა ასპექტები. თვით „მართალი სამართლის“ ცნება, რომელსაც გარს უვლის მთელი სამართლებრივი შენობა, გამომდინარეობს ბუნებრივი უფლებების გაგებიდან, რომელთა საფუძველს წარმოადგენს ადამიანის *ღვთიურქმნილობა* და მისი *ბუნებითი სოციალურობა*. ედემის ბაღში მოარსებე მარტოხელა ადამი უფლებამოსილია, რაც უნდა ის ქნას, გარდა ერთისა – ჭამოს უკვდავების ხე ცნობადის ნაყოფი. ამ ერთის მიმართ ადამს აქვს უფლება არჩევანისა – ანუ თავისუფლება. ეს მთლიანად ადამზეა დამოკიდებული, მის გადანყვეტილებაზე. თავისუფლება, ამგვარად, უკავშირდება გარკვეული რიგის აკრძალვას, ანუ თავისუფლება შეიცავს თავის თავში აკრძალვას და ეს ხდის თავისუფლებას სოციალიზაციის პირობად. ეს აკრძალვა ან ზღვარდებულობა თავისუფლების ონტოლოგიური მახასითებელია. რადგან *თავის-უფლება* არსებით გულისხმობს *სხვის-თავის-უფლებას*. ამ ორი თავის-უფლების გადაკვეთაზე წარმოიქმნება ის, რასაც *სოციალური და პოლიტიკური თავისუფლებები* ეწოდება.

ეს ადვილი დასანახია, თუ გავაანალიზებთ ადამიანის უფლებრივი მიმართების სფეროებს. მარტოხელა, უდაბნოში ან ტყეში მყოფი არსების „უფლებები“ არავითარი სხვა პირობებით არ არის დასაზღვრული, გარდა ბუნების (კლიმატური და ეკოლოგიური) კანონებისა და ტყეში არსებული სიცოცხლისათვის საშიში საფრთხისა. ერთიც (ბუნების კანონები) და მეორეც (არსებული საფრთხე) ადამიანის უფლებრივი მიმართებებისადმი გულგრილია, გამოურჩეველი. თუ ადამიანს სურს გადაირჩინოს თავი, მან უნდა მოახდინოს ამ კანონებისა და საფრთხისადმი

ადაპტირება, ანუ თვითორგანიზება. ამით ადამიანი თავის თავისუფლებას კი არ ზღუდავს, არამედ სწორედ თავისუფლების საფუძველზე აკეთებს არჩევანს თვითგადარჩენის სხვადასხვა საშუალებათა შორის. სწორედ აქ ჩანს, რომ ადამიანს შეუძლია გააკეთოს მეტი, ვიდრე ეს აუცილებელია მისი გარემოსადმი შეგუებისათვის ცხოველურ დონეზე, ანუ გადალახოს ზოოლოგიური „ბუნებრივი შერჩევის“ საზღვრები. სწორედ ეს მეტი არის ის, რაც ადამიანს გამოარჩევს სხვა ცოცხალი არსებებისგან, – მისი მეტაფიზიკური, მეტაზოოლოგიური არსება.

ახლა წარმოვიდგინოთ იგივე ადამიანი სხვა ადამიანთა გარემოში. რა ხდება აქ? აქ პირველად ხვდება ურთიერთს ორი უფლება, რომელიც სიმეტრიულია ურთიერთისადმი. ბუნებრივად, ორ სუბიექტს აქვს ერთი და იგივე უფლება, მაგრამ იმისათვის, რომ ისინი ორივენი გადარჩნენ (მიზანი ჩვენს მაგალითში გადარჩენაა), მათ უნდა მონახონ ის საერთო, რომელშიც მათი უფლებები ერთნაირად იქნება გამოყენებული და დაცული. ამ საერთო ინტერესთა სფეროში წარმოიქმნება ის, რასაც უფლებრივი ველი ანუ თავისუფლების ველი შეიძლება ეწოდოს. თავისუფლება ჩნდება იქ, სადაც არსებობს უფლების სულ მცირე ორი სუბიექტი: პიროვნება, ინდივიდი, ჯგუფი. ამ ორი სუბიექტის არსებობა განსაზღვრავს იმას, რასაც ჩვენ „ადამიანის უფლებებს“ ვუწოდებთ. ეს მიუთითებს, რომ „ადამიანის უფლებები“ არ არის უბრალო განზოგადება და აბსტრაქცია რაღაც „ნატურალური უფლებისა“, არამედ – სრულიად განსაზღვრული სოციალური უფლებები, რომლებიც ადამიანს აქვს თავის საკუთრებაში, როგორც მისი ადამიანობის არსება. იმდენად არის ადამიანი ადამიანი, რამდენადაც ის ამ უფლებათა მფლობელი და გამომტქმელია. ცხოველს, ადამიანისაგან განსხვავებით, თუმცა „ცხოველთა უფლებებზე“ ახლა ბევრს ლაპარაკობენ, არა აქვს თავისუფლების თვისება, ანუ ისეთი მიმართება გარემოსადმი, რომელიც გულისხმობს „სხვის“, სხვა ცხოველის უფლებას. აქედან გამომდინარე, მას არა აქვს არც არჩევანის და არც მეტის გაკეთების საშუალება და შესაძლებლობა. ცხოველისათვის დატოვებული არჩევანი, ანუ ბუნებრივი დეტერმინირებულობა, თავისუფლებას ანუ უფლებრივ მიმართებას სამყაროსადმი მოკლებულია.

არსებობს თავისუფლების იდეის გაგების ორი გზა: ერთი ესაა ადამიანისათვის არსებითი, ონტოლოგიურად კუთვნილი თავისუფლების და მეორე – ამ თავისუფლების, სოციალურ და პოლიტიკურ თავისუფლებათა წერილ ფორმაში გამოთქმის. პირველი, რომელიც ისტორიულად მეტად ღრმა ფესვებით იკვებება, ზევით დავახასიათე. მეორე, რომელიც შედარებით ახალია, თავის გამოხატულებას პოვებს წერილ კონსტიტუციებში და „ადამიანის უფლებათა დეკლარაციაში“, როგორც ერთა და სახელმწიფოთა თანაარსებობის ცივილურ პრინციპებში. იგი მხოლოდ რეალური სოციალური ურთიერთობების ველში შეიძლება არსებობდეს და ეფუძნება *უფლებისა და ვალდებულების განხორციელებადობის* (დაცვითი მექანიზმების) შესაძლებლობებს.

თავისუფლების არსებითი დასაზღვრულობა მიგვანიშნებს, რომ უფლებათა საზღვრის საკითხი პირდაპირ კავშირშია *ვალდებულებათა* საკითხთან, რაც ამ წყვილს უფლება-ვალდებულებით სიმეტრიულ ბუნებრივ ფორმას ანიჭებს. სოციალურ ბუნებას ადამიანის არსებისა, ანუ თვით ადამიანის სოციალურ არსებას, ამ თვალსაზრისით, სიმეტრიული სტრუქტურა აქვს, რაც ნიშნავს, რომ არ არსებობს *უფლება ვალდებულებების გარეშე და ვალდებულება უფლების გარეშე*. როდესაც საუბარია უფლებებზე იმავდროულად, საუბარია ვალდებულებებზე. კანონი, ანუ უფლება-მოვალეობების წერილობითი დადასტურების ფორმა, იმიტომ არის მოცემული ამ ორმხრივი განსაზღვრების სახით, რომ ამ წყვილის განცალკევება შეუძლებელია ადამიანის თავისუფლების და ე.ი. არსების ხელყოფის გარეშე. ამასთანავე, არის კიდევ მესამე ასპექტი, რომელიც ამ სიმეტრიული წყვილის სიმეტრიის ღერძის ფუნქციაში გამოდის: ეს არის უფლებებისა და ვალდებულებების *განხორციელებადობის პირობები*, ანუ, რაც იგივეა, დაცვის გარანტიების, მექანიზმების ფორმები. თავისთავად კანონი სხვა არაფერია, თუ არ ეს გარანტია, ეს დაცვის მექანიზმი, რომელიც ამგვარად თამაშობს საზოგადოებრივი ფორმირების ღერძის როლს. მის მიმართ ლაგდება უფლებებისა და ვალდებულებების ვრცელი სფერო. საზოგადოებრივი ურთიერთობების პრინციპების კანონის ფორმით განსაზღვრას და გამოცხადებას, ამდენად, აქვს რეალური სოციალური ურთიერთობებისა და ცხოვრების ჩამომყალიბებელი ფაქტორის როლი. კანონი, და პირველ რიგში, საფუძველმდები კანონი, – კონსტი-

ტუცია – იძლევა საშუალებას, განისაზღვროს ადამიანსა და საზოგადოების თავისუფლების ხარისხი და ფორმა პირველ მიახლოებაში, ანუ პრინციპულად. ამის იქით რჩება კიდევ განსაზღვრა იმისა, თუ ეს პრინციპები რა გარანტიებით, რა დაცვითი მექანიზმებითა და ფორმებით არის უზრუნველყოფილი, ანუ რამდენად განხორციელებადია.⁷ არაკონსტიტუციურ სახელმწიფოებში და კონსტიტუციონამდელ ეპოქებში ამგვარ როლს ასრულებდა ტრადიციები და რელიგიური წესები, რომლებიც მცირე სოციალური ერთეულების შიგნით მძლავრ რეგულატორებს წარმოადგენდა. აღნიშნული სამი ასპექტის ერთობისა და ურთიერთსიმეტრიულობის ხარისხის მიხედვით შეიძლება განსხვავდეს ურთიერთისაგან საზოგადოებრივი წყობები და სისტემები.

ის, რაც ითქმის ადამიანის უფლების შესახებ, არსებითად, შეიძლება გავრცობილ იქნეს ჯგუფზეც, – ერსა თუ სახელმწიფოზე, – როგორც კოლექტიურ „ჩვენ“-ზე, რომელიც წარმოადგენს საერთაშორისო ურთიერთობებში წარმოდგენილ სუბიექტს. ამ კოლექტიური ერთობის შინაგანი სტრუქტურის ყოველი ელემენტი აღნიშნული სიმეტრიული პარამეტრების მიხედვით უნდა იქნეს გაანალიზებული და ერთობაში მისი მდგომარეობა განსაზღვრული. აქაც, ისევე, როგორც ინდივიდუალურ „ადამიანის უფლებებში“ შეიძლება, ვილაპარაკოთ ბუნებრივ უფლებებზე, ვალდებულებებზე და განხორციელებადობაზე. ეროვნული თავისუფლება, ამგვარად, ეროვნულ ვალდებულებათა სიმეტრიულად განიხილება და ამ სიმეტრიის დაცვის მექანიზმად წარმოდგება საერთაშორისო ხელშეკრულება.

მნიშვნელოვანი აქ ისაა, რომ ყოველივე ეს განხორციელებული უნდა იქნეს არა რომელიღაც საკაცობრიო ზესახელმწიფოში, „მსოფლიურ ფედერაციაში“, რომელიც მარადიული მისწრაფების საგანი შეიძლება იყოს, არამედ სრულიად კონკრეტულ სახელმწიფოებში, რომლებსაც თავისი საკუთარი ინტერესები და მისწრაფებები აქვთ, საკუთარი ისტორია, საკუთარი კულტურული მატრიცა, ტრადიციები, წერილი კანონები და სხვა. ქვეყნის შიგნით სოციალურ ურთიერთობებსა და უფლებებს განსაზღვრავს ისტორიულ ფაქტორთა კვანძი (ტრადიცია, ჩვევები, წერილი თუ დაუნერელები კანონები და ა. შ., რაც კულტურად გამოიხატება) და გარეშე კრიტერიუმის არსებობის თავისთავადი

საჭიროება არ განიცდება. მაგრამ როგორც კი ამ კონკრეტულ სახელმწიფოს სხვა სახელმწიფოებთან ურთიერთობა უხდება, წარმოიქმნება პრობლემა, რომელიც პიროვნების სოციალიზაციის პრობლემის სიმეტრიულია: იმისათვის, რომ კონკრეტულმა სახელმწიფოებმა დაამყარონ ურთიერთობა, მათ უნდა გამოიმუშაონ პრინციპები, რომლებიც საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განმსაზღვრელი და ურთიერთგამოსაცნობი იქნება. ამ საზოგადოების – საერთაშორისო საზოგადოების, – წევრი-პიროვნება, უფლებრივი სუბიექტი, არის სახელმწიფო, როგორც თავის მოქალაქეთა კოლექტიური „ჩეენ“-ობის გამომხატველი. ამ თვალსაზრისით, საერთაშორისო სამართლებრივი ნორმები და პრინციპები წარმოადგენს მსოფლიო საზოგადოების ჩამომყალიბებელ პრინციპებსა და ნორმებს, რომლებსაც საფუძვლად „კეთილი ნების“ ანუ თანაბართავისუფლების პრინციპი უდევს, რადგან არც ერთ სხვა პრინციპს არ შეუძლია შეასრულოს ურთიერთობის მაჰარმონიზებელი როლი. ყოველივე ეს ნათლად ჩანს გაერთიანებული ერების ისტორიაში და იმ უსუსურობაშიც, რომელსაც ეს შიპერბიუროკრატიული ორგანიზაცია იჩენს მსოფლიოში არსებული კრიზისების მოწესრიგების საქმეში. ჩემი აზრით, აქ კონცეპტუალურ უსუსურობასთან უფრო გვაქვს საქმე, ვიდრე რეალური სამუალებების არქონასთან. საბჭოთა ტოტალიტარულ სისტემასთან „საერთაშორისო საზოგადოების“ („გაერთიანებული ერების“ ანუ სახელმწიფოების, რადგან ერთიანდებიან სახელმწიფოები და არა ერები არასახელმწიფოებრივი გაგებით, როგორც მაგ., ქართველები, ებრაელები, ფრანგები და ა.შ. ამაზე ქვევით დავუბრუნდები) ურთიერთობის ისტორიაც უაღრესად ნიშანდობლივია ამ თვალსაზრისით. არსებითად ყოველივეს ისევ ძველი ჩვეული პრინციპი „ვინ ვის მოერევა“ და „ვინ ვის სჭირდება“ განსაზღვრავს. მაგრამ საერთაშორისო სამართლებრივი შეხედულებების განვითარებას მნიშვნელობა აქვს ცივილურობისაკენ მისწრაფების თვალსაზრისით და არა ზოგადად, არამედ სრულიად კონკრეტული სახელმწიფოებრივი და ეროვნული თვალსაზრისით. ძველი დრუიდული პრინციპის გადმოთქმით „რაც უფრო მეტად მივისწრაფით, ვიყოთ კაცობრიულნი, მით უფრო მეტად ვხდებით ადამიანურნი“.⁸

უფლებრიობის გაგება არსებითად არის დაკავშირებული სასჯელის ცნებასთან. რადგან სიტყვა „დამცავი“ შეიძლება სავსებით შეიცვალოს სიტყვით „პასუხისმგებელი“, – ამ ცნების სამართლებრივი მნიშვნელობით. აქ შეიძლება ისევ და ისევ უნივერსალურ სიმბოლოებზე დაყრდნობით გავაანალიზოთ ეს საკითხი. სოდომისა და გომორას ღვთის მიერ განირვის მაგალითი „კოლექტიური პასუხისმგებლობის“ ანუ კოლექტიური დასჯის მრავლისმეტყველი სიმბოლოა. უკანასკნელი სამსჯავროს იდეა და სიმბოლო, რომელიც ქრისტიანობაში გვაქვს, ასევე არის დაკავშირებული „პასუხისმგებლობასთან“ და ე.ი. უფლებებისა და ვალდებულებების აღნიშნული სიმეტრიულობის მიმართ გაიაზრება. რუსთველური „ქმნა მართლისა სამართლისა...“ არსებითად იგივეს გამოთქმაა, რადგან „მონათა გათავისუფლების“ ასპექტსაც გულისხმობს. როგორც ვხედავთ, უფლებებისა და ვალდებულებების სიმეტრიული წყვილი და მათი სიმეტრიის ღერძი პასუხისმგებლობა თავის უფლებების არსებრივ სტრუქტურას წარმოადგენს.

იქ, საცა სასჯელი არ არსებობს, არც უფლებებია სახეზე. გარკვეულ კონტექსტში ეს იძენს იმ პრობლემის სახეს, რომელიც ვაჟა-ფშაველამ („გველის-მჭამელში“) და დოსტოევსკიმ („დანაშაულსა და სასჯელში“) ბრწყინვალედ დახატეს. „დანაშაულის ჩადენის უფლება“ არის პრობლემა, რომელიც სხვადასხვაგვარ ფორმაში წარდგება რასკოლნიკოვის წინაშე. მაგრამ არსებობს თუ არა ამგვარი რამ სინამდვილეში? დანაშაული თავისთავად გულისხმობს, რომ არსებობს ამ „უფლებასა“ და რაღაც „ზე-უფლებას“ შორის მიმართება, რომელიც განსაზღვრავს სასჯელის რაობას. ფაქტობრივად, აქ იგივე საკითხია, რომელიც ადამის ცდუნებაშია მოცემული და, ამდენად, ამ მიმართების უნივერსალურ სიმბოლოდ გამოდგება. ეს საყოველთაოდ ცნობილი სიმბოლო გვეუბნება, რომ თავისუფლება, (რომელიც ორი ასპექტით სახიერდება „აირჩიე ეს“ ან „არ აირჩიო ეს“) მხოლოდ მაშინ არის ნამდვილი, როდესაც იგი საზღვარდებულია. ეს საზღვარი გამოხატულია სიტყვით „თორემ...“ („ჰქმენი ეს, თორემ...“ ან „არა ჰქმნა ეს, თორემ...“). ამ საზღვრის მატერიალურ გამოხატულებას წარმოადგენს სოციალური ხელშეკრულება (რომელიც ყოველთვის ორნაწილიანია და გულისხმობს უფლებებს და მათ რეგლამენტირებას, თვით ხელის

შეკერის შინაარსით), ხოლო მეტამატერიალურ გამოხატულებას კი - ღვთაებრივი ხელშეკრულება, „ალთქმა“ (პირობის დადება), რომელიც „მცნებებისა“ და „პასუხისგებისაგან“ შედგება... სხვაგვარად ეს გამოითქმის სოციალური კანონისა და უფლების, ან უფლებისა და ვალდებულების მიმართების სახით. ადამიანის თავისუფლების შინაარსში ჩადებულია ეს არსება-კვანძი: უფლებისა და ვალდებულების. გამოთქმა „თავისუფალი ვარ“ გულისხმობს გამოთქმას „ვალდებული ვარ“. ხოლო ამას კი მიეყვართ სოციალურ ყოფიერებამდე, რომლის არსება ფორმებს წარმოადგენს *ეროვნულ-სოციალური და სახელმწიფოებრივ-სოციალური ყოფიერების ფორმები*, ანუ, ინდივიდუალურ ასპექტში *ნევროზა და მოქალაქეობა*, ან მეტასოციალურად - *კულტურა და ცივილიზაცია*.

ერის ზემოთ ნაწარმოები ანალიზიდან გამომდინარეობს, რომ ერს, თუ მას არ დავამთხვევთ სახელმწიფოს ცნებას, *მოქალაქე* არ ჰყავს, ერს ჰყავს *ნევრი*, წარმომადგენელი. *მოქალაქე* ჰყავს სახელმწიფოს. თვით სახელმწიფო სოციალური ორგანიზაციის ფორმაა და, ამდენად, ეროვნული ნიშნით არ განისაზღვრება. სახელმწიფო მეტაეროვნული წარმონაქმნია და ისტორიული ჩვევა, სახელმწიფოს ნაციონალური ნიშნით განსაზღვრისა, ან ერ-სახელმწიფოს ცნებაში „ეროვნულობაზე“ მახვილის დასმა ცნებებში გაურკვევლობის შედეგია. საფრანგეთის რევოლუციიდან მოყოლებული, როდესაც ერ-სახელმწიფოს ცნება დამკვიდრდა, სახელმწიფო, რომელიც არც ერთ ერს არ ეკუთვნის, - სახელმწიფო არ არის. ბერძნულ ქალაქ-სახელმწიფოთა ისტორია (ისევე, როგორც ფეოდალიზმისა და „ალორძინების“ ისტორია) ადასტურებს, რომ თავისი თავის გაცნობიერება ათენელად ან სპარტელად ბერძენ ხალხს, ეთნოსს, მრავლობითობას, *ბერძენი ხალხების მნიშვნელობას* ანიჭებდა. ქალაქიდან ქალაქში სამოქალაქოდ გადასვლა ამავე დროს „ეროვნების“ შეცვლაც იყო. ამ ბერძენ ეთნოსთა (ხალხების) ბერძნულობას ქმნიდა ბერძნული ენა და მასში სტრუქტურირებული *კულტურის მატრიცა*, რომელიც ბერძნებს, რომელ ქალაქ-სახელმწიფოს ან ერს არ უნდა ეკუთვნებოდნენ ისინი, განასხვავებდა „ბარბაროსებიდან“, თუნდაც რომ ეს „ბარბაროსები“ თავისთავად მაღალი ცივილიზაციის მატარებლები ყოფილიყვნენ. ანალოგიური იყო მდგომარეობა საქართველოშიც, როდესაც საქართველო „საქართვე-

ველოებად“ იყო დაყოფილი. ამდენად, შეიძლება დარწმუნებით ითქვას, რომ *ენა არის ერის არსებობის ფორმა*; აქედან გამომდინარე, ადამიანის ეროვნული ვალდებულებებისა და უფლებების საკითხი, ანუ *ეროვნული თავისუფლების* საკითხი განსხვავებულ მეტასახელმწიფოებრივ დონეზე წყდება.

თუ ბუნებრივია, რომ ადამიანის უფლებების საკითხი განიხილებოდეს, როგორც იმ უფლებებისა, რომელიც ადამიანს ახასიათებს საზოგადოებრივი ყოფიერების მიმართებით და წარმოადგენს თავისუფლების სოციალურად განხორციელებადი ასპექტების დეკლარირებას, ასევე ბუნებრივია, რომ განიხილებოდეს ადამიანის უფლებებისა და ერის უფლებების მიმართების საკითხი სახელმწიფოსთან მიმართებაში.

ეს დაფორმდება იმთავითვე გვიხსნის ადამიანს უფლებათა სფეროს მის სამ ასპექტში: ინდივიდუალურ, ეროვნულ და სახელმწიფოებრივში. ეს სამი ასპექტი ამავე დროს არის გარკვეული კრიტერიუმების ბადე, რომელიც გვაგვიჩინებს, ესა თუ ის ადამიანი როგორ არის მოთავსებული საზოგადოებაში, ერში და სახელმწიფოში; ასევე – საზოგადოებისა და ერის სახელმწიფოში მოთავსების ხასიათს. თავისუფლების ეს სამი დონე წარმოადგენს ამა თუ იმ სახელმწიფოებრივი სისტემის ფორმის განმსაზღვრელ პრინციპს. „თავისუფალი“ ეწოდება იმ სახელმწიფოს, რომელშიც თავისუფლების აღნიშნული სამივე დონე ჰარმონიულ ურთიერთსიმეტრიულ წონასწორობაში იმყოფება. ამავე დროს თვით ეს სახელმწიფო როგორ არის მიმართული სხვა სახელმწიფოთა გარემოში, რადგან, არსებითად სახელმწიფო სხვა არაფერია, თუ არ ადამიანის, საზოგადოებისა და ერის თავისუფლების დაცვის სისტემა და, როგორც ასეთი, წარმოადგენს ადამიანის უფლებათა მოქმედების კერძო შემთხვევას.

„ყოველი პოლიტიკური გაერთიანების მიზანი არის ადამიანის ბუნებრივ და შეუქმნელ უფლებათა შენარჩუნება. ეს უფლება არის თავისუფლება, საკუთრება, უსაფრთხოება და ძალმომრეობისადმი წინააღმდეგობა“ (მუხლი 2).

„იმისათვის, რომ კონსტიტუცია იყოს კარგი, საჭიროა, რომ ის იყოს დაფუძნებული ადამიანის უფლებებზე და რომ ის იცავდეს მათ, რასაკვირველია; კონსტიტუციის მოსამზადებლად, მაშასადამე, საჭიროა ცოდნა იმ უფლებათა, რომლებსაც ბუნებრივი სამართალი ანიჭებს ყოველ ინდივიდს; საჭიროა, გახ-

სენებულ იქნეს ყველა პრინციპი, რომელმაც უნდა შეადგინოს საფუძველი საზოგადოების ყველა წარმომადგენლისათვის, და რომ კონსტიტუციის ყოველი მუხლი იყოს შედეგი ერთი პრინციპისა“ (ედ. მუნეი).

ადამიანის უფლებათა ეს კონცეფცია, რომელიც „ბუნებრივ უფლებებს“ ეყრდნობა, გაუგებარი იქნება, თუ ამ ბუნებრივ უფლებებს ფიზიკური კანონების (ბუნებისმეტყველური) ფორმით წარმოვიდგენთ. მაგრამ ადამიანის არსების მიმართ, – ხოლო ჩვენ ადამიანის უფლებებზე ვსაუბრობთ, – მის არსებას ვეხებით, – ბუნებრივი უფლებები გულისხმობს იმ უფლებებს, რომლებიც ქრისტიანულ ცივილიზაციაში არის გამომუშავებული და დადგენილი და რომელიც ეფუძნება ღვთის მიერ მონიჭებულ უფლებებს, რომელთა გამოხატულებაც არის სიტყვა *თავისუფლება*. ადამიანის ბუნებრივი ანუ ღვთაებრივი უფლება არის, იყოს *თავისი თავის უფალი*, მთლიანად სამყაროსთან მიმართებაში. იყო შენი თავის უფალი, ანუ „შენი თავი შენადვე გეყუდნეს“, ანუ იყო თავისუფალი, ნიშნავს განსაზღვრო შენი თავი. სწორედ ეს განსაზღვრულობა ადგენს თავისუფლების იმ მეორე ასპექტს, რომელსაც *ვალდებულება* წარმოადგენს. როგორც აღვნიშნე, უფლების ონტოლოგიური ინტენციონალობის ველი განსაზღვრულია სიმეტრიულად არსებული სხვა ადამიანით; ანუ თავისუფლება ორსუბიექტიან ინტენციონალობაშია მოცემული. ეს სხვა არასოდეს არ არის ჩემი თავისუფლების ობიექტი, იგი თავად არის თავისუფლების სუბიექტი და ჩემი თავისუფლების არსება ამ ორსუბიექტურობაშია გამოხატული. თავისუფლების ეს ორსუბიექტურობა განსაზღვრავს ვალდებულებით ასპექტს და თანასწორობას, რომელიც ითხოვს დაცვას, ანუ განხორციელებადობის პირობების შექმნას. იმდენად, რამდენადც მე ვიცავ სხვის თავისუფლებას, იმდენადვე ვიცავ მე ჩემს საკუთარ თავისუფლებასაც, რადგან განსაზღვრებით თავისუფლების სუბიექტები სიმეტრიულია.

ამგვარი გაგების საფუძველზე ადამიანის უფლებები იქცევა სოციალური და პიროვნული თავისუფლების პრინციპად, რომლის ხელყოფა იწვევს ბუნებრივ წინააღმდეგობას და ამ წინააღმდეგობის უფლება კიდევ არის გამოცხადებული „ადამიანის უფლებათა დეკლარაციაში“. შუა საუკუნეებში წერილი კონსტიტუციისა და გამოცხადებული უფლებების არარსებობის პირო-

ბებში მუშაობდა რელიგიური და ტრადიციული გაგება, რომელიც ასევე წყვეტდა თავისუფლების ხელყოფის საკითხს, რაც ბუნებრივად გამომდინარეობდა ქრისტიანული კანონიდან. თანამედროვე მასობრივ და ლაიცისტურ (Laïc; არამორწმუნე, საერო, светский) სისტემებში, როდესაც საზოგადოებაში პოლივალენტური კულტურული მატრიცები გვაქვს, არსებითად არც ტრადიციას და არც რელიგიას სოციალური მაკონსტიტუირებელი როლი აღარ ენიჭება. აქ ადამიანის უფლებათა უნივერსალიზება მოპორებულია თავის ისტორიულ ფესვებს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, რჩება ცივილიზაციის ერთადერთ კონსტიტუციურ პრინციპად, რომლის განხორციელების ხარისხით დგინდება ამა თუ იმ ადამიანის, ერის თუ სახელმწიფოს ცივილიზებულიობა.

ძალმომრეობა წინ უსწრებს სახელმწიფოს, ისევე, როგორც საზოგადოების წარმოქმნას, – ამბობს ფრანსუა გიზო, – მაგრამ დრო მიედინება. ის გარდაქმნის ძალმომრეობის ნაქმნს. ის ასწორებს მას უბრალოდ, რადგან საზოგადოება მოითხოვს, და რადგან ის არის შექმნილი წესრიგის, სამართლის, საზრისის, გარკვეული მისწრაფების, შემოიყვანონ ის თამაშში, – მას სურს ნახოს ისინი განმსაზღვრელად იმ სფეროში, რომელშიც ის მოძრაობს. ადამიანს ბუნებრივად მოაქვს საზრისი, მორალურობა და კანონიერება მსოფლიოში, რომელშიდაც ის ცხოვრობს.

მიუხედავად იმისა, რომ სახელმწიფო არის ერის ორგანიზაციის ფორმა, თვით სახელმწიფო ეროვნული ნიშნებით არ ხასიათდება. ერ-სახელმწიფოს ცნება, თავისთავად, წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა. იგი წარმოიქმნა მაშინ, როდესაც რევოლუციამ შეცვალა საფრანგეთის აბსოლუტისტური სახელმწიფო და აღმოჩნდა დიდი ნაპრაღი შესატყვის ცნებათა სისტემაში: ერის ცნება წარმოიშვა სოციალური ეგალიტარიზმის, ხალხის (peuple) და მოქალაქის (citoyen) ცნებების სიმბიოზით, ხოლო რადგან საჭირო იყო ახალი სახელმწიფოსათვის სახელის მიცემა (იგი არ შეიძლება ყოფილიყო უბრალოდ უძირფესვო „მოქალაქეთა“ სახელმწიფო) და ეს რევოლუციური გარდაქმნები საფრანგეთში მიმდინარეობდა, ახალ რევოლუციურ ერ-სახელმწიფოს დაერქვა „საფრანგეთი“. ამის უკუფენას წარმოადგენდა XVIII საუკუნეში ევროპის კულტურული გაფრანგება და ნაპოლეონის მიერ ევროპული ფრანგული იმპერიის შექმნა. ერ-

სახელმწიფოს ცნებამ სწორედ ნაპოლეონის დროს შეიძინა მოქალაქეობრივი უფლება და გაიმკვიდრა არსებობა XIX-XX საუკუნეებში ნაციონალიზმის მრავალფეროვან კონცეფციებში, რომლებმაც, როგორც ვნახავთ, არსებითად ხაზი გაუსვა ერ-სახელმწიფოს ცნებაში არსებულ წინააღმდეგობრიობას. კონფედერალური და ფედერალური სახელმწიფო ორგანიზმების წარმოქმნამ, კიდევ უფრო ნათელი გახადა, რომ *ერი ერთი ენის მქონე ერთობაა*, ხოლო სახელმწიფო კი მაღალი რიგის ორგანიზაცია, რომელიც შეიძლება ჰქონდეს როგორც ერთენოვან ერთობას (ერს) ასევე სხვადასხვა ენოვანსაც. ერ-სახელმწიფო ენოდება მხოლოდ *ერთენოვან ინსტიტუციონალიზებულ სისტემას*. მრავალენოვანი (ანუ მრავალ-ეროვანი) საელმწიფო *ერ-სახელმწიფოს* არ წარმოადგენს, იგი განისაზღვრება მის შემადგენელ ნაწილთა კავშირის, ან ამ ნაწილებისათვის დამახასიათებელი სოციალურ-პოლიტიკური სისტემის ფორმით. ამგვარი სახელმწიფო თავისი არსებით არის *ცივილიზებული სამოქალაქო სახელმწიფო*. მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ის რეალურად ცივილიზებული სახელმწიფოა, თუ მასში არ არის განხორციელებული მოქალაქეთა (ადამიანის) *თავისუფლებები*.

უნდა ითქვას, რომ თეორიულად და იდეოლოგიურად ეს პრობლემა ზუსტად იყო გადაჭრილი საბჭოთა კავშირის სახით. ეს არ იყო ნაციონალური სახელმწიფო, ერ-სახელმწიფო; ეს იყო *„საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკათა კავშირი“*, ანუ ანაციონალური წარმონაქმნი, რომელიც მიისწრაფოდა შეექმნა ანაციონალური არსება – საბჭოთა ადამიანი („ჰომო სოვიეტიკუს“) და, შესაბამისად, საბჭოთა ხალხი, რომელიც იქნებოდა ამ სსრ კავშირის *მოქალაქე*. ის არ უნდა ყოფილიყო არც რუსი, არც სომეხი, არც უკრაინელი, არც ყირგიზი, არც ქართველი... ის უნდა ყოფილიყო *„საბჭოთა“*. „არასაბჭოთა არსებას“ მოქალაქეობის უფლება ამ სისტემაში, სრულიად ბუნებრივად და ლოგიკურად, არ შეიძლება ჰქონოდა და არც ჰქონდა. თავისთავად არც ერი, არც სახელმწიფო, არც საზოგადოებრივი წყობა მარადიული წარმონაქმნები არ არიან. მარადიული არის მხოლოდ მუდამ ცვალებადი და სრულყოფადი ადამიანი, რომლის ყოფიერების თავისუფლებას ეხება ყოველთვის ყველა საკითხი. ერის, სოციალური წყობის და სახელმწიფოს საკითხიც ამ თავისუფლების პირობებისა და სტრუქტურის საკითხია და, ამდენად, მდგო-

მარეობს ყოველ ასპექტში გამოვლენილი „ადამიანის უფლებების“ განხორციელებადობაში, ანუ განხორციელების პირობების შექმნასა და დაცვაში. ამ თვალსაზრისით, კულტურა და ცივილიზაცია, ანუ ერი და სახელმწიფო სხვა არაფერია, თუ არ თავისუფლებაში ადამიანის და ადამიანში თავისუფლების არსებობის ფორმის სხვადასხვა დონეები.

ერ-სახელმწიფოს მოქალაქეობა ითხოვს გარკვეული ეროვნულ-მოქალაქეობრივი ვალდებულებების შესრულებას, რომლებიც მდგომარეობს სახელმწიფოს ყველა ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ნიშნის პატივისცემასა და დაცვაში. პირველ რიგში კი - ენისა და ტერიტორიის. მრავალეროვნულ სახელმწიფოში ერზე ზრუნვა, ეროვნულ საკითხთა მოგვარება კონკრეტული ერის ყოველი წევრის ვალდებულებაა, ხოლო სახელმწიფოზე ზრუნვა კი - ყოველი მოქალაქის. ეს ორმაგობა ცივილიზებული საზოგადოების ერთ-ერთი არსებითი მახასიათებელია. იგი უჩვენებს სხვადასხვა დონეებს, რომლებიც უკავშირდება ამავე დროს ენისა და ტერიტორიის საკითხებს. თუ ენის საკითხი ასე თუ ისე გარკვეულია, და მას ქვევით კვლავ მივუბრუნდები სხვა კონტექსტში, ტერიტორიის საკითხი საკმაოდ ბუნდოვანია, რადგან ტერიტორია ისტორიული პირობებითა და მოვლენებით არის განსაზღვრული და მას ის მეორე, მეტაფიზიკური ან მეტატერიტორიული განზომილება არა აქვს. ტერიტორიის ათვისების პროცესში, ანუ გეოგრაფიის ისტორიად გარდაქმნის პროცესში, როდესაც ტერიტორიას სიმბოლურ-ღირებულებითი მნიშვნელობა ეძლევა კულტურის მატრიცაში, განსახლების სივრცის საზღვართა პოლიტიკური ცვალებადობა (გეოპოლიტიკური ფლუქტუაციები) არ ეხება მეტაისტორიული ღირებულებითი მატრიცის (კულტურის) არსებას, არ ცვლის მას. კულტურაში ერის განსახლების სივრცეს ყოველთვის მეტაგეოგრაფიული და მეტაპოლიტიკური მნიშვნელობა აქვს. ამ მეტაგეოგრაფიული ტერიტორიის რეალურ სახელმწიფოებრივ ტერიტორიად გადაქცევა ანუ მეტაპოლიტიკის პოლიტიკად გადაქცევა, არსებითად, მხოლოდ ამკარა თუ ფარული ომის გზითაა შესაძლებელი. ყველა შემთხვევაში მას ალაგი ენის ტოპოლოგიურ სტრუქტურაში აქვს.

სახელმწიფოსადმი ანუ ზეეროვნული „ჩვენობისადმი“ მოქალაქეობრივი ვალდებულებების საკითხი, რაც, არსებითად, სახ-

ელმწიფოებრივი კანონმდებლობის დაცვას გულისხმობს, დიდი მიგრაციების ეპოქებში, როდესაც ხდება არაშესატყვისი კულტურული მატრიცების შეჯახება, მეტად სერიოზული პრობლემა ხდება. იგი საკმაოდ მწვავე რეაქციას იწვევს იმ სახელმწიფოთა ძირითად მოსახლეობაში, რომელსაც მიგრაციის ტალღა აწყდება. ეს კი თავის მხრივ, იწვევს „ნაციონალიზმის“ ყველა არსებული ფორმის გაცოცხლებას. ემიგრაციულ ტალღებს ძირითადად დელასირებული მასა მოჰყვება, რომელიც, ჩვეულებრივ, ემიგრაციის ქვეყანაში არსებული სოციალური უფლებების გამოყენებით ცდილობს ფეხის მომაგრებას, მაგრამ, ამავე დროს, ენიუნაღმდეგება არსებული მოქალაქეობრივი მატრიცის შეთვისებას, ეროვნული პირადობის დაკარგვის შიშით; ცდილობს, შეინარჩუნოს თავისი „ეთნოგენეტიკური“ და „ეროვნული მეობა“ ქვეყანაში, რომელსაც საკუთარი „ეროვნული მეობა“ და ღირებულებითი მატრიცა აქვს და მას იცავს. ცნობილი ფაქტია, რომ დიქტატურებს, როგორც დახურულ სისტემებს, მიგრაციის ტალღა არ აწუხებს: საბჭოთა ტოტალიტარიზმი ამის შესანიშნავი მაგალითია. მაგრამ მიგრაციის პრობლემა არა მხოლოდ სახელმწიფოებრივი პრობლემაა, არამედ შიდასახელმწიფოებრივიც, ეს არის შიდასახელმწიფოებრივი დემოგრაფიული სტრუქტურის ცვლის და მით გამონეული ტერიტორიული სიცარიელის პრობლემა. სწორედ ეს „ეროვნული ტერიტორიული სიცარიელე“ იქცევა იმ თეთრ ლაქად, რომელიც იზიდავს ემიგრაციას მეზობელი ქვეყნებიდან, რაც შეიძლება მიჩნეულ იქნეს საკუთარი ეროვნული საზღვრების ვირტუალურ განვრცობად და ტერიტორიულ ექსპანსიად.

განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ამ პრობლემის სიმწვავე საქართველოს მაგალითზე.

კავკასიის გეოპოლიტიკური სივრცისა და ისტორიული განვითარების თავისებურება ქმნიდა გარკვეულ ნანამძღვარს იმისათვის, რომ კავკასიის ხალხები ურთიერთშორის საკმაოდ თავისუფალ მიმოქცევაში იყვნენ. ომში ურთიერთდახმარებაც ჩვეულებრივი იყო, ურთიერთქორწინებაც და ურთიერთგაძიძვებაც ბავშვებისა. ჩრდილოეთ საზღვრებზე რუსეთის გამოჩენამდე კავკასიაში შიდაკავკასიური ომები პრაქტიკულად არ უწარმოებიათ. ეს წონასწორობა არც ჩრდილო კავკასიის გამუსულმანებას შეუცვლია არსებითად. XVII-XVIII საუკუნეებში გან-

ვითარებული „ლეკიანობა“, ანუ ჩრდილო კავკასიიდან, განსაკუთრებით დაღესტანიდან წარმოებული თავდასხმები, რომლებსაც ლოკალური, თუმც მეტად შემანუხებელი თავდასხმების სახე ჰქონდა, წარმოადგენდა რუსეთის მონოლის შედეგად წარმოშობილ ყაჩაღობას და არა ომებს. კავკასიური სივრცე, ამგვარად, საკმაოდ ჰარმონიზირებული იყო, რისი დასტურიცაა საქართველოში არსებული საერთოკავკასიური სალოცავები (მაგალითად ალავერდი და ალავერდობა), რომლებიც მთელს კავკასიას უყრიდა თავს დღესასწაულებზე. მდგომარეობა შეიცვალა ჯერ რუსეთის იმპერიის კავკასიის საზღვრებში დამკვიდრებით და შემდეგ ტოტალიტარიზმის დროს, განსაკუთრებით 1965-1980-იან წლებში. საქართველო მთელ კავკასიაში აღიარებული ცენტრალური და მდიდარი ქვეყანა იყო და ასეთად რჩება ახლაც. ამიტომ თავისკენ შორეულ თუ ახლოებულ სამეზობლოს ბუნებრივად მიმზიდველია. ბუნებრივ სიმდიდრესთან და „კარგად ცხოვრების“ სიიოლის განცდასთან ერთად, ქართველებში ზნეობრივი გულგრილობის ფენომენსაც ვხვდებით, რის შესახებაც დიდი გულსტიკივლით წერდნენ ჯერ კიდევ XIX და XX საუკუნის დიდი ქართველები, და რომელსაც ტოტალიტარული სისტემა განსაკუთრებით უწყობდა ხელს და აძლიერებდა. სულ რაღაც ოციოდე წელიწადში საქართველო იქცა საბჭოთა კომუნისტური ბიუროკრატიისა და საბჭოთა „ინტელიგენციის“ ქვეყანად, ე.ი. ქვეყანად, რომელსაც „კრისტალურად ტოტალიტარული“ სოციალური წყობა ჰქონდა, რადგან ტოტალიტარიზმი ტოტალური ბიუროკრატიის, ანუ სახელმწიფო სამსახურში მყოფი ადამიანების სისტემაა. ყოველივე ეს განაპირობებდა იმას, რომ საქართველოს შიგნით ხდებოდა პერიფერიების დაცლა მოსახლეობიდან და თბილისში თავმოყრა. თავისთავად ეს არაფრით გამორჩეული პროცესი არ არის მასათა ამბოხის ეპოქისათვის, მაგრამ საქართველოში ამას მეტად სპეციფიკური ხასიათი ჰქონდა. ახალგაზრდობა მიისწრაფოდა „უმალღესისაკენ“... საყოველთაო განათლების სისტემის პარადოქსული ეფექტი იყო ის, რომ მოსახლეობა ცენტრისკენ მიისწრაფოდა და ზეერთაღნიშნული ბუნებრივი შიდაკავკასიური მიგრაციული პროცესი გაძლიერებულ იქნა კომუნისტური პარტიულ-სახელმწიფოებრივი ბიუროკრატიის მიერ სამოსახლო ადგილებისა და საქართველოში დასახლების მსურველთათვის დასახლების

უფლების („ჩანერის“) მიყიდვით. სულ რაღაც ოციოდე წელში საქართველოს სამხრეთი ფაქტობრივად აზერბაიჯანიდან და სომხეთიდან ემიგრირებულმა მოსახლეობამ დაიკავა. ნაწილობრივ ეს პროცესი სხვა რეგიონებშიც მიმდინარეობდა იმავე მიზეზით. ვიდრე ტოტალიტარული ძალაუფლება „ადგილზე იყო“, ხოლო საქართველო კი მთლიანად საბჭოთა კავშირის უსაფრთხოების ველში იმყოფებოდა, ეს პრობლემა „ეროვნულ საფრთხედ“ არ განიცდებოდა. მაგრამ როგორც კი ტოტალიტარიზმმა მიუშვა სადავეები, ამ პრობლემამ ისეთი მასშტაბი მიიღო, რომ იგი ბუნებრივად იქცა ქართული პოსტტოტალიტარული ნაციონალ-ტოტალიტარიზმის წყაროდ. ამაში დანახულ იქნა „ტერიტორიის დაკარგვის“ საფრთხე და, შესატყვისად, საფრთხე ეროვნული დამცრობისა. ბუნებრივია, რომ ამგვარი განწყობა არ უწყობს ხელს არც რეფორმების გატარებას, არც კულტურულ თუ ცივილურ ძალისხმევებს. ხოლო ყველაზე მნიშვნელოვანი ის არის, რომ აქ თავს იჩენს ორმხრივი პრობლემა, რომელიც სიმეტრიულად გამოხატავს ორივე მხარის მდგომარეობას. განსაკუთრებით მკვეთრად ჩანს დეკულტურიზაციის სიმეტრიული ფორმები მაშინ, როდესაც ამ ვითარებას „ადამიანის უფლებათა“, რომელსაც „უმცირესობათა უფლების“ ფორმაც მიეცა, და „ერის უფლებათა“ კონტექსტით ვიხილავთ.

თუ რის უფლებაში არის „თვითგამორკვევის უფლება“ და ერის შიგნით დაისმის ადამიანისა და უმცირესობების უფლებათა საკითხი, ეს ნიშნავს, რომ *ერი* განიხილება როგორც სახელმწიფოს მაკონსტიტუირებელი არსებითი კატეგორია. ამ თვალსაზრისით, *ერად* შეიძლება მივიჩნიოთ მხოლოდ ის ერთობა, რომელსაც აქვს თავისი საკუთარი სახელმწიფო, ანუ რომელიც ისტორიულად ფლობს არსებულ ტერიტორიულ სივრცეს და არსად სხვაგან არა აქვს საცხოვრისი; ხოლო „*ეთნიკურ უმცირესობად*“ კი ის ჯგუფი, რომელიც ამ ძირითადი ჯგუფის მიერ შექმნილ სახელმწიფოში ცხოვრობს თავისი კულტურულ-ეროვნული ნიშნების შენარჩუნებით, მაგრამ რომლის ძირითად ნაწილს აქვს საკუთარი სახელმწიფო და ძირითადი ისტორიული საცხოვრისი. „ადამიანის უფლებათა“ და „ეროვნულ უმცირესობათა“ კრიტერიუმების შეჯერება და ჰარმონიზება „ეროვნულ უფლებებთან“ არის სახელმწიფოს, როგორც ზეეროვნული ორგანიზაციის, დანიშნულება. ეს გვიხსნის *ცივილურობის* აზრს.

„არასოდეს, რომ არ ითქვას არასდროს, სახელმწიფო არ იქნება დაკავშირებული სისხლისა და ენის წინასწარდადგენილ იგივეობასთან. არა უმეტეს იმისა, რომ ესპანეთი დღეს არ არის ეროვნული სახელმწიფო იმიტომ, რომ იქ ყველგან ლაპარაკობენ ესპანურად (არ არის სწორი ფაქტობრივად, რომ ყველა ესპანელი ესპანურად ლაპარაკობს, ყველა ინგლისელი ინგლისურად, არც ყველა გერმანელი დახვეწილი გერმანულით. ავტ. შენ.), არაგონი და კატალონია არ იქნება ეროვნული სახელმწიფოები, რადგან ნებისმიერად შერჩეულ ერთ დღეს, მათი სუვერენობის ტერიტორიული საზღვრები დაკავშირებული იქნება არაგონულ ან კატალონულ ენაზე ლაპარაკის საზღვრებთან. (...) სახელმწიფო ყოველთვის დიდი თარჯიმანი იყო“.⁹

„ქართლის ცხოვრებაში“ ეს აზრი ეჭვმიუტანელ დადასტურებას პოვებს.

მიგრაციათა ეპოქებში სახელმწიფოებში წარმოიქმნება ორჭოფული, ან „ბილინგვური“ (ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით) „ეროვნული მეობებისა“ და კულტურების *მოზაიკური* კორპუსკულები, რაც ადგილობრივი მოსახლეობის ან მისი ნაწილის მიერ განიცდება, როგორც თავისი მყარი და გარკვეული „ეროვნული მეობის“ წინააღმდეგ მოქმედი სასიკვდილო საშიშროება. ეს იწვევს „ნაციონალისტურ“ რეაქციას და თავდაცვით ინსტინქტს მიმართავს რადიკალური და „ბნელი უკიდურესობისაკენ“: „ეთნოგენეტიკური რასისზმისაკენ“. რასაკვირველია, არავითარ მსგავს რეაქციას არა აქვს ადგილი იმ შემთხვევაში, როდესაც ხდება სწრაფი *კულტურული ასიმილაცია* და *არსებული მოქალაქეობრივი მატრიცის ათვისება* ანუ „გაეროვნულება“ (გაქართველება – საქართველოში, გარუსება – რუსეთში, გაფრანგება – საფრანგეთში და ა.შ.). მაგრამ ეს მეტად ხანგრძლივი და საკმაოდ მტკივნეული პროცესია და მოკლე მანძილზე ძნელად აღსაქმელი. ფაქტობრივად კი ეს არის ყველა დღეს არსებული ერის პირველწყარო და ჩამოყალიბების ბუნებრივი პროცესი: გამრავლებასთან ერთად, ასიმილაციით ზრდა. ეს თავისთავად მიუთითებს იმაზე, რომ *ბიოეთნიკურ* იდეოლოგიას არავითარი სერიოზული საფუძველი არ გააჩნია და რომ იგი არის რეაქცია იმ თვითობის მომსპობ საფრთხეზე, რომელსაც ესა თუ ის ერი, ან ერის ნაწილი გრძნობს გარკვეულ პირობებში. განსაკუთრებით ეხება ეს „ძველ ერებს“.¹⁰

სახელმწიფოთა ზემოაღნიშნული მოზაიკური ტიპოლოგია არსებითად კონგლომერატულ იმპერიათა დამახასიათებელია და ყოველთვის ატარებს შინაგანი დესტრუქტივობის საფრთხეს. მოზაიკურობით ხასიათდებოდა ალექსანდრე მაკედონელის იმპერია, რომელმაც დასაბამი მისცა ელინიზმს სპარსული აქემენიდური და სასანიდური იმპერიები, რომლებიც ელინიზმის აღმოსავლური წყარო იყო, რომის იმპერია, რომელიც ელინიზმის დასავლური წყარო შეიქმნა, მუსულმანური ხალიფატი X-XIII საუკუნეებისა, ქრისტიანული ფეოდალიზმის ეპოქის იმპერიები: ბერძნული ბიზანტიის გერმანელი ერის წმ. რომის, ქართველი ერის კავკასიური XI-XII და XIV (გიორგი ბრწყინვალე) საუკუნეებისა. უნდა ითქვას, რომ ამ იმპერიათა მოზაიკური სტრუქტურა გარკვეულწილად ერთგვაროვანი პრინციპების მქონე ცივილიზაციებისა და კულტურების სისტემით იყო დაჭერილი, რის გამოც, მიუხედავად მოზაიკურობისა, შესაძლებელია ვილაპარაკოთ ტიპოლოგიურ ერთგვაროვნებაზე ყოველი ამ იმპერიისა თავ-თავის საზღვრებში. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ამ თვალსაზრისით ხალიფატს, რომელიც გარდა საკუთრივ მუსულმანური „არაბული“ ქვეყნებისა, ფარავდა არამუსულმანურ სივრცესაც და, სახელდობრ, ქრისტიანული სამყაროს დიდ ნაწილს. მაგრამ ხალიფატის სისტემა დიდწილად იყო დავალებული ქრისტიანული-ფეოდალური პრინციპებისგან და, მიუხედავად იმისა, რომ რელიგიურად და პოლიტიკურად მტრულ ფორმას იძენდა, მაინც შინაგანი პრინციპული *სოციალური და ზრდილობითი* გამოსაცნობობა ახასიათებდა. ფეოდალიზმისათვის ესოდენ დამახასიათებელი რაინდობის ინსტიტუტი ამის დასტურია. ეს სიახლოვე მუსულმანური ხალიფატისა ქრისტიანულ ფეოდალიზმთან მეტად სპეციფიკურ ხასიათს აძლევდა მთელს ხმელთაშუა ზღვა-წინა აზია-კავკასიის და ინდოეთის „ელინიზებულ“ სივრცეს, ანუ ქრისტიანული და მუსულმანური სამყაროს განვითარებას. სწორედ ამ ეპოქაში განვითარდა ისეთი ტიპოლოგიურად ერთგვაროვანი მოვლენები, რომლებიც თავსდებიან ერთ „რენესანსულ“ ვექტორზე და მატრიცაში და რისი სრულყოფილი სურათიც დაგვიხატა შოთა რუსთველმა.¹¹

იმპერიათა სხვა ტიპს, რომლებსაც შუასაუკუნოვანი იმპერიების პარამონიულობა უკვე აღარ ახასიათებდა, წარმოადგენს კოლონიალური იმპერიები, რომლებიც თავისი კოლონიებიდან

წყლით იყო გამოყოფილი. ამ კოლონიალურ იმპერიათა სისტემაში კოლონიების კულტურებს დიდი ხნის განმავლობაში არავითარი მნიშვნელობა და როლი არ მიენერებოდა. მაგრამ გარკვეული მომენტიდან ეს პრობლემა ბუმერანგის ეფექტით მოუბრუნდა ამ იმპერიებს და შექმნა პრობლემა, რომელსაც ჯერაც კი არა აქვს რამდენადმე დამაკმაყოფილებელი გადაწყვეტა: გამოიწვია იმპერიათა მატრიცების მოზაიკიზირება მასობრივი შემოსახლებით თავის ყოფილ მეტროპოლიაში და გზა გაუხსნა დეკოლონიზაციის ეპოქის დიდი მიგრაციის ახალ ნაკადს. ამან, თავის მხრივ, წარმოშვა „ნაციონალიზმის“ ბუნებრივი ტალღა, რომლის დაცხრობა მხოლოდ ცივილურობის საერთო დონის ჰომოგენიზირებით (იხ. რუსთველი) ჩანს შესაძლებელი, რაც მასათა ამბოხის დეკულტურის პირობებში ჰიპერსისტემებისათვის არც თუ იოლი ჩანს.

შედარებით განსხვავებულ იერს იძენენ უკანასკნელი იმპერიები: ავსტრო-უნგრული და რუსული. ისინიც მოზაიკურ იმპერიებს წარმოადგენენ, მაგრამ სახმელეთო ტიპისა, რაც მათ მეტად სპეციფიკურ მახასიათებლებს სძენდა. თავისთავად, ავსტრო-უნგრული იმპერია, მიუხედავად მოზაიკიზირებისა, სტრუქტურულად ერთგვაროვან სისტემას წარმოადგენდა და მასში ტიპოლოგიური ცივილური გამოსაცნობობისა და იდენტიფიცირების ხარისხი მეტად მაღალი იყო. კულტურათა მოზაიკა ცივილური საერთო სისტემით იყო დაფარული. რაც შეეხება რუსეთის იმპერიას, ეს ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური იმპერია, რომელმაც XIX საუკუნეში უკვე მსოფლიოს თითქმის 1/6 დაიკავა, წარმოადგენდა სრულიად განსაკუთრებულ მოზაიკურ სისტემას, რომელშიც არავითარი ცივილური მათორგანიზებელი და მაჰარმონიზებელი ფაქტორები არ მოქმედებდნენ, რის გამოც ის იძენდა მოზაიკურობის რეპრესიული გზითა და საშუალებებით მომსპობი მანქანის სახეს ერთი იმპერიული ერის სასარგებლოდ. ცხადია, თვით რუსეთის იმპერიის ევროპული ცივილური განვითარებაც მიმდინარეობდა, მაგრამ ცალკეული ნაწილების მოზაიკური სიჭრელე და არათანაბრობა, ისევე, როგორც სოციალური წყობის არაჰომოგენურობა, ფაქტობრივად უშლიდა ხელს მოზაიკურობით წარმოქმნილ დესტრუქციული პრობლემების დაძლევას. რუსეთის იმპერიაში ვერ შეიქმნა ის ცივილური მეტამატრიცა, რომელიც მოხსნიდა ეროვნული სა-

ფრთხის პრობლემას მის ცალკეულ ნაწილებში და კულტურის მატრიცათა ცივილურ ჰარმონიზებას მოახდენდა. ეს ქმნიდა რუსეთის იმპერიის ნგრევის განუწყვეტელ საფრთხეს. რუსეთის იმპერიის წინაშე მდგარი მოზაიკურობის პრობლემის თავისებური გადაჭრა იყო რუსეთისავე საზღვრებში აღდგენილი საბჭოთა იმპერია, თუმცა, *იდეოლოგიური კონფედერალიზმი* („თავისუფალ რესპუბლიკათა (ერთა) მძლე კავშირი ძმური“) ტოტალიტარიზმის სისტემაში ერთგვარ ორჭოფულობას და გაურკვეველობას ანიჭებდა ამ მოზაიკურობას. ფორმალურად და კონსტიტუციურად რესპუბლიკები *სრულყოფილ* სახელმწიფოებრივ-ეროვნულ ერთეულებს წარმოადგენდა, თუმცა კომუნისტური პარტიული ტოტალიტარიზმი ამ კონფედერალიზმს პარტიულ ცენტრალისტურ დიქტატურას და ცენტრალური ძალაუფლების რეალურ იმპერიულ მოთხოვნებს უმორჩილებდა. არაპარმონიზირებულმა მოზაიკურობამ საბჭოთა იმპერიის დანგრევაში დიდი როლი ითამაშა და განაგრძობს თამაშს უკვე ცალკეული სახელმწიფოების შიგნით.

აღნიშნული თემის ამ სქემატური გაშლიდანაც ნათელი ხდება, რომ მოზაიკურობა, როდესაც ის იმპერიული მახასიათებელია, შესაძლებელია დაძლეულ ანუ ჰარმონიზებულ იქნეს ცივილური მატრიცით. მაგრამ აქვე წამოიჭრება კითხვა იმის შესახებ, თუ როგორ არის შესაძლებელი შიდასახელმწიფოებრივი სოციალური სივრცის მოზაიკურობის ჰარმონიზება თანამედროვე დეკულტურიზებულ მასობრივ ჰიპერსისტემებში, რომლებშიც შინაგან, ასე ვთქვათ, ბუნებრივი სოციალურ მოზაიკურობასთან ერთად, თვალწინაა კულტურული მოზაიკურობაც, გამონეული ემიგრანტული ნაკადებით.

მოზაიკური ტიპის ჰიპერმასობრივი სახელმწიფოს მაგალითად გარკვეულწილად შეიძლება ავიღოთ ამერიკის შეერთებული შტატები, რომელიც თავიდანვე მოზაიკურ საფუძველზე შეიქმნა, თუმც, როგორც საბჭოთა იმპერია, თავიდან „ერთა გადაფქვევის“ წისქვილად აღიქმებოდა. სწორედ აშშ-ს მაგალითი ადასტურებს, რომ მოზაიკური პრინციპის (სხვაგვარად, „კულტურულ ავტონომიური პრინციპის“) საფუძველში დევს რაციონალისტური გაგება ერ-სახელმწიფოსი, რომლის ეროვნულ განსაზღვრულობას და კოლექტიურ „ჩვენ“-ს ქმნის მხოლოდ *მოქალაქეობა* და *კანონებისადმი დამოკიდებულება* ანუ *ცივილური*

ბა. მოქალაქეობა ცვლის ეროვნული კუთვნილების ყველა სხვა მახასითებელს და ნიშანს. ამ თვალსაზრისით, შეიძლება ითქვას, რომ აშშ-ს მოქალაქეებს არა აქვთ „მისტიკური ეროვნული მეობა“, ანუ ის მეტაფიზიკური კოორდინატა, რომელიც რეალურად არსებული ერის მეტაფიზიკური სიმბოლური განსახიერება იქნებოდა. ეს ნიშნავს, რომ „ამერიკელი ერი“, ამ სიტყვის ონტოლოგიური გაგებით, არ არსებობს. არსებობს ფედერალური სახელმწიფო – აშშ და მისი მოქალაქეები, რომელთა მოზაიკურ ენობრივ და კულტურულ მატრიცას ურთიერთშეჯახებისაგან „იჭერს“ კანონმდებლობა (რომელმაც ესპანურენოვანი მოსახლეობის რაოდენობის ზრდის გამო ესპანური ენის არასრული თანაბრობა დაადგინა ჯერჯერობით და სადაც, თუ ჩინელთა რაოდენობრივ მატებას გავითვალისწინებთ, ჩინური „ინკრუსტაცია“ საკმაოდ რთული პრობლემა შეიძლება გახდეს მომავალში... და ა.შ.). მოზაიკური სახელმწიფოს ამერიკული ფორმა და პრინციპი ღრმად პარადოქსულია. როგორც „ემიგრანტების ქვეყანა“, ის გახსნილი უნდა იყოს, მაგრამ როგორც სახელმწიფო, რომელსაც საკუთარ მოქალაქეებზე ზრუნვა ევალება, ის *ერ-სახელმწიფოებრივ* ფორმას იძენს. შესაძლოა, აშშ-ს არსებობის ყველაზე მძლავრი არგუმენტი არის ის, რომ იგი არ წარმოადგენს სახელმწიფოებრივი არსებობის დასრულებულ ფორმას. დასრულებულს არა ისტორიული თვალსაზრისით, არამედ თავისი განუწყვეტელი პროცესუალობით და „ამერიკელობის“ არა ეროვნული, არამედ *ლეგალურ-უფლებრივი კონტექსტით*. ეს აშშ-ს ერთთავად და პრინციპულად *მასობრივი ცივილიზაციის* ფორმას ანიჭებს. ორასი წლის ისტორია, თუ გავითვალისწინებთ ერების ჩამოყალიბების (ანუ პირველსახის, არსების, გამოთქმის) ათასწლოვან პროცესებს, მხოლოდ დასაწყისია ამ გზისა. ამიტომაც, აშშ-ს წინაშე მთელის ძალით ჯერ არ წამოჭრილა ის „ეროვნული“ პრობლემები, რომლებიც წამოიჭრა ძველი მსოფლიოს ერთა და სახელმწიფოთა წინაშე. ეროვნული პრობლემები, რომლებიც ჩნდებოდა მხოლოდ „რასობრივი“ ფორმით აშშ-ს „დაძველებასთან“ და ასათვისებელი სივრცის შეზღუდვასთან ერთად, ტიპოლოგიურად იგივე პრობლემებია, რომლებიც დადასტურდა „ძველი მსოფლიოს“ თანამედროვე ისტორიაში. მაგრამ აშშ-ს მაგალითი იმითაა საინტერესო, რომ იგი თვალნათლივ გვიჩვენებს ერის ჩამოყალიბების პროცესს და

ადასტურებს თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ *ერის ჩამოყალიბება არის არა ეთნოგენეტიკური, არამედ ალქიმიური და მეტაფიზიკური პროცესი*; რომ ერის „ფიზიკურ სუბსტრატს“ კი არა აქვს მნიშვნელობა, – არამედ ცხოვრებისეულ „ისტორიულ“ ღირებულებათა ინტეგრალურ მატრიცას, რომლის ფუნდამენტურ ელემენტებს შეადგენს *ენა* (ღირებულებათა ველი), *მამული* (მეტაგეოგრაფია) და *სარწმუნოება* (ცივილური მატრიცა), რაც შეიძლება მოვათავსოთ *კულტურის* და *ცივილიზაციის* ცნებებში. ბოლოს და ბოლოს, არსებობენ კულტურული და ცივილიზებული ადამიანები და ისინი ქმნიან ერს; უკულტურო და არაცივილიზებული ადამიანები არ განეკუთვნებიან არც „ხალხს“ და არც „ერს“, არ წარმოადგენენ და განასახიერებენ მას, „თავისთვის არიან“, თავის „ეგოისტურ თვითღირებულებაში“ გამონასკეულნი. „ვესტერნების“ მითოლოგია, რომელიც შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ამერიკული არქეტიპის ჩამოყალიბების ბუნებრივი გამოხატულება, – *მითი*, შესანიშნავად ხსნის მთელ ამ პროცესს და დროთა სიღრმეში ჩაგვახედებს.

„ადამიანის უფლებათა“ საკითხი, ამგვარად, პირდაპირ უკავშირდება ერის შიდასოციალური და პოლიტიკური სტრუქტურის, ანუ მოქალაქეობის საკითხს და ითარგმნება, როგორც „მოქალაქის უფლებები“. დღეს საერთაშორისო კრიტიკრიუმად დადგენილი და ორგანიზაციული ზედამხედველობის ფორმაში არსებული „ადამიანის უფლებათა“ დაცვის ათასგვარი სახელმწიფოებრივი თუ არასახელმწიფოებრივი კომიტეტების არსებობას, თუ მას იდეოლოგიურ და პოლიტიკურ საფარს მოვაშორებთ, აზრი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ და მხოლოდ კონკრეტული სახელმწიფოს სამოქალაქო სივრცის თავისუფლების პრინციპებით სტრუქტურირების საფუძველზე. ხოლო ამ სამოქალაქო სივრცის სტრუქტურას კი განსაზღვრავს ეროვნულ-ენობრივი მატრიცა.

რადგან ერი ღირებულებით გაცნობიერებადი კატეგორიაა, კაცობრიობის ერებად (კულტურებად ... ენებად) დაყოფა თანაბარი ღირებულების პარადიგმად გაშლაა. ბაბილონის განთესვა და სულთმოფენის შემოკრება ამის სამარადისო სიმბოლოა.

თანამედროვე ქართველი ერის ჩამოყალიბებაში დავით აღმაშენებლის მიერ გადმოსახლებულ ყივჩაღთა, ისევე, როგორც კავკასიური სამეზობლოს, – სპარსეთის, საბერძნეთის და სხვა,

„ქართლის ცხოვრებაში“ ხაზგასმით აღნიშნულ „ნყაროთა“ – მონანილეობის ფაქტი ზემოთქმულის ბრწყინვალე დადასტურებაა. სამნუხაროდ, ჩვენ არ ვიცით, როგორ მიმდინარეობდა ყივჩაღთა გაქართველების პროცესი და რა ცვლილებები და მუტაციები გამოიწვია მან ქართული კულტურული მატრიცის, ასევე, ქართველი ერის სხვა „ნყაროთა“ (კავკასიურ, თუ არაკავკასიურ ეთნოსუბსტრატთა ნარეეობა) „ჰომოგენურ“ განვითარებაში, მაგრამ ის, რაც ახლა „ქართული კულტურის“ ან „ქართველი ერის“ ან, თუგინდ, „ქართველი ეთნოსის“ სახელს ატარებს, შეიცავს სხვას თუ არა, „ყივჩაღურ ეთნიკურ სუბსტრატს“ და ამ ფაქტის უარყოფა თვით ქართულის უარყოფა იქნებოდა. ზემოაღნიშნულ კონტექსტში გამოთქმა „უკულტურო ქართველი“ (რუსი, სომეხი, ფრანგი და სხვა) უაზრობაა, რადგან ინდივიდის „ქართველობა“, (რუსობა, სომეხობა...) მისი კულტურით დგინდება და თუ ის რუსია, ან ქართველია, ეს უკვე ნიშნავს იმას, რომ ის არის „კულტურით რუსი“ ან „კულტურით ქართველი“, რაც იგივეა, რაც – *ენით*. ცოტა სხვა აზრი აქვს გამოთქმას „ცივილიზებული ქართველი“, რაც ქართველის მიმართ უფრო მეტს განსაზღვრავს, თუმცა არ სცდება მის საზღვრებს. არსებითად ეს იმის დახვეწილობას ანუ *სრულყოფას* აღნიშნავს, რასაც მიენერება: ქართველობის (ფრანგობის, რუსობის და ა.შ.).¹²

სარწმუნოებას რომ ერის ჩამოყალიბებაში საფუძველმდებელი მნიშვნელობა აქვს, ეს მტკიცდება იმითაც, რომ მოზაიკურ სისტემაში მას განსაკუთრებული ღირებულება ენიჭება. *სარწმუნოება* ხდება ინდივიდის თუ ჯგუფის თვითგამოცნობის ფაქტორი. ისტორიული ერები, რომელთაც სარწმუნოებრივი ჰომოგენურობა ახასიათებდათ, ენობრივად ხდებოდნენ განსაზღვრულნი ერთი ცივილიზაციის საზღვრებში: ქრისტიანული სამყარო დიდ სქიზმამდე (1056) სხვადასხვა ენებზე მოლაპარაკე ქრისტიან ერთა ერთობა იყო, შემდეგ ეს ერთობა დაიყო და აღმოსავლეთის ეკლესიებმა („მართლმადიდებელმა“) შეინარჩუნეს ეს ენობრივი ავტოკეფალურობა, ხოლო დასავლეთი კი კათოლიკურ ჰომოგენურ ლათინურენოვან მრავალსახელმწიფოებრივ სივრცედ ყალიბდებოდა, ვიდრე რეფორმაციამდე და პროტესტანტიზმამდე, რამაც კათოლიკურ-ლათინური ჰომოგენურობა ენობრივ-ნაციონალურად და კონფესიურად განწვლილა. ახლა უკვე თვით ერთი ერის შიგნით მოხდა განყოფა

კათოლიკებისა და პროტესტანტების, კათოლიკებისა და ანგლიკანების... ეს უკვე უხსნიდა გზას დიდი ერთობების დენაციონალიზაციას და ხელს უწყობდა საერთო ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცის რღვევას. მონარქიულ-ქვეშევრდომული ანუ პრე-მოქალაქეობრივი სახელმწიფოების პირობებში ხდებოდა თანდათან ჩამოყალიბება ერთდროულად სახელმწიფოებრივ-სამოქალაქო და ეროვნული იდეისა. მოქალაქეობა, ეროპის სივრცეში წინ უსწრებდა „ეროვნებას“, რადგან დაკავშირებული იყო ქალაქების განვითარებასთან და სამოქალაქო-ბურჟუაზიული სივრცის მნიშვნელობის ზრდასთან. ჰანზის კავშირის ქალაქების და ალორძინების იტალიური ქალაქ-სახელმწიფოების ისტორია მეტად საინტერესოდ გვიხსნის იმ პროცესს, რომელიც „მცირე ლერძის“ ცნებით აღვნიშნე ზევით და რომელმაც საბოლოოდ განსაზღვრა ერის საფუძველმდებელი პრინციპებიდან სარწმუნოების ამოღება. „ლაიკიზაცია“ სამოქალაქო იდეების განვითარების ბუნებრივი შედეგია. თანამედროვე სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიითა და სამართლებრივი თვალსაზრისით, ეკლესიისა და სახელმწიფოს განყოფილ, ანუ „რწმენის თავისუფლების“ პრინციპის დადგენით „სარწმუნოება“ (რელიგია) აღარ არის ერის *ეროვნულობის* განმსაზღვრელი ფაქტორი. თუ შუა საუკუნეებში „ქართველი“ ამავე დროს ნიშნავდა „ქრისტიანს“, ხოლო „თურქი“ ან „თათარი“ – „მუსულმანს“, დღეს უკვე ამ გამოთქმებს აზრი სავსებით დაკარგული აქვს. „ქართველი“ მართლმადიდებელიც არის, კათოლიკეც, მაჰმადიანიც, ათეისტიც, და ათასგვარი სოკოებივით მომრავლებული სექტის წევრიც. ამას შეიცავს თანამედროვე გაგება „ადამიანის უფლებებისა“ „რწმენის თავისუფლების“ ასპექტით. ნაწილობრივ ამისი შედეგიც უნდა იყოს, რომ *ეროვნულობის* განსაზღვრებამ დაიხია უფრო მატერიალური სუბსტრატისაკენ: სისხლი, წარმომავლობა, ნათესაობა... და ა.შ. მაგრამ წარმოიშვა არსებითი ხასიათის კითხვა, რომელზედაც არც ისე იოლია ერთმნიშვნელოვანი პასუხის გაცემა ეროვნული თვითგანსაზღვრის თვალსაზრისით. სახელდობრ: რამდენად არის „ბუდისტი ქართველი“ ქართველი, ანუ ქართული კულტურული მატრიცის მატარებელი და მისი შემოქმედი? ეს რელიგიურ-სექტანტური ინკრუსტაციები ეროვნულ მატრიცაში და ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ყოფიერების სისტემაში, ფაქტობრივად, ერ-სახელმწიფოს სამოქალაქო

სივრცეს კვაზი-ჰომოგენურ ეროვნულ სახეს აძლევს. მოზაიკური სტრუქტურის სახელმწიფოები, ანუ არსებითად ყველა თანამედროვე ცივილური სახელმწიფო, ფაქტობრივად შიდასოციალურ „ავტონომიებად“ დაყოფილი „ფედერალური საზოგადოებებია“. რის გამოც ისინი გაცილებით უფრო რთული ორგანიზაციული სისტემებია, ვიდრე ნებისმიერი სხვა დროისა თუ ფორმის სახელმწიფოები და საზოგადოებები. ამ სახელმწიფოთა სტრუქტურაში კულტურულ ავტონომიას განსაკუთრებული უფლებრივი სტატუსი აქვს, რომელიც ექსტერიტორიული პრინციპით განისაზღვრება. ანუ კულტურულ ავტონომიას სახელმწიფოს ვერტიკალურ სტრუქტურათა ტოპოლოგიაში აქვს ალაგი: იგი მოიცავს მთელს სახელმწიფო ტერიტორიას – ანუ „სამოქალაქოს“ და არა რომელიმე გეოგრაფიულ სივრცეს.

„კულტურული ავტონომიის“ მოზაიკურ პრინციპს შეესატყვისება „რელიგიური ავტონომიის“ პრინციპი, რომელიც ასევე ჰორიზონტალურ განშლაშია მოცემული და ფარავს სამოქალაქოს მთელ სივრცეს. ცივილიზაციათა განვითარებაში, მათს ისტორიაში, უჩვეულო არ არის ერთ სახელმწიფოში რელიგიური პოლიმორფიზმის (ან რაც იგივეა – ეროვნული პოლიმორფიზმის) არსებობის ფაქტი: ასეთი იყო რომის იმპერიაც, აქემენიდური და სასანიდური სპარსეთიც, მუსულმანური არაბეთიც (ხალიფატი), ქრისტიანული ევროპაც. ამგვარი იყო თვით საქართველოც და დავით აღმაშენებლის რელიგიური შემწყნარებლობის მაგალითი მეტად საგულისხმოა. სტერილურად ჰომოგენური და მონომორფული რელიგიური საზოგადოებები ყველაზე მარტივი, კლანურ-ტომობრივი საზოგადოებებია: წინაეროვნული და პრესახელმწიფოებრივი, ანუ პრეცივილური. ამ გაგებით, ნებისმიერი ფუნდამენტალიზმი და შეუწყნარებლობა არის გავლურებისა და ბარბაროსობაში დაბრუნების გამოხატულება და თვით ერის არსებობისათვის დიდი საფრთხე.

აქ არ შეიძლება ისევ არ გავიხსენოთ, რომ თვით „ერის“ ცნება, გარკვეულწილად სეკულარისტული შინაარსის შემცველი ცნებაა, „ერისა“ და „ბერის“ ასევე „საეროსა“ და „სასულიეროს“ დაპირისპირებიდან გამომდინარე. აქ ისევ ჩნდება სიმეტრიის პრინციპი, რომლის მიხედვითაც ცივილურ სამოქალაქო საზოგადოებაში უნდა დადგინდეს საეროსა და სასულიეროს ჰარმონიული სიმეტრია და ასიმეტრიულობა რომელიმე მხრით ბოლოს

და ბოლოს იწვევს შინაგანი ნყოფის დესტრუქტურირებას. თავისუფალი ცივილური საზოგადოება არსებითად არის ამ ორი სიმეტრიული სივრცის, რომელიც ადამიანის ონტოლოგიურ ორბუნებოვნებას შეესატყვისება, – საეროსა და სასულიეროს, ჰარმონიული შესატყვისობა. აქვე უნდა აღინიშნოს „მდაბიო ერის“ ცნების ასიმეტრიულობა, რადგან მას სასულიერო სფეროში შესატყვისობა არა აქვს: ღვთის წინაშე თანაბრობის გამო ყველა ადამიანი ერთნაირად მდაბიოა, ხოლო საეკლესიო იერარქიაში უმაღლესი კი – ყველაზე მდაბიო! აქ კიდევ ერთხელ გვეხსნება „ადამიანის უფლებათა“ კონცეფციის ქრისტიანული საფუძველი, თარგმნილი კონვენციონალურ სეკულარულ ენაზე: „კანონის წინაშე ყველას თანასწორობისა და თავისუფლების“ სამოქალაქო პრინციპების სახით.

სარწმუნოება არსებითად არის დაკავშირებული ენასთან, როგორც გაგებითობის ველთან. ქრისტიანული ცივილიზაციის განვითარებამ ევროპაში დაადასტურა, რომ კათოლიკური ევროპული ცივილიზაციის ენად ლათინური ენის არსებობა იყო საფუძველი ევროპული ცივილიზაციის ღირებულებითი მატრიცის ტიპოლოგიური ჰომოგენურობისა და ზენაციონალურობისა. მაგრამ ამავდროს, გაგებითობის თვალსაზრისით იქმნებოდა მთელი რიგი პრობლემები, რომლებიც, თავის გამოხატულებას პოულობდა ისტორიულ და მხატვრულ ლიტერატურაში ესოდენ შთამბეჭდავად გადმოცემულ „სტერილიზებაში“ და ხალხისაგან განთვისებაში სასულიერო-საეკლესიო სისტემისა. პროტესტანტიზმი და რეფორმაცია იქცა ერთ-ერთ მძლავრ წყაროდ ევროპული პოლიმორფიზმისა საერთო ტიპოლოგიის საზღვრებში. ხოლო რეფორმაცია და პროტესტანტიზმიც, პირველ რიგში, ქრისტიანული სარწმუნოების ენობრივ „ნაციონალიზებას“ წარმოადგენდა და ხალხის, ანუ სოციალური მდაბიო ერის ენაზე მეტყველი ეკლესიების დაფუძნებას ესწრაფოდნენ. ამ თვალსაზრისით, ევროპული „ნაციონალიზმი“ და სეკულარიზმი პროტესტანტიზმში და რეფორმაციაში იღებს სათავეს. აქ ისიცაა ყურადსაღები, რომ მოხდა ქრისტიანობის რედუცირება ლათინურიდან „მდაბიოთა ენაზე“, ნაცვლად იმისა, რომ მდაბიონი განვითარებულიყვნენ და განათლებულიყვნენ. რადგან, თავისთავად, ესეც შესაძლებელი იყო. რეფორმაციამ და პროტესტანტიზმმა რედუცირების და „ეულგატას“ გზა აირჩია და ევროპუ-

ლი ქრისტიანული ჰომოგენური მატრიცის „ნაციონალიზირება“ მოახდინა.

იგივე პროცესი ვითარდება მუსულმანურ სამყაროშიც. ყურანის ენა არაბული იყო და მართლმორწმუნე მუსულმანისათვის იგი ყოველთვის არაბულია. ეროვნულ ენებზე ყურანის გადმოტანა არსებითად იგივე ნაციონალიზაციის პროცესია, რომელიც ენინააღმდეგება მუსულმანთა შინაგანი ერთობის („ყურანით ძმობის“) პრინციპს, და ჩვენ ვხედავთ, რომ მუსულმანურ სამყაროში გაცილებით დიდი წინააღმდეგობები არსებობს სხვადასხვა მუსულმანურ ერს შორის, ვიდრე ქრისტიანებსა და მუსულმანებს შორის. მუსულმანური რენესანსის ცივილური საწყისები და პრინციპები საინტერესო სურათს ხატავს მოზაიკური და რელიგიურად ტოლერანტული ხალიფატისა – მუსულმანურ-არაბული იმპერიისა.¹³

მართლმადიდებლურ საქრისტიანოში ეროვნულ ეკლესიათა ავტოკეფალურობა თავიდანვე განსაზღვრავდა მატრიცათა ენობრივ პოლიმორფიზმს. ყოველი ავტოკეფალური ეკლესია თავის „ეროვნულ ენაზე“ მეტყველებდა და სახელმწიფოს საზღვრებსაც ამ ნიშნით ადგენდა: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაი აღირაცხების, რომელსა შინა ქართულითა ენითა ჟამნი შეინირნის“. ხოლო ის, რაც „ქართლად“ აღირაცხება, „ქართველთა“ საცხოვრისია. ევროპის ენობრივი ნაციონალიზაცია და ლათინურიდან გადასვლა ეროვნულ ენებზე მეტად და მრავალმხრივ მნიშვნელოვანი, თუმცა, ნაგვიანები მოვლენა იყო ევროპული ცივილიზაციის ჰომოგენურობის თვალსაზრისით. ახალი ევროპის და ევროპის ახალი დროის ისტორია ამ ფაქტიდან იღებს სათავეს. ქრისტიანული ცივილიზაციის ისტორიის საყურადღებო ფაქტია, რომ ნაციონალიზმი კათოლიკურ-პროტესტანტული ევროპის წიაღში წარმოიშვა და არა მართლმადიდებლური აღმოსავლეთის.¹⁴

თანამედროვე მასობრივი ჰიპერსოციუმების ტიპოლოგიურ მახასიათებლად გვევლინება მრავალსარწმუნოებრივი და სეკულარული ერი, რომლის წევრთა რელიგიურ აღმსარებლობითი პოლიგენურობა (მოზაიკურობა) ისტორიულად გამოუცნობს ხდის მას. თავისთავად, „საეროობა“ ანუ „სამოქალაქო არააღმსარებლობა“ მასათა ეპოქის „სამოქალაქო არელიგიურობის“ მეტად სპეციფიკური ფორმაა, რომლის ფენომენოლო-

გიურ ანალიზს „მორცხვი ათეიზმის“ (აგრესიული ათეიზმის, – რომელიც ასევე, მასათა ამბოხის ეპოქის დამახასიათებელია, – სიმეტრიულის) ფენომენთან მივყავართ. ამგვარი სოციალურ-პოლიტიკური წარმონაქმნები უკვე არ წარმოადგენს „ერებს“ კულტურულ-კლასიკური („ენა – მამული – სარწმუნოება“) თვალსაზრისით, რადგან მრავალსარწმუნოებრიობა ამავე დროს ნიშნავს მრავალი ღირებულებითი მატრიცის ერთდროულ მოქმედებას, რაც, თუ ისინი რეალურად ქმედითია, აუცილებლობით მოითხოვს ახალი *ჰიპერმატრიცის* წარმოქმნას, რომლის ელემენტებიც ეს მატრიცები იქნება. მაგრამ ამგვარი მეტა და ჰიპერმატრიცის წარმოქმნას ხელს უშლის, და გამორიცხავს კიდევ, თვით სარწმუნოებისშიდა ჰომოგენურობისა და მონომორფულობის მოთხოვნა. როგორადაც არ უნდა განასხვავებდნენ თავს აღმოსავლური და დასავლური ეკლესიები, ისინი *რელიგიურად ერთ მატრიცას წარმოადგენენ* და ერთ ღირებულებით სიმბოლურ სისტემაში თავსდებიან.

თუ ამგვარი ჰიპერმატრიცის შექმნა შეუძლებელია რელიგიურ საფუძველზე, მისი შექმნა შესაძლებელია *ათეისტურ* საფუძველზე. ათეისტური იდეოლოგიების ესოდენი პრეტენზია, გადაჭრას *რელიგიური* (?) პრობლემები, ამ ვითარებაში უნდა იღებდეს სათავეს. ათეიზმის ესოდენი მასობრივი გავრცელებაც ამ ვითარების გამომხატველია. ათეიზმი, ამგვარად, ცდილობს, ითამაშოს ისეთივე როლი, როგორსაც თვით *სახელმწიფო* ითამაშობს – *თარჯიმნის* როლი. სწორედ ათეისტური სოციალისტური იდეოლოგიის საფუძველზე იყო რუსეთში (სსრკ-ში) შექმნილი კომუნისტური ტოტალიტარიზმი, რომელსაც *უნივერსალური ჰიპერმატრიცის* ფლობის პრეტენზია ჰქონდა. ამ ფსევდოჰიპერმატრიცის შექმნისა და მოქმედების პროცესიცა და შედეგიც დღეს სახეზეა.

მეორე მხრივ, ნაციონალ-სოციალისტურ გერმანიაში ათეიზმი შეცვალა „რასობრივმა ეთნოგენეტიკამ“. „რელიგიური სოციალისტური“ იდეოლოგიის საფუძველზე გერმანიაში „სოციალისტური ნაციონალიზმის“ დამკვიდრებას ფაქტობრივად იგივე შედეგი ჰქონდა, რაც საბჭოთა „კომუნისტურ ინტერნაციონალიზმს“. ორივე შემთხვევაში სახეზეა პრინციპული შეუთავსებლობა ჰიპერმატრიცის ელემენტებს შორის, რაც შეუძლებელს ხდის მის *არაძალისმიერ* წარმოქმნას. შეიძლება კვლავ ერთმ-

ნიშვნელოვნად დავასკვნათ, რომ „მასათა ამბოხის“ და მეგალომასათა ჰიპერსოციუმების ეპოქის ერთადერთ ბუნებრივ „სარწმუნოებას“ ათეიზმი წარმოადგენს, ერთადერთ ბუნებრივ სახელმნიფობრივ სისტემას – ტოტალიტარიზმი, ხოლო ერთადერთ ადეკვატურ იდეოლოგიას კი – კომუნისტური უტოპია. ექვემუტანელი ფაქტია, რომ ათეისტური იდეოლოგიები თავს „ახალ რელიგიებად“ წარმოადგენენ. ასევე დაუეჭვებლად შეიძლება ითქვას, რომ აქ გვაქვს გასაოცარი შეუცნობლობა იმ არსებითი წინააღმდეგობისა, რომელიც ამგვარ პრეტენზიაში არსებობს და რომელიც, უბრალოდ, მეტაფიზიკური მხარის უკუგდებით, უარყოფით ან მოსპობით არ გადაწყდება.

XIX საუკუნის ბოლოს ევროპაში წარმოქმნილმა კრიზისულმა ვითარებამ, რომელიც მეცნიერულ-პოზიტივისტურ ფონზე გამოიკვეთა, აშკარა გახადა, რომ ძველი დადგენილი წესრიგი, რომელიც არაფრით არ ეტეოდა „მეცნიერულად დადგენილ“ საზღვრებში, ირღვეოდა. ირღვეოდა იგი იმ ძალის მონოლის შედეგად, რომელსაც შემდეგ „მასათა ამბოხი“ დაერქვა. მასების მოძალეობა და ამბოხი სრულიად არ გულისხმობდა „რევოლუციას“, როგორც ეს ბრწყინვალედ აჩვენა ორტეგა ი გასეტმა. ეს იყო გარკვეული განწყობა, გარკვეული მდგომარეობა, რომელიც იპყრობდა ადამიანის არსებას, შიგნიდან შლიდა დადგენილ მატრიცას და იწვევდა შინაგან გადაადგილებებსა და ტრანსფორმაციებს, რომელთა გაცნობიერება მომენტალურად შეუძლებელი ხდებოდა. ახალი ანაცეონალური იდეოლოგიის წარმოქმნა ამ ეპოქის მეტად სპეციფიკური მახასიათებელი იყო. მან პირველმა გამოხატა მიმდინარე კრიზისის მნიშვნელოვანი ასპექტი – ეროვნული საყრდენების მოშლის და სრულიად ახალი ტიპოლოგიის წამოქმენისა. „პროლეტარიატს სამშობლო არ გააჩნია“, „რელიგია ოპიუმია ხალხისათვის“, „ღმერთი მოკვდა“, „კლასთა ბრძოლა განსაზღვრავს საზოგადოებრივ არსებობას“, „ეკონომიკა და ეკონომიკური ურთიერთობები არის ბაზისი საზოგადოებრივი ყოფიერების, დანარჩენი – ზედნაშენია“, „(საზოგადოებრივი) ყოფიერება განსაზღვრავს (საზოგადოებრივ) ცნობიერებას“, „ყოველივე მატერიალურია, არამატერიალური არ არსებობს“ და ა. შ. ... ეს ქმნიდა იმ საგანწყობო ველს, რომელიც მასათა მოძალეობისა და ამბოხის მატერიალურ სახეს იძენდა. ადამიანი ამოვარდნილი აღმოჩნდა ძველი კულტურული ღირებულებების

მატრიცებიდან. უკვე აღარაფერი არ აკავებდა მის დენად არსებას. მასების წარმოქმნა დრამატული შეუბრუნებლობით აუცილებელი ხდებოდა, რადგან რღვევის ვითარებაში მხოლოდ ის იყო თავშესაფარი: ყველაობა; ნაპოლეონის შემდგომ ევროპის ისტორიაში აღნიშნული კონტექსტით მასათა ამოსვლის უალრესი მნიშვნელობის ფაქტი იყო ჯერ გერმანელი ერის წმ. რომის იმპერიის ვირტუალურ საზღვრებში 38 სახელმწიფოს მიერ გერმანული კონფედერაციის წარმოქმნა და, მოგვიანებით, გერმანიის იმპერიის შექმნა ბისმარკის მიერ (ალზას-ლორენის იმპერიის მიწად გადაქცევით, რამაც სათავე დაუდო ფრანგულ ნაციონალიზმს). საფრანგეთის რევოლუცია (1848) და რუსეთში განხორციელებული „გლეხთა განთავისუფლება“ – კრეპოსტნიჩესტვოს გაუქმება.¹⁵ დამარცხებული საფრანგეთი (1870-1871), გამარჯვებული გერმანიის იმპერია და რეფორმირებული რუსეთი ევროპული ისტორიის რადიკალური გარდაქმნის სანიხდარი გახდა.¹⁶

ანაციონალური მასობრივი იდეოლოგიების წარმოშობის სიმეტრიულად, ევროპაში გეოპოლიტიკურ ძალთა გადანაწილების კვალდაკვალ ხდებოდა „ეროვნული გამოცოცხლება“ და დიდ იმპერიათა ნიაღში ნაციონალიზმის წარმოშობა და გავრცელება. მეტად მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ თანამედროვე ნაციონალიზმი, რომელიც სათავეს XIX საუკუნის II ნახევარში იღებს, იმთავითვე ეთნორასული ჰომოგენურობის თვალსაზრისით მიუდგა ერისა და კულტურის საკითხს და თავიდანვე ურთიერთსანიხააღმდეგო თვალსაზრისები გამოიწვია. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ ხელის მოსაკიდი აღარაფერი იყო და რღვევის პროცესში მხოლოდ ერი და ერ-სახელმწიფოს ცნებები ინარჩუნებდნენ კონსტიტუციურ სოლიდურობას. მე ვფიქრობ, არ იყო შემთხვევითი ის, რომ თანამედროვე ნაციონალიზმს საკმაოდ ნოყიერი ნიადაგი დახვდა დამარცხებულ და შეურაცხყოფილ საფრანგეთში, შემდეგ ამ ნიადაგმა თითქმის იგივეობრივ პირობებში წარმოშვა გერმანული, იტალიური და სხვა ფორმის ნაციონალისტური კონცეფციები. XX საუკუნე, ამგვარად, გახლეჩილი აღმოჩნდა სოციალისტურ ინტერნაციონალიზმსა და ნაციონალიზმს შორის, რომელიც ხშირად იმავე სოციალისტური პოპულიზმის ფორმაში ღვივდებოდა. გერმანული ნაციონალ-სოციალიზმი პირდაპირი პასუხი იყო ამ „გახლეჩაზე“: სოცია-

ლიზმმა შეისრუტა ყველაზე უარყოფითი ეთნოგენეტიკური და რასობრივი შოვინიზმი („ნაციონალიზმად“ გასაღებული) და წარმოშვა „ნაციისტური“ ურჩხული – ინტერნაციონალისტური კომუნისტური ურჩხულის ორეული. მეორე მსოფლიო ომმა შექმნა ისეთი ფსიქოლოგიური განწყობა, რომ დღემდე სერიოზული განხილვა XX საუკუნის ამ „ჭირთა“, როგორც ხშირად უწოდებენ მონინაალმდეგეები ურთიერთს, არ მოხერხდა. ფაქტობრივად, ეს თემა „აკრძალულ თემათა“ რიგში ჩადგა, რამაც ხელი შეუწყო ნაციონალიზმის სრულ დისკრედიტაციას და ხელი შეუშალა სერიოზულ მეცნიერულ კვლევას. მაშინ, როდესაც ნაციონალიზმი XIX და XX საუკუნეების სოციალური და პოლიტიკური აზროვნებისა და პრაქტიკის უმნიშვნელოვანესი ფაქტია.

ნიგნის დასაწყისში მე გაკვირით აღვნიშნე, რომ ეთნოსი არ იძლევა საფუძველს ერის განსაზღვრისათვის და, მით უმეტეს, ცივილიზაციის სახის დადგენისათვის. აქ შემიძლია გავიმეორო, რომ არც ერთ ეთნოსს ცივილიზაცია არ შეუქმნია, თუ „ეთნოსს“ მივცემთ არა თავის ეტიმოლოგიურ, ზოგადად „ხალხის“ მნიშვნელობას, არამედ განვსაზღვრავთ, როგორც *სპეციფიკური გენებისა და გენეზისის მქონე გარკვეულ ადამიანთა ჯგუფს*. თავისთავად ეთნოგენეტიკური კონცეფცია იმ მატერიალისტურ კონცეფციათა რიგს განეკუთვნება, რომელთა ცოდნის ველი ხელშესახებ ნიეთთა შემეცნებით ისაზღვრება. ამგვარ ველში ღირებულებათა მეტაფიზიკური მატრიცა, ანუ თვითღირებულებითი არსება ყოფიერებისა, თითქმის სრულიად უგულებელყოფილია. ეთნოგენეტიკა, არსებითად, ბიოლოგიზმთან დაბრუნებაა, ე.ი. ისევ და ისევ ცხოველთა სამყაროს დონეზე დაყვანა ადამიანისა. ამ ნიადაგზე კი შეუძლებელია ისეთ მეტაფიზიკურ რეალობებზე და ღირებულებებზე ლაპარაკი, როგორიცაა აზროვნება, თავისუფლება, საზოგადოება, ერი, ცივილიზაცია, მოქალაქეობა, კანონი, შემოქმედება და ა.შ. მაგრამ ზემოთქმული სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ წარმომავლობას საერთოდ არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. საკითხი ეხება იმას, თუ რა არის განმსაზღვრელი ამ წარმომავლობაში: ბიოლოგიურ-გენეტიკური ანუ ბუნებრივი, ფიზიკური საფუძველი, თუ კულტურული, მეტაფიზიკური? რა რას განსაზღვრავს, ანუ რა არის „პირველადი“ და სპეციფიკურად ადამიანური? ან, საერთოდ: რას ნიშნავს „ეთნოგენეტიკური კოდი“ და ინფორმაცია, როდენ

საც საუბარი ეხება ისეთ არსებას, როგორიცაა ადამიანი, რომელიც ეკოლოგიურად გახსნილი „ცხოველია“ და აქვს ენა, – ანუ დიამეტრალურად განსხვავდება დანარჩენ ცოცხალ არსთაგან. ნებისმიერი ცხოველი მიბმულია თავის ეკოლოგიურ ველს, დახურული და, ამ თვალსაზრისით, უშუალო ეკოლოგიური გარემოსადმი სიმეტრიული: *ცხოველი და გარემო ერთია*. არც ერთ ცხოველს არ გააჩნია ენა და მეტყველება. რადგან სწორედ ენა და მეტყველებაა ადამიანის გახსნილობის მოდუსი და მისი „გაადამიანების“ ანუ სოციალიზაციის ფაქტორი. მაგრამ ენა თავისთავად არ წარმოადგენს „ეთნოგენეტიკურ“ მოცემულობას. ასე რომ იყოს, ყოველი ეთნოსი თავის „გენობრივ“ ყოფიერებაში იქნებოდა ჩაკეტილი და არ ექნებოდა არავითარი შესაძლებლობა, დაძრულიყო ცხოველური არსებობიდან, გაერღვია გეოეკოლოგიური ჯებირები. გეოეკოლოგიური ჯებირების გარღვევა ნიშნავს ბიოლოგიური ინსტინქტური არსებობიდან ცნობიერ კულტურულ არსებობაზე გადასვლას, ანუ ტრანსცენდენტურისაკენ გახსნას და კავშირთა უნივერსალიზებას. ამ აზრით, ადამიანი თავისი გეოეკოლოგიური და ბიოლოგიური გარემოსადმი ასიმეტრიული არსებაა. ასიმეტრიულია ადამიანი თავისი კულტურული გარემოს მიმართაც. წინააღმდეგ შემთხვევაში, არავითარ ძალდაუტანებელ კულტურულ ცვლილებებს, ანუ განვითარებას ადგილი არ ექნებოდა. ხოლო ისტორია გვიდასტურებს, რომ ნებისმიერ კულტურაში არსებობს ობიექტური განსხვავება წარსულსა და აწმყოს შორის, *ენის* მეშვეობით წარსულის აწმყოში ღირებულებითი ჩართვის ფაქტით. ენა არის ის მაფორმებელი მატრიცა, რომელიც ადამიანს კაცობრიობის გამომთქმელობად აყოფიერებს. ენა ხდება იმ უპირველეს ფაქტორთაგანი, რომლითაც დაძლეული ხდება ბიო ან ეთნოგენეტიკური არსებობა და ადამიანს უყალიბდება „მეობა“. ხოლო რადგან ენა არის ბუნებით მეტაინდივიდუალური არსების მქონე, ის შეიძლება დახასიათებულ იქნეს, როგორც მოცემული ეთნოსის, საზოგადოების, ერის... ცივილიზაციის... კაცობრიობის და ინდივიდის *მეობის მატრიცა*. ვაჟა-ფშაველას ცნობილი ფორმულის გადმოთქმით: „ჩვენ ენაში ვართ და ენა ჩვენშია, ან, რაც იგივეა: ჩვენ ერში (კაცობრიობაში და სხვ.) ვართ და ერი (კაცობრიობა და სხვ.) ჩვენშია“.¹⁷

იმ შინაარსით, რა შინაარსითაც ის დღეს იხმარება, სიტყვა „ერი“ შეესატყვისება ერთდროულად სახელმწიფოს (ქვეყანას) და მასში მოსახლე ხალხს. „ეროვნული ინტერესები“ ეს არის სახელმწიფოსა და მასში მოსახლე ადამიანთა ერთობლივი ინტერესები. „ეროვნება“ ეს არის სახელმწიფოს მოქალაქეობა. როგორც კი შევეცდებით გასვლას ამ მარტივი და, ვფიქრობ, ნათელი განსაზღვრებებიდან, აღმოვჩნდებით ცნებათა, განსაზღვრებათა და კონცეფციათა გამოუვალ ლაბირინთში, საიდანაც ვერავითარი არიადნას ძაფი ვერ გამოგვიყვანს. ამიტომ დავრჩეთ ამ მარტივ განსაზღვრებებთან და შევეცადოთ შეძლებისდაგვარად, სრულად დავინახოთ ის სინამდვილე, რომელზედაც ეს განსაზღვრებები მიგვანიშნებენ.

სახელმწიფო რთული სოციალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული წარმონაქმნია, თვითორგანიზაციის ფორმა, რომელსაც მკაცრი შინაგანი სტრუქტურა აქვს და იგი სრულიადაც არ არის „ჩაგვრის იარაღი“, როგორც „კლასთა ბრძოლის“ იდეოლოგია ცდილობს დაამტკიცოს. არსებითად სახელმწიფოები (ერები) ურთიერთისაგან განსხვავდებიან შინაგანი სტრუქტურული სირთულით. მარტივი სტრუქტურების სოციალური წარმონაქმნები არსებითად სამი პარამეტრით განსაზღვრავდნენ ურთიერთმიკუთვნებულობას ერთი და იგივე ერთობისადმი: ენით, თანაცხოვრებით (სოფელი) და სისხლის ნათესაობით (წარმომავლობით). ამავე დროს, ეს მიკუთვნებულობა განიცდებოდა ჯერ *ენობრივად* და შემდეგ *ნათესაობრივად*, რასაც უფრო მაღალი რიგის გაცნობიერება – *თანასოფლელობა* მოჰყვებოდა. თანასოფლელობა, ამავე დროს მრავალსხვადასხვა ოჯახს შეიცავდა, რომელიც ერთსა და იმავე ენაზე მეტყველებდა და, ე.ი. ერთი და იმავე *შემოქმედებით* აარსებდა თავის ირგვლივ იმ *მეტარეალობას*, რომელიც, ისტორიად გარდაქმნილი, ამ *ერთობის მეობას* ძერწავდა. განსაკუთრებით მკაფიოდ შეინიშნება ეს მთიან მხარეებში, რომლებშიც სოფელთა განლაგებასა და მათ შორის კავშირს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ურთიერთახლობლობისა და იგივეობის გაცნობიერებისათვის. აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი არსებითი ხასიათის მომენტი, რომლითაც მრავალგზის არის ნაცადი ერის განსაზღვრება. ეს არის *მიზნის* კატეგორიის შემოტანა იმ განმსაზღვრელ ნიშანთა სისტემაში, რომლითაც ესა თუ ის მოაზროვნე

ცდილობდა ერის ცნებაში გარკვეულობის შეტანას. აქვს თუ არა ერს მიზნური განსაზღვრულობა? ეს კითხვა მეტად მნიშვნელოვანია, რადგან ისე ჩანს, თითქოს იგი საკმაო იყოს ერის განსაზღვრად. მაგრამ განვიხილოთ ეს საკითხი უფრო დაკვირვებით. „მიზანი“ გულისხმობს, რომ არსებობს რაღაც მომავალში ცნობიერად დადგენილი, რაც მიღწეულ უნდა იქნეს გარკვეული ძალისხმევებით და ამ ძალისხმევათა განხორციელებაში უნდა იყოს ჩართული ამა თუ იმ მიზნისდამსახავი ჯგუფის ყველა წევრი. მიზნის ერთობა, ფაქტობრივად, ის პროექციაა მომავალში, რომელიც ერის, როგორც ერთობის, როგორც კოლექტიური სუბიექტის ნებელობაში ჩნდება და ყველას მიერ არის შეფასებული, როგორც *სასიცოცხლოდ აუცილებელი*, რადგან არც ერთ უფრო დაბალი მნიშვნელობის მიზანს შესატყვისი მიმზიდველობა არ გააჩნია. ეს ბუნებრივად სვამს კითხვას ამ მიზნისაკენ მიმართული კოლექტიური ნებელობისა და ძალისხმევების მთლიანობისა და ერთიანობის და ამ ტელეოლოგიურ სივრცეში ადამიანის თავისუფლების შესახებ. რადგანაც ერი, როგორც ზევით გაიჩქავა, წარმოადგენს მეტაფიზიკურ ღირებულებით სინამდვილეს, ამიტომ აქ და ახლა არსებული ერის მიზნური განსაზღვრულობა ერის უმთავრეს შემადგენელს, - წარსულსა და მის ღირებულებას ფაქტობრივად უარყოფს. ბუნებრივია, აქ საუბარი იმას კი არ შეეხება, თუ რა მიზანი აქვს ამა თუ იმ ერთობას, არამედ თვით ამ მიზნის მიხედვით ერთობის განსაზღვრას. კოლექტიური მიზნის არსებობა მხოლოდ კატეგორიულ იმპერატიულ ფორმაშია შესაძლებელი, როგორც გვიდასტურებს ამას ბიბლია, ჯერ ბაბილონის განთესვაში, შემდეგ მოსეს მიერ ებრაელი ერის შემოკრებაში და, ბოლოს, სულთმოფენაში. მიზნის მიხედვით განსაზღვრული ერი ხდება „მონადა“, რადგან მას არავითარი ისტორია არ შეიძლება ჰქონდეს მიზნიდან მიზნამდე ერთობისა და ნებელობის უცვლელი ერთიანობის შენარჩუნებით. ამგვარი ერთიანობა ეწინააღმდეგება ადამიანის ყოფიერების გახსნილობას, რაც ადამიანის ისტორიული ყოფიერების არსებაშია. მიზნით განსაზღვრულობის მაგალითად შეიძლება წარმოვსახოთ საბჭოთა კომუნისტური ტოტალიტარიზმი, პრეტენზიით „საბჭოთა ერის შექმნისა“, რისი განხორციელებაც დასრულებულ ფაქტად იყო აღქმული, ყოველ შემთხვევაში, კომუნისტების მიერ. რითი დასრულდა ეს ახალი საბჭოთა ერის შე-

ქმნის ეპოპეა, ყველასათვის ცხადია: *ეთნონაციონალიზმისა და ტრიბალური შოვინიზმის* მძლავრი აფეთქებით. რა თქმა უნდა, მიზანი შეიძლება ნარმოიშვას ამა თუ იმ მომენტში ერის არსებობისა, მაგრამ ერს, როგორც არსებას, როგორც ყოფიერებას, არავითარი მიზანი არა აქვს. ამ თვალსაზრისით, „ერი“ დაუინტერესებელი ესთეტიკური აღქმაა მეტაფიზიკურ ღირებულებათა, რომელნიც პიროვნების თავისუფლების ონტოლოგიური მატრიცის ანუ ყოფიერების გახსნილი ველის მაკონსტიტუირებელი არსება-კვანძებია.

კავკასია შესანიშნავი მაგალითია „ბაბილონისშემდგომი“, მრავალენობრივი და მრავალეთნიკური განსახლებისა. მხოლოდ მეცნიერული თვალსაზრისით ხდება შესაძლებელი ამ მრავალნილადის „გახსნა“ და „გაერთიანება“ ტიპოლოგიურ ჯგუფებად, თუმცა, სინამდვილეში, ადამიანთა განცდაში პრინციპი: *ერთი ენა – ერთი ხალხი (ეთნოსი)* და ერთი სოფელი – ერთი ხალხი, ძლიერად არის ფეხმოკიდებული. კავკასია ამ თვალსაზრისით შესანიშნავ შესაძლებლობას იძლევა, შესწავლილ იქნეს, როგორც „დებაბილონიზაციის“ ასევე „სულთმოფენობის“ ფენომენები.¹⁸

რაც უფრო რთულდება ადამიანთა სოციალური და პოლიტიკური წყობა, ანუ სხვაგვარად, რაც უფრო რთულდება ადამიანის ენა, მით უფრო რთული ხდება ის მატრიცაც და პარამეტრებიც, რომლებითაც ხდებოდა „თავისიანობის“ განსაზღვრა. სამი პირველადი პარამეტრიდან, რომელნიც თავდაპირველად არსებით პარამეტრებად აღიქმებოდა, მხოლოდ ენას აღმოაჩნდა არსებითი მახასიათებლები, რადგან ადამიანის არსება თანხვედბა ენას. ამ თვალსაზრისით, ადამიანი არის არსება, რომელსაც ენა აქვს და რომელიც ენა არის, როგორც ღმერთის მიერ გამოთქმული სიტყვა.¹⁹

ადამიანის „ენად“ არსებობა მის არსებით სოციალურობას ნიშნავს, რადგან ენა, როგორც მეტყველება, აუცილებლობით გულისხმობს „სხვას“, იმას, ვისკენაც არის მიმართული სიტყვა. რადგანაც ადამიანი თავის „ნათესაურ“ არსებაში იმთავითვე მოცემულია, და ეს მოცემულობა სრულიად კონკრეტული ნათესაობითი წრით ისაზღვრება (დედა, მამა, და-ძმა და ა.შ.), ამ კონკრეტული ბიოლოგიური კვანძების მეტარეალურ ღირებულებით მატრიცაში ჩასმა მხოლოდ ენის სივრცეშია შესაძლებელი.

ადამიანობის გაცნობიერების პროცესი ენობრივი განვითარების პროცესს თანხედება. დიალოგი წარსულთან განვითარებულ ენას გულისხმობს და არა საკუთარი ბიოლოგიური სანათესაოს შიგნით არსებულ „საბაზო“ ენას, რადგან წარსული არსებით ტრანსპიროვნული, სოციალური... „ეროვნული“ კუთვნილებაა. ის მეტარეალური „სხვა“, რომლის ღირებულება კონკრეტულ ადამიანს საშუალებას აძლევს, „აქ და ახლა“ არსებობაში დაიდასტუროს საკუთარი „ისტორიული“ მნიშვნელობა. ამიტომ წარსულში წინაპრის ხედვა ყოველთვის ეროვნულ ან სოციალურ ფონზე მისი მნიშვნელობისა და ღირებულების ხედვაა. სხვა აზრი, მეტაფსიქოლოგიური და ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, წინაპრის ძებნას არა აქვს.

ადამიანის სიცოცხლე-სიკვდილის რეალში მოქცეულობის ფაქტი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აძლევს მისი სოციალიზების პროცესს, ხოლო ბავშვობის ხანგრძლივობა კი აუცილებელ პირობად შეიცავს სოციალიზაციას და მეტარეალური ღირებულებითი მატრიცის, ანუ კულტურის შესაქმნეს, რაც ენობრივი მატრიცის შექმნას გულისხმობს. სწორედ ამ ენობრივ მეტარეალობაში ხდება ადამიანის მიერ თავისი ბიოლოგიური დასაზღვრულობის გარღვევა. ეს იმთავითვე ნიშნავს, რომ გარღვეული ხდება ის რეალური სანათესაო სივრცეც, რომელიც პირველად ბიოლოგიურ კვანძს ქმნიდა და სამყაროს „თესლით“ ნათესაობის მიხედვით აწყობდა: თავისიანებად და არათავისიანებად (უცხოებად). ლევი სტროსის ზუსტი აღნიშვნით, ათასწლეულთა განმავლობაში „კაცობრიობა მთავრდებოდა ტომის, ლინგვისტური ჯგუფის, ხშირად კი ერთი სოფლის საზღვრებთანაც; იმდენად, რომ პრიმიტიულ ხალხთა საკმაოდ დიდი რაოდენობა თავის თავს სახელდებდა სიტყვით, რომელიც ნიშნავდა „კაცებს“ (ან ზოგჯერ... „კარგებს“, „ბრწყინვალეებს“, „სრულებს“), რითაც მიუთითებდა, რომ სხვა ტომები, ჯგუფები თუ სოფლები არ ატარებენ ადამიანურ – ბუნებისაც კი – ღირსებებს და შედგებიან „ცუდების“, „ბოროტების“, „მინის მაიმუნების“ ან „ტილის კვერცხებისგან“.²⁰

ზევით არაერთგზის აღვნიშნე, რომ არც ერის არსებისათვის და არც ერის არსებობისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ეთნოგენეტიკურ „სუბსტრატულ“ საფუძველს, რადგან აღნიშნული სამი მაკონსტიტუირებელი პრინციპიდან (ენა – მამუ-

ლი – სარწმუნოება) არც ერთი არ წარმოადგენს ეთნოგენეტიკური სპეციფიკურობით განსაზღვრულ პრინციპს. არ აღმოაჩნდა მნიშვნელობა არც „სოციალური ორგანიზმის“ კატეგორიას, რომლითაც ერის განსაზღვრებას ცდილობდნენ XX საუკუნის დასაწყისში.²¹

პოსტოტალიტარული ეპოქისათვის ამ საკითხის მნიშვნელობის გათვალისწინებით, მიზანშეწონილი იქნება ნაციონალისტურ თვალსაზრისთა მოკლე განხილვა. XX საუკუნე არსებითად საზოგადოებისა და მასის, პიროვნებისა და უპიროვნობის, კლასობრიობისა და დეკლასიურობის, ტოტალიტარიზმისა და თავისუფლების, ცენტრალიზმისა და ფედერალიზმის, ნაციონალიზმისა და ინტერნაციონალიზმის, პატრიოტიზმისა და კოსმოპოლიტიზმის, რასიზმისა და ანტირასიზმის, კოლონიალიზმისა და დეკოლონიზაციის საკმაოდ მკვეთრი დაპირისპირების ასპარეზი იყო. ამ ცნებათაგან უმრავლესობა, არასაკმაო სიცხადისა გამო, ბრჭყალებშიც რომ მოვათავსოთ, ორი ცნება XX საუკუნის გამოსარჩევ ბეჭდად დარჩება: მასათა „ამბოხი და აღზევა“ და მისი არსებობის ბუნებრივი იდეალფორმა – ტოტალიტარიზმი. XX საუკუნის სინამდვილის ამ ცნებათა ბადით გამოხატვა ნიშნავს, თვალი მიაპყრო კულტურულ-თვისობრივი ღირებულებითი მატრიცის შეცვლას გამომყენებლურ-რაოდენობრივით, მასობრივ დეკულტურიზაციას; სოციალური მართვის ორგანიზების ინტერესთა შეცვლას ჰიპერბიუროკრატიულით; პიროვნული ღირსების შეცვლას სოციალური პრივილეგიურობითა და გამოსადეგობით; შემოქმედების შეცვლას მომხმარებლობით; თავისუფლების გარდაქმნას მასობრივ თავნებობად... და ა.შ... ეს არის ის ფონი, რომელზედაც წარმოიშობოდა და აღიქმებოდა თავისთავად საკმაოდ არაერთმნიშვნელოვანი „ნაციონალისტური რეაქცია“. მესამე ნაწილში მე შევეცდები წარმოვადგინო ნაციონალისტური კონცეფციების სპექტრი და შევუდარო ისინი ქართულ ნაციონალიზმს, მის სხვადასხვა ფორმაში და გამოვლინებაში.

ტოტალიტარიზმის გაქრობა (ის მართლაც „მაგიურად“ გაქრა სულ რაღაც ორიოდ წლის მანძილზე ისე, რომ მეხსიერებასაც აღარ შერჩა, რაც მისი „ფანტომურობის“ მეტყველი დადასტურებაა!) ნიშნავს თუ არა მასათა ამბოხის დასრულებას? ან რა მნიშვნელობას იძენს პოსტტოტალიტარული „ეთნოკონფლიქტე-

ბის" მთელი წყება ევროპის ნაციონალურ-სახელმწიფოებრივ კონფიგურაციაში ახალი ერების წარმოშობის თვალსაზრისით? ან კი არიან ამგვარი ომები საკმარისი ევროპის სივრცეში განსახლებული „ძველი ერებისათვის“ ახალი სახის და ენერჯის მისაცემად? შეეძლება თუ არა ამ ერებს, დაძლიონ პირობები და შექმნან ახალი ელიტურ-ლიბერალური საზოგადოება და აღადგინონ განყვეტილი კავშირი, ანუ ისტორიულ ღირებულებად გაიცნობიერონ ეს პირობები? პარალელური ვითარება, რომელიც ამჟამადაა შექმნილი პოსტკოტალიტარულ ევროპაში, ერთი მხრივ, დასაველეთ ევროპის გაერთიანებით და ერთ საზღვრებში მოქცევით, ხოლო მეორე კი ერთ საზღვრებში მყოფი აღმოსაველეთ ევროპის დაშლისა და ეროვნულ-ეთნიკური „დენაციონალიზაციით“, მაიძულებს, ეროვნული პრობლემის კიდევ ერთ ასპექტს მივაქციო ყურადღება.

მითითებანი და განერცობანი

გოეთეს ორი ურთიერთსანიანალმდეგო გამონათქვამი ნათლად მიუთითებს „კაცობრიობის“ ცნების ორჭოფულობაზე. „კაცობრიობა? მაგრამ ეს ხომ აბსტრაქციაა. დასაბამიდან არსებობენ მხოლოდ ადამიანები და იარსებებენ მხოლოდ ადამიანები“ (ლუდენისადმი); და მეორე: „მხოლოდ მთელი კაცობრიობა, ერთად აღებული, არის ქვეშარიტი ადამიანი ინდივიდი მხოლოდ მაშინ შეიძლება ხარობდეს და იყოს ბედნიერი, როდესაც მას ჰყოფნის სიმამაცე, თავი იგრძნოს ამ მთლიანობაში“ – ციტ. ნიგინიდან: *Оскар Шпенглер: "Закат Европы"*; Москва: "Мысль" 1993 стр. 637.

„ცივილიზაციის სარტყელს“ მე ვუნოდე სარტყელს, რომელიც მათა მასივების სახით არტყია დედამიწას და შეიცავს ჩინეთს, ინდოეთს, სპარსეთს, წინა აზია-ავკასიას, საბერძნეთს, ცენტრალური ევროპის მთიანეთს, ალპებს, აპენინებს და იბერიის ნახევარკუნძულს; დასავლეთის ნახევარსფეროში ეს სარტყელი მოიცავს ცენტრალური ამერიკის პალეოამერიკული ცივილიზაციების ზონას: მაიასა და ინკას... ეს სარტყელი გამოირჩევა გარკვეული ეკოლოგიური კომფორტულობით და ცივილიზაციათა განვითარება ამ სარტყელში ისტორიულად დადასტურებული ფაქტია. ამავე დროს ეს არის მნიშვნელოვან მათა მასივების სარტყელი, ანუ მას ჰორიზონტალურ-ვერტიკალური სტრუქტურა აქვს, რაც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს რელიგიური თვალსაზრისით.

რელიგიური და ფილოსოფიური ვარსკვლავების გაერთიანება გამონვეულია იმით, რომ, ფაქტობრივად, შეუძლებელია განვიხილო რელიგია და ფილოსოფია ისე, რომ არ დაარღვიო მათი შინაგანი მთლიანობის სტრუქტურა. აქაც, ისევე, როგორც საერთოდ ადამიანის არსებაში, ვხედავთ ჰოლოგრამის პრინციპისა და სიმეტრიის პრინციპების მოქმედებას. ფილოსოფია რელიგიის გარეშე ცარიელია ადამიანისათვის, ისევე, როგორც ფილოსოფია რელიგიის გარეშე ცარიელი – ცალ-ცალკე აღებულთ მათ სავსებობა აკლიათ და ეს ნაკლი განსაკუთრებით შესამჩნევი გახდა უკანასკნელი საუკუნეების (XVII-XX) მატერიალისტური რაციონალიზმის გავრცელების პირობებში, რამაც ასახა მასათა კვაზიცნობიერების ამბოხი სინთეზური ხედვის წინააღმდეგ. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ხდება პოსტულირებული ჰოლოგრამულ-სინთეზური მიდგომა წარსულის მოვლენებისადმი, რადგან წარსულში სწორედ ერთმნიშვნელოვნად განუყოფელი იყო რელიგია და ფილოსოფია, როგორც ადასტურებენ ამას დიდ მკვლევარები. ამ თემას კვლავ დავუბრუნდები რელიგიისა და თავისუფლების მიმართების გარკვევისას.

ის, რომ ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობას სიყვარული განაგებს, იმდენად ცხადია, რომ სანინალმდევოს მტკიცება თვით „მებრძოლ ათეისტებსაც“ უჭირთ. ქრისტიანობა სიყვარულის რელიგიაა; ღმერთი – სიყვარულია (პავლე); წარღვნის შემდეგ, როდესაც ნოემ პირველი სამსხვერპლო დადგა, თქვა უფალმა თავისთვის: ამიერიდან აღარ დაეწყველი მინას ადამიანის გამო, რადგან ბოროტისკენაა მიდრეკილი ადამიანის გულისთქმა მისი სიყრმიდანვე...“ და ა.შ. (დაბ. 8,20 –17); ამის აღიარება კი ორ რამეს მიგვანიშნებს: ერთი და უმთავრესი ის, რომ ადამიანი არის თავისუფალი არსება „თვითგანმსაზღვრელი“, და მეორე, რომ ის აღსაზრდელია და ამ აღზრდით უნდა დასძლიოს თავისი ბოროტი გულისთქმანი. თავისუფლება და აღზრდა უდევს საფუძვლად პირველად თქმას ღმერთისა „კაცობრიობისადმი“ და „ყოველი ხორციელისადმი“. ეს გაცილებით უფრო ღრმად გვიხსნის თვითგაშვილების ფაქტს და სიყვარულით თვითშენირვას კაცობრიობის დაცემული ნაწილის სახსნელად, ახალი აღზრდისათვის.

Karl Jaspers, "Les Grands philosophes"... გვ. 77.

რაც შეეხება ქრისტეს გაჩენას სპეციფიკურად ებრაელებში (საკითხი, რომელიც ჩვეულებრივ და მცდარად ქრისტიანობის ებრაული დაურწმუნებობას უკავშირდება), გამოწვეული იყო წინასწარმეტყველთა მიერი ღალადისით და გამოხილ მათი ერის დეგრადაციისა და მონობაში დაბრუნებით. ებრაელები, როგორც ბიბლია გვეუბნება, პირველი დიდი ცივილიზაციების, – ურისა და აქადის ცივილიზაციათა წრეს ეკუთვნოდნენ ამაღლების ხანაში, ვიდრე ეგვიპტის მონობაში ჩაეარდებოდნენ. აბრამ-აბრაამი ურიდან იყო (აქედან წარმოდგა ქართული „ურია“ ებრაელთა, ანუ აბრაამის მოდგმის აღსანიშნად). მას შემდეგ, რაც მოსემ ისინი მონობიდან ადამიანობაში, ანუ თავისუფლებაში გამოიყვანა, მან მათ მორალური პრინციპები და კოდექსი შეუქმნა (მეორე სჯულთა); პირველი –ღვთაებრივი ჩაგონებით, მეორე კი – კოდიფიცირებით წესებისა და მათი შესრულების რიგისა. სწორედ ამ პრინციპებისა და კოდექსის შეუსრულებლობა არის მიზეზი ებრაელთა შემდგომი დაცემისა და წინასწარმეტყველთა რისხვისა, რაც სრულდება შვილური იპოსტასის ხოცხხმით სწორედ ამ წერტილში. არც ზოროასტრულ, არც ბუდისტურ, არც კონფუციანურ და არც ბერძნულ სივრცეში ამგვარი რამ არ გვხვდება და იქ ისტორია თავისი ბუნებრივი გავრცობით ავსებს შესაძლებლობათა ველს. ამ მიზეზით, ებრაელთა მოქცევის წარუმატებელი ცდის შემდგომ, რაც ითარგმნება მათი ჯერ კიდევ მოუმზადებლობით, ქრისტიანობას „წამართული“ სამყარო იღებს, ანუ ის, ვისაც ამგვარი მკვეთრი მიმოქცევა მონობასა და თავისუფლებას შორის არ ჰქონია და ვისი განვითარებაც შინაგანი ბუნებრივობით

ხასიათდებოდა. პრინციპული მნიშვნელობა ჰქონდა ერთ მომენტს, სახელდობრ, – ბუდიზმი, ზოროასტრიზმი, კონფუციანიზმი, პითაგორიზმი – ყველა ესენი ინდივიდუალურ ასპექტსა და გზას განასახიერებდნენ და ღმერთსა და ადამიანს შორის პიროვნულ კავშირს ამყარებდნენ. როგორც აღნიშნავს ტონიბი: "Les plus important de ces traits communes est l'établissement par un individu d'un contact personnel et direct avec la réalité spirituelle et ultime qui se trouve dans et derrière l'univers ou évolue l'homme. A l'origine, les relations de l'homme avec la réalité ultime n'étaient pas individuelles et personnelles, mais collectives et institutionnelles. Les sociétés pré civilisées avaient approché l'ultime réalité par l'intermédiaire de forces naturelles non humaines qui, à cette époque, tenaient l'homme a leur merci. Après la création de la civilisation, l'homme modifie son approche de l'ultime réalité... Spirituellement, cependant, la substitution de la puissance collective de l'homme à la nature non humaine, comme objet d'adoration, avait constitué une régression. L'homme s'était mis à viser plus loin, non plus près, de la cible lorsqu'il procéda à ce transfert d'allégeance spirituelle." ინდივიდუალიზების უმაღლეს გამოვლინებას წარმოადგენდა ღმერთის გაკაცება, გაპიროვნება იესო ქრისტეში. ეს ნიშნავდა მორალური (ცოდვის) ასპექტით ინდივიდუალურ პასუხისმგებლობასაც. ებრაული ხედვა კი ვერ გაპიროვნდა და რჩებოდა კოლექტიური პასუხისმგებლობის საზღვრებში, როგორც ამას ბიბლიური ისტორია და წინასწარმეტყველთა წიგნები ალგვიანერენ. ეს მომენტი განსაკუთრებული მნიშვნელობის იქნება მთელი შემდგომი ისტორიისათვის და, განსაკუთრებით, ქრისტიანული ცივილიზაციის სინთეზური ხასიათისათვის. მნიშვნელობა ჰქონდა ამას „ადამიანის უფლების“ თანამედროვე კონცეფციის გამომუშავებისათვისაც.

ქართული სიტყვა „კაცობრიობა“, როგორც ადრეც აღვნიშნე, დიდი დატვირთვის შემცველია. იგი არსებითად აღნიშნავს იმას, რასაც ფრანგული "humanité". მნიშვნელოვანი ისაა, რომ, რადგან ქართულად „ადამიანი“ და „ადამიანობა“ „ადამთან“ არის დაკავშირებული, ე.ი. ბიბლიურ-ებრაული ტრადიციიდან მოდის, ხოლო კაცი და კაცობრიობა კი, თუ ქართულ ენაში „კაცის“ მნიშვნელობის მიხედვით ვიმსჯელებთ (დედა-კაცი, მამა-კაცი და სხვ.), კულტუროლოგიური ეტიმოლოგიით უკავშირდება ეგვიპტურ „კა“-სა და „ცას“, რაც გაცილებით უფრო ღრმა და ფართო ჰორიზონტში იკითხება, როგორც ადამიანში არსებული „ციური კას“ ანუ მთავარი მეს, არსება მეს არსებობა. ანუ, ფაქტობრივად, იმას, რაც ადამში იყო ჩაბერილი ღმერთის მიერ, ადამის მეტაფიზიკურ, ციურ არსებას. ეს კი მიგვანიშნებს იმასაც, რომ ადამიანის ცნებაში მეტი მინიერებაა, ვიდრე კაცის – კაცობრიობის ცნებაში, რითაც ამ ორი ცნების ურთიერთმიმართე-

ბაც დგინდება. ადამიანში კაცობრიობა მისალნეე მიზნად და ტრანსცენდენტალურ ყოფიერებად ისახება. ღმერთის გაადამიანება და ქრისტეს „ძე კაცისად“ წოდება სწორედ ადამიანში ამ ტრანსცენდენტალური ყოფიერების გამოხსნა-განთავისუფლებას და ღირებულებათა ახალი მატრიცის, ანუ ახალი ცხოვრების დასაწყისია. ამიტომ არის ქრისტე „ახალი ადამი“.

