

ედუარდ კოდუა

სოციოლოგია

ნაკვეთი II

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა

1998

60.5
301
კ654

ნაშრომი გამოდის ორ ნაკვეთად. პირველში განხილულია საზოგადოება, მისი ძირითადი ტიპები, სოციალური სტრუქტურა, სოციალური როლები, სოციალური სტატუსი; მეორე ნაკვეთში განხილულია სოციალური კონფლიქტები, ოჯახის ფორმები, სიყვარული, სოციალურ ცვლილებათა პრობლემები, ხელოვნების, რელიგიის, პოლიტიკის, განათლებისა და დანაშაულის სოციოლოგიის საკითხები.

წიგნი განკუთვნილია სოციოლოგების, ფილოსოფოსებისა და სოციალური პრობლემებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი: ნ. ბერძენიშვილი

რეცენზენტები: ა. ბერძენიშვილი, ი. კაჭკაჭიშვილი

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1998

0302010000

კ

608 (06)98

ISBN 99928-56-73-4

სოციალური კონფლიქტის თეორია

1. კონფლიქტის სოციოლოგიის ადგილი სოციოლოგიური ცოდნის სისტემაში

თანამედროვე აზროვნებაში რამდენიმე ცნება ჩამოყალიბდა, რომელთა შინაარსის და მათი ურთიერთმიმართების გარკვევა საშუალებას მოგვცემს განვსაზღვროთ, არის თუ არა კონფლიქტი მთლიანად სოციოლოგიის სფერო. თუ არის, მაშინ საკითხი დაისმის: კონფლიქტის სოციოლოგია ცალკე დარგად უნდა წარმოედგინოთ — ხელოვნების, ენის, კულტურის და სხვა დარგობრივ სოციოლოგიათა გვერდით, — თუ კონფლიქტის სოციოლოგია ზოგადი სოციოლოგიის ერთ-ერთი თემაა, რომელიც განიხილება პიროვნებათა, სოციალური ჯგუფების და ფენების თეორიაში, როგორც მათ შორის ურთიერთობის გამომხატველი ერთ-ერთი კატეგორია და საჭიროებს წონასწორობისა, თუ კონსენსუსთან მიმართების განხილვას, ამით ქმნის ცალკეულ ადამიანთა და ჯგუფების მიმართებათა გარკვეულ ფორმებს (თუ მივიღებთ იმ აზრს, რომ კონფლიქტი მთლიანად სოციოლოგიის სფეროა, თავს იჩენს შემდეგი სიძნელე: კონფლიქტი ადამიანთა შორის ფსიქიკურ დამოკიდებულებაშიც ვლინდება, მათ შორის აზრობრივი, მსოფლმხედველობრივი, თუ იდეოლოგიური დაპირისპირებაც ქმნის კონფლიქტებს. ის თავს იჩენს აგრეთვე განცდებსა, ემოციებსა და გრძნობებში, ისე როგორც მისი საწინააღმდეგო კონსენსუსიც) და თუ ყველაფერი ეს სოციოლოგიის სფეროდ გამოცხადდა, ხომ არ იქნება ეს ფსიქოლოგიის სფეროში შეჭრის მცდელობა? იქნებ უკეთესი იყოს, კონფლიქტის სოციოლოგია განვსხვავოთ კონფლიქტის თეორიისაგან, ამ უკანასკნელში შევიგანოთ როგორც სოციალური, ისე პიროვნული, იდეოლოგიური, ემოციური და სხვა სახის კონფლიქტები. ასეთ შემთხვევაში კონფლიქტის სოციოლოგია გამოვლინდება როგორც სახე გვარობითი კონფლიქტის თეორიის ცნებისა. ყოველ შემთხვევაში არ შეიძლება კონფლიქტის ყველა სახეობა ერთ განასერში განვიხილოთ და სოციალურ კონფლიქტად მოენათლოთ. არისტოტელეს თეორიის დაპირისპირება პლატონის თეორიასთან, მათი მსოფლმხედველობრივი ბრძოლა, განსხვავდება არისტოკრატიისა და დემოკრატიის, მონებისა და მონათმფლობელების დაპირისპირებისგან, ესენი თავის მხრივ განსხვავდებიან თაობათაშორისი კონფლიქტებისგან, ყველა მათგანი კი განსხვავებულია ოჯახური

კონფლიქტისაგან მეუღლეებს შორის. სხვა გიჰისაა სახელმწიფოებრივი კონფლიქტები, განსხვავებულია კონფლიქტი ხელოვანსა და ეპოქას, ხელოვანსა და საზოგადოებას, ხელოვანსა და კრიტიკას შორის და ა. შ. შეიძლება უსასრულოდ ბევრი გიჰი იქნეს დასახელებული. მათთვის საერთოა ის, რომ საზოგადოებასა და კულტურაში სდება და განსხვავებულიობის გამო მხოლოდ ნაწილობრივ შეიძლება გაერთიანდეს სოციალურ კონფლიქტებში. სიძნელეს ქმნის ისიც, რომ მკაცრი გამიჯვნის შემთხვევაში, თუ სოციალურს ვიწრო მნიშვნელობით ავიღებთ, კონფლიქტის სოციოლოგიაში არ შეიძლება მოვაქციოთ ეკონომიკურ და პოლიტიკურ დაპირისპირებათა ფორმებიც, რადგან ისინი შესაბამის მეცნიერებათა განხილვის საგანია. თუ სოციალურს ფართო აზრით გავიგებთ, ყველა შემთხვევაში ჩამოთვლილი სოციალურს ეკუთვნის, ამიტომ საკითხი უნდა დაისყას — კონფლიქტის სოციოლოგია საერთოდ სოციალურ კონფლიქტებს განიხილავს დიფერენციაციის გარეშე, თუ პოლიტიკური, ეკონომიკური და ფსიქიკური კონფლიქტების გვერდით რომ ისახება ვიწრო სოციალური ურთიერთობანი, მათში მიმდინარე კონფლიქტებს. ყოველ შემთხვევაში კონფლიქტის სოციოლოგიის სფეროს განსაზღვრისას უნდა მოხდეს გარკვეული შეზღუდვა და ყველა სახის კონფლიქტი არ უნდა მოექცეს კონფლიქტის სოციოლოგიის სფეროში, ამავე დროს, კონფლიქტის სოციოლოგია, მარქსის მსგავსად, არ შეიძლება დავიყვანოთ კლასობრივი კონფლიქტების განხილვაზე, მტკიცებაზე, რომ „საზოგადოების ისტორია არის კლასთა ბრძოლის ისტორია“¹ არც პლატონის მართალი კონფლიქტის უნივერსალობის და ურთიერთობის ერთადერთ ფორმად გამოცხადებაში. მშვიდობიანი წონასწორობის, თუ კონსენსუსის პერიოდი საკუთარი სტატუსის მქონეა და არ დაიყვანება კონფლიქტის სხვა ფორმით არსებობაზე, როგორც პლატონს ჰგონია. კონფლიქტი ყველა სახის სოციალური სტრუქტურების დამახასიათებელია, — იქნება ეს ეთნოსტრუქტურები, თუ პროფესიული სტრუქტურები, ასევე ასაკობრივი სტრუქტურები. კონფლიქტის სოციოლოგია, როგორც სოციალურ ურთიერთობათა ერთი და არა ერთადერთი ფორმის გამოხატვა, უნდა მოვიაზროთ როგორც სოციალურ ურთიერთობათა სოციოლოგიის ერთი მომენტი, რომელსაც ავსებს სოციალურ ინდივიდებსა და ჯგუფებს შორის კონსენსუსის, თუ წონასწორობის ურთიერთობანი. სოციალურ ურთიერთობათა სისტემა კი ზოგადი სოციოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა სოციალურ ინსტიტუტთა, სოციალურ ჯგუფთა და პიროვნებათა ურთიერთობების ფორმით. ამიტომ კონფლიქტის სოციოლოგია, როგორც ცალკე დარგი, შეუძლებელია არსებობდეს. კონფლიქტი და კონსენსუსი, როგორც ურთიერთობის ორი ძირითადი შესაძლო ფორმა, სოციალური სტრუქტურების თემაში უნდა შევიდეს, რათა სოციალურ სტრუქტურათა განხილვა მოხდეს არა მხოლოდ სტატიკურად, არამედ დინამიკაში —

სოციალურ ცვლილებათა და მათი გამომწვევე მიზეზთა განასერში.

2. კონფლიქტის სოციოლოგიის საფუძვლის საკითხი

კონფლიქტის სოციოლოგიის და საერთოდ კონფლიქტის თეორიის საწყისზე თანამედროვე მთაბროუნეებში ორი განსხვავებული აზრია გამოხატული: ერთი ფიქრობენ, რომ კონფლიქტის სოციოლოგიის ფუძემდებელია გეორგ ზიმილი, რომელმაც პირველმა გამოიყენა ეს ტერმინი ცხრაასიან წლებში შედარებით მცირე მოსულობის შრომებში, რომლებიც წინ უძღოდა მის სქელგანიან „სოციოლოგიას“. მეორენი კონფლიქტის თეორიის ძირებს ეძებენ ანტიკურობაში და მის ისტორიას პერაკლიტეს, პლატონის, არისტოტელეს, მაკიაველის, პოპსის გერმანული კლასიკური იდეალიზმის და მარქსის გავლით, თანამედროვეობამდე მოიყვანენ) სანამ ამ თეორიათაგან რომელიმეს უპირატესობაზე ვიმსჯელებდეთ, საჭიროა აღინიშნოს, რომ ორივე თეალსაზრისს გარკვეული საფუძველი გააჩნია. მთაბროუნენი, რომელია აზრით, კონფლიქტის სოციოლოგია ზიმილიდან იწყება, მის მიერ ამ ფაქტის სოციალური ცხოვრებისთვის მნიშვნელობის გაცნობიერებას ემყარებიან, თანაც იმასაც, რომ მან გამოუნახა ამ ფაქტის გამომხატველ ცნებას შესაბამისი ტერმინი, რომელიც დამკვიდრდა თანამედროვე სოციალურ თეორიებში (სოციალურის კონფლიქტის წესით ყოფიერების ცალკე შესწავლის საგნად ჩამოყალიბებაში ზიმილის დამსახურება უდავოა, მაგრამ კონფლიქტის თეორიის ანტიკურობიდან დაწყებასაც საკმაო საფუძველი აქვს. კერძოდ, პერაკლიტე იყო ის ფილოსოფოსი, რომელმაც კონფლიქტი და დაპირისპირება, ომი და ბრძოლა, გამოაცხადა საყოველთაოდ და არა მხოლოდ საზოგადოებისათვის) ის ამ კატეგორიებით გამოხატავს მთელი სამყაროსთვის დამახასიათებელ კანონზომიერებებს, ამიტომ მისი დებულება — „ომია მეუფე ყოველივესი“ — პირველი სერიოზული ნაბიჯია კონფლიქტის მნიშვნელობის გაცნობიერებაში. მან სოციალურ ტერმინოლოგიაში გამოხატა ბუნების პროცესებიც და მასთან დაკავშირებული წინააღმდეგობა — ბრძოლა და ომი გამოცხადებულია დაპირისპირებულია ბრძოლის საყოველთაოობის და მამოძრავებელ ძალად ყოფნის მაჩვენებლად.)

