ფონდი ღია საზოგადოება - საქართველო
OPEN SOCIETY - GEORGIA FOUNDATION

სოციალურ მეცნიერებათა სერია

ედუარდ კოდუა

კულტურის სოციოლოგია

დაშვებულია დამხმარე სახელმძღვანელოდ
სოციალური მეცნიერებების მაგისტრანტებისათვის

გამომცემლობა „ნეკერი“
თბილისი
2001

მადლობა მინდა გადავუხადო ფონდ „ღია საზოგადოება — საქართველოს“ ამ ნაშრომის დაფინანსებისა და იმ დიდი სტიმულისათვის, რაც ამ საგანში სალექციო კურსის შექმნის საფუძველი გახდა.

სერიის მთავარი რედაქტორი *მარინე ჩიტაშვილი*

რედაქტორი	*ლია კაჭარავა*
გარეკანის დიზაინი	*ივანე კიკნაძე*
დაკაბადონება	*გიორგი ბაგრატიონი*
კორექტორი	*ნანა ჩავლეიშვილი*

© ფონდი „ღია საზოგადოება — საქართველო“, 2001

ISBN 99928-58-43-5

შინაარსი

კულტურის გააზრების სიძნელეები	4
კულტუროლოგია როგორც მეცნიერება	14
ცნებები და ტერმინები: "კულტურის მეცნიერებანი", "კულტუროლოგია", "გონის მეცნიერებანი", "საზოგადოებრივი მეცნიერებანი", "ადამიანის მეცნიერებანი", "კულტურის ანთროპოლოგია"	21
კულტუროლოგიის ისტორიიდან	37
კულტურის სოციოლოგიის საგანი და ამოცანები	55
კულტურის სოციოლოგიის სათავეებთან	67
პარსონსი და კულტურის სოციოლოგია	83
კულტურის კვლევის მეთოდოლოგიური წანამძღვრები	87
კულტურის გაგებათა ანალიზი	95
კულტურის განსაზღვრებათა კლასიფიკაცია	105
კულტურა და ცივილიზაცია	113
ცივილიზაციის ცნების თანამედროვე განსაზღვრებანი	123
კულტურა და კულტურული მემკვიდრეობა	144
კულტურისა და ადამიანის კრიზისი	157
კულტურა და ღირებულება	185
ღირებულება თანამედროვე სოციოლოგიაში	188
ღირებულების ცნების ანალიზი	191
ღირებულების ცნების განსაზღვრებანი	208
ღირებულების ცნება ფსიქოლოგისტურ სოციოლოგიაში	217
ღირებულება ფუნქციონალიზმის წინამორბედებთან	220
ღირებულების ძირითადი ნიშნები	221
მითი როგორც კულტურის ელემენტი	231
რელიგია, კულტურა, საზოგადოება	240
კულტურა, იდეოლოგია და მსოფლმხედველობა	261
იდეოლოგიის ცნებობრივი ანალიზი	272
მსოფლმხედველობა და იდეოლოგია	274
იდეოლოგია და მეცნიერება	281
საზოგადოება და კულტურა	286

კულტურის გააზრების სიძნელეები

მიუხედავად იმისა, რომ კულტურა ადამიანის გაჩენიდან არსებობს, მისი თეორიული გააზრება სულ რალაც 2-3 საუკუნეს ითვლის. ამას მრავალი გარემოება განაპირობებდა. კულტურა ადამიანური ფენომენია. ადამიანი კი, წარმოშობიდანვე, გარე სამყაროს ბარიერების წინაშე აღმოჩნდა. მას პირველ რიგში არსებობა უნდა შეენარჩუნებინა. არ იცნობდა რა, გარე სამყაროს კანონებს და უძლური იყო ბუნებრივი სტიქიის წინაშე, მისი თავდაპირველი ამოცანა გარემოსთან შეგუებით განისაზღვრა. ეს კი მოითხოვდა გარემოს შესახებ გარკვეული ცოდნის დაგროვებას. მისი ყოფიერების გარემო პირობები აიძულებდა კონცენტრაცია მოეხდინა გარემოზე და შესაძლებლობის ფარგლებში გაეგო მისი არსი, შეემეცნებინა ის საფრთხე, რასაც გარემო უმზადებდა. ამიტომ ადამიანმა მთელი თავისი შემეცნებითი ძალისხმევა გარემოზე წარმართა. ის ცხოველივით იძულებული იყო, გარემოს ზემოქმედებაზე რეაგირებისათვის ყოფილიყო მზად და საშუალება არ ეძლეოდა, საკუთარ თავს, მისი ცხოვრების გარკვეულ წესს, თუ საკუთარ ყოფასა და კულტურას დაკვირვებოდა. სწორად მიუთითებენ სოციოლოგიური ლექსიკონის ავტორები დევიდ და ჯულია ჯერები, რომ "კულტურა ადამიანის ქმნილებაა. კულტურა შეიძლება გვესმოდეს როგორც მთელი საზოგადოების სასიცოცხლო გზა. ის მოიცავს ნორმებს, ჩვევებს, ტანსაცმელს, ენას, რიტუალებს, ქცევას და რწმენათა სისტემას"[1].

ბუნებაზე მიმართულობა იმდენად რომ განვითარდა, ადამიანს შეეძლო შეგუებოდა ბუნებას, შემდგომ ეტაპზე ის იწყებს საზოგადოებრივ ყოფიერებასთან დაკავშირებული ფენომენების შემეცნებას. მან შექმნა ქცევის მომწესრიგებელი წესები და ნორმები, საორიენტაციო ღირებულებათა სისტემა, რომელთა მეშვეობით მის თვისტომებთან დამოკიდებულებაში წონასწორობას ინარჩუნებდა; შექმნა ბუნებრივისაგან განსხვავებული ნორმატული კანონები, ჩამოაყალიბა სახელმწიფო, რომელიც მოწოდებული იყო, წარემართა ადამიანთა ერთობების ცხოვრება და ამის შემდეგ მისი შემეცნება წარიმართა სოციალურ კანონებსა, სახელმწიფოსა და საზოგადოებაზე. მას აინტერესებს საზოგადოებისა თუ სახელმწიფოს არსება, ის ჯერაც ვერ აცნობიერებს მათ შორის განსხვავებას,

---

[1] Дэвид Джери, Джулия Джери, Большой толковый социологический словарь, М., 1999, გვ. 353.

აინტერესებს ადამიანთა ცხოვრების მოწესრიგება და სოციალურ ყოფიერებაში სოციალური ჯგუფების იერარქია. ამ ეტაპზე ადამიანი მიუბრუნდა მის ქმნილებათა შემეცნებას იქნება ეს სახელმწიფო, რელიგია, მსოფლმხედველობა, ზნეობა, ცოდნა თუ სხვა, მაგრამ ის მათში კულტურას არ გამოყოფს და კულტურის ფენომენთა არსს არ ეძებს. კულტურა როგორც რეალობა, ადამიანის ყველა ქმედებაში ვლინდება. "ადამიანის ქცევას ფაქტიურად კულტურის გავლენის გარეშე, არსებობა არ შეუძლია. ის, რაც თავდაპირველად ჩვენი ცხოვრების ბუნებრივ თავისებურებად გვეჩვენება — სექსუალობა, დაბერება, სიკვდილი — კულტურამ და მისმა გარდამქმნელმა გავლენამ, მნიშვნელადი გახადა. პროდუქტების მოხმარებაც კი, ბუნებრიობის მიუხედავად, კულტურული მნიშვნელობით და ჩვევებითაა გამსჭვალული"[2]. ადამიანები გარკვეული კულტურის საფუძველზე მოქმედებენ. იგი მათივე ქმნილებაა და მათზევე უკუმოქმედებს. ამის მიუხედავად, ადამიანი კულტურის შემეცნებას ძალზე გვიან მიუბრუნდა. ყოველ შემთხვევაში, ანტიკურობის ეტაპზე, კულტურა როგორც განსაკუთრებული სოციალური ფენომენი, ადამიანის გააზრების საგანი არ გამხდარა. ზოგიერთი ცდილობს, პლატონთან ეძიოს კულტურის გააზრების პირველი ნიშნები (იური დავიდოვი), მაგრამ, პლატონიცა და მისი წინამორბედებიც, ისე, როგორც გვიანდელი ანტიკურობის მოაზროვნეები, კულტურას არ გამოყოფენ როგორც შემეცნების საგანს. კულტურის პირველი სისტემური გააზრება XVIII საუკუნის კუთვნილებაა. იგი მომდინარეობს რუსოს, ჰერდერის, ადელუნგის, ვიკოს მოძღვრებებიდან. პირველყოფილი კულტურები კი XIX საუკუნის II ნახევრიდან გახდა გააზრების საგანი (ტეილორი, მორგანი), ხოლო კულტურის ცნების სისტემატური გააზრება უფრო გვიან მოხდა, კერძოდ, XX საუკუნეში.

საზოგადოება, როგორც წინაისტორიულ ისე ისტორიულ პერიოდში, ყოველთვის კულტურულ გარემოში ცხოვრობდა. მას შემდეგ, რაც ადამიანი გამოეყო ცხოველთა სამყაროს და მისი მახასიათებელი გახდა: გონიერება, სოციალურობა, პოლიტიკურ არსებად ყოფნა, მას თან ახლავს კულტურა. კულტურა ადამიანთან ერთად გაჩნდა და არსებობის ხანგრძლივი პერიოდი აქვს, რომელიც ერთნაირად მოიცავს, როგორც ღერძის დროის წინაპერიოდს, ასევე შემდგომ ეპოქებსაც. მიუხედავად ამისა, საკითხი "რა არის კულტურა" მე-20 საუკუნის მიჯნამდე არ გამხდარა არსებითი განაზრების საგანი. კულტურის ფილოსოფიის ცნობილი წარმომადგენლის ალბერტ შვეიცერის აზრით, "რა არის კულტურა? ეს

---

[2] იქვე, გვ. 354.

საკითხი დიდი ხნიდან უნდა აღელვებდეს კაცობრიობას, რომელიც თავის თავს კულტურულად თვლის, მაგრამ რა უცნაურიც არ უნდა იყოს, მსოფლიო ლიტერატურაში აქამდე არავის დაუსვამს ასეთი საკითხი და მითუმეტეს არ უცდია მასზე პასუხის გაცემა. მიაჩნდათ, რომ არაა საჭირო განვსაზღვროთ კულტურის არსება, რამდენადაც ის სახეზეა. ხოლო მაშინაც, როდესაც ეხებოდნენ ამ საკითხს, ისტორიისა და თანამედროვეობის დამოწმებით, მას დიდი ხნის გადაწყვეტილად მიიჩნევდნენ"[3]. მართალია, წარსულში იყვნენ ცნობილი კულტუროლოგები ვიკო, ჰერდერი, რუსო, მორგანი და სხვები, რომლებმაც გაიაზრეს წარსული კულტურები, მაგრამ მათ შრომებში არ არის კულტურის ცნებობრივი ანალიზი. მსჯელობა წარმოებს კულტურის სფეროების, განვითარების ეტაპების და სხვა მსგავს საკითხებზე, მაგრამ არა იმაზე — რა არის კულტურა და რა ნიშნებით მოიაზრება. ეს საკითხი მხოლოდ მე-20 საუკუნეში გახდა განაზრების საგანი. ეს უნდა აიხსნას იმით, რომ მხოლოდ ამ ეპოქაში გაცნობიერდა კულტურის ღრმა კრიზისი, რომლის ანალოგს არ იცნობდა წარსული ისტორია. კულტურის კრიზისებს ადრეც ჰქონდა ადგილი, მაგრამ ეს ეხებოდა ძველიდან ახალ კულტურაზე გადასვლისა და ზრდის სიძნელეებს. დღევანდელი კრიზისი საპირისპიროთი შეცვლის შესაძლებლობით — უკულტურობისა და კონტრკულტურის ნიშნებით ხასიათდება. სწორედ მაშინ, როცა დადგა კულტურის გლობალური ნიველირებისა და მოსპობის საფრთხე, მაშინ დაისვა მწვავედ საკითხი — რა არის საკუთრივ კულტურა? ეს ვითარება გავს ანტიკური ბერძენი ორატორის დემოსთენეს ისტორიას. მან მთელი ცხოვრება ზღვის პირზე გაატარა და არასოდეს უფიქრია, რა არის ზღვა, მაგრამ როცა ერთხელ ტალღებმა გაიტაცეს და ძლივს გადარჩა დახრჩობას, მის წინაშე დაისვა კითხვა — რა არის ზღვა? დღევანდელი ადამიანი დემოსთენეს მდგომარეობაშია.

დიდი დროული მონაკვეთი, კულტურის წარმოშობასა და მასზე რეფლექსიას შორის, კულტურის გააზრების ერთ-ერთი სიძნელეა. რადგან არ არის ის ხანგრძლივი ტრადიცია, რომელიც სოციალურის სხვა სფეროთა გააზრებაში არსებობს. ხუთი ათასი წლის წინანდელი წყაროები თუა ფილოსოფიის, პოეზიის, ლიტერატურისა და სხვა სფეროებში, კულტურის კვლევის ტრადიცია მხოლოდ სამ საუკუნეს მოიცავს. თუ ანტიკურობამ ადამიანს მოუწოდა "შეიცანი თავი შენი", კულტურის მიმართ ასეთ მოწოდებას 2 000 წლით დააგვიანდა.

კულტურის გააზრებაში ერთ-ერთი ძირითადი სიძნელე წარმოიშვა იმის შედეგად, რომ კულტურის ანალიზი მეცნიერების სხვადასხვა დარგებში დამკვიდრდა. კულტურას იკვლევს ფილოსოფია,

---

[3] Альберт Швейцер, Культура и Этика, М., 1973, გვ. 51.

ისტორიის ფილოსოფია, კულტურის ანთროპოლოგია, სოციალური ანთროპოლოგია, ისტორია, ფილოლოგია, კულტურის სოციოლოგია, კულტუროლოგია თუ სხვა დარგები. ამან განაპირობა კულტურის ცნებათა მრავალმნიშვნელოვანობა. თითოეული დარგი ამ ფენომენში საკუთარ ასპექტს ეძებდა. თითოეული თავის ამოცანას უქვემდებარებდა კულტურას. ამიტომ კულტურის მრავალრიცხოვანი განსაზღვრებანი წარმოიშვა. დღეს მათი რიცხვი ოთხასს აღწევს. კულტურის ფენომენის გაგებაში მრავალსახოვნობა და კულტურის ფილოსოფიის, სოციოლოგიის, ისტორიის, ანთროპოლოგიის თვალთახედვით ანალიზი, ამ დარგების მონაპოვართა სინთეზირებისა და კულტურის კომპლექსური კვლევის საშუალებას არ იძლეოდა. უკანასკნელ პერიოდში ასეთი მცდელობა გაჩნდა. დამკვიდრებას იწყებს კულტუროლოგიის ერთიანი მეცნიერული დარგის ცნება. მაგრამ ცალკეულ დარგთა მიღწევების სინთეზირებამდე ჯერ კიდევ შორი გზაა გასავლელი. აქედან გამომდინარე, XX საუკუნეში კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მკვლევარის გეორგ ზიმელის მოწოდება გამოჩნდა: "ყოველმა, ვინც კულტურაზე მსჯელობს, მიზნის მისაღწევად უნდა შემოფარგლოს ამ ცნების მრავალმნიშვნელოვანობა"[4].

კულტურის გააზრებაში ერთ-ერთი სიძნელე იმის შედეგიცაა, რომ კულტურა, როგორც სულიერობის გამოვლენა, მკვლევარისათვის ძნელად მისანვდომია. კულტურის საზრისის წვდომა და ერთმნიშვნელოვანი ინტერპრეტაცია თითქმის შეუძლებელია. ყოველთვის არის დისტანცია კულტურის ძეგლის შემქმნელის განზრახვასა, მის მიერ ამ ძეგლში ჩადებულ საზრისსა და კულტურის ძეგლის შემმეცნებლის ინტერპრეტაციას შორის. სულიერი მოვლენები და მათი ქმნილებები ერთმნიშვნელოვან გაგებას არ ექვემდებარებიან. პლურალისტურ ინტერპრეტაციათა შორის რომელია შემოქმედის საზრისთან მიახლოებული, ამის დადგენის კრიტერიუმი არ არსებობს. ამიტომ, მკვლევარი იძულებულია შეიმეცნოს თანმხლები და წინარე მოვლენებიც. ამ მიზნით მას უხდება ისეთ სფეროებში გადასვლა, რომელიც მის ჰორიზონტს მიღმაა, რაც დილეტანტიზმის საფრთხეს ქმნის და კულტურის გაგებაში მის საზრისთან მიახლოების ნაცვლად, გვაშორებს ამ საზრისს. ამ მიმართებით სავსებით მართებულად ჟღერს ცნობილი კულტუროლოგის იოჰან ჰაიზინგას დებულება: "კულტურის პრობლემათა ვერცერთი მკვლევარი ვერ ასცდება იმის აუცილებლობას, რომ ზოგჯერ მისთვის ნაკლებად ცნობილ

---

[4] Георг Зиммель, избранное, М., т. II, გვ. 489.

სფეროში შეიჭრას"[5]. ასეთ შეჭრას კი, არაკომპეტენტური დასკვნები მოჰყვება. ამას თავიდან ვერ ავიცილებთ, თუ გავითვალისწინებთ, რომ კულტურის ფენომენები არაა იზოლირებული ყოფიერების სხვა სფეროებიდან. თვით კულტურის შიგნითაც მრავალი სფეროა და ყოველ მათგანში ვერ იქნება ადამიანი კომპეტენტური. შემთხვევითი არ იყო კულტურათა გლობალურად გამააზრებელ შპენგლერის წინააღმდეგ კულტურის სხვადასხვა სფეროს წარმომადგენელთა ამბოხი, რომლებმაც შპენგლერის მრავალგანზომილებიან აზრებში მათი დარგებისათვის შეუსაბამო პრინციპები აღმოაჩინეს (ნელსონი, ნოირატი, ვებერი და სხვები). ვინც კულტურის მრავალსახოვნობას იაზრებს, ზოგჯერ მიდის იმის აღიარებამდე, რომ კულტურის მრავალ სფეროთაგან ზოგიერთი მისთვის მიუწვდომელია (ერთ-ერთმა განაცხადა, რომ მუსიკა მისთვის უცხო სფეროა).

კულტურის გააზრებაში ერთ-ერთი სიძნელე ისიცაა, რომ კულტურა როგორც სულიერი სფეროს პროდუქტი, შემეცნებისათვის სულის წვდომას მოითხოვს. სული კი მთლიანობაში არასოდეს გამოვლინდება რომელიმე დარგში. დიდია დაშორება ნოუმენსა და ფენომენს შორის. სული, როგორც ნოუმენალური კატეგორია, ფენომენში მის შესაძლებლობათა ერთ ან რამდენიმე ასპექტს ავლენს. კულტურა, როგორც სულის "საკუთარი თავისაკენ გზის გაკვლევა", სულიერობის ადექვატური არაა. ამდენად, კულტურის იდეის "საფუძველში ის შინაგანი ფაქტი დევს, რომელიც სრული სახით მხოლოდ სიმბოლურად და ბუნდოვანი ფორმით სულის საკუთარი თავისაკენ სვლის გზაა, რადგან სული არასოდეს არაა მხოლოდ ის, რაც მოცემულ მომენტშია, არამედ ყოველთვის უფრო მეტია"[6].

კულტურის გააზრების ერთ-ერთი სიძნელე სინამდვილის ექსტენსიური და ინტენსიური განზომილების უსასრულობაშია. რამდენი მომენტიც არ უნდა შევიმეცნოთ, შემეცნების გარეთ რჩება სხვა მომენტები. თუ შემეცნებას გავიგებთ როგორც ასახვას, უფრო მეტი შეუსაბამობა მიიღება, რადგან უსასრულო სინამდვილის სასრული ცნობიერების მიერ ასახვა შეუძლებელია. ამიტომ შემეცნების სიძნელეების გამცნობიერებლებმა — რიკერტმა, ვინდელბანდმა და მათ შემდეგ, ვებერმა, რომელმაც სოციოლოგიის საგნად კულტურა გამოაცხადა, სინამდვილის მრავალფეროვნების დაძლევის გზების დასახვა სცადეს. ვინდელბანდმა და რიკერტმა ასეთ გზად, კრიტერიუმად ღირე-

---

[5] იოჰან ჰაიზინგა, **Homo ludens**, გვ. 10.

[6] Георг Зиммель, соч. т. I, გვ. 445-446.

ბულების დასახვა გამოაცხადეს. ხოლო ვებერმა შემეცნებას ინსტრუმენტალური ფუნქცია მიანიჭა — შემეცნება გამოაცხადა იმ ინსტრუმენტად, რომელიც სინამდვილეში ორიენტირებისათვის გამოდგება. ამ მიზნით შემოიღო იდეალური ტიპების ცნება. მისი მტკიცებით, ისე როგორც ბიბლიოთეკის კატალოგი არ ასახავს წიგნების შინაარსს და მხოლოდ ბიბლიოთეკაში ორიენტირებისათვისაა გამიზნული, ასევეა შემეცნებაც: ის რაციონალური მოქმედების ინსტრუმენტია და გულისხმობს სინამდვილის გარდაქმნას. ამ იდეას აგრძელებს XX საუკუნის II ნახევრის ამერიკელი სწავლული "მაინტერპრეტირებელი ანთროპოლოგიის" წარმომადგენელი. მისი მტკიცებით, "კულტუროლოგიური ანალიზი ყოველთვის არასრულია. როგორ დიდხანსაც არ უნდა მუშაობდე კულტურის შემეცნების სფეროში, ვერასოდეს მიაღწევ საბოლოო წერტილს. რაც უფრო ღრმაა კულტუროლოგიური ანალიზი, მით უფრო არასრულია. უცნაური მეცნიერებაა კულტუროლოგია. მისი ყველაზე ამომწურავი მტკიცებები მერყევ საფუძვლებს ემყარება და ყოველი მცდელობა, საქმის არსის დაკარგვის გარეშე მიზანს მიაღწიოთ, ეჭვს ზრდის, რომ თქვენ იქ არ მიდიხართ, სადაც უნდა მიდიოდეთ"[7].

კულტურის შემეცნებასთან დაკავშირებულ სიძნელეებს ემატება მკვლევარისა და კულტურის დროულ-სივრცული დაშორებაც. ასევე სულიერი განსხვავება მკვლევარსა და კვლევის ობიექტს შორის. რუსი, ინგლისელი, გერმანელი თუ სხვა ერის წარმომადგენელი, იკვლევს ჩინურ, ინდურ, ბერძნულ, რომაულ, ანტიკურ კულტურებს. ეს კულტურები ამჟამად მკვდარია. თანამედროვე მკვლევარს ამ კულტურათა ძეგლებთან აქვს საქმე, ეცნობა ამ კულტურათა ღირებულებებს წერილობითი წყაროებით, ნანგრევებითა თუ სხვა ძეგლებით, მკვდარ კულტურათა ენით. მკვლევარის ამოცანაა მისი კულტურიდან ყოველმხრივ განსხვავებულ და დაშორებულ კულტურის საზრისს სწვდეს და გააკეთოს იმ ეპოქის ინტერპრეტაცია, რომლის მოწმე და მონაწილეც არ ყოფილა. მისთვის გამორიცხულია საკუთარი ეპოქისა და კულტურის ღირებულებათა მიყენება ნარსული კულტურის საზრისის სანვდომად. არათუ ენები, არამედ ის სიტყვებიც, რომლებიც დღესაც საერთაშორისო ენობრივი მნიშვნელობისაა, მაშინ სხვა საზრისის მატარებელი იყო, ვიდრე დღეს. თუ მკვლევარი ძველი ბერძნული კულტურის წყაროში ამოიკითხავს, რომ სოფისტების შეკრებას ან სხვა თავყრილობას მინისტრი ესწრებოდა და მინისტრის ცნებას დღევანდელი მნიშვნელობით გაიგებს, მისთვის ამ კულტურაში შესასვლელი კარები დაიხურება, რადგან მაშინ მინისტრი უზანგის დამჭერს ნიშნავდა, დღეს კი მინისტრი მთავრობაში უმაღლესი რანგის ჩინოვნიკია (ლოსევი). თუ დღევანდელი ადამიანი, რომელსაც უნახავს კოსმოდრომები, მათი აღნაგობის

---

[7] Клиффорд Гирц. Насыщенное описание в поисках интерпретативной теории культуры. წიგნში: Антология исследований культуры. т. I Санкт-Петербург, 1997. გვ. 197.

მსგავს რამეს დაინახავს ძველი კულტურების ყოფიერების ადგილზე და დაასკვნის, რომ ანტიკურობაშიც ჰქონია ადგილი კოსმოსურ ფრენებს, როგორც ეს ერთ-ერთ ფილმშია ნაჩვენები, ის კვლავ ასცდება წარსული კულტურის წვდომის გზას. არც ერთ ვითარებაში წარსული კულტურის გასაგებად თანამედროვესთან ანალოგია არ გამოდგება. დროთა მსვლელობაში ყველაფერი იცვლება: ღირებულებათა სისტემა, ცხოვრების წესი და ამიტომ ამოცანა დგება: შემმეცნებელმა წარსული კულტურა შეისწავლოს არა თანამედროვე კულტურებთან ანალოგიით ან რედუქციით, არამედ წარსულ კულტურებისათვის იმანენტურ ღირებულებათა და ნორმათა გააზრებით. ეს კი მის ხედვის არეალში ძნელად მოსაპოვებელია. ამიტომაა კულტურათა ინტერპრეტაციებში ესოდენ უჩვეულო სიმრავლე.

თუ შემმეცნებელი და შესამეცნებელი ერთიდაიგივე, თანამედროვე ეპოქისაა, მხოლოდ განხვავებულ ეთნოსებს ეკუთვნის, ამ შემთხვევაშიც მისი შემეცნება სრულყოფილი ვერ იქნება, რადგან უცხო ეთნოსის ღირებულებებს ის საკუთარ ღირებულებათა შუქზე ხედავს. თუ მწერლის ანალოგიას მოვიშველიებთ, ეს იქნება საკუთარ თეატრში უცხო პიესის დადგმის მცდელობა. უცხო სამყაროში იმდენად შინაგანად შეჭრა შეუძლებელია, რომ ის მთლიანად მოერგოს უცხო ერის ღირებულებათა სისტემას, ხასიათსა და ჩვევებს, ტრადიციებსა და კანონებს. არის შემთხვევა, როდესაც უცხო ერის ნაწარმოების ინსცენირება თეატრსა და კინოში წარმატებით მთავრდება, მაგრამ ეს მისი ადექვატური გაგებისა და გამოხატვის შედეგი კი არაა, არამედ ორ კულტურას შორის მსგავსების საფუძველზეა. ვის არ იზიდავს, მაგალითად, იტალიური მოთხრობის "ქვევრის" ქართულ კინოში ინსცენირება. ქართველისათვის ეს დიდი და ამაღლებული გრძნობების გამომწვევი დადგმაა, იმიტომ, რომ ჩვენ ორ ერს სამხრეთული ექსპანსიურობა გვახასიათებს. იტალიელსაც შეიძლება ის მოსწონდეს, მაგრამ ბევრ ისეთ მომენტს დაინახავს, რაც არაა საკუთრივ იტალიური. შექსპირს ინგლისელები რომ ითამაშებენ, ისე სხვა ქვეყნის მსახიობი ვერ ითამაშებს, რადგან ინგლისელის ხასიათი უცხოსათვის არაა შინაგანი, ასე რომ, უცხო კულტურაში შეღწევა ყოველთვის პრობლემაა. ეს ფაქტი ანტიისტორიზმის წარმომადგენლებმა დიდი ხანია, გააცნობიერეს, რაც ისტორიის მეცნიერების უარყოფის საბაბად გამოიყენეს. ამ ვითარების მხატვრული ასახვაა ელზა ტრიოლეს რომანი "დიადი არასდროს" გმირის რეჟის ლალანდის მტკიცება, რომ "ისტორიკოსი ჰგავს იმ რეჟისორს, რომელიც უცხო პიესას დგამს, რაც სინამდვილის დამახინჯებაა. თითქოს რეჟისორს ყველაფერი ხელთ აქვს: ცხოვრება სხვა ქვეყანაში, მისი მოქალაქეები, მისი ხელოვნება და დამწერლობა, ყველა საჭირო საბუთი, მაგრამ მაინც ნახეთ ფრანგი, რომელიც ამერიკელმა ამერიკის სცენაზე

ითამაშა, ანდა აზია ევროპის სცენაზე. წარმოდგენილი მაქვს, როგორ გაოცდებოდა არისტოფანე ან შექსპირი... ჩვენი წარმოდგენა წარსულზე, უკეთეს შემთხვევაში, კარიკატურაა... როგორც ბევრ სხვას, მე არ მწამს ისტორიული სიმართლის დადგენის შესაძლებლობა. წარსულის შემოწმება შეუძლებელია. მაშასადამე, იგი სადავო და არასარწმუნოა. მსოფლიო ისტორია ისე იწერება, როგორც თანამედროვე გაზეთები წერენ. ფაქტებიც კი სადავოა, ხოლო საზრისი კი, მთლიანად გაზეთის მიმართულებაზეა დამოკიდებული. მოვლენათა სურათი პირდაპირ კავშირშია იმასთან, რა კუთხით განიხილავს მას ჟურნალისტი ან ისტორიკოსი"[8].

წარსულ კულტურათა კვლევაში საუკუნოებრივად გამტკიცებული სტერეოტიპებიც ზოგჯერ ისეთ რყევას განიცდიან, რომ სრულიად საპირისპირო განზომილებაში წარმოგვიდგენენ წარსულ კულტურათა მოღვაწეებსა და მათ ნაღვაწს. ბერძნული და ევროპული კულტურების მიმართ ასეთი რადიკალური პოზიციის ცვლილებაა კარლ პოპერის ეგრეთწოდებული "საღვთო ფილოსოფოსებისადმი" დამოკიდებულება. მან ღირებულებათა რადიკალური გადაფასება მოახდინა და ამ გზით, პლატონი, არისტოტელე, ჰეგელი, მარქსი, ტოტალიტარიზმის მამებად გამოაცხადა. ფილოსოფიის ერთ-ერთი ისტორიკოსი კიდევ უფრო შორს წავიდა. მან საერთოდ უარყო ანტიკურობის ცნობილი მოაზროვნეების არსებობა, ყოველ შემთხვევაში, მათი ნაშრომების ანტიკურობისადმი კუთვნილება იმ მოტივით, რომ დღეს ტომებად დასტაბმული მათი შრომები მილიონ ხარის ტყავზეც არ დაეტეოდა. ასეთი რადიკალურად დაპირისპირებული ინტერპრეტაციები თანამედროვე კულტურათა გაგებაშიც არსებობს. მკვლევარისათვის მისი თანამედროვე კულტურის წვდომაც სიძნელეებთანაა დაკავშირებული. ის ცხოვრობს გარკვეულ წერტილზე, განსაზღვრულ დროულ მონაკვეთში, თავისი ღირებულებათა სისტემით და ხედავს მის გარშემო არსებულ კულტურას. ჰეგელი ამას "საკუთარი ჭუჭრუტანიდან ხედვას" უწოდებდა. ეს ჭუჭრუტანა თავიდანვე ზღუდავს მისი შემეცნების არეალს. მისი ცნობიერება ვერ იქნება დაუინტერესებელი, რადგან მისი ატიტუდები განსაზღვრულია როგორც პიროვნული, ასევე სოციალური ჯგუფისა და მისი სტატუსის შესაბამისი ღირებულებებით. თეოდორ ლესინგის თქმით, კულტურის ისტორია "თითქოს თიხის ნაჭერია და მექოთნის ხელში იძენს ფორმას, იძერწება, იხვეწება, მრგვალდება და ლარნაკი ხდება". მისი აზრით, ყოველი ისტორიული კულტურა თავისთავად უსაზრისოა და მას ისტორიკოსი უკანა კარით ასაზრისიანებს. ისტორია კულტურათა სასაფლაოა "მკვდარი საკუჭნაოა, რომელსაც აყვავებულ ბაღად ადამიანის სულის ფანტაზია გადააქცევს. ისტორიკოსი ადამიანთა მოდგმის მკურნალს ემსგავსება, რომელიც კულტურის ისტორიას მნიშვნელობას ანიჭებს"[9].

კულტურის გააზრებას აძნელებს კულტურის ცნების მრავალმნიშვნელოვანობაც. ყველაფრის მიმართ გამოიყენება კულტურის ცნება.

---

[8] Эльза Триоле, Великое никогда, Иностранная литература, 1966, 7, გვ. 15, 16.

[9] Lessing Th. Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, München, 1919, S. 264.

ერთი შეხედვით უმნიშვნელო მოქმედებების მიმართაც, როგორიცაა ჭამის, ჩაცმის, სიარულის, ქცევის კულტურა. კულტურით აღინიშნება როგორც ყოფიერების ცალკეული სფეროები, ასევე სხვადასხვა სახის სოციალური ჯგუფების ყოფიერება; კულტურით აღინიშნება რეგიონული და გლობალური ხდომილებებიც. ამიტომ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში, კულტურაზე მსჯელობა ამ ცნების მნიშვნელობის დაზუსტებას მოითხოვს.

სიძნელეები კულტურის გააზრებაში აღნიშნულით არ ამოიწურება. ზოგიერთი მათგანი სალექციო კურსის განხილვისას იქნება გაანალიზებული. ზემოთაღნიშნული, ნეკრასოვის პერიფრაზირებით რომ ვთქვათ, არის განაზრებანი კულტურის სადარბაზოში შესასვლელად. მთავარია, რომ აღნიშნულის მიუხედავად, კულტურის მკვლევართა არმია სულ უფრო იზრდება, რომელთაც მოძრაობა უხდებათ, ჰაიდეგერის ენაზე რომ ვთქვათ, "ტყის ბილიკებით", რომელთა დახასიათება ვაჟასთან ასე ულერს:

"გზას ვამბობ, თორემ რა გზაა,
ვიწრო ბილიკი კლდეზედა?
სავალად მეტად ძნელია,
ფეხს ძლივს აცილებს ფეხზედა".

კითხვები თემისათვის:

კულტურის გააზრების სიძნელეები

1. რატომ დააგვიანდა ადამიანს კულტურის გააზრება?
2. რამ გამოიწვია ბუნების კვლევაში დიდი წარმატებები პირველ ცივილიზაციებში, მაშინ, როდესაც კულტურის კვლევა საერთოდ არ არსებობდა ან უმნიშვნელო მასშტაბის იყო?
3. რა სიძნელეები განაპირობებს კულტურის შემეცნებას?
4. რატომ გახდა კულტურის პრობლემათა კვლევა თანამედროვეობის აქტუალური თემა?
5. რატომ დაიწყო თავდაპირველად ბუნებისა და კოსმოსის შემეცნება და არა ადამიანის, მისი ყოფიერების წესისა და მის მიერ ქმნილი კულტურის კვლევა?
6. შემეცნების გარესამყაროზე ორიენტირება რატომ უსწრებს თვით შემეცნების სამყაროზე ორიენტირებას?
7. რატომ იწყება ადამიანის შემეცნება გარესამყაროთი და არა საკუთარი ყოფიერებით, ეს უკანასკნელი ხომ მისთვის უფრო ახლოა, ვიდრე გარესამყარო?

ლიტერატურა

1. კოდუა ე., ისტორიის ფილოსოფია, გვ. 3-15.
2. ქიქოძე გერონტი, თხზ. ტ. I, გვ. 99.
3. ჰაიზინგა იოჰან, Homo ludens, გვ. 9-39.
4. Антология исследований культуры, გვ. 171-202.
5. Вико Дж., Основание новой науки об общей природе нации, ленинград, 1940, გვ. 3-15.
6. Гердер Иоганн Готфрид, Идеи к философии истории человечества, 612-648.
7. Джери Девид, Джери Джулия, Большой толковый социологический словарь, გვ. 353-354.
8. Зиммель Г., Избранное, т. I, გვ. 445–474.
9. Зиммель Г., Избранное, т. II, გვ. 486-500.
10. Коллингвуд Г. Дж., Идея истории, Автобиография, გვ. 5-14.
11. Швейцер А., Культура и этика, გვ. 51-68.

კულტუროლოგია როგორც მეცნიერება

მეცნიერება ცოდნის სისტემაა. ცოდნა გაპირობებულია ემპირიული რეალობით და ამ რეალობის სპეციფიკა, დასახსრულობა ქმნის მეცნიერებათა დანაწევრების რეალურ საფუძველს. მეცნიერებებისადმი სისტემური მიდგომა მოითხოვს მათ დანაწევრებას გარკვეულ დარგებად, რომლის საფუძველში რეალობის შემეცნების თავისებურებები დევს. ფიზიკური პროცესების შემეცნება გულისხმობს შესაბამის ობიექტებსა და მათდამი მიდგომის გარკვეულ წესებსა თუ მეთოდებს. ასევეა ბიოლოგიური, ფსიქიკური და სხვა პროცესების შემთხვევაში. ყოველი მეცნიერების ამოცანაა დაასაბუთოს მისი არსებობის კანონიერება შემეცნების საგნისა და შემეცნებითი ღირებულების დემონსტრირებით. კულტურა როგორც სინამდვილის გარკვეული და სხვა მონაკვეთებისაგან განსხვავებული ელემენტი, მისი შემეცნების აუცილებლობის წინაშე გვაყენებს. თუმცა, ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში კულტურა როგორც დამოუკიდებელი შემეცნების ობიექტი, რეალობის სხვა ფორმებიდან არ იყო გამოყოფილი. ამიტომ კულტურის თეორიის ნაცვლად, საქმე ჰქონდათ იმ ფენომენებთან, რომლებზედაც კულტურა დაყავდათ. პირველ რიგში აქ თავს იჩენდა ანთროპოლოგიის, ისტორიის, ფსიქოლოგიის, სოციოლოგიის დარგთა სფეროებთან კულტურის თეორიის გაიგივება. მიაჩნდათ, რომ კულტურა შემეცნებული იქნება ადამიანის წვდომით, რადგან ადამიანი კულტურის შემქმნელი, მისი მატარებელი და მომხმარებელია. ამიტომ კულტურის შესწავლა მიჩნეული იყო ანთროპოლოგიის საქმედ. შეიქმნა ანთროპოლოგიის პრედიკატიზებულ თეორიათა სიმრავლე სახელწოდებებით: სოციალური ანთროპოლოგია, კულტურის ანთროპოლოგია, სტრუქტურული ანთროპოლოგია, კოგნიტიური ანთროპოლოგია და ა. შ. ყოველი მათგანი ამოცანად ადამიანის ქცევის სპეციფიური ადამიანური სამყაროს ანალიზს ისახავდა. თუ ავიღებთ სოციალური ანთროპოლოგიის განსაზღვრებას, აღმოჩნდება, რომ ის თავიდან სწავლობდა მცირე მასშტაბის მარტივ არაინდუსტრიულ კულტურებსა და საზოგადოებებს. უკანასკნელ წლებში სოციალურმა ანთროპოლოგიამ თავისი კვლევის სფერო გააფართოვა და ამოცანად დაისახა ქალაქის, ინდუსტრიული საზოგადოების შესწავლა. ეს ნათლად გამოვლინდა ანთროპოლოგთა მსოფლიო ასოციაციის მოსკოვის კონგრესზე 1968 წელს. სოციალურ ანთროპოლოგიასთან თითქმის გაიგივებულად წარმოიდგინება

ლევი-სტროსის სახელთან დაკავშირებული სტრუქტურული ანთროპოლოგია, რომელშიც ლევი-სტროსმა ენათმეცნიერ დე სოსიურის გავლენით კულტურის კოგნიტიური სტრუქტურები გამოიყენა ცდის მოსაწესრიგებლად. "სტრუქტურული ანთროპოლოგია კულტურულ ფენომენებს უყურებს ისე, თითქოს, ისინი ენები იყვნენ და ცდილობს აღმოაჩინოს გრამატიკა, ანუ რასაც ჩემსკიმ "სილრმისეული სტრუქტურები" უწოდა"[10]. ამ ავტორების აზრით, კულტურული ანთროპოლოგია სოციალურისაგან იმით განსხვავდება, რომ ორიენტირდება არა იმდენად სტრუქტურებზე, რამდენადაც ხალხების მოღვაწეობაზე. პრაქტიკულად ხაზს უსვამენ კულტურის მატერიალურ საფუძველს, თუმცა "მისი იდეალური მნიშვნელობანიც ღირებულია და შეისწავლება კოგნიტიური და სიმბოლური ანთროპოლოგიებით"[11]. ამ განსხვავებულ სახელწოდების ანთროპოლოგიათა რამდენი განსაზღვრებაც არ უნდა გავაანალიზოთ, მიაჩნიათ, რომ მათ შორის რაიმე სერიოზული და საყურადღებო გამმიჯნავი ხაზი არ არსებობს. ზოგჯერ იქამდე მიდიან, რომ ამ ანთროპოლოგიებს ქვეყნების მიხედვით განასხვავებენ, ამტკიცებენ, რომ კულტურული ანთროპოლოგია ამერიკელებმა დააფუძნეს იმის აღსანიშნავად, რასაც ინგლისელები სოციალურ ანთროპოლოგიას უწოდებენ. გამოდის, რომ ეს ორი დასახელება ორი ქვეყნის მიერ ერთიდაიგივეს სახელდების შედეგია. თუ ამ შემთხვევაში მაინც ერთი საწყისი პრინციპი გამოიხატება, რომ ადამიანია კულტურის შემოქმედი, მატარებელი და მომხმარებელიც, ამიტომ კულტურის შემსწავლელი დარგი ანთროპოლოგიაა, არის მეორე საფუძველიც, როდესაც ცდილობენ, კულტურა ხალხების გზით შეისწავლონ. შესაბამისად, შექმნილია "ეთნოგრაფია" და "ეთნოლოგია". ამ თეორიის გამოხატვა. იმით შეიძლება, რომ ადამიანები კულტურებს ინდივიდუალურად კი არ ქმნიან, არამედ სოციალურ ერთობათა სახით, იქნება ეს ხალხები, ერები თუ სხვა ეთნიკური და სოციალური ერთობანი. ამიტომ, კულტურის შესასწავლად აუცილებლად მიაჩნიათ ეთნოსების მოღვაწეობის შემეცნება. ამისათვის ორი გზა ისახება: იმის აღწერა, რა მიიღება ამ ხალხების მოღვაწეობით ეს ეთნოგრაფიის ამოცანაა. ამ მეცნიერებას მიიჩნევენ ისტორიის დარგად, რომელიც შეიმეცნებს "მსოფლიოს ხალხების შემადგენლობას, წარმოშობას, განსახლებასა და კულტურულ-

---

[10] Д. Джери, Д. Джери, Большой социологический словарь, т.II, გვ. 307.
[11] იქვე, ტ. I, გვ. 357.

ისტორიულ ურთიერთობას; მათ მატერიალურ და სულიერ კულტურას, ყოფის თავისებურებებს". რაც შეეხება ეთნოლოგიას, მას განიხილავენ როგორც "კულტურის განვითარების საერთო კანონზომიერების დამდგენს". როგორც ვხედავთ, ერთი მეორისაგან განსხვავებულია იმით, რომ ერთიდაიგივე ფენომენს — კულტურას — ერთი აღწერს, მეორე კი ახსნის, ერთი ფაქტებზე ჩერდება, მეორე — ფაქტთა კანონზომიერებას ეძებს. რამდენად კანონზომიერია ასეთი განსხვავება და არის თუ არა ეს საკმარისი საფუძველი ორი დარგის გამოსაყოფად, საკითხავია. აქ მთავარია იმის დადგენა, რომ კულტურის შემსწავლელ მეცნიერებათა რიგში მრავალი დისციპლინა მოიაზრება, თუმცა "თითოეული მათგანის სპეციფიკის ჩვენება არც თუ ისე ადვილია. მეტიც, ამ მეცნიერებათა ნათელი განსაზღვრება და მათი "გავლენის სფეროების" გამიჯნვა წარუმატებლობისთვისაა განწირული"[12]. ჩვენთვის მთავარია იმის ჩვენება, რომ ადამიანისა თუ ხალხების გზით იქნება ნაცადი კულტურის გაგება. ორივე შემთხვევაში კულტურის გასაგებად შემოტანილია სხვა, თუნდაც კულტურისათვის ესოდენ მნიშვნელოვანი სუბიექტი ადამიანის სახით და არ ხდება კულტურის იმანენტური გზით განსაზღვრება. კულტურა დაყვანილია მის შემოქმედებზე, მტკიცდება, რომ კულტურას გავიგებთ მის შემოქმედთა გზით და არა საკუთრივ კულტურის ფენომენების ანალიზით.

ანალოგიურია ვითარება, როდესაც კულტურის გაგებას ფსიქიკურის გზით ცდილობენ. ფსიქიკურის გარეშე კულტურა არ არსებობს, მაგრამ ფსიქიკური ფსიქოლოგიის საგანია და კულტურის ფსიქიკურზე დაყვანით გაგების მცდელობა კულტურის მეცნიერების ფსიქოლოგიაზე დაფუძნებას ნიშნავს. მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როდესაც კულტურა სოციალურზე დაჰყავთ და სოციალურით ცდილობენ მის ახსნას. კულტურის მეცნიერება ამ შემთხვევაში სოციოლოგიით იცვლება ან კიდევ სოციოლოგიით ფუძნდება.

ზოგიერთი კულტურის შემმეცნებელ დარგებში ასახელებს ისტორიის ფილოსოფიას. ისტორიის ფილოსოფიურ განზომილებაში განხილვა მიაჩნიათ კულტურის ანალიზად. ამას ადასტურებენ ისტორიის ფილოსოფიის ისეთ სისტემებზე მითითებით, როგორიცაა ვიკოს, ჰერდერის, შპენგლერის, ტოინბისა და სხვათა ნააზრევი. ისინი, მართლაც, რეალურად, კულტურასა თუ ცივილიზაციას განიხილავენ. ამ შემთხვევაში კულტურა, ერთი მხრივ, ისტორიის და, მეორე მხრივ, ფილოსოფიის გაერთიანებული ძალებით შემეცნების

---

[12] Л. Г. Ионин, Социология культуры, М., 1998, გვ. 13.

საგანი ხდება. თანაც წარმოებს არა მარტო თანამედროვე, არამედ წარსულ კულტურათა გააზრებაც. კულტურის ისტორიის ფილოსოფიურ ასპექტში განხილვის გვერდით არსებობს კულტურის ისტორიული განხილვა, კულტურის ისტორია და კულტურის ფილოსოფიური ანალიზი, ანუ კულტურის ფილოსოფია. გამოდის, რომ კულტურა მთლიანობაში შეისწავლება ანთროპოლოგიით, ფსიქოლოგიით, სოციოლოგიით, ისტორიითა და ისტორიის ფილოსოფიით. ფაქტობრივად ეს არის ანთროპოლოგიზმი, ფსიქოლოგიზმი და სოციოლოგიზმი და კულტუროლოგიის შეცვლა ხდება სხვა დარგებით. ასეთი რედუქციისა თუ ჩანაცვლების შემთხვევაში, კულტუროლოგია იკარგება. მართალია, კულტურის ისტორიაში არ ხდება რედუქცია და კულტურა შეიმეცნება კულტურის შემსწავლელ დარგთაგან ერთ-ერთის გზით, რომელსაც კულტურის წარსული აინტერესებს, თუმცა უფრო ხშირად, ამ დისციპლინას დამოუკიდებელ სტატუსს ართმევენ და კულტურის მეცნიერების პროპედევტიკურ ნაწილად წარმოიდგენენ. ყველა ამ გადახრის რედუქციათა თუ "იზმთა" გვერდით, არსებობს კულტურის შემსწავლელი დარგი, რომელიც კულტურის ფენომენების ახსნისას დაყვანასა თუ ჩანაცვლებას არ მიმართავს და კულტურას სწავლობს მის სფეროდან თვალთახედვით, რომელსაც კულტუროლოგია ეწოდება. თუ კულტურის მეცნიერებათა განვითარების ადრეული პერიოდი ხასიათდებოდა სოციოლოგიის, ფსიქოლოგიის, ანთროპოლოგიის მოძალებით, დღეს ზოგჯერ საპირისპირო სურათს ხედავენ, ფიქრობენ, რომ კულტუროლოგია თვითონ გადავიდა შეტევაზე. რუსი მკვლევარები ა. ბრუშლინსკი და პ. შიხირევი ს. მოსკოვიჩის წიგნის "ღმერთის შემოქმედი მანქანის" წინასიტყვაობაში აღნიშნავენ "კულტუროლოგია არაჩვეულებრივად გაიფურჩქნა. იმდენად, რომ ის შთანთქმით ემუქრება სოციოლოგიას, სოციალურ ფსიქოლოგიას და ფილოსოფიასაც კი"[13].

კულტურის შემსწავლელ დისციპლინათა კოჰორტას დაემატა ერთი ახალი სახელწოდების კანონიერი დარგი — კულტუროლოგია. იგი თავისუფალია კულტურის მეცნიერებათა გარეთა სფეროების გავლენიდან და უშუალოდ კულტურის მოძღვრებას გამოხატავს. უკვე სახელწოდება მიგვითითებს, რომ კულტურის იმანენტური შესწავლა უნდა მოხდეს ამ დარგში. ტერმინი "კულტუროლოგია" ის მნიშვნელოვანი შენაძენია, რომლითაც კულტურის მეცნიერებამ გადამწყვეტი ნაბიჯი გადადგა კულტურის ფენომენის დამოუკიდებელი შესწავლის გზაზე. პირველი ნაბიჯი იყო თვით კულტურის ფენომენის გამოყოფა, მისი განსხვავება სოციალურ,

---

[13] С. Москович, Машина творящая богов, М., 1998, გვ. 13.

პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, ანთროპოლოგიურ თუ სხვა სოციალურ ფენომენთა კლასისაგან. კულტურული ანთროპოლოგიის წარმომადგენელი ლოუიც კი ამტკიცებს "სულ უფრო ნათელი ხდება, რომ კულტურა გარკვეული სფეროა, რომლის შესწავლა განსაკუთრებულ მეცნიერებას მოითხოვს". მაგრამ ლოუიმ ეს განსაკუთრებული მეცნიერება კულტურულ ანთროპოლოგიაში დაინახა, რამაც კულტურის თეორეტიკოსები ვერ დააკმაყოფილა. დამოუკიდებელ სფეროს დამოუკიდებელი მეცნიერება სჭირდებოდა და ვილჰელმ ოსტვალდმა მართებული პრინციპი წამოაყენა კულტურის შემსწავლელი მეცნიერების შესახებ. მისი მტკიცებით "სპეციფიური ადამიანური თავისებურებანი რაც homo sapiens-ის გვარს ყველა სხვა ცხოველთა სახეობათაგან განასხვავებს "კულტურის სახელწოდებით გამოიხატება". **მაშასადამე, მეცნიერებას სპეციფიური ადამიანური მოღვაწეობის წესების შესახებ, კულტუროლოგია შეიძლება ეწოდოს**". ლესლი უაიტის მტკიცებით, კულტურის ცნების გამოყოფა დიდი მნიშვნელობის აღმოჩენაა. მართალია, დღეს კულტურის მეცნიერებას ისეთი წარმატებები არა აქვს, როგორიც ქვანტურ მექანიკასა და გენეტიკას, მაგრამ პერსპექტივაში კულტურის ფენომენის გამოყოფა ისეთივე დიდი მნიშვნელობის მოვლენაა, როგორიც კოპერნიკის აღმოჩენა და ატომის დაშლა. უაიტის მტკიცებით, ყოველი ახალი დარგის გამოჩენა წინააღმდეგობას იწვევს. ასეთი იყო კოპერნიკის თეორიის, დარვინის ევოლუციის თეორიის, ფროიდის ფსიქოანალიზის ბედი. ასეთია კულტუროლოგიის ხვედრიც. მას წინ აღუდგნენ ანთროპომორფისტები. მათი მტკიცებით, გაუგებარია თეორია, რომელიც ადამიანს კი არა, კულტურას მიაწერს ადამიანის ქცევის განმსაზღვრელ როლს. მათი არგუმენტაციით, კულტურა ადამიანის გარეშე ვერ იარსებებდა და მოქმედება ახასიათებს არა ნივთებს, რომელსაც კულტურას უწოდებენ, არამედ ადამიანებს. ლესლი უაიტის აზრით, ანთროპომორფისტები დაკვირვებას ვერ ასხვავებენ ახსნისაგან. მოწონებასა თუ ზიზღს ადამიანი გამოხატავს, მაგრამ ეს ახსნა კი არაა, არამედ ფაქტის დაფიქსირება და სწორედ ფაქტს სჭირდება ახსნა, რასაც კულტუროლოგია აკეთებს. უაიტის აზრით, ახალი მეცნიერების აუცილებლობა ახალ სახელწოდებასაც მოითხოვს. ეს სახელწოდება არ შეიძლება იყოს სოციოლოგია, ფსიქოლოგია ან ანთროპოლოგია, კულტურა კულტურით უნდა აიხსნას და ეს მაშინ მოხდება, თუ ამ მეცნიერებას კულტუროლოგიას ვუწოდებთ. თუ მუსიკის შესახებ მეცნიერებას მუსიკისმცოდნეობას ვუწოდებთ, ბაქტერიების შესახებ მეცნიერებას — ბაქტერიოლოგიას, კულტურის შესახებ მეცნიერება რატომ არ უნდა იწოდებოდეს კულტუროლოგიად? უაიტი კითხვას სვამს:

"განა შეიძლება, კულტურის მეცნიერებას სხვა სახელი ეწოდოს, თუ არა "კულტუროლოგია?" უაიტს უსაყვედურებენ, რომ ის ცდილობს დაამკვიდროს კულტუროლოგიის სახელწოდება, მიიჩნევენ, რომ ეს ბარბარიზმია. უაიტის აზრით, ეს სიახლისადმი წინააღმდეგობაა. ისტორიულად ანალოგიური დამოკიდებულება იყო ტერმინ "სოციოლოგიის" მიმართაც. სპენსერს საყვედურობდნენ ახალი ტერმინოლოგიით გატაცებას. უაიტის მტკიცებით, "კულტურის მეცნიერების" ტერმინი ტეილორმა დაამკვიდრა, "კულტუროლოგია" კი — გერმანელმა ქიმიკოსმა ოსტვალდმა 1915 წელს გამოიყენა პირველად. თითხმეტი წლის შემდეგ, კულტუროლოგიაზე მსჯელობს ამერიკელი რიდ ბეინი. უაიტს კი პირველად ეს ტერმინი 1939 წელს გამოუყენებია და მიაჩნია ყველა შესაძლო ტერმინთა შორის საუკეთესოდ.

ანალოგიურ განზომილებაში მოძრაობს ჯეიმს ფეიბლმანის დასაბუთებაც. წერილში "კულტურის შესახებ მეცნიერების კონცეფცია" ის კითხვას სვამს "არსებობს ყოფიერების ემპირიული დონის შესაბამისი მეცნიერებანი — ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია, ფსიქოლოგია, რატომ არ უნდა არსებობდეს სოციოლოგია და კულტურის მეცნიერება? კულტურაც ხომ ისეთივე ემპირიული დონეა, როგორიც ყველა დანარჩენი". ფეიბლმანის აზრით, კულტურის მეცნიერებას ემპირიულის გარდა, ისტორიული გამართლებაც აქვს. ის ათასწლეულების წინ ჩაისახა ჰეროდოტე, თუკიდიდე, ტაციტით დაწყებული, შპენგლერითა და ტოინბით დამთავრებული. აღნიშნულიდან ჩანს, რომ კულტურის მეცნიერებაში ფეიბლმანი აერთიანებს ისტორიასა და ისტორიის ფილოსოფიას. მათ გარდა, კულტურის მეცნიერებათა მწკრივში უფლებამოსილად მიიჩნევს ანთროპოლოგიას, ეთნოლოგიას, სოციოლოგიასა და სოციალურ ფსიქოლოგიას. თუ ადრე ეს მეცნიერებანი კულტურის ცალკეულ დარგებს სწავლობდნენ, ფლეიბმანი ამჟამად მათ წინაშე კულტურის მთლიანობის შესწავლის ამოცანას აყენებს. ამ მიზნით აუცილებლად მიაჩნია მათი გაერთიანება ერთი საერთო მეცნიერების დროშით. თუმცა, ეს მეცნიერებანი კულტურის წვდომაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ, ფეიბლმანის მტკიცებით, ეს არ ნიშნავს კულტურის მეცნიერების ფსიქოლოგიასა, ანთროპოლოგიასა და სოციოლოგიაზე დაფუძნებას. პირიქით კი შეიძლება — ე. ი. ეს მეცნიერებანი დაეფუძნოს კულტურათმცოდნეობას, კულტურის დონეთა შესწავლის ამოცანას.

როგორც აღნიშნულიდან ჩანს, კულტურის მეცნიერების დამოუკიდებელი განვითარების შემთხვევაშიც არ გამორიცხავენ კულტურის ანთროპოლოგიურ, ფსიქოლოგიურ, სოციოლოგიურ, ფილოსოფიურ თუ ისტორიის ფილოსოფიურ ანალიზს. ერთ შემთხვევაში ამ მეცნიერებებს აიგივებენ კულტურისმცოდნეობასთან, მეორეში — გამოყოფენ მისგან, თუმცა, კულტურის სფეროს მაინც უტოვებენ.

კითხვები თემისათვის:

კულტუროლოგია როგორც მეცნიერება

1. კულტურის ფენომენი მეცნიერების რომელი დარგების საგანია?
2. კულტურის ფენომენს რა დისციპლინები შეისწავლის თანამედროვეობაში?
3. როგორ უნდა გათავისუფლდეს კულტურის შემეცნება სხვადასხვა დარგების საგნად გამოცხადებიდან?
4. რა დისციპლინებზე ორიენტირებაა გამართლებული და მიზანშეწონილი კულტურის ფენომენის შემეცნებისას?

ლიტერატურა

1. Вебер Альфред, Избранное, გვ. 7-39.
2. Вебер Макс, Критические исследования в области логики наук о культуре, Культурология XX век, გვ. 7-56.
3. Гирц Клиффорд, «Насыщенное описание» в поисках интерпретативной теории культуры, Антология исследований культуры, გვ. 171-202.
4. Джери Д., Джери Д. Большой толковый социологический словарь, ტ. I, გვ. 357, ტ. II, გვ. 307.
5. Культурология, под. ред. Драча Г. В., Теория Культуры, გვ. 7-138.
6. Левин С. Я. Культурология как интегративная область знания, Культурология XX век, გვ. 654-657.
7. Ионин Л. Г., Социология Культуры, გვ. 9-16.
8. Москович С., Машина творящая богов, გვ. 5-13.
9. Риккерт Генрих, Науки о природе и науки о культуре, Культурология XX век, გვ. 69-103.
10. Уайт Лесли, Наука о культуре, Антология исследований культуры, გვ. 141-156.
11. Пигаев А. Н. Культурология, გვ. 4-22.
12. Фейблман Джеймс, Концепция науки о культуре, წიგნში Антология исследований культуры, გვ. 157-170.

ცნებები და ტერმინები: "კულტურის მეცნიერებანი", "კულტუროლოგია", "გონის მეცნიერებანი", "საზოგადოებრივი მეცნიერებანი", "ადამიანის მეცნიერებანი", "კულტურის ანთროპოლოგია"

თანამედროვე მოაზროვნეები, ისე, როგორც მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრისა და მე-20 საუკუნის დასაწყისისა, როდესაც ჩამოყალიბდა კულტურის გამააზრებელი დისციპლინები — კულტურის ფილოსოფია, კულტურის ანთროპოლოგია, კულტურის სოციოლოგია, სოციალური სინამდვილისაგან ბუნების გამოსაყოფად და მისგან დამოუკიდებლად შემეცნებისათვის მრავალ ცნებას და ტერმინს იყენებდნენ. ცნებობრივი თუ ტერმინოლოგიური პლურალიზმი დღესაც ძალაშია. ამ მიმართულებით პირველი ნაბიჯი ვილჰელმ დილთაიმ გადადგა, რომელმაც ბუნების მეცნიერების საგნობრივ სფეროს გონის მეცნიერების სფერო დაუპირისპირა, თუმცა, მეთოდოლოგიაში ფსიქოლოგიზმის პრინციპს იცავდა. დილთაის მიხედვით, გონის მეცნიერებათა საგანი უნდა ყოფილიყო ყოველივე ის, რაც ბუნებრივად არ არსებობდა და ადამიანის მიერ იყო შექმნილი, რასაც ფსიქიკური სუბსტანცია ჰქონდა. დილთაის აზრით, გონის მეცნიერებათა განმსაზღვრელ დისციპლინად ფსიქიკურის თეორია, ფსიქოლოგია მოიაზრებოდა. ამ მეცნიერებისათვის მან აღწერისა და ახსნის გვერდით გაგების მეთოდის დამკვიდრება სცადა. ეს იყო ბუნებისაგან განსხვავებული სინამდვილის შემეცნების გზაზე პირველი ნაბიჯი. მე-20 საუკუნის დასაწყისის მოაზროვნეთა უმრავლესობა ამ ნაბიჯმა ვერ დააკმაყოფილა. მათ მოითხოვეს და თვითონაც სცადეს ონტოლოგიური დუალიზმისათვის მოერგოთ მეთოდოლოგიური დუალიზმი. ვინდელბანდმა, რიკერტმა, მაქს ვებერმა ბუნების მეცნიერება და მისგან განსხვავებულ მეცნიერებათა ჯგუფი გამიჯნეს არა მარტო და არა უმთავრესად ონტოლოგიურად, არამედ მეთოდოლოგიურადაც. "გონის მეცნიერებათა" ცნება "კულტურის მეცნიერებათა" და "სოციალურ მეცნიერებათა" ცნებებმა შეცვალეს. ისინი ერთმანეთს უპირისპირებენ არა ბუნებისა და გონის, არამედ ბუნებისა და კულტურის მეცნიერებებს. რიკერტი აანალიზებს მეცნიერებათა დაყოფის ფორმალურ და მატერიალურ პრინციპებს. იგი, დასაწყისში, თითქოსდა იზიარებდა საგნობრივ დაყოფას, მაგრამ შემდგომში სინამდვილის მონისტური გაგება განავითარა და

მეცნიერებათა ორ ჯგუფს შორის განსხვავება თვალსაზრისთა თუ განხილვის წესთა განსხვავებაზე დაიყვანა. თავიდან რიკერტი ბუნებისა და კულტურის დაპირისპირებით შესაბამის ცნებათა ანალიზს აწარმოებს. მისი მტკიცებით, ბუნება ისაა, რაც თავისთავად არსებობს ადამიანთა ჩარევის გარეშე, კულტურა კი ადამიანის მიერ შექმნილი სინამდვილეა. "ბუნება არის ყოველივე იმის ერთობლიობა, რაც თავისთავად აღმოცენდა, თვითონ იშვა და საკუთრივ ზრდას ექვემდებარება. ამ აზრით, ბუნების საპირისპიროა კულტურა როგორც ის, რაც მისი მიზნების შესაბამისად ადამიანის მიერ ან უშუალოდ შექმნილია, ან ის ადრე არსებობდა, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, ადამიანის მიერ ცნობიერად სათუთად მოვლილია მასთან დაკავშირებული ღირებულების გამო"[14]. კულტურაში მთავარია ღირებულება. ადამიანის მიერ აღიარებული ე. წ. საყოველთაო კულტურული ღირებულებანი. ღირებულების მქონე კულტურული მოვლენები დოვლათია. ღირებულებისაგან გაძარცული ობიექტები ბუნებაა. მასში დოვლათი არაა. კულტურის მოვლენები მოიცავს რელიგიის, იურისპრუდენციის, ისტორიის, ფილოლოგიისა და სხვა მეცნიერებათა ობიექტებს, ე. ი. გონის მეცნიერებათა ობიექტებს, ფსიქოლოგიის გამოკლებით. მეცნიერება კულტურის შესახებ ადეკვატური ცნებაა, ხოლო მეცნიერება გონის შესახებ გამოუსადეგარი და არაადეკვატურია, რადგან ის აგებულია გონის მეცნიერებათა სფეროდ ფსიქიკურის აღიარებაზე, მაშინ, როდესაც კულტურა ფიზიკურსაც მოიცავს ფსიქიკურის გვერდით.