7. საბჭოთა ტოტალიტარიზმის მაგალითი მიგვითითებს, რომ წერილ კანონმდებლობასა და მის განხორციელებას შორის აბსოლუტური ზღვარი შეიძლება არსებობდეს. კონსტიტუციის მიხედვით, რესპუბლიკებს ჰქონდათ ცალმხრივი გასვლის უფლება. სინამდვილეში კი მათ ამ უფლების განხორციელების არავითარი შესაძლებლობა და საშუალება არ ჰქონდათ, რადგან ეს ითხოვდა საბჭოთა ჯართან ომს, რაც შეუძლებელი იყო... იგივე ვითარება იყო ადამიანის უფლებების სფეროშიც, საკუთრების იმ მინიმუმის მიმართაც, რომელიც ინდივიდუალურ საკუთრებას შეადგენდა და სხვა.
8. „რაც უფრო მივიხსნაფი, ვიყო ღმერთი, მით უფრო ვხდები ადამიანი“, – ამბობს ეს დრუიდული პრინციპი. იხ. აგრეთვე ვაჟა-ფშაველას მითითებული წერილი: „კოსმოპოლიტიზმი და პატრიოტიზმი“.
9. José Ortega y Casset, „La Révolte des Masses“ გვ. 222.
10. მარტივად რომ ვთქვათ, პრობლემა მაშინ წარმოიშობა, როდესაც გარუხება ხდება საქართველოში, გაგერმანელება თუ გაარაბება – საფრანგეთში, გაებრაელება გერმანიაში და ა.შ. XX საუკუნის ტოტალიტარულმა და პოსტოტალიტარულმა მასათა მოძრაობებმა დაამტკიცა, რომ ამგვარი „ეროვნული საფრთხის“ განცდის ხელოვნური წარმოქმნა ადვილი ხდება ცხოვრების პირობებით უკმაყოფილო მასის ამოძრავების დროს. ჯერ ხდება მასის საერთო მატერიალური ყოფიერების (სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური) პირობების ნეგატიური „დამუშავებით“ მასის უკმაყოფილების გაცხოველება და მისი ამოძრავება, ხოლო შემდეგ ამ ამოძრავებულ მასაში გამოიყოფა საგანგებო „ეროვნული მასა“, რომელიც ქმნის „ეროვნული მოძრაობის“ ბირთვს. ამ ბირთვით იდეოლოგიური მანიპულირება მით უფრო იოლი ხდება, რაც უფრო მეტად მარტივი და ბიოლოგიურია, „ხელშესახებია“ იდეოლოგიური სუბსტრაქტი. ამგვარ კვაზინაციონალისტურ „ეროვნულ მოძრაობებს“ არსებითად მხოლოდ დესტრუქციული ენერჯია გააჩნია და თვითდამანგრეველ, თვითმომსპობ მოძრაობებს წარმოადგენს. დრამატული ისაა, რომ ისინი არა მხოლოდ თავის თავს სპობენ, არამედ ანგრევენ იმ სახელმწიფოსა და ერს, რომელშიც და რომლის გადასარჩენადაც წარმოიქმნებიან. ამგვარი იყო ბოლშევიზმი რუსეთში, ნაციონალსოციალიზმი გერმანიაში, „ეროვნული მოძრაობები“ პოსტკომუნისტურ საბჭოთა რესპუბლიკებში, რომლებმაც სხვადასხვა ასპექტით

„მასათა მანიპულირების“ ტექნოლოგიის კლასიკური ნიმუშები და შედეგები მოგვცა.

11. ეს თემა, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ „ნასესხობის“ ესოდენ მტკივნეულ ფორმაში აქლერდა ქართულ რუსთველოლოგიაში, სრულიად სხვა განზომილებას აძლევს „ვეფხისტყაოსანს“ და რუსთველის შემოქმედებას. სამყაროს რუსთველური სურათის პარმონიული მოზაიკურობა და „რენესანსული“ ერთგვაროვნება ხელშესახებს ხდის ჩემ მიერ აღნიშნულ ხასიათს ხმელთაშუა ზღვა-წინა აზია-კავკასიის და ინდოეთის ცივილურ-„რენესანსულ“ სივრცეს. ცივილურობის მიერ რელიგიური და კულტურული მოზაიკურობის დაძლევისა და მოხსნის თემა განსაკუთრებული მნიშვნელობის და ღირებულებისაა სხვადასხვა ტიპის საზოგადოებრივი და პოლიტიკური სისტემების ანალიზისას. განსაკუთრებით ეხება ეს მომდევნო პერიოდის იმპერიებს. მუსულმანური იმპერიისა და ცივილიზაციის შესახებ იხ. Адам Метц, „Мусулманский Ренессанс, Москва 1966; Harry Corben, „En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques“ 3 vol. Callimard TEL 1971-72. აგრეთვე სხვათა გამოკვლევები, რომლებიც ცალკე ბიბლიოგრაფიაში იქნება მითითებული.
12. ერების, რასების, ეთნოსების „ანთროპოლოგიურ-სუბსტრატული“ შემადგენლობის პრინციპის საფუძველზე რომ „განსაკუთრებულობის“ ვერავითარ სერიოზულ თეორიას ვერ ავაგებთ, ეს ზემოაღნიშნულიდანაც ნათელი უნდა იყოს. ქვევით, „ნაციონალისტური“ შეხედულებების განხილვისას, დანვრილებით ენახავთ ამ თემის სხვადასხვა ასპექტებს.
13. ჩემი აზრით, სპარსული ლიტერატურის და, განსაკუთრებით, შუასაუკუნოვანი პოეზიის განვითარება მრავალწლიად იყო განპირობებული იმით, რომ არსებითად რელიგიური ენა არაბული იყო და ერთადერთი საშუალება საკუთარ ენაზე გამოთქმისა რჩებოდა პოეზიაში. აქედან – არაჩვეულებრივი სულიერებით გააქლენილი სპარსული საერო პოეზია. ამან, შესაძლოა, თავისებური როლი ითამაშა სუფიური პოეზიის განვითარებაშიც. თუმცა, ეს ცალკე კვლევის საგანია, განსაკუთრებით ქართულ-სპარსული ურთიერთობების კონტექსტში.
14. ეს თემა ხელუხლებელია და მისი დამუშავება მნიშვნელოვან ამოცანად რჩება. ჩემი თვალსაზრისის წინანწარი დაფორმულებით, შემოძლია ვთქვა, რომ ევროპული ნაციონალიზმის საფუძველი, ერთი მხრივ, იყო ნაგვიანები იდეოლოგიზირებული „ნაციონალიზაცია“ („პროტესტანტიზმი“ და „რეფორმაცია“) კათოლიციზმისა, რამაც გზა გაუხსნა რაციონალისტურ მატერიალიზმსა და ათეიზმს და, მეორე მხრივ, პირდაპირი გარეშე საფრთხის არარსებობა, რაც აძლიერებდა ევროპაში როგორც სახელმწიფოთაშორის ინტერესთა

ანტაგონიზმს, ხშირად აბსურდულსა და უსაგნოს (მაგ.: ასნლიანი, ოცდაათწლიანი და სხვა ომების სახით), ასევე სახელმწიფოთშვიანთა მატრიცების რღვევას და პოლიმორფულობას (მაგ.: ბართლომეს ღამე, სამოქალაქო ომები, რევოლუციები და სხვა). მიუხედავად ყოველივე ამისა, კათოლიკური ევროპა მაინც ინარჩუნებდა საერთო ცივილურ მახასიათებლებს და გეზს, რაც მას ტიპოლოგიურად ერთიანი პოლიმორფული ცივილიზაციის სახეს აძლევდა.

სხვაგვარი იყო აღმოსავლური საქრისტიანოს განვითარების გზა. თავიდანვე ეროვნულ ეკლესიებად განყოფილი მართლმადიდებლური სამყარო წამოადგენდა არაქრისტიანული მსოფლიოს შემოტევის ტალღათმჭრელს, რაც მას აიძულებდა, ზენაციონალური საერთო ინტერესთა თვალთ შეეხედა დანარჩენი ქრისტიანებისათვის და მათთან კავშირი ჰქონოდა. ეს მრავალწლიად არბილებდა წინააღმდეგობებს ქრისტიანულ სახელმწიფოთა შორის. ბიზანტიის იმპერიის ზეობის ხანაშიც და შემდგომაც, როდესაც ბიზანტიას საქართველოს კავკასიური სახელმწიფო შეეხიდა XI-XII საუკუნეებში. არაქრისტიანული, ძირითადად მუსულმანური სამყაროს შემოტევა ქმნიდა ნანამძღვარს აღმოსავლეთ საქრისტიანოში ქრისტიანობასთან ეროვნული იდენტიფიკაციისა და მატრიცათა შერევისადმი წინააღმდეგობისა. ჩემი აზრით, ეს გახდა საფუძველი იმისა, რომ აღმოსავლეთ საქრისტიანოს მართლმადიდებლურმა ქვეყნებმა შეძლეს ზენაციონალური რელიგიური სოლიდარობის შენარჩუნებაც და საკუთარი ეროვნული ავტოკეფალურობის დაცვაც. რუსეთის იმპერიის „მეორე რომის“ პრეტენზიით გამოსვლამ ძველი მართლმადიდებლური სამყაროს ასპარეზზე დიდი პრობლემები წარმოშვა, მაგრამ ეს უკვე ისტორიის ცალკე თავია.

15. ეს რეფორმა შეიძლება შევადაროთ ხრუმშოვის მიერ გატარებულ რეფორმას „დესტალინიზაციის“ ფორმით. სტალინის გლეხობა „დიდი გაკულაკების“ შემდგომ დაბმული ჰყავდა მინაზე - კოლმეურნეობებში და „გაყვანილი სამოქალაქო სივრციდან. ხრუმშოვმა „აუშვა კოლმეურნეები“, მისცა მათ თავისუფალი გადაადგილებისა და პასპორტების ქონის უფლება, ე.ი. სამოქალაქო სივრცეში შემოიყვანა. ორივე შემთხვევაში ამ რეფორმებს დრამატული შედეგი მოყვა. დაწვრილებით ის; „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაცია“.
16. XX საუკუნის დასაწყისში, არსებითად სიმეტრიული ფორმით, ისტორიის ახალი რადიკალური გარდაქმნის სანინდარს შექმნიან გამარჯვებული საფრანგეთი, დამარცხებული გერმანია და რევოლუციური რუსეთი. გერმანიის დამარცხება ისევე, როგორც სიმეტრიულად საფრანგეთის დამარცხება, იქცა ნაციონალიზმის წყაროდ. ნიგნის მესამე ნაწილში ეს საკითხები ვრცლად იქნება გაანალიზებული.

17. „ბუნება ჩვენშია და ჩვენ ბუნებაში ვართ“, – ნერს ვაჟა. დანვრილებით იხ. ჩემი „გველის-მჭამელი“.
18. „ბაბილონიზაცია“ და „სულთმოფენა“ ორი ურთიერთსანინააღმდეგო მოვლენაა. „ბაბილონის ენათა განთესვა“ იყო ინდივიდუალიზაცია, რომელმაც ადამიანში წარმოშვა სამყაროს ხელახალი სახელდების პრობლემა. ყოველ „განთესილს“ ხელახლა უნდა დაერქვა სახელები, ანუ შეექმნა რეალობა, გამოეყვანა ინერტული ყოფიდან ღირებულებით არსებობაში, მნიშვნელობები დაედგინა. ეს შემოქმედებითი ყოფიერება ონტოლოგიურად უკავშირდება ადამიანის თავისუფლებისა და ენის პრობლემას. „ბაბილონმა“ კაცობრიობა წარმოშვა ხელახლა; ეს ახალი კაცობრიობა პოლიკოსმიურ სინამდვილეში დასახლდა ამ კოსმოსთა ონტოლოგიურად ენასთან კავშირის გამო. „სულთმოფენა“ ამ პოლიკოსმიური სინამდვილის არსებით ერთიანობასა და ღირებულებით ჰომოგენურობას აღნიშნავს. მრავალ ენაზე გაფორმებულ კოსმოსთა მავრთიანებელი ხდება ამ ენათა ონტოლოგიური კავშირი პირველსიტყვასთან, რომელიც „გამოთქმული სიტყვის“ ანუ ქრისტეს სახით არის მოვლენილი. არსებითი კავშირის აღდგენა ქრისტიანობაში გულეებული „პირველ-სიტყვის“ ფლობასთან ხდებოდა დაკავშირებული ყოველ ენაში, რომელზედაც ეს სიტყვა იქნებოდა გამოთქმული. სიმბოლურად აქ კაცობრიობის არსებით ერთარსობაზე მითითებაა, ხოლო ამ ერთარსობას პიროვნული განსახიერება აქვს ყოველ ენაში და ეს არის ის სისრულე, რომლითაც ხდება აღდგენილი თვით ადამიანის, როგორც სახელმდებლის „პირველარსი“, თანახმად პირველქმნის მითისა (შესაქმე: თავი 1-2); აქ ორ რამეს შევნიშნავდი: 1. ღმერთი თვით არის სახელმდები-შემოქმედი და ღმერთი ადამსაც სახელდების ღვთაებრივ თვისებას ანიჭებს. და 2. ღმერთი მხოლოდ ადამს მიმართავს. (ყველა სხვა შემთხვევაში ღმერთი ამბობს თავისთვის: „თქვა...“; ხოლო ადამს კი „უთხრა...“) სიმბოლურად აქ გამოთქმულია ადამიანის ონტოლოგიური არსება, რომელიც მეტყველებასთან, ენასთან და, ამდენად, სიტყვასთან, როგორც წარმომშობ და შემქმნელ არსთან არის დაკავშირებული. აქ ისიც არის აღსანიშნი, რომ ადამის შექმნისთანავე ღმერთი მასთან საუბარს იწყებს, დიალოგში იმყოფება, რაც აგრეთვე არსებით ნიშანთა სიმბოლურ გამოთქმას წარმოადგენს. ენა ძველქართულად აღინიშნებოდა როგორც: „ხმა და ბაგეთა“ („და იყო ყოველი ქუეყანა ბაგე ერთ და ხმა ერთ“ (შესაქმე XI, 1); „და თქვა ღმერთმან: აჰა ნათესავი ერთ და ბაგე ერთ ყოველთა...“ (შეს. XI, 6). (ახალი ქართულით: „ერთპირი იყო ქვეყანა და ერთ ენაზე მეტყველი“; „ერთი ხალხია ეს და ერთი ენა აქვს ყველას“). განთესვის შემდეგ ეს „ბაგე ერთ და ხმა ერთ“ ენა ხდება ეთნიკურობისა და ეროვნულობის განმსაზღვრელი. იგი იქცა

თანამედროვე ეთნოლინგვისტიკის და ეთნოგენეტიკის (მეცნიერების და არა იდეოლოგიის) არსებით კრიტიერიუმად.

19. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ვაჟა-ფშაველას გამოთქმის: „ყველასა თურმე ენა აქვს, არა ყოფილა ურჯულო“ – გაანალიზება. ბუნება, როგორც ადამიანის მიერ სახელდებული და ე.ი. გაცოცხლებული და გარჯულებული ბუნება, ეხსნება ადამიანს ისევე, როგორც ადამიანი ეხსნება ღმერთს... რჯულისა და ენის ამგვარი მიჯრა არსებითად იმას გვეუბნება, რომ რჯულის კანონი ენაშია მოცემული. რჯული, პაველეს განმარტებით (რომაელთა მიმართ) არის ის კანონი, რომელიც ადგენს ზნეობრივ წესსა და კრიტიერიუმებს „რჯულის ქვეშევრდომთათვის“, რადგან „რჯულით შეიმეცნება ცოდვა“; „საცა არაა რჯული, იქ არც დარღვევაა“; „რადგან ცოდვა რჯულამდეც იყო ქვეყნად; მაგრამ ცოდვა არ შეირაცხება, როცა არ არის რჯული“. და სხვა... აქვე აღვნიშნავ ერთ ასპექტსაც, რომელიც ვაჟას ამ თქმიდან გამომდინარეობს: „ყველას ენა“ თავისთავად, ადამიანის მიერ შერქმეული და ე.ი. მიცემული ენაა, თანახმად „შესაქმისა“. ადამმა მისცა რა სახელები, ამავე დროს ენაც დაუდგინა ისევე, როგორც თვით ადამიანს დაედგინა ენა ჯერ ადამში და შემდეგ ბაბილონის განთესვაში. ეს მიუთითებს „ყოველთა არსებათა“ ერთიანობაზე და გასაგებს ხდის იმას, თუ როგორ არის შესაძლებელი, ადამიანს ესმოდეს ცხოველთა და ფრინველთა ენა. „ღვთის მონყალე თვალდადგმული“ მინდია არსებობის პირველენას წვდება და ადამიანურობის პირველსახეს იძენს: ხედავს და ესმის, რომ „ბუნება არს კეთილ“... დანვრილებით იხ. ჩემი „გველის-მჭამელი“.
20. Lévi-Strauss, "Race et l'Histoire" Folio/ essais 1987. გვ. 22.
21. ზევით აღვნიშნე, რომ ერის სოციალურ კატეგორიად განხილვა დიდ სიძნელეებს ქმნის და შინაგანად წინააღმდეგობრივია. XX საუკუნის დასაწყისში გავრცელებული ორგანიციისტიკული და სოციოლოგიური თეორიების საფუძველზე ერის სოციოლოგიური ანალიზი გააკეთა თავის საფუძვლიან ნაშრომში მიხაკო წრეთელმა. რადგან „ადამიანის უფლებათა“ საკითხი არსებით სოციალურ საკითხთა რიგს მიეკუთვნება, ამიტომ ერისა და ადამიანის უფლებათა მიმართების საკითხის დასასრულებლად აუცილებელია, ამ ასპექტით განვიხილო მიხაკო წრეთელისმიერი ანალიზი. თავისთავად არც ერთი განსაზღვრება, რომელსაც მიხაკო წრეთელი იძლევა, თავისთავად არ იწვევს წინააღმდეგობას, მაგრამ საერთო იდეოლოგიური ფონი და კონცეპტუალური ბიოლოგიზმი და ორგანიზმი ზღუდავს ამ განსაზღვრებათა გამოყენებას. გარდა ამისა, ეს თეორიული ნაკვლევი დალდასმულია საქართველოს მაშინდელი მდგომარეობის განცდით და დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლით, რომელსაც მიხაკო წრეთელი ანარმოებდა თავის თანამებრძოლებთან ერთად. ანარქისტი

და სოციალისტი, იგი ნაციონალისტიც იყო ამავე დროს ეს ანარქისტული და სოციალისტური ნაციონალიზმი სრულიად გარკვეულ განწყობას უქმნიდა, რაც ისეთ ფორმულებში გამოიხატებოდა, რომელთა საეჭვოობა და წინააღმდეგობრიობა მრავალგზის იქნა ნაჩვენები სოციალისტური და კომუნისტური იდეოლოგიისა და სისტემების კრიტიკოსთა მიერ. განსაკუთრებით შეიმჩნევა აღნიშნული იდეოლოგიურობა სახელმწიფოს („სახელმწიფო ჩაგერის ორგანო“) და საზოგადოების (ერის) იდეალის გაგებაში.

(მაგ.: „დიდ ერთა ანარქისტები და სოციალისტები მხოლოდ მაშინ იქმნებიან დიდ იდეალთა მატარებელი, თუ ყველა ერის უფლებას აღიარებენ; ჩაგრულ ერთა ანარქისტები და სოციალისტები კი უაზრობას სჩადიან, როდესაც საკუთარ ერთა თავისუფლებისადმი არ მიისწრაფიან უპირველეს ყოვლისა, რადგან მათი სოციალისტობისა და ანარქისტობის საგანი სწორედ ის არის, რომ ამ ერებს განახორციელებინონ დიადი მომავალი და შეუერთონ იგინი სხვა მოძმე განთავისუფლებულ ერებს. მონობა ერისა კი სიკვდილისაკენ მიმართვაა მისი. მკედარი რას განახორციელებს!“

ქართველი ერი – ერთი დამონებული ერთაგანია. მისთვის უმთავრესი პრობლემა – თავისუფლებაა გარეგანი. ხოლო შინაგანი პრობლემა – სოციალიზმი, რამდენადაც საერთოდ ეს პრობლემა არსებობს და შესაძლებელია მისი განხორციელება... სოციალიზმი საამქვეყნო იდეალია, სააქაოს კი მე ვარ ცოცხალი ეროვნული ინდივიდი, რომელმაც შიგნით უნდა გარდაექმნა საკუთარი სოციალური ცხოვრება და გარედ მოძმე ერებს ძმურად უნდა გაეუნოდო ხელი, როგორც სწორმა სწორს ნევრს კაცობრიობისას...

კომუნიზმი და თავისუფლება ინდივიდისა ჩვენს საზოგადოებაში – აი, რა უნდა იყოს ჩვენი შინაგანი საზოგადოებრივი იდეალი, რომლის განხორციელებაც ღირს-ჰყოფს ჩვენს ერს მომავალ საერთაშორისო ძმობის ნევრობისა“.

სოციალურ კატეგორიად დაფორმებული ერი მიხაკო წერეთელთან ასეთ სახეს იღებს:

„განსაზღვრა ერისა, მაშასადამე, ასეთნაირად არის შესაძლებელი: ერი არის სოციალური სუპერ-ორგანიზმი ანუ ჰიპერ-ორგანიზმი (ტარდეს სიტყვით), შემდგარი ერთგვარ ანუ მრავალგვარ ეთნიკურ და სოციალურ მასალისაგან, რომელსაც შეუძლია ჟამთა ვითარებაში შექმნას ერთი ორგანულად მოწესრიგებული საერთო ცხოვრება თავის შემადგენელ ერთეულთა, ერთი საზოგადოება ყველა თავისი ორგანოებითა: ენითა, სარწმუნოებითა, მეცნიერებითა, ზნეობითა, ხელოვნებითა, სამართლითა და პოლიტიკითა, – საზოგადოება განსაკუთრებული ისტორიითა, ტიპითა და თვითშეგნებითა, სრულის ინდივიდუალობითა.“

აი, რა არის ერი..." („ერი და კაცობრიობა“). ამ განსაზღვრებიდან გამომდინარეობს, რომ „სამშობლოს მოკლებული ერი ვერასოდეს ვერ გახდება საერთაშორისო სამართლის თვალში დამოუკიდებელ სოციალურ არსად“, ამიტომ აქვს ტერიტორიას არსებითი მნიშვნელობა, ხოლო ის, თუ „როგორ განსაზღვრავს ერი თავის ტერიტორიის საზღვრებსა, ეს მის სინდისზე და მის ხმლის ძალაზედ არის დამოკიდებული“. თუ ამ ბოლო განსაზღვრებიდან გავხედავთ მთავარს, მეტად საეჭვოა, რომ მისი „სინდისზე და ხმალზე“ დაფუძნებული გამომეტყველება სერიოზულ გამოცდას უძლებდეს. რუსეთის იმპერიაში საქართველოს ჩართვა სწორედ „რუსეთის სინდისზე და ხმალზე“ იყო დამოკიდებული და კიდევ გადაიჭრა მის სასარგებლოდ. ამავე დროს, სოციალურად საქართველო რუსეთის სისტემაში შევიდა, და მიუხედავად იმისა, რომ სოციალურადაც და ტერიტორიულადაც საქართველო რუსეთი იყო, არც თვით მიხაკო ნერეთელი და არც სხვა არ გამოორიცხავს იმას, რომ ამ დროსაც ქართველი ერი არსებობდა. საერთოდ, „სოციალურის“ ცნება, თუ მას რაიმეგვარი ნყოფის აზრით ვიხმართ, სრულიად გამოუსადეგარი ჩანს ისეთი მეტამატერიალური ღირებულებითი კატეგორიის განსაზღვრად, როგორიცაა „ერი“. ხოლო თუ ამასთანავე სოციალურის ცნებას ადამიანისათვის ონტოლოგიურ მნიშვნელობას მივცემთ, მაშინ ნებისმიერი საზოგადოებრივი ჯგუფი, მეტ-ნაკლებად მყარი, შეიძლება ჩაითვალოს ერად, რითაც ერს სპეციფიკურობა და განსაზღვრულობა აკლდება. სოციალურის ცნების განსაზღვრება მიხაკო ნერეთელთან ასე გამოიყურება: „საზოგადოება არის ორგანიზმი, შემდგარი მიზანდასახვის ნიჭის მქონე ადამიანთაგან, რომელთა გარეგნულად მონესრიგებული საერთო მოქმედება აკმაყოფილებს ამ ორგანიზმის ყველა მოთხოვნილებას იმ სპეციალურ ორგანოთა საშუალებით, რომელნიც აქვს ყოველ სუპერ-ორგანიზმს განსაზღვრულ ფუნქციათა აღსასრულებლად“. ერის, როგორც სოციალური ორგანიზმის გაგება, წარმოშობს სხვა კითხვას: რას იცავს ადამიანი, როდესაც ის იბრძვის თავისი ერის დასაცავად? რომელ სოციალურ ორგანიზმს? ახლა არსებულს, თუ წარსულის რომელიმე მონაკვეთში? თუ ამას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს და ის იცავს რაღაც ისეთს, რასაც არა აქვს სოციალ-ფიზიკური გამოხატულება და განსაზღვრულობა? და სხვა...

სოციალურის ცნება შეიცავს სოციალური სტრუქტურირების, ანუ კლასობრივი ნყოფის ცნებას. სოციალისტებმა შემოიტანეს ისტორიაში „კლასობრივი ბრძოლის“ კონცეფცია და ისტორიის სურათი მის საფუძველზე გამართეს. აქედან გამომდინარე, დაფორმულდა „ორი ერის“ ცნობილი ლენინისეული გაგებაც და იმავე სოციალისტურ და კომუნისტურ განსაზღვრებათა შორის ყველაზე „სინთე-

ზური" სტალინური განსაზღვრება, რომელიც ერს მხოლოდ კაპიტალისტურ წარმონაქმნად აღიარებს და, ამგვარად, საკითხი გადმოაქვს წმინდა ისტორიციისტულ განზომილებაში: ერი წარმოიქმნება კაპიტალისტურ წყობაში და გაქრება კომუნისტურში... მაგრამ როგორც ისტორიამ დაგვარწმუნა, ისტორიციზმი ისტორიისათვისაც შეუსატყვისი კონცეფციაა, მით უმეტეს სოციალ-ფილოსოფიური პრობლემატიკისა და კატეგორიების კვლევისას.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ერის სოციალურ კატეგორიად აღიარების ზემოაღნიშნულ პრობლემას „ადამიანის უფლებათა“ თვალსაზრისით. ფაქტობრივად, მიხაკო წერეთლის მთელი პათოსი, და მე ამას დაუბრუნდები მესამე ნაწილში, გამომდინარეობდა ერის, როგორც საერთაშორისო უფლებათა სუბიექტის, განსაზღვრიდან და ამ უფლებათათვის ბრძოლიდან. მაგრამ მაშინ, როდესაც „ერის უფლებები“ ასე თუ ისე საერთაშორისო სამართლებრივი შეხედულებების ცენტრში ექცეოდა, „ადამიანის უფლებებს“, როგორც საკაცობრიო პრინციპს, არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონდა და არც სამართლებრივ ცნებად არსებობდა („ერის უფლება დღესაც არ არის აღიარებული ისე, როგორც არის აღიარებული უფლება „ადამიანისა და მოქალაქისა“ ევროპისა და ამერიკის დანინაურებულ ქვეყნებში“-ო, წერს მ. წერეთელი). ამის გამო, წინა პლანზე გამოდიოდა „კოლექტიური ჩვენის“ ანუ ერის უფლებები და ერი ერთადერთ სოციალურ ანუ კონკრეტულ ორგანიზმად წარმოიგინებოდა. აქედან გამომდინარე, „კაცობრიობა“ იყო წმინდა აბსტრაქცია, რომელსაც არავითარი სოციალური გამოხატულება არ ჰქონდა და ე.ი. არც მასში შემავალი ადამიანის უფლებრივი განსაზღვრულობა. XX საუკუნემ მთლიანად დაადასტურა ამგვარი შეხედულების უვარგისობა და ერის შესახებ სოციალისტურ-მატერიალისტურ წარმოდგენათა შეზღუდულობა. ნაციონალიზმი სრულიად სხვა საფუძველს ითხოვს თავის დასაფუძნებლად და ნაციონალისტურ შეხედულებათა გადმოცემისას ამ თემას საგანგებოდ დაუბრუნდები.

ისტორიული ეპოქის პირობებისა და ინტერესების ჩარჩოსა და იდეოლოგიური სივინროვის იქით, თანადროული მასალის დამუშავების თვალსაზრისით, მიხაკო წერეთლის „ერი და კაცობრიობა“ ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი გამოკვლევაა ამ დარგში, თუნდაც საკითხთა დასმითა და თავისი დროისათვის მეტად სრული კონცეპტუალური ჩარჩოთი. დანერჩლებით მიხაკო წერეთლის ეროვნულ შეხედულებებს და ნაციონალისტურ კონცეფციას მესამე ნაწილში განვიხილავ.

ერი რომორც ცივილიზაციის არსება-კვანძი

ილია ჭავჭავაძის ცნობილი დევიზი: „ენა, მამული, სარწმუნოება“ (ან „მამული, ენა, სარწმუნოება“), რომელიც, ჩემი აზრით, ერნსტ რენანის მკითხველისათვის უკვე ცნობილი სიტყვის რეპლიკას წარმოადგენს, შეიძლება მივიჩნიოთ ერის განმსაზღვრელ ფორმულად. ეს განსაზღვრება ამბობს, რომ არ არსებობს ერი, რომელსაც არა აქვს ენა, არა აქვს მამული (ანუ სამშობლო, რომელსაც არა იმდენად გეოგრაფიული, რამდენადაც ისტორიული ღირებულება აქვს, როგორც „მამათა საფლავს“ და არა აქვს სარწმუნოება, – ის, რაც სარწმუნოა ამ ერისათვის, როგორც მისი სამყაროში არსებობის საფუძველი და რწმუნება; მეამას ვუნოდებ ყოფისმაფორმებელ ღირებულებით მატრიცას, რომელიც კულტურისა და რელიგიის ანუ ცხოვრების წესის, ფორმის და სტილის სინთეზში ქმნის სამყაროს სურათს, რომელშიდაც არსებობს და მნიშვნელობს ესა თუ ის ერი და ადამიანი. ამ სინთეზის თვალსაზრისით, სარწმუნოება შეიძლება განვასხვაოთ რელიგიისაგან. ქართული სიტყვა „სარწმუნოება“ უფრო ფართო მოცულობისაა და ფაქტობრივად შეიცავს იმას, რასაც ლათინური „რელიგია“ აღნიშნავს, რელიგია არის მიმართება მეტაბუნებრივ, ზებუნებრივ არსთა თუ ძალთადმი, რომელთა შესახებ არავითარი ცოდნის მოპოვება არ შეიძლება ბუნების საზღვრებში. მათ მიმართ რწმენითი მიმართება აქვს ადამიანს. რელიგიის საფუძველი არის რწმენა, რომელსაც თავისთავად არავითარი განსჯით რაციონალური ლოგიკურ-ანალიტიკური საფუძველი არა აქვს. ეს არის აპრიორული სინთეზური ხედვა („შენ მირწმუნე, იმიტომ, რომ მიხილე, ნეტარ არიან არმხილველნი და მორწმუნენი“: იოანე, 20,29), რომელიც უთანაბრდება მეტაფიზიკური კვანძებით სტრუქტურირებულ განწყობას და არ ექვემდებარება მატერიალიზებას. ეს დაფორმულებით არის გამოთქმული ტერტულიანეს ცნობილ „მრწამსში“: „credo, quia ab surdum est“ (მწამს, რამეთუ ზე-ცნობიერია; ცნობიერს გარეთ არის).² რელიგია სარწმუნოების არსების-გამომთქმელი ფორმაა. მაგრამ სარწმუნოებაში, გარდა საკუთრივ რელიგიური აზრისა, არის კიდევ სხვა აზრი, კერძოდ ის, რომელიც ჩვეულებრივ სიტყვათხმარებაშია მოცემული: „სარწმუნო რამ“, „სარწმუნო წყარო“, „რწმუნება“, „დარწმუნება“ და სხვა. ყოველივე ეს

მიუთითებს, რომ სარწმუნოებაში მოცემულია ყოფიერების ველის რეალურ და შესაძლებლობის ჰორიზონტში განხორციელებული ძალისხმევებით ადამიანის და ადამიანთა ერთობის არსებობის სინთეზური აზრი.

ამ სამი ონტოფორმის (ენის, მამულის და სარწმუნოების) ერთიანობა ნიშნავს, რომ ერი ცივილიზაციის ცნების საზღვრებში გააზრებადი კატეგორიაა, ანუ არ არსებობს ერი ცივილიზაციის გარეშე. ერი, რომელსაც არ მიუღწევია სოციალური წყობისა და ურთიერთობების იმ საფეხურამდე, რომელსაც „ცივილურს“ ვუნოდებთ, „ერი“ არ არის. ხოლო ცივილურობის ეს საფეხური განპირობებული არის იმ სინთეზური მატრიცით, რომელიც სარწმუნოების ფორმაშია მოცემული. ამ თვალსაზრისით, ერი ცივილიზაციის არქექტიპიცაა: გეოგრაფიის ისტორიად გარდამქმნელი ერთენოვანი პირველყოფილი მეტაკოლექტიური მეობის განცდა და გაცნობიერება (მიღება, აღიარება). ეს ბუნებრივად სვამს საკითხს „კოლექტიური მეს“ ანუ „ჩვენ“-ის სტრუქტურისა და დონეების, აგრეთვე, „სახელმწიფოებრივი კოლექტიური ჩვენობისა“ და „ეროვნული კოლექტიური ჩვენობის“ სტრუქტურულ დონეთა ურთიერთმიმართების შესახებ, ანუ სვამს კითხვას სახელმწიფოსა და ერის თანხვედომის საზღვრების გაცნობიერების შესახებ: არის თუ არა „სამშობლო“ და „მამული“ ის, რასაც „სახელმწიფო“ ქმნის? როგორ ხდება „მამულის“ საზღვრის გაფართოება ისე, რომ იგი სრულიად კონკრეტული ადგილიდან, გეოგრაფიული ნერტილიდან – „ბაგიდან“, სახლიდან, ეზოდან, სოფლიდან იერცობა ქვეყანამდე და სახელმწიფოს საზღვრებში გაცნობიერებულ „სამშობლო-მამულამდე“? შეიძლება თუ არა არსებობდეს ცივილიზაცია ერის გარეშე? ანუ „ერი“ სტადიალური ფორმაა ადამიანის სოციალური განვითარების გზახვეულებში, თუ ის არსება-ფორმა, ონტოლოგიალი, რომლის გარეშე ადამიანს თავისი ადამიანობა ჯერ არა აქვს მოპოვებული. რომლის გარეშე, ანუ იმ მატრიცების გარეშე, რომელთაც თავისი სინთეზური გარკვეულობა ახასიათებთ და რომლებიც ქმნიან ადამიანის ყოფისმაფორმებელი მატრიცის კვანძებს, ადამიანს არავითარი სშუალება არა აქვს, გააფორმოს სამყაროს სურათი, დაიდგინოს ღირებულება და ყოფიერებას ნონასწორობა მოუპოვოს. ეს კითხვა მიგვახედებს იმ შესაძლებლობებზე, რომლებიც ისახება ადამიანის სოციალური განვითარების ისტორიულ

გზაზე. ისტორიციისტული და მატერიალისტურ-ევოლუციონისტური თვალსაზრისით, ერი ერთმნიშვნელოვნად „ისტორიულ“ ანუ „სტადიალურ“ ფორმად არის წარმოდგენილი, ამიტომ ის რაღაც ისტორიულ მომენტში წარმოიშობა და ასევე გარდავა, მოისპობა. ეს კლასიკური „ისტორიულ-მატერიალისტური“ ფორმულაა და თუ ამ ფორმულის საზღვრებში დავრჩებით, სამყაროს სურათიც შესაბამის სახეს მიიღებს. მაგრამ საქმეც ისაა, რაც მრავალგზის იქნა აღნიშნული ამ ნიგნშიც, რომ ამგვარი ისტორიციისტულ-მატერიალისტური მიდგომა ვერ უძლებს კრიტიკას და ვერ ინარჩუნებს თავისი თავის შესატყვის ერთიანობას, რაც შინაგან წინააღმდეგობრივს ხდის მას. მეტაფიზიკური თვალსაზრისით, რომელსაც ადამიანის არსებობის გაგებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, შესაძლებლობათა ველში არსებული ფორმები განსაზღვრავენ ევოლუციას და არა მატერიალური პირობები და სტადიალურობანი. ხაზობრივი ისტორიციზმიდან განთავისუფლებული ცნობიერებისათვის ამის წარმოდგენა არ უნდა იყოს რთული. ხდომილებათა ჯაჭვი, რომელიც გარკვეულ ფორმას ქმნის, ამ ფორმას მიზნის სახით განსაზღვრავს ადამიანის ადამიანობა განისაზღვრება, სწორედ ამ შესაძლებლობათა ველში, ჯერ ვირტუალურად და შემდეგ რეალურად არსებული ფორმებით, რომლებსაც ფილოსოფოსები სხვადასხვანაირად აღნიშნავენ. პლატონის „იდეები“ მათი ყველაზე გავრცელებული აღნიშვნაა.

განვითარების ვექტორი ამ თვალსაზრისით მიმართულია მიზნისაკენ, რომელსაც უკვე ატარებს თავის თავში სინამდვილე, როგორც ტავტოლოგიზირების შესაძლებლობას: მხოლოდ ის ხორციელდება, რაც შესაძლებელია, ხოლო, რაც შესაძლებელია, ის უკვე ვირტუალურად არსებულია. ასე რომ, ხორციელდება მხოლოდ ვირტუალურად უკვე არსებული ფორმა, რომელიც განსაზღვრულია შესაძლებლობათა ველით. მხოლოდ იმის გამო, რომ ადამიანს არ შეუძლია, სრულად აღწეროს შესაძლებლობათა ველი და ჰორიზონტი, ის ექცევა აღმოჩენებისა და შემოქმედების რკალში. ძველმა ბერძნებმა ეს ღრმად შეიგნეს და ამიტომაც „ხელოვნებას“ „ხელის ვნება“ „მკეთებლობა“ „ტეხნე“ ეწოდა, მის სხვადასხვა ასპექტსა და ფორმაში, ადამიანს – „მიკროკოსმი“, ხოლო შემეცნების მიზანი კი თვითშეცნობა („შეიცან თავი შენი“) გახდა. თუ ამ თვალსაზრისით შე-

ვხედავთ ყოველივე არსებულს და, სპეციფიკურად, „ერს“, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ერის ყოფიერება ონტოლოგიურად არის განსაზღვრული ადამიანის ადამიანად არსებობის ფორმით, რომელიც ადამიანად გახდომის მიზნად ისახება. ადამიანი ადამიანად ხდება ერის ონტოლოგიური ყოფიერების მატრიცის რეალიზაციის პროცესში და ამ ყოფიერების განშლაშია მოცემული ყოველივე ის, რაც ადამიანის ყოფიერების ღირებულებითი თვითგანსაზღვრულობის გამომხატველია, განსაკუთრებით ეხება ეს ადამიანის მეტაფიზიკურ ყოფიერებას და მატრიცას, რომელიც ღირებულებითი კვანძებით არის სტრუქტურირებული. ზევით ადამიანის არსება განვსაზღვრე, როგორც თავისუფლება, რომელიც მისაღწევობის ფორმაშია მოცემული: „თავისუფლებისთვის განთავისუფლება“ ადამიანისა, რომელზედაც მოციქული პავლე მიუთითებს, განსაზღვრავს მიზნად არსებულის შესაძლებლად განხორციელების ძალისხმევებს, ხოლო იმავე დროს კი ამ თავსუფლების უკვე არსებით არსებულობას ადამიანში. „ღვთის სასუფეველის ადამიანის გულში მოთავსებაც“ ამაზე მიუთითებს: უკვე არის, მაგრამ უნდა განხორციელდეს, განამდვილდეს, ანუ ერთსა და იმავე დროს მიზანიც არის და საშუალებაც, მიზეზიც და შედეგიც, რადგან ონტოლოგიური პირობაა, ამ მიზნის მიღწევისა. ამ გზაზე იქმნება ცივილური მატრიცა და ამგვარი მატრიცა ქმნის ცივილიზაციას, რომლის გვირგვინი არის ქრისტიანული ცივილიზაცია, როგორც ადამიანის ყოფიერებისა სინთეზური ფორმა. ქვევით კვლავ დავუბრუნდები ამ თემას.³

აღნიშნული სამი ონტოფორმის ერთიანობა ქმნის ერის არსების, ანუ „სულიერი ერის“ წარმოჩენის საფუძველს – ამა თუ იმ ხალხის „ეროვნულ“ ისტორიულ გამოსაცნობობას და მდგრადობას საუკუნეებში. „სულიერი ერი“ ფიზიკური ერის ონტოლოგიალია, ანუ მეტაყოფიერების მქონე ღირებულებითი ცნობა, რომელიც საშუალებას აძლევს ადამიანს, იარსებოს, პიროვნულობა და წონასწორობა მოიპოვოს „კაცობრიობაში“, არა როგორც შემთხვევითმა წარმონაქმნმა, არამედ როგორც არსებითმა ნეერმა და ამ „კაცობრიობის“ თანაშემოქმედმა. მიმართება ადამიანსა და კაცობრიობას შორის წარმოადგენს ერისა და სულიერი ერის მიმართების ტრანსფორმაციას: „სულიერი ერი“ რეალურად (ფაქტობრივი, აქ და ახლა) არსებული ერის ონტოლოგია-

ლია, ფაქტობრივი ერი კი – „სულიერი ერის“ ფენომენური პარადიგმა; ფაქტობრივი (აქ და ახლა არსებული) ერის გაქრობა არ იწვევს „სულიერი ერის“ გაქრობას, ხოლო „სულიერი ერის“ გაქრობა კი ნიშნავს ფაქტობრივი ერის უკვე არარსებობას. „სულიერ ერს“ თავისთავადი ონტოლოგიური ანუ არსების გამომთქმელი ყოფიერება და ღირებულება აქვს. ეს ყოფიერება და ღირებულება ენაში და ენით არსებობს. „არქეოლოგიური ერების“ არსებობა უკიდურესი მაგალითია „სულიერი ერის“ ამ თავისთავადი „გამოთქმადი ყოფიერებისა“ და ღირებულებისა.

„კაცობრიობის“ მიმართება ადამიანთან („კაცთან“) შებრუნებულია: ადამიანი არის კაცობრიობის გამომთქმელი და კაცობრიობის არსებობა მთლიანად არის განპირობებული ადამიანის არსებობით. კაცობრიობას არავითარი ონტოლოგიური ყოფიერება და ღირებულება არ გააჩნია ადამიანის გარეშე. კაცობრიობა „სხვა ადამიანის (ადამიანების)“ გამოვლენილი არსებობაა. კაცობრიობა ადამიდან კი არ იწყება, არამედ, ადამ-და-ევადან! ადამ-და-ევაში ჩნდება უკვე კაცობრიობა, როგორც ადამ-და-ევას არსებისგამომთქმელი ფორმა. შეიძლება ითქვას, რომ „კაცობრიობა“ იწყება *საუბრიდან, დიალოგიდან*. ეს ბიბლიური „შესაქმის“ წიგნიდანაც იკითხება: თავის თავთან მოსაუბრე და მოდიალოგე (ანუ „მონოლოგიზებული“) შემომქმედი ყოფიერება, ღმერთი, მხოლოდ *ადამთან საუბრით და საუბრის დროს* ქმნის „კაცობრიობას“, რითაც ადასტურებს ადამის სახიერებას, „სახედ თვისად“ შექმნილობას (შესაქმე: 1,26-31;ი.).

აქ კვლავ უნდა მივუბრუნდეთ იმას, რასაც *ცივილიზაცია* ეწოდება. „ცივილიზაციის“ ცნება თავისთავად ახალი ცნებაა და ისტორიული თვალსაზრისით მისი გამოყენება დიდ სიზუსტეს მოითხოვს. ეს ცნება მიუთითებს, რომ ერთში ზოგადის იდენტიფიცირების საზღვრები უკვე დაძლეულია „სხვათა“ მეტ-ნაკლებად თანაბარღირებული არსებობის ცნობით, რადგან „ცივილიზაციის“ ცნება აუცილებლობით გულისხმობს „კაცობრიობის“ გაცნობიერების ჰორიზონტის არსებობას, სხვებთან *დიალოგის* შესაძლებლობას: ისევე, როგორც თავისი თავის შემყურე ადამი კაცობრიობას ვერ აღმოაჩენს, მას ესაჭიროება სხვაში გამოსაცნობობა თავისი თავისა, ასევე „ერიც“, თავისი თავის შემყურე ვერ აღმოაჩენს ცივილიზაციას სხვა ერთან საუბრის გარეშე, სხვა ერში თვითგამოსაცნობობის გარეშე. ეს ჰორიზონტი ცვა-

ლებადია (როგორც ყოველი ჰორიზონტი) და ემთხვევა ხედვის სიმაღლეს. ვიდრე ხედვის სიმაღლე არ სცდება საკუთარი „ჭიპის“, „სოფლისა“ და „სანათესაოს“ საზღვრებს, „კაცობრიობა“ და „ცივილიზაცია“ ამ ჭიპის, სოფლისა და სანათესაოს ყოფიერების ჰორიზონტით ისაზღვრება. „სხვა კაცობრიობათა“ აღმოჩენასთან და მათი „ადამიანური და ეროვნული იგივეობის“ გაცნობიერებასთან ერთად „კაცობრიობის“, როგორც რეალურად არსებული „სხვების“ (ადამიანების, სოფლების, ხალხების, ერების.), გაცნობიერება ითხოვს არსებულ კულტურულ მატრიცაში და ენაში სათანადო ტრანსფორმაციის განხორციელებას, ანუ „კაცობრიობის“ მეტაყოფიერი არსების ხედვას. მაგრამ ეს შეუძლებელია, საკუთარი „ეთნიკური“ ან „ეროვნული“ მატრიცისა და ენის მიმართ შესატყვისი (სიმეტრიული) ტრანსფორმაციის მოხდენის გარეშე.

იგივეობრივი გამოსაცნობობის ხარისხით ცნობიერდება ენაში „კაცობრიობის“, „ხალხის (ეთნოსის)“ და „ერის“ ურთიერთმიმართება, მათი ურთიერთგამსჭვალულობა. სიმბოლურად ეს გაცნობიერება გამოთქმულია „ადამის“ (ან „პირველკაცის შექმნის“), „ნარღენის“, „ბაბილონის“ და „სულთმოფენის“ მითში. ეს მითი ადამიანთა ურთიერთ გამოსაცნობობის ხარისხებსა და ჰორიზონტებს ადგენს. იგი მეტაყოფიერებასა და ყოფიერებას შორის წონასწორობის დაცვის საშუალებას იძლევა. „კაცობრიობის“ ჰორიზონტში „ერი“ და „ცივილიზაცია“ (ცნებები, რომელთაც მხოლოდ „კაცობრიობის“ მიმართ აქვთ აზრი) სასაზღვრო თანმხვედრი ცნებებია, თუმც, არა იგივეობრივი. *ერი* (სულიერი და აქტუალური) არის ცვალებად სოციალურ და პოლიტიკურ ფორმაში ერთადმოსახლე ადამიანების უწყვეტად მოარსებე თაობების *ენაში* გასახიერებელი ყოფიერება, *ცივილიზაცია* კი ტიპოლოგიურად ერთგვაროვანი მატრიცის საზღვრებში ერზე სხვადასხვა ერთა ზემოქმედებით მიღებული ფორმა. ცივილიზაციის არსობითი განპირობება სისტემურ-ინტეგრალურია: მის არგუმენტებსა და ფუნქციებს, მის სტრუქტურებსა და სუბსტრუქტურებს *ერთა არსებისგამომთქმელი მატრიცები*, ანუ *კულტურები*, წარმოადგენს..⁴ ამ მატრიცათა გარეშე ცივილიზაციას ფორმა და, ე.ი. არსებობა, არა აქვს. იგი არ არის ისტორიისა და ყოფიერების ფაქტი, არამედ – კონცეპტუალური და იდეოლოგიური ფიქცია, რომელსაც მნიშვნელობა ამ ფიქტიურობის

ჩარჩოებში ეძლევა მხოლოდ, და რომლის გარეშე, მისი ფენომენური „არსებისგამოთქმადი განპირობებულობა“ თავით თვისით მყოფობას“, ანუ თვითარსობას (აობას, ონტოსს) მოკლებულია. ასეთ ფიქტიურ, იდეოლოგიურ არსებობას გამოხატავს ცნება „საბჭოთა ცივილიზაცია (კულტურა)“, „ბურჟუაზიული ცივილიზაცია (კულტურა)“ და სხვა მსგავსი იდეოლოგიური ყალიბები, რომელთა ენობრივ განპირობებულობას ყოფიერება არ გააჩნია, თუმცა, მნიშვნელობა, როგორც ენობრივ ფაქტს, კი აქვს. იმისათვის, რომ ამ ფიქციებისათვის ყოფიერების საფუძველი, ანუ გამოთქმადობის „არსება“ („პირველთაგან მყოფი სიტყვა“) შეექმნათ, შემოტანილ იქნა „ბურჟუაზიული ერის“, „საბჭოთა ერის“, „მონათმფლობელური ერის“ და ა.შ. აბსურდული ცნებები.⁵ პარადოქსულად და იდეოლოგთა მისწრაფების სანიხააღმდეგოდ, ამით ფაქტობრივად იქნა დადასტურებული ერის ონტოლოგიური მნიშვნელობა ცივილიზაციაში, თვით ისეთი ანტიეროვნული და ეთნიზირებული იდეოლოგიის საზღვრებშიც კი, როგორიცაა „მარქსიზმ-ლენინიზმი“.

ისევ საქართველოს მაგალითი ავიღოთ:

რა არსებისგამომთქმელი განპირობებულობა აქვს, მაგალითად, „ქართველ ერს“ და „ქართულ ცივილიზაციას“? ანუ რას ნიშნავს „ქართველი ერი“ და „ქართული ცივილიზაცია“ აქ და ახლა? პასუხი ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს: ფიზიკური თვალსაზრისით, „ქართველი ერი“ ნიშნავს საქართველოს არსებული სახელმწიფოს ტერიტორიაზე *წარმოშობილ და მცხოვრებ, ქართულ ენაზე მოლაპარაკე ადამიანთა სამოქალაქო ერთობას*. სამოქალაქო ერთობის ცნებით აღინიშნება ამ ერთობის ყოველი წევრის, – მოქალაქის – უფლებრივი და მოვალეობითი განსაზღვრულობა საერთო კანონმდებლობით. ამ შემთხვევაში ფიზიკურ წარმომავლობას, ეთნიკურობას და ჯგუფურობას არავითარი მნიშვნელობა არა ქვს. აქ გასაცნობიერებელი ისაა, რომ მოქალაქე იცავს თავის სამოქალაქო სამშობლოს, იმას, რასაც სოციალური და გეოპოლიტიკური ანუ ფიზიკური უსაფრთხოების სივრცე ვუნოდე ზევით. ხოლო მეტაფიზიკური თვალსაზრისით, ქართველი ერი არის ამ სამოქალაქო სივრცეში არსებული ქართული ღირებულებითი მატრიცის (კულტურის) მქონე ადამიანთა ერთობა, რომელიც საქართველოს სახელმწიფოს ისტორიულ

მოქალაქეობაში ვლინდება, ანუ წარმოადგენს არსების-გამომთქმელი „სულიერი ქართველი ერის“ თავის თავში გამაცნობიერებელ არსებას. აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს წარმომავლობისა და გამაცნობიერებლობის ფაქტორს, რადგან ის ადგენს ქართველი ერის შემადგენლობაში ისტორიული ღირებულებითი მატრიცის შექმნაში თანამონაწილეობის ხარისხს. ფაქტობრივად *ერ-სახელმწიფო* არის ამ ორი სამოქალაქო-წევრობითი ან გეოგრაფიულ-ისტორიული (ფიზიკურ-მეტაფიზიკური) უსაფრთხოების სივრცის მნიშვნელობითი განსაზღვრულობა სახელმწიფოს მოქალაქეებში, როგორც ინდივიდებში, სოციალურ ჯგუფებში და ეთნიკურ ერთეულებში. ეს ხდის შესაძლებელს, რომ არსებული სახელმწიფო დაცულ იქნეს არა მხოლოდ „წმინდა ქართველების“ მიერ, არამედ იმათ მიერაც, ვინც მოქალაქეობით ქართველია და ქმნის ქართულ სახელმწიფოს. იმისდა მიხედვით, თუ რა რაოდენობრივი შეფარდება არსებობს, მეტაფიზიკური „სულიერი ქართველი ერის“ ქართული კულტურის მატარებელ და გამაცნობიერებელ წარმომავლობით ქართველებსა და საქართველოს სახელმწიფოს ფიზიკურ მოქალაქეებს შორის, დგინდება *ერ-სახელმწიფოს* სახელწოდებაც – „ქართველი“ და „საქართველო.“ ჩემი აზრით, ამით იყო განპირობებული საქართველოს სახელის შენარჩუნება და, ისტორიულად, კოლხეთ-იბერია-აფხაზეთის ბუნებრივი განვითარება საერთო ქართულ სახელმწიფოებრივ სამოქალაქო სივრცედ *ქრისტიანული ცივილიზაციის* ფორმით. ყველა ერთეული, რომელიც ამ ქართული სახელმწიფოს შექმნაში მონაწილეობდა, ატარებდა „სულიერი ქართველი ერისადმი“ მიკუთვნებულობის ცნებას. ქრისტიანობა არ ზღუდავდა მას ქართველობაში, ხოლო ქართველობა კი – ეთნიკურობაში. ეს „ტავტოლოგიური პროცესუალურობა“ იტორიისა მეტისმეტად ნათლად არის დახატული „ქართლის ცხოვრებაში“ და სადაც ისტორიული ერთიანობის იდეა სწორედ მეტაფიზიკურად განისაზღვრება: *ქართველობა საქართველოს მეტაფიზიკური სუბსტრატია*. ქართველობის გაიგივება ქრისტიანობასთან გასაგებს ხდის თვით „გაქართველების“ ფენომენსაც: ქართველი არის ქართულ ენაზე მოლაპარაკე ქრისტიანი, რაც, გიორგი მერჩულეს განსაზღვრებით, საქართველოს საზღვრების დამდგენი პირობაც არის. იმ მომენტში, რა მომენტშიც ეს ტავტოლოგიური, ანუ ყოველთვის თავის-

თავის გამომთქმელი პროცესი წყდება და „სულიერი ერისადმი“ მიკუთვნებულობის გაცნობიერება დადის ფიზიკურ წარმომავლობითობაზე („ეთნოგენეტიკაზე“), სახეზე გვაქვს პრობლემები, რომლებიც „ეთნოკონფლიქტების“ სახელით არის ცნობილი, რაც, საბჭოთა ცენტრალისტურ ისტორიოგრაფიაში მიღებული ნეგატიური განსაზღვრების – „ფეოდალური შინაომების“ შესატყვისია. ყოფიერების უამთასვლაში საქართველო ნაწილებად დაიშალა და ცალკეული ნაწილები განვითარების სხვადასხვა პირობებში მოექცა: შეიცვალა *სარწმუნოება და ენა*. იმავე მიწაზე ცხოვრობს, სადაც მათი წინაპრები, მაგრამ გამოსაცნობობის ღირებულებითი მნიშვნელობა მეტად დაქვეითებულია. მუსულმანი (თურქი ან სპარსელი), ან ბუდისტი, ან გრიგორიანი (სომეხი), ან იუდეველი (ებრაელი) ქართველი თუმცა წარმოშობით ქართველი შეიძლება იყოს, მაგრამ თუ მასში ქართველად გამოსაცნობობის მნიშვნელობა და ღირებულება დაქვეითებულია, თუ „სულიერი ქართველი ერისადმი“ მიკუთვნებულობის გაცნობიერება არ არის, ის „ქართველი ერის“ ნაწილიც აღარ არის. ის „შიდა ნაწილები“ საქართველოსი, რომლებზედაც ამჟამად არაქართული წარმომავლობის სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფები სახლობს, მხოლოდ პირობით-სახელმწიფოებრივად შეიძლება იქნეს მიჩნეული „საქართველოდ“ და თუ ეს ვითარება გაგრძელდა საკმაოდ დიდხანს, „ისტორიული მეხსიერება“ ამ ადგილებს დააფიქსირებს როგორც მასზე არსებული *ეთნოერის* (რადგან სხვა ერის ნაწილებია) არსებობის ღირებულებით სიერცეს. ებრაული დიასპორის მაგალითი საკმარისი საბუთი უნდა იყოს აღნიშნულის დასადასტურებლად: პალესტინელები-სათვის იგივე მიწები და ტერიტორია, რომელზედაც ებრაელები ცხოვრობდნენ ადრე, ისტორიული სამშობლოა უკვე და არსებული კონფლიქტის ფესვები გაცილებით უფრო ღრმაა, ვიდრე ეს პოლიტიკურ ასპექტში ისახება. მეორე მხრივ, ებრაელთა მიერ დიასპორაში შენარჩუნებული და სიონიზმით გაღვივებული განცდა თავისი ისტორიული სამშობლოს ფიზიკური კუთვნილებისა თვით ებრაელობის სინონიმად იყო ქცეული. უფლებრიობა ისტორიულ მიწაზე და სამშობლოზე არა მხოლოდ ღვთის განგებით, არამედ ცოცხალი განცდითა და შეგნებით დასტურდებოდა. მაგრამ ეს შეგნება იმდენად ცოცხალი უნდა ყოფილიყო, რომ მომხდარიყო მისი ნამდვილ ნებისყოფად და ძალად გარდაქმნა.

ისრაელის სახელმწიფოს ისტორია ამ ნებისყოფისა და ძალის ისტორიაა. ისევე, როგორც პალესტინელთა ისტორია მათი ნებისყოფისა და ძალის ისტორიაა. ორივე შემთხვევაში ობიექტი მათი სწრაფვისა, ანუ მათი „სულიერი სამშობლო“, ერთი და იგივე ქვეყანაა, ხოლო ურთიერთობის მანონასწორებელი კი – ძალა. თუ ამ მაგალითს განვაზოგადებთ, დავინახავთ, რომ საქართველოშიც, არსებითად, იგივე პროცესებთან გვაქვს საქმე, მიუხედავად იმისა, რომ დროის მონაკვეთი შეუდარებლად მცირეა. და სწორედ ეს არის იმის უეჭველი დადასტურება, რომ *ერი* ეს არის მეტაფიზიკური სულიერი ერის ფიზიკურად არსებულ ერში *გაცოცხლების განუწყვეტელი ძალისხმევა*. სადაც ეს არ ხდება, იქ ერს ფიზიკური გადაშენების საფრთხე და არქეო-ისტორიულ ვირტუალურობად გარდაქმნა ემუქრება. ასეთი ერები ჩვენ მრავლად ვიცით შუმერებიდან მოყოლებული, ვიდრე უკანასკნელ უბიხამდე, რომელიც სულ რამდენიმე წლის წინ გარდაიცვალა ჩვენ თვალწინ. ამასვე გვეუბნება ერთა ასიმილაციის კანონიც: ასიმილაცია ნიშნავს საკუთარი ისტორიული ყოფიერების ღირებულებითი მატრიცის შეცვლას სხვა (ასიმილატორი) ერის ისტორიული მატრიცით, ანუ კოლექტიური მენსიერების ტრანსფორმირებას.⁶

ისევე, როგორც *ერი* შედგება სხვადასხვა ეთნოსებისაგან, რომლებიც საერთო ენობრივ და რელიგიურ ღირებულებით მატრიცას განასახიერებენ, ასევე ცივილიზაცია, რომლის არსებაცვანძს *ერი* (კულტურის მატრიცა) ქმნის, არის სხვადასხვა ერის (კულტურის მატრიცის) ერთიან მეტამატრიცად განსახიერება. იმ როლს, რა როლშიც ერის ჩამოყალიბებისას განასახიერებს ეთნოსები, ცივილიზაციაში თამაშობს *ერები*. ამიტომ ვამბობთ ჩვენ, რომ არც ერთ ცალკეულ ეთნოსს *ერი* არ შეუქმნია და არც ერთ ცალკეულ ერს არ შეუქმნია ცივილიზაცია (არც ცალკე აღებული ადამს არ შეუქმნია კაცობრიობა).⁷

ისევე საქართველოს მაგალითი ავიღოთ:

„ქართული ცივილიზაცია“ არის საკუთრივ ქართველი და მასთან ერთად კავკასიელი თუ არაკავკასიელი ერების ურთიერთზემოქმედების ნაყოფი, ქართულ ენობრივ ყოფიერებაში ფორმამიღებული და სტილისტურად გარკვეული ეს უკანასკნელი, – *სტილისტური გარკვეულობა*, „ეროვნული გემოვნების“, როგორც კულტურის ფორმის, ინტუიტიური საფუძველია. მე აქ

„გემოვნების“ სრული სივრცე მაქვს მხედველობაში და არა რომელიმე სპეციფიკური ასპექტი: ეს ერთნაირად მოიცავს როგორც გარეგნულ, (ჩაცმის, ფერადოვნების, მოხდენილობის...), ასევე არქიტექტურულ, კულინარულ და სხვა გემოვნებას – ასე ვთქვათ, ინტეგრალურ სტილურ „კომფორტულობას“ კულტურის ველში. იგივე ითქმის ნებისმიერ სხვა ერზეც: იტალიელი, ფრანგი, გერმანელი, ინგლისელი, ესპანელი და სხვა ერი არის ერთ ენაზე, ერთი არსებული სახელმწიფოს ტერიტორიაზე წარმომობილ და მცხოვრებ, ამ ენაში არსებული ღირებულებითი მატრიცის (კულტურის) მქონე ადამიანთა ერთობა, რომელიც ამ სახელმწიფოს მოქალაქეობაში ვლინდება და, ამავე დროს, წარმოადგენს არსებისგამომთქმელი „სულიერი ერის“ თავის თავში გამაცნობიერებელს. ხოლო მოცემული ერის „ცივილიზაცია“ კი არის საკუთრივ ამ ერის და მასთან ერთად სხვა ერების ურთიერთზემოქმედების ნაყოფი, ამავე ერის ენობრივ ყოფიერებაში ფორმამიღებული და სტილისტურად გარკვეული. აქ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ერის გაცნობიერება, როგორც რაღაც საზღვრული „მინიმალური რაოდენობის“ ზევით არსებული ერთობისა, აბსურდია. ერის ერობას, მის „დიდობას“ და „პატარობას“ განსაზღვრავს არა რაოდენობა და ტერიტორია, არამედ ის *საშესაქმო ენერჯია*, რომლითაც ესა თუ ის ერთობა თავისი ყოველი წევრის სახით მონაწილეობს საერთო ბედისწერაში ანუ ისტორიაში, რადგან ისტორია ის კი არ არის, რაც იყო, არამედ ის, რაც აქ და ახლა *განიცდება* ჩემ მიერ, როგორც წარსულის ღირებული ხდომილება, რომელიც ღირსია იმისა, რომ მე თავი შევწირო მას. ერი არის ის, რაც *თავისთავს გააცნობიერებს* ამგვარად, მიუხედავად რაოდენობისა და ტერიტორიის სიდიდისა და ექნება ყველა მახასიათებელი ისტორიულ ყოფიერებაში თვითგამოსაცნობად და თვითდასადგენად. თუ ეს განსაზღვრება მისაღებია, მაშინ დაისმის არსებითი ხასიათის კითხვა, რომელიც დაკავშირებულია ერის ნაწილისა და მთელის ურთიერთმიმართებასთან. საქართველოს ვითარება ამ თვალსაზრისით მეტად საგულისხმოა, რადგან საქართველოში არის წარმოქმნილი აზერბაიჯანელებისა და სომხების კომპაქტური დასახლებები, რაც პოსტსაბჭოთა პერიოდის ეგრეთწოდებული „ეთნოკრიზისების“ ფონზე მნიშვნელოვანი პრობლემის წარმოქმნის საფრთხეს შეიცავს, თუ არ იქნა ბოლომდე გარკვეული და შეცნობილი ის

პრინციპები, რომლებიც განსაზღვრავს ერისა და ცივილიზაციის ურთიერთმიმართებას და მიმართებას სახელმწიფოსადმი. ყოველი ამ „კომპაქტური ეროვნული უმცირესობიდან“ წარმოადგენს მეზობლად არსებული სახელმწიფოსა და ერის ნაწილს და, როგორც ამგვარი, მიაკუთვნებს თავს იმ ერის კულტურულ მატრიცას; ესე იგი ზემოთ დახასიათებული „ქართველი ერისა“ და „საქართველოს“ გარეთ პოვებს „ეროვნულ“ ორიენტირებსა და ვექტორებს. პარალელურად არსებობს „სეპარატისტი ოსების“ პრობლემა, რომელთაც საქართველოში ჰქონდათ მინიჭებული „სამხრეთ ოსეთის (სს) ავტონომიური ოლქის“ ტერიტორიული სტატუსი და რომელთა მეზობლად სხვა სახელმწიფოში, რუსეთის ფედერაციაში ჩართული „ჩრდილო ოსეთის (სს) რესპუბლიკის“ ტერიტორიული ერთეული არსებობს. განსხვავება აღნიშნულ ორ პრობლემას შორის არის იმაში, რომ ოსეთის არც ერთი ერთეული (არც სამხრ. და არც ჩრდ. – მიუხედავად მათი წარმოქმნის და ტერიტორიული განსაზღვრის ლეგიტიმურობის შეფასებისა) არ წარმოადგენს ერ-სახელმწიფოებრივ საერთაშორისოდ განსაზღვრულ სუბიექტს და მოთავსებულია სხვა სახელმწიფოს ტერიტორიაზე: საქართველოში და რუსეთში; ხოლო აზერბაიჯანულ და სომხურ კომპაქტურ დასახლებებს კი ტერიტორიული განსაზღვრულობა არა აქვს და ისინი საერთო სამოსახლო და სამოქალაქო პრინციპით სახლობენ საქართველოში. ეთნოუმცირესობათა ამგვარი ჩანართები, ფაქტობრივად, არის სახელმწიფოთა შორის კონფლიქტის შემთხვევაში „მეხუთე კოლონის“ ან ტერიტორიული პრეტენზიების წარმოქმნის პირობა და, როგორც ჩანს, ასევე აღიქმება ორივე მხრიდან. ხოლო მთავარ საფრთხეს წარმოადგენს რუსეთის სამხრეთული პოლიტიკა, რომელშიც საქართველოს წინააღმდეგ სომხეთითა და აზერბაიჯანით მანიპულირებას ყოველთვის ენიჭებოდა განსაკუთრებული როლი. ამგვარი კომპლექსური გეოპოლიტიკური ვითარება და შიდასახელმწიფოებრივი სტრუქტურირება მრავალ კითხვათა შორის წარმოშობს კითხვათა წყებას, რომლებიც ერის რაობისა და სახელმწიფოში ეროვნებების მოთავსების, სამოქალაქო საზოგადოების, თავისუფლებისა და ცივილურობის პრობლემებთან არის დაკავშირებული.

საბჭოთა კავშირის ფორმალური დაშლის და ახალ „თანამეგობრობად“ გარდაქმნის შემდეგ პრობლემათა რიგი კიდევ

უფრო გაიზარდა. სეპარატიზმის სახით წარმოქმნილმა „აფხაზურმა“ და „ოსურმა“ კონფლიქტებმა საქართველოში, „ყარაბახის“ კონფლიქტმა აზერბაიჯანში თვით „სეპარატიზმის“ საკითხიც სხვა ასპექტით წარმოაჩინა: არც აფხაზეთს (ასსარ) და არც სამხრ. ოსეთს (სოსსაო) არსებითად საქართველოდან გამოყოფა და დამოუკიდებლობა არ მოუთხოვია. მათი მოთხოვნა იყო შეერთება რუსეთთან (ყარაბალის სომხობისა – სომხეთთან). ეს არის ერთი სახელმწიფოს ტერიტორიის სხვა სახელმწიფოსათვის გადაცემის მოთხოვნა და არა დამოუკიდებლობისაკენ მისწრაფება, რაც, შესაძლოა, უფრო ბუნებრივი და გასაგები იქნებოდა „ეთნოეროვნული თვითგამორკვევის“ პრინციპის საფუძველზე, თუმცა, შესაძლოა, ბევრისთვის ასევე მიუღებელი.. ამგვარ გადაცემას ტერიტორიისა, რასაკვირველია, არც ერთი სახელმწიფო არ შეურიგდება. ტერიტორიათა „ჩამოჭრის“ და „ნებაყოფლობით“ გადაცემის მაგალითია ბოლშევიკების მიერ აზერბაიჯანისათვის საინგილოს, ხოლო სომხეთისათვის ბორჩალოს მხარის გადაცემა. მაგრამ ეს „ნებაყოფლობა“ გამაგრებული იყო საბჭოთა ტოტალიტარიზმით და „გასაჩივრებას არ ექვემდებარებოდა“, რადგან ამ დროს საქართველოც, სომხეთიც და აზერბაიჯანიც ერთიანად იყო „გადაცემული“ რუსეთზე (სსრ კავშირზე). იგივე კონტექსტში იკითხება დღეს კავკასიის „ეთნოკონფლიქტების“ საკითხიც. „ერთა თვითგამორკვევის“ დემოკრატიულმა პრინციპმა მთელი ძალით გამოაველინა სახალხო მძულვარებისა და „კოლექტიური უპიროვნობის“ დამანგრეველობა და ეროვნულ-ცივილური პიროვნული თავისუფლების პრინციპისადმი დაპირისპირება. პიროვნება მთლიანად იქნა შენირული ამ კოლექტიურ უპიროვნობას, რომელიც „ეთნო-ერთა თვითგამორკვევის პრინციპმა“ შემოიტანა XX საუკუნის პირველი დიდი ომის შემდეგ.⁸

ამა თუ იმ ქვეყნის (ერის) ნაწილის მიერ დამოუკიდებლობის მოპოვება განპირობებულია რთული პოლიტიკური და იდეოლოგიური ფაქტორებით, მაგრამ უმთავრესია გეოპოლიტიკური ვითარება და ცივილურობა, რომელიც არსებობის უსაფრთხოების ველის განმსაზღვრელია. გეოპოლიტიკური სასიცოცხლო სივრცის პრობლემა, ისევე, როგორც ცივილური საარსებო სივრცისა, ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ამა თუ იმ ნაწილის რეალურ საარსებო შესაძლებლობებსა და სივრცეს. ასე, მაგალითად, სა-

ქართველოს არც ერთ ნაწილს თავისთავადი არსებობა, არსებობა ურთიერთის გარეშე არ შეუძლია, რადგან საქართველოს ორმხრივი მიმართება შავი და კასპიის ზღვებისაკენ მას მეტად ძლიერ მაკავშირებელ ღერძს უქმნის. ამ თვალსაზრისით საქართველოს დაშლის საფრთხე არ არსებობს. მაგრამ თუ რომელიმე ნაწილი მოისურვებს რომელიმე სხვა სახელმწიფოში გადასვლას (რაც კვლავ დაადასტურებს, რომ მას დამოუკიდებელი არსებობისათვის არა აქვს საკმარისი ძალა), ბუნებრივია, რომ საკითხი სრულიად სხვა ასპექტში წარმოდგება, სახელდობრ, ტრადიციული ძალმომრე პოლიტიკური ურთერთობის ასპექტით, რაც დაადასტურა კიდევ უახლოესმა მოვლენებმა. ობიექტურად შეფასებული ეს სივრცე და საქართველოს ცალკეულ ნაწილთა გეოპოლიტიკური მდგომარეობა ნათლად მიუთითებს იმაზე, რომ ერთადერთი მაორგანიზებელი ფაქტორი ამ სივრცისა შეიძლება იყოს ცივილური ურთიერთობები და ცივილური განვითარება, რომელიც ეფუძნება თავისუფლებისა და მოქალაქეობის სინთეზურ პრინციპებს. ამ პირობებში კი ნებისმიერი წერტილი (ქალაქი, სოფელი, კუთხე...) ბუნებრივად თავისუფალი და ცივილურად განვითარებული იქნება ერთიანი სახელმწიფოებრივი სახით. ისევე, როგორც ერთიანი ფეოდალური საქართველოს დროს, ამ შემთხვევაშიც ერთიანობის საფუძველი შეიძლება იყოს ცივილურობა და გეოპოლიტიკურ ინტერესთა გონიერება.

სხვადასხვა ერის ნაწილთა მიერ ცალკე დამოუკიდებელი სახელმწიფოს დაარსების მაგალითად აღნიშნულ კონტექსტში შეიძლება დავასახელოთ შვეიცარია, რომელიც შედგება სამი – იტალიელი, ფრანგი და გერმანელი – ერის „ნაწილისაგან“, რომელთა კონფედერაციული გაერთიანება საშუალებას იძლევა, ერთდროულად შეინარჩუნოს თავისი ეროვნულობაც, სახელმწიფოებრიობაც და „ერ-სახელმწიფოებრიობაც“. რას უკავია ეს სამეწიფოანი სახელმწიფო? თუ შვეიცარიის მაგალითს „ისტორიულობისგან“ გავანთავისუფლებთ, მასში იკითხება, თუ როგორ არის შესაძლებელი გადაჭრილ იქნეს რეგიონალური გეოპოლიტიკური პრობლემები სახელმწიფოებრივი ცივილური გაერთიანებითა და ეროვნული (ენობრივი, კულტურული) მრავალფეროვნების შენარჩუნებით. ამავე დროს, არ უნდა იქნეს დავინწყებული ისიც, რომ შვეიცარიის შემადგენელ ერთა ენობრივი გარკვეულობა (ფრანგობა, იტალიელობა და გერმანელო-

ბა) დამოკიდებული არ არის „მთავარ“ ან „დედა ერების“ პოლიტიკურ ნებაზე და მნიშვნელობაზე. ფრანგულენოვანი შვეიცარიელები „ფრანგები“ არ არიან, ისინი „შვეიცარიელები“ არიან, ასევე სხვებიც, რაც ამკარად მიუთითებს, რომ მოქალაქეობამ შეიძინა ეროვნულობის გამრკვევი მახასიათებლის თვისება. ეროვნება და მოქალაქეობა დაემთხვა ერთმანეთს და ენა, რომელიც გარკვეულ საზღვრებში ცოცხლობს, იქნეს სხვა სახელმწიფოში ან სახელმწიფოდ არსებულ „დედა-ენიდან“ განსხვავებულ თავის პიროვნულ განსაკუთრებულობას.

შვეიცარიის მაგალითი შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ახალ პრინციპებზე ერ-სახელმწიფოს მონყობის მეტად სპეციფიკურ გამოვლინებად. რადგან გასათვალისწინებელია, რომ მაშინ, როდესაც შვეიცარიის კონფედერაცია იქმნებოდა, ერისა და სახელმწიფოს ცნებებს სრულიად სხვა მნიშვნელობა ჰქონდა. შვეიცარია შეიქმნა თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისაკენ მისწრაფებული ცალკეული ადამიანებისა და მთაში მოსახლე ჯგუფების გაერთიანებით ავსტრიელ შაბსბურგთა წინააღმდეგ. ამ საერთო ბრძოლაში გამოიკვეთა ის პრინციპები, რომლებიც დღემდე ჰკრავს (მიუხედავად არსებული შინაგანი პრობლემებისა) შვეიცარიას ერთიან სახელმწიფოდ. ერთიანობის საფუძველი ხდება ერთად მოპოვებული თავისუფლება და დამოუკიდებლობა, მისი შეუვალობა და ურთიერთობის დაფუძნება სრული ორგანიზაციული დეცენტრალიზაციისა და თავისუფლების პრინციპებზე. ეს გულისხმობს ძალისხმევას განუწყვეტლობას და პროცესუალურობას განვითარებაში.

კონფედერაციული ერთობის დაშლის პირობა სიმეტრიულია კონფედერაციაში შემავალი ერების კონფედერაციულ სახელმწიფოებრიობაში თანაბარუფლებიანი მონაწილეობისა. როგორც კი ერთ ერთი ნაწილი იწყებს დომინირებას, დანარჩენების წინაშე იგივე პრობლემები წარმოიძობა, როგორც ნებისმიერი სხვა სახელმწიფოების წინაშე. და, არსებითად, ამ პრობლემათა გადაჭრის მეთოდოლოგია და ტექნოლოგია იგივეობრივია. მაგრამ შვეიცარია საინტერესო მაგალითია „ერისა“ და „სახელმწიფოს“ ცნებების ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით. გადანყვეტილება, შეადგინონ ერთი სამეროვანი (სამეწიფოვანი!) სახელმწიფო, ახლებურად შეგვახედებს „კოლექტიური ჩვენობის“ პრობლემაზე. აქ საინტერესო მიმართება ისახება გამოთქმით:

„ჩვენ შვეიცარიელები“ და უფრო ქვედა რიგში – „ჩვენ გერმანულ (ფრანგულ, იტალიურ) ენოვანი შვეიცარიელები“, რაც ამ ორი კოლექტიური „ჩვენობის“ გაცნობიერებისა და გარკვეულობის გარდა საერთო-კოლექტიური „ჩვენობის“ გაცნობიერებისა და გარკვეულობის ხარისხზედაც მიუთითებს. ბოლოს და ბოლოს სახელმწიფო განსაზღვრული ხდება ისეთი კატეგორიებით, რომლებიც არ ემთხვევა ეროვნულ განსაზღვრულობას. „ერ-სახელმწიფოს“ ცნება, ამ თვალსაზრისით, ითხოვს დაზუსტებას და გარკვეულ სტრუქტურულ იერარქიზებას, რადგან „ერ-სახელმწიფოს“ იდეა ცენტრალისტური სახელმწიფოს იდეას შეესატყვისება, რომელშიც ორი არათანხვდომადი და სხვადასხვა განზომილების კატეგორიაა შერწყმული. ამ აზრით, „ერ-სახელმწიფოს“ ცნება „ცივილური ერის“, „ცივილური სახელმწიფოს“ და „ცივილური საზოგადოების“ ცნებებით იფარება. ცივილიზებულიობა თავის თავში ეროვნულ-კულტურულ (ენობრივ) გარკვეულობასთან ერთად ატარებს მოქალაქეობის შინაარსს, რაც მას ქრისტიანობაში, როგორც *პრინციპით სინთეზურ სამოქალაქო-ცივილურ ყოფიერებაში*, ათავსებს: „ცივილური საზოგადოება“ ეს არის ქრისტიანული ცივილიზაციის ფორმა, რომელშიც თავისუფალი პიროვნება მთელი თავისი კულტურული (ენობრივ-ეროვნული) გარკვეულობით სტრუქტურული არსებაკვანძის როლს ასრულებს.

საბჭოთა კავშირის მაგალითი კარგი ილუსტრაციაა ამ კატეგორიათა შეუთავსებლობისა: საბჭოთა იმპერიის „ერებად“ დამლის პროცესი, ფაქტობრივად თვითშემაფერხებელი გახდა იმის გამო, რომ ერის, ცივილურობის და სახელმწიფოს იდეა ურთიერთს დაუპირისპირდა. კომუნისტურმა იმპერიამ შემოიკანასკნულიად ახალი ტიპის ცნება: „საბჭოთა ხალხი“. ეს ცნება გამომდინარეობს ერთი მხრივ „საბჭოურობის“ იდეოლოგიური დებულებიდან და, მეორე მხრივ, რუსული კულტურფილოსოფიის მიერ შემუშავებული „ხალხის“ (ნაროდ) ცნებიდან, რომელიც უახლოესი გასინჯვისას ძლიერ კლასობრივ დატვირთვას შეიცავს და არსებითად „ქვედა ფენებს“ აღნიშნავს. სწორედ ამან გახადა შესაძლებელი, შექმნილიყო იდეოლოგიური სიმბიოზი – „საბჭოთა ხალხი“. მაგრამ „საბჭოთა ხალხი“ არც ეროვნული და არც ეთნიკური ნიშნებით არ ხასიათდება, მიუხედავად იმისა, რომ თვით „საბჭოთა კავშირი“ მაქსიმალურად „ეთნიზირებული“

სახელმწიფო იყო. სწორედ ამ „ეთნოჯგუფებად“ დაშლის ძლიერი ტენდენცია გამოვლინდა ტოტალიტარიზმის კრიზისის მომენტში, რამაც შესატყვისად „ეთნოკონფლიქტები“ გამოიწვია. მაგრამ, ჩემი აზრით, ყოველივე ამის საფუძველში არის ერთი მხრივ კვაზიეროვნულ სახელმწიფოთა გეოპოლიტიკური პრობლემები, და მეორე მხრივ, ერისა და სახელმწიფოს ცნებების აღრევა და მათი თანამედროვე დონეზე გააზრების სირთულე. ამავე დროს, საბჭოთა იმპერიაში გამეფებული ტოტალიტარული სისტემა და რუსეთის დომინანტობა ერთი მხრივ და კონსტიტუციური კონფედერალიზმისა და რეალური ტოტალიტარიზმის წინააღმდეგობრიობა მეორე მხრივ, საბჭოთა კავშირს დეფორმირებულ არაერთმნიშვნელოვანებას ანიჭებს.

თანამედროვე სახელმწიფოთა სხვადასხვა დონეზე ინტეგრირების პროცესი, ევროპის გაერთიანების პრობლემები და არსებული ფედერაციული თუ კონფედერაციული სახელმწიფოების მაგალითები თანამედროვე მეცნიერულ-ტიქნოლოგიური განვითარების დონისა და ტენდენციების გათვალისწინებით (ინფორმაციული საზოგადოებებისა და გზატკეცილების წარმოქმნა, თვითდაკმაყოფილებადი მიკროეკონომიკის განვითარების შესაძლებლობები, ახალ ენერგეტიკულ საფუძვლებზე გადასვლა, ახალი რეგიონალური ერთობები და კვანძები და ა.შ.) არსებითად თავიდან სვამენ კითხვას ერისა და სახელმწიფოს არსებისა და რაობის შესახებ. იმ პირობებში, როდესაც ცივილიზაციის განვითარება ტიპოლოგიურად ერთგვაროვან საცხოვრებისო ველს ქმნის არა მხოლოდ საერთო საფუძვლისა და ტიპოლოგიის მქონე გეოპოლიტიკურ სივრცეში, როგორცაა, მაგალითად, ევროპა და ამერიკა, რომლებიც ქრისტიანული ცივილიზაციის პარადიგმებად შეიძლება განვიხილოთ, არამედ საერთოდ ნებისმიერი სახელმწიფოს შესაძლებლობათა ვირტუალურ სივრცეშიც.

ერთადერთი კონსტანტა, რომელიც არსებობს ამა თუ იმ ერთობის „ერობის“ დასადგენად, არის ის *ენა და კულტურა*, ანუ ღირებულებითი მატრიცა, რომლითაც ცივილიზაციაში ჩართული ეს ერთობა თავისი ინდივიდუალობით გამოსაცნობი ხდება სხვა ერთათვის. კიდევ უფრო ნათლად ჩანს ეს „ქრისტიანი ერისა“ და „ქრისტიანული ცივილიზაციის“ ცნებათა ურთიერთმიმართებაში: *ქრისტიანი ერი* არის ყოველი ერი, რომელიც

ქრისტიანობას ეზიარა და ყოფიერების საშესაქმომ მატრიცა ქრისტიანული ღირებულებებით აქვს შექმნილი: ქრისტიანული რელიგიის აღმსარებელი ერთენოვანი ერთობა, რომლის არსებისგამომთქმელი სულიერი არსებობა „ქრისტიანულ ენას“, ქრისტიანული პირველსიტყვის ფენომენალურად გაშლილ ყოფიერებას წარმოადგენს. ქრისტიანულ ერში განსახიერებული ეს ენა ანუ ქრისტიანულ ნიშანთა სისტემა აპირობებს ქრისტიანი ერის ინტეგრალურ ყოფიერებას დროსა და სივრცეში, ისტორიულ შესაქმეში. ცხადია, ენის განვითარების პროცესში ენას სხვადასხვა დანალექები, სხვადასხვა ენებთან ურთიერთობის კვალი ადევს, მაგრამ არსებითი მსოფლსახე, მოქმედ მნიშვნელობებში განსახიერებული, ერთ ძირითად მნიშვნელობასა და ინტერპრეტაციას ექვემდებარება, რომელიც ქრისტიანულ ნიშნობრივ მნიშვნელობით ბადედ იშლება. არც ერთი სიტყვა არ უსხლტება ამ მნიშვნელობათა ბადეს და არ იძენს სხვა შინაარსს. ეს გასაგებს ხდის ეტიმოლოგიის დაფარვას ახალი მნიშვნელობებით, მის ჩაძირვას მნიშვნელობათა არქეოლოგიურ ჭაში.

ქრისტიანული ცივილიზაცია არის ყოველი ამ ერის მიერ და სხვა ერებთან, თვით არაქრისტიანულთანაც, ურთიერთობაში შექმნილი და ქრისტიანულ მატრიცაში ყოველი ქრისტიანი ერისათვის გამოსაცნობი ფორმა, რომლის შემოქმედი „ფიზიკური სუბსტრატი“ ყოველი ქრისტიანი ერია. „ქრისტესმიერი ძმობა“ ქრისტიანებისა თავისთავად ხსნის „იუდეველობისა“ თუ „ელინობის“ პრობლემას და ერს. „მეტაფიზიკური ნათესაობის“ ანუ მეტაეთნიკურ ნიშანს აძლევს. ეს არის ქრისტიანული ცივილიზაციის არსება-კვანძის „ცივილური ერის“ არსებისგამომთქმელი „ეროვნული საფუძველი“.

ქრისტეს ცნობილი პასუხი „მიეცით კეისარსა კეისრისა და ღმერთსა ღმერთისა“ მთელი სისრულით ხატავს სინამდვილის ორბუნებოვან და ორფორმიან არსებას. კეისრის „გა-ხელ-მნიფება“ და იმპერიის „სა-ხელ-მნიფოდ“ გადაქცევა ერთნაირად ნიშნავს მის ცივილიზებას და ცივილურ ანუ თავისუფალ სამოქალაქო სივრცედ გადაქცევას, რაც ქრისტიანული ცივილიზაციის მიზანს შეადგენს. უკვე აქ არის გამოთქმული ის ძირითადი დებულება, რომელიც ახალი სოციალური წყობის – *ფეოდალზმის* პრინციპი გახდება. ეს სრულიად ახალი კონცეფტი იყო, რომელიც განასხვავებდა კეისარსა და ღმერთს, და საკეისრო და

საღმრთო მოქალაქეობას ანუ *ქვეშევრდომობას*, მაშინ, როდესაც კეისრის გაღმერთება საყოველთაო ტრადიცია იყო და, მაშასადამე, მისი იმპერიაც გაღმერთებული. ქრისტეს შემდგომ კეისრისა და იმპერიის გაღმერთება (და საერთოდ „გაღმერთება“) შეუძლებელია. და ვერც ერთი ხელმწიფე ველარ ელირსება ამას. ეს შეიძლება ამოკითხულ იქნეს, როგორც *ქრისტიანულობის კრიტერიუმი* და ამ კრიტერიუმით შეფასდეს ამა თუ იმ სახელმწიფოს ცივილურობის და ამა თუ იმ ხელმწიფის ქრისტიანულობის ხარისხი. ამიერიდან „ხელმწიფე“ და „სახელმწიფო“ აღნიშნავს რჩეულ პიროვნებას და მის ძალისხმევათა ასპარეზს. ეს ძალისხმევები განსაზღვრული სამოქალაქო სივრცის „მწიფე ხელით“ მართვისა და ჰარმონიზების ძალისხმევებია. და რადგან პრინციპი ხელ-მწიფობისა ქრისტიანული გაგებით *რჩეულობის* პრინციპია, ამიტომ ხელმწიფობის სამოქალაქო პრინციპი სიმეტრიის ღერძი ხდება: იგია ღმერთის გვირგვინოსანი ხელის-უფალი ანუ მინისტრი, რომლის ირგვლივ იყრის თავს რჩეულთა მცირე საკრებულო. ამგვარი საკრებულოა ჯერ მოციქულთა, შემდეგ გვირგვინოსან ხელმწიფეთა და გმირთა საკრებულო (გრეგორის მცველთა ან მრგვალი მაგიდის რაინდთა და სხვა). რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში“ ამ ცივილური სამოქალაქო სივრცის ჰარმონიზების გზა არის დახატული და შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ქრისტიანული ცივილიზაციის პრინციპების გვირგვინოსნულ გამოხატულებად. სინთეზი, რომელიც ამ ხელმწიფურ სამოქალაქო სივრცეში ხორციელდება სხვადასხვა „ერებს“, „რელიგიებს“ და „ენებს“ შორის, დაგვაფიქრებს ქრისტიანულ სინთეზზე და იმ პრინციპებზე, რომლებიც განსაზღვრავს ქრისტიანული ცივილიზაციის განვითარების გზას და, აგრეთვე, ზიგზაგებს, ანუ იმ სიძნელებებს, რომლებიც უნდა დაძლიოს ადამიანმა, ყოველმა პიროვნულად, რათა განთავისუფლდეს თავად და გაათავისუფლოს სხვა. ავთანდილის ანდერძის გამოთქმა - „ათავისუფლე მონები“ შეესატყვისება, ამ თვალსაზრისით, ჰავლეს გამოთქმას: „თავისუფლებისთვის გაათავისუფლათ უფალმა“, რადგან მხოლოდ თავისუფლებისათვის განთავისუფლებულს ძალუძს, იქცეს ადამიანად; ათავისუფლოს სხვა და წარმართოს თავისი არსებობა „ორისავე მხლებელი“ თავისუფალი მოქალაქეობის გზით - იქცეს გვირგვინოსან ხელ-მწიფედ თავისი ცხოვრებისა, რჩეულად.¹⁰

მითითებანი და განერცობანი

რაფიელ ერისთავის თქმით: „სად მამა-პაპა მეგულის, იმათი კუბოს ფიცარი“, რაფიელ ერისთავის ეს სტროფი მეტად საინტერესო კუთხიდან გვიხსნის *სამშობლოს* ცნებას, თუ იმ განზომილებით მივიღებთ, როგორსაც მას „ხევსური“ აძლევს:

„სადაც ვშობილვარ, გავზრდილვარ, და მისროლია ისარი, სად მამა-პაპა მეგულის, იმათი კუბოს ფიცარი...“

არ გავცელი სალსა კლდეებსა უკვდავებისა ხეზედა,

არ გავცელი მე ჩემს სამშობლოს

სხვა ქვეყნის სამოთხეზედა“.

ან ვაჟას:

„სამშობლოს არვის ნავართმევთ, ჩვენს ნურვინ შეგვეცილება“...

ან ილიას:

„სამშობლოს მთებო, თქვენი შვილი განებებთ თავსა“....

თვით ქრისტეს მისწრაფებაც მამისაკენ, შეიძლება ნაკითხულ იქნეს, როგორც *მისწრაფება სამშობლოსაკენ* და ეს მისი „ორსამშობლოობა“ ანუ მინიერი და ზემინიერი (ზეციური) განზომილება ამ მიმართებისა და მისწრაფებისა სიმეტრიულ განაწყობს ურთიერთისადმი „ქვედას და ზედას“, „აქ და იქ“, „სააქაოს და საიქიოს“, „შინას“ და „გარეს“... და, საბოლოოდ, შესაძლებელს ხდის ზედა ქვედაში განსახიერდეს და ქვედა ზედაში ამაღლდეს. ქვეყნისა და კაცის ღვთისმიერი მშობლიური ზრუნვა და სიყვარული ამით ცხადდება.

თუ ამ და სხვა სტროფებს მივცემთ „ხევსურულ“ განზომილებას, მაშინ მეტად სპეციფიკურ გაგებასთან მივალთ და სამშობლოს ცნება „საკუთარი სოფლის“ ცნებას გაუიგივდება და ბოლოს „ტყრუშული ღობით შემორაგვულ სანახევს“ (ილია ჭავჭავ.) განზომილებას შეიძენს. ამ თვალსაზრისით, სამშობლოს შეიძლება ჰქონდეს „ეთნოგენეტიკური“ მოსაზღვრულობა და ერიც, შესატყვისად, იქნება „ამ სოფლის სამოსახლო“, მეტ-ნაკლებად ნათესაური. მაგრამ საკმარისია, ვცადოთ დარჩენა ამგვარ „ხევსურულ“ საზღვრებში და გაგებაში, რომ მყისვე გაჩნდება მოთხოვნილება ეს სამშობლო ჩავრთოთ უფრო დიდ სამშობლოში, მაგალითად, ხევში; ხოლო ხევი კი, იმავე მოთხოვნილებით, – მთიანეთში; მთიანეთი ბარს შევეწყოთ და ორივე ერთად უფრო დიდ ერთეულ სამშობლოში – იბერიასა თუ კოლხეთში მოვათავსოთ, რომლებსაც შემდგომ საქართველოდ გავერთიანებთ. ამგვარად, ფაქტობრივად ვიღებთ „სამშობლოთა“ იერარქიას, რომელშიც პირველერთეულ სამშობლოში („სადაც ვშობილვარ, გავზრდილვარ...“) დგენილი მატრიცა განუწყვეტლივ რთულდება და გართულებასთან ერთად იცვლება მისი მაკონსტი-

ტურიზელი ფაქტორები: ელემენტები და მათი ურთიერთობა. „ეთნოგენეტიკური კვანძები“, პირველადი მაკონსტიტუირებული ფაქტორები იცვლება უფრო მაღალი, „კულტურული“ და „ცივილური“ ღირებულებითი ელემენტებით, რომლებშიც ეს „კვანძები“ მეორად როლს თამაშობენ; ასეთი „ცივილური“ ღირებულებითი ელემენტებია „ენა“ და „სარწმუნოება“. ეს უაღრესი სიციხადით არის მოცემული სახარებაში და, კერძოდ, „სულთმოფენაში“ ანუ „ენებზე ამეტყველებაში“ („და ეჩვენათ მათ განყოფილი ენები, თითქოს ცეცხლისანი და სათითაოდ მოეფინა ყოველ მათგანს. ყველანი აღივსნენ სულიწმიდით და იწყეს ლაპარაკი სხვადასხვა ენებზე, როგორც სული ამეტყველებდა მათ“...საქმენი 2,34) და ქრისტეს მიერ ნათესაური კავშირის მკვეთრი შეცვლით სარწმუნოებრივი კავშირით (მათე: 10, 3539; 12, 4650; 28,1820; მარკოზ: 3, 3135; 16,1520; ლუკა: 8,1921; იოანე: 11, 4853). მეორე მხრივ, ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ძველი აღთქმის ეთნიკური, „ეკოლექტიური პასუხისმგებლობა“ იცვლება პირადი, „ინდივიდუალური პასუხისმგებლობით“: („თქვენ ვერაფერი მოგიფიქრებიათ, რომ ჩვენთვის უმჯობესია მოკვდეს ერთი ადამიანი ხალხისათვის, ვიდრე მთელი ერი დაიღუპოს... იინინასწრმეტყველა, რომ იესო ერისთვის მოკვდებოდა და არა მარტო ერისთვის, არამედ იმისათვისაც, რომ ღვთის გაფანტული შვილები შეეკრიბა ერთად“. (1 იოანე: 11, 48-52.) ეს სრულიად ახალი კოსმიური წყობის დამკვიდრებას ნიშნავდა, რომლის ცენტრში, ქრისტეს მიერ მიანიშნებულ ადგილზე, პიროვნება იყო მოთავსებული, ხოლო ზეგარდმო ანუ ტრანსცენდენტში - „მამა“. ტრანსცენდენტის „მამის“ სახით სიმბოლიზება ქრისტემდე შეუძლებელი იყო თვით ტრანსცენდენტის პიროვნებად გაუსახიერებლობისა ანუ გამოუთქმელობისა გამო. მამა თავისთავში, როგორც ძეში სახიერდება და ისე ეხსნება სამყაროს. ქრისტემდე და არც შემდგომ, ამგვარი რამ არ დასტურდება. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ყოველგვარი ცდა ქრისტეს „ეთნიზირებისა“ (მისი ებრაელობის მტკიცება და სხვა), ან ქრისტიანობის ნაციონალურ რელიგიასთან მიჯრისა (მაგ., „იუდეოქრისტიანიზმის“ სახით), ქრისტიანობის ათეისტურ-მატერიალისტური და ისტორიციისტული გაგებითაა გამოწვეული და ქრისტიანობის არსების ვერგაგებასთან არის დაკავშირებული.

აქვე უნდა აღინიშნოს მიხაკო ნერეთლის მიერ „სამშობლოს“ საკითხის სპეციალური კვლევა დასახელებულ ნიგნში „ერი და კაცობრიობა“. „სამშობლოს ცნება უპირველესად ყოვლისა განსაზღვრულ ადგილს ეხება, სადაც ერი სოციალურ შემოქმედებას ეწევა“, - წერს მ. ნერეთელი. და ასე განასხვავებს ერსა და სამშობლოს: „ერი არის განსაზღვრული, კონკრეტული სოციალური ორგანიზმი, ინდივიდუალობა, რომელსაც თავისი გრძნობა, ნება, თვით-შეგნება

და მიზანი აქვს. იგი თვით არის სოციალური სუბიექტი, რომელსაც უნდა ჰქონდეს სამშობლო, ე.ი. ადგილი, სადაც ის აღზრდილა, განვითარებულა, შეუქმნია წარსული და აწმყო, ცდილობს, მომავალშიაც განაგრძოს თავისი არსებობა". „სამშობლოს ცნება, როგორც არა ესთქვათ, უპირველეს ყოვლისა შეკავშირებულია ადგილთან, ბინასთან, ტერიტორიასთან, რომელიც განსაზღვრულ, კონკრეტულ სოციალურ ორგანიზმს უჭირავს. სამშობლო – ის ადგილია, სადაც ერს შეუქმნია თავისი ისტორია და სადაც იგი განსაზღვრულ მომენტში სცხოვრობს. ეს ადგილი „სამშობლოა“ იმ ადამიანთათვის, რომელნიც ამ ერს ეკუთვნიან, რომელთაც ეინტერესებათ ეროვნული თავის დაცვა, და, მასადაამე, დაცვა იმ ადგილისა, რომელიც უპირველესი საშუალებაა ერის არსებობისა. ამ მხრით სამშობლო განსაზღვრული ერის კერძო ადამიანთა რწმენაა ამ ერისადმი კუთვნილებისა, სიყვარული იმ ადგილისა, სადაც მათი ერი ბინადრობს". სამშობლოს იდეის „შემადგენელი ელემენტები არის ერი და მისი ტერიტორია“.

თუ სამშობლო მხოლოდ ისაა „სადაც ვშობილვარ, გავზრდილვარ“, მაშინ ყოველი ადამიანი, მიუხედავად თავისი ეთნიკური წარმოშობისა, არის მფლობელი იმ ალაგისა, „სადაც შობილა, გაზრდილა“, რაც, ფაქტობრივად, ეწინააღმდეგება „ეთნოგენეტიკურ“ „ნაციონალისტურ“ კონცეფციას, რადგან ჯერ ვერაეინ განსაზღვრა, თუ რამდენი უნდა იცხოვროს ადამიანმა ერთ ადგილას, რამდენი თაობა უნდა დაიშარბოს, რომ ეს კონკრეტული ადგილი მის „სამშობლოდ“ იქცეს. და ის, რაც ერთი შეხედვით მარტივია, საკმაოდ რთული პრობლემის სახით წარმოდგება ნაციონალისტური თვალსაზრისის მხოლოდ წარმომავლობასა და სისხლზე დაფუძნებით და ერის „მატერიალიზებით“. ამ საკითხების კრიტიკულ განხილვას სათანადო ადგილას დაუბრუნდები.

სარწმუნოებისა და რელიგიის მიმართებას გამოხატავს აგრეთვე „რწმენისა“ და „სჯულის“ მიმართება, როგორც განსაზღვრავს მას „სახარება“ და მოციქული პავლე (რომაელთა 7; 8). სჯული ცოდნის სფეროს განეკუთვნება, იგი კანონია, არსებობის წესი და ფორმა, ხოლო რწმენა კი ცოდნის გარეთ არის, ის რაც საცოდნელია, მას რწმენა არ მიეშარბება. ამგვარი მიმართება დასტურდება იმითაც, რაც რწმენაზე არის ნათქვამი ალთქმათა წიგნებში და რაც არაფრით არ თავსდება ცოდნის განსაზღვრებაში.. საკმარისია, აბრაამის, იობის, სამარიტელის და სხვა უამრავი მაგალითი გაეხსენოთ და თვით ქრისტეს მიერ რწმენის არსების გახსნა: „მდოგვის მარცვლისოდენა რწმენა რომ გქონდეთ და უთხრათ ამ ლელვის ხეს: ამოფხვერი და გადაინერგე ზღვაში, ის გაგიგონებდათ“ (მათე: 17, 20; 21,21; მარ. 11,23; ლუკა: 17,6). ამრიგად, რწმენა არის რელიგიის

საფუძველი, ხოლო რელიგია კი რწმენის ფორმა გამოთქმული სჯულში: სჯული ურწმენოდ – „ფარისევლობა და მნიგნობრობა“; რწმენა უსჯულოთ – კი „უტყვობა და უენობა“ („ყველასა თურმე ენა აქვს, არა ყოფილა უსჯულო“, – როგორც ვაჟა ამბოხს), რაც ადამიანს ადამიანურობის გარეთ აყენებს. რელიგიისა და ენის მიმართებაზე ქვემოთ მოვალ კვლავ.

3. კიდევ ერთხელ მინდა ხაზი გავუსვა იმ არსებით მომენტს, ცივილიზაციათა შეტინაკლებობაზე და უმჯობესობაზე საუბარი ხშირად სავალალო უვიცობის, ან კონცეპტუალური იდეოლოგიზმის შედეგია და რომ ცივილიზაციათა განსაზღვრა ჩემ მიერ ქრისტიანული ცივილიზაციის მიმართ სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ რომელიმე სხვა ცივილიზაციას ნაკლები ღირებულება ან ისტორიული მნიშვნელობა აქვს. აქ საყრდენს ქმნის ის ფაქტი, რომ ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცა იქმნება ონტოლოგიურად სინთეზურ საფუძველზე და ისეთ ხდომილებაზე დაფუძნებული, რომლის შემდგომ არაერთარი უფრო ღირებული ხდომილება არ შეიძლება განხორციელდეს პრინციპულად. ეს არსი თვით ღმერთის მამა-შვილურ იპოსტასში გამოვლენა და შვილად გაკაცება. ამ საფუძველზე წმინტნილი მატრიცა „ბუნებრივად სინთეზურია“, და როგორც არ უნდა იყოს, მისი შეფასება ისტორიული თვალსაზრისით, მასზე დიდი ხდომილება პრინციპულადაა შეუძლებელი. დიდებულ ცივილიზაციათა სპექტრი, რომელსაც ისტორია გვისურათხატებს არაჩვეულებრივი პარადიგმულობით გვიხსნის სწორედ ამ სინთეზურობას ქრისტიანული ცივილიზაციისა. ცივილიზაციათა შორის უგვიანესი ისლამიც კი თავისი არსებით კერძო პარადიგმას წარმოადგენს, რაც მას აახლოებს იუდაურ ცივილიზაციასთან, ხოლო სუფიზმის სახით კი შეიცავს ძლიერ ტენდენციას სინთეზირებისა, ანუ ქრისტიანობასთან დაახლოებისა. ცივილიზაციათა „მსოფლიო-ისტორიული“ ღირებულება და წონა განისაზღვრება არა რაოდენობით, არამედ იმანენტური მახასიათებლებით, რომლებიც ამ ცივილიზაციის საფუძველმდებ პრინციპებშია მოცემული – ცივილიზაციის ონტოფორმით, ანუ შესაძლებლობათა ფორმით. ეს ყოველივე, ცხადია, ცალკე ანალიზის საგანია და აქ აღარ შეეხები, მაგრამ ხაზგასმამისი კი აუცილებლად მივიჩნე.
4. ენობრივი მატრიცების მიხედვით: ინდოევროპელი, სემიტი, თურქი და სხვ., ხოლო რელიგიური ნიშნით კი: ქრისტიანი, ებრაელი, მუსულმანი, ნინარექრისტიანული... ეს გახსნილ ყოფიერებაში ეთნოგენეტიკური ჰომოგენურობის შეუძლებლობის დადასტურებაა. საინტერესოა, რომ ილია ჭავჭავაძემ თავისებურად გაუსვა ხაზი ამას, როდესაც „ივერიაში“ 1881 წელს გამოაქვეყნა ერნსტ რენანის სიტყვა, წარმოთქმული პარიზის უნივერსიტეტში იმავე წლის 27 თე-

ბერვალს: „რა არის ერი (ნაცია)?“; რედაქტორის შენიშვნაში ილია აღნიშნავდა: „იმ ეროვნებრივის მოძრაობისა გამო, რომელიც მთელს ევროპას მოედო ამ უკანასკნელ ხანს, ეს ნერილი ჩვენის მკითხველისათვის საყურადღებო უნდა იყოს.“, „ივერია“ IV, 1881 წ., გვ. 103-129.

5. ამ ცნებათა უაზრობა კარგად ჩანს, თუ შევეცდებით, „გავხსნათ ფრჩხილები“: „ბურჟუაზიული ერი“, თუ სიტყვას ბურჟუაზიული ეტიმოლოგიური მნიშვნელობით ვიხმართ, ნიშნავს „მოქალაქეთა ერი“ (ბურჟუა სხვას არაფერს ნიშნავდა, თუ არ მოქალაქეს, ბიურგერს). კლასობრივ თეორიაში კი ამან შეიძინა კლასობრივი აზრი და აღნიშნავს ერთ კლასს, რომელსაც ერის სრულყოფილი ნიშანი მიენერა. „საბჭოთა ერი“, თუ ამას ასევე პირველმნიშვნელობით შევაფასებთ, ნიშნავს მმართველობის გარკვეული ფორმის მიხედვით კლასიფიცირებას, ანუ ნიშნავს ერს, რომელიც „საბჭოს“ შეადგენს. აქ ერის სრული ნიშანი მიენერება მართვის ფორმას. „მონათმფლობელური ერი“, როგორც თვით სიტყვა გვეუბნება, არის „მფლობელობის“ მიხედვით განსაზღვრა. აქაც მფლობელობის სახეს მიენერება ერის სრული ნიშანი. ამგვარი ლოგიკა, ბუნებრივია, ვერავითარ საფუძველს ვერ მისცემს ცნების განსაზღვრებას და არც შემეცნების საშუალებას იძლევა. ამავე დროს, იმავე იდეოლოგიურ კონცეპტუალურ სქემაში „საბჭოთა ერი“ დადებითი ერის, კარგი ერის, კეთილი ერის და ა.შ. ხასიათს იძენს, ხოლო დანარჩენი კი – უარყოფითი ერის, ცუდი ერის, ბოროტი ერის და ა.შ. – ზუსტად სიმეტრიულად.
5. მეხსიერებაში შერჩენილი არქეტიპების თემა მეტად პოპულარული იყო XX საუკუნის დასაწყისში, რაზეც გრიგოლ რობაქიძის „გველის პერანგიც“ მიუთითებს. ეროვნულობის (და არა მხოლოდ ჩამომავლობის) ჯიშური სანყისის გენეტიკური არქეტიპის გაცოცხლება ადამიანის კვლავშობას ედრება და მისი პიროვნების ცვლას – „ნამდვილი პიროვნულობის“ განსახიერებას. ამას ახლავს თან არაჩვეულებრივი კომფორტულობა და წონასწორობა. ინდივიდუალურ-პიროვნულ ასპექტში ამგვარი ლიტერატურული მოდელი არ ინვესტს წინააღმდეგობას, მაგრამ რეალობასა და ისტორიაში ვითარება შედარებით რთულია, მით უმეტეს, როდესაც კოლექტიური არაცნობიერისა და „ჩვენობის“ დონეზე ხდება არქეტიპის ტრანსფორმირება. ურიდან აბრაამის გამოყვანის მაგალითიც კარგად მიუთითებს, რომ ამგვარი ტრანსფორმირება შეიძლება ხორციელდებოდეს ნებისმიერ დონეზე და ყოველთვის ღიად რჩება საკითხი „პირველტიპის“ პომოგენური არსების შესახებ. ტრანსფორმაციათა ონტოლოგიურობა ადამიანისათვის არის მიზეზი ჩემ მიერ ადამიანის ტრანსფორმაციათა ველად განხილვისა, რასაც ტრანსფორმაციათა სტრუქტურასა და ფორმებთან მივყავართ. ეს თემა დამუშა-

- ვებულია „ინტეგრალურ მითოლოგიაში“, რომლის შესავალი (კონცეფცია) მზადდება გამოსაცემად.
7. იხილე ზევით კარი I, „ცივილიზაცია და ერ-სახელმწიფო“.
 8. ამ თვალსაზრისით, ჩვენების ბრძოლა რუსეთისაგან განთავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისათვის სრულიად განსხვავებულ ხასიათს იძენს და შეესატყვისება საბჭოთა კავშირის რესპუბლიკათა ანუ ერ-სახელმწიფოთა ბრძოლას და მისწრაფებას დამოუკიდებლობისაკენ. ამიტომ გაცვებას იწვევს ის გულგრილობა, რომელიც მეზობელ კავკასიურ სახელმწიფოთა მოსახლეობამ და მთავრობებმა გამოიჩინა ამ საკითხისადმი. XX საუკუნის დასასრულის მოვლენებმა სავსებით დაადასტურა „ერთა თვითგამორკევეის უფლების“ არასაკმარისი გააზრებულობა და დაპირისპირება ცივილურობისა და მოქალაქეობრივი თავისუფლების პრინციპებთან. ნიგნში „რესპუბლიკა დემოკრატიის წინააღმდეგ“ იე რიკოტ ზუსტად შენიშნავს, რომ „ყოველ ერ-ეთნოსში სძინავს მიკრო ეთნო-ერს, რომელსაც შეუძლია, არსებობაზე თავისი უფლებები გამოაცხადოს. და ყოველ მიკრო-ერში სძინავს პარტიკულარიზმს, რომელსაც გუშინ წარმოდგენა არ ჰქონდა საკუთარ თავზე... 1918 წლიდან მოყოლებული, ყავისფერ ძალებს აღარასოდეს შემოაკლდებათ მინიერი საკვები. თავისი 11 თებერვლის მიმართვაში ეუდრო ვილსონმა საუკუნეს ტერორის კარგი საფუძველი მისცა... ამ პრინციპით, საერთაშორისო სცენა არის დემოკრატიზირების გზაზე და ხალხების კანიბალიზმის სენასი გახსნილად გამოცხადდა...“ – იხ. Yves Ricaute, „La République contre la Démocratie“. PLON, 1996. გვ. 24-27
 9. იხ. პავლე: „რომაელთა მიმართ“ 10, 12: „ეინაიდან არ არის გასხვავება იუდეველსა და ბერძენს შორის, რაკილა ერთია ყველას უფალი“; „სიტყვა „ნათესაეი“ – „ნათეს(ლ)აეი“ – „ერთი თესლის“ მქონებელს, ერთი თესლიდან წარმომავალს ნიშნავს და, აშკარად, ბიბლიური ტრადიციის ანარეკლია. იუდეველობის ეს „ბიოლოგიური“ საფუძველი იქნა მოხსნილი სწორედ ქრისტიანობის მიერ. პავლეს მიერ ამ საკითხისადმი ესოდენი ყურადღება იმაზეც მიუთითებს, რომ ადამიანის ცნობიერებას გარკვეული ძალისხმევა სჭირდება იმისათვის, რომ ამალდეს ბიოლოგიურ ნათესაობაზე და მეტაყოფიერი, სულიერი ნათესაობა დაადგინოს „კაცობრიობის“ საზღვრებში. პავლეს აზროვნება ფილოსოფიური და რელიგიური თვითგაცნობიერების ნატიფი მაგალითია.
 10. იხ. „გიორგიული მისტერიებიდან“ („ივერია“ I, თბილისი-პარიზი, 1992 წ., გვ. 67-94); აქვე მსურს აღვნიშნო, რომ ჩემი თვალსაზრისით, ესოდენ გახმაურებული და „ნაციონალისტურად“ ინტერპრეტირებული ტექსტი იოანე ზოსიმესი „ქებაი და დიდებაი ქართულისა ენიისაი“ ქრისტიანული თვალსაზრისით სრულიადაც ვერ ეგუება ამგვარ

„ნაციონალისტურ“ ინტერპრეტაციას და ენიინააღმდეგება ქრისტიანულ პრინციპებს. დასაშვებია, რომ იოანე ზოსიმეს ამგვარი რამ მართლაც დაენერა ისეთ მომენტში და ისეთ ალაგას, სადაც და როდესაც ქართულ ენას სდევნიდნენ, ანუ გარკვეული ისტორიული პირობებით გულმოკლულს. დარწმუნებული ვარ, რომ ამგვარი ისტორიული ვითარების პოვნა იმ სამონასტრო მოღვაწეობაში, რომელიც იოანე ზოსიმეს ჰქონდა იერუსალიმში, არ იქნება ძნელი, რადგან ეპოქა მეტ-ნაკლებად შესწავლილია. „ვეფხისტყაოსნის“ ქრისტიანული პრინციპების მიმართ იოანე ზოსიმეს ტექსტის გაანალიზებაც იმის დასტურს მაძლევს, რომ არავითარ შემთხვევაში აქ არ შეიძლება იყოს თანამედროვე იდეოლოგიით მოდელირებული „ნაციონალისტური“ და ე.ი. ანტიქრისტიანული (ანტიისულთმოფენითი!) აზრი. ეს ქრისტიანი ბერის არსების შეურაცხყოფაც კი არის და გამობატავს ათეისტურად მოაზროვნე საბჭოთა მკვლევართა იდეოლოგიურ ცალმხრივობას, რაც უკვე ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს. თავისთავად კი, ვინმემ თუ „იცის“, რა ენაზე მოხდება „საშინელი სამსჯავრო“, მაშინ ღმერთს აღარაფერი მოეკითხება, რაც სრულიად ნარმოუდგენელია აზრად ჰქონოდა ქართველ ბერს ქრისტიანობის გარიჟრაჟზე (V ს.) ან, მით უმეტეს, ზეობაში (X-XI სს). თუ რა ჰქონდათ აზრად და როგორ ხედავდნენ ქრისტიანულ სამყაროს ქართველი მოაზროვნენი, ამის დასტურად „ვეფხისტყაოსანი“ გვაქვს ხელთ, რომ არაფერი ვთქვათ აგიოგრაფიულ და თეოლოგიურ ლიტერატურაზე V-XI საუკუნეებისა.

ცივილიზაცია როგორც გახსნილობა და თავისუფლება

თუ ევროპულ ცივილიზაციას, რომელსაც მე ვაიგივებ ქრისტიანულ ცივილიზაციასთან, ისტორიულად ბერძნულ-რომაული ცივილიზაციებიდან ვიწყებთ (შესაძლოა, უფრო ღრმადაც ჩავიდეთ ისტორიაში), სიმბოლურ-მეტაისტორიულად იწყება პილატეს კითხვიდან: „რა არის ჭეშმარიტება?“ და ქრისტეს უხმო შეპასუხებიდან: „რა არის სინამდვილე?“. დასავლური ცივილიზაციის მატრიცა ამ ორი კითხვის ფენომენოლოგიურ და პარადიგმულ გამოთქმას წარმოადგენს. რადგან კითხვა არსებულის არსებობას შეეხება, მისი, როგორც არსებულის არსებობის პირობას და შესაძლებლობას, და, ასევე, ამ არსებულის ღირებულებას ყოფიერებაში, თვით კითხვის დასმა გაცნობიერებისა და გაგების და, ამდენად, ცოდნის მოთხოვნილებას გამოხატავს. პილატეს სურს, გაიგოს, რა არის „ჭეშმარიტება“, მაგრამ ის ამას ვერ გაიგებს, თუ მანამდე არ უპასუხა კითხვას და ე.ი. არ გაიგო, თუ რა არის „სინამდვილე“. ქრისტეს უხმო პასუხში პილატესადმი იკითხება მთელი „ახალი აღთქმის“ შინაარსი: *სინამდვილე და ჭეშმარიტება „მე ვარ, კონკრეტული, ნამდვილი, შენ წინ მდგომი და მალე, შენი ნებადართვით უპიროვნო ბრბოს მიერ ჯვარცმული, აღმდგარი და ჩემს პირველსანყისს მიბრუნებული. ღმერთი და კაცი, რის ძალითაც მე და შენ ერთი ვართ.“* ამ უხმო, განხორციელებულ პასუხში არავითარი დოქტრინა არ დევს; ეს არის უშუალო, პირდაპირი ჭეშმარიტება და სინამდვილე. იგი იმ თვალხილულობიდან მომდინარეობს, რომელიც პილატეს არ ჰქონდა, თუმც, რალაცას ბუნდოვანი წინაგრძობის სახით მაინც ატარებდა. სამაგიეროდ, პილატეს „კონცეფცია“ უნდოდა, ხოლო პასუხი, რომელიც მის წინ იდგა, სრული და კონკრეტული სინამდვილე იყო: ღმერთიც, ადამიანიც, მარადისობაც, დროც, წარმავლობაც და გარდუვალობაც, ისტორიაც და მეტაისტორიაც, გზაც და გზაჯვარედინიც...

ყოველ ტიპს ცივილიზაციისა თავისი ისტორიული და მეტაისტორიული სანყისი აქვს, რომლითაც შესაძლებელი ხდება ამ ცივილიზაციის ინტეგრალური შესწავლა და გაგება. ყოველ ცივილიზაციას აქვს თავისი ინტეგრალური მატრიცა და სიმბოლოთა სისტემა, ენა, ფორმა და სტილი, რომელიც იძლევა საშუალებას,

ნაკითხულ და გაგებულ იქნეს ამ ცივილიზაციის სივრცეში დასმული არსებითი (პილატესებური) კითხვები და მათზე გაცემული პასუხები. თუ ამ თვალსაზრისით წავიკითხავთ ცივილიზაციათა ტექსტებს, მაშინ შესაძლებლობა გვექნება, ნათელი წარმოდგენა ვიქონიოთ იმ მთლიან ცივილურ სივრცეზეც, რომელსაც ქმნის „კაცობრიული ცივილიზაცია“ მთელი თავისი პარადიგმატული და ფენომენალური განშლით. ამავე დროს, ეს მოგვცემს, ნებისმიერი ცივილიზაციის ისტორიულ და მეტაისტორიულ სივრცეში მოთავსების საშუალებას. მე დარწმუნებული ვარ, რომ კაცობრიობის ყოფიერების ამგვარად წაკითხული წიგნი შესაძლებლობას მოგვცემს ცივილიზაციები ორმაგი რიგით დავალაგოთ: ისტორიულად – დროის თანმიმდევრობით, და მეტაისტორიულად – ყოფიერების არსებისგამომთქმელი ღირებულებებით თვალსაზრისით. ამ შემთხვევაში, მეტაისტორიული რიგი, შესაძლოა, სრულიად არ შეესაბამებოდეს ისტორიულ თანმიმდევრობას და მეტად საინტერესო სტრუქტურა წარმოაჩინოს საძიებელი „კაცობრიობისა“. მაგრამ, როგორადაც არ უნდა დავალაგოთ ცივილიზაციები, ისინი ყველა, ქრისტესწინარეც და ქრისტესშემდგომიც, მოთავსდება *ქრისტიანული ცივილიზაციის სივრცეში*, რაც, ნიშნავს, რომ *ქრისტიანული ცივილიზაცია არის კაცობრიობის ონტოლოგიური ყოფიერების ფორმა და სტილი*. როგორ? რა განაპირობებს ამას?

ქრისტიანული ცივილიზაციის ენა ყოფიერების არსებისგამომთქმელი ენაა და მისი *წაკითხვა და გაგება* ნიშნავს სინამდვილისა და ჭეშმარიტების არსების ხედვას. არც ერთ სხვა ცივილიზაციაში არ განსახიერებულა და გამოთქმულა თვით *ლოგოსი*, ანუ დასაბამიერი სიტყვა, რომელიც „იყო ღმრთისა თანა, იყო ღმერთი და ყოველივეს შემქმნელი“. პრობლემა ისაა, რომ შევძლოთ ამ სიტყვის გაგება და ხილვა, ანუ გამოვიმუშაოთ შესატყვისი თვისებები და აზროვნების „აპარატი“ მის აღსაქმელად და შესაგონებლად. პრობლემა ადამიანშია და არა ქრისტიანობაში. მართალია, რომი ბარბაროსებმა დაანგრიეს, მაგრამ რომში უკვე იყო დანერგილი ქრისტიანული მარცვალი და ამგვარად განოყიერებულმა ნიადაგმა თვით ბარბაროსებიც მოაქცია. „ევროპა“, როგორც „ცივილიზაცია“ და როგორც „ევროპული“, *ქრისტიანობამ* შექმნა. ამიტომ ევროპის სივრცე ქრისტიანული კულტურებით და სახელმწიფოებით არის განსაზღვრული და

არა გეოგრაფიით. ქრისტიანობის ისტორიაში შემოსვლის ნულოვანი თარიღი აღნიშნავს ძველი „აღამიანისმალმერთებელი“ ყოფიერების დასასრულსაც და იმავდროულად ტრანსფორმირებულ გაგრძელებასაც – გაახლებას. არსებითად ეს იყო „მეორე წარღვნა“, რომელიც ღმერთის თვითშენიშნული იქნა შეცვლილი. არც ისტორიული და არც მეტაისტორიული ყოფიერების თვალსაზრისით ამაზე უფრო მნიშვნელოვანი მოვლენა არ შეიძლება, რომ მოხდეს. ლოგოსის გაკაცებასა და მის თვითშენიშნულში გამონაკვეთლია ყოფიერების ტრანსცენდენტური კვანძი, რომლის „სხვა“ პრინციპულად არის შეუძლებელი. იგი მხოლოდ თავის-თავის სხვა შეიძლება იყოს და, ე.ი. ნებისმიერი რელიგია ანუ ნებისმიერი ტექსტი, სიტყვა, ლოგოსი და ა.შ., თავსდება ამ კვანძის ქდულში: იგი „დაჭერილი“ ხდება ამ კვანძში. ეს მარტივად იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანობის „შემდეგ“ არაფერი არ შეიძლება მოხდეს რელიგიის თვალსაზრისით; და რაც არ უნდა „მოხდეს“, ყველაფერი გადაინევს ქრისტეს წინ, ანუ „დაჭერილი“ იქნება ტრანსცენდენტური, ტრანსცედეტალური და რეალური ყოფიერების ქრისტესეულ კვანძში. ამ კვანძის ენერგია ასაზრდოებს ქრისტიანულ ცივილიზაციას თავის განუწყვეტელ ძალისხმევებში ცივილურობის ქრისტიანობისათვის შესატყვისი ფორმით დახვეწისათვის. ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ რელიგიის ესა თუ ის ფორმა, შესატყვისი ამა თუ იმ ერის (ან პიროვნების) ისტორიული გზისა და ჩამოყალიბებისათვის, ან ამა თუ იმ ცივილიზაციისათვის არ შეიძლება, რომ წარმოქმნილიყო. საკმარისია, რელიგიათა შორის უკანასკნელზე – მაჰმადიანობაზე მივუთითოთ. მაგრამ სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით, მაჰმადიანობა, როგორც ადრეც აღვნიშნე, თავსდება *სამოციქულო* და *საწინასწარმეტყველო* რელიგიათა ანუ თვით ღმერთის ჩამო-ძე-ვებისა და გა-კაც-ების წინარე ხდომილების ფორმაში, რომელშიც ტრანსცენდენტსა და აღამიანს შორის არის ფიზიკური საზღვარი, რომლის გადაღახვა არც ერთი მხრივ არ არის შესაძლებელი. ფილოსოფიური მეტაფიზიკური თვალსაზრისითაც (რადგან რწმენას თვითსაფუძვლიანობა და თვითკმარობა ახასიათებს), იმაზე დიდი მოვლენა, როგორიცაა *ღმერთის თვითგანსახიერება ძედ*, არ შეიძლება მოხდეს. ამიტომ რელიგიური ფორმების თვალსაზრისით სავსებით თანაბარღირებული, რადგან სხვადახვა სივრცეშია განსახიერებული და სხვადასხვა ის-

ტორიულ სინამდვილეს შეესატყვისება, ქრისტიანული და მუსულმანური რწმენა თავისი შინაგანი მიმართებით სიმეტრიულია იუდაიზმისა და ქრისტიანობის მიმართებისა. ამ თვალსაზრისით, მოსე და მაჰმადი თანაფარდი აღთქმის მომტანები და, შესატყვისად, ებრაელი (იუდეველი) და არაბი (მაჰმადიანი) ერების შემქმნელები არიან განსაზღვრებით; მაშინ, როდესაც იესო ქრისტე განსაზღვრებითვე არის თვით ღმერთის შვილური იპოსტასი, გაკაცებული ღმერთი და კაცობრიობის მხსნელი და გამათავისუფლებელი. ქრისტიანობამ მოახდინა ადამიანის კოლექტიური პასუხისმგებლობიდან და კოლექტიური უპიროვნობიდან განთავისუფლება და პიროვნების ღირებულება დაადგინა.¹

ევროპული ცივილიზაციის არსებითი საფუძვლებისა და ყოფიერების ფორმების ძებნამ მრავალი საინტერესო კონცეპტუალური პარადიგმა წარმოშვა, მაგრამ, არსებითად, არც ერთი ცდა ამ ცივილიზაციის ქრისტიანობის გარეთ გატანისა და რელატივისტურად გააზრებისა არ ყოფილა წარმატებული. ქრისტიანობა ევროპული (და, მეტაისტორიულად, კაცობრიული) ისტორიის ონტოლოგიური ღერძია, რომლის არც აქეთ და არც იქით, ანუ არც მანამდე და არც მას შემდეგ, როგორც ითქვა, არავითარი მსგავსი ხდომილება არ განხორციელებულა და არ შეიძლება განხორციელდეს. ეს არის სასრული ხდომილება ადამიანის (კაცობრიობის) ისტორიის გარკვეულ „ფიზიკურ“ მომენტში, დროში, როგორც სანყისში და სასრულში ყოველგვარი „ისტორიულობისა“. ამ თვალსაზრისით, პოლივალენტური და რელატივისტური „ისტორიულობა“, ანუ სხვადასხვა ტიპის ისტორიულ მონაკვეთებად – *სიმებად* – არსებობა, მხოლოდ წინარექრისტიანულ ეპოქებს ახასიათებს; ეპოქებს, მოქცეულთ „ბაბილონის გოდოლსა“ და „სულთმოფენას“ შორის. საკუთრივ ქრისტიანობას კი მხოლოდ ერთი ისტორიული და მეტაისტორიული ონტოლოგიური სივრცე აქვს, რომელიც არსებითი თვალსაზრისით „ისტორიულ“ ხდომილებას მოკლებულია. იგი ერთი მთლიანი არსებითი ველის ფენომენოლოგიურ სტრუქტურირებას და პარადიგმატიკას შეიცავს მხოლოდ. თავისთავად, ნებისმიერი პომოგენური რელიგიური მატრიცის სივრცე შეიძლება ამგვარადვე იყოს წარმოდგენილი და, შეიძლება ითქვას, რომ ამ სივრცეში არავითარი სხვა მაკონსტიტუირებელი ხდომილება არ განხორციელებულა, – ბუდისტურ სივრცეში და მატრიცაში გაუტამას

ბუდად განათლების, იუდაურ სივრცეში მოსეს მიერ მცნებათა მიღებასა და ებრაელთა კელავშობის, მუსულმანურ სივრცეში მაჰმადის წინასწარმეტყველად არჩევის და სხვათა შემდგომ. აღნიშნული შეხედულებით, ამ სივრცეთა ისტორიის დასრულება შეიძლება მოხდეს მხოლოდ ახალი ისტორიული ხდომილებით, რომელიც თანაშესატყვისი იქნება პირველხდომილებისა. თანამედროვე მატერიალისტურ-ათეისტური იდეოლოგიის პრეტენზიული ცდა, შეცვალოს ადამიანის არსებობისა და მისი ცივილური ძალისხმევების რელიგიური საფუძველი, პრინციპულად ანტიცივილური და ანტიპიროვნული სინამდვილის დაფუძნების საფუძველი ხდება. ამის საფუძველზე ბატონდება დეკულტურისებულ მასათა ეგალიტარული ტოტალიტარიზმი, მატერიალიზმი, მასობრივ-კოლექტიური უპიროვნობა, „დემოკრატიული ნაციონალიზმი“ და ა.შ.