ბუნების განხილვის სოციალიზაციაა, როდესაც სიძულვილი და სიყვარული გამოყენებულია ბუნებრივ მოვლენათა მიზიდულობისა და განმიდულობის გამოსახატავად: „მგრულად განწყობილნი გათიშულთაგან ერთიანდებიან, მიიღება მშენიერი პარმონია და ყველაფერი ხდება ბრძოლის გზით“. ასეთივე ხასიათისაა სამყაროს უმენაეს პრინციპად ბედის გამოცხადება, ისე, როგორც პარმონიისა და კონფლიქტის ფორმით ყოფიერების ორი წესის გამოხატვა. მათგან ძნელია, რომელიმეს მიაკუთვნო უპირატესობა, ყოველ შემთხვევაში, პერაკლიტე აკრიტიკებ-

და პითაგორას აბსოლუტური პარმონიის ქადაგებისათვის. მიაჩნდა, რომ ამის აღიარება მოძრაობა-განვითარების და სიცოცხლის დასასრულია. მისი აზრით, პარმონია არაა კონფლიქტის გარეშე და პირიქით, ისე როგორც სიკეთე არ არსებობს ბოროტებისა და ბოროტება სიკეთის გარეშე. მხოლოდ აუადამყოფობა გეავგრძობინებს ჯანმრთელობის ღირებულებას, საპირისპირონი ერთმანეთის ავისებენ და ქმნიან მოძრაობა-განვითარების წყაროს. პერაკლიტეს მოძღვრების ამ მხარეს გათრი ასე გადმოგვეყვს: „პითაგორელები საპირისპიროთა პარმონიაზე ლაპარაკობენ, მაგრამ განა შესაძლებელია საპირისპიროებმა ძალდატანების გარეშე შექმნან პარმონია? პარმონია, ამბობდა იგი, მხოლოდ საპირისპიროდ მიმართულ დაძაბულობათა შეხამებითაა შესაძლებელი. ასეთი რამ კი მშვილდს ახასიათებს. თუ ეს სახე სწორად მესმის, უნდა წარმოვიდგინოთ მშვილდი კარგად გაჭიმული, მაგრამ უმოქმედო. სანამ ის უბრალოდ კედელზეა მიყრდნობილი, ჩვენ ვერაერთად მოძრაობას ვერ ვხედავთ და გვგონია, რომ საქმე გვაქვს სავსებით მოსვენებულ სტატიკურ ობიექტთან, მაგრამ სინამდვილეში მის შიგნით განუწყვეტელი ბრძოლა მიმდინარეობს, რაც ლარის დაზიანების შემდეგ გახდება ცხადი. მშვილდი უმაღლესი გამოიყენებს მოცემულ შესაძლებლობას, გაწყვეტს ლარს და თავად გასწორდება. წონასწორობის საფუძველი ბრძოლაა, ამიტომ ეს უკანასკნელი, როგორც სიცოცხლის წყარო, პოზიტიური საწყისია“.

უფრო დაკონკრეტებული პოზიცია უკავია პლატონს კონფლიქტების საკითხში, იმდენად, რომ კონფლიქტის სოციოლოგიური ანალიზი უფრო მნიშვნელოვანია მასთან, ვიდრე კონფლიქტის საწინააღმდეგო ვითარებისა, თუმცა, მიზნად კონფლიქტს კი არ ისახავს, არამედ მშვიდობას, ომს კი არ მიიჩნევს ღირებულად, არამედ წონასწორობას. მისი აზრით, კანონები და კანონმდებლობა უნდა იყოს გათვალისწინებული ომისა და კონფლიქტის ფორმებზე მსჯელობისას, რადგან ადამიანები მუდამ კონფლიქტში და ომის მდგომარეობაში იმყოფებიან. ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება გავაანალიზოთ პლატონის „კანონების“ დასაწყისი, სადაც საკითხი ისმის, როგორი კანონები უნდა ჰქონდეს სახელმწიფოს, რათა მოაგვაროს ურთიერთობა სხვა სახელმწიფოებთან და სახელმწიფოს შიგნითაც. პლატონის აზრით, სახელმწიფოთა ურთიერთობის ძირითადი ფორმა მშვიდობა კი არაა, არამედ ომი. სახელმწიფოში ყველაფერი ომის ინტერესებს ექვემდებარება, მათ შორის კანონებიც და დაწესებულებანიც. ეს გასაგებიცაა, რადგან, თუ ომში მოვება არ იქნება უზრუნველყოფილი, არაფერი და არაერთადი საქმე არ იქნება სასარგებლო, რადგან დამარცხებულის მთელი სიკეთე თუ ღირებულება გადაეცემა გამარჯვებულს. ასეთი მტკიცების სიძნელე ისაა, რომ სახელმწიფოები თუ ებრძვიან ერთმანეთს, ეს არ ნიშნავს, სახელმწიფოს შიდა დასახლებანი თუ

ცალკეული მოსახლენი ებრძოდნენ ერთმანეთს, ისინიც ხომ უნდა გაითვალისწინოს კანონმდებლობამ, ამიგომ ომის ინტერესებს დამორჩილების გარდა სხვა კანონმდებლობაც ხომ არ სჭირდება სახელმწიფოს? პლატონი ფიქრობს, რომ არა და ამას ამართლებს დებულებით, რომელსაც შემდეგ კობსი გაიმეორებს, რომ ომი წარმოებს არა მარტო სახელმწიფოთა, არამედ ყველას და ყველაფერს შორის, „ყველა ომის მდგომარეობაშია ერთმანეთთან, როგორც საზოგადოებრივ, ისე კერძო ცხოვრებაში და თავის თავთანაც“ (108, 87). ყოველ ჩვენგანშიც წარმოებს ბრძოლა საკუთარ თავთან და საკუთარ თავზე გამარჯვება დიდი სახელია, ისე როგორც საკუთარ თავთან დამარცხება დიდი სირცხვილია. სახელმწიფოთა ურთიერთობაშიც მოქმედებს ეს პრინციპი, ე. ი. სახელმწიფოც ებრძვის თავის თავს, იქ, სადაც კარგი უმცირესობა ძლევს უმრავლესობას, სახელმწიფო თავისთავს ძლევს. იქ, სადაც უმრავლესობა უმცირესობას ძლევს, სახელმწიფო ირყევა. შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ ადამიანთა, თუ სახელმწიფოთა ურთიერთობას ომის დროს აგვარებს მოსამართლე, რომელი მოსამართლე იქნება უკეთესი — რომელიც ცუდებს დალუქავს და კარგებს დაგოვებს თავისთავის ბაგონად, თუ ის მოსამართლე, რომელიც კარგებს დაგოვებს ბაგონად და ცუდებს აიძულებს დაემორჩილონ? შეიძლება წარმოვიდგინოთ მესამე ვარიანტიც, მოსამართლე, რომელიც არავის არ დალუქავს, დაპირისპირებული შეარჩევს, დაადგენს მათ ურთიერთობათა კანონებს და უმეტესად ცუდებს, რომ იყვნენ მეგობრულად. პლატონის აზრით, მესამე მოსამართლე და კანონმდებელი იქნება საუკეთესო, აუცილებელია, რომ ყოველი ადგენდეს კანონებს ამაღლებულ მიზანთმისაღწევად, უკეთესია არა ურთიერთხოცვა, არამედ მშვიდობა, საუკეთესო მმართველმა არა მარტო გარეშე ომები უნდა აღმოფხვრას, არამედ ძმათა ხოცვა, ეს უკანასკნელი ყველაზე უარესია. მნიშვნელოვნად გვესახება პლატონის მოძღვრება სოციალურ ურთიერთობებზე საზოგადოებრივ ურთიერთობათა და ცხოვრების წესის კანონებით მოწესრიგებასა და საზოგადოების ბუნებრივ, არაჯერარსულ და სოციალურ ჯერარსული მდგომარეობის შესახებ. (პლატონის მტკიცებით, საზოგადოებრივი ცხოვრების უმჯობესი პრინციპი უნდა იყოს კანონი. ძირითადად კანონებით და ნაწილობრივ გრადიციებით უნდა წესრიგდებოდეს პიროვნებისა და საზოგადოების ცხოვრება. სახელმწიფოთა ურთიერთობაშიც კანონები უნდა იყოს განმსაზღვრელი. სოციალურ ურთიერთობებს მოწესრიგება სჭირდება იმიგომ, რომ სოციალურ ურთიერთობათა ბუნებრივი ვითარება არაღამაკმაყოფილებელია. ადამიანთა და სახელმწიფოთა ურთიერთობა მუდმივი ომის მდგომარეობაა, ამიგომ, როდესაც კანონები იქმნება, ეს ხდება იმ მიზნით, რომ მოწესრიგდეს ურთიერთობანი და მშვიდობიანი პერიოდები, — რომელნიც მცირე მონაკვეთებია ომებს შორის, პლატო-

ნის აზრით, — უფრო ხანგრძლივი გახდეს, თუმცა პლატონს მიაჩნია, რომ პერიოდებიც ომებს შორის ფაქტობრივად ომების სხვა ფორმით გაგრძელებაა, ან მისთვის მზადებაა. აღსანიშნავია, რომ პობსის სახელით ცნობილი პრინციპი: ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ, პირველად პლატონთან იქნა ფორმულირებული. პობსმა უბრალოდ სრულყოფილად გამოხატა ეს და დააფუძნა მეორე ანალოგიური შინაარსის დებულებაზე: ადამიანი ადამიანისთვის მგელია, მგლებს შორის ურთიერთობა შეუძლებელია მშვიდობიანი იყოს.

არისტოტელეს პოლიტიკის მესამე წიგნი შეიძლება ჩაითვალოს სოციოლოგიის ერთ-ერთი სფეროს — კონფლიქტის სოციოლოგიის პირველ ნიმუშად. მართალია, სოციოლოგიის ისტორიკოსები, კონფლიქტის სოციოლოგიას მეოცე საუკუნის ფენომენად მიიჩნევენ, მის საწყისს ეძებენ ან მიმელით, რომელმაც პირველმა გამოიყენა ეს ტერმინი, ან მაქს ვებერთან, რომელმაც კონფლიქტის და ბატონობის ფორმები გააანალიზა, ან მარქსთან, რომელმაც თაივის სოციოლოგიის ძირითად პრინციპად გამოაცხადა კლასთა კონფლიქტი, როგორც საზოგადოების მამოძრავებელი ძალა, მაგრამ, ვფიქრობთ, (არისტოტელე იყო პირველი, ვინც სცადა გაეანალიზებინა კონფლიქტის ფორმები, გაეაზრებინა მისი ძირითადი პირობები და მიზეზები. ის ასახელებს კონფლიქტის შვიდ მიზეზს, თანაც ისე, რომ სოციალურ, ეკონომიკურ, პოლიტიკურ მიზეზთა გვერდით, ადგილს პოულობს ფსიქოლოგიური მიზეზებიც, ისეთი გრძნობები, როგორცაა სიძულვილი, სიყვარული, შური, შეუთავსებლობა და სხვა. ისინი ერთი შეხედვით უმნიშვნელო ჩანან, მაგრამ მეტად არსებითი შედეგების მქონე კონფლიქტის საწყისებად გვევლინებიან.)