თავის წინამორბედებიდან რიკერტი ასახელებს პაულის მოძღვრებას, რომელმაც საფუძველი დაუდო ბუნებისა და კულტურის მეცნიერებათა განსხვავებას, მაგრამ მან ფსიქიკური კულტურაში შეიტანა და ფსიქოლოგია გამოაცხადა კულტურის მეცნიერებათა ბაზად, მაშინ, როდესაც რიკერტი ფსიქოლოგიას საერთოდ არ თვლის კულტურის მეცნიერებად. დასკვნა ერთია: ღირებულების ცნების გარეშე შეუძლებელია ბუნებისა და კულტურის განსხვავება. ისიც აღსანიშნავია, რომ კულტურის მოვლენები უნდა განიხილებოდეს არა მარტო ღირებულებასთან, არამედ შემფასებელ სუბიექტთან მიმართებაშიც. საბოლოოდ, რიკერტი კულტურას განსაზღვრავს როგორც "ობიექტთა ერთობლიობას, რომელიც დაკავშირებულია ზოგადმნიშვნელად

---

[14] Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, კრებული Культурология XX век. М. 1995, стр. 69.

ღირებულებებით და რომელსაც სათუთად უვლიან ამ ღირებულებათა გამო"[15].

რიკერტი, მატერიალურის გვერდით, განასხვავებს მეცნიერებათა ფორმალური პრინციპით დაყოფასაც. მიაჩნია, რომ მეცნიერებათა დაყოფას ფორმალური საფუძველიც აქვს. ისტორიული მეცნიერებანი კულტურის ახსნას ემსახურებიან და მათი მეთოდი ინდივიდუალიზების სახით უპირისპირდება ბუნების მეცნიერებათა მაგენერალიზებელ მეთოდს. მაინდივიდუალიზებელი ანუ იდიოგრაფიული მეთოდი მოვლენის ინდივიდუალობასა და განსაკუთრებულობას იმეცნებს. ნომოთეტური მეთოდისთვის კი ერთეული მოვლენა გვარის ეგზემპლარია და ის კი არაა შემეცნების საგანი, არამედ მოვლენათა ამ კლასისათვის საერთო ნიშნების საფუძველზე მათი განმსაზღვრელი კანონი. მოვლენის კულტურული მნიშვნელობა იმასთან კი არაა დაკავშირებული, რა აქვს მას სხვა მოვლენებთან საერთო, "არამედ იმასთან, რითაც ის სხვა მოვლენათაგან განსხვავდება. ამიტომ სინამდვილე, რომელსაც ჩვენ კულტურული ღირებულებებისადმი მიმართების თვალსაზრისით განვიხილავთ, უნდა განიხილებოდეს ასევე განსაკუთრებულობისა და ინდივიდუალობის მხრივ. მაშასადამე, რამდენადაც ლაპარაკია კულტურული ღირებულებებისათვის რომელიმე კულტურული პროცესის მნიშვნელობაზე, ამ კულტურული მოვლენის ნამდვილად შესაბამისი მხოლოდ ინდივიდუალურ-ისტორიული განხილვა იქნება"[16].

რიკერტი ამ საგნობრივი და მეთოდოლოგიური დუალიზმის აღიარებასთან ერთად ამტკიცებს, რომ ერთიდაიგივე სინამდვილე შეიძლება განვიხილოთ როგორც ბუნებრივი, ასევე კულტურული თვალსაზრისით. ამით ის უარყოფს საგნობრივი დაყოფის რეალურობას. მისი მტკიცებით, სინამდვილე ერთია და მისი განხილვა ორი თვალსაზრისითაა შესაძლებელი, იმის მიხედვით, რა ინტერესები გვამოძრავებს. თუ მოვლენის კულტურულ ღირებულებებთან მიმართება გვაინტერესებს, მას განვიხილავთ ინდივიდუალობაში. იგივე მოვლენა შეიძლება განვიხილოთ ღირებულებებთან მიმართების გარეშე, როგორც ბუნების ნაწილი და მაშინ მნიშვნელოვანია არა მისი ინდივიდუალობა, არამედ გვარის ეგზემპლარად ყოფნა და ის თავისთავად შეცვლადია სხვა ეგზემპლარით.

---

[15] Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, კრებული Культурология XX век. М. 1995, стр75.

[16] იქვე, გვ. 77.

რიკერტი სინამდვილეს და მეცნიერებას ოიშავს ერთმანეთისაგან. მიაჩნია, რომ მეცნიერებას საქმე არა აქვს სინამდვილესთან, არა მარტო მაშინ, როდესაც მაგენერალიზებელი მეთოდით ხელმძღვანელობს, არამედ მაშინაც, როცა ინდივიდუალურს იმეცნებს. რიკერტი განასხვავებს ორი სახის ინდივიდუალობას: "უბრალო მრავალსახოვნობას და ინდივიდუალობას ამ სიტყვის ვიწრო მნიშვნელობით. ერთი ინდივიდუალობა თვით სინამდვილეს ემთხვევა და არც ერთ მეცნიერებაში არ შედის. მეორე ინდივიდუალობა სინამდვილის გარკვეული გაგებაა, ამიტომ ცნებებით მოიცვება"[17]. კულტურის ცნება მოვლენებში არსებითისაგან არაარსებითის გარჩევის კრიტერიუმს იძლევა და კულტურულ ღირებულებებთან კავშირით მოვლენის კულტურისთვის ღირებულებას განსაზღვრავს. ამგვარად, მეცნიერების არც ერთ დარგს არა აქვს სინამდვილესთან საქმე. მეცნიერება არ სწავლობს სინამდვილეს. რიკერტის ეს პოზიცია მიუღებელი გახდა ვებერისათვის, მიუხედავად იმისა, რომ სხვა საკითხებში ვებერი რიკერტს ეთანხმება, განსაკუთრებით, ღირებულებისა და სინამდვილის დაპირისპირებაში, კულტურის მეცნიერებაში ღირებულების კრიტერიუმად აღიარებასა და მეთოდოლოგიური დუალიზმის საკითხში.

რიკერტის მტკიცებით, კულტურის ცნების განსაზღვრებისას წამოყენებულ უნდა იქნას ღირებულების ცნება, როგორც კულტურისა და ბუნების გამმიჯვნელი. ჩვენც ამას ვეფუძნებოდით, როდესაც კულტურას განვსაზღვრავდით როგორც ღირებულებათა სფეროს, თუმცა, აღმოჩნდა, რომ ღირებულების ცნება აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისია კულტურის ყოფიერების სრულყოფილი განსაზღვრისათვის. გერმანიაში ამ საკითხის ირგვლივ ჩემს ინფორმაციასთან დაკავშირებით გამართულმა დისკუსიებმა და მაქს ვებერის მემკვიდრეობის კიდევ ერთხელ გადასინჯვამ დამარწმუნა, რომ კულტურის სფეროს დასახასიათებლად, ღირებულებათა გვერდით, აუცილებელია საზრისიც. კულტურა ღირებულებათა და საზრისის გზით უნდა განისაზღვროს. კულტურული სინამდვილე ბუნებისა და ბუნებრივისაგან არა მარტო ღირებულებით განსხვავდება, არამედ იმ საზრისითაც, რასაც ამ სფეროს მოვლენებს ანიჭებს ადამიანი. კულტურა გასაზრისიანებული, ანუ საზრისმინიჭებული სინამდვილეა. რასაკვირველია, საზრისის გარეშე ღირებულება არ მოიაზრება და ღირებულებით გარკვეულნილად საზრისსაც გავიაზრებთ, მაგრამ კულტურის სფეროს

---

[17] Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, კრებული Культурология XX век. М. 1995, стр78.

მოსახაზად საზრისს დამოუკიდებელი მნიშვნელობა ენიჭება, ამიტომ კულტურა ამ ორი ელემენტით — ღირებულებითა და საზრისით — უნდა განისაზღვროს. სწორედ ასეთი იყო მაქს ვებერის პოზიცია. მისი მტკიცებით, "კულტურა საზრისსმოკლებული უსასრულო სამყაროს ის სასრული ფრაგმენტია, რომელიც ადამიანის თვალსაზრისით საზრისისა და მნიშვნელობის მქონეა"[18]. დედანში ეს განსაზღვრება ასე ჟღერს: "Kultur ist ein wom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung Bedachter endlichen Ausschnitt aus der Sinnloßen Unendlichkeit der Weltgeschehens"[19].

ვებერის მტკიცებით, სოციალურ მეცნიერებათა შესწავლის საგნის სფეროდან სინამდვილის გამორიცხვა შეუძლებელია, რადგან სოციალურ მეცნიერებათა მიზანია ადამიანის გარემომცველი სინამდვილის წვდომა. **"სოციალური მეცნიერება სინამდვილის შესახებ მეცნიერებაა**. ჩვენ ვცდილობთ გარემომცველი ნამდვილი ცხოვრების გაგებას, მის თავისებურებასა და ურთიერთკავშირში. ასევე მის ცალკეულ მოვლენათა კულტურული მნიშვნელობის წვდომას თანამედროვეობის გათვალისწინებით. გარდა ამისა, იმ მიზეზების დადგენას, რომელთა მიხედვითაც ისინი ისტორიულად ჩამოყალიბდნენ სწორედ ასე და არა სხვაგვარად"[20].

ვებერი, რიკერტის მსგავსად, სინამდვილის ღირებულებასთან მიმართებას განიხილავს და ასეთი მიმართების მქონე სინამდვილეს კულტურას უწოდებს. შესაბამისად, კულტურის მეცნიერებებად "ისეთ დისციპლინებს თვლის, რომლებიც ცდილობს ცხოვრებისეული მოვლენები შეიმეცნოს მათ კულტურულ მნიშვნელობაში. ხოლო კულტურის მოვლენების მნიშვნელობა და ამ მნიშვნელობის მიზეზი არ აიხსნება და არც საბუთდება კანონთა და ცნებათა სისტემით"[21]. მნიშვნელობა, რომელიც მეცნიერებათა ამ ჯგუფისათვის განმსაზღვრელია, "გულისხმობს კულტურის მოვლენათა ღირებულების იდეებთან მიმართებაში მოყვანას". რიკერტის აზრით, კულტურის ცნება ღირებულებითი ცნებაა. ემპირიული სინამდვილე ჩვენთვის კულტურაა რადგან, ის მიმართებაში მოგვყავს ღირებულებით იდეებთან. კულტურა მოიცავს სინამდვილის მხოლოდ იმ კომპონენტებს, რომელიც ღირებულებებთან მიმართებაში მოყვანით ჩვენთვის მნიშვნელადი ხდება. აქ აუცილებელია ინტერესები, რომლითაც სინამ-

---

[18] М. Вебер, избранные произведения, М., 1990, გვ. 379.
[19] M. Weber, Schriften zur Wissenschaftslehre, Stuttgart, 1991, S. 61.
[20] М. Вебер, Избранные произведения, М., 1990, стр. 369.
[21] იქვე, გვ. 374.

დვილეს მივუდგებით. ეს კი, კანონთან მიმართებაში არ არის. ინდივიდუალურის სინამდვილე, რომელიც ჩვენთვის მნიშვნელობს როგორც კულტურის ფენომენი, მხოლოდ ღირებულებებთან მიმართებაში მოყვანით, არის ასეთი და გამორიცხავს კანონის ეგზემპლარად ყოფნის შესაძლებლობას. თუნდაც, კანონი კულტურის მოვლენათა კვლევაში მონაწილეობდეს, ის არაა ამ კვლევის მიზანი და მხოლოდ საშუალების როლს ასრულებს. ამიტომ, კულტურის მოვლენათა კვლევა, რომელიც ემპირიულ კავშირებს კანონებზე დაიყვანს, უსაზრისოა.

ვებერი იმათ თვალსაზრისსაც უარყოფს, ვინც კულტურას მხოლოდ დადებით ღირებულებათა სფეროდ მიიჩნევს. რიკერტმა ეს პოზიცია გააკრიტიკა, როგორც შეფასებისა და ღირებულებასთან მიმართებაში მოყვანის აღრევა. ადამიანს აქვს უფლება, შეაფასოს მოვლენა, მაგრამ ეს არაა კულტურის ფენომენის შემეცნება, ამტკიცებს რიკერტი და ამ აზრს ვებერიც ავითარებს. მისი მტკიცებით, მოვლენებს კულტურულ მნიშვნელობას ჩვენ ვანიჭებთ მათი გასაზრისიანებით, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ეს საზრისი ან ღირებულება უცილობლად დადებითი უნდა იყოს: "კულტურის მოვლენებს პროსტიტუცია არანაკლებად ეკუთვნის, ვიდრე რელიგია ან ფული", ხოლო ისინი კულტურის მოვლენებია რადგან, მათი არსებობა "პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ჩვენს კულტურულ ინტერესებს ეხება".

უფრო დაწვრილებით, იმის გასარკვევად, თუ რა ესმით კულტურის მეცნიერებებში და რა მიმართებაშია ეს სფერო სოციალურ ურთიერთობებთან, დავუბრუნდეთ მაქს ვებერის პოზიციას ამ საკითხში. იგი აანალიზებს მეცნიერული შემეცნების ძირითად მოთხოვნას შემეცნების ობიექტურობას და სვამს კითხვას როგორაა შესაძლებელი ყოფიერებისა და ჯერარსის შესახებ მეცნიერებათა სფეროში ჭეშმარიტების ობიექტურობა, ანუ "რა აზრით არის, საერთოდ, ობიექტურად მნიშვნელადი ჭეშმარიტებანი კულტურის შესახებ მეცნიერებებში?"[22] ვებერი განიხილავს შემეცნებით და შეფასებით მსჯელობათა მიმართებას და ობიექტური ჭეშმარიტების მნიშვნელობას მხოლოდ შემეცნებით მსჯელობებს მიაწერს. თუმცა, როგორც თვითონ აღნიშნავს, სოციალურ თუ კულტურის მეცნიერებათა სფეროში არაა გამორიცხული შეფასებითი მსჯელობების არსებობა, მაგრამ ეს შემეცნებას არაფერს მატებს. ამ შემთხვევაში, ვებერი სოციალურ და კულტურის მეცნიერებათა ცნებებსა და ტერმინებს სინონიმური მნიშვნელობით იყენებს. მისი მტკიცებით, შე-

[22] М. Вебер, Избранные произведения, М., 1990, стр. 346.

მეცნების ამოცანაა, ემპირიული სინამდვილის ისე მოწესრიგება, რომ მას ემპირიულ ჭეშმარიტებაზე პრეტენზია შეეძლოს. ეს ნიშნავს, "რომ აზროვნების მომწესრიგებელ მოღვაწეობას კულტურის მეცნიერებათა სფეროში უმაღლესი ღირებულებანი წარმართავს... სწორია და ყოველთვის დარჩება ფაქტი, რომ თუ ადამიანს უნდა, მიაღწიოს თავის მიზანს, მეთოდურად კორექტული მეცნიერული არგუმენტაცია სოციალურ მეცნიერებათა სფეროში სწორად უნდა სცნოს ჩინელმაც და მნიშვნელობდეს მისთვისაც, თუმცა, ის შეიძლება, ჩვენი ეთნიკური იმპერატივებისადმი ყრუ იყოს, და მაინც, ის არ უარყოფს მეცნიერული ანალიზის ღირებულებას"[23]. ვებერი აქ სინონიმური მნიშვნელობით იყენებს სოციალურ და კულტურის მეცნიერებათა ტერმინებს. ეს ჩანს არა მარტო სინამდვილის შემეცნებითი მოწესრიგების ფონზე, არამედ, ამ სინამდვილის სფეროს მოაზრებაშიც. ვებერი სვამს კითხვას: რას ვუწოდებთ კულტურულ პროცესებს? რომელნიც სოციალურ-ეკონომიკურ პრობლემატიკას წარმოქმნის. კულტურის პროცესებში ვებერი სამ სფეროს განასხვავებს: ეკონომიკურს — მაგალითად, ბირჟის ან ბანკის მოვლენები. "ჩვენი შემეცნების ასეთ ობიექტებს, ვიწრო აზრით, შეგვიძლია "ეკონომიკური" პროცესები ან ინსტიტუტები ვუწოდოთ". მათ უერთდება სხვა, მაგალითად, რელიგიური ცხოვრების ხდომილებები, რომლებიც პირველ რიგში, არაეკონომიკური თვალსაზრისით გვაინტერესებს, მაგრამ რომელიც გარკვეულ ვითარებაში ამ თვალსაზრისითაც ხდება მნიშვნელოვანი, რადგან ეკონომიკური თვალსაზრისით, ჩვენთვის საინტერესო პროცესებზე ზემოქმედებს და ეკონომიკურად რელევანტური მოვლენებია. დაბოლოს, არაეკონომიკურ მოვლენებს მიეკუთვნება ისინი, რომელთა ზემოქმედებაც, ეკონომიკური თვალსაზრისით, ან საერთოდ არ იგრძნობა, ან სრულიად უმნიშვნელოა. მაგალითად, გარკვეული ეპოქის მხატვრული გემოვნების მიმართულება[24]. ეკონომიკურად განპირობებულ მოვლენათა კლასში ვებერი ერთნაირად ათავსებს როგორც სახელმწიფოს ინსტიტუტს, რომელიც ადამიანთა შორის ურთიერთობათა კომპლექსად ესახება, ასევე ხელოვნებასა და ეკონომიკას დაშორებულ სხვა სფეროებსაც. ვებერი თავისი ჟურნალის მიმართულებას განსაზღვრავს არამხოლოდ ეკონომიკურ მოვლენებზე, არამედ, ეკონომიკურად რელევანტურ და "ეკონომიკურად გაპირობებული მოვლენების შემეცნებაზე წარმართულად.

---

[23] М. Вебер, Избранные произведения, М., 1990, стр. 346.

[24] იქვე, გვ. 360-361.

ასეთ მოვლენათა სფეროდ ჩვენი ინტერესების შესაბამისად ის მიიჩნევს "კულტურის პროცესთა" მთელ ერთობლიობას"[25]. ზომბარტთან ერთად დაარსებული მისი ჟურნალის სახელწოდებაც — "სოციალურ მეცნიერებათა არქივი" — ამ გამოცემის სოციალურ მოვლენებზე ორიენტირებას მიუთითებს, რაშიც "ადამიანთა ერთობლივი ცხოვრების სოციალურ-ეკონომიკური სტრუქტურის საერთო კულტურული მნიშვნელობა და მისი ორგანიზაციის ისტორიული ფორმები იგულისხმება"[26]. ამავე დროს, ვებერი ამტკიცებს, რომ სოციალურ-ეკონომიკური ასპექტი კულტურის პროცესებს მთლიანობაში არ მოიცავს და ამ ასპექტზე ინტერესის შეჩერება აღნიშნულ სფეროს ზღუდავს. მას ეჭვი არ ეპარება, რომ "კულტურული ცხოვრების სოციალურ-ეკონომიკური ასპექტის გამოყოფა თემას არსებითად ზღუდავს". მართლაც, ეკონომიკური ან კიდევ მატერიალისტური, როგორც ამას მარქსის გავლენით აღნიშნავენ, თვალსაზრისი, რომლითაც კულტურული ცხოვრება განიხილება, ცალმხრივია. ვებერიც იზიარებს ამ მოსაზრებას, ის საზოგადოებრივ მეცნიერებებს უფრო ფართო პლანით წარმოადგენს და მასთან სოციალური სფერო მის შემსწავლელ მეცნიერებებთან ერთად, კულტურისა და მის შემსწავლელ კულტურის მეცნიერებათა სფეროს ემთხვევა. "თუ "კულტურის მეცნიერებებს" იმ დისციპლინებს ვუწოდებთ, რომელიც ადამიანის ცხოვრების მოვლენებს განიხილავს, მაშინ სოციალური მეცნიერება ჩვენი გაგებით ასეთ მეცნიერებებს ეკუთვნის"[27].

ვებერი "კულტურის მეცნიერებათა" ცნების განსაზღვრებასა და, მასთან ერთად, კულტურის ცნებასაც მრავალგზის უბრუნდება. ის წერს: "ჩვენ კულტურის მეცნიერებანი ისეთ დისციპლინებს ვუწოდეთ, რომელიც ცდილობს სიცოცხლის მოვლენები მათ კულტურულ მნიშვნელობაში შეიმეცნოს, ხოლო ეს მნიშვნელობა კულტურის მოვლენათა ღირებულებასთან მიმართებას გულისხმობს. კულტურის ცნება ღირებულებითი ცნებაა, ემპირიული სინამდვილე ჩვენთვის იმიტომაა "კულტურა", რომ ჩვენ ის ღირებულებით იდეებთან მიმართებაში მოგვყავს"[28].

როგორც ვხედავთ, ვებერი კულტურის მეცნიერებათა და კულტურის სფეროს ემპირიული სინამდვილის ღირებულებებთან მიმართებაში მოყვანით მოიაზრებს, ხოლო ღირებულებებ-

---

[25] М. Вебер, Избранные произведения, М., 1990, стр. 361.
[26] იქვე, გვ. 363.
[27] იქვე, გვ. 364.
[28] М. Вебер, Избранные произведения, М., 1990, стр. 373-374.

თან თუ მნიშვნელობასთან მიმართებაში მოყვანილი სინამდვილე კულტურის ფენომენად ცხადდება. ვებერის აზრით, კულტურული სინამდვილის შემეცნება სპეციფიური თვალსაზრისის შედეგია, რადგან სინამდვილის იმ მონაკვეთით შემოიფარგლება, რომელიც კულტურულ ღირებულებებთანაა მიმართებაში. ღირებულებებში სუბიექტური მომენტიც იგულისხმება: "კულტურის მეცნიერებებში შემეცნება ყოველთვის სუბიექტურ ნანამძღვარს გულისხმობს", მაგრამ იგი არა პრობლემის გადაწყვეტაზე, არამედ მის შერჩევაზე ვრცელდება. ჩემი ღირებულებითი ორიენტაციები კვლევის სფეროს ამომარჩევინებს, მაგრამ ამ სფეროს შემეცნებისა თუ საკითხების გადაწყვეტის პროცესში ეს ორიენტაციები არ მონაწილეობს. კულტურის მოვლენას კვლევის საგნად იმის მიხედვით ვიხდი, მნიშვნელოვნად მესახება იგი თუ არა. საერთოდ, კულტურას მნიშვნელოვანისა და უმნიშვნელოს გარჩევის კრიტერიუმით ვუდგები, მაგრამ როგორი იქნება ჩემს მიერ მნიშვნელოვნად მიჩნეული მოვლენის შემეცნების შედეგები, ეს არაა დამოკიდებული ჩემს ღირებულებით ორიენტაციებზე. ის ობიექტური უნდა იყოს და ყოველგვარ სუბიექტურობას გამორიცხავს.

ყურადსაღებია, რომ ტერმინები — "კულტურა" და "კულტურის მეცნიერებანი" — გერმანული აზროვნების "პირმშოა" და ამ ტრადიციას გერმანია დღემდე ინარჩუნებს. საინტერესოა, რომ "კულტუროლოგიაც" გერმანული წარმოშობის ტერმინია. იგი გერმანელ ქიმიკოსს ოსტვალდს ეკუთვნის, მაგრამ არც ერთ გერმანულ ნაშრომში ეს ტერმინი არ გამოიყენება და, საერთოდ, მისი გამოყენების მართებულობას არა მარტო გერმანელთა თეორიულ შრომებში, არამედ, უმაღლესი სასწავლებლების ფაკულტეტების დაგეგმვაშიც გამორიცხავენ. გერმანიაში ფიგურირებს "კულტურის მეცნიერებანი" და არა "კულტუროლოგია". იქ არსებობს "კულტურის მეცნიერებათა ფაკულტეტები", "კულტურის სოციოლოგიის კათედრები", მაგრამ არა — "კულტუროლოგიის".

ასეთივე ნეგატიური დამოკიდებულება აქვთ ტერმინ "პოლიტოლოგიის" მიმართ. იქ არსებობს "პოლიტიკის სოციოლოგიის კათედრები", მაგრამ არა "პოლიტოლოგიის". სანიმუშოდ ბავარიის ბაიროითის უნივერსიტეტის სტრუქტურას მოვიტანთ. იქ არსებობს კულტურის მეცნიერებათა ფაკულტეტი, რომელშიც გაერთიანებულია ზოგადი სოციოლოგიის, პოლიტიკის სოციოლოგიის, ევანგელისტური და კათოლიკური თეოლოგიის, ხელოვნებათმცოდნეობის, ფოლკლორისტიკის, ეთნოლოგიის, პედაგოგიკისა და სხვა კათედრები. კულტურის მეცნიერებებში

არაა შეტანილი სამართლისა და ეკონომიკის დარგები. მათ ცალკე ფაკულტეტი აქვთ.

კულტურის კვლევის ისტორია ორ განასერში შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ: ერთია კულტურის შესახებ შრომები, კულტურის მეცნიერებათა აუცილებლობის დასაბუთება და მეორეა კულტურათა შემსწავლელი ინსტიტუტები. უნდა აღინიშნოს, რომ პრიმატი აქაც გერმანელებს ეკუთვნით, თუმცა, ინგლისელები ცდილობენ გერმანელებს არ ჩამორჩნენ, განსაკუთრებით, თეორიაში. ეს იგრძნობოდა კულტურის ანთროპოლოგიის დარგში ინტენსიური მოღვაწეობით. რაც შეეხება ინსტიტუტებს, გერმანიაში კულტურის მეცნიერებათა ფაკულტეტები შეიქმნა, მაგრამ კულტურის კვლევის პირველი ცენტრი ინგლისში ჩამოყალიბდა. როგორც ბიომე, მატუშეკი და მიულერი აღნიშნავენ, კულტურის შემსწავლელი ცენტრი ინგლისში ბირმინჰემში 1964 წელს შეიქმნა სახელწოდებით: "თანამედროვე კულტურის შემსწავლელი ცენტრი". შემდეგ კულტურის კვლევისადმი ინტერესი ამერიკაშიც გაღვივდა, სადაც, ლიტერატურის კრიტიკის საფუძველზე, ახალი ისტორიციზმის მოძღვრება შეიქმნა. შემდგომ, კულტურის კვლევა განვითარდა საფრანგეთში, სადაც "ანალების" სკოლის წარმომადგენლებმა — ლუის ლეფევრმა და მარკ ბლოკმა ისტორიის სფეროდან კვლევა კულტურის პრობლემატიკაზე წარმართეს.

გერმანიაში, ჯერ კიდევ ფაშიზმის პერიოდში, იქმნება ფოლკლორისტიკის იდეოლოგიზებული კულტურის ემპირიული კვლევის მიმართულება და შესაბამისი ინსტიტუტი. ეს ინსტიტუტი 1971 წლიდან ტიუბინგენში გადაკეთდა "ემპირიული კულტურის მეცნიერების ინსტიტუტად", ხოლო 1974 წლიდან ფოლკლორისტიკის ფრანკფურტის ინსტიტუტი "კულტურის ანთროპოლოგიისა და ევროპული ეთნოლოგიის ინსტიტუტად" გადაკეთდა. ზემოთ აღნიშნული ბაიროითის უნივერსიტეტის (რომელსაც 2000 წელს მეოთხედი საუკუნე შეუსრულდა) მაგალითი იმის მაჩვენებელია, თუ რა გვიან გაცნობიერდა კულტურის მეცნიერებათა ფაკულტეტის ცალკე გამოყოფა სხვა დარგებიდან. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ბავარიის რვა უნივერსიტეტიდან ანალოგიური ფაკულტეტები ყველაში არაა, დავრწმუნდებით, რომ კულტურის მეცნიერებათა და შესაბამისი ინსტიტუტების ჩამოყალიბება ინტენსიურ ფორმას მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრიდან იღებს.

კულტურის მეცნიერებათა შესახებ საკითხის დაყენება თანამედროვე ლიტერატურაში უფრო ფართო განხილვის საგანია, ვიდრე — საუკუნის დასაწყისში. დღევანდელი მოაზროვნეები

კულტურის მეცნიერებათა აუცილებლობის დასაბუთებას სპეციალურ მონოგრაფიებს უძღვნიან. ასეთი მონოგრაფია ბევრია. დავასახელებ რამდენიმე მათგანს: კლაუს ჰანსენი, "კულტურა და კულტურის მეცნიერება" (Klaus Hansen, Kultur und Kulturwissenschaft); დიტერ კრამერი, "კულტურის მეცნიერების აუცილებლობა" (Dieter Kramer, Won der Notwendigkeit der Kulturwissenschaft). ანალოგიურია, სამი ავტორის: ბიომეს, მატუშეკისა და მიულერის მონოგრაფია: "კულტურის მეცნიერების ორიენტირება".

დღეს იმდენად დაწვრილებით მუშავდება ეს საკითხები, რომ, როგორც აღინიშნა, კულტურის მეცნიერების ცნება მხოლობითში უნდა მოვიაზროთ თუ მრავლობითში, ეს პრობლემაც კი, განხილვის საგანია. ვებერის ენაზე რომ ვთქვათ, საკითხი ისმის: არის თუ არა, კულტურის მეცნიერებათა გარკვეული კონსტელაცია, რომელშიც ვარსკვლავთა განლაგების მსგავსად, კულტურის თითოეულ დისციპლინას თავისი ადგილი ექნება, თუ კულტურის მეცნიერება ერთადერთი ვარსკვლავია. ერთიანი აზრი არც ამ საკითხის ირგვლივაა: ზოგისთვის კულტურის მეცნიერება არსებობს, ზოგისთვის — კულტურის მეცნიერებანი, ზოგიც ორივეს იყენებს.

ზოგჯერ "კულტურის მეცნიერებათა" ნაცვლად, "ადამიანის მეცნიერებათა" ტერმინს იყენებენ "კულტურის ანთროპოლოგიის" სახით, იმ მოსაზრების საფუძველზე, რომ ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელიც კულტურას ქმნის და კულტურის მატარებელია. არც ერთ სხვა სულიერ არსებას არა აქვს კულტურა და არც კულტურის მატარებელია. ადამიანი და მისი საქმიანობა კულტურის იგივეობრივია. ამდენად, ადამიანის შემეცნება კულტურის შემეცნებაა.

ზოგიერთი კულტურასა და საზოგადოებას აიგივებს და საზოგადოების შესწავლას კულტურის შემეცნებად მიიჩნევს, ხოლო საზოგადოების შესახებ მეცნიერებას — კულტურის შესახებ მეცნიერებად. ასეთი თვალსაზრისი აქვს გატარებული ფრიდრიხ ტენბრუკს ორტომიან მონოგრაფიაში "საზოგადოება როგორც კულტურა" (Geselschaft als Kultur), 1997 წ. ამ შრომის პირველ ტომს "კულტურის სოციოლოგია" ეწოდება.

როგორ დგას თანამედროვე მეცნიერებაში სოციალურ და კულტურის მეცნიერებათა შინაარსის საკითხი, რა ნიშნებით მოიაზრება და განისაზღვრება როგორც ერთი, ისე მეორე ცნება? როგორც ზემოთ აღინიშნა, ამ ცნებათა ერთმნიშვნელოვანი გაგება არ არსებობს. ზოგიერთი მეცნიერება თუ ერთ მოაზროვნესთან კულტურის მეცნიერებათა ფორმადაა მიჩნეული, სხვასთან ბუნების მეცნიერების დარგად ცხადდება (ასე,

მაგალითად, მაქს ვებერი გეოგრაფიას საზოგადოებრივ და, შესაბამისად, კულტურის მეცნიერებათა რიგში ათავსებს, მაშინ, როდესაც გეოგრაფია სხვა მოაზროვნეებთან ბუნების მეცნიერების დარგადაა ცნობილი). სამართლისა და ეკონომიკის მეცნიერებანი, ჩვეულებრივ, კულტურის მეცნიერებებად იყო მიჩნეული, ვებერთან ეკონომიკური მეცნიერებანი და ეკონომიკა კულტურის მეცნიერებათა და კულტურის ცენტრალურ სფეროდ მოიაზრება, მაგრამ ბაიროითის უნივერსიტეტში ისინი კულტურის მეცნიერებათა ფაკულტეტს არ ეკუთვნის და ცალკე დარგად არის წარმოდგენილი.

იმის სადემონსტრაციოდ, თუ როგორაა ეს ცნებები გაგებული თანამედროვე საცნობარო ლიტერატურაში, რამდენიმე სოციოლოგიურ ლექსიკონს მოვიშველიებთ: კარლ ჰაინც ჰილმანის სოციოლოგიურ ლექსიკონში აღნიშნულია: "სოციალური მეცნიერება გამავრთიანებელი სახელდებაა ყოველი თეორიული ცდისეული მეცნიერებისათვის, რომელიც ბუნებისმეცნიერებისა და სპეკულატურ დოგმატურ მოძღვრებათა საპირისპიროდ, სისტემატურად იკვლევს საზოგადოების ერთობლივი ცხოვრების რეალურ მოვლენებს. სოციალურ მეცნიერებათა ცნება გონის, კულტურისა და საზოგადოების მეცნიერებებს მოიცავს. სოციოლოგია, როგორც სოციალურ მეცნიერებათა საფუძველი, კულტურულ ანთროპოლოგიასა და სოციალურ ფსიქოლოგიასთან ერთად იკვლევს საზოგადოებას, საზოგადოების სისტემებს, სტრუქტურებსა და პროცესებს, როგორიცაა სოციალური ქცევა. სპეციალური სოციოლოგიები ცალკეულ სფეროებს იკვლევენ და ამასთან ერთად, საზოგადოებრივი ცხოვრების პრობლემათა ასპექტების შესწავლაზე სპეციალიზდებიან: ეთნოლოგია, ეკონომიკა, სამართლის მეცნიერება, პოლიტოლოგია, პედაგოგიკა, ენათმეცნიერება, (განსაკუთრებით, სოციალური ლინგვისტიკა). სოციალურ მეცნიერებათა სფეროს შემოფარგლავენ ბუნებისმეცნიერებანი და, უმთავრესად, ბუნებისმეცნიერულად ორიენტირებული დარგები: ბიოლოგია, ეკოლოგია, ფსიქოლოგია, მედიცინა, გეოგრაფია, ცხოველთა და მცენარეთა სოციოლოგია, სოციალური ეკოლოგია, სოციალური ფსიქოლოგია, სოციალური მედიცინა, სოციალური გეოგრაფია. სოციალური პრობლემების შესწავლა მრავალი დისციპლინის ერთობლივ ლონისძიებებს მოითხოვს"[29].

გერმანულენოვანი სოციოლოგიური ლექსიკონის მესამე ტომი (გვ. 653) სოციალურ მეცნიერებებს ასე ახასიათებს: "სოციალურ მეცნიერებათა ცნება

[29] Karl Heinz Hellmann, Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart, 1994, გვ. 817.

გამაერთიანებელი სახელწოდებაა ყოველი აკადემიური დისციპლინისათვის, რომელიც ადამიანთა ერთობლივი ცხოვრების კვლევითაა დაკავებული. ფართო აზრით, ეს დისციპლინებია: სამართლისა და ისტორიის მეცნიერებანი, ენათმეცნიერება, განსაკუთრებით, სოციოლოგიის, ეკონომიკისა და პოლიტიკის მეცნიერებანი, მათი მომიჯნავეა სოციალური ფსიქოლოგია და კულტურის ანთროპოლოგია".

"კულტურის მეცნიერებათა" და "სოციალურ მეცნიერებათა" გვერდით არსებობს "საზოგადოებრივ მეცნიერებათა" ცნებაც. სწავლულებს შორის არც ამ ცნების შინაარსის მიმართაა ერთმნიშვნელოვანი პოზიცია. ზოგიერთის აზრით, საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ცნება კულტურისა და სოციალურ მეცნიერებათა ცნებებს ემთხვევა, ზოგიერთი კი საზოგადოებრივ მეცნიერებებს უფრო ვიწრო მნიშვნელობით იყენებს კულტურისა და სოციალურ მეცნიერებათა სფეროსთან შედარებით. საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ცნების ეს ორი გაგება დაფიქსირებულია რაინჰოლდის რედაქციით გამოსულ სოციოლოგიის ლექსიკონში. იქ აღნიშნულია: "საზოგადოებრივი მეცნიერებანი ზოგჯერ სოციალურ მეცნიერებათა სინონიმად გამოიყენება, ზოგჯერ კი საზოგადოებრივი მეცნიერებანი, რომელთაც ეკუთვნის სოციოლოგია, პოლიტიკის მეცნიერებანი და პოლიტიკური ეკონომია, სოციალურ მეცნიერებათაგან მაკროსტრუქტურული პერსპექტივებით გამოიყოფა"[30]. ამავე ლექსიკონში კულტურის მეცნიერების ცნების დახასიათებისას ავტორები ვერ ხედავენ დიდ განსხვავებას კულტურისა და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა შორის. მათი მტკიცებით, კულტურის მეცნიერება ყველა იმ დისციპლინის კრებითი ცნებაა, რომელთაც მეცნიერული კვლევის საგნად კულტურის მეცნიერული დამუშავება გაიხადეს, იქნება ეს სოციოლოგია, ეთნოლოგია თუ კულტურის ანთროპოლოგია[31]. კულტურისა და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სინონიმად ამ ლექსიკონის ავტორები თვლიან სოციალურ მეცნიერებათა ცნებას. მათი აზრით, "სოციალური მეცნიერებანი, საზოგადოებრივი მეცნიერებანი, კრებითი სახელწოდებაა იმ მეცნიერებებისათვის, რომლებიც ადამიანსა და საზოგადოებას შორის მიმართებით არის დაკავებული. სოციალური მეცნიერებები შეიძლება დავანაწევროთ ეკონომიკისა და სამართლის მეცნიერებებად, სოციოლოგიად, პოლიტიკურ მეცნიერებებად, ანთროპოლოგიად, ეთნოლოგიად, პედაგოგიკად,

---

[30] G. Reinhold, Soziologie Lexikon, München, Wien, Oldenburg, 2000, გვ. 227.

[31] G. Reinhold, Soziologie Lexikon, München, Wien, Oldenburg, 2000, გვ. 385.

ფსიქოლოგიად და ფილოსოფიად"[32]. თუმცა, ყველა ავტორი არ ეთანხმება ამ ცნებათა გაიგივებას და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ცნებას უფრო ვიწრო მნიშვნელობას ანიჭებს, ვიდრე კულტურისა და სოციალურ მეცნიერებათა ცნებას. სახელდობრ, საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ბირთვად სოციოლოგიას ასახელებენ, ხოლო მის გვერდით ეკონომიკის მეცნიერებასა და სოციალურ ფსიქოლოგიას. ასეთ დაყოფას შეიძლება გარკვეული გამართლება ჰქონდეს, რადგან კულტურა და კულტურული პროცესები, სოციუმი და სოციალური პროცესები, ისე, როგორც სოციალური ინსტიტუტები, არ ემთხვევა საზოგადოებას, რომელსაც სოციოლოგია შეისწავლის. განსახილველია, აგრეთვე, სოციალურ, კულტურულ და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ცნებების მიმართება ადამიანის შესახებ მეცნიერებებთან, განსაკუთრებით, კულტურის ანთროპოლოგიასთან.

წიგნში, "კულტურის მეცნიერების ორიენტირება", ავტორები — ბიომე, მატუშეკი და მიულერი — მართებულად ილაშქრებენ მათ წინააღმდეგ, ვინც კულტურის მეცნიერების ისტორიას ანტიკურობიდან იწყებს. მათი აზრით, "კულტურის მეცნიერების აკადემიურ დისციპლინად წარმოდგენის მისწრაფება კულტურის ცნების ისტორიიდან ამოდის, მაგრამ უაზრობა იქნებოდა, რომ მისი თითქმის ანტიკურობამდე გავრცელებული ტრადიცია წარმოგვედგინა, როგორც კულტურის მეცნიერების წინაისტორია. ეს ცნება პირველად მეცხრამეტე საუკუნეში ამოტივტივდა აკადემიურ დისციპლინათა დიფერენცირების მიზნით". კულტურის მეცნიერების ცნების შესახებ ყველაზე ადრეული ცნობები კულტურის ისტორიკოსის გუსტავ კლემის ნაშრომში — **Grundideen zu einer allgemeinen Culturwissenschaft (1815 წ.)** — გვხვდება. ის ახალ მეცნიერებას კულტურის ისტორიიდან მიჯნავდა და, ბუნების საწინააღმდეგოდ, კაცობრიობას წარმოადგენდა მთლიანობაში, როგორც ინდივიდუმს. მისი ათტომიანი შრომის — "კაცობრიობის საყოველთაო კულტურის ისტორია" — მეათე ტომის წინასიტყვაობაში, გუსტავ კლემი აღნიშნავდა: "კულტურის ისტორია კაცობრიობის მოდგმის განვითარების პროცესია და ერთიმეორის შემდგომ ფაქტებისა თუ მოვლენების ინდივიდუალური მსვლელობა ურთიერთკავშირში უნდა განვიხილოთ". ეს იყო მომავალი კულტურის მეცნიერების საფუძველი"[33]. მან კულტურის მეცნიერე-

---

[32] იქვე, გვ. 620.

[33] H. Böme, P. Matussek, L. Müller, Orientierung Kulturwissenschaft. Hamburg, 2000. გვ. 35.

ბას სამი ამოცანა დაუსახა: პირველი — გადმოსცეს მოვლენები, რომლებიც ბუნების საწინააღმდეგო ადამიანის ძალთა განვითარებას წარმოადგენს; მეორე — ამის მიზეზი ადამიანსა და ბუნებაში ჰპოვოს და მესამე — გვიჩვენოს კანონები, რომლის ძალითაც ეს ურთიერთქმედება ხორციელდება[34]. ამ ავტორების აზრით, კულტურის მეცნიერებათა დაფუძნებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა შტაინტალმა, რომელმაც განასხვავა არაისტორიული, წინაისტორიული და ისტორიული ხალხები.

კულტურის ისტორიის ცნების განმარტება გერმანელმა ისტორიკოსმა ლამპრეხტმა სცადა ნაშრომში "გერმანიის ისტორია" (1891-1895), რომლის ერთ-ერთი ქვესათაურია "რა არის კულტურის ისტორია?" მისმა თანამედროვე ბურკჰარტმა კულტურის ისტორიას ანთროპოლოგიური ხასიათი მიანიჭა. მას კულტურის ისტორია გონის ფენომენების შესწავლაზე დაჰყავს. მისთვის სახელმწიფოსა და რელიგიის ისტორიაა ძირითადი. იტალიური რენესანსის კულტურა მასთან სახელმწიფოს განხილვით იწყება, ხოლო იტალიის ხელოვნებაზე ცალკე თავიც არა აქვს. ბურკჰარტის მტკიცებით, ყველა მეცნიერებათაგან ისტორია ყველაზე არამეცნიერულია. ის ცნობათა კრებულია იმის შესახებ, რასაც ერთი ეპოქა მეორეში ღირსშესანიშნავად მიიჩნევს. ასეთი მტკიცების მიუხედავად, ბურკჰარტი იყო ის, ვინც ისტორიის გადარჩენის გზა მოხაზა, გააკრიტიკა ლამპრეხტი, რომელთანაც კულტურის ისტორია მკვდრადშობილ ბავშვად მიიჩნია.

კულტურის პრობლემების კვლევა მე-20 საუკუნის დასაწყისში განახლდა. 1910 წელს მელისმა დააფუძნა და 1912 წლიდან რიჰარდ კრონერთან ერთად სცემდა ჟურნალ "ლოგოსს", რომლის ქვესათაური იყო "კულტურის ფილოსოფიის ინტერნაციონალური ჟურნალი", რომელშიც იბეჭდებოდა საინტერესო წერილები კულტურის პრობლემებზე. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო ზიმელის, ვინდელბანდის, რიკერტის წერილები. "ლოგოსის" გამოცემა 1933 წელს შეწყდა. მის ნაცვლად ფაშისტურ გერმანიაში გამოდიოდა "კულტურის ფილოსოფიის ინტერნაციონალური ჟურნალი". 1944 წლიდან ამ ჟურნალის ნაცვლად შეიქმნა "კულტურის გერმანული ფილოსოფიის ჟურნალი". კულტურის ისტორიკოსები გერმანული სკოლის წარმომადგენლებიდან განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ კასირერისა და ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენელთა ნააზრევს. ეს ხაზი თანამედროვეობაში ინტენსიურად ვითარდება.

---

[34] იქვე, გვ. 35.

კითხვები თემისათვის:

1. როგორ აგებდა ვილჰელმ დილთაი მეცნიერებათა ორი ჯგუფის სქემას?
2. რა დაუპირისპირა რიკერტმა დილთაის "გონის მეცნიერებათა" ტერმინს და შესაბამის ცნებას?
3. რას ნიშნავს მეცნიერებათა კლასიფიკაციის ფორმალური და მატერიალური პრინციპი?
4. როგორ ესმის რიკერტს კულტურა?
5. რა განსხვავებაა მაინდივიდუალიზებელ და მაგენერალიზებელ მეთოდებს შორის?
6. როგორ ესმით სოციალური მეცნიერების ცნება?
7. რა მიმართებაა სოციალურ მეცნიერებასა, კულტურის მეცნიერებასა და ადამიანის მეცნიერებებს შორის?

ლიტერატურა

1. Вебер М., Избр. произведения, გვ. 345–414.
2. Риккерт Г., Науки о природе и науки о культуре, Культурология XX век, გვ. 69-103.

კულტუროლოგიის ისტორიიდან

კულტურის თეორეტიკოსებს შორის არაა ერთსულოვნება კულტუროლოგიის საწყისის შესახებ. საერთოდ, კულტურის თეორია, იქნება ეს კულტურის ფილოსოფია, კულტურის ანთროპოლოგია თუ სხვა, სხვადასხვა მოაზროვნეების მიერ განსხვავებული საწყისის მქონედ აღიქმება. ასე მაგალითად, მიაჩნიათ, რომ კულტურის ფილოსოფიური პრობლემატიკა ანტიკურობიდან იწყება. მართალია, ტერმინი "კულტურის ფილოსოფია" გერმანელმა რომანტიკოსმა ა. მიულერმა ახალ დროში შემოიტანა, მაგრამ ფიქრობენ, რომ კულტურის ფილოსოფიის განხილვა სოფისტებიდან იწყება, რომლებმაც განასხვავეს ბუნებრივი და ზნეობრივი კანონები. მიიჩნევენ, რომ ეს უკანასკნელი კულტურის ფენომენია. ერთ შემთხვევაში იმონმებენ პლატონის დიალოგ "გორგიას", სადაც სოკრატე და პროტაგორა ერთმანეთს უპირისპირდებიან. სოკრატე ლაპიდარულ სტილს მიმართავს. პროტაგორა კი აზრებს სიტყვების მორევში ახრჩობს. ჰიპიუსი გამოდის შუამავლად. იგი ცდილობს დაუახლოვოს ერთმანეთს მათი რიტორიკა და ამტკიცებს, რომ დიალოგის მონაწილენი ბუნებით და არა კანონით არიან ნათესავები თუ თანამოქალაქენი. "რადგან მსგავსი მსგავსის ნათესავია ბუნებით, კანონი კი ადამიანებზე ტირანიაა. აიძულებს მათ ბევრ რამეს რაც ბუნების საწინააღმდეგოა"[35]. დიალოგის ამ მომენტზე დაყრდნობით, იური დავიდოვი და ზოგიერთი სხვაც ამტკიცებენ, რომ აქ კანონი, როგორც სოციალური, ბუნებას უპირისპირდება. ეს სოციალური კი კულტურაა. კანონი კულტურის ფენომენია. იქნება ეს ზნეობისა თუ სხვა სახის ნორმატული აქტები. ამიტომ ეს დაპირისპირება გამოხატავს ბუნებისა და კულტურის დაპირისპირებას. ბუნებას არა აქვს ზნეობრივი კანონები თუ პრინციპები, რომლებიც ზღუდავს ადამიანის თავისუფალ მოქმედებას. ამიტომ, საერთოდ, აკრძალვათა სისტემა სოციალურობისა და, შესაბამისად, კულტურულობის მაჩვენებელია.

ბუნებისა და კანონების თუ ჩვევების დაპირისპირება პლატონთან განიხილება სხვა დიალოგებშიც, მაგრამ განსაკუთრებულ ყურადღებას "გორგიას" უთმობენ, რადგან მიაჩნიათ, რომ აქ მოცემულია ბუნებრივი სამართლიანობის სოციალურ სამართლიანობასთან დაპირისპირებაც. სოციალური სამართლიანობა ყველა ადამიანს თანასწორობას ანიჭებს, მაშინ, როდესაც ისინი

---

[35] Платон. Соч. т. I, М., 1990, გვ. 449.

ბუნებრივად თანასწორნი არ არიან. ბუნება მათ სხვადასხვა უნარით აჯილდოებს. და ეს განსხვავებული უნარები უნდა გამოიყენონ, არ უნდა შეიზღუდონ სოციუმში ჩამოყალიბებული სოციალური ნორმებით. ბუნებრივი სამართლის მიხედვით, ძლიერმა მისი სიძლიერის შესაბამისი დოვლათი უნდა მიიღოს, მაგრამ ზნეობრივი პრინციპები ამას კრძალავს. ასეთ პრინციპებს ძლიერები კი არ ადგენენ, არამედ სუსტები, რომლებიც საკუთარ უძლურებას კანონით იცავენ. "თუ ნამდვილი მამაკაცი ხარ, არ მოითმენ ტანჯვას, არ აიტან უსამართლობას" — ეს მონის საქმეა, რომლისათვისაც სიკვდილი სიცოცხლეზე უკეთესია. ის უსამართლობასა და დამცირებას იტანს რადგან არც თავის თავის დაცვა შეუძლია და არც იმის, რაც მისთვის ძვირფასია. ჩემი აზრით, კანონებს, სწორედ სუსტები ადგენენ. ისინი უმრავლესობაში არიან და თავიანთ სასარგებლოდ ადგენენ კანონებს, ცდილობენ დააშინონ უფრო ძლიერნი, ვისაც მათზე ამაღლება შეუძლია. ამ ამაღლების შიშით, ამტკიცებენ, რომ სხვებზე მაღლა ყოფნა სამარცხვინოა და უსამართლობაა. უსამართლობაა, რომ სხვებზე ამაღლებას ესწრაფვიან. ვფიქრობ, თავიანთი არარაობის გამო, ისინი სიამოვნებით დათანხმდებიან სხვათა ხვედრის თანაბრად გაზიარებას. მაგრამ, ვფიქრობ, თვით ბუნება სამართლიანად აღიარებს ვითარებას: როცა უკეთესი უარესზე, ხოლო ძლიერი სუსტზე მაღლაა. ეს რომ ასეა, ყველგან და ყველაფერში ჩანს ცხოველებთანაც და ადამიანებთანაც. სამართლიანობის ნიშანია ძლიერის ბატონობა სუსტზე"[36].

სოფისტ კალიკლეს (დიალოგ "გორგიას" გმირი) მტკიცებით, აღზრდა არასწორად მიმდინარეობს, როცა ბავშვებს ვასწავლით, რომ ადამიანთა თანასწორობა მშვენიერი და სამართლიანია. მაგრამ თუ ძლიერი ადამიანი გამოჩნდება, ის გათავისუფლდება ამ ცრურწმენისაგან. ეს იქნება ბუნების სამართლიანობის გამარჯვება. სოფისტების ეს ანტისოკრატული იდეები აიტაცა ნიცშემ, რომელმაც ზეკაცის კულტი შექმნა და ძლიერთა ბატონობა სამართლიანობის განხორციელებად აღიარა.

დავიდოვისა და მისი მიმდევრების თვალსაზრისს იმეორებს პავლე გურევიჩი. მის ნაშრომში "კულტუროლოგია", რომელიც სახელმძღვანელოდაა გათვალისწინებული, მეათე თავში — "ბუნება და კულტურა" — დასაბუთებულია, რომ კულტურის ფენომენის გაცნობიერება და კულტურის კრიტიკული ცნობიერება სოფისტებიდან იწყება და კინიკოსებთან გრძელდება —

---

[36] იქვე, გვ. 523.

"კულტურის პრობლემატიკას თითქმის პირველად ევროპულ ცნობიერებაში ანტიკურ ფილოსოფიაში სოფისტები ეხებიან... მათ მსოფლმხედველობაში უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობდა ბუნების როგორც შეფარდებით მუდმივი ელემენტის ადამიანის კანონისა თუ დადგენისადმი დაპირისპირება, რომელიც თვითნებური და ცვალებადია. ასე გაიაზრებოდა ბუნებრივისა და ზნეობრივის დაპირისპირება. ეს უკანასკნელი არსებითად კულტურულთან იგივდებოდა. ჰიპიასის აზრით, ადამიანთა დაწესებანი ბუნების საპირისპიროდ, ხშირად ჩვენ ძალას გვატანენ. გააზრებათა ამ სისტემაში კულტურა ფასდებოდა, როგორც ნაკლებად ღირებული ბუნებასთან შედარებით.

კულტურა ადამიანს ბუნებისაგან რომ აუცხოებს, ამ აზრმა კინიკოსთა ფილოსოფიაში ჰპოვა განვითარება. ძველი საბერძნეთის ე. წ. ერთ-ერთ სოკრატულ სკოლაში. კინიკოსები მსჯელობდნენ ადამიანის ბუნებასთან დაბრუნებაზე. პირველყოფილი ადამიანის მდგომარეობის სიმარტივესა და ბუნებრიობაზე. რომაელი ფილოსოფოსი მარკუს ავრელიუსი წერს: "ადამიანები განმარტოებას ეძებენ, სულის მყუდროებას ესწრაფვიან, მათ იზიდავთ ზღვის ნაპირები და მთები". მისი აზრით, შინაგანი საწყისი ბუნების ერთგული უნდა იყოს. არსებითად, კინიკოსები ევროპაში პირველნი აღმოჩნდნენ კულტურის კრიტიკოსთა რიგებში"[37]. კულტურის პრობლემების ანტიკურობაში დაყენებას ეძებს ანგია ბოჭორიშვილიც. მისი მტკიცებით "კულტურის რაობის შესახებ ბევრი რამ არის ნათქვამი და დაწერილი ძველი სოფისტებიდან დაწყებული, დღემდე. ფილოსოფია ეძებს ამის არსს"[38]. ანალოგიურ აზრებს ავითარებენ ე. ავალიანი და ტ. დვალი, რომელთა ნაშრომში "კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებათა ინტერპრეტაციის საკითხისათვის" (1996) "ანტიკურობის ლექსიკონის" გავლენით ლაპარაკია პითაგორას "კულტუროლოგიურ მითზე", არისტოტელეს მიერ კულტურის ფორმების გამიჯვნაზე. "ჯერ კიდევ ანტიკურ სამყაროში კულტურის თეორიის ცალკეულ საკითხებზე დისკუსიას მართავდნენ ცნობილი მოაზროვნეები. პროტაგორას "კულტუროლოგიური მითის" მიხედვით, სამყარო, საზოგადოებრივი ცხოვრება, ისტორია დეტერმინირებულია ღმერთების მიერ. მეორე დიდ ფილსოფოსთან, არისტოტელესთან საზოგადოებასა და კულტურას ქმნის ადამიანი, რომელსაც მინიჭებული აქვს შემეცნების, აზროვნებისა და შემოქმედების უნარი. არისტოტელესთან ხდება აგრეთვე

---

[37] Гуревич П. Культурология, М, 1999, გვ. 189.
[38] ა. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა? გვ. 5

კულტურის ფორმათა გამიჯნვა"[39]. ამ ავტორების აზრით, არისტოტელესთან კულტურის ფორმა სამია. თუმცა, აღმოჩნდება, რომ ეს კულტურის ფორმები კი არაა, არამედ ფილოსოფიის. მათი მტკიცებით "არისტოტელე ფილოსოფიაში განასხვავებდა 1. თეორიულ ნაწილს, მოძღვრებას ყოფიერებაზე, 2. პრაქტიკულს, ადამიანის მოღვაწეობაზე და მესამე პოეტურს ადამიანის შემოქმედებით მოღვაწეობაზე"[40]. გამოდის, რომ არისტოტელესთან ფილოსოფია და კულტურა გაიგივებულია. მაშინ, როდესაც ანტიკურობის ერთ-ერთი უდიდესი ფილოსოფოსი ყველაფერზე მსჯელობს: სახელმწიფოზე, მის ფორმებზე, ქალაქ-სახელმწიფოზე, დემოკრატიაზე, ტირანიაზე, მოქალაქეებსა და მოქალაქეობაზე და ა. შ. მაგრამ ის არსად არ საუბრობს კულტურაზე როგორც ფენომენზე. კულტურა არ ყოფილა მისი ანალიზის ობიექტი.

პროტაგორასთან "კულტურული მითის" ძიება ისეთივე უსარგებლო შრომაა, როგორც პლატონის დიალოგებში კულტურის ფილოსოფიისა და კულტურის კრიტიკის ძებნა. პროტაგორას მსჯელობა სამყაროს ან საზოგადოების შესახებ არ არის კულტუროლოგიური ანალიზი. ანტიკურობაში კულტურის პრობლემების ძიება კულტურის სახელმწიფოსთან, საზოგადოებასთან, პოლიტიკასთან, აღზრდასთან გაიგივების შედეგია. ვფიქრობ, რომ აღნიშნული ავტორები შეცდომით აიგივებენ ბუნებისადმი სოციალურის დაპირისპირებას ბუნებისადმი კულტურის დაპირისპირებასთან. მცდარია სოფისტებთან ან კინიკოსებთან კულტურის კრიტიკის ცნობიერების არსებობის მტკიცება. სოფისტებს, სოკრატესა და მის მიმდევრებსაც გაცნობიერებული ჰქონდათ ბუნებრივი და სოციალური კანონების, არსისა და ჯერარსის დაპირისპირება. მაგრამ მათ არ გაუცნობიერებიათ, რომ ჯერარსი თუ ზნე-ჩვეულებანი და სოციალური კანონები კულტურის კუთვნილება იყო. სოციალურზეც ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდათ. მაგრამ სოციალურთან ბუნების დაპირისპირება იყო მათთან გამოხატული. თუმცა, სოციალურის გაცნობიერებიდან კულტურის გაცნობიერებამდე და კრიტიკამდე დიდი მანძილია და ეს მხოლოდ ახალი ევროპის მოაზროვნეებმა დაძლიეს, როდესაც კულტურული ადამიანი ბუნებრივ ადამიანს დაუპირისპირეს. ანტიკურობაში კულტურა არსებობდა, მაგრამ არა კულტურის ცნობიერება. ფილოსოფია არსე-

---

[39] ე. ავალიანი, ტ. დვალი, კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებათა ინტერპრეტაციის საკითხისათვის, 1996, გვ. 4.

[40] იქვე, გვ. 22.

ბობდა, მაგრამ არა კულტურის ფილოსოფია. არ შეიძლება კულტურის არსებობა მასზე რეფლექსიად ჩავთვალოთ. ფილოსოფიის ისტორია ანტიკურობაში პირველ რიგში პოულობს ბუნების ფილოსოფიის სისტემებს, შემდეგ ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემათა დაყენებას სოფისტებთან და სოკრატესთან, მაგრამ ეს არ გამოდგება ანტიკურობაში კულტურის ფილოსოფიაზე და არც კულტურის კრიტიკაზე მსჯელობის საფუძვლად. კულტურაზე რეფლექსია XVIII საუკუნეში მოხდა და ანტიკურობაში არსებული წარმოდგენები სოციალურ ფენომენებზე არ ყოფილა კულტურის ფენომენთან გაიგივებული.

როგორც აღინიშნა, კულტურის ფენომენი არსებითად XVIII საუკუნიდან ხდება გააზრების საგანი. ჰერდერი, რუსო, ადელუნგი, ვიკო ის მოაზროვნეებია, რომლებმაც პირველმა გააანალიზეს კულტურა როგორც მთელი. ამ მხრივ განსაკუთრებული დამსახურება ჰერდერს მიუძღვის, რომელმაც თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში "კაცობრიობის ფილოსოფიის ისტორიის იდეისათვის" მოგვცა არა მარტო გონის, როგორც კულტურის ელემენტის ანალიზი, რაც ადრე გამოცემულ ნაშრომში "ენის წარმოშობის შესახებ" განავითარა, რომელმაც შემდგომ ადელუნგს მისცა ბიძგი თავის კულტუროლოგიური ნაშრომი "ადამიანთა მოდგმის კულტურის ისტორიის ცდა" შეექმნა, არამედ მთელი კაცობრიობის ისტორია და კულტურა გახადა სისტემური ანალიზის ობიექტი. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თავის მხრივ, ადელუნგმა ჰერდერის "კაცობრიობის ისტორიის ფილოსოფიაზე" დიდი გავლენა მოახდინა. ჰერდერის სხვა ნაშრომსაც ჰქონდა კაცობრიობის ისტორიის კულტურული გააზრების მცდელობა, მაგრამ ზემოთ დასახელებულმა ნაშრომმა მოიცვა ადამიანთა მთელი სამყარო პირველყოფილი კულტურებით დაწყებული, მაღალი კულტურების ჩათვლით.

"კულტურის" ცნების წიგნის სათაურად გამოყენება პირველად ადელუნგთან გვხვდება. კიდევ მეტი, ადელუნგმა კაცობრიობის მთელი ისტორია კულტურის განზომილებაში განიხილა. მაშინ, როდესაც, ჰერდერმა, პირიქით, კაცობრიობის კულტურის ისტორია ისტორიის ფილოსოფიურ რაკურსში გადმოსცა. მისი წიგნი დასათაურებულია როგორც "ისტორიის ფილოსოფია", თუმცა, მასში კულტურის განვითარების გლობალური და რეგიონული საკითხებია განხილული. ორივე ავტორი კულტურას გვიჩვენებს ისტორიულ პრიზმაში. მოკლედ შევეხოთ ადელუნგის ნააზრევს და შემდეგ გავაგრძელებთ ჰერდერით.