ქრისტიანობამ, როგორც ცივილური ცხოვრების სტილმა და ფორმამ და როგორც რელიგიამ, „იდეოლოგიურად“ და „ცეცხლითა და მახვილით“ კი არ „დაიპყრო“ ევროპა და შეიქმნა ცივილიზაციად, როგორც ათეისტური ისტორიოგრაფია ცდილობს, დაამტკიცოს, არამედ *კონკრეტული ცხოვრების პროცესითა და მაგალითებით*, იმ ფორმითა და სტილით, რომელსაც ქრისტიანი მამები, ქრისტიანი წმინდანები და ნამებულები, ქრისტიანი მეფენი და მრევლნი იძლეოდნენ; ქრისტიანი ერების ძალისხმევამ და მაგალითმა, ხშირად თვითმენიერვამდე მისულმა თავგანწირვამ, არაჩვეულებრივად ძნელმა გზამ შექმნა (და, რაც მთავარზე უმთავრესია, ქმნის ახლაც), ქრისტიანული ცივილიზაცია მის სხვადასხვა ფორმაში, სტილში და გამოვლინებაში.² ისტორიის ხვეულებით აღსავსე გზაზე ხშირად ინვერსიული ფორმები ხდება ქრისტიანული ცივილიზაციის პრინციპების გაცნობიერების და განამდვილების ბიძგის მიმცემი. დოქტრინები ვერ უძლებენ ჭეშმარიტების პირდაპირ გამოვლინებას, რადგან მას დოქტრინალური და იდეოლოგიური ახსნა და შთანერგვა კი არ ესაჭიროება, არამედ გახსნა, „ხედვა და გაგონება“. მას უნდა ხედავდე და იგი უნდა გესმოდეს, ანუ იგი უნდა იცოდე და მისით უნდა ცხოვრობდე. ესაა *ქმნის* და *თავისუფლების* არსებისგამომთქმელი პრინციპი, რომლის მაგალითი თვით იესო ქრისტემ მისცა ადამიანს. თავისთავად ცდა, რომ რელიგიის სახელი დაერქვას ისტორიულ ხდომილებას, ვთქვათ ომს, მოი-

თხოვს თვით რელიგიური პრინციპების გაანალიზებას, გაცნობიერებას და ინტეგრირებას. მაშინაც კი, როდესაც თანადროული ისტორიკოსები და ჟამთააღმწერლები, ან თვით მბრძანებლები (მაგ. ეგვიპტელი, ასირიელი, ხეთელი ან ურარტელი თუ სპარსელი მეფეები და სხვა) რელიგიურ კონტექსტში განიხილავენ ამა თუ იმ ისტორიულ ხდომილებას, აუცილებელია გაცნობიერება იმისა, რომ რელიგიასთან ომს არავეითარი კავშირი არა აქვს. რელიგია ონტოლოგიურად არის ცივილიზების მეთოდი. ქრისტიანული რელიგია, როგორც სინთეზური რელიგია და ცივილიზების მეთოდი, აბსოლუტურად გამორიცხავს ომს და ურთიერთსიძულვილს როგორც ადამიანთა, ასევე ჯგუფთა, ეთნოსთა თუ ერთა შორის. და თუ ამგვარ რამეს ადგილი აქვს ქრისტიან ერთა ისტორიაში, ეს მხოლოდ იმის ნიშანია, რომ ადამიანი და ადამიანთა საზოგადოება ძნელი აღსაზრდელია, რადგან „ბოროტისკენაა მიდრეკილი ადამიანის გულისთქმა მისი სიყრმიდანე“. ამიტომ, მაგალითად, „ჯვაროსნულ ომთა“ რელიგიურ ომებად გამოცხადება დიდ დაზუსტებას მოითხოვს და იმის გარკვევას, თუ რა კონტექსტში იყო ეს ომები „რელიგიური“. ასევე ასწლიანი და ოცდაათწლიანი ომების და, მეტიც, თვით მუსულმანური და ქრისტიანული ომების მიმართაც შეუძლებელია ხმარება ისეთი შინაგან კონტრადიქტორული ტერმინისა, როგორცაა „რელიგიური ომი“. რასაკვირველია, ომების მიზანი არა მხოლოდ სხვისათვის თავისი ძალაუფლების თავს მოხვევაა და თავისი უპირატესობის დადასტურება, არამედ სხვა „ღმერთთა“ დამხობაც, მაგრამ ამგვარი „შინაარსი“ ომებისა, ვერავითარ სერიოზულ კრიტიკას ვერ უძლებს და შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც ადამიანის ფსიქო-მორალური თავდაცვის კომპლექსი მასში არსებული „კატეგორიული იმპერატივის“ არსებობისა გამო, რომელიც გარკვეული საფეხურიდან მოყოლებული, მას სიკეთისა და ბოროტების გარჩევის კრიტერიუმს აძლევს. ამიტომაც ესაჭიროება მას თავისი ბოროტქმედების „ზეგარდმო“ გამართლება. სწორედ ეს ხდება ნიშანი იმისა, რომ ადამიანი ცივილურობის გზაზე დგას. ამის იქით ადამიანი ადამიანიც არ არის – იგი ველურია ამ სიტყვის ცხოველური მნიშვნელობით. იგივე შეიძლება ითქვას ამგვარი ველური ადამიანების მიერ შექმნილ „საზოგადოებაზე“.

ევროპული ქრისტიანული ცივილიზაცია ევროპულ-წინა აზიურ-კავკასიური ელინისტური სივრცის შიგნით განვითარდა. ამ სივრცის სტრუქტურის დაშლა და მისი დარღვევა, ქრისტიანული თვალსაზრისით, წარმართობაში დაბრუნებად აღიქმება, ხოლო მატერიალისტური და ათეისტური ტენდენციების გაძლიერება ქრისტიანული მატრიცის რღვევის არსებითი გამოხატულებაა. ქრისტიანობამ, როგორც ითქვა, „ძველი აღთქმის“ კოლექტიური რჩეულობისა და კოლექტიური პასუხისმგებლობის (და მისი სიმეტრიული „კოლექტიური უპასუხისმგებლობის“) პრინციპი გაასრულა „ახალი აღთქმის“ პიროვნული რჩეულობისა და ინდივიდუალური პასუხისმგებლობის პრინციპით. ქრისტიანული ცივილიზაცია, ამ გაგებით, არის პერსონალისტური რელიგია და თავისუფალი პიროვნების საზოგადოების აშენების ცივილური მეთოდი. ხოლო, რადგან საზოგადოება სახლად მუდდება, ამიტომ ურთიერთობა ოჯახურ-საზოგადოებრივ სახეს იძენს. ამ საფუძველზე აიგო ფეოდალიზმის პიროვნულ-ოჯახობრივი სოციალური რჩეულობის საზოგადოებრივი სისტემა, რომელმაც თავის მწვერვალს (კონცეპტუალური თვალსაზრისით და არა რეალურით, რადგან დაუსრულებელ და განუწყვეტელ განვითარებას და დახვეწას გულისხმობს) მიაღწია XI-XII საუკუნეებში. ამის შემდეგ იწყება თანდათან შეფერხება და შესუსტება ძალისხმევებისა - „ჰუმანიზირება“, ანუ სიმეტრიის ერთგვარი დარღვევა და ჰარმონიული ქრისტიანული ცივილური მატრიცის რღვევა. ეს პროცესი მთელი რვა საუკუნეა მიმდინარეობს სხვადასხვა ტემპითა და ხარისხით. XX საუკუნეში ქრისტიანული მატრიცა განსაკუთრებულ შეტევას განიცდის მასათა ამბოხის ეპოქის კოლექტივიზმის, მატერიალიზმისა და ათეიზმის ქრისტიანულ ცივილურობასთან სრული შეუთავსებლობისა გამო. ეს კომპლექსური პროცესი მოითხოვს ინტეგრალურ ანალიზს და მძლავრ კრიტიკულ აპარატს. ამ საკითხს კვლავ დაუბრუნდები სათანადო ადგილას.³

კაცობრიობის არსებობა მთელ თავის მრავალფეროვნებასა და მრავალფორმიანობაში ერთ მეტაპრინციპზე, ერთ სიტყვაზეა დაფუძნებული, როგორიც არ უნდა იყოს ამ გამოთქმის ფორმები. ამ სიტყვის გამოსათქმელად ადამიანს ყოველივე აქვს მიცემული და უპირველესად კი თავისუფლება. თავისუფლების სრულყოფილებაში ავლენს ადამიანი ღმერთთან თავის მს-

გავსებასა და სახიერებას. ესაა მისი ადამიანად ყოფნის საფუძველთა საფუძველი და, ამავე დროს, კრიტიერიუმიც იმის შესაფასებლად, თუ რამდენად არის იგი მიახლოებული თავისი არსებობის არსებით ნამდვილობასა და ჭეშმარიტობას. ამ თვალსაზრისით, ვექტორის აღნიშნული ცვლა, რომელსაც ვაკვირდებით, განსაკუთრებით XVII საუკუნიდან მოყოლებული, ზედაპირულია ყოფიერების არსებით პრინციპთან მიმართებაში. მე სრულიადაც არ ვგულისხმობ აქ ქრისტიანობის, როგორც რელიგიის ერთ-ერთი ფორმის აღიარებასა და დაცვას. ქრისტეს „შემდეგ“ მთლიანად კაცობრიობა ხდება ქრისტიანი და არა მისი რომელიმე ნაწილი, მიუხედავად ისტორიული ფაქტოლოგიურობისა. რადგან, თუ მთლიანად კაცობრიობა არ არის ნაგულისხმევი, მაშინ არც ღმერთის ერთობას აქვს ნამდვილობა და ჭეშმარიტობა და არც სამებას. ხოლო ნამდვილობისა და ჭეშმარიტობის გარეშე კი, რელიგიური ხედვა და რწმენა პრინციპულად შეუძლებელია. შეუძლებელია ადამიანის არსებობაც, რადგან ადამიანი ონტოლოგიურად ორბუნებოვანი არსებაა. ქრისტემდელი („წარმართული“) რელიგიები ქრისტიანობასთან სხვადასხვა მიახლოებებს გვაძლევენ და იხსნებიან ქრისტიანობაში, როგორც თავის არსებით ჭეშმარიტ და ნამდვილ ყოფიერებაში. ეს ნიშნავს, რომ ქრისტიანული ცივილიზაცია არსებით სინთეზური და ინტეგრალური ცივილიზაციაა.⁴

კონცეპტუალური აღიარება იმისა, რომ რელიგია, თავისთავად, მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ცივილიზაციების ფორმირებაში, ან, თუნდაც, გადამწყვეტსაც კი, სრულიადაც არ ნიშნავს ისტორიოსოფიის განთავისუფლებას ზემოაღნიშნული კლიშეებიდან. ათეიზმი და მატერიალიზმი ცდილობს, ამ მიმართებით განიმტკიცოს საფუძველი. ეს კარგად ჩანს ცივილიზაციების მეტაისტორიოსოფიული სურათის წარმოდგენის ორი, გაეიმეორებ, შთამბეჭდავი, ცდიდან, განსაკუთრებით, ჩვენთვის საინტერესო ერისა და ცივილიზაციის პრობლემის დასმისა და გადაწყვეტისას.

შპენგლერის ისტორიული მეტამორფოლოგიისაგან განსხვავებით, რომელიც „ისტორიულ ერთა“ განსაზღვრების საფუძველზე იაზრებდა მეტაისტორიული ტიპოლოგიურობის საკითხებს, ტოინბის შთამბეჭდავი „ისტორიის კვლევა“ და სხვა შრომებიც ორიენტირებულია „ცივილიზაციაზე“, როგორც „კა-

ცობრიობის" სტრუქტურაზე და მის ტიპოლოგიასა და ისტორიას იკვლევს. არსებითად, ტოინზისათვის ერი მოკლებულია თავისთავად მნიშვნელობასა და ღირებულებას და იგი განიხილება უფრო დიდი ერთობის, „ცივილიზაციის" ტოპოსში არსებულ ფორმად.

„მე უარვყოფ ისტორიის ეროვნულ სახელმწიფოთა თვალსაზრისით კვლევის დღევანდელ ჩვევას; ეს, ჰგავს, რომ უნდა იყოს რალაც უფრო დიდის, ცივილიზაციის, ნაწილი. მანამ, სანამ ადამიანს აქვს მოთხოვნილება, დაახარისხოს ინფორმაცია, ვიდრე მის ინტერპრეტაციას მოახდენდეს, ეს ფართო სკალის ერთეული მე მეჩვენება ნაკლებ არაბუნებრივად, ვიდრე უფრო მცირე ზომისა. ჩემი ერთეულის დაცვის შემდეგ და წინარე-ცივილურ საზოგადოებებზე დაკვირვებისას მე ვცდილობ, შევქმნა „მოდელი" ცივილიზაციათა ისტორიისათვის ბერძნულ, ჩინურ და ებრაულ ისტორიათა კურსიდან აღებული მინიმუმებით. მათი ძირითადი ნაკვების კომბინირებით მე ვთავაზობ შედგენილ მოდელს, რომელიც ჰგავს, ერგება იმ ცივილიზაციებს, რომლებსაც ჩვენ ვიცნობთ".⁵

ტოინზის მოდელში არის რამდენიმე ტიპის ცივილიზაცია, რომელიც საკაცობრიო ისტორიას შემდეგ სტრუქტურას აძლევს: *ელიზური* ანუ *უნყვეტი განვითარების*; *ჩინური* ანუ *უნყვეტი ურთიერთგადასვლისა ინსა* (ინერცია და პასიურობა) და *იანს* (დინამიზმი და მოქმედება) შორის; *დიასპორული* ანუ ცივილიზაცია, რომელიც სხვა ცივილიზაციებში ცდილობს თვითშენახვას, სულიერ ერთობას და განსხვავებას საკუთარ კულტურულ ტრადიციასთან მიბმით (ებრაული); *ძალისმიერი* ანუ დიდი ძალაუფლებისა და სიმდიდრის ერთ მხარეს მოქცევა, მის საპირისპირო მონობით, რაც არასტაბილურობის საფუძველია (ეგვიპტე, ასურეთი); დაბოლოს *თანამედროვე, ობიექტური ხედვა*, რომელიც საშუალებას იძლევა ერთი, „*ეკუმენიკური*" ტიპი, ანუ ერთგვარი ინტეგრალი დაეინახოს ადამიანის შემონაქმედ ცივილიზაციებისა. სულ ტოინზიმ გამოჰყო 25 ცივილიზაციის ტიპი.⁶

ცივილიზაციათა ტიპების ამგვარი მოდელირების უფლებამოსილებას, ცხადია, ვერავინ შეენინაალმდეგება, მაგრამ საკითხავი სწორედ ისაა, ამ ცივილიზაციათა მაკონსტიტუირებელ მატრიცას რა წარმოაგენს. ცოდნის რა სისტემაში და ტიპოლოგიაში (ველში და ჰორიზონტში) თავსდებიან ისინი, რა სტრუქ-

ტურა აქვთ ამ ტიპებს და არსებითი საკითხი: რითი არის განსაზღვრული აღნიშნულ ცივილიზაციათა (ვთქვათ, ებრაულის ან ჩინურის) ტიპოლოგიურობა? თუ ეს ცივილიზაციები თავისთავის ტიპოლოგიურია, ამგვარი ნებისმიერი ცივილიზაციაა, ხოლო თუ ეს ცივილიზაციები რალაც სხვა, უკვე ცნობილი ზეცივილიზაციის მიმართ იდგენს ტიპოლოგიურობას, მაშინ ეს ზეცივილიზაციაა ჯერ განსასაზღვრი და მისი ტიპოლოგიურობა დასადგენი და შემდეგ კი სხვადასხვა ცივილიზაციებისა. მაგრამ რელატივისტურ ისტორიოსოფიაში ხან ერები (ებრაელი, ჩინელი, ელინი და სხვ.) გამოდიან ცივილიზაციის ტიპებად, ხან – რელიგიები (ქრისტიანული, ბუდისტური და სხვ.), ხან კი არსებობის ფორმები (დიასპორული, უწყვეტი და სხვ.). საფუძვლის კრიტიკრიუმთა ამბივალენტურობა და გაურკვეველობა მთლიან სურათს ერთგვარ თვითნებურობას ანიჭებს, რაც საბოლოოდ ბევრ შემხვედრ და პასუხგაუცემელ კითხვებს აღძრავს და სინთეზის შთაბეჭდილებას აქრობს. მაგრამ მთავარი მაინც პოზიტივისტური, ათეისტური და მატერიალისტური შეზღუდულობაა, რომელსაც თვით ისტორიოსოფიული მასალა ეწინააღმდეგება.

შპენგლერის, ისევე, როგორც ტოინბის, მთლიან კონცეფციაში არც *ენის* საკითხი არის გადაჭრილი, ხოლო ამის გარეშე ცივილიზაციათა ტიპოლოგიურობაზე მსჯელობა მეტად პრობლემატური ხდება. განსაკუთრებულ და გადაუჭრელ პრობლემად რჩება, ამასთანავე, *თავისუფლების* საკითხი და მისი ადგილი ცივილიზაციების ონტოსტრუქტურაში, ისევე, როგორც ცივილიზაციათა ურთიერთმიმართებისა და ისტორიული კავშირების, ანუ ურთიერთცოდნის, *ცივილიზაციათა ურთიერთგამსჭვალვის* საკითხი.

ისტორიული ცივილიზაციები გაცილებით უფრო იზოლირებულ და ლოკალურ სისტემებს წარმოადგენს, ვიდრე ეს დღეს აღიქმება. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის, რომ, დიდი ცივილიზაციები არ წარმოადგენს ერთიან ტოპოლოგიურ სისტემას, ისინი საკმაოდ დიფერენცირებულ და კონტრადიქტორულ „პოლიტიკურ ერთეულებადაა“ დაშლილი. ერთი ცივილიზაციის სივრცეში მოთავსებულ ამ სხვადასხვა პოლიტიკურ ერთეულში თავისუფლებების სულიად განსხვავებული ონტოლოგიური პრინციპები მოქმედებს; განმასხვავებელი ნიშნები ცივილიზაციის ტიპებსშიგნითა ნაწილებისა იმდენად დიდია, რომ ტიპო-

ლოგიურობას აზრი მხოლოდ ისტორიულ კონტექსტში ეძლევა, რაც არსება-ტიპის კვლევისას პარადიგმულ მნიშვნელობას იძენს. ცივილიზაციის ესა თუ ის ტიპი წარმოადგენს საკაცობრიო ცივილიზაციის ონტოლოგიურ პარადიგმას, ისევე, როგორც ადამიანი არის „ღვთის სახედ“ შექმნილი „არსება-კაცის“, არქეტიპის კონკრეტული, ფენომენური განსახიერება. როგორც არ უნდა განსხვავდებოდნენ ან ტიპოლოგიზირდებოდნენ ცივილიზაციები, ისინი ადამიანის ყოფიერების არსების გამომთქმელ პარადიგმებს და, ფენომენოლოგიურად, ადამიანის არსების გამომთქმელი გარკვეულობის, თავისუფლების გამომთქმას წარმოადგენენ. ამიტომ ყოველი ცივილიზაცია იმანენტურად უნდა იქნეს შესწავლილი და გაგებული თავისი ენის მატრიცულ სისტემაში. ტიპოლოგიზირება მხოლოდ მეტაისტორიულ პლანში არის შესაძლებელი და არა ისტორიულში. ცივილიზაციათა ფორმით ღმერთი თავისუფლების შესახებ ესაუბრება ადამიანს. ამას გვეუბნება „გაძეგების“ „ნარღვის“, „განთესვისა“ და „სულთმოფენის“ ტექსტი.

თავისუფლება ადამიანის ყოფიერების არსებით მახასიათებლებს განეკუთვნება. ადამიანის ადამიანობა და მისი არაცხოველური მეტაფიზიკური არსება თავისუფლებით დასტურდება. კულტურა და ცივილიზაცია კი ადამიანის ყოფიერების სრული ფორმაა, თავისუფლების განხორციელების შესაძლებლობათა ველი. ამდენად, თავისუფლება ცივილიზაციის ონტოსია, ის პირველსიტყვა, რომელიც ცივილიზაციის თემატიურ და ფორმალურ წყაროს წარმოადგენს. ცივილიზაცია, არსებითი თვალსაზრისით, არის თავისუფლების გამომთქმის ფორმა, რომელიც ქმნის საკაცობრიო ენას. იმ ენას (ნიშანთა სისტემას), რომლითაც ადამიანი გამოსაცნობი ხდება სამყაროში. ხოლო ერი, რომელიც ცივილიზაციის ღირებულებით არსება-კვანძად განვსაზღვრე ზევით, არის ადამიანის სოციალური და პოლიტიკური ყოფიერების ფორმა, რომლითაც კონკრეტული ადამიანი გამოიცნობს თავისთავს, როგორც ჰორიზონტალურ განფენაში სხვა ერებისა, ასევე ვერტიკალურ თანმიმდევრობაში ისტორიული ტრანსფორმაციებისა, ანუ ერი არის ადამიანის არსების გამომთქმადობის საშესაქმო ინტეგრალური მატრიცა.

სადავო აღარ უნდა იყოს, რომ რენანისა და შპენგლერისეული „ზოოლოგიური ჯგუფის“ ჯერ ხალხად და შემდეგ ერად გარდა-

ქმნა, შესაძლებელია მხოლოდ *გახსნილ* პირობებში, ანუ ისეთ პირობებში, როდესაც მოცემული ჯგუფის არსებობა კულტურის გეოეკოლოგიურ ველში *დინამიურ და განუწყვეტელ* ცვალებადობას ექვემდებარება. ამ განუწყვეტელი ცვალებადობის წყარო და საფუძველი არის ინტერესთა გადაკვეთა და ნინააღმდეგობა, მათი ჰარმონიზების გზების ძიება, ომი და მშვიდობა, ნგრევა და აღშენება... ყოველივე ის, რაც ესოდენ დამახასიათებელია ადამიანური არასრულყოფილებისათვის. ყოველივე ამაში აკრისტალებს აღნიშნული ჯგუფი *მდგრად* ელემენტებს, რომლებსაც *კულტურის* ფორმით ამოქმედებს განუწყვეტელი ცვლილებების მასტრუქტურირებელ მატრიცად. ცვლილებების, ანუ განუწყვეტელი გამლიზიანებლის მოქმედების ვექტორი მიმართულია როგორც ბუნებრივი, ასევე მეტაბუნებრივი სფეროებისაკენ. იგი ერთნაირად ეხება ბუნებრივ გარემოს და მასთან ურთიერთობას და, ასევე, ადამიანთაშორის, ანუ სოციალურ ურთიერთობებსაც, როგორც ინდივიდუალურ, ასევე ჯგუფობრივ (კოლექტიურ) დონეზე. ადამიანის ონტოლოგიური თვითმცნობელობა მის სოციალურ თვითორგანიზებულობაში გამოიხატება. თვითორგანიზების პრინციპების თანახმად, მოცემულ სისტემაში ამა თუ იმ ინდივიდის (ჯგუფის) არსებობა და წონასწორობა დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად სწრაფად შეუძლია უპასუხოს მან „გამლიზიანებლებს“ ანუ ცვლილებებს, რომელთა ვექტორი მასზეა მიმართული და, რამდენად მყარად შეუძლია მას, შეინარჩუნოს მეხსიერებაში და დაასტრუქტუროს ეს გამოცდილება ანუ „ინფორმაცია“, „ცნობა“. ეს არის განვითარება. სისტემის ჩაკეტილობა თუ გახსნილობა განისაზღვრება მასზე მომართული ვექტორების (გამლიზიანებელი, ან წონასწორობიდან გამომყვანი, ან აღმშფოთებელი) ერთგვარობა-მრავალფეროვნებით, სიმარტივე-სირთულით და ა.შ.; რაც უფრო ერთგვაროვანია ეს გამლიზიანებლები და რაც უფრო ციკლური, მით უფრო ერთგვაროვანი და ციკლური იქნება „ცოდნის სტრუქტურა“ და, შესატყვისად, განვითარების ფორმაც. მარტოოდენ ბუნებრივ, გეოგრაფიულ გარემოსთან (ეკოსისტემასთან) ურთიერთობა წარმოშობს ისეთ ჯგუფს, რომელსაც „ზოოლოგიურს“ უწოდებენ რენანი და შპენგლერი. ასეთ ბუნებრივ ზოოლოგიურ საზოგადოებებს ველარ ვხდებით ჩვენ დღეს მსოფლიოში, მაგრამ „პრიმიტიული ხალხების“ სახით არსებობს საკმაოდ

ერთგვაროვან და ციკლურ გამლიზიანებელთა გარემოში მოარსებუ ჯგუფები. სწორედ ამ „პრიმიტიულ ხალხთა“ აღმოჩენა ეთნოლოგთა მიერ იქცა რასისტული, ეთნოცენტრისტული თუ სხვა აბსურდული კონცეფციების საფუძვლად. პარადოქსულად სწორედ მასობრივ ჰიპერსოციუმებში ვხედავთ ჩვენ ამ მარტივი „ზოოლოგიური არსებობის“ გაველურებულ ფორმებს.⁷

ძნელი დასასაბუთებელი არ არის, რომ კულტურები და ერები და, მით უმეტეს, ცივილიზაციები ვითარდება მხოლოდ *გახსნილ და რთულ გამონევეათა და ცდათა* ვითარებაში, როდესაც განუწყვეტელ გადაწყობას, გადორგანიზებას, გადასტრუქტურებას ახდენს ესა თუ ის ინდივიდი თუ ჯგუფი. ამ პროცესში, ნახსენები თვითორგანიზების პრინციპის შესაბამისად, ხდება კულტურის მატრიცის გადორგანიზებაც და მასში ჩართვა როგორც ძველი, აგრეთვე ახალი სტრუქტურებისა. კულტურის ეს მატრიცა არსებული ჯგუფის ონტობირთვის ყოფიერების შესაძლებლობის საზღვრებს ადგენს ყოველ მოცემულ მომენტში. ეს ნიშნავს, რომ „გეოგრაფიული ეკოსისტემის“ ცნებას ადამიანთან მიმართებაში აქვს უპირატესად მეტაფიზიკური შინაარსი: ადამიანის *ეკოგეოგრაფიული ველი* გულისხმობს სპეციფიკურ ელემენტებს, რომლებსაც მეტაგეოგრაფიული, ანუ ისტორიული და სიმბოლური განზომილება აქვს. ადამიანის ეკოსისტემა *გეოისტორიული* სტრუქტურის მქონეა, რაც არსებითად განასხვავებს მას ჩვეულებრივი „ცხოველური“ (ბიოლოგიური) ეკოსისტემისაგან. საუკეთესო ილუსტრაციას გვაძლევს ამ პრინციპის მოქმედებისა ევროპული და წინააზიური კულტურების წარმოშობა და განვითარება, ერთი მხრივ, და ინდურისა და ჩინურის – მეორე მხრივ. ორივე შემთხვევაში სახეზე გვაქვს არაჩვეულებრივი დინამიზმი განვითარებისა, დამყარებული ხალხთა პოლიმორფული ჯგუფების განუწყვეტელ ურთიერთმიმართებაზე საომარ თუ სამეზობლო კავშირებზე. ომი, როგორც აღინიშნა, განვითარების „ონტოძრავის“ როლს თამაშობს. სწორედ ომების ამ როლის გამო განვითარდა აგრერიგად დასავლეთის სპეციფიკური *ტექნოლოგიური ცივილიზაცია*. კულტურათა განვითარება ევროპულ ცივილიზაციად არის კულტურათა და ხალხთა განუწყვეტელი შერევისა და დანურვის, გადასტრუქტურირებისა და გადორგანიზების შედეგი და არა-ერთი რომელიმე ხალხის (ეთნოსის), დიფერენცირებისა ან ექსპანსიისა. ევროპული ცივი-

ლიზაციის კულტურული პოლიმორფიზმის განსაკუთრებული მთამბეჭდაობა აქედან გამომდინარეობს.

XX საუკუნის გამოცდილება თუ რადმე ღირს, იგი აშკარად იკითხება, როგორც *მასობრივი ენობრივი* (და ე.ი. გონებრივი) დეგრადაციის და დეკულტურიზაციის, სოციალური და კულტურული დეკლასიურობისა და ბიუროკრატიზაციის პროცესის განუწყვეტელი გაღრმავება *მასობრივ ჰიპერსოციუმებში*, რასაც შედეგად ცივილიზაციის ველის არაპარმონიული ჰიპერტროფიული განვითარება ახლავს. ამავე დროს, დეგენერაციული ჰიპერტროფიულობის სიმეტრიულად, სახეზეა *ცოდნის ველის* სპეციფიკური სექტორების ასევე ჰიპერტროფიული განვითარება, რაც კიდევ უფრო თვალნათელს ხდის არსებულ დისპარმონიულობასა და შეუსატყვისობებს. ცივილიზაციებით დაფუძნებული ფიზიკურისა და მეტაფიზიკურის სიმეტრიულობის ჰარმონიული მთლიანობა დარღვეულია ცალკერძ „ფიზიკურის“ (მატირიალიზმი) და ცალკერძ „მეტაფიზიკურის“ (ეზოტერული სპირიტუალიზმი და სექტანტიზმი) ჰიპერტროფიული გავრცელებით.

I და II მსოფლიო ომები ამ მასობრივი დეგრადაციის აშკარა გამოხატულება იყო. ამავე დროს, ამავე ომების შედეგად, ორ „მტრულ“ ბანაკად გაყოფილ მსოფლიოში III, გლობალური, ომის შიშმა, რომელიც „ცივი ომით“ ანელებდა „ცხელი ომის“ წარმოქმნის შესაძლებლობას, გამოიწვია XIX საუკუნისაგან ტიპოლოგიურად განსხვავებული ინფორმაციული და ტექნოლოგიური აფეთქებები ცოდნის ველში, ხალხთა შერევა და მოზაიკური ჰიპერსოციუმების წარმოშობა. ეს „მოზაიკური ჰიპერსოციუმები“ არსებითად განსხვავდებიან ორტეგა ი გასეტის მიერ „მასათა ამბოხში“ აღწერილი მასობრივი სოციუმისაგან. ორტეგა ი გასეტი ასე თუ ისე ჰომოგენურ და ერთ ადგილას მჯდარ *ეროვნულ მასებს* იხილავდა, რაც საუკუნის დასაწყისის ევროპის მახასიათებელი იყო, რადგან მასობრივ გადაადგილებებს მხოლოდ ერთი ერ-სახელმწიფოს შიგნით ჰქონდა ადგილი და არა სახელმწიფოთაშორის სივრცეში; მასობრიობა, გარკვეული აზრით, ცალკეული სახელმწიფოს შინაგანი სოციალური სივრცის სავსებობას და დეკულტურიზაციას ნიშნავდა. *მოზაიკურ ჰიპერსოციუმებში*, რომლებიც I და, განსაკუთრებით II მსოფლიო ომებმა წარმოქმნა, გარდა იმისა, რომ „მასათა ამბოხში“

მოცემული სურათი გაღრმავებული და ჰიპერტროფიზირებულია, ხდება კულტურული მატრიცის სრული დაშლა, გამოწვეული სოციალურად, კულტურულად და ეროვნულად დესტაბილიზებული მასების გადაადგილებით ევროპული (დასავლური) სახელმწიფოების „ჰიპერდემოკრატიულ“ გახსნილ სივრცეში. ამას სრულიად განსაკუთრებული ძალის ცვლილებები მოჰყვა, რომელთა დახასიათებისათვის არის შემოტანილი ჩემ მიერ „მოზაიკური ჰიპერსოციუმის“ ცნება.

ტექნოლოგიური და ინფორმაციული „რევოლუციიდან“ გამომდინარე, გახსნილობა და გლობალიზაცია კავშირებისა და ურთიერთობებისა, რაც სოციალური ყოფიერების სწრაფ და დინამიურ ტრანსფორმაციას და პიროვნების დონეზე განხორციელებულ „ფედერალიზაციას“ ითხოვს, აწყდება ამ ტენდენციების სოციალურ ველში მიმდინარე პროცესად რეალიზების სირთულესა და ნინაალმდეგობას, რასაც ინდივიდების, ჯგუფებისა და მასების არათანაბარი განვითარების დონეები იწვევს. კულტურული მატრიცების განსხვავებულობა და კონტრადიქტულობა, როგორც ვერტიკალურ, ასევე ჰორიზონტალურ კეფთაში, რასაც ევროპული ცივილიზაციის ველისა და მატრიცის „მოზაიკიზირება“ და, შედეგად, მოზაიკური მასობრივი ჰიპერსოციუმის წარმოქმნა მოჰყვა, არის მიზეზი იმ პერმანენტული კრიზისებისა, რომელიც საფრთხეს უქმნის ევროპული ცივილიზაციის პრინციპებს და სოციალურ უსაფრთხოებას. ამ მოზაიკური ჰიპერსოციუმის ჰარმონიზირებისათვის ჯერჯერობით არ არის გამომუშავებული რეალური ვითარებისათვის შესატყვისი თვითორგანიზების ფორმები და კონცეფცია. ეს ნიშნავს, რომ არ არსებობს ჯერ თანამედროვე ყოფიერების შესატყვისი ენა და ამის გამო ყოფიერება განიცდის „ბილინგვური ორჭოფულობის“ დიდ წნეხს. რასაც პოლიტიკური „ხის ენის“ აბრუნდები კიდევ უფრო ამძიმებს. ამ ვითარების დანახვა ევროპის მთელ სივრცეში შეიძლება. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ევროპულმა ცივილიზაციამ მთელი თავისი მონაპოვარი დასაქცევად მიუგდო მოზაიკური უკულტურობის მქონე ჰიპერმასებს, რომლებიც უკანმოუხედავად ანადგურებენ იმას, რის საფუძველზედაც არსებობენ ცივილიზებულ ქვეყანაში – თავისუფლებას; მასათა ამბოხმა უმდაბიოესი მოზაიკური ჰიპერმასის ამბოხის სახე მიიღო არა მარტო ევროპის, არამედ მთელი მსოფლიოს მასშტაბით.⁸

ცივილიზაცია ყოველთვის გულისხმობს რაციონალურობას. რაციონალურობის მარაგი ცივილიზაციაში გაცილებით უფრო მეტია, ვიდრე კულტურაში; ეს არის საფუძველი იმ ფორმალურობის, რომლითაც ხასიათდება ცივილიზაცია. მე დასაწყისშივე დაუკავშირე ერის, ერ-სახელმწიფოს და ცივილიზაციის საკითხი თავისუფლების, როგორც ადამიანის არსება-კვანძის საკითხს. ამ გაგებაში ადამიანი იმდენად არის ადამიანი, რამდენადაც მისი ძალისხმევები მიმართულია არსებობის ისეთი მატრიცის შექმნისაკენ, რომელიც უზრუნველყოფს მის პარმონიულ და ქმედით ნონასნორობას თავისუფალ გამოვლინებებში. თავისუფლებისა და სოციალური ნონასნორობის სიმეტრიულობა განსაზღვრავს ადამიანის ყოფიერების ვექტორთა და ძალისხმევათა მიმართებებს როგორც კულტურის, ასევე ცივილიზაციის სივრცეში. მაგრამ აქ ჩვენ ვაწყდებით პრობლემას, რომლის გადაწყვეტას ანთროპოლოგებისა და ეთნოლოგების, ისევე, როგორც კულტუროლოგებისა და სოციოლოგების არაერთი თაობა ცდილა. პრობლემა, არსებითად, მაშინ წარმოიშვა, როდესაც ურთიერთს დაუპირისპირდა კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებები, რომლებშიც გამოვლინდა საზოგადოების ორი განსხვავებული და გარკვეული თვალსაზრისით დაპირისპირებული მდგომარეობა: კულტურა და ცივილიზაცია.

ცივილიზაციის ცნების ინტეგრალური ანალიზი ერთი დასკვნის შესაძლებლობას იძლევა: ცივილიზაცია ეს არის კულტურის განსაკუთრებული ფორმა, რომელიც სხვადასხვა კონცეფციაში სხვადასხვაგვარ ღირებულებით მნიშვნელობას იძენს.

ცივილიზაცია, როგორც თვით სიტყვა მიგვითითებს, დაკავშირებულია ქალაქისა და ქალაქური ცხოვრების განვითარებასთან. ამ თვალსაზრისით, კულტურა შეიძლება მივიჩნიოთ უფრო ფართო განსაზღვრებად ადამიანის ზევითაღნიშნული ძალისხმევების ინტენციონალობისა; ამ შემთხვევაში, ცივილიზაცია კულტურის სპეციფიკური ფორმის სახეს იძენს. ეს მიგვანიშნებს, რომ არ არსებობს ცივილიზაცია კულტურის გარეშე, მაშინ, როდესაც კულტურები, რომლებიც ცივილიზაციის ფორმაში არ განსახიერდა, მრავლადაა. ამგვარი ხედვა საშუალებას მოგვცემს ავიცილოთ თავიდან როგორც კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირება, ასევე ეთნოცენტრული და ღირებულებითი მეტნაკლებობითი მიმართებაც, რამაც ევროპოცენ-

ტრისტულ თეორიებში საკმაოდ ბევრი „არაცივილური“ ინტენციის მქონე კვაზითეორია წარმოშვა. ცივილიზაციის ცნების ანალიზი მისი სტრუქტურის შემქმნელი ფორმების გარეშე შეუძლებელია. ამისათვის კი უნდა ზედმინვენით გაანალიზდეს ქალაქის ცნება და ქალაქური ცხოვრებისა და ურთიერთობების სისტემა, ხასიათი, ფორმები. ქალაქი ის ფორმალური კვანძია, რომელიც იღებს რაციონალური ორგანიზაციის სახეს. აღნიშნული საშუალებას გვაძლევს, განვსაზღვროთ დაკვირვების არე და შედარებით სრულად წარმოვიდგინოთ ის ნიშნები, რომლებიც ცივილიზაციას განასხვავებს კულტურისაგან და მას სპეციფიკურ სახეს აძლევს.

საქმე ეხება ქალაქური კულტურის, ანუ ქალაქური თანაცხოვრების კომპლექსს. ეს გულისხმობს არა მხოლოდ ადამიანთა ან სოციალურ ჯგუფთა შორის ურთიერთობებს, არამედ იმ გარემოს კეთილმონყობასა და ორგანიზებას, რომელსაც საქალაქო ცხოვრება მოითხოვს – მომსახურების სფეროს განვითარება. სწორედ ამ კომპლექსში იცვლის სახეს კულტურა და იქცევა ცივილიზაციად. არსებითი მანიშნებელი არის ის, რომ ქალაქი, როგორც მთლიანად ხელოვნური წარმონაქმნი, არ არის საკვები პროდუქტის უშუალო მწარმოებელი. ქალაქი აწარმოებს არაბუნებრივ, ხელოვნურ ნაწარმს. ალბათ, ცივილიზაციის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი მახასიათებელი ეს უნდა იყოს, – ცივილიზაცია არის ხელოვნური წარმოების და ურთიერთობების კულტურა. ის, რაც ქალაქამდე არსებობს, რაც არ უნდა მაღალი ნიშნითაა ჰქონდეს, ყოველივე განისაზღვრება მეტ-ნაკლებად ბუნებრივი ურთიერთობებითა და პროდუქტით. ეს ბუნებრიობა კულტურის არსებითი მახასიათებელია. თუ ამ კუთხით შევხედავთ, სრულიად ნათელია, რომ ცივილიზაციას რაციონალისტური პრინციპები განსაზღვრავს, მაშინ, როდესაც კულტურაში სულიერების ბუნებრივი სპექტრი გვაქვს. ცივილიზებულობა, ამ თვალსაზრისით, ნიშნავს ხელოვნური ურთიერთობების კომპლექსის ისეთ დახვეწას, რომელიც ათავისუფლებს ადამიანს თავისი კულტურული მისწრაფებების დასაკმაყოფილებლად, ანუ საშუალებას და პირობებს ქმნის ინდივიდის სულიერი განვითარებისა. ზემოთქმული ნიშნავს, რომ კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებათა გამოყენებითი გარკვეულობა უფრო მკვეთრი იქნება, თუ ამ ცნებებს კი არ დაუჰპირისპირებთ ურთიერთს,

არამედ მათში დავინახავთ ურთიერთშესატყვისობის დონეებს და გავამთლიანებთ *ცივილიზებულიობის* სინთეზურ ცნებაში. საკითხი ორივე შემთხვევაში ეხება ადამიანის თავისუფლებას და მის საზოგადოებრივ არსებობას, ანუ ისტორიას. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ისევ იმავე სიმეტრიულ წყობასთან, როგორც *უფლების, მოვალეობის და განხორციელებადობის*, ანუ თავისუფლების გამოთქმადობისას: კულტურა – ცივილიზაცია – ცივილიზებულიობა. შეგვიძლია ასეც ჩამოვაცალიბოდ ეს მიმართება: კულტურა ეს არის ბუნებრივ უფლებათა და მოვალეობათა ანუ თავისუფლებათა წყობა; ცივილიზაცია ეს არის რაციონალურ უფლებათა და მოვალეობათა ანუ თავისუფლებათა წყობა; ცივილიზებულიობა კი არის სამოქალაქო თავსუფლებათა განხორციელებადობის პირობების ინსტრუმენტალური ფორმა. ცივილიზებულიობის სტრუქტურაში ამდენად თავს იყრის კულტურისა და ცივილიზაციის მოქმედი სახიერება: არც კულტურას და არც ცივილიზაციას ცივილიზებულიობის გარეშე არავითარი ქმედითობა არა აქვს. ეს ადვილი დასანახია, თუ თანამედროვე კვაზიცივილურ მასობრივ სისტემებს დავაკვირდებით. უმთავრესი მიზეზი თანამედროვე მეგალოქალაქური (ე.ი. ხელოვნური) სისტემების დესტრუქციული ტენდენციისა უნდა ვეძიოთ იმაში, რომ ქალაქის მასათა *ცივილურობის დონე* მკვეთრად ასიმეტრიულია თვით მასათა კორპუსკულარული სიჭრელის გამო. ეს, ფაქტობრივად, შეუძლებელს ხდის ცივილური ნონასწორობის დაცვას და მთლიანად სისტემას დესტაბილიზებულს ჰყოფს. ცხადია, არ არის საჭირო რაიმე რადიკალური დასკვნების გაკეთება, რადგან მასობრივი მეგალოქალაქები ახალი წარმონაქმნია და თვითორგანიზების პრინციპების შესატყვისად, ისინი ბოლოს და ბოლოს გარკვეულ სიმეტრიულ ჰარმონიულ ფორმებს გამოიმუშავებენ, თუ მოხდება თვით ამ ქალაქთა ერთგვარი „დახურვა“, ანუ მოქალაქეობის პრინციპების საყოველთაო დადგენა, (ან დაილუპებიან სოდომ-გომორასებურად). მაგრამ ეს უალრესად ხანგრძლივი პროცესია, რასაც ინტეგრალური ცვლილებების განხორციელება ესაჭიროება. მაგრამ, რადგან საქალაქო ცხოვრება არსებით გახსნილი სისტემის ტიპის არსებობაა, ამიტომ ამ პრობლემის გადასაწყვეტად ინტეგრალური ძიებებია საჭირო, რომელიც ახალ ფორმებს გამოავლენს და ახალ შესაძლებლობებს გახსნის ცივილიზებულიობის განსავითარებლად.

ცივილიზაციათა ტიპოლოგიურობის თვალსაზრისით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა სწორედ *ცივილურობის* ინტეგრალურ გამოხატულებას აქვს და ყოველი ცივილიზაცია თავისი არსებით სწორედ ამ *ცივილურობის ფორმათა* მრავალგვარობაში გამოითქმის. კულტურის ცივილიზაციად ტრანსფორმაცია, ანუ კულტურის ბუნებრივ, სულიერ „სოფლურ“ სივრცეში ხელოვნური, რაციონალური „ქალაქური“ სივრცის წარმოქმნა და ცხოვრების ფორმებისა და პირობების ცივილურობად ტრანსფორმირება წარმოადგენს ადამიანის ისტორიულობის არსებით მახასიათებელს. არავითარი სხვა გეზი ისტორიას ჯერჯერობით არ გამოუვლენია. ქალაქური ცხოვრების ანუ ცივილურობის პარამეტრებში ჩვენ შეგვიძლია გამოვავლინოთ ის მატრიცა, ან ყოფიერების ბადე, რომელშიც ხორციელდება ადამიანის თავისუფლება. მას შემდეგ, რაც ეს ტრანსფორმაცია მოხდა, ადამიანი უკვე ვეღარ იხევს უკან. ცივილიზებული ადამიანის დეგრადაცია პრე-ცივილურ ან ველურ მდგომარეობაში (გაველურება) პრაქტიკულად შეუძლებელია, სწორედ ცივილურობაში ჩადებული თავისუფლების შინაარსისა გამო: *ცივილურობა თავისუფლების ონტოლოგიურობის ფორმაა*, რაც ნიშნავს, რომ თავისუფლება არარედუცირებადი და განუყოფელი თვისებაა ადამიანის ცივილური არსებობისა. იგი განსაზღვრავს ცხოვრების სტილსა და ფორმას.

ცხოვრების სტილის საკითხი ცივილიზებულობის არსებითი საკითხია. სწორედ აქ ჩანს განსხვავება ცივილურ და არაცივილურ ფორმათა შორის. სოფლისა და ქალაქის ცხოვრების სტილის ურთიერთმიმართების ანალიზს მივყავართ დასკვნამდე, რომ განსხვავება მათ შორის არის ინსტრუმენტალურ პირობათა კომპლექსში და სოფლისა და ქალაქის დაახლოების პრობლემა, არსებითად, ამ ინსტრუმენტალურობის სოფელზე განვრცობის პრობლემაა. უკვე კლასიკურმა ბერძნულმა პოლისმა გამოავლინა ცივილურობის ეს ხასიათი და მისი ცივილიზაციისა და კულტურის მაინტეგრირებელი არსება. ბერძნული პოლისის მრავალნახნავოვანი სპეციფიკა ცივილურობის მეტად მაღალ და დახვეწილ ფორმებში ვლინდებოდა, როგორც მოგვითხრობს ამას ბერძნული ლიტერატურა და ბერძნული ცივილიზაციის დიდი მკვლევრებიც ადასტურებენ (ფუსტელ დე კულანჟი, ვილამოვიჩი, გლოტცი, იეგერი და სხვ.).

თანამედროვე პირობების გათვალისწინებით და ცივილიზაციათა პოლიკულტურული საფუძვლების გათვალისწინებით შეიძლება, დაისვას კითხვა იმის თაობაზე, თუ რამდენად საფუძვლიანია დღეს საუბარი ერთ დასავლურ ცივილიზაციაზე. არის ეს ცნება გამომხატველი იმისი, რაც ჩვენს წინ არის მოცემული, როგორც სახელმწიფოთა კომპლექსი აღმნიშვნელი „დასავლურობისა“ „აღმოსავლურობის“, „სამხრეთულობის“ და „ჩრდილოურობის“ მიმართ და ყოველი მათგანისა ურთიერთთან? საქართველო, სომხეთი, რუსეთი და რიგი ევროპული თუ არაევროპული ქვეყნები, რომლებიც აქამდე „აღმოსავლური ბლოკის“ ცნებაში ერთიანდებოდნენ სოციალურ-პოლიტიკური წყობის საფუძველზე, არიან ისინი ცივილურობის სპეციფიკური ფორმის მატარებელი, თუ საერთოდ არ ეკუთვნიან არავითარ ცივილიზაციას? თუ შეიძლება „საბჭოთა ცივილიზაციის“ ცნებას მიეცეს რაიმე აზრი? მაშინ როგორ უნდა დალაგდეს სხვა ცივილიზაციები? ან ცივილურობის რა კატეგორიებში შეიძლება „საბჭოურობის“ (კომუნისტურობის და ა.შ.) გააზრება? კითხვათა უსასრულოდ გრძელი რიგი არავითარ შესაძლებლობას არ ტოვებს, ასე თუ ისე ნათელი წარმოდგენა ვიქონიოთ როგორც საგანზე, ასევე იმ სურათზე, რომელსაც რეალურად წარმოგვიდგენს მსოფლიო ისტორია.

ეს საკითხები და თემები მიგვახედებენ ცივილურობის სხვა საფუძვლისაკენ, რელიგიისაკენ და მათ შორის არსებით ცივილურ-მოქალაქეობრივ, სინთეზური ქრისტიანობისაკენ, რომელიც ამ ცივილურობის ფორმათა საერთო მნიშვნელი შეიძლება იყოს, რადგან ცივილიზაცია და ცივილურობა, როგორც აღინიშნა, ქრისტიანული ცივილიზაციის არსება არის. აქ წარმოიშობა მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც ცივილიზაციათა ტიპოლოგიასა და ცივილურობის უნივერსალურობის პრობლემასთან არის დაკავშირებული. ცივილიზაციათა ტიპოლოგიის არსებითი მახასიათებელი, თუ მას იმანენტური თვალთ შევხვდავთ, უნდა იყოს ის რელიგიური პრინციპი, რომელიც კულტურის საფუძველში დევს, ყოველ ცივილიზაციას საკუთარი ფორმით წარმოგვიდგენს. თვით ერთი ცივილიზაციის საზღვრებშიც არის შესაძლებელი ცივილიზაციის შიდა კულტურული ტიპოლოგიის დადგენა. ასე მაგალითად: ევროპული ქრისტიანული ცივილიზაციის სტრუქტურაში, რომელიც ცივილურობის საერთო მნიშ-

ენელით გაიაზრება, შეიძლება გამოყოფილ და განსაზღვრულ იქნეს სუბცივილიზაციათა და კულტურათა იმდენი ტიპი, რამდენი ენობრივი გამოთქმადობის ფორმაც აქვს მიღებული ამა თუ იმ კულტურასა და ცივილიზაციას: ამგვარად, სახეზე გვექნება ბერძნული, იტალიური, ესპანური, ფრანგული, გერმანული, ინგლისური, პოლონური, ქართული, რუსული, სომხური და ა.შ. კულტურები და ცივილიზაციები, რომელთა საერთო მახასიათებელი იქნება *ცივილურობის* ის არსება-ფორმა, რომელიც ქრისტიანული რელიგიის პრინციპებიდან გამომდინარეობს და ფარავს შესაძლებლობათა ველს. იმ ქვეყნებს, რომლებსაც ცივილურობის ეს ნიშნები განუვითარებია, ურთიერთთან მჭიდრო კავშირი, კონტაქტები, ურთიერთგაცვლა ჰქონდათ და *საერთო ცოდნის ველს* ეკუთვნოდნენ. ამ ქვეყნებში ჩამოყალიბდა და განვითარდა ცივილურობის რაციონალური საფუძვლები, ანუ *თავისუფლებისა და მოქალაქეობის* ის გაგება, რომელიც გამომდინარეობს ქრისტიანული რელიგიიდან, რადგან ცივილიზაცია, განსაზღვრებით არის *გახსნილი სისტემა*, რომელიც *ადამიანის თავისუფლების ინტეგრალური გამოთქმადობის ფორმაა*. თავისუფლების კონტექსტის გარეშე საუბარი კულტურაზე და ცივილიზაციაზე, მათს ტიპოლოგიაზე და ფორმებზე, საფუძვლებსა და სტილზე და ა.შ., აზრს მოკლებულია.⁹ უმთავრეს პრობლემას *ადამიანის თავისუფლების პრობლემა* წარმოადგენს, რომელიც ნებისმიერი სოციალური წყობის, კულტურისა და ცივილიზაციის ონტოლოგიური საფუძველია. ფაქტობრივად, საკითხი დაისმის იმის შესახებ, თუ რომელი წყობა უზრუნველყოფს ადამიანის თავისუფლების ჰარმონიულ გამოთქმადობას. მომდევნო ნაწილში ამ პრობლემას განვიხილავ.

მითითებანი და განვრცობანი

1. ამ თემასთან ნრებრუნეთი დაბრუნება სხვადასხვა კონტექსტში გამონეული თანამედროვე აზროვნებაში გამეფებული ანტიქრისტიანული მძლავრი ნაკადით, რომელიც ეფუძნება ათეისტურ ეთნო და ეკონომიკოცენტრისტულ მატერიალიზმსა და სხვადასხვა რელიგიურ აღმსარებლობაში და სექტებში გამეფებულ „რელიგიურ უკულტურობას“. როგორც იუდაური, ასევე მაჰმადიანური და ქრისტიანული აღმსარებლობითი „ფუნდამენტალიზმი“, რომლის სახელითაც სრულიად არარელიგიური და არაცივილური ბარბაროსული აქტები ხორციელდება, რა თქმა უნდა, ერთნაირად აღნიშნავს იმ კრიზისს, რომელსაც განიცდის მასობრივი ეპოქის ადამიანის ცნობიერება და მთლიანად ყოფიერება. რელიგიის სახელს არქმევენ იმას, რაც რელიგიის საწინააღმდეგოა და რწმენას არქმევენ იმას, რაც ფანატიზმია. ეს სამწუხარო ვითარება ენობრივი ქსოვილის რღვევის ამკარა გამოხატულებაა და ე.ი. – გაგებითობის ველის პორიზონტის დახურვა. სწორედ ამის არდაშვების გამოხატულებად უნდა მიიჩნიოს მკითხველმა ჩემი ამდენჯერადი გამეორება ერთხელ ნათქვამისა.
2. ცივილიზაციის, ისევე როგორც კულტურის სივრცეში მხოლოდ დადებითი ამ ცივილიზაციის არსებისადმი, სიმეტრიული ღირებულებები აითვლება. ათეისტური და მატერიალისტური კრიტიკის ცდები ქრისტიანული ცივილიზაციის რელატივიზებისა და ცივილიზაციის არსების განმსაზღვრელი რელიგიების როლის ნიველირებისა სრულიად უშედეგო ცდებად რჩება. ქრისტიანობის მიმართ ათეისტური შეუმწყნარებლობით აღბეჭდილი მრავალგვარი „ისტორიები“ ევროპის სეკულარული განვითარებისა ქრისტიანული ეკლესიის ცხოვრებიდან უარყოფითი მაგალითების დახვევებით მხოლოდ იმაზე მიაჩნებენ, რომ ამგვარ მიდგომას ქრისტიანობასთან არაფერი საერთო არა აქვს. ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ამგვარი ათეისტური და მატერიალისტური მიდგომა ისტორიაში დაუშვებელია. მისი არსებობა ფაქტია და მათ ავტორებს სხვა ხედვა არა აქვთ: ისინი იმ სინამდვილეში და იმ ღირებულებებში არსებობენ, რომელსაც იდასტურებენ. და ეს მათი უფლებაა. მაგრამ თუ გვსურს ქრისტიანობაზე საუბარი და, მით უმეტეს, ქრისტიანულ ცივილიზაციაზე, ყოველგვარი ცალმხრივობა უნდა ავიცილოთ და ქრისტიანული ტექსტის მიმართ დავიცვათ ობიექტურობა.
3. „პუმანისტური“ ტენდენციები განსაკუთრებით გაძლიერდა აღორძინების შემდეგ, XVII–XIX საუკუნეებში, ხოლო კულმინაციას მიაღწია ჩვენს, ახლა დასასრულს მიახლოებულ, საუკუნეში. XX საუკუნის ორი მნიშვნელოვანი და შთამბეჭდავი ცდა ევროპის ცივი-

ლიზაციის არაქრისტიანული პრინციპის საფუძველზე გაგებისა (შპენგლერი) და მსოფლიო ცივილიზაციების რელატივისტური შესწავლისა (ტონინი), ერთნაირად მატერიალისტური და აბსტრაქტული აღმოჩნდა. მათ სწორედ ის არსებობის კონკრეტულობა აკლია, რომელიც ქრისტიემ და ქრისტიანობამ მოიტანა. აშკარაა, რომ XX საუკუნის ისტორიოსოფია ვერ განთავისუფლდა მატერიალისტური და ათეისტური იდეოლოგიური „პუმანისტური“ კლიშეებისგან. XVII-XVIII საუკუნეთა მიერ ნაანდერძევი, XIX პოზიტივიზმით გაღრმავებული და XX საუკუნის ტოტალურად ათეისტურ-მატერიალისტური ყალიბით ჩამოსხმული ეს კლიშეები, აღნიშნავენ ქრისტიანული ცივილიზაციის შიგნით მომხდარ ძლიერ ცვლილებას, რომელმაც ქრისტიანული ცივილიზაციის განვითარების ვექტორი სრულიად სხვა მხრივ, კერძოდ, მოზაიკური ტიპის მასობრივი ფორმებისაკენ მიმართა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ქრისტიანული ცივილიზაციის ისტორია, როგორც ერთადერთი შესაძლო ისტორია, რომელსაც ჭეშმარიტების გამოთქმის ხასიათი აქვს, შეუძლებელია, თავისთავს გადასცდეს. საგულეებელია, რომ სწორედ ეს აცდენა და გზააზნეულობა ხდება ამ ცივილიზაციის პირველსაფუძველების გაცოცხლებისა და გაცნობიერების წყარო. ქრისტიანული ცივილიზაციის მოზაიკიზირების შედეგია სამი ტიპის ცივილიზაცია, რომელიც ფარავს XIX-XX საუკუნეების სივრცეს: „ინდუსტრიალური ცივილიზაცია“, „კონსომატორული (მომხმარებლური) ცივილიზაცია“ და ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი „მომსახურებრივი ცივილიზაცია“; ყოველ ამ ტიპს განსაკუთრებული მატრიცა აქვს და შესაბამისი სოციალური ტიპი განასახიერებს, მათი ანალიზის საფუძველზე შეიძლება გამოვლენილ იქნეს მოზაიკურობის კოეფიციენტი და ის კვანძები, რომლებიც განსაზღვრავდა XIX და XX საუკუნეების სოციალურ და პოლიტიკურ ურთიერთობებსა და ინტერესთა სპექტრს.

მე არ ვეხები ქრისტიანობის შიგნით მომხდარ განთიშვას, კათოლიკურ და მართლმადიდებლურ სქიზმას (1054), არც კათოლიკური ეკლესიის შიგნით წარმოქმნილ რეფორმაციასა და პროტესტანტიზმს. ის, რაც საეკლესიო თვალსაზრისით განსხვავებულია, მაინც ინარჩუნებს პრინციპულ ტიპოლოგიურობას და ერთგვარობას ცივილიზაციის თვალსაზრისით, რადგან რელიგიური პრინციპებით თანხედომადია. ქრისტიანული ცივილიზაციის ქრისტიანული პრინციპების გარკვევას სპეციფიკური კვლევა ესაჭიროება, სადაც თავის ადგილს დაიკავებს ქრისტიანობის შიგნითა განწვლილვა და სხვადასხვა აღმსარებლობითი ფორმების შედარებითი ანალიზი ერთიანი რელიგიური პრინციპების მქონე მატრიცაში.

Arnold Toynbee, "The Study of History". The first abridged one volume edition, Wheatherwane Books, N.Y.1979; გვ. 15.

Ibid გვ. 16-29.

XIX და XX საუკუნის კულტუროლოგიის, სოციოლოგიის, ფსიქოლოგიის და ლიტერატურისა და კინოს, ასევე მასობრივი სანახაობები ფსიქოზური ეგზალტაციის მაგალითებით თუ ვიმსჯელებთ, ეფენომენი მასობრივი დეკულტურიზაციისა და გაველურებისა, ზოოლოგიურ ციკლორობაში მოქცევისა ამკარად სახეზეა. შესაძლოა კრიტიკული ანალიზები არ ემთხვეოდეს ურთიერთს, მაგრამ აფაქტის აღიარებაში უთანხმოება არ სუფევს.

ივ. რიკოტის ზემოთ მითითებული ნიგნი „რესპუბლიკა დემოკრატიის წინააღმდეგ“ შესანიშნავად ხატავს პირველი მსოფლიო ომიდან დაწყების ვითარებას და XX საუკუნის დემოკრატიული (მასათ: ტერორის დაწყებას. იგი წერს: "Tout a commencé là... Le siècle et se drames, les larmes sur les armes, les séductions démocratiques. Au cours de cette guerre 14-18...

L'assassinat, le 28 juin 1914 à Sarajevo par le nationaliste serbe Gavril Princip de l'archiduc François—Ferdinand..? Une bagatelle.

Les élites politiques ont créé un judicieux système d'alliances pour contraindre la paix à régenter, sinon le monde, au moins l'Europe. Certes, d'un côté il a le Triple Alliance, celle de l'Allemagne, de l'Autriche—Hongrie et de l'Italie de l'autre côté, le Triple Entente, celle de la Russie et de la France et de la Grande—Bretagne. Autant de simulacre pour les peuples: de deux côtés, l'volonté de paix domine.

La Triple Alliance? Elle devenue double, depuis le départ de l'Italie. Et elle est faible, en raison des problèmes de nationalités qui minent l'Autriche—Hongrie et de l'interdiction qui lui est fait par l'Allemagne de s'attaquer à la Serbie.

Le Triple Entente? Elle prête à sourire. Certes, la Grande—Bretagne participe... mais c'est pour éviter un trop grande rapprochement de la France et de la Russie. Pour chaque pas en avant de la diplomatie française vers l'Est la puissance britannique impose un pas en arrière... les „British“ décident de rester à l'écart de tout conflit continental et de poursuivre la neutralisation de la France.

L'élite française est d'ailleurs très peu disposée à s'engager dans un conflit.. Quant à la Russie, gros empire boursoufflé aux pieds orientaux qui tent surtout de occidentaliser par la tête, le meurtre y passe inaperçu...

L'assassinat de l'archiduc d'Autriche—Hongrie peut d'autant moins alimenter la volonté de guerre de l'Empire autriche—hongroise contre la Serbie que l'assassin est bosniaque, et non serbe. Enterrer cette non—affaire après une condamnation du coupable s'impose naturellement aux élites européennes

Les nationalistes allemands réagissent les premières contre cette alliance international des élites: le syndrome de l'Einkreisung (encerclément) ravage les consciences allemandes, en particulier les consciences social—démocrates....

Le 28 juillet, La Serbie est attaquée ...

Guerre mondial? Rien de nécessaire. assurément. Le conflit devrait même logiquement rester local. Mais la logique n'est rien quand les passions gouvernent: le peuple français refuse l'enterrement de la haine.

Quant au gouvernement russe, il se voit contraint de mobiliser le 30 (juillet) pour conserver l'autorité nécessaire à son existe, mise à mal depuis 1905: puisque le peuple veut en être, l'État en sera.

Le gouvernement allemand en profite pour lui adresser un ultimatum le 31, puis pour lui déclarer la guerre.

Voilà le gouvernement français conforté dans ses plus noires appréhensions: mobilisation générale est décrétée en France. Le 3 août l'Allemagne pénètre sur le territoire belge et déclare la guerre à la France. le 4 août, l'opinion publique de Grande—Bretagne, face à l'intervention en Belgique, contraint son gouvernement à entrer dans la dance à son tour.

L'Explosion universelles a commencé."

იხ. მითითებული წიგნი, გვ. 15-17.

ცივილიზაციათა და კულტურათა ტიპოლოგიის საკითხის ინტეგრალური კვლევისათვის აქ ადგილი არ არის. მე მხოლოდ იმ მიმართულებას ვიძლევი, რომლითაც ვიკვლევ ამ საკითხებს. იმისათვის, რომ ამგვარ კვლევას რაიმე საზრისი ჰქონდეს და გარკვეული სურათის სახე მიიღოს, მე აუცილებლად მიმაჩნია ერთ პრინციპზე დაფუძნება და, სახელდობრ, *თავისუფლების პრინციპზე*. ცივილიზაციის განსაზღვრება, როგორც *თავისუფლების გამოთქმადობის ფორმისა*, ამაზე მიუთითებს. ეს იძლევა იმანენტური კვლევის კრიტიკრიუმსაც და შედარებითი ანალიზის შესაძლებლობასაც.

ნაწილი II
ფედერალიზმი და თავისუფლება

თავისუფლება და ენა

თავისუფლების საკითხი ფილოსოფიის, სოციოლოგიის და პოლიტიკური იდეოლოგიის იმ უმთავრეს პრობლემათა ნაწილს მიეკუთვნება, რომელზედაც ყოველთვის თავიდან და ახლებურად არის საჭირო აზროვნება. მრავალი რამ თქმულა თავისუფლების შესახებ, მაგრამ თუ მათ შევაჯამებთ დეკარტეს ცნობილი არსებობის მტკიცების შესატყვის დაფორმულებად, შეიძლება ითქვას: „თავისუფალი ვარ, „ესე იგი ვარსებობ“. ამგვარ გაგებაში შეიძლება გაცნობიერდეს კანტის შეხედულება ადამიანზე, როგორც თავისუფალ არსებაზე, ვაჟა-ფშაველას შეხედულება თავისუფლებაზე და, არაერთგზის მითითებული, პავლე მოციქულს: „თავისუფლებისთვის გაგათავისუფლათ ღმერთმა“. ეს ყოველივე ჩვენი აზროვნების ინტენციულობის სამიზნეებს წარმოადგენს, მაგრამ თავისუფლების შესახებ დაფორმულებული აზრის გამეორება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს თავისუფლების რამენაირად საკუთრივ გაგებას; თავისუფლება კი იმგვარი რამაა, რასაც არავითარი სხვისმიერი გამომხატველობა და გამოთქმადობა არ ახასიათებს. თავისუფლება სხვის მიერ პრინციპულად გამოუთქმადი არსებობაა; იგი ყოველთვის მხოლოდ პიროვნულია, მხოლოდ ჩემი და ჩემ მიერ გამოსათქმელ-განამდვილებადი. ამიტომ განვსაზღვრე დასაწყისშივე თავისუფლება, როგორც ადამიანის ონტოლოგიური, ანუ ადამიანის არსებისგამომთქმელი არსებობის ფორმა.¹ გაგება იმისა, თუ რა არის თავისუფლება ან როგორია თავისუფლების სტრუქტურა ჩემ მიერ დასმული საკითხების კონტექსტში, მიგვმართავს ადამიანის არსებით მახასიათებლებისკენ და, სახელდობრ, ენისაკენ, როგორც თავისუფლების სახლისაკენ.

ადამიანი ისტორიული არსებაა. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანს თავისი გამოსაცნობობის ველი გავრცობილი აქვს არა მხოლოდ კონკრეტული აქ და ახლა არსებული ფიზიკური სინამდვილის მზერითმისანვდომ „ისრის გასროლის“ ჰორიზონტში, არამედ წარსულის სიღრმეში, რომელიც ვირტუალური რეალობის სახით შეიძლება იქნეს მხოლოდ განხილული. ადამიანის მიერ თვითგამოსაცნობობის, ანუ თვითშემეცნების ჰორიზონტის არსებობა ქმნის ადამიანს ადამიანად, ათავისუფლებს მას კონკრეტული რეალობისადმი „ცხოველური“ დამოკიდებულებისაგან. უკვე აქ

შეიძლება იქნეს გაცნობიერებული თავისუფლების ის უმთავრესი მახასიათებელი, რომელიც მდგომარეობს ადამიანის განთავისუფლებაში „გარემოსაგან“ და მასში მეტაფიზიკური ყოფიერების ველის გახსნაში. ეს ველი მით უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენს ადამიანის არსებობაში, რაც უფრო ფართოა ადამიანის თვითგამოსაცნობისა და თვითშეცნობის ჰორიზონტი. ფაქტობრივად, და ეს უკვე უძველეს რელიგიებსა და ფილოსოფიებში გვაქვს დამონმებული, ადამიანის მიერ „მის გარეთ“ რაიმეს გაგება, რაც მისი ადამიანობის არსების განმსაზღვრელია, ნიშნავს მის თვითშეცნობასაც. ადამიანი იმდენად იგებს რაიმეს და, სახელდობრ, „ობიექტურ სინამდვილეს“, რამდენადაც მას აქვს *გახსნილი* თავისი თვითგამოსაცნობობისა და თვითშეცნობის შესაძლებლობები, ანუ მისი ყოფიერების ინტეგრალური ველი და ჰორიზონტი, რომელთაც საკუთარი სტრუქტურა აქვთ. ამ სტრუქტურის გარკვევა ჩვენ შეგვიძლია ადამიანის გამოსაცნობობის უმთავრესი და უნივერსალური მახასიათებლის *ენის* ანალიზით.

ბაბილონის გოდოლის ამენების მოთხრობაში აღნიშნული კონცეფტი „ერთპირი იყო ქვეყანა და ერთ ენაზე მეტყველი“ („ბაგე ერთ და ხმა ერთ“) ენის არსებით-ადამიანურ ხასიათზე მიგვითითებს. ბაბილონის განთესვის მიხედვით *პირველენა* (ან *დედა-ენა*²), რომელიც კონკრეტულ ენებად ხშიანდება, არის ადამიანის ტრანსცენდენტალური მახასიათებელი. ეს არის ენა, რომელზედაც ადამიანი *მეტყველებს*, რომლითაც *აზროვნებს* და *საუბრობს*, რომლითაც და რომელშიც იგი *იგებს* და რომელიც იგი *თვითონ არის*. ენობრივი მატრიცა ან ენობრივი ბადე, რომელშიც არის ადამიანი ჩაქსოვილი,³ ასევე ორი ძირითადი ასპექტით წარმოგვიდგება: უკვე შექმნილი სამეტყველო ენობრივი ფორმა, რომელშიც ადამიანი არსებობას იწყებს და რომელსაც გამოსაცნობობის ტიპოლოგიური ნიშნები აქვს, და სასაუბრო ენობრივი სტილი, რომელსაც გამოსარჩევობის ინდივიდუალური მახასიათებლები გააჩნია. ღმერთის მიერ შექმნილი სამყარო რომ ღვთაებრივი სიტყვის შემონაქმედი, და რომ ის ისეთია, როგორც არის, მიგვითითებს იმაზე, რომ ამ შემონაქმედს განსაკუთრებული *სტილი* ახასიათებს, გამოთქმადობის განსაკუთრებულობა, რომელსაც ვერავითარი სხვა შემოქმედი ვერ შექმნიდა. სამყაროს სტილური დახვეწილობა შემოქმედის არსებობის უფრო მძლავრ დადასტურებად შეიძლება მივიჩნიოთ, ვიდრე სხვა რომელიმე არგუ-

მენტი. სტილი ფორმის ენაა, ფორმის წყობის, ორგანიზების, განწყობის და განწყობის მეთოდი. მოცემულ პიროვნულობას სწორედ ეს მოცემული ენა, ანუ ეს ფორმა და სტილი შეესატყვივება. აქ სრული (ინტეგრალური) სიმეტრია დგინდება.⁴

ადამიანი ონტოლოგიურად მეტყველი, ანუ „ყოფიერების არსების გამომთქმელი“ არსებაა, მისი უკვე შექმნილ ენობრივ მატრიცაში ობიექტურად „ჩასმულობისა“ გამო. მაგრამ საუბრისათვის, ეს ობიექტურობა არ კმარა.⁵ საუბარში იგი უნდა განმხოლოვდეს ამ ტიპიურობის მაგმიდან და საკუთრივობა შეიძინოს, ინდივიდუალობა და პიროვნულობა, ანუ სტილი დაიდგინოს, იმ ენობრივი ქსოვილის სუბიექტი გახდეს, რომელსაც მოსაუბრეს აქსოვს. ამ თვალსაზრისით, ადამიანი კიდევ იქმნება ენით და კიდევ ქმნის ენას, ანუ ენობრივი ყოფიერების ობიექტიც არის და სუბიექტიც. ადამიანი ტიპიურობასა და განსაკუთრებულობას სწორედ ამ ობიექტ-სუბიექტივაციის ხარისხით აღწევს და ადგენს. ადამიანი რომ არსებით სოციალურია, ამას ენის სოციალური არსება წარმოაჩენს. ენაში ადამიანის ჩასმულობა იგივეა, რაც ადამიანის სოციალურ ველში ჩასმულობა, რადგან ენა სოციალური ველის ან, თუ სოციალურ ველს პროცესუალური და დინამიკური თვალსაზრისით დავახასიათებთ, სოციალიზაციის არსებითი საფუძველია: სოციალიზაციის პირველმიზეზი. ენა რომ არ არსებობდეს, არ იარსებებდა არც სოციალიზაცია – ადამიანი ასოციალური არსება იქნებოდა და ე.ი. არაადამიანი, ველური, ცხოველი. ენაში და მეტყველებაში არსებული ფაქტი „ველურად“ იმის წოდებისა, ვისაც სოციალური ქცევის (მიღებული სოციალური ქცევის) ფორმა არ გააჩნია, დასტურია ზემოთქმულის. დესოციალიზაციის ან დეკულტურიზაციის ფაქტს „გაველურებას“ ვუნოდებთ. „ველურებასაც“ („პრიმიტიულ ხალხებს“) ხომ იმიტომ შეერქვათ ეს სახელი, რომ ისინი შემრქვევთა სოციალურ და კულტურულ მატრიცას არ შეესატყვივებოდნენ, თუმცა, თავისთავად, გარკვეული წყობა და კულტურა, გამოთქმადობა და სოციალიზაციის გარკვეული ფორმა ჰქონდათ, ე.ი. არსებით ადამიანურად მეტყველნი იყვნენ, ენა ჰქონდათ.

„ენაში“ იგულისხმება არა მხოლოდ ის, რასაც ჩვეულებრივ „ენას“ ვუნოდებთ, ანუ ანბანით, სიტყვის კონითა და გრამატიკით განსაზღვრული სისტემა, არამედ, ნიშანთა და სიმბოლოთა მიღების, ინტერპრეტირების, გადაცემის და შემოქმედების სპე-

ციფიკური თვისობრიობა, რომელიც ადამიანს ბიოლოგიურ-ცხოველური არსებიდან მეტაბიოლოგიურ, ანუ „სულიერად მეტყველ“, კულტურის შემოქმედ, სოციალურ და თავისუფალ არსებად აქცევს. აზროვნება ენის ფუნქციაა (და არა ტვინის!): ენაში და ენის მეშვეობით წარმოიქმნება. როგორც ადამიანის ყოველ შემონაქმედს, ენას, მატერიალურ ფუნქციურთან (ანუ „ფიზიკურთან“, ფონეტიკურ, მორფოლოგიურ... და სხვა) ერთად, *ონტოსიმბოლური*, ღირებულებითი მნიშვნელობაც აქვს. ეს აძლევს ადამიანს შესაძლებლობას, ენა ტრანსფორმაციათა ველად აქციოს და ისე ამუშაოს. ენა, ამგვარად, ადამიანის მეტაფიზიკური გახსნილობის ანუ თავისუფლების მოდუსია. ინტეგრალური მატრიცის არსებულ და პიროვნების მაფორმებელ ონტოლოგიკალებს შორის ენას უპირატესი მნიშვნელობა სწორედ იმიტომ აქვს, რომ ენა არის ის ნიალი, რომელშიდაც ადამიანი ახდენს თავისი ფიზიკური არსებობის გარღვევას მეტაფიზიკური არსებობისაკენ, ანუ გონიერ, მოაზროვნე, სულიერ სიმბოლოთა შემოქმედ არსებად გადაქცევას. ენის ცოდნას სწორედ ამ გახსნილობის თვალსაზრისით აქვს განსაკუთრებული მნიშვნელობა და არც შემთხვევითია, რომ *ერსა და ენას* ისევე უიგივებენ ურთიერთს, როგორც პიროვნებასა და ენას. ადამიანის თავისუფლება მის ენაზე მეტყველებისა და გამოთქმადობის თავისუფლებაში ვლინდება. ენის მიმართ ძალმომრეობას ადამიანი იმიტომაც განიცდის პიროვნული და ეროვნული თავისუფლების ხელყოფად, რომ ამით მას ერთმევა ყოფიერების გახსნილ ველში არსებობის და შემოქმედების შესაძლებლობა. იგი კარგავს თავის წარსულს, როგორც ინდივიდუალურს, ასევე ეროვნულს. იგი ნყვეტს იმად არსებობას, რაც არის და იქცევა „რალაც სხვად“.⁶

ენისა და თავისუფლების ამგვარი კავშირი, ორივე ფორმით, – იმპლიციტურით და ექსპლიციტურით, არის მოცემული თანამედროვე სამართლებრივ გაგებაშიც. ადამიანის სოციალურ და პოლიტიკურ უფლებათა შორის არსებით უფლებად, რომელთანაც თანამედროვე თავისუფალი საზოგადოების გაგება დაკავშირებული, სწორედ „სიტყვის თავისუფლება“ ანუ „გამოთქმის თავისუფლება“ არის მიჩნეული.⁷ სხვა „თავისუფლებების“ (როგორიცაა: რწმენის თავისუფლება, არჩევანის თავისუფლება, საქმიანობის თავისუფლება, საკუთრების ფლობის თავისუფლება და სხვა) ბოლომდე გაანალიზება დაგვარწმუნებს, რომ ისინიც,

როგორც ყოფიერების ნიშანთა ფორმები, *ენის (სიტყვის) თავისუფლებაზე* დაიყვანება, ანუ ენის თავისუფლებიდან გამომდინარეობს. რადგან აზროვნება ენის მოდალობაა, ენის ყოფიერების ფორმა, ცნობიერება და ე.ი. თვითცნობიერებაც, ენის არსებობის ფორმაა. განვითარებული ცნობიერება განვითარებულ ენას ნიშნავს, რადგან ჯერ ენაა და შემდეგ ცნობიერება. ენა უკვე არსებობს, როდესაც ცნობიერება „ჩნდება“ (მხოლოდ ღმერთის არსებაშია შესაძლებელი სიტყვის დასაბამიერობა ყოფიერების დასაბამიერობაში მოთავსდეს და ამავე დროს ერთმანეთს დაემთხვეს. ადამი არსებით ენობრივ-სიტყვიერია: ჯერ „თქმულია“, შემდეგ „ქმნილი“ და „მოსაუბრე“!).

ეს, თუ ჩვენი ძირითადი თემის კონტექსტს დაეუბრუნდებით, ეხება როგორც ინდივიდუალურ, ასევე „ეროვნულ“ ცნობიერებას. ინდივიდუალური ცნობიერება არსებით წარმოადგენს თავისთავში ვირტუალურად არსებული „ბავშვობის“ აღნიშვნათა და აქ და ახლა არსებული სინამდვილისადმი მიმართებაში მეტაყოფიერი ტრანსფორმაციების ველს. „ეროვნული ცნობიერებაც“, ისევე, როგორც ინდივიდუალური ცნობიერება, სხვა არაფერია, თუ არა *ენობრივი მეტაყოფიერება*, რომელიც წარსულისა და აწმყოს ურთიერთგამოსაცნობ ღირებულებებად ცნობიერდება აქ და ახლა არსებულ ინდივიდებში. არსად სხვაგან, გარდა ენისა, არ ხდება ადამიანი „ერს“, „ეროვნულ ცნობიერებას“, „ეროვნულ ღირსებას“, „ეროვნულ ღირებულებებს“, „ეროვნულ კულტურას“ და ა.შ. *ისტორიული ყოფიერება*, როგორც ადამიანის არსება-ყოფიერება, – *ენობრივი ყოფიერებაა*.

არ არის შემთხვევითი, რომ ყველა იმპერიის უმთავრეს ამოცანას შეადგენდა ადგილობრივი ენის აკრძალვა, ან, შეძლებისდაგვარად, მოსპობა და მოსახლეობის გადაყვანა იმპერიის ენაზე. „რუსიფიკაცია“, პირველ რიგში, პოლიტიკური სტრატეგია იყო, რომელიც ენობრივ გარდაქმნას გულისხმობდა და გულისხმობს. კოლონიების მოსახლეობა, ბუნებრივად, კოლონიზატორების ენაზე იწყებდა ლაპარაკს. მართალია, ძირითადად ცუდად და საკუთარ ენასთან „ნაზავის“ სახით, მაგრამ გარკვეული „მაღალი“ ფენები, რომლებიც სწავლას ახერხებდა მეტროპოლიაში, ბუნებრივად იქცეოდა „გერმანოფონებად“, „ფრანკოფონებად“, ანგლოფონებად“, „რუსოფონებად“ და ა.შ. ეს არა მხოლოდ საკუთრივ „ლექსიკას“ ეხება, არამედ, და, შესაძლოა, პირველ რიგში *სტილსაც*, რაც

ხშირად მარტოოდენ სოციალურ და კულტურულ და არაარსებით ფაქტორად განიხილება. ამის სიმეტრიულად, შემთხვევითი არ უნდა იყოს არც ის ფაქტი, რომ *ნაციონალიზმი* პირველ რიგში „ენის უფლებათა“ და „ენის სინმინდის“, – რაც კულტურის თვითგამოსაცნობობას უდრის, – დაცვისათვის ბრძოლით ინყებოდა ყოველთვის რაც ბუნებრივად აღიქმებოდა როგორც ბრძოლა ერის თავისუფლებისათვის, თვითმყოფობისათვის.

*„იქ ვინ ნახა თავისუფლება, საცა მე ჩემს დედაენაზე ლაპარაკს მიშლიან: არც მასწავლიან, არც მაუბნებენ, არც მამლერებენ, არც მაგალობებენ?! რა გული უნდა მქონდეს მაშინ? რას უნდა ვგრძნობდეთ?! – სხვას არაფერს, გარდა ზიზლისა, მძულვარებისა. მონამლულ-მოშხამულია ჩემი სიცოცხლე, ვგრძნობ მხოლოდ უსიამოვნებას, სიძულვილს და ეწყევლი იმ ძალებს, იმ მგლებს... და ვუცდი მარჯვე შემთხვევას შევმუსრო ისინი... როცა ეს დრო დგება და მეც მოქმედებას ვინყებ ამ ძალთა შესამუსრავად, დასათრგუნად, მაშინვე ინყება ჩემი თავისუფალი ცხოვრება; აქ არის დასაწყისი თავისუფლებისა...“*¹⁸

ენა ისტორიული არსებობის უფრო ძლიერი არგუმენტი და დასტურია, ვიდრე სისხლით ნათესაობა, ანუ წარმომავლობა ან გეოგრაფიული თუ პოლიტიკური საზღვრები და ტერიტორია. ტერიტორია, საერთოდ, არსებობის ისტორიული ველის ერთ-ერთი ყველაზე დინამიკური ცვლადია, რომელიც მხოლოდ მითიზირების, ანუ ენად ტრანსფორმაციის პროცესში იძენს ღირებულებით (ისტორიულ) მნიშვნელობას. ენის თეოლოგიაში „სიტყვა“ ღმერთის ყოფიერების არსებაა, რომელიც ამ *ყოფიერების გამოთქმის* საშუალებას ქმნის: არსებობა სიტყვის არსებობაა. სიტყვაში, ამრიგად, არსებითი და ეგზისტენციალური ერთობა გვაქვს მოცემული. ეს არის ყოფიერების ფენომენალიზების საფუძველი. ფენომენტა არსებობა ონტოლოგიურად ხდება განსაზღვრული, რაც, არსებითად, *ყოფიერების ეგზისტირებას* ანუ *გამოთქმადობას* ნიშნავს. ისტორია ამ ფენომენალიზებული, ეგზისტირებული ანუ *გამოთქმული ონტოსის ენობრივი ყოფიერებაა*, რომელიც, „გეოგრაფიულ“ პლანში ნიშანთა ბადედ იძლება მოცემული ეთნოსისა თუ ერის, ან, ზოგადად, ადამიანთა ამა თუ იმ ჯგუფის *განსახლების სივრცეში*. ისევე, როგორც ცალკეული ენები არიან „პირველენის“ („სიტყვიერობის“) გამოთქმული ფორმები, ასევე ერები არიან „პირველერის“ („კაცობრიობის“) პარადიგმები. ენი-

სა და ერის ამგვარი ბუნებრივი იგივეობის გამოა, რომ, თუ „თავდაპირველად იყო სიტყვა და სიტყვა იყო ღმერთთან და სიტყვა იყო ღმერთი...“ და ეს სიტყვა იქნა გამოთქმული, როგორც არსებობა ადამიანისა, მაშინ, ბაბილონის ენათა განთესვაში დღეს ცოცხალ ენათა ფიზიკურ მატარებელთა ასევე ფიზიკურ წინაპართა დანახვა, იმავე დროს, ეროვნული ცნობიერების მატერიალური სუბსტრატის, ისტორიული ერის, ხედვაა. მანამდე არსებობდა ერთი ხალხი და მას ერთი ენა ჰქონდა: „და იყო ყოველი ქვეყანა ბაგე ერთ და ხმა ერთ“, ხოლო შემდგომად განთესვისა კი ყოველს ცალ-ცალკე მიეცა თავისი ენა და ამ მცირე ჯგუფებად განწვლილულნი იწყებენ არსებობას ანუ ისტორიას.

ამგვარად თანხედება ერის ისტორია ენის ისტორიას. ეს არის, ჩემი აზრით, ის ფსიქოლოგიური პირველსაფუძველი, რომელზედაც ფუძნდება „ეთნოგენეტიკური“ თვალსაზრისი. ფაქტობრივად, „ეთნოგენეტიკური“ ეს მიდგომა ერის საკითხისადმი, არის მეტაყოფიერებისა და ფიზიკური არსებობის აღრევა. დღეს ცოცხალი ყოველი ადამიანი, რადგანაც ის ცოცხალთა ჯაჭვის რეალურ კიდეშია, დროის ნებისმიერ მომენტში ხედავს თავის გამოსაცნობ წინაპარს, მის შესახებ ცნობა მას იმთავითვე აქვს, „გენეტიკურად“, როგორც ცოცხალს. ამ ჯაჭვის ერთ თავში ინდივიდუალურად და სიმბოლურად „ადამი და ევა“ არიან მოთავსებულნი (ან პროტოჰომინიდების ნყვილი), ხოლო „ეთნიკურად“ კი – ბაბილონიდან განთესილი ენობრივი ჯგუფი, ხალხი, – „ეთნოსი“, რომლიდანაც იწყება „ერის“ ცხოვრება. ერის „ეთნოგენეტიკური“ კონცეფციის ამ ფსიქოლოგიური საფუძველიდან წარმოიშობა, არსებითად, როგორც შედეგი კულტურის მატრიცის გამარტივებისა და განძარცვისა, ანუ დეკულტურნიზაციისა, როგორც ინდივიდუალური, ასევე ეთნობიოლოგიური რასიზმი და შოვინიზმი (აგრეთვე კომუნისტური „კლასობრივი“ შოვინიზმიც). ფსიქოლოგიურად სრულიად უფლებამოსილი ეს თვალსაზრისი, წინაპართა „ბიოლოგიური კულტის“ წყარო, საფუძველშივე ეწინააღმდეგება ადამიანის მეტაბიოლოგიურ, სიმბოლურ არსებას. „ბიოლოგიური მატერიალიზმისა“ და „პოზიტივისტური ირაციონალიზმის“ ამ აღქიმიურმა „მაგიურმა“ ნარევმა, თავისი სრული განსახიერება პოვა XX საუკუნის ტოტალიტარულ სისტემებში, როგორც „ნაციონალისტურში“ („ნაციონალ-სოციალიზმი“), ასევე ინტერნაციონალისტურში („კომუნიზმი“).

მითი და თავისუფლება

თავისუფლების პრობლემის გადანყვეტა ენასთან მიმართებაში შეუძლებელია მითოსის პრობლემის უმთავრეს კითხვაზე პასუხის გაცემის გარეშე: რა მიმართებაში იმყოფება მითოსი ადამიანის ყოფიერების არსებით კვანძთან, რომელიც ზევით განისაზღვრა როგორც *თავისუფლება*? თუ ადამიანი „ონტოლოგიურად თავისუფალი“ არსებაა, მაშინ მისი მიმართება მითოსთან, ანუ *ენაში გამოთქმულ ყოფიერების უნივერსალურ არსებასთან*, როგორც „მეტაზოოლოგიური“ ანუ კულტურული არსებობის განმსაზღვრელთან და ცნობიერების სხვადასხვა დონეთა გამფორმებელთან, ამავე თავისუფლების გამოხატულება უნდა იქნეს. მე აქ მხოლოდ გარკვეულ ასპექტებს შევეხები ამ მეტად ვრცელი და კომპლექსური თემისა, მისი გააზრების შესაძლო ვექტორის თვალსაზრისით.⁹

მითი (μυθος–სიტყვა) არის *სიტყვა გამოთქმადი*, „ნათქმი“ და, როგორც ასეთი, ყოფიერების არსისგამომთქმელი. ეს კარგად ჩანს სამყაროს შექმნის ბიბლიურ სურათში, სადაც ღმერთი-პირველშემქმნელი სამყაროსი *ამბობს*, წარმოთქვამს თავის შემონაქმედს და მას „*კარგობის*“, ანუ აბსოლუტურად დადებით „*კეთილობის*“ ნიშანს აძლევს.¹⁰

ადამიანიც, განსაზღვრებით, არის სიტყვა, რომლის *არსებობად გამოთქმულობა და ქმნილობა* მას ორბუნებოვნებას ანიჭებს. თავისუფლება სიტყვის (ანუ მითის) ონტური მახასიათებელია; და, რადგან ადამიანის ონტური მახასიათებელი ასევე თავისუფლებაა, ადამიანი შეიძლება განისაზღვროს, როგორც *მითი* – ბიბლიურ სიმბოლურ გამოთქმაში „*ხატი და მსგავსება*“ ღმერთისა. სიტყვისმიერობა ანუ მითიერება ადამიანისა იმასაც გასაგებს ხდის, თუ რატომ იღებს მითოლოგია *პრინციპულად ანტროფომორფულ* სახეს. ტექსტი, რომელიც გამოითქმება ამ ანტროფომორფულობით, მიგვითითებს იმ ყოფიერებაზე, რომელიც არის ადამიანის მითებრივი არსება ანუ თავისუფლება, რაც ადამიანის ენაში, როგორც თავისი ყოფიერების თავისუფლებაში, არსებობას ნიშნავს.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, თვით ისტორიის, როგორც ხდომილების „ისტორიულობის“ კვანძს, ადამიანი (ე.ი. მითი და ე.ი. თავისუფლება) წარმოადგენს. ისტორია იმდენად არის მომხდარი, რამდენადაც იგი ენაში არსებობს, ვითარცა სიტყვა

(ანუ მითი) და ე.ი. თვით ადამიანი. ისტორია, რომელშიც ადამიანი არ არის, ისტორიაც არ არის, მას ყოფიერების ნიშანი არ გააჩნია, რადგან გამოთქმადობას მოკლებულია. გამოთქმადობისა და გამოთქმულობის აზრით, ადამიანი ღმერთის სიტყვაგამოთქმულობაა, ღმერთის მიერ გამოთქმული თავისუფალი *სიტყვაყოფიერება*, ლეთაებრივი ონტოლოგიური ანუ *ეგზისტირებული არსება*, რომელსაც, ამგვარად, „ხატი და სახე“ ან, რაც იგივეა, *თავისუფლება* აქვს მინიჭებული. ეს გვაძლევს საშუალებას, უნივერსალური ფორმულა *სიტყვის ღმერთად, ღმერთში, ღმერთით და დასაბამიდან არსებობისა* გამოვთქვათ ამგვარად: „დასაბამიდან იყო მითი, მითი იყო ადამიანი, მითი იყო თავისუფლება. ყოველივე მით იქმნა, რაც იქმნა და მის გარეშე არარაი იქმნა რაიც იქმნა“. ყოველივე დანარჩენი არის ამ თავისუფლების სხვადასხვა დონეებზე განხორციელება-გამოთქმის ანუ *ონტოლოგიური ზების ძალისხმევები*.

ადამიანის ისტორიულობა მის ადამიანად თვითგანხორციელების გზაზე ნიშნავს, რომ გადასვლა არსებობის ერთი ფორმიდან მეორეზე, რომელიც ამ პროცესში ხორციელდება ან, რაც იგივეა, რაც *ენის* განვითარება, გულისხმობს, რომ არსებობს განვითარების *შესაძლებლობათა განუსაზღვრელი ველი* და *პორიზონტი* და, აგრეთვე, არსებობს გარკვეული *ფოკალური პირობები*, რომლებიც განაპირობებენ განვითარების ამა თუ იმ მიმართულებას თვითორგანიზების პროცესში და რომლებიც ქმნიან მოვლენათა რიგის *ისტორიულ მოვლენათა* რიგად გარდაქმნის პირობას..¹¹ თუ ავიღებთ ცნობილ რიგს ადამიანის განვითარებისა: ცხოველურიდან – ცივილიზებულამდე და ცალკეულიდან – სოციალურ ერთობამდე, განვითარების ეს პროცესი სქემატურად ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ:

ზოოლოგიური ადამიანი – *ზოოლოგიური ჯგუფი* – ხალხი-ეთნოსი (თემი, ტომი: „ბაგე ერთი და ხმაი ერთი“ *ერთენოვანი ჯგუფი*, ისტორიული მოვლენების ობიექტ-სუბიექტი.) – ისტორიული მოვლენები – კულტურა – ეთნოსთა ჯგუფი – ერი – ერთა ჯგუფი – ცივილიზაცია – *თავისუფალი ცივილიზებული პიროვნება* – *თავისუფალი ცივილური საზოგადოება*.

თუ ამ პირობით სქემას დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ ორ ურთირთმექცეულ *სიმეტრიულ* პროცესთან გვაქვს საქმე: ცალკეული არსება (ზოოლოგიური ადამიანი) ვითარდება ჯგუ-

ფისა და სოციალურობისაკენ, ანუ ადამიანობისაკენ და ცივილიზაციაში აღწევს თავისუფლებას, ხოლო თავისუფალი ცივილიზებული არსება კი ცალკეულდება, პიროვნდება. შემობრუნების ღერძს წარმოადგენს ის დონე, რომელიც „ერად“ და „კულტურად“ განისაზღვრება. ამ სიმეტრიის ღერძის მარცხნივ არსებულ ფორმებს ახასიათებს ჯგუფურობისაკენ მისწრაფება, რაც ბუნებრივი და არქექტიპული მახასიათებელია ადამიანისა, გამომდინარე ევოლუციური პრინციპიდან. ხოლო ამ ღერძის მარჯვნივ კი ისახება ყოფიერების ის ფორმები, რომლებსაც გაპიროვნებისაკენ მისწრაფება ახასიათებს. სიმეტრიის ღერძის სივრცეში (ერისა და კულტურის) ხდება პირველადი სინთეზირება ადამიანის ორარსება ყოფიერების მახასიათებლებისა, რის შემდეგ უკვე ამ სინთეზირებული მახასიათებლების დახვეწა ხდება ცივილურობისა და თავისუფლების მიმართულებით, ვიდრე არ მოხდება პიროვნებისა და საზოგადოების ახალი სინთეზი თავისუფალ ცივილურ საზოგადოებაში, ანუ *სრულყოფილ მოქალაქეობაში*.

ამ სიმეტრიულობას არსებითი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის ყოფიერების კვანძებისა და ვექტორების გაგების თვალსაზრისით. ამასთანავე, ზოოლოგიური ადამიანისა და ზოოლოგიური ჯგუფის დონეზე მოქმედი კანონზომიერებანი, შეზღუდვები და თვითორგანიზების საშუალებები რეგლამენტირებულია ბიოცხოველური მატერიალური მოთხოვნილებების დონეზე და რაც უფრო ვინევთ სკალაზე, მით უფრო, ორგანიზებულობის გართულებასთან და გამრავალფეროვნებასთან ერთად, ხდება რეგლამენტაციური მოთხოვნების ტრანსფორმაცია მატერიალურიდან სულიერისაკენ. ღირებულებითი სკალის ამგვარი შებრუნება არის სწორედ ის, რასაც *კულტურა* და *ცივილიზაცია* ეწოდება, და რაც შესაძლებლობათა ველის ჰორიზონტში წმინდა სულიერ არსებობად მნიშვნელობს. „ფოკალური პირობები“ არის გამოთქმა იმ ვითარებისა, რომელიც ერთი ფორმიდან მეორეში ტრანსფორმირების პირობებს წარმოადგენს და რომლის გარეშე ფორმებს გარკვეულობა არა აქვს. ამ თვალსაზრისით, *ფოკალური პირობები* ამა თუ იმ ფორმის სიმეტრიის ღერძია და იდეალ-ფორმის შესატყვისი. ის თავისთავში ამ იდეალ-ფორმას ატარებს, მაგრამ რადგან ფოკალური პირობები პროცესუალურ და დროში მდინარე პირობებს წარმოადგენს, ამიტომ რეალიზება ამ იდეალ-ფორმებს

ფაქტობრივად არა აქვს, არქექტიპულ ფორმებად რჩება და ხშირად რუდემენტების სახით იჩენს თავს ფორმიდან ფორმაზე ტრანსფორმაციებისას. ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, ფოკალური პირობების შესატყვისობა იდეალ-ფორმებთან შეიძლება გააზრებულ იქნეს უზნაძისეული განწყობის თეორიის საფუძველზე, განწყობაში არსებული ქცევითი და აღქმითი მოდელების სახით, რომლებიც განსაზღვრავენ *სამყაროს ხედვას*; სამყაროს ხედვაში აქ იგულისხმება არა მხოლოდ დანახვა და აღქმა, არამედ გაცნობიერებაც და სამყაროში მოქმედებაც. ამასთანავე გასათვალისწინებელია, რომ ადამიანის ორბუნებოვნებისა გამო, ის, რაც ქვევითაა, ზევითაცაა და ის რაც ზევითაა, ქვევითაცაა, ანუ ის, რაც გარეთაა შიგნითაა და ის, რაც შიგნითაა – გარეთაცაა. ეს არ არის მხოლოდ გადმოთქმა ძველი მისტერიული ხედვისა, არამედ იმის გაცნობიერების გარკვეული შესაძლებლობა, რომ ადამიანის ყოფიერებას ინტეგრალური გამოხატულება და მახასიათებლები გააჩნია. ეს ინტეგრალურობა არის გამოთქმული ქრისტიანულ მოძღვრებაში, რომელიც პავლე მოციქულის ცნობილ სიტყვებშია: *შინაგანი და გარეგანი ადამიანის შესახებ*.¹² სულიერი, ანუ შინაგანი ადამიანის და ხორციელი, ანუ გარეგანი ადამიანის არსებობას სხვადასხვა დროული კოორდინატები, ყოფიერების სხვადასხვა სიჩქარეები ახასიათებს, აქედან გამომდინარე ასიმეტრიულობით მის არსებობაში.

ამ ორ, ალფა და ომეგა „ადამიანს“ შორის არის მოქცეული ისტორიული არსებობის ევოლუციური ველი. განვითარებას ანუ „პროგრესს“ მხოლოდ ამ თვალსაზრისით შეიძლება ჰქონდეს აზრი: ეს არის *ყოველთვის წინ მისწრაფება ყოველთვის უკვე ყოფილის მისაღწევად* და განსახორციელებლად სხვადასხვა ვარიაციებში. რატომ უკვე ყოფილის? რადგან ადამიანი ორბუნებოვანი არსებაა: ის, რასაც იგი ქმნის, უკვე ვირტუალურად და შესაძლებლად არსებულია მასში, ვითარცა *გამოთქმულ სიტყვაში*. ადამიანი, ამ აზრით, *ტაქტოლოგიური* არსებაა. მეორე მხრივ, ადამიანი არსებით *უკვდავი*, ხოლო ფენომენურად კი *მოკვდავი* არსებაა.¹³

ადამიანის მოკვდავობა კულტურის უპირატესი საზრუნავია. კულტურა, ამ აზრით, შეიძლება განისაზღვროს, როგორც *„სიკვდილის დაძლევის მანქანა“*, რომლითაც ადამიანს ეხსნება ბუნებრივი შიში სიკვდილის წინაშე და უძლიერდება უკვდავების გრძნობა. ადამიანის მოკვდავობა ქმნის „ფენომენური უკვდავე-

ბისაკენ" მისწრაფებულობის არაცნობიერ ფსიქოლოგიურ საფუძველს. კულტურის კრიზისის ან კულტურასთან კონფლიქტის შემთხვევაში ყალიბდება სიკვდილის შიშის რთული კომპლექსი ანტისიმეტრიული განწყობით: იგი „*არსებით მოკვდავობას*" იჩემებს, ანუ მეტაარსებას უარყოფს. აქედან წარმოშობილი ათეიზმი და მატერიალიზმი *შიშის კომპლექსის* გამომხატავი კონცეფცია და იდეოლოგია არის.¹⁴

ადამიანის *ცხოვრება*, როგორც *მითი*, ანუ არსება-სიტყვის გამოთქმული არსებობა, რომელიც დროსა და სივრცეში „*ლაგდება*“, არის *ონტოტექსტი*, ანუ *ენა*, რომელსაც თავისი განუმეორებელი თვისებები, *ფორმა* და *სტილი* აქვს. ამ ენობრივ ყოფიერებად არსებობაში აქვს ყოველ ინდივიდს განუმეორებელი და გახსნილი *შესაძლებლობა* და *თავისუფლება*, იქცეს „ისტორიულ“ მოვლენად („ისტორიულ პიროვნებად“, როგორც ამბობენ ჩვეულებრივ), იმ „*მითად*“, რომელიც ეროვნული ცნობიერების დონეზე სტრუქტურირებული მატრიცის – ეროვნული კულტურის – ღირებულებას შეადგენს. ეს მიგვიჩვენებს იმაზე, რომ „*ეროვნული ღირებულება*“ სრულიად რეალური და განსაზღვრებადი მოვლენაა და, მაშასადამე, თვით ერიც სრულიად ხელშესახებ განსაზღვრებად სახეს იძენს. ერი, ასევე, წარმოგვიდგება, როგორც *ონტოტექსტი*, ანუ ენობრივ გრამატიკული სისტემა, რომელიც თანწყობილი პრინციპებისა და წესების საფუძველზე ფორმდება. ერის ამგვარ „გრამატიკულ“ ფორმებსა და სტრუქტურებს წარმოადგენენ ადამიანები და ადამიანთა ჯგუფები აღმავალი რიგით, როგორც ზევით იყო მინიშნებული.

„*კაცობრიობა*“ სოციალ-ფილოსოფიურ აბსტრაქციად რჩება მანამ, ვიდრე *ცივილიზაცია* არ იქცევა იმ საერთო მატრიცად, რომელსაც *ონტოლოგიურ* კვანძად „*სრული*“ ადამიანი ეყოლება. *კაცობრიობის* შესახებ მსჯელობა ადამიანის *სასრული სახის* („თავისუფალი და ცივილიზებული“) შესახებ მსჯელობაა, ხოლო რადგან ეს *მიზანია* და არა *მოცემულობა*, *მისაღწევობა* და არა დადგენილობა, *კაცობრიობაც* მისაღწევ შესაძლებლობად წარმოგვიდგება. შესაძლებლობად ყოფნა გულისხმობს, რომ *კაცობრიობა* ღირებულებითი და ვირტუალური ყოფიერების მქონე კატეგორიაა და სიმბოლურად აღნიშნავს იმ „*იდეალ-არსებას*“ ადამიანისა, რომელიც შესაძლებლობათა ველის ჰორიზონტში შლის თავს ყოფიერებას და არავითარი რეალური, კონკრეტული

მახასიათებლებით მისი ხელში მოხელთება არ შეიძლება. ყველა „საკაცობრიო ღირებულებები“ ამგვარებად იქცევიან „მსოფლიო ისტორიის“ კონტექსტში, ანუ ერთა ურთიერთმიმართ გახსნისა და შერევის შედეგად; ან ტრანსნაციონალური ორგანიზაციის (იუნესკო, გაერთიანებული ერები და სხვა) დადგენილებითა და გადანყეფილებით. მაგრამ ეს პოლიტიკის სფეროა და არა ფილოსოფიის თუ კულტუროლოგიის.

კაცობრიობას არავითარი სხვა სუბსტანცია ან არსება-კვანძი არ გააჩნია ადამიანის გარდა; მასში (კაცობრიობაში) არ არსებობს არც ხალხი, არც ერი, არც კულტურა და არც არავითარი ღირებულება, რომელსაც რაიმე კონკრეტული ტოპოლოგია გააჩნდეს ადამიანის ყოფიერებაში. კაცობრიობა, არსებითად, ცარიელი ცნებაა, მას *კვანძები* არ გააჩნია. ეს არ ნიშნავს, რომ ამ ცნებას არავითარი მნიშვნელობა და ღირებულება არ ეძლევა. ეს იმას ნიშნავს მხოლოდ, რომ კაცობრიობაზე მსჯელობა შესაძლებელია მხოლოდ როგორც ვირტუალურად გახსნილ რეალობაზე, რომელიც *ყოველთვის შესაძლებლად* არის, მაგრამ არასოდეს იქნება, რადგან მისი ყოფიერება მისსავე *მონადური ონტოლოგიითაა* აღკვეთილი. „კაცობრიობა“ ანთროპომორფული მონადაა. ნივთი თავისთავად, რომელსაც უსასრულო ფენომენალურობა ახასიათებს, მაგრამ რომელიც არასოდეს არ ხდება სრულად გამოთქმული იმ უბრალო მიზეზისა გამო, რომ ყოველი ადამიანი, როგორც ნამდვილი და შესაძლებელი სრულყოფა „კაცურობისა“, იმავე დროს არის კაცობრიობაც.¹⁵

თუ კაცობრიობის ფილოსოფიურ აბსტრაქციას „დავამინებთ“ და მას რეალობად წარმოვიდგენთ, მაშინ უნდა მივიღოთ, რომ დედამიწაზე დღეს რეალურად მოსახლე ადამიანთა და მათ ჯგუფთა (ზოოლოგიურიდან – ცივილიზებულამდე) შესახებ გვაქვს ეს წარმოდგენა. ეს არის კაცობრიობა (5,5 მილიარდამდე ადამიანი განთესილი მსოფლიოში); ამ რეალური კაცობრიობის ისტორია უნდა იყოს მსოფლიო ისტორია. მაგრამ ამგვარი რეალური კაცობრიობის მოგზაურობა დროში, თუ მას, მთლიანობაში დასანახად, ერთი წერტილიდან დავხედავთ, ემსგავსება მონადის სხვადასხვა წერტილთა განწლვას სხვადასხვა სიჩქარით და, ე.ი. მისი არსების დარღვევას, რაც ნიშნავს მის მოსპობას.

თუ კარგად დავაკვირდებით, დროის და განვითარების ეს არათანაბრობა არის ზოოჯგუფის, ეთნოჯგუფის თუ ერის შიგნით არ-

სებული ყოველი ერთობის შინაგანი მახასიათებელი, რომელსაც ჩვენ არსებით მნიშვნელობას ვაძლევთ. ფაქტობრივად, ადამიანები, ერები, კულტურები და ყოფიერების სხვა კვანძები ჯგუფებიან არც მარტოდენ ვერტიკალურად (როგორც რასულ, შოვინისტურ ან „კლასობრივი ბრძოლის“ კონცეფციებში და იდეოლოგიებშია) და არც მარტოდენ ჰორიზონტალურად (როგორც ეგალიტარულ იდეოლოგიებშია), არამედ ერთსა და იმავე დროს ვერტიკალურად და ჰორიზონტალურად *ჯერის*, ან, უფრო ზუსტად, *მოძრავი ჯერის*, სახით. ჰორიზონტალურ ჭრილში სხვადასხვა ნერტილში არსებული ადამიანები თუ კულტურები, შესაძლოა (და ეს ისტორიულად დამტკიცებადიცაა და აქსიომატურადაც ცხადი), ქმნიდნენ ერთ ტოპოლოგიურ კონფიგურაციას. ამგვარ კონფიგურაციათა ვერტიკალური იერარქია არ თანხვედება რეალურად არსებულ ტოპოლოგიას, მაგრამ არსებითი მნიშვნელობა აქვს მსოფლიოს ისტორიული და საკაცობრიო ტოპოსის შესაცნობად და ადამიანის ყოფიერების ტექსტის ამოსაკითხავად. ვინმე ჰომეროსი და ვინმე ფირდოუსი, ვინმე რუსთველი და ვინმე შექსპირი, ზოროასტრი და ბუდა, კონფუციუსი, პლატონი, კანტი და სხვანი ბუნებრივად ქმნიან საკაცობრიო ყოფიერების *თანადროულ ჰორიზონტალურ ტოპოსს*, ხოლო ეს ჰორიზონტალი, თავისთავად, ისეთ ვერტიკალურ სიმალლეზე თავსდება, როგორზე ასვლასაც ათასსაუკუნოვანი გზის გავლა სჭირდება მათი *ფიზიკური თანამედროვეთათვის*. ამგვარად დალაგებული *მითიური კაცობრიობა* საინტერესო სურათს გვაძლევს *კაცობრიული დროისა და სივრცის* ისტორიული და მეტაისტორიული კონფიგურაციისა. საიდუმლო ისაა, რომ ადამიანის არსებითი თავისუფლება და გახსნილობა (სულიერობა) დროთა სივრცეში წამისყოფით მიმოქცევის საშუალებას იძლევა და ე.ი. ყოველ ადამიანს აქვს შესაძლებლობა, იმ ტოპოსში დაარსდეს ან იმ ვერტიკალზე ამალდეს, რომლისკენაც იზიდავს მას მისი ნებისყოფა. ამგვარი წაკითხვა იძლევა საშუალებას, ავიცილოთ თავიდან როგორც ეგალიტარული, ასევე ეთნორასისტული იდეოლოგიური შავი ნახვრეტები. ვაჟა-ფშაველას ნათქვამი: „გენიოსები გვიხსნიან გზას კაცობრიობისაკენ ან კოსმოპოლიტიზმისაკენ“, სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არ იმის აღიარებას, რომ არაგენიოსთა თვალსაწიერი სადღაც „სხვა დროში“ და „სხვა სივრცეში“ იმყოფება, თავის ჭიქსა და გარსშემომდგარ „კაცობრიობას“ შორის. სივრცეთა და დროთა ტოპოლოგია მსო-

ფლიოს სრულიად სხვა სურათს ქმნის, განსხვავებულს იმისგან, რომელსაც გვიქმნის ეროვნულ ერთეულებად, კულტურებად ან ცივილიზაციებად კონფიგურირებული მსოფლიო რუკა. საერთო კაცობრიულ ღირებულებათა ცნობა და ერთიან მატრიცაზე განყოფილება ნიშნავს ახალი ერის – „კაცობრიობის“ წარმოქმნას, ან პრედაბილონურ ვითარებაში დაბრუნებას, რაც შინაგანად წინააღმდეგობრივი იქნება, ანუ განყოფისა და დახურვის საფუძველი გახდება. ტიპოლოგიურად ადამიანური კულტურების მრავალფეროვნებამ უნდა დაგვაფიქროს იმაზე, რომ კულტურებს არა აქვს არც რასული და არც ანთროპოლოგიური – ბიოლოგიური თუ ზოოლოგიური, საფუძველი, რადგან ბიოლოგიური მრავალფეროვნება გაცილებით უფრო უმნიშვნელოა, ვიდრე კულტურული მრავალფეროვნება: მხოლოდ ხუთი „ტრადიციული“ რასა და „ათასჯერ ხუთი“ კულტურა. ეს კულტურათა ტიპოლოგიის ინტეგრალური კვლევის მნიშვნელოვანი არგუმენტია.¹⁶

„როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ ადამიანთა სხვადასხვა რასის შენატანზე ცივილიზაციაში, ჩვენ არ გვსურს იმის თქმა, რომ კულტურული წილი აზიისა თუ ევროპისა, აფრიკისა თუ ამერიკისა იღებს თავის რამენაირ განსაკუთრებულობას იმ ფაქტიტიდან, რომ ეს კონტინენტები ძირითადად სხვადასხვა რასულ ნიშანთა მქონე მაცხოვრებლებით არიან დასახლებულები. თუ ეს ორიგინალურობა არსებობს და საეჭვო არ არის, ის დაკავშირებულია გეოგრაფიულ ისტორიულ და სოციალურ პირობებთან და არა შავი, ყვითელი ან თეთრი რასის ანატომიურ ან ფიზიოლოგიურ კონსტიტუციასთან დაკავშირებულ სხვადასხვა მახასიათებლებთან. კაცობრიობის ცხოვრება არ ანვითარებს თავისთავს ერთსახა მონოტონურობის რეჟიმის ქვეშ, არამედ – საზოგადოებებისა და ცივილიზაციების არაჩვეულებრივად მრავალფეროვან ფორმებში; ეს ინტელექტუალური, ესთეტიკური, სოციოლოგიური დიფერენცირებულობა არავითარი შემთხვევით არ არის გაერთიანებული მიზეზ-შედეგობრივი კავშირით იმასთან, რაც არსებობს, ადამიანთა დაჯგუფების ბიოლოგიურ პლანში ზოგიერთი დაკვირვებადი ასპექტით: ის მისი პარალელურია ოღონდ სხვა ნიადაგზე. მაგრამ იმავე დროს ის განასხვავებს თავისთავს ორი მნიშვნელოვანი მახასიათებლით. ჯერ ერთი, ის მდებარეობს სიმრავლის სხვა რიგში. გაცილებით მეტი ადამიანური კულტურა არსებობს, ვიდრე რასა: ერთსა და იგივე რასას მიკუთვნებულ

ადამიანთა მიერ შექმნილ ორ კულტურას შორის შეიძლება ისეთივე განსხვავება იყოს, როგორც ორ კულტურას შორის, რომლებიც ეკუთვნის ურთიერთს დამორებულ რასულ ჯგუფებს."¹⁷

საზოგადოებათა პოლივალენტურ არაბიოლოგიურ საფუძველს უკვე მონტესკიე ხედავდა: „სხვადასხვა რამ მართავს ადამიანებს: კლიმატი, რელიგია, კანონები, ხელისუფლების დებულებები, წარსულ მოვლენათა მაგალითები, ჩვევები, მანერები, საიდანაც ისინი იყალიბებენ მათ მიერ განსაზღვრულ საერთო გონებას“. – წერდა მონტესკიე.

განვიხილოთ ეს თემა ისევ საქართველოს მაგალითზე:

ყოფიერების მატრიცის სამი მდგრადი ელემენტი, რომელზეც ილია ჭავჭავაძე მიუთითებს, – *ენა, სარწმუნოება და მამული* – განსაზღვრავდა ერის არსებობის ნამდვილობას, მის ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ მეობასა და გამოსაცნობობას ისტორიულ არსებობაში. ქართველი ერი – ეს იყო ქართველი მეფის (ან მეფეთა) ქვეშევრდომი, ქართულ ენაზე მოლაპარაკე ქრისტიანი ხალხი. ქართული ღირებულებითი მატრიცის განმსაზღვრელი სარწმუნოება არის ქრისტიანობა და უკვე ამ ასპექტით წარმოადგენს ქართველი ერი ქრისტიანული ცივილიზაციის ნაწილს, რაც იგივეა, რომ ქართველი ერის საერთო ცოდნის ველი განისაზღვრება მთლიანად ქრისტიანული საზოგადოების მიერ დაგროვილი ცოდნით, ხოლო ქართველი ერის ქრისტიანულობა კი ამ ცოდნისადმი მისი მიმართებით. ეს, რა თქმა უნდა, არ გამორიცხავს იმას, რომ საქართველოს მოქალაქეთა შორის იყვნენ სხვადასხვა რელიგიური აღმსარებლობის მქონე ჯგუფები: ებრაელები, მუსულმანები და სხვა. მაგრამ ამ ჯგუფთა ქართველობას განსაზღვრავს მათ თვითცნობიერებაში მათი ქართველობის ანუ ქვეშევრდომობის გაცნობიერება და, აქედან გამომდინარე, ქართული ღირებულებითი მატრიცის გათავისება, ანუ მისი ცოდნა და მის სარგოდ ზრუნვა. მატრიცა არსებითად კონსტიტუციის როლს თამაშობს ყველგან და ყოველთვის, საცა კონსტიტუცია ჯერ დაწერილი არ არის და ეს ტრადიციული ღირებულებითი მატრიცა ქმნის ცნობიერების ჩამოყალიბებისა და თვითგაცნობიერების საფუძველს. ამგვარი თვითგაცნობიერების გარეშე საქართველოში მცხოვრები არც ერთი ჯგუფი არ წარმოადგენს „ქართველ ერს“, მიუხედავად იმისა, ექნებათ მათ საქართველოს სახელმწიფოს მოქალა-

ქეობა, თუ არა, და მეტიც, იქნებიან ისინი „გენეტიკური“, „ძირძველი“, „ცალსახა“ და ა.შ. ქართველები, თუ არა.¹⁸

მოქალაქეობის ინსტიტუტისა და სამოქალაქო სამართლებრივი კონცეფციის ჩამოყალიბებამდე, ანუ, არსებითად, ერის თანამედროვე კონცეფციის შექმნამდე, ერის ნიშანთა შორის განსაკუთრებული ადგილი ეკავა *ქვეშევრდომობას*, რომელიც არსებით მახასიათებლად უნდა მივიჩნიოთ, ენასა და სარწმუნოებასთან ერთად.

ქვეშევრდომობის ცნება, რომელიც შუა საუკუნეების ხელმწიფურმა გვირგვინოსნულმა წყობამ დაამკვიდრა ქრისტიანული მსოფლგაგების საფუძველზე, განსხვავდებოდა მოქალაქეობის იმ გაგებისაგან, რომელიც ახასიათებდა ბერძნულ პოლისსა და რომაულ საზოგადოებას. მიუხედავად იმისა, რომ სოციალურ ფუნქციათა განაწილების სურათით საბერძნეთსა და რომში „კლასობრივი“ იერარქიული წყობა ისახება, ეს სისტემები არ წარმოადგენს კლასობრივ სისტემებს. ქრისტიანობამდე ევროპაში (რადგან ჩვენი ყურადღება მიპყრობილია ევროპაზე,) და, მით უმეტეს, დანარჩენ მსოფლიოში *კლასობრივი* წყობა არ არსებობდა, თუ ცნებას „კლასობრივი“ მოვაშორებთ ნეგატიურ იდეოლოგიურ არტახებს და მას პოზიტიურად გავაანალიზებთ. მნიშვნელოვანი მახასიათებელი „ქვეშევრდომობისა“ ის იყო, რომ მხედველობაში მიიღებოდა არა ეთნიკური წარმოშობა, არამედ – „კლასობრივი“ ეს კარგად ჩანს „ქართლის ცხოვრებაში“, განსაკუთრებით კი თამარის ისტორიკოსის თხზულებაში, როდესაც დიდგვარიანები აღუდგნენ თამარს „მდაბიოთა“ აღზევების მოტივით და არა – „უცხოთესლის“ აღზევებისა. ქვეშევრდომობის ინსტიტუტის სხვა მნიშვნელოვანი ასპექტი ის არის, რომ მეფე იყო მთლიანად ერისა და ქვეყნის და, აგრეთვე კულტურის მატრიცის, წყობის განსახიერება „ღმერთის მინისტრი“. ის, ვინც მეფის ქვეშევრდომი იყო, იმ ხალხს ეკუთვნოდა, რომლის მეფესაც მსახურებდა. გამოთქმა: „ათასად კაცი დაფასდა, ათიათასად ზრდილობა...“ და სხვა მსგავსი, მკაფიოდ ადგენს „ზრდილობის“ ანუ *კლასის* უპირატესობას „გვარზე“, ანუ „ეთნონარმოშობაზე.“ სხვა მხრივ, „ქართლის ცხოვრების გამოთქმა: „და ჰმსახურებდნენ მეფესა ასურასტანისასა...“ ნიშნავდა, რომ ზოგადად ასურასტანელებად (სპარსელებად) იწოდებოდნენ ყველანი. ეს ცნობა ხომ თავისთავად იმ დროსაა შექმნილი, როდესაც „საქართველო“ ჩამოყალიბდა და საჭირო იყო ამ პოლიტიკური

ჭურჭლის შევსება იდეოლოგიური სასმელით. თვით ის ფაქტი, რომ ლეონტი მროველს სომხები ჰყავს პირველ ადგილას მოხსენიებული, მიუთითებს, ჩემი აზრით, არა მის „სომეხოფილობაზე“, არამედ იმაზე, რომ იმ დროს „სომხობას“ და „ქართველობას“ არავითარი სხვა აზრი არ ჰქონდა, თუ არ ქვეშევრდომობისა, ხოლო დაახლოებისათვის ე. ი. იდეოლოგიური შეკავშირებისათვის და სომხეთის საქართველოში ჩართვისათვის აუცილებელი იყო სომეხთა საქართველოში შემომტკიცების დასაბუთება. ეს საბუთი იყო სწორედ ის საერთო საქმე, რომლითაც ყალიბდებოდა საქართველო და მასში სომეხთა მონაწილეობა. აქ ნათლად ისახება, აგრეთვე, ბიზანტიის მიმართულებით გაკეთებული დემარში. საქართველოს ესაჭიროებოდა თავისი რეგიონალური პრიორიტეტების დასაბუთება: რეგიონის ქვეყნების ბუნებრივი შემოქმედებისა და პატრონის როლის დადასტურება. აქედანვე მომდინარეობს პანკაკასიური „ნათესაობის“ თემაც. პანქართული კავკასიური სახელმწიფოს იდეოლოგიური საფუძვლის ესოდენ დიდი სიფრთხილით შერჩევა ქართველი პოლიტიკოსების დიდ სიმწიფეზე მიუთითებს და ამ ფონზე სრულიადაც არ არის გასაკვირი „ქართველი ერის კავკასიური იმპერიის“ ესოდენი წარმატებით შექმნაც. თავისთავად, *ფეოდალურ მონარქიათა ანტიეთნიკური პრინციპი გამომდინარეობს ქრისტიანული თავისუფლებისა და პიროვნულობის პრინციპიდან: „ქრისტეს მსახურებიდან“ და „ქრისტესმიერი ძმობიდან“*, რომელიც, ამავე დროს, აფუძნებს „რეულობის“ ანუ ღირებულებით-ღირსებითი კლასობრიობის იდეას. ეს არის ის პრინციპი, ის სიტყვა, მითი და ლოგოსი, რომელიც საფუძვლად უდევს ფეოდალიზმს და, არსებითად, გამოხატა რუსთველმა. აქ გამოიხატება უფლებრიობისა და ვალდებულების სიმეტრია, რომელიც ახდენს საზოგადოებრივი ყოფიერების სტრუქტურირებას. მაგრამ, რამდენადაც კლასობრიობის ეს იდეა შესატყვისად ადამიანის არასრულყოფილებისა, იძენს პოლიტიკური და სოციალური ზე-და-ქვე-დგომობის ფორმას და მატერიალურ უთანასწორობას ეფუძნება, გზა ქრისტიანული კლასობრიობისა დაუსრულებელია და მისწრაფებულობის მოდუსით ხასიათდება. არასოდეს სრულყოფილი, იგი სრულყოფილებისაკენაა მისწრაფებული და ამ მისწრაფებულობის პიროვნული და ერთობლივი ძალისხმევები განსაზღვრავს „თხისა და მგელის ერთად ძოვის“ შესაძლებლობის სოციალურ სინამდვილეს. ამიტომ მივიჩნევ მე ფეოდალურ მო-

ნარქიას ქრისტიანობის ფორმად, ხოლო ქრისტიანობას კი მის შინაარსად.