ყოველივე ამის გამო უსაფუძვლოდ და დაუსაბუთებლად მიგვაჩნია ნეჩიპორენკოს მტკიცება: თითქოს კონფლიქტის თეორიის წინამორბედებად უმართებულოდ მიიჩნევენ პერაკლიტეს, სოკრატეს, პლატონს, პობსს, ასევე ჰეგელს. ნეჩიპორენკოს მტკიცებით, ის ფაქტი, რომ სხვადასხვა მოამბროვნეს ჰქონდა „კონფლიქტის“, „ბრძოლის“, „მუქარის“ ცნებები, არ ხდის მათ კონფლიქტის თანამედროვე თეორიის ფუძემდებლებად. მისი აზრით, კონფლიქტის სოციოლოგიის წინამორბედებად უნდა მივიჩნიოთ ისინი, ვინც იმპერიალიზმის ეპოქაში კლასობრივი ბრძოლის ანალიზი გააკეთეს. ასეთებია: მიმელი, გუმპლოვიჩი, რატკენპოფერი, სამნერი, სმოლიჩნელი გასაზიარებელი და დასაჯერებელია მტკიცება, რომ კონფლიქტის სოციოლოგიის წინამორბედებად უნდა დავსახოთ მხოლოდ ისინი, ვინც კლასობრივი კონფლიქტი გააანალიზა. თუ სოციალურ კონფლიქტზეა მსჯელობა, კლასობრივი კონფლიქტი მისი ერთი სახეობაა და ვინც სოციალური კონფლიქტის სხვა სახე გააანალიზა, ის კლასობრივი კონფლიქტის თეორიის წინამორბედად არ ჩაითვლება, მაგრამ სოციალური კონფლიქტის წინამორბედად რატომ არ უნდა მივიჩნიოთ.

თუ აღამიანთა საზოგადოების მდგომარეობად კონფლიქტი და ომია აღიარებული, განა ეს არ ნიშნავს სოციალური კონფლიქტის საკითხის დაყენებას? საერთოდ თუ წანამძღვრებზე ვმსჯელობთ, უნდა დაისვას კითხვა გარკვევით: რის წანამძღვრებს ეძებთ — კონფლიქტის გაცნობიერების, თუ კონფლიქტის სოციოლოგიის. კონფლიქტის მნიშვნელობის გაცნობიერება ანტიკურობაში მოხდა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ თითქოს ანტიკურობაშივე განეკუთვნა ადგილი კონფლიქტის სოციოლოგიის სფეროს. კონფლიქტის სოციოლოგია, როგორც კონფლიქტის გაცნობიერებაზე რეფლექსია, იმათი საქმეა, ვინც კონფლიქტის სოციოლოგიის ცნება შეიმუშავა, ესაა მარქსი, ზიმელი და ყველა ის, ვისაც გერნერი ასახელებს დარენდორფისა და სხვების დამატებით. (145, 126-127). კონფლიქტზე რეფლექსია და კონფლიქტის ცნობიერებაზე რეფლექსია არაა ერთი და იგივე. პერაკლიტემ, პლატონმა, პოდსმა, თუ ჰეგელმა კონფლიქტის გაცნობიერებით საფუძველი დაუდეს კონფლიქტის ცნობიერებაზე რეფლექსიასაც, ე. ი. იმას, რაც შემდგომ გახდა კონფლიქტის სოციოლოგიის სფერო. გასარკვევია ისიც, კონფლიქტის განხილვის ყველა შემთხვევა არის თუ არა კონფლიქტის სოციოლოგიის მაჩვენებელი. როდესაც კონფლიქტის გადაწყვეტის გზებს ეძებენ რასებისა და ერების, ოჯახისა და მცირე ჯგუფების სოციოლოგიაში, ეს, ალბათ, არ ნიშნავს ჯერ კიდევ კონფლიქტის სოციოლოგიას. ამ უკანასკნელთან მხოლოდ მაშინ გვაქვს საქმე, როდესაც წარმოებს კონფლიქტის ცნებობრივი ანალიზი, ვლინდება მისი გიჟური ფორმები და გადაწყვეტის გზები, განიხილება კონფლიქტის მიმართება წონასწორობასა, თუ კონსენსუსთან. კონფლიქტის სოციოლოგიაში დადგენილი სოციალური კონფლიქტის ცნება, კონფლიქტთა გიპოლოგია და სახეები მეთოდოლოგიური ამოსავალი პრინციპია ცალკეულ დარგებსა თუ სფეროებში არსებულ კონფლიქტთა კვლევის საქმეში და კონფლიქტის გადაწყვეტის გზების ძიება ესება ამ დარგთა გამოყენებით მხარეს.)

3. კონფლიქტის ცნება

(სოციალური კონფლიქტი არის ფაქტი, რომლის მიმართ საზოგადოებაში ორი განსხვავებული, თუ საპირისპირო პოზიცია არსებობს: ერთ-თაითვის სოციალური კონფლიქტი დადებითი ღირებულებაა, რადგან კონფლიქტი მიჩნეულია საზოგადოების მამოძრავებელ ძალად, მისი განვითარების წყაროდ, რამაც იმათ, ვინც კონფლიქტს დადებითად აფასებს, არსებული მდგომარეობის შეცვლით სოციალურმა კონფლიქტმა უნდა მოუტანოს სოციალური სტატუსის შეცვლა. ამდენად კონფლიქტი გამოცხადებულია უნივერსალურ მდგომარეობად, რომელიც არასოდეს არ ქრება, მხოლოდ პერიოდულად იფეთქებს და პერიოდულად მინელდება. კონ-

ფლიქტი ბიძგს აძლევს მოძრაობა-ცვალებადობა-განვითარებას, იმდენად, რომ კონფლიქტის გადაჭრა განვითარების მაჩვენებელია. არსებული კონფლიქტის გადაჭრის შემდეგ ახალ სიტუაციაში ახალი სახის კონფლიქტი აღმოცენდება და ასე უსასრულოდ. გამოდის, რომ ის საზოგადოებრივი ცხოვრების ბუნებრივი და თანაც აუცილებელი ვითარებაა. ესაა კონფლიქტისადმი დადებითი პოზიცია, მისი საპირისპიროა თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც კონფლიქტის რეალობა აღიარებულია, მაგრამ ის შეფასებულია როგორც ანომალური ვითარება. ნორმალურ ვითარებად მიჩნეულია კონფლიქტის მოხსნა, წონასწორობისა და კონსენსუსის დამყარება. სოციალური მოვლენის განსხვავებულ მხარეებს, თუ მომენტებს შორის ბუნებრივ მდგომარეობად მიჩნეულია წონასწორობა, რომელშიც ჩნდება წინააღმდეგობა როგორც რღვევის ელემენტი და მისი განვითარება იწვევს კონფლიქტს, რაც განვითარების კი არაა, ნგრევისა და უარყოფის წყაროა. განვითარებას სჭირდება არა კონფლიქტი და ნგრევა, არამედ ძველიდან ახალზე გადასვლის მშვიდობიანი გზები, ყოველ შემთხვევაში ისეთი ცვლილება, როდესაც არსებული შენარჩუნდება, უფრო სრულყოფილი დონის მიღწევის გზა კი არსებულიდან შესაძლებელზე სელაა, როდესაც წარუმატებლობის შემთხვევაში უკან დახევა არაა გამორიცხული. როდესაც კონფლიქტთან გვაქვს საქმე, ძალთა დაჯახება იწვევს საზოგადოების არსებული დონის დაკარგვას და არც მომავლის პერსპექტივა ჩანს, ამიგომ ასეთი ცნობიერების წარმომადგენელთათვის კონფლიქტი უარყოფითი ღირებულებაა.) განვითარების ორი ცნობიერების განსხვავება, რევოლუციურისა და ევოლუციურის ორ განსხვავებულ ღირებულებით ორიენტაციას გვაძლევს. საინტერესოა, რომ სოციოლოგებიც ორად არიან გათიშული კონფლიქტის ღირებულების გაგებაში. პარსონსი და მისი მიმდევრები კონფლიქტს უარყოფითად აფასებენ და ორიენტირდებიან მის საპირისპირო წონასწორობაზე, მაშინ როდესაც სოციოლოგთა მეორე ჯგუფი: მიმელი, ღარენდორფი და სხვები, ორიენტირდებიან კონფლიქტებზე როგორც დადებით ღირებულებებზე და წონასწორობას მიიჩნევენ უტოპიად. როგორც არ უნდა იყოს პოზიცია კონფლიქტის მიმართ, ერთი რამ უდავოა. (თანამედროვე საზოგადოება გამოირჩევა მრავალსახოვანი კონფლიქტებით; როგორც აღნიშნავენ, დღევანდელი საზოგადოება არ ჰგავს საათივით აწყობილ ყოფიერებას, ის ორთქლის მანქანასავით ქშინავს და იწვის. ასეთ საზოგადოებაში კონფლიქტის უამრავი სახეობა და ფორმა არსებობს, ყველაფერი კონფლიქტის წყაროა და ყველა ღირებულება გადაფასებას ექვემდებარება. არის კონფლიქტები, რომლებიც ვრძელდება წლების განმავლობაში ისე, რომ მათდამი პოზიციები იცვლება.) ფრანგმა აგორამეტრებმა საინტერესო კუთხე მოუნახეს საზოგადოებზე აზრს, რომელიც რეაქციაა გარკვეული სახის კონფლიქტე-

ბზე. მათ შეისწავლეს ამ საზოგადოებრივი აზრის დინამიკა წლების მანძილზე ერთი და იმავე კონფლიქტური სიტუაციებისადმი. ასე მაგალითად: დამოკიდებულება ატომური სადგურებისადმი, რომელიც ათი-ოცუთმეტი წლის განმავლობაში მრავალგზის შეიცვალა და ეს გამოკვლეულია სხვადასხვა წრეების მიმართ, — იქნებიან ეს ინტელექტუალები თუ არაინტელექტუალები. ახალგაზრდები თუ ხანდაზმულები და სხვა.

საზოგადოებისათვის კონფლიქტი დადებითია თუ უარყოფითი, მაინტეგრირებელია თუ მადესტრუქტივირებელი, — ეს საკითხი შეიძლება დაისვას კონფლიქტის სისტემისადმი ან მისი ელემენტებისადმი მიმართების და კონფლიქტში მათი როლის თვალსაზრისით. კონფლიქტი თუ სისტემის შიგნით რჩება და ეს სისტემა საზოგადოებაა, ბუნებრივია, ის არღვევს ამ საზოგადოებას, მადესტრუქტივირებელი ძალაა მის მიმართ. (კონფლიქტის მიზანია სისტემის დესტრუქცია იმ სახით ყოფიერებისა, რა სახითაც წარმოდგენილია კონფლიქტის მომენტში. კონფლიქტი მიზნად ისახავს არსებულის ნგრევას, მაგრამ ეს არაა მისი საბოლოო მიზანი. არსებულის დანგრევა შეიძლება ხდებოდეს ახლის მიღების მიზნით.) დესტრუქცია ახლის შენების გზა თუა, კონფლიქტი და მისით გამოწვეული დესტრუქცია მხოლოდ არსებულის უარყოფაა, მაგრამ ამ ვითარებაშიც კონფლიქტი, თუ სისტემის როგორც მიუღის მიმართ უარყოფითია, მისი ელემენტების მიმართ დადებითია, რადგან სისტემის დაპირისპირებული ელემენტები კონფლიქტის დროს ინტეგრირდებიან თითოეულისთვის საერთო ინტერესების შესაბამისად და ეს ინტეგრაცია აძლევს მათ საშუალებას, უფრო მობილური იყვნენ თავიანთი ამოცანების განხორციელებაში, უფრო ძალისმიერი სისტემის შენარჩუნების, თუ დანგრევის ამოცანის მიმართ. არაა სავალდებულო, კონფლიქტი ყოველთვის დესტრუქციული იყოს სისტემის მიმართ. ყოველი სისტემა საჭიროებს გარკვეულ განახლებას, ამას კი ხელს უწყობს მასში ძველისა და ახლის ბრძოლა, რაც კონფლიქტის გზით ხორციელდება. თუ ეს კონფლიქტი არ იწვევს საერთოდ სისტემის დაღუპვას და შედეგად მიიღება სისტემის განახლება მისი შენარჩუნებით, მაშინ კონფლიქტი სისტემის მაინტეგრირებელი ფაქტორია და არა დესტრუქციული ძალა. ეს ხდება იმ შემთხვევაში, როცა სოციალური მიუღის სოციალურ დაძაბულობას კი არ ემყარება, არამედ სოციალურ ურთიერთკავშირებს, ელემენტთა ფუნქციების ინტეგრირებას. ასეთ შემთხვევაში კონფლიქტის შედეგები მაინტეგრირებელია სოციალური მიუღისთვის. მთავარია, კონფლიქტი არ ატარებდეს მწვავე, შეურიგებელი დაპირისპირებულობის ხასიათს და მაშინ ის, თუნდაც ხშირი იყოს, მაინც მაინტეგრირებელი იქნება. მამასადამეც კონფლიქტი სისტემის მიმართ შეიძლება იყოს მაინტეგრირებელიც და მადესტრუქტივირებელიც, ეს დამოკიდებულია როგორც სისტემის ელემენტების ურთიერთმიმართებაზე, ასევე კონფლიქტის განმა-