იოჰან კრისტოფერ ადელუნგი ლინგვისტი და ისტორიკოსი იყო. მისი შრომის სახელწოდებაა "ადამიანთა მოდგმის კულ-

ტურის ისტორიის ცდა" (1782 წ.) ამ ნაშრომში კაცობრიობის ისტორია პირველ რიგში განიხილება, როგორც კულტურის ისტორია. ამ მიმართებით ადელუნგი ჰერდერის უშუალო წინამორბედია. თუმცა, ჰერდერის მიმდევრადაც გვევლინება. ჰერდერის ტრაქტატიდან "ენის წარმოშობის შესახებ" ადელუნგი სესხულობს ჰერდერის ტერმინს "საზრისიანობა", როგორც იმ უნარის აღმნიშვნელს, რაც ადამიანს ცხოველისაგან განასხვავებს. ეს იმის მოდიფიკაციაა, რასაც აზროვნებას, განსჯას, გონებას, განაზრებას უწოდებენ. ადელუნგის აზრით, კულტურას ხუთი ნიშანი ახასიათებს: 1. ფიზიკური ძალის როლის შემცირება, 2. გრძნობადი შემეცნებისა და გაუცნობიერებელი ცნებების როლის შემცირება, 3. ცნობიერებისა და გონების როლის ზრდა, 4. ზნეთა შერბილება, 5. გემოვნების აღზრდა. ადელუნგის აზრით, ეს მიმართულია იქითკენ, რომ დროთა ვითარებაში გონიერმა საწყისმა გრძნობადთან შედარებით შეიძინოს უპირატესობა, რაც ადამიანებს გააბედნიერებს.

ადელუნგთან კულტურა ცხოველური მდგომარეობიდან საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე გადასვლას ნიშნავს. მოსახლეობის გეომეტრიული პროგრესიით ზრდა, რის შედეგადაც სამყარო ევიწროება მოსახლეობას, აღმოაცენებს კულტურას. მისი მტკიცებით, "ადამიანებისათვის კულტურისაკენ ბიძგის მიმცემი ესაა ადამიანთა შეზღუდულ სივრცეში თავმოყრა. კულტურა აუცილებელია ვიწრო საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. სწორედ ეს ასულდგმულებს კულტურას. ყველაფერი მოსახლეობის სივრცისადმი მიმართებაზეა დამოკიდებული". გულიგას მტკიცებით, "ადელუნგი კაცობრიობის ისტორიას საერთო მზერას მიაპყრობს, ფართო საღებავებით წერს, დეტალებზე არ ჩერდება. კულტურული განვითარების განზოგადებული სურათის შექმნას ცდილობს. მის მიერ განხილული პრობლემების წრე მინიატურაში წინ უძღვის ჰერდერის შექმნილ კულტურის ისტორიის გიგანტურ სურათს"[41].

ჰერდერის მოძღვრების მთლიანი გადმოცემისაგან თავი უნდა შევიკავოთ. მხოლოდ რამდენიმე შტრიხს მოვხაზავთ მისი კულტუროლოგიური ანალიზიდან.

ჰერდერის მიერ კულტურის საწყისის ძიება პირველყოფილ ხალხთა წარმოშობისა და მათი კულტურული ყოფის ანალიზიდან იწყება. ჰერდერის მტკიცებით, თანამედროვე კულტურის უმაღლესი საფეხურის, ევროპული კულტურისა და ხალხების

---

[41] Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества, М., 1997, გვ. 627.

პირველი სამშობლო აზიაა "საიდან მოვიდნენ ევროპის ხალხები? აზიიდან. ევროპელ ხალხთა უმრავლესობაზე ამის მტკიცება სრული დარწმუნებით შეიძლება", ხოლო იმათ მიმართ, ვისი წარმოშობა ჯერაც არაა სარწმუნოდ გარკვეული, ჰერდერი იმედოვნებს, რომ მომავალში იგივე დასაბუთდება. აზია, როგორც კაცობრიობის კულტურის კვლევის ჯაჭვის პირველი რგოლი, ჰერდერის აზრით, ენის წარმოშობით გაირკვევა. "ხალხთა ენები გაცილებით მეტს გვეუბნება, ვიდრე ორგანული შემადგენლობა. მთელ ქვეყნიერებაზე ყველაზე ძველი, დიდი ხნიდან კულტურული ენები სადაა? აზიაში"[42]. ჰერდერი აღმოსავლურ ენათა ანალიზით აჩვენებს რა ძლიერი გავლენა მოახდინა ამ ენებმა ევროპის, აფრიკისა და ამერიკის კონტინენტებზე. მისი აზრით, ენაცა და დამწერლობაც აზიური წარმოშობისაა. "ენის კულტურის ყველაზე ნათელი ნიშანია დამწერლობა. რაც უფრო ძველი, დახელოვნებული დამწერლობაა, მით უფრო მეტად კულტურულია ენა. ვერც ერთი ევროპელი ერი, სკვითების გამოკლებით, რომლებიც აზიელიები არიან, საკუთარ ანბანს ვერ დაიკვეხნის. ამ მიმართებით, ევროპელები ნამდვილი ბარბაროსებია. მხოლოდ აზიამ, ისიც უძველესი დროიდან, იცოდა დამწერლობა. ევროპის პირველმა კულტურულმა ერმა, ბერძნებმა, მათი ანბანი აღმოსავლელი ადამიანის ხელიდან მიიღეს, ხოლო ევროპაში ცნობილი დამწერლობანი ბერძნული ასოების სახეცვლილებანი ან დამახინჯებანია"[43].

ჰერდერმა ენისა და ენობრივი კულტურის საკითხებს "იდეათა" შექმნამდე სპეციალური ნაშრომი უძღვნა და იქ მიღებული დასკვნები შემდგომ შრომებშიც სარწმუნოდ და დასაბუთებულად ჩათვალა. კულტურის ისტორიიდან ჰერდერისეული კვლევები საკაცობრიო კულტურის აკვნად აზიის გამოცხადებაში ენის მოშველიებით არ შემოფარგლულა. მისი აზრით, ენა არაა მთელი კულტურა. მეტიც, ენა და დამწერლობა კულტურის იარაღია, საკომუნიკაციო სისტემაა. მისი მტკიცებით, აუცილებელია კულტურის იარაღიდან — ენიდან — კულტურის ანალიზზე გადასვლა და კითხვის დასმა: "შეიძლებოდა თუ არა კულტურა აღმოცენებულიყო უფრო ადრე, ვიდრე აზიაში წარმოიშვა?" აქ ჰერდერის უარყოფითი პასუხი ერთმნიშვნელოვანია. მისი აზრით, კულტურა აზიაში აღმოცენდა და "იქიდან ის ჩვენთვის ცნობილი გზებით ყველა მიმართულებით გავრ-

---

[42] იქვე, გვ. 263.
[43] იქვე, გვ. 266.

ცელდა"[44]. ჰერდერს კულტურის ყველაზე დიდ მახასიათებლად როგორც სიტყვის ეტიმოლოგიური, ისე ცნებობრივი მნიშვნელობით, ბუნებრივის გარდაქმნა მიაჩნია. თუ კულტურის იმ განსაზღვრებებს გავიხსენებთ, რომელთა ამოსავალია კულტურის ბუნებასთან დაპირისპირება და რომელსაც ზიმელმა დაუდო საფუძველი, ორი საუკუნით ადრე ამას ამტკიცებს ჰერდერიც. კულტურის უპირველეს ელემენტად ის მიიჩნევს ცხოველთა მოშინაურებას. გარეული ცხოველების ადამიანთა სამსახურში ჩაყენებას. თუ მანამდე ძირითადი საქმიანობა ნადირობით საკვების მოპოვება იყო, ცხოველთა მოშინაურებითა და მათი სამეურნეო მიზნებისათვის გამოყენებით, იწყება კულტურა. "კულტურისაკენ ადამიანის ერთ-ერთი პირველი ნაბიჯი ცხოველთა მოშინაურება იყო. ადამიანის ბატონობა ცხოველებზე სამყაროს აზიურ ნაწილში იმდენად ძველია, რომ ისტორიის ყველა კატასტროფას გაუძლო". შეიძლება, აფრიკა უბრალოდ უერთდებოდეს აზიას ცხოველთა მრავალფეროვნებით, მაგრამ აფრიკა აზიას ჩამორჩება მათი გამოყენებით. ევროპა კი, ყველა შინაურ ცხოველს აზიას უმადლის.

კულტურის საყოველთაოდ აღიარებული ელემენტებია მეცნიერება და მხატვრული სიტყვა. ლიტერატურა თუ მხატვრობა. ამ სფეროშიც, ჰერდერის აზრით, უპირველესი აზიაა. რაზეც მეტყველებს "კულტურის ძეგლები და ხალხთა ისტორიები". ჰერდერი ევროპოცენტრიზმის აღმოცენებამდე, წინასწარ ანგრევს იმ საძირკველს, რომელზედაც ევროპოცენტრიზმი შემდგომ დაშენდა. მისი მტკიცებით, კულტურის ყველა ელემენტს აზიაში აქვს საწყისი. უძველესი ძეგლები — პირამიდები იქნება თუ სხვა ძეგლების ნანგრევები, ისე, როგორც ზეპირი გადმოცემები, აზიური წარმოშობისაა და "ევროპული კულტურის შექმნამდე დიდი ხნით ადრეა შექმნილი". მსგავსი რამ არც აფრიკასა და ამერიკაშია. არაა ისეთი აზრი, რომლის ჩანასახი აზიაში არ ყოფილიყო. ვაჭრობაცა და დიდი აღმოჩენებიც აზიაში დაიწყო. ისე, როგორც ასტრონომიაცა და წელთაღრიცხვაც. ყველაზე რთული ხელოვნებაც, სახელმწიფოს მმართველობა, აზიური წარმოშობისაა. ჰერდერი ჩინეთში ეძებს უძველეს სახელმწიფოს. მაშინაც, როდესაც მონღოლები იპყრობენ ჩინელებს, ეს უკანასკნელნი მონღოლებს კარნახობენ სახელმწიფო მმართველობის სისტემას. ნათქვამი ადასტურებს გულიგას მოსაზრებას, რომ "ჰერდერი კულტურის არა მარტო თეორეტიკოსია, არამედ მისი ერთ-ერთი ისტორიკოსთაგანიც. მისი "იდეები"

[44] იქვე, გვ. 267.

(მისი მეორე ნახევარი) თავისი დროისათვის კაცობრიობის მიერ კულტურულ განვითარებაში განვლილი გზის ზოგად ხაზებში მოხაზვის გრანდიოზული მცდელობაა"[45].

ჰეგელი, რომელიც ბევრ რამეში აგრძელებდა და ავითარებდა ჰერდერის მოსაზრებებს, ხშირად ჰერდერის მიღწევებს კარგავდა. თუ ჰერდერი პირველი იყო, რომელიც პირველყოფილ კულტურებს კაცობრიობის საერთო ისტორიაში ათავსებდა, ჰეგელი კულტურის ისტორიას სახელმწიფოს წარმოშობით იწყებდა და პირველყოფილი კულტურები ისტორიის გარეთ გაჰქონდა. თუ ჰერდერი ევროპოცენტრიზმის შესაძლებლობასაც არ უშვებდა, ჰეგელი ევროპოცენტრიზმის იდეებით იყო გამსჭვალული და აზიაში როგორც კულტურის, ისე ფილოსოფიური აზროვნების არსებობას უარყოფდა. ჰერდერის მიერ შექმნილი კულტურის ისტორია მეთოთხმეტე საუკუნეზე მთავრდება. მან ვერ დაასრულა კულტურის ისტორიის ის ჩანაფიქრი, რომლის მიხედვითაც უნდა განეხილა აღორძინების ეპოქის კულტურაც, რაც რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ იაკობ ბურკჰარდტმა გააკეთა ნაშრომში "იტალიის კულტურა აღორძინების ეპოქაში" (1860). მან პირველმა წამოაყენა რენესანსული კულტურის ფორმულა, რომლის იდეებმა დიდი გავრცელება ჰპოვა თანამედროვე მკვლევართა შორის და რომლის საფუძველზე შეიქმნა აღმოსავლური რენესანსის, მათ შორის ქართული რენესანსის იდეებიც.

თუმცა ჰერდერი საეკლესიო პიროვნება იყო და მისგან მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო ღმერთის სუბსტანციალობისა და ღვთის განგების ობიექტად სამყაროს გამოცხადება, მაგრამ ასეთი რამ მხოლოდ შემთხვევით თუ გაიჟღერებს მის ნააზრევში. ის ყოველთვის კანონზომიერებას ბუნებაში ეძებს და სოციალურის განვითარების გზებიც ბუნებიდან გამოყავს.

კაცობრიობის განვითარების გზების განხილვისას ჰერდერი ასაბუთებს, რომ ის გაივლის კულტურის რამდენიმე საფეხურს და ეს ცვალებადობა მთლიანად ბუნების სამ კანონს ემყარება, რომლებიც ადგენს სისტემისათვის დამახასიათებელ ჭეშმარიტებას, სიკეთესა და სილამაზეს. კაცობრიობის ისტორიას მისი შინაგანი ძალები ამოძრავებს კანონების სახით, რომელიც განაგებს კულტურის განვითარებასაც, რადგან "მთელი კაცობრიობა, ისე როგორც ინდივიდი და საზოგადოებაც, ყველა ერთან ერთად მყარი ბუნებრივი სისტემაა", რომელიც ადამიანთა

---

[45] Гулыга, А. Гердер и его "Идеи", ნიგნში: Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества, М., 1997, გვ. 632.

კეთილდღეობას უზრუნველყოფს. ეს სისტემა, თავის მხრივ, "მხოლოდდამხოლოდ გონებასა და სამართლიანობას ემყარება". ინდივიდებს, ხალხებსა და საზოგადოებებს თანაზომიერება, ჰარმონია და წონასწორობა ახასიათებთ. ეს მათი ბუნებრივი თვისებებია და ადამიანებისათვის გარეშე ძალებიდან ეს თვისებები მათთვის არავის მიუნიჭებია. ყველა ხალხს თავისი მიზანი აქვს და მიზნის მიღწევის მცდელობაში ისინი სრულყოფილებას აღწევენ. ეს მიზნები დროს, ადგილსა და სხვა ბუნებრივ გარემოებებზეა დამოკიდებული. ჩინელების კულტურას სხვა მიზანი ამოძრავებდა, ინდიელებისას სხვა, ფინიკიელებისას მათგან განსხვავებული. "ბერძნების მთელ კულტურას და განსაკუთრებით, ათენელთა კულტურას, ამოძრავებდა გრძნობადი სილამაზის მაქსიმუმის მიღწევა ხელოვნებაშიც, ზნეობაშიც, ცოდნაშიც და პოლიტიკურ წყობაშიც"[46].

ჰერდერის მტკიცებით, ამ მრავალფეროვან მისწრაფებებსა და მიდრეკილებებს "ერთი საწყისი აქვს ადამიანის გონება, რომელიც სინამდვილიდან ერთიანობას ქმნის. კაცობრიობის კულტურის ისტორიის ძირითადი მდგომარეობა ჰუმანური გონი ე. ი. გონება და სამართლიანობა ადამიანთა ყველა კლასსა და საქმიანობაში". კულტურის ისტორია სხვა არაფერია თუ არა "ადამიანის გონების მიერ საკუთარი თავის ძიება და პოვნა". აქედან გამომდინარე, ჰერდერის აზრით, კულტურის მთელ ისტორიას კეთილი და გონიერი ადამიანი ამშვენებს, მაგრამ ადამიანებს მარტო გონება და სამართლიანობა როდი ამოძრავებს. მამოძრავებელია უგუნურებაცა და უსამართლობაც, როდესაც პირადი მოტივებით აღზევებულნი, მათ გარშემო ყოველივეს სპობენ. ჰერდერის მტკიცებით, ასეთებს ბედისწერა ისეთივე დაცემას უმზადებს. როგორიც სხვებში გამოიწვიეს. მისი სიტყვები ცეზარის მისამართით ასე ჟღერს: "ტყუილად გადაგაქვს შენი თანამგრძნობი მზერა, ცეზარო, როცა ხედავ შენი მტრის, პომპეის მოკვეთილ თავს. ტყუილად აგებ ნემეზიდის ტაძარს — შენ გადალახე ბედნიერების საზღვარი, როგორც ოდესღაც რუბიკონი გადალახე. ფურია მოგდევს შენ და შენი სხეული იმავე პომპეის ძეგლთან დაენარცხება მიწას"[47]. ჰერდერი არ იზიარებს კულტურის ერთხაზოვანი აღმასვლის თეორიას. მისთვის ცხადია კულტურის ზიგზაგები ადამიანთა უგუნური ქცევით გამოწვეული. ამიტომ გულუბრყვილო ოპტიმიზმისაგან განსხვავებით, რომელიც მხოლოდ სიკეთეს ხედავს, ჰერდერი ისტორიაში ერთ-

---

[46] იქვე, გვ. 441.
[47] იქვე, გვ. 444.

ნაირად იაზრებს აღმშენებლობასაც და ნგრევასაც. ხედავს, რომ ზოგჯერ ასეული წლები სჭირდება უგუნური ქმედებიდან კულტურის გონიერი განვითარების გზაზე დაყენებას. "საერთოდ რომ ვთქვათ, დედამიწაზე კულტურის გზა ეს არის სერპანტინების გზა, გამოშვერილი კუთხეებით, ქარაფებითა და უფსკრულებით. ეს არაა ნაკადი, რომელიც დიდი მდინარის სიმშვიდითა და აუმღვრევლად მიედინება, არამედ მთებიდან გადმოვარდნილი ჩანჩქერია. ადამიანის ვნებები დედამიწაზე კულტურის მდინარებას წყალვარდნილად აქცევს. ნათელია, რომ ადამიანთა მოდგმის მთელი წესრიგი გათვლილი და განწყობილია ასეთ ზიგზაგებსა და ცვლილებებზე. ჩვენ დროდადრო ვქანაობთ მარჯვნივ თუ მარცხნივ და ვეცემით, მაგრამ მაინც წინ მივდივართ. ასეთია ხალხებისა და კულტურების, ისე, როგორც მთელი კაცობრიობის, აღმავალი მოძრაობა"[48]. ჰერდერის აზრით, კაცობრიობა ხშირად უხვევს ბუნებრივი კანონებიდან, მაგრამ ეს არაა მისი კულტურის განვითარების მაგისტრალური ხაზი. ეს ის მერყეობანია, რომელიც ადამიანებს აიძულებენ დაუფიქრდნენ მათ უგონო ქმედებას და უკეთ წარმართონ მათში არსებული ძალები. ისე, როგორც დანის გამოგონებაზე უარს ვერ ვიტყოდით, რადგან ბავშვი მასზე ზოგჯერ ხელს გაიჭრის, ჰუმანურობაზე ვერ ვიტყვით უარს იმის გამო, რომ კულტურის განვითარების გზაზე გამოერევა ჰუმანიზმის საწინააღმდეგო ძალა, რადგან, საბოლოოდ, "**ადამიანის გონის მთელი წარსული, მოღვაწეობა თავის შინაგანი ბუნების შესაბამისად იმ საშუალებათა ძიება იყო, რომლებიც შეგვაძლებინებდნენ ადამიანთა მოდგმის ჰუმანური გონისა და კულტურის უფრო ღრმად დაფუძნებას და ფართოდ გავრცელების საშუალებას მოგვცემდნენ**"[49].

კულტურის პროგრესის უდავო მაჩვენებლებს ჰერდერი სასარგებლო ხელოვნებათა ზრდაში ხედავს. რაშიც განსაკუთრებული წვლილი ევროპას მიუძღვის, რადგან, მისი აზრით, ზოგიერთ ხალხს ჯერაც სძინავს და კულტურისათვის არაფერი გაუკეთებია. ევროპამ კი იმდენი სასარგებლო ხელოვნება შეიმუშავა, იმდენი აღმოჩენა და გამოგონება დაამკვიდრა, რომ მან ჰუმანურობის დაფუძნება შეძლო. "სასარგებლო ხელოვნებათა რიცხვი გაიზარდა. საკუთრების ხელშეუხებლობა იქნა უზრუნველყოფილი, ადამიანთა შრომა შემსუბუქდა, მთელ დედა-

---

[48] იქვე, გვ. 445.
[49] იქვე, გვ. 448.

მიწაზე გავრცელდა შრომის პროდუქტები. ამით საფუძველი ჩაეყარა კულტურისა და ჰუმანურობის სულისკვეთებას"[50].

გულიგას აზრით, ჰერდერი ყველაზე დიდ მნიშვნელობას ხალხთა ერთობას ანიჭებს და ეძებს ადამიანების გამაერთიანებელ ფორმებს. "ასეთ საშუალებებს ჰერდერი კულტურაში ხედავს. კულტურა ადამიანის მოღვაწეობის პროდუქტია და იმავდროულად მისი სტიმულიც... კულტურის მნიშვნელოვანი ელემენტი, ადამიანთა საზოგადოების მამოძრავებელი ფაქტორია საზოგადოებრივი ინსტიტუტების სახით, რომელთაც ჰერდერი "მმართველობის" ტერმინით აღნიშნავს"[51]. მმართველობასა და ამ ინსტიტუტებში იგულისხმება განსხვავებული სოციალური ინსტიტუტები. პირველყოფილ კულტურებში ბელადებისა და ტომის ხელმძღვანელთა მმართველობა, მაღალ კულტურებში ოჯახი და ოჯახის უფროსის მმართველობა, სახელმწიფო ინსტიტუტი და ბიუროკრატიული აპარატი, რომელსაც ზოგჯერ ფატერნალისტურ განზომილებაში განიხილავენ.

ჰერდერი ერთ-ერთი პირველი გაიაზრებს კულტურათა უწყვეტობასა და მემკვიდრეობას, რომელიც ლოკალურ კულტურათა თეორიებს უპირისპირდება. მათში კულტურებს შორის მემკვიდრეობა უარყოფილია. კულტურის გონითი და ადამიანური საწყისების წინააღმდეგ ბრძოლას ჰერდერი ისევე საფუძვლიანად აღწერს, როგორც კულტურის განვითარების ხელშემწყობ ფაქტორებს და ამტკიცებს, რომ "თუ კულტურის ნიადაგს არ ყოფნის ხნულის სიღრმე და ფხვიერება, თუ იარაღები, ინსტრუმენტები წყობიდან გამოვიდა, თუ თვით ჰაერში არაა სინათლე და თავისუფლება, იქნებ ბევრი რამ დასამუშავებელი ველის განვრცობამ აანაზღაუროს. უნდა დამუშავდეს კულტურის ღირებულება, რომლის გაზრდას მიაღწევს კულტურა"[52]. ასეთია კულტურის თეორიის ერთ-ერთი პირველი მოდელი უმაღლესი კულტურის კონტინენტზე — ევროპაში.

კაცობრიობის ისტორია კულტურათა წარმოშობის, განვითარებისა და კვდომის არენაა. ისტორია კულტურათა აკვანიცაა და სასაფლაოც. მასში განმსაზღვრელია იდეები თუ იდეალები, რომლებიც მიმართულებას ანიჭებენ კულტურას და მისი განვითარების შესაძლებლობებს ქმნიან. კულტურის შინაარსი მოითხოვს ფორმას, რომელშიც ის ვლინდება. შინაარსის განვითარებას ფორმათა ცვლილება მოსდევს. ძველი ფორმები, როცა გან-

---

[50] იქვე, გვ. 450.
[51] იქვე, გვ. 631.
[52] იქვე, გვ. 603.

ვითარების შესაძლებლობას ამოწურავს, კულტურის შინაარსთან წინააღმდეგობაში მოდის და კულტურის კრიზისი იწყება. კრიზისის გადაჭრის გზების ძიება ინოვაციისათვის შესაძლებლობათა შექმნა, კულტურის განვითარების უცილობელი პირობაა. კულტურის ვითარება განისაზღვრება იმით, აქვს თუ არა, მას ერთიანი იდეალი, რომელიც მთელ კულტურას წარმართავს და რომელშიც გამოვლინდება კულტურის მრავალპროფილიანი განშტოება. ასეთი იდეალი ბატონობს ყოველ გონით ეპოქაში. თუ წარსულს გადავხედავთ, ყოველ ეპოქას მისი ისტორიულობის ყველა ეტაპზე საკუთარი იდეალი ჰქონდა.

ანტიკურობაში ბერძნული სამყაროსათვის, ზიმელის მტკიცებით, ასეთი იდეალი იყო ყოფიერების იდეა, სუბსტანციაში განხორციელებული "პლასტიკური ფორმები", "ქრისტიანულმა შუასაუკუნეებმა მის ადგილზე დასვა ღმერთის ცნება მთელი სინამდვილის წყარო და მიზანი. ადამიანის არსებობის განუსაზღვრელი ბატონი, თავისუფალი დაქვემდებარების და ერთგულების მოთხოვნით"[53]. აღორძინებიდან ინტელექტუალურ ცხოვრებაში ეს უმაღლესი ადგილი ბუნებამ დაიკავა. ბუნება ითვლებოდა ჭეშმარიტად არსებულ ერთადერთად და ამავე დროს იდეალად, რომელიც უნდა განხორციელდეს. XVII საუკუნე კონცენტრირდება ბუნების კანონების იდეის გარშემო. რუსოს საუკუნეში "ბუნება ხდება იდეალი, აბსოლუტური ღირებულება, ოცნება და სიცოცხლის მოთხოვნა"[54]. საუკუნის ბოლოს წინა პლანზე დგება "მე"-ს პრობლემა. ცნობიერი მე როგორც პიროვნება. ის სამყაროს მეტაფიზიკურ მიზნადაა მიჩნეული. XIX საუკუნეს ასეთი ყოვლისმომცველი იდეალი არ ჰქონდა. ის მხოლოდ ადამიანით იზღუდებოდა და მხოლოდ საზოგადოების ცნება წამოაყენა "როგორც სიცოცხლის ნამდვილი რეალობა", ხოლო "მე"-ს განიხილავდა როგორც სოციუმის ატომს. პიროვნება დაექვემდებარა საზოგადოებას.

XX საუკუნეში ახალი იდეალი წამოაყენეს — სიცოცხლე, რომელმაც გააერთიანა ყველა სახის შეფასებანი და ინტელექტუალური მდინარებანი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად მიაჩნია ზიმელს სიცოცხლის იდეით ორი ანტაგონისტური მოაზროვნის: შოპენჰაუერისა და ნიცშეს გაერთიანება. სიცოცხლის ფილოსოფიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მიღწევად, ზიმელის აზრით, ის ფაქტი იქცა, რომ სიცოცხლის საზრისი და მიზანი მის გარეთ კი

---

[53] Г. Зиммель, Избранное, т. I Философия культуры, М., 1996, გვ. 497-498.

[54] იქვე.

არაა მოსაძებნი, არამედ თვით სიცოცხლეში. ნიცშეს და შოპენჰაუერს ამოძრავებდათ კითხვა: "რას ნიშნავს სიცოცხლე და როგორია მისი ღირებულება.... მხოლოდ სიცოცხლის ცნება ანიჭებს საზრისს და ზომას ყოველივეს, როგორც დადებით, ისე უარყოფით ღირებულებას"[55]. ამ ვითარების დაძლევად ესახება ზიმელს თანამედროვე კრიზისი, როდესაც "ყოველგვარი ფორმის წინააღმდეგ ილაშქრებენ" და მაშასადამე ყოველგვარი გამაერთიანებელი იდეის გარეშე ცხოვრობენ. სიცოცხლეს არ სურს მორჩილებდეს მასზე დამოკიდებულ და მას დაქვემდებარებულ იდეას და თუ რომელიმე იდეას გარკვეული წარმატებები აქვს, ეს იმიტომ, რომ თვითონ სიცოცხლიდან ამოდის. "სიცოცხლის არსი ისაა, რომ თავის თავიდან აწარმოოს ყოველივე სახელმძღვანელო და გამომსყიდველი იდეა, ყველა წინააღმდეგობა, ყველა გამარჯვება და დამარცხება"[56].

ზიმელის მტკიცებით, სიცოცხლე გონთან კონფლიქტშია, თუმცა გონი მისი შექმნილია. სიცოცხლეს არ უნდა მასზე მაღალი ინსტანცია. მას ფორმის ყოველგვარი ბატონობისაგან გათავისუფლება სურს. სიცოცხლე ფორმებს უნდა ქმნიდეს ან ფორმებში ვითარდებოდეს. ჩვენ თვითონ ვართ სიცოცხლე, მაგრამ ამას განვიცდით გარკვეული ფორმით. ეს ფორმა სხვა კატეგორიაა და მოითხოვს სიცოცხლეზე ამაღლებას. "ამრიგად, აღმოცენდება წინააღმდეგობა სიცოცხლის არსებასთან, მისი მარადიული მოძრაობის დინამიკასთან. სიცოცხლე თითქოსდა განწირულია, მუდამ მის საპირისპირო ფორმაში განხორციელებისათვის, რომელშიც ფორმა პრეტენზიას აცხადებს ჩვენი ყოფიერების ჭეშმარიტ საზრისად და ღირებულებად ყოფნაზე. სიცოცხლეს სურს ისეთი რამ, რაც მისთვის მიუღწეველია. თავისი თავი უშუალოდ, ფორმის გარეშე გამოავლინოს. მაშინ, როდესაც ჩვენი ყველა ქმედება: შემეცნება, ნებელობა, შემოქმედება ერთ ფორმას მეორეთი ცვლის. თუმცა, ეს არ ეხება სიცოცხლის ფორმას. ეს ქრონიკული კონფლიქტია, რომელიც ყველაზე მკაფიოდ ჩვენს დროში გამოვლინდა. რადგან წარსული და თანამედროვე კულტურულ ფორმებს შორის ხიდი დღეს იმდენად საფუძვლიანადაა ჩატეხილი, რომ დარჩა უფორმო სიცოცხლე, ამით ერთ კონფლიქტს ცვლის მეორე. თვით სიცოცხლე იქცა კონფლიქტის არენად. სიცოცხლის ფორმის წინააღმდეგ ბრძოლა ესაა კონფლიქტი სიცოცხლესა და კულტურას შორის. რაც თანამედროვე კულტურის ნგრევას მოასწავებს. ეს ნგრევა ყველა მანამდე არსებულთან შეუდარებადი აღმოჩნდება. როგორც კომენტატორები აღნიშნავენ, ეს ზიმელს "ფულის ფილოსოფიაშიც" მიუთითებია, მაგრამ მის-

---

[55] იქვე, გვ. 299.
[56] იქვე, გვ. 508.

გან გამოსავალი არ დაუსახავს. მხოლოდ შემდგომ შრომებში "კულტურის ცნება და ტრაგედია", ასევე "თანამედროვე კულტურის კონფლიქტი" გაანალიზა მან ამ კონფლიქტის სპეციფიკა.

ზიმელთან მისი ამოსავალი სიცოცხლის ფილოსოფია არსებითად შერწყმულია მისსავე კულტურის ფილოსოფიასთან. თუ მისი მსოფლმხედველობის საბოლოო ფორმა ჩამოყალიბდა როგორც სიცოცხლის ფილოსოფია, რომელიც მიხაელ ლანდმანის მტკიცებით, ზიმელის ფილოსოფიური ევოლუციის მესამე ეტაპზე მოხდა, და რასაც მნიშვნელოვანი ბიძგი ბერგსონის ნააზრევმა მისცა, "თუმცა ეს სტადია უკვე მომზადებული იყო ზიმელის ნაშრომებით გოეთეზე, შოპენჰაუერსა და ნიცშეზე". ზიმელი "სიცოცხლის ფილოსოფოსი" ხდება. მისი ძირითადი აზრი ისაა, რომ სიცოცხლე ყოველთვის შემოფარგლავს თავის თავს, დამოუკიდებლად შექმნილ ფორმებში და მხოლოდ ამ შეზღუდულობაში ახორციელებს თავის თავს. ვიტალურ დონეზე ასეთი საზღვარი სიკვდილია. ის გარედან კი არ მოდის, სიცოცხლე მას თავის თავში ატარებს და იცის მის შესახებ"[57].

ზიმელთან სიცოცხლის შემომსაზღვრელი თუ შემზღუდველი მარტო ვიტალური როდია. სიცოცხლის სხვა ზღუდეები ვიტალურს სცილდება და კულტურის ტრანსვიტალურ სფეროს ქმნის. ლანდმანის მტკიცებით, "სიკვდილის თანდაყოლილი საზღვრის გვერდით კულტურის ტრანსვიტალური სფეროების შესახებ დადგება საკითხი. ზიმელის აზროვნება ყოველთვის მოიცავდა რელიგიას და ხელოვნებასაც. სიცოცხლის ფილოსოფია მასთან, ისე როგორც დილთაისთან, იმავდროულად კულტურის ფილოსოფიაცაა. სიცოცხლე, ღერძის მობრუნებაში ახდენს საკუთარი პროცესის "ტრანსცენდირებას" რათა "უფრო მეტად იყოს სიცოცხლე", თავის თავიდან გამოანაწევრებს "სიცოცხლეზე უფრო მეტს რომ მოიცავს" იმ ინსტიტუტებსა და ქმნილებებს, რომელიც მას თავისთავადობის პრეტენზიებით უპირისპირდება, თუმცა, სიცოცხლე მათ უფრო ფართო აზრით, როგორც თავის შინაარსებს მოიცავს"[58].

როგორც ვხედავთ, ზიმელთან სიცოცხლის ფილოსოფია კულტურის ფილოსოფიის იგივეობრივად ესახებათ ინტერპრეტატორებს და არც თუ უსაფუძვლოდ. ამავე დროს ზიმელი გამოცხადებულია "ეპოქის დიაგნოსტად" (იურგენ ჰაბერმასი), რომელმაც კულტურის კრიზისის გაცნობიერებას დაუდო საფუძ-

---

[57] Михаель Ландман, Георг Зиммель, контуры его мышления, წიგნში Георг Зиммель, Избранное, т. II, М., 1996, გვ. 531.

[58] იქვე.

ველი. ჰაბერმასის მტკიცებით, "იმ საზოგადოებრივ თეორიათა შორის, რომელშიც ეპოქის დიაგნოზია მოცემული და რომელთაც ვებერიდან ამოსვლით ერთი მხრივ ლუკაჩის გავლით ჰორკჰაიმერსა და ადორნოსთან მივყავართ, მეორე მხრით ფრეიერის გავლით გელენსა და შელსკისთან, საფუძველია ზიმელისეული კულტურის ფილოსოფია"[59]. ამრიგად, ზიმელის კულტურის ფილოსოფია პირველ რიგში მნიშვნელოვანია როგორც კულტურის ის თეორია, რომელშიც კულტურის კრიზისულობა, მისი განვითარების კონფლიქტურობაა გაცნობიერებული. რაც მისივე ტრაგედიის წყაროა. ყოველივე ეს დღესაც აქტუალურია, რადგან თანამედროვეობა კულტურის გლობალური კრიზისით ხასიათდება, რომლის გამცნობიერებელთა შორის ერთ-ერთი პირველი ზიმელია.

ზიმელი კულტურას, ერთი მხრივ, ბადენის სკოლასთან ერთად, ბუნებასთან დაპირისპირებაში განიხილავს, ე. ი. კულტურის საწვდომად მისდამი ტრანსცენდენტურ ბუნებრივ სინამდვილეს იყენებს და აჩვენებს, როგორ შეიძლება კულტურისაგან განსხვავებული და მისი საპირისპირო ბუნებრივი მოვლენა კულტურაში გადავიდეს. ამ მიზნით მას "გაკულტურების" ცნება შემოაქვს. ისე როგორც თანამედროვე სოციალურ ეკოლოგიაში სენ-მარკმა "ბუნების სოციალიზაციის" ცნება შემოიტანა, რომელშიც უჩვენა როგორაა შესაძლებელი ბუნების შემოსვლა სოციალურის სფეროში, როგორ ხდება ბუნების სოციალიზება, ზიმელმა აჩვენა როგორ ხდება ბუნების გაკულტურება. ჩვეულებრივი პანტა ბუნებრივი პროდუქტია. მას ადამიანის ზემოქმედება არ განუცდია და მწარე ნაყოფს იძლევა, მაგრამ ადამიანი მასზე ამყნობს და ტკბილი ხილი მიიღება. ამით ბუნებრივად მიჩნეულ ხეს გააკულტურებს. ამის შესაძლებლობა თვითონ ხეშია. ადამიანი ამ შესაძლებლობის რეალიზაციას ახდენს. "ჩვენ ვსაუბრობთ ბაღის ხილზე, რომელიც მებაღის ძალისხმევით საჭმელად გამოუსადეგარი ნაყოფისგანაა გამოყვანილი. მან კულტივიზაცია განიცადა და ვამბობთ, რომ ეს ველური ხე ბაღის ხილის ხედაა კულტივირებული. მაგრამ იმავეს ვერ ვიტყვით თუ იმავე ხიდან მზადდება აფრიანი გემის ანძა. თუმცა მასზეც დიდი მიზანდასახული ძალისხმევა იხარჯება. ე. ი. არ გვაქვს უფლება, ვთქვათ, რომ ვარჯი გაკულტურდა. ეს გამოწვეულია იმით, რომ ხილის მიღების შესაძლებლობა ხეში მოცემული იყო და ადამიანის გზით გამოვლინდა. თუმცა მაინც ხის

---

[59] Юрген Хабермас, Зиммель как диагност времени, წიგნში Георг Зиммель, Избранное, т. II, М, 1996, გვ. 546.

იყო. აფრის ანძა კი არ იყო ხეში მოქცეული შესაძლებლობა. ის ხისთვის უცხო გარეთა ძალების ზემოქმედების შედეგია"[60]. მეორე მხრივ, ზიმელი კულტურას იმანენტურ ძალებთან მიმართებაში განსაზღვრავს. კერძოდ, კულტურის სუბიექტთან, მისი შემქმნელისა და მატარებლის ადამიანის სულთან მიმართებით და აჩვენებს, რომ კულტურა სულის მიერ საკუთარი თავის ძიებისა და სრულყოფის გზაა. რომ კულტურა "არის გზა დახურული ერთიანობიდან გახსნილი სიმრავლის გავლით ღია ერთიანობისაკენ".

[60] Георг Зиммель, Избранное, т. I, М., 1996, გვ. 447-448.

კ ი თ ხ ვ ე ბ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს:

კულტუროლოგიის ისტორიიდან

1. რა არის მეცნიერება?
2. რა უდევს საფუძვლად მეცნიერებათა კლასიფიკაციას?
3. რით ამართლებენ ანთროპოლოგები კულტურის შემეცნების ანთროპოლოგიაზე დაყვანას?
4. რა განსხვავებაა კულტურისადმი ეთნოგრაფიულ და ეთნოლოგიურ მიდგომათა შორის?
5. რაში მდგომარეობს კულტურის გაგებაში ფსიქოლოგიზმი, სოციოლოგიზმი და ისტორიზმი?
6. რას ნიშნავს კულტუროლოგია როგორც მეცნიერება?
7. ვინ გამოიყენა პირველად ტერმინი "კულტუროლოგია"?

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა:

1. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა?
2. ო. ჯიოევი, რა არის კულტურა?
3. ე. ავალიანი, ტ. დვალი, კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებათა ინტერპრეტაციის საკითხისათვის.
4. Д. Джери, Д. Джери, Большой социологический словарь, т.I , стр. 357, т. II, стр. 307.
5. Л. Г. Ионин, Социология культуры, стр. 10-13.
6. С. Москович, Машина творящая богов, стр. 8-15.
7. Уайт Лесли, Характеристики культуры, в книге Антология культурных исследований, стр. 17-48.
8. Фейблман Джеймс, Типы культуры, в книге Антология культурных исследований, стр. 203-224.

კულტურის სოციოლოგიის საგანი და ამოცანები

1. სიტყვა "კულტურის" ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა და მისი კავშირი ცნებობრივ მნიშვნელობასთან

სიტყვა "კულტურას" ყოველდღიურ სიტყვახმარებასა თუ სოციალური ყოფიერების სხვადასხვა სფეროში იმდენი მნიშვნელობით იყენებენ და იმდენად განსხვავებულ სფეროებს მოიცავს, რომ მკვლევრები ერთხმად აღიარებენ ამ სიტყვის საზრისთა თუ მნიშვნელობათა ლაბირინთში გარკვევის სიძნელეს. კულტუროლოგ იონინის თქმით, "კულტურა ერთ-ერთია ორი-სამი ყველაზე რთული სიტყვიდან, რომელიც ჩვენს პრაქტიკულ და მეცნიერულ ლიტერატურაში გამოიყენება. ნაწილობრივ, ეს იმით აიხსნება, რომ მას რთული და ჩახლართული ენობრივი ისტორია აქვს, ხოლო ნაწილობრივ, იმით, რომ ის სრულიად განსხვავებულ დისციპლინებში, თანაც აზრის უკიდურესად განსხვავებულ სისტემებში უაღრესად რთულ ცნებათა აღსანიშნავად გამოიყენება"[61].

ეტიმოლოგიურად სიტყვა "კულტურა" ლათინური პოლისემიური სიტყვიდან "colere" წარმოდგება. ამ სიტყვის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა ნიადაგის კულტივირება ან დამუშავება, თუმცა, სხვა მნიშვნელობანიც აქვს: მფარველობა, დასახლება, თაყვანისცემა და სხვა. საშუალო საუკუნეებში ეს სიტყვა დაუკავშირდა მარცვლეულის მოყვანის მეთოდებს. ასე წარმოიშვა ტერმინი "agriculture" ანუ მიწათმოქმედების ხელოვნება. მეთვრამეტე-მეცხრამეტე საუკუნეებში ის ადამიანების მიმართაც გამოიყენეს. თუ ადამიანი ნატიფი მანერებითა და წიგნიერებით გამოირჩეოდა, მას კულტურულად თვლიდნენ. მაშინ ეს ტერმინი უმთავრესად არისტოკრატიას მიესადაგებოდა, რითაც ასხვავებდნენ ელიტას "არაკულტურული, უბრალო ხალხისაგან". გერმანული სიტყვა "kultur"-იც ცივილიზაციის მაღალ დონეს აღნიშნავდა. დღეს სიტყვა "კულტურა" ჯერ კიდევ ოპერის თეატრთან, ლიტერატურასთან და კარგ აღზრდასთან ასოცირდება[62].

სიტყვა "კულტურის" ეტიმოლოგიური მნიშვნელობიდან ცნებობრივში ორი ძირითადი მომენტია გადასული:

---

[61] Л. Г. Ионин, Социология культуры, М., 1998, გვ. 9.

[62] Н. Смелзер, Социология, М., 1998, გვ. 41.

1. თუ კულტურას გავიგებთ როგორც მიწის დამუშავებას, მიწაზე მუშაობის ხელოვნებას, ე. ი. ბუნებრივი სახით არსებულის ათვისებას კი არა, არამედ მასზე აქტიური ზემოქმედებისა და გარდაქმნის ხელოვნებას, ანუ ბუნებრივიდან არაბუნებრივის შექმნას, ასეთ შემთხვევაში, იგი უკავშირდება სუბიექტის აქტივობას და მისი ქმნილებაა. ეს მომენტი აისახა ამ სიტყვის ცნებობრივ მნიშვნელობაშიც, რადგან, ყოველივე ის, რაც არაა ბუნებრივი და ადამიანის მოქმედების ნაყოფია, მიჩნეულია კულტურად. ეს ნიშნავს, რომ მთელი ხელოვნური სამყარო, სოციალური ყოფიერების ყველა სფერო კულტურაში შედის.

2. მეორე მომენტი, რაც სიტყვა "კულტურის" ეტიმოლოგიური მნიშვნელობიდან ცნებობრივში გადავიდა, ბუნებაზე ამაღლებული, ხელოვნური ადამიანური საქმიანობაა. კულტურა ადამიანის არამარტო საქმიანობის შედეგია, ამ საქმიანობის არისტოკრატული საწყისის მაჩვენებელიცაა. ისე, როგორც სოფლის მეურნეობაში კულტურა ნიშნავდა მარცვლეულის მოყვანის პროგრესულ გზებს, ე. ი. მაღალ დონეს, ადამიანის საქმიანობასა თუ მის თვისებებში კულტურულობა მიეწერება არა ყოველგვარ, არამედ მაღალ დონეზე განხორციელებულ საქმიანობასა და ამაღლებულ თვისებებს. კულტურულად ითვლება განსაკუთრებით ზრდილი, განათლებული, არისტოკრატი, რჩეული საწყისების მქონე ელიტური ტიპის ადამიანი.

სიტყვა "კულტურის" თავდაპირველ მნიშვნელობასა და ცნებობრივ მნიშვნელობას შორის, არის კიდევ ერთი საერთო ნიშანი. ესაა ამ სიტყვისა და ცნების მრავალმნიშვნელოვნება. ამ სიტყვას იყენებენ ადამიანის ჩაცმულობის, ქცევის, ხელოვნებით დაინტერესებულობისა თუ სხვა ყოველდღიური საქმიანობის გამოსახატად. სიტყვა "კულტურით" გამოხატული ცნებაც მრავალმნიშვნელოვნებით ხასიათდება, რაც დადასტურდება კულტურის ფენომენის ანალიზის პროცესში.

2. კულტურის სოციოლოგიის საგანი

მართალია, კულტურის სოციოლოგია თითქმის საუკუნეა, არსებობს, მაგრამ მისი ცნება ხშირად ლექსიკონებშიც კი ვერ პოულობს ასახვას. დიდი სოციოლოგიური ლექსიკონის ორტომეულში ზოგადი სოციოლოგიის გვერდით ოცამდე დარგობრივი სოციოლოგიური დისციპლინაა დასახელებული, მათ შორის — დასვენების სოციოლოგია, ჯანმრთელობის დაცვისა და მედიცინის სოციოლოგია, ხელოვნების სოციოლოგია, მასობრივ

კომუნიკაციათა სოციოლოგია, მუსიკისა და ცეკვის სოციოლოგია, მეცნიერების სოციოლოგია, განათლების სოციოლოგია, გარემოს მოწყობის სოციოლოგია, ორგანიზაციის სოციოლოგია, შემეცნების სოციოლოგია, სამართლის სოციოლოგია, დანაშაულისა და დევიაციის სოციოლოგია, მრეწველობის სოციოლოგია, პროცესის სოციოლოგია, განვითარების სოციოლოგია, რელიგიის სოციოლოგია, ოჯახის სოციოლოგია, სპორტის სოციოლოგია, სხეულის სოციოლოგია, შრომის სოციოლოგია, ეკონომიკური ცხოვრების სოციოლოგია[63], მაგრამ აქ ადგილი ვერ ჰპოვა კულტურის სოციოლოგიამ. ანალოგიური ვითარებაა ნ. აბერკრომბის ს. ჰილისა და ბ. ტერნერის სოციოლოგიურ ლექსიკონში, სადაც შემდეგი დარგობრივი სოციოლოგიური დისციპლინებია დასახელებული: ჯანმრთელობისა და დაავადების სოციოლოგია, ცოდნის სოციოლოგია, ინდუსტრიული სოციოლოგია, მასობრივი კომუნიკაციის სოციოლოგია, მედიცინის სოციოლოგია, განათლების სოციოლოგია, სქესის სოციოლოგია, სამართლის სოციოლოგია, განვითარების სოციოლოგია, რასების სოციოლოგია, რელიგიის სოციოლოგია, ოჯახის სოციოლოგია[64]. როგორც ვხედავთ, კულტურის სოციოლოგიამ აქაც ვერ ჰპოვა ადგილი. სოციოლოგიის ამ დარგს ფილოსოფიური ენციკლოპედიის ხუთტომეულმაც გვერდი აუარა. მასში ჩამოთვლილია შემდეგი დარგობრივი სოციოლოგიური დისციპლინები: ქალაქის, დასვენების, მასობრივი კომუნიკაციის, მედიცინის, მეცნიერების, განათლების, შემეცნების, სამართლის, რელიგიის, სოფლის, ოჯახის, შრომის სოციოლოგიები[65]. არა თუ ლექსიკონებსა და ენციკლოპედიებში, არამედ სოციოლოგიაში სპეციალურად სოციოლოგიური მეთოდით შედგენილ კრებულშიც, რომელიც სოციოლოგიური გამოკითხვის გზით შერჩეული 30 ცნობილი სოციოლოგის ნაშრომს აერთიანებს, კულტურის სოციოლოგია არ ფიგურირებს, თუმცა დარგობრივი სოციოლოგიური დისციპლინების მთელი ციკლია წარმოდგენილი: პოლიტიკის, სამართლის, განათლების, რელიგიის, ოჯახის, ხელოვნების, მეცნიერების, მედიცინის, პიროვნების, მცირე ჯგუფების, დემოგრაფიული ქცევის, ურბანისტული, სოფლის, ეთნოსების, დანაშაულის სოციოლოგიები. არც მეორე ფუნდამენტური კრებული,

---

[63] Дэвид Джери, Джулия Джери, Большой тольковый социологический словарь, М., 1999, т. 2, გვ. 260-274.

[64] Николас Аберкромби, Стивен Хилл, Брайан С. Тернер, Социологический словарь, М., 1999, გვ. 304-313.

[65] Философская энциклопедия, т. V, М., 1970, გვ. 85-104.

ბეკერისა და ბოსკოვის რედაქციით — "თანამედროვე სოციოლოგიური თეორია" — (თითქმის ცხრაასგვერდიანი წიგნი) არ შეიცავს კულტურის სოციოლოგიას. არის ერთი კრებული — "ამერიკული სოციოლოგია", რომლის ერთ-ერთ თავს ეწოდება კულტურის სოციოლოგია, მაგრამ იქ განხილულია კულტურის ორი ელემენტის — მეცნიერების სოციოლოგია და რელიგიის სოციოლოგია, ხოლო საკუთრივ კულტურის სოციოლოგია არაა განხილული.

აღნიშნული იმას არ ნიშნავს, რომ საერთოდ იგნორირებულია კულტურის სოციოლოგია. არის გამონაკლისი, მაგრამ ის, რაც ამ გამონაკლისში კულტურის სოციოლოგიის შესახებ არის ნათქვამი, მეტად სადავო ჩანს. კერძოდ, იური დავიდოვის რედაქციით გამოსულ "დასავლური სოციოლოგიის ლექსიკონში" მოთავსებულ ლ. გუდკოვის წერილში "კულტურის სოციოლოგია", მითითებულია მხოლოდ საჟურნალო სტატიები. არც ერთი მონოგრაფიული გამოკვლევა, მაშინ, როდესაც კულტურის სოციოლოგიაში გამოსულია მნიშვნელოვანი მონოგრაფიები: ალფრედ ვებერის, აბრაამ მოლის, გერჰარდ შულცესი, პიერ ბურდიესი და სხვათა. მხედველობაში მისაღებია, რომ კულტურის სოციოლოგიაში პიონერი და პირველი მონოგრაფიის ავტორი ალფრედ ვებერია, მანვე გამოიყენა პირველად ტერმინი "კულტურის სოციოლოგია", ხოლო "სახელმწიფოსა და ისტორიის სოციოლოგიის პრობლემების იდეებისათვის" ნაშრომის გამოცემამდე, როგორც თვითონ აღნიშნავს, მან ჰაიდელბერგში წაიკითხა ლექციების ციკლი, რომლის ამოცანა დასავლური კულტურის მიმართ პოზიციის შემუშავება იყო. შემდგომში მან მოხსენება გააკეთა "კულტურის სოციოლოგიის ცნებაზე" 1912 წელს, სოციოლოგთა II კონგრესზე. მაგრამ, როგორც თვითონ აღნიშნავს, პირველმა მსოფლიო ომმა ყველაფერი დაანგრია და ყველა თავის საქმეს მოწყვიტა. ალფრედ ვებერსაც არ ეცალა კულტურის სოციოლოგიაზე ფიქრისათვის. მხოლოდ 1920 წელს გამოაქვეყნა "კულტურის სოციოლოგიის ცნებაზე" თავისი მოხსენების ტექსტი.

ალფრედ ვებერის მიერ დასახული ამოცანა სრულიად ახლებური და განსხვავებული იყო კულტურის ფილოსოფიისა თუ კულტურის ისტორიის ფილოსოფიური განხილვისაგან. ეს იყო კულტურის განხილვა სოციოლოგიურ ასპექტში. ვებერის აღიარებით, თანამედროვე კულტურის ვითარების გასაგებად "აუცილებელი იყო კულტურის სოციოლოგიის პრობლემებზე ძირეულ შეხედულებათა ჩამოყალიბება", თანაც ისე, რომ ეს არ იქნებოდა არც კულტურის ისტორია, არც კულტურის ფილოსოფია და არც საერთოდ ფილოსოფია. "ამოცანა, რომელიც მე

დავისახე, გაცილებით უფრო მოკრძალებული იყო, მინდოდა და მინდა დავრჩე სოციოლოგიური ანალიზის ჩარჩოებში, ე. ი. ამოვიდე კულტურის მოძრაობის ფორმათა ტიპიური პრინციპებიდან. ტიპიზირებით გავაანალიზო განსხვავებულ დიდ ისტორიულ სხეულთა ისტორია და ბედი რათა, შემდგომ მიღებული შედეგები, "სქემა" გამოვიყენო თანამედროვე სიტუაციისადმი. მართალია, მომიხდა გამესაზღვრა ჩემი დამოკიდებულება ისტორიის არსებული ფილოსოფიებისადმი, მაგრამ მხოლოდ იმისათვის, რათა "კულტურისა" და "კულტურის მოძრაობის" ცნებები გამეხადა ნათელი. ეს გაკეთდა მოხსენებაში "კულტურის სოციოლოგიის ცნების შესახებ", რომლის ძირითად აზრებს ვეცდები, დღეს მივანიჭო უკეთესი ფორმა"[66].

კულტურის სოციოლოგიის იგნორირებასა და მისდამი ნაკლები ყურადღების დათმობას მრავალი მკვლევარი აფიქსირებს, მაგრამ ზოგიერთი ამ ვითარებას მხოლოდ იდეოლოგიური თუ მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციებით ახსნის. მიაჩნიათ, რომ კულტურის სოციოლოგიისადმი გულგრილობა კულტურის, როგორც განსაზღვრული და მეორადი ფენომენის, მის ზედნაშენურ კატეგორიად გაგებით იყო გამოწვეული. კულტურა მიჩნეული იყო როგორც ბაზისური ეკონომიკური ურთიერთობებით განსაზღვრული. მართალია, ალიარებდნენ კულტურის უკუქმედებას ბაზისზე, მაგრამ ეს არ იყო პირველადი და არც განმსაზღვრელი სოციალურ ყოფიერებაში. იონინის მტკიცებით, "დიდი ხნის განმავლობაში კულტურის სოციოლოგია მეორე პლანის სოციოლოგიური დისციპლინა იყო. ეს აიხსნება სოციალურ კონტექსტში კულტურის გამოვლენის სპეციფიკით. კულტურა ითვლებოდა რაღაც მეორეხარისხოვნად, სოციალურ პროცესთაგან წარმოებულად... ეს განსაკუთრებული სიცხადით ვლინდებოდა ჩვენს ქვეყანაში კულტურის სოციოლოგიის მდგომარეობით"[67]. საქმე ისაა, რომ კულტურის სოციოლოგიისადმი მაიგნორირებელი პოზიცია მარტო ჩვენი ქვეყნისათვის არ იყო დამახასიათებელი. რასაც ზემოაღნიშნული მასალებიც აჩვენებს. და ამ იგნორირებას შეიძლება, სხვა, უფრო სილრმისეული ფაქტორები განაპირობებს. კულტურის სოციოლოგიის იგნორირების მიუხედავად, ამ მიმართულებით გარკვეული კვლევები მაინც წარმოებდა. ისიც უნდა ითქვას, რომ ზოგჯერ საბჭოთა სინამდვილისა და მისი იდეოლოგიის, მარქსიზმის კრიტიკის მიზნით, ისეთ დებულებებს აყ-

---

[66] Альфред Вебер, Избранное, Кризис европейской культуры, Санкт-Петербург, 1999, გვ. 7-8.

[67] Л. Г. Ионин, Социология культуры, გვ. 3.

ენებენ, რომ მათი დამაჯერებლობის კოეფიციენტი ნულზე დაბლაა. მართალია, ბაზისისა და ზედნაშენის თეორია ხელს უშლიდა კულტურის რეალური მნიშვნელობის გააზრებას და ხელისშემშლელი სხვა, უფრო სილრმისეული მოვლენებიც არსებობდა, მაგრამ სრულიად დაუჯერებელია მტკიცება, თითქოს "საბჭოთა კავშირში, უძრაობის ხანაში, მიუღებელი იყო ისტორიის გააზრების ევროპული თეორიები, ისტორიული პროცესების გაშუქება ხდებოდა მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის ქვაკუთხედზე დაყრდნობით, რომელიც უარყოფდა როგორც "ცივილიზაციის" ისე "კულტურის" ცნებათა არსებობას"[68]. თუ ამ დებულების პირველი ნაწილი ჭეშმარიტებასთან ახლოსაა, მეორე ნანილს, ე. ი. მტკიცებას, რომ მარქსიზმი უარყოფდა "ცივილიზაციისა" და "კულტურის" ცნებების არსებობას, ჭეშმარიტებასთან არაფერი აქვს საერთო.

მარქსიზმს ისედაც უამრავი ნაკლი აქვს. ასეთი უაზრობის მიწერა არ არის საჭირო. მარქსიზმი არა თუ არ უარყოფდა "ცივილიზაციისა" და "კულტურის" ცნებათა არსებობას, არამედ მას კულტურისა და ცივილიზაციის საკუთარი თეორიებიც ჰქონდა, რომელზედაც იონინიც მსჯელობს. კერძოდ, ის კულტურას განიხილავდა როგორც ზედნაშენურ ფენომენს, უარყოფდა ელიტურ კულტურას და მასობრივი კულტურის განვითარებას მოითხოვდა, მსჯელობდა ორი კულტურის — რეაქციულისა და პროგრესულის არსებობის შესახებ. მეტიც, ენგელსი კულტურის განვითარების მთელ გზას თავისუფლების გზაზე წინსვლად მიიჩნევს. რაც შეეხება ცივილიზაციას, მარქსიზმმა ცივილიზაციის თავისებური თეორია შეიმუშავა, რომლის წყაროდ გამოყენებულ იქნა ფურიესა და მორგანის თეორიები. მეტიც, ენგელსმა მორგანის წიგნის "ძველი საზოგადოება" გამოსვლის შემდეგ მთლიანად გაიზიარა მასში განვითარებული ცივილიზაციის გაგება და თითქმის კონსპექტურად გადმოწერა პირველყოფილი საზოგადოების მორგანისეული თეორია.

თანამედროვე კულტურის ფილოსოფია ზოგჯერ ამოსავლად ილებს ცივილიზაციის თავდაპირველ ცნებობრივ მნიშვნელობას, რომელიც მორგანმა საზოგადოების განვითარების ველურობისა და ბარბაროსობის შემდგომ ეტაპად დასახა. ამ ეტაპებს შორის განსხვავება მას ესახება როგორც საარსებო საშუალებათა წარმოების განვითარება. ველურობის უმაღლესი ეტაპი ხასიათდება მშვილდ-ისრის გამოგონებითა და კვების ძირითად საშუალებად ნანადირევის გამოყენებით. ბარბაროსობის უმაღლესი საფეხური-

---

[68] ე. ავალიანი, ტ. გვალია, კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებათა ინტერპრეტაციის საკითხისათვის, 1996, გვ. 7-8.

სათვის დამახასიათებელია რკინის მადნის გამოდნობა და კვების საშუალებად დამუშავებული ცხოველური პროდუქტების გამოყენება. ცივილიზაცია ხელოვნების პირველ ნანარმოებთ და პირველ ქალაქებს ქმნის. მორგანის ამ მსჯელობათა ანალიზს ენგელსი შემდეგნაირად აჯამებს: "ველურობა პერიოდი უმთავრესად ბუნების მზა პროდუქტების მითვისებისა... ბარბაროსობა მესაქონლეობისა და მიწათმოქმედების შემოღების პერიოდია... ცივილიზაცია პერიოდი ბუნების პროდუქტების შემდგომი დამუშავების ათვისებისა, პერიოდი მრეწველობისა ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით და ხელოვნებისა"[69]. ენგელსთან ცივილიზაცია ისტორიის ერთი მონაკვეთი კი არაა, არამედ ველურობისა და ბარბაროსობის შემდგომ, მთელი ისტორია, მეცხრამეტე საუკუნემდე. ცივილიზაცია, ამ გაგებით, ემთხვევა კულტურას და მთელი ისტორია დასახულია როგორც ცივილიზაციისა თუ კულტურის ისტორია. ამის შესახებ უფრო ვრცლად ქვემოთ ვილაპარაკებთ. აქ უბრალოდ იმის ჩვენება გვინდოდა, რომ მარქსიზმში არაა უარყოფილი არც "კულტურის" და არც "ცივილიზაციის" ცნებები.

კულტურის სოციოლოგიის იგნორირებასა თუ მისდამი ნაკლებ ყურადღებას შეიძლება ის გამართლება მოუნახონ, რომ კულტურის სოციოლოგიაში შედის ცალკეული დისციპლინები, რომელიც კულტურის კომპონენტებს შეისწავლის. იქნება ეს მეცნიერება და, შესაბამისად, მეცნიერების სოციოლოგია, განათლება და, შესაბამისად, განათლების სოციოლოგია, რელიგია და, შესაბამისად, რელიგიის სოციოლოგია და ა. შ. რადგან ეს კომპონენტები შეისწავლება, შეიძლება ივარაუდონ, რომ ამით კულტურის როგორც მთელის შემეცნებაც ხდება. მაგრამ ეს მოსაზრება ვერ იქნება მართებული. რადგან კულტურა, როგორც მთელი, ნაწილების უბრალო ჯამი არაა. მთელს ყოველთვის ახასიათებს ნაწილებისაგან განსხვავებული კანონზომიერება, ამიტომ კულტურის ყველა ნაწილიც რომ იყოს სოციოლოგიურად შემეცნებული, ამით კულტურის სოციოლოგია არ ამოიწურება.

კულტურა, როგორც მთელი, ახალ კანონზომიერებებს ქმნის, განსხვავებულს ნაწილთა კანონზომიერებებიდან და საჭირო ხდება თვით კულტურის კომპონენტთა შორის კავშირების შემეცნებაც, რაც არც ერთ ცალკე აღებულ დარგს არ ძალუძს. ამიტომ, კულტურის სოციოლოგია გარკვეული სისტემური დარგია, რომელიც აერთიანებს მის ელემენტებს, განიხილავს მათ შორის კავშირებს და ელემენტთა ურთიერთქმედებაში აღმოაჩენს ახალ კანონზომიერებებს. ისე, როგორც სოციოლო-

[69] კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, გვ. 217-218.

გიის ცალკეული დარგები არ ამოწურავს სოციალური შემეცნების ამოცანებს და აუცილებელი ხდება ზოგადსოციოლოგიური თეორია, კულტურის ცალკეული დარგებიც არ ამოწურავს კულტურის შემეცნების ამოცანას და აუცილებელია კულტურის ზოგადი სოციოლოგია.

კულტურის სოციოლოგია ამოცანად ისახავს ვააანალიზოს კულტურის გავლენა სოციალურ ყოფიერებაზე, საზოგადოებაზე. აქ ძირითადი საკითხია რა გავლენას ახდენს კულტურა საზოგადოებაზე და როგორია საზოგადოების გავლენა კულტურაზე. კულტურის ყოველი დარგის სოციოლოგია: ხელოვნების, რელიგიის, მეცნიერებისა თუ სხვა, ამოცანად ისახავს გააანალიზოს კულტურისა და საზოგადოების მიმართების ერთ-ერთი ასპექტი.