სხვა მხრივ, „მოქალაქეობა“, თუ ის არ წარმოადგენს ცივილიზების პროცესს და მასობრივ დეკლასირებულ სისტემებში ხორციელდება (როგორც თანამედროვე მასობრივ დემოკრატიებში), შეიცავს ატომიზაციის ელემენტებსა და პრინციპს; და რამდენადაც ეს პროცესი ატომიზაციისა ღრმავდება და წინ მიდის, იმდენადვე ხდება აუცილებელი „ხავსს მოჭიდება“: ფესვების ძიება და „დამინება“; მასობრივი ეგალიტარიზმის პირობებში ღირებულებათა სკალა აბრუნებული ხდება; მატერიალურ-ბიოლოგიური თვისობრიობა იძენს ღირებულებას და უპირატესობას. ეთნობიოლოგიური და ანთროპოლოგიური რასიზმის საკვებიც ესაა.

ერის ცნება, თანამედროვე მოქალაქეობრივი და სახელმწიფოებრივი გაგებით, საკმაოდ ახალი წარმონაქმნია. ამ ცნებამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა მოიპოვა XIX და, კიდევ უფრო მეტი, XX საუკუნეებში. ქართულ ენაში „ერი“ სრულიად სხვა რამეს ნიშნავდა, კერძოდ კი: „ჯარს“, „არასაეკლესიოს“, არასაბეროს-„საეროს“; ხოლო ამ გაგებით კი ის, ვინც ქართულ ჯარს ქმნიდა, „ქართველ ერად“ იწოდებოდა. ამ ჯარში მონაწილეობის მუდმივობა განსაზღვრავდა საკუთარი ეროვნულობის განცდის ხარისხს და სამეზობლო-სანათესაოს უსაფრთხოებაზე ზრუნვის საზღვრებსაც. ცნება „ნათესავით ქართველი“ სწორედ იმის აღმნიშვნელია, რომ ქართველის ცნება უფრო ფართოა და „ქართველი“ იმასაც ეწოდებოდა, ვინც არ იყო „ნათესაობით“, ანუ „თესლით“ (ეთნოგენეტიკურად, ეთნონიმურად) ქართველი. ამ თვალსაზრისის დადასტურებას ვპოვებთ „ქართლის ცხოვრების“ ცნობილ ცნობაში, რომელიც ფარნავაზის მიერ „საქართველოს“ და „ქართული მნიგნობრობის“ შექმნას ეხება: „ამათ ყოველთა ნათესავთაგან შეიქმნა ენა ქართული“. „და იყვნეს ქართლს ესრეთ აღრეულ ესე ყოველნი ნათესავნი, და იზრახებოდა ქართლსა შინა ექუსი ენა: სომხური, ქართული, ხაზარული, ასურული, ებრაული, და ბერძნული. ესე ენანი იცოდეს ყოველთა მეფეთა ქართლისათა, მამათა და დედათა“ და შემდეგ, ალექსანდრე მაკედონელმა „დაიპყრა ყოველი ქართლი, და მოსრნა ყოველნი იგი ნათესავნი ქართლს მყოფნი და უცხონი იგი ნათესავნი მოსრნა და დაატყუენა...“ და ბოლოს: „ესე ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგანი. ამან განავრცო ენა ქართული,

და არლარა იზრახებოდა სხუა ენა ქართლსა შინა თვინიერ ქართულსა. და ამან შექმნა მნიგნობრობა ქართული".¹⁹

ამ ცნობაში ნათლად არის მოცემული სამი „ილიასეული“ პრინციპი: ენა, მამული და სარწმუნოება, და ამ პრინციპთა ხვედრითი წონა სახელმწიფოს არსებობაში. ამ სამი პრინციპის ფონზე, „ნათესაობა“ ტექნიკური ტერმინის ხასიათს ატარებს და ნაკლები კონცეპტუალური დატვირთვა აქვს. „ქართველობის“ გამაცნობიერებელ მატრიცად უკვე X-XI საუკუნეებში ეს სამი პრინციპი დგინდება. და ამ მატრიცის გამოცნობა, მასთან გაიგივება და მისით მოქმედება უკვე დაუსახელებლადაც კი ადვილი ხდება. რუსთველი და მისი „ვეფხისტყაოსანი“ ამის დადასტურებაა.²⁰

დაუუკვირდეთ, რას ნიშნავს გამოთქმა: „საკუთარი ეროვნული მეობის, ეროვნული სახის შენარჩუნება“? „ეროვნული სახის“ ცნება გამოთქმადი სიტყვის სახეა და არა დროისა და სივრცის ტოპოსში არსებული ფაქტობრივობა გარკვეული სახისა. როდის ჩამოუყალიბდა ამ, აქ და ახლა ფაქტობრივად არსებულ ქართველ ერს „ეროვნული სახე“, რომელ მონაკვეთში თავისი არსებობისა: ფარნავა ზამდე? ფარნავა ზის? მირიანის? დავითის? თამარისა და რუსთველის დროს? თუ მურვან ყრუს, ჯალალედინის, ოქროს ურდოს, თემურ ლენგის, შაჰ აბასის, ტყვეთა სყიდვის, თურქთა და რუსთა ქვეშ ყოფნის, მენშევიკების, ბოლშევიკების, კომუნისტების, ბერიას, სტალინის, მჟავანაძის, შვეარდნაძის, გამსახურდიას, ისევ შვეარდნაძის დროის საქართველოს ჰქონდა თუ აქვს „ეროვნული სახე“, რომელსაც ქართული ყოფიერების პირველსიტყვის, ანუ არქეტიპის ღირებულება აქვს? კითხვები, რომლებზედაც შეუძლებელია „ეთნოგენეტიკური“ ან „ანთროპოგენეტიკური“ კონცეფციის საფუძველზე რაიმე საზრიანი პასუხი იქნეს გაცემული. ვინ არის ამ სახის დამნახავი, გამომთქმელი, თუ არ გიორგი მერჩულე, ნიკოლოზ გულაბერიძე, „ქართლის ცხოვრების“ ავტორები, მოსე ხონელი, ჩახრუხაძე, რუსთველი, დავით გურამიშვილი, სულხან-საბა, აკაკი, ილია, ვაჟა, უბისის მომხატავი, ყაზბეგი, დავით კლდიაშვილი, იაკობ გოგებაშვილი, ფიროსმანი, დავით კაკაბაძე, მიხეილ ჯავახიშვილი, გალაკტიონი...? თუ არ ქართულ ტაძართა შემოქმედნი? ქართულ ხატთა და ფრესკათა შემქმნელნი? ისტორიამ დაადასტურა, რომ „ეროვნულ მასებს“ „ეროვნული სახე“ სწორედ რომ არა აქვს. ის, რასაც სახე (ე.ი.

სახიერება(ც) აქვს, განსაკუთრებული ხასიათის არსებაა, რომლის ყოფიერება მასობრივი სახეზე მყოფობით არ განისაზღვრება.

ყოველივე ზემოთქმული ნიშნავს, რომ „ეროვნული სახე“ მითია. „ეროვნული სახე“ ეს არის ყოველთვის ქმნადი სახე ერისა რომლის დასრულებადობა ან საბოლოო გამოთქმულობა თვით ან ერის არსებობის დასასრულთან არის გადაბმული. „ეროვნულ სახის“ ქონა განა არ ნიშნავს, რომ პიროვნებამ, ან მთლიანად ერმა შეძლო თავისი ენის, ღირებულებათა მატრიცისა და სარწმუნოების დაცვა და შენარჩუნება? განსაკუთრებით, თუ საქმე ეხება ქვეყნის სხვის მიერ დაპყრობილ ნაწილს, ან კიდევ საკუთარ ქვეყნიდან ემიგრირებულებსა თუ განთესილებს და სხვა ერში თუ ქვეყანაში მოსახლეთ? საკმარისია, ამ სამი ელემენტიდან ერთ მაინც მონანილეობდეს ადამიანის თვთმეგნებაში მისი მეობის განმსაზღვრელ ფაქტორად, რომ მისი ეროვნული სახე, ვითარცა პოლოგრამაში, მთლიანად იქნეს დანახული. ეს კი ნიშნავს, რომ ერის რეალურად არსებობისათვის სამი ფაქტორიდან ერთი მაინც რეალურად უნდა არსებობდეს, რომ გამოიწვიოს მატრიცის აღდგენა. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ აღნიშნული სამი ფაქტორი ერთნაირად შეიძლება მივაკუთვნოთ მატერიალურ და მეტამატერიულ (მეტაფიზიკურ) სფეროებს. და რომ ადამიანს აქვს მათ შორის სრული სიმეტრიის დადგენის შესაძლებლობა. უკვე აქ შეიძლება განისაზღვროს, რომ ერის არსებას ფიზიკური და მეტაფიზიკური რეალობის სიმეტრიული ყოფიერება განსაზღვრავს და, რომ ფაქტობრივად არსებული ფიზიკური ერის სიმეტრიულად არსებობს მეტაფიზიკური ერი, ანუ ფიზიკური ერის სულიერი არსება და სახება, რომელიც არის ეროვნული ღირებულებითი მატრიცის განმსაზღვრელი. ეს შეესაბამება მოციქულ პავლეს მიერ აღნიშნულ „შინაგან ადამიანს“. სულიერ ერს არსებობა იმდენად აქვს რამდენადაც ეს მატრიცა სახიერდება და ქმედითი ხდება აქ და ახლა არსებული ერის ყოფიერებაში, რომელიც არის ამ სახის შექმნის პირობა და ისტორიულ ტოპოსში თანამონანილედ ხდის ფაქტობრივად მოარსებე ადამიანს, რომელსაც ამ სახის გაცნობიერებისა და თანაშექმნის მისწრაფება აქვს.

მითითებანი და განვრცობანი

თავისუფლების დაფორმულებების თვით ზღვა, რომელსაც სხვადასხვა მოაზროვნეები, გვანდთან მიუთითებს იმაზე, რომ თავისუფლება შინაგანი მოთხოვნილებით მიისწრაფვის თავისთავის განსაზღვრისაკენ. შეიძლება ითქვას, რომ თავისუფლება აზროვნებს თავისუფლების შესახებ და თვით აზროვნება თავისუფლების არსებობის ფორმაა. კანტის მიერ გამოთქმული თავისუფლების პრინციპი, რომელიც, ალბათ, „რეაქციონურად“ ჟღერს დემოკრატიულ ევალიტარიზმით დაავადებული იდეოლოგიებისათვის („ადამიანი, რომელიც დამოკიდებულია, აღარ არის ადამიანი“) თავის ისტორიულ დადასტურებას პოულობს ეზოპეს მაგალითში. ეზოპემ, რომელსაც შეეძლო თავი გადაერჩინა თავისი თავის მონად გამოცხადებით, არჩია თავისუფალ ადამიანად სიკვდილი. ბერძნულ სამყაროში და აგრეთვე რომაულშიც მონობის გაგება მხოლოდ თავისუფლების კონტექსტიდან ხდება შესაძლებელი. მონა არის თავისუფალის *სანინალმდეგო* გაგება აქედან გამომდინარე ყველა დასკვნით. მონების *განთავისუფლება*, რასაც ხშირად ეხვედებით კლასიკურ ისტორიაში (ეზოპეს მაგალითი), იმავე დროს აღიქმება, როგორც *ადამიანად გახდომა* (ან ადამიანობაში დაბრუნება), შეიძლება დაეაზუსტო: - ნამდვილ ადამიანად. რომში ეს განსხვავება სრულად გადაეა რომაელ მოქალაქეთა და „სხვათა“ მიმართებაში. სულხანსაბას განმარტება „თავისუფალისა“ ასევე შეიცავს ამ კონტექსტს: „თავისუფალი - არავისი მონა“ და ეს არა მხოლოდ სოციალური ასპექტით, არამედ არსებითად. ამიტომ პავლეს მიმართვა: „თავისუფლებისთვის გაგანთავისუფლათ უფალმა“ - მიუთითებს ადამიანად გახდომის შესაძლებლობაზე და იმ ძალისხმევებზე, რომლებიც განუწყვეტლივ უნდა მიემართებოდეს ამ მიზანს. ვაჟა-ფშაველას პოეტური და პუბლიცისტური შემოქმედება ერთთავად თავისუფლების ფილოსოფიას წარმოადგენს. პირველი გამოთქმა თავისუფლებისა გვხვდება მუმერული „ამა-გი“-ს სახით, და თუ კულტუროლოგიური და ფილოსოფიური ეტიმოლოგიური თვალსაზრისით გავაანალიზებთ, ის უნდა ეხმიანებოდეს ქართულ სიტყვას „ამაგი“, რომლის დატვირთვა *თავისუფლების* მნიშვნელობით მეტად საინტერესო მხარეს გაგვიხსნის ამ ცნებისა. თავისუფლება არის სოციალური „ამაგი“, ანუ ის ზრუნვა, რასაც მე ვიჩენ იმ საზოგადოების მიმართ, რომელშიც მინდა ცხოვრება და ის, ზრუნვა, რასაც ის იჩენს ჩემ მიმართ, რადგან უნდა, რომ მე მასში ვიცხოვრო და მისი ნევრი ვიყო. ეს *ურთიერთამაგი*, რომელიც თავისუფლებისა და ვალდებულების ერთიანობას წარმოადგენს, განსაზღვრავს თვით თავისუფ-

ფლების არსებასაც და სოციალურობასაც, რომელიც ადამიანი არსებისგამომთქმელი არსებობის ფორმა არის.

2. თანამედროვე გამოკვლევები, რომლებიც ამერიკელმა ლინგვისტმა მერიტ რულენმა (Meritt Ruhlen) ჩაატარეს და რომელიც მდგომარეობდა ყველა – ძველი და ახალი, ცოცხალი და მკვდარი, ცნობილი და უცნობი – ენების ზედმიწევნით შედარებაში, იძლევა უტყუარ საბუთს, რომ არსებობს საერთო „დედა ენა“, რომლიდანაც ყოველი ენა არის წარმოქმნილი. ეს ადასტურებს ეთნოგენეტიკური და რასობრივი ნიშნების კვლევის შედეგებს, რომლებიც კავალი სფორცა გამოკვლევებით ადამიანთა მოდგმის ერთნარმოვანობითობა ადასტურებს. არსებითად დღეს ჩვენ მეცნიერულად ვადასტურებთ იმას, რაც ბიბლიაში და სხვა რელიგიური ნიგნებში იყო მოთხრობილი და რასაც ლეგენდად, თხზულებად და ა.შ. მიიჩნევდნენ დღემდე.
3. არ შემძლია, ამ კონტექსტში არ გაეისენო ვაჟა-ფშაველას არაჩვეულებრივად დატვირთული სტროფი, რომლითაც მინდია მიმართავს მეომრებს „გველის-მჭამელის“ დასასრულს: „გეტყვით, რადგან ნაც ჩამქსოვით ამდენს ფიცსა და წყევამი...“ ეს ჩაქსოვა ენაში, რადგან ფიციცა და წყევაც ენობრივი სინამდვილეა, – გაცილებით უფრო არსებით მომენტს გამოხატავს ადამიანის ყოფიერების: ვიდრე შეიძლება მოგვეჩვენოს უბრალო მხატვრულ მეტაფორა, მისი განხილვისას. ადამიანი სწორედ რომ ჩაქსოვილია ენაში, ვითარცა ყოფიერების ბადეში და ამ ენის კვანძს თვითვე წარმოადგენს ენასთან ამგვარი შექსოვა ენას ადამიანის ონტოყოფიერების არსებით მახასიათებლად და თავისუფლების ველად წარმოგვიჩენს. იხ. აგრეთვე ჩემი „გველის-მჭამელი. გაგების ცდა“. პარიზი, 1989; 1990.
4. აქ არ არის ადგილი ამ საკითხის ვრცელი განხილვისა, მაგრამ აღვნიშნავ, რომ *სამყაროს სტილისტური ანალიზი* გაცილებით უფრო ღრმა შედეგებს გვაძლევს როგორც სამყაროს, ასევე მისი შემოქმედის არსების შესახებ, ვიდრე სამყაროს გაუთავებელი პრეპარირებ პირველადურებისა და პირველპრინციპების ძიებაში. ინტეგრალური სტილისტური ანალიზი ნიშნავს ფიზიკოლოგიური და თეოლოგიური მონაცემებით წარმოდგენილი ყოფიერების სტილისტურ თვალსაზრისით ფილოსოფიურ გამთლიანებას. მხოლოდ ამ მთლიანობაში შეიძლება იქნეს „დანახული“ ის, რაც თავისთავში „უსტილოდ“ გამოითქმებოდა და მხოლოდ გამოთქმულში, ვითარცა სარკეში, შეიძინა სახიერება და შეძლო თქმა: „მე ის ვარ, ვინც ვარ (თავისთავად, ეს ტავტოლოგია ნიშანია ტავტოლოგიურობის არსებითი ბუნებისა: „ორივე სამყარო“ სტილისტურად ტავტოლოგიურია). ადამიანის „სიტყვისმიერობა“ დადასტურებულია ქართულ ენაში, სადაც ადამიანი სიტყვად წარმოიდგინება, ხოლო მისი ნაკ:

თები კი – ასობად. ადამიანის საუბარი მიმართულია ღმერთისკენ და ადამიანისაკენ და ამ სიმეტრიულობაში ხდება გასრულება ადამიანური სიტყვიერებისა და ყოფიერების სტილის დადგენა. ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არ ამ სტილის ძიება და ხედვა.

5. არ შემიძლია, კვლავ არ გავიხსენო ეთერ თათარაიდის არაჩვეულებრივი გამოთქმა ერთი ლექსიდან: „ღმერთთან სასაუბროა, სამზადისში ვარ...“ ის, რომ ღმერთთან სასაუბროდ შეიძლება ყოფნა, უკვე ავლენს ღმერთსა და ადამიანს შორის არსებულ უღრმეს კავშირს და იმას, რომ ეს კავშირი სიტყვის მეშვეობით ხორციელდება. შემდეგ, ღმერთთან საუბარი *სამზადისის* ითხოვს და ეს მეორე მნიშვნელობა სიტყვისა „სამზადისი“, რომელიც თუმურ სამზარეულოსაც აღნიშნავს, შესანიშნავად ახასიათებს ენის სიღრმითფენოვან სტრუქტურას და სიტყვის სიმბოლურ პოლივალენტურ შესაძლებლობებს. მხოლოდ ამ სტროფზე შეიძლება მთელი გამოკვლევის დაწერა, თუ გავიხსენებთ ამავე დროს პოლდეგრინის გამოთქმას – „ვართ საუბარი“, რომელსაც ჰაიდეგერმა მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმო თავის გამოკვლევაში პოლდეგრინზე.
6. აქ მხოლოდ ენის იმ ასპექტებს ვეხები, რომელსაც განსახილველი საკითხის კონტექსტში, კერძოდ კი პიროვნებისა და ერის თავისუფლებასთან მიმართებაში აქვს მნიშვნელობა. იხ. აგრეთვე ჩემი „გველის-მჭამელი“ და „ბაბილონიდან სულთმოფენამდე“.
7. გერცენი მეტად საინტერესოდ ახასიათებს ამ თავისუფალი გამოთქმადობის მნიშვნელობას. ნერილში *Прошайте* იგი ამბობს: *„Остались затем: что борьба здесь, что, несмотря на кровь и слезы, здесь разрешаются общественные вопросы, что здесь страдания болезненны, жгучи, но гласны, борьба открытая, никто не прячется. Горе побежденным, но они не побеждены прежде боя, не лишены языка прежде, чем вымолвили слово велико насилие, но протест громок: бойцы часто идут на галеры, скованные по рукам и ногам: но с поднятой головой, с свободной речью. Где не погибло слово, там и дело еще не погибло. Месяцы целые взвешивал я: колебался и: наконец: принес все на жертву:“*

Человеческому достоинству

Свободной речи.

Повиноваться противно своему убеждению, когда есть возможность не повиноваться, – безнравственно. уважите во мне свободу человека. Свобода человека – величайшее дело: на ней и *только на ней* может вырасти действительная воля народа.

იხ. А. Герцен том 6, АН СССР Москва 1955 გვ. 13-14.

8. იხ. ვაჟა-ფშაველა. „რა არის თავისუფლება?“ ტომი IX, გვ. 409; თბილისი, 1964 წ. აგრეთვე, მითითებული „გველის-მჭამელი“.

მითი და თავისუფლება

9. ჩემი მითოლოგიური კონცეფცია, რომელსაც „ინტეგრალური მითოლოგია“ ეწოდება, ჩამოყალიბდა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაზე მუშაობის დროს. ამ კონცეფციის რიგი ასპექტები წარმოდგენილია „გველის-მჭამელში“ (1964-1966; პარიზი, 1989-90); „გიორგიულ მისტერიებში“ (ივერია 1, თბილისი-პარიზი, 1993); ნერილში „ბაბილონიდან სულთმოფენამდე“ და სხვა ნერილებში, რომლებიც ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ბიბლიოთეკაში ინახება.
10. „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცა და ქუეყანა. ხოლო ქუეყანა იყო უხილავ და განუზღებელი...“
 „და თქუა ღმერთმან: იქმენინ ნათელი, და იქმნა ნათელი; და იხილა ღმერთმა ნათელი რამეთუ კეთილ. და განწვალა ღმერთმან შორის ნათლისა და შორის ბნელისა და უწოდა ღმერთმან...“
 „და რქუა ღმერთმან: იქმნეს სამყარო...“
 „და თქუა ღმერთმან ექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსებად ჩუენდა... და შექმნა ღმერთმან კაცი...“
 (ბიბლია, დაბადება – ნიგნი პირველი. ტფილისი, 1884 წ).
11. შდრ. უ. რ. ეშბი: „თვითორგანიზების პრინციპები“, ნიგნში: “Principles of Self-Organisation”. Transaction of Illinois Symposium on Self-Organisation. 8-9 June, 1961. Pergamon Press Oxford-London-New York-Paris, 1962.
 სისტემათა ზოგადი თეორიის, თვითორგანიზების პრინციპების და სიმეტრიის, კომუნიკაციისა და ინფორმაციის მიმოქცევის კანონზომიერებათა ფილოსოფიურ გააზრებას და ადამიანისა და მისი ყოფიერებისადმი მიყენებას მეტისმეტად დიდი მნიშვნელობა აქვს თანამედროვე ინტეგრალური კვლევების განვითარებისათვის. ეს ყოველივე, უზნაძის განწყობის თეორიასთან ერთად, შეადგენს ინტეგრალური მეთოდის სტრუქტურას.
 მე პროფ. ეშბის ერთ მნიშვნელოვან აზრს მივაქცევ ყურადღებას, რაც ერთგვარად ეხმიანება უზნაძის განწყობის თეორიას: „შესაძლებლობათა ველის მთავარი ნიშანი არის ის, რომ იგი შეიცავს მეტს, ვიდრე არსებობს რეალურ ფიზიკურ სამყაროში, რადგანაც ეს უკანასკნელი წარმოადგენს შეზღუდულ ქვესიმრავლეს ამ სივრცეში. რეალური სამყარო შეადგენს ქვესიმრავლეს, რომელიც შეიცავს იმას, რაც არსებობს, მაშინ, როდესაც შესაძლებლობათა სივრცე წარმოადგენს განუსაზღვრელობას, რომელსაც ხვდება დამკვირვებელი. ამიტომ, როდესაც იცვლება დამკვირვებელი, იცვლება შესაძლებლობათა ველიც, ასე რომ, ორ დამკვირვებელს სრულიად კანონიერად შეუძლია, ორი სხვადასხვა შესაძლებლობათა ველის განხილვისას აღნიშნოს ერთი და იგივე ქვესიმრავლე ნამდვილი ხდომილებებისა მათში არსებულ რეალურ ობიექტებში. „შეზღუდ-

ვა", ამგვარად, არის მიმართება დამკვირვებელსა და ამ ქვესიმრავლეს შორის და ნებისმიერი ცალკეული შეზღუდვის თვისებები დამოკიდებულია როგორც რეალურ ობიექტზე, ასევე დამკვირვებელზე. აქედან გამომდინარეობს, რომ არსებითი ნაწილი ორგანიზაციის თეორიისა ეხება მახასიათებლებს, რომლებიც რეალური ობიექტების შინაგანად კუთვნილ თვისებებს კი არ წარმოადგენს, არამედ დამოკიდებულია დამკვირვებლებსა და ობიექტებს შორის დამოკიდებულებაზე."

განსაკუთრებით საინტერესოა პროფ. ეშბის მტკიცების - „ყოველი იზოლირებული დეტერმინირებული დინამიკური სისტემა, რომელიც ემორჩილება უცვლელ კანონებს, ქმნის „ორგანიზმებს“, შეგუებულს მათს „გარემოსთან“. და რომ „ნებისმიერ იზოლირებულ სისტემაში გარდუვალად ვითარდება სიცოცხლე და გონება“, - ფილოსოფიური და სოციოლოგიური კონტექსტი, რომელიც საეცებით თანხვედბა ჩემს თვალსაზრისსა და ფორმულირებებს. იხ. „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაცია“, „ადამიანი ძალი არ არის, ყველაფერს ერეკვა“; აგრეთვე: „ინტეგრალური მეთოდი და სამყაროს განვითარების პრინციპები“, 1963 („გულისთქმანი მდუმარებისანი“. ქ-ე ინსტ. ბიბლიოთეკა).

12. იხ. პავლეს ეპისტოლენი: რომაელთა მიმართ პირველი და მეორე. და სხვ.
13. ადამიანის მოკვდავობისა და უკვდავობის საკითხი ორ პლანში გაიანზრება: ფიზიკურში და მეტაფიზიკურში. ფიზიკური მოკვდავობა ადამიანისა ფაქტია, დადასტურებული ბიოლოგიურად და ბუნებრივად, მაგრამ ადამიანის ადამიანობას მეტაფიზიკური განზომილებით-ლირებულებით ვირტუალური არსებობაც ახასიათებს, რაც მის ისტორიულობადაც ითარგმნება. ადამიანი უკვდავი იმიტიომ არის, რომ მას თავისუფლება აქვს, გახდეს უკვდავი თავისი ბიოლოგიურ-ფიზიკური სუბსტანციურობის დაძლევიტ, მისი ღირებულებით. ცდა უკვდავების ფიზიკური გაგებით, „ხელშესახებადობით“ განსაზღვრისა ამიტომაც აწყდება ნინაალმდეგობას და არის მხოლოდ წყარო ათასგვარი მისტიფიცირებისა. ადამიანი იმდენად არის უკვდავი, რამდენადაც მისი ღირებულებითი მნიშვნელობა ანიჭებს მას ვირტუალურ ყოფიერებას ყველა მომდევნო თაობაში, არა როგორც ყოფიერებას თავისთავად (რომლის შესახებ, რასაკვირველია არაფრის თქმა არ შეგვიძლია, ვიდრე მისი ონტოლოგიალიზება, ანუ გამოთქმა, გამოცხადება, მოვლენა და სხვა არ მოხდება), არამედ როგორც მნიშვნელოვან ყოფიერებას, რომელსაც თუნდაც ერთი ადამიანის ყოფიერებაში უდევს ბინა აქ და ახლა. ისევე, როგორც ღმერთი არის ადამიანის მეხსიერების არქეტიპი, ასევე ადამიანიც თავისი არსებითა და ღვთიურსახეობით არის მეხსიერების არქეტიპი, რაც მას მეტაბიოლოგიურ ყოფიერებას, ანუ უკვდავებას

ანიჭებს. ხოლო რაც შეეხება აღდგომისა და საუკუნო ცხოვრების საკითხს ღვთის საუფლოში ან საიქიოში, ეს რწმენის სფეროა და არავითარ რაციონალიზებას არ ექვემდებარება. ამდენად, ის არც ფილოსოფიური ანალიზის თემა შეიძლება იყოს.

14. ეს ადვილი დასანახია მატერიალიზმისა და ათეიზმის აგრესიულ ძაღლისხმევეებში, მიმართულის რელიგიურობასა და იდეალიზმის (მეტაფიზიკის) წინააღმდეგ. აგრესიულობა არსებითად შიშის კომპლექსია. ათეისტების „ლოგიკისა“ და „მეცნიერული არგუმენტაციის“ სრული უსუსურობა და ენობრივი სტილური გაუმართაობა (ისევე და ისევე იგივე „ხის ენა“) კიდევ უფრო უსვამს ხაზს ამ კომპლექსის მოქმედების შინაგან საფუძვლებს. მეორე მხრივ, სამყაროსადმი კვაზირელიგიური მიმართება გამოხატავს სიკვდილის, როგორც ადამიანის ყოფიერების, ეგზისტენციალის, შიშს.
15. მე ვფიქრობ, რომ ეს საკითხი საბოლოოდ არის გადაწყვეტილი ქრისტიანობის მიერ. ქრისტემ ღვთის სასუფეველის ალაგად ადამიანი დასახა. ცხადია, აქ არ იგულისხმება ის, რომ ამ, კონკრეტულ ადამიანში არის მთლიანად ღვთის სასუფეველი, არამედ ის, რომ სასუფეველის, როგორც ტრანსცენდენტური ყოფიერების მოთავსებულობა ადამიანში, როგორც კაცურობაში, სავსებით ბუნებრივია. ეს გასაგებს ხდის იმასაც, თუ რატომ არის მითითებული დასრულებისათვის მიღმური სულიერი სამყარო. აქ და ახლა ადამიანს სრულყოფილება მხოლოდ შესაძლებლობის სახით აქვს მისი ორბუნებოვნებისა და კვდომადობისა გამო. სრულყოფილება კი უკვდავების არსებაა. ადამიანის მიერ უკვდავების ძიების მოტივი მითოლოგიასა თუ რელიგიურ განცდაში იგივე სრულყოფილების ძიებაა და მისკენ მისწრაფება.
16. შდრ: ქრისტეს მიერ დარიგებული ხუთი პური და ხუთი თევზი! სიმბოლურად რას უნდა ნიშნავდეს? ხუთი მრავლდება და თავისთავიდან იქცევა ხუთიათასად... ონტოტექსტუალური თვალსაზრისით, აქ იკითხება ბიოლოგიური სუბსტანციის (საკვების; გავიხსენოთ: „პური არსობისა“) უმნიშვნელობა ონტოყოფიერებისათვის, რომლის ონტოლოგიას (ანუ გამოთქმულ სიტყვას) თვით ქრისტე წარმოადგენს. ბიოლოგიური სუბსტანცია ქვანტიტატურია: იგი მრავლდება იგივეობრივად. მაშინ, როდესაც „პური არსობისა“, ანუ ონტოლოგიალი, – ქვალიტატური: იგი ყოველთვის განსაკუთრებულ სახეს იძენს, რადგან სახედ ღვთისად არის ეგზისტირებული, ან აქციდენტირებული და „რჩეულებსა და წვეულებს“ ბუნებრივად განასხვავებს. ბიოლოგიურად ერთი „კაცობრიობა“, ანუ ადამის მოდგმა, სულიერად ანუ კულტურულად მრავალფეროვანი და განსხვავებულია, რადგან ყოველს მისი „საქმის“ შესატყვისი სახე აქვს მიღებული.

17. nb. Lévi-Strauss, „Race et histoire“, Folio; Danoël, 1957 გვ. 10-11.

18. ვაჟა ნერს: „კაი ქართველიაო“, ვამბობთ ხშირად. მაშ ვინაა კაი ქართველი? – ვისაც უყვარს საქართველო და იმის ნყლულებს ძალამოდ ედება, ვინც იმის სარგოს ჰფიქრობს და აკეთებს. ასევე ითქმის რუსსა, ფრანგსა, ინგლისელსა, თათარსა და სხვებზედ, სხვა ან რა მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს ქართველობას, რუსობას, ფრანგობას, თუ კი ამ ღირსებას მოკლებული იქნება?!“ ვაჟა-ფშაველა. „ყოველდღიური ფიქრები“, ტომი IX, გვ. 189; თბილისი, 1964 წ.
- საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ქართული ნაციონალიზმის დამახასიათებელი ნიშანი (განსაკუთრებით ილიასა და ვაჟას ნაციონალიზმში) ისაა, რომ ეთნოგენეტიკური მიდგომა სავსებით დაძლეულია და საკითხი სრულიად სხვა დონეზეა გადატანილი, კერძოდ, სოციალურ-კულტურული ანუ მოქალაქეობრივი ზნეობის, ან ზოგადად ადამიანის ზნეობრივი ყოფიერების სიმაღლეზე. „კაი ქართველი“ ბევრი არაქართული გენების, ანუ გაქართველებული ადამიანიც ყოფილა. გაქართველება „გენების ცვლას“ კი არ ნიშნავს, არამედ კულტურის მატრიცის სრულ ათვისებასა და მიღებას. ზნეობა კი, არსებითად, არისტოკრატიული, ელიტური თვისებაა, ამ სიტყვის ღირებულებითი და არასოციალური მნიშვნელობით. *ზრდილი ქართველი გლეხის არისტოკრატობაზე* ბევრი თქმულა და დანერილა უცხოელთაგანაც.
- „ცალსახა“, რომელიც დღევანდელ ქართულში ესოდენ გავრცელდა, „წყვილსახას“ (და არა „ორსახას“) სიმეტრიული ცნება, და ქართული ენობრივი კონცეფციით სრულიად სხვას ნიშნავს, ვიდრე „მოსწრაფე მომხმარებლები“ ფიქრობენ.
19. იხ. „ქართლის ცხოვრება“. ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით. თბილისი 1955; გვ. 16–26.
20. „ვეფხისტყაოსანი“ რომ „საქართველოს გადამრჩენი ნიგნია“ (გალ.) სწორედ ამ მატრიცის მასში ონტოლოგიურად და ინტეგრალურად არსებობის გამოა და არა სოციალური თუ სხვა რამ ნიშნებისა გამო. „ვეფხისტყაოსნის“ ეს ქართული მატრიცა და მისი მეტაეროვნული ონტოლოგია ქართულ ენასთან არის დაკავშირებული და ამიტომ აღარ მოითხოვს „ფიზიკურ საზღვართა“ დადგენას. ინდოეთი, არაბეთი თუ სხვა გეოგრაფიული ნერტილების ტოპოლოგია ქართული ენის ტოპოლოგიურ სტრუქტურას ქმნის და არა ფიზიკური გეოგრაფიული სივრცის განფენილობას. პარალელურად შეიძლება მივუთითო დანტეს „ღეთაებრივი კომედიის“ ტოპოლოგიაზე, რომელმაც იტალიური ენის ტოპოსი გამოთქვა და შექმნა. ეს პარალელები შეგვიძლია გავავრცოთ სხვა დიდ, „ეროვნულ“ და „მეტაეროვნულ“ ნიგნებზე მითითებით: „გილგამეში“, „მაჰაბხარატა“, „რამაიანა“, „ილიადა და ოდისეა“, „პოპოლ ვუხი“, „დონკიხოტი“ და სხვა.
- განსახილველ ძირითად საკითხთან მიმართებაში „ვეფხისტყაოსანს“ *ფედერალიზმის სახარებასაც* ეუნოღებდი.

თავისუფლება და ცოდნა

1

თავისუფლების საკითხი აზროვნების ისტორიის ყველაზე მნიშვნელოვანი საკითხია. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ამ საკითხს ევროპულ ქრისტიანულ ცივილიზაციაში, რომელიც არა მხოლოდ შთაგონებული იყო თავისუფლებით, არამედ კიდევ მოახდინა მისი ნანილობრივი განხორციელებაც. არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა ცოდნის საკითხის გარკვევასაც. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფია, რომელიც არის პასუხის ძებნა კითხვაზე: ვიცი თუ არა? როგორ და რატომ ვიცი ის, რაც ვიცი და რატომ არ ვიცი ის, რაც არ ვიცი? და თუ რამე ვიცი, რა არის ის, - სინამდვილე თუ ჩვენი საკუთარი წარმოდგენები სხვადასხვა მოდალობაში და კატეგორიებში გამოხატული - ამავე დროს არის თავისუფლების ძიებაც. და თუ სოკრატეს ცნობილი „მე ის ვიცი, რომ არაფერი არ ვიცი“ და დეკარტეს ასევე ცნობილი ფრაზა - „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“, ისევე, როგორც კანტის მიერი კრიტიციზმი, ცოდნის პრობლემის ფილოსოფიურ ჩარჩოდ შეიძლება იქნეს მიჩნეული, იგივე ჩარჩოში შეიძლება მოთავსდეს თავისუფლების პრობლემაც, რომელიც ადამიანის გონიერი არსებობის არსებაკვანძს წარმოადგენს. მაგრამ როგორადაც არ უნდა გადანყდეს ამა თუ იმ ფილოსოფიურ ნააზრევში თვით ცოდნის გენეზისის, სტრუქტურისა და სისტემის პრობლემა და სხვა სპეციფიკური საკითხები, ცოდნის ფაქტობრივი არსებობა და მისი ინსტრუმენტალური ხასიათი ყოფიერების ფაქტია, დამოუკიდებელი ამ ფაქტის ფილოსოფიური და, მით უმეტეს, იდეოლოგიური ინტერპრეტაციიდან, რადგან თვით ინტერპრეტაცია და ფილოსოფიური გააზრება შესაძლებელია მხოლოდ ცოდნის არსებობის საფუძველზე. ჩემს მიზანს აქ არ შეადგენს ცოდნის თეორიული, ფსიქოლოგიური და ფილოსოფიური ასპექტების კვლევა, არამედ - გარკვევა იმისა, თუ რა მიმართებაშია ცოდნა თავისუფლებასთან, როგორც ადამიანის ყოფიერების ონტოლოგიკალთან და ცივილიზებულობისაკენ მისწრაფებასთან.

„ვიცი“ ფაქტობრივად ნიშნავს „მახსოვს“, რადგან ის, რაც ვიცი, ჩემ შიგნით იმყოფება: სულში, გონებაში, ცნობიერებაში, გულში, სხეულში, უჯრედებში, სისხლში, გენებში... ეს „შიგნით

ყოფნა" იმთავითვე მიგვახედებს ადამიანის ორბუნებოვნებისაკენ, ანუ შინაგანი და გარეგანი ადამიანისაკენ, რომელსაც ორმაგი არსებობის ველი და პორიზონტი აქვს: ფიზიკური და მეტაფიზიკური. ამის შესატყვისად, ცოდნის მატრიცა და ვექტორები, ცოდნის არსება-კვანძები შეიცავს ორ პარამეტრს: ფიზიკურსა და მეტაფიზიკურს, ანუ, სხვაგვარად, მიეკუთვნებიან დამოკიდებულობისა და თავისუფლების სფეროებს. ყველაზე უფრო მკაფიოდ ეს ორმაგობა ცოდნისა გამოხატა გალილეო გალილეიმ ინკვიზიციის წინაშე: „მე კი ვიტყვი, რომ არ ბრუნავს, მაგრამ ის მანაც ბრუნავს“, რადგან ის, რაც „ბრუნავს“, სრულიადაც არ არის დამოკიდებული „ჩემს თქმაზე“. ამავე დროს ადამიანში არის ის, რაც შეუძლებელია მისგან გარეთ იქნეს გატანილი და რომლის მიმართ შეუძლებელია, ითქვას რაიმე „ობიექტურად“, რადგან თვით თქმის მომენტი განსაზღვრავს მის ყოფნას. სწორედ ამგვარ ცოდნას აქვს მიმართება თავისუფლებასთან და ეს ცოდნა არის შინაგანი ადამიანის ანუ თავისუფლების სხეულის არსებობის ფორმა: ცოდნა ჩემი ყოფიერების სხვაგვარად შეუძლებლობის შესახებ. ამ „სხვაგვარად შეუძლებლობების“ რიგი ქმნის ადამიანის ყოფიერების დაძაბულობებს და მისწრაფებებს, აირჩიოს და შექმნას შესაძლებელი არსებობის ფორმები, რომელნიც ყოფიერებაში სოციალური არსებობის ფორმებად არის გაშლილი ყოველი ერთეული საფეხურისა და ჯგუფისათვის: ზოოლოგიურიდან – ცივილიზებულამდე.

ცოდნის პირველი ფორმა, რომელიც დაკვირვებად ობიექტზეა მიმართული და მას სწავლობს, ანუ არსებითად ობიექტზე არის დამოკიდებული (თუნდაც სუბიექტის ზემოქმედების გათვალისწინებით, როგორც განუსაზღვრელობის პრინციპი განსაზღვრავს), არის „მეცნიერება“; ხოლო ცოდნის მეორე ფორმა, რომელიც სუბიექტის ყოფიერებას მიემართება და ამ ყოფიერების შესაძლებლობის პორიზონტში იშლება, არის „ფილოსოფია“. ცხადია, მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მიმართების განსაზღვრა არ გულისხმობს, რომ არის რაიმე წინააღმდეგობა ან არსებითი შეუთავსებლობა ცოდნის ამ ორ ფორმას შორის. ისევე, როგორც ადამიანი არის ერთი არსება, მიუხედავად მისი ორბუნებოვნებისა, ასევე ცოდნაც თავისი არსებით ორბუნებოვნაია და ურთიერთზემოქმედების მქონე. მაგრამ არსებითი ისაა, რომ ეს ურთიერთზემოქმედება ხორციელდება თვით ადამიანის ყოფიერების საზღ-

ვრებში და მხოლოდ მასში და არაფრით არ გადის ამ ფარგლებს გარეთ. ყოველმა ადამიანმა თვითვე და თავიდან უნდა „იფილოსოფოსოს“ იმისათვის, რომ ფილოსოფიურად იცოდეს რაიმე; ფილოსოფია არ დაისწავლება და არ გადაიცემა „ობიექტური ცოდნის“ სახით. ის, რაც დასწავლადია ფილოსოფიაში, ეს არის ფილოსოფოსობის ფაქტები, განხორციელებული სხვა ადამიანთა მიერ და ამ ფაქტებს არავითარი „ობიექტური ღირებულება“ არა აქვთ, ისინი არავითარ „ობიექტურ ცოდნას“, დამოუკიდებელს მოფილოსოფოსე ადამიანის (გუდეას, მოსეს, ბუდას, ზარათუშტრას, კონფუციუსის, პერაკლიტეს, პლატონის, კანტის, რუსთველის, ვაჟა-ფშაველას...) ყოფიერებიდან არ შეიცავენ. მათი ღირებულების დადგენა ხდება მხოლოდ ჩემ მიერ ფილოსოფოსობის დანყებისა და აზროვნების ძალისხმევების მიხედვით, იმდენად, რამდენადაც მათი ნააზრევი და, მაშასადამე, არსებობაც ექსოვება ჩემს აზროვნებასა და არსებობას, ე.ი. *თანავაზროვნებთ და თანავარსებობთ*. ამ აზრით ფილოსოფიის სწავლა არსებითად ფილოსოფოსთა ბიოგრაფიისა და აზროვნების პროცესის შესწავლაა, მათი ცხოვრებისა და აზროვნების, ყოფიერების *სტილისა და ფორმის* შესწავლა. მაგრამ ამგვარი შესწავლა, როგორც ითქვა, თავისთავად არ გახდის ადამიანს ფილოსოფოსად.

მეცნიერება *დასწავლას* ექვემდებარება, როგორი ძნელიც არ უნდა ჩანდეს დასწავლის პირობა. მეცნიერება ბიოგრაფიულად გულგრილია და არსებით არის მიმართული კოლექტიური შემოქმედებისაკენ. ამ გაგებით, ფილოსოფია არ არის მეცნიერება და მეცნიერება არ არის ფილოსოფია. ხოლო ერთიც და მეორეც ადამიანის არსებითი მახასიათებელი და ყოფიერების ველის არსება-კვანძია. ის, რასაც *ცოდნის ველი* ეწოდება, წარმოადგენს *ინტეგრალურ ველს*, რომლის მატრიცა სტრუქტურირებულია მეცნიერული და ფილოსოფიური კვანძებით. ანუ *ობიექტურ-კოლექტიური და სუბიექტურ-პიროვნული ცოდნით*.¹

რა მიმართება აქვს ამ კვანძებს და ამ მატრიცას, ამ *ცოდნის ველს* ადამიანის თავისუფლებასთან და ცივილიზაციასთან?

მოციქულ პავლეს აქვს ასეთი დახასიათება: „რადგან იუდეველები მოითხოვენ სასწაულებს და ბერძნები სიბრძნეს ეძებენ“² ამ გამოთქმაში, მე მაინტრესებს ტიპოლოგიური განსხვავება *მოთხოვნასა* და *ძიებას* შორის. აქ დახასიათებულია ორი სხვადასხვა ტიპის მიმართება, რომელიც საფუძვლად უდევს ყო-

ფიერების მატრიცას და აფორმებს ცივილიზაციას. სასწაული ირაციონალურია, მას არავითარი რაციონალურად გააზრებადი ლოგიკა არა აქვს, იგი არსებით არაგააზრებადია და მასში მხოლოდ რწმენა არის შესაძლებელი. აქედან გამომდინარე, მისი არც მოძიება შეიძლება. იგი შეიძლება მოითხოვო იმისაგან, ვისაც არაჩვეულებრივობა, გინდაც ლეთაებრივობა, ზეადამიანურობა მიენერება, რათა რწმენა გაიმაგრო სასწაულებრივი განხორციელებით მოთხოვნილისა, რაც, თავისთავად, ცოდნად აქცევს რწმენას: მწამს – ვხედავ – ვიცი. ამგვარ ცოდნას არავითარი რაციონალური შინაარსი და სტრუქტურა არა აქვს. ეს არის მხოლოდ ფაქტის მომხდარობის, ანუ მოთხოვნის შესრულების ცოდნა, რომელიც რწმენის ექვივალენტურია: ამგვარ ფაქტზე მიუთითებს ქრისტი მოციქულ თომას, რომელიც ამ თვალსაზრისით ჯერ კიდევ იუდაურ რწმენით-სასწაულებრივ მოთხოვნაში იმყოფება: „შენ მირწმუნე, იმიტომ, რომ მიხილე. ნეტარ არიან ისინი, ვისაც არ ვუნახივარ და სწამთ“. (იოანე: 20,29).

ამის საპირისპიროდ, სიბრძნე, ნახმარი აზრით, არის რაციონალური გონების საზღვრებში საძიებელი და მოსაპოვებელი ცოდნა, რომელიც განსაზღვრებით ვერ გადასცდება თავისთავის საზღვარს და ე.ი. ობიექტურ ჭეშმარიტებას ვერ მისწვდება. ძიების ვექტორი აქ სიღრმისაკენ არის მიქცეული და ცოდნაც სულ უფრო და უფრო სიღრმისეული ხდება, საძიებელი მოვლენის არსებობის პირველმიზეზისა და პირველსტრუქტურის მიმართულებით.

აქ, ამასთანავე, ორი ტიპი ხასიათდება: ერთი გარედან ელის (და მოითხოვს) რალაციის განხორციელებას, რასაც არავითარი წანამძღვარი არა აქვს მის მდგომარეობასა თუ ყოფიერებაში; ხოლო მეორე კი საკუთარი ძალისხმევით ცდილობს მოიპოვოს ცოდნა და რწმუნება ამ ცოდნის ნამდვილობის შესახებ. არსებითად აქ დახასიათებული ორი ტენდენცია, რომელმაც მრავალწილად განსაზღვრა ევროპული ცივილიზაციის განვითარების ვექტორები სხვადასხვა ეტაპებზე: IV–XIV, XV–XVIII და XIX–XX საუკუნეებში.³

თანამედროვე ევროპული ცივილიზაციის გზა ეს არის რაციონალური მეცნიერული ცოდნისა და თავისუფლების გზა. თავისუფლება, მის პიროვნულ, ცივილურ და პოლიტიკურ ასპექტებში, წარმოგვიდგება იმ უმთავრეს ღირებულებად, რომლითაც არის გაპირობებული თანამედროვე სოციალური და ფილოსოფი-

ური ძიებები და ყოფიერების მატრიცის სტრუქტურა. ევროპული ცივილიზაცია ეს არის განუწყვეტელი ძიება და ცდა, შეიქმნას ისეთი საზოგადოება, რომელშიც ყოველ ინდივიდს, თავისი „მმართველებისაგან“ და მათი „ხასიათისაგან“ დამოუკიდებლად, შეეძლება, იხაროს წინასწარ კანონით დადგენილ უფლებათა და ვალდებულებათა ჩარჩოში თავისი საკუთარი ქცევის განსაზღვრის პასუხისმგებლობით და უპირატესობებით. სოციალურ და პოლიტიკურ სინამდვილეში არსებული „შავი ნახვრეტები“ და „თეთრი ლაქები“, რაც ასე ბუნებრივია ადამიანის პიროვნული და სოციალური არსებობისათვის, ადასტურებს ამ გზაზე ცდის განუწყვეტლობისა და დაუსრულებადობის არსებითობას.

თავისუფლება უკვე ნიშნავს იმას, რომ ადამიანის ყოფიერებაში და არსებობაში *სრულყოფილებას* ადგილი არ აქვს. ნებისმიერი „პერფექციონისტული“ (სრულყოფილ-იდეალური) მოდელი და მისი განხორციელების ცდები, ამ თვალსაზრისით, წარმოადგენს ადამიანის თავისუფლების წინააღმდეგ მიმართულ „დასრულებადი და გასრულებადი ყოფის“ ძალმომრე ძალისხმევათა ჯაჭვს, რაც ეწინააღმდეგება ადამიანის ფიზიკურ ბუნებას და მეტაფიზიკურ არსებას. ყოველივე ეს აუცილებელს ხდის, უფრო ღრმად იქნეს განხილული თავისუფლების საკითხი და დასაბუთებული თავისუფლების არსებითობა, მისი ონტოლოგიურობა როგორც ცალკე ადამიანის, ასევე საზოგადოების ყოფიერებისათვის.

ალბათ არც ერთი ცნება არ გამხდარა ისეთი მრავალმხრივი ყურადღების ღირსი, როგორც *თავისუფლების* ცნება. ფილოსოფიის ისტორიაში თითქმის არ მოიძებნება ფილოსოფოსი, რომელსაც განსაკუთრებული კვლევის საგნად არ გაეხადოს ეს ცნება. მარქსისტულად მოდელირებულ ტოტალიტარულ სისტემაში *თავისუფლების* ცნებას მკვეთრად მატერიალისტური და კოლექტივისტური განსაზღვრება და რეგლამენტაცია ჰქონდა, რაც, არსებითად, თვით განსასაზღვრი სიტყვის ბუნების სანაწინააღმდეგო პრინციპიდან გამომდინარეობდა.

სხვადასხვა ენაში არსებობს სხვადასხვა სიტყვა იმის გამოსახატავად, რასაც ქართულ ენაზე სიტყვა „თავისუფლება“ გამოთქვამს. ამ სიტყვების სტრუქტურისა და ეტიმოლოგიის გაგება შეგვაძლებინებს, რაც შეიძლება ღრმად ჩასვწვდეთ საკვლევი სიტყვის არსს და ნათლად დავინახოთ, თუ რატომ იქცა ეს სი-

ტყვა ასეთი დიდი მნიშვნელობის მქონე ცნებად ევროპულ აზროვნებაში.⁴

თუმცა ჩვეულებრივ სიტყვათხმარებაში *მონობას* თავისუფლების სანინაალმდეგო ცნებად ხმარობენ, ამგვარი დაპირისპირება ვერ უძლებს საფუძვლიან კრიტიკას და საკმაოდ ზედაპირული რჩება, რადგან გარკვეული ასპექტებით მონაც თავისუფალია. იგი თავისუფალია, „აირჩიოს სიკვდილი“, თუნდაც, რადგან მონის *თვითნებური* სიკვდილი, მონათმფლობელის მასზე, როგორც *პირად საკუთრებაზე*, სრული უფლებების ხელყოფას წარმოადგენს და, ამდენად, – ბატონის თავისუფლების გარკვეულ „ხელყოფასაც“, ეს მონას „შურს აძიებინებს ბატონზე“.⁵ მაგრამ, ცხადია, ამგვარი სოფიზმებით თავისუფლების ცნების ფილოსოფიურ, სოციალურ თუ პოლიტიკურ, ინდივიდუალურ თუ კოლექტიურ გაგებას ვერ შევძლებთ და ვერც ამ ცნების გონიერ გამოყენებას. მე მხოლოდ ამ ამოუწურავი თემის მხოლოდ ზოგიერთი ასპექტით შემოვიხსაზღვრები.

ძირითადი საკითხი, რომელიც იმთავითვე ითხოვს გარკვევას, ეს არის საკითხი თავისუფლების რაობის შესახებ: რა არის *თავისუფლება*? ატრიბუტი, საგანი, თუ ვითარება, მდგომარეობა, პირობები, რომლებშიც ხდება რაღაც ისეთი, რაც ადამიანს თავისი თავის სრული გამოვლენის საშუალებას აძლევს. თავისუფლებაში ვიმყოფები მე, თუ თავისუფლება არის ჩემში, როდესაც ვმოქმედებ, ვირჩევ ჩემს სამოქმედო ასპარეზს, ქცევის სახეს; შეფასების კრიტერიუმებს ვიდგენ, ვქმნი არსებობის მატრიცას და ა.შ.?

ორი რამაა შესაძლებელი:

1. თუ თავისუფლება ისეთი რამ არის, რაც ჩემში შეიძლება მოთავსდეს, მაშინ იგი ჩემი არსებობის პირობაც უნდა იყოს, ხოლო რადგან ჩემი არსებობა ორ, ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ (სულიერ) ასპექტში ვლინდება, ამიტომ თავისუფლებასაც, როგორც ჩემი არსებობის პირობას, ორივე ასპექტის მაკონსტიტუირებელი მატრიცის (არქექტიპის) როლი ენიჭება. მე იმდენად ვარსებობ მეტაფიზიკურად და (ან) ფიზიკურად, რამდენადაც ჩემში არსებული თავისუფლება განსაზღვრავს ამას და მიქმნის პირობას. ჩემში არსებული თავისუფლება დაუშლადი ერთია, პრინციპია, არქეა და, როგორც „პირველსიტყვა“, მთლიანია. მისი დანაწევრება, გამრავლობითება შეუძლებელია.⁶

II. თუ თავისუფლება ისეთი რამ არის, რაშიც მე შეიძლება მოვთავსდე, მაშინ იგი არ არის ჩემი არსებობის პირობა და მას მხოლოდ პირობით-განყენებული როლი ენიჭება ჩემი პიროვნების არსებობაში. იგი ვერაფერს ვერ შეცვლის ჩემს პიროვნებაში, ვერაფერს ვერ მიუმატებს ან გამოაკლებს მას, ვერ იქნება მაკონსტიტუირებელი მატრიცა ჩემი ყოფიერებისა და ქცევისა. ამგვარი თავისუფლების არსებობის პირობას მე თვითვე ვქმნი და, რაც არსებითია, ამგვარი თავისუფლება არის ტრანსპიროვნული აბსტრაგირებული თავისუფლება, რომელიც დაშლადია, მრავლობითია და განსაზღვრავს ადამიანის სოციალური არსებობის სხვადასხვა ასპექტსა და ურთიერთობის ფორმებს. ამგვარი თავისუფლება, როგორც პიროვნების სოციალური არსებობის მატრიცა, წარმოადგენს თავისუფლებების კომპლექსს, რომლითაც განისაზღვრება ადამიანის სოციალური ყოფიერება და ურთიერთობათა ფორმები.

ზემოთქმული ნიშნავს, რომ ადამიანი შეიძლება თავისუფალი იყოს (I) და სოციალურ ასპექტში მას არავითარი თავისუფლება არ გააჩნდეს (II); ან კიდევ თავისუფალ სოციალურ წყობაში, თავისუფლებებში არსებობდეს (II), ხოლო მასში კი არავითარი თავისუფლება (I) არ იყოს. პირველს შეიძლება ვუნოდოთ რელიგიური თავისუფლება, ხოლო მეორეს კი საერო თავისუფლება. ქრისტიანული ევროპული ცივილიზაცია შესანიშნავი მაგალითია რელიგიური და საერო თავისუფლების სიმეტრიულობისაკენ განუწყვეტელი მისწრაფებისა, თანახმად იესო ქრისტეს მიერ დადგენილი სიმეტრიული პრინციპისა: „მიეციოთ კეისარს კეისრისა და ღმერთს ღმრთისა“.

მაგრამ ყოველივე აღნიშნულის გასაგებად, აუცილებელია თვით გამოსაყენებელი სიტყვის – თავისუფლების – განსაზღვრება. სიტყვას „თავისუფლება“ მეტად საინტერესო სტრუქტურა აქვს და მისი სემანტიკური მატრიცა ბოლომდე ხსნის ამ ცნების ყველა შესაძლო შინაარსს. თავისუფლება, ერთი მხრივ, შეიცავს უფლებრივ ასპექტს და მიუთითებს უფლების საკუთრივობაზე, ანუ მოცემული სუბიექტის უფლებაზე, თავისი საკუთარი თვით განსაზღვროს და დაიდგინოს თავისი უფლებრივი მდგომარეობა ყოფიერებაში. თავის მხრივ, უფლების ამგვარი გასაკუთრება შეიცავს ღვთაებრივი უფალობის, ანუ სრული პატრონობის შინაარსს: „თავისუფალი“ ანუ „საკუთარი

თავის პატრონი და ბატონი". უფლების გასაკუთრება მიუთითებს სუბიექტის თავისუფლების სოციალურ ასპექტზე, რადგან უფლება სოციალური ტერმინია და მას მხოლოდ სოციალურ მატრიცაში ეძლევა შინაარსი. მის გარეთ იგი ცარიელია და უშინაარსო. უფლება ვექტორული ცნებაა, ინტენციონალური. იგი ყოველთვის არის მიმართული „რალაცისკენ“ და ხასიათდება გარკვეული ძალით. ველურ, უკულტურო და არაცივილიზებულ საზოგადოებაში და პიროვნების ქცევაში უფლება ერთმნიშვნელოვნად ამ ძალაშია გამოხატული: „საცა ძალაა, იქ უფლება-ცაა“: ქართულ ენაში არსებული ცნება: „ძალა-უფლება“ სწორედ ამგვარი სინამდვილის ამსახველია, სანინალმდეგოდ მეორე ცნებისა – „ხელის-უფლება“, რომელიც მიუთითებს ცივილიზებულ გაგებაზე. ცივილიზაცია სწორედ ამ ძალის გაცივილიზების და მისი ცივილურ ჩარჩოში მოქცევის, დახვეწის მისწრაფებაა. მთვარეზე აღმოჩენილი ერთადერთი ადამიანის უფლებებზე არაფრის თქმა არ შეიძლება, რადგან არავითარი „მოდების წერტილი“ და მატრიცა არ არსებობს მათ გასაზრებლად და გამოსავლენად: არც ვექტორი და არც ინტენციონალობა ამგვარ „უფლებას“ არა აქვს და ე.ი. არც არსებობა აქვს.⁷

თავისუფლების ამგვარი გაგება „ენციკლოპედიურ“ განმარტებებსაც შეიცავს. სულხან-საბა ორბელიანისეული განსაზღვრება: „თავისუფალი – არავისი მონა“, მიუთითებს თავისუფლების იმ ასპექტზე, რომელსაც ევროპულ ტრადიციაში *სოციალური* და *პოლიტიკური თავისუფლება* ეწოდება, ანუ ასახავს მრავლობითი, ან ფიზიკური, გარეგანი თავისუფლებების ერთ-ერთ ელემენტს. ეს დაპირისპირება მონისა (არათავისუფალისა) და თავისუფალისა, თავის ისტორიულ საფუძველს პოვებს. თავისუფალსა და არათავისუფალს შორის განსხვავება ყოველმხრივ პირობითი შეიძლება იყოს, გარდა *დამოუკიდებლობისა*, რადგან მონას დამოუკიდებლობა საერთოდ არ გააჩნია; მას არ შეუძლია, შექმნას თავისი არსებობის პირობები. ეს ნიშნავს, რომ მონას არ შეუძლია, თავისი საკუთარი ნებით, არჩევანითა და გადაწყვეტილებით იმოქმედოს და, რომ ვიღაც სხვას შეუძლია თვითნებური გადაწყვეტილებით აიძულოს მონა, იმოქმედოს, ან არ იმოქმედოს, გარკვეული სახით. აქ კიდევ ერთხელ შეიძლება მიხედვა ილია ჭავჭავაძის მიერ ხევსურის პირით გამოთქმული პრინციპის – „ჩვენი თავის ჩვენადვე ყუდნების (კუთვნების)“ – ბედნიე-

რებისადმი, რაც დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის საწინააღმდეგოა. ამგვარად, ფიზიკური (სოციალური) თავისუფლების დროის მიერ გამოცდილი განსაზღვრება შეიძლება ასეც დაფორმულდეს: *სხვისი თავკერძა ნებისაგან დამოუკიდებლობა*.

ნებისა და გადაწყვეტილების შემოტანით თავისუფლების ერთ არსებით მახასიათებელს მივადექით. სულხან-საბას განმარტებით, „ნება არს აღრჩევაი...“ მაგრამ რისი არჩევა შეიძლება იყოს განმსაზღვრელი იმისა, რომ ნება მიმართულია თავისუფლებაზე და არა მონობაზე? მხოლოდ *საკუთარი თავისა*. სავსებით რეალური და ისტორიით დამტკიცებული ფაქტია, რომ ადამიანს შეუძლია აირჩიოს სოციალური მონობა, „ხმა მისცეს“ მას, ან შეგნებულად, ან შეუგნებლად და გაუცნობიერებლად, განსაკუთრებით, დღევანდელ დემოკრატიულ მასობრივ სისტემებში მოქმედი პრინციპების საფუძველზე (კომუნისტური და პოსტკომუნისტური სინამდვილე ამის უეჭველი დასტურია). ნება, მიმართული თავის თავზე, ანუ საკუთარი თავის არჩევანი, არის სხვისი ნებისაგან დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების განხორციელება. შინაგანი დამოუკიდებლობა და თავისუფლება, ამგვარად, წარმოადგენს ადამიანის არსების განმსაზღვრელ, ადამიანში არსებულ არქეტიპებს, ანუ პრინციპებს, პირველსაწყისებს, რომლებიც ადამიანის არსების არსებობის პირობას ქმნიან; ანუ ქმნიან ადამიანის დამოუკიდებლობასა და თავისუფლებაში მოქმედების პირობას, ანუ არჩევნის და (ესე იგი) ყოფიერებაში ნების გამოვლენის პირობას.

სწორედ აქ დაისმის კითხვა, რომელიც სოციალური ფილოსოფიის უძირითადესი კითხვაა: როგორ არის შესაძლებელი, რომ ერთი ადამიანი ურთიერთობაში შევიდეს მეორე ადამიანთან ისე, რომ არ დაირღვეს მათი არსებობის მატრიცა? როგორი უნდა იყოს მათი ურთიერთობით შექმნილი ახალი მატრიცა, რომ მან თაობათა ბიოლოგიურ ცვლაში შეინარჩუნოს თავისი სტრუქტურა და არსებობის პირობები, ე.ი. იყოს ადამიანთა პრინციპული დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების (არქეტიპის) თავისუფლებაში არსებობის უნივერსალური პირობა. ისტორია შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც განუწყვეტელი ძიება ამ უნივერსალური სისტემისა: საზოგადოებრივი (ფიზიკური) მრავლობითი თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის პიროვნულ (მეტაფიზიკურ) არსებით განუყოფელ თავისუფლებასა და და-

მოუკიდებლობასთან სიმეტრიული განწყობის განუწყვეტელი ცდა. ცივილიზაციების განვითარება იმდენად არის შესაძლებელი, რამდენადაც ეს ცდა და ეს ძიება ხორციელდება შემოქმედებით განუწყვეტლობაში. ამ გაგებით, ცივილიზაციები წარმოადგენენ საძიებელი უნივერსალური მატრიცის სიმეტრიულ ფორმა-ელემენტებს. ცნებები „განუწყვეტლობა“ და „შემოქმედება“ ერთნაირად მიუთითებს, რომ აქ საქმე ეხება პროცესს და ამ პროცესში გამოვლენილ ელემენტ-ფორმებს, რომლებიც ქმნიან ყოფიერების მატრიცას. ცივილიზაციათა შექმნა ერთჯერადი აქტი არ არის და არც შეიძლება იყოს, ადამიანის ცოცხალი ყოფიერების ქმედითობისა გამო. ცივილიზაცია ადამიანის ძალისხმევათა შედეგია და არა ტრანსცენდენტური ნების ჯადოსნური თვალის დახამხამება.*

2

ადამიანის შინაგანი (პიროვნული, მეტაფიზიკური) თავისუფლებისა და მისი გარეგნული (სოციალური, მატერიალური, „ფიზიკური“) თავისუფლებების, ან, სხვაგვარად, რელიგიური და საერო თავისუფლების შესახებ მსჯელობისას არც ერთ მომენტში არ უნდა იქნეს დაიწყებული ადამიანის ორბუნებოვნება: მისი ფიზიკური და მეტაფიზიკური არსება. ადამიანის ორბუნებოვნება ნიშნავს, რომ იგი არსებით არის სოციალური. სოციალურობა, დამოუკიდებლობასა და თავისუფლებასთან ერთად, ის არქეტიპია, რომელიც ადამიანის არსების არსებობის მატრიცის სტრუქტურას განსაზღვრავს. ამ თავისი სოციალური არსებიდან გამომდინარე, ეძებს ადამიანი შესატყვის სიმეტრიულ მატრიცას, რომელშიც მას თავისი ორბუნებოვნების ნონასნორობის შენარჩუნება შეეძლება. ეს ქმნის პირობას სოციალურ მატრიცაში მატერიალურ და სულიერ ღირებულებათა ბადის განწყობისა და მით ოპერირებისა. საზოგადოებრივი ყოფიერება ის სარკეა, რომელშიც ადამიანის არსების მდგომარეობა და განწყობა ჩნდება და, პირიქით, ადამიანი არის ის სარკე, რომელშიც ცივილური მდგომარეობა და განწყობა არის ჩენილი.

აღნიშნული მატერიალური, „ფიზიკური“, თავისუფლების მრავლობითობა, - მოქალაქეობრივი, პოლიტიკური თავისუფლებები: კერძო საკუთრების, სოციალური მოქმედების, სიტყ-

ვის, რწმენის, არჩევანის და ა.შ., სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ საქმე გვაქვს სხვადასხვა ტიპის ან ბუნების თავისუფლებასთან. ფიზიკური თავისუფლებები წარმოადგენს მეტაფიზიკური არსება-თავისუფლების ონტოლოგიურ პარადიგმებს. ეს არის ერთი და იგივე თავისუფლება, ანუ თავისუფლების მარაო, რომელიც პარადიგმულად გაშლილი (მრავალსახოვანად, ფიზიკურად, ხილულად) და დაკეცილი (მეტაფიზიკურად, უხილავად) ერთი და იგივე არის. თუ ეს მარაო არ იშლება, ანუ თუ თავისუფლებას არა აქვს თავისუფლებებად პარადიგმატიკების (გამოთქმადობის) შესაძლებლობა, ის „მარაო“ ანუ თავისუფლება აღარ არის და აღარც ადამიანია ადამიანი, თუ კანტის განსაზღვრებას ვიღებთ ყურად.⁹

აქ ჩვენ თავისუფლების ერთ არსებით მომენტს შევეხებით, სახელდობრ, მის ინსტრუმენტალობას. კითხვები: „თავისუფალი რისგან“ და „თავისუფალი რისთვის“ თავისუფლებას სწორედ მის ინსტრუმენტალურ ასპექტშიც წარმოგვიდგენენ. „თქვენ გსურთ, იყოთ თავისუფალი? მაგრამ რისთვის?“ ამ ორმაგი კითხვით გამოხატავდა ნიციშე თავისუფლების ინსტრუმენტულ ასპექტს და მისი გაცნობიერების აუცილებლობას. მოციქულ პავლეს არაერთგზის მოხმობილი მიმართვა – „თავისუფლებისთვის გაგვათავისუფლა ქრისტემ“ – პირდაპირ მიუთითებს თავისუფლების ორმაგ: მიზნობრივ და ინსტრუმენტალურ არსებაზე. აქ ჩანს, რომ თავისუფლება რაღაც ისეთია, რომელიც განუწყვეტლივ გამოყენებაშია, მოქმედებაშია და რომლითაც რაღაც გაცნობიერებული მიზანი მიიღწევა. უპირველესი მიზანი კი *თვით თავისუფლება* არის! ეს გაცნობიერებადობა მიგვახედებს კიდევ ერთი ასპექტისაკენ, რომელიც უკავშირდება თავისუფლებას მის მიზანმიმართულ გამოყენებაში, ეს არის ცოდნა. ხშირად გაგვიგონია, რომ „ცოდნა თავისუფლების საწინდარია“, და რომ უვიცობა და ცრურწმენები არ აძლევს ხშირად ადამიანს საშუალებას, გააკეთოს ის, რაც უნდა გაეკეთებინა, სრული ინფორმაცია რომ ჰქონოდა. მაგრამ აქაც უნდა მიექცეს ყურადღება იმას, რომ პიროვნების მიერ გონიერად და ცნობიერად არჩეული მიზნის განხორციელების შესაძლებლობა სრულიად სხვა პრობლემაა, განსხვავებული იმისაგან, თუ რამდენად შეუძლია, სხვას მოახვიოს თავზე თავისი ნება. პრობლემათა ამ სხვაობის გაუგებრობის შედეგია ფორმულა: „თავისუფლება შეცნობილი აუცილებ-

ბლობაა", რომელსაც პირდაპირ იყენებდა მარქსისტული კომუნისტური იდეოლოგია პიროვნების თავისუფლების წინააღმდეგ. სწორედ ამგვარი იდეოლოგიური ძალმომრეობების შედეგად დადგინდა ტოტალიტარიზმი და საბოლოოდ მოისპო როგორც პიროვნული, ასევე მოქალაქეობრივი თავისუფლებები. სახელმწიფოებრივი ბიუროკრატიის „შეცნობილ აუცილებლობათა“ ტოპოლოგიაში თავისუფლებას ადგილი არ აღმოაჩნდა.¹⁰

არის ერთი, მნიშვნელოვანი ასპექტი, რომელიც ცოდნას თავისუფლების მატრიცაში ათავსებს. თავისუფლებისა და ცოდნის მიმართებას საზოგადოების არსების გაგებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. საზოგადოება შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც ცოდნის ისეთი ველი, რომელშიც ინდივიდი გაცილებით მეტი ინფორმაციით სარგებლობს, ვიდრე თვითონ მას შეუძლია მოიპოვოს. თავისთავად ცოდნა ეს არის ინფორმაციის ისეთი მატრიცა, რომელიც ადამიანს ახალი ინფორმაციის მიღების, დამუშავებისა და გაცემის გზით ამავე მატრიცის რესტრუქტურირებისა და რეორგანიზების, ანუ ინტეგრალური განვითარების შესაძლებლობას აძლევს. თვით ინფორმაციული ველის სტრუქტურა და სისტემა კომპლექსურია და აერთიანებს სხვადასხვა შრეებზე განლაგებულ მატრიცებს. ინფორმაციული მატრიცის, ანუ ცოდნის დინამიკა და გახსნილობა დამოკიდებულია სწორედ ამ შრეების გავლის სიჩქარეზე, ანუ ცნობიერების აქტუალურ მატრიცაში მათ შემოყვანაზე. გამოთქმას „ღრმა ცოდნა“, „სიღრმისეული ხედვა“, „სიბრძნე“ ან, პირიქით, „ზედაპირული ცოდნა“, „ზერეღე ხედვა“, „უვიცობა“, „სიბრთყე“ და სხვა სრულიად რეალური და არა მეტაფორული ხასიათი აქვს. სიბრძნის საწყისად „არცოდნის ცოდნის“ სოკრატესეულ მიჩნევას სწორედ იმ თვალსაზრისით აქვს უდიდესი მნიშვნელობა, რომ გვიხსნის ტრანსპიროვნული, ან საზოგადოებაში დაგროვილი, ცოდნისადმი ინდივიდის ცოდნის მოცულობის მიმართებას. იქ, საცა მე „ვიცი, რომ არაფერი არ ვიცი“, მე გახსნილი ვარ მთელი იმ ცოდნისათვის, რომელიც სხვების მიერ არის მოპოვებული.¹¹ ცივილიზაციის საწყისიც ეს არის: როდესაც ადამიანს შეუძლია გამოიყენოს მეტი ცოდნა, ვიდრე მას პირადად აქვს და შეუძლია განყენდეს თავისი არცოდნის საზღვრებიდან იმ ცოდნის გამოყენებით, რომელიც მას არ გააჩნია. საზოგადოებას, ცხადია, არ გააჩნია ინტეგრალური პიროვნულობა, რო-

მელიც ფიზიკურად არსებობს და ფლობს მთელ ცოდნას. საზოგადოება პიროვნებათა ურთიერთმიმართებითა და ურთიერთმოქმედებით შექმნილი ტოპოლოგიური სივრცეა, რომლის მატრიცა შეიცავს დინამიურ და განუწყვეტლად ცვალებად ელემენტებს. ამიტომ ხდება არსებითი პიროვნების თავისუფლება და საზოგადოებრივ განწყობილებაში საკუთარი ალაგის დადგენა, ამ ალაგის ცვლის შეუფერხებელი შესაძლებლობით. მხოლოდ იმ შემთხვევაში აქვს პიროვნებას და, მაშასადამე, საზოგადოებას შემოქმედებისა და განვითარების შესაძლებლობა, როდესაც დაცულია ეს არსებითი პირობა: თავისუფალი და შეუფერხებელი მოძრაობის შესაძლებლობა, როგორც ფიზიკურ, ასევე მეტაფიზიკურ სივრცეში. ეს კიდევ ერთ არსებით მახასიათებელს წარმოაჩენს, რომელიც პირდაპირ უკავშირდება ყოველივე იმას, რაზედაც იყო საუბარი: რეალურ და იდეალურ, ანუ ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ (სულიერ) თავისუფლებას.¹²

საზოგადოებრივი თვალსაზრისით, ფიზიკური თავისუფლება არის ყველა იმ მოქალაქეობრივ უფლებათა შეუფერხებელი და საკუთარი არჩევნით გამოყენების შესაძლებლობა, რომელიც განსაზღვრულია საზოგადოებრივი მატრიცით, რასაც კონსტიტუცია ანუ მოქალაქეობრივი და საზოგადოებრივი ხელშეკრულება ეწოდება.

იმავე, საზოგადოებრივი, თვალსაზრისით, სულიერი თავისუფლება არის ყველა არსებული და შესაძლო ღირებულებების გამოსაყენებლად და შესაქმნელად თავისი შინაგანი უფლებების შეუფერხებელი და საკუთარი გადანყვეტილებით მიმართვა. ფიზიკურ (რეალურ) და სულიერ (იდეალურ) თავისუფლებას შორის ის განსხვავებაა, რომ სულიერ თავისუფლებას აქვს თავისი შინაგანი ტოპოლოგია და სტრუქტურა, რომელიც ორიენტირებულია და გახსნილია მეტა-ფიზიკურად, მაშინ როდესაც ფიზიკური თავისუფლება წარმოადგენს პირობითობათა ტოპოსით მოსაზღვრულ არსებობას, რომლის უკიდურეს გამოხატულებას წარმოადგენს ადამიანის ფიზიკური კვდომადობა. სწორედ ამ მოსაზღვრულობის გამო წარმოიშობა საზოგადოებრივი ყოფიერების ველი და იქმნება მისი სტრუქტურა.¹³

საზოგადოებრივი ყოფიერების ველის სტრუქტურის არსებით მახასიათებელს წარმოადგენს მისი კლასობრიობა. თავისუფალი საზოგადოების მატრიცა აუცილებლობით კლასობრივი

სტრუქტურის მქონე უნდა იყოს, რომ შეძლოს ინდივიდუალური და სოციალური წონასწორობის დადგენა, დაცვა და განვითარება. ყველა ცდა ადამიანთა საზოგადოების არაკლასობრივ პრინციპზე აგებისა დამთავრდა პიროვნების თავისუფლების მოსპობით, პიროვნებისა და საზოგადოების დეკლასირებით (ანუ დეკულტურიზაციით და ღირებულებათა სკალის „გაბინძურებით“¹⁴ და კვაზიკოლექტივისტური ბიუროკრატიული ტოტალიტარული დიქტატურის ამა თუ იმ ფორმით დამყარებით.

პიროვნების თავისუფლებაზე მსჯელობა იმთავითვე გულისხმობს მოცემული სისტემის სოციალური მატრიცის ინტეგრალურ ტოპოლოგიურ ანალიზს. ზოგადფილოსოფიური მსჯელობა ადამიანის თავისუფლებაზე უშედეგო ვარჯიშად დარჩება, თუ არ იქნა გაცნობიერებული, რომ ადამიანის ორბუნებოვნება აუცილებლობით მოითხოვს რეალურ ნიადაგს და პირობებს მისი თავისუფლების გამოსავლენად. ხოლო რამდენადაც ადამიანი არასოდეს არ წარმოიშობა გამზადებულ „ტრანსცენდენტალურ არსებად“, არამედ ყოველთვის ვირტუალურად ტრანსცენდენტალურ ფიზიკურ კონკრეტულ ინდივიდად იბადება კონსტიტუციურად უკვე მოცემულ მოქალაქეობრივ სოციალურ და კულტურულ მატრიცაში, აუცილებელია ამ კონკრეტული სოციალური მატრიცის ისეთი გადანყოფა, რომ გზა გაეხსნას მის თავისუფლებას და ვირტუალურ ტრანსცენდენტალობას. ეს ნიშნავს, რომ არსებული სოციალური მატრიცა დინამიკური და განუწყვეტილად ცვალებადი უნდა იყოს და, იმავდროულად, იგივეობრივი თავისი თავისა; ანუ განვითარების პროცესი თვითგამოცნობისა და იგივეობის დადგენის საშუალებას უნდა იძლეოდეს ამ პროცესის ნებისმიერ მონაკვეთში: წარსულში, აწმყოში თუ მომავალში.

ფიზიკური არსებობისა და განვითარების სინამდვილესა და პირობებში შეუძლებელია დადგინდეს ტოპოლოგიური იგივეობრივობა. მისი დადგენა შესაძლებელია მხოლოდ მეტაფიზიკურ, ანუ ღირებულებით-სიმბოლური მატრიცის საზღვრებში. ამ ღირებულებით-სიმბოლურ მატრიცას კულტურა ეწოდება. ამა თუ იმ საზოგადოების განვითარების პროცესში ტოპოლოგიური იდენტურობა დგინდება მხოლოდ კულტურის მეშვეობით, რომელიც სახეზე მყოფი საზოგადოების მაკონსტიტუირებელ არქეტიპს წარმოადგენს საზოგადოების განვითარება, როგორც ზევით აღვნიშნე, არის თავისუფლების სიმეტრიული ფორმების დი-

ნამიკური, მოქმედი ველი. ეს ველი შეიცავს აღნიშნულ მოქალაქეობრივ მატრიცას, რომლის სტრუქტურაში პიროვნული თავისუფლება და საზოგადოებრივი თავისუფლება სიმეტრიულ ელემენტებს წარმოადგენს, ურთიერთში და ურთიერთით მოქმედებს. ეს გვაძლევს მეტად ეფექტურ ანუ ქმედით კრიტიერიუმს საზოგადოებრივი და პიროვნული განვითარების განსასაზღვრად, როგორც ცალკეული ცივილიზაციის და მისი ეპოქების თუ მდგომარეობების, ასევე ცივილიზაციათა შედარებითი კვლევისას.

3

თავისუფალი ადამიანის საზოგადოებაში მოთავსების და საზოგადოების თავისუფალ ადამიანში მოთავსების ძირითადი პრობლემა წარმოქმნის მთელ რიგ საკითხებს. პირველ რიგში დაისმის კითხვა, თუ რა მოსდის ადამიანის თავისუფლებას, როდესაც იგი სხვა ადამიანის თავისუფლებას ხედავს. ეს სრულიად უფლებამოსილი კითხვა ფარულ წყალქვეშა კლდეებს შეიცავს, თავისუფლების სპეციფიკური გაგებების სახით. თუ თავისუფლება გაგებულ იქნა (და ხშირად ასეც იხმარება), როგორც ადამიანის შესაძლებლობა, „რაც უნდა ის გააკეთოს“ („დააკმაყოფილოს თავისი სურვილები, მისწრაფებები და სხვა“ აბსოლუტური (!?) თვალსაზრისით; ეს ხშირად ასე გამოიხატება: „შეუძლია ადამიანს, იყოს აბსოლუტურად თავისუფალი? – ცხადია, არა! ე.ი. თავისუფლება არ არსებობს! – კითხვა-პასუხი, რომლის შეფასება სამედიცინო დასკვნას ითხოვს), მაშინ თავისუფლების ამგვარ გაგებაში, წყალქვეშა კლდეს წარმოადგენს ფარული შეცვლა „თავისუფლებისა“ „თავნებობით“. კითხვა დაისმის *თავისუფლების* შესახებ, ხოლო „დაფარულად“ პასუხი მოითხოვება *თავნებობის* მიმართ. „თავისუფლება“ და „თავნებობა“ ურთიერთსაწინააღმდეგო მოვლენები და ცნებებია და სხვადასხვა რეალობებს აღნიშნავს. მათი მოქმედებითა და მისწრაფებით განხორციელებული სფერო სხვადასხვა ქცევით მატრიცაში თავსდება. თავისუფლება, როგორც აღვნიშნე, დაკავშირებულია, ერთი მხრივ, საკუთარი თავის *უფლებების* გაცნობიერებასთან, ხოლო, მეორე მხრივ, კი არის საკუთარი თავის *უფლად* ყოფნა, რაც თავისთავში საკუთარი თავის *ფლობასაც* მოიცავს, მისი *კუთვნიებისა* და *მართვის* აზრითაც. ეს უკანასკნე-

ლი კი თავისუფლებას (ადამიანს) უფლის (ღმერთის) უფლების მიმართ განსაზღვრავს. უფალი ღმერთის თავისუფლებასა და ადამიანის თავისუფლებას შორის იერარქიას კარგად გამოხატავს ქართული სიტყვა „ადამიანი“: „უფლის მიერ შექმნილის შთამომავალი“, ანუ *უსრულო არსება*, რომელსაც გასრულება მხოლოდ სხვებთან ერთად შეუძლია. მეორე ქართული სიტყვა „კაცი“ აღნიშნავს ადამიანში არსებულ „ციურ“ ანუ ღვთაებრივ სანყისს და შინაგანი ადამიანის დახასიათებას.

ამგვარად, თავისუფლებას ორი ვექტორი აქვს: ერთი სხვებისადმი (და ე.ი. თავისი თავისაკენ, რადგან „გზა საკუთარი თავისაკენ სხვებზე გადის“) მიმართული და ერთი ღმერთისადმი (და ე.ი. თავისი თავისაკენ, თანახმად ცნობილი ფორმულისა: „რაც უფრო ვუახლოვდები ღმერთს, მით უფრო ვხდები ადამიანი“) მიმართული. რადგან უფლება იმთავითვე არის ერთდროულად მიმართული სხვაზე (როგორც „შესაძლო თავისთავზე“) და თავისთავზე (როგორც „შესაძლო სხვაზე“), თავისუფლება მოქალაქეობრივ მატრიცაში არსებობის *ღია პროცესია*. ეს ღიაობა და პროცესუალობა არსებითია ადამიანის ყოფიერების ორი ბუნების, მეტაფიზიკურისა და ფიზიკურის შესაცნობად. თავისთავად, უფლება თავისთავში შეიცავს ვალდებულებასაც, როგორც სხვისადმი მიმართულ უფლებათა შექცევადობას. ჩვეულებრივ ეს გამოითქმის როგორც აღზრდის მაქსიმა: „რის უფლებასაც აძლევ საკუთარ თავს სხვათა მიმართ, იგივე უფლება უნდა მისცე სხვას შენ მიმართ. ანუ: „ნუ უზამ სხვას იმას, რაც არ გინდა, რომ შენ გიქნან“. ადამიანისა და საზოგადოების განვითარების ისტორია, ამ თვალსაზრისით, არის *თავისუფლებისა და ვალდებულებების შეთანაბრების* (სიმეტრიის) განუწყვეტელი ძიების პროცესი და გზა. იქ (შიგნით თუ გარეთ), სადაც უფლებები არ არის ვალდებულებებით განონანსწორებული, თავისუფლებას ადგილი არა აქვს. ამგვარი „თავისუფლება“ ინდივიდუალურად არის თავნებობა, ხოლო სოციალურად გამოვლენილი კი – ძალმომრეობა, ანუ დიქტატურა. თავნებობა არავითარ უფლებრივ ასპექტს არ შეიცავს და იგი იმ, თავისთავში ჩაკეტილ ნერტილად, მონადად იმყოფება, რომელსაც „ფანჯრები არ გააჩნია“. ამ „უფანჯრებო ყოფიერების“ თავნებობას არც ვალდებულებითი სტრუქტურა გააჩნია. თავნებობა ცალმხრივადაა მიმართული მხოლოდ თავისთავზე, როგორც სხვად ყოფნის შეს-

აძლებლობას მოკლებულ დასრულებულ (სრულყოფილებას მიღწეულ) ყოფიერებაზე, განხორციელებულ მეობაზე. ამგვარი თავისთავზე მიმართული „ნება“ არც თავისთავის არჩევას წარმოადგენს, რადგან პროცესუალურ ღიაობას მოკლებულია, დახურულია და უძრავი. ამგვარ მყოფობას არავითარი მოქალაქეობრივი მატრიცა არ გააჩნია შიგნით და, ამდენად, არც საზოგადო მოქალაქეობრივი მატრიცის ტოპოსში აქვს ალაგი. ეს მას არა მხოლოდ საზოგადოებრივად ხდის „უუფლებოს“, არამედ შინაგნადაც „თავისთავის არმქონედ“ აქცევს. „უფანჯრებო ყოფიერებას“ თავისუფლების არც ერთი არსებითი ნიშანი არა აქვს. თავნებობა ანტითავისუფლებად იქცევა. თავნებობას მიერ „რაც უნდა იმის გაკეთება“, ან რუსთველურად „ნადილთა ნებას“ მიყოლა და „მინდობა“, სოციალურადაც და რელიგიურადაც ანყდება სრულ წინააღმდეგობას, რადგან არღვევს მოქალაქეობრივ მატრიცას, ანუ სპობს სიმეტრიული განონანსორების საშუალებას.¹⁵

ყოველ ადამიანს თავისი გარკვეული სოციალური ტოპოსი აქვს. ადვილი დასანახია, რომ თავნებობა მოცემული ტოპოსის სოციალური მატრიცის სფეროში მოქმედებს. რაც უფრო მნიშვნელოვანია ადამიანის მიერ დაკავებული ადგილი, მით უფრო ძლიერ მოქმედებს მისი თავნებობა მოქალაქეობრივ მატრიცაზე და სპობს ნონანსორობის დაცვის შესაძლებლობას. თავნებობის შესატყვის ფორმას ლოკალურ თუ საზოგადო ასპექტში წარმოადგენს დესპოტიზმი. ყველა ტიპის დიქტატორები (იმპერიის „დიდი სტალინიდან“, რესპუბლიკის, ოლქის თუ უბნის ჯუჯა „სტალინამდე“), არსებითად, ამგვარ, ფსიქოანალიტიკური კომპლექსების არსენალით დატენილ „უფანჯრებო ნერტილებს“ წარმოადგენენ. ამიტომაც ავითარებენ და ქმნიან თავის ირგვლივ ნერტილოვან ჭანჭიკთა მასობრივ ველს და ვერანაირად ვერ ეგუებიან პიროვნული თავისუფლების ოდნავ გამოვლენასაც კი.¹⁶

სხვა წინააღმდეგობას ვაწყდებით, როდესაც ხდება სუბიექტური და ობიექტური, შინაგანი და გარეგანი, რეალური და იდეალური თავისუფლების სხვადასხვა პირობითი, ფენომენური თავისუფლებებისა და უპირობო, არსებითი, ონტოთავისუფლების, აბსოლუტური და შეფარდებითი თავისუფლების და სხვა – დაპირისპირება, მარტივი დასკვნით, რომ არ არსებობს იდეალუ-

რი, აბსოლუტური და ობიექტური თავისუფლება, რომ თავისუფლება შეფარდებითია და ა.შ. ამგვარ შეხედულებას ხშირად იყენებენ ჩვეულებრივ მეტყველებაში და არა მარტო გაუნათლებელ, ან დაბალი განათლების მქონეთა წრეში, არამედ საზოგადოების განათლებულ ფენებშიც. ამგვარ დაპირისპირებებში და მათგან გამოტანილ დასკვნებში სრულიად უგულებელყოფილია თავისუფლების ერთარსოვანი ხასიათი, რომ თავისუფლება ერთია და თავისუფლებები მხოლოდ მისი ინსტრუმენტალური გამოვლინებებია, პარადიგმები რომ რეალურსა და იდეალურს, ისევე როგორც აბსოლუტურსა და შეფარდებითს, პრობლემატური და პირობითი ხასიათი აქვს ადამიანთან მიმართებაში, რადგან ადამიანს აბსოლუტურობა მხოლოდ გარკვეული მატრიცის საზღვრებში შეიძლება ჰქონდეს და არა – უნივერსალურად. ხოლო შეფარდებითობის პირობითობას განსაზღვრავს მატრიცული სისტემის კატეგორიული ბაღე, რომლითაც ცნობიერება მუშაობს. ასევე უგულებელყოფილია ადამიანის განუყოფლობა და ორბუნებოვნება. და, რაც არსებითია, ფარულად უგულებელყოფილია ადამიანის რელიგიური ბუნება.¹⁷ ამგვარი შეწყვეტილებული დაპირისპირებებით არსებითად მტკიცდება ის, რომ თავისუფლება არ არსებობს, რომ ყოველივე დეტერმინირებულია და ადამიანს „გასაქანი არა აქვს“ აუცილებლობათა ჯაჭვიდან, რამდენიც არ უნდა „შეიცნოს“ მან ამ აუცილებლობათა გარდუვალობა. და რადგან მსგავს შეხედულებებს ღმერთის არსებობის მიმართ სრულიად გარკვეული ათეისტური საფუძველი აქვს, ბუნებრივია, რომ ერთადერთი, რაც ადამიანს დარჩენია, ეს არის: იყოს გარედან მკაცრად ორგანიზებულ სისტემაში ჩასმული და შეასრულოს (ცნობიერად!) ყოველივე ის, რასაც ეს სისტემა მოითხოვს მისგან. სწორედ ამიტომ ესაჭიროება მსგავს თვალსაზრისს თვით თავისუფლების არსებობა.¹⁸

თუ თავისუფლება არსებულა, მაშინ მას ინტეგრალური და არაკონტრადიქტორული ბუნება აქვს, და თავისუფლებაში არათავისუფლების გარკვეულ მომენტად არსებობა სიმეტრიაში ასიმეტრიის მომენტის შესატყვისია. თავისუფლება მთლიანად ფარავს ადამიანის არსებას და ატარებს ყველა იმ მახასიათებელს, რომლითაც შეიძლება თვით ადამიანის დახასიათება. იმდენად, რამდენადაც ადამიანი მთლიან და განუყოფელ ორბუნებოვნებასა და სუბიექტ-ობიექტურ ერთიანობაში მოარსებე ყო-

ფიერებაა, თავისუფლება და თავისუფლებები (და ა.შ.), ადამიანის ორი სხვადასხვა ასპექტის, სუბიექტურისა და ობიექტურის ერთიანობაში გამოვლენილი ერთი და იგივე არსებაა. ყოველივე ეს ადამიანის არსებობის მატრიცის მახასიათებლებია და ამის გარეშე ადამიანის არსებაზე და, მით უმეტეს, თავისუფლებაზე საუბარი უაზრობაა.

თავისუფლების ზნეობრივი ასპექტის გაუთვალისწინებლობა თავისუფლებას ასევე თავნებობად წარმოსახავს. ეს ზნეობრივი ასპექტი ქმნის შესაძლებლობას, თავისუფლება არა მხოლოდ „შინაგანი“, პიროვნული საქმე იყოს ადამიანისა, არამედ, „გარეგანიც“, მოქალაქეობრივი, ანუ ქმნის საშუალებას ადამიანის (თავისუფლების) თავისუფლებებში არსებობისა. ზნეობრიობა, ისევე როგორც თავისუფლება, ინტენციონალურია, იგი ყოველთვის მიმართულია და ყოველთვის გულისხმობს თავისი მიმართების მიზანს. ზნეობრიობა, ისევე, როგორც თავისუფლება, ხასიათდება ვექტორულობით, ანუ ინტენციონალობის ძალით. გამოთქმა „ზნეობრივად ძლიერი“. ან „ზნეობრივად სუსტი“ მიუთითებს ზნეობის მიზანსა და ძალაზე. ეს ასპექტი უკავშირდება თავისუფლების ქრისტიანულ არსებას და გაგებასაც, რისი უგულბელყოფაც სავსებით ცვლის ევროპული ცივილიზაციის ბუნებას და სახეს. უკვე აღვნიშნე, რომ ევროპული ცივილიზაციის მატრიცის მოქალაქეობრივი და პიროვნული კვანძები დაკავშირებულია ქრისტიანობის მიერ ადამიანში მეტაფიზიკურად არსებული თავისუფლების „გამოხსნასთან“, თავისუფლების ონტოლოგიალიზებასთან, მოქალაქეობის სახით მისი ტრანსფორმაციის საშუალებათა მითითებასთან. ეს ნიშნავს ზეციურ, ანუ იდეალურ მოქალაქეობასა და ქვეყნიურ, ანუ რეალურ მოქალაქეობას შორის სიმეტრიული შესატყვისობის დადგენით ადამიანისათვის მატერიალური და მორალური თავისუფლების განსაზღვრას. ქრისტიანობის, როგორც „ხილვადი და გაგებადი ცოცხალი სიტყვის“, უდიდეს მნიშვნელობას ისიც განსაზღვრავს, რომ ქრისტიანობაში ადამიანი არ არის „იდეოლოგიურად მოდელირებული“. ადამიანი მთელ თავის სისრულეშია აღებული, როგორც შესაქმის უსასრულო შესაძლებლობათა უპირველესი ონტოლოგიალი და ტრანსფორმაციის ველი, რომელშიც და რომლითაც ხორციელდება მეტაფიზიკური და ფიზიკური ყოფიერების ურთიერთტრანსფორმაცია. ქრისტიანობის ადამიანი არ არის

სტერილური არსება, რომელმაც რაღაც კონცეფცია თუ იდეოლოგია უნდა განასახიეროს. იგი სისხლსავსე და ცხოვრებასრული არსებაა, ყველა თავისი უსრულობებითა და ვერმიღწევადობით, სწრაფვებითა და ვნებებით, შეცოდებებით, შეცდომებითა და არაჩვეულებრივი მიღწევებით. სწორედ ამგვარი ცოცხალი, ეგზისტენციალური არსება არის მატარებელი და განმასახიერებელი იმისა, რასაც თავისუფლებას ვუნოდებთ; ქრისტიანული ცივილიზაციის შემოქმედიც იგია. ეს ნათელს ხდის, რომ თავისუფლების ძიება, მისი გაგება, ევროპულ ცივილიზაციაში მისი განხორციელების ტიპოლოგიურ ფორმათა გამოკვლევა ქრისტიანული მატრიცის გარეშე შეუძლებელია. ძირითადი სიძნელე, რომელსაც ფილოსოფია და სოციალური მეცნიერება აწყდება თავისუფლების საკითხში, ჩემი აზრით, არის ამ საფუძველმდები პრინციპის აშკარა თუ ფარული მიუღებლობა, განსაკუთრებით საფრანგეთის რევოლუციის ტალღაზე აღმოცენებული აბსტრაქტული იდეოლოგიური ფილოსოფიის პარადიგმებში, რომლის კულმინაციას მარქსიზმი წარმოადგენდა.

ქრისტიანულ პრინციპზე არის დაფუძნებული თავისუფლების განმასახიერებელი უფლებებისა და ვალდებულებების (და ამათ საფუძველზე ყველა სხვა ასპექტების) სიმეტრიაც, რაც საზოგადოების განვითარების პირობას წარმოადგენდა და წარმოადგენს. შეიძლება გარკვევით ითქვას, რომ საზოგადოება ეს არის უფლებებისა და ვალდებულებების ურთიერთსიმეტრიული განწყობის ტოპოსი, რომლის სტრუქტურა განსაზღვრულია კულტურის (ცივილიზაციის) მატრიცით. საზოგადოება ის ცოდნის ველია, რომელშიც, და მხოლოდ რომელშიც, არის შესაძლებელი ამ მატრიცის მოქმედება, რადგან ეს მატრიცა განსაზღვრავს იმ პრინციპებსა და წესებს, რომლებითაც საზოგადოება არსებობს. ამ გაგებით, საზოგადოება, როგორც ცოდნის ველი, იმდენად არსებობს დროსა და სივრცეში და იმდენად ინარჩუნებს თვითდაცვისა და თვითშენახვის შესაძლებლობას, რამდენადაც მასში არსებული ცოდნა (რელიგიური და საერო ცხოვრების წესები, ურთიერთობების ფორმები, მეცნიერული და ტექნიკური ცოდნა და ა.შ.) აქტუალიზებული და მოქმედია, ანუ მონაწილეობს როგორც მთელი საზოგადოების, ასევე ცალკეული ადამიანის ყოველდღიურ შესაქმეში, ადამიანი იმდენადაა კულტურის (ცივილიზაციის) მატრიცის სიმეტრიისა და ტრანსფორმაციის ლერძი,

რამდენადაც იგი ფლობს ამ ცოდნას. თვით საზოგადოებრივი წყობაც, მისი ტიპი, სტილი და ფორმა შესატყვისი და ამ ცოდნის ველისა და მისი აქტუალიზებული სტრუქტურის სიმეტრიულია. შეუძლებელია, არსებობდეს სოციალურ (ეკონომიკურ, პოლიტიკურ, სამართლებრივ და ა.შ.) ურთიერთობათა სისტემა, რომელიც გარკვეული ცოდნის ველის ასახვას არ წარმოადგენს. ადამიანი ამ ცოდნის საფუძველზე ხდება მოქალაქეობრივი მატრიცის სუბიექტიც და ობიექტიც, ანუ შემოქმედიც და მიზანიც. სიმეტრიის, ანუ ტრანსფორმაციის ლერძი, ნიშნავს, რომ „ის, რაც გარეთ არის, არის შიგნით; ის, რაც ზევით არის, არის ქვევით. ის, რაც დროშია, არის მარადისობაშიც“ და „ის, რაც მეტაფიზიკურია, არის ფიზიკურიც“ და ეს ტრანსფორმაციები და „ოგივეობა“ ღირებულებით-სიმბოლურია. ამიტომ ხდება შესაძლებელი, აღიარებულ იქნეს „ცათა სასუფეველის ადამიანში მოთავსების“ შესახებ. ახლა შეიძლება ასე დაფორმულდეს თავისუფლების საძიებელი განსაზღვრება:

თავისუფლება არის შესაძლებლობა, ვიმოქმედო ჩემი არჩევნის მიხედვით, თუ მას არაფერი არ ეწინააღმდეგება არც ჩემში (მორალი), არც ბუნებაში (ბუნების კანონები), არც საზოგადოებაში (მოქალაქეობრივი პრინციპები: ურთიერთცხოვრების კანონები, წესები და ჩვევები).

ეს განსაზღვრება მიუთითებს, რომ თავისუფლებას სამი ასპექტი აქვს: *მეტაბუნებრივი, ბუნებრივი და სოციალური* (ინტეგრალური). ეს განსაზღვრავს თავისუფლების სპეციფიკურად ადამიანურ ხასიათს და შინაარსს. ამავე დროს აქ მოხაზულია ცოდნისა და შესაძლებელ მოქმედებათა არჩევნის სფერო და ის სფეროც, რომელშიდაც უნდა მოხდეს თავისუფლების განსახიერება: თუ რომელიმე ჩემს მოქმედებას ზღუდავს ჩემში არსებული მორალური კანონი, მე არათავისუფალი კი არ ვხდები ამით, არამედ – *ზნეობრივად თავისუფალი*, რადგან სინამდვილეში ვარჩევ მოქმედებას ჩემში არსებული ზნეობრივი პრინციპის მიხედვით და არა მის სანინააღმდეგოდ, თუნდაც რომ ეს საფრთხეს მიქმნიდეს.¹⁹

თუ ბუნების რომელიმე კანონი ეწინააღმდეგება ჩემს მოქმედებას, ამ შემთხვევაში ჩემ მიერ არჩეული მოქმედება ამ კანონის სანინააღმდეგოდ კი არ იქნება მიმართული, არამედ ჩემი არსებობის წინააღმდეგ და, ამდენად, თავისუფალი. საერთოდ, ბუნე-

ბის კანონთა წინააღმდეგ მოქმედება ჭკუანაკლულობის განსახიერება უფროა, ვიდრე თავისუფლებისა, რადგან ადამიანის ყოფიერება მხოლოდ ადამიანის მიერ შექმნილი ყოფიერების ველში სახიერდება და თავისუფლებაც მხოლოდ ამ ველში ვლინდება. ადამიანის უნივერსუმი მეორე რიგის უნივერსუმია, რომელიც უკვე არსებულ, ღვთის (ან ბუნების) მიერ შექმნილ უნივერსუმში არსებობს. ყველა ცდა ადამიანის ამ ველიდან გაყვანისა და თავისუფლების (ან ნებისმიერი სხვა პრობლემის) მის გარეთ გადანყვეტისა დაკავშირებულია ცოდნის და აზრის სივინროვის პრობლემებთან.

როდესაც ჩემს მოქმედებას ეწინააღმდეგება მოქალაქეობრივი კანონები (თანაცხოვრების წესები, ჩვევები, ტრადიციები და სხვა), ჩემი თავისუფლება კი არ იზღუდება ამით, არამედ, პირიქით, მე მეძლევა ასპარეზი თავისუფალი არჩევანისათვის, ვიმოქმედო ან არ ვიმოქმედო ამ კანონების მიხედვით. იმ ზომით, რა ზომითაც ადამიანი მონაწილეობს მოქალაქეობრივი კანონების შექმნაში და იმ ზომით, რა ზომითაც მან აგრეთვე იცის საზოგადოებრივი თანაცხოვრების წესები, ჩვევები და ტრადიციები, ე.ი. ეს კანონები მის მიერ უკვე არჩეულია თავისი თავისა და სხვათა ურთიერთობის სიმეტრიის დასადგენად. სწორედ იმავე ზომით იქნება ამ კანონთა შესრულება მოქალაქეობრივი თავისუფლების განსახიერება; ხოლო წინააღმდეგობის არსებობის შემთხვევაში კი – მათი შეცვლის საშუალებათა გამონახვა სხვებთან ერთად. ისტორიაში და, სახელდობრ, ევროპის ისტორიაში, საზოგადოებრივი ტიპები ურთიერთისაგან მოქალაქეობრივი კანონების მიღებაში, ანუ საზოგადოებრივი სისტემის განწყობაში მონაწილეობის ხარისხით განსხვავდება. ევროპის ისტორია, ამ ასპექტით, შეიძლება განისაზღვროს, როგორც მოქალაქეობრივი თავისუფლების ღია პროცესი და გზა. რომელიმე კლასის სოციალური თავისუფლების შეზღუდვა ძალმომრეობით, რასაც რევოლუციური ეგალიტარიზმი ქადაგებდა „სოციალური უთანასწორობის გასასწორებლად“, თავისთავად მცდარ ნაწამძღვრებზე დაფუძნებულ კვაზიპრობლემას წარმოადგენს. მასში სოციალურ-ფილოსოფიური გაგება შეცვლილია „რევოლუციურ-იდეოლოგიურით“. ნაწამძღვრის სიმცდარე თავისუფლებისა და სოციალური პრივილეგიების ბუნდოვან წარმოდგენას ეფუძნება. და ამგვარ რევოლუციურ „ეგალიტარიზმს“, ფარუ-

ლად თუ ამკარად, ამ ნანამძღვრის მიერვე პოსტულირებულ „ჩაგრულთა და დავრდომილთა დაცვის“ პრეტენზია აქვს „ძალმომრეთა“ მიმართ „რევოლუციური ძალმომრეობის“ ქადაგების გზით. ამგვარ ცნობიერებაში თავისუფლების გაგებას ენა არა აქვს. სოციალისტური თეორიები, მარქსიზმ-ლენინიზმი და ტოტალიტარული ეგალიტარიზმი, ამგვარი „ძალმომრე თავისუფლების“ კლასიკური მაგალითებია. ზემოაღნიშნული სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ გარკვეულ ისტორიულ მონაკვეთში არ არსებობდა ის პრობლემები, რომლებიც ეგალიტარულ კონცეფციად დაფორმულდა. არსებობდა აბსოლუტიზმიც და პრივილეგიზმიც, არსებობდა (და არსებობს) სამართლებრივი უთანასწორობაც, მაგრამ ყოველივე ეს ითხოვდა განვითარებას ცივილურობის მიმართულებით და დადგენას და რეალიზებას იმ პრინციპებისა, რომლებიც ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცის შესაძლებლობათა ველში არსებობდა. ამის ნაცვლად რევოლუციურმა ნგრევამ რადიკალურად შეცვალა ვექტორი და გამოიწვია არსებითად იგივე პრობლემების წარმოქმნა უკვე დეკლასირებული სოციალური სისტემების სტრუქტურაში. ამის შედეგი იყო ტოტალიტარული ერთპარტიული კომუნიზმიც და კაპიტალისტური დემოკრატიული ბიუროკრატიზმიც. ორივე შემთხვევაში სახეზეა დეკლასირებული სისტემა, რომელიც იდეოლოგიური ეგალიტარიზმის საფარის ქვეშ სოციალურ ამორალიზმს აწვითარებს.²⁰

სამივე აღნიშნულ ასპექტში განსაკუთრებული მნიშვნელობა თავისუფლებისათვის ენიჭება ცოდნას, ანუ არჩევნის გაკეთების შესაძლებლობათა ველის ჰორიზონტს. ყველა შემთხვევაში, თავისუფლების გამოსავლენად აუცილებელია არა მხოლოდ პირდაპირი წინააღმდეგობებისა და ძალდატენების არარსებობა, არამედ ალტერნატივათა მახასიათებლების გახსნილობა და მისაწვდომობა, რასაც ცოდნა იძლევა. ცოდნა გულისხმობს არა მარტო იმ ცოდნას, რომელიც საზოგადოებაში არსებობს და რომელიც პირადად მოპოვებული არ არის, არამედ იმის ცოდნასაც, რასაც ძალისა და ნებისყოფის არსებობა ეწოდება, ანუ შინაგანი და გარეგანი ძალისხმევის შესაძლებლობათა ცოდნას. თავისუფლების არსება, ამგვარად, ცოდნასთან უშუალოდაა დაკავშირებული: ცოდნა თავისუფლების შინაარსია, თავისუფლება კი ცოდნის ფორმა.²¹

მითითებანი და განვრცობანი

XIX–XX საუკუნეთა ცოდნის სისტემის განვითარება ძალიან კარგი მაგალითია იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორ ხდება თანდათან განვლილვა ცოდნის ინტეგრალური ველისა არა მხოლოდ სხვადასხვა დარგებად, არამედ სრულიად საპირისპირო სფეროებადაც. უძველესი ეპოქები ხასიათდებოდა „სინთეზური რელიგიური ცოდნა-რწმენით“: რწმენასა და ცოდნას შორის, სუბიექტურსა და ობიექტურს შორის არ არსებობდა დიფერენცირება და ისინი ურთიერთშეცვლად ყოფიერებას წარმოადგენდნენ. განვითარების პროცესი დიფერენცირებისა და რეინტეგრირების პროცესია, რომლის შესაბამისად ხდება ცოდნის მატრიცისა და ველის დიფერენცირებაც და რეინტეგრირებაც. ამის შესატყვისად, უხედავთ თანდათან დაშლას ამ პირველადი მთლიანობისა და თანდათან გაიყოფა, ერთი მხრივ, რელიგია და ფილოსოფია და, მეორე მხრივ, – მეცნიერება. შემდეგი დიფერენცირება გვაძლევს რელიგიისა და ფილოსოფიის განვლილვას. იქმნება სამი დამოუკიდებელი სფერო ცოდნისა: რელიგია – ფილოსოფია – მეცნიერება რომელშიც „რელიგიიდან განთავისუფლებულ“ (XVIII საუკუნიდან შემოსული უაზრო განსაზღვრება!) ფილოსოფიასა და მეცნიერებას ურთიერთდაახლოების ტენდენცია აქვთ. ეს ტენდენცია განსაკუთრებით მკვეთრად იწყებს გამოვლენას მეთვრამეტე საუკუნის ანტირელიგიურ (ანტიკლერიკალურ) პათოსში და თავის კულმინაციას მიაღწევს მატერიალისტურ და ათეისტურ კონცეფციებში, რომლებიც რელიგიას საესებით გააძევენ ასპარეზიდან. ფილოსოფია ცხადდება მეცნიერებად. პარადოქსულად, სწორედ მეცნიერების განვითარებამ შეუნყო ხელი ამ სრულიად აბსურდული და არამეცნიერულ-არაფილოსოფიური ტენდენციის შეჩერებას და რელიგიას, ფილოსოფიასა და მეცნიერებას თავისი შესატყვისი ადგილი მიუჩინა ცოდნის ველში და ყოფიერების მატრიცაში. ის, რაც კანტმა ფილოსოფიურად შემოსაზღვრა, პოეკინგმა მეცნიერულად დაასაბუთა. რწმენა შესაძლებელია მხოლოდ იმ საზღვრიდან, სადაც თავდება მეცნიერება, სადაც დაკვირვებადობის არავითარი შესაძლებლობა არ არის, სადაც ექსპერიმენტის შესაძლებლობა არ არის (არც თეორიული და არც პრაქტიკული). იქ, სადაც ცოდნის გადაცემა შეუძლებელი ხდება, ანუ იქ, სადაც ნეტარი ავგუსტინეს მიერ იყო ჯერ კიდევ გავლებული საზღვარი: „Noli faras ire, in te ipsum redi: in interiori homine habitat veritas“ (შორს ნუ ნახვალ, შენში ეძებ: ჭეშმარიტება ადამიანში იმყოფება), რაც ტერტულიანემ განსაზღვრა, როგორც გონების იქით არსებულისადმი რწმენა და რაც ძველი ბერძნული პრინციპი იყო. მეცნიე-

რება ჭეშმარიტებას არ ეძებს და არც ზნეობრივი მახასიათებლები გააჩნია, ამიტომ ჭეშმარიტება ზნეობრივი კატეგორიაა და არა ინტელექტუალური, იგი ადამიანის ყოფიერების არსებას ეხება. ჭეშმარიტება ფილოსოფოსობისა და რწმენის საგანია. ამიტომაც მეცნიერება იოლად აღიჭურვა ალბათობებითა და ფარდობითობებით, რაც სრულიად შეუთავსებელია რწმენისა და ფილოსოფიისთვის. ამგვარად მეცნიერებამ საკუთარი საზღვრებიც დაისაზღვრა.

XX საუკუნე, რომელმაც, ერთი მხრივ, მოახდინა მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ისეთი დიფერენცირება, რომ სინთეზისათვის გონების მოკრფვის შესაძლებლობები თითქმის საბოლოოდ მოსპო, როდესაც „სულ უფრო და უფრო მეტს ვიგებდით, სულ უფრო და უფრო მცირეს შესახებ“, ახლა, თავის მიწურულს, განსაკუთრებული შთამბეჭდავობით იძლევა საშუალებას ცოდნის მეტ-ნაკლებად სინთეზური ფორმისაკენ შეტრუნებისა და: ცოდნის სფერო და მეცნიერების ჰორიზონტი განსაზღვრავს რწმენის სიმაღლესა და სიღრმესაც და ნატიფი ფილოსოფოსობის შესაძლებლობებსაც.

კორ.: I; 1, 22. სასწაულებრივად უღერს ქართულ ენაში ეს დამთხვევა სიტყვებისა „ბერძენი“ და „სიბრძნე“. რადგან ევროპული ფილოსოფიური ტრადიციით, სიბრძნისმოყვარეობა, ანუ ფილოსოფია სწორედ ბერძნული მოვლენაა და აზროვნების ამ ფორმის სანყისი ბერძნებთან არის საძიებელი. ეს ლამაზი მაგალითია ზოგ შემთხვევაში სიტყვათ შორის გაბმული იდუმალი მნიშვნელობების გამოშვლენი. შესაძლოა, ქართულმა ტრადიციამ ამ მხრივ სავსებით დაადასტუროს ევროპული ისტორიული ხედვა ფილოსოფიის სანყისებისა. აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ ქრისტეს მიერი სასწაულები თავისთავად ებრაელთა ამ მახასიათებელზეა მიმართული, მაგრამ მუხედავად ამისა, მაინც შეუვალი აღმოჩნდა მათთვის. ამასთანავე, ქრისტე ორიენტირებულია „ბერძნულ“ სანყისზეც (რადგან სინთეზური და სრულია, უნივერსალური) და ამ სისრულეში ფუძნდება კიდევ ქრისტიანობა ევროპაში და მსოფლიოში. განწყობის თეორიის შესანიშნავ ილუსტრაციას ვხედავთ აქ.

გაუგებრობის თავიდან აცილების მიზნით, ხაზი მინდა გაეუსვა, რომ მე წინააღმდეგი ვარ ტერმინის „იუდეო-ქრისტიანიზმის“ რელიგიური თვალსაზრისით მიყენებისა ქრისტიანობისადმი. ეს არაერთხელ აღმინიშნავს. ხოლო რაც შეეხება ქრისტიანულ ცივილიზაციას და მის მატრიცას, მასში საკუთრივ ქრისტიანულის გარდა მონანილეობს არაქრისტიანული, იუდაური, ისლამური და უფრო ადრინდელი კულტურების მატრიცების მქონე ჯგუფები და ამდენად ჩემი პრინციპის მიხედვით, რომელიც წინა ნაწილში იყო გარკვეული, როგორც ყოველი ცივილიზაცია, ევროპული ცივილიზაცია ცივილიზაციის სინთეზური ცივილიზაციაა. ამიტომ აღნიშნული თემა შესა-

ტყვის გადაწყვეტას იღებს. ქრისტიანული ცივილიზაცია უფრო ჰომოგენური იყო პირველ საუკუნეებში („შუა საუკუნეებში“), შემდეგ ხდება მისი თანდათანო მოზაიკიზირება და რღვევა მასობრივ დეკლასირებულ სისტემებში, რაც მეტად სპეციფიკურ ვითარებას ქმნის ევროპულ სივრცეში. მომდევნო თავში რელიგიისა და თავისუფლების საკითხს, აგრეთვე რელიგიის ცივილიზაციისადმი მიმართებას საგანგებოდ განვიხილავ.

უნდა განვასხვავოთ ფილოსოფიური განსაზღვრებები ცნებებისა, მათი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობებიდან. ფილოსოფიური განსაზღვრებები კონცეპტუალური სქემების გამოხატულებას წარმოადგენს და გარკვეული ხედვის სისტემაში თავსდება, მაშინ როდესაც ეტიმოლოგიები გვიხსნიან თვით სიტყვის არქეტიპებს. სიტყვის არქეტიპის „დაჭერას“ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება სიტყვაში მოთავსებული მსოფლხატის სანედომად, რომელიც ფარულად ახლავს სიტყვას, როგორ კონცეპტუალურ სქემაშიც არ უნდა მოთავსდეს იგი და რა განსაზღვრებაც არ უნდა მიეცეს მას ფილოსოფიურად. სიტყვის სიღრმითი ფენების ხილვა გაგებადობის აუცილებელი პირობაა. საკმარისია აღინიშნოს, რომ ბერძნულ *ελευθεριον*-ს და ლათინურ *liber*-ს ინდოევროპულში აქვს „ზრდის“, „აღმოცენების“ მნიშვნელობა. ხოლო ინდოევროპულ „პრაი“-ს, რომელიც საფუძვლად უდევს ინგლისურ *freedom*-ს და გერმანულ *frei*-ს, აქვს სიყვარულის, მეგობრობის და მშვიდობის მნიშვნელობა. გასაგები რომ ვახდეს ის შინაგანი აზრი, რომელიც ამ ცნების სისრულეშია გამოხატული, აქვე მივუნიშნებ იმასაც, რომ ქრისტიანული სჯულდების არქეტიპი „სიყვარული“, „მშვიდობა“ და „მეგობრობა“ თავისუფლების პირველხატიცაა, მით უმეტეს, თუ ამას შუმერული „ამაგი“-ს მნიშვნელობასაც დაუმატებთ, რაც ამართლებს ჩემს თვალსაზრისს, რომ ქრისტიანული მსოფლხატი და მსოფლხედვა არსებით სინთეზურია. თავისთავად, ინდოევროპულს გარდა, საინტერესო ჩანს სხვადასხვა ენობრივი ჯგუფების განხილვაც და შემდეგ ქართულთან ამ მნიშვნელობათა შეჯერება. ეს განსაკუთრებული კვლევის საგანია. იხ: Emil Benveniste, „Le Vocabulaire des institutions indoeuropeen.“ Les Editions de Minuit, 1987; Kluge, „Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache“; Joseph T. Shipley, „The Origins of English Words“. Larousse Etimologique; სულხან-საბა ორბელიანი, „სიტყვის კონა“; Фасмер „Этимологический словарь Русского языка“.

შესაძლოა, ამის შეგნებაა გამოხატული ფორმულაში: „მონისა ყოველივე ბატონისა არს, გარდა სულისა“-ო. აქ შინაგანი თავისუფლების სრულიად გარკვეული კონცეფცია ისახება. კონცეპტუალური თვალსაზრისით, მეტად საინტერესოა ავთანდილის ანდერძის „ათავისუფლე მონების“ განხილვა, რადგან აქ გარკვეულად არის

მითითებული მონათა გარეგნულ, ფიზიკურ ანუ მოქალაქეობრივ არათავისუფლებაზე და მათთვის მოქალაქეობრივი თავისუფლების მინიჭებაზე. შერმადინი ხომ მონებს შინაგან თავისუფლებას ვერ მინიჭებდა!

იხ: იოანეს სახარების დასაწყისი: ქართული „პირველთაგან იყო სიტყუაი...“ ლათინურად არის "In principio erat Verbum..." ხოლო ბერძნულად კი "Εν αρχῆ εἶν ἰσχυισ". არხე ანუ პრინციპი, ანუ პირველი არის ამავე დროს ერთი, რომელიც არის სიტყვა (ლოგოს, ვერბუმ) და არის ღმერთი. თავისუფლების არსების გასაგებად ამ ფორმულის გადმოტანა ადამიანზე (რომელიც „სახედ ღვთისად“ არსებობს) სავსებით სამართლიანია, რადგან არც ერთი სხვა გაგება თავისუფლებისა არ შეესაბამება თავისუფლების ტაქტოლოგიურ არსებას.

სიმბოლური მაგალითია ედემის ბაღში ადამის პირველყოფნა ევას გაჩენამდე. ადამს ღმერთი არავითარ რეგლამენტაციებს არ უყენებს. ხოლო ევას გაჩენის შემდეგ კი იწყება უფლებრივი ვექტორის შემოტანა: ეკრძალება საღმრთო ხის ნაყოფის ჭამა. აქ უკვე კოორდინატთა სისტემა განსაზღვრულია და ქცევის მატრიცა დადგენილი. სწორედ აქ და ამ მომენტში დაისმის საკითხი თავისუფლების შესახებ. თავისუფლება ადამ-ევასა და „იმ მესამის“ ურთიერთმიმართებაში უნდა გამოვლინდეს. ესაა ის გახსნილობის ველი, რომელიც უნდა იქნეს სტრუქტურირებული და განსაზღვრული. მანამდე კი ადამი თავისთავშია ჩაკეტილი უფანჯრებო მონადად, ნივთად თავისთავად...

ერთჯერადი აქტით შეიქმნა ადამი, მაგრამ იმისათვის, რომ ადამს ცივილიზაცია შეექმნა, აუცილებელი გახდა მისი ისტორიაში, ანუ დროის განუწყვეტელ მსვლელობაში შემოყვანა და ერთმანეთის მომყოლ თაობებად გამრავლება. ეს გამრავლება არსებითია ცივილიზაციის სპეციფიკურად ადამიანურ შესაქმედ გასაცნობიერებლად. ცივილიზაცია ის საქმეა, რომელსაც ადამიანი თაობიდან თაობაში აკეთებს, რათა შექმნას ის უნივერსალური მატრიცა, რომელიც არქეტიპის სიმეტრიული იქნება. მაგრამ რადგან არქეტიპი მეტაფიზიკურია, ხოლო ცივილიზაცია ფიზიკურ პლანში ხორციელდება, რომელშიც სრულყოფილების მიღწევა პრინციპულად არის შეუძლებელი, სიმეტრიულობა განუწყვეტელ ფორმათძიებად, შემოქმედებად და საქმედ ვლინდება. ეს არის ადამიანის არსების გახსნილობა, რასაც მე ტრანსფორმაციათა ინტეგრალურ ველს, ანუ მატრიცას ვუნოდებ.

ლათინურ სიტყვას „ცივილის“, ტერმინებს: „ცივილიზაცია“, „ცივილური“ და ა.შ. და ბერძნულ „პოლისს“, საიდანაც წარმოიშვა „პოლიტიკის“ ცნება, ერთნაირი მნიშვნელობა აქვს, რამაც შეიძლება ცნებათა აღრევა გამოიწვიოს. თავისთავად, ამ ერთგვაროვან ცნებათა ხმარების ტრადიციით, „ცივილური თავისუფლებების“ ქვეშ ვგულისხმობთ საერთო მოქალაქეობრივ თავისუფლებებს, რომლებიც დაკავშირებულია ცივილიზაციის ამა თუ იმ მატრიცასთან, ხოლო „პოლიტიკური თავისუფლებების“ ქვეშ კი – ის სპეციფიკური უფლებები, რომლებიც განსაზღვრავს ადამიანის (მოქალაქის) უფლებას, მონაწილეობა მიიღოს საზოგადოებრივი ცხოვრების ორგანიზებაში, თავისი ხელისუფლების არჩევაში, საკანონმდებლო პროცესში და ადმინისტრაციის კონტროლში. პოლიტიკური თავისუფლება არის თავისუფლების პრინციპის ადამიანთა ჯგუფის, როგორც მთლიანობისათვის, მიყენება, რაც ამ ჯგუფს ერთგვარ კოლექტიურ თავისუფლებას ანიჭებს. ამ გაგებით ცხადი ხდება და შეიძლება სავსებით დავეთანხმეთ ჰაიეკს, რომ „თავისუფალი ხალხი თავისუფალი ადამიანების ხალხი არ არის, და არც არავინ საჭიროებს, შეერთოს ამ კოლექტიურ თავისუფლებას, რომ იყოს თავისუფალი ინდივიდი“.

ყველას კარგად ახსოვს საბჭოთა ჰიმნის ქართული ვარიანტის პირველი სტროფი: „თავისუფალ ერთა მძლე კავშირი ძმური შეუკრავს დიდ რუსეთის ხალხს“ (რუსულად სხვაგვარადაა: „Союз нерушимый республик свободных сплотила навеки Великая Русь:“ „ურღვევი კავშირი თავისუფალ რესპუბლიკათა“. ქართველმა მთარგმნელებმა სავსებით ბუნებრივად თარგმნეს „რესპუბლიკა“ „ერად“, პრინციპით: „ერთი სახელმწიფო ერთი ერი“, თუმცა ვერ გაითვალისწინეს, რა ნაღმთან ჰქონდათ საქმე: რომ „ავტონომიური რესპუბლიკებიც“ „ერებს“ წარმოადგენდნენ). ამავე დროს, ისიც კარგადაა ცნობილი, რომ ამ „თავისუფალ ერებში (თუ რესპუბლიკებში)“ არც ერთი თავისუფალი ადამიანი არ არსებობდა! ეს არის კვაზიკოლექტივისტური ცნობიერებისა და გაგების შესანიშნავი ილუსტრაცია. უცხოური მარნუხებიდან ეროვნული თავისუფლებისაკენ მისწრაფებაზე ლაპარაკისას, თავისუფლების ცნებას ვაძლევთ მთლიანად ერში, როგორც ერთობაში, გარეშე იძულების არარსებობის მნიშვნელობას. მაგრამ აქაც, მიუხედავად იმისა, რომ ეროვნული თავისუფლება ინდივიდუალური თავისუფლების ანალოგიურია, იგი არ არის მისი იგივეობრივი. ერის პოლიტიკური თავისუფლებისათვის ბრძოლა ყოველთვის არ ნიშნავს ინდივიდუალური მოქალაქეობრივი თავისუფლებისათვის ბრძოლას და შეუძლია, „თავისუფალი ერი“ აქციოს მონათა სახელმწიფოდ, თუ ამ კონცეფციაში არ არის გათვალისწინებული ზევით აღნიშნული სიმეტრიულობა

არქტიპულ-ინდივიდუალური და მოქალაქეობრივ-საზოგადოებრივი თავისუფლებისა.

პოლიტიკური თავისუფლება" ელემენტია „მოქალაქეობრივ თავისუფლებათა" სისტემისა, რომელიც თავის მხრივ არის არქტიპული თავისუფლების პარადიგმული გაშლა.