პირობებელ მიზნებზე. კონფლიქტს თანაბრად შეუძლია როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი ფუნქციის შესრულება. სისტემისა და მისი ელემენტების მიმართ. როცა კონფლიქტი არაა მწვავე, ის სისტემის ელემენტების ინტეგრაციას კი არ უწყობს ხელს, არამედ მრავალსახიანობას და შეიძლება დესტრუქციისკენ უბიძგებდეს, ცალკეულ წევრებს შორისაც ერთიანი მიზნების უქონლობის შემთხვევაში.

კონფლიქტის გაელენაზე დროის ფაქტორსაც აქვს მნიშვნელობა, — რაც უფრო ხანგრძლივია არამწვავე კონფლიქტი, მით უფრო მეტი საშუალება აქვს სისტემას, მოაგვაროს გადასაჭრელი პრობლემები და ინტეგრაციის გზით წაიხდეს. რაც უფრო მწვავე და გადამწყვეტია კონფლიქტი, მით უფრო ნაკლები შანსი აქვს სისტემას გადარჩენისა.

(სოციალური კონფლიქტი, როგორი მარტივიც არ უნდა ჩანდეს, ყოველთვის მოიცავს უთანხმოებათა ვარკვეულ რიგს. კონფლიქტის მხარეებს აქვთ საპირისპირო შეხედულებანი პრობლემებზე და ეს შეხედულებანი წარმოდგენილია როგორც პრობლემების შესაბამისი გაგების დამსაბუთებელ არგუმენტთა ერთობლიობა. თითოეული მათგანი საპირისპირო მხრიდან მოითხოვს რეფლექსიას და მისი არგუმენტების წამოყენებას. ეს კონფლიქტის ისეთი სახეა, როდესაც ორი ურთიერთგამომრიცხავი დაპირისპირებული პოზიცია ერთიმეორის საპირისპიროა, მაგრამ კონფლიქტი შეიძლება იყოს ისეთიც, როდესაც ერთი მხარე უარყოფს მეორის პოზიციას, თვითონ კი არა აქვს საკითხის გადასაწყვეტი პოზიცია და მისი თვალსაზრისი მხოლოდ უარყოფაშია. შეიძლება კონფლიქტის ორივე მხარეს უარყოფითი პოზიცია ეჭვიროს რაიმე ფაქტის მიმართ, ისე, რომ დადებითს ვერაფერს ვეთავაზობდეს, ან კიდევ დადებითი პოზიცია განსხვავებული იყოს ერთმანეთისაგან.) თუ გავითვალისწინებთ ატომური ელექტროსადგურების მიმართ პოზიციათა განსხვავებას, ორივე მხარეს ერთი საერთო თვალსაზრისი ამოძრავებს — ენერგეტიკული კრიზისი. საკითხი ეხება კრიზისის დაძლევის საშუალებებს. ვინც ამ საშუალებად მიიჩნევს ატომურ ელექტროსადგურებს, ის დარწმუნებულია, რომ ამ გზით პრობლემა გადაიჭრება, მაგრამ მის წინაშე დგება ეკოლოგიური სიძნელეები, რომელსაც თუ თვითონ არა, მოწინააღმდეგე მხარე აცნობიერებინებს და მოითხოვს მისგან ამ გზის უარყოფას. შეიძლება ალტერნატივა იყოს წამოყენებული წყლის, მზისა და ქარის ენერჯების გამოყენების სახით; ასეთ შემთხვევაში გვაქვს პოზიტიური დაპირისპირება მხარეებს შორის და საკითხი იმას ეხება, რამდენად იქნება დამაკმაყოფილებელი ეს საშუალებანი არსებულ მოთხოვნილებათა დასაფარავად. შეიძლება მოწინააღმდეგე მხარემ ვერ წამოაყენოს ატომურის შემცველი ენერჯის საკმაო წყაროები, მაგრამ ატომური ენერჯია მაინც მიუღებლად მიაჩნდეს, ეს კონფლიქტის პირველი ფორმიდან განსხვავებულია, ისე როგორც იმ შემთხვევაში, როცა

კონფლიქტში მყოფ მხარეებს შორის არცერთს არა აქვს კონფლიქტის გადაჭრის გეგმა, მაგრამ პრობლემურობა გაცნობიერებულია. ეს ხდება ბუნებრივი ენერგეტიკული რესურსების ამოწურვასთან დაკავშირებით და კამათია იმის ვარშემო, იყენებდნენ თუ არა რაციონალურად არსებულ ენერგეტიკულ სისტემებს და ხომ არ ჰქონდა ადგილი რესურსების დანაკარგებს.

თავისებური კანონზომიერება შეიძლება დადგინდეს კონფლიქტის სისტემისადმი მიმართების თვალსაზრისით. კონფლიქტი და სისტემა თანაარსებობენ. კონფლიქტის გამწვავება სისტემის დესტრუქცივირების გზაა. კონფლიქტის შენელება სისტემის მაინტეგრირებულია, მაგრამ კონფლიქტის მოსპობა სისტემის არსებობის პირობებში შეუძლებელია. არაკონფლიქტური სისტემები არ არსებობენ და მათი წარმოდგენა მხოლოდ უტოპიაა. რაც უფრო რთულია კონფლიქტი, რაც უფრო მეტი მხარე მონაწილეობს მასში, მით უფრო მეტია მისი დესტრუქციული ძალა. რაც უფრო მარტივია კონფლიქტი, მით უფრო მეტი შესაძლებლობა არსებობს კონფლიქტის მოწესრიგების და სისტემის ინტეგრირების. ეთნოკონფლიქტების შემთხვევაში, თუ კონფლიქტი ორ ეთნოსტრუქტურას შორისაა, მისი მოგვარება გაცილებით უფრო ადვილია, ვიდრე მრავალ ეთნოსტრუქტურათა შორის. სისტემის ინტეგრაციის თვალსაზრისითაც ორწევრა კონფლიქტი უფრო დადებითად გამოიყურება, ვიდრე მრავალწევრა, მართალია, კონფლიქტი სისტემისაგან მოუცილებელია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს მათ შორის ერთიანში მიმართებას, კერძოდ, სისტემის პროგრესირება არ მოითხოვს კონფლიქტის პროგრესირებას და გამწვავებას, თუმცა როგორი ღონის ინტეგრაციაც არ უნდა იყოს საზოგადოებაში, ის კონფლიქტს თავიდან ვერ აიცილებს. საზოგადოების ფლუქტუაციას თან სდევს კონფლიქტთა ფლუქტუაციაც. არსებობს როგორც სისტემის ელემენტებს შორის კონფლიქტი, ასევე სისტემებს შორის კონფლიქტიც (კონფლიქტი და წონასწორობა ყველა სახის ყოფიერების დამახასიათებელია — ორგანიზმით დაწყებული და სოციალური ერთობებით დამთავრებული. კონფლიქტები და წონასწორობა შეიძლება იყოს ორგანული, ბიოლოგიური, ფსიქიკური, ინდივიდუალური, ჯგუფური, სოციალური, კლასობრივი თუ სხვა სახის ერთობათა. კონფლიქტი წონასწორობის დარღვევაა, ხოლო წონასწორობა კონფლიქტის ნეიტრალიზაციაა. კონფლიქტი და წონასწორობა თანაფარდობითი კატეგორიებია, ერთი არაა მეორის ვარშემე და ამიტომ მათ თანაფარდობაში თუ ვწვდებით.

სოციალური კონფლიქტი არ არის მყისიერი მოვლენა. მას ვარკვეული ეტაპები გააჩნია. დარენდორფი განასხვავებს კონფლიქტის სამ საფეხურს: 1. კონფლიქტის გამოვლენილი კაუმალური ფორმა, როცა გამოიყოფა სოციალურ პოზიციათა ორი აგრევატი როგორც კონფლიქტის ორი

მხარე. ეს პოზიციები ჯერაც არ არიან სოციალური ჯგუფები, არამედ კვაზიჯგუფებია, რომელთაც არა აქვთ გაცნობიერებული თავიანთი პოზიციები. მეორე ეტაპია ლატენტურ ინტერესთა გაცნობიერება.) კვაზიჯგუფები ყალიბდება ფაქტობრივ ჯგუფებად, რომლებიც ორგანიზებული და კრისტალიზებულია. მესამე ეტაპია საკუთრივ კონფლიქტი, როცა ერთმანეთს ეჯახება ორი მხარე. (62, 142-143). სინამდვილეში კონფლიქტის საფეხურები შეიძლება უფრო მეტი იყოს, რადგან მას აქვს მოსამზადებელი ეტაპიც. ესაა კონფლიქტის გარემოპირობები და საარსებო სივრცე. შემდეგი ეტაპია კონფლიქტის ჩასახვა. ვითარების კიდევ უფრო დაძაბვის შედეგად კონფლიქტური სიტუაცია, როცა ყველაფერი მზადაა კონფლიქტისათვის და საქიროა მყირელი მიზეზი თუ საბაბი მაინც, კონფლიქტი რომ გაჩაღდეს. თუ ავიღებთ პირველი მსოფლიო ომის მაგალითს, მოსამზადებელი პერიოდი იყო საპირისპირო დაჯგუფებათა შექმნა ანტანტისა და სამთა კავშირის სახით. შემდეგ წარმოიშვა კონფლიქტური სიტუაცია, რომელიც კონფლიქტამდე დიდი ხნით ადრე არსებობდა, კერძოდ, ბალკანეთის კრიზისი იყო კონფლიქტური სიტუაციის მაჩვენებელი, თუმცა მას კონფლიქტი არ მოჰყოლია და მხოლოდ ავსტრიის ერც-პერცოვის მკვლელობას მოჰყვა კონფლიქტი. მაშასადამე, უნდა განვასხვავოთ: 1. კონფლიქტის მოსამზადებელი პერიოდი, 2. კონფლიქტური სიტუაცია, 3. კონფლიქტის საწყისი, 4. საკუთრივ კონფლიქტი და 5. კონფლიქტის რეგულირება.)