ხელოვნების სოციოლოგიას ასეთი ამოცანა ჯერ კიდევ ფრანგმა სოციოლოგმა და კულტუროლოგმა გიუიომ დაუსახა ნაშრომში "ხელოვნების სოციოლოგია". მართალია, ამ ნაშრომის მიმართ სერიოზული კრიტიკული მოსაზრებებია გამოთქმული ორტეგა გასეტთან, მაგრამ ისიც არ უარყოფს, რომ გიუიო იყო პირველი გენიალური მოაზროვნე, რომელმაც ხელოვნებისა და საზოგადოების მიმართების პრობლემა ხელოვნების სოციოლოგიის საგანი გახადა. გასეტის თქმით, "გენიალური ფრანგის გენიალურ იდეებს შორის, რომლებიც ბოლომდე მიყვანილი არ ყოფილა, არის მცდელობა, ხელოვნება სოციოლოგიის თვალსაზრისით შეესწავლა. შეიძლება ვინმემ გადაწყვიტოს, რომ მსგავსი მიდგომა უნაყოფოა. განიხილო ხელოვნება საზოგადოებაზე ზეგავლენის თვალსაზრისით, იგივეა, რომ ბოლოკში ძირითადად მიგაჩნდეს მისი ფოთლები, ხოლო ადამიანის შემეცნება მისივე ჩრდილის მიხედვით სცადო. ხელოვნების სოციალური გავლენა ერთი შეხედვით იმდენად უმნიშვნელოა, იმდენად ცოტა საერთო აქვს მის ესთეტიკურ ბუნებასთან, რომ არაა ნათელი ამ თვალსაზრისით როგორ უნდა შეისწავლო ხელოვნების სტილები. გიუიომ ვერ განავითარა თავისი იდეა. შეიძლება, ნაადრევმა სიკვდილმა შეუშალა ხელი. შეიძლება ითქვას, რომ მისი წიგნიდან — "ხელოვნება სოციოლოგიური თვალთახედვით" — მხოლოდ სათაური დარჩა, თვით წიგნი კი ჯერ კიდევ დასაწერია"[70]. გასეტი იწუნებს გიუიოს მიერ ხელოვნების სოციოლოგიის იდეის განხორციელებისათვის დასახულ გზებს, მაგრამ არა თვით იდეას, რომელიც მეტად ნაყოფიერად მიაჩნია და როგორც აღნიშნავს, ეს იდეა მას კვლავ გაუჩნდა, როდესაც ახალი ხე-

[70] Хосе Ортега и Гассет, Дегуманизация искусства, М, 1991, გვ. 500.

ლოვნების ანალიზი გადაწყვიტა. მისი თქმით, "ხელოვნებისადმი სოციოლოგიური თვალსაზრისით მიდგომის ნაყოფიერება უეცრად გამიჩნდა რამდენიმე წლის წინ, როცა მუსიკაში ახალ ეპოქაზე მომიხდა წერა, რომელიც დებიუსიდან იწყებოდა"[71].

კულტურის ყოველი დარგის სოციოლოგია, იქნება ეს რელიგიის, ეკონომიკის, პოლიტიკის, მეცნიერების, განათლებისა თუ სხვა, ერთი სქემით ხელმძღვანელობს: შესაბამისი დარგის გავლენა საზოგადოებაზე და საზოგადოების უკუქმედება ამ დარგზე. ეს სქემა არ იცვლება მაშინაც, როდესაც საქმე გვაქვს კულტურასთან, როგორც მთელთან. კულტურის სოციოლოგია მისი ცალკეული დარგების სოციოლოგიათა ანალოგიურ ამოცანას ისახავს. კულტურის როლს საზოგადოების მიმართ და საზოგადოებისა — კულტურისადმი. როდესაც კულტურის სოციოლოგიის შემქმნელი ალფრედ ვებერი კულტურის სოციოლოგიურ ანალიზს იწყებს, მიუთითებს, რომ ეს ანალიზი თავისი არსებით არ იქნება მაქს ვებერის რელიგიის სოციოლოგიური ანალიზისაგან განსხვავებული, რომელიც მაქსმა გააკეთა ნაშრომში "პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული", რადგან სწორედ ამ შრომაშია განხორციელებული კვლევა, რომლის ამოცანაა რელიგიისა და საზოგადოების განვითარებაში ამ საზოგადოების ერთი პერიოდის — კაპიტალიზმის მიმართების გარკვევა რელიგიასთან. კერძოდ, რა გავლენას ახდენს პროტესტანტული ეთიკა კაპიტალიზმის სულზე და როგორ განვითარდა კაპიტალისტურ საზოგადოებაში პროტესტანტული სულისკვეთება. მართალია, ალფრედ ვებერთან კვლევის საგანია კულტურისა და საზოგადოების, ხოლო მაქს ვებერთან რელიგიისა და საზოგადოების მიმართება, მაგრამ ეს ერთი რიგის ამოცანაა. ამიტომ ალფრედ ვებერი არა თუ არ ემიჯნება მისი ძმის კვლევას, პირიქით, მიიჩნევს, რომ ისინი ერთ ამოცანას ემსახურებიან.

კულტურის სოციოლოგიის საგანი არ ამოიწურება კულტურისა და საზოგადოების მიმართების განხილვით. კულტურა არა მარტო საზოგადოებასთან როგორც მთელთან არის მიმართებაში, არამედ მის ყოველ დიდ შემადგენელ კომპონენტთანაც. თუ საზოგადოების ოთხ კომპონენტიან სისტემას გავითვალისწინებთ, რომლის მიხედვითაც საზოგადოება შედგება კონცეპტების, ურთიერთობების, ღირებულებებისა და ნორმებისაგან (სმელზერი), არსებობს საზოგადოების სტრუქტურისა თუ კომპონენტირების სხვა სქემებიც, მაგრამ მთავარია იმის გაცნობიერება, რომ კულტურის სოციოლოგიას საქმე აქვს კულტურის

[71] იქვე.

მიმართებასთან საზოგადოების თითოეულ კომპონენტთან და საზოგადოებაში არსებულ ყველა ფენომენთან. იქნება ეს მსოფლმხედველობა, მეცნიერება, იდეოლოგია, სახელმწიფო თუ სხვა. ამ ფენომენთაგან ზოგიერთი კულტურის შემადგენლობაში მოიაზრება და მათთან მიმართების შემეცნება იქნება მთელისა და ნაწილის, სისტემისა და ელემენტის კავშირის განხილვა. შემთხვევითი არაა, რომ ხშირად განიხილავენ კულტურისა და თამაშის, კულტურისა და დასვენების, კულტურისა და დროის ბიუჯეტის მიმართებას. ეს და მსგავსი სფეროები თუ ხდომილებები გარკვეულწილად კულტურითაა განსაზღვრული და კულტურული დონის მაჩვენებლადაც გვევლინება.

აქამდე ვმსჯელობდით კულტურის საზოგადოებასა და მის კომპონენტებთან მიმართების სისტემაზე, მაგრამ კულტურის სოციოლოგიას მხოლოდ ეს არ აინტერესებს. მისთვის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესია კულტურის დინამიკის, მისი ცვალებადობის ასპექტების შემეცნება. კულტურის განხილვა საკუთარ ისტორიულ განზომილებაში აუცილებელია, რამდენადაც კულტურას შინაგანი კანონები განსაზღვრავს და მისი ცვალებადობა დამოკიდებულია საკუთარ ელემენტთა დინამიკაზე. სამყაროში ყველაფერი იცვლება და, ბუნებრივია, საზოგადოებაც, მის კულტურასთან ერთად, ცვალებადობას ექვემდებარება. ერთ შემთხვევაში, კულტურის კომპონენტთა და, შესაბამისად, მთელი კულტურის ცვლილებაც შეიძლება ჩვეულებრივ რიტმში მიმდინარეობდეს, როდესაც განვითარების ტრადიციულად დაკანონებული ტემპები და საზრისი არ იცვლება, ხოლო კულტურის კომპონენტებს შორის, ჰარმონიულობა და ერთიანობა სუფევს.

ამ ვითარებაში ფრომის ენაზე რომ ვთქვათ, კულტურა და საზოგადოება ჯანსაღი განვითარების გზით მიდის. საზოგადოებასაც და კულტურასაც ცვალებადობის არარიტმული ქაოსური მოუწესრიგებელი პერიოდებიც ახასიათებს, როდესაც ირღვევა საზოგადოებისა და კულტურის კომპონენტებს შორის თანაფარდობა. ცვალებადობა ხდება ცვალებადობისათვის. "მოძრაობა ყველაფერია, მიზანი — არაფერი". ასეთი ვითარება წარმოშობს კულტურის პათოლოგიას, რასაც კულტურის კრიზისი ეწოდება. კულტურის სოციოლოგია კულტურის ცვალებადობის რიტმის, მისი არითმიისა და პათოლოგიის ძირითადი ნიშნების დამდგენია და, ამდენად, მის ამოცანაში, კულტურის ვითარების დიაგნოზირებაც შედის. ამ მიზნით, კულტურის სოციოლოგია კულტურის მოძრაობის მიმართულებას იმეცნებს, არკვევს ამ მოძრაობის საზრისიანობა-უსაზრისობას, ადგენს თანაფარ-

დობას კულტურის ძირითად კომპონენტებს შორის. მოკლედ რომ ვთქვათ, კულტურა, როგორც სისტემა კულტურის სოციოლოგიის განხილვის საგანია ისე, როგორც ამ სისტემისა და მისი ელემენტების მიმართება. ასევე კულტურის სისტემის, მისი მატარებელი საზოგადოებისადმი დამოკიდებულება.

კულტურის სოციოლოგიის ამოცანა არ შემოიფარგლება კულტურის დიაგნოზით. დიაგნოზი იმის წინაპირობაა, რომ კულტურის სოციოლოგიამ კულტურის პათოლოგიური ვითარებიდან გამოსაყვანი გზები ეძებოს. კულტურის კრიზისი საზოგადოების კრიზისიცაა. კულტურის სოციოლოგიის, ისე, როგორც საერთოდ, სოციოლოგიის ამოცანაა დაეხმაროს კულტურასა და საზოგადოებას კრიზისიდან გამოსვლაში. კულტურის თერაპია კულტურის სოციოლოგიის ერთ-ერთი არსებითი პრობლემაა. ამ თერაპიის გზა კულტურის კრიტიკაზე გადის. კულტურითა და თავისი საქმიანობის შედეგებით კმაყოფილი ადამიანი კულტურისა და ადამიანის კრიზისის მაჩვენებელია. გასეტი მართებულად აღნიშნავს, რომ თვითკმაყოფილება ადამიანის გაუცხოების წყაროა. კულტურისადმი კრიტიკული პოზიცია, მისი გაჯანსაღებისა და საზრიანი მიმართულებით ცვლილების წყაროა. ის ერთნაირად აუცილებელია როგორც კულტურის დიაგნოსტიკაში ისე მის თერაპიაში.

კულტურის კრიტიკის როლი კულტურის თეორიის მიმართ, კულტურის დიაგნოზირება და კრიზისიდან გამოყვანის გზების ძიება მთელი სიღრმით გაანალიზებულია ედუარდ შპრანგერის თხზულებათა მეხუთე ტომში თავმოყრილ კულტურის თეორიის მასალებში, რომელსაც ჰქვია "კულტურის ფილოსოფია და კულტურის კრიტიკა". კულტურის ფილოსოფიად მიჩნეული კულტურის თეორიის პრობლემები ერთნაირად ეხება როგორც კულტურის ფილოსოფიურ, ისე სოციოლოგიურ საკითხებს. მათ შორის განსხვავება ამოცანის განხორციელების გზებშია. კულტურის ფილოსოფია მიდის მეტაფიზიკური, კულტურის სოციოლოგია — ემპირიული გზით. კულტურის სოციოლოგია ამ ფენომენისადმი მეცნიერული მეთოდების მიყენების მცდელობაა, რომელსაც როგორც კულტურის მკვლევარებიც აღიარებენ, აქამდე არ ჰქონია ადგილი.

კითხვები თემისათვის:

კულტურის სოციოლოგიის საგანი და ამოცანები

1. რა მნიშვნელობა ჰქონდა სიტყვა "კულტურას" თავდაპირველად?
2. სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობიდან რა მომენტები აისახა კულტურის ცნებაში?
3. რაა კულტურის სოციოლოგიის საგანი?
4. კულტურის სოციოლოგიის ამოცანები.

ლიტერატურა

1. Гидденс Э. Социология, Понятие культуры, Культура и общество, 42-66.
2. Маркович Данило Ж., Общая социология, Культура и общество, გვ. 324-360.
3. Радугин А. А., Радугин К. А., Социология культуры, გვ. 61-75.
4. Смелзер Нейл, Социология, გვ. 40-75.
5. Социология, под ред. Елсукова, Социология Культуры, გვ. 334-348.

კულტურის სოციოლოგიის სათავეებთან
(ალფრედ ვებერი როგორც კულტურის სოციოლოგიის ფუძემდებელი)

მეცნიერებაში ახალი დისციპლინის ჩამოყალიბება პრობლემურ სიტუაციებთანაა დაკავშირებული, რომელსაც შემეცნება აწყდება ტრადიციულ დისციპლინათა საზღვრებში. ახალი ამოცანა ჩნდება იმის გამო, რომ თავს იჩენს ასპექტი, რომელიც მანამდე შემეცნებაში არ შემოდიოდა. ეს უცილობლად ობიექტური ვითარებაა. ვიკოს შედარებას თუ გავიხსენებთ, ქანდაკების ერთ მხარეს თუ ვიცნობდით, იმის გამო, რომ მეორე მხარეს ფარდა ჰქონდა ჩამოფარებული, ამოცანაა, მეორე მხარეც გავიცნოთ. ამ ობიექტურ მომენტს ემატება სუბიექტური: ცნობიერების მზაობა, გააშუქოს ის ასპექტი, რომელიც აქამდე ყურადღების გარეშე რჩებოდა და რომლის გაშუქების აუცილებლობა ცხოვრებამ გვიკარნახა. შეიძლება, სინამდვილის რომელიმე ასპექტი იყო გაშუქების ობიექტი, მაგრამ ეს ხდებოდა ერთ განზომილებაში — ფილოსოფიურში. საჭირო გახდა მეცნიერულ განზომილებაში გაშუქებაც. როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური მომენტები ერთიანდება და ქმნის პრობლემურ სიტუაციას, რომლის გადაწყვეტა აუცილებელი ხდება საზოგადოებრივი ყოფიერების ვითარების გამოც.

მეოცე საუკუნის დასაწყისში, კულტურა საავდრო ღრუბლებმა დაფარა. განვითარდა რამდენიმე ლოკალური კრიზისი. სოციალური რყევები იმდენად ძლიერი იყო, რომ პოლ ვალერის თქმით, "საფუძვლიანად დამაგრებული ნათურებიც გადაყირავდა". ამ კრიზისის ცნობიერება ბერდიაევმა გამოხატა სიტყვებით: "ჩვენ ვცხოვრობთ კულტურის არისტოკრატული საზრისის წინაალმდეგ პლებეური აჯანყების ეპოქაში".

ასეთ ვითარებაში ალფრედ ვებერმა სცადა კულტურისთვის ახალი კუთხით შეეხედა. კულტურის ფილოსოფიურმა ანალიზმა, რომელმაც კრიზისი დააფიქსირა, ვერ მიუთითა იმ კონკრეტულ გზებზე, რითაც კრიზისის არსი დადგინდებოდა და გამოსავალი მოიძებნებოდა. ამავე დროს, ფილოსოფიისადმი გარკვეული ეჭვები დაიბადა და ეპოქა მეცნიერებისადმი უსაზღვრო რწმენით იყო გამსჭვალული.

ალფრედ ვებერმა პირველი კონკრეტული ნაბიჯი გადადგა კულტურის ფილოსოფიური და მეცნიერული გააზრების გზაზე. მან მიზნად დაისახა კულტურის სპეკულატური თეორიების ნაცვლად მოეცა ემპირიულ-მეცნიერული ანალიზი. ამ გზით მივიდა კულტურის გააზრებაში ახალი დარგის — კულტურის

სოციოლოგიის ჩამოყალიბებამდე. მეცნიერებაში ახალი დარგის ჩამოყალიბების უცილობელი პირობაა კვლევის საგნის განსაზღვრა, მეთოდოლოგიური პრინციპების მოხაზვა და ცნებობრივი აპარატის შემუშავება. ალფრედ ვებერმა შესძლო ამ ამოცანების გადაჭრა. ამიტომ, ის კულტურის სოციოლოგიის არა მხოლოდ ნათლიაა, არამედ, მშობელიც. მან არა მარტო კულტურის სოციოლოგიის ტერმინი შემოიტანა და შესაბამისი ცნება განსაზღვრა, არამედ მოხაზა მისი არეალი და მიდგომის გზებიც. ვებერი პირველ რიგში მიუთითებს სიტუაციაზე, რამაც ახალი დარგის დაფუძნების აუცილებლობა გამოიწვია: "ჩემი განზრახვა იყო განმესაზღვრა პოზიცია დასავლური კულტურის მდგომარეობის მიმართ, რომელიც გასცილდებოდა იმედებისა და სურვილების ფარგლებს და სოციოლოგიური გაგების მომარჯვებით ვესნრაფოდი გამერკვია ჩვენი ადგილი ეპოქის საერთო ისტორიულ მოძრაობაში"[72]. ვებერი აუცილებლად მიიჩნევდა ახალი დარგის ჩამოყალიბებას, რადგან მის გარეშე, კულტურის ფენომენის სიღრმისეული წვდომის იმედი გადაწურული იყო. "უფრო ღრმად შეჭრისას უნდა გამოვლენილიყო, რომ ერთი მხრივ, შეუძლებელია კულტურის სოციოლოგიის ძირითად შეხედულებათა გარეშე ფონს გასვლა, მეორე მხრივ, მათმა ისტორიის მიმართ გამოყენებამ უნდა გააფართოოს პერსპექტივა და შესასწავლი მასალა გაზარდოს"[73]. ვებერი ამოცანად ისახავს კულტურის სოციოლოგიური ანალიზის შედეგები თანამედროვე სიტუაციის ასახსნელად გამოიყენოს: "სოციოლოგიური სამუშაო ისაა, რომ გამოიცნოს ეპოქის ერთჯერადი ხასიათი და მეთოდოლოგიურად ზუსტად განსაზღვროს მისი ადგილი"[74]. ეპოქის ახსნა ნიშნავს ამა თუ იმ სიტუაციის გააზრებას, მის წარმომშობ სოციალურ და ინდივიდუალურ ძალებთან ერთად.

ბისმარკის ეპოქის გერმანიის იმპერიის ადგილის განსაზღვრა, ვებერის აზრით, ევროპის სახიობაში შეუძლებელია სოციალური და ინდივიდუალური ფაქტორების ახსნის გარეშე. სწორედ ეს სახიობა "უნდა ახსნან და გააანალიზონ სოციოლოგებმა", ისე, როგორც ინდივიდის მოღვაწეობის შედეგების ახსნაშიც, მხოლოდ "სოციოლოგებს შეუძლიათ დახმარება". ეპოქის დიაგნოზის ამოცანა ახალი არ იყო გერმანული აზროვნე-

---

[72] Альфред Вебер, Избранное, Кризис европейской культуры, Санкт-Петербург, 1999, გვ. 7.

[73] იქვე.

[74] Альфред Вебер, Избранное, Кризис европейской культуры, Санкт-Петербург, 1999, გვ. 55.

ბისათვის. გავიხსენოთ ფიხტეს ნაშრომი "ეპოქის ძირითადი ნიშნები", შემდგომშიც, იასპერსის "ეპოქის გონითი სიტუაცია"; მაგრამ ეპოქის ფილოსოფიური დიაგნოზისაგან განსხვავებით, ალფრედ ვებერთან ეს დიაგნოზი სოციოლოგიურ განზომილებაში მიმდინარეობს.

რა სიახლეს შეიცავდა კულტურის სოციოლოგიური ანალიზი, გამოვლინდება, პირველ რიგში, ამ დისციპლინის საგნის დადგენით, რაც ვებერმა მოღვაწეობის დასაწყისშივე ჩამოაყალიბა. კულტურის სოციოლოგიამ უნდა გააანალიზოს ისტორიული პროცესების სამი ძირითადი კომპონენტი: საზოგადოებრივი, ანუ სოციალური პროცესი, ცივილიზაციის პროცესი და კულტურის მოძრაობა. ავტორი განიხილავს კულტურის განვითარების სისტემატური სურათის შესაძლებლობას ცალკეულ მეცნიერებებში. კულტურით დაკავებულ დისციპლინათა მთელი რიგი ხელოვნების თეორიების, ლიტერატურის, მუსიკის, რელიგიის, ფილოსოფიისა თუ სხვათა სახით. ყველა ესენი კულტურის ამა თუ იმ ასპექტს წარმოადგენს. კულტურა მის მთლიანობაში კულტურის სოციოლოგიის საგანია. "სოციოლოგიის წინაშე, თუ მას სურს ნივთები მათ ერთიანობაში დაინახოს და ისტორიული პროცესის იმ ნაწილის გაგებას ისახავს მიზნად, რომელსაც კულტურის პროცესი ჰქვია, თანაც, მის მთლიანობასა და აუცილებლობაში, ისე რომ, კულტურა ისტორიულ მთელთან იყოს მიმართებაში, ის უნდა დააკავშიროს მატერიალურ ფაქტებთან. მის წინაშე ამოცანა დგება, მასალათა მოუწესრიგებელი მწკრივი განსხვავებულად მოაწესრიგოს, ვიდრე ამას სპეკულატური მეცნიერებანი აკეთებენ"[75].

სოციოლოგის ამოცანა არ ამოიწურება კულტურის პროცესის ანალიზით. მან უნდა უჩვენოს კულტურულ განვითარებაზე რა გავლენას ახდენს საერთო საზოგადოებრივი პროცესები და, თავის მხრივ, კულტურის პროცესი რამდენად განსაზღვრავს ისტორიის მსვლელობას. სოციოლოგი განიხილავს განსხვავებულ საზოგადოებათათვის განვითარების საფეხურების ალმოცენებისა და გახევების რიტმს. ყველა კულტურულ ერთობლიობას სხვადასხვა ეპოქასა და ქვეყნებში ერთიდაიგივე სტადიები აქვს გასავლელი და ეს არის სოციოლოგის დასაყრდენი. მაგრამ, რადგან ეპოქებსა და ქვეყნებში კულტურის განვითარება და დაცემა იზოლირებულად არ ხდება, ის დაკავშირებულია როგორც საზოგადოებრივ, ანუ სოციალურ პროცესებთან, ასევე ცივილიზაციის პროცესთანაც, ამდენად, კულტურის სოციოლოგიამ

[75] იქვე, გვ. 9.

უნდა უჩვენოს რა გავლენას ახდენს სოციალური და ცივილიზაციის პროცესები კულტურის მოძრაობაზე და როგორია მათზე კულტურის უკუგავლენა.

ეს სამი პროცესი — სოციალური, კულტურული და ცივილიზაციის — არსობრივად განსხვავებულია. თუმცა, ისინი ურთიერთკავშირში არსებობენ. სოციოლოგიის ამოცანაა ჩაწვდეს როგორც მათ არსებას, ასევე მათ კავშირის ფორმებსაც. საზოგადოებრივი პროცესი პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სოციალურ ურთიერთობებს მოიცავს. ისინი ბუნებრივ პირობებსა და ადამიანთა მოქმედებაზეა დამოკიდებული. მათი შემეცნებით "სოციოლოგი განჭვრეტს კაცობრიობის საზოგადოებრივ პროცესს. ისტორიკოსისაგან განსხვავებით, რომელიც ისტორიას ინდივიდუალურად და ერთჯერადად წარმოადგენს, სოციოლოგი ისტორიას ხედავს გენერალიზებისა და გამეორებათა ფორმით. საზოგადოებრივ პროცესს ის განიხილავს როგორც სხვა ფაქტორთა გავლენის შედეგსაც, სახელდობრ, იმ ფაქტორებისა, რომელსაც სულიერ პროცესთა ისტორიკოსები ადგენენ. სოციოლოგი სულიერ სფეროს მატერიალურთან კავშირში აღიქვამს და სხვადასხვა კულტურათა განვითარებაში განმეორებითობას პოულობს"[76]. აღნიშნულის გარდა, სოციოლოგის არეალში იჭრება ინტელექტუალური კოსმოსიც, რომელიც "საზოგადოებრივ პროცესს ტექნიკური საშუალებებით უზრუნველყოფს და, ამავე დროს, კულტურის ფენომენოლოგიის ერთ-ერთი საფუძველია"[77].

ალფრედ ვებერის აზრით, ყოველი ისტორიული სხეული სამსახა პროცესით ხასიათდება: პირველია ცნობიერების განვითარება პრიმიტიულიდან თანამედროვემდე. ეს კავშირშია მეორესთან, რომელიც ბუნებაზე ბატონობაში მდგომარეობს. მესამეა ინტელექტუალური კოსმოსის მატერიალიზაცია და კონკრეტიზაცია, რომელიც გონითი სფეროს რაციონალიზაციას მოიცავს. ამ უკანასკნელს "საკუთარი განვითარების კანონები და სტაგნაციის პირობები აქვს". ეს უკანასკნელი განსხვავებულია საზოგადოებრივი და კულტურის პროცესებისაგან. აქამდე ის არც ისტორიულად და არც სოციოლოგიურად არ შეიმეცნებოდა. "მე გთავაზობთ, მას ცივილიზაციის პროცესი ვუწოდოთ და პრინციპიალურად გამოვყოთ მისი სფერო როგორც საზოგადოებრივი პროცესისაგან, ასევე კულტურის მოძრაობიდან"[78].

---

[76] იქვე, გვ. 11.
[77] იქვე, გვ. 12.
[78] იქვე, გვ. 14.

კულტურული მოძრაობა ყოველი დიდი საზოგადოებრივი სხეულის შემადგენლობაშია. თუმცა, მისი მიმართება ამ სხეულისადმი განსხვავდება ცივილიზაციის მიმართებისაგან. ამიტომ, თითოეული, ამ სფეროთაგან, ცალ-ცალკე უნდა დახასიათდეს და შემდეგ ნაწვდომი იყოს მათ შორის კავშირი, ისე, როგორც ამ კავშირის შედეგები. ამ გზით "ისტორიული პროცესის ერთიან სოციოლოგიურ წარმოდგენას მოვიპოვებთ და ეს იქნება კულტურის ფენომენის სოციოლოგიური ანალიზი. ცივილიზაციის, ტექნიკისა და აღმოჩენების კოსმოსი თავისი არსებით ინტერნაციონალურია. ისე როგორც ინტელექტუალური შემეცნების პროცესიც უნივერსალურია. ისტორიულ სხეულებს საზოგადოებრივი და კულტურული პროცესები განასხვავებს. ცივილიზაციით კი ისინი ერთიანი არიან". კულტურებიცა და საზოგადოებრივი პროცესებიც ერთიანი ცივილიზაციის სხვადასხვა გამოვლენაა.

ვებერთან ცივილიზაციათა კოსმოსი საფუძვლიანადაა წარმოდგენილი მისი განვითარების საფეხურებით, სტადიებით და ყოველი ცივილიზაცია ამ საფეხურებსა და სტადიებს თავიდან გადის. "კაცობრიობის ცივილიზაციის საერთო კოსმოსში ახალ ხალხთა შეჭრასთან ერთად "სუბიექტურმა" ცივილიზაციამ ახალ ხალხთა "ცივილიზებულობამ" კვლავ უნდა გაიაროს საფეხურთა ყველა რიგი, რომელიც მანამდე აღმოაჩინა და გაიარა, ცივილიზაციის საერთო კოსმოსის შიგნით, წარსულმა ცივილიზაციებმა"[79]. ყოველი ახალი ცივილიზაცია საკუთარი ანტიკურობის, შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის მქონეა. ალფრედ ვებერი ლოკალურ ცივილიზაციათა წრებრუნვის თეორიას ახალ ბიძგს აძლევს. შემდგომ კი, შპენგლერის გავლენით, ბევრ რაიმეს ცივილიზაციათა საკუთარ თეორიაში შპენგლერისებურად გაიაზრებს.

საწყის ეტაპზე, ვებერის ცივილიზაციათა თეორია, შპენგლერისაგან განსხვავებით, ცივილიზაციათა შორის მემკვიდრეობის პრინციპს ემყარება და კრიტიკულად ეკიდება შპენგლერის მიერ მოწოდებულ, თავისთავში ჩაკეტილ კულტურათა თეორიას. ვებერის მტკიცებით, "სხვადასხვა ცივილიზაციათა მონაპოვარი ერთიმეორეს გადაეცემა". მაგალითად, ფუნქციის ცნების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა არა მარტო თანამედროვე უმაღლესი მათემატიკა, არამედ მთელი ცოდნაც. ევკლიდეს სამგანზომილებიანი სივრცის თეორიამ განაპირობა მთელი ანტიკური ცოდნა. ვებერი კრიტიკულად ეკიდება სხვადასხვა ისტორიული

[79] იქვე, გვ. 18.

სხეულებისათვის დამახასიათებელ განსხვავებულ სიმბოლოთა და სულების არსებობას. იმის მტკიცებას, რომ არსებობს ფაუსტური, არაბული, მისტიკური და ანტიკური მათემატიკა. ევკლიდეს გეომეტრია რომ ბერძნული აპოლონისეული სულის გამოვლენაა, ეს არ ნიშნავს, თითქოს მისი ჭეშმარიტება სავალდებულო არ იყოს ყველა ეპოქისა და ხალხებისათვის. უნივერსალური შემეცნების ტაძრიდან შეიძლება რაიმე უკუგდებულ იქნას, მაგრამ ეს არ ეხება უნივერსალურ ცივილიზაციათა ჭეშმარიტებას.

ვებერისთვის ცივილიზაცია თავისი არსებით საყოველთაო და უნივერსალურია. ცივილიზაციის ამ საყოველთაობას უპირისპირდება კულტურის მოძრაობა. კულტურა არ ქმნის საყოველთაო და აუცილებელ ნივთთა კოსმოსს. ყველაფერი, რაც მასშია, კონკრეტული ისტორიული სხეულის კუთვნილებაა. ყოველივე, რაც ამ სხეულებში კულტურას ეკუთვნის, გადაუცემადი და განუმეორებელია. თითოეული მათგანის რენესანსიც იმას კი არ იძლევა, რაც იყო, არამედ ახალ კულტურას ქმნის. ფილოსოფია, რელიგია, ხელოვნება თითოეული თავისი ისტორიული სხეულის შიგნით ვითარდება და სხვა ისტორიულ სხეულებს არ გადაეცემა. ისინი ერთჯერადი და განსაკუთრებულია. "კულტურის, რელიგიის, იდეათა სისტემის, მხატვრული ქმნილებების ყველა ემანაცია, ცივილიზაციის საპირისპიროდ, მათი ჭეშმარიტების შინაარსის მიხედვით, იმ ისტორიულ სხეულსა და დროშია ჩაკეტილი, რომელშიც ისინი აღმოცენდა. ამდენად, კულტურის მოძრაობის ფენომენოლოგია კულტურის სფეროს განვითარების ტიპი, სრულიად განსხვავებულია ცივილიზაციის განვითარების ტიპისაგან"[80].

ამ გზით, ალფრედ ვებერი მოხაზავს კულტურის სოციოლოგიის ერთ-ერთ ძირითად სფეროს. თუ ერთ შემთხვევაში კულტურას მთლიანობაში მოიცავდა, მეორე შემთხვევაში საზოგადოებრივი პროცესისა და კულტურის მიმართებას, მესამე შემთხვევაში ესაა კულტურისა და ცივილიზაციის დამოკიდებულება, რომლის "კონკრეტულად ჩვენება კულტურის სოციოლოგიის ამოცანაა". ალფრედ ვებერი არ ჩერდება საზოგადოებრივი პროცესისა და კულტურის, კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართებათა ანალიზზე. მისი აზრით, კულტურის სოციოლოგიამ უნდა მოიცვას ამ ტრიადის, ესე იგი, სოციალური პროცესის, კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართებათა ანალიზი და არ უნდა დაკმაყოფილდეს დუალური კავშირების ჩვენებით. "ახლა ჩვენ შეგ-

---

[80] იქვე, გვ. 23.

ვიძლია უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ "კულტურის" შინაგანი არსება განსხვავებით "ცივილიზაციისაგან", ურთიერთისადმი მათი დინამიკური მიმართება და მათი დამოკიდებულება სოციალური პროცესებისადმი. მაშასადამე, კულტურის სოციოლოგიის ჭეშმარიტად პრინციპიალური საკითხი"[81].

კულტურის სოციოლოგიაში პირველივე შრომებიდან ცხადი გახდა, რომ ვებერი არ კმაყოფილდება სოციალურ, კულტურულ და ცივილიზაციურ პროცესთა ანალიზით, ისე როგორც მათ შორის კავშირის ჩვენებითაც. ის მოხაზავს თითოეულის სფეროს, გამოავლენს იმ სპეციფიკას, რაც ყოველ მათგანს ახასიათებს და აჩვენებს, რომ განსხვავებულობის მიუხედავად, ისინი ერთიანი ისტორიული პროცესის ყველა სხეულის კომპონენტებია. ამ სამი ელემენტის მიმართებათაგან ავტორი განსაკუთრებული ყურადღებით განიხილავს კულტურისა და ცივილიზაციის დამოკიდებულებას, რადგან მიაჩნია, რომ მისმა წინაპრებმა სოციოლოგიაში, ეს ცნებები ერთმანეთში აურიეს. ის აანალიზებს ცივილიზაციის არა მარტო საყოველთაობასა და უნივერსალობას, არამედ იმ მნიშვნელობასაც, რაც ბუნებისმეცნიერებასა და ტექნიკას აქვს ადამიანისათვის. ცივილიზაცია ესაა ადამიანის ბატონობა ბუნებაზე და მის ზრდასთან ერთად, ეს ბატონობაც იზრდება. ცივილიზაცია ადამიანის მიზანშეწონილი და სასარგებლო საქმიანობაა. ის ადამიანის არსებობისათვის საყოველთაო ბრძოლის გამოვლენაა და თვითონაც საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობისაა. "ცივილიზაციის კოსმოსი მიზანშეწონილი და სასარგებლოდ გაშუქებული ფორმირებაა და მთლიანად განსაზღვრულია მიზანშეწონილობით და სარგებლიანობით"[82]. ამის საპირისპიროა კულტურით გაფორმებული არსებობა, რომელიც მიზანშეწონილობასა და სარგებლიანობას მოწყვეტილია. ცივილიზაციას და კულტურას სუბსტანციაც განსხვავებული აქვთ. კულტურის სუბსტანცია სულიერობა, ცივილიზაციისა — გონითობა. კულტურა სულის ნებელობაა, სულის მიერ ცხოვრების გამოხატვაა. ამ გზით სული თავისუფლების მიღწევას ცდილობს.

საზოგადოებრივი პროცესი არსებითად სასიცოცხლო ძალთა სინთეზია და ყოველ ისტორიულ სხეულს საკუთარი აქვს. თუმცა, ყოველ ისტორიულ სხეულში სასიცოცხლო სინთეზის განვითარების ეტაპები ერთიდაიგივეა. იგი მოძრაობს მარტივიდან რთულისაკენ, აღმოცენდება, მწიფდება და იშლება. ისე

---

[81] იქვე, გვ. 25.
[82] იქვე, გვ. 25.

როგორც კულტურა და ცივილიზაცია, საზოგადოებრივი პროცესიც გახევებას განიცდის და მაშინ მას ეხმარება ცივილიზაცია ახალი ტექნიკური მეთოდებით, რითაც სასიცოცხლო სინთეზის ახალ ფორმებს იწვევს. ამის თანმხლებია კულტურის, ანუ სულიერი ძალების განახლება და ამით მთელი სოციალური ყოფიერება მოძრაობა-ცვალებადობაშია. ეს სამი ელემენტი მუდმივ ურთიერთკავშირსა და ურთიერთგაპირობებულობას ავლენს.

კულტურის სოციოლოგიის ამოცანაა, თვალი გაადევნოს სოციალურს, კულტურასა და ცივილიზაციას შორის კავშირს და მოძრაობას თითოეულ ისტორიულ სხეულში. კულტურის სოციოლოგიამ უნდა ახსნას სიცოცხლისადმი განსხვავებული დამოკიდებულება სხვადასხვა კულტურებში, დაწყებული სუიციდით და დამთავრებული ჰედონიზმით. "სოციოლოგიური კვლევის ამოცანაა სიცოცხლის გრძნობის ტიპებისა და მისწრაფების გამოვლენა, იმ სურვილის, რომ სიცოცხლე სხვადასხვა ფორმასა და პირობებში გამოავლინოს, ასევე, დაადგინოს კავშირი მატერიალურად და სულიერად შექმნილ ელემენტთა ახალ სინთეზთან და, აქედან ამოსვლით, ახსნას არა მარტო კულტურის პროდუქტიულობის დიდი პერიოდები, კულტურის არსება და დიდ ადამიანთა მდგომარეობა მასში, არამედ კულტურის გამოხატვათა სხვადასხვა მხარეები და წინა პლანზე წამოწიოს ისინი, აჩვენოს კულტურის ცვალებადობა და ყოველივე ამას მოუნახოს ახსნა და ინტერპრეტაცია"[83].

როგორც ნათქვამიდან ჩანს, კულტურის დინამიკას კულტურის სოციოლოგია ისტორიული სხეულის სხვა კომპონენტებთან და მათ ცვლილებებთან კავშირში განიხილავს, უჩვენებს კულტურის უკუგავლენას საზოგადოებასა და ცივილიზაციაზე. ალფრედ ვებერს გაცნობიერებული აქვს, რომ ზემოთაღნიშნულით არ ამოინურება ისტორიულ სხეულთა სამი კომპონენტის — სოციალურის, ცივილიზაციისა და კულტურის კავშირები. მისი აზრით, ამ კავშირების დემონსტრირებისათვის მთელი მონოგრაფიაა საჭირო. აქ მხოლოდ კონტურებია მინიშნებული კულტურის შემსწავლელ სხვა დისციპლინათაგან განსხვავებული კულტურის სოციოლოგიის საგნისა და მისი ადგილისა ცოდნის სისტემაში. მთავარია, იმის გაცნობიერება, რომ "ყველაფერი ეს უნდა იყოს კულტურის სოციოლოგიის სფეროში მიზანდასახული კვლევის საგანი აქ კი საუბარი მხოლოდ იმას ეხება, რომ სიცხადე შევიტანოთ კულტურისა და კულტურის მოძრაობის,

---

[83] იქვე, გვ. 29.

ცივილიზაციისა და საზოგადოებრივი პროცესის დინამიკაში, ისე როგორც, მათ ურთიერთქმედებაში, რამდენადაც ეს მოკლე ურთიერთქმედებებშია შესაძლებელი"[84].

ალფრედ ვებერს იმედი აქვს, რომ ამ გზით მან კულტურის მოძრაობის ორი განსხვავებული წესით განხილვა გამოაცალკევა. სახელდობრ, ფილოსოფიურით და სოციოლოგიურით, რომელსაც მორფოლოგიურსაც უწოდებენ. ვებერის აზრით, კულტურის კვლევის ახალი ხაზი უპირისპირდება გერმანული იდეალიზმიდან დღევანდლამდე გავრცელებულ შეცდომას, როდესაც კულტურისა და ცივილიზაციის მოძრაობას აიგივებდნენ. ამის საფუძველში იგულისხმებოდა სულისა და გონის იდენტურობა. კულტურის სოციოლოგია პირველად გამოყოფს სულიერ პროცესებს კულტურის სახით, როგორც ისტორიული სხეულის მამოძრავებელ ძალას და მას განასხვავებს ცივილიზაციისაგან როგორც გონის მატერიალიზაციის სფეროში მიმდინარე პროცესებისაგან.

ისტორია უნდა განიხილებოდეს როგორც დიდ ისტორიულ სხეულთა მორფოლოგიური წარმოშობის, ზრდისა და დაბერებისა თუ კვდომის არენა. ყოველ მათგანს საკუთარი არსება, კანონი და სულის განხორციელების საკუთარი ტიპი აქვს. ყველა ისინი განვითარების ჰომოლოგიურ საფეხურებს გადიან. კულტურისა და ცივილიზაციის აღრევად მიაჩნია ვებერს შპენგლერის მტკიცება, რომ ყოველ კულტურას თავისი მათემატიკა და მეცნიერება გააჩნია. სინამდვილეში, ეს ელემენტები ცივილიზაციას ეკუთვნის. ცივილიზაცია კი საერთო საკაცობრიოა და არა ცალკეულ კულტურათა დამახასიათებელი.

ვებერი არ გამორიცხავს მისი თეორიის სიახლოვეს შპენგლერის მოძღვრებასთან, მაგრამ, ამავე დროს, რადიკალურად ემიჯნება მას: "კულტურის ცნების ჩვენეული გაგება მორფოლოგიურ თვალსაზრისს ენათესავება. ჩვენთვის კულტურის ყველა ემანაცია მხოლოდ სიმბოლოებია. სულიერი სპეციფიურია ყოველ ისტორიულ სხეულში და მისი წვდომა მხოლოდ შთაგრძნობითაა შესაძლებელი... სოციოლოგმა უნდა იკვლიოს ემანაციათა ტიპიური და გამეორებადი მსვლელობა, შექმნისა და დაშლის პერიოდულობა, სტადიათა ხასიათი და ფორმა, მაშასადამე, კულტურის მოძრაობის რიტმი. თავის ანალიზში ის ყოველთვის უნდა სვამდეს კითხვას: ფიქსირებადი ტიპიკა რა ზომითაა დაკავშირებული მატერიალურ და ინტელექტუალურ, ესე იგი, ცივილიზებულ ფენათა განვითარებასთან, რომელთაც გარს

[84] იქვე, გვ. 32.

აკრავს სულიერი ბირთვი. სახელდობრ, საზოგადოებრივ და ცივილიზაციის პროცესთან. სოციოლოგმა ინდუქციურად უნდა წარმოადგინოს კულტურის მოძრაობის ზოგადი ფორმალური ტიპიკა. მას შეუძლია კითხვა დასვას ამ მოძრაობაში "სულიერი ბირთვის" ხვედრზე, თვალი გაადევნოს სხვადასხვა ისტორიულ სხეულთა სულიერ ბირთვს მის განვითარებაში საზოგადოებრივი და ცივილიზაციის პროცესის შიგნით. სოციოლოგს შეუძლია განსაზღვროს ამ მოძრაობაში როგორ წარმოიშობა დიდი ადამიანები და ეპოქები"[85].

ალფრედ ვებერი კულტურის სოციოლოგიაზე პირველ შრომას ამთავრებს დაპირებით, რომ მომავალში ის შეეცდება კულტურათა მოძრაობის სრული დინამიკის წარმოდგენას და იმის ჩვენებას, როგორ ხორციელდება კულტურის სოციოლოგიის ამოცანები. თუმცა, ამ შემთხვევაშიც, მისი შემეცნების შედეგების პრეტენზიას აბსოლუტური მნიშვნელობის მქონედ არ მიიჩნევს. ვებერის აზრით, ზემოთგანხილული შრომა ფაქტობრივად შესავალი იყო მისი მეორე ძირითადი შრომისა — "სახელმწიფოსა და კულტურის სოციოლოგიის პრობლემათა შესახებ", რომელშიც ავტორი უფრო ნათლად წარმოაჩენს საკუთარ თვალსაზრისს.

ვებერი თავის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას საფუძვლად უდებს სიცოცხლის ფილოსოფიას. მისთვის "სიცოცხლე მოძრაობა, მდინარება და გარდაქმნაა როგორც ინდივიდთან, ისე ისტორიასთან მიმართებაში". ვებერი გამიჯნავს ბუნებისა და ისტორიის სფეროებს და აღნიშნავს, რომ მხოლოდ ისტორიას ახასიათებს სულის მოძრაობა, რომელიც პლატონთან ერთად ვებერისთვისაც სასიცოცხლო სუბსტანციაა. ისტორია როგორც ადამიანთა ერთობლივი ხვედრი, სამი ძირითადი ელემენტის შესაბამისად, სამი მიმართულებით მოძრაობს. ესაა სასიცოცხლო, ცივილიზაციისა და კულტურის მიმართულებანი. აქ მას შესწორება შეაქვს სულისა და გონის ადრე მოცემულ დაპირისპირებაში და მეტიც, თითქოსდა აერთიანებს ამ ორს. მაგრამ მისთვის ამ შემთხვევაში მთავარია, რომ ეს სამი სახის მოძრაობა ონტოლოგიურად ისტორიის არსებაა და ერთიანია.

ალფრედ ვებერი დამატებით განმარტავს კულტურის სოციოლოგიის ადგილს მეცნიერებათა სისტემაში და განასხვავებს მას ისტორიის მეცნიერებისაგან. მისი მტკიცებით, კულტურის სოციოლოგიის გვერდით, ისტორიის მეცნიერება ინარჩუნებს თავის ამოცანას. მან უნდა აღწეროს ისტორიული პროცესის ინ-

---

[85] იქვე, გვ. 39.

დივიდუალური მსვლელობა, რომლისგან განსხვავებულია ისტორიის განხილვა სოციალური თვალსაზრისით. სწორედ ეს განზომილება უნდა გახდეს სოციოლოგიის შესწავლის საგანი. "ჩვენი საკუთარი ხვედრის საკითხს ისტორიამდე მივყავართ, მაგრამ ისტორიკოსს, რომელიც მხოლოდდამხოლოდ ინდივიდუალური სფეროთია დაკავებული, არ შეუძლია ამ კითხვაზე მარტომ გასცეს პასუხი. ამისთვის მას მეორე მკვლევარის, სოციოლოგის დახმარება სჭირდება, თუ თვითონ იმავდროულად სოციოლოგი არაა"[86]. ვებერი სოციოლოგებს, განსაკუთრებით, გერმანელ სოციოლოგებს, რომლებშიც მის ძმას, მაქს ვებერსაც გულისხმობს, საყვედურობს, რომ მათ მხედველობიდან გაუშვეს სიცოცხლე მუდმივი მდინარებითა და მოძრაობით, რომ ისინი სიცოცხლისგან შორს აღმოჩნდნენ. მათ "უარი თქვეს ყოფიერების ნაკადის მის მთლიანობაში ყოველმხრივ ანალიზზე, უძლურნი აღმოჩნდნენ სიცოცხლის მიერ დასმულ კითხვებზე ეპასუხათ"[87].

ალფრედ ვებერის აზრით, სოციოლოგია ექსისტენციალური მეცნიერება უნდა იყოს. მან არსებობა უნდა შეიმეცნოს და უსასრულო დავა იმის შესახებ, რა არის სოციოლოგია, არსებობს თუ არა საერთოდ და როგორი უნდა იყოს, რომელსაც მთელი ტომები ვთმობა, მიზანსა და საზრისს მოკლებულია. ვებერი მოითხოვს სოციოლოგიის რაობა გაირკვეს კვლევის სინამდვილეზე მიმართვით. ამ გზით გაირკვევა, რომ ისტორიის სოციოლოგია და კულტურის სოციოლოგია იგივეობრივია და მათ ამოცანების განხორციელებას წარსულში ისტორიის ფილოსოფია ცდილობდა. "მე რეკომენდაციას ვიძლევი, ის მეცნიერული მოქმედება, რომლის წყაროები და ამოცანები აქ ზოგადად იყო მოხაზული, ისტორიის, ანუ კულტურის სოციოლოგიად იწოდებოდეს. ამასთან ვაცნობიერებ, რომ ის მოიცავს კითხვებს, რომელსაც წინათ ისტორიის ფილოსოფია აყენებდა, თუმცა, მათ გადაწყვეტას რამდენადმე სხვა საშუალებებით, კერძოდ, პოზიტივისტური მეთოდოლოგიით ცდილობდა"[88].

ამრიგად, ფილოსოფიურის ნაცვლად, პოზიტიური ცოდნა, რომელიც ფილოსოფიურად მიჩნეულ ისტორიული მთელის განხილვას აწარმოებს და სიცოცხლის პროცესს იმეცნებს, ესაა ის სიახლე, რაც ისტორიისა თუ კულტურის სოციოლოგიას მოაქვს და რითაც კონკურენციას უწევს ისტორიის ფილო-

---

[86] იქვე, გვ. 45.
[87] იქვე, გვ. 45.
[88] იქვე, გვ. 47.

სოფიას. ალფრედ ვებერი სოციოლოგიის ამოცანასაც ცვლის. ის, რასაც ადრე სოციოლოგია ეწოდებოდა და მდგომარეობდა "საზოგადოებაში თანაარსებობათა ფორმების ანალიზში", მისი აზრით, უნდა იწოდებოდეს არა სოციოლოგიად, არამედ საზოგადოებათმცოდნეობად და იყოს ერთ-ერთი კერძო მეცნიერებათაგანი პოლიტეკონომიის, პოლიტიკის შემეცნებისა და სოციალური ფსიქოლოგიის გვერდით. სოციოლოგია კი სიცოცხლის მდინარების მთლიანობას უნდა აანალიზებდეს და ამიტომ ეწოდება მას ისტორიისა თუ კულტურის სოციოლოგია. "რასაც ვესწრაფით და გთავაზობთ ვუწოდოთ სოციოლოგია, ეხება სიცოცხლის პროცესის მთლიანობას, ისტორიული ყოფიერების ერთობლიობას. ეს მოძღვრება ამ მთლიანობას აანალიზებს უნივერსალური კატეგორიების მეშვეობით. სამივე: სოციალური პროცესი, ცივილიზაციის პროცესი და კულტურის განვითარება შეიძლება ონტიურად, ესე იგი, ყოფიერების თვალსაზრისით სხვადასხვა სფეროს ნიშნავდეს, მაგრამ ცხოვრებაში განუყოფელი ერთიანობაა და მათ ერთმანეთისაგან მხოლოდ აზრობრივად მიჯნავენ უკეთ გაგების მიზნით"[89].

ალფრედ ვებერი აკრიტიკებს ისტორიის ფილოსოფიის ნიადაგზე აღმოცენებულ ესქატოლოგიურ მოძღვრებებს, რადგან მიაჩნია, რომ პოზიტიური ცოდნა ამის საშუალებას არ იძლევა. ამიტომ ემიჯნება ის ანალოგიისა და ჰომოლოგიის შპენგლერისეულ პროგნოზებს და მოითხოვს, მეცნიერება არსებულის პოზიტიურ შემეცნებაზე აიგოს. ისტორიის სოციოლოგიურ გამააზრებელს მხოლოდ ის შეუძლია, რომ "უკვე მომხდარ ხდომილებათა მიმოხილვით თანამედროვე სინამდვილეში ორიენტირებისას დაგვეხმაროს". კულტურის სოციოლოგმა და ისტორიკოსმა არ უნდა უღალატოს ფაქტებზე დამყარების პრინციპს. ალფრედ ვებერი ემიჯნება არა მარტო შპენგლერს, არამედ, საკუთარ ძმას, მაქს ვებერსაც. მართალია, აღნიშნავს მისი შრომების დიდ ღირებულებას, მაგრამ მიუღებლად მიაჩნია მისი ისტორიის სოციოლოგია, ისევე, როგორც ცოდნის ობიექტურობის თეორია. მის უარყოფით დამოკიდებულებას იმსახურებს ერნსტ ტრელჩის "ისტორიის სოციოლოგიაც". პრინციპულად მიუღებლად მიაჩნია კარლ მარქსის მიერ სულიერი პროცესების ზედნაშენად გამოცხადება და, საერთოდ, ბაზისისა და ზედნაშენის თეორია, პოზიტიურად ეკიდება მაქს შელერის "ისტორიის ზოგად სოციოლოგიას".

---

[89] იქვე, გვ. 48.

ალფრედ ვებერის თეორიიდან შევეხებით კიდევ ორ საკითხს — კულტურის სოციოლოგიურ გაგებასა და კულტურის სოციოლოგიის ისტორიის ფილოსოფიიდან გამიჯნვას. ეს უკანასკნელი აუცილებელია, რამდენადაც ვებერის მტკიცებით, კულტურის სოციოლოგიის ჩამოყალიბებამდე ისტორიის ფილოსოფია განიხილავდა კულტურას იმ განზომილებაში, რომელშიც მას დღეს კულტურის სოციოლოგია გაიაზრებს. თუმცა, დღეისათვის, კულტურის ისტორიის ფილოსოფიური და კულტურულ-სოციოლოგიური ანალიზი არსებით გამიჯნვას ექვემდებარება. წარსულის გააზრებანი აგებული იყო ერთი რომელიმე პრინციპის საფუძველზე, მსოფლიო ისტორია განიხილებოდა ან როგორც ღვთიური იდეის განხორციელება (ავგუსტინესთან), ან როგორც თავისუფლების გაცნობიერება, როგორც ეს ჰეგელთანაა, ან როგორც ადამიანის აზროვნების გამოთავისუფლება რელიგიური და მეტაფიზიკური ფორმებისაგან, როგორც სენ-სიმონთან და პოზიტივისტებთანაა, ან როგორც ინდივიდის ეტაპობრივი გათავისუფლება, როგორც ლამპრეხტთანაა, ან როგორც ადამიანის მწარმოებლური ძალების განვითარება, როგორც ეს ისტორიულ მატერიალიზმშია.

ამ თეორიებს საერთო მნიშვნელი აქვთ ერთი იდეის სახით, რომელზედაც ააგებენ ფაქტებს. ამის გამო, ფაქტები და ხდომილებები კარგავენ თავიანთ მნიშვნელობას, მიუწვდომელი ხდება მათი საზრისი და ღირებულება. "კულტურის თეორიას მოვთხოვება დიდი მოვლენის აღქმა მის უნიკალობაში და მისთვის ადგილის მიჩენა სიცოცხლის კავშირთა სისტემაში". მხოლოდ ამ გზით გავიგებთ მიქელანჯელოს დავითის ღირებულებას. ამდენად, ისმის კითხვა: "თუ შეიძლება არსებობდეს განხილვის ასეთი, სოციო-კულტურული თეორიული წესი? როგორია მისი თანმხლები კულტურის ცნება? და რას ნიშნავს მათთან შედარებით ისტორიულ და კულტურულ ხდომილებათა წარსულის სოციოლოგიური განზოგადება?"[90] ვებერს არ აკმაყოფილებს არა მარტო ცნობიერების როლის ხაზგასმა, როდესაც ცალკეულ ყოფიერებას ღირებულება ეკარგება, არამედ, არც — ყველაფრის ცივილიზაციის ზოგად ცნებაში მოთავსება. ცივილიზაცია ბუნებისმეცნიერება და ტექნიკაა. მათი განვითარება კი ადამიანზეა დამოკიდებული ამიტომ ცივილიზაცია ორ განზომილებაში ვლინდება — ობიექტურსა და სუბიექტურში: "ვლაპარაკობთ ცივილიზაციის გარეგან განვითარებაზე, თუ ჩვენ თვალწინ მიმდინარეობს ბუნების თანდათანობით დაუფლების პროცესი, რომელიც ჩვენი სიცოცხლის ინტელექტუალიზაცია და რაციონალიზაციაა მისდამი გარეგანი, და

[90] იქვე, გვ. 67.

ვლაპარაკობთ შინაგან ცივილიზაციაზე, ბარბაროსობის საწინააღმდეგო ცივილიზებულობაზე, თუ ვფიქრობთ შინაგან ინტელექტუალიზაციაზე, იმაზე, რომ ქცევა, რომელსაც პრიმიტიული ადამიანი არაცნობიერად ჩადის, ჩვენთვის შეუძლებელია. მისთვის დამახასიათებელი სისასტიკე ჩვენ არ გვახასიათებს და მისი წარმმართველი წარმოდგენები ჩვენ ველარ დაგვიმორჩილებს"[91]. ვებერი მიზნად ისახავს აჩვენოს კულტურასა და ცივილიზაციაში ბიოლოგიურის სოციალურზე გადასვლა და სოციალურში გაგრძელება. ისე რომ, ზეემპირიულ ძალებს ადგილს არ უტოვებს. მისი ანალიზი ემპირიულით შემოიზღუდება. "სიცოცხლე, რომელიც ცივილიზაციის პროცესით ვითარდება, თავის წყაროებში სხვა არაფერია, თუ არა კაცობრიობის ბიოლოგიური რიგის განვითარება, რადგან ყველაფერი ეს აზროვნების ბიოლოგიური განვითარების პროგრესს ემყარება"[92]. როგორადაც არ უნდა გავაფართოოთ ბატონობის შიდა და გარე სფეროები, ამით ვინარჩუნებთ და ვაფართოებთ მხოლოდდამხოლოდ "ჩვენს ბუნებრივ არსებობას". ყველაფერი, რაც ისტორიაში ხდებოდა, ესაა სიცოცხლის ბიოლოგიური პროცესის გაშლა და გაფართოება.

ახალი ნაბიჯი, რომელიც ამ ვითარებაში გადაიდგა და ვებერს საკუთარ დამსახურებად მიაჩნია, იმის გაცნობიერებაა, რომ კულტურა ბიოლოგიურ პროცესზე მაღლა დგას. "კულტურის განვითარებაში გვესმის რაღაც სხვა, ვიდრე ბიოლოგიური პროცესია, რაღაც განსხვავებული, სიცოცხლისეულ შესაძლებლობათაგან, მათ აუცილებლობისა და სარგებლიანობისაგან, განსხვავებული ამ პროცესის მიზანშეწონილობის თვალსაზრისით". მოკლედ, კულტურა იწყება იქ, სადაც ბიოლოგიური მთავრდება, იქ სადაც მიზანდასახულობაა. ვებერი წინამორბედებს საყვედურობს, რომ ვერ ასხვავებდნენ კულტურასა და ბუნებრივ სიცოცხლეს. კულტურის განვითარებად მიაჩნდათ ბიოლოგიური სიცოცხლის სრულყოფა, ორთქლის მანქანის გამოგონება, საჰაერო სივრცეში ფრენა, რენტგენით მხედველობის გაუმჯობესება და მიკრობებთან წარმატებული ბრძოლა. ყოველივე ეს აუცილებელი და მეტად მნიშვნელოვანია სიცოცხლის პროცესისათვის, მაგრამ ეს არაა კულტურა. ამ აღმოჩენებით ჩვენ თავზე ვერ ავმაღლდებით. მხოლოდ მაშინ, როცა "სიცოცხლე თავის აუცილებლობისა და სარგებლიანობისაგან მივა მასზე მაღლა მდგომ სახეობამდე, მხოლოდ მაშინ იარსებებს

[91] იქვე, გვ. 71.
[92] იქვე, გვ. 75.

კულტურა"[93]. თუ გვინდა, გავიგოთ რად გვინდა კულტურა, უნდა ავმაღლდეთ მიზანშეწონილობასა და სარგებლიანობაზე და მიზანდასახულად შეიძლება პიროვნებაც კი შევწიროთ მსხვერპლად ისეთი რამის შექმნას, რაც სარგებლიანობის მომტანი არ იქნება. ასეთია ხელოვნების ნაწარმოები. სულერთია, დამანგრეველია ის თუ ამამაღლებელი, ყველა ვითარებაში კულტურის სფეროა. აქ დაიძლევა სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება, ვცილდებით ამ დაპირისპირების ფარგლებს და შემოდის შოპენჰაუერის ნებელობა, რომლის გარეშე კულტურას ვერ ავხსნით. ამ გზით ვებერი მიდის კულტურის განსაზღვრებამდე, ის მიაჩნია კულტურის სოციოლოგიურ ცნებად, რომელიც აგებულია პიროვნებისა და სამყაროს სინთეზზე, მათ ერთიანობაზე. "იქ, სადაც სამყარო და გონითი პიროვნება, ესე იგი, ყოფიერების მთელი ობიექტური შინაარსი ჩვენი მეტაფიზიკური ექსისტენციის ნებელობით ერთიანდება და ვესწრაფვით საკუთარი ყოფიერების მთლიანობას, რაც პიროვნებისა და სამყაროს სინთეზია, ესაა კულტურა და კულტურული მოღვაწეობა"[94].

ვებერი აანალიზებს მხატვრული ნაწარმოების შექმნის პროცესს, როცა სუბიექტი ობიექტივირებას ახდენს და მიიღება იდეა: "მხატვრული ნაწარმოებისა და იდეის გარდა, არაა კულტურის სხვა პროდუქტიული მატარებელი, ვიდრე მხატვარი და წინასწარმეტყველია". შემოქმედების ობიექტები ყოველთვის გრძნობის შედეგია. ჩვენ მათ განვიცდით როგორც ღირებულს, რის გამოც გვიყვარს სიცოცხლე და ისტორია. სოციოლოგიურ-კულტუროლოგიური კვლევა უნდა ეძიებდეს სიცოცხლიდან ამ კონკრეტულობათა აღმოცენებას: "სოციოლოგიურად ორიენტირებული კულტუროლოგიური კვლევის ამოცანაა სიცოცხლიდან კონკრეტულობათა დინამიური აღმოცენების ახსნა, რომელსაც კულტურით აღვნიშნავთ. ამასთან, ცხადია უნდა იყოს კულტურის არსებითი საფუძველი — სიცოცხლის გრძნობა და დინამიური მნიშვნელობა, სავსებით კონკრეტული ნიადაგი, რომლიდანაც ესენი აღმოცენდებიან. ამით უნდა იყოს დაკავებული ყოველი კულტურულ-სოციოლოგიური თეორიული გამოკვლევა"[95]. ამით ცხადი ხდება რატომ აიგივებს ვებერი კულტურის სოციოლოგიას კულტურის ისტორიასთან. მისთვის კულტურის სოციოლოგიის ძირითადი ამოცანაა თვალი გაადევნოს კულტურის წარმოშობისა და სიცოცხლესთან მიმართების პროცესს,

---

[93] იქვე, გვ. 73.
[94] იქვე, გვ. 74-75.
[95] იქვე, გვ. 76.

მის გრძნობად წყაროსა და ხასიათს სულიერთან მიმართებაში. ამდენად, კულტურის თეორიაში მატერიალური მიმართება გამოირიცხება. კულტურული მოძრაობა მიმართული უნდა იყოს აბსოლუტურისა და მარადიულამდე ამაღლებისაკენ. კულტურის ობიექტივაცია და ფორმები ყალიბდება ისეთ ობიექტებად, რომელიც გვიმორჩილებს და საკუთარი კანონებით მოქმედებს. ასეთი ობიექტივაციებია სახელმწიფო, სამართალი, ეკონომიკა და საზოგადოებრივ ინსტიტუტთა სხვა ფორმები. ისინი კულტურას კი არ ეკუთვნიან, არამედ ცივილიზაციას. ცივილიზაცია ინტელექტუალიზმს აღმერთებს, მაშინ, როცა კულტურას ჩვენი გრძნობა ქმნის. ამის დავიწყების შედეგად აგვერია მეტაფიზიკური გრძნობა და გონება, სიცოცხლის ტექნიკური საშუალებანი და გრძნობათა სამყარო.