ამასთანავე „მოქალაქეობა" იხმარება ჩემ მიერ იმ გაგებითაც, რა გაგებითაც ხმარობს მას ქრისტიანული მწერლობა და ფილოსოფია, როდესაც „ცხოვრებასა და მოქალაქეობაზე" ლაპარაკობს. ზეციური იერუსალიმის სულიერი მოქალაქეობა სიმეტრიულია ქვეყნიური მოალაქეობისა და ზნეობრივ მატრიცას ნარმოადგენს. მოქალაქეობის ამ მეტაფიზიკური მნიშვნელობის გაუთვალისწინებლად დიდი ნაწილი ჩემი მსჯელობისა გაუგებარი დარჩება, განსაკუთრებით კი მისი არსებითი სიმეტრიულობის პრინციპი.

10. საინტერესოა, რომ ყველა კონცეფცია და იდეოლოგია, რომელიც ადამიანს მიწიერ სრულყოფილებასა და ბედნიერებას ჰპირდება, არგუმენტად სწორედ ადამიანის სრულ განთავისუფლებას იყენებს. ასევე იყო მარქსიზმშიც. თავისუფლების შესახებ მარქსისტული წარმოდგენების გაცნობისას, სწორედ ინდივიდუალური თავისუფლების არსების სრული გაუგებრობა და „აბსოლუტური თავისუფლების" ცნებით უაზრო ოპერირება ინვევს. საერთოდ, აბსოლუტებზე ფილოსოფიურად მსჯელობა „პერფექციონისტულ იდიოტიზმთა" რიგს განეკუთვნება და სერიოზული მსჯელობის საგანი ვერ გახდება. მარქსიზმის აბსურდიდან გამოსავალი ვერც ახალი თაობის ფილოსოფოსებმა იპოვეს, მიუხედავად მრავალი ცდისა, მარქსის მისი ადრეული ნაწერებით გადარჩენისა. მაგრამ ეს ფილოსოფიის კი არა, იდეოლოგიური მარწუხების პრობლემები უფრო იყო.
11. ზნეობრივ პლანში ამას სავსებით შეესატყვისება ქრისტიანული „ნეტარ არიან ლატაკნი სულითა...", რაც ხშირად დიდ გაუგებრობას ინვევს. „სულით ლატაკი" განუწყვეტლივ მისწრაფებაშია, რომ „დააპუროს" თავისი სული, გაამდიდროს იგი. სულის დაპურება და გამდიდრება კი მხოლოდ სულიერი საკვებითა და ფასეულობით შეიძლება: „პურით არსობისა". ამგვარად, „სულით ლატაკი" იმავე პირობაშია, როგორშიც „არცოდნის მცოდნე". აქ მთავარი ორივე შემთხვევაში ერთია – ცოდნა იმისი, რომ „არ იცი" და „სულით ლატაკი" ხარ. თავისუფლებაც ამ ცოდნიდან მოდის, რადგან ის არის ადამიანის გახსნილობის მოდუსი. აქვე უნდა აღინიშნოს გურჯიევის ერთი მეტად ზუსტი სახე, რომელიც ცოდნის არსებას უკავშირდება; გურჯიევის აზრით მოცემულ მომენტში არსებობს ცოდნის გარკვეული მარაგი, რომელიც კაცობრიობას ეძლევა". თუ ამ მარაგის განაწილების ინტენსიურობა განსაზღვრავს ცოდნის ხარისხსა და ღირებულებასაც; მცირეთა შორის განაწილებული იგი გვაძლევს „გე-

ნოსებს", რომლებსაც მთელი ეს მარაგი აქვთ, ხოლო მასებს შორის განანილებული ეს მარაგი იმდენად წერილმანდება, რომ ფაქტობრივად უვიცობად ან არაფრის ცოდნად იქცევა, როგორც მელნის წვეთი გახსნილი „ზღვაში“. ეს მეტაფორა შესანიშნავად ახასიათებს ცოდნის შინაგან ბუნებას და მის ღირებულებით ხასიათს თავისუფლების კონტექსტში.

12. ცნებას „მოდრაობა“ ისეთივე მნიშვნელობით ვხმარობ, როგორც „თავის-უფლებას“: ფიზიკური და მეტაფიზიკური აზრით. თუ საზოგადოების ტოპოლოგიურ მატრიცას სიმბოლურად ჯვრის ფორმით გამოვსახავთ (ხოლო ქრისტიანულ ევროპულ ცივილიზაციას არც ერთი სხვა სიმბოლო არ შეესატყვისება), მაშინ საზოგადოებრივი განყოფილების კოორდინატთა სისტემა და ექვტორები სრული სიმეტრიით იქნება გამოხატული. თვით ჯვრის მკლავები, ანუ ამ სიმეტრიის ღერძები, იმ ტრანსფორმაციულ ველებს წარმოადგენს, რომელთა გადაკვეთით ხდება ფიზიკურის ტრანსფორმირება მეტაფიზიკურ არსებობად, მეტაფიზიკურის ტრანსფორმირება ფიზიკურ არსებობად; ჰორიზონტალის ტრანსფორმირება ვერტიკალად და ვერტიკალისა ჰორიზონტალად, რაც შეესაბამება მატერიალურ და სულიერ ღირებულებათა მატრიცას. ამ სიმბოლურ გამოხატულებაში სიმეტრიის კვანძს, რომელიც ინტეგრალური სიმეტრიული ღერძია, წარმოადგენს ჯვრის გული (გადაკვეთის სივრცე), რომლის ირგვლივ ტრიალებს მთელი სისტემა.
13. ეს მარტივი დასაწახია: უკედავები, ანუ სულიერი არსებანი, სრულყოფიერი არიან პრინციპულად და მათ არაფრის შევსება, განანილება ან გაზიარება არ ესაჭიროებათ თვით უკედავობის ბუნებისა გამო. აქ პროცესი არ არსებობს და, მაშასადამე, არ არსებობს დრო; (არ არსებობს აქილეესი, რომელიც გარბის და კუ, რომელიც უნდა დაენიოს აქილეესს). მარადიულობა ყველგანობა და ყოველთვისობა და, ამდენად, მოიცავს მთელ ყოფიერებას. ამიტომ გაუგებრობად მიმჩნია კითხვები: „აქვს თუ არა ადამიანს აბსოლუტური თავისუფალი ნება?“, „შეიძლება, ადამიანი აბსოლუტურად თავისუფალი იყოს?“ და სხვა ტიპის კვაზიფილოსოფიური სპეკულაციები „აბსოლუტურ თავისუფლებაზე“, „აბსოლუტურ ნებაზე“..., საერთოდ „აბსოლუტურზე“, რადგან რეალური ფიზიკური ყოფიერების საზღვრებში „აბსოლუტური“ მხოლოდ მეტარეალურად და იდეალურად შეიძლება არსებობდეს და არა „ხელშესახებად“ (მისტიციზმის ტრაგედიაა ეს!) სიმბოლურ ღირებულებათა მატრიცას ქმნიდეს. ამგვარი „აბსოლუტისტური“ კვაზიფილოსოფიური წარმოდგენების იდეოლოგიზირებით მოეხსნა ადამიანს ინდივიდუალური პასუხისმგებლობა ტოტალიტარულ და თანამედროვე მასობრივ სისტემებში, რამაც ცნობიერების დაშლასა და მატერიალიზე-

ბას (შენიებებასა და დახურვას) შეუწყო ხელი. დეკულტურიზაციის თანამედროვე ფენომენი მრავალნილად არის განპირობებული ამგვარი კვაზიფილოსოფიური წარმოდგენებით და აბსოლუტურის მოთხოვნით მატერიალურ სინამდვილეში.

14. იმ აზრით, რა აზრითაც ვხმარობთ გამოთქმას „ბინძური ადამიანია“, „ბინძური კაცია, ქალია, საქმეა, ქცევაა...“ და სხვა. ალბათ, თავისუფლების ცნებასთან ერთად ყველაზე დიდი „ნამება“ წილად ხვდა „კლასობრივის“ ცნებას. რევოლუციურმა იდეოლოგიამ თითქმის შეუძლებელი შეძლო, ამ ცნების ხმარება ინტელექტუალურად „სასირცხო“ გახადა და მას ტოტალურად უარყოფითი მნიშვნელობა მიანიჭა. ამიტომ თითქმის ვერსად ველარ ნახავთ, რომ საზოგადოებაზე მსჯელობისას კლასობრივის ცნება პოზიტიური განხილვის საგანი იყოს. თანამედროვე სოციალურ-ფილოსოფიური აზრის ეს სავალალო რავოლუციური იდეოკრატიულობა დიდად ვნებს არა მხოლოდ თეორიულ, არამედ რეალური სოციალური პროექტების შექმნასა და განხორციელებას.
15. ყოველივე თქმულს კარგად გამოხატავს ჩვეულებრივ ნათქვამი: „თავს ნებას ნუ აძლევთ“ (ანუ „ნუ კადრულობთ“); „ნუ ინებებთ“ და სხვა მრავალი, რომლებშიც კარგად ჩანს თავნებობის ანტიზნეობრივი ასპექტი.
16. ამის მაგალითებით სავსეა ისტორია, XX საუკუნეში ეგალიტარული ტოტალიტარული რეჟიმების თავნება მმართველების იერარქიის მოქმედება სრულყოფილ დასტურად შეიძლება მივიჩნიოთ. დესპოტიზმი ახასიათებს როგორც ინდივიდუალურ მოქმედებას და ფორმას, ასევე პოლიტიკურ სისტემასაც, რეჟიმს. ეტიმოლოგიურად (ბერძნ.) „დესპოტი“ სახლის ერთპიროვნულ გამგებელს ნიშნავს.
17. რელიგიურობა იმათი მახასიათებელიც არის, ვინც „ათეისტია“, ნიკოლოზ ბერდიაევის ზუსტი თქმით, „ათეისტებიც ღმერთის ქვეშ იმყოფებიან“. სახარებაში კაცობრიობის ღვთისქვეყნოფნის პრინციპია მოცემული. ინდივიდუალურ რწმენას თუ ურწმუნობას ამ ღვთისქვეყნოფნისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. იხ. ქვევით „რელიგია და თავისუფლება“.
18. ბერტრან რასელის ცნობილი წინადადება, – „თავისუფლება ძირითადად შეიძლება დაფორმულეულ იქნეს როგორც სურვილთა შესრულების მისწრაფებაში წინააღმდეგობის არქონა“, – რომელსაც ხშირად იყენებენ თავისუფლების ანალიზისას, ასეთივე ფარული წყაღქვეშა კლდეების შემცველია. დღეს უკვე ნათელია, რომ შეიძლება არსებობდეს ისეთი ვითარება, გამოწვეული სხვადასხვა პირობებით, რომ თავად სურვილი ცნობიერდებოდეს, როგორც ჩემი სურვილი, მაგრამ სინამდვილეში იყოს სხვისი სურვილით ნასურვები სურვილი. სწორედ ამას ჰქონდა ადგილი დახურულ ტოტალიტა-

რულ რეჟიმებში ჩამოყალიბებულ ადამიანში, რომელსაც არავითარი სხვა სურვილის არჩევანის საშუალება ინფორმაციის უქონლობის გამო არ ჰქონდა. ამგვარი ადამიანი ცხოვრობს მისი სურვილების სხვის მიერ ნასურვეები სასურველობით და, ამდენად, ტოტალურად არათავისუფლად, თუმცა ამის შესახებ არაფერი იცის. არცოდნის მიზეზით, იგი ვერც შინაგან წინააღმდეგობას გრძნობს და ვერც შეზღუდვას თავისი თავისუფლებისა. ეს ფაქტობრივად დადასტურებული სოციალურ ფსიქოლოგიაში და ეთნოლოგიაშია. რიგ ენებში თავისუფლების ცნება საერთოდ არ არსებობს, ან ისეთი შინაარსი აქვს, რომელსაც თავისუფლებასთან (საძიებელი აზრით) არავითარი კავშირი არა აქვს.

19. რუსთველთან ეს ასეა გამოთქმული: „რაც არა გნადდეს, იგი ჰქმენ, ნუ სდევ ნადილთა ნებასა“, რადგან ნადილთა ნებასა და მორალურ კანონს (იმპერატივებს) შორის არჩევანში დგინდება ზნეობრივი თავისუფლების სახიერება. თავისთავად, ნადილთა მოთოკვა, ნადილებზე გამარჯვება, თავისი თავის ფლობა („თავის უფლობა“) ნებისმიერი რელიგიის კატეგორიული იმპერატივია.
20. XX საუკუნის დასასრულს უკვე ცხადი ხდება ბევრი ისეთი რამ, რაც დაფარული იყო მასობრივი დემოკრატიული კაპიტალიზმისა და მასობრივი დემოკრატიული ტოტალიტარიზმის კონფრონტაციის პირობებში. ყველაზე მნიშვნელოვანია გაცნობიერება იმისა, რომ ორივე ეს სისტემა ეკუთვნის *მასობრივ სისტემათა* რიგს და წარმოადგენს დეკლასირებულ სისტემებს, რომლებშიც რეალური სოციალური პრინციპები შეცვლილია იდეოლოგიურით. დეკლასირებული მასობრივი სისტემა არსებით არის მატერიალისტური და ეკონომიკოცენტრისტული, მიუხედავად იმისა, რომ დემოკრატიული კაპიტალიზმის რეალურ თავისუფალ საზოგადოებად განვითარების შესაძლებლობები, კერძო საკუთრების პრინციპის არსებობისა გამო გაცილებით უფრო დიდია, ვიდრე დემოკრატიული ტოტალიტარიზმისა. კერძო საკუთრების პრინციპი თავისუფლების პრინციპს შეიცავს, რაზედაც არაერთგზის მიუთითებდა და ის ერთადერთია, სოციალიზმის ფაქტორი და განვითარების ძრავა. ამავე დროს ის შეიცავს *სოციალური ფედერალიზმის* პრინციპსაც, რომელიც სოციალური განვითარების უმთავრესი ფაქტორია. მასობრივი დემოკრატიული სისტემების კრიტიკა სულ უფრო და უფრო აქტიურ სახეს იძენს თანამედროვე სოციალურ ფილოსოფიაში. დასახელებული ნიგნი „რესპუბლიკა დემოკრატიის წინააღმდეგ“ ერთი მაგალითია მხოლოდ. მოსტოტალიტარული პირობების ანალიზი სხვადასხვა ცნებათა ღირებულებების გადაანალიზების სპეციალურ პრობლემასაც სვამს. აქამდე ხმარებული ცნებების იდეოლოგიური ჯაფმნისაგან განთავისუფლება დიდი ამოცანაა ამ ცნებათა ბადეში ჩაქსოვილი ცნო-

ბიერებისა და ყოფიერების გასანთავისუფლებლად. „დემოკრატიის“ ცნების გვერდით, მაგალითისათვის, შეიძლება დავასახელოთ „რევოლუციის“ ცნება, რომელიც ერთთავად პოზიტიურ ცნებათა რიგშია მოთავსებული, თუმც, ნებისმიერი პირუთენელი ანალიზი ცხადყოფს ამ ცნებით გამოხატული სინამდვილის რეგრესიულ და რეაქციულ ბუნებასა და ხასიათს. რევოლუცია, რომელიც „თავისუფლების“ შესატყვისად იხმარებოდა, და არა მხოლოდ მემარცხენე, სოციალისტურ და კომუნისტურ, იდეოლოგიაში, არამედ მემარჯვენეშიც, ცხადია, არავითარ თავისუფლებას არ შეიცავს, რადგან სრულიად გამორიცხავს თავისუფლების საზოგადო ბუნებას. დღემდე ისტორიაში ცნობილმა და „რევოლუციად“ აღნიშნულმა მოვლენებმა სწორედ იმის სანიხააღმდეგო პირობები შექმნა ადამიანთა და საზოგადოებათა არსებობაში, რისკენაც იდეოლოგიურად იყო მოწოდებული. ეს მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, თუ რამდენად აუცილებელია ცნებათა ბადის განუწყვეტელი გადაანალიზება და ღირებულებათა დაზუსტება, რათა არ მოისპოს შესაძლებლობა ჭეშმარიტების წედომისა და სინამდვილის ხედვისა, ანუ ცოდნისა და ე.ი. თავისუფლებისა.

21. თავისუფლებისა და ცოდნის მიმართების ამგვარი დაფორმულება თავის საფუძველს პავლეს ერთ აზრში პოვებს (რომაელთა მიმართ: I, 28-32): „და რამდენადაც არ ცდილობდნენ, ცოდნით ჰყოლოდათ ღმერთი, ღმერთმა ისინი გადასცა უკუღმართ გონებას დაუშვებლის გასაკეთებლად.

ყოველნი აღესილნი არიან ყოველგვარი უმართლობით, ბოროტებით, ანგარებითა და სიავით, სავსენი შურით, მკვლევლობით, შუღლით, ვერაგობით, უზნეობითა და მაბეზღარობით.

ცილისმნამებელნი, ღმერთის მოძულენი, შეურაცხმყოფელნი, ამპარტავანნი, მკვეხარნი, ბოროტგამზრახველნი, მშობლების ურჩნი, უგუნურნი, ვერაგნი, არასანდონი, არამოყვარულნი და უღმობელნი...“ და შემდეგ „20. რამეთუ, როცა ცოდვის მონები იყავით, მაშინ თავისუფალნი იყავით სიმართლისაგან.... 22. ახლა კი, როცა თავისუფლები ხართ ცოდვისაგან და ღმერთის მონები გახდით, თქვენი ნაყოფია სინმიდე, ხოლო ბოლო მარადიული სიცოცხლე.“

„ღმერთის ცოდნით ყოლა“ სრულიად განსაკუთრებული გამოთქმაა თავისუფლებისა, რადგან „ღმერთის ყოლა“ თავისთავად თავისუფლების აღნიშვნაცაა. პავლეს მიერ დახასიათებული „ცოდვის მონობა“ უიგივდება „უვიცობას და უზნეობას“, რადგან ცოდნა თავისი არსებით თავისუფლებასთან და ე.ი. ზნეობასთან არის დაკავშირებული. ბუნებრივია, რომ ცოდნის ის გაგება, რომელიც მატერიალისტურმა და ათეისტურმა „მეცნიერებამ“ განავეითარა, ზნეობრიობის არც ერთი ნიშნით არ ხასიათდება, რადგან მას არავითარი კავშირი

თავისუფლებასთან და ე.ი. ღმერთთან არა აქვს. ამ მატერიალისტურ და ათეისტურ არაზნეობრივი ცოდნის საზღვრებში იყო შესაძლებელი, დაფორმულებილიყო ცნობილი ფორმულა: „თავისუფლება შეცნობილი აუცილებლობაა“. ხოლო, როგორც აღინიშნა, აუცილებლობის ტოპოსში თავისუფლებას ადგილი არ აღმოაჩნდა. თავისუფლების, როგორც ზნეობის და ცოდნის, როგორც ღვთის ცოდნის და ე.ი. თავისუფლების გაგება, თავისუფლებასა და ცოდნას ყოფიერების არსება-კვანძის სახეს აძლევს და მას ადამიანის ყოფიერების ონტომატრიცის სტრუქტურად ქმნის. ცოდნის ინტენციონალობა, ანუ მიმართება (რადგან ცოდნა არსებით მიმართულია, ინტენციონალური) უკვე თავისუფლების ფორმაში ვლინდება. ამ თვალსაზრისით, სოკრატესეული „მე ის ვიცი, რომ არაფერი არ ვიცი“ თავისუფლების სხვაგვარი გამოთქმაა, რადგან თავისთავში არსება-ინტენციონალობას შეიცავს. ცოდნისაკენ მისწრაფებაც თავისუფლების გამოხატულებაა, რადგან ამ მისწრაფებას ვერავითარ სხვა ფორმაში ვერ განახორციელებ და გამოთქვამ. ცოდნის არსებული ფილოსოფიური კონცეფციების (გნოსეოლოგიების) უმრავლესობისათვის დამახასიათებელი ნაკლი, ჩემი აზრით, სწორედ თავისუფლებისა და ცოდნის, ანუ ზნეობრივი ასპექტის გაუთვალისწინებლობიდან გამომდინარეობს. ცოდნა არ წარმოადგენს დამოუკიდებელ და დაუინტერესებელ მახასიათებელს ადამიანის ყოფიერებისა. იგი ყოფიერების შინაარსია და, როგორც ასეთი ყოფიერების ონტოლოგიური კვანძია, რომლის არსებობის ფორმას თავისუფლება ქმნის.

ცოდნისა და თავისუფლების ერთიანობა აქვს გამოთქმული რუსთველს, როდესაც ამბობს: „არა ვიქმ, ცოდნა რას მაქნევს, ფილოსოფოსთა ბრძნობისა“. ამ გამოთქმულობაში „ვიქმ“ თავისუფლების სინონიმია, რადგან თავისუფლების არსებობა მხოლოდ ქმნათა განუწყვეტლობის ფორმით არსებობს. ხოლო ცოდნა კი ამ ქმნათა განუწყვეტლობაში ვლინდება. ეს ნიშნავს, რომ ცოდნა მხოლოდ ისაა, რაც არის ამ ქმნის საფუძველი და არსი. ყველა სხვა „ცოდნა“, მეცნიერული და ჩვეულებრივ სიტყვათხმარებაშიც მიღებული აზრით, მხოლოდ იმ გაგებით წარმოადგენს ცოდნას, რომ თავისი არსებით არის ინტენციონალური და თავისუფლების არსებითი მახასიათებელი, რაც მას ადამიანის ყოფიერების არსებად წარმოაჩენს.

თავისუფლება და რელიგია

*„გიყვარდეთ ერთმანეთი, როგორც მე შეგიყვარეთ თქვენ.
იმაზე მეტი სიყვარული არ არსებობს,
როცა ვინმე სულს სწირავს თავისი მეგობრისათვის“*
იოანე 15,12-13

*„ხოლო უფალი სულია და სადაც უფლის სულია,
იქ თავისუფლება...“*
პავლე, I კორინ.; 3,17.

„მამული, ენა, სარწმუნოება“
ი. ჭავჭავაძე

„ღმერთი მოკვდა.....“
ჰეგელი

„რელიგია ოპიუმია ხალხისათვის“
კარლ მარქსი

ერის ილია ჭავჭავაძის მიერი იპოსტასური ტრიადიდან, *სარწმუნოებას* განსაკუთრებული ადგილი უკავია, რადგან სწორედ ის განსაზღვრავს ადამიანის ყოფიერებისა და არსებობის სტრუქტურას და მის თავისუფლებას. სარწმუნოებაში არის თავმოყრილი ყველა ღირებულებითი და ზნეობრივი იმპერატივი, რომელიც აყალიბებს და ძერწავს ადამიანის როგორც ეროვნულ, ასევე, ზნეობრივ-ცივილურ სახეს. ამ თვალსაზრისით, სარწმუნოება არის არა ისტორიული მომენტი ამა თუ იმ ადამიანისა თუ ერის არსებობაში, არამედ ის „დროთა უწინარესი“ ყოფიერება, რომლისკენაც, როგორც მიზნისაკენ, არის მისწრაფებული ადამიანი. მხოლოდ ამ ყოფიერების გახსნის შემდგომ დგება ის იმ გზაზე, რომელსაც *სახიერი ან მთლიანი არსებობა* ეწოდება. სარწმუნოება, ამგვარად, არის ის, რასაც ერის არსებობაში მაფორმებელი და გამასრულებელი ან, სხვაგვარად, *მაცივილიზებელი და მათავის-უფლებელი მნიშვნელობა* აქვს; მასზე არის დაფუძნებული ყოფიერების მატრიცა, მის ყოველ ასპექტში და ყოველ მომენტში.

სარწმუნოების თემა, ამავე დროს, *რელიგიისა და თავისუფლების* თემაა.

რაზე ვფიქრობთ, როდესაც გვსურს რელიგიაზე საუბარი? ამ ლათინური სიტყვის შესატყვისი ცნება არც ერთ სხვა ენაში არ არსებობს; არ არსებობს სხვა ინდოევროპულ ენებშიც. რაზე ფიქრობდა მარქსი, როდესაც რელიგიას ხალხისათვის მიცემულ „ოპიუმს“ (ანუ გამაბრუებელს, შხამს, სანამლავს...) უიგივებდა? ვინ იყო ეს „ხალხი“? თავისთავს მიაკუთვნებდა თუ არა ამ „ხალხს“? არსებობს რელიგიათა ისტორია, არსებობს თეოლოგია და თეოლოგიის სხვადასხვა ასპექტი, მაგარმ არის თუ არა ყოველივე ეს ის, რასაც განსაზღვრავს „რელიგიის“ ცნება და ეს თავგადადებული ომი, რომელიც ათეისტების მიერ არის ნაწარმოები რელიგიის წინააღმდეგ. რას ებრძვის მარქსი? და რითი „იბრუებს“ თუ „ინამლავს“ თავს „ხალხი“? კითხვათა რიგი უსასრულოა. უსასრულოა ცდაც რელიგიის შესახებ აზროვნების. „შესახებ“ ნიშნავს, რომ არსებობს ისეთი ობიექტი, რომელიც ხასიათდება სიტყვით „რელიგია“, და როდესაც ამ სიტყვას იყენებენ სხვადასხვა ენებზე, იმ ენებზე, რომლებზედაც არ არსებობს მისი შესატყვისი ცნება, ის გამოხატავს ამ ენაზე მოლაპარაკე ადამიანთათვის გასაგებ სინამდვილეს. „რელიგიათა ისტორიის“ საგანი ერთი და იგივეა თუ არა ცალკეული „რელიგიებისათვის“? თუ საგანი არ არის ერთი და იგივე, მაშინ არავითარი საშუალება „ისტორიის“ დაწერისა არ არსებობს. ჩინური ტაოიზმი ან სინტიოიზმი, ბუდიზმი, ზოროასტრიზმი, იუდაიზმი, ისლამი და ქრისტიანობა ერთსა და იმავე სინამდვილეს ეხება, ერთსა და იგივე ტიპოლოგიურ ცნობიერ თუ არაცნობიერ, ფსიქოლოგიურ თუ რაციონალურ (თუ ირაციონალურ) სინამდვილეს, სულისა და გონების მდგომარეობას, განწყობას ასახავს, რომელსაც სიტყვა „რელიგიური“ გამოხატავს, თუ სრულად განსხვავებულსა და, ამდენად ერთი და იგივე სიტყვით აღუნიშნავს? ამ უკანასკნელ შემთხვევაში „რელიგიის“ ცნების მიყენება და „რელიგიად“ მათი გამოცხადება სრულიად უაზროა და ძალმომრე თავს მოხვევა ერთი რომელიღაც ენისა და რელიგიის ნიშანთა. მაგარმ რომელია ის რელიგია, რომლის მიხედვითაც ლაგდება და აიგება რელიგიათა გენეალოგიური ხე? რომელი კონცეპტუალური სქემისა და მატრიცის ფარგლებში ვათავსებთ ჩვენ აზროვნებას, როდესაც ვცდილობთ ჩინური, იაპონური, ბუდისტური თუ ნებისმიერი არალათინური ენობრივი სამყაროს ლათინურში ჩასმას, თვით არალათინური, ანუ არაკათოლიკური ქრისტიანული

რელიგიის ლათინურ-კათოლიკურ რელიგიურ მატრიცაში მოთავსებას?

პირველი ნაწილის მეოთხე თავში აღვნიშნე და აქ მინდა გავიმეორო, რომ იმდენად, რამდენადაც რელიგიის არსებობა ფაქტია და იგი ისტორიულ ღირებულებათა მატრიცის ონტოლოგიური განმსაზღვრელია, რელიგიის მიმართ დამოკიდებულება შეიძლება იყოს ისეთივე, როგორც არსებულისადმი და არა როგორც ან არარსებულისადმი, ან კი „ცნობიერების ოპიუმისადმი“, ანუ რაღაც ისეთისადმი, რაც ფსიქოლოგიურ წარმოდგენათა სიბნელე და ცნობიერების განუვითარებლობაა და განეკუთვნება არა ყოფიერების, არამედ ჰალუცინაციათა სფეროს. ურწმენო „ათეისტური“ მიდგომა ისეთი სფეროსადმი, რომელიც განსაზღვრებით არ განეკუთვნება აზროვნების სფეროს („რწმენას არავითარი ადგილი არა აქვს აზროვნებაში“, ამბობს ჰაიდეგერი), თვითნააღმდეგობრივია. ხოლო რელიგიისადმი, როგორც ყოფიერების ფაქტისადმი და ტრანსცენდენტური ღირებულებითი მატრიცის ონტოლოგიისადმი დამოკიდებულება გზას უხსნის კრიტიციზმს, რომლის გარეშე რელიგიაზე სერიოზული მსჯელობა და რწმენაც კი – შეუძლებელია. ეს შესანიშნავად შეაფასა თავის დროზე კანტმა. კრიტიციზმი იძლევა შესაძლებლობას, რელიგიის, როგორც თავისუფლების შესაძლებლობათა ველის გამორჩევისა და არჩევისა. რელიგიათა ისტორია, რომელიც არსებითად ენათა და კულტურათა, ხალხთა და ერთა ისტორიაა და „კაცობრიობის“ თავგადასავალი „გაადამიანების“ პროცესში, ცხადყოფს ამ გამორჩევებისა და არჩევების თანდათან *სინთეზირების* გზას. გზას, რომელიც მიემართება *გაპიროვნების* შემხვედრი ვექტორებით: რამდენადაც მალღებდა ადამიანი პიროვნებად, იმდენადვე პიროვნულდება და სახიერდება ღმერთი, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის ყოფიერებისა და მეტაყოფიერების თავისუფლებას მის სისრულესა და მთლიანობაში – მაკრო და მიკროკოსმიურ სიმეტრიულობაში. სწორედ ეს არის ის, რაც აღინიშნება, როგორც თავისუფლება – „გზა და გახსნილობა“, როგორც ქრისტიანობის ონტოლოგიური სიმბოლო ანუ ქრისტი (გა-ხსნილ-ობაში *ხსნაც* არის, ხოლო გზა კი ჭეშმარიტების მისაღწევობის, ანუ მიზნის სხვაგვარი აღნიშვნაა: „იარეთ სანამ სინათლე თქვენთან არის“), სიარული კი მხოლოდ თავისუფალს შეუძლია.

რელიგიაში „კაცობრიობის თავისუფლებისათვის მზადყოფნა“ არის გამოვლენილი. სწორედ რელიგიათა გზით მოხდა საბოლოო გახსნა და ადამიანის „თავისუფლებისათვის განთავისუფლება“; და თუ ამ გზას ამა თუ იმ ერის ისტორიის თვალსაზრისით გავხედავთ, ამგვარი შემზადება ყოველ ერში და ყოველ ენაში განხორციელდა და ეს განხორციელება მეტაისტორიულ პარამეტრებს იძენს. ცივილიზაციათა ისტორია, ყოველ შემთხვევაში XIX- XX საუკუნეებამდე, იმავე დროს რელიგიათა ისტორიაა.

„რელიგიის“ ანუ „სარწმუნოების“ ქვეშ, როგორც არ უნდა იყოს მისი განსაზღვრება და გარკვეულ კონცეპტუალურ თუ იდეოლოგიურ ჩარჩოში მოთავსების ცდა, ყოველთვის გაიაზრება რალაც მიმართება ისეთ სინამდვილესთან, რომლისადმი ადამიანს აქვს რწმენითი დამოკიდებულება. რელიგია ადამიანის რწმენის საზღვრებში გააზრებადი მიმართებაა ზებუნებრივი ყოფიერებისადმი, ანუ ისეთი ყოფიერებისადმი, რომელსაც შეუძლია, ზემოქმედება მოახდინოს მორწმუნე ადამიანის არსებობაზე. ამ თვალსაზრისით, რელიგიის ფორმასა და შინაარსს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს და არ არსებობს არც პირდაპირი „ევოლუციური ხაზი“ ერთი ფორმიდან მეორისაკენ აღმავალი. ყველა ცდა რელიგიის ისტორიის ევილუციონისტური პრინციპით განყოფილისა გაუგებრობამდე მიდის და კარგავს თვით არსებას რელიგიისა. რელიგიურობა სხვა არაფერია, თუ არ „რწმენისადმი განწყობის ხარისხი“, რაც ფსიქოლოგიურ პლანში საკმაოდ მკვეთრ გამოხატულებას პოუვებს და შეუძლია განსაზღვროს მორწმუნე ადამიანის ცხოვრება. რელიგიაზე საუბრისას ყოველთვის ენის საზღვრებში ვიმყოფებით (და რადგან ენის, ამიტომ ერისაც), რადგან რელიგიურ ნიშანთა ნაკითხვა ხდება ყოველთვის იმ კულტურულ მატრიცაში, რომელიც ახლა და აქ არსებულ საზოგადოებას და ამ საზოგადოების ნევრ-პიროვნებას ახასიათებს. მატრიცა, რომელსაც ყოფიერების მატრიცა ეუნოდე ზევით, განისაზღვრება სწორედ ამ ნაკითხვადობის მოდუსით. ყოველივე, რაც ამ მატრიცაში ხვდება, გამოსაცნობი და ნაკითხვადი, ამოკითხვადი უნდა იყოს ყოველი ადამიანისათვის, რომელიც ამ მატრიცის ველში არსებობს. რელიგიათა სხვადასხვა ფორმის არსებობის ფაქტი და ენასთან ერთად განუწვლელიველობა „სოციალურ, პოლიტიკურ, ოჯახურ, ეთ-

ნიკურ, საერთობო, ერისა და ხალხის, ავტოქტონობის, სისხლისა და მიწის" კავშირისაგან (რაც დღეს სულ უფრო და უფრო პრობლემატურ დამოკიდებულებაშია მოქალაქეობასა და სახელმწიფოსთან) განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აძლევს რელიგიას კულტურის მატრიცაში, აქცევს რა მას ამ მატრიცის არსებაკვანძად და ონტოლოგიურ საფუძვლად. დღემდე არსებული ცივილიზაციები და კულტურები რელიგიურ საფუძველზე შექმნილი და რელიგიური პრინციპით მოარსებე ცივილიზაციები და კულტურებია. უკანასკნელი ორი საუკუნის განმავლობაში ნანარმოები ცდა სოციალური ცხოვრების და ცივილიზაციის სეკულარულ, არარელიგიურ, იდეოლოგიურ-პოლიტიკურ, ეკონომიკოცენტრისტულ და მატერიალისტურ, ან თანამედროვე ტექნიცისტურ და ტელეინფორმაციულ მეცნიერულ პრინციპზე დაფუძნებისა უშედეგო აღმოჩნდა, როგორც ადასტურებს ამას „რელიგიისა და რელიგიურობის დაბრუნება“. რელიგიური „ფუნდამენტალიზმის“ და „ინტეგრისმის“ სახელით აზვავებული ფანატიზმი, ტერორიზმი, ძალმომრეობა, ომი და გაველურების სხვადასხვა დონეები, რომლებიც განსხვავებული რელიგიების აღმსარებლებს ახასიათებს. არის ეს ყოველივე რაიმე რეალურ კავშირში რელიგიასთან? თუ აქ სიტყვათა და სახელთა დრამატული, და ტრაგიკულიც კი, აღრევაა, რაც არის გამოხატულება ენობრივი სივრცის ტოტალური გაბინძურებისა და კულტურის მატრიცათა სრული რღვევისა – ტოტალური დეკულტურისაციისა?

ებრაელები და მუსულმანები, მუსულმანები და ქრისტიანები, მართლმადიდებლები და კათოლიკეები... ყველგან შეინიშნება ეს „დაბრუნება“ და ყველგან იხლართება იგი ენობრივად და კულტურულად მოუნელებელ „დემოკრატიკო-სეკულარისტულ“ და „თეო-პოლიტიკურად“ ნათრევე ცნებათა და წარმოდგენათა ნაზელში. ჩვეულებრივ, რელიგიის ცნებას უკავშირებენ ეკლესიას და რიტუალს. ეჭვი არ არის, რომ რიტუალიც და ეკლესიაც რელიგიის არსებითი სტრუქტურებია, მაგრამ ისიც ნათელია, რომ რელიგიასა და მის ინსტიტუციონალიზებულობას შორის გარკვეული მანძილი და განსხვავება არსებობს და მათი აღრევა პრინციპულ წინააღმდეგობას ქმნის მთლიანი სისტემის აღქმასა და გაგებაში, მის სარწმუნოებაში.¹

საკითხთა განსაკუთრებული ნრე იფარგლება ერისა და რელიგიის ცნებათა თემატიური ანალიზისას. არის თუ არა რელიგია დაკავშირებული ამა თუ იმ ერის ეთნოგენეტიკურ განსაზღვრულობასთან? თუ ესა თუ ის ერი და მისი ეთნოგენეტიკა ხდება განსაზღვრული მისი რელიგიით? „უნივერსალური და მსოფლიური რელიგიების“² არსებობა თითქოს ამ საკითხს ხსნის და რელიგიას ანთავისუფლებს ყოველგვარი ეთნოგენეტიკური და ნაციონალური კუთვნილობიდან (ებრაელთა მაგალითი ნათლად უჩვენებს იუდეველობის ეთნოგენეტიკურ განუსაზღვრელობას, თუმცა ინარჩუნებს ისტორიული „სემიტიური“ მსოფლხედვის საფუძველზე ჩამოყალიბების ფორმებს). ანალიზი უჩვენებს, რომ პრინციპით უნივერსალურ, ანუ რომელიმე ერთ ენასთან და ე.ი. მის მატარებელ ერთან დაუკავშირებელ რელიგიად ქრისტიანობა წარმოდგება, მასში *სულთმოფენის* განხორციელებისა გამო. ამის შესახებ არაერთგზის აღვნიშნე.³ ეროვნულ-რელიგიური პრობლემატიკა, მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე სოციალურ-პოლიტიკური კონცეფცია და იდეოლოგია ორიენტირებულია „სეკულარული“ და „ლაიკური“ საერო-სამოქალაქო სისტემებისაკენ, ანუ ეკლესიურ-სასულიერო და სახელმწიფო-საერო ხელისუფლებისა და ინსტიტუტების განყოფისაკენ, რელიგიისა და ეროვნულობის ან ეროვნული თვითიდენტიფიცირების პრობლემა გადაუჭრელ და მეტად აქტუალურ პრობლემად რჩება. თავისუფლების კონტექსტში განხილული ეს საკითხები საკმაოდ რთულ კომპლექსს წარმოადგენს, რომელთა განხილვისათვის სპეციალური ანალიზია ჩასატარებელი. აქ მე მხოლოდ საკითხის აღნიშვნით შემოვიფარგლები.

შესაძლოა, მკითხველს მოეჩვენოს, რომ კითხვათა ზეავს, რომელსაც რელიგიის თემატიური გააზრება წარმოშობს, ჩემს თემასთან პირდაპირი კავშირი არა აქვს, მაგრამ იმისათვის, რომ რელიგიასა და თავისუფლებაზე ვიაზროვნო, აუცილებელია, გავარკვიო და დავაზუსტო ის სფერო, რომელიც არაორაზროვნად შეესატყვისება „რელიგიას“: მისი თავისუფლებისადმი და თავისუფლების რელიგიისადმი მიმართება გავარკვიო; პირველ ნაწილში აღვნიშნე, რომ ცივილიზაციის ის კატეგორიული და კონცეპტუალური სისტემა, რომელსაც „ევროპულს“ ვუნოდებთ, წარმოადგენს *ქრისტიანული ცივილიზაციის* შემონაქმედს; და მიუხედავად იმისა, რომ ამჟამად შეინიშნება ქრისტიანული

ცივილური მატრიცის ძლიერი რღვევა, ჩვენ მაინც ამ მოზაიკი-ზირებულნი ქრისტიანული მატრიცის საზღვრებში ვიმყოფებით. განსაზღვრული იყო ის პრინციპებიც, რომლებიც ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცის ფუძე-კვანძებს ქმნის. არსებითად ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველ ცივილიზაციას თავისი საკუთარი მატრიცა განსაზღვრავს და მისი კვლევისათვის აუცილებელია, დანახულ და გაგებულ იქნეს ამ მატრიცის მაფორმებელი რელიგიის ფუძე-კვანძების სისტემა. წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნება გაგება ამ მატრიცის შიგნით მიმდინარე პროცესისა და ცივილიზაციების ურთიერთმიმართებისა.

მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე სისტემები, „მასობრივი სოციუმები“ აღიარებენ და ეფუძნებიან „სინდისის თავისუფლების“ პრინციპს, რაც მარტივად „რელიგიური თავისუფლების“, „რწმენის თავისუფლების“ ან „აღსარების თავისუფლების“ პრინციპად ითარგმნება, რელიგიის მდგომარეობა და მის მიმართ დამოკიდებულება არც თუ ნათელია. მეტიც, თანამედროვე სოციუმების მასობრივი და არსებით კვაზიკოლექტივისტური ხასიათი („დემოკრატიული საყოველთაობა“) ეწინააღმდეგება თავისუფლების პიროვნულ არსებას: თავისუფლება პიროვნების მახასიათებელია და „საყოველთაო თავისუფლების“ ცნებაში იმდენივე არათავისუფლებაა, რამდენიც უპიროვნობა და „ყველაობის თანაბრობა“. თავისუფლება თავისთავადი მოცემულობა არ არის, იგი არის *პასუხი*, რომელიც *პასუხისმგებლობის სტრუქტურას* შეიცავს და ავლენს იმგვარ მიმართებას ყოფიერებაში, რომელიც პირდაპირ კავშირშია ადამიანის ამ ყოფიერებაში *თანამონაწილეობასთან*. სწორედ ამ *კავშირის* აღმნიშვნელია „რელიგია“ და „რელიგიურობა“.

მოზაიკურ მასობრივ სისტემებში რელიგიათა თანაარსებობა მოითხოვს *ცივილურობის* ისეთ მაღალ დონეს, რომელიც, არსებითად ერთადერთი, იძლევა ამ რელიგიათა აღმსარებელი და ე.ი. განსხვავებული კულტურული მატრიცების მატარებელი ადამიანებისა და სოციალური ჯგუფების მშვიდობიანი თანაარსებობისა საშუალებას. თუ ეს საკითხი მეტ-ნაკლებად გარკვეულია ქრისტიანული სამყაროს მიმართ, იგივე სრულიადაც არ არის ცხადი მუსულმანური, ებრაული, ან სხვა რომელიმე რელიგიური აღმსარებლობის მიმართ, რადგან ისინი, როგორც ქრისტიანულ სამყაროში და მატრიცაში ინკრუსტირებული, „*უმცირესობები*“

ნარმოადგენენ არა მხოლოდ რელიგიურ, არამედ ნაციონალ-პოლიტიკურ ინკრუსტაციასაც. ამგვარად, თუ ერთი მხრივ, რელიგია ნარმოგვიდგება ცივილიზაციის მატრიცის არსება-კვანძად, მეორე მხრივ, ის ნარმოადგენს ცივილიზაციის მატრიცის მოზაიკიზირების ფაქტორსაც და ნარმოქმნის ისეთ პრობლემებს, რომლებიც უშუალოდ უკავშირდება ერთა და პიროვნებათა შორის ურთიერთობებსა და საზოგადოებრივი წყობის საკითხებს, განხილულთ თავისუფლებისა და გახსნილობის კონტექსტში.

პოსტტოტალიტარული და პოსტათეისტური პერიოდი საქართველოში, ისევე, როგორც მთელს ექსსაბჭოთა კავშირის სივრცეში აღინიშნა „რელიგიურობის“ აფეთქებით და რელიგიის დაბრუნებით⁴. აღსანიშნია ისიც, რომ „რელიგიის“ დაბრუნების ეს პროცესი შეინიშნება საერთოდ მსოფლიოში, თუ, რასაკვირველია, ბრჭყალებს სათანადო დატვირთვას მიეცემთ და ამ პროცესს კვაზირელიგიურ სინამდვილედ მივიჩნევთ.

„ფუნდამენტალიზმების“ მოზღვაება XX საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედის მსოფლიოს ისტორიის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ფაქტი და ფაქტორია. მაგრამ სწორედ ფუნდამენტალიზმი იწვევს კითხვას იმის შესახებ, თუ რამდენად არის ეს მოვლენა თვით რელიგიის ბუნებაში და რამდენად შეესატყვისება ის ამა თუ იმ რელიგიის პრინციპებს. გარდა ამისა, დაისმის კითხვა ფუნდამენტალიზმის მიზნისა და ვექტორის შესახებაც: საით მიჰყავს რელიგიურ ფუნდამენტალიზმს ესა თუ ის ერთობა (ჯგუფი თუ პიროვნება, ერი თუ სახელმწიფო) და მთლიანად მსოფლიო? ხომ არ იმალება ამ განსაზღვრების ქვეშ რაღაც უფრო მნიშვნელოვანი და სრულიად არარელიგიური მიზანი, რომლის განხორციელების არავითარი სხვა შესაძლებლობა და, რაც მთავარია, გამართლება არ არსებობს, გარდა რელიგიური ფუნდამენტალიზმის საფარის ქვეშ მოქმედებისა? ხოლო თუ ეს უკანასკნელი მოსაზრება სწორია, მაშინ დაისმის საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის რელიგიაში ისეთი, რაც იცავს ამგვარ მისწრაფებას, რაც არის მისი ფარი და, აგრეთვე, დაისმის საკითხი იმ ზომების შესახებ, რომელიც არსებობს თავისუფალ საზოგადოებაში ამ ფსევდორელიგიური პოლიტიკური და ანტისოციალური საფრთხის თავიდან ასაცილებლად. რომელი რელიგიური პრინციპით უნდა გამართლდეს აღჭირში ქრისტიანი ბერების ნამებით დახოცვა, ან „მუსულმანურ“ ჯგუფთა „რელი-

გიურ-ფანატიკური" ტერორიზმი? არსად, ყურანის არც ერთ სურაში თუ კომენტარში არ ვხვდებით რაიმეს, რაც იცავდეს და ამართლებდეს ამგვარ ბარბაროსობას. მაშ, არსებობს რაღაც სხვა ტიპის საფუძველი, რომელსაც ეს ყოველივე, ამოფარებული რელიგიურობის საფარს, ეყრდნობა. და ეს არის სწორედ უეჭველი დასტური იმისა, რომ რელიგიას განსაკუთრებული როლი და ტოპოსი აქვს ყოფიერების ღირებულებითი მატრიცის სტრუქტურაში. „რელიგიური“ ფანატიზმი და ფუნდამენტალიზმი უეჭველი ნიშანია კულტურის მატრიცის რღვევისა და ყოფიერების დესტაბილიზებისა: „მოდების ნერტილთა“ გაქრობისა. რწმენის შეცვლამ იდეოლოგიით „ონტოლოგიური“ საფუძველი პოვა რელიგიაში ზებუნებრივი განმგებელი იმპერატივის არსებობაში, – იქნება ეს იმპერატივი, დაკავშირებული ღმერთის პიროვნულ სახესთან, თუ განუსაზღვრელობასთან, – იგი ხდება ამ კვაზირელიგიური იდეოლოგიის თვითგამამართლებელი და ძალისმხმეველი საფუძველი.

რელიგიათა მძლავრი დაბრუნება, რაც სრულიადაც არ გამოხატავს „ჭეშმარიტი რელიგიურობისა“ და ე.ი. „თავისუფლებისათვის განთავისუფლებისათვის“ და ცივილურობისათვის მზაობას, – ცხადყოფს, რომ რელიგია, როგორც არ უნდა იყოს მისი ფორმა, თავისი არსებით არის არა „ისტორიული გადმონამუთი“, არამედ სრულიად მოქმედი საფუძველი ადამიანთა ყოფიერებისა, ქცევისა და ურთიერთობებისა. რადგან თუ არის დღევანდელ დღეს სხვა „რელიგიის შესახებ კითხვა“ აქტუალური და ახალი მონაცემები რელიგიის ამ მსოფლიური და პლანეტარული დაბრუნებისა, ის მომდინარეობს ენისაგან... ენა და ერი ქმნის დღესაც ისტორიულ სხეულს ყველა რელიგიური ვნებებისა.⁵

ნებისმიერი რელიგიის შინაარსში არის მიმართება ადამიანსა და ზეადამიანურ რეალობას შორის, რომელიც გარკვეული იერარქიულობით ხასიათდება: „ღმერთი“, ამ ზეადამიანური ყოფიერების გამომხატველი სიმბოლო, მეტია ადამიანზე ყველა მახასიათებლით და წარმოადგენს ადამიანის სათაყვანებელს. იგია რწმენის ობიექტიცა და სუბიექტიც, ანუ ტავტოლოგიური არსება, რომელიც ადამიანის შიგნით მოქმედებს და ქმნის რწმენას თავისთავში, როგორც ადამიანის ტრანსცენდენტურ ყოფიერებაში. ადამიანის თავისუფლება სწორედ იმაშია გამოხატული, რომ თავისთავში აღმოაჩინოს გზა და გახსნილობა ამ რწმენისა-

თვის, არ „დაიბრმავოს და დაიყრუოს“ თავი, როგორც ვაჟას მინდიაძე. ამ მიმართების ასპექტით რელიგია შეიძლება გავიგოთ, როგორც ცისა და მიწის ან ადამიანის და ღმერთის საუბარი, დიალოგი („თეო-ლოგია“ ნიშნავს კიდევ ამგვარ საუბარს ღმერთთან!), რომელშიც ადამიანი პოულობს თავისი ყოფიერებისა და არსებობის საყრდენებსა და გამართლებას. მაგრამ რას ნიშნავს ეს მიმართება და თაყვანისცემა არსებისადმი, რომლის აღმატებულობა განუსაზღვრელია? რას ნიშნავს ეს საუბარი არსებასთან, რომელსაც ეთაყვანები? და რომლისაგანაც ელოდები საკუთარი არსებობის დადასტურებასა და გამართლებას, ეს უკანასკნელი მსაჯული, რომელიც სხვადასხვა სახელით გამოდის პიროვნების არსებობაში და აძლევს მას ძალას არსებობისა მაშინაც კი, როდესაც ადამიანის შიგნით თავსდება მხოლოდ, ან მიუწვდომლობის ნიშნით ხასიათდება? ეს არის თავისუფლების ტოპოსი ადამიანში, სადაც და მხოლოდ სადაც იკვანძება მისი ყოფიერების ყველა ვექტორი და ინტენციონალობა: „ეგზისტენციალური მზის კვანძი“, რომელშიც და რომლის მეოხებითაც ადამიანს აქვს საშუალება, მოაგვაროს თავისი შინა და გარე ადამიანური ყოფიერება.

რელიგიის საკითხში ორი ასპექტია მნიშვნელოვანი: რელიგია, როგორც ეკლესიური ნყოფა და სისტემა; და რელიგია, როგორც დიალოგი, როგორც საუბარი რწმენის განუსაზღვრელ პიროვნებასთან, რომლისგანაც ყოველთვის ელი პასუხს.

აქაც, ისევე როგორც ადამიანის განსაზღვრისას, ვხედავთ ამ ორ ასპექტს, ორ ბუნებას რელიგიისა: მეტაფიზიკურსა და ფიზიკურს. უხილავსა და ხილულს. ხილული ეს არის ეკლესია და საეკლესიო ნყოფა მთელი თავისი რიტუალებითა და მსახურებით, ადმინისტრაციითა და იერარქიით, ანუ მთელი სოციალური ინსტიტუტებითა და ურთიერთობებით, რომლებიც ასახავენ მეტარეალურ ნყოფას ზეციური იერარქიისა და ნყოფისა. ეკლესია ამ თვალსაზრისით არის ასლი ზეციური ნყოფისა. და ეს ეხება არა მხოლოდ ქრისტიანულ რელიგიას, სადაც ეს არსება სინთეზირებული სახით არის მოცემული, არამედ ყოველ რელიგიას. ხილულისა და უხილავის, შეცნობადისა და შეუცნობადის მიმართება შეესატყვისება რელიგიურობის ფორმებს და იმ ფსიქოლოგიურ ნყოფას, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის არსებობისა და ყოფიერების განწყობას მის გაგებითობაში. სწორედ გაგები-

თობის კონტექსტში დაისმის კითხვები, რომლებიც რელიგიისადმი მიმართების მნიშვნელოვან ასპექტებს ავლენს და სახელდობრ: ცოდნის ასეთ საყოველთაობის და მისანვდომობის პირობებში რატომ არის ესოდენ რთული და ძნელი გააზრება იმ ფენომენისა, რომელსაც ეწოდება „რელიგიის დაბრუნება“? რატომ არის ის მოულოდნელი? ეს კითხვა თავის მხრივ ეხება თავისუფლებისა და ცოდნის და თავისუფლებისა და ღირებულებების პრობლემებსაც. ჰიპერდემოკრატიული, მასობრივი სოციუმების სისტემათა სტრუქტურაში ინტერესთა და ღირებულებათა მიმართების საკითხი უშუალოდ არის დაკავშირებული *მონდიალიზაციისა და მატრიცათა ტიპიზირების*, გაერთგვაროვნების პირობებში თვითიდენტურობისა და თვითსახიერების გამოკვეთასთან, რაც იძენს რელიგიური და ნაციონალური გარკვეულობისაკენ მისწრაფების სახეს. არსებითად, ჩვენს წინ არის დემოკრატიულ მასათა მატერიალიზმისა და მომხმარებლური აგონიის ზეავის წინაშე ისტორიაში ხავსს მოკიდების თავგანწირული და ხშირად სრულიად გაუცნობიერებელი პროცესი რელიგიურობის საფარქვეშ.⁷

საეკლესიო წყობა ზეციური წყობის სარკეს წარმოადგენს და ამ თვალსაზრისით იგი არის ზეციური წესრიგის, – რომელიც განსაზღვრებით არის *სიკეთის, მშვენიერებისა და სიყვარულის* საუფლო, – მუდმივი *აქ და ახლა ყოფნის* ალაგი. მაგრამ ამავე დროს თვით *შინაგანი ადამიანიც*, როგორც ღვთიური ტაძარი და სხეული რწმენისა, რომლის გულში არის მოთავსებული „სასუფეველი ცისა“ და „ღმერთი საუბრობს“, წარმოადგენს უშუალო განსახიერებას და გამოხატულებას ზეციური წყობისა. და ე.ი თავისთავად თავსდება საეკლესიო წყობის შუაგულში. მაშ, რილასთვის არის გამიზნული საეკლესიო წყობა? იგი მიმართულია გარეგანი, „ცოდვის სხეულის“ ადამიანისაკენ და ცდილობს მის ჰარმონიზებას შინაგან ადამიანთან, ანუ ზეციურ სიმწყობრესთან. საეკლესიო რიტუალებისა და მსახურების ეს ასპექტი შესანიშნავად ჩანს საეკლესიო და სამონასტრო *ცხოვრებისა და მოქალაქეობის* მთელს ისტორიაში, არა მხოლოდ ქრისტიანულ, არამედ სხვა რელიგიებშიც. აღნიშნული თვალსაზრისი, თუ მას პრინციპის მნიშვნელობას მივანიჭებთ, შეიძლება გამოვიყენოთ იმის კრიტერიუმად, თუ რას ეწოდება რელიგიური მიმართება და რამდენად უფლებამოსილია, რელიგიური ვუნოდოთ ისეთ მო-

ვლენებსა და გამოვლინებებს, როგორცაა „რელიგიური ომი“, „რელიგიური ფუნდამენტალიზმი“, „რელიგიური მწვალებლობა“ და სხვა. ან ვინმართ გამოთქმა: „რელიგია ოპიუმია ხალხისათვის“....

რა იყო „რელიგიური“ „ჯვაროსნულ ომებში“? თვით „ჯვაროსნები“ მას „რელიგიურს“ არ უწოდებდნენ. მართალია, ისინი მიდიოდნენ სარაცინების მიერ დაპყრობილი და ჯვაროსანთა გაგებით „შებილწული“ ქრისტეს საფლავის დასახსნელად, მაგრამ თუ ამ ომებს ქრისტიანული რელიგიის პრინციპებით განვიხილავთ, მასში არაფერი რელიგიური არ იყო; არ იყო მასში არაფერი იქიდან, რასაც ქრისტეს მოძღვრება და ჯვარცმის საიდუმლო ამხელდა და მოუწოდებდა. ხოლო თვით ჯვაროსანთა მიერი რწმენა, რომ ისინი „ღვთის სასურველ“ საქმეს აკეთებენ და „ღვთის მონოდებით“ მოქმედებენ, თუმც განმსაზღვრელი იყო მათი შინაგანი მისწრაფებისა და ამართლებდა მთელ ამ უზარმაზარ გადაადგილებას დროსა და სივრცეში, სისხლსა და ომს, რომელიც, ამავე დროს, სავსებით შეესატყვისბოდა თანამედროვე გაგებებსა და კულტურის საერთო დონეს. თავისთავად „მაცხოვრის საფლავის“ თემა რელიგიის სიმბოლური სისტემის კუთვნილებაა და არა „რელიგიურობისა“ ან რწმენისა, რადგან ამ „საფლავს“ თავისთავადი მნიშვნელობა არა აქვს. ის სიმბოლურად განასახიერებს იმ წერტილს, ტოპოსს რელიგიური უნივერსუმის სისტემაში, სადაც მოხდა „ხსნა“, „აღდგომა“, რადგან, როგორც პავლე მოციქული ამბობს, „თუ ქრისტე არ აღმდგარა, მაშინ რწმენაც ფუჭია“. რას ანთავისუფლებენ მამ ჯვაროსნები? სიმბოლურ ალაგს, რომელიც რწმენის მეტაფიზიკურ ტოპოლოგიაში შედის და რომელსაც იმათთვის, ვინც ამ ალაგს დაეპატრონა ფიზიკურად არაფითარი ღირებულება და მნიშვნელობა არა აქვს. და აქ ჩანს რელიგიის კიდევ ერთი ასპექტი, რომელიც მას ღირებულებითი მატრიცის არსება-კვანძად აქცევს: მეტაფიზიკური და ფიზიკური ტოპოლოგიის დამთხვევა სიმბოლურ ხედვაში, რომელიც რწმენა-ცოდნის სახეს იძენს. სწორედ ეს რწმენა-ცოდნა არის ის სრული გონიერება, რომელზედაც, არსებითად, ყოველი რელიგია და სრულად კი ქრისტიანობა ლაპარაკობს.⁶

ამგვარად, ჯვაროსნული ომი (ისევე, როგორც შიდაევროპული „ასნლიანი“, „ოცდაათნლიანი“ და სხვა „რელიგიურ ომებად“

მონათლული ომები) იყო წმინდა გეოპოლიტიკური ომი ახალი ძალის წინააღმდეგ, რომელიც იპყრობდა იმ სივრცეს, რომელიც მანამდე ქრისტიანულ სახელმწიფოებს ეპყრა. – ხმელთაშუა ზღვის აუზს და ამგვარად საფრთხეს უქმნიდა მთელს სისტემას ქრისტიანული ცივილიზაციისა. ქრისტიანული რელიგიის პრინციპებით ამ ომებს ადგილი არ შეიძლება ჰქონოდა, რადგან ქრისტიანული რელიგიის უმთავრესი პრინციპი, გამოთქმული მოციქულ პავლეს მიერ, ამბობს „უძღურებით ძალისხმევაზე“, „მტრის სიყვარულზე“, დათმენაზე და ა.შ.⁹

რელიგიური მოვლენის ანალიზი საკუთრივ ამ რელიგიის სისტემისა და მისი გაგებითობის სივრცეში მოთავსებული პრინციპების ანალიზისა და გამოყენების გარეშე შეუძლებელია. ეს არის მეთოდი, რომელსაც იყენებდა აგრესიული ათეიზმი და მატერიალიზმი და რომლის საფუძველზედაც განვითარდა სხვადასხვა ყაიდის მწვალებლობაც და ორთოდოქსული ფუნდამენტალიზმი, შოვინიზმი და ფანატიზმი.

რელიგიის ცნება ლათინური ენის კუთვნილებაა. ბენვენისტინერს, რომ ინდო-ევროპულ ენებში არ გამომუშავებულა საერთო ტერმინი იმის აღსანიშნავად, რასაც ლათინური „რელიგია“ აღნიშნავს და რომელსაც ორი წყარო აქვს: ციცერონიდან მომავალი ტრადიცია მას აკავშირებს „რელეგერესთან“ (relegere, ანუ ზედმინევენითი ყურადღება, პატივისცემა, მოთმინება, დათმობა თუ მოწყალება) და მეორე, მომდინარე ლატინაციუსიდან და ტერტულიანედან (და რომლის ეტიმოლოგია ქრისტიანების მიერ არისო შექმნილი, ამბობს ბენვენისტი), რომელიც კვანძავს რელიგიას „აკავშირთან“, უფრო ზუსტად ვალდებულებასთან, მამასადამე, ვალთან ადამიანებს შორის და ადამიანსა და ღმერთს შორის. ხოლო თუ ამ ლათინურ ტერმინს არა აქვს შესატყვისი თვით ინდო-ევროპულ ენობრივ სივრცეში და მისი მნიშვნელობა ქრისტიანი თეოლოგების მიერ არის დადგენილი ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის, მაშინ რელიგიის ცნება მხოლოდ ქრისტიანობის აღსანიშნავად შეიძლება იქნეს გამოყენებული და სხვა „რელიგიებს“, რელიგიურობის ქრისტიანულ ნიშანთა ნაკლებობის გამო, რელიგია არ შეიძლება ეწოდოს. არ იქნება რელიგიები ამ თვალსაზრისით არც იუდაიზმი და არც ისლამი, ორი დიდი მონოთეისტური სისტემა, რომელიც დაპირისპირებულია ქრისტიანობას „უნივერსალიზმის“ პრეტენზიით, მაგრამ რომლებსაც

სწორედ ეს უნივერსალურობა აკლია ერთის ებრაელობით და ებრაული ენით და მეორის არაბობით და არაბული ენით დასაზღვრულობისა გამო. ეს მეტად მნიშვნელოვანი კუთხე მიგვახედებს ენისა და რელიგიის კვანძისაკენ და, აქედან, რელიგიისა და კულტურის მატრიცის ონტოლოგიური კავშირისაკენ. ხოლო თუ რელიგია დაკავშირებულია ენასთან, მაშინ მისი უნივერსალური ონტოლოგიკალიები რალაც ისეთ დონეზეა საძიებელი, რომელსაც არსებითი გამოთქმადობის ხასიათი აქვს. ამ თვალსაზრისით, ყოველი ენა გამოთქვამს ყოფიერების ამ „გამოთქმად არსებას“, ანუ ონტოლოგიკალს და უთანაბრდება ურთიერთს. ამ ონტოლოგიკურობის ტოპოლოგიკურ სტრუქტურაში „ზევით“ და „ქვევით“, „მალლა“ და „დაბლა“, „ნინ“ და „უკან“ ან „ადრე“ და გვიან“ ტოპოსებს პარამეტრები არა აქვს. ნერტილი, რომელშიდაც ეს გამოთქმადობა არის მოქცეული, ყოფიერებისადმი სიმეტრიული ნერტილია, იმ ყოფიერებისადმი, რომელსაც ჩვეულებრივ ვუნოდებთ „ლმერთს“, „მარადიულს“, და ა.შ. დაბოლოს, „თავისუფლებას“. რომლის სტრუქტურაში არსება-კვანძს აბსოლუტური ზნეობრიობა - „სიკეთე“, „სიყვარული“ ნარმოადგენს. მაგრამ რელიგია ხომ ყოველთვის რჩება ადამიანის მიერ რწმენად ან აღქმად, რაც ნიშნავს თვით თავისი საკუთარი ენის, როგორც ყოფიერების ონტოლოგიკური მატრიცის მიმართ გაგებითობით მიმართებას: რელიგიკური ადამიანი თავისი ენის მეშვეობით იხსნება და ეს გახსნილობა არის თავისუფლების ზნეობრივი სახე. მხოლოდ ამ თვალსაზრისით შეგვიძლია ჩვენ, შევაჯეროთ რელიგიათა ონტოლოგიკური სტრუქტურები. როგორც ჯერ კიდევ კანტმა აჩვენა, ქრისტიანული რელიგია არის ერთადერთი ნმინდად მორალური რელიგია, რადგან ის იძლევა საშუალებას დაფიქრებული რწმენისა, რომელიც უპირისპირდება დოგმატიკურ რწმენას. ცნობიერების დოგმატიკურობა ყოველთვის არის გამოსატული და ეს მისი არსებითი მახასიათებელია, - არაკრიტიკულობით, რაც მას იმთავითვე ათავსებს „აბსურდულ“ (ზეცნობიერ) ვითარებაში. დოგმატიკურობა აზროვნების გარეთ მყოფობაა ბუნებრივად, რადგან აზროვნება თავისი არსებით სხვა არაფერია, თუ არ კრიტიკული გარღვევა დაეჭვებებისა და ორჭოფულობის თანმიმდევრულ პროცესში. ამდენად, დოგმატიკური შეიძლება იყოს მხოლოდ რწმენა და არა აზროვნება (რომელიც ან არის ის, რაც არის, - არადოგმატიკური; ან საერ-

თოდ არ არის, – კვაზიაზროვნებაა), რადგან აზროვნება ცოდნასთანაა დაკავშირებული, ანუ კრიტიკულ გონებასთან. ეს კიდევ ერთხელ მიგვახედებს მოციქულ პავლეს მიერ ნათქვამისაკენ: „და რამდენადაც არ ცდილობდნენ, ცოდნით ჰყოლოდათ ღმერთი, ღმერთმა ისინი გადასცა უკულმართ გონებას დაუნესებლის გასაკეთებლად“ (რომაელთა 1, 28). „ცოდნით ღმერთის ყოლა“ გონებით რწმენის შესატყვისია და იმისაც, რასაც აღნიშნავს კანტის „დაფიქრებული რწმენა“. იგი აზროვნების ბოლომდე, წმიდა რწმენის საზღვრამდე მიყვანას გულისხმობს, რათა არ იქნეს არეული ცოდნის და რწმენის ტოპოსი. ეს მეტად მნიშვნელოვანია რელიგიის ინსტიტუციონალური სისტემების ანალიზისას, რადგან დოგმატიკურ ინსტიტუციონალიზებულ რწმენას ყოველთვის აქვს პრეტენზია, იყოს არა საკუთრივ რწმენა, არამედ ცოდნა და, ამდენად, იგი ვერ წვდება განსხვავებას ცოდნასა და რწმენას შორის.

მაშ, რას უნდა ნიშნავდეს ზემონახსენები „დაფიქრებული რწმენა“, ანუ რწმენა, რომლის სტრუქტურა აზროვნების ტოპოსში თავსდება? აქ ჩვენ საქმე გვაქვს სპეციფიკურად ადამიანურ ფაქტორთან, რომელსაც „ზნეობა“ ანუ „მორალი“ ეწოდება და რომელიც რელიგიის მათავისუფლებელ პრინციპთან არის დაკავშირებული. რელიგია იმდენად არის მათავისუფლებელი პრინციპი, რამდენადაც არის იგი დაკავშირებული თავისუფლების ზნეობრივ არსებასთან. ეს კიდევ ერთხელ მიგვახედებს რელიგიათა მატრიცებისაკენ და, სახელდობრ, ქრისტიანობისაკენ, როგორც ზნეობრივად უნივერსალურ ანუ თავისუფლების რელიგიისაკენ. თანამედროვე ფრანგი ფილოსოფოსის, ჟაკ დერიდას მართებული შენიშვნით, „ქრისტიანული რელიგია არის ერთადერთი პირწმინდად „მორალური“ რელიგია; მხოლოდ მისთვის ჩანს განკუთვნილი საგანგებო მისია: გაათავისუფლოს „დაფიქრებული რწმენა“. აქედან აუცილებლობით გამომდინარეობს ის, რომ წმიდა ზნეობრიობა და ქრისტიანიზმი განუწვლილველია როგორც არსებაში, ასევე კონცეფტშიც. ხოლო თუ არ არსებობს ქრისტიანობა წმიდა ზნეობრიობის გარეშე, ეს ნიშნავს, რომ ქრისტიანული გამოცხადება გვასწავლის რაღაც არსებითს ზნეობრიობის თვით იდეასთან შესახებად. ამის შესატყვისად, წმინდა, მაგრამ არაქრისტიანული, ზნეობრიობის იდეა, აბსურდული (უაზრო) იქნებოდა; და იქნებოდა წინააღმდე-

გობა ტერმინებში. უპირობო უნივერსალურობა კატეგორიული იმპერატივისა არის სახარებრივი. მორალური კანონი, რომელიც ჩვენი გულის სიღრმეშია ჩანერილი როგორც (ქრისტეს) ვნებათა მოგონება. როდესაც ის მოგვმართავს ჩვენ, ის ლაპარაკობს ქრისტიანული იდიომით ან სდუმს".¹⁰

იმისათვის, რომ ჩვენი მოქმედება იყოს ზნეობრივი (მორალური), ამბობს კანტი, ისე უნდა ვიმოქმედოთ, თითქოს ღმერთი აღარ არსებობს, თითქოს მას აღარა აქვს საქმე ჩვენს შეწყალებასთან. თუ ქრისტიანს უნდა, იყოს ზნეობრივი, არ მიმართოს ღმერთს კეთილი ნებით მოქმედების მომენტში; გააკეთოს ისე, თითქოს ღმერთმა მიგვატოვა; სწორედ აქ იხსნება თავისუფლების სივრცე ამ „მიტოვებულობის“ მომენტში, რომელსაც ვერ ასცდა თვით ქრისტეც და რამაც ჯვარცმა თავისუფალ არჩევნად აქცია. ქრისტეს აღმოხდომა: „ღმერთო, ღმერთო, რად მიმატოვე მე?“ არის რწმენისა და თავისუფლების ჭეშმარიტი გასაღები. სწორედ ამ მომენტში იხსნება თავისუფლების სივრცე ამ მიტოვებულობიდან მიზნის განხორციელებამდე *შეყოვნებულ ყოფიერებაში*. და ამას ეყრდნობა ქრისტიანული ცივილიზაციის მთელი მატრიცა: შეყოვნების ამ მათავისუფლებელ ნამისყოფას, რომელიც აერთებს პიროვნების შინაგან თავისუფლებას ღვთაებრივ სახიერებასთან. თავისუფლების, სულის უკვდავების და სიკვდილის მძლეველობის ქმედითი სივრცის გახსნა მხოლოდ ამ დამოუკიდებელ თავისუფლებაში არის შესაძლებელი და ღმერთის ჯვარცმის ვნებანი სწორედ ამაზე მიგვახედებს. ღმერთის სიკვდილის ეს მათავისუფლებელი არსება, რომელიც ქრისტიანული ცივილიზაციის ღირებულებითი მატრიცის საფუძველთა საფუძველია და „ჯვარცმის“ მაკონსტიტუირებელი არსება, შეუთავსებელია ყველა სხვა რელიგიური კონცეფციისათვის, განსაკუთრებით ორი მონოთეისტური წინასწარმეტყველური („პროფეტისტული“) რელიგიისათვის, რომელიც ვერაფრით ვერ იგუებს ღმერთის სიკვდილს, რადგან ღმერთსა და ადამიანს შორის ყრუ კედელია აღმართული.¹¹

რელიგიის მნიშვნელობა, ამგვარად, ყოველი მატრიცისათვის არის არსებითი და ვერც ერთი მატრიცა ვერ ფორმდება რელიგიის ამ მაკონსტიტუირებელი არსება-კვანძების გარეშე. იმ საზღვრებში, რა საზღვრებშიც ადამიანის თავისუფება არის გაცნობიერებადი და გააზრებადი ამა თუ იმ რელიგიის პრინციპები-

დან გამომდინარე, იმდენადვე არის განხორციელებადი ეს პრინციპები ცივილიზაციის მატრიცაში და იმდენადვე ხდება შესაძლებელი ადამიანისათვის, მოახდინოს თავისუფლების რეალიზება თავის არსებობაში. მატერიალისტური და ათეისტური იდეოლოგიის და პროპაგანდის მიერ რელიგიისა და თავისუფლების ამ განუწვლილველი კავშირის ადამიანის გონების მონამვლად წარმოსახვა სინამდვილეში გამოხატავს ათეისტური და მატერიალისტური იდეოლოგიისა და მსოფლხედვის საზღვრებში თავისუფლების განუხორციელებლობის ხარისხს. თავისუფლება ამგვარ იდეოლოგიაში არაზნეობრივი და არამორალური კატეგორიაა, რაც ეწინააღმდეგება თავისუფლების არსს და გზას უხსნის თავისუფლების დეგრადირებას უზნეო თავნებობად, ეგოიზმად და, საბოლოოდ, – მონობად. დეკულტურიზაციის ფენომენი, რომელიც თანამედროვე მატერიალისტურ და ათეისტურ მასობრივ სოციუმებშია გამეფებული, არის პირდაპირი გამოხატულება რელიგიისა და თავისუფლების ამ არსებით კავშირზე დაფუძნებული ცივილიზაციის მატრიცის რღვევისა. რელიგიის დაბრუნების ფენომენი მასობრივ ჰიპერდემოკრატიებში ასევე გამომხატველია არა ამ არსებითი კავშირის აღდგენისა, არამედ დეკულტურიზაციის სხვადასხვა დონისა და პრინციპული არელიგიურობისა.

თუ, თანახმად ენობრივი მონაცემისა, რელიგიის ქვეშ მხოლოდ ქრისტიანულ საწინამდებარესს და მის საფუძველზე განვითარებულ ცივილიზაციას ვიგულისხმებთ, მაშინ უნდა ითქვას, რომ შეტევა რელიგიაზე (და ე.ი. ქრისტიანულ ცივილიზაციაზე) ხორციელდება თანამედროვე ფუნდამენტალისტური მოძრაობებისა და სექტანტური კვაზირელიგიური ჯგუფების დესტრუქციული მოქმედებით, იქნება ეს ჯგუფები და ეს ფუნდამენტალიზმი გამოვლენილი ქრისტიანობის შიგნით (როგორც მართლმადიდებლური, კათოლიკური, პროტესტანტული „ფუნდამენტალიზმი“, სხვადასხვა სახისა და ფორმის სექტანტურობა და სხვა), თუ მის გარეთ (ისლამური ფუნდამენტალიზმის, იუდაური ფუნდამენტალიზმის, ბუდისტური, რამა-კრიშნაისტული, თუ სხვა სექტების სახით). მაგრამ, ამავე დროს, ამ სექტანტურ და ფუნდამენტალისტურ ანტიქრისტიანულ, ამ შემთხვევაში ანტირელიგიურ, შემოტევას ხელს უწყობს ეკონომიკოცენტრისტულ საფუძველზე განვითარებული სოციალური და პოლიტიკური

იდეოლოგია და მატერიალისტური მასობრივ-მომხმარებლური ინტერესების განუწყვეტელი სტიმულირება და ზრდა. დეკულტურიზაციის ფენომენის ანალიზს, რომელიც მთელი XX საუკუნის გასწვრივ მიმდინარეობს, ხოლო XIX-ში დაიწყო ჯერ კიდევ, მივყავართ დასკვნამდე, რომ დეკულტურიზაციის საფუძველს წარმოადგენს მასობრივ ეკონომიკოცენტრისტულ და მატერიალისტურ სისტემათა მოზაიკური სტრუქტურის შეუსაბამობა კულტურის მატრიცებთან და ამ მატრიცათა რელიგიურ არსებულებასთან. ეს შეუსაბამობა გამოხატულია იმაში, რომ, არსებითად, ქრისტიანული ცივილიზაციის პრინციპებზე განვითარებული თავისუფალი საზოგადოების სამართლებრივი საფუძველები, რასაც დღეს „დემოკრატიას“ ვუწოდებთ, გამოიყენება ამ საფუძველებისა და პრინციპების სანინააღმდეგო კვაზირელიგიურ (ფუნდამენტალისტურ, ინტეგრისტულ, სექტანტურ და ა.შ.) ჯგუფთა და მოძრაობათა მიერ. თავისუფალი საზოგადოების სამართლებრივი პრინციპების ამგვარი მომხმარებლური და ანტისაზოგადოებრივი გამოყენება არღვევს იმ მატრიცას, რომელიც ქრისტიანული ცივილიზაციის სახით განვითარდა და მას აძლევს თვითდესტრუქციული სისტემის სახეს. საზოგადოებაში ინკრუსტირებული ამგვარი მოზაიკური კვაზირელიგიური ჯგუფები ან მიმართულებები თუ მოძრაობები თავისი არსებით ხდებიან ანტისოციალური ტენდენციის მატარებელი, ასევე სოციალური დესტაბილიზაციის ფაქტორები, რაც ხელს უწყობს თავისუფალ საზოგადოებაში ისეთი ტენდენციების წარმოშობას და გაღვივებას, როგორცაა რელიგიური თუ ეთნიკური შოვინიზმი, რასიზმი, ეთნოცენტრისტული ნაციონალიზმი და სხვა.¹² მე ამ საკითხს სათანადო ადგილას დავუბრუნდები.

რელიგიისა და რელიგიურობის სტრუქტურაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს „პასუხისა“ და „პასუხისგების“ ცნებებს და იმას, თუ როგორ არის ეს გაგებული ამა თუ იმ სისტემაში. ამ კუთხით, რელიგია არის პასუხის მოლოდინი. რელიგიური სისტემები, როგორც ორპოლუსიანი კავშირის სისტემები, განსხვავდება, ამ პოლუსებს შორის არსებულ მიმართებაში პასუხისა და პასუხისგების ფორმებითა და მნიშვნელობით. რელიგიის, როგორც ონტოლოგიური საუბრის გაგება, გამოავლენს პასუხისა და პასუხისგების ონტოლოგიურ ღირებულებას ყოფიერების მატრიცის სტრუქტურაში. პასუხისა და პასუხისგების თემა, რო-

გორც რელიგიურობის არსება-კვანძი სრულად, არის გაშლილი ბიბლიის ერთ-ერთ ყველაზე შთამბეჭდავ, და რელიგიურობის თვალსაზრისით არსებით, „იობის წიგნში“. რელიგიის განმსაზღვრელი, როგორც ონტოლოგიური საუბრის სტრუქტურაში ადამიანის ყოფიერებისა, არის ადამიანის პასუხისმგებლობა იმაზე, რაც მას თავს ატყდება, როგორც ღმერთის პასუხი მის მიერ დასმულ კითხვებზე. თავისუფლების ეგზისტენციალური განსაზღვრულობა ამ პასუხის გაგების სტრუქტურაში ვლინდება: იმაში, თუ როგორ არის გაგებული ონტოლოგიურ საუბარში გაცემული პასუხი იმის მიერ, ვისაც აქვს მისწრაფება, იყოს თავისუფალი. თავისუფლება რელიგიის არსება-კვანძი და ონტოლოგიური მახასიათებელი ხდება.¹³ ქრისტიანობაში თავისუფლების ეს ეგზისტენციალურობა და ონტოლოგიურობა ცხოვრებისა და მოქალაქეობის სინთეზურ სტრუქტურაშია ჩამოყალიბებული: *პასუხისმგებლობა ზეციური და ქვეყნიური თავისუფალი მოქალაქის ყოფიერების არსება კვანძი ხდება. „პასუხისგება“ პასუხის გაგებას და პასუხის გამგებლობას გულისხმობს, რაც იმავდროულად არის რელიგია ანუ ონტოლოგიური საუბარი, რომელშიც ადამიანი თავის ეგზისტენციალურ გახსნილობაში აღმოჩნდება და რაც მდუმარების სტრუქტურაშია გამოვლენილი. რელიგია მდუმარე საუბრის ფორმაა ანუ შეჩერებულობა და გახსნილობა პასუხის გაგება – გება – გამგებლობისათვის¹⁴ ენთუზიასტი და ფანატიკოსი, ქრისტესა და ქრისტიანთმდეველი იუდეველი სავლეს მოციქულ პავლედ გადაქცევის ფაქტი ამ მდუმარე ონტოლოგიური საუბრის, ეგზისტენციალური პასუხის გაგება – გება – გამგებლობის და „დაფიქრებული რწმენის“ სრულყოფილი მაგალითია. ცოდნისა და რწმენის სინთეზი ამავე დროს თავისუფლების ინტეგრალური მახასიათებელიც არის. ადამიანის „თავისუფლებისთვის განთავისუფლება“ ქრისტეს მიერ ხსნის გზას სიმეტრიული (ზეციური და ქვეყნიური, ან იდეალური და რეალური) მოქალაქებრივი ცივილიზებული ყოფიერებისაკენ. თავისუფლების მიმართებით გაგებული ცივილური ცხოვრების მთელი სისტემა, რომელიც ევროპული (ქრისტიანული) ცივილიზაციის სახით გვაქვს მოცემული, პრინციპულად არის კრიტიკული ცოდნისა და დაფიქრებული რწმენის, ანუ ონტოლოგიური საუბრის სინთეზური გზა. სოციალურ ასპექტში ეს გამონახატულია სოციალურ ჯგუფთა ურთიერთშეთანხმების*

ფორმებში, პოლიტიკურ ასპექტში კი „პოლიტიკურ გზაში“, რაც დაპირისპირებულ, კონფლიქტში მყოფ მხარეთა პრობლემებისა და ურთიერთობების *მოლაპარაკებების* გზით გადაჭრას გულისხმობს, ურთიერთშეთანხმებითა და შენონანსორებით, ანუ ინტერესთა *ურთიერთგაგებით* და გამორიცხავს აგრესიულობას: ომს, ძალმომრეობასა და ტერორიზმს მის ნებისმიერ ფორმაში. ამ გზაზე *რელიგია* და *თავისუფლება*, როგორც ყოფიერების არსება-კვანძი, ზნეობრივი მაცვივილიზებული სანყისი, სოციალური და პიროვნული ცხოვრების ფორმისა და სტილის დამდგენი შემოქმედებითი *გახსნილობის ონტოლოგიალია*.

რელიგიისა და თავისუფლების თემატიურ გამლაში განსაკუთრებული მნიშვნელობის პრობლემას, რომელიც ასევე არსებითად არის დაკავშირებული თავისუფლების სპეციფიკურ მახასიათებელთან, წარმოადგენს სიმბოლურობის, სიმბოლური აზროვნებისა და ცოდნისა და რწმენის მიმართების საკითხი.

ადამიანის განსაზღვრებებიდან და კვალიფიკაციებიდან, რომლებიც სხვადასხვა დროს გამოთქმულა (ადამიანი პოლიტიკური, სოციალური, მორალური, ნიეთამკეთებელი, სახელისდამრქმევი, ნიშანთაშემომქმედი და ა.შ. „ცხოველია“, ანუ ბიოლოგიური არსება), ადამიანის, როგორც *სიმბოლური არსების* განსაზღვრებას, არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანისა და ადამიანურობის გაგების თვალსაზრისით. ადამიანის სიმბოლურობა ნიშნავს, რომ თვით ადამიანი არის რაღაც ყოფიერების სიმბოლო და ამ სიმბოლოს შეცნობით შესაძლებელია თვით იმ ყოფიერების შეცნობაც. მეორე მხრივ, ადამიანი არის სიმბოლურად მოაზროვნე და სიმბოლოთშემომქმედი არსება, ანუ თავის გარეთ არსებული ყოფიერებისადმი ისეთსავე დამოკიდებულებაში და მიმართებაში მყოფი, როგორც თვითონ არის იმ ყოფიერებისადმი, რომლის სიმბოლოსაც წარმოადგენს. სწორედ ეს *სრული სიმეტრია* განსაზღვრავს და გამოთქვამს რელიგიურობისა და რელიგიის არსებას. და ამ გაგებით ადამიანი არის რელიგიის არსება-კვანძი, რომელშიც იკვრება კავშირი ყოფიერების ყველა ფორმისა: რეალურ, ტრანსცენდენტალურ და ტრანსცენდენტურ ყოფიერებაში. ადამიანის ეს დახასიათება აუცილებლობით მოითხოვს სიმბოლოს, სიმბოლურობისა და სიმბოლური აზროვნების გაგებას და განსაზღვრებას.

ადამიანის ენაში და ენად და სიტყვად, ანუ მითად არსებობა, რომელზედაც გვექონდა საუბარი, უკვე ნიშნავს, რომ ყოფიერება წარმოადგენს სიმბოლოთა გარკვეულ გამოთქმად სისტემას, რომელშიც გამოთქმულობა ანუ რეალობად დაარსება თავისთავად არის სიმბოლო და მახასიათებელი გამოთქმელი ყოფიერებისა. ის, თუ როგორ იქნება ეს ყოფიერება გაგებული და შეცნობილი, განსაზღვრავს მსოფლხატს და მსოფლმხედველობის ფორმებს: მითოლოგიურს, რელიგიურს, მეცნიერულს თუ თეისტურს, სპირიტუალისტურს მატერიალისტურს, ათეისტურს, მონისტურს, დუალისტურს, გნოსტიკურს, აგნოსტიკურს და ა.შ. მთელს მრავალფეროვნებაში ისტორიული გამოვლინებისა. თავისთავად მთელი ეს განშლა ისტორიული ფორმებისა არის ნიშანი თვით ადამიანის თავისუფლებისა და მისი ამ თავისუფლებაში მყოფობის შესაძლებლობების პორიზონტისა. ადამიანის თავისუფლება სხვა არაფერია, თუ არ ამ გამოთქმადობათა და აღნიშვნათა შესაძლებლობა და დაუსრულებადობა. ამის ხელყოფა არის ადამიანის არსების ხელყოფა. ხოლო ადამიანის არსება კი, ვითარცა გამოთქმელი ყოფიერების სიმბოლო და სინამდვილე, მთლიანად უნივერსუმთან, ანუ სრულ ყოფიერებასთან კავშირია – რელიგია. თავისუფლება, როგორც ადრე გავარკვიეთ, არის ადამიანის გამოთქმადობის შესაძლებლობათა სრული გაშლის უფლება, რაც არის სანინდარი ადამიანის სოციალურ და ცივილიზებულ არსებად, ანუ „ორივ სამყაროსა მხლებლად“ და „მოქალაქედ“ გახდომისა.

მე არა მაქვს მიზნად დასახული, ეს უზარმაზარი თემა სიმბოლოსა და სიმბოლური აზროვნებისა რამენაირად სრულად გავშალო მკითხველის წინაშე. ჩემი მიზანია, მეტ-ნაკლებად ნათელი და მთლიანი თვალსაზრისის კონტექსტში წარმოვადგინო ის, თუ როგორ არის შესაძლებელი, გააზრებულ იქნეს სიმბოლოს და სიმბოლური აზროვნების, როგორც ადამიანის ყოფიერების მატრიცის შემომქმედი (ფორმისა და საზრისის განმსაზღვრელი) არსება-კვანძის საკითხი.

რა არის სიმბოლო?

ქართულ ენაში გვაქვს ამ ლათინური ტერმინის შესატყვისი სიტყვა, რომელიც პირდაპირ გამოთქვამს იმას, რასაც ვეძებთ: ხატი. ¹⁵ ხატი, როგორც სიმბოლო, ყოველთვის რაღაცას გამოხატავს. ის, რასაც ხატი-სიმბოლო გამოხატავს, არის შემეც-

ნების ჭეშმარიტი საგანი, რადგან ის წარმოადგენს ტექსტს მომართულს ადამიანზე: იქნება ეს ტექსტი გაგებულ ათეისტურად, როგორც სხვა ადამიანის მიერ შექმნილი საკუთარი ფანტაზიის მიხედვით, თუ რელიგიურად, როგორც რალაც წმიდა საიდუმლოს მატარებელი, რომელიც შეიცავს ჭეშმარიტებას (უნივერსალურს ან სპეციფიკურს). ამ შემთხვევაში თვით ათეიზმი შეიძლება განხილულ და წაკითხულ იქნეს, როგორც სიმბოლო მდგომარეობისა თუ თვისებისა, რომელიც ახასიათებს უნივერსუმს და მის სიმწყობრეს გამოხატულს ათეისტის პიროვნებაში: ვთქვათ, ბოლომდე აზროვნების სიზანტეს, ან დეკულტურიზაციის შავ ნახვრეტებს ან... და ა.შ.... ორივე შემთხვევაში საკითხი დაისმის მოცემული ტექსტის წაკითხვის ადეკვატური მეთოდის შესახებ: რა მეთოდი არსებობს სიმბოლური რელიგიური ტექსტის წასაკითხად (გამოხატულების, ეკლესიის, ტაძრის, რწმენის სიმბოლოს და ა.შ.) და გასაგებად. არის თუ არა რაიმე შესაძლებლობა და მეთოდი მითების, ეგვიპტური ნაგებობების, ქანდაკებების, იეროგლიფებისა და გამოსახულებების, ქრისტიანული ხატურის, არქიტექტურის და ა.შ. ნამდვილი აზრის შესაცნობად და მით სამყაროსა და ყოფიერების შესახებ ცოდნის მისაღებად - უნივერსუმის კავშირთა და მიზეზ-შედეგთა, გენეზისისა და ფორმათგანვითარების, საზრისისა და ღირებულების შესაცნობად, რადგან შეცნობას არავითარი სხვა მიზანი არა აქვს, თუ არ ადამიანისა და სამყაროს საზრისისა და მნიშვნელობის დადგენა: რა, როგორ და რატომ?

ღმერთმა ადამიანი შექმნა „ხატად თვისად“ - ეს რელიგიათა საერთო დებულებაა და ამდენად უნივერსალური. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი, თვითონ ადამიანი, მთელ თავის კონკრეტულ გამოხატულებაშიც და იდეალურობაში (მაშინაც კი, თუ იგი გაგებულა, როგორც მატერიის ევოლუციის ნაყოფი), არის სიმბოლო ანუ კონკრეტულ ფორმაში მოცემული აღნიშვნა „საიდუმლოსი...“, რომელიც შეიძლება იქნეს ამოკითხული“ (ამპერი). ეს იმაზე მიუთითებს, რომ სწორედ სიმბოლოში უნდა იქნეს ამოკითხული ანალოგიის მეშვეობით ის, რაც იმალება ყოფიერებაში ან რაც არის დაფარული უშუალო მზერისათვის. ანალოგიის ცნებას მივყავართ „ბუნებრივი სიმბოლოების“, ანუ იმ ხატების ცნებასთან, რომლებიც უნივერსუმის ურთიერთმემავსებელ ფორმათა და თვისებათა სისტემას ქმნიან. ბუნებრივი, კონკრე-

ტული სახით არსებული ფორმა, როგორც სიმბოლო სამყაროს გაგებადობის გამოხატულებაა. ამ თვალსაზრისით, სიმბოლო ანუ ხატი არის იდეის კონკრეტული სახე თავის ნამდვილობაში და ზოგად მიმართებაში. ბუნებრივი სიმბოლოს შესატყვისად, გამომდინარე თვით ადამიანის ბუნებრივობიდან და სიმბოლო-რობიდან, კონკრეტულ ასპექტში გვაქვს კონვენციონალური, ანუ პირობითი მნიშვნელობა ხატისა, რომლითაც შეიძლება ამოკითხულ იქნეს მის მიერ გამოხატული იდეა. ამ თვალსაზრისით, პირობითი (ხელოვნური) სიმბოლოების, ანუ ნიშნების დასწავლა და გაგება არავითარ სიძნელეს არ ქმნის. ამგვარ პირობით სიმბოლოთა სისტემას წარმოადგენს, ფაქტობრივად, მთელი ცოდნის სისტემა. კონვენციონალურობა თავისთავად სვამს კითხვას რაიმეს ცოდნის და გაგების შესაძლებლობის და გაგებულის (ცოდნის) ჭეშმარიტების შესახებ, რადგან ადამიანის ენაში და კულტურის მატრიცაში მოთავსებულობა სიმბოლოთა პირობით მნიშვნელობებს ამ ენისა და მატრიცის საზღვრებში ათავსებს და მით განსაზღვრავს. მაგრამ ამ პირობითობის იქით არსებობს ის „საიდუმლო ბუნებრივი“ ან უნივერსალური აზრი, რომლის ამოკითხვა შეუძლებელია სათანადო სიმბოლური ენისა და ე.ი. აზროვნების სიმბოლური ნყობის გარეშე. და რადგან რელიგია სხვა არაფერია, თუ არ სიმბოლურ ენაზე ყოფიერების ჭეშმარიტი არსების, პრინციპისა და საზრისის შესახებ გამოთქმული საიდუმლო, რელიგიური აზროვნების ფორმა, რომელიც იძლევა შესაძლებლობას ამ ტაქსტის წაკითხვისა და გაგების („დაფარულის გაცხადებისა“), არის სიმბოლური აზროვნება.

სიმბოლური აზროვნება არსებით რელიგიური აზროვნებაა და იგი განსხვავდება რაციონალური დისკურსიული აზროვნებისაგან იმით, რომ გულისხმობს ტრანსპოზიციებს გრძნობიდან გონებისაკენ და გონებიდან გრძნობისაკენ, ანუ *გულის გონიერებას* და *გონების გულისხმიერებას*. ქართულ რელიგიურ აზროვნებაში რუსთველმა ეს გამოთქვა, როგორც „გულის, ცნობის და გონების“ ურთიერთკავშირი, ხოლო ვაჟამ კი მოგვცა სრული გაგება ადამიანის ხატისა, როდესაც თქვა: „ჩვენ ბუნებაში ვართ და ბუნება ჩვენშია“. თუ ის, რაშიდაც მე ვარ, – ჩემშია, მაშინ მე არავითარი პრინციპული დაბრკოლება ცოდნის და ჭეშმარიტების თვალსაზრისით არა მაქვს, საჭიროა მხოლოდ გავიგო ის, რაც ჩემშია და მოვახდინო მისი ტრანსპოზიცია ბუნებაში, ანუ იმაში,

რაშიდაც მე ვარ: „შევიცნო ჩემი საკუთარი თავი“. ვიცოდე, ის რაც ჩემს გარეთაა („ობიექტურ სინამდვილეში“), არსებითად ნიშნავს *გავიხსენო* ის, რაც ჩემს შიგნითაა („სუბიექტურ ყოფიერებაში“). აქ მოცემულია ყოფიერების სრული ხატი, რომელსაც ვერავითარი დისკურსიული რაციონალური გზით ვერ მივალწვეთ. რადგან ამ გაგებას საფუძვლად უდევს არა ჩვეულებრივი რაციონალური ლოგიკური ანალიზი, რომლისთვისაც ობიექტსა და სუბიექტს შორის არსებითი განსხვავებაა იმ აზრით, რომ სუბიექტი არის მოქმედი შემცნობელი, ხოლო ობიექტი კი პასიური შესაცნობი, რომელიც ამ შემცნობისაგან დამოუკიდებელია, არამედ ის, რასაც თვით ვაჟა უწოდებს „*გულის ხედვას*“. და რადგან ქართულ ენაში „ყურება“ ხედვასაც ნიშნავს და სმენასაც (გაგონება – მოსმენა; და „გონებაში მოთავსება“; „მესმის“ იგივეა, რაც „გავიგე“), ამიტომ აზროვნების (გონების) მახასიათებლად *გრძნობა* შემოდის, რაც არის გამოხატული „*გრძნობა-გონების*“ ანუ სიმბოლური აზროვნების ფორმაში, რომელშიც ობიექტ-სუბექტის მთლიანობა და ერთიანობა დგინდება და რასაც არსებითად *ინტუიტიურ-ბატოვან* არარაციონალურ და არადისკურსიულ აზროვნებას ეწოდებთ. ის ფაქტი, რომ ადამიანის შესაძლებლობები რაციონალური აზროვნებით შემოიფარგლა თანდათან და მეცნიერული აზროვნების ფორმად მხოლოდ რაციონალური აზროვნებისა და შემეცნების ფორმები დადგინდა უკანასკნელი სამი საუკუნის მატერიალისტურ-ათეისტური ძალისხმევით, გამოხატავს სიმბოლური აზროვნების ფორმების დაკარგვას და მასობრივი კვაზიცნობიერების ფორმებში გადაგვარებას. ამან შექმნა პირობა ყოველგვარი მისტიციისტური სექტანტიურობისა და ფსევდორელიგიური და ფსევდომეცნიერული მოძღვრებების წარმოშობისა, განსაკუთრებით, XX საუკუნის დასაწყისში (რეაქცია პოზიტივიზმსა და რაციონალიზმზე) და, განსაკუთრებით მეორე ნახევარში (რეაქცია მასობრივ კვაზიცნობიერებაზე და დეკულტურიზაციის გამოხატულება). ეს ქმნის თვით რელიგიური ტექსტების სწორი წაკითხვისა და გაგების პრობლემას: რაზე მეტყველებენ რელიგიური სიმბოლოები და ტექსტები, რომელთა შორის არის თვით ადამიანიც? როგორც ხატი, იგი ამავე დროს არის „ტაძარი ღვთისა“, „ერთობის სხეული“ რომელშიც არის დავანებული ღმერთის სიტყვა, ვითარცა გამოთქმულში გამოთქმადი და გამოსა-

თქმელი. ამ თვალსაზრისით, სიმბოლური ანუ რელიგიური აზროვნება არის ბოლომდე მიყვანილი აზროვნება, შეცნობა და ხედვა კავშირთა და მიზეზ-შედეგთა, არის განუწყვეტელი შეღრმავება თავის არსებაში არსებული ხატის ღირებულებისა და მნიშვნელობის ამოსაცნობად, ამ ხატის ბუნებაში მოთავსების და ბუნებასთან მიმართების დასადგენად, რაც ნიშნავს მისი ღირებული ადგილის პოვნას. ხოლო ადამიანის არსებაში მოთავსებული ეს გამოსათქმელი ყოფიერება სხვა არა არის რა, თუ არ თავისუფლება, – სიმბოლურად გამოხატული იესო ქრისტეს სახეში, როგორც ჭეშმარიტებაში, როგორც ადამიანის ყოფიერების არსება-კვანძში.

მითითებანი და განვრცობანი

თვით ის, რომ ჯერ რელიგიური ფაქტია, ვთქვათ, მესიის, მოციქულის, სახარების თუ გამოცხადების სახით და შემდეგ კი მისი ინსტიტუციონალიზება, დასტურყოფს გამოთქმულ აზრს. ამიტომ ეკლესიის პრეტენზია რელიგიასთან სრული იგივეობის და მის მიერ ინსტიტუციონალიზებული ჭეშმარიტების „მართლობის“ შესახებ, თვით რელიგიის პრინციპიდან გამომდინარე, არის დაუშვებელი. „რელიგიური სექტანტიზმი“, არსებითად, წარმოადგენს „ეკლესიურ სექტანტიზმს“, რადგან რელიგია და სარწმუნოება არსებით დაუშლადი და განუწვლილველია. თუ გავიხსენებთ, როგორ სდევნიდნენ ქრისტეს სწორედ ტაძრის მსახურნი და თვითონ ქრისტეც როგორ სდევნიდა ტაძრიდან ვაჭრებს, ან მისი დამოკიდებულებას ფარისევლებისადმი და მნიგნობრებისადმი, რაც ინსტიტუციონალიზების შესატყვის ცნებად უნდა მივიჩნიოთ, მაშინ ნათელი უნდა იყოს ეს მიმართება რელიგიასა და ეკლესიას შორის. რელიგია ეკლესიის შიგთავსია, მისი საფუძველი და არა – პირიქით. და ეს განსაკუთრებით ეხება ქრისტიანულ რელიგიასა და ეკლესიას, რომელიც თავისი არსებით ამ შინაარსისა და ფორმის სინთეზურობაში უნდა იყოს გამოვლენილი.

რელიგიის უნივერსალურობის საკითხი, ჩემი აზრით, გარკვევას და დაზუსტებას მოითხოვს. დღემდე ცნობილ რელიგიათა შორის ჭეშმარიტად უნივერსალური და მსოფლიური (კაცობრიული) არსება მხოლოდ ქრისტიანობას აქვს. ყველა დანარჩენი რელიგია, მიუხედავად მათი ადეპტების რიცხვისა, ეთნონაციონალურ პრინციპზეა აგებული. თანამედროვე ინტერპრეტაციები და ქრისტესშემდგომი ანალიზები ფაქტობრივად არის ცდა ქრისტიანული უნივერსალიზმის პრინციპთა მოდელირებისა სხვა რელიგიებით. იუდაიზმი, ისევე, როგორც ისლამი, არსებით, თავისი გამოვლენის შინაგანი პრინციპით არის არამსოფლიური და არაუნივერსალური რელიგია. ის განკუთვნილია მხოლოდ ერთი გარკვეული ტიპის ხალხისა თუ ეთნოსისათვის. უნივერსალიზება და გამსოფლიურება ამ რელიგიებისა მოცემული ეთნოსის ცხოვრების გარკვეულ ისტორიულ პირობებთან არის დაკავშირებული და არა თვით ამ რელიგიებში მოცემული პრინციპული და არსებითი უნივერსალურობის გამო. თავისთავად „უნივერსალურის“ „ცნება გულისხმობს, რომ ეს მოცემული პრინციპები თავისუფლების არსება-კვანძს ხსნის ადამიანში და მას საკუთარი ცხოვრების ტიპოლოგიას და ენობრივ მატრიცას არ უცვლის. ამგვარი შინაგანი თავისუფლება კი ქრისტიანობის გარდა არც ერთ რელიგიას არა აქვს. ეს არა მხოლოდ თეოლოგიურად, არამედ ისტორიულადაც დამტკიცებადი ფაქტია.

„იუდეო-ქრისტიანიზმის“ ცნების მიმართ ჩემი დამოკიდებულება გამომდინარეობს იმ არსებითი ფაქტიდან, რომ ქრისტიანული რელიგია მთელი თავისი პრინციპებით არის იუდაიზმისაგან არსებით განსხვავებული. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ქრისტიანობა არავითარ კავშირში არ არის იუდაიზმთან. საკმარისია, ის ფაქტი აღინიშნოს, რომ ქრისტე არამეულზე მიმართავდა თავის მსმენელებს და სახარებებიც, როგორც ჩანს, ებრაულ ენაზე იყო თავდაპირველად ჩანერილი და ებრაულ დიასპორაში გავრცელებული. მაგრამ თვით პრინციპი ხედვისა და მსოფლალქმისა რადიკალურად განსხვავებული, და მთლიანად რელიგიური კონცეფციაც და სარწმუნოებრივი სისტემაც სრულიად სხვა პრინციპებზეა დაფუძნებული. ამიტომ „ქრისტეს ებრაელობის“ შესახებ მსჯელობა მხოლოდ მატერიალისტურ და ათეისტურ თვალსაზრისში შეიძლება განხორციელდეს და არა რელიგიურში. ათეიზმის და მატერიალიზმის მტკიცებებს კირელიგიისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს.

ამის საუკეთესო დასტურია საქართველოს „კომუნისტური ერის“ ერთ-ერთი „კლასიკური“ მმართველის, საქ. კპცკ-ს პირველი მდივნის და შემდეგ სსრკ საგარეო საქმეთა მინისტრის, ბ-ნი ედ. შევარდნაძის მონათვლა საქართველოში სახელმწიფოს მეთაურის თანამდებობაზე დაბრუნებისთანავე 1993 წ.; აგრეთვე, რუსეთის თავდაცვის მინისტრის, პ. გრაჩოვის მონათვლა საქართველოში საქ. თავდაცვის მინისტრის ვარდიკო ნადიბაიძის მიერ, რომ აღარაფერი ეთქვათ იმ „რელიგიურობის ზეგზე“, რომელმაც მოიცვა საქართველო 1987-1995 წლებში და ცოტათი ჩაცხრა უკანასკნელ პერიოდში. ასევე სიმპტომატურია „მართლმადიდებლური ფუნდამენტალიზმის“ მოძალბა საქართველოში და პოლიტიკურ პროგრამაში (ედპ) „თეოდემოკრატიის“ კონცეფციის გამოჩენა. ეს ყოველივე საკმაოდ პარადოქსულ სახეს აძლევს „განთავისუფლებულ“ რწმენას: მართლმადიდებლებმა არ ითაკილეს და კათოლიკურ ტაძარში დაისადგურეს (ქუთაისის და ბათუმის კათოლიკური ტაძრები ჩამოერთვათ კათოლიკე ქრისტიანებს!), თუმცა, კათოლიკური ტაძრის კონცეფცია განსხვავებულია მართლმადიდებლური ტაძრის კონცეფციისაგან და ყველაფერ სხვაში ანტიკათოლიკურად განწყობილი მართლმადიდებელი ამ სივრცეში უხერხულად უნდა გრძნობდეს თავს, რომ აღარაფერი ითქვას მეტად დამაფიქრებელ და არსებით არაქრისტიანულ ქმედებაზე! მაგრამ, როგორც ჩანს, „თავისუფლება“ ეკლესიამაც ისე გაიგო, როგორც აშუუბებულმა მასებმა – თავნებობად... რაც ისევ და ისევ „არარელიგიური ეკლესიურობის“ (ინსტიტუციონალურობის) ობიექტური ნიშანია. მიუხედავად იმისა, რომ სახელმწიფოში სამოქალაქო და საეკლესიო ხელისუფლება კონსტიტუციურად არის განყოფილი, საერო ხელისუ-

ფლება, როგორც სახელმწიფოს მთლიანი განმასახიერებელი და კონსტიტუციური სამართლის დამცველი, მოვალე იყო დაეცვა კათოლიკური უმცირესობის უფლებები და არ დაუშვა ამგვარი თვითნებობა ეკლესიის მხრიდან. მაგრამ, როგორც ჩანს, ათეისტური ტოტალიტარიზმიდან ჯერ ვერგანთავისუფლებული ცნობიერება სახელმწიფო ფუნქციონერებისა მთლად თავისუფლად ვერ გრძნობს თავს. ეს საფრთხეს უქმნის თვით თავისუფლების პრინციპსაც და ქრისტიანულ უღრმეს პრინციპებსაც.

5. იხ. ჟაკ დერიდა, „რწმენა და ცოდნა“ ნიგნში Jacques Derida et Gianni Vattimo (sous la direction de) „La religion“, SEUIL janv. 1996. გვ. 12.

6. „გველის-მჭამელში“ კრისტალური სიცხადით არის ნაჩვენები ეს „გახსნა“ ღვთის თვალის დადგმით, ანუ „ზეცის გადმოხედვით და „გულის ხედვის და თვალების, როგორც ბრმას და ყრუვს ახსნით“. იხ. ამის შესახებ „გველის-მჭამელი. გაგების ცდა“.

7. რელიგიის პრობლემატიკის მეტად საინტერესო და მნიშვნელოვანი ცდა იყო 1994 წლის 28 თებერვალს კუნძულ კაპრიზე ჩატარებული ევროპელ ფილოსოფოსთა შეხვედრა. ამ შეხვედრის ერთ-ერთი ნამყვანის, ფრანგი ფილოსოფოსის ჟაკ დერიდას მიერ დასმული პრობლემა რელიგიის თემის უაღრეს აქტუალობასა და მისი ხელახალი გადააზრების აუცილებლობაზე მიუთითებს. იხ. Jacques Derida et Gianni Vattimo (sous la direction de) „La religion“, SEUIL janv. 1996. გვ. 13-14.

8. იხ. პავლეს ეპისტოლენი, რომლებზეც არაერთგზის მივუთითე ამ ნიგნში. ამ რწმენა-ცოდნის აზრით არის სწორედ გასაგები კანტის კრიტიკული მიმართება რელიგიისადმი და ჰაიდეგერის აზრი, რომ რწმენას არავითარი ალაგი არა აქვს აზროვნებაში (Der Glaube hat im Denken keinen Platz), რაც თავისთავად ტერტულიანეს აზრს შეესატყვისება: „მნამს, რამეთუ გონების იქითაა“... პავლეს ამომწურავად აქვს გახსნილი როგორც რწმენის არსება, ასევე ცოდნისაც, და გონიერი ცოდნისაც ანუ „ღვთაებრივი სიციფისა“. მაგრამ ეს სხვა თემებია და მათ გაშლას ცალკე ნიგნი დასჭირდება.

თავისთავად, რწმენის საკითხი უკვე ედემის ბაღში ნარმოიშვა: გველისაგან ცდუნებულმა ევამ ადამს ვაშლი მიანოდა და ის კი არ უთხრა, თუ ვინ, თუ რამ დაარღვევინა ღვთის სიტყვა და ადამის საცდუნებლად მიმართა იგი. თვით გველმა კი ევას თავდაპირველად სწორედ რწმენა შეურყია (დაბადება, თავი 3 1-7).

მეორე მხრივ, ადამს რომ სცოდნოდა, თუ ვისგან მოდიოდა ეს ცდუნება (დარღვევა სიტყვისა და ა. შ.), იგი შეგნებულად უნდა ნასუიყო ცდუნებაზე და არა მინდობილი ევას სიტყვას, ანუ შეუგნებლად. მას უნდა სცოდნოდა, რასაც აკეთებდა. მაგრამ ადამი ენდო ევას, რადგან მისი რწმენა ჰქონდა. ხოლო პრობლემა ისაა, რომ პირ-

ველცდუნებამდე ხომ არც რწმენა არსებობს?! არ არსებობს რწმენის საჭიროება!

შევაბრუნოთ სურათი ფროიდის მიხედვით:

ევამ გველს თავი აცდუნებინა, რათა დაეკმაყოფილებინა თავისი მისწრაფება აკრძალული ხილის (ხოლო ეს ხილი კი კეთილისა და ბოროტის, ანუ უკუდავეების ხის ნაყოფი იყო!) გასინჯვისა.

(ეს თემა ოიდიპოსშიც იჩენს თავს – იხ. ჩემი „სფინქსის ღიმილი“, ანტიფროიდისტული ანალიზი. ქართ.-ევრ. ინსტ-ის ბიბლიოთეკა. პარიზი).

რწმენა რაიმესი ან ვინმესი ცდუნების ფონზე იძენს განსაზღვრულობას. ე. ი. რწმენა ნეგატიურად შეიძლება მხოლოდ განისაზღვროს. არ არის ცდუნება, არ არის რწმენა. რწმენა ცდუნების მოდალობაა, ცდუნება კი რწმენის არგუმენტი.

ანგელოზებმა მწყემსებს უთხრეს – უფალი იშვაო! (ლუკასთან) მწყემსებმა კი თქვეს: ნავიდეთ *შევამონმოთო*, ანუ „ჩვენი თვალთვნახოთ, უფალმა რაც გვამცნოო“. მათ რომ სრული რწმენა ჰქონოდათ, რაღა შემონმება იყო საჭირო?! საერთოდ მთელი ბიბლია – ძველი აღთქმა და სახარება იესოსი ამ ეჭვიან შემონმებათა სერიას წარმოგვიდგენს, ანუ გზას რწმენისა. ეს ძალიან კარგად აქვს ხაზგასმული თავად იესოს, როდესაც იგი თავის მოციქულებს მიმართავს (ლუკა 24; თომა და შემდეგ; და სხვა).

რწმენა ვინმესი ან რაიმესი ეს არის სრული ნდობა მისი სიტყვისა და საქმისადმი, მისი ქცევისადმი. მაგრამ რატომ ვენდობით? არის ეს ფსიქოლოგიური მანონასწორებელი, თუ პრაგმატული სანონი, რათა ცხოვრების მომწესრიგებელი ენერგია არ გაიფანტოს, – ფოკუსში რომ დარჩეს. ... გვწამს, რადგან გონებაში მისი შემოტანა არ ხერხდება (ტერტულიანე). გვწამს იმისიც, ვისაც ვენდობით (ნდობა!); გვწამს, რომ ის, ვისაც ვენდობით, არ გვილაღატებს; გვწამს, რომ არსებობს მორალი... მაგრამ როდის ვიგებთ, რომ გვწამს ან გვწამდა? როგორ შემოდის ეს ცნობა ჩვენს გონებაში? მხოლოდ მაშინ, როდესაც უკვე არა გვაქვს იგი, ან როდესაც ვამონმებთ მას და ვხედავთ, რომ ამართლებს, დასტურჰყოფს იმას, რასაც ვერწმუნეთ. მიემართება თუ არა დროის კატეგორია ამ ვითარებას? „მწამდა“ – რა მიმართებას ავლენს „მწამს“-თან? ან „აღარ მწამს“-თან?

რა პოზიტიური განსაზღვრება გამოხატავს რწმენას?

რწმენისა და ნდობის შესახებ არის ბოლოს და ბოლოს დაწერილი მთელი ბიბლია – ძველი აღთქმაც და ახალიც. რწმენისა და ნდობის თემაა გაშლილი ბუდისტურ ნეგატიურ თეოლოგიაშიც: რწმენა ინტელექტუალური დახასიათებაა იმისა, რაც მთლიანად არის გასული შეცნობადის საზღვრებიდან და შეუცნობადის საზღვრებშია დაჯანებული; ხოლო ნდობა კი ადამიანური ყოფიერების საზღვრებ-

შია მთლიანად მოთავსებული, ემოციურობის ნიშნით ალბეჭდილი: ნდობა გრძნობის გახსნილობაა და გონების ჯერჩაურევლობა. რწმენა ცოდნის საზღვრებს ითხოვს, ნდობა კი – გრძნობისა. ამიტომ პირველს ცოდნასთან აქვს გარკვეული მიმართება, მეორეს კი ცოდნასთან არაფერი ესაქმება, რადგან თუ „ცოდნით ენდობი“, ესე იგი სინამდვილეში „არ ენდობი“, „გამოთვლილი“ გაქვს. ეს ყოველივე უკავშირდება სიცრუისა და მოტყუების ცნებებს. რწმენაში არც ერთი ამათვინ არ თავსდება და შეუძლებელია მოთავსდეს, რადგან რწმენა ეგზისტენციალური ყოფიერების მახასიათებელია, მისი არსება-კვანძი. ადამიანი რწმენაში მთლიანად არსებობს; საპირისპიროდ, ორივე ეს მოვლენა დამახასიათებელია ნდობისათვის, რადგან სიცრუეცა და ტყუილიც გრძნობათა სფეროს მახასიათებელია და გამოხატავს ცნობიერებისა და გრძნობის გადაკეთის ნერტილში წარმოშობილ მდგომარეობას, რომელიც ცდუნების სახეს იღებს: „შემაცდინა“ „მომატყუას“ სინონიმია, რაც სიცრუისა და მინდობის კონტექსტს შეიცავს: „ვენდე – მომატყუა“ ან „ვენდე – შემაცდინა“ (აქედან „იგი მიენდოს სანუთროს, ვინაც თავისა მტერია“ და სხვა). აქვე ისახება თვითგამართლების ასპექტებიც... ხოლო ყოველივე ეს კი მიმართულია ჭეშმარიტებისაკენ, როგორც ყოფიერების ნამდვილად არსებულობის შესაძლებლობისაკენ. სწორედ ჭეშმარიტების ტოპოლოგიურ სტრუქტურას გამოთქვამს რწმენა და ნდობა. არარსებულიდან მტკიცდება ყოფიერება, ხოლო არსებულიდან როგორ უნდა გამოვიდეს არარსებული, – ესაა მთავარი საკითხი და საგანი.

ნდობა ასეა პირველანერაში:

ლმერთი ენდო თავის შექმნილებს. სწამდა თუ არა მათი ლმერთს? – არა, იგი ენდო მათ და მათ ეს ნდობა უკეთურად გამოიყენეს – იცდუნეს თავი. ლმერთი ენდო მათ, ე.ი. მათ საკუთარ არჩევანს გადაავალა ამ ნდობის გამართლება და სიტყვის შესრულება, ანუ ისე მოქცევა, როგორც ამ ნდობაში იყო განსაზღვრული. ეს ლმერთის გრძნობიერობის ასპექტით დახასიათებაცაა. აქ დაისმის პირველად თავისუფლების საკითხიც. ლმერთმა ადამსა და ევას ედემის ბაღის ხეთა საიდუმლო გაანდო (გა-ანდო). მაცდურმა და ეშმაკმა გველმა კი მათ ეს საიდუმლო სრულიად სხვაგვარად გადაუთარგმნა. რა მოხდა? თავისუფლებას, რომელიც ლმერთის ნდობამ წარმოშვა, ბზარი გაუჩნდა. ეს არის დაეჭვების ბზარი. მაგრამ რაში დაეჭვდა ევა და ადამიც მასთან ერთად? ნდობაში? არა, ისინი დაეჭვდნენ იმაში, რომ მათ ნამდვილი გაანდეს, ანუ ჭეშმარიტება ამცნეს, რომ ის, რაც მათ ანდეს, ვითარცა საიდუმლო, – და თავისუფლებაში ყოველთვის არის ეს საიდუმლო, რომელიც განსაზღვრავს თავისუფლების ველს როგორც თავისუფლებაში ყოფნის ველს – ყოფილა

ტყუილი. ჯერ კიდევ მანამ, ვიდრე ევა ვაშლს იხილავდა, იგი უკვე ამოვარდნილია თავისუფლებიდან და თავნებობაშია გადასული. ნდობა, რომელმაც ეს თავისუფლება წარმოშვა, ნიშანს იცვლის – იგი იხსნის ვალდებულებას, რომლითაც თავისუფლების შესაძლებლობათა სტრუქტურაა განსაზღვრული და უკუმიმართებით უნდობლობა ხდება. უნდობლობა კი თავნებობის წყაროდ იქცევა. ხოლო აქვე წარმოიშობა მოჩვენებითი ნდობა და მოჩვენებითი თავისუფლება. ევა ენდო მაცდურ გველს, ხოლო ადამი კი – ევას. გველმა ერთი ჩაიხითხითა და გაქრა. აღმოჩენილ სინამდვილეში ედემის წყვილი გამიძვლებულ-შემოდარცვული დარჩა. არარსებულ ყოფიერება სწორედ აქ დგამს ფეხს სინამდვილეში (მსგავსი უკვე წარმოშობს არა მსგავსს, არამედ უმსგავსოს – ყოფიერებას მოდების წერტილი აღარ აქვს: სიმეტრია ირღვევა და იცვლება ქაოსით...). საინტერესოა ამ მომენტთან ქრისტეს ცნობილი მდგომარეობის შედარება. გეთსიმანის ბაღში „განწირულის“ ლოცვისას. ქრისტეს აქვს მამის აბსოლუტური ნდობა და რწმენა და მამას აქვს ქრისტეს სრული ნდობა (აქ განვყენდეთ მათი იგივეობრიობიდან და სამებრივი არსებიდან). განწირულების კულმინაციურ მომენტში ქრისტე შესთხოვს მამას, „ააცილოს მას ეს თასი“, ანუ სიკვდილი, ჯოჯოხეთში ჩასვლა და სხვა. მაგრამ ეს წამიერი გაელეება ადამიანური სისუსტისა იქვე დაიძლევა უსასრულო ნდობითა და რწმენით *მამის ნებისადმი* და მასში გამოვლენილ *ჭეშმარიტებისადმი*, ისე, რომ ეჭვის ნატამალსაც არ აჩენს; და ამავე დროს *რწმენით თავის თავისუფლებაში*, რადგან *მამა სდუმს* ამ გადამწყვეტ მომენტში, როდესაც *თავისუფლება უნდა განამდვილდეს*, ანუ მოხდეს *თავისუფლებისათვის გათავისუფლება* (ხოლო თუ თვითონ არ გათავისუფლდა, ისე ვერც ვერავის გაათავისუფლებს და იხსნის!). ქრისტემ ისე უნდა იმოქმედოს, ვითომ ღმერთი საერთოდ არ არსებობს ანუ *თავის-უფლად*: „არა ჩემი არამედ შენი ნება იყავნ“ – ქრისტე *თავის თავისუფლებაში* რჩება, როგორც თავისი ბედის (და კაცობრიობის ბედისაც) სრული უფალი. აქ არსებული არარსებული ხდება, რადგან არარსებობა ხდომილებაა, რომელიც ახასიათებს ადამიანის თავისუფლების ველის შესაძლებლობებს. აქ პირდაპირი მაგალითი გვაქვს ტრანსფორმაციისა და ყველა იმ შესაძლებლობებისა, რომელიც ადამიანს აქვს, როგორც ტრანსფორმაციის ველს. არსებულ ხდომილებათა ჯაჭვის არარსებულ ხდომილებათა ჯაჭვად გარდაქმნა ადამიანის არსებითი თვისებაა, ანუ *ქრისტეს საბება*. ქრისტე, როგორც ამ ხდომილებათა ტრანსფორმაციულობის სიმბოლო, არის, ამავე დროს, სრული გამოსხატულება ყოფიერებისა, ანუ იგი არის ერთდროულად *არსებულოც და არარსებულოც; ღმერთიც და კაციც;*

იდეალიც და რეალობაც; იგია თავისუფლების ველში თავისუფლად მოარსებე ყოფიერება.

9. აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ, ამავე დროს, ჯვაროსნულ ომებს ახლდა ერთი ასპექტი, რომელიც რადიკალურად მნიშვნელოვანი იქნება ევროპის ისტორიისათვის და სპეციფიკურად ქრისტიანული ცივილიზაციის განვითარებისათვის. ჯვაროსნული ომები ფაქტობრივად თამაშობდნენ ისეთსავე როლს, როგორიც ითამაშა ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობებმა ელინისტური ერის დასაწყისისთვის. პარალელის გავლებით შეიძლება ითქვას, რომ „ახალი ელინიზმი“ იყო პირდაპირი შედეგი ჯვაროსნული ომებისა და ბუნებრივი საფუძველი ახალი ორიენტაციისა, რომელიც თავის უმაღლეს გამოხატულებას პოუვებს „ალორძინებაში“. პოსტფეოდალური ეპოქის ევროპული ცივილიზაცია ამ „ახალი ელინისტური“ საფუძვლიდან განვითარდა. ამ „ახალი ელინიზმის“ ბრწყინვალე წარმომადგენლებია აღმოსავლეთ საქრისტიანოში დავით აღმაშენებელი, ხოლო დასავლეთში კი ფრიდრიხ დიდი პოპენშტაუფენი. ამ თვალსაზრისით კვლევა და შედარება მათი მეტად საინტერესო ჩანს. უნდა ითქვას, რომ რუსთველის რენესანსული იერი არსებითად განსაზღვრული იყო ამ „ახალი ელინიზმით“ და „შორს წასვლა ამისათვის საჭირო არ იყო“.

10. Jacques Derida... გვ.19.

11. იუდაიზმისა და ისლამის მიერი ვერაპირიგება და ვერაღქმა „ღმერთის სიკვდილისა“ ხაზს უსვამს იმ რადიკალურ ცვლილებას, რომელიც მოიტანა ქრისტიანობამ ღმერთის ძედ იპოსტაზირების ფაქტით. არც იუდაური და არც ისლამური გაგება ღმერთისა არ შეიცავს ღმერთის მამობას, რაც უაზრო იქნებოდა ძის გარეშე და მშობელის გარეშე. ტრანსცენდენტური არსება ღმერთისა არა მხოლოდ უხილავია, არამედ უდილოგოც, უსაუბრო. თუ თვით ის არ უკავშირდება ადამიანს, ისე არავითარი საშუალება ადამიანისათვის ღმერთთან საუბრისა არ არსებობს. ეს გაუმჭვალაობა რადიკალური დახურულობის საფუძველი ხდება, რაც იოლად წარმოქმნის „რჩეულობის“ კომპლექსსაც, რაც ასე ახასიათებს ორივე მონოთეიზმს. ბუნებრივია, რომ ამ შემთხვევაში აუტანელი იქნებოდა ღმერთის ან რამენაირი იპოსტაზირების ან, მით უმეტეს, მისი სიკვდილის შესაძლებლობის წარმოდგენაც კი.

ამ თვალსაზრისითაც ქრისტიანობა არის ერთადერთი გახსნილი და გამჭვალავი რელიგია, რომელიც მთლიანად და სრულად შეიცავს მონოთეისტურ ცოცხალ ღმერთს და ადამიანსაც თავის მაქსიმალურ მიახლოებაში (შესაძლებლობის სახით) ღმერთის სახიერებისადმი. ეს გახსნილობა არის საფუძველი ქრისტიანული თავისუფ-

ფლებისა, რაც არც ერთ სხვა მონოთეისტურ თუ სხვა რელიგიას არ ახასიათებს.