სოციალური სინამდვილე შეიძლება ორი ფორმით არსებობდეს — კონფლიქტის ან წონასწორობის, წინააღმდეგობის ან თანხმობის. ერთ-ერთი მათგანის გააბსოლუტურება თეორიას ცალმხრივად აქცევს როდესაც მარქსი კონფლიქტს მიიჩნევს საზოგადოების განვითარების ერთადერთ წყაროდ, ხოლო სტრუქტურული ფუნქციონალისტები კონსენსუსს, ამ შემთხვევაში პოზიცია განსაზღვრავს ფაქტებისადმი დამოკიდებულებას და არა ფაქტები პოზიციას. სოციალურ ცვალებადობაში ორივე მონაწილეობს და არ შეიძლება სოციოლოგიის ამოცანა შემოვფარგლოთ კონფლიქტის ან კონსენსუსის ანალიზით. ამდენად, უმართებულოა ლუი ვირტის მტკიცება: „თანხმობის გამოკვლევას მე განვიხილავ როგორც სოციოლოგიის მთავარ ამოცანას, რათა განისაზღვროს, რა ზომით ზემოქმედებს ჯგუფური ცხოვრება ადამიანთა ქცევაზე“. ვირტის აზრით, „მიზანია ადამიანის საზოგადოებრივი ცხოვრების გამოკვლევა, ხოლო ამ გამოკვლევის არსებაა, გავიგოთ პროცესები, რომელთაც მივყავართ მსოფლიო მასშტაბით თანხმობის დამყარებამდე. სანამ ამ პრობლემას არ გადავწყვეტთ, თანაც დამაკმაყოფილებლად, არ იქნება სხვა, ნებისმიერი პრობლემის გამოკვლევის არავითარი შესაძლებლობა“. (94, 303). არსებითად ვირტის თვალსაზრისს იზიარებს ნიუკომიც, რომელიც „პიროვნებათაშორისი თანხმობის არსებობას მიიჩნევს ყოველგვარი

სირთულის სოციალური ორგანიზაციის არსებობის აუცილებელ პირობად“ (94, 302).

(კონფლიქტები ცვალებადია და მრავალსახა. ამას განაპირობებს ინტენსივობისა და ძალადობის ცვლადები. ინტენსივობა კონფლიქტში მონაწილეთა ენერჯის დანახარჯებით და კონფლიქტთა სოციალური მნიშვნელობით განისაზღვრება, ხოლო ძალისმიერობის ცვლადი ეხება კონფლიქტის მიმდინარეობას — რა ფორმებში ხდება კონფლიქტი, იქნება ეს რევოლუცია, ამბოხი, ბუნგი, გაფიცვა, დემონსტრაცია თუ სხვა ფორმები. ყველა ვითარებაში ძალადობაც და ინტენსივობაც სხვადასხვა მომით ვლინდება და ეს ზომა დამოკიდებულია კონფლიქტში მონაწილეთაათვის მის მნიშვნელობაზე. თუ კონფლიქტი ეხება მათ საარსებო ინტერესებს და ერთ-ერთი მხარის დათრგუნვას გულისხმობს, იგი მწვავეა. თუ კონფლიქტი ეხება მათი ყოფიერების ცალკეულ ასპექტებს, ისე, რომ მათ ყოფიერებას არ ემუქრება, კონფლიქტი ნაკლები ინტენსივობის და ნაკლებად ძალისმიერია.

მე-20 საუკუნეში დომინირებს სახელმწიფოთაშორისი და ეთნიკური კონფლიქტები. ეს ძირითადად დაკავშირებულია ეროვნული თვითცნობიერების მასობრივ გამოვლენასთან და იმდენად ძლიერია, რომ კლასობრივმა კონფლიქტებმა უკანა პლანზე გადაინაცვლეს. ჩვენი ეპოქა ნაციონალიზმისა და ეროვნული კონფლიქტების ეპოქაა. ასეთ ვითარებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება კონფლიქტების გადაჭრის სხვადასხვა ფორმის ძიებას. ძალისმიერი მეთოდებით კონფლიქტების გადაჭრა შეუძლებელი თუ არა, ნაკლებად ეფექტურია, რადგან ისევე რჩება კონფლიქტის განახლების პირობები: ყველაზე რენტაბელურია კონფლიქტის პოლიტიკური და ეკონომიკური გადაჭრის გზების ძიება) დარენდორფის აზრით, ძალისმიერობის სკალაზე „ერთი პოლუსია ომი. სამოქალაქო ომი, საერთოდ შეიარაღებული ბრძოლა მონაწილეთა სიცოცხლისათვის საფრთხით; მეორე პოლუსია საუბარი, დისკუსია და მოლაპარაკება ურთიერთპაგივისციემისა და არგუმენტაციის წესების შესაბამისად. მათ შორისაა ძალისმიერ ფორმათა დიდი რაოდენობა — ჯგუფთა შორის დაჯახება, გაფიცვა, კონკურენცია, მწვავე დებატები, ჩხუბი, ურთიერთმოტყუების მცდელობა. მუქარა, ულტიმატუმი და ა. შ.“ (62, 143). (კონფლიქტის გადაჭრის ამ ფორმების გარდა არსებობს გზები, რომლებიც საშუალებას იძლევიან კონფლიქტის თავიდან აცილების, ე. ი. კონფლიქტური სიტუაციიდან კონფლიქტის მოხსნის გზას. ეს შეიძლება ხდებოდეს ორივე მხარის მცდელობით, ან მესამე შუამავლის ჩარევის გზით. მთავარია კეთილი ნება.) ამის მაგალითია ევროპაში არსებული კონფლიქტური სიტუაციის განმუხტვა როგორც მოკავშირეების, ისე გერმანიის ერთობლივი ძალისხმევით (კონფლიქტურ სიტუაციაში შუამავლის როლი შეუძლიათ ერთნაირად ითამაშონ როგორც სახელმწიფო-

ბმა, ისე ცალკეულმა პირებმა, ამ უკანასკნელის ნიმუშია ჯიმი კარგერის მეშვეობით კონფლიქტური სიტუაციის განმუხტვა ევროპასა და აზიას შორის (შუამავლის ფუნქციის ეფექტურობა ნულამდე დადის, თუ შუამავალი კონფლიქტის მონაწილეთა ერთ-ერთ მხარეზეა, რისი ნიმუშიცაა რუსეთის როლი აფხაზთა და ქართველთა კონფლიქტში. ამოცანა უნდა იყოს არა კონფლიქტების ამოძირკვა, ეს უტოპიაა, არამედ მათი რეგულირება. ამისთვის კი გამოყენებული უნდა იქნეს საერთო პოზიციამდე მიყვანის გზა. ეს ეხება ყველა სახის კონფლიქტს. სოციალური ინსტიტუტების ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანა კონფლიქტების დარეგულირებაა. არა მარტო იმ ინსტიტუტების, რომლებიც სპეციალურად ამ მიზნისთვის არის შექმნილი, არამედ ყველა სოციალური ინსტიტუტის. კონფლიქტის ანალიზით გაიყვამ პასუხი პოზისს მიერ დასმულ კითხვაზე — როგორ არის შესაძლებელი წესრიგი, ანუ როგორ უნდა იარსებოს საზოგადოებამ. კონფლიქტზე მსჯელობა შეიძლება დაეასრულოთ ამ ცნების განსაზღვრებით. სანიმუშოდ მოვიყვანთ კონფლიქტის ცნობილი თეორეტიკოსების დარენდორფისა და კომერის განსაზღვრებას. დარენდორფის აზრით, კონფლიქტი „ელემენტებს შორის ყოველგვარი მიმართებაა, რომელიც შეიძლება დახასიათდეს როგორც ობიექტური („ლაგენტური“) ან სუბიექტური („აშკარა“) დაპირისპირება“. კომერის აზრით, კი „კონფლიქტი ისეთი ქცევაა, რომელსაც მოჰყვება ბრძოლა საპირისპირო მხარეებს შორის, დეფიციტური რესურსების გამო და მოიცავს მცდელობას მოწინააღმდეგის ნეიტრალიზების, მისდამი ზიანის მიყენების, ან მისი მოსაპოვებისას“ (კონფლიქტის თემა მრავალ განზომილებას მოიცავს. განსახილველია კონფლიქტის მიზეზები, სიმწვავე, ხანგრძლიეობა, ფუნქციები, კონფლიქტის მიმართება სოციალურ ორგანიზაციებთან და სხვა. თითოეული მათგანი მოითხოვს სპეციალურ ანალიზს.)

სოციალური ცვლილების თეორია

1. სოციალური დინამიკის საკითხის ისტორიიდან

სოციალური დინამიკის საკითხი ეკუთვნის სოციოლოგიის იმ საკითხთა წრეს, რომლებიც სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების, ჩამოყალიბებამდე წარმოადგენდნენ განხილვისა და მსჯელობის საგანს. საერთოდ, ცვლილების საკითხის დასმა, რომელიც, ბოსკოვის აზრით, შეიძლება „პერაკლიტეს დროიდან და ალბათი მანამდეც“ იყო თემა, რომლის მიმართ კეთდებოდა გარკვეული ვარაუდები, თანდათან გამოყოფს მის ერთ მხარეს — სოციალურ ცვლილებას, თუმცა ამ პრობლემის სისტემატური გააზრება და თეორიის შექმნა უფრო გვიანდელ ხანას ეკუთვნის. სოციალური დინამიკის გაგება, როგორც მარად ერთი და იმავეს გამეორებისა, უკვე ანტიკურობაში გვხვდება. ანტიკურ სამყაროს სოციალური დინამიკის საკითხი ჯერ კიდევ არ ჰქონდა გამოყოფილი საერთოდ ცვლილების პროცესიდან, ანტიკური მითოლოგიის წარმოდგენა ფენიქსზე, რომელიც თვით იმზადებს კოკონს და იწვის მასზე, რათა შემდეგ ისევ ძველი სახით აღმოცენდეს, წარმოადგენს მათი თვალსაზრისის ნათელ გამოხატულებას.

მთელი ანტიკური აზროვნება ხასიათდება როგორც მარადიული წრებრუნვის თეორია, რომელშიც ისტორიულობა გამორიცხულია და ძირითადი ყურადღება გადაგანილია ცვალებადის უცვლელ საფუძველზე. ქრისტიანობა ისტორიულობას აღიარებს და ებრძვის მარადიულ წრებრუნვას, მაგრამ არა იმისთვის, რომ მარადიული ცვალებადობა დაასაბუთოს, არამედ ცვალებადობის უცვლელი ფენის მარადიული უცვლელობის დასაბუთებისათვის. ახალ დროში ამ თვალსაზრისის უპირისპირდება, ერთი მხრივ, წრებრუნვის, მეორე მხრივ — მარადიული წინსვლის თვალსაზრისები. წრებრუნვის თეორიის ავტორი ვიკო სოციალურ ცვლილებას განიხილავს როგორც ბუნებისა და ისტორიის ცვლილების ნაწილს და მათ მსგავსად ახასიათებს მას, როგორც სამ სტადიურ განვითარებას, რომელიც ყოველი ციკლის შემდეგ კელავ მეორდება. ვიკოსთან მთელი ისტორიული პროცესი სამი სტადიით ხასიათდება: ღმერთების ხანა, გმირების ხანა და სახალხო ხანა. სოციალური ურთიერთობების და ინსტიტუტების განვითარებაც სამი სტადიით არის წარმოდგენილი. მაგალითად, ენის განვითარებაში ღმერთების ენა გამოხატულია ქესტების სახით, გმირების ენა — იეროგლიფების სახით, ხოლო

სახალხო ენა — დამწერლობითი და მეტყველებითი ენის სახით. ასევეა სახელმწიფოს ფორმებიც. პირველი არის ლეთიური, ანუ ორაკულების სახელმწიფო, მეორე — არისგოკრაგების და მესამე — ხალხის მმართველობა მონარქიის სახით. ვიკოს თეორიას, ისე როგორც ანტიკურ მეხედულებებს, ძირითადი ყურადღება გადატანილი აქვს ცვალებადობაში განმეორებითზე და უარყოფს ახლის წარმოშობას.