ვებერი კულტურის განვითარების სამ პერიოდს განასხვავებს. პირველი — კარტეზიანამდელი, როცა კულტურა სულიერ საზრდოს იძლეოდა და სიცოცხლით იყო სავსე, შექსპირისა და მიქელანჯელოს შემოქმედებათა მსგავსად, დაკავშირებული იყო შინაგანობასთან. მეორე პერიოდია დეკარტისეული, რაციონალური, რომელიც ყველაფერს აუფერულებს და ხანგრძლივად ბატონობს და მესამე პერიოდი უნდა დადგეს პოსტკარტეზიანული, პოსტრაციონალური, როცა გარეგანი ფორმებიც გამოცოცხლდება და ჩვენთვის შინაგანი გახდება.

დაბოლოს, ორიოდე სიტყვა ისტორიის ფილოსოფიასთან ვებერის დამოკიდებულების შესახებ. ისტორიის ფილოსოფიის ძირითად ნიშნად, ვებერს ყოფიერების კონკრეტული ფორმების მიღმა მათი საზრისის ძიება მიაჩნია, რაც სამყაროში ლოგოსის არსებობას გულისხმობს და ისტორია განიხილება როგორც პროგრესი. ასეთი განხილვის ნაცვლად, ვებერი გვთავაზობს კულტურის სოციოლოგიურ, ანუ მორფოლოგიურ გაგებას, "რომლის მიდგომა ფილოსოფიურისაგან განსხვავდება. ის არ ცდილობს ისტორიის მოძრაობა, ყოფიერების ფენომენოლოგია, საზრისის წვდომიდან გამოიყვანოს", საზრისისა, რომელიც ნივთების მიღმაა. განსხვავებით ისტორიის ფილოსოფიისაგან, რომელიც მომავლის წინასწარმეტყველებას იძლევა, კულტურის სოციოლოგია ამას ვერასოდეს გააკეთებს, რადგან ემპირიული კვლევის წესებს ექვემდებარება, რომელსაც მომავალთან საქმე არა აქვს. მისი ამოცანაა, გვიჩვენოს ის უნიკალური და განუმეორებელი, რომელსაც ყოველი სიტუაცია გვთავაზობს და მოწოდებულია, რათა ისტორიის მთელში ჩვენი ადგილი განსაზღვროს. პროგრესი გამოყენებადია ცივილიზაციის მიმართ, მაგრამ, არა — კულტურისადმი, რადგან სული პროგრესს არ

ექვემდებარება. როგორც ვებერის ანალიზიდან ჩანს, ისტორიის ფილოსოფია და კულტურის სოციოლოგია სხვადასხვა მიმართულებით მოძრაობენ.

პარსონსი და კულტურის სოციოლოგია

მე-20 საუკუნის 30-იანიდან 70-ან წლებამდე ამერიკული აზროვნება ბატონობს, რომლის მწვერვალი ტალკოტ პარსონსის სოციოლოგიური ნააზრევი გახდა. მან, სრულიად ახალგაზრდამ, 35 წლის ასაკში შესძლო ორიგინალური სოციალური მოქმედების თეორიის შექმნა, რის გამოც მისმა იმიჯმა ზენიტს მიაღწია. მართალია, პარსონსის თეორიამ აღზევების შემდეგ კრიტიკული ანალიზისა და დაცემის ხანაც განიცადა, თანაც მისივე სიცოცხლეში, მაგრამ ამ თეორიის მიმართ ინტერესმა კვლავ გამოიღვიძა.

ერთ-ერთი მიზეზი, რამაც პარსონსის თეორიას დიდი აღიარება მოუპოვა და ისეთი პარადიგმა გახადა, რომელიც, საყოველთაო აღიარებით, პრობლემათა დასმასაც და გადაწყვეტასაც განაპირობებდა, იყო მისი წინამავალი თეორიებისაგან განსხვავებული გზით მსვლელობა. თუ წინამავალი სოციოლოგიური თეორიები გლობალური სისტემებიდან ამოდიოდნენ და ისეთი ცნებების ირგვლივ მოძრაობდნენ, როგორიცაა საზოგადოება საერთოდ, კულტურა საერთოდ, პროგრესი საერთოდ და ა. შ., პარსონსი ამოდის ადამიანის მოქმედებიდან, სოციალური მოქმედების კონკრეტულ ფორმებს აანალიზებს და ამ განზომილებაში განიხილავს პიროვნების, საზოგადოებისა და კულტურის მიმართებას. მიუხედავად იმისა, რომ პარსონსი ნაკლებად იყო დაინტერესებული აბსტრაქტული კატეგორიებით, მან შეძლო სოციალური მოქმედების ჩარჩოებში გაენალიზებინა სოციალური სისტემები. მართალია, პარსონსის თეორია კონკრეტული ფენომენის ანალიზთანაა დაკავშირებული და ის უდავოდ თეორიული სოციოლოგიის წარმომადგენელია, მან შეძლო გაერკვია საზოგადოების, კულტურისა და პიროვნების მიმართება სოციალური მოქმედების ფონზე. ამდენად, მართებულია მტკიცება, რომ "სოციალური მოქმედების სტრუქტურაზე მუშაობისას" პარსონსი ჩამოყალიბდა როგორც სოციოლოგი, სახელდობრ, როგორც თეორეტიკოს-სოციოლოგი. მთელი მისი ცხოვრების საქმე სოციოლოგიის ზოგად თეორიაზე მუშაობა იყო. ასეთი ვითარების მიუხედავად, ვფიქრობთ, შესაძლებელია, პარსონსის თეორიის არა მხოლოდ ზოგადთეორიული სოციოლოგიის განზომილებაში, არამედ კულტურის სოციოლოგიის დარგშიც განხილვა. პარსონსის სქემა — პიროვნება, კულტურა,

საზოგადოება — ძალიან ახლოსაა არა მარტო მაქს ვებერის, არამედ ალფრედ ვებერის კულტურის სოციოლოგიის ნააზრევთანაც. მაქს ვებერთან სიახლოვეს მკვლევარები ერთხმად აღიარებენ, მაგრამ ნაკლებად ეხებიან, ან საკუთარი უგულებელყოფენ ალფრედ ვებერის ნააზრევთან მსგავსებას. ალფრედ ვებერი კულტურის სოციოლოგიას ისტორიის, სახელდობრ, კულტურის ისტორიის ფონზე აგებს, მაშინ, როდესაც პარსონსი სოციალურ მოქმედებას იღებს ამოსავლად, თანაც, ალფრედ ვებერთან ისტორიული სხეულების სამი ელემენტია: სოციალური მოძრაობა, კულტურის მოძრაობა და ცივილიზაცია, ხოლო პარსონსთან სოციალური მოქმედების არეალში პიროვნება, კულტურა და საზოგადოება განიხილება, მაგრამ, ამ განსხვავებულ სქემათა მიუხედავად, მათ შორის ბევრი რამაა საერთო. კერძოდ, პირველ რიგში, იმის ძიება, თუ რა აკავშირებს თითოეულის მიერ აღიარებულ სამ ელემენტს ერთმანეთთან, თანაც, ორი ელემენტი — სოციალური და კულტურა — მათთან ერთმანეთს ემთხვევა. ასევე ერთნაირად აანალიზებენ არა მარტო ამ ელემენტთა არსებას, არამედ, თითოეული მათგანის გავლენას სხვებზე. ყოველივე ეს და კიდევ სხვა მრავალი მომენტი გვაფიქრებინებს, რომ პარსონსი არა მარტო ზოგადსოციოლოგიური თეორიის წარმომადგენელია, არამედ კულტურის სოციოლოგიისაც. ამდენად, მიგვაჩნია, რომ პარსონსის შრომის რუსული გამოცემის წინასიტყვაობის ავტორი ვ. ჩესნოკოვა სწორად აყენებს საკითხს ამ თეორიის არსების შესახებ. ის წერს: "რით განსხვავდება პრობლემის დასმის ეს მოდელი, რომელსაც სოციოლოგიაში "სოციალურ მოქმედებას" უწოდებენ? იგი ანალიზის ამოსავალ ერთეულად არ გვთავაზობს მთელ საზოგადოებას, არც პიროვნებასა და კულტურას, ყველაფერი ეს ძალზე მსხვილი და რთული სტრუქტურებია, არამედ ცალკეულ მოქმედებას. მაგრამ, სწორედ აქ, ამ უჯრედში გადაეჯაჭვა ერთმანეთს ზემოქმედებანი, რომელნიც მომდინარეობენ საზოგადოებიდან, კულტურიდან, პიროვნებიდან. აქ პიროვნული იმპულსები და სწრაფვანი სოციალური მექანიზმებით მუშავდება და შემდგომ კულტურული ეტალონებით გათვალისწინებულ ფორმებში ყალიბდება. ვიწყებთ მოტივაციური მექანიზმების განხილვით, რომლებიც სოციალიზებული კულტურული პიროვნების დონეზე მოქმედებს და შემდგომ აუცილებლად გადავდივართ კულტურის სოციალურ სისტემებსა და ღირებულებითნორმატულ სტრუქტურებზე. სწორედ ეს გააკეთა პარსონსმა"[96].

---

[96] Талкотт Парсонс, О структуре социального действия, გვ. 14-15.

მოკლედ რომ ვთქვათ, პარსონსის თეორია უფრო მეტია, ვიდრე სოციოლოგიის რომელიმე დარგი, თუნდაც კულტურის როგორც ერთიანი მთელის ანალიზი მის შემქმნელ და მატარებელ პიროვნებასა და საზოგადოებასთან მიმართება ამ თეორიაში ერთ-ერთი ძირეული მომენტია, ამიტომ, ეს ზოგადსოციოლოგიური თეორია შეიცავს კულტურის სოციოლოგიის ამოცანებსაც. ეს გამოვლინდება პარსონსის სოციოლოგიის ძირითად ცნებათა ანალიზითაც. მითუმეტეს, თუ იმასაც მივაქცევთ ყურადღებას, რომ პარსონსთან ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტია კულტურისა და სოციალური სისტემის, ე. ი. კულტურისა და საზოგადოების მიმართების პრობლემა და ამ საკითხში ის ერთ-ერთ ორიგინალურ თვალსაზრისს გვთავაზობს. ამდენად, წიგნის ბოლო თავში ჩვენ შევეხებით პარსონსის თეორიის რამდენიმე ასპექტს, რომელიც საშუალებას მოგვცემს, გავარკვიოთ პარსონსის პოზიცია კულტურისა და საზოგადოების, კულტურისა და პიროვნების მიმართების საკითხში.

კითხვები თემისათვის:

კულტურის სოციოლოგიის სათავეებთან

1. რა სოციალურმა პირობებმა განსაზღვრა კულტურის სოციოლოგიური ანალიზის წარმოშობა?
2. როგორ გამიჯნა ალფრედ ვებერმა კულტურის სოციოლოგია კულტურის ფილოსოფიისაგან?
3. კულტურის სოციოლოგიის სამი ელემენტი ალფრედ ვებერის მიხედვით.
4. ალფრედ ვებერი და ოსვალდ შპენგლერის თეორია.
5. კულტურის სოციოლოგიის გამიჯვნა ისტორიის ფილოსოფიიდან ალფრედ ვებერთან.
6. პარსონსის ნააზრევს რა ადგილი უკავია კულტურის სოციოლოგიურ გააზრებაში?
7. როგორია პარსონსის კვლევის სამი ელემენტის ურთიერთმიმართება?

ლიტერატურა

1. Вебер Альфред, Избранное, Кризис европейской культуры, Санкт-Петербург, 1999.
2. Парсонс Талкотт, О структуре социального действия, М. 1999.

კულტურის კვლევის მეთოდოლოგია

მე-20 საუკუნის დასაწყისში კულტურის კვლევის ინტენსიფიკაციასთან ერთად, დაისვა კითხვა: როგორ მივუდგეთ კულტურას, რა გზით შევძლებთ მის წვდომას, რაც შეიძლება მის ბუნებასთან მისადაგებული ფორმით. ეს საკითხი მწვავედ დაისვა ალფრედ ვებერის წინაშე, როდესაც მან კულტურის შემმეცნებელი ახალი დისციპლინის ჩამოყალიბება გადაწყვიტა, რომელიც განსხვავებით კულტურის ფილოსოფიისაგან, კულტურის სამეცნიერო და არა მსოფლმხედველობრივი განხილვა იქნებოდა. მას მიაჩნდა, რომ კულტურას მრავალი თვალსაზრისით შეიძლება მივუდგეთ. მაგრამ, ამოცანაა, მათ შორის მოიძებნოს ის თვალსაზრისი, რომელიც კულტურის კვლევაში წარმატებას უზრუნველყოფს. ვებერის მიერ შექმნილი კულტურის სოციოლოგია მისთვის უბრალო პროფესიული ინტერესის საგანი კი არ ყოფილა, არამედ მისი "სიცოცხლის განცდა და მისთვის შინაგანი ფენომენი". ამ გზით, როგორც მწერალი კურციუსი აღნიშნავს, "მან ჰპოვა მეთოდი, რომელიც მხოლოდ მას შეეძლო ჰქონოდა". ალფრედ ვებერის ძირითად ნაშრომში "კულტურის ისტორია როგორც კულტურის სოციოლოგია", რიჰარდ ბრეი ახალ მეთოდს პოულობს, რომელსაც კულტურის კვლევაში წარმატება მოაქვს, მაგრამ, ამავე დროს, გარკვეული შეცდომებითაც ხასიათდება. ბრეის ეს ბუნებრივად მიაჩნია, რადგან "მეცნიერებაში ყოველი წინსვლა დაკავშირებულია ახალ შემეცნებასთან და შენაძენთან, ამავე დროს, ნგრევასა და დანაკარგთან. წინსვლა ყოველთვის უკუსვლაცაა" (იხ. ბრეის შესავალი წერილი ალფრედ ვებერის თხზულებათა მე-8 ტომისათვის)[97].

ალფრედ ვებერმა მე-20 საუკუნის ყველაზე მწვავე საკითხზე მოახდინა რეფლექსია. ეს იყო კულტურის ადგილი და როლი საზოგადოების ცხოვრებაში. კულტურის პრობლემებმა იმდენად წინ წამოიწია, საჭირო იყო იმის გააზრება, რას აძლევს კულტურა საზოგადოებას და საზოგადოება — კულტურას. საჭირო იყო იმის დადგენა, "რა წყარო აქვს კულტურის ნაყოფიერებას და რა უშლის მას ხელს? შეუძლია თუ არა კაპიტალიზმს სოციალური და კულტურული საკითხის გადაწყვეტა? როგორაა შესაძლებელი მოთხოვნების შესაბამისი პოლიტიკური კულტურა? როგორ დაიძლევა გაუცხოების ახალი ფორმები? შეუძლია ადა-

---

[97] Alfred Weber, Schriften zur Kultur und Geschichtssoziologie, Gesamtausgabe, B. 8 Marburg 2000, გვ. 10.

მიანს თავი დააღწიოს აპარატის ძალაუფლებას? სად იმყოფება თანამედროვე ადამიანი ისტორიის მსვლელობაში და რა პერსპექტივები აქვს? დღევანდელი წარმოების წესი დედამიწასა და ბუნებას ხომ არ დაანგრევს? ეს კითხვები ჩვენს ეპოქაში მეტად აქტუალურია"[98], აღნიშნავს ბრეი და მიუთითებს, რომ კითხვა "სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?", რომელიც მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში ოცი ცნობილი მოაზროვნის კრებულის სათაურად იყო გამოყენებული, საწყისს ალფრედ ვებერთან იღებს, რომელმაც ეს კითხვა კულტურის მიმართ დასვა და სცადა ეპასუხა კითხვაზე, რამდენადაა შესაძლებელი კულტურა როგორც სულიერ-გონითი გამოხატვის ფორმა.

ეს კითხვები იდგა მაქს ვებერის წინაშეც, მაგრამ ძმები განსხვავებულ განზომილებაში გადაწყვეტდნენ ამ კითხვებისადმი მიდგომის მეთოდური პრინციპებისა თუ წანამძღვრების საკითხს. მაქს ვებერი როგორც თანმიმდევარი რაციონალისტი, როგორც რაციონალურ, ისე ირაციონალურ მოვლენათა ასახსნელად მხოლოდ რაციონალურ მეთოდს იყენებდა. მასთან შემეცნება გონებრივი ფორმებით, ლოგიკური ანალიზით წარიმართებოდა. ალფრედ ვებერს გონება არ გამოურიცხავს, მაგრამ გონების შესაძლებლობანი შეზღუდულად ჩათვალა კულტურის შესამეცნებლად, რადგან კულტურა უფრო განცდისეულია, შთაგრძნობადია. ამდენად, კულტურის თეორია უნდა აიგოს გრძნობადის, ირაციონალურის საფუძველზე. როგორაა შესაძლებელი კულტურის სოციოლოგიური თეორია და კულტურის სოციოლოგიური ცნება? ალფრედ ვებერი ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად გონების გვერდით, ემოციონალურსა და ნებელობითს მიმართავს. მისთვის დომინანტურია "სიცოცხლის შეგრძნება", "გონით ემოციონალური", "სულიერ-გონითი ნებელობა", მათი გზით იწარმოება კულტურა. ალფრედ ვებერისათვის "გონითი არსებითად გონით ემოციონალურია". ამ განსაზღვრულობაში ის რაციონალურისაგან შემოიფარგლება, ემიჯნება ინტელექტუალურ-ცნებობრივს, რადგან კულტურა თავისი ბუნებით გრძნობად-ნებელობითია. მას ამოძრავებს "სულიერ-გონითი ნებელობა". ალფრედ ვებერის მტკიცებით, კულტურის წვდომის მეთოდი ამ მოვლენის იდენტური უნდა იყოს. ამიტომ განხილვის წესი იქნება "ინტუიციურ-ირაციონალური". მისი თქმით, კულტურის კვლევის "მეთოდი უეჭველად ინტუიციონისტური და სინთეტურია, მაგრამ, ამავე დროს, ის ცნობიერ-ანალიტურიცაა". ალფრედ ვებერის მკვლევარები მიუთითებენ, რომ ის

---

[98] იქვე, გვ. 15.

ასეთ მეთოდს არა მარტო ძმასთან პაექრობაში იცავდა, არამედ გეორგ ლუკაჩთანაც და მან "ყველაფერი გააკეთა გრძნობის დამსაბუთებელი ძალის დემონსტრირებისათვის".

ალფრედ ვებერის მეთოდის გასაგებად მეტად მნიშვნელოვანია არა მარტო კულტურასთან მეთოდის შესაბამისობის მოთხოვნა, რაც ნივთთა ობიექტური ვითარებითაა გაპირობებული, არამედ მკვლევრის მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციაც, ანუ სუბიექტისა და სუბიექტურობის როლი კულტურის შემეცნებაში. მაქს ვებერი კულტურისა და პოლიტიკის მეცნიერებათა გათავისუფლებას ცდილობდა შეფასებებისაგან, გამიჯნავდა შემეცნებით და შეფასებით მსჯელობებს და ამ უკანასკნელთ მეცნიერების სფროდან გამორიცხავდა, მეცნიერულ ანალიზში ფიგურირების შემთხვევაშიც შეფასებით მსჯელობათა შემეცნებით ფუნქციას უარყოფდა. ალფრედ ვებერი იმ წანამძღვრიდან ამოდის, რომ ღირებულებითი ორიენტაციების გარეშე კულტურის კვლევა განუხორციელებელი იქნება და ღირებულებითი ორიენტაციების გზით ბუნებისა და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა კვლევა ერთიანდება, საკითხი უნდა დადგეს არა ღირებულებითი ორიენტაციების გამორიცხვის, არამედ იმის შესახებ, რომელ ღირებულებით ორიენტაციებთან კავშირი მოუტანს კულტურის მკვლევარს უფრო მეტ ნარმატებას. სახელდობრ, ხელოვნებასთან, ლიტერატურასთან, ფილოსოფიასთან თუ რელიგიასთან. ეს ღირებულებითი ორიენტაციები ქმნის კულტურის ცენტრს, რომელსაც შეადგენს რელიგია, მეცნიერება, ფილოსოფია და ხელოვნება. ამ ოთხიდან, რიჰარდ რორტის აზრით, უკეთესია, ცენტრალურად ხელოვნება დაისახოს. ხელოვნება კვლევას ნაკლებად ზღუდავს, მაგრამ უკეთესი იქნებოდა, საერთოდ არ მიგვეღო არც ერთი მათგანი. ალფრედ ვებერი სხვაგვარად ფიქრობს. ოთხივეს აღიარებს კულტურის ცენტრად, მაგრამ არჩევანს მეცნიერებაზე აკეთებს, თუმცა, მის შემავსებლად ხელოვნებას მიიჩნევს. ამიტომ, ის, კულტურის მეცნიერულ კვლევაში ხშირად მიმართავდა ხელოვნების ნაწარმოებთა ანალიზს და ხელოვნების შემეცნებით ფუნქციას იცავდა. ერთ-ერთმა მკვლევარმა ამ მიმართულებით ალფრედ ვებერის ღონისძიებები შეადარა თომას მანის მცდელობას, რომლისთვისაც "ფაუსტური" ხელოვანის, მუსიკოსის ეშმაკთან ბრძოლაა. ალფრედ ვებერმა ეს სოციოლოგიაში გააკეთა.

კულტურის ცნების დასადგენად მრავალ გზას მიმართავენ. ერთ შემთხვევაში ამოსავლად სიტყვის ეტიმოლოგიურ მნიშვნელობას გაიხდიან და იმ ასპექტებს გააანალიზებენ, რომელიც სიტყვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობიდან ცნებობრივში გადა-

დის. რა ასპექტები აქვს სიტყვა "კულტურას", რომლის გამო ის საფუძვლად დაედო კულტურის ცნებობრივ მნიშვნელობას და, რომლის ძალითაც, გარკვეული ფენომენები აღინიშნება ამ სიტყვით. თუ ეს ასეა, გამოდის, რომ სიტყვასა და შესაბამის ცნებას შორის გარკვეული შინაარსობრივი იდენტურობაა და ეს ხდება ეტიმოლოგიური მნიშვნელობიდან ცნებობრივზე გადასვლის საფუძველი. მკვლევართა უმრავლესობა ამ გზას მიმართავს. ეძებენ არა მარტო სიტყვა "კულტურის" თანამედროვე მნიშვნელობას, არა მარტო იმას, რომ ეს სიტყვა პირველად გერმანელებმა გამოიყენეს, არამედ იმასაც, რა იყო ამ სიტყვის მისაღებად გამოყენებული ფუძე ძველ ლათინურში და როგორ გადავიდა ის გერმანულში.

კულტურის ცნების დადგენის ერთ-ერთი გზაა სიტყვის სემიოლოგიური ანალიზი — ყოველდღიურობაში რამდენი მნიშვნელობით გამოიყენება ეს სიტყვა და რომელი მათგანი დაედო საფუძვლად კულტურის ცნების თანამედროვე გაგებას. ან კიდევ, რომელი გამოდგება კულტურის ცნების დადგენაში ამოსავლად. ამ გზას მიმართავს გერმანელი კულტუროლოგი კლაუს ჰანსენი ნაშრომში "კულტურა და კულტურის მეცნიერება". მისი მტკიცებით, კულტურის მეცნიერებათა უპირველესი კითხვაა — "რა არის კულტურა?". მრავალი პასუხის მიუხედავად, კულტუროლოგებს ჯერ კიდევ არა აქვთ ამ ცნების სწორი გაგება. ეს მიღწეული იქნება იმ შემთხვევაში, თუ ეტიმოლოგიური ანალიზით არ შემოვიფარგლებით და ამოსავლად სიტყვა "კულტურის" ყოველდღიურ მნიშვნელობას ავიღებთ. ამ სიტყვის ყოველდღიურ მნიშვნელობათაგან ჰანსენი აანალიზებს ოთხს: პირველი — ვამბობთ, მაიერი გაგიუებულია კულტურაზე, ხშირად დარბის ოპერასა თუ სხვა თეატრებში, ფრანკფურტელთა კულტურა ზეპირად იცის. მეორე — მიულერს არავითარი კულტურა არა აქვს, არავითარი ცხოვრების წესი. ის ცივილიზაციის ყველა მიღწევას ფლობს, მაგრამ კულტურას მოკლებულია. მესამე — ქ-ნი შულცი ბევრს მოგზაურობს, რადგან მას უცხო კულტურები აინტერესებს სუბკულტურებთან ერთად. მეოთხე — ძლიერი წვიმები დარგულ კულტურათა უმრავლესობას სპობს. ამ დებულებებში სიტყვა "კულტურა" განსხვავებული მნიშვნელობით გამოიყენება.

პირველ მაგალითში "კულტურა"შემოქმედებასთან დაკავშირებულ და შემოქმედების ყველა პროდუქტს მოიცავს — თეატრალური ხელოვნება იქნება ეს, ლიტერატურა, სახვითი და კინო ხელოვნება თუ სხვა. ესენი არტეფაქტებია, თანაც შრომის პროდუქტები, პრაქტიკული გამოყენების მიზნის გარეშე. მათზე

მუშაობა გონითი, შემოქმედებითი და ხელოვნებისეული. ეს საქმიანობა არაა გადაცემადი, დაკავშირებულია განსაკუთრებულ უნარსა და ნიჭთან. ხელოვნებისეული შემოქმედებითი შრომა და მისი პროდუქტები კულტურად და კულტურის პროდუქტებად იწოდება. მეორე მნიშვნელობას ბევრი საერთო აქვს პირველთან. მასში თავს იჩენს კულტურისა და ცივილიზაციის განსხვავება, რომლის სრულყოფილ ანალიზად ჰანსენი ნორბერტ ელიასის ორტომეულს მიიჩნევს. თვითონ ჰანსენი მხოლოდ იმას აღნიშნავს, რომ კულტურასა და ცივილიზაციას შორის დაპირისპირებაა, რომ ცივილიზაცია პრაქტიკულ მატერიალურ ნივთთა ქონებასთანაა დაკავშირებული, კულტურა კი მასზე მოთხოვნილებაა. ჰანსენის აზრით, კულტურის ამ ორ გაგებას საერთო აქვს საზოგადოებრივი ცხოვრების გარკვეული სფეროს პრაქტიკული ბატონობისაგან დაშორებულობა. ისინი პრაქტიკულზე მაღლა მდგომად განიხილება. ასეთ გაგებაში კულტურის აღწერაცაა და შეფასებაც. ჰანსენის აზრით, კულტურის მესამე მნიშვნელობა წმინდა აღწერითია. კულტურა ნიშნავს უცხო ხალხთა ყველა თავისებურებას, რაც ჩვეულებში, მანერებში, რელიგიასა და სხვა ფენომენებში გამოიხატება. კულტურის მესამე მნიშვნელობაში ხალხთა როგორც გონით-სულიერი, ისე პრაქტიკულ-ყოველდღიური ცხოვრების თავისებურებანი ინტეგრირდება. სუბკულტურისადმი ინტერესიც ამ თავისებურებებზე ორიენტირებაა. აქ ეძებენ ამა თუ იმ ხალხის ცალკეული ფენების, მაგალითად, ახალგაზრდების მანერებს, ცხოვრების წესს. კულტურის ეს გაგება ღირებულებისადმი ნეიტრალურია. ჰანსენის თქმით, მეოთხე მნიშვნელობა სრულიად პროზაულია, ის სხვადასხვა დარგში გამოიყენება, იქნება ეს სოფლის მეურნეობა, მედიცინა, გეოგრაფია თუ სხვა.

ჰანსენი არ კმაყოფილდება ყოველდღიურ სიტყვათხმარებაში კულტურის მნიშვნელობათა ანალიზით და მას ამ სიტყვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის ანალიზს უმატებს, მიუთითებს, რომ ეს სიტყვა ლათინური წარმოშობისაა, წარმოდგება ზმნიდან **colo, colui, cultus** და ორი მნიშვნელობისაა. ერთია მიწის მოვლა-დამუშავება და მეორე — შეთავაზება (**anbeten**). ორივე მნიშვნელობამ განაპირობა ცნებობრივი გაგებაც, თუმცა, უფრო მნიშვნელოვანი პირველია, რადგან კულტურა სწორედ ისაა, რაც დამუშავების, გარდაქმნის შედეგია. ადამიანის ზემოქმედების გარეშე კულტურული პროცესები არ არსებობს. მეორე მნიშვნელობა ლათინურში არ განვითარდა, გერმანელებში კი ძირითადად კულტს დაუკავშირდა. ის ნიშნავს სათაყვანებელს, შეთავაზების ღირსს. ჰანსენის აზრით, კულტურის გერმანული ოთხი

მნიშვნელობა და ორი ლათინური უნდა გაერთიანდეს. მიწათმოქმედებისა და ღმერთისადმი პატივისცემიდან ამოსვლით ადამიანმა თავისთავი გამოყო ცხოველთა სამყაროდან. ამით მან ბუნებრივი მდგომარეობა დატოვა და კულტურის სისტემაში შევიდა[99].

ავტორი ხაზს უსვამს კულტურის გარდამქნელ მნიშვნელობას, მიაჩნია, რომ ბუნებრივი სიკეთის უცვლელი ფორმით ათვისება კულტურა არაა. იგი მხოლოდ მაშინ იწყება, როდესაც ადამიანი სამყაროს გარდაქმნის. ეს გარდაქმნა ადამიანის როგორც გარე, ისე შიდა სამყაროს ეხება. შინაგანი სამყაროს შეცვლა, პირველ რიგში, ინსტინქტებისა და ეგოიზმის მოწესრიგებაა. ამ გზით კულტივირება სიტყვის მეორე მნიშვნელობას ეხმიანება. ამდენად, ადამიანის მოღვაწეობის შედეგად სამყაროსა და ადამიანის ცვლილება კულტურის მაჩვენებელია. კულტურა ჰანსენთან ასე განისაზღვრება: "კულტურა ადამიანის მოღვაწეობის გზით ბუნების შეცვლას ნიშნავს, რის შედეგადაც ბუნებრივი წესრიგი ადამიანისეულით იცვლება". ეს ადამიანური წესრიგი განსხვავებულ ხალხებში სხვადასხვაა. ამდენად, ხალხთა კულტურებზე შეგვიძლია შეფასების გარეშე ვიმსჯელოთ, რაც სიტყვა "კულტურის" მესამე მნიშვნელობას შეესაბამება. ადამიანის გონითი საქმიანობა კულტურის საფუძველია. იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად ინტენსიურია, ეს საქმიანობა, რა ზომითაა მიზანშეწონილი მოქმედება და თანაფარდობა მიზნებსა და მოტივებს შორის, სხვადასხვა ხალხის კულტურა განსხვავებულ დონეებს ქმნის. ამიტომ გამოყოფენ მაღალ და პრიმიტიულ კულტურებს. ამით კულტურის მეცნიერება ადამიანის მეცნიერება ხდება. შესაბამისად, კულტურის ანთროპოლოგია კულტურათმცოდნეობაში განმსაზღვრელია.

ჰანსენის მტკიცებით, კულტურის ცნება ორი მნიშვნელობისაა: ერთ შემთხვევაში მას საფუძვლად ედება სოციალურ ჯგუფთა კოლექტიური ჩვევები, მეორეში, კულტურა ბუნებას უპირისპირდება. კულტურის პირველ მნიშვნელობას შეიმეცნებს კულტურის ანთროპოლოგია, ფოლკლორისტიკა, კულტურის გეოგრაფია. ეს მეცნიერებანი საერთო ამოცანით ერთიანდება. მათი კვლევის საგანია ცხოვრების წესი (way of life). ეს შეიძლება კულტურის სოციოლოგიად გავიგოთ. თანამედროვე კულტურის სოციოლოგია განსაკუთრებული ყურადღებით ეკიდება ნაციონ-

---

[99] Klaus P. Hansen, Kultur und Kulturwissenschaft, Tübingen und Basel, 2000, გვ. 11-14.

ალურ კულტურებს, მათში გაერთიანებულ ჯგუფების ჩვევებს, მოქმედებას, ცხოვრების წესს, განსაზღვრავს მათ ხასიათს, ნაციონალობა-ინტერნაციონალობას, შეიმეცნებს ქალთა და ახალგაზრდობის კულტურას, სუბკულტურათა მიმართებას ძირეული კულტურისადმი, ასევე მულტიკულტურული საზოგადოების, მაგალითად, აშშ-ს მრავალსახოვან კულტურას. კულტურის სოციოლოგიაში შედის მეწარმეთა და მომხმარებელთა კულტურის შესწავლა. საერთოდ, საზოგადოებაში ადამიანის მოქმედების არც ერთი ფორმა არაა კულტურის სოციოლოგიას რომ არ აინტერესებდეს. დღეს თითქმის დაკანონდა კულტურის სოციოლოგიის საგნად ცხოვრების წესის დასახვა. კულტურის ცნების ის განსაზღვრება, რომელსაც ჰანსენი გვთავაზობს თავის პრაქტიკული და თეორიული საქმიანობისათვის, "ადამიანს უსაზღვრო და ზედროულ სამუშაო ველს აძლევს". კულტურული ცხოვრება იცვლება. საზოგადოება ყოველთვის ნაწევრდება ახალ ჯგუფებად, ცხოვრების ახალი წესებით. ყოველი მათგანის მიმართ დაისმის ახალი კითხვები: როგორ ყალიბდება და იცვლება ჯგუფები? როგორ ვითარდება მათი ჩვევები? როგორია ინდივიდებისა და ჯგუფების მიმართება? რამდენად ძლიერ კვალს ტოვებს ინდივიდში საზოგადოებრივი კულტურა? როგორ იძერწება ჯგუფის შესაბამისი ინდივიდი? თავისუფალია იგი თუ დეტერმინირებული? ეს და სხვა ანალოგიური კითხვა კულტურის შემეცნებამდე მიგვიყვანს.

ჰანსენის ანალიზი იმის ნიმუშია, როგორ გადადის კულტურას მოკლებული ადამიანი კულტურაზე, როგორ იცვლება გარემო და ადამიანი, რა გზით მიმდინარეობს პრიმიტიული კულტურების მაღალ კულტურებად გარდაქმნა, რა სამეცნიერო დისციპლინები შეიმეცნებს ამ პროცესებს და როგორი უნდა იყოს ამ შემეცნების ამოსავალი, რომელიც განსაზღვრავს რით დავიწყოთ კულტურის შემეცნება და როგორ დავადგინოთ კულტურის ცნების მნიშვნელობა.

კ ი თ ხ ვ ე ბ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს:
კულტურის კვლევის მეთოდოლოგია

1. ვინ ჩაუყარა საძირკველი კულტურის სოციოლოგიურ კვლევას და მის მეთოდოლოგიას?
2. რა იყო ძირითადი კითხვა კულტურისა და საზოგადოების მიმართებაში?
3. როდის ვითარდება კულტურა ინტენსიურად?
4. რა განსხვავებაა მაქს ვებერსა და ალფრედ ვებერს შორის კულტურის კვლევის მეთოდოლოგიაში?
5. რა ღირებულებით ორიენტაციებს აანალიზებს ალფრედ ვებერი?
6. რა გზას ირჩევს ალფრედ ვებერი კულტურის ანალიზისათვის?
7. რა განსხვავებაა სიტყვა "კულტურა"-ს ეტიმოლოგიურ და ყოველდღიურ მნიშვნელობებს შორის?
8. ყოველდღიურ სიტყვახმარებაში "კულტურა" რამდენი მნიშვნელობით აქვს გაანალიზებული ჰანსენს?

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. Антология исследований культуры, стр. 499-509.
2. Klaus P. Hansen. Kultur und Kulturwissenschaft, Tübingen und Basel, 2000, გვ. 11-14.
3. Alfred Weber, Schriften zur Kultur und Geschichtssoziologie, Gesamtausgabe, B. 8 Marburg 2000, გვ. 10-18.

კულტურის გაგებათა ანალიზი

რა არის კულტურა?

ყოველი ფენომენის შემეცნება პირველ რიგში, მიზნად ისახავს ამ ფენომენის რეალურობისა თუ ირეალურობის დადგენას, ასევე ფენომენის გავრცელების სფეროს მოხაზვას, მისი სპეციფიკის წვდომას, ამ ფენომენის ადგილის განსაზღვრას ყოფიერებასა თუ ყოფიერების მიღმა, მისი ღირებულების დადგენას, მასში არსებითისა და არაარსებითის გამიჯნვასა და სხვა.

სოციალური აზროვნების ცენტრში კულტურაა. მის გარშემო წარმოებს ბრძოლა. ადრე სახელმწიფო, შემდეგ საზოგადოება იყო სოციალური აზროვნების ცენტრალური ფენომენები. დღეს პირველი ადგილი კულტურამ დაიკავა. კულტურის თეორია, სულერთია, რა სახით იქნება ეს წარმოდგენილი, კულტურის რაობის წვდომის მცდელობაა. კულტურის თეორიის უპირველესი ამოცანაა პასუხი გასცეს კითხვაზე: "რა არის კულტურა?" რეალობაა? მნიშვნელობაა? ყოფიერებაა? ცნობიერებაა? ღირებულებაა? საზრისია? სიმბოლოა? აბსტრაქციაა? თუ რეალობას მოკლებული მოჩვენებითი ფენომენია. ერთნი კულტურის მატერიალისტურ თეორიას გვთავაზობენ, რომლის მიხედვითაც კულტურა ონტოლოგიური სტატუსის მქონეა და გამოიხატება მატერიალურ ნივთებში, აღქმად და შემეცნებად მოქმედებებში, ქცევაში, რომელსაც ადამიანი სიტუაციის მიერ დასმულ კითხვებზე პასუხის გასაცემად ახორციელებს. კულტურა, ამ თვალსაზრისით, რეალური, ხელშესახები ნივთები და მათში მაორიენტირებელი საქმიანობაა. ამ თვალსაზრისის საპირისპიროა კულტურის ე. წ. იდეალისტური თეორიები, რომლებიც კულტურას განიხილავენ როგორც იდეათა სამყაროს და შესაბამის საზრისისეულ სფეროს, რომელსაც მატერიალური ყოფიერება არ გააჩნია. მეტიც, მათი აზრით, კულტურა არარეალური აბსტრაქციის სფეროს მიეკუთვნება.

კულტურული ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები კრებერი, კლაკჰონი და მათი მიმდევრები ამტკიცებენ, რომ კულტურა ადამიანის ქცევა კი არ არის, რომელიც რეალურია, არამედ მისი აბსტრაქციაა. თუ კულტურა აბსტრაქციაა, ბუნებრივია, მის რეალობაზე მსჯელობა გამორიცხულია. ამ ჯგუფის ანთროპოლოგები უდავო ფაქტად მიიჩნევენ კულტურის მოუხელთებლობასა და აღქმის შეუძლებლობას. "ვის უნახავს კულტურა?" კითხულობენ ისინი და პასუხობენ "ანთროპოლოგს არ

ხელეწიფება კულტურის უშუალო დაკვირვება". თუ კულტურა ანთროპოლოგისათვის არაა მოცემული და დაკვირვებადი, ვისთვის უნდა იყოს მოცემული? ამ ვითარებაზე დაყრდნობით, ისინი ამტკიცებენ, რომ "კულტურა თავისთავად მოუხელთებელია და შეუძლებელია ადეკვატურად აღქმულ იქნას მასში მონაწილე ინდივიდის მიერაც" (ლინტონი). ამ მტკიცებათა ავტორების მიმართ, ლესტერ უაიტი სვამს კითხვას: თუ კულტურა მოუხელთებელი და შეუმეცნებადია, არსებობს თუ არა ის სინამდვილეში? აღნიშნულ ანთროპოლოგთა პასუხი ამ კითხვაზე ერთნიშნად უარყოფითია. ლინტონი გაოცებული კითხულობს "განა კულტურაზე შეიძლება ვთქვათ, რომ ის არსებობს?" რადკლიფ ბრაუნი კულტურას აბსტრაქციის ფორმას მიაწერს და, შესაბამისად, მის რეალურ არსებობას უარყოფს "კულტურა ნიშნავს არა კონკრეტულ რეალობას, არამედ აბსტრაქციას". ამავე განზომილებაში მოძრაობს ანთროპოლოგი სპირო. მისი მტკიცებით, "თანამედროვე ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით, კულტურას ონტოლოგიური რეალობა არა აქვს". ამ თეორიის წარმომადგენელთა აზრით, ისინი ამ გზით არა მარტო კულტურის არსებას აფიქსირებენ, არამედ კულტუროლოგიასაც მიჯნავენ ფსიქოლოგიისაგან. თუ კულტუროლოგიის საგნად ადამიანის ქცევას ჩავთვლით, მათი აზრით, ეს ფსიქოლოგიის ობიექტია და კულტუროლოგია ფსიქოლოგიის დანამატი გამოდის. ეს რომ არ მოხდეს, მათი მტკიცებით, აუცილებელია ადამიანის ქცევა ფსიქოლოგიას მივაკუთვნოთ, ხოლო ამ ქცევის შედეგად მიღებული აბსტრაქციები — კულტუროლოგიას.

ამ მოსაზრებებს საფუძვლიანად უარყოფს დევიდ ბიდნის მიერ ისტორიული მატერიალიზმის წარმომადგენლად მონათლული ლესლი უაიტი. იგი რეალიზმის წარმომადგენელია და მიიჩნევს, რომ მეცნიერების საგანი რეალობა უნდა იყოს და არა მოუხელთებელი და შეუმეცნებადი აბსტრაქცია. ფსიქოლოგიისა და კულტუროლოგიის გასამიჯნავად ის ეთანხმება ქცევის, ფსიქოლოგიის სფეროდ გამოცხადებას, მაგრამ კულტუროლოგიის საგნად რეალობას მოკლებული აბსტრაქციების ნაცვლად, კულტურას აცხადებს. მისი მტკიცებით, საგნები და მოვლენები თავისთავად არც ეთიკურია, არც ეკონომიკურია, არც ეროტიკულია. ისინი ასეთად გარკვეული თვალსაზრისით მიდგომისას ხდებიან. მეცნიერების საგნის განმსაზღვრელი ობიექტი კი არაა, არამედ მისდამი მიდგომა. ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერებანი ერთმანეთისაგან ობიექტით კი არ განსხვავდებიან, არამედ ობიექტში მათთვის საინტერესო ასპექტებით. ლესლი უაიტის აზრით, კულტურა სიმბოლოებთანაა დაკავშირე-

ბული და სიმბოლიზებულ მოვლენათა კლასს სწავლობს. სიმბოლიზებულ მოვლენათა კლასი კი სხვადასხვა ასპექტში განიხილება. იქნება ეს ასტრონომიული, ფიზიკური, ქიმიური თუ კულტუროლოგიური ასპექტი. ეს მოვლენები განიხილებიან როგორც ადამიანთან, ისე ერთმანეთთან მიმართებაში. ლესლი უაიტი სიმბოლიზებულ საგნებსა და მოვლენებს სიმბოლატებს უწოდებს და მიაჩნია, რომ ფსიქოლოგიისა და კულტუროლოგიის გამიჯვნა იმ მიმართებათა განხილვით უნდა მოხდეს, რაც სიმბოლატებს აქვთ ერთ შემთხვევაში ადამიანებთან, მეორეში, ურთიერთთან. უაიტის მტკიცებით, როცა სიმბოლიზებული საგნები და მოვლენები ადამიანის ორგანიზმთან მიმართებაში, ე. ი. სომატურ პლანში განიხილება, მათ ადამიანის ქცევა ეწოდება და ამას შეისწავლის ფსიქოლოგიის მეცნიერება. როცა სიმბოლიზებული საგნები და მოვლენები ადამიანთან მიმართების გარეშე ურთიერთკავშირში განიხილებიან და აიხსნებიან, ე. ი. ექსტრასომატურ მიმართებაში, მათ კულტურა ეწოდება, ხოლო კულტურის შესახებ მეცნიერებას — კულტუროლოგია[100]. აღნიშნულიდან გამომდინარე, უაიტი მიიჩნევს, რომ ფსიქოლოგიასა და კულტუროლოგიას საერთო ობიექტი — სიმბოლატები აქვთ. განსხვავება მათდამი მიდგომის ასპექტებშია. ადამიანთან მიმართებაში თუ ურთიერთთან მიმართებაში განხილვაში, ე. ი. სომატურ თუ ექსტრასომატურ ასპექტში. აქედან გამომდინარე, უაიტი კულტურის შემდეგ განსაზღვრებას აყალიბებს: "**კულტურა ადამიანის სიმბოლიზაციის უნარზე დამოკიდებული, ექსტრასომატურ კონტექსტში განხილული საგნებისა და მოვლენების კლასია**". უაიტი მის საწინააღმდეგო არგუმენტაციასაც ითვალისწინებს. შეიძლება თქვან, რომ მეცნიერებას კვლევის საკუთარი საგანი უნდა ჰქონდეს და არა ასპექტი თუ კონტექსტი. ისე, როგორც თვალსაზრისით მეცნიერებათა განსხვავებულობას არასაკმარისად მიიჩნევდნენ და მოითხოვდნენ ყოველი მეცნიერებისათვის ცალკე საგანს, რომელსაც ობიექტთან აიგივებდნენ, აქაც კონტექსტისა თუ ასპექტის წინააღმდეგ გალაშქრება მოსალოდნელი და რეალურიცაა. ამიტომ უაიტი ასაბუთებს, რომ კონტექსტსა თუ ასპექტში ვლინდება სწორედ ფენომენის ბუნება, რომლის ახსნა მეცნიერებას ეკისრება. მამაკაცი მამაკაცია, მაგრამ არა მონა. მონად ის მხოლოდ გარკვეულ კონტექსტში ხდება. ძროხა ძროხაა, მაგრამ სხვადასხვა კონტექსტში ვლინდება მისი არსება. ერთ შემთხვევაში,

---

[100] Лесли А. Уайт, Понятие культуры, წიგნში: Антология исследований культуры, т. I, Санкт-Петербург, 1997, გვ. 22.

საკვებად გამოიყენება, მეორეში გამწევ ძალად, მესამეში თაყვანისცემის ობიექტია და ა. შ. თითოეულ კონტექსტს განსხვავებული მეცნიერება შეისწავლის. ამრიგად, აქ ორი განსხვავებული თვალსაზრისი გამოიკვეთა: ერთი კულტურას რეალობას ართმევს და აბსტრაქციამდე დაჰყავს, მეორე კულტურის რეალობას ამტკიცებს, მას საგანთა და მოვლენათა კლასის სახით არსებობას მიაწერს, რომელთაც სიმბოლატებს უწოდებს.

მნიშვნელოვანია ერთი გარემოება: მეცნიერების საგნის განმსაზღვრელად ერთნი საგნობრივ სამყაროს ასახელებენ, მეორენი თვალსაზრისს. ამ უკანასკნელთა მიმართ, ყოველთვის სუბიექტურობის არგუმენტს აყენებენ. ამტკიცებენ, რომ თვალსაზრისი სუბიექტურია და როგორ შეიძლება მის გზით მეცნიერებათა კლასიფიკაცია. უაიტის ნააზრევი თვალსაზრისის კონცეფციასთან ახლოსაა და, ამავე დროს, მეცნიერების საგნის ობიექტში ძიების მომენტსაც შეიცავს, რადგან ასპექტი, რასაც ის მეცნიერების საგნად თვლის, თვალსაზრისზე მეტია. ის ობიექტის ერთ-ერთი მომენტია და ობიექტს რომ სხვადასხვა ასპექტები თუ მომენტები ახასიათებს, შესაბამისად ხდება მეცნიერებათა კლასიფიკაციაც. კულტურის რეალისტური თეორიის წარმომადგენელი ლესტერ უაიტი თავის თვალსაზრისს ბოლომდე ატარებს. მისი პირველი თეზისია კულტურის არსებობა რეალური საგნებისა და მოვლენების სახით და შემდგომი საკითხია, სად იმყოფება ეს რეალური საგნები და მოვლენები.

უაიტის აზრით, კულტურის მოვლენები დროულ-ვრცეულ განზომილებაში არსებობს. ეს არსებობა სამ სფეროზეა განაწილებული: I. კულტურის მატარებელ ადამიანებზე. მათზე მოდის იდეები, რწმენა, ემოციები, ურთიერთობანი, II. ადამიანთა შორის ურთიერთქმედებებში, III. მატერიალურ ობიექტებში. იდეათა თეორიის საწინააღმდეგოდ უაიტი იდეებზე არ დაიყვანს კულტურას და ნივთებსაც, ისე როგორც ადამიანს, მიაწერს კულტურის ელემენტად ყოფნას. მისი მტკიცებით, სიმბოლატთა სამი სახეა: I. იდეები და ურთიერთობანი, II. ადამიანის გარეგანი მოქმედებანი, III. მატერიალური ობიექტები. უაიტის კრიტიკოსები ნივთების კულტურაში შეტანის გამო მას მატერიალისტად თვლიან, მიაჩნიათ, რომ ის კულტურის განივთების, რეიფიკაციის წარმომადგენელია. უაიტი ასეთ კრიტიკას არ ეთანხმება. მას იდეები ნივთებთან არ გაუიგივებია და რეიფიკაციის ბრალდება მის მიმართ უსაფუძვლოა, რადგან იმედი, თავისუფლება, პატიოსნება მას ნივთებზე არ დაუყვანია. მან მხოლოდ ის აღნიშნა, რომ ნივთები კულტურის ელემენტებია, მაგრამ ადამიანის გარეშე კი არა, არამედ როგორც ადამიანის

ქმნილება. ნივთები ექსტრასომატურ განზომილებაში კულტურის ერთ-ერთ ძირითად ელემენტს ქმნიან. უაიტი თავის წინამორბედებად ასახელებს დიუის, კრებერს, დიურკჰეიმს და უმართებულოდ მიიჩნევს ბოასის მიერ მისი თვალსაზრისის კრიტიკას, რომლის მიხედვითაც "კულტურა არ უნდა ჩაითვალოს საზოგადოების გარეთ არსებულ და საკუთარი კანონებით განვითარებად მისტიურ სუბსტანციად".

უაიტის აზრით, შეუძლებელია კულტურა ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებობდეს და ვითარდებოდეს, მაგრამ ასევე შეუძლებელია კულტურის ცვლილების ადამიანის ცვლილებასთან დაკავშირება. კულტურები სწრაფად იცვლება, ადამიანების ცვლილება კი ძალზე ნელი ტემპით მიმდინარეობს, ამიტომ ვერც ადამიანის ცვლილებით ავხსნით კულტურის ცვლილებას და ვერც კულტურის ცვლილებით ადამიანის ცვლილებას.

ლესლი უაიტის აზრით, კულტურის მისეული გაგება ტრადიციულთანაა კავშირში. ის აგრძელებს კულტურის ტრადიციულ თეორიათა ძირეულ პრინციპებს. პირველ რიგში, კულტურის რეალურ სამყაროში ძიებას. კულტურას ის ეძებს და პოულობს ადამიანის მიერ შექმნილ სულიერ და მატერიალურ ღირებულებათა იერარქიაში. ამის დასადასტურებლად შეიძლება კულტურის უაიტისეული განსაზღვრება შევადაროთ კულტურის ერთ-ერთი პირველი გამააზრებლის ედუარდ ბერნეტ ტეილორის გაგებას. ტეილორის ნაშრომი "პირველყოფილი კულტურა" ცივილიზაციასთან გაიგივებული კულტურის განსაზღვრებით იწყება. მასში ადამიანის იდეები და მათი რეალიზება განისაზღვრება როგორც კულტურა. "კულტურა ანუ ცივილიზაცია ფართო ეთნოგრაფიული აზრით, მთლიანობაში შედგება ცოდნის, რწმენის, ხელოვნების, ზნეობის, კანონების, ჩვეულებისა და ზოგიერთ სხვა უნართა თუ ჩვევათაგან, რომელიც საზოგადოების წევრ ადამიანს აუთვისებია"[101]. ამ შემთხვევაში ტეილორის განსაზღვრება კულტურის ფენომენის სულიერი პროცესებით შემოფარგვლას ჯერდება, მაგრამ კლაკჰონისაგან განსხვავებით, ის მსჯელობს არა ცარიელ აბსტრაქციებზე, არამედ რეალურ სულიერ პროცესებსა და მათ შედეგებზე. აქ არაა მსჯელობა მატერიალურ ნივთებზე, მაგრამ არც აბსტრაქციაზეა საუბარი. აქ საკითხი დგას ადამიანის უნარებზე, ჩვევებსა და მოქმედებაზე, რომლის ერთ-ერთი შედეგი ხელოვნებაცაა. გამოდის, რომ უაიტი არა მარტო აგრძელებს კულტურის ტრადიციულ გაგებას, არამედ აფართოებს კიდევაც და კულტურაში შეაქვს მატერიალური

[101] Тайлор Э. Б. Первобытная культура, М., 1989, გვ. 18.

ნივთებიც, ანუ ახდენს კულტურის რეიფიკაციას, როგორც მას საყვედურობენ. ასეთი რამ მის წინამორბედ ტეილორთან არ ხდება.

კულტურის გააზრებაში ორი — მატერიალისტური და იდეალისტური ხაზის დაფიქსირებას ახდენს ამერიკელი კულტურის ანთროპოლოგი, მეტაანთროპოლოგიის ცნების შემომტანი, დევიდ ბიდნი, რომელშიც ის აერთიანებს კულტურული რეალობისა და ადამიანის ბუნების ნვდომას. თუ "თეორიულ ანთროპოლოგიაში" ფართოდ განიხილავს ამ მეცნიერების განვითარების გზებს, მისთვის მაინც მთავარია კულტურის თეორიული ანალიზის პრაქტიკულ შემეცნებასთან გაერთიანება. მისი მტკიცებით, კულტურის რეალისტური ე. ი. მატერიალისტური და იდეალისტური გაგება მრავალ ქვეჯგუფს მოიცავს. ძირითადია რეალისტების მიერ კულტურის რეიფიკაცია, ხოლო იდეალისტების მიერ კულტურის ადამიანისაგან მოწყვეტა და კულტურისათვის პლატონური იდეების ანალოგიური სტატუსის მინიჭება. რეალისტებში ის განასხვავებს ერთის მხრივ, კულტურის სოციალური ქცევის ატრიბუტად მიჩნევას, რომელიც ადამიანის ცხოვრების წესია და მეორეს მხრივ, კულტურის იდეალისტურ გაგებას, როცა კულტურა იდეათა ერთობლიობაზე დაყავთ. იდეალიზმის შიგნით კი განასხვავებს კონცეპტუალურ და სუბიექტურ იდეალიზმს. კონცეპტუალური იდეალიზმისათვის კულტურა კონცეპტუალური ნაგებობაა, აბსტრაქციაა, სუბიექტური იდეალიზმისათვის კულტურა გადაცემადი იდეებია, რომელიც გონებით აღიქმება და გაიგება. კულტურა მათთვის ადამიანის მიერ შექმნილი ქცევის ნორმები და იდეალებია. მატერიალურს ისინი კულტურიდან გამორიცხავენ და კულტურა დაყავთ კონცეპტუალურ ნორმებსა და პატერნებზე.

ბიდნის აზრით, კულტურის გაგებაში ორი საპირისპირო მიმართულების შეცდომაა — ნატურალისტური და კულტურალისტური. ნატურალისტურ შეცდომასთან გვაქვს საქმე, როცა კულტურული ფენომენები ორგანულისა და ფსიქიკურის დონემდე დაჰყავთ. ამას ადგილი აქვს ფროიდთან, ლებონთან, იუნგთან. საპირისპიროა კრებერისა და მისი მიმდევრების თვალსაზრისი, რომლებიც კულტურას ზეორგანულის დონედ მიიჩნევენ და მისგან გამორიცხავენ ფსიქიკურს, სოციალურსა და ორგანულს. მიიჩნევენ, რომ ზეორგანული თავისთავადი რეალობაა ფსიქოლოგიური გამოცდილებისა და სოციალური ქცევისაგან დამოუკიდებელი. ამით აბსტრაქციები დამოუკიდებელ რეალობად ცხადდება "კულტურალისტურ შეცდომას ჩადიან, როდესაც კულტურას განსაზღვრავენ როგორც

იდეალურ აბსტრაქციას და ამ რეალობის ვერიფიცირებით მას განიხილავენ როგორც დამოუკიდებელ ონტოლოგიურ არსს, რომელიც განვითარების საკუთარ კანონებს ექვემდებარება და მხოლოდ თავის თავიდან შეიმეცნება. შეუძლებელია კულტურის მოწყვეტა მის შემქმნელ და მატარებელ სოციალურ არსებათაგან და კულტურის წარმოდგენა როგორც ზეფსიქიკური, ზესოციალური რეალობისა". აღნიშნულ შეცდომას კრებერთან ერთად, ჩადიან, ბიდნის აზრით, ლევი სტროსი და ლესლი უაიტი.

კულტურის არსების საწვდომად აუცილებელია მოიხსნას დაპირისპირება კულტურის მატერიალისტურ და იდეალისტურ გაგებას შორის. შეუძლებელია, კულტურის მატერიალისტურ და იდეალისტურ თეორიებზე მსჯელობა, რადგან მატერიალიზმი და იდეალიზმი მატერიისა თუ იდეის სუბსტანციად აღიარებასთანაა დაკავშირებული. მათში მთავარია რა განსაზღვრავს რას — მატერიალური იდეალურს თუ იდეალური მატერიალურს. არც იდეალიზმია დაკავშირებული მატერიალურის უარყოფასთან და არც მატერიალიზმი იდეალურის უარყოფასთან. კულტურის ფენომენთან სუბსტანციის ფენომენს საერთო არა აქვს. აქ საკითხი ეხება კულტურის შემადგენელ ელემენტებს. კულტურაში მატერიალურისა და იდეალურის არსებობა ისევე ცხადი უნდა იყოს, როგორც კულტურისა და ბუნების, კულტურულისა და ბუნებრივის დაპირისპირება. კულტურის ფენომენი ადამიანის მოღვაწეობის გარეშე არ არსებობს. ადამიანი კულტურის შემქმნელი და მატარებელია. ერთ შემთხვევაში კულტურა სულიერ ღირებულებებში გამოიხატება, მეორეში — მატერიალურში, იდეებით — მატერიალურის გასაზრისიანებაში. ორივე შემთხვევაში ადამიანის ინდივიდუალურ და სოციალურ აქტივობასთან გვაქვს საქმე. შეუძლებელია ადამიანს მივანეროთ მხოლოდ იდეები და გამოვრიცხოთ ამ იდეათა რეალიზაცია. ამდენად, მართებულია დევიდ ბიდნის პოზიცია "კულტურის ადეკვატური გაგებისათვის კულტურის რეალისტური და იდეალისტური თეზისების გაერთიანების მოთხოვნისა". კულტურა ერთიანია მატერიალურსა თუ იდეაში, რადგან, ყოველივე, რასაც ადამიანი ქმნის, მის მიერვეა გასაზრისიანებული. ბუნება თავისთავად საზრისს მოკლებულია. ადამიანი ასაზრისიანებს ყოფიერების იმ სფეროს, რომელიც მას ბუნებრივად ხვდა გარდაქმნის გზით, ან სრულიად ახალ ყოფიერებას ქმნის. ეს გარდაქმნა თუ ახალი სინამდვილის შემოქმედება იმ იდეათა სინამდვილის შესაბამისად ხორციელდება, რომელნიც ადამიანის ცნობიერებაში არიან და რეალობაში ხორცშესხმამდე იდეალურის ფორმით არსებობენ.

სახელმწიფოს იდეა რეალური სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელი, თავისთავადი არსი არაა. ის სწორედ რეალურ სახელმწიფოში ხორციელდება. როგორც სახელმწიფოს იდეა, ისე რეალური სახელმწიფოც, ერთნაირად ეკუთვნის კულტურას, რადგან ადამიანის გარეშე, არც იდეაა და არც მისი რეალიზაცია, ხოლო ადამიანური ქმნილება ყოველთვის კულტურას უკავშირდება. ის მისი ცხოვრებისეული წესია, ყოფიერის ყოფიერებაა. შეიძლება, დევიდ ბიდნი მართალიც იყოს, როდესაც კულტურის იდეალური და მატერიალური ელემენტების ნაცვლად, თეორიასა და პრაქტიკაზე და მათ ერთიანობაზე მსჯელობს. კულტურაში მატერიალურისა და იდეალურის ერთიანობას, როგორც რიკერტი ამტკიცებდა, საზრისი უზრუნველყოფს, რომლის შიგნით ის განასხვავებდა იმანენტურ და ტრანსცენდენტურ საზრისს. კულტურა სწორედ იმანენტური საზრისის ტრანსცენდენტურ საზრისთან დაკავშირებაა. მათ საზრისიანობა აერთიანებს. ლესლი უაიტის პოზიციაში კულტურის ექსტრასომატურ, ანუ ადამიანისაგან დამოუკიდებელ მიმართებებში განხილვის შედეგად გამოცხადება უმართებულოა, რადგან ადამიანური სომატურზე არ დაიყვანება. ადამიანურში შემოდის ისიც, რაც უაიტს ექსტრასომატურად მიაჩნია. განვიხილოთ მისივე მაგალითი. ის ამტკიცებს, რომ სიმბოლატები, როცა ადამიანთან მიმართებაში განიხილება, ფსიქოლოგიის საგანია, როცა ადამიანის გარეშე — კულტუროლოგიის. მისი აზრით, კულტუროლოგიის საგანია სიდედრის მონოგამიასთან, პოლიგამიასთან, პოლიანდრიასთან თუ საერთოდ, ქორწინებასთან მიმართება, ისე, როგორც პოლიტიკურ ორგანიზაციებთან ან საცხოვრებელ ადგილთან მიმართებაში. ასეთ შემთხვევაში, სიმბოლატები კულტურად გადაიქცევა და მათ კულტუროლოგია შეისწავლის. მაგრამ მის წინააღმდეგ უნდა ითქვას, რომ ეს მიმართებები, რომელნიც ადამიანის ყოფიერების წესს ეხება და ადამიანთა შორის ურთიერთობებს არკვევს, წარმოუდგენელია ადამიანთაგან დამოუკიდებლად. ამიტომ, მათ არც კულტუროლოგიური მნიშვნელობა მიენიჭებათ. მათ ჩვენ განვიხილავთ ადამიანებთან თუ ინსტიტუტებთან მიმართებაში, ყველა ვითარებაში კულტურის მნიშვნელობა აქვთ და კულტურის ფენომენებია. ესენი ადამიანთან მიმართებაში თუ მისგან დამოუკიდებლად განიხილება, ამით არ წყვეტენ ადამიანურ ფენომენებად ყოფნას.

ამ ვითარებას ვერც ლესლი უაიტი გაექცა. ისიც აღიარებს, რომ "კულტურის ყოველ ელემენტს ორი ასპექტი — სუბიექტური და ობიექტური აქვს. ობიექტურ საგანსაც აქვს

სუბიექტური მომენტი, რომ ის გარკვეული იდეის განხორციელებაა".[102] კულტურის სუბიექტურ მომენტებს — იქნება ეს იდეები, რწმენა, ემოციები, უირთიერთობანი — სუბიექტურობა ხელს არ უშლის კულტურის ელემენტებად ყოფნაში, თუმცა, სომატურ ველში იმყოფებიან. ისე როგორც მატერიალურ საგნებს აქვთ სუბიექტური განზომილება და სუბიექტის ყოფნა არაა მათი ექსტრასომატურობის განმსაზღვრელი. ამგვარად, კულტურის იდეებად დასახვა ისევე არაა იდეალიზმი, როგორც მატერიალურის კულტურის ელემენტად გამოცხადება არაა მატერიალიზმი. კულტურა აერთიანებს მატერიალურსა და იდეალურს და ამის აღიარებით კულტურის თეორია არ ხდება მატერიალიზმისა და იდეალიზმის გაერთიანების მცდელობა.