12. ეს მოვლენა საერთოა როგორც მთლიანად დასაველეთისათვის, ასევე ყოფილ საბჭოთა კავშირის სივრცისათვის. თუ დავაკვირდებით, რელიგიური შოვინიზმი, ეთნონაციონალიზმი, რასიზმი და სექტანტიზმი განვითარდა სწორედ იმ ქვეყნებში, რომლებიც ქრისტიანულ ცივილიზაციას ეკუთვნიან და მოზაიკურ ჰიპერდემოკრატიებს წარმოადგენენ: აშშ, საფრანგეთი, გერმანია, ექსიუგოსლავია რუსეთი, საქართველო... რომელთა სოციალური სტრუქტურა არსებითად არ განსხვავდება ურთიერთისაგან, მიუხედავად იმისა, რომ ერთი ნაწილი ეკუთვნოდა „დემოკრატიულ“ სისტემას, ხოლო მეორე კი – „ტოტალიტარულს“. ეს მოვლენა ახალი კუთხით ხსნის როგორც „დემოკრატიის“, ასევე „ტოტალიტარიზმის“ სტრუქტურას და იმ საერთო ტენდენციას, რომელიც ამ ორივე სისტემას უჩნდება მასობრივი ჰიპერსოციუმების სისტემათა პირობებში. ამის საპირისპიროდ, ფაქტობრივად, არც ერთ მუსულმანურ ქვეყანას, რომელიც ასე თუ ისე მატრიცულ ჰომოგენურობას ინარჩუნებს, ან იმ ქვეყნებს, რომლებიც ნაციონალურად ან რელიგიურად ჰომოგენურია (როგორც, მაგალითად, სომხეთი ან ისრაელი), მსგავსი პრობლემები არ გასჩენია და არც რეაქცია გამოვლენილა.
13. „იობის წიგნი“ საერთოდ განკერძოებით დგას მთელს „ძველ ალთქ-მაში“ და გარკვეული თვალსაზრისით უპირისპირდება კიდევ მოსეს ხუთწიგნისა და წინასწარმეტყველთა კოლექტივისტურ (კოლექტიური პასუხისმგებლობისა და კლექტიური ვალდებულების) პრინციპებს თავისი *ინდივიდუალიზმით*. იობის წიგნის ავტორი (450 წ. ძვ. წთ. ა.) პირველად სვამს კითხვას ინდივიდუალური პასუხისმგებლობის შესახებ, ანუ მიმართება იაჰვესთან პერსონალიზებულია. ჩვენ არ ვიცით, თუ რა გავლენა ჰქონდა თვით ისრაელობაში იობის წიგნის ამ პერსონალისტურ კონცეფციას, მაგრამ ეს რადიკალური გადაბრუნება უნდა ყოფილიყო ცნობიერებაში. აქ ჩვენ ვხვდებით ქრისტიანული პერსონალიზმის პირველსაფუძველს, რომელიც, თუ გავითვალისწინებთ ქრისტეს მიუღებლობას, ბოლომდე უცხო უნდა ყოფილიყო მოსეს მიმდევარი ებრაელობის უმეტესობისათვის. იობის წიგნის ავტორის კონცეფცია უკავშირდება აგრეთვე მონოთეიზმის პრინციპის აბსოლუტურ გატარებას: პასუხი, რომელსაც იობი ელის იაჰვედან იმ უბედურობებისათვის, რომლებიც მას თავს დაატყდა, მაშინ, როდესაც თვით იაჰვესავე მტკიცებით იობი უმნიკელო იყო, გამოიხატა იაჰვეს მიერ იმის მტკიცებაში, რომ იგია ერთადერთი შემოქმედი ყოველივესი, ყოველადღიერი და შემოქმედი ყოვლისა და მიუღწეველი და შეუცნობელი, ანუ არსებითად მისი ტრანსცენდენტურობის მტკიცება იყო. აქ პირველად იქნა გავლენა

ბული მიულნევეადობის ხაზი: ღმერთი უფრო მაღლა კი არ „იჯდა“ სხვებთან შედარებით, არამედ საერთოდ „სხვაგან“ მიულნევეად და გადაულახავ სრულიად განსხვავებულ სიმწყობრეში. ამით იქნა გამოხატული სემიტებისათვის საერთო ფუნდამენტური აქსიომა, „არავითარი საჭიროება არა მაქვს იმ ღმერთისა, რომელსაც ვაკუგებ“ (ყან ბოტერო). ეს ტრანსცენდურობა ხდის იძულებულს, მუხლი მოიყარო ყოველივეს წინაშე, რასაც იაპვე მოიმოქმედებს და მისი სრული რწმენა გქონდეს. ამიტომ იობი „თითს იდებს ტუჩებზე“, ჩუმდება და თავს ხრის. ეს მომენტი ხაზს უსვამს განსხვავებასაც ქრისტიანობასთან, სადაც სრულიად ახალი პრინციპია შემოტანილი ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობაში: ტრანსცენდენტური მოულნეველობა მოხსნილია ქრისტეში – ღმერთ-შვილში და, ამდენად, გაგებადობაც დაშვებული. ეს უკვე სხვა რელიგიურ ხედვასა და აღქმას ავლენს, რომელიც რადიკალურად განსხვავდება სემიტური ხედვისა და აღქმისაგან და უახლოვდება ეგვიპტურ და ინდოევროპულ (სახელდობრ, ირანულ-ზოროასტრიულ და ბერძნულ) ხედვასა და აღქმას. საფიქრებელია, რომ ქრისტიანული ერის დასაწყისში იუდეველების გარკვეულ ნაწილს უკვე ჰქონდა იობის მონოთეისტური კონცეფციის საფუძვლები შეთვისებული. ამ ნაწილისათვის არ უნდა ყოფილიყო უჩვეულო ქრისტეს პერსონალიზმი და მათი გაქრისტიანებაც შედარებით იოლად მოხდა ალბათ, მაგრამ საბოლოო სახით ქრისტიანიზმი, როგორც რელიგია და რელიგიურ-ფილოსოფიური ხედვა, ჩამოყალიბდა პავლესა და ეკლესიის დიდ მამათა მიერ, რომლებმაც ქრისტიანულ ღმერთკაცურ სინთეზს შესატყვისი ონტოლოგიურ-სიმბოლური მატრიცა შეუქმნეს.

14. პავლე ამბობს: „ამიტომ, რაკი ამდენი თავისუფლება გვაქვს, დიდი გაბედულებითაც ვმოქმედებთ. არა როგორც მოსე, რომელმაც რიდე ჩამოიფარა სახეზე, რომ არ ეხილათ ისრაელიანებს გარდამავალი დიდების დასასრული. არამედ დაჩლუნგდა მათი გონება, ვინაიდან ძველი აღთქმის კითხვისას დღემდე რჩება იგივე მოუხსნელი რიდე, რადგან იგი გადაიხდება ქრისტეში. მაგრამ დღემდე, როცა კითხულობენ, რიდე ადევთ გულზე. ხოლო როცა უფლისკენ მიიქცევიან, რიდე ეხსნებათ. ხოლო უფალი სულია და სადაც უფლის სულია, იქ თავისუფლებაა. ჩვენ კი ყველანი ახდელი სახით ვხედავთ უფლის დიდებას, როგორც სარკეში, და გარდავისახებით იმავე სახედ დიდებიდან დიდებაში, როგორც უფლის სულისაგან“. (II კორინთელთა: 3, 12-118).

15. „ხატის“ ცნებას იმდენად დიდი თეოლოგიური და ფილოსოფიური დატვირთვა აქვს, რომ მოითხოვს ცალკე გამოკვლევას. აქ მე მხოლოდ რამდენიმე შტრიხით მინდა მივუთითო იმ შესაძლებლობებზე, რომლებსაც სიტყვის ანალიზი ქმნის დასმული პრობლემების

კონტექსტში. კერძოდ, სიმბოლური აზროვნების გაგების თვალსაზრისით. ხატისაგან ნანარმოებ სიტყვათა პარადიგმატიკა კარგად საზღვრავს იმ ველს და ჰორიზონტს, რომელშიც უნდა ვიაზროვნოთ: ხატი - ხატვა - ხატება - და-ხატვა - ნა-ხატი - მხატვრობა - და ა.შ. „ხატი“ არის აგრეთვე ნერტილი, ყოფიერების ტოპოლოგიურ სტრუქტურაში არსებული კვანძი, სადაც სიმეტრიული ყოფიერება ტრანსფორმაციას განიცდის არსებულიდან არარსებულისაკენ და არარსებულიდან არსებულისაკენ: სიცარიელის ტოპოსი, სადაც ერთდება „აქ და იქ“, „ზევით და ქვევით“, „არსებული და არარსებული“ და ა.შ. „ხატის“, როგორც აბსოლუტური სიცარიელის ნულოვანი კვანძის სტრუქტურაში არსებული „ღვთის კარი“, ამ გასასვლელ-შემოსასვლელობის ან ტრანსფორმაციების გამოხატულებაა. იგი იმდენადვეა „გარეთ“, რამდენადაც „შიგნით“, იმდენადვეა ფიზიკური, რამდენადაც მეტაფიზიკური ანუ სულიერი. ეს დაგვანახებს ხატის ცნებაში თავმოყრილ მნიშვნელობათა ღირებულებას სიმბოლოს, სიმბოლორობისა და სიმბოლური აზროვნების არსების გაგებისათვის. ხატი - სიმბოლური აღნიშვნა რალაციის, რაც ერთსა და იმავე დროს არის კონკრეტულიც და ზოგადიც, ფორმაც (კონკრეტული) და იდეაც (ზოგადი), ანუ ის, რაც თავისთავშია მოთავსებული. როგორც ამბობს მოციქული პავლე: „ერთია ღმერთი და მამა ყოველთა, რომელიც არის ყოველთა ზედა, ყველას მიერ და ყველა ჩვენგანში“. (ეფესელთა: 4, 6).

სიმბოლოთა შეცნობის ან სიმბოლური აზროვნების მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ მთელი მითოლოგია, რომელიც ნარმოადგენს გარკვეულ სიტყვა-ხატუნერას და უნივერსალური აზროვნების ინსტრუმენტს. ნებისმიერ მითში შეიძლება იქნეს ამოკითხული მთელი საიდუმლო გამომთქმელი უნივერსუმის ყოფიერებისა ან მისი ასპექტისა. ამიტომ მითოლოგიური აზროვნებისადმი რაციონალისტური მიდგომა აწყდება დიდ წინააღმდეგობას და, საბოლოოდ, მითის ღირებულება, როგორც გამონაგონისა და „პრიმიტიული ცნობიერების“ ნაყოფისა, უარიყოფა მეცნიერული ცოდნის რაციონალურ სისტემაში. მაგრამ მითებისა (და „ძველი რელიგიური სიბრძნის“ სიმბოლური ტექსტების) და მეცნიერული ცოდნის რიგი მონაცემების შეჯერებისა პირველივე ცდამ დაადგინა, რომ სიმბოლურ ტექსტთა ადეკვატური ნაკითხვა იმდენივე ცოდნას და ისეთივე უმაღლეს (უმრავლესობისათვის საერთოდ გაუგებარსა და მიუღწეველს) ცოდნას შეიცავს სამყაროს შესახებ, როგორსაც უახლეს მეცნიერულ თვალსაზრისებში გადმოცემული (იხ. მაგ. ფრიტიოპ კარპას „ფიზიკის ტაო“). ამდენად, თუ გვსურს გავიგოთ და შევიცნოთ „ძველი“ ტექსტები, უნდა ვიპოვოთ მათი ამოკითხვისა და გაგების შესაბამისი ადეკვატური მეთოდიც.

დაბოლოს: ცნობილი ქართული ლექსი ამბობს: „ღიმილის ბიჭი ვიყავი, ბეჭზე არნივი მეხატა...“.

ვაჟას აქვს სიმბოლო: „დაჭრილი არნივის“ („არნივი ენახე დაჭრილი“ და სხვა). გავიხსენოთ, რამდენი გზამოჭრილი ანალიზია გაკეთებული ამ ტექსტებისა. რამდენი ბოლომდე მიუყვანელი აზრია გამოთქმული. არსებითად ანალიზები (ჩემთვის ცნობილი, ცხადია) დაიყვანება: „არნივი – ფრინველთა მეფე“, ანუ „არნივი – ყველაზე ძლიერი და მალლამფრენი“ – გაგებაზე. „არნივი – საქართველო“, რასაც თვით ვაჟამაც სიამოვნებით მისცა დასტური თავისთავად პუბლიცისტურ-კონვენციონალურ სიმბოლიკას განეკუთვნება და ვინროა არნივის სიმბოლურ პარადიგმატიკასთან მიმართებაში.

პრომეთეს არნივი უკორტნის ღვიძლს – რას ნიშნავს ეს? გარდა გრიგოლ რობაქიძის მიერ ორგანიული კონტექსტით წარმოდგენისა (ღვიძლი – ღვიძილი; თავნებობისათვის დასჯა ზევსის მიერ), არნივი ზევსის სიმბოლოცაა, მაგრამ რას გვეუბნება ის?

არნივი არის იოანე მახარობლის სიმბოლო, თეზი – ქრისტესი. „პირდაპირი“ ნაკითხვით გამოდის, რომ იოანე მახარობელი „მეტია“ ქრისტეზე? რაც, ალბათ, იოანეს შეადრუნებდა პირველ რიგში. სიმბოლური, ანუ ბოლომდე აზროვნება გულისხმობს ტრანსპოზიციების სრულ პორიზონტში შეცნობას მნიშვნელობებისა, ანუ ინტეგრალურ აზროვნებას: გრძნობა-გონებით აზროვნებას.

რატომ იქნა არჩეული იოანესათვის არნივის სიმბოლო (შესატყვისად: ადამიანი – მათე, ხარი – მარკოზი, ლომი – ლუკა). დავესესებოთ ეგვიპტური სიმბოლიზმის დიდ მკვლევარს შეალერ დე ლუბიჩს:

„არნივის ბუნებაში უნდა ვეძიოთ სიმბოლოდ მისი არჩევის აზრი და არა იოანე მახარებლის თვისებებში. იგი (იოანე) იქნება კონვენციონალური მიმართების განსაზღვრა.

არნივი, ითქმის, უყურებს მზეს დაუხამხამებლად. არის ეს მისი არჩევის მიზეზი?

არნივს აქვს არაჩვეულებრივად მახვილი მზერა, არის ეს მიზეზი მისი არჩევისა?

არნივი ცხოვრობს სიმალღეებში და მისი ბუდე მიმაგრებულია კლდის კიდეს, ეს თუა მისი არჩევის მიზეზი?

არნივი არის მძორისმოყვარული და როდესაც აქვს არჩევანი თხუნელასა და ბატკანს შორის, იგი ამ უკანასკნელს ირჩევს, არის ეს ახალი კაბალა „ღვთის კრავსა“ (Agnus Dei) და ცეცხლს (ignis) შორის? ესაა მისი არჩევის აზრი?..

შევხედოთ სხვა ასპექტს სიმბოლიზმისა. რომაელთა შემდგომ არნივი არის იმპერიის სიმბოლო. კონკრეტული ხატი ადგენს: იმპერიის გავრცობას, მის დამპყრობელობას, უმალღესის დომინირებას....“ (Chvaller de Lubich, „Le Miracle Egyptien“, Flammarion. 1963; 57).

სიმბოლიზმის ეს მაგალითი მიუთითებს მხოლოდ იმაზე, თუ რაოდენ დიდი და ბოლომდე მისაყვანი სამუშაო და ძალისხმევაა აზროვნება, როდესაც საქმე ეხება სიმბოლოს ინტერპრეტაციისა და გაგების საკითხს.

თავისუფლება და წყობა

XX საუკუნე მთავრდება მსოფლიოს ისეთი წყობით, რომელიც ასსამოცზე მეტი პოლიტიკური ერთეულისაგან შემდგარ სისტემას ქმნის. ამ ერთეულებს *ერ-სახელმწიფოები* (შემოკლებულად გაერთიანებული ერები) ეწოდებათ. „ჩვენს პლანეტაზე გარდა ყინულოვანი პოლუსებისა და „ნეიტრალური წყლებისა“ აღარ მოინახება ისეთი ადგილი, რომელიც არ იყოს ჩართული რომელიმე ერსახელმწიფოს საზღვრებში. ერსახელმწიფომ ყოვლისმომცველი და ყველგანმყოფი ხელისუფლების უმაღლესი საერო ძალაუფლების ავტორიტეტი შეიძინა. ადამიანი ვერც დაიბადება, ვერც იცხოვრებს და ვერც მოკვდება ერ-სახელმწიფოს მიერ ოფიციალური დადასტურებისა და ცნობის გარეშე.“ (შტეინ-გერი).

ერისა და სახელმწიფოს გაიგივება, სახელმწიფოს, – რომელიც არსებითად წყობის გამოხატულებას წარმოადგენს და პოლიტიკური თვითორგანიზების ინსტრუმენტი, – აძლევს მეტა-პოლიტიკურ მნიშვნელობას. ჯერ კიდევ XVI საუკუნეში, როდესაც ერ-სახელმწიფო იწყებდა წარმოქმნას შუა საუკუნეობრივი უნივერსალიზმისგან და ეკლესია – სახელმწიფოსგან, ერსახელმწიფოს არსებით ნიშნად *სუვერენობა* განისაზღვრა. ჟან ბოდენის (*De la République* 1576) თვალსაზრისით, „სუვერენობა ეს არის სახელმწიფოს უმაღლესი ავტორიტეტი მოქალაქეებზე და სუბიექტებზე“. დღესაც „ერი“ რჩება თავის მოქალაქეთა ცხოვრების საბოლოო მსაჯულად და მათ არავითარ გზას არ უტოვებს სხვა უმაღლესი კანონისაკენ.

სახელმწიფოს ამგვარი გაიგივება ერთან, ანუ სახელმწიფოს ინსტრუმენტალური ბუნების მეტაინსტრუმენტალიზება და ონტოლოგიზირება, ბევრ დამაეჭვებელ კითხვას სვამს.

სახელმწიფო ცვალებადი სისტემაა და იგი არავითარი „არსებითი შეუვალლობით“ არ ხასიათდება. თუ აქამდე ეს ძნელად დამტკიცებადი იყო ტექნიკური შეუძლებლობის გამო, დღეს აშკარაა, რომ არც ერთი სახელმწიფოს საზღვარი არ შეიძლება იქნეს განხილული როგორც შეუვალი. საერთაშორისო სამართლებრივი სისტემა ცარიენტირებულია საზღვართა გახსნისა და გამჭვირვალეებისკენ და არა ურთიერთშეუვალობისაკენ, კოსმიური კვლევები და სამხედრო სტრატეგიული ტექნოლოგია,

ერთი მხრივ, ინფორმაციული რევოლუციის ტექნოლოგიური განხორციელების შესაძლებლობები, მეორე მხრივ, სახელმწიფოს სუვერენობის პრობლემას სრულიად ახლებურ განზომილებას აძლევს. ადვილი შესაძლებელია, რომ მიუხედავად სრულიად ახალი ტიპის სისტემებისა, რომლებშიც სუვერენობას უკვე სახელმწიფოებრივი უპირატესობა და გამოხატულება კი არ ექნება, არამედ პერსონალური: „ერ-სახელმწიფოს“ „პიროვნება-სახელმწიფოს“ კონტექსტი მიეცემა. ერ-სახელმწიფოს ცნება სხვა პრობლემასაც შეიცავს: სახელმწიფოს ინტეგრალურობა და ერთიანობა, მისი საზღვრების ხელუხლებლობა და სუვერენობის სხვა სიმბოლურ-პოლიტიკური ატრიბუტიკა ერის ცნების მიმართ უაზრობად ჟღერს. ერთიანი ერის ცნება, თუ ამაში „საერთო განსაკუთრებული მიზნისა, კენ მისწრაფებას“ არ ვგულისხმობთ (რამაც „სხვა ერიც“ შეიძლება იყოს ჩართული ან ნაგულისხმევი მაინც), უაზრობაა. „ერთიანი ერი“ ნიშნავს, რომ არსებობს „არაერთიანი ერიც“, ხოლო ეს კი ერის ცნებას შედგენილობის ნიშანს აძლევს. ერის გაერთიანება ნიშნავს, რომ ერს ერთ მიზანთან ერთად ერთი ნება და მისწრაფება გაუჩნდა; მაგრამ ეს არაფერს ამბობს იმის შესახებ, არსებობს თუ არა თვით ერი, როგორც რაობა, როგორც არსებითი ყოფიერება, ამ ერთიანობისაგან დამოუკიდებლად. რას ნიშნავს ერის სუვერენობა? ებრაელი ერის დიასპორაში არსებობის და თავგადასავლის მაგალითი კარგ ფონს აძლევს დასმულ კითხვათა პრობლემატიურობას. რა არის ერთიანი საქართველო? საფრანგეთი? გერმანია? ესპანეთი? სახელმწიფოები? თუ ერები? თუ ერ-სახელმწიფოები? როგორც სახელმწიფოები, ისინი მოქალაქეებისაგან შედგებიან; როგორც ერები ისინი შედგებიან თავისი სახელმწიფოების ავთენტური ერისაგან (ქართველებისაგან, ესპანელებისაგან, რუსებისაგან, ფრანგებისაგან, გერმანელებისაგან და ა.შ....). მაგრამ მოქალაქეთა შორის სხვა „ერებიც“ არსებობენ, ე.წ. ეთნიკური თუ ეროვნული „უმცირესობები“ ან ავტონომიის მქონე ერთეულები. მაშ რაში უნდა გამოიხატოს ერისა და სახელმწიფოს იგივეობრიობა? სუვერენობასა და ინტეგრალურობაში? ჩემი აზრით, ჩვენ ვდგავართ ისეთი ვითარების წინაშე, როდესაც ვერ ვცნობთ იმას, რაც ისტორიამ მოგვიტანა და ვცდილობთ ნაცნობი ტერმინოლოგიით აღვწეროთ ის, რაც არსებითად

აღუნერავია ცნებათა იმ სისტემით, რომელსაც აქამდე ვხმარობდით.

ცივილიზაციის განვითარება, როგორც ეს ისტორიამ დაადასტურა, ეს არის ცოდნის საფუძველზე თავისუფლების მოპოვების გზა. და ისევ, ყოფიერებისა თუ არსებობის ყოველი წყობა („რეჟიმი“), მიმართული ცოდნის ველის შეზღუდვისაკენ და საცოდინარის ძალმომრეობით აღკვეთისაკენ ან გაერთმნიშვნელობისაკენ, არის განსაზღვრებით თავისუფლების წინააღმდეგ მიმართული, ანუ არათავისუფლების რეჟიმი, ჩვეულებრივ, გაგებული სოციალური და პოლიტიკური თვალსაზრისით. ევროპის ისტორიაში გამოვლენილ ცივილურ ფორმათა ტოპოლოგიაც (ან ცივილიზაციათა მატრიცები) ამგვარად ხდება განსაზღვრული.¹

სამი მნიშვნელოვანი მოვლენა, რომელსაც ჩვენ ვხედავთ ევროპული ქრისტიანული ცივილიზაციის განვითარებაში, განსაკუთრებულ ხასიათს აძლევს ამ განვითარებას.

1. ქრისტიანულმა ცივილიზაციამ, რომელიც კლასთა ურთიერთ-მიმართების პრინციპზეა დაფუძნებული, არ იცის მონათმფლობელობის არც ერთი ფორმა.²

2. ქრისტიანული ცივილიზაციის ბუნებრივ ფორმას წარმოადგენს „ფედერალურ-კონსტიტუციური გვირგვინოსნული“ წყობა, ანუ ფეოდალიზმის, მონარქიისა და რესპუბლიკის პრინციპთა განვითარება და სინთეზირება ინტეგრალურ წყობაში.

როგორც აბსოლუტიზმი, ასევე ეგალიტარიზმი, დესპოტიზმი და დემოკრატიული ტოტალიტარიზმი (აბსოლუტიზმისა და ეგალიტარიზმის სიმბიოზი) ქრისტიანული ცივილიზაციის საწინააღმდეგო მოვლენებს წარმოადგენს.³

3. ქრისტიანული ცივილიზაცია არის თავისუფლების განხორციელების გზა. ლიაობა ამ ცივილიზაციის არსებითი მახასიათებელია. ამ გზის ზიგზაგები მიანიშნებენ ცივილიზაციის პრინციპთა გაერცობისა და შეფერხებების ეტაპებს. ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცა არის ყველა არსებულ ცივილიზაციათა ინტეგრალური მატრიცა და, როგორც ასეთი, ცივილიზაციათა სრული სიმეტრიისა და ტრანსფორმაციის ღერძი. უწყვეტი სანყისი და სასრული, რომლიდანაც ყოველივე გამოდის და რომელშიც ყოველივე სრულდება.

მმართველობის ფორმათა მიხედვით მონტესკიემ შესანიშნავად დააფორმულა საზოგადოებრივ წყობათა პოლიტიკური ტიპოლოგია:

„არსებობს სამი სახე მმართველობისა: რესპუბლიკური, მონარქიული და დესპოტიური... მათი ბუნების დასაანახად საკმარისია ის იდეები, რომლებიც აქვთ ჩვეულებრივ ადამიანებს. მე სამ განსაზღვრებას, ან, უფრო ზუსტად, სამ ფაქტს აღვნიშნავდი: ერთი ის, რომ რესპუბლიკური მმართველობა არის ის, რომელშიც ხალხს მთლიანად, ან მხოლოდ ხალხის ერთ ნაწილს აქვს სუვერენული ძალა; მონარქია არის ის, რომელშიც ერთი მართავს, მაგრამ - მყარი და დადგენილი კანონებით; ამის საწინააღმდეგოდ კი დესპოტიზმში ერთი, უკანონო და უნესო მართავს თავისი ნებითა და ნადილით.“⁴

რესპუბლიკის ცნება, ისევე, როგორც დემოკრატიისა, ბერძნული ცივილიზაციის კუთვნილებას წარმოადგენს. ხოლო ევროპულ ქრისტიანულ სოციალურ და პოლიტიკურ ცნებათა სისტემაში განსაკუთრებული ადგილი სწორედ ბერძნული ცივილიზაციის მატრიცას უკავია. ცნებათა ამ სისტემების გაგება, ან თანამედროვე სისტემებთან მათი შეჯერება, არსებითად ორი ცივილიზაციის შედარება იქნება: ქრისტიანულისა და ბერძნულის.

რესპუბლიკურ წყობაში მონტესკიე გამოყოფს ორ ფორმას: *დემოკრატიულსა და არისტოკრატიულს*. როდესაც სუვერენული ძალაუფლება რესპუბლიკაში აქვს მთელ ხალხს, ვიღებთ *დემოკრატიას*; როდესაც ხალხის ნაწილს, *არისტოკრატიას*. მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ კლასიკური (ბერძნული) დემოკრატია, რესპუბლიკა და მისი ფორმები *მონათმფლობელური სისტემები* იყო. ამიტომ ტერმინოლოგიის უბრალო გადმოტანას ვერ შევძლებთ იმ სისტემაში, რომელმაც მონათმფლობელობა არ იცის. ბერძნულ დემოკრატიაში პიროვნული თავისუფლების საკითხი მჭიდროდ უკავშირდებოდა არა მხოლოდ *სოციალური სტრატეფიკაციის* საკითხს, არამედ მოქალაქეობრივსაც (რაც არსებითად ნაციონალურ საკითხად წარმოსდგებოდა, რადგან მოქალაქეობა, ვთქვათ, ათენელობა, ელინობაზე უპირატესი ღირებულება იყო). პოლიტიკური ძალაუფლების საკითხი კი პირდაპირ კავშირშია თავისუფლების საკითხთან. დემოკრატიის ის ასპექტი, რომელიც იზიდავდა და იზიდავს მკვლევართა და სოციალ ფილოსოფოსთა ინტერესს, სახელდობრ, ძალაუფლების

ხალხური, (ან დემოსურნი, პოპულატიური, ან „საყველაო“) ფორმა, არსებითად იდეოლოგიურად ორიენტირებული ინტერესის საკითხია. ეს საკითხი მხოლოდ თეორიულ-უტოპიურ გადანყვეტას ექვემდებარება, დემოკრატიის განვითარება დაკავშირებული იყო მხოლოდ და მხოლოდ ქალაქის, ე.ი. სავაჭრო, ფინანსური და ინდუსტრიული სისტემის განვითარებასთან, რაც არსებითად XVIII-XIX და XX საუკუნეებისთვისაა დამახასიათებელი. ქალაქთა ის ტიპები, რომლებიც შუა საუკუნეებში და მის დასასრულს გვაქვს ევროპაში და რომლებიც ასე თუ ისე სრულად თავსდება ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცაში, თვით XVIII საუკუნემდეც კი, რადიკალურად განსხვავდება XIX და, განსაკუთრებით, XX საუკუნეების ქალაქებისაგან. განსხვავება მათ შორის ტიპოლოგიურია და ზოგიერთი ნიშნით მსგავსება ვერ არღვევს ამ ტიპოლოგიურ სხვაობას.

არსებითი მახასიათებელი ქალაქებისა XVII საუკუნის ბოლომდე ის იყო, რომ ქალაქები ქრისტიანული ცივილიზაციის ცენტრები იყო, რაც გარკვეულ უპირატესობას აძლევდა „მოქალაქეობას“ „ქვეშევრდომობასთან“ მიმართებაში და მოქალაქეობრივ მატრიცას ქმნიდა. XVIII და მომდევნო საუკუნეების თანამედროვე ქალაქები კი სრულიად გახსნილი სისტემებია, რომლებსაც ეს მატრიცა უკვე ვეღარ იკავებს. ქალაქები იქცა გახსნილ და არეულ ველად, რომელიც შეუკავებლად ივსება მოსახლეობით. ამან სრულიად ახალი და ტიპოლოგიურად განსხვავებული სისტემა წარმოშვა. ამ სისტემას და მასში განვითარებულ სოციალურ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ პრინციპებს იდეოლოგიურად (და საკმაოდ ზედაპირულად) ეწოდა „დემოკრატია“, თუმცა, პრაქტიკულად არ ყოფილა გაკეთებული ცდა „დემოკრატიის“ ცნების ანალიზისა ახალ შერეულ და მოზაიკურ მეგალოსისტემასთან მიმართებაში.⁵

თანდათან შერევისა და რღვევის ტენდენციის მიხედვით, დღეს აშკარაა, რომ თანამედროვე ქალაქების სოციალური და პოლიტიკური სისტემების მატრიცები შერეული და ორჭოფული ტიპის დეფორმირებული მატრიცებია. „დემოკრატიულად“ არჩეული კანცლერი (პიტლერი) რასისტულ ნაციონალ-სოციალისტურ ტოტალიტარიზმს აფუძნებს და ფიურერი ხდება; ხოლო ნაციონალისტი დიქტატორი (ფრანკო) კი ლიბერალურ-კონსტიტუციურ მონარქიას აღადგენს; „ხალხის მიერ არჩეული“ პრეზი-

დენტები „არ გადავდგები“-ს გაჰყვირიან ჯიუტად, ხოლო „სისხლის მსმელი“ ნიკოლოზ მეორე კი იმპერატორობაზე და „ღმერთისა და ერის მინისტრობაზე“ უარს ამბობს; „სახალხო“ მინისტრები და დეპუტატები თალლითობენ და ქურდობენ, ან „ბოროტად იყენებენ თანამდებობას“ და „ხალხის ნდობას“..., ხოლო „ხალხის მტერი“ ქართული თავადაზნაურობა მთელ თავის ქონებას ქართველ ერს გადასცემს და თავის კლასობრივ ფუნქციას იხსნის პირნათლად... და ა.შ. „დემოკრატიამ“ შეიძინა პარტიული წყობის ყველა ნიშანი, ანუ მასში თითქმის აღარაფერი არ არის იქიდან, რასაც დემოკრატიის საწყისი ცნება გულისხმობდა, და რაზედაც დემოკრატიული პოლისის მატრიცა აიგებოდა (დემოსი „მასისადმი“ სრულ შეუსატყვისობაში მყოფი ცნებაა), გარდა ერთისა: ძალაუფლებისა და ბიუროკრატიაში თანამდებობის მოპოვება მხოლოდ არჩევნების და არჩეულთან „დაახლოების“ გზითაა შესაძლებელი. „ქალაქი სახელმწიფო“ იქცა „სახელმწიფო-ქალაქად“, „დემოკრატია – „პოლიპარტიკრატიად“.⁶

დემოკრატიის თემის იდეოლოგიური შემოჭრა ქრისტიანულ ცივილიზაციაში ერთ-ერთი იმ ზიგზაგის აღმნიშვნელია, რომელიც ახალ დროსა და ახალ ორიენტაციას გამოხატავდა: სოციალური და პოლიტიკური ათეიზმის და მასობრივ საცხოვრების ინტერესთა მატერიალიზებისა და სეკულარიზების ეტაპს, რამაც წარმოშვა მოქალაქეობრივი მატრიცის გაორჭოფულება და გაბუნდოვნება, ეს ზიგზაგი სადღაც XIV საუკუნეში, „ჰუმანიზმით“, იწყება უკვე და სხვადასხვა ინტენსივობით მოიკლავება თანამედროვეობისაკენ. ცნობიერებაში ასახული და იდეოლოგიურად ფორმულირებული, იგი ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ჰუმანიზმი – აღორძინება – განმანათლებლობა: მატერიალიზმი – ეგალიტარიზმი – დემოკრატიზმი: მასათა ამბოხი – დემოკრატიული ტოტალიტარიზმი: სეკულარიზმი, კონსტიტუციური ათეიზმი (საბჭოთა ტოტალიტარიზმი) – დემოკრატიული კაპიტალიზმი სახელმწიფოსა და ეკლესიის კონსტიტუციური განყოფა (ფრანგული „État laïc“ საერო-სამოქალაქო სახელმწიფო) – მასობრივი დეკულტურიზაცია. ეს ზიგზაგი თანმიმდევრულად შეიძლება გამოვავლინოთ საუკუნეთა გასწვრივ და თვით ყოველი საუკუნის შიგნითაც, ცალკეულ პიროვნებათა, ჯგუფთა თუ მასათა განწყობის სახით.

რადგან სინამდვილეში ვერც ერთი სისტემა ვერ ასცდა თავისი ნაწილის ასეთ თუ ისეთ გამოყოფას და მისთვის ძალაუფლების გადაცემას, ქრისტიანული ცივილიზაციის არისტოკრატიულ ფორმაში განსახიერება უფრო ბუნებრივი და ორგანული იყო, ვიდრე დემოკრატიულში ან მასობრივში. ფაქტობრივად, ის რასაც „დემოკრატია“ ითხოვდა, განხორციელდა არისტოკრატიის მიერ, ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცის საზღვრებში და სიმეტრიული შესატყვისობით. ნიკოლოზ ბერდიაევის მოსწრებული და ზუსტი გამოთქმით, „მხოლოდ არისტოკრატებს ძალუძთ იყვნენ დემოკრატები“. არისტოკრატიული წყობა თავისი ბუნებით არის სახელმწიფო კლასობრივი იერარქია, რომელიც ერთდროულად ორი ასპექტით ვლინდება: *ქვეშევრდომულით და მოქალაქეობრივით*; ანუ, ერთი მხრივ, მიმართულია პიროვნულ-ზრდილობითი იერარქიისაკენ, რომელიც განსაზღვრავს ქვეშევრდომულ წყობას და მასში კლასის წონას *ვალდებულებების* მიხედვით და ვერტიკალურადაა განლაგებულ-განწყობილი; მეორე მხრივ კი – მოქალაქეობრივ-ღირსებითი კონსტიტუციონალური იერარქიისაკენ, რომელიც განსაზღვრავს მოქალაქეობრივ წყობას და მასში კლასის წონას *უფლებების* მიხედვით და ჰორიზონტალზეა განლაგებული. *კლასობრიობა* ორივე ასპექტში მაკონსტიტუირებელი ფაქტორის როლს თამაშობს და დღემდე ვერც ერთი საზოგადოება ვერ ასცდა (პრინციპული შეუძლებლობის გამო!) კლასობრივი წყობის ასეთ თუ ისეთ სახეს: არისტოკრატულს, ოლიგარქიულს, ეგალიტარულს, ერთპარტიულს, მრავალპარტიულს, კოლექტივისტურს... თუ სხვა ფარულსა თუ აშკარა კლასობრივ ფორმას, გამოვლენილს ევროპული ცივილიზაციის პრექრისტიანულ, ქრისტიანულ თუ „ორჭოფულ“ დეკლასირებულ ეპოქაში.

იდეალურად განსაზღვრული ერთი და იგივე უფლებები – რესპუბლიკაა; *სხვადასხვა ვალდებულებები* – არისტოკრატია. მაგრამ არც ერთი საზოგადოება არ არის იდეალური. რეალური საზოგადოება თვითორგანიზების პრინციპით ახდენს სტრუქტურირებას და იძენს შესატყვის კლასობრივ სახესა და ფორმას, ანვითარებს მოქალაქეობრივ მატრიცას, რომელიც აძლევს მას მეტ-ნაკლებად განონანსნორებულ მდგომარეობაში არსებობის საშუალებას. ყველაზე ჰარმონიული წყობა, ამგვარად, სპონტანურად იძენს კონსტიტუციური არისტოკრატიზმის სახეს (თვით

მონარქიაც ჯერ კლასს ეკუთვნოდა და შემდეგ „მეფობას“, იგი კლასის წარმომადგენელი იყო და რჩეულობას განასახიერებდა. ამ პრინციპმა გადაგვარება აბსოლუტიზმში დაიწყო. ევროპის ისტორიამ დაადასტურა, რომ კონსტიტუციონალური იდეების განვითარება და დაფუძნება მოხდა სწორედ არისტოკრატიულ-მონარქიული წყობის წიაღში და არა მის გარეთ, ან მის საწინააღმდეგოდ. საფრანგეთის პირველ კონსტიტუციაში მეფის როლი და ადგილი საზოგადოებაში, ისევე, როგორც მისი უფლებები და ვალდებულებები კონსტიტუციურად იყო განსაზღვრული. ადამიანის უფლებათა დეკლარაციაც ამ „სამეფო კონსტიტუციამ“ მიიღო. ევროპული კონსტიტუციონალიზმის („დემოკრატიის“) განვითარება შინაგანად წინააღმდეგობრივი აღმოჩნდა სწორედ იმის გამო, რომ ახალ სოციალურ და პოლიტიკურ რეალობას და „ახალ ცოდნის ველს“ არ შეესატყვისებოდა.

XVIII საუკუნიდან მოყოლებული, თუ მხედველობაში მივიღებთ ძირითად ტენდენციებს, ქრისტიანულმა ევროპამ განვითარების გზაზე მკვეთრი ზიგზაგი გააკეთა და თავისი განვითარების უშუალო ლოგიკიდან გადაუხვია, იდეოლოგიური სქემების მიხედვით მოდელირებული სოციალური წყობისაკენ, რომელსაც რეალობის აღსაწერად და ე.ი. შესაცნობად, არ აღმოაჩნდა სათანადოდ განვითარებული ენა. ენობრივი ყოფიერება და სინამდვილე ურთიერთს დაშორდა და ყოფიერების სარკე გამრუდდა: დაფუძნდა ორჭოფული ხედვა და მისი შესატყვისი სინამდვილე. XIX და, განსაკუთრებით, XX საუკუნე არის ამ იდეოლოგიურ მრუდე სარკეში დანახული ბუნდოვანი ყოფიერება, რომელიც ბუნებრივად იწვევს ისეთ ფორმებს, რომლებიც არ ეტყევა ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცაში და, ამდენად, ამ მატრიცის დაშლის ფაქტორად იქცევა. ევროპული რომანტიზმი, ევროპული ცივილიზაციის „მზის ჩასვენების“ განცდის ტრაგიზმი, ისევე, როგორც ნაციონალიზმი, სოციალიზმი (კომუნიზმი) და ტოტალიტარიზმი, ევროპული ქრისტიანული მატრიცის დაშლის გამოხატულება იყო. მოქალაქეობრივი თავისუფლებების ცივილურობის განვითარების ნაცვლად ამ შერეულ სისტემებში ვითარდება ტოტალურ აკრძალვათა სისტემა, რომლის ერთადერთ გამამართლებელ არგუმენტს წარმოადგენს სრული დეკულტურიზაციისაგან თავდაცვა.

მოქალაქეობრივ-კონსტიტუციურ თავისუფლებათა განვითარება გულისხმობს პრინციპის – „ყოველივე დასაშვებია, რაც არ არის კანონით აკრძალული“ – განუწყვეტელ განხორციელებას. მაგრამ, თავისთავად, ეს პრინციპი ყოველი მოქალაქის პირად პასუხისმგებლობას შეიცავს და, ამდენად, პირად, შინაგან თავისუფლებას ემყარება. ყოველი მოქალაქისაგან კანონის შესრულების მოთხოვნით, ამ პრინციპს მოქალაქეობრივი ზნეობა და შეგნება ედება საფუძვლად, რაც თავისთავად ცივილურობის გარკვეულ დონეს გულისხმობს. ამის სანაღმდეგო პრინციპზე – „ყოველივე აკრძალულია, რაც არ არის კანონით დაშვებული“ – დაფუძნებული ავტოკრატიული, დიქტატორული (ე.ი. თავნება) და უკიდურესი, ტოტალიტარული რეჟიმი, არავითარ პასუხისმგებლობას არ აკისრებს მოქალაქეს და, მაშასადამე, წარმოადგენს განყენებული „კოლექტიური“ სხვისი ნების თავსმობხვევას მასზე. ამ პრინციპის დამახასიათებელი გამოთქმა „კანონი მოითხოვს მორჩილებას“ სწორედ ამგვარი ვითარების გამობატულებას წარმოადგენს. თუ კანონი მოითხოვს მორჩილებას და იგი განსაზღვრავს „დაშვებულის“ მთელ სფეროს, მაშინ არავითარი თავისუფლებისათვის ადგილი აღარ რჩება. „დაშვებულის“ ტოპოსი შესაძლებლის, ზნეობის, შეგნების და არჩევნის არყოფნის ადგილია. და ამ არყოფნაში წარმოიშობა შინაგანი სიმეტრიული მისწრაფება თავნებობისაკენ, როგორც არყოფნის სიცარიელის შემავსებლობა. სოციალური აგრესიულობა მრავალწილად და სტიმულირებული ამგვარი სისტემითა და განწყობით; ადამიანს ეხსნება პასუხისმგებლობა და მის მატარებლად გამოდის ან „სოციალური პირობები“, ან „ოჯახი“, ან „საზოგადოებრივი წრე“ და ა.შ. ფაქტობრივად – „არავინ“. არგუმენტები, რომლებითაც სავსეა საბჭოთა „სამართალწარმოება“, მიმართული „კაპიტალისტური სამყაროს“ წინააღმდეგ, და რომლებიც საბჭოთა სისტემის არსებითი მახასიათებელი იყო.

მოქალაქეობრივი თავისუფლების პრინციპის განხორციელება დაკავშირებულია განუწყვეტელ განვითარებასთან. ხოლო, რადგან ადამიანის არსებობა გაცილებით უფრო დინამიკური და მრავალფეროვანია, არც ერთ კანონს არ შეუძლია გაითვალისწინოს ის საზღვრები, რომლებიც „მოქალაქეობრივად დაუშვებულის“ საზღვარს ქმნის. საინტერესო მაგალითს გვაძლევს ამ თვალსაზრისით მოსეს ხუთნიგნი (თორა), რომელშიდაც შერეუ-

ლია ორივე ზემოაღნიშნული პრინციპი: ერთი დაფუძნებული დაუშვებლობის განსაზღვრაზე და გამოხატული უარყოფითი ნაწილაკით „არ“ („არა კაც ჰკლა“ და სხვა მცნებანი; ლევითის ზოგი რეგლამენტაცია და სხვა...), ხოლო მეორე კი არის ზუსტი განსაზღვრა იმისა, თუ რა უნდა იყოს გაკეთებული. მიუხედავად იმისა, რომ მცნებათა ნეგატიური რეგლამენტაცია თითქოს ტოვებს ადგილს „არჩევნისათვის“, სინამდვილეში, როგორც *ტრანსცენდენტური ლეთაებრივი მცნება*, გამორიცხავს ადამიანის თავსუფალ მოქმედებას. უფრო ნათლად ჩანს ეს „პოზიტიურ რეგლამენტაციაში“, ანუ „დასაშვების აღწერაში“, რომელიც მხოლოდ *მორჩილებას* მოითხოვს და რომლის იქით არაფრის გაკეთება არ შეიძლება, რადგან *კანონი იცავს კოლექტიურ ყოფიერებას*. ეს არის კოლექტიური პასუხისმგებლობისა და ვალდებულებების სრულყოფილი წარმოჩინება. პიროვნებას იმდენად აქვს ღირებულება, რამდენადაც იგი ამ კოლექტიური ვალდებულებებისა და პასუხისმგებლობის მატარებელი და მტვირთველია. *კოლექტიური პასუხისმგებლობა* კი მხოლოდ ერთ გრძობაზე შეიძლება იყოს დაფუძნებული – *შიშზე*. „ღვთის შიში“ სოციალურ კანონმდებლობაში სრულიად რეალურ შემადრწუნებელ მუქარებასა და დებულებებში იქნა ჩამოყალიბებული. ადამიანის ბედი განსაზღვრული ხდება კოლექტიურად და მორჩილად. პიროვნული თავისუფლების მოსაპოვებლად აუცილებელი ხდება ამ კანონმდებლობის საზღვრების დატოვება.⁷

ქრისტიანობამ სრულიად სხვა პრინციპი შემოიტანა ისტორიაში, რითაც კიდევ განსაზღვრა ევროპული ცივილიზაციის განვითარების გზა. ქრისტიანულ მცნებათა სისტემა პრინციპულად ეფუძნება *პიროვნების თავისუფლებას* და მის *პირად, ინდივიდუალურ პასუხისმგებლობას*. თავისუფლება და პირადი პასუხისმგებლობა ის ნიადაგია, რომელშიც ევროპული ცივილიზაციის ფესვია გადგმული. ისტორიული თვალსაზრისით, ქრისტიანული ევროპული ცივილიზაცია, როგორც არაერთგზის აღინიშნა, ერთი მხრივ, ელინიზმში სინთეზირებული ბერძნული და მცირეაზიური ცივილიზაციებისა და, მეორე მხრივ, რომაული სამართლისა და ქრისტიანულ მცნებათა სინთეზზე დაფუძნებულ გზას წარმოადგენს. ქრისტიანობა არ უარყოფს ნეგატიურად განსაზღვრულ მცნებათა რიგს, ქრისტე მათ აღსასრულებლად მოვიდა (ხოლო ის, რაც აღესრულება, დასრულებული

ხდება, ანუ კიდევ მთავრდება); მაგრამ ნეგატიურად განსაზღვრულ მცნებებს ქრისტიესეთ საფუძველზე აფუძნებს, რომ მთლიანად უცვლის ხასიათს, ეს არის *სიყვარული* და, ე.ი. *თავისუფლება*, რითაც ახდენს მეტაფიზიკურ ღირებულებათა მატრიცის *ტრანსფორმაციას* ფიზიკურ არსებობაში. ამით ადამიანის მოქალაქეობრივი არსება *გაიხსნა და ამოქმედდა*.⁸

ადამიანის წინაშე იმთავითვე დგება არჩევანი: თავისუფლება თუ თავნებობა, სიყვარული თუ სიძულვილი, გულგახსნილობა თუ შური, სათნოება თუ ღვარძლი... და ა. შ. ზნეობრივი მატრიცა ქრისტიემ *საკუთარი მაგალითით* შექმნა. ამის შემდეგ ერთადერთი, რაც არის შესაძლებელი, ეს არის ამ სიმეტრიის იდეალური ღერძის მიმართ მოქმედება. მაგალითი სრულია, მაგრამ კონკრეტული ადამიანის მიერ მისი ყოველნამიერი განხორციელების პროცესი დაუსრულებადი და განუწყვეტელი; იგი მეტაფიზიკურ პლანში სრულდება და, ამდენად, პასუხისმგებლობის მთელი სიმძიმე *პირადად ადამიანს* აწევბა. ღვთაებრივი განსაზღვრულობები ადამიანის აქტიურ თანამონაწილეობას მოითხოვს ცოდნითა და რწმენით. *ბედი თავისუფლებით ხდება განსაზღვრული!*

ქრისტიეს შემდეგ სელა მხოლოდ *თავისუფლების* გზით არის შესაძლებელი. აქვე დგინდება ყოველი ადამიანის თავისი *პიროვნულობით მოქალაქეობის* უპირატესი პრინციპი, ანუ ის პრინციპი, რომელსაც მე *პიროვნული მოქალაქეობრივი ფედერალიზმი* ვუწოდებ. ეს პრინციპი შეიცავს *რჩეულობის კლასობრივ პრინციპს* („მრავალნი არიან წვეულ, ხოლო მცირედნი რჩეულ“), მაგრამ არა იმ ინტერპრეტაციით, როგორიც „კლასობრივის“ ცნებას მიეცა თანამედროვე რევოლუციონურ იდეოლოგიაში და, განსაკუთრებით, მარქსიზმში, არამედ *ქრისტიანული მოქალაქეობრივი თავისუფლებისა და რჩეულობის უფლებრივი და ვალდებულებითი პრინციპის საფუძველზე*. კლასობრივი წყობის გაგება ქრისტიანული პრინციპების გარეშე შეუძლებელია, რადგან მხოლოდ ქრისტიანულ ცივილიზაციაში განხორციელდა იგი. ყველა სხვა ტიპი სოციალური წყობისა, საზოგადოების პოლიტიკური სხეულის სტრუქტურა, რომელშიც, თანახმად გარკვეული ისტორიოსოფიული და სოციოლოგიური კონცეფციისა, ხედავენ კლასობრივ წყობას, წარმოადგენს კლასობრივიდან ტიპოლოგიურად განსხვავებულ კასტურ ან წინარეკლასობრივ

წყობას, რომელიც სრულიად არაქრისტიანულ სოციალ-რელიგიურ პრინციპებს ეყრდნობა.¹⁰

მე კარგად მესმის, რაოდენ დიდ უხერხულობას ქმნის საკითხის ამგვარი დაყენება, რადგან თანამედროვე აზროვნების ტრადიციაში ქრისტიანული თემა ან მხოლოდ თეოლოგიების საზრუნავია, ან იდეოლოგიური, ათეისტური და მატერიალისტური კრიტიკის ობიექტი. სინამდვილეში კი ის, რასაც ჩვენ დღევანდელ დასავლურ (ევრო-ამერიკულ) ცივილიზაციას ვუნოდებთ მეტ-ნაკლებად, არის შედეგი *ევროპული ქრისტიანული ცივილიზაციის* ოცსაუკუნოვანი *თანდათან* და *უნყვეტი* განვითარებისა. თანამედროვე „დასავლური“ ცივილიზაცია განვითარდა არა ქრისტიანული ცივილიზაციის სანინაალმდეგოდ და მასთან ბრძოლაში, როგორც ამას ჩვეულებრივ, და უმეტეს შემთხვევაში, წარმოგვიდგენს იდეოლოგიური „მეცნიერული“ ისტორიოგრაფია, არამედ სწორედ მისი მატრიცის საფუძველზე, ქრისტიანული პრინციპების თანდათან გაცნობიერებისა და საზოგადოებრივ წყობაში რეალიზების გზით. ამასთანავე უნდა ითქვას ისიც, რომ ეს არ არის „წმინდა“ ევოლუცია და უზიგზაგო განვითარება. არსებითად, თანამედროვე სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია „მეცნიერულ-ათეისტური“ ხაზით განვითარდა. მაგრამ ეს ათეიზმიც „ღმერთის მზერის ქვეშ არსებობდა“, თუმცე შეუძლებელია მისი კრიტიკული პათოსის იგნორირება. ამან დიდად შეაფერხა თანამედროვე მეცნიერული ქრისტიანული სოციოლოგიური და პოლიტიკური ფილოსოფიის ჩამოყალიბება. თანამედროვე საზოგადოების პოლიტიკური სხეულის და ეკონომიკის განვითარების პრინციპების გაგება და მათი ცივილური რეგულირება შესაძლებელი იქნება მხოლოდ ჩვენი ცივილიზაციის *მთლიანი მატრიცის* გაცნობიერებისა და გაგების საფუძველზე. წინააღმდეგ შემთხვევაში ეკონომიკური განვითარების პროცესი შინაგანი თვითდამარღვეველი ძალების წარმომშობი იქნება ყოველთვის (როგორც იყო ის ისტორიის ვექტორთა ზიგზაგების ეპოქებში). ამასთანავე ხაზი უნდა გავუსვა იმას, რომ ცივილურ ქრისტიანულ მატრიცაზე მსჯელობა არ ნიშნავს დაპირისპირებას, ან რომელიმე სხვა ცივილიზაციის მიმართ უარყოფით დამოკიდებულებას. აქ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ევროპაში მოხდა გარკვეული *სინთეზი* ინდოევროპულ და არაინდოევროპულ ხალხთა ნაციონალური კულტურებისა ქრის-

ტიანული ცივილიზაციის ტიპოლოგიურ მატრიცაში. ევროპის გეოგრაფიული სივრცე ცივილური მატრიცის ჰომოგენურობით ხასიათდება. და ეს ერთადერთი შემთხვევაა ისტორიაში, როდესაც განსახლების გეოგრაფიული ტოპოლოგია და ცივილიზაცია ურთიერთს ფარავს. არც ებრაული ცივილიზაცია, არც მუსულმანური, არც აზიური ქვეყნებისა, აფრიკისა თუ ამერიკისა, ამგვარ სურათს არ გვაძლევს. ევროპული ცივილური მატრიცის ეს სინთეზურობა ევროპულ კულტურათა ნაციონალური განვითარების განმსაზღვრელი ფაქტორია. ამ განვითარების სინთეზის ხასიათისა და ისტორიული ეტაპების შემეცნება შესაძლებელი ხდება თვით ქრისტიანული ცივილური მატრიცის პრინციპთა უნივერსალური და ინტეგრალური ხასიათის გაცნობიერებით. რაც ნიშნავს ქრისტიანული ევროპული ცივილიზაციის გახსნილობის მოდუსის გაგებას.

ცივილიზაციის მატრიცაში ცალკეულ კულტურათა თუ სფეროთა, ელემენტებად წარმოსახვა მიუთითებს იმაზე, რომ ყოველი ეს ელემენტი შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს თავისთავში მოცემული მატრიცის მატარებლად. აქ სიმეტრიის პრინციპთან ერთად თვალნათლივობისათვის ჰოლოგრამის მაგალითი გამოდგება. სადაც ნაწილში მთელი სრულად არის მოცემული. ცივილიზაციის მატრიცაში წარმოდგენილ კულტურათა კლასები თვით ამ კულტურებს შიგნით წარმოდგენილ კლასთა კონფიგურაციის სიმეტრიულია. ამ თვალსაზრისით, „კლასის“ ცნებას იმთავითვე ღირებულებითი მნიშვნელობა ენიჭება. ეს საშუალებას ქმნიდა მთელს ევროპულ ქრისტიანულ სივრცეში დადგენილიყო მეტ-ნაკლებად შესატყვისი სოციალური განწყობა, როგორც კლასთა მოქალაქეობრივი იერარქიისა, ასევე კლასთა ზნეობრივი, ანუ ქცევითი, ზრდილობითი იერარქიისაც (თანახმად დიდებული ქართული პრინციპისა: „ათასად კაცი დაფასდა, ათიათასად ზრდილობა...“). კლასობრივი სისტემის ამ ორი ასპექტის განყოფა არღვევს კლასობრიობის პრინციპის არსებას ქრისტიანულ ცივილურ მატრიცაში. კლასობრივი იერარქია სოციალური პირამიდის ბუნებრივ განწყობას წარმოადგენს, თუ არ გვსურს, რომ თვალები დაუხუჭოთ სინამდვილეს და უტოპიური მოდელებით წარმოვსახოთ იგი. სოციალური პირამიდა დღევანდელ დღესაც საკმაოდ მკაცრი იძულებით არის შემოსავლის განაწილების მიხედვით შევსებული და ასეა არა მხოლოდ „კაპიტალის-

ტურ-ეგალიტარულ", არამედ „კომუნისტურ-ეგალიტარულ“ სისტემებშიც. ის ფაქტი, რომ „კანონის წინაშე ყოველი მოქალაქე თანაბარია“ და რომ თანამედროვე დემოკრატიები შესაძლებლობების თვალსაზრისით გახსნილი სოციალური სისტემებია, არაფერს არ ცვლის ამ პირამიდის ფაქტობრივ სტრუქტურაში. ეს ნაქები „თანაბრობა“ სრულიადაც არ არის ახალი მოვლენა და, გარკვეული თვალსაზრისით, არაფრით არ აღემატება იმ გაგებას, რომელიც ერთგზის გამოთქმული აქვს პერიკლეს:

„მაგრამ რომელ წყობას ვუმაღლით ჩვენ ჩვენს სიდიადეს? რომელ დაწესებულებებს? ეროვნულ ხასიათს? ჩვენი რეჟიმი ემსახურება მოქალაქეთა ერთობას და არა მხოლოდ უმცირესობას, და მას ვუნოდებთ დემოკრატიას. დიახ, რაც შეეხება ჩვენს თავისთავად განსხვავებულობათა მონესრიგებას, ჩვენ ყველანი თანასწორნი ვართ კანონის წინაშე, და მხოლოდ საზოგადოების პატივისცემით განსაზღვრული ადგილის მიხედვით ვირჩევთ ქალაქის მაგისტრატს, მოქალაქეებს, დანიშნულთ უფრო მათი ღირსებისა და არა იმდენად როლის მიხედვით. სხვა მხრივ, როდესაც უქონელ ადამიანს შეუძლია სახელმწიფოს გაუწიოს რაიმე სამსახური, მისი პირობების სიდუხჭირე არ ქმნის მისთვის წინააღმდეგობას. ჩვენ ვმართავთ თავისუფლების გონიერებით და ეს თავისუფლება თავისთავს ავლენს ჩვენს ყოველდღიურ ურთიერთობებში, საიდანაც განდევნილია უნდობლობა. მაგრამ თუ ჩვენ ტოლერანტულნი ვართ კერძო ურთიერთობებში, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩვენ ზედმინეებით ვიცვილებთ თავიდან დადგენილ წესთა დარღვევას. ჩვენ ვემორჩილებით მაგისტრატებს, რომელნიც ურთიერთს ცვლიან ქალაქის მმართველობაში, ისევე, როგორც ვემორჩილებით კანონებს, განსაკუთრებით იმათ, რომლებიც იცავენ უსამართლობათა მსხვერპლთ, და იმ დაუნერელ კანონებს, რომელნიც მათ დამრღვევებზე მიმართავენ საყოველთაო ზიზღს“. ¹¹

ბუნებრივია, რომ პატარა ათენში განხორციელებული დემოკრატიის პირდაპირ თანამედროვე ჰიპერმასობრივ სახელმწიფოებთან შედარება ბევრ შესწორებას ითხოვს, მაგრამ აშკარაა, რომ თვით გაგება კანონის წინაშე მოქალაქეთა უფლებრივი და ვალდებულებითი თანაბრობისა პრინციპულად არ შეცვლილა. და ეს არის კიდევ ნიშანი იმისა, რომ ქრისტიანული ცივილიზაციის სინთეზური მატრიცის შექმნაში ელინურმა ცივილიზაციამ

მაკონსტიტუირებელი არგუმენტის როლი შეასრულა. შემთხვევითი არ იყო, რომ აღორძინების ეპოქა, ანუ ახალი ციკლი ევროპული ქრისტიანული ცივილიზაციის განვითარებისა, დაიწყო იმ საფუძველმდებელი ღირებულებების კვლავ აღმოჩენითა და გაცოცხლებით, რომლებიც სინთეზის საფუძველში იდო. ეს კარგი დადასტურებაა იმისა, რომ ცივილიზაციის წარმოშობა და განვითარება არსებითად *ალქიმიური* პროცესია და არა ქიმიური. და, ამდენად, იგი ალქიმიური და არა ქიმიური კანონებით განისაზღვრება. ამით იმის თქმა მინდა, რომ ცივილიზაციების ჩამოყალიბების კანონებს განსაზღვრავს არა იმდენად და არა განსაკუთრებულად რაციონალური და ემპირიული, „მეცნიერული“ კანონები, რამდენადაც გარკვეული ინტეგრალური მატრიცა, რომელიც ემპირიული და მეტაემპირიული სინთეზური ელემენტებისაგან შედგება.¹²

რას უნდა ნიშნავდეს ყოველივე ეს ამა თუ იმ ქვეყნისა და ერის სოციალური და პოლიტიკური სისტემის თვითშესატყვისობისა და ბუნებრიობის თვალსაზრისით? შეიძლება თუ არა მსჯელობა იმის შესახებ, რომ არსებობს რაღაც გარკვეული სოციალური და პოლიტიკური ნყობა, რომელიც ამა თუ იმ ერს ბუნებრივად მიესადაგება და რომელშიც იგი მაქსიმალურ თავისუფლებას და შემოქმედებით ქმედითუნარიანობას პოუვებს? არსებულ სოციალურ და პოლიტიკურ ლიტერატურაში ეს საკითხი პრაქტიკულად სავსებით დაუმუშავებელია, დღემდე გავრცელებული ათეისტურ-იდეოლოგიური და ცალმხრივი სქემებისა გამო, რომლებსაც ისტორიის მამოდელირებელ და „ისტორიის დასაჭერ“ ბადედ ხმარობენ „მეცნიერნი“.

განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა საკითხი საზოგადოების ორწევროვანი „კლასობრივი“ მოდელირების შესახებ: „მდიდრებისა და ღარიბების“, ან „ექსპლოატატორთა და ექსპლოატირებულთა“ სახით. ამ იდეოლოგიურმა, მატერიალისტურმა და ეკონომიკოცენტრისტულმა ისტორიულმა „კლასთა ბრძოლის“ კონცეფციამ საკმაოდ დიდი გავრცელება პოვა XX საუკუნეში, განსაკუთრებით „მემარცხენე“ ისტორიოგრაფიასა და სოციოლოგიაში. ორწევროვანი კლასობრივი ბრძოლის იდეოლოგია საზოგადოებას განიხილავს, როგორც აუცილებლობით დაპირისპირებულ ინტერესთა ასპარეზს, რომლის რეგულირება შეიძლებელია მხოლოდ სოციალური პირობების გათანაბრებით:

ან ყველას ერთნაირად გალარიბებით, ან ყველას ერთნაირად გამდიდრებით და ამ მდგომარეობაში გაშეშებით. ეს აბსურდული სტატიკური კონცეფცია იქცა სოციალისტური და კომუნისტური აზროვნების საფუძვლად და XX საუკუნის ყველაზე ტრაგიკული მოვლენები წარმოშვა.

ცივილიზაციათა და ცივილურობის განვითარების პროცესში, თუ მას სოციალ-ეკონომიკური თვალსაზრისით განვიხილავთ, „საზოგადოებაში ყოველთვის არის გარკვეული რაოდენობა საგნებისა, რომელთა წარმოება შეიძლება იაფად და ისეთივე, რომელთა წარმოების ცოდნა არის, მაგრამ მათი წარმოება ძვირია და ეს ნივთები მხოლოდ ცოტასათვის არის განკუთვნილი“ (ჰაიეკი) უკვე ეს განსაზღვრავს იმას, რომ საზოგადოებაში არსებობს ბუნებრივი მასტრუქტურებელი მექანიზმი, რომელიც საზოგადოებას ალაგებს არა სანარმოო ურთიერთობებში ჩართვის მიხედვით, არამედ იმ ცოდნის ღირებულებით, რომელიც საზოგადოების ამა თუ იმ წევრს აქვს, და რომლის მისაღებად საზოგადოება, ან მისი რომელიმე ნაწილი არის მზად. საზოგადოებაში პიროვნების ადგილის და საზოგადოების, როგორც ცოდნის ველის, განსაზღვრა, ამგვარად, ხდება ქმედითი განუწყვეტლობით და არა სტატიკურად. ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა ცოდნის, და სპეციფიკურად „კეთების ცოდნის“, თანდათან განვრცობა და გასაყოფელთაურება.¹³ ამ პროცესში ხდება საზოგადოების დიფერენცირებაც და სტრუქტურირებაც: წარმოქმნა სპეციფიკური ცოდნის მქონე ჯგუფებისა, რომლებსაც განსაკუთრებული ადგილი და როლი ენიჭება. „სპეციალიზაცია“, საზოგადოებრივი განვითარების არსების თვალსაზრისით, შეიძლება ჩაითვალოს *განმსაზღვრავ* მახასიათებლად, ანუ ადამიანის *დენტიფერალიზებად* და *ინსტრუმენტალიზებად*: ადამიანი ცალკეულად კი არ არის ყოვლისმცოდნე და ყოვლისმოქმედი, არამედ – სოციალურად, თავისი ობიექტივირებული ფუნქციების სახით, რომელთაც საზოგადოებრივ ნყობაში სტრუქტურული ფორმების მნიშვნელობა აქვს. საზოგადოება, ამ თვალსაზრისით, არის ადამიანის დენტიფერალიზებული ობიექტივაცია. ეს იძლევა საშუალებას, ადამიანმა გამოიყენოს არა მხოლოდ საკუთარი ძალისხმევით მიღებული ცოდნა, არამედ სხვათა მიერ შექმნილი ცოდნაც და მოახდინოს ამ ცოდნის შეჯამება, რეინტეგრირება. ინდივიდუალური და სოციალური განვითარების სა-

ფუძველიც სწორედ ესაა. თუ ეს არ ხდება, ამგვარი დეზინტეგრაცია-ინსტრუმენტალიზება და რეინტეგრაცია, წყობა კარგავს „საზოგადოების“ სახეს, პოლიტიკური და სოციალური სხეული იშლება, ნერტილოვანი ხდება და კვდება თავის „სპეციალიზებულ გამოთავყვანებაში“. ეს ეხება ნებისმიერ ეპოქას და ნებისმიერ სოციალურ წყობას, თუ მას განვიხილავთ ადამიანის არსებასთან მიმართებაში და არა აბსტრაქტული იდეოლოგიური სქემის მიხედვით.

საზოგადოების ამგვარი გაგებიდან გამომდინარეობს *ენის* განსაკუთრებული მნიშვნელობაც. *ენა არის ცოდნის უნივერსალური ნიშანთა სისტემა, რომელშიც და რომლითაც ხდება ადამიანის, საზოგადოების და სამყაროს არსებობის დადგენა*. მაგრამ ენაში არსებობა და ენით არსებობის დადგენა ნიშნავს, იმავე დროს, კონკრეტული ყოფიერების საზღვრებიდან გასვლასაც და მეტარიალურ, ან მეტაფიზიკურ, არსებობაში ყოფნას. ეს იგივეა, რაც ისტორიულ არსებად გადაქცევა: ენა არსებობს ჩემამდე, მაგრამ ის არსებობს ჩემით, ანუ: *მე ვარსებობ ჩემს არსებობამდე*. მაგრამ ჩემს არსებობამდე არსებობა მე მხოლოდ *ენის ნიაღში* შემიძლია, რადგან ენის მეტაფიზიკური ყოფიერების გახსნილობა მაძლევს საშუალებას, თავისუფლად და სრულად გამოვიყენო დასაბამიდან დღემდე არსებული ცოდნა და მოვახდინო მისი რეინტეგრირება ჩემს პიროვნებაში. როგორც სოციალურ არსებას, მე მესაჭიროება ამის ინსტრუმენტალური საშუალებები, რომლებსაც სხვებთან ერთად ვქმნი სახელმნიფობრივი წყობის სახით. ასე დგინდება კავშირი *წყობას, ცოდნასა და თავისუფლებას* შორის. და თუ ცოდნა თავისუფლების შინაარსია, თავისუფლება კი – ცოდნის ფორმა, ხოლო სახელმნიფო წყობა კი – მათი არსებობის საშუალება, ენათა სიმრავლე განსაკუთრებული მნიშვნელობით წარმოაჩენს იმ ფაქტს, რომ არსებობს სიმეტრიული მიმართება კაცობრიობასა და მის ენას შორის, ისევე, როგორც ერსა და მის ენას შორის. *ენები* ისეთსავე მიმართებაშია კაცობრიულ *მეტაენასთან*, როგორც *ერები* კაცობრიობასთან, ან ადამიანი საზოგადოებასთან. ასევე, წყობათა მრავალგვარობა და მათი ინსტრუმენტალური ბუნება მიგვითითებს, რომ არსებობს ზუსტი სიმეტრია პიროვნების თავისუფლებასა და ერის თავისუფლებას შორის; ერის თავისუფლება იმგვარსავე მიმართებაშია წყობის თავისუფლე-

ბასთან, როგორც პიროვნების თავისუფლება კაცობრიობის თავისუფლებასთან.¹⁴

როგორც არაერთგზის აღვნიშნე, ფედერალური წყობა ჯერ-ჯერობით ერთადერთი წყობაა, რომელშიც ერთნაირად არის გათვალისწინებული როგორც სახელმწიფოს ინსტრუმენტალურობა, ასევე ერის, პიროვნებისა და საზოგადოების თავისუფლება. ფედერალური წყობის ონტოლოგიურ საფუძველს ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცაში გაცნობიერებული *პიროვნება* წარმოადგენს, რაც ფედერალურ წყობას უნივერსალურობასა და ინტეგრალურობას ანიჭებს, ანუ „კაცობრიობის“ თვალსაზრისით *არსებით წყობად* წარმოაჩენს.

ფედერალური წყობა ადამიანის შესაძლებლობების მაქსიმალური ამოქმედების საშუალებებს ქმნის, რადგან ადამიანის საცხოვრებისო შესაძლებლობები, ყოფიერი შესაძლებლობები, – შეიძლება სავსებით დავეთანხმოთ ჰაიდეგგერს, – არ წარმოადგენს სუბიექტში ჩადებულ ნიჭებსა და ტენდენციებს, ისინი წარმოიქმნება, ასე ვთქვათ, ყოველთვის მხოლოდ „გარედან“, ისტორიული სიტუაციიდან, მისი კუთვნილი ქცევისა და არჩევანის შესაძლებლობებით, მისი დამოკიდებულებით შემხვედრთან. გახსნილობა და განუწყვეტელი არჩევანი, ანუ ნებისყოფის განუწყვეტელი მიმართვა თავისუფლებისაკენ, როგორც ადამიანის ონტოლოგიალისაკენ, ფედერალურ წყობას გახსნილობის ველად წარმოგვიდგენს. ამ ველში არაფერი არ არის „წინასწარ განსაზღვრული“ და „ბედით მოცემული“. რადგან „ბედი ცდა“ (რუსთველი), აუცილებელია, ადამიანმა თავისი ძალისხმევებით მოახდინოს ბედით განსაზღვრულის გასახიერება. თუ ღმერთი სიკეთე და სიყვარულია და იგი მხოლოდ „კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაჰბადებს“ (რუსთ; დიონისე არეოპაგ.), მაშინ ბედის განსაზღვრებაც ყოვლად კეთილი არის. მაგრამ „ბედის წიგნის“ განგებულება ადამიანისათვის მხოლოდ შედეგებად სახიერდება, უკვე მომხდარ ფაქტად მისი ცხოვრებისა, როგორც დადებით, ასევე უარყოფით ასპექტებში. და სწორედ ეს მიგვითითებს იმაზე, რომ ადამიანმა თავისი მოქმედებით, ანუ „ცდით“ უნდა გამოიწვიოს თავისი ბედი და ამ ცდაში მოახდინოს მისი გასახიერება, ხოლო ცდა, ამ შემთხვევაში, და ეს არის ქრისტიანული ცივილიზაციის არსებითი კვანძი, *სიკეთის ქმნა* არის; რომ ბედის ყოველი გამოვლინება ქმნადობის განუწყვეტელ პროცეს-

შია მოცემული და ამ ქმნადობის ერთადერთი შემოქმედი არის შესაძლებლობათა ველის გახსნილ ჰორიზონტში მოარსებე ადამიანი, თავისუფალი პიროვნება, როგორც ინდივიდუალურ, ასევე სოციალურ ფორმაში და პოლიტიკურ სხეულში.

მითითებანი და განვრცობანი

„ევროპულ ცივილიზაციათა და კულტურათა მატრიცები“, თავისთავად, წარმოადგენს ქრისტიანული ცივილიზაციის სტრუქტურულ ელემენტებს. ევროპის განვითარებაში ამგვარ ცივილიზაციათა სრულიად გარკვეული სივრცულ-დროული ან ისტორიულ-გეოგრაფიული ტოპოლოგია არსებობს.

ხაზგასმით მინდა აღვნიშნო, რომ თავისუფლების შესახებ მსჯელობისას სრულიად უნდა ავიცილოთ თავიდან „ბუნების კანონთა“ (ბუნებისმეტყველურ) წრეში ამ საკითხის მოთავსება. ადამიანის თავის-უფლება სრულიად განსაკუთრებული და არაბუნებრივი მეტასინამდვილეა. იგი ბუნების კანონთა გარეთ არის. არც ერთ ბუნების კანონს არ მიეწერება ზნეობრივი ასპექტი, მაშინ, როდესაც ადამიანი *ონტოლოგიურად ზნეობრივია*. ბუნების კანონთა ინტერპრეტაციები ადამიანის ანალოგიით ენობრივი მეტაფორებია და არა ფილოსოფიური ან მეცნიერული გაგებები მოვლენათა არსებისა. სწორედ იმიტომ, რომ „ბუნება ჩვენშია და ჩვენ ბუნებაში ვართ“ (ვაუა), ბუნებრივ კანონზომიერებათა საკითხი თავისუფლების საკითხთა სფეროს არ მიეკუთვნება და თავისუფლების საკითხსაც სრულიად სხვა, „არაბუნებრივ“, მეტაფიზიკურ პრობლემათა რიგს მიაკუთვნებს.

ამის დასაბუთება არ არის ძნელი, თუ ამოვალთ თვით ქრისტიანული პრინციპებიდან და სამოქალაქო სივრცის სიმეტრიულობიდან. რეალურად არსებული სამოქალაქო სივრცე, ანუ *პოლიტიკური სხეული*, რომელსაც საზოგადოება ან სახელმწიფო ქმნის, იმგვარივე ნიშნებით ხასიათდება, როგორითაც „გარეგანი სხეული“ ანუ პავლეს მიერი „ცოდვის სხეული“. და რამდენადაც ცოდვის სხეულს ფიზიკური არსებობა რეალურ დროსა და სივრცეში უხდება, ამდენად იგი არასრულყოფილია. არასრულყოფილია, ამდენად, პოლიტიკური სხეულიც. მაგრამ ზეციური სამოქალაქო სივრცე, შესაბამისი „მინავანი ადამიანისა“, რომელიც მისწრაფებულია სამოქალაქო სრულყოფილებისაკენ, ის სივრცეა, რომელშიც „თხა და მგელი ერთად სძოვენ“. სიმეტრიის პრინციპის თანახმად, ეს არსებულ პოლიტიკურ სხეულში გადაიტანება. ამდენად თვით პრინციპი *სიმეტრიისა*, – ქრისტიანული მსოფლხედვის არსება-პრინციპი – გამორიცხავს ქრისტიანობაში მონათმფლობელობის რაიმე სახით არსებობას. და თუ ისტორიულად ფეოდალიზმში მაინც ვხვდებით გადმონაშთებს მონათმფლობელობისა, ეს მხოლოდ ადამიანის არასრულყოფილებისაგან, მისი ხორციელი სხეულის მძლავრობიდან და წამნამისმსწრობელად და მთლიანად გარდაქმნა-გაახლების შეუძ-

ლებლობიდან მომდინარეობს და არა ქრისტიანობიდან. რუსთველის მიერ ქრისტიანული სახელმწიფო წყობის დახატვა საკმაო არგუმენტი უნდა იყოს პრინციპსა და რეალობას შორის სიმეტრიული მიმართებისა. თვით უკანასკნელი დროის მონათმფლობელობა, რომელიც აშშ-ს დრამატული წარსული იყო, ქრისტიანული პრინციპების სანიანალმდეგო მოვლენას წარმოადგენდა და არანაირად არ გამომდინარეობდა ქრისტიანობიდან. ქრისტიანობაში ვერსად ვერ ვიპოვით არისტოტელესეულ თვალსაზრისს იმ რეალობის შესახებ, რომელშიც ბერძნული მონათმფლობელური პოლისი არსებობდა. და თვით ქრისტიანული პრინციპი „მადლის“ და არა „დამსახურებისა“ (პაველ) ატარებდა თავის თავში ნანამძღვარს რეალური თანაბრობისა ამ მადლის მიმართ. ამგვარ მიმართებაში მონათმფლობელობას ადგილი არსად არა აქვს. სამწუხაროდ, ათეისტურმა და მატერიალისტურმა კრიტიკამ დიდად შეაფერხა ქრისტიანული პოლიტიკური ფილოსოფიის სერიოზული კვლევა და ქრისტიანობა „უპასუხო სამიზნის“ მდგომარეობაში ჩააგდო.

„ეგალიტარიზმი“ უნდა განვასხვავოთ თანაბრობის „egalité“-ს ცნებისგან, რომელიც თანამედროვე დემოკრატიული წყობის საფუძველთა საფუძველია და შანსის, შესაძლებლობებისა და პირობების თანაბრობას ნიშნავს. თანაბრობა, „egalité“ „პრივილეგიათა“ სანიანალმდეგო ცნებაა და აბსოლუტიზმის პირობებში წარმოიქმნა ღრმად ქრისტიანული გაგების საფუძველზე (თუნდაც რომ ამ ქრისტიანულობის გაცნობიერება არ ჰქონოდათ რევოლუციონერებს).

„ეგალიტარიზმი“ იდეოლოგიური წარმონაქმნია და, როგორც ყველა იდეოლოგიურ წარმონაქმნს, ურყევი მაქსიმალიზმი და აბსოლუტიზრობა ახასიათებს. სწორედ ამიტომ იძენს „ეგალიტარიზმი“ „მასებთან“ და „ტოტალიტარიზმთან“ ბუნებრივად შეწყვილებული ცნების სახეს. რაც შეეხება „შანსის თანაბრობას“, ქრისტიანული ცივილიზაცია შესანიშნავად ადასტურებს, რომ ეს თანაბრობა არც ისეთი უცხო რამ იყო „ბნელი ფეოდალიზმის“ დროსაც კი (თუნდაც პიროვნების თვისებათა დაფასების სახით, რაც კლასთა წყობას გახსნილობას ანიჭებდა) და რომ იგი თვით ქრისტიანობის არსებაშია. ქრისტიანული „თანაბრობა“ სრულიადაც არ გამორიცხავს „რჩეულობას“, მაშინ, როდესაც „ეგალიტარიზმი“ ყოველგვარ რჩეულობას გამორიცხავს და ამიტომაც არსებით უთვისებო და უღირსებო „იდიოტიზირებული საზოგადოების“ ვექტორს განასახიერებს.

L'Esprit des Lois II, 1

თუმც დემოკრატიულმა წყობამ („დემოკრატიზმმა“) საკმაოდ მძაფრი კრიტიკა გამოიწვია XX საუკუნის დასაწყისში, ეს თემა დღემდე დაუმუშავებელია. თანამედროვე დემოკრატიის ნინალმდეგ მიმართული „ანტიდემოკრატიული“ კრიტიკული პათოსი, არსებითად, ამ

სისტემის „ბამბის ქურევებით დაბომბვას“. ჰგავს. ის, რასაც აკრიტიკებდნენ, არაადეკვატურ ცნებათა სისტემაში თავსდებოდა და სრულიად სხვა სინამდვილეს წარმოადგენდა. დემოკრატია დემოკრატია არ იყო, რესპუბლიკა – რესპუბლიკა და ა.შ. დემოკრატიული სისტემების აღიარებული კრიზისი, ფაქტობრივად, სრულიად სხვა მიმართულებით ხდებოდა და ხდება. არსებული მასობრივი სისტემების ადეკვატური და მაქსიმალურად სრული აღწერა, შესატყვის ცნებათა სისტემით გამოხატვა, ამოცანად რჩება თანამედროვე სოციალურ და პოლიტიკურ ფილოსოფიაში. XXI საუკუნე სოციალური წყობის სრულიად ახალ ტიპოლოგიას გეთავაზობს, თუ ვიმსჯელებთ იმ ტენდენციების მიხედვით, რომლებიც უკვე დღეს შეინიშნება ინფორმაციულ და ტელეკომუნიკაციურ (საერთოდ, კომუნიკაციურ) „რევოლუციასთან“ დაკავშირებით.

XX საუკუნემ „მონოპარტოკრატიის“ რამდენიმე მაგალითი მოგვცა, რომელთაგან შეფარდებითი სრულყოფილება მოიპოვა მხოლოდ კომუნისტურმა საბჭოთა ტოტალიტარიზმმა. მაგრამ არსებითად ეს იყო მხოლოდ გასრულება იმ ლოგიკისა, რომელიც ახალმა სისტემამ წარმოშვა სოციალურ და პოლიტიკურ ურთიერთობებში და რომელსაც არაადეკვატურად „დემოკრატია“ უწოდებენ. დეკლასირებულ სისტემებში პარტიული პოლიტიკური და სოციალური იერარქიების წარმოშობა თანამედროვე „პოლიპარტოკრატიული დემოკრატიის“ არსებითი ნიშანია.

იხ: „მეორე სჯულთა“ თავი 27, 1026; თავი 28, 1468 და სხვა...
ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ქრისტიანობამდე ადამიანის არსება უმოქმედო იყო, საკმარისია, ისეთი გრანდიოზული ცივილიზაციები გავიხსენოთ, რომლებიც არც ერთ თანამედროვე ცივილიზაციას ტოლს არ უდებენ, თუ არ ჭარბობენ კიდევ ბევრ ასპექტში შუამდინარული, ეგვიპტური, ინდური, ჩინური, ბერძნული, რომაული, სპარსული და სხვა. აქ სპეციფიკურად ის იგულისხმება, რომ ქრისტიანობამდე შინაგანი და გარეგანი თავისუფლების სიმეტრიულობა და ურთიერთგაპირობებულობა მცნებით განსაზღვრული არ ყოფილა. გახსნა და ამოქმედება სწორედ ამ ღვთაებრივი შესაქმის მცნებაზე მიუთითებს, რომელიც შიგნიდან გარეთ ხდება მომართული. თავისუფლების საკითხი ქრისტიმდე პრობლემას არ წარმოადგენდა და სრულიად სხვა ასპექტით განიხილებოდა. იხ. ამის შესახებ მომდევნო თავში.

ქრისტეს ქადაგება მთაზე შესანიშნავი მაგალითია აღნიშნული პრინციპული ცვლილებისა. აქ ერთი მომენტი იპყრობს ყურადღებას: ქრისტეს ქადაგებანი და სწავლა კანონის ფორმაში კი არ არის ჩამოყალიბებული, არამედ – განმარტებათა და რჩევათა ფორმით. იგი ყოველივეს ხსნის და განმარტავს იგავებსაც კი, რადგან ზუსტად

იცის, ვის ელაპარაკება და რას უნდა უმკურნალოს ადამიანში (ძველ ადამიანში). შეუძლებელია, აქ არ იქნეს დანახული, რომ ყოველივე ეს მიემართება ადამიანის თავისუფლებას, რომ ის, რაც არის ღვთის მიერ მოთხოვნილი, ეს არის ადამიანის მიერ გაცნობიერება თავისი პასუხისმგებლობისა და თავისუფლებისა, რომ ყოველი მისი ნაბიჯი არის ცდა, მიმართული სრულყოფილებისაკენ და მით ბედის განსაზღვრისაკენ, რომელიც მას უფრო მაღალი რიგის მოქალაქეობას „ზეციური ქალაქის“, „ღვთის ქალაქის“ მოქალაქეობას უმზადებს. ამას შეიძლება მიესადაგოს რუსთველის „ბედი ცდაა...“, რაც ბედის ადამიანური თავისუფლებით განსაზღვრულობაზე მიუთითებს. ძველი და ახალი აღთქმის კონცეპტუალურ ტიპოლოგიური შედარების თვალსაზრისით, ფრიად საინტერესოა ამ კუთხით იობის წიგნისა და მისი ტრაგიკული თავგადასავალის გაანალიზება და შეჯერება ქრისტიანულ გაგებასთან.

10. შედარებით-ისტორიული თვალსაზრისით კვლევისას ძველ ცივილიზაციებში ბევრ ისეთ ელემენტს ვპოულობთ, რომლებიც ახალი ცივილიზაციების პრინციპებს შეიცავს და მომდევნო ცივილიზაციებში სინთეზირდება. მაგრამ ყოველ სინთეზს საფუძვლად ახალი რელიგიური მატრიცა უდევს. ამის გარეშე ცივილიზაცია თავის სახეს ვერ შეიძენს. მხოლოდ მატერიალურ-სოციალური და ეკონომიკური განვითარება არავითარ თავისთავადობას ან განსაკუთრებულობას არ შესძენს მას. ცივილიზაციები განსხვავდება არა მატერიალური ბაზისით, არამედ ინტეგრალური მატრიცით და მისი მაკონსტიტუირებელი საშესაქმო, რელიგიური, მეტაფიზიკური ტრანსფორმაციათა ველით, რომელიც სიმეტრიის ღერძს ქმნის. ქრისტიანული ცივილიზაცია ამგვარ სინთეზურ ცივილიზაციას წარმოადგენს. განსაკუთრებით შეინიშნება ეს ძველი ტექსტების ინტერპრეტირებისას. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ძველ ცივილიზაციათა ბოლომდე გასაგებად და მათი მატრიცის ამოსაცნობად ჯერჯერობით არასაკმარის ინფორმაცია მოგვეპოვება და ყველა ანალოგია სპეკულაციებისა და თანამედროვე გაგებებით ინტერპრეტაციების საზღვრებში რჩება. თვითორგანიზებისა და სიმეტრიის პრინციპებს ცივილიზაციათა მატრიცების წარმოქმნაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. ერთი ცივილიზაციის მატრიცა თავისთავადი და დასრულებულია, მასში სხვა (და მით უმეტეს თანამედროვე) ცივილიზაციის მატრიცის ელემენტებისა და ენის შეტანა „აქრობს“ მას. ძველ ცივილიზაციათა შესწავლა შეიძლება მხოლოდ მათი იმანენტური ღირებულებითი მატრიცის ინტეგრალური ანალიზით. ამ შემთხვევაში კლასისა და კასტის ცნებები ქრისტიანობამდელი და ქრისტიანული პრინციპების განსასხვავებელ ტექნიკურ ტერმინებს წარმოადგენს.

11. Thucydide, "La Cuerre du Péloponèse II" ნიგნში: Hérodote Thucydide: Œvres complètes; NRF Callimard. Bibliothèque de la Pléade, 1982. გვ. 811-812.
12. ანუ იმის, რაზედაც რუსთველი ამბობს: „არა ვიქმ, ცოდნა რას მაქნევს, ფილოსოფოსთა ბრძნობისა“; ქმნამდე მიყვანილი ცოდნა განსაზღვრავს საზოგადოების სტრუქტურას, ხოლო ცოდნა კი სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვა ასპექტით იყო განსაზღვრული და მოიცავდა ადამიანის აქტივობის ორივე მხარეს: მეტაფიზიკურსა და ფიზიკურს. მოგვებისა და ფილოსოფოსების „წმინდა“ ცოდნას შეესატყვისებოდა ომის წარმოების, ადმინისტრირების და იარაღის (როგორც საომარი, ასევე სანარმოო და სხვა) დამზადების „გამოყენებით“ ცოდნა. ხოლო სხვადასხვა ღირებულებას იძენდნენ ისინი სხვადასხვა ეპოქებსა და წყობებში. ამის მიხედვით ხდებოდა საზოგადოებისა და ადამიანის ურთიერთმიმართებაც: ადამიანის მოთავსება საზოგადოებაში და საზოგადოების მოთავსება ადამიანში. ცხადია, ისტორიაში გვაქვს „ცოდნის დაუფასებლობის“ მაგალითებიც, მაგრამ, არსებითად, ისინი მიუთითებენ იმაზე, რომ მოცემულ მომენტში საზოგადოებრივი ინტერესები და ინტენცია სხვა ასპექტით იყო განსაზღვრული და „როდესაც დრო მოვიდა“, საზოგადოებამ დაინახა და დააფასა მის წიაღშივე არსებული ცოდნა და მისი შემოქმედი.
13. ცოდნის ეს გაყოველთაურება ამავე დროს ერთგვარი გაიაფებაც არის. ანუ ბევრისათვის (ან ყველასათვის) მისაწვდომობაც. სოციალ-ეკონომიკური თვალსაზრისით ფრიდრიხ ფონ ჰაიეკის საყურადღებო შენიშვნას მივაქცევ მკითხველის ყურადღებას: „At any stage of this process there will be many things we already know, how to produce, but which are still too expensive to provide for more than a few. And at an early stage they can be made only through an outlay of resources equal to many times the share of total income that, with an approximately equal distribution, would go to the few who could benefit from them. At first, a new good is commonly the caprice of the chosen few before it becomes a public need and forms part of the necessities of life. For the luxuries of today are the necessities of tomorrow. Furthermore, the new things will often become available to the greater part of the people only because for some time they have been the luxuries of the few.“ — The Constitution of Liberty. The University of Chicago Press, 1984 გვ. 143;
- თავისთავად „ბევრის“ (ყველას) და „ცოტას“ (ზოგიერთის) მიმართების პრობლემის გადანყვეტას შეაღია მარქსიზმმა და შემარცხენე სოციალისტურმა აზრმა თავისი „საუკეთესო დღენი“ და კვაზისოციალური იდეოლოგია. საზოგადოებისა და პიროვნების „მოდელური სიმარტივე“ მასათა იდეოლოგიზირებისა და პოლიტიზირების კარგი ინსტრუმენტი შეიქნა და დალი დაასვა

მთელს XX საუკუნეს. დღეს აშკარაა, რომ იმისათვის, რათა შესაძლებელი გახდეს ადამიანისა და საზოგადოების საკითხთა მეცნიერულ დონეზე გაანალიზება, აუცილებელია, ხელთ გვექონდეს მათი სრული ინტეგრალური აღწერა, ანუ სრული ინფორმაცია მათ შესახებ. აღწერის სისრულის კოეფიციენტი განსაზღვრავს ნებისმიერი თვალსაზრისის სისრულესა და მიახლოებითობას. ამ თვალსაზრისით, მარქსისტული (კომუნისტური) და სოციალისტური მოდელებიც ეფუძნებიან უაღრესად მარტივ და არადიფერენცირებულ მონაცემებს და მათ მიერ წარმოდგენილი ადამიანისა და საზოგადოების სურათიც, ამდენადვე, მარტივი და არადიფერენცირებულია. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ იდეოლოგიებს იქით სრულიად რეალური პოლიტიკური და სოციალური ტიპოლოგია არსებობდა, რომელიც პარტიულ-ბიუროკრატიული ტოტალიტარიზმის ფორმაში განხორციელდა და რომლის არსებობა მხოლოდ რეპრესიული აპარატის მოქმედებით იყო განსაზღვრული.

პაიეკის მიერ დასმული საკითხი გარკვეულ წინააღმდეგობას შეიცავს და არც ისე მარტივად გადაწყვეტადია. საქმეც სწორედ ისაა, რომ ის, რაზედაც ცოტას დღეს მიუწვდება ხელი, ის ბევრისათვის თუ ბევალ ხდება ხელმისაწვდომი, ეს სრულიადაც არ ხსნის არც სოციალურ და არც „პროგრესისტულ“ პრობლემებს. პრობლემა სწორედ ისაა, და მასათა იდეოლოგიებმა ეს აჩვენა, რომ არსებობს ეს „ცოტა“, რომელსაც რატომღაც მიუწვდება დღეს ხელი იმაზე, რაზედაც „ბევრს“ არ მიუწვდება. იმ „ბევრს“ კი ეს სწორედ დღეს უნდა, რომ იგრძნოს თავი გათანასწოებულად. სინამდვილეში ეს ყოველივე იდეოლოგიური მანიპულირების ინსტრუმენტია და სხვა არაფერი. სოციალური რეალობიდან „კლასის“ ცნების ამოღებამ, ან უკეთ, მიჩქმალვამ, გამოიწვია ის, რომ საზოგადოებრივი ყოფიერების სურათი ამ მანიპულირების ასპარეზად იქცა. სინამდვილეში ყველასათვის ნათელია, რომ კლასები არ მოსპობილა და არც მოიხსობა, ისინი „კვაზიკლასების“ სახით არსებობენ ეგალიტარიზებულ მასობრივ დემოკრატიულ სისტემებში; რომ მეტ-ნაკლებობა ადამიანის არსებაში დევს, და სხვა და სხვა; რომ ეგალიტარიზმი მხოლოდ კანონის მიმართ თანასწორობაში და პრივილეგიების გაუქმებაში გამოიხატება ფორმალურად და სხვაში არაფერში. ასე რომ, უმჯობესია მოინახოს თანამედროვე საზოგადოებათა აღწერის ადეკვატური ენა და ყოველივეს თავისი სახელი დაერქვას.

14. ცხადია, დასმული საკითხი ერთ-ერთი უმთავრესი საკითხია, რომლის გადაწყვეტის ცდებმა ფილოსოფიის მთელი შენობა ააგო. ორი გარემოებისა, – თავისთავადი ფილოსოფიური ინტერესისა და საქართველოში არსებული ვითარებისა გამო, მე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ვაძლევ ამ საკითხს. მით უმეტეს, რომ ნაციონალიზმის

თემა დახურული არ არის და ნაციონალიზმი (სხვადასხვაგვარ ფორმაში) საერთო აქტუალიზებას განიცდის. ხოლო ნაციონალიზმის საკითხის გადაწყვეტის გარეშე შეუძლებელი იქნება ჭეშმარიტად ეროვნული პროგრამის გამომუშავება და ცივილიზაციისა და თავისუფლების შესატყვისი ფორმების განვითარება.

თავისუფლება და ფედერალური წყობა

ფედერალური წყობის ზოგადფილოსოფიური, სოციალური და პოლიტიკური საფუძვლების განხილვა მიგვაახლოებს ძირითად მიზანთან – თავისუფალი წყობის საზოგადოების კონსტიტუციის პრინციპების ჩამოყალიბებასთან.

ადამიანის სოციალური განვითარების ისტორია შიძლება განხილულ იქნეს, როგორც კოლექტიური „ხალხური“ (ეთნიკური) ერთობიდან თანდათან გაპიროვნების ისტორია. ეთნიკურ ერთობას საფუძვლად უდევს გეოგრაფიულ-ეთნიკური სისხლით, ანუ ნარმოშობით ნათესაობის პრინციპი. ეს პრინციპი აყალიბებს ამა თუ იმ ეთნოსის სოციალური და პოლიტიკური სხეულის სტრუქტურას და წარმართავს მის ყოფიერებას, რის საფუძველზეც წარმოიშობა „კოლექტიური გეოპოლიტიკური ცნობიერება“. გეოპოლიტიკური ცნობიერება ხასიათდება გარკვეული და კონკრეტული გეოფსიქიკური ტოპოლოგიით, რომელშიც ხდება სისხლით მონათესავე ჯგუფის, – ეთნოსის განსახლება. ეს ყოველივე ნიშნავს, რომ ეთნოსი, ფაქტობრივად, ფიზიკურ სივრცეში კი არ არსებობს, არამედ – ვირტუალურში, რომელიც გაფორმებული და განსაზღვრულია როგორც ფიზიკური, ასევე მეტაფიზიკური ღირებულებებით. სწორედ ამგვარი სივრცე არის ეთნოსის გეოპოლიტიკური ცნობიერების საარსებო სივრცე და ამ სივრცის მიმართ ახდენს იგი თავისი სოციალური და პოლიტიკური სხეულის ყოფიერების ორგანიზებას. ეთნოსი ერთ ენაზე და ერთ სიმბოლურ სამყაროში (ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ ნიშანთა სისტემაში) მოარსებე ადამიანთა ნათესაობრივი ჯგუფია, რომელშიც გაპიროვნებას ღირებულება ეძლევა მხოლოდ ამ ეთნოსის კულტურულ მატრიცაში ჩართვით. ამ მატრიციდან „ამოვარდნა“, ანუ მისი დარღვევა, იწვევს ინდივიდის მოკვეთას ეთნოსიდან, ანუ გეოპოლიტიკური ცნობიერების საარსებო სივრციდან. ამ თვალსაზრისით სოციალურ ან პოლიტიკურ წყობას (სოციალური და პოლიტიკური სხეულის ფორმას და სტრუქტურას, „კლასობრიობას“ ან „უკლასობას“ და ა.შ.) მეორადი მნიშვნელობა აქვს. ეთნოლოგიური, სოციო-ფსიქოლოგიური და კულტუროლოგიური მასალა ერთმნიშვნელოვნად ადასტურებს ამ შეხედულებას.¹

საზოგადოებრივი ცნობიერების განვითარების ვექტორი, როგორც ადამიანად ჩამოყალიბებისა და განსაზღვრის გზა, მიმართული იყო და არის დღესაც გაპიროვნებისაკენ. ისტორიული პროცესი ისე წარიმართა, რომ კოლექტიურისა და პიროვნულის მიმართება ადამიანის არსებობის ღერძის როლს ასრულებს: სიმეტრიის პრინციპის თანახმად, ინდივიდი სულ უფრო და უფრო მკვეთრად უპირისპირდება არსებულ კოლექტიურ ღირებულებათა მატრიცას და იდგენს თავის საკუთარ საარსებო პრინციპებს, ანუ კოლექტიურისადმი *ასიმეტრიული* ხდება. ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ადამიანი კარგავს თავის სოციალურ არსებას და დესოციალიზებული ხდება. პიროვნებად ქცევის ეს პროცესი იძენს ისტორიის ვექტორის სახეს და საბოლოოდ მსოფლიოს ცივილიზაციათა განვითარების კრიტერიუმად დგინდება: ცივილიზებულ ერებად ის ერები არიან ცნობილი, რომლებშიც ადამიანის *პიროვნებას* უპირველესი როლი ენიჭება ღირებულებათა მთლიან მატრიცაში, რომელიც განაპირობებს ამა თუ იმ ცივილიზაციის თვითყოფიერებასა და არსებობას, მის სახეს. რელიგიურ ასპექტში ეს ვექტორი მომართული ხდება (ისტორიულად და მეტაფიზიკურად) *ქრისტიანობაზე* და მის მატრიცაზე შექმნილ *ქრისტიანულ ცივილიზაციაზე*, რომლის განუყოფელ ნაწილადაც არის მიჩნეული *ქართული ცივილიზაცია*. ცივილიზაცია და ცივილურობა არის, ამგვარად, აღნიშნული ასიმეტრიის მაჰარმონიზებელი *ზესიმეტრიის* ფორმა. საზოგადოების განვითარება სხვა არაფერია, თუ არ კოლექტიურსა და პიროვნულს შორის წარმოქმნილი ამ ასიმეტრიის *ზესიმეტრიული მატრიცის* პრინციპებით ჰარმონიზების პროცესი. ის სოციალური და პოლიტიკური სხეულები, რომლებმაც ვერ შეძლო ამა თუ იმ ცივილიზაციის მატრიცის საფუძველზე ჩამოყალიბება, ან დაშორდა ადრე ჩამოყალიბებულ მატრიცას და იმას, რასაც სვამი ვივეკანანდამ ერთგვის უწოდა „საუკუნეთა მიერ გადმოცემული გეზი და გულისგულის ძგერა“, საკუთარი განვითარების გზის საკმაოდ არეულ სურათს ქმნის. ეს მეტად საგულისხმო შედეგებთან მიდის. ღირებულებათა მატრიცის ეს ბუნდოვანება მრავალწილად აპირობებს პიროვნების ქცევის სისტემას და საბოლოოდ ხელს უწყობს დესოციალიზების ისეთ ფორმებს, რომლებიც ანტიცივილურ ხასიათს იძენენ. ასიმეტრიულობის გაღრმავება იწვევს ყოფიერების ჰიპერტროფირე-

ბას: სოციალური და პოლიტიკური სხეული იშლება და საცხოვრისად შეუძლებელი ხდება. ეს განსაკუთრებით აშკარა ხდება ისეთ ეპოქებში, როგორც არის XX საუკუნე: ორი მსოფლიო ომისა და ხალხთა მასობრივი გადაადგილების საუკუნე, ციკლოპური ეკონომიკის, ჰიპერსოციუმების და მეგალოპოლისების საუკუნე, რომელმაც ტიპოლოგიური ცივილური მატრიცების რღვევა, შერევა და აღრევა გამოიწვია. საკმარისია, მივაპყროთ ყურადღება ესოდენ გავრცელებულ ნარკომანიას და ტერორიზმს, რომელთა წყარო სწორედ ღირებულებათა მატრიცის სრული გაბუნდოვანება და ამოუცნობობაა (რასაც *დეკულტურიზაციას* ვუნოდებთ ახლა); ხოლო შედეგი კი ანტისოციალური და ანტიპიროვნული, ანტიცივილური დესტრუქციული ქცევა, თუმცა ამდენი „ნასწავლ-ნაკითხი“ ადამიანი კაცობრიობას, ალბათ, არ მოსწრებია აქამდე. ეს არის სრული ასიმეტრიულობის ეპოქა.²

ქრისტიანული ევროპული ცივილიზაცია დაფუძნებულია პიროვნების თავისუფლების და არჩევის პრინციპზე. *რჩეულისა* და *თავისუფლის* მნიშვნელობების დამთხვევა ქრისტიანული მატრიცის ონტოლოგიაში ზნეობრივი პრინციპის უპირატესობითაა განსაზღვრული.³ მართალია, თავისი განვითარების გზაზე ჩვენმა ცივილიზაციამ ძლიერი სეკულარიზაცია და შერევა განიცადა, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ამ ცივილიზაციის საფუძველმდებელი ღირებულებითი მატრიცა ონტოლოგიურად შეიცვალა. მოხდა მხოლოდ სეკულარიზება იმ მეტაფიზიკური პრინციპებისა, რომლებიც ქრისტიანობამ შემოიტანა ისტორიაში და დაადგინა როგორც ადამიანისა და საზოგადოების ყოფიერების ღირებულებითი მატრიცა.⁴ თუ შედარებით იოლია – ერთი რელიგიური წყაროს, „სახარებების“, გამო, – სხვადასხვა საეკლესიო აღმსარებლობით ფორმებში (მართლმადიდებლობაში, კათოლიციზმში, პროტესტანტიზმში) პიროვნების თავისუფლების ზოგად ქრისტიანული პრინციპის დანახვა, არც თუ ისე იოლი ხდება, ამ პრინციპის სეკულარიზებული ფორმით გადმოცემული ფილოსოფიური და სოციალური ნაზრევის ზღვაში, ღირებულებათა ერთიანი მატრიცის დადგენა და სტრუქტურის გამოვლენა. ამის მიზეზი, ჩემი აზრით, არის ის, რომ ამ საკითხს ეხებოდნენ არა მხოლოდ ქრისტიანი მოაზროვნენი, რომელთათვისაც ინდივიდუალიზებისა და პიროვნული

თავისუფლების პრინციპი ბუნებრივი და ქრისტეს შობით ისტორიულად დამტკიცებული იყო, არამედ ის მოაზროვნენიც, რომლებიც სრულიად სხვა კულტურულ (რელიგიურ) მატრიცას ეკუთვნოდნენ და რომელთათვისაც პიროვნულობის პრინციპი სრულიად სხვა სახით წარმოსდგებოდა ისტორიაში, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ქრისტიანული ცივილიზაციის წიაღში არსებობდნენ. მაგალითად: სპინოზასა და მარქსის მიერი ხედვა სამყაროსი, მათი ბუნებრივი ანტიფეოდალიზმი და მისწრაფება კოლექტიური ღირებულებითი მატრიცისაკენ, კოლექტიური სოციალიზაციისაკენ, რომელიც სემიტური და, კერძოდ, ებრაული მსოფლხედვითი მატრიცითაა ორგანიზებული, პრინციპულად განსხვავდება დეკარტეს, კანტისა და ნიცშეს ან ჰაიდეგერის ხედვისაგან. ამ უკანასკნელთა ბუნებრივი ფეოდალიზმი და თავისუფლების პერსონალიზაცია, სუბიექტივიზმი და რაციონალიზმი, ბუნებრივად ქრისტიანულ-ევროპულ მატრიცაზეა დაფუძნებული. ამ სხვადასხვაობას განსაზღვრავს არა ეთნიკური კუთვნილება, არამედ ორი სხვადასხვა რელიგიური პრინციპის სეკულარიზების ფორმა, რომელსაც საფუძვლად გარკვეული კულტურა (განწყობა) უდევს. პიროვნების თავისუფლების საკითხიც ამ სხვადასხვა კულტურული განწყობის ხედვაში სხვადასხვაგვარად წყდება. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ სეკულარული და ანტიკლერიკალური რევოლუციურ-კოლექტივისტური იდეოლოგიის დაფუძნებაში, რომელიც განსაკუთრებით XX საუკუნეში მოედო ევროპას, მთავარ როლს სწორედ არაქრისტიანული ხედვის მქონე მოაზროვნენი თამაშობდნენ. ხაზგასმით უნდა აღვნიშნო, რომ საქმე სრულიადაც არ ეხება კულტურათა და რელიგიათა თანაარსებობას, ან მათ თავისთავად, ღირებულებით, მეტნაკლებობას. მეტნაკლებობის პრობლემა ვისაც ანუხებს, მან ჯერ საკუთარი თავის შეცნობაზე და კომპლექსთა დაძლევაზე უნდა იზრუნოს, ვიდრე კულტურათა დახარისხებას შეუდგებოდეს. აქ საქმე ეხება იმას, რომ ევროპული ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცაში არაევროპული (არაქრისტიანული) ხედვის შემოჭრამ გამოიწვია ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცის არაადეკვატური წაკითხვა და ამ წაკითხულის საფუძველზე მის წინააღმდეგ ბრძოლა. ფაქტობრივად, ებრძოდნენ საკუთარი ფანტომების ობიექტივაციებს. ამ ბრძოლამ წარმოშვა მატერიალიზმი, რევოლუციონიზმი, კოლექტივიზმი და

ტოტალიტარიზმი, რომელთა საფუძველს ათეისტური სეკულარიზმი წარმოადგენდა. კომუნისტური ტოტალიტარიზმი და საბჭოთა იმპერია ამ ანტიევროპული, ანტიქრისტიანული და ე.ი. თავისუფლების საწინააღმდეგო ბრძოლის კულმინაციას წარმოადგენდა.⁵

ზევით ვახსენეთ *ფეოდალიზმი* და აქვე უნდა განიმარტოს, რომ ფეოდალიზმი იყო ის პირველადი და ბუნებრივი ფორმა სოციალური და პიროვნული ყოფიერებისა, რომელიც შეიძინა ქრისტიანობამ. მთელი თანამედროვე ცივილიზაცია, რომელმაც თავისი უმაღლესი სოციალურ-ფილოსოფიური გამოხატულება პოვა *ფედერალიზმის* კონცეფციაში, არსებითად წარმოადგენს ამ ბუნებრივი ქრისტიანული პირველსახის განვითარებას. როგორც ითქვა, *ფეოდალიზმი არის ქრისტიანობის რეალური ფორმა, ხოლო ქრისტიანობა კი ფეოდალიზმის იდეალური შინაარსი.*⁶

როგორც ზევით აღვნიშნე, სოციალური ფილოსოფიის არსებითი საკითხი, რომელიც სიმეტრიის პრინციპებს გამოთქვამს, არის „ადამიანის საზოგადოებაში და საზოგადოების ადამიანში მოთავსების“ საკითხი. არსებითად, ეს არის რელიგიური პრობლემის, – ღმერთის ადამიანში და ადამიანის ღმერთში მოთავსების შესახებ სიმეტრიული გამოთქმა სოციალურ და პოლიტიკურ ფორმაში.⁷

საკითხის განხილვა გულისხმობს ადამიანის ყოფიერების მატრიცაში *მეტაფიზიკური თავისუფლების* და რეალური *სოციალური თავისუფლებების* ისეთ ურთიერთმესაბამისობაში მოყვანას, რომ ადამიანს საშუალება ჰქონდეს, სრულყოფილად გამოავლინოს მთელი თავისი ნებელობითი და შემოქმედებითი შესაძლებლობები; დაიკმაყოფილოს მისწრაფებები ისე, რომ არ დაარღვიოს მოცემული სოციალური და კულტურული მატრიცა. ფეოდალიზმი, როგორც ქრისტიანულ ცივილიზაციაში ადამიანის არსებობის სოციალური პირველფორმა, არქეტიპი, მეტად საინტერესოდ გვეხსნება ამ მხრივ. ეს იყო პირველი განსახიერება ადამიანის პიროვნების საზოგადოებაში *ფედერალურ ერთეულად* ჩართვისა. დასავლური ცივილიზაციის განვითარების მთელი გზა, ეს არის სწორედ ამ პირველპრინციპის განვითარების გზა. თავისთავად ფეოდალიზმი ეს არის ისეთი სახელმწიფოებრივი სისტემა, რომელიც აგებულია *რჩეულობის იერარქიულ პრინციპზე* და *ვალდებულებებისა და უფლებების*

მკაცრ შესატყვისობაზე. ფეოდალიზმი გვირგვინოსან ხელმწიფეთა (მეფეთა, პატრონთა) იერარქიული სისტემაა. ოჯახის სტრუქტურა იმეორებს სახელმწიფოს სტრუქტურას. პიროვნული თავისუფლებისა და ქცევის მატრიცა ასევე იერარქიზებულია: რაც უფრო ზევით ავდივართ, მით უფრო მკაცრი ხდება იგი, მით უფრო იტვირთება უფლებები ვალდებულებებით; რაც უფრო ქვევით ვეშვებით, მით უფრო „ელასტიური“ ხდება ეს მიმართება უფლებებსა და ვალდებულებებს შორის, მით უფრო „დასაშვები“ რიგი ქცევისა, რომელიც „უზრდელობად“ არის მიჩნეული. ვალდებულებათა რიგიც, შესაბამისად, კონკრეტული და მარტივი ხდება. ეს შესანიშნავად დასტურდება „ხალხურობის“ ცნებაშიც და ბერიკაობა-კარნავალურ ფორმებშიც, რომლებიც ერთ-ერთ უმთავრეს სტრუქტურებს წარმოადგენდნენ „შუა საუკუნეების“ ფეოდალურ კულტურათა მატრიცებში. მაგრამ რა კავშირში შეიძლება იყოს ამგვარი სისტემა ფედერალიზმთან? ეს კითხვა ბუნებრივად მიგვახედებს ფედერალიზმისაკენ, როგორც კაცობრიობის, სახელმწიფოს, ერის, საზოგადოებისა და პიროვნების თვითმონყობისა და ურთიერთში მოთავსების ჰარმონიული სიმეტრიული სისტემისაკენ. ამის გარკვევა იქნება ჩვენი მიზანი.⁸

1

„კანონთა გონის“ მეცხრე თავში მონტესკიე წერს:

„თუ რესპუბლიკა პატარაა, იგი ინგრევა გარეშე ძალის მიერ; თუ იგი დიდია, იგი ინგრევა შინაგანი მექანიზმით.

ეს ორმაგი შეუსაბამობა აავადებს თანაბრად დემოკრატიასაც და არისტოკრატიასაც, გინდ კარგი იყოს და თუგინდ ცუდი. უბედურება თვით საგანშია; არ არსებობს არავითარი ფორმა, რომელსაც შეეძლოს მისი განკურნება.

ამგვარად, ცხადზე უცხადესია, რომ ადამიანები იძულებულნი იქნებოდნენ, ეცხოვრათ მხოლოდ ერთის მმართველობის ქვეშ, რომ არ წარმოედგინათ ისეთი ხასიათის კონსტიტუცია, რომელსაც აქვს რესპუბლიკური მმართველობის ყველა შინაგანი უპირატესობა და მონარქიის გარეგნული ძალა.

მე ვლაპარაკობ ფედერაციულ რესპუბლიკაზე.

მმართველობის ეს ფორმა არის ხელშეკრულება, რომლითაც რამდენიმე პოლიტიკური სხეული თანახმაა, გახდეს მოქალაქე ერთი, უფრო დიდი სახელმწიფოსი, რომლის შექმნაც სურს. ეს არის საზოგადოება საზოგადოებებისა, რომლებიც ქმნიან ახალ საზოგადოებას, რომელიც შეიძლება გაიზარდოს ახალ საზოგადოებათა შეკავშირებით...

ამ ასოციაციებმა შეაძლებინა ასე ხანგრძლივი აყვავება საბერძნეთს, მათი მეშვეობით უტევდნენ რომაელნი მსოფლიოს და მათი მეოხებით იცავდა მსოფლიო მათგან თავს; და როდესაც რომი თავისი სიდიადის მწვერვალს მიუახლოვდა, დანუბისა და რეინის გადაღმა შექმნილი კავშირებით შესძლეს ბარბაროსებმა მათთვის წინააღმდეგობის განევა; კავშირებით, რომლებიც შიშმა შეაქმნევინა,

ამით არის რომ ჰოლანდიას, გერმანიას, შვეიცარიულ ლიგებს ევროპაში უყურებენ, როგორც სამარადისო რესპუბლიკებს.

ქალაქების კავშირები ერთ დროს უფრო საჭირო იყო, ვიდრე დღეს. ძალის არმქონე ქალაქი უდიდესი უბედურების წინაშე იდგა. დაპყრობა მას აკარგვინებდა არა მხოლოდ აღმასრულებელ და საკანონმდებლო ძალას, როგორც დღეს, არამედ, ამასთანავე, ყოველივეს, რაც ადამიანთა კუთვნილება არის (სამოქალაქო თავისუფლება, ქონება, ქალები, ბავშვები, სალოცავები და საფლავებიც კი).

რესპუბლიკის ეს ფორმა, შემძლე, წინააღმდეგობა გაუწიოს გარეშე ძალას, შემძლეა, შეინარჩუნოს თავისი სიდიდე შინაგანი გადაგვარების გარეშე: ამგვარი საზოგადოების ფორმა ძლევს ყოველგვარ შეუსაბამობებს.

ის, ვინც უზურპირებას მოინდომებდა, ვერ შეძლებდა ყოფილიყო თანაბრად უფლებამოსილი ყველა შეკავშირებულ სახელმწიფოში. თუ უფრო გააძლიერებდა თავისთავს ერთში, საგანგაშო მდგომარეობაში ჩააყენებდა სხვებს; თუ მიითვისებდა რომელიმე ნაწილს, ის, ვინც თავისუფალი დარჩებოდა, კვლავ შეძლებდა მისთვის წინააღმდეგობის განევას იმ ნაწილის დამოუკიდებელ ძალებთან ერთად, რომელიც მან მიითვისა და მის შებოჭვას მანამ, ვიდრე იგი დაფუძნდებოდა.

თუ ფედერაციის ნევრთაგან რომელიმეში მოხდა აჯანყება, სხვებს შეუძლიათ ჩააცხრონ იგი. თუ რაიმე ბოროტმოქმედება მოხდება რომელიმე ნაწილში, იგი სწორდება ჯანსაღი ნაწილე-

ბის მიერ. ამ სახელმწიფოს შეუძლია ერთი მხრივ დაეცეს სხვა მხარის დაუზიანებლად; კავშირი შეიძლება დაირღვას და შეკავშირებულნი დარჩნენ სუვერენებად.

პატარა რესპუბლიკებით შექმნილი, ის ხარობს თითოეულის შინაგანი მმართველობის სიკეთით; და, გარეშე თვალთახედვით, მას შეკავშირების ძალით აქვს დიდ მონარქიათა ყველა უპირატესობა."⁹

მონტესკიეს ეს თვალსაზრისი, ცხადია, პირველი გამოთქმა ფედერალიზმის იდეისა და მისი უპირატესობისა არ იყო. იგი არც დასრულებულ კონცეფციას წარმოადგენდა. მაგრამ მასში დანახული იყო ის არსთა არსი ფედერალური წყობისა, რომელიც ადამიანთა საზოგადოების კეთილმონყობის მაქსიმალურ შესაძლებლობებს იძლეოდა. მე არაერთგზის აღმინიშნავს, რომ რესპუბლიკური წყობა იმ სახით, როგორიც გვაქვს, ქრისტიანულ ცივილიზაციაში მონარქიული წყობის ნიაღში განვითარდა და წარმოადგენს ტრადიციული საკრალური გვირგვინოსნობის (ხელმწიფობის) კონსტიტუციურ სახელმწიფოდ განვითარებას, ანუ ერთგვარ სეკულარიზებას მონარქიული (საკრალური) წყობისა. კონსტიტუციური წყობის განვითარება მეფის საკრალური უფლებებისა და მოვალეობების („მეფე - ღმერთის მინისტრი“) სეკულარიზაციის გარეშე სრულიად შეუძლებელია. აქ არავითარი საშუალო გზა არ არსებობს. ან მეფე არის „ღმერთის რჩეული და მისი მინისტრი“, ან იგი არის მხოლოდ თავისი ხალხის (საზოგადოების..., კლასის) ნიაღიდან არჩეული ქვეყნისა და ერის პატრონ-გამგებელი, რომელსაც *დელეგირებული* აქვს ტრადიციულად დადგენილი და წერილი კანონმდებლობით განსაზღვრული უფლებები და მოვალეობები. კონსტიტუციური წყობის განვითარება სწორედ ამ წერილი კანონმდებლობისა და ტრადიციის ურთიერთსიმეტრიული განონასწორების გზების ძიებაა. საზოგადოებრივი კანონმდებლობა („საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“) ვერც ერთ სხვა პარალელურ კანონმდებლობას ვერ იტანს. ასე რომ, კონსტიტუციის ან წერილი კანონმდებლობის წარმოშობა უკვე ნიშნავს სოციალური ცნობიერების სეკულარიზებას და „საღმრთო წიგნის“ გამშალებას. ამის შემდეგ ერთი ნაბიჯია ეკლესიისა და სახელმწიფოს განყოფამდე, ანუ საეკლესიო-რელიგიური და სახელმწიფო-საერო ხელისუფლებათა გამიჯვნამდე. მონარქიული წყობისა და რესპუბლიკური

წყობის სიმეტრიული წონასწორობა ფედერალურ წყობაში, რომელსაც ხაზს უსავამს მონტესკიე, სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ მონტესკიე ხელოვნურად აბრუნებს „ღვთის მინისტრობის“ იდეას და სურს, შეაფერხოს საზოგადოების კონსტიტუციური განვითარება (რესპუბლიკა). არა, სწორედ ეს ხაზგასმა მიგვანიშნებს იმაზე, რომ *მონარქია და რესპუბლიკა* არ წარმოადგენს კონტრადიქტორულ ცნებებს, და რომ ფედერალური წყობა (ანტიცენტრალიზმი) ისეთივე ბუნებრივი მწვერვალია რესპუბლიკური სისტემისა, როგორიც ფეოდალიზმი (ანტიაბსოლუტიზმი) მონარქიისა.¹⁰

ყოველივე ამის დასტურად შეიძლება მივიჩნიოთ ის ფაქტი, რომ ქრისტიანული ცივილიზაციის ფარგლებს გარეთ ფედერალიზმის იდეასა და კონცეფციას არავითარი საწყისი არ მოუპოვება. ისინი არ განუვითარებია არც პლატონს, რომელიც სახელმწიფოს და საზოგადოებას ბერძნული კლასიკური პოლისის საზღვრებში ხედავდა; არც არისტოტელეს, რომელსაც ელინიზმის მიჯნაზე მოუხდა აზროვნება და არც მათს მიმდევრებს. ქალაქ-სახელმწიფოთა გაერთიანებები და სახელმწიფოთა კავშირები იქმნებოდა უხსოვარი დროიდან (და ამის შესანიშნავ მაგალითად ქართლოსიანთა ერთიანობის პრინციპი გამოდგება: „ერთობითა და თანადგომითა მტერსა ზედა ძლევანი...“), მაგრამ XVII საუკუნის დასაწყისამდე ეს *კონცეფტი* არ დაფორმულებულა. და ვიდრე „ალორძინებამ“ სრულიად ახალი თვალით და განწყობით არ შეხედა სამყაროს და ადამიანის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ყოფიერებას, ქალაქებისა და სახელმწიფოების შეკავშირებისა და დაშლის პროცესი *ბუნებრივად* მიედინებოდა. სწორედ ეს *ბუნებრიობა* არის ფედერალიზმის *არსებითი* მახასიათებელი.

1602-1620 წლებში დაწერილ „პოლიტიკაში“ იოანეს ალთუზიუსმა (1561-1648) პირველად დააფორმულა ეს კონცეფტი. შვეიცარიის, პოლანდიის და გერმანიის (გერმანელი ერის წმ. რომის იმპერია) გამოცდილების შუქზე მან ფედერალურ კავშირთა შექმნა მთელი პოლიტიკის საფუძვლად მიიჩნია. მან განავითარა იდეა, რომ *პოლიტიკური წყობა სხვა არაფერია, თუ არ კავშირთა იერარქია*, სოფლიდან და გილდიიდან დაწყებული იმპერიაამდე. ეს იყო ბუნებრივი ცდა შუასაუკუნეობრივი ფეოდალური იერარქიის გადმოტანისა თანადროულ კონსტიტუციურ იერარქიად. მას შემდეგ მთელი 150 წლის განმავლობაში ფედე-

რალიზმის იდეას მნიშვნელოვანი განვითარება არ ჰქონია. იგი არ თამაშობდა არავითარ როლს ჰობსის, ლოკის, სპინოზას, ლაიბნიცის ნააზრევში, ვიდრე მონტესკიემ არ დააბრუნა ფედერალიზმის თემა სოციალურ და პოლიტიკურ აზროვნებაში. პუფენდორფმა ბრალი დასდო დეკადენტური იმპერიის მოძველებულ ფედერალურ სისტემას „მონსტრულობაში“. მშვიდობის გარანტიის როლში იმპერიული ძალაუფლების შესაცვლელად შეთავაზებულ იქნა ევროპის ქვეყნების ფედერალიზაციის რამდენიმე პროექტი, მოყოლებული ჰენრი IV-დან ვიდრე ჟან-ჟაკ რუსომდე და კანტამდე („განუწყვეტელი მშვიდობის პროექტი“. ფილოსოფიური ესკიზი, 1795).

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ალთუზიუსის მიერ ფედერალიზმის სისტემის სოციალურად გააზრების მომენტი, თუმცა ამ მხრიდან მას ეს თემა არ განუვითარებია. სოფლის (ქალაქის, ქვეყნის და სხვა) ფედერალური სისტემის სტრუქტურულ ელემენტად წარმოდგენა ფედერალურ სისტემას ჩვეულებრივ პოლიტიკური ნიშნის სახეს აძლევს. დღესაც ფედერალური ნიშნის განიხილება, როგორც სახელმწიფოს (ან სახელმწიფოების) პოლიტიკური მოწყობის ფორმა. მაგრამ, და რაც უფრო მნიშვნელოვანი და საინტერესოა ჩემი აზრით, ალთუზიუსის მიერ გილდიის შემოყვანა ასეთსავე სტრუქტურად ფედერალური ნიშნის სოციალურ ასპექტში გააზრებას მოითხოვს. და ეს განსაკუთრებული მნიშვნელობის ფაქტორია:

ფედერალური ნიშნის არა მხოლოდ პოლიტიკური, არამედ სოციალური სისტემაა და მის საფუძველს წარმოადგენს თავისუფალი პიროვნება და თავისუფალი საზოგადოება.

თავისუფალი პიროვნების ჩართვით საზოგადოებაში სიმეტრიული მოთავსების ქრისტიანული პრინციპით ეს პიროვნება სწორედ ფედერალურად არის ჩართული საზოგადოებაში (და საზოგადოება მასში) მთელი თავისი თავისუფლებისა და ვალდებულებების სუვერენობით. თავისუფალი საზოგადოება მხოლოდ ფედერალურ პრინციპზე აგებული საზოგადოებაა.

ბუნებრივია, რომ ამერიკის შეერთებული შტატების შექმნის შემდეგ ფედერალიზმის თემა ორიენტირებული იყო ამერიკული ექსპერიმენტის ანალიზზე. მაგრამ უმრავლესობა ამერიკის კონტინენტს განიხილავდა ევროპის, ან „ძველი კონტინენტის“ ერთგვარ შტოდ და არა თავისთავად და განსხვავებულ სა-

ფუძვლებზე წარმოქმნილ სოციალურ და პოლიტიკურ ფორმად. თვით ამერიკაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა „ფედერალისტის“ (The Federalist) გამოცემას. „ფედერალისტში“ 1787-1788 წლებში გამოქვეყნებულ 85 წერილში, ალექსანდრე ჰამილტონი, (ჯეიმს მადისონთან და ჯონ ჯეისთან ერთად) აანალიზებდა ამერიკული ფედერალური სისტემის უპირატესობებს. საყურადღებო და მნიშვნელოვანი იყო *ორმაგი ერთობის* ასპექტი: ყოველი მოქალაქე ეკუთვნოდა როგორც თავის შტატს, ასევე ფედერალურ კავშირსაც. ორ სანიანალმდეგო მისწრაფებას, - ცენტრალისტურსა და ფედერალისტურს, შეეძლო ბოლოს და ბოლოს გამოენახა საერთო ენა: ახალი სისტემა დაფუძნებული ფედერალიზმის ახალ კონცეფციაზე, რომელიც აერთებდა ძლიერ აღმასრულებელ ფედერალურ ხელისუფლებას და ფედერალური კონსტიტუციისა და მოქალაქეების მოქალაქეობრივი უფლებებისა და თავისუფლებების ორ დამცველ იურიდიულ პალატას: ერთს - „ერის“ წარმომადგენელს და მეორეს - „შტატებისა“. კონსტიტუცია არ არიდებდა თავს არც თავდაცვის საკითხებს და არც საერთო ეკონომიკურ პრობლემებს. „ფედერალისტი“ იქცა ერთგვარ „ბიბლიად“ არა მხოლოდ ამერიკელი, არამედ მსოფლიოს ფედერალისტებისათვის, არსებითად იმის გამო, რომ იგი აკავშირებდა ფედერალიზმს ხელისუფლების გაყოფის კონსტიტუციურ დოქტრინასთან. გარკვეული აზრით, ეს ახალი ფედერალიზმი წარმოადგენდა ტერიტორიულ დაყოფას, განსხვავებით ფუნქციონალური დაყოფისაგან და იგი იერარქიულ დონეთა განუწყვეტელი ურთიერთკონტროლის საშუალებას იძლეოდა.

ტოკვილმა („დემოკრატია ამერიკაში“, 1835-1840) ფედერალიზმის და დემოკრატიის თეორიები ერთმანეთს დაუკავშირა და ასეთი დასკვნა გააკეთა: „(შტატების) კავშირი პატარა ქვეყანასავით ბედნიერი და თავისუფალია და დიდი ერივით ძლიერი და დიდებით მოსილი“. ცნობილმა ანარქისტმა და სოციალისტმა პრუდონმა იწინასწარმეტყველა *ფედერალიზმის საუკუნის* დადგომა: „XX საუკუნე გახსნის ფედერაციების ერას ან კაცობრიობა კვლავ დაიწყებს ათასწლოვან განსაწმენდელს“. XX საუკუნეში, „საბჭოთა ტოტალიტარული ფედერალიზმისა და კონფედერალიზმის“ გვერდით, განსაკუთრებით, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, ვითარდება ევროპული ფედერალიზმის სხვადასხვა

ფორმები: გერმანული, იუგოსლავური, ესპანური, ბელგიური... ევროგაერთიანების იდეის ღრმა საფუძველშიც ფედერალური იდეა ისახება. დეცენტრალიზების, ან, ხვაგვარად, „გამოუცხადებელი ფედერალიზმის“ მეტად საინტერესო ფორმას „ბუნებრივად“ თუ ისტორიულად „ფედერალისტური“ სახელმწიფოსი, იძლევა იტალია, რომლის გაერთიანება და ცენტრალიზება არასოდეს არ იყო მიყვანილი ბოლომდე, თვით მუსოლინის (ფაშიზმის) დროსაც კი. ჩემი აზრით, ასეთსავე ბუნებრივ ტიპს განეკუთვნება საქართველოც, რომელიც შესანიშნავი მაგალითია პოლიმორფული სისტემისა, რომლის სიმეტრიის ღერძს ქრისტიანული კულტურა (ენა) წარმოადგენდა. საქართველოს ტრაგედიის მიზეზი ამ სიმეტრიის ღერძის რღვევა და ცივილურობის განვითარებაში რადიკალური ჩამორჩენა იყო, ტოტალიტარიზმით დაგვირგვინებული უკანასკნელი ორი საუკუნის განმავლობაში.