ახალი დროის ისტორიული ცვალებადობის თეორია არის პროგრესის თეორია, რომელიც აღიარებს ისტორიული პროცესის წარმართულობას უკეთესისაკენ და ამ ცვალებადობაში ახლის წარმოქმნის აუცილებლობას. ამ თეორიის წარმომადგენლები პროგრესს ხსნიან არამარტო ობიექტური ცვალებადობის ხასიათით, არამედ მისი სასურველობითაც, რადგან მას მოაქვს ბედნიერება და ჰუმანიზმი ადამიანებისთვის. თუ წრებრუნვის თეორიას შეეძლო გულგრილი ყოფილიყო ცვალებადობის ხასიათისადმი და შემდგომ კი ეს გულგრილობა შეიცვალა პესიმიზმით (რადგან ცვალებადობის ანალიზმა წრებრუნვის დაშვებისას გამოიჩინა ყოველგვარი იმედი მომავლისადმი), პროგრესის თეორიის ავტორები პროგრესს იგებდნენ, როგორც ცვალებადობას სასურველი მიმართულებით და, ამდენად, სუბიექტური მომენტი მათ თავიდანვე შეჰქონდათ პროგრესის აღიარებაში. ეს განაპირობებდა განმანათლებლების მიერ მათი საუკუნის მეცნიერებისა და ბუნების შესაგყვისი ეპოქის გამოცხადებას პროგრესის მწვერვალად. აკრიტიკებდა რა ამ თეალსაზრისს, ჰერდერი ცდილობდა მოეცა ისტორიის ობიექტური ანალიზი ისე, რომ არ ჩაკეტილიყო არც წრებრუნვის თეორიის ჩარჩოებში, და არც განუწყვეტელი პროგრესის ფანტაზიურ სამყაროში ეფრინა, მაგრამ ჰერდერიც ვერ გაექცა ცვალებადობის განხილვას სასურველობა-არასასურველობის თეალსაზრისით. რასაკვირველია, ის უპირველესად ისტორიული განვითარების ანალიზს ცდილობს და შემდეგ ახდენს მასზე რეფლექსიას, როგორც სასურველ და არასასურველზე, მაგრამ ამ ორ მომენტს შორის მასთან მაინც აუცილებელი კავშირია.

მას შემდეგ, რაც სოციოლოგია ჩამოყალიბდა, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერება, პირველი მოთხოვნა, რომელიც ამ მეცნიერების ფუძემდებელმა კონტმა წამოაყენა, იყო მეცნიერული ობიექტურობის აუცილებლობა. ის, ამ აზრით, სოციოლოგიას, როგორც ემპირიულ მეცნიერებას, გამოყოფდა სოციალური ფილოსოფიისაგან. სოციოლოგიაში კონტი მოითხოვდა ობიექტური განვითარებისა და ევოლუციის გაგებას ისე, როგორც ეს ხდება ბიოლოგიაში და საერთოდ ბუნების მეცნიერებაში. კონტის მახვილი წარმართული იყო სუბიექტივიზმის წინააღმდეგ. მიუხედავად ამისა, როგორც ბოსკოვი აღნიშნავს, „კონტი არ განთავისუფლებულა თავის მსჯელობებში ცვალებადობაზე მორალური და პოლიტიკური ინტერპრეტაციისაგან“. (26, 21). პროგრესის სასურველი მიმა-

როსტოვით წარმართულობის წინააღმდეგ ილაშქრებს რიკერტიც. პროგრესი მას მიაჩნია განმხილველის სურვილებით გამოწვეულ ახსნად, ამიტომ ის უარყოფს პროგრესის იდეას და კონტის მსგავსად ცდილობს იგი შედარებით უფრო ნეიგრალური განვითარების ცნებით შეცვალოს. რიკერტის აზრით, პროგრესი და წინსვლა ყოველთვის დაკავშირებულია სუბიექტის მიერ ობიექტის გააზრებასთან, მის შეფასებასთან და არა თვით ობიექტის თვისებებთან. მეცნიერებას კი საქმე უნდა ჰქონდეს არა შეფასებასთან, არამედ ობიექტურ ღირებულებებთან, რომლებიც გამორიცხავენ შეფასებებს. ამ თვალსაზრისით, რიკერტის აზრით, შეიძლება დადგინდეს განვითარების შეილი ცნება:

1. განვითარება, როგორც ქმნალობა, ანუ *Geschehen*. ამ აზრით ვითარდება ყოველი ყოფიერება.

2. განვითარებიდან გამორიცხება ყოველგვარი განმეორადობა და განვითარება გაცებულია როგორც ცვალებადობა.

3. განვითარების ზოგადი ტელეოლოგიური ცნება, რომლის მიხედვითაც სხვადასხვა ნაწილები ქმნიან მთელს.

4. ქმნალობის ინდივიდუალური პროცესი ერთიანდება ტელეოლოგიურ ერთიანობად (ღირებულებისადმი მიკუთვნებით). ეს არის ისტორიული განვითარება.

5. ისტორიული განვითარების პროცესის შეფასება.

6. პროგრესი.

7. ღირებულება როგორც მიზეზი, რომელიც საკუთარ განხორციელებას იწვევს. (178, 430-431).

ამ შეილი ცნებიდან რიკერტი კანონიერად თვლის მხოლოდ განვითარების მეოთხე ცნებას, რომელიც ღირებულებასთანაა დაკავშირებული და გამორიცხავს როგორც შეფასებას, ისე პროგრესს. მიუხედავად იმისა, რომ რიკერტი ცდილობს შეფასება გამორიცხოს განვითარების ცნებიდან, ის მაინც ვერ აყალიბებს განვითარებას სუბიექტური მომენტის გარეშე, რადგან ღირებულების ცნება, თეორიული ღირებულების გარდა, ყოველთვის სუბიექტთან მიმართებაში იძენს საზრისს. რიკერტი თვითონაც აღიარებს იმ ფაქტს, რომ „ეთიკური, ესთეტიკური ან კიდევ რელიგიური ღირებულებანი მნიშვნელობენ იმდენად, რამდენადაც ისინი ადამიანების მიერ შეფასდებიან“. (179, 143).

რიკერტის ამ მოსაზრებებს ანვითარებას ფრანგი ნეოკანტიანელი არონიცი. მისი აზრით, პროგრესის ცნება შეფასებით ცოდნას შეიცავს, სახელდობრ, თანამედროვეობის მაღლა ღვომის შესახებ წარსულზე. მეცნიერულ ცოდნაში არ უნდა იყოს ღირებულებითი ცოდნა. პროგრესის ცნება კი ამის გარეშე არ აიგება, ამიტომ იგი გამორიცხება მეცნიერული ცოდნის სფეროდან. საერთოდ, ისტორიული და სოციალური დინამიკის პროგრესის თვალსაზრისით განხილვის წინააღმდეგ ბრძოლ-

იდან იღებს სათავეს რიკერგიდან მომდინარე შეფასებით, ანუ ღირებულების მსჯელობის და ფაქტის მსჯელობათა განსხვავება. ბენედეტო კროჩე, არონის მსგავსად, უარყოფს მეცნიერების უფლებას ღირებულებით მსჯელობებზე, იგი მათი თვლის არა მსჯელობებად, არამედ ღირებულებათა გამოსახვად. ისინი „სრულებით არ უწყობენ ხელს ობიექტთა შემეცნებას“, მათი შინაარსები მიეკუთვნება არა ლოგიკურ, არამედ ემოციონალურ და პრაქტიკულ მოღვაწეობას. (85, 16).

რეალობის მსჯელობებისაგან ღირებულებით მსჯელობათა გამიჯვნის პრობლემა ცენტრალურია მეცნიერების სოციოლოგიაში, იგი ამოცანად ისახავს, განასხვავოს ფაქტის ობიექტური შემეცნება და შემეცნებლის დამოკიდებულება ფაქტისადმი. თანამედროვე სოციოლოგია სწორედ ამ მომენტის გათვალისწინებით ცდილობს ააგოს სოციალური დინამიკის ისეთი თეორია, რომელშიც გამორიცხული იქნებოდა შეფასებითი და ღირებულებითი მომენტები და რომელიც მხოლოდ ფაქტის კონსტანტაცია იქნებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ სოციალური დინამიკის საკითხი აქამდე ცენტრალური პრობლემა იყო ისტორიის ფილოსოფიურ და სოციოლოგიურ თეორიებში, ამჟამად ამ საკითხმა შედარებით ნაკლები ყურადღება მიიპყრო მკვლევართა მხრივ. თანამედროვე სოციოლოგია ყურადღებას ამახვილებს ძირითადად სოციალური სტრუქტურის, სოციალური ურთიერთობების და სოციალური ინსტიტუტების შესწავლაზე, რაც ბუნებრივად იწვევს სოციალური დინამიკის საკითხებისადმი ყურადღების შენელებას. ამიგომ მართებულია ბოსკოვის მოსაზრება ამ საკითხზე. ის წერს: „თუმცა სოციალური ცვლილებანი ამა თუ იმ ფორმით მეტად პოპულარულ თემას წარმოადგენდა ორმოცდაათი წლის განმავლობაში, რომელიც პირველ მსოფლიო ომს უსწრებდა წინ, მაგრამ მას საოცრად მცირე ყურადღებას აქცევდნენ როგორც თანამედროვე, ისე წინა თაობის სოციოლოგები. მართლაც, მიუხედავად ამ გერმინის ფართოდ გამოყენებისა, სოციოლოგები იხრებოდნენ იქითკენ, რომ განეხილათ: სტრუქტურა, ორგანიზაცია და კონფიგურაცია“. სოციოლოგიის სახელმძღვანელოები შესანიშნავი მაჩვენებელია იმისა, თუ რას ფიქრობს ან რას გვასწავლის სოციოლოგთა უმრავლესობა. ხშირად სოციალური ცვლილების საკითხს ბოლო თაეში ათავსებენ ან კიდევ მცირე განყოფილებაში... ამჟამად, ამ საკითხისადმი ინტერესის დაკემის შედეგია ის, რომ არ არსებობს გექსტი ან სპეციალური წიგნი, მიძღვნილი სოციალურ ცვლილებათა, როგორც სოციოლოგიის განსაზღვრული სფეროს ანალიზისადმი გამონაკლისს შეადგენს სიმსის „სოციალური ცვლილების პრობლემები“. კიდევ უფრო ძნელია დაეასახელოთ კონკრეტული სოციოლოგები სოციალური ცვლილებების „სპეციალისტთა“ სახით. სხვა სიტყვებით, სოციალურ ცვლილებათა შესწავლა გახდა რაღაც მეორეხარისხოვანი... ძირითადი ანომალია ისაა, რომ სოციალურ ცვ-

ლილებათა შესწავლა ვახდა სპეციალობა სპეციალისტების გარეშე“.
(26, 299).

იგივეს იმეორებს ამერიკელი სოციოლოგი ციმერმანი, მისი აზრით, „კონტი და ჰეგელი წესრიგის გაგების მიზნით უპირველესად სწავლობდნენ ცვალებადობას. ამეამად ჩვენ ქვიშაში თავის ჩარგვით ვცდილობთ ხელი შევეშალოთ ცვალებადობის შესწავლას“. ციმერმანის ამ შეხედულებიდან გამომდინარე რუსი სოციოლოგი კონი, ამტკიცებს: „თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგიის გიჟური ნიშანია ის, რომ მის ინტერესთა ცენტრში დგას არა განვითარების პროცესი, არამედ უცვლელი სტრუქტურა“.
(43, 33).