[102] Антология исследовании культуры, т. I, გვ. 29.

კითხვები თემისათვის:

კულტურის გაგებათა ანალიზი

1. რა არის კულტურა?
2. რა განსხვავებაა კულტურის მატერიალურსა და იდეაზე დაყვანის თეორიებს შორის?
3. რას ნიშნავს კულტურა როგორც სიმბოლოების ერთობლიობა?
4. როგორია კულტურისა და ადამიანის მიმართება?

ლიტერატურა

1. ა. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა?
2. ო. ჯიოევი, რა არის კულტურა?
3. Антология исследований культуры, стр. 17-140.
4. Тэйлор Э. Б., Первобытная культура, стр. 17-35.

კულტურის განსაზღვრებათა კლასიფიკაცია

კულტურის თეორიებში კულტურის ცნებათა მრავალმნიშვნელოვანობის გვერდით, კულტურის განსაზღვრებათა დიდი მრავალფეროვნება აღინიშნება. როგორც აღნიშნავენ, კულტურის ცნება მეთვრამეტე საუკუნის მიჯნაზე, კერძოდ, 1793 წელს გერმანულ ლექსიკონში ფიგურირებს. აბრაამ მოლის მტკიცებით, უკანასკნელ დრომდე სოციოლოგია ხელს უწყობდა კულტურის გამდიდრებას ახალი ფაქტებით, მაგრამ არა — მის შესახებ მოძღვრების შექმნით. თუმცა, არის მოსაზრებაც, რომ სიტყვა "კულტურა" თანამედროვე მნიშვნელობასთან მიახლოებული აზრით, ანტიკურობაში იყო გამოყენებული. კერძოდ, ძველ რომში, ციცერონთან. ბოჭორიშვილის მტკიცებით, სიტყვა "კულტურა" ძველი ლათინური ნარმოშობისაა, რაც მოვლასა და პატრონობას ნიშნავდა. როცა ადამიანის სხეულსა და სულზე გადაინაცვლა, "აქაც ეს სიტყვა იქნა გამოყენებული. კერძოდ, ადამიანის სულის გამოზრუნვას ციცერონმა (106-43 ჩვ. წ. აღ.-მდე) "სულის კულტურა" უწოდა"[103]. მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც აღნიშნავენ სპეციალისტები, კულტურის თეორეტიკოსები თავიდან არ დაინტერესებულან საკითხით "რა არის კულტურა?" ანუ არ დაუსვამთ კულტურის განსაზღვრების პრობლემა, ეს მხოლოდ მეოცე საუკუნეში გაკეთდა, მაგრამ ამ ერთ საუკუნეში კულტურის განსაზღვრებათა ისეთი დიდი რაოდენობა წარმოჩინდა, რომ სამოციანი წლებისათვის მათმა რიცხვმა ორასორმოცდაათს მიაღწია. მოლის მტკიცებით, "კულტურა განსაკუთრებულად მრავალმნიშვნელადი ტერმინია. სხვადასხვა ავტორს სხვადასხვაგვარად ესმის და ორასორმოცდაათზე მეტ განსაზღვრებას ითვლიან"[104]. მოლის მონაცემებში, საუკუნის დამლევისათვის დიდი ცვლილება შეევიდა. დღეს კულტუროლოგები კულტურის ოთხასამდე განსაზღვრებას ითვლიან. კულტურის განსაზღვრებათა ასეთ სიმრავლეს მრავალი მიზეზი აქვს. კულტურის ფაქტების ზრდა, კულტურულ გარემოთა ცვლილება, ადამიანის კულტურული აქტივობის ახალი ფორმების გამოვლენა, ახალი ისტორიული ეპოქებისა და საზოგადოებების მრავალფეროვნება და სხვა.

დღევანდელ ვითარებაში კულტუროლოგების წინაშე ამოცანად დგას კულტურის მრავალრიცხოვან გაგებათა და, შესაბამისად, განსაზღვრებათა ტიპოლოგია, იმისდა მიხედვით, რას-

---

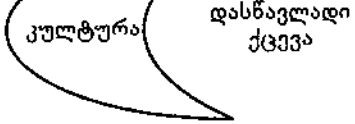
[103] ა. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა? 1963, გვ. 5.

[104] А. Моль, Социодинамика культуры, გვ. 35.

თან მიმართებაში ხდება ეს განსაზღვრება — კულტურისათვის იმანენტურ თუ ტრანსცენდენტურ ძალებთან, კულტურის მსოფლმხედველობასთან თუ მის შემქმნელ ადამიანის სამოღვაწეო არეალთან მიმართებაში. კულტურის განსაზღვრებათა ერთ-ერთ სრულყოფილ კლასიფიკაციას ალბერტ კაფანია გვთავაზობს. ამ საკითხისადმი მიძღვნილ სპეციალურ ნაშრომში კაფანია კულტურის განსაზღვრებათა რამდენიმე ტიპს გვამცნობს. ამ ტიპოლოგიისათვის გამოყენებულია კულტურის ცნების შინაარსი. ის, თუ რასთან მიმართებაში, რა მომენტისა თუ ელემენტის წინ წამოწევითაა ესა თუ ის განსაზღვრება სპეციფიური. კაფანია აანალიზებს განსაზღვრების სახეებს, იმ მოთხოვნებს, რაც ლოგიკურად სწორ განსაზღვრებას წაეყენება. იგი მეცნიერულ განსაზღვრებათა სამ ტიპს განასხვავებს: სამართლიან, ნომინალურ და განმარტებით განსაზღვრებებს. მისი აზრით, სამართლიანი განსაზღვრება უნდა ადგენდეს განსასაზღვრისა და განმსაზღვრელის იგივეობას. ნომინალური განსაზღვრება ცნობილის გზით უცნობის მნიშვნელობას ადგენს. უცნობი დაიყვანება ცნობილზე. განმარტებითი განსაზღვრება განსასაზღვრის მიმართ სიმყარის კრიტერიუმს იყენებს, რასაც განმსაზღვრელი მოკლებულია. კაფანიას აზრით, განსაზღვრების სახეების გარდა, უნდა დადგინდეს ის კრიტერიუმები, რომელსაც ყოველი განსაზღვრება უნდა აკმაყოფილებდეს. ასეთი კრიტერიუმი ოთხია: 1. განსაზღვრება უნდა ადგენდეს განსასაზღვრი სიტყვის მნიშვნელობას, 2. განმსაზღვრელი უფრო ცნობილი და ერთმნიშვნელოვანი უნდა იყოს, ვიდრე განსასაზღვრი, 3. განსასაზღვრის განმსაზღვრელით შეცვლა უნდა შეიძლებოდეს, 4. განმსაზღვრელის ცდისეული აღქმა უნდა შეიძლებოდეს. ამ პირობათა ფონზე კაფანია კულტურის განსაზღვრებათა რამდენიმე ტიპს განასხვავებს. ყველა ისინი კულტურის იმანენტური სფეროებიდანაა აღებული. პირველია კულტურის განსაზღვრებათა ჯგუფი, რომელიც განმსაზღვრელად კულტურის ერთ-ერთ ელემენტს, სოციალურ მემკვიდრეობას იყენებს. ამ ტიპის განსაზღვრებათა რამდენიმე ნიმუშის დასახელება ცხადს ხდის, რომ ისინი განსაზღვრებისადმი წაყენებულ მოთხოვნებს ვერ აკმაყოფილებენ. ასე, მაგალითად, "სოციალური მემკვიდრეობა კულტურული ანთროპოლოგიის ამოსავალი ცნებაა, რომელსაც ჩვეულებრივ, კულტურას უწოდებენ" (ბრონისლავ მალინოვსკი); "ტერმინი "კულტურა" ნიშნავს ადამიანის ცხოვრების სოციალური მემკვიდრეობით მიღებულ ყოველგვარ ელემენტს, როგორც მატერიალურს, ისე სოციალურს" (ედვარდ სეპირი); "სოციალური მემკვიდრეობა კულტურად იწოდება. კულტურა

ნიშნავს კაცობრიობის მთელ სოციალურ მემკვიდრეობას" და ა. შ." კაფანია მრავალ კრიტიკულ მოსაზრებას გამოთქვამს ამ ტიპის განსაზღვრებათა მიმართ. ამ მოსაზრებათა შორის ძირითადია ის, რომ განსასაზღვრისა და განმსაზღვრელის მოცულობა ერთმანეთს არ ემთხვევა. განმსაზღვრელი განსასაზღვრზე უფრო ვიწრო მოცულობისაა[105].

განსაზღვრებათა მეორე ჯგუფი კულტურას განსაზღვრავს მისი ერთ-ერთი თვისების, დასწავლადი ქცევის მეშვეობით. კაფანია აანალიზებს ამ განსაზღვრებათა ტიპიურ ნიმუშებს. რუტ ბენედიქტის აზრით, "კულტურა სოციოლოგიური ტერმინია, რომელიც დასწავლად ქცევას აღნიშნავს", ჯულიან სტიუარდის აზრით, "კულტურა ესმით როგორ ქცევის შეძენილი წესები, რომელნიც სოციალურად გადაეცემა", ედისონ დევისის მიხედვით, "კულტურა შეიძლება განისაზღვროს როგორც მთელი ქცევა, რომელსაც ინდივიდი ჯგუფთან ადაპტირებაში გამოიმუშავებს", ჩარლზ ჰოკეტის მიხედვით, "კულტურა ის ჩვევებია, რომელთაც ადამიანები სხვებისაგან დასწავლის გზით იძენენ". კაფანია ამ ტიპის განსაზღვრებებსაც არ მიიჩნევს იმ მოთხოვნათა დაკმაყოფილების უზრუნველმყოფად, რომელთა ფონზეც განსაზღვრებაში განსასაზღვრსა და განმსაზღვრელს შორის იგივეობა უნდა იყოს. მისი აზრით, "დასწავლადი ქცევა "კულტურასთან" შედარებით უფრო ვიწრო მოცულობისაა. მასში არ შედის კულტურული ქმედების შედეგები, საგნები, რომლებიც კულტურის ფუნქციონირების პროცესში იწარმოება". სქემის სახით კაფანია ამ შეუსაბამობას ასე გამოხატავს:

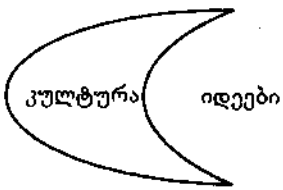


კაფანია კულტურის განსაზღვრებათა მესამე ჯგუფში აერთიანებს ისეთებს, რომლებიც იდეის ცნებიდან ამოდიან. ასე, მაგალითად, "კულტურა ურთიერთდაკავშირებულ იდეათა განსაზღვრული კომპლექსია" (კლარკ უისლერი); "კულტურა შეიძლება განისაზღვროს როგორც იდეათა ნაკადი, რომელიც ინდივიდიდან ინდივიდზე გადადის სიმბოლური ქცევის, ვერბალური სწავლების

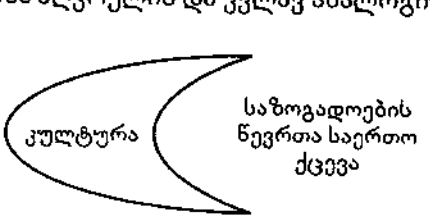
---

[105] А. Кафанья, Формальный анализ определений понятия "культура", წიგნში: Антология исследований культуры, გვ. 101.

ან იმიტაციის გზით" (ჯეიმს ფორდი); "კულტურაში მესმის ყველა ის ინტელექტუალური კონსტრუქტი, ანუ იდეა, რომელიც ინდივიდის მიერ ათვისებულია ან სიცოცხლის მსვლელობაში მის მიერაა შექმნილი... კულტურა იდეებისაგან შედგება" (უოლტერ ტეილორი). კაფანიას აზრით, განსაზღვრებათა ეს ჯგუფიც ზემოთ დასახელებული ნაკლის მატარებელია. განმსაზღვრელი არ ემთხვევა განსასაზღვრის მოცულობას. განმსაზღვრელი უფრო ვიწრო მოცულობისაა, ვიდრე — განსასაზღვრი, რასაც ის ზემოთ აღნიშნული სქემის ანალოგიურით გამოხატავს:



განსაზღვრებათა კიდევ ერთი ჯგუფია, რომელშიც კულტურა ქცევით განისაზღვრება. აი, რამდენიმე ნიმუში: "კულტურა ამ სიტყვის ანთროპოლოგიური აზრით, საზოგადოების წევრთათვის საერთო დასწავლადი ქცევის პატერნებია "სტერეოტიპებია" (ჯეფრი გორერი); "კულტურა სტანდარტიზებულ იდეათა განწყობათა და ჩვევათაგან შედგება" (კიმბელ იანგი); "კულტურა ტომისათვის საერთო სტანდარტიზებულ წარმოდგენათა და პროცედურათა ერთობლიობაა" (კლარკ უისლერი). განსაზღვრებათა ამ ჯგუფში კულტურა განისაზღვრება საზოგადოების წევრთათვის საერთო ქცევით, მაგრამ, მათ გარდა, არსებობს ინდივიდუალურ ქცევათა ფორმები. გარდა ამისა, კაფანიას აზრით, არ გვაქვს იმის კრიტერიუმი, ამა თუ იმ ქცევას ყველა უნდა იზიარებდეს, თუ რამდენი ადამიანის ერთიანი ქცევა იქნება საზოგადოებისათვის საერთო ქცევა? ამიტომ, აქაც განსასაზღვრის საერთო მოცულობა უფრო მეტია, ვიდრე — განმსაზღვრელის და კვლავ ანალოგიური სქემა:



განსაზღვრებათა შემდეგ ჯგუფში თავსდება ქცევის აბსტრაქციებზე დამყარებული კულტურის გაგება. ასე, მაგალითად, "კულტურა აბსტრაქციაა... ქცევა ისაა, რის მასალაში არსებობს კულტურა და რომლიდანაც იგი კონცეპტუალურად გამონაწევრდება, ანუ აბსტრაგირდება" (კრებერი და კლაკჰონი); "კულტურა სოციალური ჯგუფის ურთიერთდაკავშირებულ აბსტრაგირებულ ჩვევათა სახელია" (ჯონ დოლარდი); "კულტურა სოციალურად გადაცემული ქცევაა, რომელიც კონკრეტული სოციალური ჯგუფიდან მიიღება როგორც აბსტრაქცია" (დევიდ აბერდე). კაფანიას აზრით, ასეთ განსაზღვრებებში ლოგიკური და ონტოლოგიური ასპექტებია არეული. პირველში საკითხი ისმის "როგორ გამოიყენება სიტყვა "კულტურა?", მეორეში, "რა არის კულტურის არსება ანუ ბუნება?" კაფანია ჭეშმარიტებასთან დაახლოებულად მიიჩნევს მისი მასწავლებლის, ლესლი უაიტისეულ განსაზღვრებას, რომელსაც იზიარებენ კრებერი და ლოულიც. ამ ჯგუფის განსაზღვრებანი კულტურის ზეორგანულად გაგებას ეფუძნებიან. მათში მტკიცდება, რომ "კულტურა ზებიოლოგიური, ანუ ექსტრასომატურ მოვლენათა კლასია". განსაზღვრებათა ეს ჯგუფი კაფანიას სამართლიანად მიაჩნია. მისი აზრით, იგი სხვაზე უკეთ გამოხატავს კულტურის ბუნებას, თუმცა, განსაზღვრებათა ამ ჯგუფსაც აქვს ნაკლი. კერძოდ, ზოგიერთ მიმართებაში განმსაზღვრელი განსასაზღვრს არ ემთხვევა. განსაზღვრებათა ბოლო ვარიანტად კაფანია მიიჩნევს მოვლენათა სახელდების პრინციპიდან ამოსულ განსაზღვრებებს. ასეთს მიეკუთვნება ლესლი უაიტის განსაზღვრება, რომლის მიხედვითაც, "კულტურა სიტყვაა, რომელიც მოვლენათა გარკვეული კლასის სახელდებისათვის გამოყენებადია". ამ განსაზღვრების დაზუსტებული ფორმა უაიტთან ასე გამოიყურება: "კულტურა სახელია ყველა იმ საგნისა და მოვლენისათვის, რომელიც დამოკიდებულია სიმბოლიზაციაზე". კაფანიას აზრით, ეს ნომინალური განსაზღვრებაა და ჭეშმარიტება-მცდარობის კრიტერიუმით არ გაიზომება. ის შეიძლება ევრისტიკული თვალსაზრისით გავამართლოთ და ეფექტურია როგორც კონცეპტუალური ინსტრუმენტი, თუმცა, საბოლოოდ, ეს განსაზღვრება, კაფანიას აზრით, არაა სამართლიანი.

როგორც ვხედავთ, კაფანია კულტურის განსაზღვრებებს რამდენიმე ჯგუფად ყოფს და ამ კლასიფიკაციისათვის განსაზღვრებათა სპეციფიკურ ნიშნებს იყენებს. თუმცა, კულტუროლოგიაში კულტურის განსაზღვრებათა ასეთი კლასიფიკაცია და ესოდენ მომცველი ანალიზი მეტი არ ჩანს, კაფანიას ანალიზიც გარკვეული თვითნებურობით ხასიათდება. მასში იმ დროისათვის არსებული კულტურის განსაზღვრებათა მეხუთე-

დიც არაა გათვალისწინებული. კლასიფიკაცია ამომწურავი არაა. არც კულტურის მიმართ ტრანსცენდენტური სფეროებიდან განსაზღვრების თვალსაზრისით (ასეთი განსაზღვრებანი საერთოდ არაა გათვალისწინებული) და არც კულტურის კომპონენტთა მეშვეობით ანუ კულტურისათვის იმანენტური ელემენტებიდან ყველა ძირითადი ელემენტი არაა გამოყენებული. განსაკუთრებით ეს ეხება კულტურის ღირებულებათა გზით განსაზღვრებებს, რომელთა შემთხვევაში, ზოგიერთი არგუმენტი, რასაც კულტურის განსაზღვრებათა ნაკლად მიიჩნევს კაფანია, ძალას დაკარგავს. კერძოდ, განმსაზღვრელისა და განსასაზღვრის დამთხვევის არარსებობა. კულტურისა და ღირებულების ცნებების მოცულობა ემთხვევა. ღირებულებათა გზით კულტურის განსაზღვრებაში შედის ადამიანის მიერ ბუნების გარდამქმნელი ქმედებანი, ბუნებაზე ზემოქმედების შედეგები, სენმარკის ტერმინი რომ გამოვიყენოთ, "ბუნების სოციალიზაცია". თუ კაფანიას მოღვაწეობის პერიოდში არსებული 250 განსაზღვრებაც ვერ მოიცვა მისმა კლასიფიკაციამ, ეს ამოცანა დღეს გაცილებით უფრო რთულია, როდესაც კულტურის 400 განსაზღვრება არსებობს. შეიძლება ამიტომაც, კაფანიას ანალოგიურ მცდელობაზე თანამედროვე კულტუროლოგებმა ხელი აიღეს.

დღეს კულტურის ღირებულებათა გზით განსაზღვრება სიახლე არაა. მაგრამ აქაც ბევრი გაუგებრობაა. კერძოდ, ცდილობენ შემოიფარგლონ დადებითი ღირებულებებით და უარყოფით ღირებულებებს, როგორც არასასურველს, კულტურის გარეთ ტოვებენ. ასეთი სუბიექტურ-შეფასებითი. დამოკიდებულება კულტურის ფენომენებისადმი არ უნდა იყოს მართებული, რადგან თუ კულტურა ღირებულებათა სისტემაა და დადებითის გვერდით, უარყოფითი ღირებულებანიც არსებობს, ბუნებრივია, კულტურამ ისინიც უნდა მოიცვას. უარყოფით ღირებულებათა ადგილის განსაზღვრა კულტურაში, ჩვენს სურვილებზე არაა დამოკიდებული, არამედ კულტურის თვისებებზე. უარყოფითი ღირებულებები, როგორც არაბუნებრივი, ადამიანის მიერ შექმნილი, კულტურის ელემენტებია, ამდენად მისაღებად ვერ ჩავთვლით კულტურის ანგია ბოჭორიშვილისეულ განსაზღვრებას, რომლის მიხედვითაც, **"კულტურა არის ადამიანის მიერ შექმნილი მოვლენა, რომელსაც დადებითი ღირებულება აქვს"**[106]. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის მიერ შექმნილ მოვლენათა თუ საგანთა კლასიდან ავტორი ყველაფერს არ თვლის კულტურის სახელის ტარების ღირსად, არამედ მხოლოდ

[106] ა. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა? გვ. 10.

იმას, რაც სასარგებლო და სასურველია. "კულტურა ეწოდება არა ყველაფერ იმას, რაც ადამიანის ხელიდან გამოდის, არამედ მხოლოდ იმას, რაც იმავე დროს ღირებულია, საჭიროა, სასარგებლოა"[107]. ავტორი აცნობიერებს იმ გარემოებას, რომ შეფასებათა სუბიექტურობისა და რელატივისტური ხასიათის პირობებში კულტურის მხოლოდ დადებით ღირებულებებთან დაკავშირება და უარყოფით ღირებულებათა გამორიცხვა, ართულებს კულტურის "ყველასთვის მისაღები და სავალდებულო" განსაზღვრების მიღებას. ამიტომ კითხვას სვამს: "რას ნიშნავს "დადებითი ღირებულება", რა უნდა ვიგულისხმოთ "ღირებულებებში", როგორ უნდა დავადგინოთ, აქვს თუ არა, ამა თუ იმ მოვლენას ღირებულება? რადგან "დადებით ღირებულებებზე" ვლაპარაკობთ, უთუოდ არსებობს "უარყოფითი ღირებულებაც". რა იგულისხმება მასში? ესეც პასუხს მოითხოვს. ხოლო პასუხის მონახვა ამ შემთხვევაში არ არის ადვილი. ამის ნათელსაყოფად გავიხსენოთ ის, რომ ერთისთვის რაც ღირებულია, მეორისთვის შეიძლება მოკლებული იყოს ღირებულებას. ერთისთვის დადებითი მეორისთვის უარყოფითია"[108]. როგორც ვხედავთ, ავტორი მთლიანად აცნობიერებს კულტურის დადებითი ღირებულებების გზით განსაზღვრით წარმოქმნილ სიძნელეებს, თუმცა, თეორიული განაზრება ბოლომდე არ მიყავს და იდეოლოგიურ ელემენტს მოიშველიებს, ამტკიცებს, რომ იმპერიალიზმი უარყოფითი ღირებულებაა, სოციალიზმი — დადებითი, რომ კულტურა უნდა ემსახურებოდეს ადამიანს და არ შეიძლება, ადამიანის მოსპობის საშუალებანი, ისე როგორც ბოროტება, კულტურას მივაწეროთ. კულტურა მხოლოდ ისაა, რაც პიროვნებას აღამაღლებს, ხოლო პიროვნება კულტურას სოციალიზაციის გზით ქმნის და ა. შ.

---

[107] იქვე.
[108] იქვე, გვ. 11.

კ ი თ ხ ვ ე ბ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს :

კულტურის განსაზღვრებათა კლასიფიკაცია

1. რა პირობებს უნდა აკმაყოფილებდეს ცნების განსაზღვრება?
2. რა ნიშნით ადგენენ კულტურის ცნების განსაზღვრებათა ტიპოლოგიას?
3. როდის და რატომ გახდა სისტემატური გააზრების საგანი კულტურის განსაზღვრება?
4. კულტურის მრავალრიცხოვან განსაზღვრებათაგან რომელი მიგაჩნიათ მართებულად და რატომ?

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. ა. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა?
2. ო. ჯიოევი, რა არის კულტურა?
3. Антология исследований культуры, стр. 17-140.
4. А. Моль, Социология культуры, стр. 27-85.

კულტურა და ცივილიზაცია

"ცივილიზაციის" ტერმინიცა და ცნებაც სამეცნიერო ლიტერატურაში XVIII საუკუნიდან შემოდის. "ცივილიზაცია" ლათინური სიტყვიდან წარმოიშობა და ეტიმოლოგიურად სამოქალაქოს, სახელმწიფოს ნიშნავს. "ცივილიზაციის" ცნების მნიშვნელობა ზოგად ხაზებში კულტურის ცნების მნიშვნელობას ემთხვევა. არსებითად, "ცივილიზაცია" სამი მნიშვნელობით გამოიყენება. ერთი, როგორც გარკვეული მთლიანობა, მონადა, რომელსაც განსაზღვრავს რამდენიმე საერთო ნიშანი. სახელდობრ, რელიგია, ენა, პოლიტიკური კონტროლის ფორმა, ტექნიკური განვითარების დონე, სიმდიდრის განაწილების ფორმები და სხვა. როგორც კულტუროლოგები აღნიშნავენ, ეს კრიტერიუმები ცივილიზაციის სპეციფიკას არ ამოწურავენ, მაგრამ არსებითად განსაზღვრავენ მის ხასიათს, მიმართულებასა და არსებას და გამოარჩევენ ამა თუ იმ ცივილიზაციას სხვა ცივილიზაციათაგან. თუმცა, ზოგიერთი მკვლევარი ამ ნიშანთაგან ერთ-ერთს მიიჩნევს ყველაზე არსებითად. მაგალითად, ტოინბი რელიგიის ფორმას თვლის ასეთად, ჰერდერი — ენას და ა. შ. თუმცა, მათთან სხვა ნიშნებიც არაა გამორიცხული. მთავარია, რომ ცივილიზაციით აღნიშნავენ გარკვეული სახის, დროსა და სივრცეში შემოფარგლულ მოვლენათა კლასს, რომელიც სპეციფიკურია და ამდენად, განსხვავებულიც, როგორც მათ წინ და სხვა სივრცეში არსებულ სპეციფიკის მქონე ხდომილებათა კლასისაგან, ასევე მათ გვერდით თანაარსებულ ან მათ შემდგომ ქმნად მოვლენათა კლასისაგან. ცივილიზაციებს შორის ყოველთვის არსებობს გარკვეული საზღვრები თუ სადემარკაციო ხაზები, რომელნიც დროსა და სივრცეში შეიძლება ყოველთვის არ იყოს გამოკვეთილი, მაგრამ გამმიჯნავი ხაზების გარეშე ცივილიზაციები წარმოუდგენელია არც იმ შემთხვევაში, როდესაც ერთდროულნი არიან და არც იმ შემთხვევაში, როდესაც ერთ სივრცეზე მდებარეობენ. მაშასადამე, ცივილიზაციის ერთი ძირითადი მნიშვნელობაა მისი, როგორც გარკვეული ტიპის მთლიანობად წარმოდგენა. როგორც ამა თუ იმ სოციალური ერთობის განვითარების გარკვეულ საფეხურად ყოფნა. ასეთი მთელი ცივილიზაციის სახით წარმოიშობა, ვითარდება და კვდება. ეს პროცესი შეიძლება კანონზომიერებად მივიჩნიოთ, როგორც ეს შპენგლერთანაა, ანდა დავაფიქსიროთ როგორც წარსულ ცივილიზაციათა ხვედრი, თუმცა, დალუპვა არ იყო აუცილებელი, მიუხედავად ამისა, წარსულ ცივილიზაციათაგან ყველა დაილუპა.

ცივილიზაციის ცნების მეორე მნიშვნელობა დაკავშირებულია სოციალური ყოფიერების განვითარების გარკვეულ ეტაპთან. ველურობისა და ბარბაროსობის შემდგომ პერიოდთან, რომელიც წარმოდგენილია უწყვეტად დღევანდლამდე. ამ გაგებით, ცივილიზაცია უახლოვდება ისტორიის მნიშვნელობას, მითუმეტეს, თუ ადამიანთა ერთობის განვითარების საფეხურებს, ველურობისა და ბარბაროსობის ჩათვლით, ცივილიზაციამდელად მიიჩნევენ და ცივილიზაციიდან იწყებენ ნამდვილი საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორიას, რადგან ადამიანის გარდამქმნელი საქმიანობა ბუნების მიმართ, ბუნების მოხმარების წესიცა და ადამიანთა შორის ურთიერთობანიც იცვლება რკინის გამოყენებასთან ერთად. აქ ცივილიზაცია გაგებულია როგორც ისტორიის ერთიანი ხაზი.

ცივილიზაციის მესამე მნიშვნელობა განიხილება როგორც ცალკეულ კულტურათა განვითარების ერთ-ერთი ეტაპი, როგორც კულტურის შიგნით ეთნოგრაფიულის შემდგომ ორი ძირითადი ეტაპის: კულტურისა და ცივილიზაციის, განვითარებისა და გახევებულობის, შემოქმედებისა და შემოქმედების ამოწურვის დაპირისპირება. კულტურა განიხილება როგორც მთელი, რომლის შიგნით მისი ეტაპი აღინიშნება როგორც შემოქმედებითი, კულტურის გაზაფხულისა და აყვავების ხანა, ცივილიზაციის ეტაპი კი, — როგორც კულტურის შემოქმედების ამოწურვა და სიკვდილი. თითოეულ ამ გაგებას თავისი თეორეტიკოსი ჰყავს. მათი ნააზრევის ანალიზის საფუძველზე უფრო მკაფიოდ გამოჩნდება ცივილიზაციის ცნების ეს სამი მნიშვნელობა.

ცივილიზაციათა სიმრავლესა და თითოეულის სპეციფიკის დასაბუთებას იძლევა არნოლდ ტოინბი. მისი ნაშრომი "ისტორიის შემეცნება", თორმეტტომეული, ისე, როგორც ცალკეული გამოკვლევები ცივილიზაციათა შესახებ, იმ აზრითაა ნასაზრდოები, რომ XX საუკუნეში ისტორიის განხილვა შეუძლებელია მანამდე არსებული ისტორიის სუბიექტთა სქემით. წარსულში ისტორიას აგებდნენ ერებისა და სახელმწიფოთა დონეზე. ტოინბის აზრით, თანამედროვე ისტორიოგრაფიაში ასეთი სუბიექტებიდან ამოსვლა ვერ აჩვენებდა ისტორიის რეალურ მასშტაბებს. ამიტომ საჭიროა ისტორიის სუბიექტების გაფართოება ცივილიზაციათა დონემდე და წარსულის სუბიექტების — ერისა და სახელმწიფოს გადალახვა. ტოინბის თეორიაში ცივილიზაციის ცნება განმსაზღვრელ მნიშვნელობას იძენს. მართებულია მტკიცება "ტოინბამდე არავის მიუნიჭებია "ცივილიზაციის" კატეგორიისათვის ასეთი მნიშვნელობა. კატეგორიისათვის, რომელიც უკანასკნელ წლებში სულ უფრო გნოსეოლოგიურ მნიშვნელობას იღებს და დამაჯერე-

ბლად ერთვება ფილოსოფოსების, სოციოლოგებისა და ისტორიკოსების არა მარტო კვლევით ინსტრუმენტებში, არამედ კაცობრიობის გონით არსენალშიც"[109]. ვ. ი. უკოლოვას ეს მოსაზრება მთლიანად მართლდება ტოინბისა და მის მიმდევართა ისტორიული კვლევის ველის ცივილიზაციით განსაზღვრებაში.

ტოინბის თეორიამ დიდი გავლენა მოახდინა ისტორიის თეორიებზე. დღეს ცივილიზაციის განზომილებაში ისტორიას განიხილავენ ფრენსის ფუკუიამა, სემუელ ჰანტინგტონი, ალფრედ კრებერი და სხვა ცნობილი თეორეტიკოსები. თუმცა, ის აზრიც გამოსჭვივის, რომ ტოინბი, გარკვეულწილად, მოძველდა, მაგრამ ეს ეხება არა ცივილიზაციის ცნების მეთოდოლოგიურ მნიშვნელობას, არამედ მისი შრომის მოცულობას. შემთხვევითი არ იყო, რომ ამერიკელმა სოციოლოგმა სომერვილმა ამერიკაში ტოინბის პირველი ექვსი ტომი ერთ ტომად გამოსცა, ხოლო მეორე ექვსტომეულის გამოსვლის შემდეგ ისიც ერთტომეულად გადააკეთა, რითაც ტოინბი ძალზე კმაყოფილი იყო. რუსებმა კიდევ უფრი დიდი რედუქცია მოახდინეს და თორმეტტომეული ერთ ტომში მოაქციეს.

ტოინბის ისტორიოგრაფიული კონცეფცია მისსავე შემუშავებულ მეთოდოლოგიურ პრინციპებს ემყარება. მისი აზრით, ისტორიაში საბუნებისმეტყველო მეთოდოლოგია და შესაბამისი ცნებები გამოუსადეგარია, კერძოდ, ის უხერხულად მიიჩნევს ისტორიის ლაბორატორიაზე მსჯელობას. ლაბორატორია არაა ცოცხალ მასალათა საწვდომი არსენალი, ისტორიკოსს კი ცოცხალ მასალასთან აქვს საქმე და მან ცოცხალი სიტყვა უნდა თქვას. დღევანდელი ისტორიისათვის ორი რამაა მნიშვნელოვანი: ეკონომიკის ინდუსტრიული სისტემა და დემოკრატიული პოლიტიკური სისტემა. მხედველობაშია სუვერენული ეროვნული სახელმწიფოს პარლამენტარული წყობა. ამ ორმა ინსტიტუტმა განსაზღვრა წარსული საუკუნის ყოფა და იმ პერიოდის პრობლემატიკის გადაწყვეტის გზები დასახა.

ისტორია გამოწვევა-პასუხის არენაა და ტოინბის მტკიცებით, უნდა გამოინახოს უფრო ფართე კრიტერიუმები, რომელნიც არა მარტო დღევანდელობის ამოცანებს უპასუხებდნენ, არამედ შეძლებდნენ მათ საკვლევ ისტორიულ ველში მოექციათ წარსულის ხდომილებები და გადალახავდნენ დროულ-სივრცულ განზომილებას. ამდენად, მის წინაშე დგება ორი არსებითი კითხვა: "როგორია ისტორიული კვლევის გონებით მისაწვდომი ველი?" და "შესაძლებელია თუ არა ისტორიული კვლევის ისეთი ველი,

---

[109] А. Дж. Тойнби, Постижение истории, М., 1991, გვ. 13.

რომელიც არ იქნებოდა მიმართებაში კონკრეტულ ისტორიულ და სოციალურ ვითარებებთან და გახდებოდა ისტორიკოსისაგან დამოუკიდებელი?" პირველ კითხვაზე ტოინბი პასუხობს წარსული ისტორიოგრაფიის კრიტიკით, რომელიც ჩერდებოდა ეროვნული სახელმწიფოს დონეზე და შეისწავლებოდა ინდუსტრიული სისტემა და ეროვნული სახელმწიფო. ასეთი ძიება, ტოინბის აზრით, ისტორიული ხედვის სივიწროვის მაჩვენებელია, "ამიტომ ვაგრძელებთ ისტორიის შესაძლო გონებით საწვდომი ველის ძიებას და უნდა შევარჩიოთ ერზე უფრო დიდი მასშტაბის ერთეული". მოქმედ ძალთა ჩარჩო უფრო მეტია, ვიდრე ნაციონალური ერთობა, ამიტომ აუცილებელია ისტორიის კვლევის ველი საზოგადოების დონემდე გაფართოვდეს. ინგლისის ისტორია მხოლოდ ნაწილია უფრო დიდი მთელის, რომელზედაც უნდა გამახვილდეს ყურადღება. ეს მთელი საზოგადოება ანუ ცივილიზაციაა. სხვადასხვა საზოგადოებათა საზღვრების გადაკვეთა სამ განზომილებაში ხდება: ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული. სოციალური ცხოვრების ეს სამი ფაქტორი, ერთის მხრივ, ქმნის გარკვეულ საზოგადოებასა თუ ცივილიზაციას, რომელიც სახელმწიფოებრიობაზე მეტია და, მეორეს მხრივ, მიჯნავს განსხვავებულ, სხვა ცივილიზაციათა ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და კულტურულ სფეროებს.

აღნიშნული ნიშნებით ტოინბი გამოყოფს ამჟამად არსებულ ცივილიზაციათა შორის დასავლურ საზოგადოებას, მის გვერდით, ოთხ ცივილიზაციას. ესენია: მართლმადიდებლურ-ქრისტიანული, ანუ ბიზანტიური საზოგადოება, რომელიც სამხრეთ-აღმოსავლეთ ევროპასა და რუსეთს მოიცავს, მეორე — ისლამური საზოგადოება, მესამე — ინდუისტური საზოგადოება და მეოთხე — შორეული აღმოსავლეთის საზოგადოება. მათ გარდა, ტოინბი აღიარებს რელიქტურ საზოგადოებებს, რომლებიც ვერ განვითარდნენ: სომხეთის, მესოპოტამიისა, აბისინიისა და ეგვიპტის მონოფიზიტურ ქრისტიანებს, ნესტორიანულ ქრისტიანებს ქურთისტანისა და მალაბარისა, ასევე, ებრაელებსა და სპარსელებს. მეორე რელიქტურ საზოგადოებაში ძირითადად გაერთიანებულია ლამაისტები და ჯაისტები. ტოინბის მიზანია, აჩვენოს სივრცობრივად ყოველი ცივილიზაციის შეზღუდულობა და დროული შემოფარგლულობა. ცივილიზაცია უფრო ხანგრძლივი სიცოცხლის მქონეა, ვიდრე — ერის სასიცოცხლო პერიოდი, თუმცა, ნაკლებია კაცობრიობის სიცოცხლის ხანგრძლივობაზე. ტოინბის მტკიცებით, "საზოგადოება და არა სახელმწიფოა ის სოციალური ატომი, რომელზედაც ისტორიკოსმა

ყურადღება უნდა გაამახვილოს"[110]. ასეთი სოციალური ატომები, რომლებმაც შეძლეს განვითარება, ტოინბის მტკიცებით, ოცდა-ერთია: ეგვიპტური, ანდების, ჩინური, მინოსური, შუმერული, მაიასი, ინდების, ხეთების, სირიის, ელინური, დასავლური, მართლმადიდებლური, შორეულაღმოსავლური, ირანული, არა-ბული, ინდუისტური, ბაბილონის, იუკატანის, მექსიკური. ამას ემატება შორეულაღმოსავლეთის გამონაყოფი კორეასა და იაპონიაში და მართლმადიდებლურ-ქრისტიანული რუსეთში.

ტოინბის მტკიცებით, ცივილიზაციების გენეზისი სამ სტა-დიას მოიცავს: ზრდა, გარდატეხა და გახრწნა. ტოინბი ცივილი-ზაციებს ერთმანეთთან შედარებადად სახავს, რადგან მათ აქვთ საერთო მნიშვნელი "ისტორიული კვლევის ინტელიგიბელური ველების" სახით. ეს ნიშანი საკმარისია მათ გამაერთიანებლად. თუმცა, ცივილიზაციები ერთიან ხაზს არ ქმნიან, ყოველი მათ-განი დამოუკიდებლად ვითარდება. არსებული ცივილიზაციები უფრო ძნელი შესამეცნებელია, ვიდრე — მკვდარი, რადგან არსებული ცივილიზაციების ციკლი ჯერ არ დამთავრებულა და მის სრულ სურათს ვერ მივიღებთ. ტოინბი ებრძვის იმათ, ვინც ახდენს ცივილიზაციათა უნიფიკაციას. ცივილიზაციები ისე განსხვავებულად წარმოიდგინება, რომ მათი ერთხაზოვანი გან-ვითარება რეალური არ შეიძლება იყოს.

მაშასადამე, ორივე უკიდურესობა: ცივილიზაციების სრუ-ლიად მოწყვეტა ერთმანეთისაგან და ცივილიზაციების ერთ-მანეთში გათქვეფა ისე, რომ მათი განვითარება ერთიან ხაზს შეადგენდეს, ტოინბის აზრით, მცდარია. თუ ეკონომიკისა და პოლიტიკის სფეროში უნიფიკაცია ასე თუ ისე მოიძებნება, კულტურის სფეროში უნიფიკაციას არა აქვს ადგილი "უნიფი-კაცია უნდა შეიზღუდოს ეკონომიკური და პოლიტიკური ცხოვ-რების სფეროთი, მაგრამ მისი გავრცელება კულტურაზე შეუძლებელია, რომელიც პირველ ორ ფენაზე არა მარტო უფრო ღრმაა, არამედ უფრო ფუნდამენტალურიცაა"[111]. ტოინბის აზ-რით, ვინც ცდილობს უნიფიცირებულ ევროპულ ცივილიზაციას მოარგოს ყველა დანარჩენი ცივილიზაციები და მის გარშემო ამოძრაოს, თავისებურ პროკრუსტეს სარეცელს ქმნის და "ის-ტორიაში იხედება მხედველობის გარეშე". ტოინბი, შპენგლერის მსგავსად, უარყოფს ისტორიის იმ პერიოდიზაციას, რომლის მიხედვითაც გამოიყოფა ანტიკური, შუა საუკუნეებისა და ახალი ეპოქა. ეს სქემა არასწორად მიაჩნია და გამოუსადეგრად ცივი-

---

[110] იქვე, გვ. 40.
[111] იქვე, გვ. 82.

ლიზაციათა ყოფიერებისათვის. პრიმიტიულ საზოგადოებათაგან განსხვავებით, ცივილიზაციებს 6000 წლის ისტორია აქვთ, ამ ხნის განმავლობაში 21 ცივილიზაციიდან 14-მა შეწყვიტა არსებობა. პრიმიტიულ საზოგადოებებს ანთროპოლოგია შეისწავლის და მასში გამოყენებული შედარებითი მეთოდი მისაღებია ცივილიზაციათა შესასწავლადაც.

ტოინბის აზრით, ცივილიზაციის ჩასახვას სტიმულს აძლევს ბუნებრივი და ადამიანური გარემოს მიერ შექმნილი სიძნელეები. ყოფიერების პირობები ქმნის ადამიანის გამოწვევას, რომელზე პასუხი არის ცივილიზაცია. გამოწვევაცა და პასუხებიც დამოკიდებულია კონკრეტულ პირობებსა და იმ ადამიანებზე, რომლებიც ამ ვითარებაში ცხოვრობენ. სწორედ ამის გამო წარმოიშობა ცივილიზაციათა სიმრავლე. რაც უფრო ძლიერია გამოწვევა, მით უფრო დიდია სტიმული. ტოინბის აზრით, გამოწვევა ხუთი სახისაა: მკაცრი ბუნების ქვეყნების გამოწვევა, ახალ მიწათა გამოწვევა, დარტყმის გზით გამოწვევა, დაწოლით გამოწვევა და შევიწროებით გამოწვევა. შემდგომში ტოინბი გამოწვევასა და სტიმულს შორის თანაფარდობაში შეზღუდვას შეიტანს, მიიჩნევს, რომ ზედმეტად ძლიერი გამოწვევა შეიძლება პასუხის არქონების მიზეზი გახდეს. ე. ი. გამოწვევა ოპტიმუმის ფარგლებში უნდა იყოს, რათა ცივილიზაციამ შეძლოს მასზე რეაგირება. ამიტომაა, რომ არსებობს ემბრიონალური ცივილიზაციები, რომლებმაც ვერ მოახერხეს ზრდა და წარმოშობილი ცივილიზაციები, რომელთა ზრდა შეჩერდა. ორივე შემთხვევაში, თუ გამოწვევა ზომაზე მეტად მკაცრი იყო, პასუხი ინტენსიური, მაგრამ ხანმოკლე აღმოჩნდებოდა, რადგან ზრდის პირობები არ არსებობდა, ვერ გამოძებნეს შესაბამისი პასუხი. ცივილიზაციების გამომწვევი შეიძლება იყოს ბუნებრივი გარემო და ადამიანური გარემო. ბუნების ზედმეტი სიმკაცრით გამოწვეულ ცივილიზაციათა შორის, რომლებმაც ზრდა ვერ შეძლეს, ტოინბი ასახელებს პოლინეზიელებს, ესკიმოსებსა და მომთაბარეებს. ესკიმოსები შეეგუენ ყინულზე ცხოვრებას, მაგრამ ცივილიზაციის ზრდა ვერ შეძლეს. სოციალურ პირობათა სიმკაცრის შედეგად ვერ განვითარდნენ ოსპანელები და სპარტელები.

სპარტული ცივილიზაცია, რომელიც პლატონის უტოპიის საფუძველი გახდა, სიცოცხლისუნარიანი ვერ აღმოჩნდა, როდესაც დაპყრობებიდან მშვიდობიან ცხოვრებაზე იწყეს გადასვლა — დასაპყრობი ტერიტორიები რომ ამოიწურა, სტიმულის გარეშე დარჩნენ და ვერ გამონახეს შექმნილი სიტუაციიდან გამოსავალი. ცივილიზაციის ზრდა მოითხოვს გახევებული მდგომარეობიდან გამოყვანას. ინ-იდან იან-ზე ე. ი. უძრაობიდან მოძ-

რაობაზე გადასვლას, ეს კი, მკაცრ პირობებში არ ხერხდება. მოძრაობა რიტმულობით უნდა ხასიათდებოდეს და არ უნდა იყოს ნახტომისებური.

ტოინბის ნააზრევში ეროვნულ სახელმწიფოზე უფრო ფართო საზოგადოებანი იგივე ცივილიზაციებია, თუმცა, ერთი შეხედვით, საზოგადოება შეიძლება უფრო ვიწროდაც იყოს გაგებული, როგორც პირველყოფილ კულტურათა აღმნიშვნელი, რომელთა მიმართ ცივილიზაცია ნაკლებად გამოყენებადია. მაღალ კულტურათა აღსანიშნავად, ცივლიზაციის გვერდით, საზოგადოებასაც იყენებს. ნაშრომში "ისტორიაზე ჩემი შეხედულება", იგი წერს: "ხუთი თუ ექვსი ათასწლეული, რომელიც გავიდა საზოგადოების იმ პირველსახეობათაგან, რომელთაც ცივილიზაციებით აღვნიშნავთ, უსასრულოდ მცირე სიდიდეა ადამიანთა გვართან შედარებით"[112]. შეიძლება ისიც ვამტკიცოთ, რომ საზოგადოება პირველყოფილ საზოგადოებებსაც და ცივილიზაციებსაც მოიცავს და, ამდენად, უფრო ფართო მოცულობისაა, ვიდრე ცივილიზაცია, მაგრამ ერთი რამ უდავოა, ყველა ცივილიზაცია აღინიშნება როგორც საზოგადოება. ამას ტოინბის შემდეგი მტკიცებაც ადასტურებს: "ისტორია ადამიანთა საზოგადოების განვითარების აზრით, რომელთაც ცივილიზაციებს ვუწოდებთ, პირველყოფილ საზოგადოებათა საზღვრების გადალახვის მცდელობაა". ყველა საზოგადოება ცივილიზაცია რომ არაა, ამას მოწმობს ტოინბის შემდეგი მტკიცება: "რა იყო ის, რამაც ისეთი ხანგრძლივი პაუზის შემდეგ კვლავ შეძლო აემოძრავებინა ახალი, ჯერაც უცნობი საზოგადოებრივი და გონითი შორეთის მიმართულებით ის მცირედი საზოგადოებანი, რომლებმაც მოახერხეს ასულიყვნენ გემზე, რომელსაც ცივილიზაცია ვუწოდეთ"[113].

მაშასადამე, საზოგადოების ყველა სახეობა ცივილიზაცია არაა, თუმცა ყველა ცივილიზაცია საზოგადოებაა. გამოდის, რომ ცივილიზაციასა და საზოგადოებას შორის გვარ-სახეობითი მიმართებაა. ცივილიზაცია საზოგადოების ერთ-ერთი სახეობაა. მის გვერდით არსებობენ პრიმიტიული საზოგადოებანი. თუ ტოინბის მიხედვით, ოცდაერთი ცივილიზაცია იყო ისტორიაში, პრიმიტიული საზოგადოებანი ექვსას ორმოცდაათს აღწევს. პრიმიტიულ საზოგადოებათაგან განსხვავებით, ცივილიზაციები ომებითა და კლასობრივი სტრუქტურით ხასიათდება. ამიტომ, ტოინბის მტკიცებით, "ომისა და კლასის ინსტიტუტები საზოგადოების იმ

---

[112] იქვე, გვ. 23.
[113] იქვე, გვ. 24.

სახით, რომელსაც ცივილიზაციას ვუწოდებთ, ადამიანის ბუნების ბნელი მხარის ასახვანია"[114]. საინტერესო დეტალი, რომელსაც, ჩვეულებრივ, უყურადღებოდ ტოვებენ: ტოინბი არა მარტო საზოგადოებისა და ცივილიზაციის მიმართებას განიხილავს, არამედ ცივილიზაციისა და ცივილიზებული საზოგადოებისასაც. მისი აზრით, ცივილიზაცია და ცივილიზებული საზოგადოება ერთიდაიგივე არაა. მეტიც, თუ სამყაროში ოცდაერთი ცივილიზაცია არსებობდა, ჯერ-ჯერობით, არც ერთი ცივილიზებული საზოგადოება არ არსებულა.

ცივილიზაცია ადამიანთა შემოქმედებითი აქტის შედეგია, რომლის დროსაც კაცობრიობა ცდილობს ამაღლდეს საკუთარ პრიმიტიულ ბუნებაზე და გადავიდეს გონითი სიცოცხლის უფრო მაღალ საფეხურზე "ჯერჯერობით, ვერც ერთმა საზოგადოებამ ვერ მიაღწია ამას". ტოინბი დასაშვებად მიიჩნევს მტკიცებას, რომ რამდენიმე პიროვნებამ შეძლო გონითი ამაღლებისათვის მიეღწია, მაგრამ საზოგადოების მასშტაბით ეს არ განხორციელებულა. ეს ნიშნავს, რომ თუ "არსებობდნენ ცალკეული პიროვნებანი, რომლებმაც გარდასახვას მიაღწიეს, მაინც ისეთი მოვლენა, როგორიც ცივილიზებული საზოგადოებაა, არასოდეს არ არსებულა". ეს იმიტომ, რომ "ყველაზე ცივილიზებულ საზოგადოებაშიც, მის ყველაზე ცივილიზებულ გადასვლებში, წევრთა უმრავლესობა ძალიან ახლო რჩებოდა ადამიანთა საზოგადოების პრიმიტიულ დონესთან"[115]. ცივილიზაციები 5-6 ათასი წელია, არსებობს. ადამიანთა საზოგადოება კი 600 000 წელს ითვლის. არც ერთ მათგანში ცივილიზებული საზოგადოება არ განხორციელებულა. ცივილიზებული საზოგადოების დონე ნიშნავს ცივილიზაციათათვის დამახასიათებელი ორი დამლუპველი ნიშნისაგან გათავისუფლებას — ომებისა და კლასებად დაყოფისაგან, გაერთიანებას ერთიანი მსოფლიო მმართველობის დროშის ქვეშ და სახელმწიფოებად დანაწილების მოხსნას. უნდა ვიფიქროთ, რომ ცივილიზებული საზოგადოება ტოინბისთან მომავლის განზომილებაში განიხილება, როცა კაცობრიობა ერთიანი გახდება და კონფლიქტის შესაძლებლობა აღმოიფხვრება.

ტოინბი ცივილიზაციათა ამაღლების რეალურ საფუძველს რელიგიაში ხედავს "კაცობრიობის მომავალი, თუ მას სურს მომავალი ჰქონდეს, უმაღლეს რელიგიებზეა დამოკიდებული". იმასაც თუ გავიხსენებთ, რომ შპენგლერის კრიტიკაში აღნიშნავს ადამიანის მომავალი მათ ხელშიაო, ეს ნიშნავს, რომ მას ადა-

---

[114] იქვე, გვ. 32.
[115] იქვე, გვ. 48-49.

მიანთა ძალისხმევით ცივილიზაციის გადარჩენა შესაძლებლად მიაჩნია და, მისი აზრით, ეს არაა დამოკიდებული არც ბუნებრივ ძალებსა და არც ღვთის განგებაზე. ადამიანი ქმნის ცივილიზაციას და მასვე შეუძლია მისი შემოქმედების პროდუქტის განადგურება, ე. ი. თვითმოსპობა და გადარჩენაც. ტოინბი ცივილიზაციის სამ განსაზღვრულობას ახასიათებს: დასავლურ ტექნოლოგიაზე აგებულ ეკონომიკას, რომელმაც მთელ მსოფლიოში ჰპოვა გავრცელება, პოლიტიკას, რომლის საუკეთესო ფორმად მიჩნეულია პარლამენტარული მმართველობა და დემოკრატია, და კულტურას, რომელიც დასავლეთმა მსოფლიოზე ვერ გაავრცელა, თუმცა კულტურა ეკონომიკასა და პოლიტიკასთან შედარებით უპირატესობას ინარჩუნებს, რადგან "გონითი კულტურა ერთადერთი შინაგანი ძალაა, რომელიც ქმნის და ინარჩუნებს იმის გარეგან გამოვლინებებს, რასაც ცივილიზაციას ვუწოდებთ"[116]. ტოინბი ცდილობს არა მარტო წარსულ ცივილიზაციათა სამყაროში შეღწევასა და მათ გამოწვევა-პასუხში მასტიმულირებელ თუ დამღუპველ ვითარებათა ანალიზს, არამედ მომავლის ხედვასაც, კერძოდ, დასავლური ცივილიზაციის მომავლისა 1947 წლის ჰორიზონტიდან და განიხილავს, როგორი იქნება ეს ცივილიზაცია 2047 წელს, ე. ი. საუკუნის შემდეგ, 3047 წელს, ე. ი. ათასწლეულის შემდეგ, 4047 და 5047 წლების ჰორიზონტსაც ეხება. მისი აზრით, ცივილიზაციის მამოძრავებელი ძალა რელიგიაა და მომავალ ათასწლეულებშიც განმსაზღვრელი რელიგია იქნება, ამიტომ "ორი სიტყვა — იესო ქრისტე — ჩვენთვის დაუფასებელი მნიშვნელობისაა და ვბედავ, გავრისკო წინასწარ თქმა, კაცობრიობისათვის ასეთივე მნიშვნელოვანი იქნება 2-3 ათასი წლის შემდეგაც".

ტოინბი დასავლური ცივილიზაციის სხვა არსებულ ცივილიზაციებთან შეჯახებას წინასწარმეტყველებს. წარსულის ცივილიზაციების შეჯახებასთან ანალოგიით, მიუთითებს, რომ ამ შეხლა-შემოხლის ვითარებაში გამოვლინდება არა მარტო გაბატონებული ცივილიზაციის გავლენა დანარჩენებზე, არამედ დანარჩენის გავლენაც გაბატონებულზე, რაც მის სახეცვლილებასაც გამოიწვევს.

---

[116] იქვე, გვ. 116.

კ ი თ ხ ვ ე ბ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს :

კულტურა და ცივილიზაცია

1. როგორ წარმოიშვა ტერმინი "ცივილიზაცია"?
2. რამდენი მნიშვნელობით გამოიყენება ცივილიზაციის ცნება?
3. როგორია ტოინბის მიხედვით ცივილიზაციის სტადიები?
4. რამდენ ცივილიზაციას ასახელებს ტოინბი?
5. რას ნიშნავს განვითარებული და განუვითარებელი ცივილიზაციები?
6. რა არის ცივილიზაციის გამომწვევი ფაქტორები?
7. როგორია პირველყოფილი კულტურების, ცივილიზაციების და საზოგადოებების მიმართება ტოინბის მიხედვით?

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. Антология исследований культуры, стр. 17-140.
2. Тойнби А. Дж., Постижение истории, стр. 13-100.
3. Тойнби А. Дж., Цивилизация перед судом истории, стр. 5-18.

ცივილიზაციის ცნების თანამედროვე განსაზღვრებანი

ტოინბისთან ცივილიზაციებზე მსჯელობა უფრო ფართო მოცულობისაა, ვიდრე ჩვენ გადმოვეცით. ერთი რამ ცხადია, ტოინბის თეორიაში ცივილიზაციის ცნება ის ღერძია, ცენტრია, რომლის ირგვლივ ტრიალებს ისტორიული პროცესის მთელი ანალიზი. სხვა მოაზროვნეებიც აანალიზებენ ცივილიზაციას, მაგრამ მათი შედარება ტოინბისთან, შეუძლებელია. ტოინბისათვის ეს ცნება მისი კვლევის ალფა და ომეგაა. ტოინბის შრომის "ცივილიზაცია ისტორიის სასამართლოს წინაშე" წინასიტყვაობაში ვ. ი. უკოლოვა აღნიშნავს პარადოქსულ ვითარებას, როცა ზოგიერთი მოძველებულად აცხადებს მის მოძღვრებას და საზოგადოებას მოუწოდებენ დაივიწყონ ტოინბი, თავი დააღწიონ "ისტორიის ფილოსოფიური ხედვის მახეს". სოციოლოგები, ისტორიკოსები, პოლიტოლოგები, რამდენადაც ისინი ცდილობენ გადალახონ პრაგმატიკის ჩარჩოები და თეორიულად იაზროვნონ, უმეტესწილად ტოინბისეულად აზროვნებენ, თუმცა, ამის აღიარება არ სურთ. საქმე მარტო ის არ არის, რომ "ცივილიზაციის" ცნებამ ყოველივე გამსჭვალა, ტოინბის ხომ არ გამოუგონებია "ცივილიზაციის" ცნება, თუმცა, სწორედ მან სცადა მისთვის კატეგორიული სტატუსის მინიჭება, მთავარია, რომ ტოინბიმ შეიმუშავა "გამოწვევა-პასუხის" კონცეფცია, როგორც საყოველთაო-საკაცობრიო და მის შემადგენელ ლოკალურ ცივილიზაციათა ისტორიის გასაღები"[117]. საინტერესოა, რომ ტოინბი ამდენს მსჯელობს ცივილიზაციებზე და სადღაც ბოლოს გაიხსენებს მისი ცნებობრივი განსაზღვრების აუცილებლობას. მანამდის კი, ცივილიზაციათა ანალიზს ცნებობრივი განსაზღვრება არ ახლდა. როგორც ჩანს, თვითონაც გრძნობს ამ ვითარების უხერხულობას და როდესაც "ცივილიზაციათა შეჯახების" წარსული და მომავალი განსაზღვრა, აღნიშნა: "სანამ დავამთავრებდეთ, შევეცდები, ვუპასუხო კითხვას, რომლის განხილვიდან აქამდე თავს ვიკავებდი, სახელდობრ, რა გვესმის სიტყვა "ცივილიზაციაში"? სრულიად ნათელია, რომ ეს სიტყვა ჩვენთვის მისი ზუსტი განსაზღვრების მცდელობამდეც შინაარსით აღსავსეა. როცა ადამიანთა საზოგადოებების კლასიფიკაციას ვახდენდით დასავლურ, ისლამურ, შორეულ-აღმოსავლურ, ინდუისტურ ცივილიზაციებად, მასში გარკვეულ საზრისს ვდებდით. ეს სახელები ჩვენში გარკვეულ ასოციაციებს

[117] Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории, გვ. 7.

ინვევს. რელიგიის, არქიტექტურის, მხატვრობისა და ზნე-ჩვეულებების სფეროში. ამის მიუხედავად, აზრი აქვს ღრმად გა-ვაანალიზოთ, თუ რა გვესმის ტერმინში, რომელსაც ასე ხშირად ვიყენებთ"[118].

ტოინბი სვამს კითხვას ცივილიზაციის ცნების საზრისის შესახებ არა იმისთვის, რომ ამ ცნების მნიშვნელობა თავისთვის გაარკვიოს, მას ამ ცნების საზრისი თავიდანვე ჰქონდა მოაზრე-ბული და მისივე აღიარებით სხვაგვარად არც შეიძლებოდა ყო-ფილიყო, მაგრამ ახლა საკითხი დგას მკითხველის წინაშე, ცივი-ლიზაციაზე ამდენი მსჯელობა რატომ არაა გამაგრებული ამ ცნების მნიშვნელობის ანალიზით, მისი განსაზღვრებით და მკითხველის ამ სამართლიან მოთხოვნას პასუხობს ტოინბი: "ცივილიზაციებში მესმის ისტორიული მასალის უმცირესი ბლოკი, რომელსაც მიმართავს ის, ვინც ცდილობს საკუთარი ქვეყნის ისტორია შეისწავლოს. თუ თქვენ ეცდებით შეისწავლოთ განცალკევებულად შეერთებული შტატების ისტორია, ის არაინტელიგენტური აღმოჩნდება, ვერ გაიგებთ, რა როლი ითამაშა ამერიკის ცხოვრებაში ფედერალურმა მთავრობამ, წარ-მომადგენლობითმა მმართველობამ, დემოკრატიამ, ინდუსტრი-ალიზმმა, თუ თქვენს მხედველობას შორს, მის საზღვრებს გაღმა სხვა ქვეყნებისაკენ არ წარმართავთ. სწორედ ეს საზღვრები დროსა და სივრცეში გვაძლევს საზოგადოებრივი ცხოვრების ინტელიგიბელურ ერთეულს. ევროპის საზღვრების მიღმა სხვა საზღვრები იწყება, მაგრამ ამერიკის გასაგებად, არ გჭირდებათ დასავლეთ ევროპის საზღვრების გადალახვა. ამ გზით მიღებული ინტელიგიბელური სურათი, სულერთია, რას ვუწოდებთ მას — დასავლურ ქრისტიანობას, დასავლურ ცივილიზაციას, დასავ-ლურ საზოგადოებასა თუ დასავლურ სამყაროს, არის ისტო-რიული კვლევის ველი. ცივილიზაცია ჩვენს ცხოვრებაში უფრო დიდი მნიშვნელობისაა, ვიდრე — სახელმწიფო. ცივილიზაცია მოიცავს სხვა ქვეყნების მოსახლეობასაც. ის ჩვენს სახელმწი-ფოზე უფროსია"[119]. ზემოთქმული ნიშნავს, რომ ცივილიზაცია ტოინბისთან "განუყოფელი მთელია, რომელშიც ყველა ნაწილი ერთიმეორეზეა დამოკიდებული". მისთვის ცივილიზაციები ლაიბნიცის მონადების ანალოგიურია: ისე, როგორც მონადების-აგან შედგება სამყარო, "ისტორია ცივილიზაციებისაგან შედგება".

---

[118] იქვე, გვ. 133.
[119] იქვე, გვ. 133-134.

ცივილიზაციათა აღება ისტორიული კვლევის ველად და ცივილიზაციათაშორისი კონფლიქტების ანალიზი, ამოსავალია ტოინბის მიმდევრებთანაც, იქნება ეს ჰანტინგტონი, ფუკუიამა თუ სხვები. ჰანთინგტონიც ისტორიის სოციალურ ატომებად ცივილიზაციებს მიიჩნევს და ისტორიას განიხილავს ცივილიზაციათა შეხლის რაკურსში, მისთვისაც ცივილიზაციის ცნება განმსაზღვრელია, ამიტომ ცივილიზაციათა არსებისა და მათ შორის მიმართებების ანალიზთან ერთად, ამ ცნების განსაზღვრებასაც გვთავაზობს.