ფედერალიზმის ირგვლივ გამართული კამათი, არსებითად ეხებოდა არა ფედერალიზმის საერთო კონცეფციას, რომელიც ბუნებრივი და, ამდენად, „თეორიულად შეუვალაია“, არამედ რეალურ პოლიტიკურ ერთეულს, *ფედერალურ სახელმწიფოს*, რომელსაც უპირისპირებდნენ *სახელმწიფოთა ფედერაციას* და, ასევე, სუვერენობის, როგორც განმსაზღვრელი კრიტერიუმის, „ალაგს“ სისტემის პოლიტიკურ ტოპოლოგიაში. თუ ფედერაციის მაკონსტიტუირებელი ელემენტები (ფედერალური სუბიექტები) რჩებოდა სუვერენული, მაშინ ლაპარაკობდნენ *„სახელმწიფოთა ფედერაციაზე“*, ხოლო თუ თვით კავშირი ანუ ფედერაცია იყო ერთიანი სუვერენი, ხოლო მისი შემადგენელი ერთეულები კი ქვესუბიექტები, მაშინ საქმე ეხებოდა *„ფედერალურ სახელმწიფოს“*. პრაგმატისტული თვალსაზრისით, ძლიერად ორგანიზებული ცენტრალისტური ხელისუფლება, დეცენტრალიზებული ხელისუფლება, ფედერალური ხელისუფლება, ფედერაცია, კონფედერაცია ან ხელისუფლების ლიგა, კავშირი, თანაბრობა, დამოუკიდებელ ხელისუფლებათა ჯგუფი („თანამეგობრობა“) და, საბოლოოდ, ხელისუფლებანი ყოველგვარი ურთიერთკავშირის გარეშე, შეიძლება განხილულ და ინტერპრეტირებულ იქნეს, როგორც ხიდი აბსოლუტურ განუყოფლობასა და ტოტალურ განყოფას შორის. იმის გამო, რომ სახელმწიფოსშიდა და სახელმწიფოთშორისი წყობის საკითხი, არსები-

თად, ყველა სხვა დანარჩენ საკითხებს შეიცავს (სოციალურ ეკონომიკურს, პოლიტიკურს, გეოსტრატეგიულს, სამართლებრივს, კულტურულს, ზნეობრივს, რელიგიურს, თავდაცვის უსაფრთხოების... და ა. შ.), იგი შეიცავს როგორც ლოკალურ ასევე რეგიონალურ და მსოფლიურ საკითხებსაც.

კულტურული და ცივილური დისპროპორციები, რომლებსაც ვხედავთ თანამედროვე ისტორიაში, წარმოშობს ისეთ საკითხებს სახელმწიფოსშიდა და სახელმწიფოთშორის ურთიერთობებში, რომელთა გაუთვალისწინებლობამ, შესაძლოა, კატასტროფამდე მიიყვანოს რომელიმე სახელმწიფო, რეგიონი ან მთელი კაცობრიობა. ამგვარ ვითარებაში მხოლოდ ისეთი სისტემა შეიძლება იყოს ვითარების გამანონასწორებელი, რომელიც ერთნაირად აძლევს საშუალებას ყოველ საკაცობრიო ერთეულს, განვითარდეს თავისი საკუთარი პრინციპების მიხედვით და სხვასაც მისცეს საშუალება, განავითაროს თავისი თავი გეოპოლიტიკური, გეოეკონომიკური და ცივილური განვითარების ინტერესთა გათვალისწინებით შექმნას ისეთი საერთო ხელშემწყობი პირობები და საშუალებები, რომელიც უზრუნველყოფს მის გაუთქვეფავად მოთავსებას უფრო დიდ ერთობაში, თავისუფლებებისა და სუვერენობის სრული შენარჩუნებით. არც ერთი დღემდე არსებულ ფორმას სოციალურ-პოლიტიკური წყობის: არ ჰქონია ისეთი შესაძლებლობები, როგორც აღმოაჩნდა ფედერალურ წყობას, დაფუძნებულს მოქალაქეობისა და თავისუფლების სუვერენულ, პროცესუალურ, თვითმპორგანიზებელ და თვითდამხვევნავ პრინციპზე, რომლის საფუძველი ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცაშია ფესვგადგმული.

თანამედროვე ფედერალიზმი არ არის არც დახშული სქემა და არც მზა ყალიბი, რომელსაც ყველამ უნდა მისდიოს (როგორც ეს ტრადიციულ იდეოლოგიურ აზროვნებაში და მოდელებში გვხვდება). ფედერალიზმი დღეს უნდა გავიგოთ, როგორც ფედერალიზაციის განუწყვეტელი პროცესი, არსებული პოლიტიკური სხეულის (სახელმწიფოს) ფედერალიზაციის პროცესი. ეს ნიშნავს, რომ არსებობს გარკვეული საფუძველმდებრი პრინციპები, რომელთა გამოყენების იმდენივე შესაძლებლობა არსებობს, რამდენი სახელმწიფო თუ, მეტიც, საზოგადოებაა ქვეყანაზე. ხოლო ამ პრინციპთა განვითარებისა და რეალიზების შინაგანი ლოგიკა ფედერალისტური მრავალცენტრული ცივილიზაციის

გზით, ანუ სრული მოქალაქეობრივი თავისუფლების გზით მიდის. ეს არის ტრაგედიებით აღსავსე XX საუკუნის მთავარი ისტორიული გეზი, რომლის განვითარებას და გაძლიერებას, როგორც ჩანს, გაასრულებს XXI, – თავისუფალ პიროვნებათა, თავისუფალ საზოგადოებათა, ცოდნისა და ინფორმაციული გზატკეცილების საუკუნე.

კაცობრიობის ისტორიამ საკმაოდ ერთმნიშვნელოვნად დაგვანახა, რომ იდეალურობასა და სრულყოფილებას ადამიანთა ყოფიერებაში ადგილი არა აქვს. „პერფექციონისტული“ მატერიალისტურ-უტოპიური მოდელირებით ვერც ადამიანი და ვერც საზოგადოება ვერ იარსებებს იმ მარტივი მიზეზისა გამო, რომ ადამიანს არა აქვს საშუალება, სრულად და სრულყოფილად აღწეროს მიმდინარე მოვლენათა ურთიერთმიმართება და მოიცვას სამყარო მთელს მის სისრულესა და მრავალფეროვნებაში. დღეს, უკანასკნელი უტოპიური მოდელის, კომუნისტური ტოტალიტარიზმის სრული კრახის შემდეგ, უკვე აღარ რჩება ეჭვი, რომ ერთადერთი გზა ადამიანთა საცხოვრისის მონყოფისა და ადამიანთაშორისი ურთიერთობათა განონასწორებისა (რასაც „საზოგადოებრივ არსებობას“ ვუნოდებთ), არის ისეთი კონსტიტუციურ-სამართლებრივი ნორმების დადგენა, რომლებიც საშუალებას იძლევა, მაქსიმალურად იქნეს აცილებული თავიდან შეძლებისდაგვარად ყველა, ან, ყოველ შემთხვევაში, ყველაზე უფრო მიუტყევებელი და მიუღებელი შეცდომები და შეუსატყვისობები, რომლებიც გვხდება ადამიანთა თანაცხოვრებაში. ეს თავისთავად ნიშნავს ისეთი პრინციპების ძიებას, რომელთა საფუძველიცა და მიზანიც იქნება ადამიანის თავისუფლება, რადგან ადამიანის თავისუფლება, და ამას მიეძღვნა ნიგნის უმეტესი ნაწილი, არის ის უდიდესი და, არსებითად, ერთადერთი საფუძველი, რომელზედაც არის დაფუძნებული როგორც თვით პიროვნების ყოფიერება, ასევე მთელი საზოგადოების, ერისა და სახელმწიფოსი. სწორედ ამ თვალსაზრისით განხილული ფედერალური ნყობა გვანვდის მეტად საინტერესო საშუალებებს, რომელთა განხილვაც შეგვაძლებინებს, ვიპოვოთ ქართული სინამდვილისათვის შესატყვისი კონსტიტუციური პრინციპები და ფორმა საქართველოს სახელმწიფოს პოლიტიკურ და სოციალური სხეულის მონყოფისათვის.

საკითხი ეხება იმას, თუ ფედერალური ნყოფა და პრინციპები როგორ აერთიანებს და ათავსებს ურთიერთში პიროვნებას, საზოგადოებას, მოქალაქეს, ერს და სახელმწიფოს. თავისუფლების პრინციპის უნივერსალიზება და საფუძველდება იმას გულისხმობს, რომ ყოველი ასპექტი უნდა იქნეს გაანალიზებული და შენონილი ადამიანის თავისუფლების კრიტერიუმებით. მაგრამ ეს აუცილებლობით გვაიძულებს, გავაანალიზოთ თვით ადამიანის თავისუფლება, როგორც კერძო და საზოგადოებრივი ყოფიერების პირველსაფუძველი.

2

ფედერალიზმისა და ფედერაციის პრობლემების განხილვა აუცილებლობით მოითხოვს ამ ორი ცნების გაანალიზებასა და განსაზღვრას. „ფედერალიზმი“ არის კონცეფცია, სოციალურ-ფილოსოფიური იდეა, აზროვნებისა და მოქმედების სისტემა, რომელიც გარკვეულნილად ეხება ყველა საზოგადოებას და ადამიანის სოციალურ აქტივობას ამა თუ იმ ავტორის ფილოსოფიური თვალსაზრისის შესაბამისად; ხოლო „ფედერაცია“ კი პოლიტიკური სხეულის ნყოფა, რომელიც ყოველი ფედერაციისათვის კუთვნილი სამართლებრივი მახასიათებლებისა და გამოცდილების მიხედვით თავისთავს „ფედერალურს“ უწოდებს და რომელსაც აქვს პრეტენზია ფედერალიზმის იდეის განმასახიერებელი იყოს.

ფედერალიზმის იდეა „მრავალთ ერთობის“ იდეიდან მომდინარეობს. ამერიკის შეერთებული შტატების დევიზი „E pluribus unum“ ამის საუცხოო დადასტურებაა და კიდევ ერთხელ გაგვახსენებს მრავალთ ერთობის ქართლოსიანთა დევიზს: „ერთობითა და თანადგომითა...“ პლურალიზმის თეორიულ პერსპექტივაში განხილულ ფედერალიზმის იდეას თავისი ფესვები იმ თვალსაზრისში აქვს, რომლის მიხედვით დემოკრატიული საზოგადოება უნდა იყოს თავისუფალი და გახსნილი მრავლობითობისა და განსხვავებულობისათვის და, რომ ერთობა სხვადასხვაგვართაგან იქმნება. აქედან გამომდინარეობს, რომ პოლიტიკა თავის ნყოფასა და ფუნქციონირების ფორმებში, შესაძლებლობის ფარგლებში უნდა გამოხატავდეს საზოგადოების შემადგენელ სხვა-

დასხვაობებს. ამგვარი დებულება შეიძლება გაძლიერებულ იქნეს არსებითი რწმენით, რომ საზოგადოება ისეთივე განსხვავებულთა სიმრავლეა, როგორც ბუნება და, რომ ყველა ცდა ამ განსხვავებულობის აღკვეთისა ან გარდაქმნისა, არის ბუნების სანინაალმდეგო მოქმედება. მაგრამ პლურალიზმი არ არის მხოლოდ რწმენა, ის არის აგრეთვე მეცნიერული მიდგომა და ხედვა, სახელდობრ, საზოგადოების ცოდნის თვალსაზრისით. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ პლურალიზმი ერთდროულად არის იდეოლოგია, თეორია და ემპირიული მიდგომა პოლიტიკის სფეროში.

ერთი საერთო პოზიციიდან ამოსული („განსხვავებულობა ჯობია ერთგვარობას“) პლურალიზმი, როგორც იდეოლოგია, არის სხვადასხვა ორიენტაციის საფუძველი. არსებობს კონსერვატორული პლურალიზმი, რომლისთვისაც უპირველესი მიზანი არის არსებულ განსხვავებულობათა დაცვა ყოველგვარი სიახლისაგან, რომელსაც შეუძლია შეცვალოს არსებული მდგომარეობა. მას შეუძლია წარმოშვას ექსტრემისტული შეხედულება, როგორც, მაგალითად ამერიკელ რასისიტებში, რომლებიც თავის დისკრიმინაციულ პოლიტიკას ამართლებდნენ რასათა ურთიერთშერევისადმი წინააღმდეგობით და რასობრივი პლურალიზმის დაცვის მოტივით. მაგრამ ამავე დროს არსებობს დინამიკური პლურალიზმიც, რომლის მიხედვით პოლიტიკა უნდა იყოს თავისუფალი თამაში, მოქმედება და ურთიერთმოქმედება ყველა ორგანიზებულ ინტერესებს შორის, თუნდაც რომ ზოგ მათგანს ემუქრებოდეს ურთიერთთან ჭიდილში გაქრობა.

თანამედროვე საზოგადოების ძირითად მახასიათებლად მიჩნეული პლურალიზმი, როგორც მეცნიერული თეორია, ეფუძნება ადამიანის პიროვნების, სოციალური ჯგუფის, ერის, ცივილური საზოგადოების, კულტურისა თუ კულტურების, ანუ ცივილური მატრიცის სისტემისა და სტრუქტურის, ასევე ეკონომიკური ბაზრის (ურთიერთობა და დაპირისპირება), ძალაუფლებისა და გავლენის ჯგუფების განაწილების ანალიზს გეოპოლიტიკური ერთეულებიდან, ვიდრე ჯგუფთა პირისპირდგომამდე; ერ-სახელმწიფოს სისტემისა და სტრუქტურის და ყველა ამ ელემენტის პოტენციური თუ რეალური ურთიერთმოქმედებების შესწავლას. პლურალისტული ანალიზის ზოგიერთი სფეროებია: ხელისუფლებათა განყოფა, კონტროლისა და წონასწორობის

სისტემა, პოლიტიკურ პარტიათა სისტემა, სინდიკალური პლურალიზმი, კორპორატიზმი თავის ძველ და ახალ გამოვლინებაში, ორ და მრავალ პალატიანი არჩევნების ფორმები პროპორციულ წარმომადგენლობაში, სახელმწიფოს ტერიტორიული განყოფა და ფედერალიზმი.

პლურალისტულია წყობა, თუ იგი ქმნის გარკვეული ავტონომიის მქონე ჯგუფებისგან შემდგარ ერთობას, რომელშიც ყველა ერთად კი დადგენილი და მუდმივი ფორმით მონაწილეობს ცენტრალური ერთობის პოლიტიკური თუ სოციალური ნების ჩამოყალიბებაში. რესპუბლიკური საზოგადოება, თავისთავად, მრავალი პლურალისტული სისტემებისაგან შედგება. თვით ნებისმიერი საზოგადოებაც, როგორც გარკვეული ერთობა, მრავალ-პლურალისტული („მრავალ-მრავლობითი“) სისტემაა. თავისუფალი კონსტიტუციური წყობის პირობებში, ყოველი ამგვარი ასოციაცია, იქნება ეს პოლიტიკური თუ სოციალური, ეკონომიკური თუ სხვა, იქმნება პროფესიული, ტერიტორიული, იდეოლოგიური, მორალური და ა.შ. თანამდგომლობის საფუძველზე, ინტერესთა სპექტრის ერთიან პორიზონტში. თვით ყოველი ამგვარი ასოციაციის ან კავშირის შიგნით, თუ ეს კავშირი რესპუბლიკურ ანუ სამოქალაქო თავისუფლების პრინციპზეა აგებული, ხდება ინტერესთა შინაგანი ჯგუფების ფორმირება და მათი უფლებების აღიარება, როგორც, მაგალითად, ერთი პოლიტიკური პარტიის შიგნით სხვადასხვა მიმდინარეობათა უფლების ცნობა, ან ყველა ომის მონაწილეთა ეროვნული კავშირი, რომელშიც ჯგუფდებიან ცალკეულ ომებში მონაწილენი და სხვა. იგივე ეხება მთლიანად პოლიტიკურ სისტემასაც, როდესაც ერთი კონსტიტუცია ეროვნულ (სახელმწიფოებრივ) პოლიტიკურ წარმომადგენლობას უკავშირებს სოციალურ-ეკონომიკურ ინტერესთა წარმომადგენლობას. პლურალიზმის ყველაზე შორს წასულ გამოხატულებას წარმოადგენს ლიბანური წყობა, რომელშიც დადგენილი და მუდმივი ფორმითაა განსაზღვრული კათოლიკური ეკლესიისა და ისლამური აღმსარებლობის გვერდით, პოლიტიკური პარტიების და შედარებით არაფორმალური სახით... და სხვა.¹¹

ფედერალიზმის განსაზღვრება შეგვიძლია გამოვიყვანოთ პლურალიზმის ცნებიდან, თუ ჯგუფის ცნებას შევცვლით ტერიტორიული ჯგუფის ან ტერიტორიულად განსაზღვრული ჯგუ-

ფის ცნებით: ფედერალისტური წყობა ქმნის ავტონომიური ტერიტორიული ჯგუფებისგან შედგენილ ერთობას და არის იმგვარი ხელისუფლების ფორმა, რომელიც *ძალაუფლების განაწილებისა და განხორციელებისას ეყრდნობა ავტონომიურ ტერიტორიულ ხელისუფლებას*. ეს ადგილობრივი ხელისუფლება მუდმივი და დადგენილი წესით მონაწილეობს ცენტრალური ერთობის დაწესებულებებსა და გადაწყვეტილებებში.

ამგვარად, პლურალიზმსა და ფედერალიზმს შორის განსხვავებას ქმნის ტერიტორიული განსაზღვრულობა. ფედერალიზმი აუცილებლობით ითხოვს დამატებით *ჰორიზონტალურ* განშლასაც და წარმოადგენს *პოლიტიკური და სოციალური წყობის* ორგანიზების პრინციპს ავტონომიურობის და თავისუფლების საფუძველზე. სოციალური და პოლიტიკური წყობისადმი კონკრეტული მიყენების ფორმების მიხედვით ამგვარად განსაზღვრულმა ფედერალიზმმა დასაბამი მისცა ფედერაციისა და კონფედერაციის იურიდიულ კონცეფციებს, რომლებიც, თანმიმდევრულად, შინაგან და საერთაშორისო სამართალს მიეკუთვნებიან.

ქვევით მოკლედ განვიხილავ ფედერაციის, დეცენტრალიზაციის და კონფედერაციის პრინციპებს.

ფედერაციის საფუძველი არის კონსტიტუცია, რომელიც აკავშირებს სხვადასხვა დანაყოფებს, განსაზღვრავს მათ ავტონომიას და მათ მონაწილეობას *ფედერალურ დაწესებულებებში*. შეიძლება გამოვყოთ სამი ძირითადი კონსტიტუციური პრინციპი:

1. განყოფის პრინციპი.

ფედერალურ კონსტიტუციაში არის ხელისუფლების ორ წყობას შორის *საკანონმდებლო კომპეტენციათა* განაწილების ზუსტი განსაზღვრა: *ცენტრალური*, ანუ ფედერალური ხელისუფლება და *ადგილობრივი*, ანუ წევრთა ხელისუფლებანი (ამერიკული შტატების, გერმანული მიწების, შვეიცარული კანტონების, კანადური პროვინციების, საქართველოს ავტონომიების და მხარეების და სხვა). არსებითად, განაწილება გამომდინარეობს *ეროვნული (სახელმწიფოებრივი)* საზოგადო ინტერესებისა და *ადგილობრივი კონკრეტული ინტერესების* საგანთა შეფარდებიდან; ფედერალურ ერთეულთა შიდა და ფედერალურ ერთეულებს შორისი აქტივობიდან და ურთიერთმიმართებიდან. ეს ქმ-

ნის ყოველი ერთეულის დინამიკური განვითარების უაღრესად ხელსაყრელ პირობებს, რადგან ერთდროულად, ერთი მთლიანი სახელმწიფოს ინტერესების გათვალისწინების გვერდით, საშუალებას იძლევა ნაწილთა ურთიერთდაკავშირებისა, ამ ნაწილთა საკუთრივი ინტერესებიდან გამომდინარე. ეს უკანასკნელი რადიკალურად განასხვავებს ფედერალურ კონსტიტუციას ცენტრალისტური კონსტიტუციიდან.

2. ავტონომიის პრინციპი.

ხელისუფლების ყოველი ნაწილი ავტონომიურია, ან „სუვერენული“, კანონის და სამართლის აღსრულების საკუთარ სივრცეში, რომელიც წინარე პრინციპითაა განსაზღვრული. არავითარი იერარქიული კონტროლი, არავითარი საფეხუროვანი უფლებები არ შეიძლება განხორციელდეს ერთი ხელისუფლებისა მეორეზე. მხოლოდ დამოუკიდებელ სასამართლო ხელისუფლებას შეუძლია განხორციელოს სამართლებრივი კონტროლი, გადანაცვებილებათა კონსტიტუციონალური და სამართლებრივი შესატყვისობის თვალსაზრისით. არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება კონსტიტუციური ხელისუფლების მიერ მიღებულ გადანაცვებილებათა პოლიტიკური დროულობის თუ არადროულობის კონტროლი.

3. თანამონაწილეობის პრინციპი.

ფედერალური ერთეულები უნდა იენენ წარმოდგენილნი და თანამონაწილეობდნენ ფედერალურ გადანაცვებილებში. არსებითად, ამგვარი მონაწილეობა გამოხატულია ფედერალურ ორპალატიანობაში, სადაც განსაკუთრებული უფლებებით აღჭურვილი მეორე პალატა (სენატორების, უხუცესთა) მეტ-ნაკლებად თანაბრად წარმოადგენს ყველა ფედერალურ ერთეულს, საერთო ჰარმონიულობის მისაღწევად.

თანამედროვე რესპუბლიკურ ფედერაციაში კონსტიტუცია არის უმაღლესი ხელშეკრულება, საფუძველმდები შეთანხმება, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს ფედერალურ ხელისუფლებას და ფედერაციის წევრთა ხელისუფლებას. ეს ხდება მიზეზი ფედერალური კონსტიტუციის ძირითადი დებულებების საკმაოდ მაღალი დონის მკაცრი და ხისტი პრინციპის ფორმულირებისა. ამ საფუძველმდები შეთანხმების შეცვლა შეუძლია მხოლოდ შემდგენელ სუვერენულ ხელისუფლებას. იგი ამას ახორციელებს გადასინჯვის პროცედურის მეოხებით, რომელიც

აერთიანებს ეროვნულ (მთელი სახელმწიფოს) უმრავლესობას და ნევრ ერთეულთა კვალიფიცირებულ უმრავლესობას. სხვა მექანიზმია *დამოუკიდებელი სასამართლო იურისდიქციის* არსებობა, რომელიც არის კონსტიტუციის მცველი და განმმარტავი და რომელსაც აქვს უფლება, გაუქმებულად გამოაცხადოს ის გადაწყვეტილებები, რომლებიც არ უნევენ ანგარიშს *განყოფისა და ავტონომიის პრინციპებს*.

ფედერაციის პრინციპებისაგან განსხვავებით, *დეცენტრალიზაცია* ნარმოადგენს *უნიტარული ხელისუფლების მიერ კომპეტენციების ტერიტორიულ განაწილებას*, რომლის დროსაც ადგილობრივ ხელისუფლებას ეძლევა გარკვეული დამოუკიდებლობა და გადაწყვეტილებათა მიღების ავტონომია. *დეკონცენტრაცია* კი არის ძალაუფლების *ადმინისტრაციული განაწილება* დაქვემდებარებულ, სპეციალიზებულ ან ადგილობრივ ხელისუფლებაზე, რომლის დროსაც ეს დაქვემდებარებული საფეხურები ნარმოადგენს იმავე სახელისუფლო იერარქიას, რომელიც ახდენს თავისი ძალაუფლების *დეკონცენტრალიზაციას*. ამის უახლოესი საუკეთესო მაგალითია საქართველოში „პრეზიდენტის სახელმწიფო რწმუნებულთა“ ინსტიტუტი. ეს მაგალითი ნათლად მიუთითებს, რომ განსხვავება ხელისუფლების კომპეტენციათა განაწილებაში არის არა არსებითი, არამედ ხარისხობრივი. უნიტარულ აბსოლუტისტურ სახელმწიფოსა და უაღრესად რბილი კონფედერაციის უკიდურეს წერტილთა შორის, ფედერალური ერთეულის ავტონომია უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე დეცენტრალიზებული ხელისუფლებისა, ხოლო ამ უკანასკნელს კი მეტი ავტონომია აქვს, ვიდრე დეკონცენტრირებულ ხელისუფლებას.

ყურადღება უნდა მიექცეს ერთ მნიშვნელოვან მომენტს, რომელიც მიუთითებს, რომ *ფედერაცია* არა მხოლოდ დეცენტრალიზაციის მაღალი საფეხურია, არამედ იგი *ისტორიული შინაარსითაა განპირობებული*. ამ ვექტორზე ფედერაცია იქმნება რამდენიმე სახელმწიფოს გადაწყვეტილებით, რომ გაერთიანდნენ ერთ სახელმწიფოში და დაიდგინონ *საერთო მიზანი*, საკუთრივი თავისთავადობის *შენარჩუნებით*. საქართველო ამგვარი გაერთიანების შესანიშნავი ილუსტრაცია იყო თითქმის მთელი ისტორიის მანძილზე და რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ არაჩვეულებრივი გამახატულებაა ფეოდალური ფედერაციის პრინ-

ციპის გატარებისა. რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს თვალსაზრისს, რომ ფედერალიზმი ფედერალიზმის სოციალურ და პოლიტიკურ ფილოსოფიური საფუძვლების განვითარებას ნარმოადგენს ქრისტიანული ცივილიზაციის ნიაღში. უნდა ითქვას, რომ ასეთსავე პრინციპზე იყო აგებული როგორც „გერმანელი ერის წმ. რომის იმპერია“, ასევე „ქართველი ერის კავკასიის იმპერიაც“, რომელთა პარალელური შესწავლა ამ კუთხით მეტად მნიშვნელოვანი ჩანს.

სხვა მხრივ, დეცენტრალიზაცია, ისევე, როგორც დეკონცენტრაცია, გულისხმობს ისეთი ერთი ცენტრის წინასწარ არსებობას, რომლიდანაც პოლიტიკური ხელისუფლება იღებს გადწყვეტილებას, მოახდინოს იმ სუვერენული ცენტრის რიგი საქმიანობის დეცენტრალიზება (ან დეკონცენტრირება), რომელსაც შეუძლია, მოახდინოს ხელახალი ცენტრალიზება. გასული საუკუნის საფრანგეთის იუსტიციის მინისტრის, – ო. ბაროს მოსწრებული შენიშვნით, „ეს იგივე ჩაქუჩია, ჩვენ მხოლოდ მისი ტარი დავამოკლეთ“.

ფედერალიზმი, თუ ის აწყობილია სხვადასხვა სახელმწიფოთა გაერთიანების ვექტორზე, ეფუძნება იმ ფაქტს, რომ ცალკეული ხელისუფლებანი, მიუხედავად საერთო ინტერესებისა და მიზნებისა, რომელთა მისაღწევადაც ისინი ერთიანდებიან, უარს ამბობენ თავისი ძალაუფლების დაკარგვაზე ერთი ცენტრის შექმნით. ამ თვალსაზრისით, ფედერალიზაციის პროცესი არის არა დეცენტრალიზაციის, არამედ არაცენტრალიზაციის პროცესი, ცენტრალიზაციაზე უარის თქმის პროცესი, რომელიც მიმართულია საერთო ინტერესების საზღვრებში ფედერალური ერთეულების დამოუკიდებლობისა და თავისთავადობის შენარჩუნებისაკენ. კითხვა – „ინვესს თუ არა ნებისმიერი ცენტრალური ხელისუფლების შექმნა ცენტრალიზაციის პროცესს?“ – პასუხგაუცემელი დარჩება, ან, უკიდურეს შემთხვევაში, მარტივი „პო“-თი შემოიფარგლება, თუ ფედერალიზმს ნარმოვიდგენთ, როგორც რაღაც გაქვავებულ სისტემას და არა განუწყვეტელი სრულყოფისაკენ მიმართულ პროცესს, რომლის მიზანი არის პიროვნების სრული თავისუფლება და სოციალურ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ გამოვლინებებში ამ თავისუფლებისათვის მაქსიმალურად ხელსაყრელი პირობების შექმნა. ისტორიული ასპექტების და, განსაკუთრებით, კულტურული მატრიცის გათ-

ვალისწინების გარეშე რომელიმე წყობაზე საუბარი იოლად გადადის ფუჭ იდეოლოგიზირებაში და უსაგნო დავაში. თავისუფლებების განვითარების, ან თავისუფლების რეალიზაციის (რადგანაც ადამიანი განსაზღვრებით თავისუფალი არსებაა) და სოციალური და პოლიტიკური წყობის თვალსაზრისით, ანუ ცივილური მატრიცის განვითარების პროცესის გათვალისწინებით, ბუნებრივია, დაისვას კონფედერაციის საკითხი და გაანალიზდეს ზემოაღნიშნულ ფორმებთან მიმართებაში. არსებითად, გათავისუფლების პროცესი, გარკვეულწილად, უნდა გულისხმობდეს კონფედერაციული ინტეგრაციისაკენ სვლას, მით უმეტეს, რომ, როგორც ჩანს, „ომების ეპოქა“, როგორც იყო XX საუკუნე, დასასრულს უახლოვდება და ყოველი ნაწილი კაცობრიობისა ვალდებული იქნება, ისწავლოს *განუწყვეტელი მშვიდობის* პირობებში ცხოვრება.

ფედერაციასა და კონფედერაციას შორის განსხვავება გამომდინარეობს წევრ სახელმწიფოთა იურიდიული სტატუსისაგან. ერთი *კონფედერაციის* საზღვრებში არსებული სუვერენული სახელმწიფოები *წარმოადგენს საერთაშორისო სამართლის სუბიექტებს*; ფედერალურში *ფედერალური სახელმწიფოა მხოლოდ ერთიანი სუბიექტი* და არა მისი რომელიმე შემადგენელი ერთეული. მაგრამ თანამედროვე სამართლებრივი და პოლიტიკური ფილოსოფიისა და შეხედულებების განვითარების პროცესში შეინიშნება *სულ უფრო და უფრო მძლავრი მისწრაფება, საერთაშორისო (სახელმწიფოთაშორისო) და შინაგანი (სახელმწიფოებრივი) სამართალი თანდათან დაემთხვას ერთიერთს*. ამის უახლოესი მაგალითებია ის ფორმულირებები, რომლებსაც იყენებენ ახალწარმოქმნილი სუვერენული სახელმწიფოები (ყოფილი საბჭოთა რესპუბლიკები) თავის კონსტიტუციებში. ისინი აუცილებლად მიიჩნევენ, ხაზი გაუსვან, რომ მათი კონსტიტუცია „სრულ შესაბამისობაში იმყოფება საერთაშორისო სამართლებრივ ნორმებთან და დეკლარაციებთან“. რიგ შემთხვევაში კი საერთაშორისო პრინციპები წინ არის დაყენებული. ამგვარად, განსხვავებები პრაქტიკაში ნაკლებ ხაზგასმულია. ერთი ნიშანი, შესაძლოა, საკმაოდ მკვეთრად იქნეს წამოწეული: ეს არის „*გასვლის უფლება*“. კონფედერაციის წევრთათვის კონფედერაციიდან გასვლის უფლება სრულიად *თავისუფალია* და დამოკიდებულია თვით ამ კონფედერანტი სახელმწიფოს მოსახლეობის

უმრავლესობის გადაწყვეტილებაზე (ასეთი იყო ფორმალურად სსრკ), მაშინ, როდესაც ფედერაციის ნევრისათვის ამგვარი უფლება არ არის აღიარებული. შესაძლოა, თავისთავად ეს განსხვავება არსებით ხასიათს ატარებდეს, მაგრამ აღნიშნული განვითარების ტენდენციებისა და პროცესების გათვალისწინებით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ამ განსხვავებებს არსებითი მნიშვნელობა არა აქვთ და ისინი უფრო თეორიულ ასპექტებს წარმოაჩენს.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვან საკითხებს, რომლებიც ფედერალიზმის კონცეპტუალურ სისტემასა და ფედერაციის რეალურ სისტემას ახასიათებს, წარმოადგენს მმართველობის და ადმინისტრაციის ფორმათა, ხელისუფლებათა კონსტიტუციური ორგანიზაციისა და ურთიერთმიმართების, განსაკუთრებით კი ადმინისტრაციის, ფინანსიური და პოლიტიკური მიმდევრობის განონასწორების პრობლემები. არსებულმა ისტორიულმა გამოცდილებამ დაგვანახა, რომ ყველაზე უფრო ფედერალურ კონსტიტუციასაც კი შეუძლია იარსებოს ისეთ პირობებში, რომელიც სრულიად სპობს ნამდვილი თვთმმართველობისა და ტერიტორიული ავტონომიის ყოველგვარ შესაძლებლობას. საკმარისია, საბჭოთა კავშირის მაგალითი დავასახელოთ: იერარქიზებული და დისციპლინირებული ერთპარტიული სისტემა, გეგმაზომიერი ცენტრალიზებული „ეკონომიკა“ და ფინანსიურ წყაროთა მონოპოლიზირება უწყობდა ხელს იმას, რომ „კავშირს“ შიგნით რესპუბლიკების სუვერენულობაც და რესპუბლიკებს შიგნითა ავტონომიების ავტონომიურობაც დამოკიდებული ხდებოდა სხვადასხვა დონის სახელმწიფო მოხელეთა სისუსტეზე, კორუფციულობასა ან მექრთამეობაზე.

ფედერალიზმი ცენტრალიზაციისთვის შეუთავსებელი ნიუბაა. აქდან გამომდინარე, ისმის კითხვა, თუ როგორ უნდა იქნეს ურთიერთშეთავსებული სახელმწიფოებრივი და პოლიტიკური თუ სოციალური სტრუქტურები ურთიერთთან ისე, რომ ისინი არ აზიანებდნენ ფედერალიზმის პრინციპებს, არ აორმაგებდნენ ადმინისტრაციულ ბიუროკრატიულ აპარატს და ხელს უწყობდნენ საერთო მიზნების განხორციელებას. ამავე პრინციპიდან გამომდინარეობს, რომ ფედერაციაში სახეზე უნდა იყოს იმგვარი ტიპის *იერარქია*, რომელიც განსხვავებულია ცენტრალისტური იერარქიულობისაგან და, ამავე დროს, ჰქონდეს

ყველა შესაძლებლობა მთლიანობის განვითარებისა და წონასწორობის დაცვისა. მე შევეხები მხოლოდ რამდენიმე ასპექტს: საკანონმდებლო ორპალატიანობას, პოლიტიკურ პარტიათა აცენტრალიზმს და გადასახადთა და ფინანსთა სისტემას.

ფედერალური პრინციპისგან – „მრავალთ ერთობიდან“ – გამომდინარე, ბუნებრივია ისეთი საკანონმდებლო წყობის შემუშავება, რომელიც ერთდროულად მოსახლეობის რაოდენობრივ სხვაობასაც ასახავს და ფედერალურ ერთეულთა თანასწორობასაც. ამგვარ ფორმას წარმოადგენს ორპალატიანი საკანონმდებლო სხეული (კონგრესი, პარლამენტი, საბჭო), რომელიც არჩევის გზით იქმნება. ეს საკანონმდებლო დანესებულება შედგება ორი თანაბარი საკანონმდებლო ძალაუფლების მქონე ნაწილისაგან (პალატა, დარბაზი), რომელთაგან ერთში – წარმომადგენელთა დარბაზში – დეპუტატთა რაოდენობა ფედერალური ერთეულის მოსახლეობის პროპორციულია, ხოლო მეორეში – სენატორთა ან უზუცესთა დარბაზში – ყოველი ერთეული თანაბრად არის წარმოდგენილი დადგენილი რიცხვით. მიუხედავად საკანონმდებლო ძალაუფლების თანაბრობისა, სრულიად ბუნებრივად, უზუცესთა დარბაზი შედარებით უფრო მნიშვნელოვანი წონის მქონეა სხვადასხვა ასპექტით, რადგან, ფაქტობრივად, სწორედ ფედერალურ ერთეულთა მასში შემავალი წარმომადგენლები განასახიერებენ სრულყოფილად ადგილობრივ ინტერესებს, უჯერებენ მათ საერთო სახელმწიფოებრივს (ეროვნულს). ამასთანავე, უზუცესთა დარბაზის პრეროგატივას შეადგენს სხვადასხვა საერთაშორისო ხელშეკრულებების აპრობაცია და მაღალი ადმინისტრაციის ფუნქციონერთა და ელჩების კანდიდატურებზე თანხმობა.

ორ-დარბაზიანი საბჭოს (პარლამენტის, კონგრესის) არსებობა ხელს უწყობს ერთსა და იმავე დროს საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებების და თვით საკანონმდებლო ხელისუფლების შიგნით ურთიერთკონტროლს, რაც ფედერალური წყობის არსებითი პრინციპია. შეიძლება ითქვას (იმის გათვალისწინებით, რომ ყოველი პარტია მიისწრაფვის „ეროვნული“ მასშტაბისაკენ და ადგილობრივ ინტერესებს, მათ შორის ადგილობრივ პარტიულსაც, ერევა „ეროვნულ-პარტიული“ ინტერესები), რომ წარმომადგენლობითი დარბაზი საერთო სახელმწიფოებრივი, ეროვნული კანონმდებლობის შემუშავების ასპარე-

ზია, პარტიულ ჯგუფთა წარმომადგენლობითი ორგანო. იგი იჩენს ტენდენციას ცენტრალიზაციის გაძლიერებისაკენ, მაშინ, როდესაც უხუცესთა დარბაზი წარმომადგენს მის მანონასწორებელს და ფედერალური პრინციპის ბუნებრივი დამცველია. ორი დარბაზის არსებობას, ამგვარად, ადგილობრივ და ეროვნულ ინტერესთა და მისწრაფებათა პოლიტიკური მანონასწორებლის როლი ეკისრება. სხვადასხვა სახელმწიფოს ისტორიული ჩამოყალიბების და ტრადიციის გათვალისწინებით, ორდარბაზიანმა საკანონმდებლო საბჭომ შეიძლება მიიღოს სხვადასხვა გამოხატულება (გფრ, აშშ, კანადა, შვეიცარია...), მაგრამ იგი არის ფედერალურ ადგილობრივ ერთეულთა ინტერესების ერთიან სახელმწიფოებრივ ინტერესებთან შეთანაბრებისა და განონასწორების ტექნოლოგიის აუცილებელი ინსტრუმენტი, ხელსაწყო, რომლის გარეშე გზა ეხსნება ცენტრალიზმს და, მისგან გამომდინარე, კორუფციულ ბიუროკრატიულ სისტემას.

ფედერალიზმისა და სუვერენობის, ანუ „თავისუფალი მრავალთ ერთობის“ პრინციპი მოითხოვს მის განხორციელებას პოლიტიკურ პარტიათა სისტემაშიც. პოლიტიკური ავტონომიზაცია ისეთივე აუცილებელი ატრიბუტია თანამედროვე პლურალიზმისა, როგორც პიროვნული თავისუფლება. რას გულისხმობს ეს? ფედერალურ წყობაში, როგორც ზევით აღვნიშნე, უმთავრესია ფედერალურ ერთეულთა ინტერესების შესატყვისობა საერთო სახელმწიფოებრივ ინტერესებთან, რასაც საფრთხეს უქმნის როგორც ერთი, ისე მეორე მხარის გაზვიადება: ლოკალიზმი (სეპარატიზმის ტენდენციით) და ცენტრალიზმი (ტოტალიტარიზმის ტენდენციით). ისტორიამ დაადასტურა, რომ მონოლითური, ავტორიტარული და ტოტალიტარული ტიპის პარტიები არ იძლევა ადგილობრივი ავტონომიისა და თავისუფლების გამოვლინების საშუალებას. აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ფედერალური საზოგადოების არსებობის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს მხარდამჭერთა პლურალიზმი, რომელიც ორიენტირებულია საარჩევნო პროგრამებზე და მისი განხორციელებისათვის შესარჩევ პირებზე უფრო, ვიდრე „პარტიულ სიებზე“ და პარტიულ სუბორდინაციაზე „ცენტრსა“ და „პერიფერიას“ (რომელთაც მხოლოდ ცენტრალისტურ სისტემებში აქვთ აზრი!) შორის. იმისათვის, რომ ფედერალურმა პარტიებმა პასუხი გასცენ ინსტიტუციონალურ წინააღმდეგო-

ბებსა და ფედერალური ერთეულების (რომლებიც მით უფრო ძლიერია, რაც უფრო მეტად ეყრდნობა ეთნიკურ, ლინგვისტურ და კულტურულ მისწრაფებებს), ისინი უნდა ეყრდნობოდეს *მაქსიმალურად დეცენტრალიზებულ ტერიტორიულ* ორგანიზაციებს. დეცენტრალიზაციის ამ ტენდენციას ამჟღავნებს აშშ, კანადის და შვეიცარიის პარტიები, ნაკლებად – გერმანიისა, სადაც ლოკალური ინტერესების ნაციონალურში ინტეგრაცია გაცილებით მაღალ დონეს ინარჩუნებს დღემდე. თუ გავითვალისწინებთ თანამედროვე ტენდენციებს და ფედერალიზმისა და თავისუფლების პრინციპებს, მაშინ ნათელია, რომ ერთადერთი სისტემა, რომელიც შეესაბამება მათ, იქნება როგორც *ამომრჩეველის*, ასევე *ასარჩევის* პიროვნული ერთგულება და მიმართება როგორც ადგილობრივი, ასევე სახელმწიფოებრივი (ეროვნული) *ინტერესებისა და მიზნებისადმი* და მათი გაერთიანება *გარკვეული პროგრამის* შესასრულებლად. დაფორმულებით ეს პრინციპი იღებს ცნობილი „ეკოლოგიური ჰარმონიის“ („მგელი და ცხვარი – ერთია“) სახეს: „ამომრჩეველი და ასარჩევი ერთია“, ანუ *ძლიერი ამომრჩეველი* არის *გარანტია ძლიერი წარმომადგენლობისა*. აქედან გამომდინარეობს არჩევნების *მაჟორიტარული პრინციპის უპირატესობა პროპორციულზე*. „მიმდევართა“ გარკვეული ორგანიზაციის არსებობას განსაზღვრავს, ამდენად, *თვითორგანიზების პრინციპი*, რომელიც არსებითად საარჩევნო ორგანიზებულობის და მობილიზებულობის სახით ვლინდება და საერთო (საპრეზიდენტო თუ ადგილობრივი) კანდიდატის ირგვლივ იკრიბება. ფედერალიზმი, რომლის არსება-კვანძს თავისუფალი არჩევანი განასახიერებს, აუცილებლობით მოითხოვს „ციკლოპური მეგალოსისტემების“ დაშლას და დეცენტრალიზებას. რესპუბლიკა და თავისუფლება თავისი ასე თუ ისე სრულყოფილი განსახიერებისათვის და განვითარებისათვის მოითხოვს ადამიანისათვის *ბუნებრივად შესაბამის მასშტაბებს*, დაახლოებით ისეთს, როგორიც ჰქონდა ბერძნულ პოლისს და ფეოდალურ ქრისტიანულ წყობას, ჰანზის კავშირის ქალაქებს, აღორძინების იტალიურ ქალაქ-რესპუბლიკებს; როგორიც აქვს საქართველოს და ჰქონდა 50-იანი წლების თბილისს, რომელშიც ურთიერთგამოსაცნობობის ხარისხი ყოველი ადამიანისთვის ნათელი და მისანვდომი იყო.

პრობლემა, რომელიც სახელმწიფო ხელისუფლების სხვადასხვა დონის ბიუროკრატიის შენახვისა და მის მიერ განეული ხარჯების დაფარვისას წარმოიშობა, არის ფინანსიური პრობლემა. პიპერადმინისტრაციული ხარჯები თანამედროვე მეგალოსოციუმების „აქილევსის ქუსლია“. კანონმდებლობით გათვალისწინებული მოვალეობის შესრულებისას განეული ხარჯების დაფინანსებას ფედერალურ წყობაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან იგი პირდაპირ არის დაკავშირებული ავტონომიის განხორციელების შესაძლებლობასთან. ფინანსიური ავტონომიურობა არის პოლიტიკური ავტონომიურობის განხორციელების საწინდარი.

საგადასახადო სისტემათა კონსტიტუციური დიფერენცირება ფედერალურ (ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ) და ლოკალურ (ადგილობრივ) საგადასახადო სისტემებად, რომელიც ძირითადი ფორმა იყო შიდასახელმწიფოებრივი კომპეტენციებისა და ფინანსიურ საშუალებათა განაწილებაში, მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ შეიცვალა ახალი, უფრო კომპლექსური ფორმით, რომლის გამოხატულებასაც წარმოადგენს თანამედროვე გაგება ხელისუფლებათშორისი კოოპერაციისა ანუ „კოოპერაციული ფედერალიზმი“.

„კოოპერაციული ფედერალიზმი“ ეს არის ხელისუფლებათშორისი კოოპერაციის პროცესი, როგორც ეკონომიკურ, ასევე სოციალურ თუ კულტურულ სფეროში საერთო მიზნის მისაღწევად საერთო ფინანსირებისა და პროგრამების მეშვეობით. ამგვარი კოოპერაცია ხშირად ემყარება რამდენადმე არაფორმალურ პოლიტიკურ პრაქტიკას, რომელიც სცილდება მოქმედ კონსტიტუციურ ურთიერთობებს. კოოპერაციული ფედერალიზმი, ამგვარად, არის იმ საშუალებათა წყება, რომელსაც იყენებს ყოველი ფედერაცია თანამედროვეობის სწრაფად ცვლად მოთხოვნათა დასაკმაყოფილებლად, კანონმდებლობითი კომპეტენციებისა და ფინანსირების წყაროთა კონსტიტუციური განაწილების შეუცვლელად. კერძო საკუთრებისა და თავისუფალი ეკონომიკის პირობებში, ანუ ლიბერალიზმის ეპოქაში, პრობლემას განათლების ან სოციალური მომსახურების სფეროები კი არ ქმნის, რომელიც ხშირად კერძო სექტორის მიერ ხდება ანეული, არამედ სატრანსპორტო მაგისტრალის ინფრასტრუქტურისა და აგრომრეწველობის განვითარება და შეთანაბრება

ინდუსტრიალურ-ტექნოლოგიურ განვითარებასთან. ამ სიძნელეთა დასაძლევად ყველა ქვეყანაში ფედერალური ხელისუფლება იძლევა ფინანსურ დახმარებას. სწორედ ეს მომენტი ხდება არსებითი კოოპერაციული ფედერალიზმის სისტემაში: ამა თუ იმ დასახმარებელი ხელისუფლებისათვის გარკვეული პირობების ნაყენების საშუალება ჩნდება. მიღებული დახმარების საპასუხოდ, მიმღებმა ხელისუფლებამ უნდა მოახდინოს საერთო სახელმწიფოებრივი (ეროვნული) სტანდარტის განხორციელება მომსახურებასა და მომარაგებაში. ამგვარად, თითქოსდა ხდება ცენტრალური ხელისუფლების მიერ ადგილობრივი ხელისუფლებისათვის ცალკერძ მიუღწეველი პროგრამებისა და მიზნების თანდათან თავსმოხვევა და, შესაბამისად, გავლენის გაძლიერებაც. ამგვარი კოოპერაციის მექანიზმი, თუ მის ლოგიკას ცალმხრივად გაეყვებით, ბუნებრივად წარმოშობს კითხვას: ხომ არ უნყობს ხელს კოოპერაციული ფედერალიზმი ფარული ცენტრალიზმისა და უნიტარიზმის განვითარებას? მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი, ცალმხრივი შეხედვით. სინამდვილეში კოოპერაციულ ფედერალიზმს, როგორც ერთი საერთო მიზნისაკენ მისწრაფებულ ორ მხარეს შორის შეთანხმების განუწყვეტლობას, პირდაპირი კავშირი აქვს თავისუფლებასთან. თავისუფალი საზოგადოებრივი განვითარების პირობებში ინტეგრაციული და დეზინტეგრაციული პროცესები განუყოფელ ერთიანობაშია საგულვებელი; ურთიერთობათა თვით პროცესის დაკვირვებით გაანალიზებისას აშკარა ხდება, რომ სახეზეა შინაგანი კანონის საფუძველზე საერთაშორისო სამართლებრივ ურთიერთობათა პრაქტიკის განვითარება. ეს აშკარად მიუთითებს ურთიერთდამოკიდებულებისა და რეალური ავტონომიურობის ხარისხზე. თავისუფალ ურთიერთობათა ლოგიკას საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ასპექტში სწორედ კოოპერაციისაკენ და თანამშრომლობისაკენ მიჰყავს როგორც პიროვნებათშორისი, ასევე ხელისუფლებათშორისი და სახელმწიფოთშორისი ურთიერთობების პროცესი, რომელშიც უკვე მხარეთა დამოუკიდებლობისა და ავტონომიის ხარისხი დამოკიდებული ხდება თვით მონაწილე მხარეთა მიერ ინფორმაციის ფლობასა და სწრაფი კვალიფიკირების დონეზე, ანუ, არსებითად, ცოდნასა და შემოქმედებაზე. როგორც ყველა ამგვარ მოლაპარაკებებზე, მხარეები თანასწორნი არიან უფლებრივად, მაგრამ სინამდვილეში აუცილებე-

ლი რესურსები, უპირატესობა, ძალა და სხვა არათანაბრადაა განაწილებული არა მხოლოდ ქვეყნებს შორის, არამედ თვით ქვეყნის შიგნით, ნაციონალურ ტერიტორიაზე – რეგიონებში. ყველაზე გავლენიანი მონაწილეები ისინი არიან, ვისაც შეუძლია, შეთანხმების პროცესის ნებისმიერ ფაზაში ჩაერიოს, თავისი ცოდნით, ინფორმაციის მრავალფეროვნებითა და სხვადასხვა მხარესთან ურთიერთობის დამყარების სიადვილით. ამ თვალსაზრისით, დღეს უკვე შეიძლება საუბარი შეიძინოს მნიშვნელოვანი დიპლომატიაზე; ფედერალურ-რეგიონალურ დიპლომატიაზე და სხვა.

თანამედროვე სახელმწიფოთაშორისი კავშირები და ინტეგრაციული პროცესები თანდათან ამ მსგავსება-განსხვავებათა რეალურ წონას ასუსტებს და წინა პლანზე რეალგეოპოლიტიკური და ცივილური ინტერესებით განსაზღვრული ავტონომიური პიროვნული და სოციალური თავისუფალი არსებობის შესაძლებლობათა ინტეგრაციული მოთხოვნები გამოდის. ამ მოთხოვნათა ფონზე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს თავისუფლებისა და ცოდნის პრობლემები, რომელთა გარეშე არავითარ განვითარებაზე, კეთილმოწყობილ და მდიდარ საზოგადოებაზე არ შეიძლება საუბარი.

ფედერალიზმის და ფედერალური წყობის საკითხების განხილვა არ იქნება მეტ-ნაკლებად სრული, თუ არ შევხებით ეკონომიკურ საკითხებს და ფედერალური წყობის ეკონომიკურ ასპექტს არ განვიხილავთ.

ფედერალური წყობა და ეკონომიკური წინსვლა

მას შემდეგ, რაც მარქსმა ეკონომიკა და ეკონომიკური ურთიერთობები საზოგადოებრივი ყოფიერების „ბაზისად“ ანუ „საფუძვლად“, ყოველივე სხვა კი მის „ზედნაშენად“ დასახა, – ე.ი. დაახლოებით XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ეკონომიკოცენტრიზმი თანდათან საყოველთაო გავრცელებას პოულობს და იქცევა სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის ქვაკუთხედად, როგორც მემარჯვენე (ლიბერალურ), ასევე მემარცხენე (სოციალისტურ) მსოფლმხედველობაში. ეკონომიკა არა მხოლოდ საზოგადოებრივი ყოფიერების, არამედ, დაუფარავად ან ფარულად, თავისთავად ნაგულისხმევად ადამიანის ყოფი-

ერების ქვაკუთხედად ცხადდება. ამ თვალსაზრისით, არ იქნება გადაჭარბებული, თუ ვიტყვით, რომ XX საუკუნის უმთავრეს კონცეფციას მატერიალიზმი და ეკონომიკოცენტრიზმი წარმოადგენდა. ამას ადასტურებს ისიც, რომ ტოტალიტარიზმიდან გამოსვლის მცდელობებიც და ევროპული (მსოფლიო) კრიზის დაძლევის გზაც მხოლოდ ეკონომიკურ პრობლემათა გადანყვეტის ვექტორს შეიცავს და სხვას არაფერს.

ეკონომიკური ურთიერთობებით და ღირებულებებით განსაზღვრული სოციალური და სახელმწიფოებრივი ყოფიერება „მასათა ამბოხისა“ და მეგალომასობრივი აგლომერაციების ეპოქის ყველაზე მნიშვნელოვანი მახასიათებლის ტოტალური დეკულტურის ბაზის ფორმაში გამოვლინდა, რადგან, როგორც ადრე გავარკვიეთ, მასობრივი ყოფიერების ინტერესები და ღირებულებები ბუნებრივად იფარგლება მატერიალური კეთილდღეობის მოთხოვნებით და, არსებითად, განუწყვეტელი ზრუნვით მასზე, რაც პრაქტიკულად არ ტოვებს ადგილს სხვა ღირებულებებისათვის. „მასობრივი კულტურის“ ცნება მასობრივი უკულტურობის გამომხატველი გახდა. XX საუკუნის ფილოსოფიის, სოციოლოგიის და ესთეტიკის უმთავრეს თემას სწორედ კულტურის კრიზისის და, აქედან გამომდინარე, ღირებულებათა კარგვის ან ფასეულობათა გაუფასურების თემა წარმოადგენს. კულტურის მატრიცების რღვევა XX საუკუნის ყველაზე მძლავრი ტენდენციის „ეკონომიკური მონდიალიზაციის“ სიმეტრიული პროცესი გახდა. ეკონომიკოცენტრიზმმა მკაფიოდ გამოხატა ადამიანის ნიადაგ მოშლილობაში ყოფნა, რადგან იმ ვითარებაში, როდესაც არაფერი მყარი არ არის, ხოლო მატერიალური სამყარო არამყარი, „მინყივ მედინია“ (რუსთვ.) და ცვალებადი, არაფერს არ უჭირავს, თითქოს, ადამიანის ყოფიერება; როდესაც „ღმერთი მოკედა“ და მისი ადგილი მატერიალისტურმა ან მისტიკურმა იდეოლოგიებმა და კვაზირელიგიებმა დაიკავა, როდესაც მოხდა რელიგიათა პოლიტიზირება და იდეოლოგიზირება და პოლიტიკის მისტიფიცირება და ჰერმეტიზირება, ყოფიერების ჩარჩოს, ანუ მატრიცის როლი სწორედ ეკონომიკას და ეკონომიკური ურთიერთობების სფეროში წარმოქმნილ სოციალურ ფორმებს დაეკისრა.

ლიბერალიზმის და ნეოლიბერალიზმის თანამედროვე წარმომადგენლებიც კი (როგორც ჰაიეკია) ეკონომიკას განიხილავენ

როგორც ადამიანისა და საზოგადოების არსებობისა და ყოფიერების საფუძველს, იმ ქვაკუთხედს, რომელზედაც შენდება ურთიერთობები, როგორც სოციალურ, ასევე პოლიტიკურ სხეულებში, რომ არაფერი ითქვას ადამიანის სოციალური ყოფიერების სხვა ფორმებზე. ბუნებრივია, რომ ამგვარი მიდგომა ადამიანის ყოფიერებისადმი ნაკლულია და არაერთგზის ყოფილა გაკრიტიკებული, მაგრამ მეტ-ნაკლებად ეკონომიკო-ცენტრისტული თვალსაზრისი გაზიარებულია ეკონომიკურად განვითარებული ან განვითარების გზაზე მდგომ ქვეყნებში თუ მთლიანად თანამედროვე სოციალურ კონცეფციებსა და პოლიტიკურ ფილოსოფიაში. როგორც აღვნიშნე, ეკონომიკო-ცენტრიზმი აშკარად ვლინდება იმ მისწრაფებებშიც, რომელსაც ამჟღავნებენ ტოტალიტარული სისტემიდან გამოსვლის გზაზე მყოფი ექსსაბჭოთა ბანაკის „პოსტმარქსისტულ“ სივრცეშიც. სიმპტომატურია, რომ XX საუკუნის მასათა ამბოხის პირობებში მასობრივი დეკულტურიზაციის (რასაც „მასობრივ კულტურას“ უწოდებენ, თუმცა უანალიზოდაც ცხადია, რომ „მასებს“, განსაზღვრებით, კულტურა არა აქვთ და არც შეიძლება ჰქონდეთ) და ციკლოპური ეკონომიკის განვითარების პირობებში, ეკონომიკურმა პრობლემებმა პოლიტიკური და სოციალური გამოხატულება პოვა, ხოლო ეკონომიკური წარმატება იქცა XX საუკუნის ყველაზე მძლავრ ორიენტირად. დეკულტურიზაციის და ეკონომიკური მონდიალიზაციის შედეგად მოხდა კულტურული და ცივილური მატრიცების რღვევა და კულტურულად და ცივილურად ჰომოგენური სისტემების მოზაიკიზირება. ამ ვითარების შედეგებს განსაკუთრებული სიმძაფრე ახლავს XX საუკუნის მინურულს, ტოტალურად ეკონომიკო-ცენტრისტულ და მატერიალისტურ იდეოლოგიაზე დაფუძნებული ტოტალიტარული კომუნისტური ანტიეკონომიკური სისტემის სრული კრახის პირობებში. ამ ტოტალიტარული კომუნისტური სისტემის პარადოქსი მდგომარეობდა იმაში, რომ მიუხედავად იდეოლოგიურ დასაბუთებათა ცდებისა, ის არ წარმოადგენდა ეკონომიკურ სისტემას და მისი წარმოებითი ფაქტობრივი მდგომარეობა განსაზღვრებოდა სრულიად არაეკონომიკური, სახელდობრ, იდეოლოგიური მოთხოვნებით. იდეოლოგიურად ორგანიზებული მასობრივი წარმოება ეკონომიკას, ცხადია, ვერ შექმნიდა. ის, რასაც სოციალისტური ეკონომიკა ეწოდა, უბრალო იდეოლოგი-

ური ყალიბი იყო, რომელშიც ისხმებოდა სრულიად უცხო და შეუთავსებელი ეკონომიკური ტერმინოლოგია. ეს პარადოქსი დაგვაფიქრებს იმაზე, თუ რა რეალური როლი და ადგილი აქვს ეკონომიკას საზოგადოებისა და ადამიანის ყოფიერებაში და რა მიმართებაში არის ის ცივილურ მატრიცასთან, რომლის ღირებულებითი კვანძები განსაზღვრავს ადამიანის თავისუფალი არსებობის პირობებს.

ყოველივე თქმული აუცილებელს ხდის, საგანგებოდ იქნეს განხილული ეკონომიკის და ეკონომიკოცენტრიზმის პრობლემები და მიმართება თავისუფლების, ცივილურობისა და სოციალური წყობის სხვადასხვა ფორმისადმი. რა ადგილი აქვს სინამდვილეში ეკონომიკას ადამიანის ყოფიერებაში და არის თუ არა შესატყვისი ეკონომიკოცენტრიზმი იმ ვექტორებისადმი, რომლებზედაც XX საუკუნის მინურულს გამოკვეთილი ეკონომიკური „მონდიალიზაციისა“ და სოციალური ყოფიერების განვითარების ტენდენციები მიგვიითითებს.

რა არის ეკონომიკა?

ეკონომიკის ცნება¹², თუ მის ეტიმოლოგიურ მნიშვნელობას ავცდებით, არსებითად შეიძლება მივიჩნიოთ ადამიანის ადამიანობის განმსაზღვრელ ონტოლოგიურ ცნებად, პოლიტიკის, კულტურის, ისტორიის და სხვა მსგავს ცნებებთან ერთად: ადამიანი არის „ეკონომიკური ცხოველი“. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის საქმიანობა განისაზღვრება ორი ვექტორით: ერთი ის, რომ რასაც აკეთებს და ქმნის, ყოველივეს აქვს *ძალისხმევათა გეზი*, ვექტორი, რომელიც ორიენტირებულია *მომავლისაკენ* და სხვის მიერ მის მიერ შექმნილის გამოყენებისაკენ; მეორე, – ამ ქმნის პროცესში მისი მოქმედება მისწრაფებულია ენერჯიის (რესურსების) მინიმალური ხარჯისაკენ: *ეკონომიკური საქმიანობა ნიშნავს მინიმალური ხარჯის საფუძველზე მაქსიმალური შედეგის მიღწევას*. ამ თვალსაზრისით, ადამიანის განვითარება სხვა არაფერია, თუ არ რესურსებისა და ენერჯიის დაცვის საფუძველზე მომავლის უზრუნველყოფა. ეკონომიკური განვითარება, რომლის ძირითადი ვექტორი *ტექნოლოგიური განვითარებაა*, სწორედ ამ ორ ასპექტშია გამოხატული, რომელ ისტორიულ დონეზედაც არ უნდა ავიღოთ ადამიანის ყოფიერება. არქეოლო-

გიური მონაცემების მიხედვით, ადამიანის განვითარების განხილული ეტაპები, ან რასაც მეცნიერებაში «გაადამიანების პროცესი», ანუ *ლირებულებათა მატრიცის შექმნა* (რაც ადამიანის ონტოლოგიური მახასიათებელია და არც ერთ სხვა არსებას არა აქვს) ეწოდება, ფაქტობრივად, გვიხატავს გაადამიანების სინთეზური პროცესისადმი სიმეტრიულ და მასში ჩართულ აღნიშნული ტექნოლოგიური განვითარების ვექტორს. ბუნებრივია, რომ ამგვარი *პროცესუალური განვითარების* სურათი არ წყვეტს ადამიანის წარმოშობის საკითხს და დაეა იმის შესახებ, ღმერთის მიერ არის შექმნილი ადამიანი, თუ იგი ბიოლოგიური განვითარების სპეციფიკურ ფორმად გვევლინება, უაზრო დაეა: როგორც დასაწყისშივე ვცადე გარკვევა, ღმერთის მიერ შექმნილობის პრობლემა მეტაფიზიკური პრობლემაა, ხოლო ადამიანის ბიოლოგიური განვითარების პრობლემა, ანუ მისი ცხოველურობის არსების პრობლემა, ადამიანის ფიზიკურ არსებას ეხება. ფაქტია, რომ ადამიანში არის რალაც უფრო მეტი, ვიდრე მის „ბიძაშვილ“ ბიოლოგიურ არსებებში: შიმპანზეში, ორანგუტანგში, ან გორილაში და ეს „მეტი“ არაფრით არ დაიყვანება ევოლუციური განვითარების მექანიზმებზე და ფორმებზე. ადამიანის უნივერსალიზმი, გამოხატული მის მოქმედებაში, მის ენაში და ურთიერთობებში, ადამიანს ბუნებრივად აყენებს პირდაპირი ბიოლოგიური ევოლუციური ხის გარეთ, რაც სრულიად არ გამორიცხავს იმას, რომ ბიოლოგიურად, ერთ ბიოსისტემაში არსებობის გამო, ადამიანი მიეკუთვნება ცხოველურ სამყაროს და მას ამ ასპექტით საკმაოდ ვრცელი *ბიოლოგიური სანათესაო* ჰყავს. თანამედროვე გენეტიკური კვლევების საფუძველზე ამკარა ხდება, რომ ადამიანის ტიპოლოგიურ-სახეობითი და რასობრივი დიფერენცირება დამოკიდებულია არა იმდენად გენეტიკურ ფონდზე, რამდენადაც *ყოფიერების ფორმებსა* (გეო-ეკოლოგიური გარემოზე და დროზე, რომლის განმავლობაშიც მას ამ გარემოში უხდებოდა არსებობა) და *კულტურაზე*, რომლითაც ის ახდენდა თავისი ბიოლოგიური და მეტაბიოლოგიური სახისა და ყოფიერების ფორმების *შესატყვისობაში* მოყვანას. ეს არის ადამიანის ეკოლოგიური და გეოგრაფიული ბადისაგან, რომელშიც სხვა ცოცხალი არსებანი არიან „დაჭერილნი“, განთავისუფლების პროცესი: ნებისმიერ ადამიანს, და მხოლოდ მას, აქვს შესაძლებლობა, იცხოვროს დროისა და სივრცის ნებისმიერ

ნერტილში (ფიზიკურად და მეტაფიზიკურად) – ნიშანი, რომელიც ასევე განსაზღვრავს ადამიანის ადამიანურობის ონტოლოგიურობას. გაადამიანების ამ პროცესში, როგორც გენეტიკა და არქეოლოგია მიგვითითებს, ეკონომიკა ასრულებს ისეთსავე როლს, როგორსაც ასრულებს ბიოლოგიური ფუნქციები, მეტიც, *ეკონომიკას ბიოლოგიური ფუნქცია ენიჭება*, რადგან შეუძლებელი ხდება ამ პროცესის განწვლილვა პირველი რიგის და მეორე რიგის მოქმედებებად. ეს მეტად მნიშვნელოვანი მომენტია, რომელიც შეიცავს ეკონომიკოცენტრიზმისათვის დიდ „საფრთხეს“: ეკონომიკის ექსტერნალიზება, განყენება, ტრანსცენდირება ადამიანისაგან ისევე შეუძლებელია, როგორც მისი ბიოლოგიური თვისებებისა. ეკონომიკა რალაც ადამიანის გარეშე არსებული მოვლენა და ურთიერთობები კი არ არის, არამედ ადამიანის *ონტობიოლოგიური ფუნქციონალური მახასიათებელი* და მისი ყოფიერების სათავეში თუ საფუძველში დაყენება ისევე გაუმართლებელია, როგორც სუნთქვის, სმენის, ხედვის, აღქმის... ძალის... აზროვნების... ტრანსცენდირება და მისი საზოგადოებრივი თუ ინდივიდუალური ყოფიერების ბაზისად გამოცხადება.

„ადამიანი ეკონომიკური ცხოველია“ – ამ გამოთქმას სრულიად სხვა აზრი აქვს, ვიდრე გამოთქმას – „ადამიანი ისტორიული (ანუ კულტურული, ანუ პოლიტიკური, ანუ ესთეტიური და ა.შ.) ცხოველია“, – რადგან ადამიანობის ონტოლოგიურ დახასიათებაში ისტორიულობა, კულტურულობა ან პოლიტიკურობა თუ ესთეტიკურობა მეტაფიზიკურ ანუ არაბიოლოგიურ რიგს განეკუთვნება და, ამდენად, ონტოლოგიურად განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ენიჭება. ამ ასპექტებით ადამიანი „უნათესაო“ არსებაა ბიოლოგიურ და ცხოველთა სამყაროში.

ეკონომიკას, როგორც სოციალური ყოფიერების ფორმას, შეიძლება შევხედოთ სპეციფიკურობის თვალსაზრისით. ამ შემთხვევაში გვეძლევა შესაძლებლობა, დავინახოთ მასში ის ნიადაგი, რომელზედაც და რომლითაც ადამიანები უკავშირდებიან ურთიერთს გარკვეული მიზნის მისაღწევად. ეს მიზანი, არსებითად არ ცდება ნებისმიერი ინდივიდის წინაშე არსებულ მიზანს და ეკონომიკის იმ დახასიათების საზღვრებს, რომელზედაც ზევით იყო საუბარი – *სასიცოცხლოდ აუცილებელი და მომავალზე ორიენტირებული საქმიანობა, რომლის მიზანია წარ-*

მოებულის სოციალური ანუ უნივერსალური გამოყენება. შემგროვებლობიდან და მონადირეობიდან სამეურნეო საქმიანობაზე გადასვლა, რაც არსებითად შეიძლება ბიოლოგიური „გაადამიანების“ სასრულ ეტაპად იქნეს მიჩნეული (ამის შემდგომ, ანუ ნეოლითის შემდგომ, ადამიანი უკვე სრულად და თანამედროვედ ადამიანია და მას შემდეგ ბიოგენეტიკური ცვლილებები არ განუცდია, მხოლოდ კულტურულ დიფერენცირებას განიცდის), ავითარებს სოციალურ ურთიერთობათა სპეციფიკურ ფორმებს, რომლებსაც ადამიანის ყოფიერების თვალსაზრისით აუცილებლობითი ასპექტი ფარავს. ადამიანი აუცილებლობით შედის იმ ურთიერთობებში რომლებსაც „ეკონომიკური“ ენოდება და არავითარი სხვა შესაძლებლობა მას არ გააჩნია. განვითარება ამ ურთიერთობების ფორმებისა დამოკიდებულია ადამიანის ყოფიერების მატრიცის ონტოლოგიურ მახასიათებელთა განვითარებაზე, სახელდობრ და ინტეგრალურად, კულტურის განვითარებაზე (რომლის ვექტორიც ცივილურობისაკენ და ე.ი. სრული თავისუფლებისაკენ არის მიმართული). ამდენად, კულტურა განსაზღვრავს ეკონომიკას და ეკონომიკა ვითარდება კულტურის განვითარებისდა კვალად და არა პირიქით, რადგან ტექნე და ტექნოლოგიური განვითარება, რომელიც ეკონომიკის ძრავაა, კულტურის მახასიათებლებითაა განსაზღვრული და არა ეკონომიკური მოთხოვნილებებით. ტექნოლოგიური განვითარება რომ ეკონომიკური მოთხოვნილებებით იყოს განსაზღვრული, მაშინ უნივერსალური სანარმოო მანქანები და თანამედროვე საინფორმაციო ტექნოლოგია უკვე ნეანდერტალურ ან კრომანიონულ ეპოქაში შეიქმნებოდა. რადგან ამგვარ შექმნას არავითარი ლოგიკური ჯებირი არ გააჩნია, ერთადერთი ჯებირი არის კულტურა, რომელშიც არსებული ცოდნა და ე.ი. ენა არ იძლევა საშუალებას, ადამიანი „გადაახტეს“ იმ ველს, რომელშიც ახორციელებს თავის ყოფიერებას. კულტურის ამ მატრიციდან ხედავს ადამიანი სამყაროს და თავის მოთხოვნილებებსაც და იმ შესაძლებლობათა ველს, რომელიც ამ მატრიცის (ენის) მიერ იხსნება. ეკონომიკური მოთხოვნილებები, ამდენად, განსაზღვრულია კულტურის ფორმებით. ეს ქმნის საფუძველს თვით ეკონომიკური დიფერენცირებისა. მეტად საგულისხმო ფაქტია, რომ ინდუსტრიულად განვითარებული ქვეყნები, როგორცაა დიდი შვიდეულის ქვეყნები (რომელშიც ახლა პოტენციური სანარმოო

გიგანტი, რუსეთიც შედის), მასობრივი დეკულტურის ზაციის მძლავრი კერებია და პრობლემები, რომლებიც ამ სისტემებში წარმოიშობა, სრულიად არაეკონომიკური და ეკონომიკით გადაუწყვეტადი ხასიათის პრობლემებია.

ადამიანის ყოფიერების კრიზისი სწორედ „ეკონომიკურად განვითარებულ“ ქვეყნებშია დადასტურებული. ამის საფუძველს, ჩემი აზრით, წარმოადგენს ის პოლიტიკონომიკური იდეოლოგია, რომელიც ადამიანის ყოფიერებას ეკონომიკოცენტრისტულ საფუძველზე გაიაზრებს. თუ დავაკვირდებთ ისეთი ქვეყნების მდგომარეობას, როგორცაა აღმოსავლეთის ნავთობმრეწი ქვეყნები და, განსაკუთრებით, ირანი, ადვილად დავინახავთ ამ ქვეყანათა „ეკონომიკურ“ განვითარებასა და კულტურას შორის არსებულ შეუსაბამობას და წინააღმდეგობრიობას. ეს კიდევ ერთი დასტურია იმისა, რომ ეკონომიკას სხვა როლი და ადგილი აქვს სინამდვილეში, ვიდრე ამას ეკონომიოცენტრიზმი და მატერიალიზმი ამტკიცებს. ფაქტობრივად, აღმოსავლეთის მუსულმანური ნავთობმრეწი ქვეყნების ეკონომიკური განვითარება ასახავს არა ამ ქვეყანათა შინაგან მოთხოვნილებას და ეკონომიკურ საჭიროებას, არამედ დასავლეთის განვითარებული ქვეყნების ეკონომიკურ მოთხოვნილებებს. ეს არის სხვისი ეკონომიკა და მოთხოვნილებები, რომელიც გადმონერგულია უცხო მატრიცაში და ანგრევს მას. ირანის მაგალითი მეტად საგულისხმოა ამ მხრივ: ხომეინის შეტევა დასავლურ ცივილიზაციაზე (რაც საერთო მახასიათებლად უნდა მივიჩნიოთ მუსულმანური სამყაროსათვის) ცნობიერად თუ არაცნობიერად აღნიშნავდა იმ განხეთქილებას, რომელიც წარმოიშვა ირანის კულტურისა და მის საფუძველზე განვითარებული ეკონომიკის დაპირისპირებაში „დასავლურ ეკონომიკასა და „ცივილიზაციასთან“. პარადოქსი მდგომარეობს იმაში, რომ ხომეონის ანტიდასავლურობის ლოგიკას ირანის ნავთობმრეწველობის სრული მოსპობა უნდა გამოენვია, რაც შეუძლებელი იყო და არის, რადგან ირანი უკვე არაპომოგენურ სოციალურ და კულტურულ მატრიცაში არსებობს. აქ აუცილებელია პოლიტიკური კოლონიზაციის ეპოქის ერთი არსებითი ასპექტის გაანალიზება, ან აღნიშვნა მაინც. პოლიტიკური კოლონიზაციის ეპოქა იკითხება როგორც სხვადასხვა კულტურულ მატრიცათა დაჯახებისა და კოლონიზებულ ქვეყანაში კოლონიზატორის ეკონომიკურ და გეოსტრატეგიულ

ინტერესთა დაფუძნების ეპოქა. როგორც არ უნდა შევაფასოთ პოლიტიკური კოლონიზაციის ფაქტი (და ჩვენ ვიცით, რომ ხშირად ის დადებითად ფასდება: შველად, განვითარებად და ა.შ. განსაკუთრებით კოლონიზატორთა შეფასებებში), ვთქვათ, აფრიკის კოლონიზებისა ევროპულ სახელმწიფოთა მიერ, სამხრეთ ამერიკის კოლონიზაციისა, რუსეთის მიერ ევრაზიული სივრცის კოლონიზაციისა, ან, უფრო სპეციფიკურად, კავკასიისა და საქართველოს კოლონიზაციისა, არსებითია ის, რომ ამ კოლონიზაციის პროცესში ხდებოდა არაბუნებრივი ეკონომიკური მოთხოვნილებებისა და ინტერესების წარმოქმნა და კულტურის მატრიცის რღვევა. კოლონიზებული ქვეყანა იწყებდა ცხოვრებას არა თავისი ინტერესებით და არა თავისი ენით ანუ კულტურით. აქ საქმე არ ეხება განვითარების ამა თუ იმ ფორმას. აქ მნიშვნელოვანია იმის გაგება, რომ წარმოქმნილი ინტერესები არ გამომდინარეობდა კულტურის იმ მატრიციდან, რომელსაც ეყრდნობოდა ესა თუ ის კოლონიზებული ქვეყანა. ეკონომიკურ ფორმათა განვითარება, ამგვარად იყო, თავისთავადი და დამოუკიდებელი მოვლენა, რომელიც წარმოშობდა აზრს ეკონომიკის სრული განყენებულობის და თავისთავადობის შესახებ. ამიტომ არც იყო შემთხვევითი, რომ ეკონომიკოცენტრისტული თეორიების განვითარება თანხვედრა კოლონიზაციის მძლავრ ტალღას. საბოლოოდ ეკონომიკურმა იმპერიალიზმმა პოლიტიკური იმპერიალიზმი შთანთქა და დასაბამი მისცა სრულიად ახალ ვითარებას, რომელიც XX საუკუნის გეოპოლიტიკური სტრატეგიისა და დეკულტურეზაციის ძირითადი მახასიათებელი გახდება. პარადოქსი მდგომარეობს იმაში, რომ თავისუფლებისაკენ მისწრაფების და პიროვნებისა და საზოგადოების თავისუფლების ცივილურ პრინციპთა განვითარების ფონზე, „ეკონომიკოცენტრისტულ უნივერსალიზმს“ თან ახლავს მასობრივი დეკულტურეზაციისა და დესტრუქციულობის მოვლენები, რომლებიც საეჭვოს ხდიან არსებულ ეკონომიკოცენტრისტულ კონცეფციასა და იდეოლოგიასა საფუძვლებს. ცდა, ეკონომიკური უნივერსალიზმით შეიცვალოს ყოფიერების ღირებულებითი (მეტაფიზიკური) მატრიცა და პირველ რიგში ქრისტიანული ცივილიზაციისა(!), აწყდება არსებით წინააღმდეგობას როგორც პრაქტიკულ, ასევე თეორიულ ასპექტში.

ყურადსაღებია ის, რომ ეკონომიკის ცნებას ის მნიშვნელობა, რომელიც გახდა ეკონომიკოცენტრიზმისა და მარქსიზმის საფუძველი, მიეცა მხოლოდ უახლეს ისტორიაში. შეიძლება ითქვას, რომ ეს იყო *დეკულტურიზაციის, გამასობრივების და მატერიალისტური კონცეფციის გაბატონების პროცესის* დაწყების არსებითი, მაგრამ ჯერ შეუმჩნეველი ნიშანი. სოციოლოგიური და პოლიტიკური ცნობიერება დღესაც კი ამ რელიქტური იდეოლოგიის ტყვეობაში იმყოფება.

მივყვეთ ამ ცნების განვითარებას:

οικονομοσ – ბერძნული სიტყვაა, რომელიც ნიშნავს მოურავს, ეზოსმოდვარს, მეჭურჭლეთუხუცესს, იმას, ვინც განაგებს მეურნეობასა და ქონებას.

ბერძნული პოლისიდან გადმოსული ეს ცნება ქრისტიანულ ეპოქაში იხმარებოდა ეკლესიაში, საეკლესიო ქონების განმგებელის აზრით. დასაწყისში, ვიდრე საეკლესიო ქონება შემონირულობისაგან შედგებოდა, ამგვარ ფუნქციას თავად ეპისკოპოსი ასრულებდა, მაგრამ საეკლესიო საკუთრების ზრდასთან ერთად აუცილებელი გახდა საგანგებო პასუხისმგებლობის მქონე პირების დანიშვნა. სწორედ ამგვარი პირი იყო ეკონომი, ანუ ეკონომიის გამწვევი (მომჭირნეუხუცესი).

თუ ეკონომიკის ქვეშ გავიაზრებთ მხოლოდ იმ მნიშვნელობებს რომლებსაც ეტიმოლოგია გვაძლევს და მას თანდათან გავაფართოვებთ, გვექნება: თვისება, რომელიც მდგომარეობს ხარჯების შემცირებაში, მათ მკაცრ მონესრიგებაში; ადამიანთა სოციალური აქტივობის კომპლექსი, რომელიც მდგომარეობს ნაწარმის შექმნის, მოხმარების და ამ პროცესში წარმოქმნილი თვითგანვითარების მიზნისაკენ ორიენტირებული ურთიერთობების რთულ სისტემაში; პიროვნებისა და საზოგადოების მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება და უზრუნველყოფა სოციალური (საზოგადო) წარმოების და თავისუფალი მიწოდების ბაზრის ორგანიზების გზით. ამ თვალსაზრისით, ეკონომიკა არის *მეთოდი, ტექნიკა და არა არსება*, არა „რა“, არამედ „როგორ“. სწორედ ორგანიზებისა და მართვის მეთოდების ფორმებით განვასხვავებთ ურთიერთისაგან „ლიბერალურ“ და „კოლექტივისტურ“, „თავისუფალ“ და „გასახელმწიფოებრივებულ“ და სხვა ეკონომიკურ ტიპებს.

ყველა ეს განსაზღვრებები და მნიშვნელობები არსებითად ნიშნავს იმის გაგებას, რომ ეკონომიკა არის ადამიანის საქმიანობის ის ასპექტი, რომელიც დაკავშირებულია მის მიერ სასიცოცხლოდ აუცილებელი პროდუქტისა და ნაწარმის მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებელი საქმიანობის, ამ საკვების მოპოვების, შენახვის, განაწილების და მოხმარების *საშუალებების შექმნის*, თავშესაფრის და თავდაფარვის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების *საშუალებათა შექმნის* და მთელ ამ პროცესში მინიმალური ხარჯით მაქსიმალური შედეგის მოპოვების ამ პროცესის *ოპტიმალურად მართვის* საფუძველზე. მიზანი, რომელიც ეკონომიკაში ისახება, თანხედება მოცემული საზოგადოების და პიროვნების (სახელმწიფოს) არსებით მიზანს: იყოს თავისუფალი, დამოუკიდებელი და საკუთარ ღირებულებით მატრიცაზე დაფუძნებული. ამ თვალსაზრისით, განსხვავებულ უნდა იქნეს ეკონომიკური პოლიტიკის ორი ასპექტი: ინდივიდუალური (კერძო) და სახელმწიფოებრივი (საზოგადო).

ეკონომიკის ცნებას ორი სივრცე აქვს: ერთი ფარავს ეკონომიკურ პოტენციას ანუ იმას, რაც დაკავშირებულია ასათვისებელ გეოგრაფიულ სივრცეში არსებულ მონაცემებთან ანუ სიმდიდრესთან, რომელიც არ არის დამოკიდებული ადამიანის ძალისხმევებზე და „მოცემულია“: ეს არის ის, რასაც ბუნებრივ ეკონომიკურ მონაცემებს (სიმდიდრეს) ვუნოდებთ. მეორე ფარავს იმ მოქმედ, კინეტიკურ სივრცეს, რომელიც წარმოადგენს ცნობიერ ძალისხმევათა ენერჯიას და მიმართულია ბუნებრივი სივრცის ასათვისებლად და მისგან მაქსიმალური ნაყოფის მისაღებად. ეკონომიკის სხვადასხვა ასპექტების გათვალისწინებით, შეიძლება განვითარების ორი ვექტორი გამოვყოთ: ჰორიზონტალური და ვერტიკალური, რომლებიც გარკვეული თვალსაზრისით ეკონომიკური მატრიცის როლს ასრულებენ.

ეკონომიკის *ჰორიზონტალური*, ანუ *ექსტენსიური* განვითარება გულისხმობს ქვეყანაში არსებული მატერიალური რესურსების დამუშავებასა და გამოყენებას, ანუ ამ რესურსებზე დაფუძნებას სოციალურ-ეკონომიკური და გეოპოლიტიკური განვითარებისა. ჰორიზონტალურ განვითარებაში კოლონიზაციათა სივრცეც შემოდის. ეს არის ეკონომიკის *ექსტენსიური განფენადი*, რაოდენობრივი ფორმა. ამგვარი ტიპი გაბატონებული იყო XX საუკუნის მეორე ნახევრამდე, მეორე მსოფლიო ომამდე. მას

შემდეგ ეკონომიკის განვითარებაში შეინიშნება თანდათან გა-
დასვლა *ვერტიკალურ* ტიპზე. ეკონომიკური დიფერენცირება
ბევრად არის დამოკიდებული ამ ორი ვექტორის ურთიერთმი-
მართებაზე.

ვერტიკალური ეკონომიკური განვითარება გულისხმობს,
რომ ქვეყანას თავისი განვითარების საფუძვლად აქვს აღებული
არა საკუთარი ქვეყნის მატერიალური (ბუნებრივი) მოცემულო-
ბები, არამედ *ფინანსური* და *ორგანიზაციული სისტემის ხა-
რისხი*. ვერტიკალური ეკონომიკა სრულყოფილად შესაძლებელი
გახდა მხოლოდ XX საუკუნეში, სოციალური რეორგანიზაციისა
და ფინანსურ ურთიერთობათა მონდიალიზაციის (გამსო-
ფლიურების) პირობებში და საფუძველზე. საუკეთესო მაგალი-
თია გერმანია და იაპონია, კიდევ უფრო მჭევრმეტყველი – ჰონ-
კონგი, ტაივანი და სხვა პატარა ეკონომიკური „ოაზისები“. რა
თქმა უნდა, ამ უკანასკნელი ქვეყნების *ეკონომიკური მდგრადო-
ბის ხანგრძლივობის* საკითხს დიდი კითხვის ნიშანი უზის, მა-
გრამ ეს სრულიად სხვა რიგის საკითხია. ეკონომიკური მონდია-
ლიზაცია კულტურის მატრიცათა რღვევისა და მოზაიკურობის
ფონზე მეტად რთული პრობლემების წინაშე აყენებს საზოგა-
დოებებსა და სახელმწიფოებს. XX საუკუნის დიდმა სოციალურ-
პოლიტიკურმა ექსპერიმენტებმა, რომლებიც *ტიპოლოგიურად*
ერთგვაროვან კონცეპტუალურ საფუძველებს და, პირველ რიგ-
ში, *სახელმწიფოებრივ ეკონომოცენტრიზმს* ეფუძნებოდა, დაა-
დასტურა ეკონომიკის *პრინციპულად მეორადი როლი* ადამიან-
ის ყოფიერების და მისი ონტოლოგიური ღირებულების თვალ-
საზრისით. *სახელმწიფოებრივ ეკონომიკოცენტრიზმზე* აგებული
სისტემების შინაგანი წინააღმდეგობრიობის ქრესთომა-
ტიულ მაგალითად გამოდგება საბჭოთა კომუნისტური და გერ-
მანული ნაციონალ-სოციალისტური ტოტალიტარიზმი. „ნა-
ციზმმა“ ერის „ორგანიზებულ მშრომელთა მასად“ გადაქცევით,
რამდენიმე წელიწადში შექლო მისი *ტოტალური გავლულება* იმ
უპირველესი და ონტოლოგიური მახასიათებლის მოსპობით,
რომელსაც *თავისუფლება* ეწოდება. ეკონომიკურად თუ რა წარ-
მატება ჰქონდა ამავე დროს გერმანიას, ეს საყოველთაოდაა
ცნობილი.

ჰორიზონტალური ეკონომიკური განვითარების ვექტორი,
არსებითად, თანხედება ადამიანის მსოფლიოში განსახლების

პროცესს. ადამიანის მიერ სხვადასხვა გეოგრაფიულ გარემოს ათვისების და ეთნიკურ თუ ეროვნულ ფორმაში დაარსების პროცესი ჰორიზონტალურად განვრცობადი პროცესია კონტინენტთა კოლონიზების (საცხოვრებლად ათვისების) თვალსაზრისით. ეს ჰორიზონტალური განვრცობის პროცესი სიმეტრიულია შინაგანი დიფერენცირების ვერტიკალური პროცესისა, რომელიც კულტურის სოციალური და პოლიტიკური ფორმების სახით გვაქვს ნარმოდგენილი. თავისთავად, ეკონომიკური მიზნები, ანუ ცხოვრების აუცილებელ საშუალებათა ნარმოებისა და შექმნის ამოცანა განვითარების ჰორიზონტალური და ვერტიკალური ვექტორების მიმართ შებრუნებულია: რაც უფრო უშუალოა ეს ამოცანა, ანუ რაც უფრო მეტად უახლოვდება სასიცოცხლოდ აუცილებელი საკვების მოპოვების საჭიროებას, მით უფრო *ნელი* და *ციკლურია* განვითარება და მით უფრო ექსტენსიურ-ჰორიზონტალურია ვექტორი. ერთ ადგილზე ამონურულ საშუალებათა ძიება ხდება სხვა ადგილას *გადაადგილების* მეოხებით. ვიდრე სივრცეები აუთვისებელია, ანუ ჰორიზონტალურ განვრცობას წინააღმდეგობა არ ელობება, ადამიანი გადადის ერთი ადგილიდან მეორეზე, მაშინაც კი, როდესაც იგი მეურნეობას ეწევა. აქ განსაკუთრებულ როლს ასრულებს „მჭამელ პირთა“ რაოდენობა, ანუ დემოგრაფიული ფაქტორი. მაგრამ იმ მომენტიდან, როდესაც სივრცე მეტ-ნაკლებად შევსებულია და გადაადგილებისა და განვრცობის საშუალებები შეზღუდული „სამეზობლოს სიმჭიდროვით“, ადამიანი იძულებული ხდება, გადავიდეს ვერტიკალურ განვითარებაზე, ანუ *ეკონომიკა დაუქვემდებაროს კულტურის მატრიცას*. სწორედ ეს მომენტი განსაზღვრავს ადამიანის სრულ ადამიანად ჩამოყალიბების მომენტს: *ჰორიზონტალურიდან ვერტიკალურ განვითარებაზე გადასვლას*. ცხადია, აქ არ იგულისხმება ადამიანის ფიზიკური ვერტიკალური წყობა, თუმცა, სიმბოლურად არც ეს არის გამორიცხული. მეტად საინტერესო ჩანს ამ თვალსაზრისით დაკვირვება აფრიკაზე, რომელიც დღეს მიჩნეულია ადამიანის დედამიწაზე განვრცობის საწყის სივრცედ. თვით აფრიკის ტერიტორია მასზე მოსახლე ჯგუფებისათვის იმდენად ვრცელი იყო, რომ მათი ჰორიზონტალური მოძრაობისათვის არავითარ წინააღმდეგობას არ შეიცავდა: ყველა თავისუფლად ეტეოდა ამ ჰორიზონტალურად გახსნილ სივრცეში. გარკვეულ არეთა შევსება სამეზობლო

ჯგუფებით, ეთნონობრივი გაერთიანებებით თუმცა ინვეედა ბუნებრივ ისტორიულ პროცესის განვითარებას (ომებს, კულტურულ ჩამოყალიბებას და ურთიერთობებს, სამეზობლო კავშირებს და სხვა), მაგრამ არ იქცეოდა იმ ჯებირად, რომელიც ექტავდა სივრცეს და აიძულებდა ამა თუ იმ ჯგუფს, მკვიდრად დაფუძნებულიყო თავის საზღვრებში და გადასულიყო ვერტიკალურ განვითარებაზე. გამოიწვევა, რომელიც არსებობდა ამ სივრცეში, ამდენად, მეტად სუსტი იყო იმისათვის, რომ მიეცა დასაბამი ვერტიკალური განვითარებისათვის. შედეგი ყოველივე ამისა იყო ის, რომ აფრიკის კონტინენტი, საიდანაც დაიწყო კაცობრიობის განთესვა, აღმოჩნდა „პირველყოფილ“ მდგომარეობაში. კოლონიზაციამ სხვა მრავალ პირობასთან ერთად გამოიწვია სრულიად განსაკუთრებული ვითარება: აფრიკის სივრცე აღმოჩნდა გადასერილ-გადაკეტილი პოლიტიკური საზღვრებით, რომლებიც კოლონიზატორების მიერ იყო დადგენილი. აფრიკელ ტომთა და ეთნოსთა საკუთრივი ეკონომიკური ინტერესები და ვექტორები აღმოჩნდა დაჭერილი და ამოგდებული თავისი ბუნებრივი ვითარებიდან. *ჰორიზონტალური ვექტორი ნყვეტილი აღმოჩნდა, ხოლო ვერტიკალური – განუვითარებელი.* ამგვარი რადიკალური იძულებითი გადასვლა ჰორიზონტალური ვექტორიდან ვერტიკალურზე, ფაქტობრივად, დამანგრეველი აღმოჩნდა აფრიკული კულტურებისათვის. როგორც აფრიკის დღევანდელი ვითარება გვიჩვენებს, ყოფილი კოლონიები უსუსური აღმოჩნდა იმ პირობების მიმართ, რომელიც მათ დეკოლონიზაციამ მოუტანა: სხვისი მიზნებისა და ინტერესების ვექტორზე არსებობამ მათ საკუთარ მატრიცას ნიადაგი მოუშალა და საკუთარ ინტერესთა და მისწრაფებათა მიმართება შეცვალა. არაბუნებრივად ორიენტირებულმა მოთხოვნილებებმა თავდაცვითი სოციალური ინსტიტუტების სრული მოშლა გამოიწვია და შეიქმნა მოსახლეობის მძლავრი მიგრაციის ფაქტორი. ეს ვითარება დიდად სანიშნოა ექსტოტალიტარული იმპერიული სივრცის ნგრევის პირობებში მყოფი ქვეყნებისათვის.

ეს მომენტი მეტად მნიშვნელოვანია იმის გასაგებად, თუ რა პროცესებთან გვაქვს საქმე, როდესაც მესამე მსოფლიოს ქვეყნებს, ხალხებსა და კულტურებს ვეხებით და მათ შეფასებას ვცდილობთ ეკონომიკური განვითარება-განუვითარებლობის თვალსაზრისით. თვით ევროპის სივრცის სწრაფი განვითარება,

ისევე, როგორც იაპონიის მაგალითი, ხაზს უსვამს ასათვისებელი სივრცის საზღვრულობის მნიშვნელობას ჰორიზონტალური და ვერტიკალური ვექტორების ურთიერთმიმართებასა და სიმეტრიაში. აქვე შეიძლება რუსეთის მაგალითის გახსენება და რუსეთის განვითარების შემაფერხებელ ფაქტორად სწორედ მისი განუწყვეტელი გაფართოება დავასახელოთ. ფაქტობრივად, რუსეთს არ შეექმნა ჰორიზონტალურიდან ვერტიკალურზე გადასვლის პირობები და ამან იმოქმედა არა მხოლოდ რუსეთის, არამედ მთლიანად იმპერიული სივრცის განვითარების შეფერხებაზეც. ამის დასტურია საბჭოთა სისტემის „დახურული განვითარება“, რაც მხოლოდ ექსტენსიურობაზე იყო დაფუძნებული და რამაც დრამატული შედეგები მოიტანა (მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც ჩერჩილი აღნიშნავდა, სტალინმა სახნისიანი რუსეთი მიიღო და ატომური ბომბით შეიარაღებული დატოვა)...

ევროპული კულტურული პოლიმორფიზმი, რომელიც ქრისტიანული ცივილური მატრიცის საფუძველზე წარმოიქმნა, ვერტიკალური, ანუ ინტენსიური ვექტორით განვითარების გამოხატულებაა. მნიშვნელოვანი არის ის, რომ ევროპული სივრცის გახსნისათვის (მდრ. საბჭოთა სივრცის დახურვა!) ბრძოლა ევროპისიქითა („წყალგადაღმა“) სივრცის ექსტენსიურად კოლონიზაციის ფორმით მიმდინარეობდა არა საკუთრივ ევროპის საზღვრებში, არამედ ევროპის საზღვრებს გარეთ; ხოლო ურთიერთ ომები და ერების (სახელ-მნიშვნების) ისტორიული ჩამოყალიბების პროცესი, რომელიც ევროპაში მიმდინარეობდა, ინვევდა ვერტიკალურ, ინტენსიურ განვითარებას. ეს ორი ვექტორი ამ კულტურული პოლიმორფიზმის ცივილური თანაშესაბამისობის ძრავა იყო: ევროპული ცივილიზაციის პრინციპული ჰომოგენურობა და თანაფარდობა, მიუხედავად ცხოვრების პირობათა შედარებითი მეტნაკლებობისა, უეჭველი ფაქტია, რომელმაც გამოხატულება პოვა ევროგაერთიანების კონცეფციაშიც და იმ სიძნელეშიც, რომელსაც წააწყდნენ ევროპაში გაერთიანებისაკენ მისრნაფებული ექსსაბჭოთა ბანაკის ქვეყნები.¹³

მას შემდეგ, რაც ევროპამ მოახდინა მსოფლიო სივრცის კოლონიზაცია, ე.ი. ჰორიზონტალური ექსპანსია დასრულდა და ჰორიზონტალური ინტერესები და ვექტორები ურთიერთს დაე-

ჯახა, ანუ XX საკუნის დასაწყისისათვის, ევროპაში ორი მსოფლიო ომი მოხდა. ამ ომების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ მათი მიზეზი არავითარ ეკონომიკურ ინტერესებთან არ იყო დაკავშირებული, მიუხედავად ეკონომიკოცენტრისტიებისა და მატერიალისტ-რევოლუციონერების დიდი სურვილისა. ეს იყო მასათა ამბოხის ეპოქის დასაწყისი და კულმინაცია და ორივე ომი, არსებითად, *მასათა მოთხოვნითა და სანქციით* იყო ნაწარმოები. თუმცა, ამ ომთა თავიდან აცილების გზა ორივე შემთხვევაში რეალურად არსებობდა. არსებითად არაფერი მატერიალურ-ეკონომიკური მიზანი ამ ომებს არ გააჩნდა. სიმდიდრის მოპოვება ამ ომების გზით შეუძლებელი იყო და ძნელია წარმოიდგინო რომელიმე რეჟისორი ამ ომებისა, რომელსაც ეს არ ესმოდა. დასავლეთის დემოკრატიულ მასებს ისევე უნდოდათ ეს ომი, როგორც აღმოსავლეთისას, ამ შემთხვევაში გერმანიის ნაციონალ-სოციალისტურ დემოკრატიულ მასებს. და მიზეზი, როგორც სათანადო ადგილას ვნახავთ, იყო არამატერიალურ „ღირებულებათა დაბრუნება“. მაგრამ ომმა ამავე დროს გამოავლინა ორი იდეოლოგიისა და ვექტორის, ჰორიზონტალური და ვერტიკალური, ექსტენსიური და ინტენსიური განვითარების იდეოლოგიისა და ვექტორის კონტრადიქტულობა. ეს იყო ძველისა და ახლის თავისთავში ბრძოლა. ნაცისტური გერმანიის ტრაგედია, შესაძლოა, იმაში მდგომარეობდა, რომ ვერ იქნა გაცნობიერებული ჰორიზონტალური განვითარების ფაქტორის უმნიშვნელობა ვერტიკალური განვითარების ფაქტორთან მიმართებაში. სასიცოცხლო სივრცისათვის ბრძოლის ჰორიზონტი ექსტენსიურ სივრცეში კი არა, ინტენსიურ სიმაღლეში იხსნებოდა. და ეს, მიუხედავად იმისა, რომ არსებითად ნაციონალ-სოციალისტური გერმანია სწორედ ვერტიკალური ვექტორის და არაეკონომიკური ღირებულებების მეშვეობით ამოვიდა „ვერსალის შავი ნახვრეტიდან“ და არაჩვეულებრივი ნახტომი გააკეთა ეკონომიკაში და ინდუსტრიაში. საბჭოთა იმპერიაც იგივე ჰორიზონტალურ ვექტორზე დაფუძნებული კონცეფციის ტყვეობაში იმყოფებოდა. და დანარჩენი ევროპაც. ორივე ტოტალიტარული სისტემა შეეწირა ყალბ საფუძველზე აგებულ იდეოლოგიას და მათზე დაფუძნებულ „ეკონომიკურ“ ვექტორებს. ეკონომიკოცენტრიზმმა სრულად აჩვენა თავისი უსაფუძველობა.

ამ თვალსაზრისით განხილული თანამედროვე სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემატიკა მჭიდროდა დაკავშირებული ტექნოლოგიურ რევოლუციასთან, რომელმაც აღნიშნა XX საუკუნის ციკლოპური და მასირებული ინდუსტრიის და მომხმარებლური ეკონომიკის დასასრული და სრულიად ახალი ვექტორი გახსნა სოციალურ მასათა არსებობაში, სახელდობრ, ციკლოპური მეგალოეკონომიკის და, მასთან ერთად, ამბოხებულ მასათა სოციალური და პოლიტიკური როლის დასასრული, ხოლო მასების სოციალური და პოლიტიკური ასპარეზიდან გასვლის პირობებში კი არსებითად იცვლება სოციალური და პოლიტიკური სტრუქტურაც და, შესატყვისად, მატრიცაც, რომელიც განსაზღვრავდა საზოგადოების არსებობას, ერთი მხრივ, „მასობრივი ლიბერალისტური პოლიტეკონომიის“ და, მეორე მხრივ, „ტოტალიტარული იდეოლოგიური პოლიტეკონომიის“ ფორმებში მასათა მმართველი და წინამძღოლი (მაორგანიზებელი) პოლიტიკური პარტიების სახით. ციკლოპური მეგალოინდუსტრიის და მომხმარებლური ეკონომიკის მახასიათებელ „ამბოხებულ მასებთან“ ერთად ასპარეზიდან გადიან „მაორგანიზებელი პარტიებიც“ და ეს, შესაძლებელია, თანამედროვე ინფორმაციული და ტექნოლოგიური რევოლუციის ყველაზე დიდი შედეგია.

ადამიანის ისტორიული არსებობის გზის და იმ ფლუქტუაციების გათვალისწინებით, რომლებითაც ხასიათდებოდა ადამიანის დედამიწის ზურგზე განვრცობისა და დემოგრაფიული უკანდახევის პროცესი, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ადამიანის დემოგრაფიული სიმჭიდროვე აუცილებლობით წარმოშობს კრიტიკულ მასას, რომელიც უნდა იქნეს დაძლეული ან „გენეტიკური მუტაციით“, ან „კულტურული მუტაციით“. სიმეტრიის უნივერსალური კანონის თანახმად, გენეტიკური (ბიოლოგიური) მუტაცია კულტურული მუტაციის სიმეტრიულია და მათი ურთიერთზემოქმედება შეიძლება გამოხატულ იქნეს მიზეზისა და შედეგის ურთიერთშექცევის სიმეტრიით: გენეტიკურმა მუტაციამ შეიძლება გამოიწვიოს კულტურული მუტაცია და, პირიქით, კულტურულმა მუტაციამ განსაზღვროს გენეტიკური მუტაციის ფორმები. თუ ამ პრინციპს უნივერსალურ მნიშვნელობას მივანიჭებთ, რაც სრულიად ბუნებრივი იქნებოდა, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ეს პრინციპი ასევე მოქმედებს სოციალურ ურთიერთობებში და ეკონომიკურ მეთოდებშიც, ხოლო

მთლიანად კი – ადამიანის ყოფიერებაში. დემოგრაფიული სიმჭიდროვე, რომელსაც ამჟამად ვაკვირდებით ევროპაში, მაგალითად, აუცილებლობით მოითხოვს ისეთი სივრცეების გასწავს, რომლებიც ერთსა და იმავე დროს გახსნილი იქნება ასათვისებლად და, ამავე დროს, შესატყვისი უკვე მიღწეული დონისათვის. ამგვარ სივრცეებად ევროპისათვის წარმოდგენილია რუსეთის აღმოსავლეთი სივრცე, რომლის განვითარება ევროპის პოლიტიკური ინტერესების ქვაკუთხედიცაა. არსებული უწონასწორობა ეკონომიკური განვითარების დონეებში ევროპას აქცევს იმ მაგნიტად, რომელიც ამჟამად იზიდავს განუვითარებელი ქვეყნების მოსახლეობას და ქმნის დემოგრაფიული აფეთქების საშიშროებას, ქმნის კულტურულ მოზაიკურობას, და ფაქტობრივად, მიმართავს საზოგადოებას სულ უფრო და უფრო მკაცრი რეგლამენტირებებისაკენ, რაც დეკულტურულიზაციისა და დეგრადაციის სახეს იძენს: თავისუფალი საზოგადოების ნაცვლად იქმნება მკაცრად რეგლამენტირებული და კონტროლირებული სისტემის წარმოშობის საფრთხე. ისევე, როგორც ადამიანის ბიოლოგიური განვითარებისათვის ჰქონდა უდიდესი მნიშვნელობა დემოგრაფიულ ფაქტორს, ასევე მისი კულტურული განვითარებისათვის აქვს ამ ფაქტორს მნიშვნელობა. საზოგადოების განვითარება თავისუფლებისაკენ (თავისუფლების ვექტორი) აუცილებლობით გულისხმობს დემოგრაფიული პრობლემების გადაწყვეტას. ამის გაკეთება შესაძლებელია ან „კლასიკური“ მეთოდით – ომით, ეპიდემიებით, მსოფლიოს გახსნით მიგრაციისათვის, ანუ *კულტურული მუტაციით*; ან კიდევ ისეთი მკაცრი კლასობრივი სისტემების დაფუძნებით, რომლებშიც არსებობა მხოლოდ კულტურული შერჩევის საფუძველზე იქნება შესაძლებელი. ამავე დროს უნდა მოხდეს მსოფლიოს ტექნოლოგიური პროგრესის განხორციელება. შექმნილ ვითარებაში შეუძლებელი ხდება ტექნოლოგიურად უთანასწორო მსოფლიოში. არსებობა, ანუ ისეთი მაგნიტების არსებობა, რომლებიც მხოლოდ ეკონომიკურ მიზიდულობის ცენტრებს წარმოადგენს და არაფერს არ შეიცავს ისეთს, რაც დაიცავს არსებულ კულტურულ მატრიცებს და განვითარებს თავისუფლებას, ანუ ადამიანს მისცემს საშუალებას სრული გახსნისა თავისი კულტურის ონტოლოგიურ სივრცეში.

ეკონომიკური თეორიების მრავალგვარობა სრულიადაც არ გამომდინარეობს თვით ეკონომიკის არსებიდან და ბუნებიდან,

ანუ არ ცვლის ზევით აღნიშნულ განსაზღვრებას. ეს თეორიები, ფაქტობრივად, ეკონომიკური ტექნოლოგიების ან მართვის მე-
თოდის ფორმებად გვევლინება და არაფერს პრინციპულად
კონცეპტუალურს არ შეიცავს ყოფიერების მატრიცათა ფორმი-
რებისა თუ ღირებულებათა შემოქმედების თვალსაზრისით
(რისი პრეტენზიითაც გამოდიოდა აქამდე ყველა დიდი ეკონო-
მისტი და, განსაკუთრებით, მარქსი). თუ ადამიანის განვითარე-
ბა, მისი კულტურული პოლიმორფიზმი არ ცვლის ადამიანის ონ-
ტოლოგიურ იგივეობას, ტოვებს ადამიანს იმად, რაც ის „დასაბა-
მითვე არის“, არც ეკონომიკური საქმიანობის ბუნება იცვლება
ეკონომიკური მართვის ტექნოლოგიისა და თეორიული კონცეფ-
ციების მოზღვავებით. ეკონომიკა ყოველთვის არის ერთი ასპექ-
ტი ადამიანის ყოფიერებისა და მისი მნიშვნელობა გამომდინა-
რეობს იქიდან, თუ რა ადგილი ეთმობა ამ ყოფიერებაში ბიოლო-
გიურ მოთხოვნებს და რა – კულტურულს (მეტაბიოლოგიურს).
ეკონომიკოცენტრიზმის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ეკონომიკო-
ცენტრიზმი ეყრდნობა მატერიალიზმს, იმისდა მიუხედავად, თუ
როგორ იდეოლოგიურ გარსაცმელში იმალება იგი: ლიბერა-
ლურში, კონსერვატიულში, სოციალისტურში თუ კომუნისტურ-
ში. ხოლო მატერიალიზმი კი მხოლოდ ნაწილ ყოფიერებას განა-
სახიერებს და ღირებულებათაგან დაცლილია. ღირებულებას
მას სწორედ ის „სხვა“ ნაწილი ანიჭებს.

ეკონომიკურ სისტემათა, – იმ გაგებით, რა გაგებითაც იხმა-
რება ეს ცნება დღეს, – წარმოქმნა დაკავშირებულია არა თვით
ეკონომიკის განვითარებასთან ან მისი ბუნების ცვლასთან, არა-
მედ კულტურის მატრიცათა განვითარებასა და გართულებას-
თან, რასაც არავითარი პირდაპირი კავშირი ეკონომიკასთან არა
აქვს. პირიქით, სწორედ ეკონომიკა და მისი განვითარების ვექ-
ტორები არის დაკავშირებული და დაქვემდებარებული საზოგა-
დოებრივი ყოფიერების იმ კომპლექსურ მატრიცასთან, რომე-
ლიც კულტურის ფორმაში გვეძლევა. ამ თვალსაზრისით, თანა-
მედროვე ეკონომიკა და ეკონომიკური თეორიები გამომხატვე-
ლია *მასობრივი დეკულტურიზაციის* იმ ასპექტისა, რომელიც
მომხმარებლური მისწრაფების ტრანსცენდირებაშია ასახული.
ტრანსცენდირებული მომხმარებლობა (მოთხოვნილებები) ხდე-
ბა საფუძველი წარმოებისა (მიწოდებისა), რასაც არავითარი
ეკონომიკური (სასიცოცხლოდ აუცილებელი მოთხოვნილების

დაკმაყოფილების ონტოლოგიური აზრით) საზრისი არა აქვს. ეკონომიკური განვითარების ერთი ასპექტი, რომელიც გამოხატულია ტექნოლოგიურ განვითარებაში და ტექნოლოგიური ცივილიზაციის შექმნაში და რომლიდანაც გამომდინარეობს მართვის სპეციფიკური ფორმები და მეთოდები, შეიძლება მივიჩნიოთ ერთადერთ ჭეშმარიტად ეკონომიკურ მახასიათებლად თანამედროვე ეკონომიკისა, რადგან სწორედ ეს მხარე მიუთითებს და წარმოაჩენს მომხმარებლური ტრანსცენდირებული მოთხოვნილებების საზღვრულობას. ტექნოლოგიური განვითარება ცოდნის ველის გაფართოებასთანაა დაკავშირებული და, ამდენად, ვერტიკალური განვითარების ვექტორზე მდებარეობს და იძლევა საშუალებას ყოფიერების ოპტიმალური ეკონომიზირებისა, იმ სფეროთა და ენერჯიათა გამონთავისუფლებით, რომლებიც უშუალოდ კულტურის მატრიცას უკავშირდება. სწორედ ამ მატრიცაში ვპოვებთ თავისუფლების საძიებელ ფორმებს და მოთხოვნილებათა მარეგულირებელ სტრუქტურებს.

ეკონომიკა და თავისუფლება.

ეკონომიკისა და თავისუფლების ურთიერთიმართების საკითხი თავიდანვე დაუკავშირდა საზოგადოებრივი ურთიერთობების განვითარების საკითხს და, სპეციფიკურად, სახელმწიფოსა (ხელისუფლებისა და ძალაუფლების) და ინდივიდის მიმართების საკითხს. ამ თვალსაზრისით იკვეთება ორი ტენდენცია: ლიბერალური, რომელიც ეკონომიკურ საქმიანობაში, ისევე, როგორც სოციალურ ურთიერთობებში უპირატესობას პიროვნების თავისუფლებას ანიჭებს, და სოციალისტური, რომელიც უპირატესობას სახელმწიფოს, ანუ საზოგადოების თავისუფლებას ანიჭებს. პირველ შემთხვევაში ეკონომიკა, როგორც სოციალური ყოფიერების ფორმა, ეყრდნობა *კერძო საკუთრებას*, მეორე შემთხვევაში იგი ეყრდნობა სახელმწიფოს ან განსაზოგადოებრივებულ საკუთრებას. შერეული ტიპის ეკონომიკური სისტემა, ანუ ლიბერალურ-სოციალისტური, რომელზედაც ოცნებობენ დასავლელი სოციალისტები და ყოფილი კომუნისტები, არსებითად, კონტრადიქტორულ სანყისებს შეიცავს და ბუნებრივად მიისწრაფვის ან ერთი ან მეორე მხრივ ჰომოგენიზირებისაკენ, ამდენად, მას შეიძლება მხოლოდ დროებითი ან გარდამავალი

მნიშვნელობა ჰქონდეს. ეს ნათლად გამოვლინდა XX საუკუნის ტოტალიტარული სისტემების არსებობაში. XX საუკუნის დასასრულს უკვე შესაძლებელი ხდება, გაანალიზებულ იქნეს ეკონომიკური ყოფიერების როგორც ერთი, ასევე მეორე ფორმა მასობრივი ჰიპერსოციუმებისა და დეკულტურიზაციის „მონდიალიზების“ საერთო მახასიათებლების ფონზე:

არსებითად საკითხი ეხება პრობლემას, რომელიც ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს: შეიძლება თუ არა საზოგადოება იყოს თავისუფალი, თუ პიროვნება, ამ საზოგადოების წევრი არ არის თავისუფალი? შეიძლება თუ არა პიროვნება იყოს თავისუფალი, თუ მას არა აქვს კერძო საკუთრება და ამ საკუთრების თავისუფალი ეკონომიკური მართვის საშუალება? შეიძლება თუ არა საზოგადოება იყოს თავისუფალი, თუ მას არა აქვს თავისი საკუთრების (საზოგადოებრივი საკუთრების) ეკონომიური მართვის საშუალება გარეშე სახელმწიფო აპარატისა? XX საუკუნემ ამომწურავი პასუხი გასცა ამ კითხვებს, ერთმნიშვნელოვნად ლიბერალური ანუ პიროვნული თავისუფლებისა და კერძო საკუთრების პრინციპთა გამართლებით. ორი ტოტალიტარული ექსპერიმენტი კოლექტიურ-ეტატური „თავისუფლებისა“ და მართვისა კრახით დამთავრდა. მე აქ განვიხილავ მხოლოდ იმ საფუძვლებს, რომლებზედაც შენდება ის წყობა, რომელსაც პიროვნებისა და საზოგადოების *გარანტირებული თავისუფლების*, ანუ *ლიბერალურ არისტოკრატიული ფედერალიზმის* ღირებულებით მატრიცაში ვისახიერებ.

კერძო საკუთრება არის თავისუფლების განსაკუთრებული ფორმა, რომელიც განაპირობებს სოციალურ თავისუფლებათა განვითარებას და ადამიანის საზოგადოებრივი ყოფიერების ჰარმონიზირებას. სოციალური თავისუფლებისა და თავისუფალი ეკონომიკის ფილოსოფიური პრინციპები დამუშავებულ იქნა XVII–XX საუკუნეების ლიბერალური აზრის მიერ. საფუძველს ლიბერალური კონცეფციის ფილოსოფიური დამუშავებისათვის იძლეოდა ქრისტიანული ცივილიზაციის განვითარების პრინციპები და მთელი გზა, რომელიც ფეოდალიზმის ფორმაში განვლო ევროპამ, რადგან ადამიანის, როგორც თავისუფალი არსებისა და თავისუფლებისათვის განთავისუფლებული არსების, თავისუფლება (პავლე), როგორც არაერთგზის აღინიშნა, მხოლოდ ქრისტიანულ რელიგიასა და ფილოსოფიაში იქნა გახსნილი.

ამასთანავე, ფეოდალიზმი, თავისი არსებით ფედერალიზმისა და ლიბერალური არისტოკრატიზმის წინამორბედი, ონტოლოგიურად *კერძო საკუთრების* პრინციპს შეიცავდა. ხელმწიფე, თანასწორთა შორის პირველი, ისეთივე *კერძო მესაკუთრე* იყო, როგორც ნებისმიერი სხვა ფეოდალი. აბსოლუტიზმის გზაზე წარმოიქმნა მხოლოდ ნიადაგი *სახელმწიფოს ტრანსცენდირებისა*, რამაც თავისი საბოლოო სახე შეიძინა ტოტალიტარულ სისტემაში, რომლის საფუძველს XIX საუკუნის სოციალისტური და კომუნისტური იდეოლოგია ქმნიდა. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ლიბერალიზმისათვის იმ საკრიტიკო ფონს, რომელიც შეუქმნა მას XIX საუკუნეში წარმოშობილმა ზემოაღნიშნულმა იდეოლოგიამ, რომელიც ერთთავად განსახელმწიფოებრივებულ ეკონომიკოცენტრისტულ და მატერიალისტურ იდეოლოგიას წარმოადგენდა. ლიბერალურ პრინციპებზე, ანუ ინდივიდუალურ თავისუფლებაზე და *კერძო საკუთრებაზე* აგებული თავისუფალი ბაზრის ეკონომიკა კონცეპტუალურად და ფილოსოფიურად ეყრდნობოდა ადამიანის *ყოფიერების ღირებულებით* გაგებას და, ამდენად, კულტურის ასპექტად განიხილავდა ეკონომიკას. განსხვავებით სოციალისტური და კომუნისტური იდეოლოგიისაგან, რომლისთვისაც ეკონომიკა იყო განმსაზღვრელი საფუძველი ადამიანის ღირებულებისა: პრინციპი – *ეკონომიკა ადამიანისათვის*, რომელიც შეიძლება ქრისტიანულ-ლიბერალურ პრინციპად ჩავთვალოდ, იცვლება პრინციპით – *ადამიანი ეკონომიკისათვის*, რომელიც მატერიალისტურ-სოციალისტური (კომუნისტური) პრინციპია და, ამდენად, კულტურისაგან არსებით ტრანსცენდირებული; ეს გახდა ეკონომიკოცენტრიზმის საფუძველი.

თავისუფლების მიმართება *კერძო საკუთრებასთან* იმთავითვე ზნეობრივი ასპექტის შემცველია, რადგან თავისუფლება პიროვნების ონტოლოგიური მახასიათებელია. ეს პრინციპი *კერძო საკუთრებისა*, რომლის წინააღმდეგ იბრძოდა სოციალისტური და კომუნისტური იდეოლოგია, ადამიანის სოციალურობის არსებას ხსნის. საზოგადოება და საზოგადოებრივი არსებობა თუ „ხელშეკრულებას“ ეყრდნობა, ეს ხელშეკრულება დაცულუნდა იქნეს ზნეობით, რადგან არც ერთ სხვა ფორმას მისი დაცვისა არა აქვს ონტოლოგიური საყრდენი. სახელმწიფო (ძალაუფლება, თუ ხელისუფლება) თავის ლეგიტიმურობას სწორედ

ამ ზნეობრივი არსების საფუძველზე პოეებს. ამ ზნეობრიობიდან ტრანსცენდირებული სახელმწიფო იქცევა იმ მანქანად, რომელიც „თავის ჭკუაზე ჭრის და კერავს“ და არაფრად დაგიდევს პიროვნებისა თუ საზოგადოების ინტერესებს, ან, რაც იგივეა, – კულტურის ღირებულებებს. ზნეობა ღირსებიდან იქცევა „ხელსაყრელობად“ და „მომგებიანობად“ სახელმწიფო ხდება თვითმომსპობი რეგრესიული მონსტრი, მსგავსად კაფკას „კოლონიასში“ აღწერილი მანქანისა და მისი შემქმნელისა. ამგვარ სახელმწიფოს წარმოადგენდა ტოტალიტარული კომუნისტური იმპერია. აღნიშნული თემა საკმაოდ ადრე იქნა დამუშავებული ლიბერალურ თვალსაზრისში და ადრევე გამოიწვია სოციალისტებისა და კომუნისტების მხრიდან შეტევა.

„სპეკულატურ ფილოსოფიას შეუძლია დაკავდეს საკუთრების უფლების საფუძვლების კვლევით; იურისკონსულტს შეუძლია დააფუძნოს წესები, რომლებიც განსაზღვრავს კუთვნილ ნივთთა გადაცემას; პოლიტიკურ მეცნიერებას შეუძლია აჩვენოს, რომელია ამ უფლებათა ყველაზე სარწმუნო გარანტიები; რაც შეეხება პოლიტიკურ ეკონომიას, ის მიიჩნევს საკუთრებას სიმდიდრის გამრავლების ყველაზე ძლიერ წამახალისებლად. ის ნაკლებ არის დაკავებული იმით, რაც აფუძნებს და ამკვიდრებს საკუთრებას, გარდა იმისა, რომ იგი უნდა იყოს დაცული. ჩვენ ვგრძნობთ, რომ ამაო იქნება საკუთრებისადმი მიძღვნილი კანონები, თუ ხელისუფლებამ არ იცის, როგორ უნდა მიაგებინოს პატივი კანონებს; თუ მის ძალაუფლებას აღემატება, აღკვეთოს ყაჩაღობა; თუ იგი ამას თვითონვე სჩადის... (ცალკე აღებული კერძო მესაკუთრის ძალა იმდენად მცირეა ხელისუფლების ძალასთან შედარებით, რომ კერძომესაკუთრებს არა აქვთ სარწმუნო საშუალება თავი დაიცვან სახელმწიფო მოხელის მიერ ხელყოფისაგან, გარდა იმ ქვეყნებისა, სადაც მათი უფლებები დაცულია პრესის თავისუფლებით, რომელიც ამხელს ყოველ ხელყოფას, და ჭეშმარიტი ეროვნული წარმომადგენლობისა, რომელიც მათ სჯის.)¹⁴.

დღეს უკვე ნათელია, რომ მასობრივ ჰიპერსოციუმებში და ცენტრალიზებულ სახელმწიფოებში ბიუროკრატიზირების დონე იმდენად მაღალია, რომ ამ ბიუროკრატიისაგან თავდაცვა პრაქტიკულად შეუძლებელი ხდება, თუ არ არსებობს ის საფუძველი, რომელიც მოხელეთა ფუნქციონალობას განსაზღვრავს, ანუ არ

არსებობს ზნეობრივ ღირებულებათა ანუ *კულტურის მატრიცა*, აგებული ღირსებისა და თავისუფლების პრინციპებზე. წინა თავებში მე შევეცადე მეჩვენებინა, რომ თავისუფლება ადამიანის ონტოლოგიური კვანძია და რომ ადამიანის ადამიანობის განმსაზღვრელი მახასიათებლები პირდაპირ კავშირშია თავისუფლების სოციალური ფორმების ანუ სოციალური თავისუფლებების არსებობასთან. ფრანგი ეკონომისტის ზემომოტანილი შენიშვნა სწორედ ამაზე მიუთითებს.

რადიკალური ცვლილება, რომელიც მოხდა მსოფლიოში XX საუკუნეში, არსებითად, სრულიად ახალ პრობლემატიკას შეიცავდა. ეს პრობლემატიკა დაკავშირებულია საზოგადოებათა გამასობრიობასთან, „მასათა ამბოხთან“ და კულტურის მატრიცათა *მოზაიკიზირებასთან* ჰიპერსოციუმებში. დემოგრაფიული აღრევა და კონდენსირება აგლომერაციებში სრულიად ახალ ვითარებას ქმნის არა მხოლოდ სოციალური პრობლემატიკის, არამედ ეკონომიკური თვალსაზრისითაც. როგორც XVII ასევე XVIII და XIX საუკუნის ლიბერალური და ანტილიბერალური აზროვნება საზოგადოებას და სახელმწიფოს, ეკონომიკას და ადამიანის აქტივობის სხვა ფორმებს განიხილავდა მეტ-ნაკლებად ბუნებრივ კულტურულ ან ცივილურ მატრიცაში. ადამიანის ყოფიერების არც ერთ ასპექტს და არც ერთ ფორმას ჯერ კიდევ არ განეცადა ის, რასაც მე *ტრანსცენდირებას* ვუნოდებ და რაც არის XX საუკუნის მასობრივი მეგალოპოლისებისა და აგლომერაციების მახასიათებელი. დემოგრაფიული სივრცის შემჭიდროვება და დემოგრაფიული აფეთქება გამონეული როგორც მიგრაციით, ასევე ცხოვრების დონის ამალღებით, პირდაპირ შედეგად იძლევა ადამიანის სოციალური ყოფიერების ფორმათა ტრანსცენდირებას. ადამიანი ცხოვრობს ისე, რომ მას არავითარი რეალური მონანილეობის მიღება ამ ცხოვრებაში არ შეუძლია. მის მოთხოვნილებას განსაზღვრავს მისგან ტრანსცენდირებული ბაზარი, მის სოციალურ ინტერესებს განსაზღვრავს მისგან ტრანსცენდირებული „სინდიკატი“ და „პროფკავშირი“; მის პოლიტიკურ ინტერესებს განსაზღვრავს მისგან ტრანსცენდირებული „პოლიტიკური პარტია“ ან „სახელმწიფო“ და ა.შ. მასობრივი ჰიპერსოციუმის ნაწილაკი არსება – ადამიანი არასოდეს არ არის მთლიანი მონანილე ან, მით უმეტეს, შემოქმედი თავისი ყოფიერებისა, იგი ყოველთვის ნაწილობრივია, ყოველ-

თვის გაშუალებული „მასით“, მაშინაც კი, როდესაც კვაზისოციალური იერარქიის „ელიტაში“ იმყოფება. ამგვარ ჰიპერმასობრივ ტრანსცენდირებულ სისტემებს ძნელია, საზოგადოება უწოდო, ამ ცნების ტრადიციული შინაარსით, ანუ იმ აზრით, როგორც მას ეძლევა კულტურის მატრიცაში. ეს ეხება არა მხოლოდ დიდ სახელმწიფოებს, არამედ, არსებითად, ყველა თანამედროვე სახელმწიფოს, რადგან ციკლოპურმა „მონდიალიზაციამ“ და ეკონომიკურმა „მონდიალურმა ბაზარმა“ ყველა ჩაითრია ამ ტრანსცენდირების პროცესში.