რეალურად საქმის ვითარება არ ადასტურებს ამ სოციოლოგთა ასეთ უკიდურეს დასკვნებს. სოციალურ ცვლილების საკითხს რომ არ უკავია პირველი ადგილი სოციოლოგიურ კვლევაში, ეს ფაქტია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იგი საერთოდ ამოვარდნილია სოციოლოგიური კვლევის სფეროდან. სოციალური ცვლილება სამიდან ერთ-ერთი არგუმენტია სოციოლოგიის ცნების განსაზღვრისათვის აღფრედ ვებერთიან, რომელიც წერს: „ყოველ სოციოლოგიურ განხილვაში უნდა განვასხვაოთ საზოგადოებრივი პროცესი, ცივილიზაციის პროცესი და კულტურული მოძრაობა“.
(173, 44).

სოციალური ცვლილების სოციოლოგიურ თეორიას წარმოადგენს ოგბორნის „კულტურული ჩამორჩენილობის“ თეორია, ამერიკელი სოციოლოგის როსტოუს „სტადიური განვითარების“ თეორია, გოინბის ცივილიზაციათა ცვლილების თეორია, ასევე არონის პროგრესის თეორია, პროგრესის რელიგიური თეორიები და სხვა. მართალია, ეს თეორიები ყოველივეს არ ატარებენ წმინდა სოციოლოგიურ ხასიათს მისი ემპირიული მნიშვნელობით, მაგრამ არის თეორიები, რომლებიც ემპირიული სოციოლოგიის ნიშნებით ხასიათდება სოციალური ცვლილების ახსნაში. ასეთია ვიშეს, მანანეკის, ბეკერისა და სხვათა თეორიები. გარდა ამისა, ეს საკითხი რომ არაა ყურადღების გარეშე, ამას ადასტურებს სოციოლოგთა მესამე საერთაშორისო კონგრესი 1956 წ. ამსტერდამში, რომლის თემატიკა იყო სოციალური ცვლილებანი, როგორც სოციალურ ცვლილებათა თეორია, ასევე ცვლილებანი სხვადასხვა სფეროს მიხედვით. მიუხედავად ამისა, რასაკვირველია, არსებობს ერთგვარი შეუსაბამობა ცალკეულ სფეროთა და პრობლემათა კვლევასა და სოციალური ცვლილების სფეროსა და პრობლემის კვლევას შორის. ეს უკანასკნელი შედარებით ნაკლებადაა დამუშავებული. საკითხი დგება, რითი უნდა აიხსნას ეს შეუსაბამობა, ერთგვარი ჩამორჩენა სოციალური ცვლილების კვლევის დარგში. ბოსკოვის აზრით, „ნაწილობრივ ეს ხდება ჩუმი შეთანხმების საფუძველზე, რომ სოციოლოგებს არ ყოფნით აუცილებელი ცოდნა შესაბამის ცნებათა და თეორიათა სისტემატიზაციისა

და შეფასებისთვის“. (26, 299).

რუსი სოციოლოგები კონი და ოსიპოვი სოციალური ცვლილების კვლევის ჩამორჩენის ერთადერთ მიზეზად თვლიან ბურჟუაზიული სოციოლოგიის კლასობრივ შეზღუდულობას. კონის აზრით, „დასაბუთება არცაა საჭირო იმის, რომ სოციალური ცვლილებებიდან აქცენტი გადააქვთ უცვლელ სტრუქტურაზე. ეს დაკავშირებულია იმპერიალისტური ბურჟუაზიის კლასობრივ ინტერესებთან, რომელსაც ემინია მომავლის და ეჭვით უყურებს ყოველივე ახალს“. (43,33). ოსიპოვი მთელ პარაგრაფს მიუძღვნის ამ საკითხს, უარყოფს ბოსკოვის მოსაზრებას ცოდნის არასაკმარისობაზე და აღნიშნავს: „დასაველეთელი და, კერძოდ, ამერიკელი სოციოლოგების სოციალური ცვლილებებისადმი ინტერესის დაკარგვის ჭეშმარიტი მიზეზი სხვაა; ესაა ხალხის მასებში ამ პრობლემისადმი ინტერესის აღძვრის შიში... მათი (ამერიკელი სოციოლოგების — ე. კ.) სოციალური როლი მდგომარეობს... იმ ღონისძიებების დამუშავებაში, რომლებიც ხელს შეუწყობენ არსებული (კაპიტალისტური) სისტემის შენახვას და სტაბილიზაციას“. (105, 256). როგორც ერთი მიზეზი (ცოდნის არასაკმარისობა), ასევე მეორეც (სოციალური ფუნქცია) არაა საკმარისი და ამომწურავი იმ მდგომარეობის ასახსნელად, რაც თანამედროვე სოციოლოგიაშია შექმნილი სოციალური ცვლილების საკითხში. აქ მოქმედებს მიზეზთა მთელი ჯაჭვი, რომლის ცალკეულ რგოლებს შეიძლება წარმოადგენდნენ ეს მიზეზები. მაგრამ მათზე არ დაიყვანება მთელი ეს ჯაჭვი. სოციალური ცვლილების თეორიის შექმნა მოითხოვს მთელი სოციალური დინამიკის ცოდნას და ისეთ გრანდიოზულ მონახაზებს, როგორიც აქვთ შპენგლერსა და გოინბის, მაგრამ გამბედაობა რომ არ აკლიათ ამ საკითხში დასაველური სოციოლოგიის წარმომადგენლებს, ამას მოწმობს თვით შპენგლერისა და გოინბის შრომები. შპენგლერმა ცადა წრებრუნვის თეორია დაესაბუთებინა კაცობრიობის მთელი ისტორიის მანძილზე უძველესი პერიოდიდან დღემდე და ამისთვის განიხილა თითქმის ყველა დარგი, დაწყებული მუსიკით და დამთავრებული მათემატიკით. შპენგლერის კრიტიკოსები ხშირად აღნიშნავენ ამა თუ იმ სფეროში მისი სქემების სელონურობას, მაგრამ შპენგლერს არ განუცდია შიში რომელიმე სფეროს წინაშე, ან რწმენის შერყევა, რომ ის ვერ შესძლებდა კაცობრიობის ყოვლისმომცველი ისტორიის მოხაზვას. კიდეც მეტად ითქმის ეს გოინბის 21 ცივილიზაციის თეორიაზე. გარდა ამისა, არსებობს სოციალური ცხოვრების გრადიციული და ანომიურ საზოგადოებად დაყოფის თეორია და სხვა უნივერსალური სოციალური ცვლილების თეორიები. რაც შეეხება ოსიპოვისა და კონის თვალსაზრისს სოციალურ განპირობებულობაზე, ისინი ვერ ითვალისწინებენ, ჯერ ერთი, იმას, რომ სოციალური მდგომარეობა თვით შეიძლება იყოს მიზეზი, რომელიც ამ სოციოლოგებს აიძულებს სოციალური

დინამიკა ახსნან. სოციალური დინამიკის ფაქტზე თეალის დახუჭვა შეუძლებელია ყველასათვის, ვისი იდეოლოგიებიც არ უნდა იყენენ ისინი, ამიტომ სოციალური ცვლილების ასეთ თუ ისეთ ინტერპრეტაციას აუცილებლობით მოითხოვს ამ ფაქტის არსებობა. გარდა ამისა, არ შეიძლება შეცნიერებაში და იდეოლოგიაში დაენახოთ მხოლოდ ერთი მხარე, სოციალური განპირობებულობა და უგულებელყვით სხვა მიზეზები, თუნდაც შემეცნებითი სიძნელეები.

ფაქტობრივად რამდენიმე განმსაზღვრელი მიზეზი არსებობს, რომელიც განაპირობებს სოციალური ცვლილების სპეციალურ თეორიათა არსებობას შედარებით ნაკლები რაოდენობით. დასაყვლურ სოციოლოგიაში წამოყენებულია სოციალური დინამიკის ოთხი შესაძლებელი თეორია: პროგრესის, რეგრესის, წრებრუნვისა და სოციალური ცვლილების თეორიების სახით. ამათგან თითოეული მათგანის რამდენიმე ვარიანტი არსებობს. გარდა ამისა ის, რომ თანამედროვე დასაყვლურ სოციოლოგიაში სოციალური ცვლილების საკითხი ყოველთვის არ განიხილება დამოუკიდებელი თეორიების სახით, არ ნიშნავს იმას, რომ ეს საკითხი საერთოდ არ განიხილება. სოციალური ცვლილების საკითხი შედის სოციალური ინსტიტუტების, სოციალური სტრუქტურის, სოციალური ქცევისა და სხვა იმ საკვლევ საკითხებში, რომლებითაც ასე მრავალფეროვანია თანამედროვე დასაყვლური სოციოლოგია. როდესაც ვიზე აყენებს სტრუქტურული ცვლილების თეორიას, რომლის მიხედვითაც საზოგადოების ისტორიაში სოციალური სტრუქტურის მიხედვით არსებობდა: კარნული სოციალური სისტემა, ღომინური სოციალური სისტემა და ბურჟუაზიული სოციალური სისტემა, თითოეულ ამ სისტემათაგანს, ვიზეს აზრით, შეესაბამება საზოგადოებრივი და კლასობრივი სტრუქტურის მთელი იერარქია, რადგან ეს სისტემები ერთიმეორეს ცვლიან და ეს ცვლილება წარმოადგენს ძირეულ სოციალურ ცვლილებას. ამიტომ შესაბამისი ცნებებისა და კლასების ცვლილება განიხილება როგორც სოციალური სტრუქტურის ცვლილება. (175, 1, 3, 5).

ასეთივეა ელიტური სტრუქტურის თეორიაც, ასევე ინდუსტრიული საზოგადოების თეორია და სხვები. ყოველი სოციოლოგიური კვლევა (არამარტო დიდი სოციალური ერთეულების, არამედ პატარა სოციალური ჯგუფებისაც, მათ შორის ყველაზე პირველადი ჯგუფისა, როგორცაა ოჯახი), არ შეიძლება ხორციელდებოდეს ცვლილებების აღიარების გარეშე და როდესაც აღიარებენ, რომ სოციალური სტრუქტურის უამრავი თეორიები არსებობს, იქვე უნდა აღიარონ, რომ ეს ნიშნავს სოციალური ცვლილების აღიარებასაც. მართალია ბოსკოვი, როდესაც კითხვის სახით აყენებს საკითხს: რომ სოციალურ ცვლილებათა თეორიების შედარებითი სინაკლებე ხომ არ არის მანქანების სტრუქტურასა და სოციალურ ცვლილებას შორის ჰემმარიტი კაემირის ძიების: „შეიძლე-

ბა ძირითადი ამოცანა დაკავშირებულია სტრუქტურის პრობლემებსა და სოციალური ცვლილების პრობლემებს შორის ჭეშმარიტი მიმართულების ძიებასთან“ (26, 299).