"განა რას ვგულისხმობთ, როდესაც ცივილიზაციაზე ვლაპარაკობთ? ნებისმიერი ცივილიზაცია კულტურული რაობაა. ამა თუ იმ სოფელს, რეგიონს, ეთნიკურ თუ რელიგიურ ჯგუფებს, ეროვნებას — ყველას თავისი გამორჩეული კულტურა აქვს კულტურული თვითმყოფადობის განსხვავებულ დონეზე. სამხრეთ იტალიის სოფლის კულტურა შეიძლება განსხვავდებოდეს ჩრდილო იტალიის სოფლის კულტურისაგან, მაგრამ ორივეს მაინც საერთო იტალიური კულტურა აერთიანებს, რითაც ერთნაირად განსხვავდებიან ვთქვათ, გერმანული სოფლებისაგან. ოღონდ არც არაბები, არც ჩინელები და არც დასავლელები უკვე თავისთავად აღარ არიან რაღაც უფრო ფართო კულტურული რაობის ნაწილები, რამდენადაც თავადვე აფუძნებენ ცივილიზაციებს. აქედან გამომდინარე, ცივილიზაცია ადამიანთა კულტურული დაჯგუფების ყველაზე მაღალი საფეხურია, კულტურული რაობის განსაზღვრის ის უმაღლესი დონე, რაც სხვა ნიშან-თვისებებთან ერთად გამოარჩევს ადამიანს დანარჩენ ბიოლოგიურ სახეობათაგან. ამა თუ იმ ცივილიზაციის გამორჩეულობას განაპირობებს როგორც საერთო, ობიექტური შემადგენელი — ენა, ისტორია, რელიგია, ადათები, წეს-ჩვეულებები — ისე ადამიანის მიერ საკუთარი მეობის განსაზღვრის სუბიექტური ნება. ამ მეობის განსაზღვრაც სხვადასხვა დონეზეა შესაძლებელი, ქალაქ რომის მაცხოვრებელს შეუძლია თავი მიიჩნიოს რომაელადაც, იტალიელადაც, კათოლიკედაც, ქრისტიანადაც, ევროპელადაც და დასავლური ცივილიზაციის წარმომადგენლადაც, სწორედ ცივილიზაციაა იდენტიფიკაციის ის უმაღლესი დონე, რასთანაც მისი მეობა ყველაზე ინტენსიურად იგივდება. რა თქმა უნდა, ადამიანებს შეუძლიათ გადასინჯონ და ხელახლა განსაზღვრონ თავიანთი "გაიგივების" საკითხი და, ამის შედეგად, ცივილიზაციათა შედგენილობაც და საზღვრებიც იცვლება ხოლმე"[120]. ისე,

[120] საზოგადოება და პოლიტიკა, II, თბ., 1999, გვ. 8.

როგორც ტოინბი, ჰანთინგტონიც კაცობრიობის ისტორიის ატომებად თუ მონადებად ცივილიზაციებს მიიჩნევს და ამტკიცებს: "კაცობრიობის ისტორია ფართო გაგებით სწორედ ცივილიზაციათა ისტორიაა"[121]. ჰანთინგტონს ცივილიზაციათაშორისი კონფლიქტები მომავალშიც აუცილებლად მიაჩნია, რადგან მათი წყალგამყოფი მრავალი განმსაზღვრელი ფაქტია: ისტორია, ენა, კულტურა, ტრადიცია და რელიგია. უმთავრესი რელიგიაა. შემდეგ — ეთნიკურობა, რაც მთავარია, ტოინბისა და მის მიმდევრებს ცივილიზაცია და კულტურა ერთიანობაში წარმოუდგებათ და მათ შორის დაპირისპირებას გამორიცხავენ. მათი ამოსავალია ტეილორის მიერ ცივილიზაციისა და კულტურის გაიგივება.

თუ ინგლისურ-ამერიკულ სკოლაში კულტურა და ცივილიზაცია იგივეობრივ განზომილებაში განიხილება, გერმანულ სკოლაში მკვლევარები კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირებას ხედავენ. კულტუროლოგ იონინის აზრით, "კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირება გერმანიაში XVIII-XIX საუკუნეებში წარმოიშვა". იგი გამოწვეული იყო გერმანიის დაქუცმაცებულობით, რომელიც აისახა ფერდინანდ ტიონისთან. ტიონისი ამოდის ორი სახის სოციალური ერთობიდან. ერთია ერთობა (Gemeinschaft) და მეორე საზოგადოება (Geselschaft) პირველისათვის დამახასიათებელია ემოციონალურ-გრძნობადი თემური ურთიერთობანი, აქ ერთობა მიიღება ოჯახების, მეზობლობის, გვარის, ეთნოსისა და ერის დონეზე, მათი ტრადიციების, ჩვეულებისა და ენის საფუძველზე. მეორე ტიპი საზოგადოებაა და საზოგადოებრივი ურთიერთობანი აიგება რაციონალურ გაცვლაზე. იონინის აზრით, პირველი კულტურულ ურთიერთობათა სისტემაა, მეორე — ცივილიზაციის. ტიონისის გარდა, იონინი ასახელებს შპენგლერსა და ჰერბერტ მარკუზეს როგორც კულტურისა და ცივილიზაციის დამპირისპირებელთ[122]. უნდა ითქვას, რომ ამ დაპირისპირების კლასიკური ფორმა შპენგლერთანაა მოცემული, ამიტომ, კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირების თეორიას შპენგლერის მიხედვით გადმოვცემთ.

თუ ტოინბისთან ისტორია ცივილიზაციებისაგან შედგება, შპენგლერთან ისტორიის სამშენებლო მასალა კულტურაა. ისტორიაში რვა კულტურა არსებობდა, რომელთაგან შვიდი დაიღუპა. დარჩა ერთი, ევროპული კულტურის სახით. "შპენგლერი

---

[121] იქვე.

[122] Ионин Л. Г. Социология культуры, М., 1998, გვ. 28-29.

კულტურის ცნებას ორი მნიშვნელობით იყენებს: ფართო მნიშვნელობით კულტურა ნიშნავს გარკვეულ ისტორიულ ორგანიზმს, ვიწრო მნიშვნელობით კი — ისტორიული ორგანიზმის განვითარების ერთ ეტაპს, საიდანაც გამოყოფილია ეთნოგრაფიული და ცივილიზაციის პერიოდები. როდესაც შპენგლერი კულტურასა და ცივილიზაციას ერთიმეორეს უპირისპირებს, ის კულტურის ცნებას იყენებს ვიწრო მნიშვნელობით, როგორც ორგანიზმის მოწიფულობის აღმნიშვნელს და მას უპირისპირებს ორგანიზმის კვდომის პერიოდს ცივილიზაციის სახით. შპენგლერის მიხედვით, კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირება ვლინდება მათ ძირითად ნიშნებში. კულტურის საფეხური წარმოადგენს სულის შესაძლებლობათა გამოვლენასა და გაშლას. ეს არის სიცოცხლის ეტაპი. ცივილიზაცია კი იწყება სულის შესაძლებლობათა ამოწურვით. იგი სიკვდილის ეტაპია. კულტურა სულის ბატონობაა, ცივილიზაცია — ინტელექტისა. ამდენად, კულტურის პერიოდში ღმერთისადმი სიყვარული ბატონობს, ცივილიზაციის პერიოდში კი — უღმერთობა. გაბატონებულ სულიერ ძალებსა და ინტერესებს ცივილიზაციის საფეხურზე ცვლის მატერიალური ძალები და ინტერესები. კულტურა აყვავების საფეხურია, ცივილიზაცია — ბარბაროსობისა". თუ კულტურის ხანაში სოფელი მნიშვნელოვან როლს თამაშობს, ცივილიზაციის დროს იგი კარგავს ყოველგვარ მნიშვნელობას.

ცივილიზაცია ხასიათდება ქალაქისაკენ ლტოლვით. მსოფლიოს მართავს სამი-ოთხი ქალაქი, დანარჩენები კი პროვინციული არსებობისათვის არის განწირული. კულტურის საფეხურზე ადამიანი მიჯაჭვულია თავის საცხოვრებელ კუთხეს, მას აქვს პატრიოტიზმის ყველა ნიშანი, ცივილიზაციის დროს კი იგი წარმოადგენს მოხეტიალე კოსმოპოლიტს. თუ კულტურის პერიოდში ადამიანის ენერგია მიმართულია შემოქმედებისაკენ, ცივილიზაციის ძირითადი ნიშანია იმპერიალიზმი. შპენგლერის აზრით, იმპერიალიზმის თანმხლები მოვლენებია: სოციალიზმი, ბუდიზმი და სტოიციზმი. შპენგლერი ამტკიცებს, რომ ცივილიზაციის ძირითადი ნიშანია პიროვნების გაუფასურება და მისი მასებში გათქვეფა — ადამიანი კარგავს ღირებულებას. ძირითადი ღირებულება ფული ხდება, ფული ყველაფერია. იგი ხდება ყოვლისშემძლე ძალად, რასაც მოჰყვება ადამიანის დამონება მანქანის მიერ. მანქანა ადამიანს არა მარტო ცვლის, არამედ იმორჩილებს კიდეც — ადამიანის თავისუფლებას ბოლო ეღება. ფულისა და მანქანის როლი იმდენად დიდია ცივილიზაციის პერიოდში, რომ, შპენგლერის აზრით, ცივილიზაცია შეიძლება

განისაზღვროს როგორც ფულის დიქტატურა. ეს არის კაპიტალიზმის ხანა, რომელიც შეიცვლება სოციალიზმით — პოლიტიკური დიქტატურით. შპენგლერთან როგორც კაპიტალიზმი, ისე სოციალიზმი ცივილიზაციის საფეხურებს წარმოადგენს. მისი აზრით, ევროპის პირველ სოციალისტურ მოძღვრებათა შექმნა ცივილიზაციაზე გადასვლის მაჩვენებელია. ცივილიზაციასა და კულტურას შპენგლერი ადარებს საბადოს. კულტურა, მისი აზრით, მადნით სავსე საბადოა, ხოლო ცივილიზაცია ჰგავს იმ საბადოს, საიდანაც მადნის მთელი მარაგი უკვე ამოიღეს. ცივილიზაციის პერიოდის ადამიანის მთელი უბედურება ისაა, რომ მას არ ესმის ეს ვითარება და ცდილობს ახალი მადანი იპოვოს დაცარიელებულ საბადოში.

ცივილიზაციის საფეხურზე ხელოვნებამ და ფილოსოფიამ ამოწურეს თავისი შესაძლებლობანი. ყოველი ახალი მიმართულებისა და ახალი სტილის შექმნის ცდა იფუშება, ამიტომ ამ ეტაპზე ფილოსოფოსობა შეუძლებელი ხდება, მთელი თანამედროვე ფილოსოფია არ ღირს ერთ პრაქტიკულ გამოგონებად. "მდგომარეობიდან საუკეთესო გამოსავალი იქნება, თუ ახალი თაობის ადამიანები ლირიკის ნაცვლად ხელს მოჰკიდებენ პრაქტიკას, მხატვრობის ნაცვლად — პოლიტიკას". ფილოსოფიისადმი ასეთი უარყოფითი დამოკიდებულება, შპენგლერის აზრით, ზედმეტს არ ხდის მის ფილოსოფიას. ცივილიზაციის პერიოდში ფილოსოფია წარმოდგენილია სკეპტიციზმის სახით, ამიტომ შპენგლერის ფილოსოფიაც სკეპტიციზმია. მისი აზრით, ცივილიზაცია, როგორც კულტურის სიკვდილი, შეიძლება შევადაროთ "უზარმაზარ გამხმარ ხეს პირველყოფილ ტყეში, რომელსაც კიდევ დიდხანს შეუძლია შეინარჩუნოს თავისი დამპალი ტოტები".

ცივილიზაციის ნიშნების ჩამოყალიბებით და იმის აღიარებით, რომ დასავლეთ ევროპის კულტურა უკვე შევიდა ცივილიზაციის ეტაპში, შპენგლერმა გამოთქვა თავისი დამოკიდებულება დასავლეთ ევროპის მომავალ ბედზე. მისი აზრით, ეს არის დასავლეთ ევროპის დაისი, ამას ის ასაბუთებს ისტორიული ანალოგიის მეთოდით. კერძოდ, ჩვენი კულტურის ამ ეპოქას იგი ადარებს ანტიკური კულტურის ზამთარს რომაული პერიოდის სახით, როდესაც დაიწყო ანტიკური კულტურის ცივილიზაცია. რომი იყო ანტიკურობის იმპერიალიზმი. ასეთივეა, მისი აზრით, დასავლეთ ევროპის კულტურა თანამედროვე ეტაპზე. დასავლეთ ევროპის კულტურისათვის ცივილიზაცია არის მისი გარდაუვალი ბედი. ჩვენი საუკუნე, შპენგლერის მტკიცებით, არის წმინდა ექსპანსიური მოქმედების საუკუნე, რომელიც მოკლე-

ბულია უმაღლეს მხატვრულ და მეტაფიზიკურ პროდუქტულობას. მოკლედ რომ ვთქვათ, დაცემის ეპოქაა. მაგრამ ჩვენ არ ამოგვირჩევია ეს დრო და არც ძალა შეგვწევს შევცვალოთ ის ფაქტი, რომ დავიბადეთ სრული ცივილიზაციის — ზამთრის დასაწყისის ადამიანებად. ისღა დაგვრჩენია, შევეგუოთ ამ მდგომარეობას და თავი არ მოვიტყუოთ ცრუ ილუზიით, თითქოს ხელგვეწიფებოდეს რაიმეს შეცვლა.

შპენგლერი მომავალს წრებრუნვის თეორიის საფუძველზე განსაზღვრავს და რადგან თანამედროვე კულტურას, მისი აზრით, უკვე გავლილი აქვს წარმოშობისა და აყვავების ხანა, იგი გარდუვალი დაღუპვის წინაშე დგას. ისმის საკითხი, როგორ უნდა გავიგოთ თანამედროვე კულტურის დაისი: დაიღუპება იგი ცივილიზაციის ასაკის დამთავრების პერიოდში (ორი ათასი წლის ფარგლებში) თუ ისევ გააგრძელებს არსებობას? შპენგლერის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში ამ საკითხზე ორი აზრია. უმრავლესობის აზრით, შპენგლერი დაღუპვის მაუწყებელია, ნაწილს კი, "მზის ჩასვენება" არ მიაჩნია დაღუპვად ფიზიკური მოსპობის გაგებით. ამ აზრს იცავს ჰენკელი, რომლის მტკიცებითაც "მზის ჩასვენება" ნიშნავს ძველი კულტურის დასასრულს და ახლის აღმოცენებას, მაგრამ არა ძველი კულტურის დაღუპვას. რასაკვირველია, ძველი კულტურა, შპენგლერის მიხედვით, ახლის გვერდით ვერ იარსებებს. დიდი კულტურები "აღმოცენდებიან უეცრად, ვრცელდებიან დიად ხაზებში, კვლავ თანასწორდებიან და ქრებიან, უფსკრულის სარკე კვლავ დევს ჩვენს წინაშე განმარტოებული და მთვლემარე". უფრო საინტერესოა საკითხის მეორე მხარე, სახელდობრ, "მზის ჩასვენება" ისტორიულ კულტურათა საერთო დასასრულია თუ ევროპის მზის ჩასვენებას უნდა მოჰყვეს ახალი კულტურის აღმოცენება? შპენგლერი ამტკიცებს, რომ მომავლის კულტურა არის რუსული კულტურა, მაგრამ ამ აზრს შემდეგ აღარ ავითარებს.

კულტურისა და ცივილიზაციის მნიშვნელობათა ზემოდასახელებული ორი გაგებისაგან განსხვავებული ინტერპრეტაციაა, როდესაც ცივილიზაციასა თუ კულტურას განიხილავენ როგორც ერთიან პროცესს მთელი ისტორიის მანძილზე, დაწყებული ბარბაროსობისშემდგომი ხანიდან, რომელსაც მორგანმა უწოდა ცივილიზაცია და დამთავრებული დღევანდელობით. ამ თეორიის წარმომადგენლებია მორგანი, ენგელსი, ფურიე. ველურობისა და ბარბაროსობის შემდგომი საფეხური, ცივილიზაცია, ამ ავტორების აზრით, განსხვავდება საარსებო საშუალებათა მოპოვების წესით. ველურობის უმაღლესი ეტაპი მორგანთან დაკავშირებულია მშვილდ-ისრის გამოგონებასთან და კვე-

ბის ძირითად საშუალებად ნანადირევის გამოყენებასთან. ბარბაროსობის უმაღლეს სფეროს მახასიათებლად რკინის მადნის გადადნობა, სამჭედლო საქმიანობა და კვების საშუალებად დამუშავებული სახით ცხოველური პროდუქტების გამოყენება ხდება. აქედან გადადიან ცივილიზაციაზე, რომელიც ლითონის დამუშავებას შემდგომ ავითარებს, ქმნის ხელოვნების პირველ ნიმუშებს, გალავნებითა და კოშკებით გარშემორტყმულ ქალაქებს. მორგანის მიმდევარი ენგელსი ამ ვითარებას ასე ახასიათებს: "ველურობა — პერიოდი უმთავრესად ბუნების მზა პროდუქტების მითვისებისა, ადამიანის მიერ შექმნილი პროდუქტები ძირითადად ასეთი მითვისების დამხმარე იარაღს წარმოადგენენ. ბარბაროსობა — მესაქონლეობისა და მიწათმოქმედების შემოღების პერიოდი — პერიოდი, როცა ადამიანის საქმიანობის შემწეობით ბუნების პროდუქტების წარმოების გადიდების მეთოდების ათვისება ხდება. ცივილიზაცია — პერიოდი ბუნების პროდუქტების შემდგომი დამუშავების ათვისებისა, პერიოდი მრეწველობისა, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით და ხელოვნებისა".[123]

ველურობისა და ბარბაროსობის შემდგომი მთელი ისტორია მორგანთან და ენგელსთან გაგებულია როგორც ცივილიზაციის განვითარება. ისე კი არაა, რომ ცივილიზაცია კაცობრიობის ისტორიის ერთი რომელიმე საფეხურთაგანი იყოს და სხვა საფეხურები მას მოსდევდეს. მას შემდეგ, რაც ცივილიზაცია ჩაისახა, ის უწყვეტი განვითარების ხაზია მთელ ისტორიაში. ენგელსთან ის კლასობრივი საზოგადოების თანაბარმნიშვნელოვანია. ცივილიზაციის ცნების ასეთი გაგება დამახასიათებელია XX საუკუნის მრავალი ისტორიკოსისათვისაც. ცივილიზაციის დახასიათებისას მხედველობაში აქვთ, ერთის მხრივ, მაღალი ტექნიკური განვითარება, ცხოვრების მატერიალური დაკმაყოფილების საშუალებათა ზრდა და, საერთოდ, ცხოვრების კულტი, მეორე მხრივ, გონითი განვითარების სფეროში დეგრადირება. თანამედროვე კულტურის ფილოსოფია ცივილიზაციის ცნების განხილვისას მხედველობაში იღებს მის ერთ ან რამდენიმე ნიშანს. ზოგიერთს ტექნიკის ბატონობა მიაჩნია ცივილიზაციის მაჩვენებლად, ზოგს — დიდი ქალაქების ზრდა, ზოგს — დეჰუმანიზაცია. ფაქტობრივად, ეს თვისებები ახასიათებს ცივილიზაციას, მაგრამ ცალ-ცალკე არც ერთი მათგანი არაა საკმარისი მის დასახასიათებლად. ჯერ კიდევ ფურიე, რუსოს მსგავსად, აღნიშნავდა, რომ საზოგადოების დაღმავალი განვითარება ცივილიზაციის

---

[123] კარლ მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, გვ. 217-218.

გზით საზოგადოების დაღუპვამდე მიგვიყვანს. სწორედ ფურიეზე დაფუძნებით ამტკიცებს შპენგლერი, რომ ცივილიზაცია დაცემის ეპოქაა.

კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართება არც მათი გაიგივებითა და არც მათ შორის დაპირისპირებით გამოიხატება ადეკვატურად. ალბათ, უფრო მართლზომიერი იქნება, კულტურისა და ცივილიზაციის გაიგივების გვერდით, კულტურაცა და ცივილიზაციაც განვიხილოთ როგორც საზოგადოების განვითარების განსხვავებული ეტაპები. შესაბამისად, კულტურას თუ განვიხილავთ როგორც სულიერ ღირებულებათათვის უპირატესობის მიმნიჭებელს და ამ სახის ღირებულებათა განვითარების ყველაზე მყარ საფუძველს, ხოლო ცივილიზაციაში პრიორიტეტს მივანიჭებთ ტექნიკის განვითარებას, მომხმარებლურ საზოგადოებას, რომლისათვისაც მთავარია "კარგი ცხოვრების" იდეალი, მატერიალური უზრუნველყოფა და მაღალი სულიერი იდეალებისადმი ნაკლები ყურადღება. სოციალიზაციის პროცესში ადამიანებმა მიაღწიეს იმ საფეხურს, როდესაც ისინი სულიერი ღირებულების მოხმარებაზე არიან ორიენტირებულნი და ღვთისადმი მოწიწებასაც კარგავენ, მათთვის მთავარია მატერიალური კეთილდღეობა და სოციალური კომფორტი. ამ ვითარებას პირველად მარქსმა გაუსვა ხაზი, როდესაც ისტორიის განმსაზღვრელად ეკონომიკური ფაქტორი გამოაცხადა. ამით ის ცივილიზაციის იდეოლოგი გახდა. ალბათ, შპენგლერი მართალი იყო, როდესაც სოციალიზმს ცივილიზაციის მაუწყებლად მიიჩნევდა, რაც მარქსმა იდეოლოგიურად დაასაბუთა მტკიცებით, რომ მატერიალური განსაზღვრავს სულიერს და არა სულიერი მატერიალურს. სოციალიზმი მასის საზოგადოებისა და მასის კულტურის იდეალად დასახვაა, რაც ცივილიზაციას მიესადაგება. მოკლედ, კულტურა ცივილიზაციასთან მიმართებაში მოიაზრება როგორც სულიერ ღირებულებებზე ორიენტირებული, ცივილიზაცია კი მატერიალურ ღირებულებებზეა მიმართული. ორივესათვის საერთოა ღირებულებებზე ორიენტაცია. განსხვავება ღირებულებათა სახეებშია. ორივე არა მარტო ორიენტირდება შესაბამის ღირებულებებზე, არამედ ამ ღირებულებათა შექმნაზეც. არ შეიძლება ცივილიზაციის შედარება ცარიელ საბადოსთან, ან გამხმარ ხესთან. ცივილიზაციასაც ახასიათებს შემოქმედებითობა, მაგრამ ძირითადად ის მატერიალური ღირებულებების შექმნაზეა ორიენტირებული. ცივილიზაცია კულტურისაგან განსხვავებით არა მარტო მატერიალურ ღირებულებებზე ორიენტირდება, არამედ სულიერ ღირებულებათა მატერიალიზაციასაც ახდენს. მა-

ტერიალური ღირებულებანი უტილიტარული სასარგებლოს პრინციპით აიგება და მხოლოდ კომფორტის დანიშნულება აქვს. როდესაც ეს უტილიტარიზმი ხელოვნებაზეც ვრცელდება და ხელოვნების ფუნქციას კომფორტის უზრუნველყოფაში ხედავს. სწორედ აქ იჩენს თავს ცივილიზაცია.

გასეტის მტკიცებით, ასეთი უტილიტარიზმით ინგლისელები ხასიათდებიან. "რაც ფრანგისათვის მგრძნობელობაა და გერმანელისათვის ფილოსოფია, ის ინგლისელისათვის კომფორტია". კომფორტისადმი სწრაფვის ინგლისურ ნიმუშად გასეტი რესკინს ასახელებს, რომელმაც ხელოვნება ცხოვრებისეულ ფუნქციაზე დაიყვანა, რომელიც უნდა ემსახუროს ხელსაყრელი სიტუაციის შექმნას, სულიერ ღირებულებათა დეკორატიულ და მხატვრულ მრეწველობაზე დაყვანით, გასეტის აზრით, რომლებიც არსებითად, არც არიან ხელოვნების სახეები, ყოველ შემთხვევაში, მათში სილამაზე მხოლოდ ფასადია და ეს კომფორტისადმი სწრაფვის გამოხატულებაა, ხელოვნების ასეთი გაგება არის სწორედ ცივილიზაციის ნიშანი. "რესკინმა შეძლო ხელოვნებისათვის ისეთი ინტერპრეტაცია მიეცა, რომელიც ხელოვნებას მხოლოდ იმით შემოფარგლავს, რაც შეიძლება ყოველდღიური საქმიანობა გახდეს. მისი ევანგელიეა ხელოვნება, როგორც სარგებლობა და მოხერხებულობა. რასაკვირველია, ასეთ პრინციპს უპასუხებენ მხოლოდ ის ხელოვნებანი, რომელნიც, მკაცრად თუ ვიტყვით არც არის ხელოვნება, ე. ი. — სამრეწველო ან დეკორატიული. იმას კი არ ვამბობ, რომ დეკორი და მხატვრული მრეწველობა სრულიად მოკლებულია სილამაზეს, მე მხოლოდ იმას ვამბობ, რომ მათი სილამაზე სილამაზე კი არაა, არამედ სარგებლობა, სილამაზით შეფერადებული. ამიტომ თანამედროვე ადამიანი ალალმართალი რომ იყოს, აღიარებდა, რომ ესთეტიკური ტკბობა არაფრით განსხვავდება სიამოვნებისაგან, რომელსაც მას ნატიფი და კარგად განლაგებული ნივთები ანიჭებს"[124]. სწორედ ეს მომენტი სილამაზის სიამოვნებასთან გაიგივებისა და სულიერი ტკბობის კარგად განლაგებული ნივთების სამეფომდე დაყვანა, არის დამახასიათებელი ცივილიზაციის ადამიანისათვის. რომლისთვისაც, ფრომის ენაზე თუ ვიტყვით, განმსაზღვრელია ქონება და არა ყოფიერება. ასეთი ადამიანისათვის გამოყენება და მოხმარებაა მთავარი. ეს კი ნივთების ნიშანია. ამიტომ ცივილიზაცია ხასიათდება ნივთების ბატონობით.

---

[124] Хосе Ортега и Гассет, Дегуманизация искусства, М., 1991, გვ. 480-481.

ვერკორისა და კორონელის რომანში "კვოტა ანუ სიუხვის საზოგადოება" საფუძვლიანადაა ნაჩვენები, რა დონეზე დასცემს ადამიანს ნივთებისადმი მონობა, ნივთის კერპად გახდომა. იგივე მოტივაციაა განსახიერებული პერეკის რომანში "ნივთები". "ნივთთა ტირანიას" უწოდებენ ცივილიზაციის ადამიანის ვითარებას. როგორც ჩანს, სავალდებულო არაა კლასიკური ტირანები განაგებდნენ საზოგადოებას, რათა ადამიანი აღმოჩნდეს მონის მდგომარეობაში. ის მონაა მაშინაც, როდესაც მისი თვალსაწიერი ნივთთა სამყაროთია შეზღუდული, როცა მისი კერპი მატერიალური კეთილდღეობაა. ცივილიზაციის ადამიანი სწორედ ამ ნიშნით ხასიათდება. სხვაგვარად არც შეიძლება ყოფილიყო, რადგან "ჰომო ფაბერი" სულიერობას მოკლებული მეწარმეა, მწარმოებელია, მაგრამ არა — შემოქმედი. მისთვის პოეზიაც, შემოქმედებაც, მხოლოდ ნივთიერზე დაყვანით ხდება სასურველი. მისი ძირითადი ნიშანი ნივთომანიაა. ნივთის გაღმერთება ვრცელდება ადამიანზეც. ადამიანი სხვა ადამიანს განიხილავს როგორც ნივთს და გამორიცხავს სხვა ადამიანისათვის ვითარებას, რომელშიც მას შეუძლია თავი "მე"-დ იგრძნოს. სასურველ "მე" და "შენ"-ის მიმართებას ცვლის "მე"-ს "არა-მე"-სთან მიმართება.

გასეტის მტკიცებით, "მე"-ს ვერ გადავაქცევთ ნივთად, "მე" ერთადერთია, რომელიც ასეთ მეტამორფოზას არ ექვემდებარება, მაგრამ ისტორიამ დაგვანახა, რომ ისეთი კლასიკოსებიც კი, როგორიც პლატონი და არისტოტელეა, მონის მდგომარეობაში მყოფ ადამიანებს პირუტყვზე დაბლა აყენებდნენ. მათთვის მონები სწორედ ნივთები იყო. შემდგომ ცივლიზაციებშიც, ადამიანები ისევე იყიდებოდა ბაზარზე, როგორც ნივთები და ეს იყო ადამიანის ნივთთან გაიგივების შედეგი. თანამედროვე ადამიანი ცდილობს მეობა შეინარჩუნოს, მაგრამ სხვა "მე"-სადმი ასეთი დამოკიდებულება არ ახასიათებს, სხვა მის თვალში საშუალებაა, მის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების გზაა. ის, რომ სხვა ადამიანი განიხილება როგორც საშუალება და არა როგორც მიზანი, მისი ნივთთან გაიგივების მაჩვენებელია.

კანტმა სცადა ისეთი მორალური პრინციპების შემუშავება, რომელიც ადამიანის ნივთთან გაიგივებას გამორიცხავდა, თუმცა, გასეტს კანტის ეს იმპერატივი უფრო ამაღლებულად ესმის. გასეტის აზრით, კანტის იმპერატივის ფორმულაა "მოიქეცი ისე, რომ სხვა ადამიანები არ მოიხმარო როგორც საშუალებანი, არამედ ისე, რომ ისინი ყოველთვის შენი მოქმედების მხოლოდ მიზანი იყვნენ". გასეტის ეს ფორმულა არ არის კანტის კატეგორიული იმპერატივის სწორი გაგება. კანტი ადამიანს მოუ-

წოდებდა სხვა ადამიანს არ მოქცეოდა როგორც მხოლოდ საშუალებას, სხვა ადამიანი მისთვის მიზანიც უნდა ყოფილიყო. ე. ი. საშუალებად ყოფნა არ იყო გამორიცხული, მაგრამ საშუალებაზე არ უნდა ყოფილიყო დაყვანილი. ეს ერთი მომენტი უნდა ყოფილიყო სხვა ადამიანთან დამოკიდებულებაში. უტოპიურია გასეტის მოთხოვნა, "რაიმე გავხადოთ "მე"-დ, ეს არის ერთადერთი საშუალება მივაღწიოთ იმას, რომ მან ნივთად ყოფნა შეწყვიტოს"[125]. ვფიქრობთ, ეს კანტის იმპერატივისათვის ზედმეტი მოთხოვნისა თუ ზედმეტად გაჰუმანიზირების მცდელობაა, ევანგელიეს ფორმულირებას უფრო მიესადაგება "გიყვარდეს მოყვასი შენი, როგორც საკუთარი თავი". კანტი ადამიანს მიზანსაშუალებად განიხილავს და არა უბრალოდ საშუალებად ან მხოლოდ მიზნად. დღეს ეს მოთხოვნაც დავიწყებულია და მომხმარებლური საზოგადოება ადამიანს საშუალებად მიიჩნევს. სწორედ ამის გამოა, დღევანდელი საზოგადოება ცივილიზაციის დონეზე. ყოველივე ეს მიუთითებს, რომ კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებებს მრავალმნიშვნელოვანება ახასიათებს.

მიუხედავად იმისა, რომ კულტურისა და ცივილიზაციის ზემოთგანხილული თეორიები როგორც წარსულის, ისე თანამედროვეობის გააზრებაში მეტად მნიშვნელოვანია, მკვლევრები მათი ანალიზით არ კმაყოფილდებიან და ერთხმად მიუთითებენ სოციალური პროცესების გააზრებისათვის ნორბერტ ელიასის ორტომეულს, სათაურით — "ცივილიზაციის პროცესის შესახებ სოციო-გენეტური და ფსიქოგენეტური გამოკვლევები". ელიასი აგრძელებს და ავითარებს იმ ხაზს, რომელიც მისმა მასწავლებელმა, ალფრედ ვებერმა შეიმუშავა და, რომლის არსება გამოიხატება ემპირიულობით, არასპეკულატური ხასიათითა და სოციალური მოქმედების შემეცნებით. ელიასი გლობალური ფილოსოფიური თეორიებისაგან განსხვავებით, სოციალურ ცვლილებებს იკვლევს უშუალოდ სინამდვილის ანალიზით და ქმნის სოციალურ ცვლილებათა არადოგმატურ, ემპირიულად დაფუძნებულ სოციოლოგიურ თეორიას. მისი ნააზრევის ერთ-ერთი თავისებურება ისიცაა, რომ "კულტურისა" და "ცივილიზაციის" ცნებათა მიმართებას ის ცალკეული ქვეყნების მიხედვითაც აანალიზებს, აჩვენებს, როგორ განვითარდა ეს მიმართება გერმანიასა და საფრანგეთში, როგორ გადავიდა ამ ცნებათა ფრანგული გაგება ინგლისურენოვან ქვეყნებში, როგორ გადაიზარდა გერმანული წარმოშობის ტერმინი და შესაბამისი ცნება — "კულტურა" — სოციალურობის გამომხატველობიდან ნა-

[125] იქვე, გვ. 483.

ციონალური თვითცნობიერების გამომხატველ მნიშვნელობაში. ანალოგიური რამ მოხდა საფრანგეთსა და ინგლისურენოვან ხალხებში "ცივილიზაციის" მიმართ.

ნორბერტ ელიასი ანალიზს იწყებს ცივილიზაციის ცნების მრავალმნიშვნელოვნობის ფიქსირებით. მისი მტკიცებით, "ცივილიზაციით" აღნიშნავენ ტექნიკის ვითარებას, ადამიანთა მანერებს, მეცნიერულ შემეცნებას, რელიგიურ იდეებს, ცხოვრების წესს, ქალისა და მამაკაცის ერთობლივი ცხოვრების ფორმებს, სამართლებრივ სანქციებს, საკვების მიღების ფორმებსა და სხვა. ეს ნიშნავს, რომ "ცივილიზაციის" გამოყენების არეალი ადამიანის ცხოვრების ყველა სფეროზე ვრცელდება. იმდენად, რომ "ჩვენს გარშემო არაფერი არაა, რასაც მიმართება არ ექნებოდა "ცივილიზებულ" თუ "არაცივილიზებულ" ფორმებთან. ამიტომ, სიტყვათა მცირე მარაგით ვერ იქნება ნაწვდომი ყოველივე ის, რასაც "ცივილიზაციით" აღვნიშნავთ"[126].

ნორბერტ ელიასის სააზროვნო სიტუაციისთვის, გარკვეულწილად, შეიძლება სასარგებლოც კი გამოდგა მისი პიროვნული ტრაგედია გერმანიაში ფაშიზმის დიქტატურასთან დაკავშირებით, რის შედეგადაც გერმანიიდან ინტელექტის მასობრივი გადინება მოხდა. ამ ტალღაში მოხვდა ნორბერტ ელიასიც, რომელმაც 1933 წელს სამშობლო დატოვა და პარიზში გადავიდა. შემდეგ ლონდონში მოღვაწეობდა და ბოლოს, 1990 წელს, 93 წლის ასაკში, ამსტერდამში გარდაიცვალა. ემიგრაციამ მას საშუალება მისცა საფუძვლიანად გასცნობოდა საფრანგეთისა და ინგლისის ცივილიზაციებს და მათი ემპირიული ანალიზი იმავე დონეზე წარემართა, რა დონეზეც გერმანიაში — კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართება.

ელიასთან კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართების მრავალ მნიშვნელობასთან გვაქვს საქმე. მისთვის "ცივილიზაცია" ერთ შემთხვევაში ნიშნავს უკანასკნელი სამასი წლის განმავლობაში სოციალურ ცვლილებათა ტემპის შეცვლას. მანამდე კულტურა ვითარდებოდა სტაბილური ტემპით, რაც ადამიანს საშუალებას აძლევდა როგორც გარემოს, ასევე საკუთარი ცვლილებისათვის მშვიდად ედევნებინა თვალი. მაგრამ უკანასკნელ საუკუნეთა მსვლელობამ დაარღვია ეს ჩვეულებრივი რიტმი და ტექნიკის არნახული განვითარების ტემპების ფონზე ადამიანის ტრადიციული ცვლილების მსვლელობაც შეიცვალა. ადამიანი ბუნებასთან შეგუებიდან ბუნებასა და საკუთარ თავზე გაბა-

---

[126] Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilißation, Frankfurt am Main B. I. 1998, გვ. 89.

ტონების ვითარებაზე გადავიდა, რამაც გამოიწვია ევროპელი ადამიანის თვითცნობიერების რადიკალური ცვლილება: "როცა საკითხი ისმის — რა ფუნქცია აქვს "ცივილიზაციის" ცნებას და "ადამიანის" ცნება აღინიშნება როგორც "ცივილიზებული", აღმოჩნდება, რომ ეს ცნება ევროპის თვითცნობიერებას გამოხატავს. შეიძლება ითქვას, აგრეთვე, ეროვნულ თვითცნობიერებასაც. ის ასახავს ყველაფერს იმას, რაც უკანასკნელი ორი-სამი საუკუნის ევროპულ საზოგადოებას სწამს და ადრეულ საზოგადოებებთან შედარებით მის უპირატესობად მიაჩნია. მისი გზით, ევროპული საზოგადოება ცდილობს დაახასიათოს ის, რაც მის საკუთრივობას ქმნის და რითაც ის ამაყობს — იქნება ეს მისი ტექნიკის ვითარება, მანერების ფორმები, მეცნიერული შემეცნების წინსვლა, ან კიდევ, მისი მსოფლმხედველობა და, შეიძლება, კიდევ მრავალი სხვა"[127].

როგორც ვხედავთ, ადამიანის ყოფიერების წესის რადიკალური ცვლილება "ცივილიზაციის" ცნებით გამოიხატება. ეს ცნება იმ სიახლის შედეგია, რაც ადამიანს შემეცნების განვითარებამ და ინტელექტის ბატონობამ მოუტანა, რამაც შეცვალა როგორც სოციალური გარემო, ისე, საკუთრივ, ადამიანიც. დეკარტის მიერ აზროვნებით ყოფიერების გაგების დაფუძნება და ინტელექტუალურ შესაძლებლობათა სრული სახით გამოყენება, ადამიანის მოქმედებაში წარმოშობს ახალ, რაციონალური ტიპის ადამიანს და, შესაბამისი დოზით, საზოგადოების ცივილურობას.

ელიასი არ ჩერდება "ცივილიზაციის" ამ გაგებაზე. მას მიაჩნია, რომ ცივილიზაცია კულტურასთან მიმართებაში შეიძლება ნიშნავდეს ტექნიკის განვითარებას, კულტურა კი, მასზე მოთხოვნილებასა და მის ათვისებას. ამ გაგებით, "ცივილიზაციით" აღინიშნება ტექნიკა, ხოლო ადამიანის მიერ ტექნიკის გამოყენების მოთხოვნილება და გამოყენების წესები, შესაბამისად, ქცევის მანერები, "კულტურით" აღინიშნება. როგორც ჩანს, კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირების ამ გაგებას ემყარება ოგბორნის ადამიანის კულტურული ჩამორჩენილობის თეორია, რომლის მიხედვით, ცივილიზაციის განვითარებამ უფრო სწრაფი ტემპი გამოავლინა, ვიდრე — ადამიანის კულტურისამ.

ადამიანი ქმნის ტექნიკას, მაგრამ მისი გამოყენების, მასთან მიმართების შესაბამისი კულტურა არ გააჩნია. ჩამორჩება ტექნიკის დონეს, ამიტომ, ტექნიკა მასობრივი გამოყენების სა-

---

[127] Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilißation, Frankfurt am Main B. I. 1998, გვ. 89.

განი ვერ ხდება. ტექნიკოსები ისეთ ტექნიკას ქმნიან, რომლის მოქმედების პრინციპები, მხოლოდ სპეციალისტთა ვიწრო წრისთვისაა მისაწვდომი. ტექნიკა გაცილებით სწრაფად ვითარდება მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში, ადამიანის განვითარების ტემპი კი ჩამორჩება. ტექნიკა იქცევა იმ გოლემად, რომელსაც ადამიანი ვერ მართავს. ამიტომ, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქაში ერთ-ერთი ძირითადი და ადამიანის ყოფიერებისათვის გადამწყვეტი დაპირისპირებაა წინააღმდეგობა ტექნიკასა და ადამიანს შორის. ელიასთან ეს დაპირისპირება არა მარტო ტექნიკის დონესა და მისი გამოყენების წესთა ცოდნას შორის განსხვავებას მოიცავს, არამედ, ტექნიკის დონესა და ამ დონეზე ადამიანის მოთხოვნილებას შორის განსხვავებასაც. ცივილიზაციის მაღალი დონე თავისთავად ვერ უზრუნველყოფს მასზე რეალურ მოთხოვნილებას და შესაბამის კულტურას. აფრიკის ქვეყნებში თანამედროვე ტექნიკის უახლესი მიღწევები შესაბამის გამოყენებას ვერ პოულობს და უახლესი მარკის მანქანებით ზოგჯერ თხები და ცხვრები გადაყავთ. ბევრგან, უახლესი ტექნიკის გვერდით, სამგზავროდ კვლავ ტრადიციული საშუალებები — ცხენი და აქლემი გამოიყენება. ევროპული ტექნიკა, ცივილიზაციის ეს უახლესი მონაპოვარი, ბევრმა რეგიონმა ვერ გაიშინაგანა და ეს მარტო ტექნიკური განათლების ჩამორჩენით არ აიხსნება — ამ შემთხვევაში შესაბამისი მოთხოვნილების უქონლობაც მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. სწორედ ეს ნიშნავს ცივილიზაციისა და ტექნიკის დაპირისპირების ერთ-ერთ ასპექტს.

ელიასის მტკიცებით, ცივილიზაცია არაა ერთმნიშვნელოვანი ცნება, არა მარტო ეპოქების თუ საკაცობრიო განვითარების, არამედ, ეროვნული მნიშვნელობის თვალსაზრისითაც "ცივილიზაცია" ევროპის სხვადასხვა ერებისთვის ერთსადაიმავეს არ ნიშნავს. ერთი მხრივ, ამ სიტყვის ფრანგულ და ინგლისურ გამოყენებასა და, მეორე მხრივ, გერმანულს შორის, დიდი განსხვავებაა". ელიასის აზრით, "ცივილიზაცია" ფრანგულ და ინგლისურ გამოყენებაში ნიშნავს ადამიანის მიღწევებს, მისი განვითარების უმაღლესი საფეხურისაკენ მსვლელობას. ის პირველადი ღირებულებაა და, თანაც, განმსაზღვრელი, ადამიანის ყოფის საამაყო წესი. გერმანელისთვის კი პირველადი განმსაზღვრელი და, მთავარი, კულტურაა. ცივილიზაციას მხოლოდ მეორადი ღირებულება მიეწერება. ის ადამიანისათვის შინაგანი კი არაა, გარეგანია. ცივილიზაცია არაა ადამიანის ადამიანობის მაჩვენებელი, არც ადამიანური ყოფიერების თვალსაზრისით საამაყო. გერმანელის პოზიცია, ამ შემთხვევაში, უახ-

ლოვდება სენტ ეგზიუპერის გმირის, პატარა პრინცის თვალსაზრისს, რომელიც ცივილიზაციის მიღწევებისადმი ინტერესს არ ავლენს და ონკანიდან წყლის დალევას, წყურვილის უშუალოდ წყაროდან დაკმაყოფილება ურჩევნია. ტექნიკა რომ საქმეს გვიადვილებს, ეს მისთვის ღირებული არაა. გერმანელისთვისაც ასეა.

მთავარია კულტურა, როგორც შემოქმედების არეალი, როგორც სულიერ ღირებულებათა შექმნისა და მოხმარების სფერო. ცივილიზაცია კი მატერიალურთანაა დაკავშირებული, თანაც ადამიანისთვის შინაგანი არაა. გერმანელი კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირებას ყველა სფეროში პოულობს და ყველგან კულტურას ანიჭებს უპირატესობას. ელიასის მტკიცებით, "ცივილიზაციის" ფრანგული და ინგლისური ცნება შეიძლება მიმართებაში იყოს პოლიტიკურ ან ეკონომიკურ, რელიგიურ ან ტექნიკურ, მორალურ ან საზოგადოებრივ აქტებთან. გერმანული "კულტურის" ცნება არსებითად მიმართებაშია გონით, ხელოვნებისეულ, რელიგიურ ფაქტებთან და ის ავლენს მიდრეკილებას, ტიხარი გაავლოს, ერთი მხრივ, აღნიშნულ ფაქტებსა (გონით, ხელოვნებისეულ, რელიგიურ და სხვა) და, მეორე მხრივ, პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და საზოგადოებრივ ფაქტებს შორის. "ცივილიზაციის" ფრანგული და ინგლისური ცნება შეიძლება მიმართებაში იყოს ფუნქციერებასთან, მაგრამ ის ადამიანის პოზიციისა და ქცევის მიმართ გულგრილია. "კულტურის" გერმანული ცნება კი, პირიქით, მიმართებაშია ქცევისა და ღირებულებებისადმი ყოველგვარი ფუნქციერების გარეშე და "კულტურა" გამოხატულებას პოულობს "კულტურულში". ეს სიტყვა "კულტურული" უშუალოდ არ გადაიტანება ფრანგულსა და ინგლისურზე"[128].

ელიასი განასხვავებს "კულტივირებისა" და "კულტურულის" ცნებებსაც. "კულტურულობა" მისი აზრით, ახლოა ცივილიზაციის ფრანგულ და ინგლისურ გაგებასთან. ის "ცივილიზებულ ყოფიერებას" გამოხატავს. კულტივირებული შეიძლება იყოს ადამიანი და ოჯახი. "ცივილიზებულის" მსგავსად, "კულტივირებულიც" მიმართებაში ადამიანის მოქმედებასთანაა და მის საზოგადოებრივ ყოფიერებას, მის საცხოვრისს, ურთიერთობის ფორმებს, ენას, ტანსაცმელსა და სხვას, გამოხატავს, განსხვავებით "კულტურულისაგან", რომელიც მხოლოდ ადამიანის ფუნქციერებასთანაა დაკავშირებული. ელიასის აზრით, ცივილიზაცია

---

[128] Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilißation, Frankfurt am Main B. I. 1998, გვ. 91.

იმას უკავშირდება, რაც მუდმივ წინსვლას განიცდის. ის პროცესსა და მის შედეგს გამოხატავს. გერმანული სიტყვა "კულტურა" კი მიმართებაშია ხელოვნების ნაწარმოებებთან, რელიგიურ და ფილოსოფიურ სისტემებთან, მოკლედ, სულიერ მოღვაწეობასთან, რომელიც ისეთივე წესით ხარობს, როგორც "ყვავილები ველზე". "ცივილიზაცია" იმას გამოხატავს, რაც ყველა ერისთვის საერთოა, "კულტურა" კი — ეროვნულ ფენომენს. ცივილიზაციის პროდუქტები არაა ეროვნული, ისინი ყველა ადამიანისათვის თანაბრად მნიშვნელობს. კულტურის პროდუქტები ეროვნული შემოქმედების შედეგია და ეროვნულობით ხასიათდება.

ელიასის აზრით, აღნიშნულის გარდა, "კულტურისა" და "ცივილიზაციის" ცნებები, ერთი მხრივ, გერმანელებსა და, მეორე მხრივ, ფრანგებსა და ინგლისელებში, მათი თვითცნობიერების გამოსახატად გამოიყენება. მათ ეროვნული მნიშვნელობა ენიჭება. ის, რითაც გერმანელი თავის ეროვნულ ცნობიერებას ანუ თვითცნობიერებას გამოხატავს, "კულტურაა", ხოლო ის, რითაც ფრანგი და ინგლისელი თავიანთ თვითცნობიერებას გამოხატავენ, "ცივილიზაციაა". რადგან განსხვავებული ერები, ამ შემთხვევაში გერმანელები "კულტურით", ხოლო ფრანგები და ინგლისელები "ცივილიზაციით" თვითცნობიერებას გამოხატავენ, ამდენად, ორივე ცნება ამ ხალხთა წინაშე დასმულ კითხვაზე: "რაა საკუთრივ ჩვენი თავისებურება?" სხვადასხვა სიტყვითა და ცნებით გამოხატულ პასუხს იძლევა. თუმცა, მათი შინაარსები იდენტურია — ერის არსება, მისი ყოფიერების გამოხატვა. "კითხვა — "რაა საკუთრივ ფრანგული?" "რაა საკუთრივ ინგლისური?" — ეს ფრანგისა და ინგლისელის თვითცნობიერებაა და, დიდიხანია, უდავოა. კითხვა — "რაა საკუთრივ გერმანული?" — საუკუნეების განმავლობაში ვერ ირკვევა და, ამ კითხვაზე პასუხს გარკვეულ ფაზაში "კულტურის" ცნება იძლევა"[129]. ამ ცნებათა ის მნიშვნელობა, რომელიც მათ ერთა თვითცნობიერების გამომხატველად სახავს, განსხვავებულ ობიექტებს აერთიანებს მათ მნიშვნელობათა იდენტურობით და ისინი ამ ერებში ანალოგიურ ფუნქციას ასრულებენ. ამდენად, "ეროვნული თვითცნობიერების ნაგებობა, რომელიც რეპრეზენტირებულია "კულტურის" ან "ცივილიზაციის" ცნებით, სრულიად განსხვავებულია. გერმანელი, რომელიც ამაყად ლაპარაკობს თავის "კულტურაზე", ისევე,

[129] Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilißation, Frankfurt am Main B. I. 1998, გვ. 92.

როგორც ფრანგი და ინგლისელი — თავიანთ "ცივილიზაციაზე", მათ განიხილავენ როგორც სრულიად თავისთავად გასაგებს. ეს ის წესია, რომლითაც ადამიანი სამყაროს როგორც მთელს განიხილავს და აფასებს"[130].

ელიასი ამ ცნებათა მრავალმნიშვნელოვნობის ანალიზთან ერთად მათ ისტორიულ გენეზისსაც გვთავაზობს. მას მიაჩნია, რომ "კულტურისა" და "ცივილიზაციის" ცნებათა დაპირისპირება გერმანულ ცნობიერებაში მეოცე საუკუნის დასაწყისში რომ განვითარდა, ამ საუკუნეში არ დაწყებულა. ამ დაპირისპირებას საფუძველი კანტმა დაუდო თავისი შრომით: "საყოველთაო ისტორიის იდეები მსოფლიო მოქალაქის განზრახვა" (Ideen Zu einer allgemein Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht) "ცივილიზაციის" ცნების ისტორიას კი 1797 წელს გამოსული ფრანგი ემიგრანტის მენორეტის ნაშრომიდან იწყებს, რომლის კომენტარებში აღნიშნულია ცივილიზებული ქვეყნების ხალხებზე და საუბარია ფრანგებზე. მაშასადამე, ცივილიზაცია ფრანგებთანაა დაკავშირებული. თუმცა, ასეთივე წარმატებით შეიძლებოდა ამ სიტყვის რომაელებთან დაკავშირება, რადგან ლათინური ფუძის მქონეა, რომლის ვრცელი განმარტება მოცემულია დომინიკ კოლას ნაშრომში — "პოლიტიკური სოციოლოგია".

უნდა აღინიშნოს, რომ, სამწუხაროდ, თანამედროვე აზროვნება, უმეტეს შემთხვევაში, თითქმის სტიქიურად მიჰყვება კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირების იმ მოდელს, რომელიც შპენგლერმა წარმოადგინა. მისი ნააზრევის მიხედვით, კულტურა და ცივილიზაცია ერთმანეთს უპირისპირდება როგორც შემოქმედება და შემოქმედების ამოწურვა, სულის ბატონობა და ტექნიკის ბატონობა, ადამიანური და არაადამიანური სამყაროს, ქალაქისა და სოფლის დაპირისპირების გამოხატულება. ამ დაპირისპირებაში უპირატესობა დილემის პირველ მხარეს, ესე იგი, კულტურას ენიჭება და ცივილიზაცია უარყოფითადაა შეფასებული.

ვფიქრობთ, ეს თვალსაზრისი სუბიექტურია და ნივთთა ვითარებას არ გამოხატავს. სინამდვილეში, ცივილიზაცია კულტურის საპირისპირო კი არა, არამედ მისი გაგრძელება და განვითარებაა, თანაც, დიდი ნახტომია ტრადიციულიდან ინოვაციურ საზოგადოებაში. ცივილიზაცია ადამიანის შესაძლებლობათა მაქსიმუმის გამოვლენის არენაა. ტექნიკა ადამიანის მტერი და შემოქმედების ამოწურვის მაჩვენებელი კი არაა, არამედ, — ადამიანობის გამაძლიერებელი, ადამიანის ბუნებასა და საკუ-

---

[130] იქვე, გვ. 93.

თარ თავზე ბატონობის გამაღრმავებელი, რითაც ადამიანს მეტი დრო და საშუალება ეძლევა სამყაროსა და საკუთარი თავის როგორც საწვდომად, ისე დასამკვიდრებლად. მეცნიერულ-ტექნიკურმა რევოლუციამ ადამიანს მანამდე არნახული შესაძლებლობები შეუქმნა სამყაროში საკუთარი ყოფიერების დასამკვიდრებლად, თუმცა, იმავე ზომით გაჩნდა ადამიანისა და სოციალურის ამოძირკვის, საერთოდ, სიცოცხლის მოსპობის შესაძლებლობა. ახლა ადამიანზეა დამოკიდებული, რა მიმართულებით წარმართავს ამ შესაძლებლობებს, რომლის რეალიზაციას მოახდენს. წარსულში ადამიანის შესაძლებლობანი ორივე აღნიშნული მიმართულებით შეზღუდული იყო. ამჟამად ეს შეზღუდვა მოიხსნა და ყველაფერი ადამიანის რაციომ უნდა განსაზღვროს. ადამიანმა უნდა უჩვენოს, რომ ის მართლა რაციონალური არსებაა, რომ საზოგადოება, რომლის წევრიც ის არის და რომელსაც ის აშენებს, რაციონალიზმის პრინციპებით იმოქმედებს. ასეთ შემთხვევაში, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციით შექმნილი შესაძლებლობანი რეალიზდება და ჭეშმარიტი ადამიანური სამყაროს დამკვიდრების საშუალება იქნება. ეს კი გოლიათური ნაბიჯია კულტურის განვითარების გზაზე.

მაშასადამე, ცივილიზაცია კულტურის განვითარებას წერტილს კი არ უსვამს და კი არ უპირისპირდება მას, არამედ კულტურას აგრძელებს, თანაც მანამდე უნახავი ტემპით და აღმოჩნდება რომ ადამიანს მხოლოდ ცივილიზაციის ვითარებაში შეუძლია მისი არსების შესაბამისი სამყაროს აგება. წარსულს კი არ უნდა მივტიროდეთ, არამედ აწმყოსა და მომავლის პერსპექტივები უნდა განვჭვრიტოთ და გავითვალისწინოთ სოციალური ყოფიერების დამკვიდრების აუცილებლობა. თუ ჩვენი ძალისხმევა ამ მიმართულებით წარიმართება, ადამიანი შეძლებს იყოს სამყაროს უმძლავრესი არსება, რომელიც მშვენიერ ყოფიერებას დაამკვიდრებს. ტექნიკის განვითარებამ და ქალაქების ზრდამ კი არ უნდა შეგვაშინოს, არამედ ის საშუალებები უნდა მოგვანახინოს, რომლებიც თანამედროვე ტექნიკისა და ურბანიზაციის პირობებში ადამიანის ცხოვრებას საზრისით აღავსებს და გაახანგრძლივებს, უნდა დავემშვიდობოთ რუსოიზმს და მომავალს საღი აზრით შევხედოთ. სწორედ ტექნიკა იძლევა ადამიანის სიცოცხლის გახანგრძლივების, მისი შრომისუნარიანობის პერიოდის გადიდების, დამქანცველი შრომისაგან გათავისუფლების საშუალებას და იმის შესაძლებლობას ქმნის, რომ შრომა ადამიანისათვის ტვირთი კი არა, სიხარულისა და ბედნიერების მომტანი იყოს, რომ არა მარტო წარმოებული პროდუქტები, არამედ ნარმოების პროცესიც სასურველი

გახდეს. შრომაში თამაშის იმდენი ელემენტი უნდა მონაწილეობდეს, რომ მთლიანად გათავისუფლდეს ქანცგამცლელობისაგან. ადამიანს საკუთარი თავისთვის მეტი დრო უნდა რჩებოდეს. მომავლის გიგანტური ქალაქები კი, დღევანდელისაგან განსხვავებით, ისეთი ესთეტიკური ტკბობის მომნიჭებელი უნდა იყოს, როგორიცაა ფრანგი სოციოლოგის ფურასტიეს რედაქციით გამოცემულ წიგნში — "მომავლის ქალაქები". მაშინ წარსული მომავალზე უკეთესად არ მოგვეჩვენება და კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირებასაც ბოლო მოეღება.

კ ი თ ხ ვ ე ბ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს :

ცივილიზაციის ცნების თანამედროვე განსაზღვრებანი

1. ცივილიზაციის ტოინბისეული გაგება
2. ცივილიზაციის ცნება სემუელ ჰანთინგტონთან
3. ფ. ტიონისი, ერთობისა და საზოგადოების შესახებ
4. კულტურის ცნების მნიშვნელობანი შპენგლერთან
5. როგორია კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართება შპენგლერის მიხედვით?
6. ცივილიზაციის ცნება ფურიესთან, მორგანთან და ენგელსთან
7. კულტურა და ცივილიზაცია ადამიანთან მიმართებაში
8. რას ნიშნავს ცივილიზაცია ელიასის მიხედვით?
9. კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართება ელიასთან
10. როგორ აანალიზებს ელიასი კულტურისა და ცივილიზაციის ასპექტებს ეროვნული თვალსაზრისით?

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

1. კოდუა ე. ისტორიის საზრისის საკითხისათვის
2. სემუელ ჰანთინგტონი, კულტურათა შეხლა, საზოგადოება და პოლიტიკა, II, 1999, გვ. 5-34
3. Ионин Л. Г., Социология культуры, стр. 28-32
4. Морган Льюис Г., Древнее общество, Ленинград, 1934, стр. 5-30
5. Тойнби А., Цивилизация перед судом истории, стр. 5-18, 97-135
6. Хосе Ортега и Гассет, дегуманизация искусства, стр. 479-517
7. Eliaz N. Über den Prozess der Ziviliβation, B 1, S:70-120

კულტურა და კულტურული მემკვიდრეობა

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

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

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

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

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

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

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

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

დედა მის სიუჟეტებს მიყვებოდა, დასაძინებლად რომ დამაწვენდა"[131].

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

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

---

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

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

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

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

---

[132] იქვე, გვ. 24-25.

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

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

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

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

---

[133] А. Тойнби, Цивилизация перед судом истории, Санкт-Петербург, 1996, გვ. 75.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[134] А. Дж. Тойнби, Постижение истории, М., 1991, გვ. 39-40.

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

საინტერესოა ისიც, რომ ტოინბის თეორიაში, განსხვავებით დასავლური კათოლიკური საზოგადოებისაგან, აღმოსავლური მართლმადიდებლური საზოგადოება საწყისს საქართველოსა და კავკასიისაგან ილებს. მისი მტკიცებით, "ჩრდილო-აღმოსავლეთში მართლმადიდებლური ქრისტიანობა თავდაპირველად საქართველოსა და კავკასიის მთიანეთში განმტკიცდა, ხოლო VIII საუკუნის დასაწყისისათვის მან კავკასიის ქედი გადალახა და ალანიას მიაღწია, საიდანაც დიდ ევრაზიულ ველში გასასვლელი ღია იყო"[135]. დამაჯერებლობას მოკლებულია ტოინბის შრომის კომენტატორის მტკიცება, თითქოს პირველი ქრისტიანული სახელმწიფო კავკასიაში სომხეთი იყო 301 წლიდან და ტოინბიმ იმიტომ არ დაასახელა სომხეთი ქრისტიანულ სახელმწიფოდ, რომ სომხები მონოფიზიტები იყვნენ, რაც ტოინბისათვის გახდა საფუძველი სომხეთის მართლმადიდებლური ცივილიზაციიდან ამოსარიცხად[136].

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

---

[135] იქვე, გვ. 42.
[136] იქვე, გვ. 665.
[137] იქვე, გვ. 47.

ტოინბი ახდენს ცივილიზაციათა კლასიფიკაციას მემკვიდრეობის პრინციპის მიხედვით. პირველია სრული დამოუკიდებლობის საზოგადოება. ასეთებია ეგვიპტური და ანდების ცივილიზაციები. მეორე ნათესაობით დაკავშირებული საზოგადოებაა. ასეთებად გვესახება ჩინური, მინოსის, შუმერისა და მაიასი. მესამეა ინფრააფილირებული საზოგადოებანი. ესენია: ინდური, ხეთური, სირიული, ელინური. მეოთხეა აფილირებულ საზოგადოებათა პირველი ჯგუფი, რომლებიც შვილობილ საზოგადოებებს ქმნიან. ასეთია დასავლური, მართლმადიდებლური და შორეული აღმოსავლეთის. მათ ეკლესიებს უცხო წარმოშობა აქვს. აფილირებულ საზოგადოებათა მეორე ჯგუფია ადგილობრივი ეკლესიის გზით შვილობილი საზოგადოებანი: ირანული, არაბული, ინდუისტური. შემდეგია სუპრააფილირებული საზოგადოებანი. მასში შედის ბაბილონური იუკანტური და მექსიკური. ტერიტორიული ნიშნით ტოინბი სამ ჯგუფს გამოყოფს: პირველი — შვილი საზოგადოებანი, რომელთა ტერიტორია მთლიანად არ ემთხვევა წინამავალ მამათა საზოგადოებას; მეორე — საზოგადოებანი, რომელთა საზღვრები ემთხვევა მამათა საზოგადოების საზღვრებს და მესამე — საზოგადოებანი, რომელთა ტერიტორია მამა საზოგადოების ტერიტორიაში მთლიანად შედის. მემკვიდრეობის თვალსაზრისით, მათ შორის ურთიერთობის ხუთი ფორმა არსებობს: I. საზოგადოებანი, რომლებიც არაფრით არ არიან დაკავშირებულნი არც წინამავალ და არც შემდგომ საზოგადოებებთან; II. საზოგადოებანი, რომლებიც არაფრით არ არიან დაკავშირებულნი წინამავალთან, მაგრამ კავშირშია შემდგომ საზოგადოებებთან; III. საზოგადოებანი, წინამავალთან დაკავშირებული, თუმცა, ნაკლებად უშუალო და ინტიმური კავშირებით, ვიდრე შვილობილი ნათესაობაა; IV. საზოგადოებანი, წინამავალთან დაკავშირებული მსოფლიო რელიგიით, როგორც შვილობილი საზოგადოებანი; V. საზოგადოებანი, რომელთა კავშირი წინამავალთან უფრო ღრმაა, ვიდრე მშობლიური და შვილობილი კავშირებია[138].

[138] იქვე, გვ. 77-78.