ჰიპერსოციუმებში წარმოქმნილ მომხმარებლურ მოთხოვნილებათა ტრანსცენდირების მოვლენის სიმეტრიულია ეკონომიკის ტრანსცენდირება. ეს ნიშნავს, რომ ეკონომიკური პოლიტიკა ამა თუ იმ ქვეყნისა, რამდენადაც ქვეყნები ჯერ კიდევ არიან პასუხისმგებელნი თავისი მოქალაქეების წინაშე და მიმართ, დაკავშირებულია არა თვით ამ ქვეყნის და მისი მოსახლეობის რეალურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებასთან, არამედ იმ ეკონომიკურ ურთიერთობათა სივრცეში ჩართვასთან, რომელიც განსაზღვრავს ამ ქვეყნის მოსახლეობის მოთხოვნილებათა ტრანსცენდირების ხასიათსა და ხარისხს. ამის კარგი მაგალითია დასავლური მულტინაციონალური გაერთიანებების მუშაობა ქვეყნებში, რომელთა საერთო ეკონომიკური განვითარების დონე და მოსახლეობის მოთხოვნილებები არაფრით არ შეესაბამება იქ დაფუძნებული წარმოების პროდუქტიულობას: ჰონკონგში, ტაივანში, ბრაზილიაში და სხვაგან ინარმოება პროდუქცია, რომელსაც ადგილობრივ საყრდენები არ გააჩნია და ერთ-თავად წარმოადგენს სრულიად სხვა ეკონომიკური ინტერესების გამოხატულებას. სხვა მაგალითია საბჭოთა საქართველოს ეკონომიკა, რომელსაც მე კვაზიეკონომიკას ვუწოდებ, მისი სახეები და მასშტაბები განპირობებული იყო არა საკუთრივ საქართველოს მოსახლეობის მოთხოვნილებებითა და მისწრაფებებით, არამედ – იმ უზარმაზარი ქვეყნისა, რომელშიც საქართველო იყო ჩართული, რაც ახდენდა მოთხოვნილებათა ტრანსცენდირებას ამ სივრცეში არსებული მასშტაბებით. ამგვარი შეუსატყვისობა იქცა საფუძვლად იმისა, რომ კულტურის მატრიცა, რომელსაც უნდა დაეცვა დამოუკიდებლობის გზაზე დამდგარი საქართველოს მოსახლეობა და იგი რეალურ მოთხოვნათა საფუძველზე დაეყენებინა, სრულიად დარღვეული აღმოჩნდა და

საქართველო, როგორც ქვეყანა (ანუ ასათვისებელი გეოგრაფიულ-ეკონომიკური სივრცე) და ქართველები როგორც ერი (ანუ საქართველოს მოქალაქე-მოსახლეობა, ამ სივრცის ამთვისებელი), ტრანსცენდირებული მოთხოვნილებების ტყვე გახდა. აღსანიშნია, რომ არსებულ ექსსაბჭოთა სივრცეში არც ერთ ერს და არც ერთ ქვეყანას თავისი თავი ასე არ გაუძარცვავს და გაუპარტახებია, როგორც ჩაიძინეს ეს ქართველებმა და საქართველომ. აქ ისაა ყურადსაღები და მნიშვნელოვანი, რომ „საბჭოთა საქართველო“ ცნობილი და აღიარებული იყო როგორც ის სივრცე და ქართველები კი ის მოსახლეობა, რომელსაც მოთხოვნილებები სავსებით „დასავლურად“ ჰქონდათ განვითარებული. მოთხოვნილებათა „დასავლეთში“ ტრანსცენდირების ეს ფაქტი მეტად საგულისხმოა. თვით ის ფაქტიც, რომ საქართველოში, ისევე, როგორც მთელს ექსსაბჭოთა სივრცეში „უცხოური ინვესტიციების“ მისტიკური მოვლინების მოლოდინმა, ფაქტობრივად, პარალიზებული გახადა ბუნებრივი მისწრაფება შემოქმედებისაკენ; რომ ქალაქებში, და, განსაკუთრებით, თბილისში თავმოყრილი მოსახლეობის უმეტესი ნაწილი, არ იქნა ბუნებრივად განთესილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში, სადაც ცხოვრებისათვის გაცილებით უფრო ოპტიმალური შესაძლებლობები არსებობს, საქართველოს ბუნებრივი პირობების გათვალისწინებით, ანუ საქართველოს მოსახლეობა თავისი ქვეყნის მიმართ ისეთსავე დამოკიდებულებას იჩენს, როგორც განუვითარებელი ქვეყნებიდან განვითარებულში ჩამოსული ლტოლვილები, როგორც, მაგალითად, ბომბები, რუმინელები, იუგოსლაველები, ალბანელები, მალრიბელები, აფრიკელები და სხვები პარიზში; ის ფაქტი, რომ საქართველოში მხოლოდ ერთი ქალაქია ასე თუ ისე ცივილური, „ქალაქური“ სახის მქონე (რაც უფრო ღრმა ნიშნების მქონეა, ვიდრე უბრალოდ კომუნისტების პოლიტიკისა), ამკარად და არაორაზროვნად მიუთითებს კულტურის მატრიცის და ე.ი. ეროვნული ცნობიერებისა და ინტერესების სრულ დარღვევასა და გაუფასურებაზე. ამის შედეგად, ეს მდიდარი ქვეყანა, რომელსაც თვითკმარობის მეტად მაღალი კოეფიციენტი აქვს, გაძარცვულ-გალატაკებულ და უცხოურ ინვესტიციათა მათხოვარ ქვეყანად იქცა. მსგავსი დაცემა საქართველოს ისტორიას არ ახსოვს.

ეკონომიკის თანამედროვე „მონდიალიზება“, ანუ ეკონომიკურ ურთიერთობათა და მიმართებათა ტრანსცენდირება და განყენება უშუალო სოციალური და პიროვნული მოთხოვნილებებიდან და სასიცოცხლოდ აუცილებელი საჭიროებებიდან, რაც ეკონომიკის კულტურის მატრიციდან ტრანსცენდირების გამომხატველია, შეიცავს საფრთხეს, რომელიც ამა თუ იმ კულტურის ღირებულებათა სკალის, ანუ ეროვნული სახის მოსპობასთან არის დაკავშირებული. ეკონომიკის ღირებულებითი დაუინტერესებლობა და გულგრილობა ყოველგვარი ზნეობრივი და ღირსებითი განსჯისადმი, – ტრანსცენდირებული ეკონომიკის თვითშეფასების კრიტიერიუმი, – არის პირადი მოგება და გამდიდრება მომხმარებლის მოთხოვნილებათა ტრანსცენდირების საფუძველზე და საშუალებით, – ეკონომიკას კულტურის მატრიცისადმი კონტრადიქტორულ მიმართებას აძლევს. ზევით ირანის რევოლუციაში გამოვლენილი პარადოქსული ვითარება ვახსენე. ამას შემიძლია დაეუმატო ის მოძრაობა, რომელიც კვაზინაციონალისტური იდეოლოგიის სახით იქნა აზვავებული პოსტსაბჭოთა სივრცეში და რომელმაც აჩვენა, თუ რა რთული პრობლემის წინაშე დგება საზოგადოება და პიროვნება, როდესაც ტრანსცენდირებული მოთხოვნილებები დაუკმაყოფილებელი რჩება. საქართველოს უკანასკნელ პერიოდზე (1990-1996 წწ.) დაკვირვება გვიდასტურებს, რომ საქართველოში გამეფებული ნაციონალურ-ტოტალიტარული იდეოლოგიაც და ეკონომიკოცენტრისტული პოლიტიკური იდეოლოგიაც ერთთავად ტრანსცენდირებული მოთხოვნილებებისა და ტრანსცენდირებული ეკონომიკის (კვაზიეკონომიკის) ტყვეობაში იმყოფება. მონდიალიზებული ეკონომიკა ეკონომიკა არ არის, რადგან არაფერს ეკონომიკურს არ შეიცავს იმ ქვეყნისა თუ მოსახლეობის რეალური საჭიროებების დაკმაყოფილებისა და მოთხოვნილებების მართვის თვალსაზრისით, რომელიც ერთვება მონდიალიზაციაში, ანუ ახდენს ამ მოთხოვნილებათა და საჭიროებათა ტრანსცენდირებას. ეკონომიკა, რომელიც კულტურის მატრიცის საფუძველზე არ ვითარდება, შეიცავს ამგვარი ტრანსცენდირების საფრთხეს და ე.ი. დეკულტურიზაციისა და გაუსახურების საფრთხესაც. ერები (კულტურები ანუ ენები) იქცევა „მასებად“, ხოლო ქვეყნები კი ეკონომიკურ სანარმოებად, რომელთა მართვის მექანიზმები ტრანსცენდირებული „სხვით“ ანუ „მესამე ხე-

ლით" (ჰაიეკი) იმართება, იქნება ეს გაგებული ლიბერალურად თუ ტოტალიტარულად. ამ შემთხვევაში ჰაიეკის ეს თავისუფალი ბაზრის მარეგულირებელი ფაქტორი მთელი თავისი განყენებული და დაუინტერესებელი ძალით იწყებს მოქმედებას. ტრანსცენდირებული „თავისუფლება“ მესამე ხელის ძალით იწყებს ტრანსცენდირებული მოთხოვნილებებისა და ბაზრის ბაღეში ადამიანის დაჭერას.

ეროვნული ეკონომიკა და ცივილიზაცია

ეროვნული ეკონომიკის საკითხი თანამედროვე განვითარების ერთ-ერთი უმთავრესი საკითხია არა მხოლოდ ეკონომიკო-ცენტრისტულ კონცეფციებში და სისტემებში, არამედ სოციალურ და პოლიტიკურ ფილოსოფიაში საერთოდ. პრობლემა, რომელსაც ვაწყდებით თანამედროვე მონდიალიზაციის პირობებში, არის პრობლემა იმის გარკვევისა, თუ რამდენად არის შესაძლებელი, დღევანდელ დღეს სახელმწიფომ შეინარჩუნოს თავისი შინაგანი წყობა და არ იყოს დამოკიდებული მსოფლიო განვითარების ტენდენციებსა თუ მოთხოვნებზე. ერთი შეხედვით, ეს საკითხი იოლი გადასაწყვეტია: ყოველ სახელმწიფოს აქვს სრული შესაძლებლობა, განავითაროს თავისი ეკონომიკა იმ შესაძლებლობების მიხედვით, რომლებსაც მას აძლევს, ერთი მხრივ მისი ბუნებრივი პირობები და, მეორე მხრივ, სამუშაო ძალა და სოციალური მოთხოვნილება. დაფიქრებისას ეს სრულიადაც არ არის ესოდენ ცხადი.

ისტორიულ კონტექსტში ზემოაღნიშნული, შესაძლოა, მართლაც იყოს გამომხატველი იმისი, რასაც „ეროვნული ეკონომიკა“ ეწოდება, რადგან თვით უკანასკნელ საუკუნეებამდე და, შესაძლოა, XX საუკუნის მეორე ნახევრამდეც კი, ეკონომიკები შესაძლებელი იყო, დახასიათებულიყო როგორც „ნაციონალური“ იმ გაგებით, რა გაგებითაც ეროვნული იყო სახელმწიფოები, ანუ ერთთავად დაფუძნებული საკუთარ ტერიტორიულ-დემოგრაფიულ რესურსებზე. მაგრამ თანამედროვე პირობებში ამ ცნებამ შეიძინა სრულიად სხვა აზრი და მისი ანალიზი ამ ახალი შინაარსიდან გამომდინარე უნდა ვანარმოოთ. ორი მაგალითი საკმაოდ ზუსტ მიმართებას მისცემს ამ საკითხის გააზრებას: ჰონ-კონგი და საბჭოთა კავშირი.

ჰონ-კონგი ძველი კრიტერიუმებით ეკონომიკურ შავ ნახერეტს წარმოადგენს, თანამედროვე თვალსაზრისით იგი არის XX საუკუნის „ეკონომიკური საოცრება“. მას არც საკუთარი რესურსები აქვს და არც საკუთარი წარმოების საშუალებები. ერთადერთი, რაც მას გააჩნდა, ეს იყო იაფი და მრავალრიცხოვანი მუშახელი. მაგრამ არსებობდა სამყარო, რომელსაც ესაჭიროებოდა ეს იაფი მუშახელი და რომლისთვისაც იქ დაბანდება და იქ მონყობა წარმოებისა გაცილებით იაფი და სარგებლინი იყო, ვიდრე საკუთარ ქვეყანაში. შეიძლება თუ არა განვიხილოთ ჰონ-კონგის ეკონომიკა როგორც *ეროვნული ეკონომიკა*? რა თქმა უნდა, არა და, აი, რატომ: ჰონ-კონგის ეკონომიკაში თვით ჰონ-კონგის წილი მინიმალური იყო, მიუხედავად იმისა, რომ სარგებელს გაცილებით უფრო მეტს იღებდა ეს ქალაქ-სახელმწიფო, ვიდრე რომელიმე მისი მეზობელი ქვეყანა. ფაქტობრივად, ჰონ-კონგის არსებობა და განვითარება მთლიანად იყო დამოკიდებული მასში ჩადებულ კაპიტალსა და ქვეყნებისა თუ მენარმეების ინტერესებზე და მოთხოვნილებებზე. საკმარისი იყო, ეს მოთხოვნილებები და ინტერესები შეცვლილიყო, რომ მთელი ეს ეკონომიკური მანქანა ხუხულასავით დაიქცეოდა: მას არავითარი წიადაგი და ე.ი. ფესვები არ ჰქონდა. ჰონ-კონგის ვითარებას ნათლად წარმოაჩენს სულ მალე მისი დრამატული შესვლა ჩინეთში. ჰონ-კონგი დიდი გემივით არის, რომელიც იძირება და რომლიდანაც ახლა ყველანი გარბიან თავისი ავლადებით.

მეორე მაგალითი ამის საწინააღმდეგოა და მით უფრო მნიშვნელოვანი გასაანალიზებლად.

საბჭოთა კავშირი რუსეთის იმპერიის მემკვიდრე იყო. ქვეყანა, გადაჭიმული მსოფლიოს ერთ მეექვსედზე, უზარმაზარი რესურსებით და ამოუწყვეტი შესაძლებლობებით ეკონომიკის განვითარებისათვის. ერთადერთი, რაც ამ უზარმაზარ იმპერიას აკლდა, ყოველთვის იყო ორგანიზაცია და სტრუქტურირება ანუ *სწორი მართვის სისტემა*. ერთადერთი ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური იმპერიის საზღვრებში შემავალი ქვეყნების სარწმუნოებრივი (კულტურული მატრიცის) სპექტრი იმდენად მრავალფეროვანი იყო, რომ, ფაქტობრივად, უშლიდა ხელს თავისუფალი საზოგადოების პრინციპების ჩამოყალიბებას. ამ სივრცეზე წარმოქმნილმა ტოტალტარულმა იმპერიამ საფუძვლიანი

შეფასება მისცა ამ ფაქტორს და მისი მოხსნა სცადა აგრესიული ათეიზმითა და ტოტალიტარული სისტემით.

ამ ამოუწყავი რესურსების მქონე იმპერიამი გაბატონებული იყო პოლიტიკური და იდეოლოგიური პრინციპი წარმოებაში, რაც „სოციალისტურ ეკონომიკად“ იყო გამოცხადებული. პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ პრინციპზე ანუ ანუ ანუ ანუ „სოციალისტური ეკონომიკა“, ბუნებრივია, არც ერთ ეკონომიკურ კანონს არ ექვემდებარებოდა და, ამდენად, კვაზი-ეკონომიკას წარმოადგენდა. ეკონომიკის სოციალისტური პრინციპების იდეოლოგიური და პოლიტიკური საფუძვლები იყო განხილული ტოტალიტარიზმის დიდოსტატის – სტალინის მიერ თავის ერთ-ერთ უკანასკნელ შრომაში „სოციალიზმის ეკონომიკური პრობლემები საბჭოთა კავშირში“. აქ მთელი სისრულით არის წარმოჩენილი სოციალისტური ეკონომიკის არაეკონომიკური ხასიათი და მისი სრული დაქვემდებარება პოლიტიკო-იდეოლოგიურ მოთხოვნებზე. ტოტალიტარული სისტემის პირობებში ისეთი ეკონომიკური პოტენციის მქონე სახელმწიფოს ჩამორჩენილობა და ეკონომიკური უძრაობა, როგორც იყო გამეფებული საბჭოთა იმპერიამი, მხოლოდ იდეოლოგიური და პოლიტიკური კრახით შეიძლებოდა დასრულებულიყო. ამის მოწმე ვართ დღეს. ხოლო თუ საბჭოთა იმპერიას არ ჰქონდა ეკონომიკა ან ჰქონდა კვაზი-ეკონომიკა, ბუნებრივია, არც ეროვნული ეკონომიკა ექნებოდა. აქ საინტერესოა ამ თვალსაზრისით განვიხილოთ ცალკეულ რესპუბლიკათა ეკონომიკური პოტენციალი და ის პრინციპი, რომლითაც შესაძლებელია, ამ რესპუბლიკებში წარმოიქმნას ეროვნული ეკონომიკა ანუ ეკონომიკა, რომელიც დაფუძნებულია საკუთარ საწარმოო საშუალებებზე და რესურსებზე და ავითარებს ამა თუ იმ დარგს იმისდა მიხედვით, თუ როგორ საყრდენებს პოულობს საკუთრივ ქვეყანაში და რეგიონში, რომლის განუყოფელი ნაწილიც არის თვითონ. ყოველი სპეციფიკურად ეკონომიკური ინტერესი და მიზანი შეფარდებული უნდა იყოს იმ საერთო მიზანთან, რომელსაც ისახავს ესა თუ ის საზოგადოება, ანუ, არსებითად, თავისუფლებისა და კეთილდღეობის მიზანთან.

არის თუ არა ეროვნული ეკონომიკა ეროვნული ცხოვრების საფუძველი? ეს არ არის მარტივი კითხვა, როგორც ჰონ-კონგისა და სსრკ-ს მაგალითმა დაგვანახა. „ნაციონალისტური“ ზვიადობის საფრთხე, რომელიც კითხვის ეროვნულ ასპექტში დაყე-

ნებას ახლავს და რომელიც გამოვლინდა ფორმულაში: „ქართული წყალი მხოლოდ ქართველმა ჩიტებმა უნდა დალიონ“, ფაქტობრივად, აფუძნებს ტოტალიტარულ „პოლიტიკო-იდეოლოგიურ ეკონომიკას“, რომელიც იზოლირებულ თვითკმარ იმპერიაში ხორციელდებოდა. მაგრამ შეესატყვისება ეს ნამდვილ ეროვნულ ინტერესებსა და მიზნებს და მიჰყავს თუ არა ამგვარ „ეროვნულ ეკონომიკურ იდეოლოგიას“ გახსნილობისა და თავისუფლებისაკენ საზოგადოება, ამას სტალინურმა სისტემამ უკვე გასცა პასუხი. თანამედროვე ეკონომიკური პრობლემები, გარდა ბაზრისა (მინოდების) და მოთხოვნილებისა, შეიცავს უმუშევრობის, სოციალური გარანტიების და სხვა ზოგად სოციალურ პრობლემებსაც. ფაქტობრივად, „თავისუფალი ბაზრის“ ცნების ესოდენი ტრივიალიზება გამონევეულია ეკონომიკის ცნებასთან მისი გაიგივებით. მაგრამ „თავისუფალი ბაზარი“ ნიშნავს იმას, რომ ამ ბაზარს ორი ასპექტი აქვს: ერთი *შემავსებელი* და მეორე *დამცლელი*. შემავსებელი ფაქტორი ეკონომიკის ენაზე არის *წარმოება ბაზარზე გასატანი პროდუქციისა*, ხოლო დაცლის ფაქტორი იმავე ენაზე კი – *მოთხოვნილება და სყიდვის უნარიანობა*. წარმოება ვითარდება მოთხოვნილების შესატყვისად, მაგრამ მოთხოვნილება არ არის დამოკიდებული წარმოებისაგან. ამიტომაც ბაზარზე გამოტანილი საქონლის გარკვეული ნაწილი ეკუთვნის არა ადგილობრივ წარმოებას, არამედ იმპორტირებულია; „ეროვნული ბაზარი“ თავის გარკვეულ ნაწილს უთმობს სხვა „ეროვნულ საქონელს“. ეს იწვევს ნონასწორობის დაცვის გარკვეულ მოთხოვნას და საკუთარი ეროვნული ეკონომიკის დასაცავად ზომების მიღებას. მაგრამ ბაზრისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს *შინაგანი მოთხოვნილებისა და ამ მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებელი წარმოების განვითარებას*, მათ შორის ნონასწორობის დაფუძნებას და მათ ჰარმონიზებას. დახურული ტიპის ქვეყნებში ამის გაკეთება ხდებოდა ხელოვნურად, ინფორმაციული და უფლებრივი ვაკუუმის დაფუძნებით. მაგრამ გახსნილ სახელმწიფოებსა და საზოგადოებებში აუცილებელია ეკონომიკისა და ეროვნული ინტერესების ჰარმონიული შეთანხმება, რომელიც, თავისთავად, მოითხოვს როგორც საზოგადოების სოციალური მდგომარეობის და სყიდვისუნარიანობის, ასევე ქვეყანაში არსებული შესაძლებლობების ძალიან ღრმა ანალიზს. ჩვეულებრივ, გახსნილი საზოგადოებები

ივითარებენ მოთხოვნილებების მეტად დისჰარმონიულ სპექტრს. ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება შეუძლებელი ხდება ადგილობრივი საშუალებებით. ეს, თავისი მხრივ, იწვევს სოციალურ დისჰარმონიულობას და ორიენტირებას სხვა ბაზარზე, რაც, იმავდროულად, უხსნის გზას უცხოური წარმოების საქონელს და ხელს უშლის საკუთარი ეკონომიკის სოციალურ განვითარებასთან ჰარმონიული შესატყვისობით განვითარებას. ეს წრებრუნვა, წმინდად ეკონომიკურ პრინციპებზე დაყრდნობით, სრულიად გულგრილია ყოველგვარი ეროვნული პრობლემებისადმი. ამიტომ თავისთავად *ეკონომიკა* კი არა, არამედ *ეკონომიკოცენტრიზმი* არის არსებით ანტიეროვნული ტენდენციის მქონე „მონდიალიზებული“ ორიენტირება ეკონომიკისა და თავის არსებაში წინააღმდეგობრივი, რადგან ყველა შემთხვევაში ეჯახება სხვა არაეკონომიკურ, მაგრამ არსებობის თვალსაზრისით უფრო მნიშვნელოვან პრობლემებს, რომლებსაც ეროვნულ-კულტურული პრობლემების სახელით ვიცნობთ.

ეროვნული ეკონომიკის პრინციპი, ამგვარად, უნდა ესადაგებოდეს იმ მატრიცას, რომელიც განსაზღვრავს მთელი სახელმწიფოს ჰარმონიულ არსებობას და იმ პრინციპებს, რომლებიც ამ მატრიცის ღურებულეებრივი საფუძვლიდან გამომდინარეობს. თუ მაგალითისათვის საქართველოს ავიღებთ, ვნახავთ, რომ პირველ მიახლოებაში გაანალიზებული საქარველოს ეკონომიკა უნდა ეფუძნებოდეს იმ რესურსებს, რომლებსაც შეუძლია სრულყოფილად დააკმაყოფილოს მთელი მოსახლეობის *პირველადი მოთხოვნილებები*: კვებაზე, ენერჯიაზე, ჩაცმა-დახურვაზე, მშენებლობაზე, ტრანსპორტზე, კომუნიკაციაზე. რა თქმა უნდა, ამგვარი პირველადი ეკონომიკის რესურსების არსებობა შესატყვისობაში უნდა იქნეს მოყვანილი იმ მოთხოვნებთან და შესაძლებლობებთან, რომელიც სახელმწიფოს გეორესურსებს და მოსახლეობას გააჩნია მოცემულ მომენტში: ამ თვალსაზრისით *საქართველო ეკუთვნის ერთ-ერთ ყველაზე მაღალი თვითდაკმაყოფილების კოეფიციენტის მქონე ქვეყნებს*. აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ საქართველოს შინაგანი წყობა არის ბუნებრივად პოლიცენტრული და მრავალსახოვანი. ყოველ კუთხეს აქვს თავისი პირველადი განვითარებისათვის საკმარისი და აუცილებელი პროდუქტის წარმოების ყველა შესაძლებლობა. ეს ქმნის სანინდარს საქართველოს შიდა ბაზრის განვითარებისა-

თვის. ეს არის *ფედერირების ანუ შეკავშირების* მძლავრი საშუალება ამავე დროს. მაგრამ არსებობს მთელი რიგი „დოლაბებისა“, რომლებიც „იდეო-პოლიტიკური ეკონომიკის“ და ტოტალიტარული სისტემის დანატოვარია. ფსიქოლოგიურ-მენტალური თვალსაზრისით, ეს არის წინააღმდეგობა და შეუსატყვისობა *მოთხოვნილებასა და შესაძლებლობას* შორის, რომლითაც დაავადებულია, ფაქტობრივად, მთელი მოსახლეობა, განსაკუთრებით კი ბიუროკრატია და მისი კლიენტურა (რასაც „საქმოსანი“ ერქვა საბჭოთა ეპოქაში და როგორი ტიპი განაგრძობს არსებობას ახლაც). ეს შეუსატყვისობა აფერხებს არა მხოლოდ ნამდვილი აღმშენებლობის დაწყებას, არამედ ხელს უშლის იმის გაცნობიერებასაც, რომ ქვეყანა შენდება საერთო ძალისხმევით, რომ ეკონომიკა ეს არ არის „უცხოური ინვესტიცია“ და „დახმარება“, არამედ საკუთარი ძალისხმევები როგორც წარმოებაში, ასევე ბაზარზე; რომ „მყიდველი და გამყიდველი – ერთია“ და რომ თავში ზნეობა უნდა იდგეს და სამართლებრივი ცხოვრებისაკენ მისწრაფება. ეს არის ის დიდი დოლაბები, რომლებიც საბჭოთა ტოტალიტარიზმმა დატოვა და რომელიც, როგორც ჩანს, მეტად ძნელი მოსაშორებელი შეიქნა. ეს არის მთავარი და ძირითადი წინააღმდეგობა, რომელიც ხელს უშლის ექსტენსიური ჰორიზონტალური (რაოდენობრივი) ეკონომიკის ტყვეობიდან თავის განთავისუფლებას და ინტენსიურ ვერტიკალური (ხარისხობრივი) ეკონომიკის დაწყებას.

თავისთავად, მოთხოვნილებებისა და საშუალებების შესატყვისობების პრობლემა თანამედროვე სოციალურ-ფსიქოლოგიურ და სამოქალაქო პრობლემათა ქვაკუთხედიცაა. არის მთელი რიგი ასევე „საბჭოურ რელიქტური“ დოლაბებისა, რომლებიც საკმაოდ დიდი პრობლემის სახით არის თავიდან საზოგადოებრივი ცხოვრების დამწყებ საქართველოში, მაგრამ აქ ესეც საკმაოა დისჰარმონიული სამოქალაქო ცნობიერების არსებობის საჩვენებლად. მეორე, მატერიალური და სპეციფიკურად ეკონომიკური რიგის „რელიქტური დოლაბები“, რომლებიც კვლავ მოუშორებელ ჭირად რჩება საქართველოს ჯერ არ არსებულ ეკონომიკას, ეს არის *დიდი ქარხნები* და მათი *პერსონალი*, რომელიც გადაბმული იყო „საკავშირო“ ინდუსტრიას ცენტრალიზებულად და არაფერი სანინდარი არ ჰქონდა საქართველოს ეროვნულ ეკონომიკურ ინტერესებში. საბჭოთა კოლონიალიზმი,

რომელიც არანაციონალური (იგი იმდენადვე იყო რუსული, რამდენადაც მთლიანად კომუნისტები შეიძლება ჩაითვალოს რუსებად) ნიშნით არსებობდა და ფაქტობრივად „თვითკოლონიალიზმს“ წარმოადგენდა ყოველი ნაწილისათვის, თავისი იდეოლოგიურ პოლიტიკონომიკური პრინციპებით ანგრევდა და სობდა ყოველგვარ შესაძლებლობას ნორმალური ეკონომიკური პრინციპებით წარმოების ადგილობრივად შესატყვის მასშტაბებში განვითარებისა. ამგვარი „დოლაბები“, დატოვებულ ტოტალიტარული სისტემის მიერ, ფაქტობრივად, არის *დესტაბილიზების ფაქტორები* და წარმოადგენს იმის ილუსტრაციას თუ რაოდენ სახიფათოა ეკონომიკაში პოლიტიკონომიკური და ეკონომიკოცენტრისტული ფაქტორების პრიორიტეტის დაშვება. ეს „დოლაბები“ არა მხოლოდ ეკონომიკური დესტაბილიზაციის ფაქტორები ხდება, არამედ სოციალურისაც და ეროვნულსაც, რადგან ინვესს უმუშევრობის მკვეთრ ზრდას და სოციალური სტრუქტურის რღვევას, რისი წამალიც ხელისუფლებას რომელმაც ვერ მოახერხა მათგან დროული განთავისუფლება. და საკუთარი ეკონომიკური სტრატეგიის გამომუშავება, არ მოეპოვება. ამას არც „პრივატიზაცია“ შეუძლია: ამას მხოლოდ აიჰიერწარმოებათა „დავინყება“ და მოსპობა ესაჭიროება. ამგვარი „ეკონომიკა“ ისევ *ხდება იძულებული, დაუბრუნდეს იმ სივრცეს*, რომელშიდაც იყო ჩართული კვაზიეკონომიკური იდეოლოგიურ-პოლიტიკური წარმოების მოთხოვნებით. ეს კი ხიფათი უქმნის არა მხოლოდ მოცემული სახელმწიფოს თავისუფლებას და დამოუკიდებლობას, არამედ იმ *მატრიცასაც*, რომელიც განსაზღვრავს მის ეროვნულ და ცივილურ არსებობას. *ეროვნულ ეკონომიკა სწორედ იმ თვალსაზრისით არის ეროვნული, რომ იუზრუნველყოფს სახელმწიფოს დამოუკიდებლობას და თავისუფლებას და განაპირობებს სოციალური ცხოვრების ზესვლა თავისუფალი საზოგადოებისაკენ*, რომელიც ერთსა და იმავედროს იქნება დამცველი თავისი *სამოქალაქო უსაფრთხოები* სივრცისაც და *მოქალაქეობრივი თავისუფლებებისაც* ეკონომიკური მონდიალიზაციის მძლავრი შემოტევის პირობებშიც.

ეს პრობლემა არ არის მარტოდენ ექსსაბჭოთა სივრცი პრობლემა. ის წარმოშობილია XX საუკუნის მთელი განვითარებით და, განსაკუთრებით, ციკლოპური მულტიანაციონალურ წარმონაქმნებით, რომლებიც ბუნებრივად მიმართავენ განვითა

რებას იმ პარამეტრებისაკენ, რომლებშიც ადამიანის დეკულტურ-რიზებას განსაკუთრებით ხელშემწყობი ნიადაგი ხვდება: მომხ-მარებლურ მასობრივი აგლომერაციები, არსებითად, დე-კულტურისზაციის ამგვარ კერებს წარმოაგენს იმ მცირე ერთობე-ბის საპირისპიროდ, რომლებსაც გაცილებით მეტი კულტურული და ე.ი. თავისუფალი სასიცოცხლო სივრცე აქვს. აქედან გა-მომდინარე, დაისმის საკითხი ეროვნული ეკონომიკის კულტურულ მატრიცაზე დაფუძნების და არა სახელმწიფოსა და საზო-გადოების ცხოვრების ეკონომიკოცენტრისტული ორგანიზების შესახებ. კულტურაზე დაფუძნებული ეკონომიკა კი მიმართული არის უმცირესი კულტურული თავისთავადობის მთლიანად სახელმწიფოს ცხოვრების ფუნქციურ ელემენტად და არსება-კვანძად დაფუძნებისაკენ, რაც სულ უფრო და უფრო გამოკვე-თილად დეცენტრალისტულ სახეს იძენს თანამედროვე თავის-ფალი საზოგადოების განვითარებაში. მიკროტექნოლოგიის გან-ვითარება ამ ტენდენციას განსაკუთრებით უწყობს ხელს. ეს გა-დაჭდობა ეკონომიკური, სოციალური და კულტურის პრობლემე-ბისა სრულიად ახლებურად სვამს საკითხს ერ-სახელმწიფოს მონყობისა და სოციალური ორგანიზების შესახებ იმ გამოცდი-ლების საფუძველზე, რომელიც დაგროვდა როგორც საკუთრივ ამა თუ იმ სახელმწიფოსა და ერის ისტორიული გამოცდილებით, ასევე მსოფლიო ისტორიის მრავალსაუკუნოვანი და მრავალ-ფორმიანი განვითარების გამოცდილებითაც.

ეკონომიკის მონდიალიზაცია და ფედერალური წყობა

არსებობს თუ არა რაიმე რეალური გამოსავალი ამგვარი მდ-გომარეობიდან? რას, რომელ რეალურ საყრდენს უნდა დაეყრდ-ნოს მოთხოვნილება და მისწრაფება თავისუფალი, მდიდარი და კეთილმყოფელი ცხოვრებისაკენ (რაც ადამიანის ბუნებრივ მის-წრაფებად უნდა ჩაითვალოს) ნებისმიერ, დიდ თუ მცირე საზოგა-დოებაში, ქვეყანაში, ერში? რა მნიშვნელობა აქვს ეკონომიკას ადამიანის ონტოლოგიური კვანძის - თავისუფლების განხორ-ციელების თვალსაზრისით? და რა ფორმებში შეიძლება განსახი-ერდეს ჰარმონიული და მწყობრი საზოგადოებრივი ყოფიერება, დაცულ იქნეს შიდასოციალური და პიროვნული ნონასწორობა?

ეს კითხვები, ცხადია, არ ექვემდებარება აქსიომატურ და ერთმნიშვნელოვან იდეოლოგიურ გადანყვეტას. ადამიანი არის თავისუფლების მესაკუთრე არსება, მიუხედავად იმისა, თუ რამდენად არის ეს თავისუფლება განხორციელებული. ეს ნიშნავს, რომ იგი თავისი საკუთრებითა და თავისუფლებით ყოველთვის ცენტრშია. ეკონომიკური თავისუფლება თავისუფლების ის ფორმაა, რომელსაც სასიცოცხლოდ აუცილებელ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების დანიშნულება აქვს, იქნება ეს გააზრებული პიროვნულ, სოციალურ, თუ სახელმწიფოებრივ-ეროვნულ ასპექტებში. თუ საზოგადოებას ირაციონალურ წარმონაქმნად არ წარმოვიდგენთ, რომელშიც მისტიკური და მოუხელთებელი ტრანსცენდენტური ძალები ბატონობენ, მაშინ ადამიანის ყოფიერების აღნიშნული სამი ასპექტით დახასიათება სხვადასხვა დონის რაციონალურ საფუძველზე უნდა ხორციელდებოდეს. რამდენადაც საზოგადოება რაციონალური წარმონაქმნია, იგი მოითხოვს მიზნისა და ამ მიზნის მისაღწევ საშუალებათა გაცნობიერებას.

რა პრობლემის გადანყვეტას ვცდილობთ ჩვენ, როდესაც ვეძებთ საზოგადოების ეკონომიკური მოწყობის რაციონალურ ფორმას? ზემონარმოებული ანალიზის საფუძველზე ნათელია, რომ ამგვარი მიზანი მხოლოდ ერთია – ადამიანის თავისუფლებისათვის ისეთი პირობების შექმნა, რომ მან შეძლოს, სამივე ასპექტში გაშალოს თავისი ყოფიერება და ნონასწორობა მოიპოვოს. რაციონალური ეკონომიკური სისტემა, ამავე დროს, გულისხმობს ბუნებრიობასაც არა ეკოლოგიური, არამედ კულტურული ანუ ინტეგრალური თვალსაზრისით. ეს გულისხმობს პოლიტიკური ეკონომიკიდან ეკონომიკურ პოლიტიკაზე, კულტურულ, ცივილურ ეკონომიკაზე გადასვლას რაციონალური წყობის ფორმით, ანუ ეკონომიკის დეტრანსცენდირებას, რაც შეიძლება გამოიხატოს ცნებით „რეალეკონომიკა“. ეკონომიკის ბუნებრიობა, ამასთანავე, გულისხმობს, ცოდნისა და ბუნებრივი პირობების სიმეტრიას. თუ XX საუკუნის ეკონომიკური განვითარების ძირითადი განმსაზღვრელი გახდა ერთი მხრივ, ნიაღისეული სიმდიდრე, რომელიც კოლონიზაციის მამოძრავებელიც იყო და „მულტინაციონალების“ ფორმით მონდიალიზაციის საფუძველიც და მეორე მხრივ – ცოდნა, რომელიც საერთოდ განვითარების ონტოლოგიალია, რაციონალური რეალეკონომი-

კის საფუძველს შეადგენს ცოდნის მარაგი, რომელიც დაგროვილია ამა თუ იმ საზოგადოებაში. თანამედროვე ინფორმაციულმა და ტექნოლოგიურმა რევოლუციამ („ინფორმაციული გზატკეცილები“ შექმნის პირობამ) წარმოშვა შესაძლებლობები, რომ სწორედ ცოდნა იქნეს „მონდიალიზებული“ და ამ ცოდნის საფუძველზე იქნეს აგებული აუცილებელი პროდუქტის წარმოებაში თვითკმარი ტენდენციის ადგილობრივი ვერტიკალური და ჰორიზონტალური ვექტორების მქონე ნაციონალური ეკონომიკა. ეს ტენდენცია აშკარა ხდება, თუ გავაანალიზებთ პოსტსაბჭოთა სივრცეში მიმდინარე პროცესს და მესამე მსოფლიოს განვითარების ტენდენციებს.

ორი რამ გვეცემა თვალში. ორი რამ, რაც ურთიერთნინაალმდეგობრივია და ორ სხვადასხვა ტენდენციას გამოხატავს. ერთი ეს არის ცოდნის ველის სრული გახსნილობა და მონდიალიზაცია ინფორმაციული გზატკეცილების ამა თუ იმ ასპექტის ამოქმედებით (ვთქვათ, ინტერნეტის და სხვათა) მსოფლიოს ცოდნის ველთან და ინფორმაციულ ბანკებთან კავშირი, რაც ცოდნის ჰორიზონტს მართლაც „მონდიალურ“ განზომილებას აძლევს. თუ აქამდე ადამიანები მოძრაობდნენ და მათ გადაჰქონდათ ცოდნა (ნაწარმთან ერთად), ამჟამად უკვე ინფორმაცია (ცოდნა) მოძრაობს და თანაც ისეთი სისწრაფით, რომ მომენტალურ გავრცელებას პოუვებს. ამგვარი ვითარება სრულიად ახალ განზომილებას აძლევს ეკონომიკურ მეთოდებს და ითხოვს ადგილობრივი ეკონომიკის რეალეკონომიკურ რაციონალურ საფუძველზე დაფუძნებას, თვითკმარობისა და მაქსიმალური ეფექტურობის კრიტერიუმებით.

მეორე, სანინაალმდეგო ტენდენცია, გამოხატულია ისევ ძველი მეგალოეკონომიკური კატეგორიებით აზროვნებაში და ამ აზროვნებისათვის ხელის შეწყობაში კერძო საკუთრების პრინციპების შეფერხებით და პიროვნებისა და საზოგადოების სახელმწიფოს (ძალაუფლებისა და ხელისუფლების) კონტროლის ქვეშ დატოვებით, ან დატოვებისაკენ მისწრაფებით. ამ თვალსაზრისით, საქართველო და მთელი ექსსაბჭოთა სივრცე, ამჟამად დსთ-დ გადაქცეული, ჯერ კიდევ იმყოფება პოლიტიკური ეკონომიკის და ბიუროკრატიულ-ადმინისტრაციული მართვის იდეოლოგიის ტყვეობაში. ათასგვარ დახმარებათა (რომლებიც უკვე მილიარდობით დოლარშია გამოხატული სხვადასხვა რე-

გიონისა თუ რესპუბლიკისათვის) არაეფექტურობის არსებითი მიზეზი ეს არის.

ისევე, როგორც თავისუფალი საზოგადოება არ არსებობს თავისუფალი პიროვნების გარეშე და ამას არავითარი იდეოლოგიური დასაბუთება არ ესაჭიროება, ასევე არც საზოგადოებისა თუ სახელმწიფოს ეკონომიკური რაციონალური პოლიტიკა შეიძლება არსებობდეს *კერძო საკუთრების აბსოლუტური პირველადობის* გარეშე. „სახელმწიფოს“ და არც „საზოგადოებას“, ისევე, როგორც „მასებს“ ან „ერებს“, *ზნეობა* არა აქვთ. ეს კატეგორიები *ზნეობრივ* შეფასებას არ ექვემდებარება. „ეროვნული *ზნეობა*“ ან „მასობრივი *ზნეობა*“ (ანუ „საზოგადოებრივი *ზნეობა*“ თუ „სახელმწიფო *ზნეობა*“) თავისი არსებით იდეოლოგიური ანაბეჭდია, შესატყვისი კომუნიზმის, ფსევდონაციონალიზმისა და რასიზმის ავადხსენებული ფორმებისათვის. *ზნეობა* აქვს ადამიანს, პიროვნებას!

იგივე ითქმის ეკონომიკაზეც. თავისუფალი ბაზარი ბაზრის თავისუფლება კი არ არის, არამედ – *თავისუფალ, საკუთრების მფლობელ ადამიანთა თანამოქმედების ასპარეზი*. თავისუფალი პიროვნება კი არსებით *ზნეობრივი* არსებაა; *ზნეობა* არის თავისუფლების პიროვნული მახასიათებელი და იგი აქვს მხოლოდ თავისუფალ პიროვნებას. რადგან თავისუფლება, როგორც იყო არაერთგზის აღნიშნული წინამდებარე წიგნში, *უფლებების მოვალეობით ასპექტს* შეიცავს და ჩემი თავის უფლებას სიმეტრიულად აწონასწორებს შენი და მისი თავის-უფლება, რაც მე, შენ და მას ურთიერთვალდებულებებს გვაკისრებს. ეკონომიკა, ამგვარად, არის მხოლოდ გამომხატველი ამ თავისუფლებისა და მას თავისუფალ საზოგადოებრივ წყობაში *ფუნქციის* როლი ენიჭება და არა არგუმენტის, ჩვეული მარქსისტული და თავდაყირა დაყენებული ეკონომიკოცენტრისტული პრინციპის მტკიცების საწინააღმდეგოდ.

თავისუფალი რეალეკონომიკის პრობლემა მიგვახედებს სახელმწიფოს პოლიტიკური წყობის იმ ფორმისაკენ, რომელსაც *ფედერალიზმს* ეუნოდებთ. თვით თავისუფალი ეკონომიკური განვითარების ლოგიკას მივყავართ იმის აღიარებამდე, რომ თავისუფალი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წინსვლისათვის, რაციონალური რეალეკონომიკის განვითარებისათვის, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ცოდნით „მონდიალიზებული“

იქნება, ხოლო წარმოებითი ინტერესებით კი ადგილობრივი, აუცილებელია ბუნებრივი საზღვრების განსაზღვრა. ციკლოპური ტრანსცენდირებული მეგალოეკონომიკიდან განსხვავებით, თავისუფალი, ადგილობრივად თვითკმარი რეალეკონომიკა სტრუქტურულად არის შემცველი ფედერალური პრინციპისა, ანუ *მრავალთ ინტერესთა გამთლიანებისა ყოველის თავისუფლების საფუძველზე*. ეკონომიკური სპეციალიზაცია, რომელიც აუცილებელია რეალეკონომიკური წყობისათვის, ერთსა და იმავე დროს იძლევა საშუალებას ნებისმიერი რეგიონის (ლოკალური სახელმწიფოს თუ გეოპოლიტიკური რეგიონის თვალსაზრისით) განვითარებისა და ჰარმონიზირებისა სხვა რეგიონებთან, რაც ნებისმიერი განვითარების მიზანია. *სიმეტრიის პრინციპი*, რომელიც რაციონალური ეკონომიკური წყობისა და პრინციპების საფუძველს წარმოადგენს, საშუალებას იძლევა ზოგადსახელმწიფოებრივი ეკონომიკური პოლიტიკის გამოშვებისა ცალკეული რეგიონისათვის, ფედერალური ერთეულის ბუნებრივი პრიორიტეტების განვითარების ხელშეწყობით ისე, რომ არ იქნეს დარღვეული თავისუფალი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს არსებობის ქვაკუთხედი პრინციპი: *პიროვნების თავისუფლება დაფუძნებული კერძო საკუთრებაზე და „მონდიალიზებულ“ ცოდნაზე*, რაც სრულ ინფორმაციულ გახსნილობას და გაცვლის თავისუფლებას გულისხმობს.

ჩემს მიზანს აქ არ შეადგენს არც ეკონომიკური ტექნოლოგიის და არც ეკონომიკის სპეციფიკური საკითხების კვლევა და ეკონომიკური კონცეფციების პოლიტიკური და სოციალური ღირებულების დადგენა. როგორადაც არ უნდა ფორმულდებოდეს თეორიული ასპექტები, ამოცანა არის *რეალეკონომიკის*, ანუ ბუნებრივი ეკონომიკის კატეგორიით გააზრება, ეკონომიკისთვის პოლიტიკური წყობის იმ ფორმის უპირატესობისა, რომელსაც ეძღვნება ჩემი შრომა – პიროვნებისა და საზოგადოების თავისუფლებისა და *ფედერალური წყობისა*. მთელი ანალიზი არსებითად ეხება *ადამიანის თავისუფლებას*, გამოხატულს მის სხვადასხვა ფორმაში, – აქ, ეკონომიკურში. ეს, რა თქმა უნდა, საკმაოდ რთული და მრავალმხრივი კვლევის საგანია, ამჯერად მხოლოდ ზოგადკონცეპტუალური თვალსაზრისის გადმოცემით შემოვიფარგლე.¹⁵

ჩემი მიზანი, ეკონომიკის, როგორც ადამიანის *სოციალური აქტივობისა და კულტურის განსაკუთრებული ფორმის* მიმართების განსაზღვრა *თავისუფლებასთან*, ანუ ადამიანის ონტოყოფიერებასთან და თავისუფლების სოციალურ და პოლიტიკურ ფორმებთან, რომლებსაც ფედერალიზმს ვუნოდებ, არ იქნება მიღწეული, თუ არ დადგინდა ის ფორმა სოციალური ნყობისა, რომელიც ჩემი თვალსაზრისის მიხედვით ბუნებრივად უნდა გამომდინარეობდეს ზემონარმოებული ანალიზიდან. ეს არის თავისუფალი საზოგადოების ინტეგრალური კონსტიტუციური კლასობრივი ნყობა, რომელსაც მე *არისტოკრატიულ ლიბერალიზმს* ვუნოდებ და რომლის ბუნებრივ ფორმად მიმაჩნია *ფედერალური ნყობა*. ამიტომ, ვფიქრობ, ზემოთქმული საკმარისი უნდა იყოს აზროვნების იმ მიმართულების წარმოსაჩენად, რომელიც საშუალებას იძლევა, ეკონომიკოცენტრიზმისგან და მასზე დაფუძნებული ყოფითი მატერიალიზმისგან თავი დავიხსნათ და ღირებულებათა ცივილური მატრიცა აღვადგინოთ, ყოველი ელემენტისათვის თავისი ორგანული ადგილის მიკუთვნებით.

მითითებანი და განვრცობანი

ეს პრინციპი და მისი რღვევის დრამატული ასპექტები ბრწყინვალედ დახატეს ვაჟა-ფშაველამ და ალ. ყაზბეგმა. თანამედროვე ეთნოლოგია და ფსიქოლოგია ერთმნიშვნელოვნად ადასტურებს ამას: „მოკვეთა“ ნიშნავს სიკვდილს, რადგან არსებითად, ეს არის ენობრივი სასაუბრო ველიდან ამოკვეთა და ე.ი. „უფანჯრებო მონადად“, აბსოლუტურ წერტილად ქცევა. ეთნოპრინციპის ჰომოგენურობის იმპერატივობის გამო, ეთნიკურ სინამდვილეში ინდივიდუალიზაციას ადგილი არა აქვს. რასაკვირველია, აქ საქმე გვაქვს ადამიანის მსოფლმხედველობით და კონცეპტუალურ შეფასებასთან თავისი ინდივიდუალურობისა და პიროვნული ღირებულებისა და „ეთნოსის“, „კოლექტივის“ მიმართ. სხვა მხრივ, კი რა თქმა უნდა, ყოველ ადამიანს აქვს საკუთარი მეს განცდა და შეგნება და იგი იმთავითვე ინდივიდუალურია. აქაც საინტერესოა ეთნოპრინციპისა და ტოტალიტარიზმისათვის დამახასიათებელი საერთო „ჰომოგენურობის პრინციპის“ არსებობა.

ასიმეტრიულობა სიმეტრიის არსებობას გულსხმობს თავისთავად. სიმეტრიის უნივერსალური პრინციპის კოსმოგონიურ პრინციპად დადგენა კაცობრიობის უძველეს ცივილიზაციებში დასტურდება უკვე. „ზე-სიმეტრიის“ ცნების შემოტანა მიუნიშნებს, რომ სიმეტრიათა სტრუქტურაში შესაძლებელია, გამოყოფილ იქნეს ინტეგრალური მეტასიმეტრიული პრინციპი, რომელიც ყოველ ცალკეულ სიმეტრიასა და მის ასიმეტრიას შეიცავს და ფარავს. თეოლოგიურად „ზესიმეტრიის“ შესატყვისი ცნება „ღმერთის“ ცნებაა, რომელიც ჩვეულებრივ „ბუნების“ აზრითაც გამოიყენება.

ქართული სიტყვა „ქცევა“ (პარადიგმული განმლით კონტექსტისა) შესანიშნავად გამოხატავს სისრულეს იმ აზრისა, რომელიც ერთსა და იმავე დროს უნდა გამოხატავდეს „გადაქცევას“ და „მოქცევას“. ღირებულებითი მატრიცა უდგენს მას ქცევის ნორმებსა და პრინციპებს, რაც თავისთავად უწყობს ხელს ადამიანის პიროვნებად გადაქცევას. როგორც ვიქცევით, ისეთი პიროვნება ვართ. პიროვნებისა და ქცევის სიმეტრია დადასტურებულია ქრისტეს მთელს მოძღვრებაში. აქ შემოდის ზრდილობის ასპექტი, ესოდენ მნიშვნელოვანი ქცევის ფორმებისათვის და კულტურისათვის. ფრანგ პოეტს, პიერ რევერდის ეკუთვნის შესანიშნავი გამოთქმა: „არ არსებობს სიყვარული, არსებობს მხოლოდ საბუთი სიყვარულისა“ (მდრ. რუსთველის: „ბედითი ბნედა...“ და სხვა). ეს უნივერსალურ მეტაფორად შეიძლება იქნეს გამოყენებული. „არ არსებობს პიროვნება (გენიოსი, ნიჭიერი, კეთილი, ბოროტი და ა.შ.) არსებობს

მხოლოდ პიროვნულობის (გენიოსობის, ნიჭიერობის, კეთილობის, ბოროტობის და ა.შ.) საბუთი". ამგვარი საბუთია შემონაქმედი, ქცევა, ზრდილობა, კულტურა და სხვა. ქრისტიანული მონოდეობა – „შეიყვარეთ მოყვანის თქვენნი“ სწორედ ამას გულისხმობს, ამ ქცევით დადასტურებას.

„რჩეულობა“ ქრისტიანული ცივილიზაციის ფუძეთა ფუძეა. ქრისტეს მიერ სიმბოლურად გამოთქმული „ნვეულებისა და რჩეულების“ იგავი და მის მიერ მოციქულთა არჩევის ფაქტი, არქეტიპული ქმედითი ტვიფარია ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცისა. ეს მიუთითებს ასევე, რომ ქრისტიანული ცივილიზაცია ონტოლოგიურად კლასობრივი ცივილიზაცია (კლასობრივის ცნების ღირებულებითი და არა იდეოლოგიური გაგებით), რადგან არჩევა და რჩეულობა შეუძლებელია სპეციფიკური კლასიფიკირების გარეშე. ქრისტიანული კლასობრივი სისტემა თავისუფლების პრინციპზეა აგებული და მისი იერარქიები სიმეტრიულად ლაგდება სოციალურ და პიროვნულ უფლებათა და ვალდებულებათა ზნეობრივ სიერცეში. ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცის გარეთ, ღირსებისა და ზნეობრივი პრინციპისაგან განძარცვულ კლასობრიობის ცნებას ნეგატიური მნიშვნელობა ენიჭება. რევოლუციური, ეგალიტარული, ათეისტური და მატერიალისტური იდეოლოგია, მასათა იდეოლოგია ამ ნეგატიურ გაგებაზე აფუძნებს თავის „კლასთა ბრძოლის“ სტრატეგიას. შედეგი ამგვარი „რევოლუციური გაუგებრობისა“ იყო რევოლუციები, ეგალიტარიზმი და ტოტალიტარიზმი.

„დასავლური ცივილიზაციის“ თანამედროვე ვითარება თითქოს უარყოფს ამას. დღეს ჩვენ თვალწინ ხდება სწორედ ამ ქრისტიანული ცივილური მატრიცის რღვევა და დეკულტურიზაცია. წარმოიქმნება შერეული მასობრივი ტიპის კვაზიცივილიზაცია. ეს პროცესი ფარავს მთელს XX საუკუნეს და გამოხატულებას პოვებს ორ მსოფლიო ომში, ტოტალიტარულ რეჟიმებში, რეგიონალურ ომებსა და საერთაშორისო ტერორიზმში, რომლებიც მასობრივი ჰიპერციკლოპური ინდუსტრიალიზაციის ფონზე მიმდინარეობდა. ეს გამასობრივება და „ანტიცივილიზაცია“ რადიკალურ სეკულარიზმსა და ათეიზმშიც გამოიხატა, რომელმაც მოამწიფა ისეთი დესტრუქციული ფსევდორელიგიური პოლიტიზირებული და იდეოლოგიზირებული მოძრაობები, როგორცაა სხვადასხვა ტიპის „ფუნდამენტალიზმი“, განსაკუთრებით „ისლამური“, რომელსაც კვაზირელიგიური აგრესიულობის უდიდესი ენერგია აღმოაჩნდა (როგორც ზევითაც აღვნიშნე, „ფუნდამენტალიზმს“ რელიგიასთან პრინციპულად არა აქვს კავშირი. ფუნდამენტალიზმი იდეოლოგიაა და პოლიტიკური ბრძოლის იარაღი და არა რელიგიურობა, რომელიც მის, თუნდაც,

უკიდურეს ფორმაშიც კი, გამორიცხავს აგრესიულობას. ამიტომაც ვხმარობ ბრჭყალებს). და მიუხედავად ყოველივე ამისა, მე მაინც ვფიქრობ, რომ თვით ქრისტიანული ცივილიზაციის მატრიცა იმდენად ფუნდამენტური აღმოჩნდა, რომ ბოლოს და ბოლოს ისტორიული განვითარების გეზი მისით იქნა ორიენტირებული. ისეთი მოვლენები, როგორიცაა ინდუსტრიის „დეციკლოპიზაცია“, მასობრივი მოძრაობების შენელების პროცესი, რეკულტურეზაციის მოთხოვნები, ეკონომიკოცენტრიზმის, ციკლოპური ინდუსტრიისა და იმპერიების კრიზისი და დაშლა, ცენტრალიზაციის დეგრადაცია, დეცენტრალიზაციისა და ფედერალიზაციის პროცესის გაღრმავება და სხვა გეზი, მიმართული პიროვნების ღირებულებისა და თავისუფლებისაკენ, ცივილურობისაკენ, ქრისტიანობაზე დაფუძნებული ცივილური მატრიცის არსებით სიძლიერეზე მიუთითებს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ თავისი არსებითაც ქრისტიანობა არ წარმოადგენდა და არ წარმოადგენს რაიმე „მკედარ სქემასა“ თუ „მოდელს“, რომელიც ერთხელ და სამუდამოდ „პროკრუსტეს სარეცელივით“ აქვს მიცემული კაცობრიობას, არამედ იმ დინამიკური პროცესის პრინციპებს იძლევა, რომელიც შესაძლებელია, ადამიანის ძალისხმევით იქნეს რეალიზებული მაქსიმალური თავისუფლებისა და ნებელობის სრული განვითარებით. ქრისტიანული მატრიცა სიმბოლურად გზისა და ჯერის სახეს ატარებს, ანუ გახსნილია. და ეს არის ამ ცივილური მატრიცის დაურღვევლობის საფუძველი.

ეს არსებითი განსხვავება შეიძლება ამოკითხულ და დანახულ იქნეს ებრაული „თორას“, ქრისტიანული სახარებების და ისლამური ყურანის ინტეგრალური შედარებისას. ეს სამი რელიგიური საფუძველი განსაზღვრავდა ევროპული ცივილიზაციის ფორმირების პროცესს ახალ დროში და მათი ურთიერთზემოქმედების პროცესის გარკვევას არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება თანამედროვე ისტორიული პროცესების გასაგებად. რასაკვირველია აქ საკითხი ეხება თვით მაფორმებელ ცივილურ მატრიცებსა და მსოფლსახის ხედვის ტიპოლოგიას და არა ამ რელიგიების. ღირებულებით მეტნაკლებობას. ამავე რიგში შეიძლება მოთავსდეს ინდური და ჩინური ცივილიზაციების მატრიცებიც და მოხდეს მათი შედარებითი შესწავლა ხედვის ტიპოლოგიის თვალსაზრისით. მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე ცივილური აზროვნება შედარებით წინა საუკუნესთან მეტადაა განთავისუფლებული ამ ტიპოლოგიური დაღებისგან, განსხვავება ქრისტიანულ მატრიცაზე აგებულ აზროვნებასა და სხვა მატრიცებზე აგებულ აზროვნებას შორის მაინც არსებობს. უკანასკნელ დროს ჩატარებული ებრაული და ბერძნული ტექსტების შედარება მეტად საყურადღებო დასკვნის გაკეთების საშუალებას აძლევს კლოდ ტრესმონტანს: „Cette traduction dite Septante est ex-

trêmement intéressante. D'abord elle est, à notre connaissance du moins, la première traduction d'une bibliothèque entière appartenant à une langue d'une certaine espèce, en l'occurrence l'espèce des langues sémitiques, — dans une langue appartenant à une autre espèce, l'indo-européen, ici la langue grec. Si l'on étudie ces deux langues, l'hébreu et le grec, - l'une langue sémitique, l'autre langue indo-européen, - on est aussitôt frappé par la diversité de leurs génie propres. Les modes de pensée ne sont pas les mêmes. Par exemple, on ne pense pas le temps en hébreu comme en grec. Grecs on pense le passé, le présent et l'avenir. En hébreu, on pense: ce qui est achevé, terminé, soit dans le passé, soit dans le présent, soit dans l'avenir.- et ce qui est en train de se faire, soit dans le passé, soit dans le présent, soit dans l'avenir, ce qui continue de se faire, ce qui dure...

Les deux cultures, les deux visions du monde, les deux représentations de la réalité étaient foncièrement différentes, hétérogènes, le grecque et l'hébraïque, et il a donc fallu aux savants judéen qui ont traduit la Bibliothèque hébraïque de la langue hébraïque dans la langue grec, trouver des correspondants approximatifs aux mots hébreu..." - Claude Tresmontant „Le Christ hébreu", Albin Michel. 1992. გვ. 21-22.

ეს დაგვაფიქრებს იმაზე, რომ კულტურის ტიპოლოგიას გენეტიკური მატრიცის მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს. მე ამას, განწყობის თეორიის საფუძველზე, არქეტიპის განწყობას ვუნოდებ. გენეტიკური კულტურული მატრიცის ანუ არქეტიპული განწყობის მოქმედებით ყალიბდება ბიოლოგიურ-რასობრივი გენოტიპი (და არა პირიქით), რომელსაც ტიპოლოგიური განვითარების გაცილებით უფრო შეზღუდული და ნაკლებდინამიკური შესაძლებლობები აქვს მისი ყოფიერების ველის ინტეგრალურ მახასიათებლებთან სიმეტრიულობისა გამო: ბოსფერო, გეოსფერო, ეკოსფერო, კულტურულ გენეტიკური განწყობისა და მატრიცის ტიპოლოგიური სტაბილურობა და ა.შ. პირობითი დაფორმულებით: კულტურა (ცივილიზაცია) ქმნის რასულ გენოტიპს და არა რასული გენოტიპი კულტურას (ცივილიზაციას).

ტერმინი „ფეოდალიზმი“, ისევე, როგორც მთელი რიგი სოციალურ-პოლიტიკური ტერმინებისა, რომელსაც ისტორიკოსები ხმარობენ „შუა საუკუნეების“ ადრექრისტიანული და მომდევნო ეპოქების აღსანიშნავად, საკმაოდ ახალი შენაძენია და შემოტანილია აღსანიშნავ ეპოქაზე გაცილებით გვიან. სახელდობრ, „ფეოდალიზმი“ მხოლოდ 1823 წელს ჩნდება ფრანგულ პოლიტიკურ ლექსიკაში. „ფეოდალი“ XIV ს დასაწყისში, შუა საუკუნეების ლათინური „ფეოდალის“-ისგან და ა.შ. ასე რომ, ისიც გასათვალისწინებელია, რომ წარსულის ის სურათი, რომელსაც ჩვენ ვხატავთ და შევიმეცნებთ ფსიქოლოგიური ანალოგიის საფუძველზე, და ის სინამდვილე, რომელსაც აღიქვამდა

და განიცდიდა თანამედროვე (იმდროინდელი) ადამიანი, განსხვავებულია. ალსანერი საზოგადოება ამ ტერმინებს არ ხმარობდა. საკითხავია ის, თუ რამდენად სრული ანუ ინტეგრალური კრიტიკიუმიზმის გამოყენება შეგვიძლია ჩვენ, რომ ეს სურათი მაქსიმალურად მიახლოებული იყოს და ალსანერი, თუ გასაგები, ისტორიული ეპოქა თავისუფალი იყოს თანამედროვე ფსიქოსოციალური და პოლიტიკური ანაბეჭდებისაგან.

7. ამავე ფილოსოფიურ კონტექსტში იკითხება არაერთგზის მითითებული ვაჟას ცნობილი დაფორმულება „ადამიანის ბუნებაში და ბუნების ადამიანში“ ურთიერთმოთავსების შესახებ.
8. „ვეფხისტყაოსანი“ ერთმნიშვნელოვან დასტურს გვაძლევს ამისას. სამწუხაროდ, ფეოდალური წყობის იდეოლოგიური დისკრედიტაცია ნაწარმოები ათეისტური, მატერიალისტური და კომუნისტური ანტიკლასობრივი (რომელთაც „კლასად“ მხოლოდ თავისი თავი მიაჩნდათ) პროპაგანდის მიერ ისეთ ფორმებს აღწევდა და აღწევს ჯერაც, რომ ამგვარი შებრუნებული მატრიცების არსებობა სრულიად დაუჯერებელია. მაგრამ ფაქტოლოგიური და დეიდოლოგიზირებული მიდგომა ნათლად გვიდასტურებს იმას, რომ ფეოდალურ წყობას თავის პირველარსებაში იმთავითვე *ქრისტიანული პრინციპები* ედო და, რომ ჯერ პრინციპი შემოვიდა და შემდეგ დაიწყო ის, რასაც *ქრისტიანული ცივილიზაციის ისტორია* ეწოდება. ეს გზა ძნელი და საკმაოდ ნელი იყო, მაგრამ შეუჩერებელი და აღმავალი. საკმარისია X-XII საუკუნეების ისტორიას გავეცნოთ ინტეგრალურად, რომ დაერწმუნდეთ ამაში. საქართველოსათვის კი ეს „ოქროს ხანა“ რატომღაც ერთი მხრივ გვირგვინშემოსილი იყო, ხოლო მეორე მხრივ, კი სამარდებოდა, რადგან ფეოდალიზმს განასახიერებდა. ამგვარი ისტორიოლოგიური აბსურდი სხვაგანაც არაერთი იპოვება. ეს, როგორც ჩანს, XX საუკუნის საერთო სენი იყო. ამჟამად მიმდინარეობს ისტორიის ხელახალი გადაზრების და იდეოლოგიური აბსურდიდან გამოსხნის ცდა.
9. იხ. Montesquieu, „De l'Esprit des Lois“ Classiques Carnier, 1973. გვ. 141-142.
10. როდესაც, ჩვეულებრივ, საქართველოს ისტორიაში ისეთ მნიშვნელოვან მომენტს აღვნიშნავთ, როგორიც იყო ყუთლუ-არსლანის დასის გამოსვლა პირველად – კონსტიტუციური მოთხოვნებით აღმასრულებელი და საკანონმდებლო ხელისუფლებათა განყოფის შესახებ, ბოლომდე გაგებული არ ჩანს, თუ რა შედეგები შეიძლებოდა ჰქონოდა ამას მთელი წყობისათვის და რამდენად იყო შესაძლებელი *იმ ეპოქაში და იმ გარემოში* ამის განხორციელება. ეს საკითხი განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს და ინტეგრალური კვლევის ობიექტი უნდა გახდეს, რადგან ბევრ მნიშვნელოვან და საინტერესო მომენტს გააშუქებს განვითარებული ქრისტიანული საქართველოს

ისტორიაში. დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანიდან“ რუსთველის „ვეფხისტყაოსნამდე“ და ყუთლუ-არსლანის „ქარვამდე“ ეპოქალური ცვლილების კონტურები ისახება. აღსანიშნია, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ამ კუთხით ჯერ არ ყოფილა ნაკითხული; მასში მოცემული მთელი რიგი „ფედერალური“ პირველ-იდეებისა მეტად საინტერესო შუქს ფენს ყუთლუ-არსლანის გამოხედვას.

11. აქ და ქვემოთ იხ. და შდრ. Mauris Croizat „Le Fédéralism dans les démocraties contemporaines“, 2e édition, Montchristien 1995. გვ. 11-30.

ამას არ ცვლის ის, რომ უანასკნელ ათ თუ ოცნლედში ლიბანში სასტიკი ნგრევა და დაპირისპირება მოხდა. თვით ფორმა პლურალიზმისა მეტისმეტად სრულია და ტერმინს „ლიბანიზაცია“, გარდა მიღებული ნეგატიური შინაარსისა, ამ პლურალისტული თვალსაზრისით აქვს პოზიტიურ მნიშვნელობაც.

უნდა ითქვას, რომ ფორმალურად და იქნებ არაფორმალურადაც (ახალი კონსტიტუციიდან გამომდინარე შესაძლებლობის დაშვებით) საქართველო ეკუთვნის პლურალისტულ სახელმწიფოთა რიგს. ის ფაქტი, რომ საქართველოში არსებობს აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკა, რომელიც რელიგიური პრინციპით არის შექმნილი ჯერ კიდევ ბოლშევიკების მიერ, რომ არსებობს სხვა, ეთნოლინგვისტურ პრინციპზე შექმნილი – აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკა და არსებობდა მის საკამათო გაუქმებამდე სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი, საქართველოს არა მხოლოდ პლურალისტულ, არამედ *ფედერალურ* სისტემად აჩენს. სხვა საკითხია, რამდენად ნამდვილია ეს ფედერალიზმი, რა პირობებში ხორციელდება იგი და რა პირობები უშლიან ხელს მის ბოლომდე განხორციელებას. ამ თემას მე საგანგებოდ დავუბრუნდები სათანადო ადგილას

ვედერალური წყობა და ეკონომიკური თავისუფლება

2. ეკონომიკის ცნების განვითარებაში რამდენიმე ასპექტია გამოსაყოფი: 1. იგი აღნიშნავს რაციონალურ და მომჭირნე გაძლოლას კერძო-საოჯახო ან სახელმწიფო (საზოგადოებრივი) მეურნეობისა; 2. იგი აღნიშნავს მეცნიერებას, რომელიც შეისწავლის ფენომენებს დაკავშირებულს წარმოებასთან, განაწილებასთან და მოხმარებასთან საზოგადოებაში. ეკონომიკურ მეცნიერებას, როგორც სისტემას, თავისი დარგები გააჩნია, როგორც მაგ., პოლიტიკური ეკონომია, სოციალური ეკონომია, გამოყენებითი ეკონომია, ჯანმრთელობის ეკონომია, ფულის ეკონომია, ინდუსტრიალური ეკონომია, კლასიკური ეკონომია, ნეოკლასიკური ეკონომია, მარქსისტული ეკონომია, კეინისტური ეკონომია და სხვა. 3. XVII საუკუნის ლიტერატურ-

რაში ეკონომია აღნიშნავდა იმ ანსამბლის ცალკეულ ნაწილთა ორგანიზებას, მანერას, რომლითაც იყო განაწილებული ნაწილები, ანუ ორგანიზაციას, სისტემას, სტრუქტურას. XX საუკუნეში ეკონომიკა აღნიშნავს ეკონომიკურ ცხოვრებას, აქტივობას, რეჟიმს, სისტემას; რომელიმე ერთობაში სიმდიდრის შექმნას, განაწილებას და მოხმარებას.

ტიერმინი ევროპის სინამდვილეში საკმაოდ გვიან შემოდის. ასე მაგალითად, ფრანგულ ენაში ის პირველად 1337 იქნა ნახმარი ადმინისტრატორის მნიშვნელობით; 1361 წელს ორეზმმა მისცა მას „ადმინისტრირების“ მნიშვნელობა და შემდეგ უკვე საუკუნეთა მანძილზე იესებოდა და ზუსტდებოდა ტერმინის, – „ეკონომია“, მოცულობა და მნიშვნელობა, ვიდრე დღევანდლამდე, როდესაც მასში არსებითად სანარმოო ურთიერთობათა მთელი სისტემა იგულისხმება და სულ უფრო და უფრო პოლიტიკური ეკონომიკის მნიშვნელობით იხმარება სოციალურ მეცნიერებაში. მაგრამ ჩვენ აქ ამ ცნებას ვიხმართ მისი სრული აზრით ყველა ნიუანსის გათვალისწინებით, რადგან ეკონომია და ეკონომიკა მხოლოდ კულტურის ფორმაში ფარავს ადამიანის და ადამიანთა ერთობის მოქმედებისა და ურთიერთობების სფეროს. ფრიდრიხ ფონ ჰაიეკი ამგვარად გაგებულ ეკონომიკას უწოდებს *კატალაქსიას*, ბერძნული ზმნის *კატალატიენის* მიხედვით, რაც ნიშნავს ერთსა და იმავე დროს „გაცელას, ვინმეს მიღებას ერთობაში და მტრის მეგობრად გარდაქმნას“. ამგვარი კატალაქსიის საფუძველს ჰაიეკი ხედავს საბაზრო ურთიერთობებში.

13. პარადოქსია, რომ საფრანგეთის *ზღვისიქითა დეპარტამენტები* – გვადელუპა, მარტინიკა, რეუნიონი, გუიანა, ორი ტერიტორიული კოლექტივი: მაიოტი და სან-პიერ-ე-მიკლონ, და *ზღვისიქითა ტერიტორიები*: ფრანგული პოლინეზია, ახალი-კალედონია, ვალის-ე-ფუტუნას კუნძულები, ადელის მიწა, კერგულენის კუნძულები, კროზე და სან-პოლი შედის *ევროგაერთიანებაში*, ხოლო ევროპის მკვიდრი და ევროპის ისტორიის დასაბამითვე თანამონაწილე, ევროპული ცივილიზაციის ნაყოფი ცენტრალური ევროპის და კავკასიის ქრისტიანული ქვეყნები კი – არა, იმ მოტივით, რომ ეს ქვეყნები არ არიან მზად(?) ევროპისათვის; თანამედროვე პოლიტიკური ბიუროკრატის პოლიტიკური სიბუცის საფუძველს იდეოლოგიური სიბრმავე და სიბრიყვე წარმოადგენს, რასაკვირველია, და არა „ევროპეიზმის“ კრიტიკურიუმები.
14. ჟან-ბატისტ სეი – 1767-1832; პოლიტიკური ეკონომიკის ტრაქტატი. „საკუთრების უფლება“. ნიგნიდან „Les Libereaux. 2. présentée par Pierre Manent; Hachette, 1986 გვ. 183.
15. განსხვავებით კლასიკური ეკონომიკისაგან და ეკონომისტ მოაზროვნეთაგან, რომლებიც ფილოსოფიური ორიენტაციისანი იყვნენ, ძი-

რითადად, თანამედროვე ეკონომიკური თეორიები შეიძლება მოვათავსოთ „გამოყენებითი ეკონომიკის“ ცნებაში. ეს გამომდინარეობს არა იმდენად საკითხთა და თემათა კონკრეტულობიდან და სპეციფიკურობიდან, რამდენადაც საფუძველმდებრი იდეიდან, სოციალური ცხოვრების ცვალებადობისა და ფაქტორთა დინამიურობის შესახებ, მიუხედავად იმისა, გაცნობიერებულია ეს კონცეპტუალურად თუ არა. მეორე მხრივ, ეკონომიკაში მეცნიერული წინასწარგანჭვრეტის სათუბოა მას სპეკტიკური ანალიზის ფორმას აძლევს. კომუნისტური წყობის „აღტაცებული მარქსიზმის“ დრამატული დასასრული საკმაოდ აგრძობს „ეკონომიკურ მონიზმს“ და ეკონომიკურ თეორიებს ნაკლები პრეტენზია აქვთ დღეს, ემპირიულად იყვნენ დადასტურებულნი. ანუ საზოგადოებრივი ყოფიერება და ადამიანი შენირულ იქნეს ეკონომიკური თეორიის პრაქტიკულ დასაბუთებას. თავისთავად, ეკონომიკური თეორიებისა და ეკონომიკური ტექნოლოგიის არსებობა სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ არსებობს რამენაირი საშუალება, ადამიანის ყოფიერება მეცნიერულად დაფორმულდეს და განისაზღვროს მის ნებისმიერ გამოვლინებაში და დროისა და სივრცის ვექტორებზე (რისი პრეტენზიაც აქვთ მატერიალისტებსა და მარქსისტებს). ეკონომიკური მეცნიერება, ისევე, როგორც ნებისმიერი მეცნიერება, ცოდნისა და შესაძლებლობების ველია, რომელშიდაც თავს იყრის ის პრობლემები, რომლებიც თანამედროვე საზოგადოებების წინაშე წნდება. მთავარი პრობლემა კი ისაა, რომ ნებისმიერი მეცნიერება ეყრდნობა ფაქტების გამეორადობას და ექსპერიმენტის ჩატარების შესაძლებლობას, რისი გაკეთებაც პრინციპულად შეუძლებელია ადამიანის არსებობაში. ამგვარად, ეკონომიკის მეცნიერება, მიუხედავად მისი თემატიური და ტექნოლოგიური დახვეწილობისა, რჩება ფუნქციონალურ გამოყენებით მეცნიერებად, რომელსაც მაკრო და მიკრო ეკონომიკური პროცესის კორექტირებისა და წარმართვის დიდი შესაძლებლობები აქვს. აღსანიშნია ეკონომიკური ანალიზის წარმოების ცდები სისტემათა თეორიის (ბერტალანფი), თამაშობათა თეორიის (მორგენსტერნი, ფონ-ნეიმანი), განდთა თეორიის (მარშაკი და რადნერი) მიმართებით, სტრატეგიების, ინფორმაციისა და კონფლიქტების თემატიურ საზღვრებში.

XX საუკუნის ეკონომისტებთან პირველ რიგში აღსანიშნია ლორდ კეინესი და მისი მიმდევრები, გიუნტარ მიურდალი, ჰაპნი, სიმონი, ალშინი, ალლე, ფონ მისესი, ჰაიეკი, ლეონტიევი, მოდილიანი, ფრიდმანი, ალფრედ ო. პირშმანი, როულსი... და სხვანი.

თავისუფლება, არისტოკრატიული
 ლიბერალიზმი და ფედერალიზმი
 (დასკვნის ნაცვლად)

„ათასად კაცი დაფასდა,
 ათიათასად ზრდილობა...“
 ხალხური ანდაზა

„ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ზეადია“.
 რუსთველი

თავისუფლების პრინციპზე აშენებული ქრისტიანული ცივილიზაციის ოცსაუკუნოვან გზაზე მრავალი „რევოლუციური“ ზიგზაგი გაკეთდა, მაგრამ ქრისტიანობის არსებისგამომთქმელი სიტყვის შეუნელებელი გახსნა მაინც პოულობდა თავის შესატყვის ფორმას. რადგან ადამიანი, განსაზღვრებით, არასრულყოფილი არსებაა, ამიტომ მისი ყოფიერება განუწყვეტელი ძალისხმევების ასპარეზია და თავისუფლებისათვის მისი განთავისუფლება ქრისტეს მიერ ამ ძალისხმევათა საზრისიან მიზანს ადგენს. იმისათვის, რომ ეს მიზანი მიღწეულ იქნეს, ადამიანის ძალისხმევები ორ, პირად და საზოგადოებრივ ვექტორებზე არიან მიმართული. ასევე ორ ვექტორიანია პრინციპი, რომელიც განსაზღვრავს ქრისტიანული ნყობის სტრუქტურას: *რჩეულობის* (პიროვნულობის) და *თანასწორობის* (ერთობის) სიმეტრიას. ამ პრინციპთა *სინთეზში* არის გამოხატული ქრისტიანული ცივილიზაციის ფორმათგანვითარების არსება. მე შევეცადე მეჩვენებინა, რომ საზოგადოებრივ ფორმათა საფუძველი ქრისტიანულ ცივილიზაციაში არის *პირადი რჩეულობა*, ანუ „კლასი“, რომელიც ქმნის პირადი ღირებულებითი მატრიცის არსებაკვანძს ღირსებითი *ვალდებულებებისა* და *მოვალეობების* სახით. ვალდებულებებითა და მოვალეობებით, რომლებიც ასევე ორ ვექტორს წარმოადგენს (შინაგანი და გარეგანი ადამიანის შესატყვისს), გამორჩეული *პიროვნება* იფუძნებს თავს სამოქალაქო ყოფიერებაში. „რჩეულობის“ ანუ „კლასის“ ქრისტიანული გაგება კერძოს ამალღებს საზოგადოებრივამდე, ანუ ქმნის სისტემას, რომელიც *ჯვრის* სიმბოლურ მატრიცაშია განსახიერებული.

ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ ღერძთა მიერ შექმნილი სრული სიმეტრიის მქონე მატრიცა უნივერსალური სიმბოლოს მნიშვნელობას იძენს. ამ სიმბოლოს ანალიზი გვაპოვინებს იმ საძიებელ ფორმას, რომელიც ცივილური ყოფიერების შინაარსის გამომხატველი იქნება და ქრისტიანული ცივილიზაციის არსებისგამომთქმელიც.

რას წარმოადგენს ეს სიმეტრიის ღერძებით შექმნილი მატრიცა და რას გვეუბნება ჯერის სიმბოლო, გაანალიზებული ინდივიდუალური და სოციალური თავისუფლებისა და ნყოფის თვალსაზრისით?

ორი ვექტორი, რომელიც ადამიანის ყოფიერების მატრიცის ფუძეს ქმნის და რომელთა გადაკვეთაზე იკვრება ყოფიერების მოქმედი ენერგეტიკული კვანძი – *არსებობის წყარო* (გულის სიმბოლოში გაცხადებული), შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს, როგორც *უფლებებისა და ვალდებულებების ვექტორები*. ამათგან პირველი – *უფლებები*, – *სამოქალაქო თანასწორობის* ნიშანია, და იგი მიმართულია *ჰორიზონტალურად*; მეორე – *მოვალეობები* და *ვალდებულებები*, – *პირადი რჩეულობის* ნიშანია და *ვერტიკალურად* არის მიმართული. ინდივიდუალური და სოციალური არსებობის ენერგია ამ ვექტორთა ურთიერთმოქმედების შედეგია. ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ადამიანის არსებობა მხოლოდ *უფლებრივ* და *ვალდებულებით* არსება-კვანძებით არის სტრუქტურირებული. ღირებულებითი მატრიცა, რომელიც ადამიანის (და ერთობ საზოგადოების) საცხოვრებისო ინტერესთა განმსაზღვრელია, შეიცავს ისეთ ნიშნებსა და მნიშვნელობებს, რომლებსაც არა აქვთ პირდაპირი დამოკიდებულება და მიმართება უფლება-ვალდებულებით კვანძებთან, – როგორც, ვთქვათ, ემოციებს და სპონტანურ, თვითნარმოქმნად იმპულსებს, რომლებიც აფერადებენ ადამიანის ყოველდღიურობას და ქმნიან არსებობის მრავალფეროვნებას, დადებითი თუ უარყოფითი განცდების საფუძველს. მაგრამ *თავისუფლების* თვალსაზრისით, – ხოლო თავისუფლება ადამიანის ყოფიერების და ე.ი. ამ ღირებულებითი მატრიცის ფუძეა, – უფლება და ვალდებულება არის *სიმეტრიის ღერძი*, ანუ იმ *ძალისხმევის ვექტორთა* გადაკვეთით შექმნილი კვანძები, რომლებიც ქმნიან თვით არსებობის შესაძლებლობას. ადამიანის ადამიანობა, როგორც გავაანალიზეთ, სახიერდება სწორედ ამ ძალისხმევებით,

- პირადი, საკუთრივი ძალისხმევებით. ეს, ფაქტობრივად, იმის თქმაა, რომ ამ ძალისხმევათა მიხედვით შეიძლება ვიმსჯელოთ ადამიანის ადამიანურ გასახიერებაზე, ანუ ადამიანში ადამიანის ფორმირებაზე (რასაც შესანიშნავად გამოხატავს ილია ჭავჭავაძის კითხვა-მოთხრობა „კაცია-ადამიანი?“), რადგან ადამიანში „კაცობა“ (შესატყვისად „კაცობრიობისა“) დაუსრულებელი, მისაღწევი, ანუ მიზნის, სახით არის მხოლოდ მოცემული. ამ მისაღწევობის ველი, ესე იგი ამ ძალისხმევათა ვექტორების არსებაკვანძები, რასაც მატრიცის ფუძეს ვუნოდებთ, სამ დონეზეა სტრუქტურირებული: პიროვნულზე, სოციალურზე და ზეპიროვნულზე, რაც ჩვენ მიერ საანალიზოდ აღებული ილია ჭავჭავაძისეული ტრიადის - „ენა, მამული, სარწმუნოება“ - შესატყვისი დონეებია. სტრუქტურირების დონეები ქმნის ღირებულებათა ერთიან კვანძს, რომელსაც ყოფიერების მატრიცა ვუნოდეთ. ადამიანის სოციალური ცხოვრება ანუ ის, რასაც საზოგადოებრივი წყობა ეწოდება, ამ მატრიცის საფუძველზე უნდა იქნეს განხორციელებული იმისათვის, რომ ადამიანმა შეძლოს, შეუფერხებლად და დაუბრკოლებლად მიაღწიოს თავის მიზანს: იქცეს თავისუფალ ადამიანად, ანუ იმ არსებად, რომელიც ღირებულებათა უმაღლესი (ღვთაებრივი) მნიშვნელობების გამომხატველი და გამომთქმელია. ეს იქნებოდა ბუნებრივი ჰარმონიული წყობა, რომელსაც, შეიძლება, ქართული სიმბოლურობით „რუსთველური“ ანუ „გვირგვინოსნული“ ან, ჩემი განსაზღვრებით, „არისტოკრატიულ-ლიბერალური სოციალური კავშირის (ფედერალური)“ წყობა ეწოდოს.

სოციალური განვითარების ისტორიაში მრავალი სოციალური ფორმა წარმოიშვა და, შესატყვისად, მრავალი მატრიცა შეიქმნა. ადამიანის სოციალური გამოცდილების ფორმები, ამდენად, საკმაოდ მრავალფეროვან სპექტრშია წარმოდგენილი და ის, ვისაც ბოლომდე აზროვნება არ ეზარება, უეჭველად დაინახავს ერთ მახასიათებელს, რომელიც ამ ფორმათქმნის არსებას გამოხატავს: მისწრაფებას საზოგადოების ვერტიკალური იერარქიული სტრუქტურირებისაკენ, ანუ საზოგადოების უფლებრივი და მოვალეობითი ვექტორების ძალოვან ველში დაჭერისაკენ.

კლასობრივობის პრინციპი, ანუ შერჩევის პრინციპი იმთავითვე არის მოცემული, თუნდაც ბუნებრივი შერჩევის პრინ-

ციპის სახით. მაგრამ ადამიანის მისწრაფებულობის განმსაზღვრელი, როგორც გავარკვეით, არის მისი დაუსრულებადობა, მისი მიზნად არსებობა (ამის გაცნობიერებისა და მიუხედავად). ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი ბუნებრივი შერჩევის ცხოველური პრინციპის გამრღვევია და თავის მიზანმიმართულ ძალისხმევათა უფალი: თავის-უფალი. მხოლოდ ამ თავისუფლების მიზეზით და გამო არის ადამიანი ზნეობრივი ანუ გონიერი არსება. ისტორია გვაძლევს ცხოველური (ბუნებრივი შერჩევის) სამყაროდან ადამიანის ამ თავისუფლების (ე.ი. თავისთავის) მიმართულებით თანდათან სელის პროცესს. ადამიანის ცხოველური სამყაროდან (ეგულისხმობ ყოფიერების ფორმებს) არსებით დაშორების ნიშანს წარმოადგენს ადამიანის გამრავლება და დედამიწის დაფარვა ადამიანთა მოდგმით. ადამიანი, ისევე, როგორც ყოველი ცოცხალი არსება, „სიკვდილის შვილია“ და ის რომ „ცხოველი“ იყოს მხოლოდ (ანუ „მატერიის შვილი“), მაშინ გარღვევას ბუნებრივი შერჩევიდან ადგილი არ ექნებოდა. არ არსებობს არავითარი თეორიული წინააღმდეგობა იმის დასამტკიცებლად, რომ ამ შემთხვევაში ნებისმიერ ცხოველს (სახეობას) იგივე შესაძლებლობები აქვს მოიცვას, მთელი მსოფლიო. ბუნების მეცნიერებიდან ვიცით, რომ ცხოველთა გავრცელება დიდად არის დამოკიდებული ადამიანთა გადაადგილებაზე: ცხოველები მიჯაჭვულნი არიან თავის გარემოს და ქმნიან ეკოლოგიურ კვანძს.

განვითარების გზაზე ადამიანი ბუნებრივი შერჩევის პრინციპის განხორციელებიდან თანდათან გადადის თავისუფალი შერჩევის პრინციპზე. კაცობრიობის ისტორია, ანუ ადამიანთა მოდგმის ისტორია, ამდენად, შეიძლება ამგვარად დაფორმულდეს: ეს არის ბუნებრივი შერჩევის პრინციპის ცელა თავისუფალი გონიერი შერჩევის პრინციპით, რაც ქმნის კულტურულ კვანძს და მატრიცულ სტრუქტურებს. ის, რასაც კაცობრიობის (მსოფლიოს) სოციალურ და პოლიტიკურ ფორმათა განვითარების ისტორიას ვუნოდებთ, ფაქტობრივად არის ამ მატრიცათა და მატრიცის მასტრუქტურირებულ კვანძთა ფორმათგანვითარების ისტორია. და თუ კაცობრიობის ცნებას რამენაირი აზრი აქვს, ეს აზრი მას მხოლოდ იმ შემთხვევაში ეძლევა, თუ არსებობს მატრიცა და არსება-კვანძები, რომლებიც ტიპოლოგიურად გამოხატავს ამ კაცობრიობის ყოფიერებას მთელი მისი მრავალფეროვნების მიუხედავად. ამგვარი რამ კი მხოლოდ იმ

შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ დავუშვებთ ისეთი ღირებულებითი დონის არსებობას, რომელიც ამ ტიპოლოგიური მატრიცის განმსაზღვრელია, ანუ მისი „მიღწეულობის“ შემფასებელი. ამგვარი რამ კი მხოლოდ ის შეიძლება იყოს, რასაც სიმბოლურად აღვნიშნავთ ცნებით „ღმერთი“. ამ თვალსაზრისითაც, *ქრისტიანობა კულტურის საკაცობრიო ტიპოლოგიური მატრიცის ონტოლოგიური საფუძველია*. ცალკეული კულტურების და ცივილიზაციების მატრიცები წარმოგვიდგება „საკაცობრიო კულტურის“ ფორმათა ისტორიულ პარადიგმებად. „*ქრისტიანული სინთეზის*“ ცნება გამოხატავს ამ პარადიგმათა ერთიან მატრიცად ტრანსფორმირებას და ინტეგრირებას. ამ მატრიცის საფუძველს, როგორც ვნახეთ, წარმოადგენს თავისუფლება. ეს ნიშნავს, რომ *ქრისტიანულ სინთეზში* მოხდა ყოფიერების პარადიგმულ ფორმათა პრინციპული გასრულება და ახლა უკვე ამ ფორმის შიგნით ხდება შესაძლებელი ისეთი ფორმის სინთეზირება, რომელიც ადამიანისათვის იქნება ბუნებრივად შესაბამისი. *ქრისტიანულ სინთეზში* ქრისტიანობამდე არსებულ ფორმათა ტრანსფორმირების ანალიზი შესანიშნავად გვიდასტურებს ამას.

ორი პრინციპი, რომელიც ქრისტიანობამ თავის არსება-კვანძად აქცია, არის *რჩეულობისა და თანასწორობის* პრინციპი, ანუ *არისტოკრატიზმი და ლიბერალიზმი*. რჩეულობის პრინციპის ფორმების გასრულება მოხდა *გვირგვინოსნობაში*, ხოლო თანასწორობის პრინციპისა კი *ლეთის ნინაშე ყველას თანასწორობაში* და *პირად პასუხისმგებლობაში*. სეკულარულად (საეროდ) გამოთქმული ეს პრინციპი ნიშნავს *კანონის ნინაშე ყოველი ადამიანის თანასწორობას და საზოგადოებრივ პასუხისმგებლობას თავის საცხოვრისში*.

გვირგვინოსნობა (არისტოკრატიზმი) რჩეულობის ის ფორმაა, რომელიც ქმნის *ვერტიკალურ* სისტემას სოციალური იერარქიისა, რასაც „*კლასობრივი წყობა*“ ეწოდება. სოციალური განვითარების გზაზე ეს წყობა, სხვადასხვა პარადიგმული სახით, ფაქტობრივად, ერთადერთი ფორმა იყო, რომელიც ქმნიდა საზოგადოების მასტრუქტურირებელ და მანონასწორებელ კვანძებს. *კლასობრიობის* პრინციპი თვით ქრისტიანული რელიგიური წყობის გამოხატულებას წარმოადგენს: იერარქიულ-ემანაციური რიგი სამეხიდან ადამიანამდე შევსებულია სხ-

ვადასხვა კლასის არსება-სიმბოლოებით, რომლებსაც ამ ღვთაებრივ ნყოფაში სხვადასხვა, თავისუფლების შესატყვისი ვალდებულებები აკისრია ადამიანისა და სამყაროს მიმართ. ქრისტიანული კლასობრიობა სინმინდუ-სისპექტაკის რიგისა და ხარისხის გამოხატულებაა და სიბრძნესთან მიახლოების საფეხურები, რაც ამასთანავე თავისუფლების და ზნეობის „იერარქიაც“ არის. რაც უფრო ზევით მივიწევთ (ზედა კლასში), მით უფრო მეტი ზნეობრიობაა (აბსოლუტური ზნეობრიობის მიზნით) და მით უფრო მეტი თავისუფლება (აბსოლუტური თავისუფლების მიზნით). შესატყვისად, იზრდება პასუხისმგებლობაც. ყოველივე გვირგვინდება ღვთაებრივი აბსოლუტური ზნეობრიობით გამოხატულის სიკეთეში, აბსოლუტური თავისუფლებით, გამოხატულის ლოგოსის შემოქმედებაში და აბსოლუტური პასუხისმგებლობით, გამოხატულის სიყვარულში. აქ მნიშვნელოვანია ის, რომ ამ იერარქიაში მკაცრად არის განსაზღვრული მათდამი პატივის მიგებისა და მათი თაყვანისცემის ფორმა. არსებითად, იერარქიის მხოლოდ ერთ უმაღლეს გვირგვინოსანს მიემართება თაყვანისცემა. ყველა დანარჩენი არის პატივისცემის ღირსების. ეს გამოთქმულია, როგორც: „მიეცი ნიჭსა გზა ფართო, თაყვანის-ცემა ღირსებას“. თავის მიზნურ განსახიერებაში ქრისტიანული კლასობრივი საზოგადოება არის ღირსების და არა ქონების იერარქიაზე და დაფასებაზე დაფუძნებული საზოგადოება.

ელემენტებს ამ ნყოფისა ვხდებით მეტ-ნაკლებად განხორციელებულს მთელი ისტორიის გასწვრივ: შუმერებიდან და ეგვიპტელებიდან, სპარსელებიდან და ინდოელებიდან მოყოლებული, ვიდრე ქრისტიანული სინთეზის მატრიცაში, პრინციპულად დასრულებული „რუსთველური“ ფეოდალურ-გვირგვინოსნული ფორმით, რომლის ნიაღში იწყო გასრულება და დამნიფება მეორე რიგის ნყოფამ, რომელიც რესპუბლიკურის და ლიბერალურის სახელითაა ცნობილი. აქ ნათლად ჩანს სიმეტრიული ნყოფის პრინციპის განხორციელება: რაც ზევითაა ის არის ქვევით. სეკულარულ (საერო) ფორმაში გამოხატული ეს ნყოფა ხელმწიფური გვირგვინოსნული იერარქიისა თავისი არსებით შეესატყვისება ზეციურ ღვთაებრივ იერარქიას, რაც, თავის მხრივ, ბუნებრივ შესატყვისობას პოეებს ადამიანის ორბუნებოვნებაში. სიმეტრიის პრინციპით ეს იერარქია, ამგვარად, მოთავსებული

ხდება თვით ადამიანის არსებაში მისი ორი ბუნების, მატერიალურისა და სულიერის ან ორი ხატის (რადგან ორი სხეულის). მიწიერისა და ღვთაებრივის გამომხატველად. პიროვნების ჰარმონიული ყოფიერება ამ სიმეტრიაზეა დაფუძნებული და სიმეტრიულობის შესატყვისად განონასწორებული. ამგვარადაა სინთეზირებული პიროვნული და სოციალური, ერთი მხრივ, და საერო და ღვთაებრივი მეორე მხრივ. სიმბოლურად ეს გამოხატულია საკეისრო (სახელმწიფო) და საღვთო (ზეციური) სიმეტრიული მოქალაქეობის იდეაში.

პრინციპული გასრულება მხოლოდ იდეალურ და არა რეალურ გასრულებას გულისხმობს. და რადგან ადამიანი არ არის დასრულებული და მზად „მოცემული“ არსება, არამედ – ადამიანად ჯერ გასასრულებადი, ამიტომ ამ სიმეტრიათა განხორციელების შესაძლებლობების ველად მას აქვს „ზრდის ველი“, რომლის სივრცეს და ჰორიზონტს განსაზღვრავს „ზრდილობა“. იერარქიული წყობის არსებით მახასიათებელს და მაკავშირებელ კვანძს, ანუ სიმეტრიის ღერძს, წარმოადგენს *ზრდილობა*, რომელიც აღნიშნავს ადამიანის ზრდა-სრულობას ანუ მიღწეულობას სიმეტრიული ნონასწორობის თვალსაზრისით. სიმეტრიული სამოქალაქო ყოფიერების ნონასწორობისა და ჰარმონიულობის თვალსაზრისით ეს გასრულებულობა ან ზრდასრულობა მიზნად ისახავს *ყოველი* ადამიანის ამაღლებას *ზრდილთა უმაღლეს კლასში*, რაც სიმბოლურად გამოხატულია *სამოთხის*¹ ცნებაში, ხოლო რეალურად კი ზრდილობა შეესატყვისება ამა თუ იმ კლასში განხორციელებას სპეციფიკურ და საზოგადო პრინციპებისა, რომლებიც მოცემული საზოგადოების კულტურის მატრიცას განასახიერებს და იცავს ამ კლასის ნონასწორობას მთლიან საზოგადოებრივ წყობაში. ის, ვინც თავისი ზრდილობით ვერ თავსდება ვერც ამ მატრიცაში და ვერც რომელიმე კლასში, ბუნებრივად ხდება ამოვარდნილი საერთო წყობიდან და *მოკვეთილი*. ამგვარად კლასთა შორის ურთერთმიმართებას განსაზღვრავს, გარდა აღნიშნულისა, აგრეთვე ზრდილობის დასრულებულობა ანუ ზრდილობის ფორმა და ხარისხი.²

იმდენად, რამდენადაც ადამიანის საზოგადოებრივი ყოფიერების ჰარმონიზირება ბიოლოგიური, ინდივიდუალური და სოციალური ფაქტორების მეტად *რთულ კვანძს* წარმოადგენს, აქტუალური განხორციელება იდეალური პრინციპებისა დაუს-

რულებელ ძალისხმევებს ითხოვს. ეს არის სწორედ ის პროცესი, რომელიც ისტორიის სახით გვაქვს და რომელიც ყოველთვის უნდა შეიცავდეს მიზნის გაგებას (წინააღმდეგ შემთხვევაში მას სტრუქტურა არ ექნება და ე.ი. არც გაგებადობა და აღქმის შესაძლებლობაც კი, როგორც ქაოსს). მიზანი კი, როგორც დავადგინეთ, არის თავისუფლება, სიკეთე და სიყვარული. ამ თვალსაზრისით განხილული გვირგვინოსნულ-არისტოკრატიული კლასობრივი წყობა შეიცავს გასრულებადობის ამოუწურავ შესაძლებლობებს.

თუ რჩეულობის იდეისა და პრინციპის საფუძველზე განვითარდა გვირგვინოსნობა (ხელ-მწიფობა) და არისტოკრატიზმი (რჩეულთა კლასობრიობა), თანასწორობის იდეისა და პრინციპის საფუძველზე ვითარდება რესპუბლიკელობა (რასაც ბერძნულად „დემოკრატია“ ეწოდება) და ლიბერალიზმი.

ქრისტიანულ სინთეზში ტრანსფორმირებული ამ იდეის პარადიგმული ფორმები თავის განსახიერებას პოულობს ათენის დემოკრატიაში, რომის რესპუბლიკაში, შუასაუკუნოვან ქალაქ-რესპუბლიკებში და თანამედროვე სამართლებრივ წყობაში, რომელსაც „დემოკრატია“ და „რესპუბლიკა“ განსახიერებს. ფაქტობრივად, ამ ორი (იერარქიულ-გვირგვინოსნული და თანასწორ-რესპუბლიკური) წყობის გარდა, ადამიანთა თანაცხოვრების ისტორიას არც ერთი სხვა ტიპის წყობა არ წარმოუჩენია. ყველა სხვა ფორმა წარმოადგენს ქვეტიპს და თავსდება ამ არსება-ფორმების პარადიგმულ მარაოში. რა არსებით მომენტს აღნიშნავს ეს პორიზონტალური წყობა, რომელიც სინთეზირებულია ქრისტიანული თანასწორობის იდეაში და პრინციპში? ინდივიდუალურ ასპექტში ეს ნიშნავს იმას, რომ ყოველ ადამიანს აქვს სრული შესაძლებლობა თვითგანხორციელებისა ანუ გათავისუფლებისა და მისი ამალღება საკუთარი ძალისხმევითა განსაზღვრული. არც ერთი გარეშე ხელისშემშლელი პირობა არ არსებობს და ვერშემძლეა, ხელი შეუშალოს მას. თუ გავითვალისწინებთ, და მხოლოდ ამ შემთხვევაში ხდება ეს ბოლომდე გასაგები, რომ ადამიანის სულიერი არსება (შინაგანი ადამიანი) მხოლოდ ღმერთის მზერით ფასობს და ამ მიმართებით მას არავითარი მატერიალურის შესატყვისი წინააღმდეგობა არ შეიძლება შეხვდეს, მაშინ გასაგებია, რომ მატერიალურ და რეალურ ცხოვრებაში არსებული წინააღმდეგობები (რომელთა არსებობა

ფაქტია) ვერ იქნება ამ ამალღების ხელისშემშლელი. უკიდურეს გამოხატულებაში შეგვიძლია ვთქვათ, რომ *სიკვდილი* (და სიკვდილის შიში), რომელიც რადიკალური წინააღმდეგობის (რადიკალური სიცუდის – შდრ. „გაცუდდა“ = მოკვდა) სახეს იძენს, იმთავითვე ხდება დაძლეული და მოხსნილი ამ შინაგანი ადამიანის ამალღებით და შინაგანი *უშიშარობით*. ამგვარ მიმართებაში *თანასწორობის* ღირებულება *თავისუფლების* შესაძლებლობებით არის განსაზღვრული. მაგრამ თავისუფლების თანაბარი შესაძლებლობები სრულიადაც არ ნიშნავს *პირობათა* ერთიადიგივეობას. ამ შემთხვევაში, გარდა ბუნებრივი განსხვავებულობისა (რასაც ბედით მოცემულობას ვუნოდებთ და რაც რუსთველთან გამოითქმის როგორც „რაცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს“, რაც, თავის მხრივ, შეესატყვისება მოციქულ პავლეს მიერ ნიჭთა სხვადასხვაობის მიცემულობის დახასიათებას), ეს გულისხმობს ასევე *საწყის სოციალურ პირობათა* (ოჯახის და კლასის ან „ადგილის“) განსხვავებულობასაც. სეკულარულ-საერო სოციალურ ფორმაში ეს გამოითქმის, როგორც *კანონის წინაშე თანასწორობის* იდეა.

დემოკრატიული და რესპუბლიკური წყობის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ პრინციპით თანასწორობა რეალურ თანასწორობას არ ნიშნავს და ეს არსებითია. რაც უფრო *მცირეა* ესა თუ ის „დემოკრატია“, მით უფრო რეალიზებადია თანასწორობის პრინციპი, რომელიც ასევე ზნეობრიობითაა განსაზღვრული; რაც უფრო დიდი და მასობრივი, მით უფრო ორჭოფულ და „ზნეობრივად გაბუნდოვანებულ“ ხასიათს ატარებს იგი. თუ დემოკრატია და რესპუბლიკა შევხედავთ *ქრისტიანული პრინციპების* თვალსაზრისით, დავინახავთ, რომ *თანასწორობის იდეა*, რომელიც ყოველ ადამიანს ღირებულებითი თვალსაზრისით *შესაძლებლად რჩეულს* ხდის, მოითხოვს მისგან პირველ რიგში ამ რჩეულობის დადასტურებას კულტურის მატრიცის საფუძველზე. პიროვნული თავისუფლებისა და რჩეულობის პრინციპის საფუძველზე დგენილი იერარქია *ზრდილ ანუ ზრდასრულ პიროვნებათა* იერარქიაა, რომელიც იმდენად შეიძლება იქნეს გავრცობილი მისი ოჯახის ნევრებსა თუ ჩამომავლებზე („გვარზე“), რამდენადაც *თვით ისინიც* არიან პიროვნულად ზრდასრულნი, ანუ ზრდილნი. ამგვარად, თანასწორობის იდეა და პრინციპი არსებით არის *პიროვნებათა თანასწორობის* პრინციპი და

მისი გავრცობა სოციალურ კოლექტივზე, ჯგუფზე ან ოჯახზე („გვარზე“) შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს. კლასთა ისტორიული ფორმები სწორედ ამგვარი წინააღმდეგობის შემცველი იყო და მისი დეგრადირებაც უფრო გამოკვეთილი გახდა. ამან წარმოშვა სწორედ „კლასების“ და „კლასობრივი წყობის“ მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულება და, საბოლოოდ, „კლასთა ბრძოლის“ კლასთმოდულე თეორია წარმოქმნა. ისტორიულ ფორმათა და განხორციელებათა ქრისტიანული სინთეზი ამგვარ გაგებას, ცხადია, ვერ იგუებს. ლიბერალიზმის არსებას სწორედ პიროვნების ღირებულებითი განსაზღვრა წარმოადგენს. ლიბერალური პრინციპი ის პრინციპია და ლიბერალი ის ადამიანია, რომელიც პიროვნების ღირებულებას ხედავს და აფასებს მისი თავისუფლების კონტექსტში და სიმეტრიული ყოფიერების მთლიანობაში. რეალურ ცხოვრებაში და რეალურ წყობებში, რომლებიც, ბუნებრივია, არ წარმოადგენენ რამდენადმე დასრულებულ ფორმებს, მით უმეტეს, თანამედროვე მასობრივ დემოკრატიებში, ეს პრინციპი აწყდება დიდ წინააღმდეგობებს და ვერ გასრულდა საზოგადოების მასტრუქტურირებელ პრინციპად. მიზეზი ამისა, რაც არაერთგზის აღვნიშნე, არის ჰიპერმასობრივ აგლომერაციათა წარმოქმნა და საზოგადოების ქაოსურ მდგომარეობაში გადასვლა, ანუ დეკულტურიზაცია და ღირებულებითი მატრიცის არსება-კვანძების დაშლა. ეს ინვეს მთელი სისტემის *მოზაიკიზირებას* და ამ მოზაიკურ ელემენტთა შორის ისეთი *ხმაურის* წარმოქმნას, რომ კავშირი წყდება. ინდივიდუალიზაცია „ატომიზირების“ სახეს იძენს და იქმნება „უფანჯრებო მონადების“ აგლომერაცია; ხოლო ამისაგან თავის დასაცავად კი ხდება წარმოქმნა კვაზისტრუქტურული და კვაზისოციალური კვანძებისა, რომლებიც აძლიერებენ *ხმაურს* და კიდევ უფრო წყვეტენ კავშირებს. ამგვარ ვითარებაში თანასწორობის იდეისა და პრინციპის რეალური განხორციელება, ცხადია, შეუძლებელია. აქედან გამომდინარე, წარმოიქმნება ამის საწინააღმდეგო მისწრაფება ღირებულების გადატანისა და დაფიქსირებისა პიროვნებიდან მის ოჯახზე, ჯგუფზე ან კოლექტივზე და სხვა. ეს კი, თავისთავად, პიროვნული ღირებულებისა და ზრდილობის ან ზრდასრულობის არქონისა და მასობრივი დეკლასირების პირობებში ხელს უწყობს *ფსევდოკლასობრივ სისტემის* წარმოქმნას, რომელიც არსებით წინააღმდეგობაშია

თანასწორობის დემოკრატიულ და რესპუბლიკურ პრინციპებთან, აგრეთვე, ლიბერალიზმის იდეასთან. *პიკერმასობრივ დემოკრატიებში ინდივიდუალური და სოციალური თავისუფლების ან თავისუფალი საზოგადოების განხორციელება ფაქტობრივად და პრინციპულად შეუძლებელი ხდება.*

ფაქტია, ამგვარი სპონტანური ფსევდოკლასობრივი (ამას ვერ ასცდა ულტრამასობრივი და ულტრადემოკრატიული, კოლექტივისტური ტოტალიტარული ნყობაც კი) თუ კვაზიკლასობრივი სისტემის წარმოქმნა „დემოკრატიისგან (მასობრივი ეგალიტარიზმისაგან) თავის დასაცავად“, დაგვაფიქრებს იმ ბუნებრიობაზე, რომელიც კლასობრივ ნყობას გააჩნია და იმ შესაძლებლობაზე, რომელიც არსებობს ქრისტიანული სინთეზის საფუძველზე ორგანიზებულ კონსტიტუციონალურ კლასობრივ ნყობაში, რომელსაც მე „არისტოკრატიულ-ლიბერალური ფედერალური ნყობა“ ვუნოდე.

შესაძლებლობათა კლასობრივი თანასწორობის იდეის კონსტიტუციურ ფორმაში განხორციელება და კონსტიტუციონალიზმის განვითარება გვარნმუნებს, რომ სამართლებრივი და ბუნებრივი ნყობის საფუძველს უნდა წარმოადგენდეს კონსტიტუციურად განსაზღვრული ვერტიკალური კლასობრივი იერარქია, სტრუქტურირებული ყოველი კლასის მიერ დადგენილი კონსტიტუციით განსაზღვრული ვალდებულებებითა და ზრდილობითი სისტემით. თვით კლასები შინაგანად იერერქიზებულია შესაბამისად თავისი კონსტიტუციებისა და ზრდილობისა, ხოლო ურთიერთის მიმართ კი - ჰორიზონტალურად, თანაბარმნიშვნელოვნად განწყობილი - არც ერთ კლასს, როგორც „კლასს“, შესაძლებლობების თვალსაზრისით, არა აქვს კონსტიტუციით განსაზღვრული რაიმე უპირატესობა სხვა კლასის მიმართ. კლასების იერარქია, ანუ სოციალური ღირებულება, ამ შემთხვევაში, დგინდება იმ კონსტიტუციით, რომლითაც ესა თუ ის კლასი იღებს საზოგადოების (სახელმწიფოს) თავისუფლების, პარმონიულობისა და კეთილცხოვრების განვითარების ვალდებულებებს. რადგან მთელი სისტემა ეყრდნობა თავისუფლების ე.ი. კერძო საკუთრების სრული უპირატესობის საფუძველზე განვითარებად ლიბერალურ პრინციპს, ამგვარად განსაზღვრული კლასი წარმოადგენს არა პოლიტიკურ სტრუქტურას საზოგადოებაში, არამედ *ზ ნ ე ბ რ ი ვ ს*, აქედან გამომდინარე ყველა

დასკვნებით. ამგვარად, კლასი მთლიან სახელმწიფოებრივ სისტემაში თამაშობს *ზნეობრივი და ზრდილი პიროვნების* როლს. ამასთანავე, ყოველი კლასი თავისი *კონსტიტუციის* და *მიხედვით* იპოვებს ადგილს მთლიან სისტემაში. ეს შესაძლებელს ხდის, პრინციპულად იქნეს აცილებული ის ფაქტორი, რომელიც შეიქნა მთავარი წინააღმდეგობა ჰარმონიული ზნეობრივი საზოგადოების შექმნაში: *მატერიალურ-ეკონომიკური*. თავისთავად ეკონომიკას ეძლევა მისი შესატყვისი, საზოგადოების საერთო (ინტეგრალური) ინტერესებისა და კულტურის (ცივილურობის) ღირებულებებით განსაზღვრული ადგილი – ემსახუროს საზოგადოებისა და პიროვნების *თავისუფლების* შესაძლებლობათა განვითარებას. *კლასი* ამ შემთხვევაში გამოდის არა რომელიმე ერთი, კერძო ნიშნით განსაზღვრულ ერთეულად, არამედ – *ინტეგრალური მახასიათებლების* მქონე *სტრუქტურად*, რომელიც წარმართავს მთელი საზოგადოების (სახელმწიფოს) ცხოვრებას ყველა სხვა ნაწილთან ჰარმონიულ თანხმობაში. ამგვარი ღირებულებითი მიდგომა კლასისადმი თავის საფუძველს პოვებს ისტორიულად არსებულ ფორმებში პოლიტიკური გაერთიანებებისა თუ გილდიების სახით. ამავე დროს, არისტოკრატის დეიდეოლოგიზირებულმა ანალიზმა გვაჩვენა, რომ თავის არსებაში *არისტოკრატის* არის *ზნეობრივი პრინციპების* და *ზრდილობის საფუძველზე თავისუფლების უმაღლესი დახვეწილობის* დონეზე განხორციელება. არისტოკრატული ნყობის საფუძველში არსებული *რჩეულობის პრინციპის ტრანსცენდირებამ* გამოიწვია ამ პრინციპის დეგრადირება და თანდათან გადაგვარება „პრივილეგიათა სისტემად“, რაც არსებით *ენინააღმდეგებოდა* არისტოკრატის. ამის გაგება აუცილებელია, თუ გვსურს, დავინახოთ რჩეულობის პრინციპის ბუნებრივი პიროვნული და სოციალური საფუძველი – *თავისუფლება და ზნეობრიობა მის ყველაზე დახვეწილ ფორმაში*.

არისტოკრატული ლიბერალიზმი წარმოადგენს ისტორიაში დადასტურებული *ბუნებრივი სოციალური პრინციპების სინთეზურ ფორმას*, გაერთიანებულს *ქრისტიანული ცივილიზაციის სინთეზურ ფორმებსა და ინტეგრალურ მატრიცაში*.

არისტოკრატულ-ლიბერალურად სტრუქტურირებული საზოგადოებრივი სისტემა, ფაქტობრივად, წარმოადგენს პიროვნების, ოჯახის, კლასის *გახსნილი შესაძლებლობების ველს*

ამგვარი სისტემა ბუნებრივად ქმნის სანინდარს ერთიანობისაკენ მიმართვისა და *კლასთაშორის სოლიდარობისა* არა მხოლოდ საკუთარ სოციალურ გარემოში – გეოკულტურულ ფედერალურ ერთეულში, როგორც ერთ სახელმწიფოში, არამედ სახელმწიფოთა ერთობაშიც, რომელშიც ყოველი ერთეული გამოდის, როგორც *თავისუფალი პიროვნება* მის ინტეგრალურ დახასიათებაში.

არისტოკრატიული ლიბერალიზმის პრინციპთა და მატრიცის სიმბოლურ გამოხატულებას, როგორც დასაწყისშივე აღვნიშნე, წარმოადგენს *ჯვარი*, რომელიც არის *სრული სიმეტრიის* მქონე მატრიცის საფუძველი. ჯვრის ვერტიკალური ღერძი ჩემ მიერ წარმოდგენილ სისტემაში შეესაბამება ვერტიკალურ იერარქიას კლასებისა, რომელიც გვირგვინდება *ხსნისა და თავისუფლების გვირგვინით*, შესატყვისის „შენირულობის“ ეკლიანი გვირგვინისა, რომელიც ადგას თავს *გონიერებისა და ღირსების* ნიშანს. ამ ვერტიკალურ ღერძს კვეთს ჰორიზონტალი, რომელიც გაშლილი ხელებითაა განსახიერებული: სიმბოლურად ეს არის *სახელოთა თანასწორობის* იდეის განსახიერება ანუ „*კლასთა თანასწორობა*“, ხოლო ამ ღერძთა გადაკვეთის *კვანძი* უკავია გულს, რომელიც არის *სიყვარულისა და სიკეთის წყარო*. ეს ანთროპოკოსმიური სიმბოლო გვაძლევს, ამრიგად, გასაღებს იმ ბუნებრივი წყობის შესაცნობად და განსახორციელებლად, რომელსაც, მიუხედავად ისტორიის აბრუნდებისა, მივყავართ *არისტოკრატიული ლიბერალიზმის სინთეზურ წყობამდე მრავალკონსტიტუციური გვირგვინოსნული ფედერალიზმის* ფორმით. ეს არის ფედერალიზმის, სუვერენობის და თავისუფლების პრინციპის ინტეგრალური განხორციელება ყოფიერების როგორც პოლიტიკურ, ასევე სოციალურ და პიროვნულ სხეულებში. ამ ფორმის განხორციელება და განვითარება *დაუსრულებადი პროცესია* და ითხოვს განუწყვეტელ პიროვნულ და საზოგადოებრივ ძალისხმევებს, მაგრამ ეს არის *ერთადერთი სინთეზური ფორმა*, რომელიც ქრისტიანული უნივერსალიზმისა და თავისუფლების პრინციპის, ესე იგი ადამიანის არსების ბუნებრივად შესატყვისი ფორმაა. ამ ფორმის განხორციელების შესაძლებლობები მით უფრო დიდია, რაც უფრო მცირეა მოსაწყობი და თვითშემცნობი ერთობა თავისუფალი საზოგადოების არსება-კვანძის – *თავისუფალი პიროვნების* საზომით.

არისტოკრატიულ-ლიბერალური ფედერალიზმის პრინციპთა ამ სქემატურ მონახაზში, ცხადია, ვერ შევეხებოდით იმ რთულ და კომპლექსურ საკითხებს, რომლებიც წარმოიშობა ნებისმიერი სისტემის ანალიზისას. სოციალურ ფორმათა, სოციალური და ინდივიდუალ-ფსიქოლოგიის, კულტურათა და ცივილიზაციათა მატრიცების, რელიგიათა და სოციალურ ფორმათა შედარებითი კვლევა, პოლიტიკური და სოციალური იდეებისა და წყობების ისტორიული ფორმათგანვითარების და ქრისტიანული ცივილიზაციის პრინციპთა ინტეგრალური სისტემური ანალიზი, რომლის საფუძველზეც ჩამოყალიბდა არისტოკრატიული ლიბერალიზმისა და ფედერალიზმის ჩემი კონცეფცია, უეჭველად საჭიროებს სპეციალურ და კიდევ უფრო მრავალმხრივ ინტეგრალურ კვლევას. მე კარგად მესმის ის დაუკმაყოფილებლობის გრძნობა, რომელსაც ამგვარი სქემატური გადმოცემა ბადებს, მაგრამ საკითხთა მთელი სისტემის გააზრებისა და გარკვეულწილად ერთიანი კონცეპტუალური მონახაზის შექმნის ამ პირველ ცდაში მეტის გაკეთება ჩემთვის შეუძლებელი იყო. მომდევნო ნაწილებში მე შევეცდები, ცოტათი მაინც გავაფართოვო პრობლემატიკის წრე და კრიტიკული თვალთ შევხედო თვით ამ კონცეფციასაც, რათა შესაძლებელი გახდეს მისი კიდევ უფრო დახვეწა. უნდა ითქვას, რომ დღემდე ახალი სოციალურ-პოლიტიკური კონცეფციის შექმნის არც ერთი ცდა არ ყოფილა გაკეთებული და, არსებითად, ვრჩებით XIX საუკუნის (თუ უფრო ადრინდელი არა) კონცეფციათა ტყვეობაში. გაბატონებული თვალსაზრისები, არსებითად, ერთ მატერიალისტურ და ათეისტურ პრინციპთა ძალდატანების კვალს ატარებენ. ამ თვალსაზრისით, შესაძლოა, ამ პირველ ცდას იქნებ არა ახალი, მაგრამ სინთეზური და მით ახლებური თვალთ საზოგადოებისა და სახელმწიფოს აწყობის მეტი დადებითი ნიშანი ახასიათებდეს, ვიდრე ნაკლი, თუნდაც საკითხის დასმისა და მისი გააზრების აუცილებლობის ჩვენებით. აქ კიდევ ერთხელ ხაზგასმით მინდა აღვნიშნო, რომ ქრისტიანობაზე ორიენტირება არავითარ შემთხვევაში არ აკნინებს ბრწყინვალე ცივილიზაციების მატრიცათა შემქმნელ სხვა რელიგიებს. აქ საქმე სრულიად არ ეხება საკუთრივ რელიგიურ საკითხებს და თეოლოგიურ პრობლემატიკას, არამედ იმ პრინციპებს, რომლებიც განსაზღვრავენ საზოგადოებრივ წყობას და ადამიანის თავისუფლებას. უნდა ვთქვა

ისიც, რომ მხოლოდ ქრისტიანობამ ამოხსნა ადამიანის თანასწორობისა და რჩეულობის სინთეზის საიდუმლო და გზა გაუხსნა ზეციური და ქვეყნიური მოქალაქეობის ანუ ცივილურობის პარ-მონიული წყობის განხორციელებას.

ხშირად ცდილობენ, აღმოაჩინონ ქრისტიანობაში სხვადასხვა რელიგიათა თუ მოძღვრებათა კვალი. სამწუხაროდ, ამგვარი ათეისტურ-მატიერიალისტური ცდები მხოლოდ გაუგებრობაზეა აგებული: ქრისტიანობაში სინთეზირებულია ყოველივე, რაც მანამდე არსებულა და უფიქრიათ, რაც *ღმერთის გაკაცების* მომენტში არსებობდა და რაც შემდეგში შეიძლება იაზროს და გამოითქვას. ამიტომ არის ის *უნივერსალური და საკაცობრიო* – ცნებები, რომელიც არ მიესადაგება არც ერთ სხვა რელიგიას, გინდ იყოს იგი ათასგზის უფრო გავრცელებული რაოდენობრივად. *ქრისტიანული სინთეზის* ცნებაში ეს არის გამოთქმული. ამასთანავე ისიც უნდა გავიხსენოთ, რაც ადრე ითქვა: ქრისტიანობა ის კვანძია, რომელშიც ურთიერთს შეერწყა შუმერულ-ეგვიპტური, ინდოევროპული (ინდო-სპარსულ-ბერძნული) და სემიტური რელიგიებისა და კულტურების (ცივილიზაციების) არსება. სწორედ ეს ხდის შესაძლებელს, რომ დადგენილ იქნეს ღირებულება პიროვნებისა, მიუხედავად მისი ეთნონარმოშობისა – პრინციპი, რომელიც გაბატონებული იყო ქრისტიმდე. ყველა რელიგიათა ეს სინთეზი მიანიშნებს იმაზე რომ ეს *ღმერთის მიერი სინთეზია* და არა ადამიანის შემონაქმედი, რომ ეს ადამიანის ყოფიერების *უნივერსალური პრინციპია* და რომ გზა თავისუფლებისაკენ ხსნილია ყოველი ადამიანისათვის. ქართველებს, რომელთაც ხელთ უპყრიათ „გადამრჩენელი ნიგნი“ – „ვეფხისტყაოსანი“, რომელშიც სრულად არის მოცემული არისტოკრატიულ-ლიბერალური ფედერალიზმის პრინციპები, გაშლილი ქრისტიანული სინთეზის უნივერსალურ მატრიცაში, შესაძლოა, ყველა პირობა აქეთ, საკუთარ კულტურულ ნიადაგში იპოვონ ღირსების საზოგადოების ახალი ფორმა და მოიშორონ ყოველივე ის, რაც აბნელებს *ქრისტიანული სინთეზის* გზას – მატერიალიზმი, ეკონომიკოცენტრიზმი, მასობრივი ცრუდემოკრატიზმი და ეგალიტარიზმი – და დაადგენ სინთეზური მრავალკონსტიტუციური კლასობრივი ღირსების საზოგადოების შენების გზას. მომავალ თაობებს, თუ ისინი ამ სინთეზის გზით ივლიან წინ, შესაძლებლობათა განუსაზღვრელი ველი ეხსნე-

ბათ, რომლის გადასავლელი ძალისხმევებისათვის ისინი მზად უნდა იყვნენ. ჩემი ცხოვრების მიზანი, პირადი თავისუფლების გარდა, საქართველოა, ჩემი სამშობლო და ის წიაღი, რომელშიც და რომლიდანაც მე შევძელი დამენახა სამყარო მთელს მის დახვეწილობასა და სიმშვენიერეში – ქართული ენა და მინა, ქართული კულტურა, რომლის ენერგია მასულდგმულებს დღესაც. და თუ შევძლებ, ჩემს ახალგაზრდა თანამემამულეებს შორის შემორჩენილ მკითხველებს (რადგან კითხვა ტელევიზიის იოლ ეპოქაში მძიმე და ნებისყოფის მომთხოვნი ცხოვრებისეული ძალისხმევაა) გავუღვიძო სიყვარული თავისი ენისა და ამ მიწის მიმართ, რომელიც ახლა, იქნებ, უფრო მათია, ვიდრე თავის დროზე ჩვენი იყო, ჩავთვლი, რომ ამაოდ არ დავშვერი ჩემი მრავალწლოვანი ნაფიქრის წიგნად გამოცემით.

მითითებანი და განვრცობანი

1. „სამოთხის“ ცნებაში, თუ მას რიცხვთა სიმბოლიკის მიხედვით განვიხილავთ, აშკარად ისმის „სამისა“ და „ოთხის“ ერთიანობა. „სამი“ სიმბოლური გამოხატულებაა *ერთარსებისა* მის მოქმედებაში, ანუ გამოთქმულობაში. ოთხი კი *მატერიალური* და *ადამიანის მატერიალური კავშირის* გამოხატულებაა. ამასთანავე, ეს არის არა *რაოდენობრივი* განსაზღვრება, არამედ *თვისობრივი*. ამდენად, „სამოთხე“ შეიძლება გავიგოთ, როგორც *„ალაგი, საცა ღმერთი და კაცი ერთობაში არიან“*. აქვე მინდა განვმარტო, რომ ლინგვისტურ-სტრუქტურალისტურ ანალიზს კულტუროლოგიურ-ფილოსოფიური ეტიმოლოგიების კონცეპტუალიზების შემთხვევაში არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, რადგან ამ შემთხვევაში განსაკუთრებული ღირებულება აქვს იმას, თუ როგორ *ისმის* სიტყვა: ის რაც *ისმის*, გაიგონება კიდევ და იმგვარადვე მნიშვნელობს *გაგებისას*. „სამოთხის“ ეს გაგება სრულ შესატყვისობაშია ლათინურ „პარადისო“-სთან („პარადეიოს“), რომელიც ღმერთთან თანამყოფობას აღნიშნავს.
2. ამ თემაზე იხილე ჩემი „გიორგიული მისტერიებიდან“. „ივერია“, ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ჟურნალი, 1. თბილისი-პარიზი, 1992; გვ. 67. აგრეთვე „უბისი, ანუ რენესანსი „ურენესანსოდ“, ნან. 1, ქ-ე ინსტ. გამომც. პარიზი, 1991.

სარჩევი

კარიბჭე	3
ნაწილი I	
თავისუფლება და ცივილიზაცია	35
ეთნოსი, ერი, ერ-სახელმწიფო და ცივილიზაცია	36
ცივილიზაცია და ერ-სახელმწიფო (ეროვნება და მოქალაქეობა)	92
რა არის ერი?	161
ერი, კაცობრიობა და „ადამიანის უფლებები“	215
ერი როგორც ცივილიზაციის არსება-კვანძი	273
ცივილიზაცია როგორც გახსნილობა და თავისუფლება	299
ნაწილი II	
ფედერალიზმი და თავისუფლება	325
თავისუფლება და ენა	326
თავისუფლება და ცოდნა	354
თავისუფლება და რელიგია	388
თავისუფლება და წყობა	425
თავისუფლება და ფედერალური წყობა	451
თავისუფლება, არისტოკრატიული ლიბერალიზმი და ფედერალიზმი (დასკენის ნაცვლად)	527
სარჩევი	544