კითხვები თემისათვის:

კულტურა და კულტურული მემკვიდრეობა

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

ლიტერატურა

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

კულტურისა და ადამიანის კრიზისი

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

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

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

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

---

[139] Бердяев Н., Судьба человека в современном мире, Париж, 1934, გვ. 12-13.

[140] Бердяев Н., Смысл истории, Берлин, 1923, გვ. 249.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

ადამიანის ეს შინაგანი სიცარიელე, მისი მარტოობისა და მოწყენილობის გრძნობა არ არის გამოწვეული მხოლოდ შინაგანი სამყაროს ცვლილებით. შეიცვალა გარესამყარო სოციალური გარემოს სახით. ადამიანს აღარა აქვს საყრდენი წერტილი გაფაშრებულ გარესამყაროში. "ჩვენ გამოკიდებული ვართ ჰაერში უცნაურ სიცარიელესა და ბურუსს შუა და ბობოქარი სტიქია, რომელიც ჩანთქმას გვიქადის, ვერ გაგვირჩევია მყუდრო ნაპირისაგან, სადაც შეიძლებოდა ნავსაყუდარი გვეპოვა". გარემო, რომელმაც მოამზადა ადამიანის სულიერი კატასტროფა, თვითონაც კატასტროფულია. ჰაიზინგას სიტყვებით, ჩვენ ვცხოვრობთ მძვინვარე სამყაროში... ალბათ არავის გაუკვირდება, თუ ჩვენი დროის სიგიჟე გაცოფებამდე მივა, რომელიც შთანთქავს ღარიბ ევროპულ კაცობრიობას... ძრავები იგუგუნებს, დროშები იფრიალებს, მაგრამ გონი მოკვეთილი იქნება. საყოველთაო ეჭვი სოციალური სისტემისადმი, რომელშიც ვცხოვრობთ, უსაზღვრო ძრწოლა უახლოესი მომავლის წინაშე... არ არის სიცოცხლის შეუბრალებელი წვის გრძნობა. ეს არის კარგად მოფიქრებული მოლოდინი, დაფუძნებული აღქმასა და მსჯელობაზე, ჩვენს შემავიწროებელ ფაქტებზე. ის, რასაც ოდესღაც თაყვანს ვცემდით, დღეს საოცრად მერყევი და არასაიმედო გახდა[143].

შინაგანი და გარეგანი სამყაროს შერყევა ნიშნავს მთელი სამყაროს ტრაგიკულობას. სამყარო არა მარტო შეგრძნებით არის ტრაგიკული, არამედ თავისი ყოფიერებითაც. გარდა აუტანელი ეკონომიკური და პოლიტიკური მდგომარეობისა, ბერდიაევის აზრით, სამყარო სულიერ დეგრადაციას განიცდის. ადამიანი გახდა უგონო. მას დაეუფლა დემონური კოსმოსური და სოციალური ძალები. თანამედროვე დეჰუმანიზაციას კაცობრიობა სიგიჟემდე მიჰყავს[144].

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

---

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

[144] Бердяев Н, Судьба человека в современном мире, გვ. 80.

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

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

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

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

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

---

[145] Battagia F., Person und Wert als Begriff der Geschichte, კრებულში Sinn und Sein, Tübingen, 1960, გვ. 796.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[147] Huizinga J., Im Schatten won Morgen, გვ. 20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

შვეიცერის დამსახურება კრიზისის გაცნობიერებაში მდგომარეობს, რომლითაც მან, მეოცე საუკუნეში ერთ-ერთმა პირველმა, გამოაცხადა კულტურის ფენომენის საფრთხის არსებობა. 1923 წელს გამოსულ შრომებში იგი განიხილავს კულტურის კრიზისს და უსაყვედურებს გულუბრყვილო ოპტიმიზმს, რომ ვერ ამჩნევს, არ ძალუძს გააცნობიეროს კულტურის დაქანება დალუპვისაკენ[151]. ყოველივე ეს კონცენტრირებულად გამოთქმულია შვეიცერის წინადადებაში: "ჩვენი კულტურა განიცდის მძიმე კრიზისს". შვეიცერი არ სჯერდება ფაქტის კონსტანტირებას. იგი აყალიბებს ამ კრიზისის ძირითად ნიშნებსა და მიზეზებს; ამავე დროს ედავება იმათ, ვისაც კრიზისის მიზეზი და შედეგი ვერ გაურჩევია ერთმანეთისაგან. ის უარყოფს იმ მოსაზრებას, თითქოს კრიზისის მიზეზი იყოს ომები; სინამდვილეში ისინი კრიზისიდან გამოსვლის გზების ძიების შედეგია. შვეიცერის მიერ კრიზისის მიზეზებისა და ნიშნების დასურათებაში არის ერთი თავისებურება, სახელდობრ, კრიზისის ნიშანი

---

[149] Валери Поль, Кризис духа, Об искусстве, М., 1976 გვ. 105.

[150] Баумер А., Апокалиптика XX века, Вестник истории мировой культуры, 1957, 2, გვ. 34.

[151] Альберт Швейцер, Культура и этика, М., 1973, გვ. 33, 34.

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

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

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

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

მსოფლმხედველობის შესახებ შვეიცერის მოძღვრებაში ძირითადია მსოფლმხედველობის არსებისა და ორიენტაციის სა-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[152] Хосе Ортега и Гассет, Дегуманизация искусства, М., 1991, გვ. 504-505.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[153] იქვე, გვ. 486.

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

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

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

[154] იქვე, გვ. 497.

კ ი თ ხ ვ ე ბ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს:

კულტურისა და ადამიანის კრიზისი

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

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

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

კულტურა და ღირებულება

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

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

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

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

კულტუროლოგების მიერ გადადგმული ნაბიჯი ღირებულების გზით კულტურის არსის გარკვევისაკენ, ერთადერთი

---

[155] Б. Ф. Скинер, Технология поведения, წიგნში, Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц, Американская социологическая мысль, М., გვ. 32.

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

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

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

ღირებულება თანამედროვე სოციოლოგიაში

საკითხის დასმა

არც ერთ კატეგორიას არ აქვს იმდენად მრავალფეროვანი მნიშვნელობა და ისეთი მრავალმხრივი გამოყენება, როგორც ღირებულების კატეგორიას. ღირებულებანი მნიშვნელობს ესთეტიკაში, ეთიკაში, გნოსეოლოგიაში, სოციოლოგიაში, ეკონომიკასა და სხვა დარგებში. განასხვავებენ ესთეტიკურ, სოციალურ ეკონომიკურ, ეთიკურ და სხვა სახის ღირებულებებს. ამავე დროს თითოეულ დარგში ღირებულება რამდენიმე მნიშვნელობას ღებულობს. მარტო ეკონომიკის დარგში ნეიმანმა ღირებულების თორმეტი განსხვავებული მნიშვნელობა დაადგინა[156].

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

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

---

[156] Schönberg, Handbuch der politischen Ekonomie, ტ. 1, გვ. 156.

გაშუქებასა და ღირებულების სოციოლოგიური ასპექტის ზოგიერთი საკითხის დაყენებას.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ღირებულების ცნების ანალიზი

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

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

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

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

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

ისეთივე დესკრიპტული მეცნიერებაა, როგორც ფიზიკა ან ფსიქოლოგია"[158].

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

აღნიშნულისაგან განსხვავებულ და, შეიძლება, საპირისპირო თვალსაზრისს ავითარებენ ფრანგი სოციოლოგები პენტო და გრავიცი. მათი აზრით, ნორმები არაა ღირებულებები, თუმცა ღირებულებიდან გამოიყვანებიან. მათ შეუძლებლად მიაჩნიათ ყოფიერებისა და ჯერარსულის სფეროს დაპირისპირებაც. მათი მტკიცებით, სოციალური გარემო მოიცავს მოაზროვნე და მოქმედ ადამიანებს, ასევე ღირებულებათა და ქცევის ნორმათა განსაზღვრულ რიცხვს. ადამიანთა ქცევა საზოგადოებაში გულისხმობს ღირებულებათა და ნორმათა არსებობას, რომელიც განსაზღვრავს ამ ქცევას. ღირებულება განსხვავებულია ნორმისაგან და ეს განსხვავება ვლინდება ქცევის ყოველი ფორმის მიმართ. გამვლელი რომ ეხმარება ბრმა მათხოვარს, ამ ქცევის განმსაზღვრელი ღირებულება ქველმოქმედებაა, სოლიდარობის გრძნობა, ხოლო იმანენტურად გამოვლენილი ნორმაა მოთხოვნა — "აუცილებლობის შემთხვევაში დაეხმარე მოყვასსა შენსა". მაშასადამე, ღირებულებანი არსებობენ ქცევისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ სოციალური სინამდვილის რთული კომპლექსის შემადგენელი ნაწილებია. არ შეიძლება, ღირებულებები დავუპირისპიროთ ქცევას, რომელიც შეაქვთ არსის სფეროში, ხოლო ღირებულება ჯერარსის სფეროში"[159].

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

---

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

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

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

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

---

[160] И. Витаньи, Общество, культура, социология, М., 1984, стр. 17.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

აროთ: ფსიქოლოგიურით თუ ობიექტურ-ლოგიკურით — ორივე შემთხვევაში ადგილი აქვს ორი ურთიერთგამომრიცხავი სფეროს დაკავშირებას (რეალურის და არარეალურის) ვინაიდან ამ სფეროებს საერთო არაფერი აქვთ. საჭიროა რაღაც მესამე, რომელიც მათ დააკავშირებს. რიკერტი ცდილობს გამონახოს საშუალო სფერო, რომელიც იქნებოდა ხიდი იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე და ტრანსცენდენტურიდან იმანენტურზე გადასასვლელად. ასეთია საზრისი, მაგრამ საზრისი შეიძლება იყოს ტრანსცენდენტური, ამიტომ იგი არ გამოდგება ხიდად. რიკერტი გამოყოფს მეორე სახის საზრისს, რომელსაც იმანენ-ტურ საზრისს უწოდებს. იმანენტური საზრისის ამოცანაა ღირე-ბულება და სინამდვილე ისე გააერთიანოს, რომ მათი განსა-კუთრებულობა არ დაკარგოს. ე. ი. ისინი დაშორებულადაც და-ტოვოს. მაშასადამე, ის უნდა იყოს ერთდროულად გა-მაერთიანებელიც და დამშორებელიც. რიკერტს ამავე დროს სურს ეს საშუალო არ გამოვიდეს ცალკე სფეროდ, რაღაც მე-სამედ, რადგან ეს უსასრულო რეგრესისაკენ ნაგვიყვანდა. იგი წერს: "საშუალო სფერო არაა რაღაც მესამე, რომელიც თავისთა-ვად არსებობს როგორც ღირებულება და სინამდვილე. იგი ამ ორი სფეროს ერთიანობაა, რომელსაც ჩვენ უშუალოდ ვპოუ-ლობთ და... მესამეს ვუწოდებთ".

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

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

მიუხედავად იმისა, რომ რიკერტი ცდილობდა ორი დაპირის-პირებული სფეროს დაკავშირებას, მან მაინც ვერ დაძლია ამ და-კავშირების სიძნელეები. მან აღიარა, რომ მათ შორის კავშირი არ არის მიზეზობრივი, მაგრამ როგორია ამის გადაწყვეტა, მას გაუძნელდა. მისი აზრით, იმანენტურისა და ტრანსცენდენ-ტურის, ყოფიერებისა და საზრისის, ღირებულებისა და სი-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ობიექტები შეიძლება ერთმანეთს შევადაროთ თვალუწვდენელი მრავალფეროვანი თვალსაზრისებით".

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

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

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

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

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

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

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ვიტანის მიხედვით, რიკერტთან და ვინდელბანდთან ღირებულებისა და სინამდვილის დაპირისპირება ყოფიერებისა და სინამდვილის სფეროს მოიცავს. რიკერტი სამყაროს ყოფს ყოფიერებისა და ღირებულების სამეფოდ. რეალობას ახასიათებს ყოფიერება, ღირებულებას — სინამდვილე. ამიტომ, ღირესბულების არსება რეალობისაგან აბსტრაქციაში, მის უარყოფაშია[162]. ეს დებულება არ უნდა იყოს რიკერტის თეორიის სწორი გაგების შედეგი. ღირებულებას არ ახასიათებს ნამდვილობა, მისი ნიშანი მნიშვნელობაა, ღირებულების არსება რეალობის უარყოფა კი არაა, არამედ მისდამი მნიშვნელობის ქონა, რითაც მიიღება დოვლათი. ჩვენ გვაინტერესებს ღირებულების სფეროს საკითხი. ამ თვალსაზრისით, ვიტანი უფრო ფართოდ მოიაზრებს ღირებულებებს და უბრუნდება თვალსაზრისს, რომელიც ადრე უარყოფილი იყო, როგორც სოციალური ღირებულების აღრევა ეკონომიკურ ღირებულებებთან. ვიტანი ამტკიცებს, რომ ღირებულებების სფეროში შედის ჭეშმარიტების, სოციალურ-პოლიტიკური ნორმების, მეცნიერებისა და, ამათ გარდა, ეკონომიკური ღირებულებებიც. ის აიგივებს ценность-ს და стоймость-ს იმის საფუძველზე, რომ ღირებულება ობიექტივაციის შედეგია, ხოლო ობიექტივაციის

---

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

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

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

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

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

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

ღირებულების ცნების განსაზღვრებანი

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

---

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

ტირების ობიექტი სარგებლიანობის თვალსაზრისით განხილვას ექვემდებარება.

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

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

---

[164] Юрий Вейденгамер, О сущности ценности, 1910, стр. 72.
[165] იქვე.

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

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

---

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

ნივთი, ის ობიექტივირებაში განივთებულ ადამიანურ ურთიერთობათა ერთობლიობაა. გ) ობიექტივაციები შეიძლება იყოს ნივთები (ქცევის ნორმები, სტრატაგემები) და ნიშნები — ობიექტივაციასთან დაკავშირებულ მოქმედებას ერთნაირად შეიძლება ჰქონდეს მატერიალური, საზოგადოებრივი და სულიერი ხასიათი. დ) ობიექტივაციები ადამიანის საზოგადოებრივი მოღვაწეობის არა მარტო შედეგია, არამედ, იმავე დროს, მისი რეგულატორიცაა. ისინი ერთნაირად მოიცავენ უშუალო მოთხოვნილების დაკმაყოფილების პროდუქტებს და ამ პროდუქტთა წარმოების საშუალებებსაც[167].

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

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

---

[167] Витаньи И., Общество, культура, социология, М., 1984, стр. 94.
[168] Чавчавадзе Н. З., Культура и ценности, 1984, стр. 36.

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

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

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

---

[169] მაცნე, 1967, 1, გვ. 187.

[170] Витаньи И., Общество, культура, социология, М., 1984, стр. 121.

ნაარსს. ღირებულებითი ორიენტაციის ცნება ლოგიკური ტერმინია, რომელიც მოქმედების სისტემაში კულტურულ ტრადიციათა დანაწევრების ცენტრალურ ასპექტებს გამოხატავს. ღირებულებები მოიცავს სოციალურ მიმართებებს. მოქმედების სისტემას შინაგანად ახასიათებს ნორმატული ორიენტირება და სოციალური მოლოდინები"[171].

თანამედროვე სოციოლოგიის გააზრების ერთ-ერთ ძირითად ობიექტს შეადგენს ღირებულების სოციოლოგიური მნიშვნელობა და ის ასპექტები, რომლითაც ღირებულების სოციოლოგიური ცნება უნდა ხასიათდებოდეს. ღირებულების სოციოლოგიური მნიშვნელობის მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა ფსიქოლოგისტურ-სუბიექტური და ემპირიულ სოციოლოგიაში სტრუქტურული ფუნქციონალისტური თეორიები. ეს დაყოფა შეფარდებითი და პირობითია, რადგან ორივესთვის დამახასიათებელია ფსიქოლოგიზმი, როგორც მათთვის საერთო ნიშანი და, გარდა ამისა, ფუნქციონალიზმიც განსაზღვრულად სუბიექტივისტურია, ისე როგორც სუბიექტივიზმი ასე თუ ისე ახლო დგას ფუნქციონალიზმთან, თუმცა, ზოგიერთ ავტორთან ის მოკლებულია ფუნქციონალისტურ მნიშვნელობას. ამ დაყოფის საფუძველს იძლევა ჯერ ერთი, პირველში სუბიექტივიზმის ცენტრალურ და ამოსავალ პუნქტად გადაქცევა, მეორეში კი ფუნქციონალიზმიდან ამოსვლა. და მეორეც, ამ თეორიათა წყაროები და ორიენტაცია ღირებულებათა განსხვავებულ სფეროებზე.

ღირებულებათა ასპექტების კვლევის მხრივ თანამედროვე სოციოლოგიაში შეიმჩნევა სამი ძირითადი მიმართულება: ღირებულებითი სოციოლოგია იკვლევს ღირებულებებს, ჯერ ერთი, როგორც ქცევის ნორმებს, მეორე, როგორც კონსტრუქციული ტიპოლოგიის საფუძველს განსაკუთრებით საზოგადოებათა ტიპებისა და სოციალურ ცვალებადობათა ბუნების გასარკვევად. ეს არის ღირებულებით ნორმატივისტული მიდგომა და მესამე ღირებულებათა შემეცნებითი ასპექტი ხდება კვლევის ობიექტი ცოდნისა და მეცნიერების სოციოლოგიურ მიმართულებათა წარმომადგენლების მხრივ ღირებულების მსჯელობათა ანალიზით. პირველი სოციალურ ფსიქოლოგიასთანაა დაკავშირებული, მეორე სტრუქტურულ ფუნქციონალიზმთან, მესამე ასპექტი კი ცოდნის სოციოლოგიიდან ამოდის და ვითარდება შემდგომ მეცნიერების სოციოლოგიაში.

---

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

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

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

---

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

რის ობიექტით არაა განსაზღვრული, რადგან შეიძლება ერთი და იგივე ობიექტი ერთ შემთხვევაში უბრალოდ სარგებლიანობას წარმოადგენდეს და მეორე შემთხვევაში კი ღირებულებას. ამის გასამარტავად ბემბავერკს მოყავს ჭიქა წყლის მაგალითი. ჭიქა წყალი ადამიანისათვის, როცა ის ნაკადულთან ზის, უბრალოდ სარგებლიანობას წარმოადგენს, რადგან მისი ქონება არ ადიდებს ადამიანის მიერ მისი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას და არქონებაც არ ამცირებს ამ შესაძლებლობას. მას შეუძლია გამოიყენოს ეს წყალი და შეუძლია არ გამოიყენოს. მაშასადამე, აქ არავითარი აუცილებლობა არაა და ამ ნივთს არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა ადამიანის კეთილდღეობისათვის, მაგრამ მეორე მაგალითში თუ იგივე ჭიქა წყალია და მოგზაური იმყოფება უდაბნოში, სადაც წყლები არაა, აქ ეს წყალი ღირებულების მქონეა, რადგან მან ამით აუცილებლად უნდა დაიკმაყოფილოს თავისი წყურვილი. აქ ჭიქა წყალი გამოდის როგორც აუცილებელი ნივთი ადამიანის კეთილდღეობის თვალსაზრისით. პირველ შემთხვევაში მოცემული იყო სარგებლიანობა, მეორეში — ღირებულება[173].

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

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

---

[173] იქვე, გვ. 16.

[174] Mangoldt, Grundriss der Vollkswirtschaftslehre, გვ. 12.

მხოლოდ ნაწილობრივ ეკუთვნიან ეკონომიკას, მთლიანად კი — სოციოლოგიას"[175].

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

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

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

---

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

[176] იქვე, გვ. 72.

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

ღირებულების ცნება ფსიქოლოგისტურ სოციოლოგიაში

ღირებულების სუბიექტივისტური თეორია ამოსავალი წყაროა ღირებულების თეორიის ფსიქოლოგისტურ სოციოლოგიაში. კერძოდ, ღირებულების სუბიექტივისტური თეორიისათვის დამახასიათებელი განსაზღვრება ღირებულებისა სუბიექტურთან მიმართებით ძირითადად მოთხოვნილების ალიარებით, თავისებურად განვითარდა ღირებულების პირველ სოციოლოგიურ ინტერპრეტაციაში, როგორიცაა ტომასისა და ზნანეცკის ღირებულების თეორია, განვითარებული მათ შრომაში "პოლონელი გლეხი ევროპასა და ამერიკაში". ტომასისა და ზნანეცკის მიხედვით, ღირებულებაა ყოველი საგანი, რომელსაც აქვს განსაზღვრებადი შინაარსი და მნიშვნელობა რომელიმე სოციალური ჯგუფის წევრებისათვის[177].

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

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

---

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

[178] იქვე.

და ზნანეცკი საგნობრიობას განწყობის ცნების გზითა და მასთან დაპირისპირებით განსაზღვრავენ. მათთვის საგანია ყოველივე, რაც შეიძლება იყოს ორიენტაციის ობიექტი. განწყობა კი ჯგუფის წევრთა სუბიექტური ორიენტაციაა ამ საგნისადმი. ღირებულების ზნანეცკისეულ თეორიაში ობიექტის ცნება როგორც ფორმალური არაა აუცილებელი ელემენტი და ეს დაადასტურა ღირებულების თეორიათა შემდგომმა განვითარებამ, რომელშიც ღირებულების ერთადერთ და აბსოლუტურ ნიშნად მიჩნეულ იქნა ნორმატულობა. საგნობრიობა გამოითიშა ღირებულების განსაზღვრებიდან. ღირებულების შემდგომ განსაზღვრებაში სოციალური წესები განიხილება როგორც ღირებულებანი არა იმიტომ, რომ ისინი ნორმატული არიან. ღირებულებები გაგებულ იქნა როგორც ორიენტაციის ელემენტები და არა ობიექტები. ღირებულებაა, მაგალითად, დებულება: "ქმრებს უნდა უყვარდეთ თავიანთი ცოლები". ამ დებულების ღირებულების მაჩვენებელია მისი ნორმატულობა და არა ფაქტიურობა. შეიძლება წარმოვიდგინოთ ისეთი მდგომარეობა, რომ ქმრებს არ უყვართ მათი ცოლები და მხოლოდ აჩვენებენ მათ თავს მოსიყვარულე ქმრებად, ან არიან ადამიანები, რომელთაც არ ჰყავთ ცოლები და მათ მიმართ ეს არ არის რამე ფაქტობრივი, მაგრამ ამ წესში გამოხატულია ნორმატულობა იმით, რომ ის აწესებს ქმრებისათვის ცოლებისადმი დამოკიდებულების ნორმას. ჯერარსობაა ამ ნორმატულობის მაჩვენებელი, რომელსაც ეს დებულება გამოთქვამს და ეს ჯერარსობა ხდის მას ღირებულებად ფაქტობრიობის მიუხედავად. თომასი და ზნანეცკი კი წესებს უყურებენ როგორც ობიექტებს. კოლბი მათ აკრიტიკებს ასეთი ინტერპრეტაციისათვის და ცდილობს დაასაბუთოს, რომ წესების, როგორც ობიექტების განხილვა გამორიცხავს განწყობის წარმოშობის შესაძლებლობას. ამიტომ უფრო სწორი იქნებოდა წესები ანუ ღირებულებანი განხილულნი ყოფილიყო როგორც ობიექტებიც და როგორც განწყობანიც[179].

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

[179] იქვე, გვ. 117.

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

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

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

---

[180] იქვე, გვ. 118.

ღირებულება ფუნქციონალიზმის წინამორბედებთან

ღირებულებათა სოციოლოგიური კვლევის საფუძვლად დასახვა XIX საუკუნის დასასრულის სოციოლოგიურ სისტემებში იჩენს პირველად თავს, განსაკუთრებით დიურკჰეიმთან, მაგრამ ღირებულებათა სოციოლოგიური კვლევის ამოსავლად გახდომა დაკავშირებულია ზიმელის, ვიზესა და განსაკუთრებით კი მაქს ვებერისა და პარკის სოციოლოგიურ შრომებთან. ზიმელმა ერთ-ერთმა პირველმა განსაზღვრა სოციალური ფსიქოლოგია განსხვავებით ინდივიდუალური ფსიქოლოგიისაგან, როგორც სოციოლოგიის მეორე სახელი, რომლის ობიექტია საზოგადოების ფსიქოლოგია (მასების, ჯგუფების, ეროვნებების, ეპოქების) სახით. სოციალურმა ფსიქოლოგიამ უნდა ახსნას შედეგები, რომლებიც გამომდინარეობს ჯგუფთა განსაზღვრული წევრების ხელმძღვანელ ორგანოებში გაერთიანებიდან[181].

ასეთი კვლევა რომ განმსაზღვრელ ამოსავალ პრინციპებს საჭიროებს, ეს ყველაზე კარგად ესმოდა მაქს ვებერს, რომელმაც ღირებულებებს მიაკუთვნა ობიექტური მნიშვნელობა და სცადა ღირებულების სუბიექტური ინტერპრეტაციიდან გაეთავისუფლებინა მეცნიერების სფერო. ამით არის გაპირობებული ის გარემოება, რომ ვებერი, როგორც ემპირისტი, ერთის მხრით, გამოდის მეცნიერების ღირებულებათაგან გათავისუფლების ლოზუნგით[182], მეორეს მხრივ კი, სწორედ ვებერია სოციალური მეცნიერების ღირებულებით პრინციპზე აგების ერთ-ერთი პიონერი და ფუნქციონალისტების მთელი სოციალური ტიპოლოგია სწორედ ვებერის თეორიის გაგრძელებას წარმოადგენს. ამას აღიარებდნენ ფუნქციონალისტებიც. როგორც ბეკერი აღნიშნავს, მის თეორიაში ვებერიდან ძალიან ბევრია ნასესხები, კერძოდ, "ისეთი მონოგრაფიის შექმნის აუცილებლობა, რომელიც სოციალურ მოქმედებებს ათავსებს ღირებულების სისტემათა კონტექსტში, ხოლო ამ უკანასკნელით უფრო ფართო კულტურულ კონტექსტებში, რომლებიც განსაზღვრავენ ასეთ სისტემათა შესაძლებელ ფარგლებს, ე. ი. კულ-

---

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

[182] ვებერის თქმით, ღირებულებისაგან გათავისუფლება არის ყოველი მეცნიერული განხილვის წანამძღვარი. M. Weber, Gesamelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922 წ., გვ. 449.

ტურათა შერჩევით შესწავლას. გარდა ამისა, გაჩნდა მნიშვნელოვანი ინტერესი თავისთავზე და სხვებზე ორიენტაციის პრობლემისადმი, ტიპების კონსტრუირებისა და ახსნისადმი, ეპისტემოლოგიისა და სხვა"[183].

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

ზოგჯერ მაქს ვებერის კონცეფცია გაუგებარი რჩება იმის გამო, რომ მას ერთი მხრივ ახასიათებს ღირებულებათა ასეთი ფართო მნიშვნელობით გამოყენება და მეორეს მხრივ სოციალური შემეცნების ობიექტურობის მაჩვენებლად მიიჩნევს სოციალურ მეცნიერებათა ღირებულებათაგან გათავისუფლებას. ამით არის გაპირობებული ღირებულების საკითხისადმი ვებერის პოზიციის ის ცალმხრივი ინტერპრეტაცია, რასაც ადგილი აქვს ოსკარ კრაუსის ფუნდამენტალურ შრომაში ღირებულების შესახებ. კრაუსის აზრით, ვებერი ეკუთვნის ღირებულების მოწინააღმდეგეებს და კრაუსი ახდენს ვებერის შრომებიდან შესაბამისი ადგილების ციტირებას[185].

ღირებულების ძირითადი ნიშნები

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

---

[183] Беккер Г. и Босков А., Современная социологическая теория, გვ. 212.

[184] იქვე, გვ. 143.

[185] O. Krausse, Werttheorien Geschiehte und Kritik, Brünn (Wien), Leipzig.

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

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

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

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

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

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

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

კანტის განსაზღვრებით, "წარმოდგენა ობიექტურ პრინციპზე, რამდენადაც ის ნებისყოფის მაიძულებელია, იწოდება გონების კარნახად, ხოლო ამ კარნახის (повелевание) ფორმულაა **იმპერატივი**. ყველა იმპერატივი გამოიხატება **ჯერარსობით**"[186]. კანტი აიგივებს ჯერარსობასა და იმპერატივს. "ჯერარსობა ანუ იმპერატივი", წერს იგი, მხოლოდ იმ შემთხვევაშია აზრიანი, თუ ჩვენი ნებელობა თავისუფალია "ეს იმპერატივი თუ ჩვენ ნებელობას არ ჩავთვლით თავისუფლად, შეუძლებელი და უსაზრისოა"[187]. ასეთ შემთხვევაში ვიქცევით მარიონეტებად, რომელნიც ღმერთის გადაწყვეტილებას ვასრულებთ და ის, რაც უნდა ვაკეთოთ, როგორც მოქმედმა, არ მიიღება მხედველობაში. კანტის აზრით, ჩვენს მოქმედებას განსაზღვრავს სამი სახის ჯერარსობა: პირველი არის ცოდნა, რაღაც რომ ვიცი ის მამოქმედებს ასე და არა სხვაგვარად, მეორე არის კეთილგონიერება, რომელიც მომიწოდებს ვიმოქმედო ბედნიერების მიღწევის მიზნით, მისი პრინციპი ბედნიერებაა, თუმცა ეს ცნება ძალზე განუსაზღვრელია, ორივე ცდისეული და ჰიპოთეზურია, არის მესამე ჯერარსი, კატეგორიული იმპერატივი, რომელიც აუცილებელი და აპრიორული ფორმისაა[188].

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

---

[186] Кант, соч., т. 4(1), М., 1965, стр. 251.
[187] იქვე, გვ. 217.
[188] კანტი, ტ. IV (I), გვ. 253-262.

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

კანტი იმპერატივის მრავალ ფორმულირებას იძლევა. ერთ-ერთი მათგანი ასე ჟღერს: "მოიქეცი ისე, რომ შენ კაცობრიობას როგორც შენი, ისე ყოველი სხვის თვალით უყურებდე, როგორც მიზანსაც და არასოდეს არ განიხილავდე მას, როგორც მხოლოდ საშუალებას"[190]. კანტი ჯერარსულად მიიჩნევს მორალურ, ტელეოლოგიურ და ესთეტიკურ მსჯელობას. მორალურს განსაზღვრავს ზემოთდასახელებული იმპერატივები, ტელეოლოგიურს — მიზანი, ტელეოლოგიური მსჯელობა — ბუნების პროდუქტს — რაც არის იგი, ადარებს იმას, რაც უნდა იყოს. მისი შესაძლებლობის საფუძველია მიზნის ცნება, რომლის ჯერარსობის პრინციპი ცდიდან არ გამოიყვანება. ესთეტიკური და ტელეოლოგიური მსჯელობები ეხება ბუნების მიზანშეწონილებას და ორივე ექვემდებარება აპრიორულ პრინციპს[191].

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

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

---

[189] იქვე, გვ. 26.
[190] იქვე, გვ. 270.
[191] Кант, соч, т. 5, გვ. 146-147.

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

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

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

[192] თ. ბუაჩიძე, სიმპოზიუმი ღირებულების პრობლემაზე, მაცნე, 1967, 1, გვ. 289.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[193] Беккер Г. и Босков А., Современная социологическая теория, გვ. 159.

კითხვები თემისათვის:

კულტურა და ღირებულება

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

ლიტერატურა

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

მითი როგორც კულტურის ელემენტი

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

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

---

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

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

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

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

---

[195] Лосев А. Ф., Философия мифология культура, М, 1991, გვ. 22.
[196] Гуревич П. С., Культурология, გვ. 147.

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

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

---

[197] Лосев А. Ф., Философия мифология культура, М., 1991, გვ. 24.
[198] იქვე, გვ. 27.
[199] იქვე, გვ. 32, 35.

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

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

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

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

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

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

---

[200] Тойнби А. Дж., Цивилизация перед судом истории, გვ. 108-109.

[201] Бердяев Н. А., Русская идея, Вопросы философии, 1990, 1, გვ. 94.

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

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

---

[202] Достоевский Ф. М., Утопическое понимание истории, Достоевский Ф. М., Сочинения, т. 23, Ленинград, 1981, გვ. 46.
[203] იქვე, გვ. 47.
[204] იქვე, გვ. 48.
[205] იქვე, გვ. 49.

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

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

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

---

[206] Достоевский Ф. М., Сочинения, т. 25, Ленинград, 1981, გვ. 65.
[207] იქვე, გვ. 67.
[208] იქვე, გვ. 68.

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

[209] იქვე, გვ. 74.

კ ი თ ხ ვ ე ბ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს :

მითი როგორც კულტურის ელემენტი

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

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

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

რელიგია, კულტურა, საზოგადოება

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

რობებშიც, რწმენის ამოძირკვა ადამიანის ცნობიერებიდან შეუძ-ლებელი აღმოჩნდა. ყველა ყაიდის სწავლულები თუ თეოლოგები, ყოველთვის ცდილობდნენ მოენახათ პასუხი კითხვაზე: რატომაა, რომ ადამიანს მუდამ თან სდევს რწმენა? რა იწვევს მის ესოდენ მყარ დასადგურებას ადამიანის ცნობიერებაში? ერთნი ამას მია-ნერდნენ შიშს ბუნების ძალების წინაშე, მეორენი — უვიცობას, მესამენი — სოციალური ყოფიერების სიმყარის ინტერესებისად-მი სამსახურს, მეოთხენი — ღვთის განგებას, მეხუთენი — იმედს და ა. შ.

სინამდვილეში, ღმერთმა ადამიანს რწმენის თავისუფლება უბოძა. მან საშუალება მისცა ადამიანს თავისუფალი ყოფილიყო თავის არჩევანში. ღმერთმა ადამიანი არ მიაჯაჭვა მარადიულ ყოფიერებას. ასე რომ, რწმენა ადამიანისაგან რომ განუყ-ოფელია, ამაში ღმერთს არ მიუძღვის რაიმე "ბრალი". თვით ადა-მიანსა და მის ბუნებრივსა თუ სულიერ გარემოში უნდა ვეძებოთ მის ყოფიერებაში რწმენის მყარად დაფუძნებულობის წყარო. ვფიქრობთ, არ იქნებოდა მართებული, თუ რწმენას ადამიანი-სათვის თანდაყოლილ თვისებად მივიჩნევდით, რადგან მაშინ რწმენა ადამიანის ბიოლოგიურ თვისებათა შორის უნდა მოგვე-თავსებინა, მაშინ, როდესაც რწმენა სოციალურია, თანდაყო-ლილი კი არაა, არამედ შეძენილია და გაპირობებულია იმ გამონ-ვევებზე პასუხის აუცილებლობით, რომლებიც ადამიანის წინაშე ისახება. ამ გამოწვევებზე ადამიანს არ შეუძლია ცნობიერების სხვა ფორმებით, იქნება ეს მეცნიერება, ხელოვნება, სამართალი თუ სხვა, დამაკმაყოფილებელი პასუხი გასცეს. ერთი შეხედვით, გამოწვევაზე პასუხის გაცემის ყველაზე უნივერსალური საშუ-ალება მეცნიერებას აქვს, მით უმეტეს დღეს, სციენტიზმის ეპო-ქაში, როდესაც ადამიანები მეცნიერებას ყოვლისშემძლედ თვლიან, როდესაც უდიდესი ფილოსოფოსებიც ცდილობენ ფილოსოფია მეცნიერებად გამოაცხადონ, რადგან დარწმუ-ნებული არიან, რომ მეცნიერებას ყველა გამოწვევაზე შეუძლია პასუხის გაცემა. მეცნიერებისადმი ეს უსაზღვრო ნდობა საუკუ-ნის გარიჟრაჟზე, ედმუნდ ჰუსერლმა გამოხატა, როცა წერდა: "Быть может, во всей жизни нового времени нет идеи, которая была бы могущественее, неудержимее, победо-роснее идеи науки. Ее победоносного шествия ничто ни остановит. Она на самом деле оказывается совершенно всеохватывающей по своим правомерным целям. Если мыслить ее в идеальной законченности, то она будет самим разумом, который наряду с собою и выше себя

не может иметь ни одного авторитета. К области строгой науки принадлежит конечно и все теоретические, аксиологические и практические идеалы"[210].

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

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

---

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

[211] ა. ჯორჯაძე, წერილები, გვ. 628.

თქვენ წუთიერ სიცოცხლეს, მომწყვდეულს ორი შავბნელი უფსკრულის ზღვარზე. რა აზრი უნდა ჰქონდეს თქვენს იდეალებს და მისწრაფებას, თუ ყოველივე ქარწყლდება, ისპობა, ქრება. ვინმემ რომ გვკითხოს ეს, იძულებული ვართ მხრების აწევით ავიცდინოთ თავიდან ეს საკითხი"[212]. მაშასადამე, სიცოცხლესთან დაკავშირებული ყველაფერი პრობლემატურია, ცოცხალი არსების გაჩენით დაწყებული და ადამიანით დამთავრებული.

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

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

---

[212] - ა. ჯორჯაძე, თხზ., ტ. III, გვ. 136.

გულისყური, შევიცან სიბრძნე, მეცნიერება, უმეცრება და სისულელე, მივხვდი, ამასაც არა აქვს აზრი... ვუთხარი ჩემს თავს: მოდი, გამოვცდი მხიარულებას და მივეცემი სიამეთა და აჰა, ესეც ამაოება ყოფილა მხოლოდ"[213]. ასეთ ვითარებაში, იმედიც იკარგება და რელიგიაც ვერ ასრულებს თავის ფუნქციას. ეკლესიასტე ყველაფერში უსაზრისობასა და ამაოებას ხედავს. როგორც არ უნდა იღვაწო, ამაოა შენი ნაღვაწი, როგორი ბრძენიც არ უნდა იყო, ამაოა სიბრძნე, მეხსიერებაში არაფერი რჩება. ბრძენი და უგუნური ერთნაირად ეძლევა დავიწყებას. ცხოვრება საბოლოოდ ამაოა, როგორც ვხედავთ, რელიგიაც კი ხშირად ისეთ პრობლემებს სვამს, რომლებზედაც ადამიანის დამაკმაყოფილებელი პასუხი არ ჩანს.

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

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

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

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

---

[213] ბიბლია, 1989, გვ. 587.

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

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

[214] ბლეზ პასკალი, აზრები, თბ., 1981, გვ. 235, 239, 241-242.

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

რა არის მეცნიერება, რაციო, ხელოვნება, რასაც შენ ასე ეძიებ, რათა დაასაბუთო შენი ე. წ. ცივილიზაციის უმაღლესი განვითარება?... რა არის ყოველივე ეს მთლიანობაში დანახული? ეს არის მხოლოდ ძალზე დახლართული გზა შენი სახეობის შენარჩუნებისათვის, რაც სულ უფრო და უფრო ძნელი ხდება. მაშასადამე, რატომ გაქვს შენ ენა, ცნებები კაცუნავ? რატომ აიგივებ მრავალ გრძნობად სურათს იდენტურ ფიქტიურ საგნებთან? რატომ გამოიგონე "იარაღი" — განსაზღვრული მიზნისთვის სტაბილური ფორმა? რატომ გაქვს... სახელმწიფო, ე. ი. ბატონობის ორგანიზაცია წინაპართა მარტივი, ბიოლოგიური ხელმძღვანელობის ორგანიზაციის ნაცვლად? რატომ გაქვს ცნობიერად დასახული სამართალი, მთელი ხალხის არაცნობიერ ჩვევათა და ტრადიციათა ნაცვლად? რატომ გაქვს გამოგონილი შენ ცოდვაში შთავარდნის იდეა? მე მინდა გითხრა, კაცუნავ, რომ ყოველივე ეს და მრავალი სხვაც შენ შექმენი **ბიოლოგიური სისუსტისა და უძლურების** გამო, ვინაიდან ფატალურად ხარ მოკლებული ბიოლოგიურ განვითარებას. ყოველივე ეს სიცოცხლის უბადრუკი ნარევია, რომელიც შენ ვერ განავითარე... ყველა ეს "არა", ე. ი. უარი სიცოცხლეზე იმპულსზე, გრძნობად ჭვრეტაზე, ინსტინქტზე, რაც შენ ნამდვილად მიიღე, როგორც ე. წ. ნებელობის მქონე homo sapiens-მა, ყველა ეს "არა" მომდინარეობს შენი უძლურებიდან, რადგანაც არ შეგიძლია სიცოცხლის ჩვეულებრივი საშუალებებითა და გამრავლების კანონების საფუძველზე ააგო შენს იქით ცოცხალი არსება, რომელიც უფრო მეტია, ვიდრე ადამიანი, ე. ი. **ზეადამიანი**. ეს არის შენი, როგორც ადამიანის ყოფიერების კანონი[215].

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

---

[215] Scheler M., Philosophische Weltanschauung, Bern und München, 1968, გვ. 81.
[216] იქვე, გვ. 79-80.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[217] К. Ясперс, Духовная ситуция времени, Философские науки, 1998, №11, გვ. 93.

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

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

---

[218] А. Т. Семченко, Современный апокалипсис, М., 1989, გვ. 91.

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

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

---

[219] А. Тойнби, Цивилизация перед судом истории, გვ. 40.

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

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

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

სუბიექტურობა, რომელიც ნათლად გამოვლინდა ებრაელ წინასწარმეტყველებთან, ბერძენ ფილოსოფოსებთან და რომის სახელმწიფო მოღვაწეებთან, რასაც პიროვნებას ვუწოდებთ, ამ სახით ჩამოყალიბდა დღევანდელი ადამიანის განვითარების პროცესში და თავიდანვე დაკავშირებული იყო რაციონალობასთან, როგორც მის კორელატთან; მესამე, განსხვავებით სამყაროს აღმოსავლური აღქმიდან და მასთან დაკავშირებული ნამდვილი ყოფიერების არარად გაგებიდან, დასავლელი ადამიანი სამყაროს აღიქვამს როგორც დროში არსებულ ფაქტობრივ სინამდვილეს. მხოლოდ სამყაროში და არა მის გარეთ იძენს ის თავის თავში დარწმუნებულობას. თვითყოფიერება და რაციონალობა ის წყაროა, რომლიდანაც ადამიანი უშეცდომოდ იმეცნებს სამყაროს და მასზე გაბატონებას ცდილობს"[221]. როგორც ვხედავთ, ადამიანის გაადამიანურების, მის მიერ სამყაროს წვდომისა და ათვისების ყველა პირობაში ადამიანის რაციონალობაა გადამწყვეტი, ამიტომ, ბუნებრივია, რომ ადამიანის განსაზღვრა ხდება როგორც რაციონალური ცხოველისა. ამ განსაზღვრების წინაშე თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში სხვა განსაზღვრებანი უკანა პლანზე იწევს. ამიტომ კასირერი მართებულად აღნიშნავს, რომ ადამიანის, როგორც რაციონალური არსების გაგება, ძალაში რჩება ადამიანის მისეულ დეფინიციაშიც. თუმცა, გარკვეულად მოდიფიცირებული. განსხვავებით ლევი ბრიულისაგან, კასირერი ადამიანური სამყაროს ყველა ფენომენში, მითის ჩათვლით, ადამიანის რაციონალობის ნიშანს ხედავს, მაგრამ, ამავე დროს, მას ამ განსაზღვრების გაფართოება უნდა, რათა შეიძლებოდეს მასში მოექცეს ყველა ადამიანური ფენომენი და გვთავაზობს შემდეგ დეფინიციას: ადამიანი არის სიმბოლური არსება. "ჩვენი ამჟამინდელი პოზიციის მიხედვით, შეგვიძლია შევასწოროთ და განვავრცოთ ადამიანის კლასიკური დეფინიცია. ახალი ირაციონალიზმის მცდელობათა მიუხედავად, ძალაში რჩება ადამიანის კლასიკური დეფინიცია: animal racionale. გონიერება, მართლაც, ყოველგვარი ადამიანური აქტივობის სპეციფიური ნიშანია. თვით მითოლოგიაც არ არის ცრურწმენაზე დამყარებული წარმოდგენების ან უხეში შეცდომების მარტივი ჯამი. იგი სისტემატური ცნებითი ფორმის მქონეა და სრულიადაც არ არის მოკლებული წესრიგის ელემენტებს. მეორე მხრივ, მითოსის სტრუქტურას ვერ დავახასიათებთ როგორც რაციონალურს. ენას ხშირად უტოლებენ გონებას, ან კიდევ გონების თავდაპირველ წყაროს, მაგრამ იოლი

---

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

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

ცნება "გონება" მეტისმეტად ვიწროა, რათა დაიტიოს ადამიანის კულტურული არსებობის ფორმები მთელი თავიანთი სიმდიდრითა და მოცულობით, მაგრამ ყველა ეს ფორმა სიმბოლური ფორმებია. ამიტომ, ნაცვლად იმისა, რომ ადამიანი გავიგოთ როგორც animal racionale, იგი უნდა განვსაზღვროთ როგორც animal symbolicum, ამით მის განსაკუთრებულ თავისებურებებსაც გამოვკვეთავთ და იმ ახალ გზასაც მივუთითებთ, რომლითაც მხოლოდ ადამიანს ძალუძს იაროს — გზას ცივილიზაციისაკენ"[222].

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

---

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

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

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

---

[223] იქვე, გვ. 110.
[224] იქვე, გვ. 117.

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

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

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

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

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

[225] იქვე, გვ. 135.

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

---

[226] იქვე, გვ. 145.

ერთობლიობის მოწესრიგებული ერთიანობით უზრუნველყოფს სამყაროში თავის, როგორც სოციალური არსების გამტკიცებას, შესაძლებლობას იძენს თავის მსგავსებთან ურთიერთობების და მათ მხრივ გაგებისას"[227].

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

---

[227] Э. Кассирер, Лекции по философии и культуре, წიგნში: Культурология XX век, М., 1995, გვ. 130.

კ ი თ ხ ვ ე ბ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს :

რელიგია, კულტურა, საზოგადოება

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

ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა

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

კულტურა, იდეოლოგია და მსოფლმხედველობა

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[228] Э. Фромм, Психоанализ и культура, М., 1993, გვ. 325.

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

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

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

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

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

მსგავსად ყოფიერებისადმი ტრანსცენდენტურად წარმოიდგინება. ამიტომ იდეოლოგიაცა და უტოპიაც მათი შინაარსის ფაქტობრივ რეალიზაციას ვერ აღწევენ, თუმცა, ცალკეული ადამიანები გულწრფელად ხელმძღვანელობენ იდეოლოგიით, როგორც ქცევის მოტივით. ამ რეალიზაციის პროცესში მისი შინაარსი ჩვეულებრივ გაყალბებას განიცდის"[229]. იდეოლოგია რეალობისადმი ტრანსცენდენტურია მაშინაც, როდესაც ის არსებული რეალობის ყოფიერების დამცველს, აპოლოგეტს წარმოადგენს და მაშინაც, როდესაც არსებულისადმი ოპოზიციაშია, ახალ ტრანსცენდენტურ სინამდვილეს გვთავაზობს.

მანჰაიმის მაგალითი რომ მოვიშველიოთ, მოყვასისადმი სიყვარულის ქრისტიანული წარმოდგენა ბატონყმობაზე აგებულ საზოგადოებაში ყოველთვის ტრანსცენდენტური და განუხორციელებელი რჩება, მაშასადამე, იდეოლოგიურია, თუნდაც გულწრფელად იყოს მიღებული ინდივიდთა ქცევის მოტივად, რადგან ამ პრინციპზე არაა აგებული ეს საზოგადოება. მანჰაიმის მტკიცებით, იდეოლოგიური ცნობიერება რამდენიმე ფორმითაა წარმოდგენილი. პირველი, როდესაც წარმომდგენი და მოაზროვნე სუბიექტი მოკლებულია უნარს დაინახოს სინამდვილესთან თავის წარმოდგენათა შეუსაბამობა, რადგან ისტორიულად და სოციალურად დეტერმინირებული მისი აზროვნების აქსიომატიკა ამ შეუსაბამობის აღმოჩენას პრინციპულად შეუძლებელს ხდის. მეორე ტიპია ფარისევლური ცნობიერება cant ცნობიერება, რომლის დამახასიათებელი თვისებაა შესაძლებლობა — აღმოაჩინოს მოქმედებასთან იდეათა შეუსაბამობა, მაგრამ მას მალავს, რადგან ხელმძღვანელობს ვიტალური ინსტინქტით. დაბოლოს, მესამე ტიპია ცნობიერ თავის მოკატუნებაზე დამყარებული იდეოლოგიური ცნობიერება, ე. ი. როცა იდეოლოგია ინტერპრეტირდება როგორც ცნობიერი სიყალბე. ამ შემთხვევაში ლაპარაკია არა თვითმოტყუებაზე, არამედ სხვათა ცნობიერად შეცდომაში შეყვანაზე. ცხადია, ამ სამი ფორმიდან არც ერთი არ შეიძლება იყოს გაიგივებული უტოპიასთან. მართალია, იდეოლოგიასა და უტოპიას შორის საერთოა არსებული ყოფიერებისადმი ტრანსცენდენტურობა, რადგან იდეოლოგიის მსგავსად, ადამიანსა და საზოგადოებას უტოპიაც აორიენტირებს მოქმედების იმ ელემენტებზე, რომლებიც ყოფიერებაში არაა მოცემული, მაგრამ ეს არ ნიშნავს მათი გაიგივების შესაძლებლობას. კიდევ არის საერთო იდეოლოგიასა და უტოპიას შორის. კერძოდ, ორივე არსებულისადმი კრიტიკული

---

[229] Утопия и утопическое мышление, М., 1991, გვ. 115.

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

იდეოლოგიის ცნებობრივი ანალიზი

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

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

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

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

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

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

---

[230] В. А. Ядов, Идеология წიგნში: Российская социологическая энциклопедия, М.,გვ. 149-150.

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

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

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

იდეოლოგიის მეორე გაგება დაკავშირებულია მარქსისტულ ტრადიციებთან, რომლის მიხედვითაც იდეოლოგიის ხასიათი

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

მესამე შემთხვევაში იდეოლოგიის ცნება დაკავშირებულია ცოდნის სოციოლოგიის ტრადიციებთან და იდეებისა და რწმენათა ყოველგვარ ერთობლიობას აღნიშნავს, სულერთია, ჭეშმარიტი იქნება თუ მცდარი. ამასთან, აღიარებენ, რომ ყველა იდეა თუ რწმენა სოციალურად ასე თუ ისე დეტერმინირებულია, თუმცა არც ერთი ამ ფაქტორთაგანი, მაგალითად, ეკონომიკა, არ გამოიყოფა, როგორც უფრო მეტად მნიშვნელოვანი"[231].

იდეოლოგია და ცნობიერების ფორმები

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

---

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

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

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

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

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

მსოფლმხედველობა და იდეოლოგია

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

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

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

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

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

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

ქმედება მართებულია, ხოლო ლეგიტიმური ნორმები უმართებულოდაა აგებული.

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

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

---

[232] Николас Аберкромби, Стивен Хилл, Брайан С. Тернер, Социологический словарь, 1999, გვ. 171.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

მასლოვა ინსტინქტურად ჩასჭიდებოდა ადამიანების იმ წრეს, სადაც ცხოვრებას უყურებდნენ ისე, როგორც ის"[234].

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

იდეოლოგია და მეცნიერება

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

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

---

[234] ლ. ტოლსტოი, აღდგომა, გვ. 156-159.

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

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

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

მომხრეები ეყრდნობიან საზოგადოებრივ მეცნიერებებში კონკრეტულ-ემპირიული მეთოდების წილის ზრდას. ემპირიული კვლევის ინსტრუმენტარია აღიქმება როგორც იდეოლოგიისადმი გულგრილი. მაშასადამე, რაც უფრო მეტი ადგილი უკავია მეცნიერებაში, სახელდობრ, სოციალურ გამოკვლევებში, ტექნიკურ ხერხებს, თითქოსდა მით უფრო შორს აღმოჩნდება მეცნიერება იდეოლოგიურ გავლენათაგან"[236]. ტუმანოვის აზრით, ეს არასწორი პრინციპია. პენტო და გრავიცთან ერთად ტუმანოვი კრიტიკულად განიხილავს სოციალურ მეცნიერებათა დეიდეოლოგიზაციის თეორიას. ამ კრიტიკულ პოზიციას ის შემდეგნაირად აყალიბებს: "მკვლევარი მისი შესასწავლი სამყაროს ნაწილია. ის ცრურწმენებისა და ღირებულებათა განსაზღვრულ ინტელექტუალურ პოზიციათა ზეგავლენას განიცდის. თავისუფალი არაა არაცნობიერი დეფორმაციისაგანაც, რომელიც თავისი ბუნებით ფსიქო-სოციოლოგიურია და მისი საცხოვრებელი გარემოთი, აღზრდით, სუბიექტური თავისებურებებითა და განათლებითაა გაპირობებული"[237]. ტუმანოვს ჰგონია, რომ ეს აზრი ეწინააღმდეგება დეიდეოლოგიზაციის თეორიას. სინამდვილეში დეიდეოლოგიზაცია რომ მთლიანად განუხორციელებელია, ამას გრავიციც ადასტურებს, მაგრამ ემპირიული კვლევები იდეოლოგიის პოზიციას რომ ასუსტებს, ეს უდავოა, ისევე, როგორც სოციალური გარემოს გავლენისაგან თავისუფლება და დაუინტერესებელი ცნობიერება სრული მასშტაბის არასოდეს იქნება. ადამიანი სოციალურ სინამდვილეს ყოველთვის გარკვეული ინტერესებით უდგება და გარკვეული განწყობითა თუ მზაობით აღიქვამს იმას, რაც მის ინტერესებს შეესაბამება. დეიდეოლოგიზაციის მოთხოვნა აბსოლუტური ობიექტური ჭეშმარიტების მოთხოვნას ჰგავს. მას შეიძლება მიუახლოვდე, მაგრამ ვერასოდეს მიაღწევ.

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

---

[236] П. Пэнто и М. Гравитц, Методы социальных наук, М, 1972, გვ. 11.
[237] იქვე, გვ. 149, 151.

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

კითხვები თემისათვის:

კულტურა, იდეოლოგია და მსოფლმხედველობა

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

ლიტერატურა

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

საზოგადოება და კულტურა

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

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

---

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

და გამომსახველობის სამეფოა"[239]. ბელის აზრით, ასეთი დაყოფა სასარგებლოა. რადგან ყოველი ასპექტი განსაკუთრებულ ღერძის პრინციპს ემორჩილება. თანამედროვე დასავლური საზოგადოებისათვის ასეთი ღერძის პრინციპია ეკონომიზაცია, რესურსების გამოყოფის წესი, ძალთა უმცირესი ხარჯვის, შეცვლადობის, ოპტიმიზაციის და ა. შ. პრინციპების შესაბამისად. პოლიტიკური სისტემის ღერძის პრინციპია მონაწილეობა. ზოგჯერ მობილიზებადი ან კონტროლირებადი, ზოგჯერ ქვემოდან მომდინარე. კულტურის ცენტრალური პრინციპია პიროვნების მეობის განხორციელება და სრულყოფა. თუ წარსულში ეს სამი სფერო ერთიანობაში იყო, ბელის აზრით, დღეს მათ შორის დაშორება დიდია და ეს ტენდენცია უფრო გაძლიერდება.

კულტურისა და საზოგადოების მიმართების ერთ-ერთ ფორმას გიდენსი გვთავაზობს. მისი აზრით, "კულტურის ცნების საზოგადოების ცნებისაგან გამოყოფა შესაძლებელია მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს მათ შორის მჭიდრო კავშირიც. კულტურას მიმართება აქვს მოცემული საზოგადოების წევრთა ცხოვრების წესთან. მათ ჩვევებსა და ტრადიციებთან. ასევე მათ მიერ წარმოებულ დოვლათთან. საზოგადოება გულისხმობს ურთიერთქმედებათა სისტემას, რომელიც საერთო კულტურისადმი კუთვნილ ადამიანებს აკავშირებს"[240]. როგორც ვხედავთ, კულტურას გიდენსი ადამიანის მთელ ყოფიერებას, სამყაროში მისი ყოფიერების წესს და ყოფიერების შედეგებს უკავშირებს. მაშინ, როცა საზოგადოება ადამიანთა შორის ურთიერთობებზე აქვს დაყვანილი. თუ დავაკვირდებით, ცხოვრების წესი, ადამიანის საქმიანობის შედეგები და წარმმართველი ჩვევები შეუძლებელია მათთან ურთიერთობების გარეშე არსებობდნენ. ისევე, როგორც ურთიერთობანი ვერ იარსებებენ ცხოვრების წესის გარეშე.

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

---

[239] Д. Белл, Грядущее постиндустриальное общество, М, 1999, გვ. 15.
[240] Э. Гидденс, Социология, М, 1999, გვ. 44.

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

საზოგადოებისა და კულტურის განსხვავება რომ მეტად ძნელია, ამის საილუსტრაციოდ რამდენიმე ფაქტი შეიძლება განვიხილოთ. თუ გიდენსი საზოგადოების სპეციფიკის მაჩვენებლად ურთიერთობათა სისტემას მიიჩნევს, სმელზერი კულტურის ოთხ ელემენტს ასახელებს და აქედან მეორე ურთიერთობანია. ცნობილი ინგლისელი ისტორიკოსის ტოინბის თეორიაში სოციალურ ერთობათა გარკვეული ტიპების მიმართ გამოიყენება, როგორც საზოგადოების ისე ცივილიზაციის ცნებები. ეს უკანასკნელი კი კულტურის იდენტურია. თუმცა, ტოინბი ზოგჯერ საზოგადოებას უფრო ფართო მოცულობითად სახავს, ვიდრე კულტურას. ამტკიცებს, რომ საზოგადოებაში კულტურის გარდა ეკონომიკური და პოლიტიკური ინსტიტუტები და ურთიერთობანი შედის[241]. მაგრამ შემდგომ, ანალიზის პროცესში დაადგენს, რომ 21 ისტორიულ კულტურას 19 საზოგადოება შეესაბამება. თანაც პრიმიტიულ საზოგადოებათა გამოკლებით. ტოინბი საზოგადოებებს განიხილავს სახელმწიფოზე უფრო ფართე ერთეულებად და მოითხოვს, რომ "ისტორიკოსმა თავისი ყურადღების ფოკუსირება საზოგადოებაზე მოახდინოს და არა სახელმწიფოზე, რადგან სწორედ საზოგადოებაა ისტორიკოსისათვის საინტერესო სოციალური ატომი"[242]. ისე, როგორც გიდენსთან ტოინბისთანაც საზოგადოება დაკავშირებულია ურთიერთობებთან. მისი მტკიცებით "ისტორიის კვლევას უნდა მივუდგეთ როგორც ადამიანთა ურთიერთობის კვლევას. მისი ნამდვილი საგანია საზოგადოების ცხოვრება როგორც შიდა ისე გარე ასპექტებში"[243]. ტოინბი შესაძლებლად მიიჩნევს პრიმიტიულ საზოგადოებათა გარდა ისტორიული კვლევის ინტელიგიბელურ ველებს დამოუკიდებელ და აფიცირებულ საზოგადოებათა სხვადასხვა ტიპებს ცივილიზაციები ეწოდოს. განსხვავებით პრიმიტიულ საზოგადოებათაგან, თუმცა ისინიც ისტორიული კვლევის ინტელიგიბელური ველებია. მისი აზრით, 21 ცივილიზაცია არსებობდა, რომელიც დეტალური ანალიზით შეიძლება 10-ზე დავიყვანოთ. მაშინ, როდესაც ანთროპოლოგებმა პრიმიტიულ საზოგადოებათა 650 ტიპი აღწერეს.

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

---

[241] А. Дж. Тойнби, Постижение истории, М., 1991, გვ. 34.
[242] იქვე, გვ. 39.
[243] იქვე, გვ. 42.

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

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

---

[244] Коллингвуд Р. Дж., Новый Левиафан, или человек, общество, цивилизация и творчество, Социологические исследования, 11, 1991, გვ. 97.

დოებრივი. თავისი მნიშვნელობით კულტურა საზოგადოებრივია. ამიტომ ვმსჯელობთ საზოგადოებრივ კულტურაზე ამა თუ იმ ეპოქის ამა თუ იმ საზოგადოების კულტურაზე. ეს ნიშნავს, რომ, თუმცა, კულტურას როგორც შემოქმედებას, ინდივიდუალური საწყისი აქვს, მაგრამ ის საზოგადოების კუთვნილებაა, ისე, როგორც მისი შემოქმედი ინდივიდები იმ საზოგადოებას და ეპოქას ეკუთვნიან, რომელშიც ცხოვრობენ. ინდივიდი ეპოქისა და საზოგადოების კუთვნილებაა მაშინაც, როდესაც მისი შემოქმედება სცილდება ამა თუ იმ ეპოქასა და საზოგადოებას, როდესაც გადალახული აქვს ეროვნული, ეპოქალური თუ საზოგადოებრივი ჩარჩოები და ზოგადსაკაცობრიო განზომილებაში მოძრაობს. სწორედ იმის გამო, რომ ინდივიდი ამა თუ იმ საზოგადოებას თუ ეპოქას ეკუთვნის, შეუძლია მას ამაღლდეს ეპოქასა, სამშობლოსა და სოციალურ ერთობაზე.

მართებულად აღნიშნავდა უნამუნო: "ადამიანის ბუნება უნივერსალურია, სწორია, მაგრამ ეს ცოცხალი, ნაყოფიერი უნივერსალობაა, ის ყოველ ცალკეულ ადამიანს ახასიათებს, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც შემოსილია ერის რელიგიის, ენისა და კულტურის სხეულით და მათშია დაფუძნებული, მაგრამ არა რუსოისტების "საზოგადოებრივი ხელშეკრულების" მონაწილის აბსტრაქტულ თვისებებში. განა უნივერსალურნი არ არიან გენიოსები, რომელნიც ინდივიდუალურსა და დროებითში მარადიულს გადაგვიშლიან? შექსპირი, დანტე, სერვანტესი, იბსენი კაცობრიობის საკუთრებანი არიან, სწორედ იმის გამო, რომ ერთი მათგანი იყო ინგლისელი, მეორე ფლორენტიელი, მესამე კასტილიელი, მეოთხე ნორვეგიელი. დანტე სამყაროს და საუკუნეთა მოქალაქე გახდა სწორედ იმიტომ, რომ მეთოთხმეტე საუკუნის ყველა იტალიელზე უფრო იტალიელი იყო. მან თავისი განახორციელა და მარადიული გახადა ადამიანი ყველა დროისა და ხალხთა ადამიანის ტიპი... რა თქმა უნდა, არსებობს კოსმოპოლიტური პოეზია. პოეზია ერის, რელიგიის და განსაზღვრული კულტურის გარეთ... ისე, როგორც არსებობს სათბურის ყვავილები, მშვენიერნი, როგორც ნამდვილნი და სურნელოვანნიც კი, მე ამას არ უარვყოფ, ღმერთო, მიხსენი, მაგრამ ასეთი პოეზია არსებობს მხოლოდ მეორეს ჩრდილში. თუ მას მივანდობდით საკუთარ თავს, მაშინვე დაილუპებოდა, იმიტომ, რომ ის უნაყოფოა"[245].

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

---

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

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

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

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

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

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

კითხვები თემისათვის:

კულტურა და საზოგადოება

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

ლიტერატურა

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