კავშირი სოციალური ცვლილების და სოციალური სტრუქტურის პრობლემებს შორის ისეთი ხასიათისაა, რომ სოციალური ცვლილების გამოკვლევა და ანალიზი აუცილებლად გულისხმობს სოციალური სტრუქტურის და მთელი სოციალური სისტემის ანალიზს. ჯერ უნდა დავადგინოთ ობიექტი, მისი სტრუქტურა და შემდეგ უნდა ვიმსჯელოთ მისი ცვლილების ხასიათზე. პირველი აუცილებელი პირობაა მეორის გასაგებად, ამიგომ მართებულია ინგლისელი ანთროპოლოგის ლიჩის აზრი: „იმისათვის, რომ სოციალური ცვლილების შესასწავლად გექონდეს შესაბამისი ბაზა, ჩვენ უნდა დაეუბრუნდეთ საფუძვლებს და გავაანალიზოთ ხელახლა, რისგან შედგება ის ნივთი, რომელსაც ჩვენ სოციალურ სისტემას ვუწოდებთ“ (26, 618). გარდა ამისა, სოციალური ცვლილების კვლევა თავისთავად გაცილებით უფრო მეტ სიძნელეებთან არის დაკავშირებული, ვიდრე სხვა რომელიმე ცალკეული საკითხის კვლევა, რადგან სოციალური ცვლილების ზოგადი სურათის გადმოცემა მოითხოვს სოციალური დინამიკის უნივერსალურ მიმოხილვას, მაშინ როდესაც სოციალური სტრუქტურის თუ ინსტიტუტების საკითხი ყოველთვის ცალკე პრობლემაა და არა ყოვლისმომცველი. სოციალური ცვლილება მოიცავს ყველა ამ ცალკეულ პრობლემატიკას, როგორც მთელი ნაწილებს. რასაკვირველია, ნაწილის კვლევა უფრო ხელმისაწვდომია, ვიდრე მთელისა. ამიგომ პარტის სამართლიანი თქმით „უბრალოდ ვაღიაროთ ცვალებადობა მნიშვნელოვან პრობლემად, ეს ჯერ კიდევ არაა საკმარისი... საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სპეციალისტებისათვის. როგორც ჩანს, თითქმის შეუძლებელია დამაკმაყოფილებელი თეორიული წინამძღვრების ფორმულირება სოციალური და (ან) კულტურული ცვლილების შესწავლისათვის, თუმცა კერძო გამოკვლევათა ჩატარება შედარებით იოლია. კონკრეტულ ცვალებად სიტუაციათა მიმართ“. (26, 613).

ამრიგად, სოციალურ ცვლილებათა თეორიის შექმნა დაკავშირებულია მთელ რიგ სიძნელეებთან და განსაკუთრებულ ვითარებებთან, რომელთა გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია ამ პრობლემების მდგომარეობის გარკვევა.

2. სოციალური ცვლილების ცნება

სოციალური ცვლილების ცნების განსაზღვრება მოწოდებულია ასახოს ის ნეიგრალური პოზიცია, რომლის გამომხატველიც უნდა იყოს სოციალური ცვლილების ცნება. თუ პროგრესის და რეგრესის ცნების განსაზღვრებაში ყოველთვის შედის განვითარების თუ დინამიკის მიმართულების დახასიათება, სოციალურ ცვლილებაში სწორედ ეს მიმართულება უნდა გამოირიცხოს და აღინიშნოს უბრალოდ ფაქტის არსებობა, მისი ხასიათის გარეშე. ეს ქმნის განსაკუთრებულ სიძნელეს სოციალური ცვლილების ცნების განსაზღვრებაში. ამით არის განპირობებული ის ფაქტი, რომ სოციალური ცვლილების ზოგიერთი მკვლევარი თავს არიდებს ამ ცნების დეფინიციას და მიუთითებს ამ ცნების განსაზღვრებაზე სხვა ავტორებთან. ასე მაგ., ბეკერი, რომელიც სოციალური ცვლილებებისადმი დამოკიდებულების მიხედვით განსაზღვრავს სამოგადობათა ტიპებს, სოციალური ცვლილების ცნების განსაზღვრას არ იძლევა და მიუთითებს ბოსკოვის შრომაზე „პრობლემები დაკავშირებული სოციალურ და კულტურულ ცვლილებებთან. იხ. ამ წიგნის მე-9 თავში, რომელიც ეკუთვნის ბოსკოს“. (26, 167).

ავტორები, რომლებიც ცდილობენ სოციალურ ცვლილებათა განსაზღვრებას, არჩევენ ეს საკითხი გადაიგანონ ამ კატეგორიის ზოგადი სფეროდან ცვლილების რომელიმე სახეობის განსაზღვრებაში. ამიგომ არის, რომ ხშირად იმ ავტორებთანაც, რომლებიც სოციალურ ცვლილებას განსაზღვრავენ, ეს განსაზღვრება უფრო ცვლილების ერთ სახეობას ახასიათებს, ვიდრე საერთოდ სოციალურ ცვლილებას. სიძნელე აქ კატეგორიის ბუნებაში მდგომარეობს. ყოველი კატეგორია ძნელად შედის განსაზღვრების რომელიმე სახეობაში. და თუ მაინც ახერხებენ ამის გაკეთებას, უფრო ხშირად ეს ხდება განსაზღვრების ჩვეულებრივ სახეთა გარეთ ან მათი დამახინჯების გზით. მაგალითად, ავიღოთ ბოსკოვის მიერ მიღებული განსაზღვრება, რომლის მიხედვითაც „სოციალური ცვლილება აღნიშნავს გაგებისთვის მისაწვდომ პროცესს, რომლის დროსაც ჩვენ შეგვიძლია გამოვაგლინოთ დეტერმინირებულ სოციალურ სისტემათა სტრუქტურა და ფუნქციონებაში მნიშვნელოვანი ცვლილება“. (26, 301). ამ განსაზღვრებაში, ჯერ ერთი, განსაზღვრული გამოყენებულია განმსაზღვრელადაც. ცვლილება ფიგურირებს როგორც განსაზღვრული და როგორც განმსაზღვრელიც, რაც ლოგიკური განსაზღვრების ანომალურ შემთხვევაზე მიუთითებს, ამას ლოგიკაში ტავტოლოგიას უწოდებენ. განსაზღვრებაში შეტანილია ავრეთივე სუბიექტური მომენტი „გაგებისთვის მისაწვდომობის“ სახით.

ობიექტური პროცესის დასახასიათებლად სუბიექტური მომენტის შემოტანა არ იძლევა ობიექტურის სრულყოფილ სურათს და არაფერს

მაგებს ამ პროცესს. ყოველივე ეს გამოწვეულია იმ სიძნელით, რაც დამახასიათებელია საერთოდ სფეროთა საყოველთაო განსაზღვრებისთვის. სოციალური ცვლილების საყოველთაო განსაზღვრების შეუძლებლობა აიძულებს ზოგიერთ სოციოლოგს ამ განსაზღვრებისთვის მიმართოს სოციალურ ცვლილებათა ცალკეულ სფეროებს. ასე მაგ., ინგლისელ სოციოლოგ გინსბერგს სოციალური ცვლილება ესმის, როგორც „ყოველგვარი ცვლილება საზოგადოებრივ სტრუქტურაში: მაგალითად საზოგადოების სიდიდის, შემადგენლობის, ან მის ნაწილების წონასწორობის, ან ორგანიზაციის ტიპის ცვლილება. ეს ტერმინი ასევე გამოიყენება ჯგუფური ცხოვრების შედეგებში მომხდარ ცვლილებათა აღსანიშნავად, მაგალითად ენის ან ხელოვნების სფეროში“ (111, 6). ამ განსაზღვრებაში უბრალოდ ჩამოთვლილია სოციალურ ცვლილებათა სახეები სხვადასხვა სფეროში, რაც მათ აერთიანებს სოციალური ცვლილებების ერთიან ცნებაში. სოციალურ ცვლილებათა განსაზღვრება შეცვლილია მის სახეებზე მითითებით.

ამერიკელი სოციოლოგის როუზის აზრით, სოციალური ცვლილებები არის „მოდიფიკაციები ღირებულებათა გაგებაში, რომელთაც მისდევს საზოგადოება ან საზოგადოებაში ძირითადი ჯგუფები“ (111, 77). აქ როუზი შედარებით ლოგიკურ ასპექტში ცდილობს ამ ცნების განსაზღვრებას და ამისთვის შემოაქვს ღირებულების ცნება, რაც ხსნის ზოგიერთ სიძნელეს ცვლილებათა განსაზღვრებაში, მაგრამ როუზის განსაზღვრებაც არ არის ლოგიკურად გამართლებული, რადგან ღირებულებანი აქ ნიშნავს განსაზღვრის ობიექტს და საჭიროა მისი დახასიათება. ეს უნდა ხდებოდეს ცვლილებისაგან განსხვავებული ცნებით, როუმს კი ეს მოცემული აქვს „მოდიფიკაციების“ ცნებით, რაც ემთხვევა ცვლილების ცნებას და ამდენად მხოლოდ ტერმინია შეცვლილი. თუ შესაბამისი მნიშვნელობის ჩასმას განვახორციელებთ, როუზის განსაზღვრება ასეთ სახეს მიიღებს: სოციალური ცვლილება არის ცვლილებები ღირებულებათა გაგებაში... რითაც ნათლად ჩანს, რომ იგივესი იგივეთი განსაზღვრებასთან გვაქვს საქმე. სოციალური რეალობის ბუნება ისეთია, რომ იგი განუწყვეტელ მოდიფიკაციებს განიცდის და როგორც არ უნდა იყოს სოციალური რეალობა გაგებულნი, როგორც სოციალური სტრუქტურა, სოციალური ფუნქცია, სოციალური მიმართებანი, სოციალური როლები, სოციალური ჯგუფები და საზოგადოებანი, თუ ყველა მათი ერთობლიობა, ყველა შემთხვევაში ჩვენ გვაქვს იგივეობა სოციალურ რეალობასა და სოციალურ ცვლილებას შორის მასშტაბის თვალსაზრისით. ამიტომ ეს ფაქტი მოითხოვს სოციალურ ცვლილებათა განსაზღვრულად კლასიფიცირებას ან მათი გამოხატვას უნივერსალური ფორმით. ამ მოთხოვნის შესაბამისად სოციოლოგიაში წარმოიშვა მრავალი ცნება, რომელთა მიზანია ცვლილების უნივერსალური გამოხატელობა. ასეთ ცნებათა რიცხვს

ბოსკოვი მიაკუთვნებს: სოციალურ ურთიერთქმედებას, სოციალურ პროცესს, სოციალურ განსხვავებას, სოციალურ ევოლუციას, სოციალურ პროგრესს და სოციალურ დინამიკას. ამის შემდგომ ბოსკოვი გაარჩევს თითოეულ მათგანს და მონახავს იმ მხარეს, რის გამოც ისინი არ შეიძლება წარმოადგენდნენ სოციალური ცვლილების მატყვენებელს. ასე მაგ., სოციალური ურთიერთქმედება მოცემულია სოციალურ ცვლილებაში, მაგრამ თვითონ ის არ წარმოადგენს სოციალურ ცვლილებას. ის არის კომპონენტი, რომელიც თვითონ შეიძლება განიცდიდეს ცვლილებას. ურთიერთქმედება ადამიანის ასოციაციის ყველა ფაქტს ეხება, მაშინ როცა სოციალური ცვლილება მოიცავს გადახრებს ურთიერთქმედების ჩვეულებრივი მოდელებისაგან. ასეთივე მდგომარეობაა, ბოსკოვის აზრით, სოციალური ცვლილების და სოციალური პროცესის ცნებათა ურთიერთშედარებისას. სოციალური ცვლილება შეადგენს სოციალური პროცესის დამახასიათებელ ნიშანს, მაგრამ არა თვით სოციალურ პროცესს. რაც შეეხება სოციალურ განვითარებას, სოციალურ ევოლუციას და სოციალურ პროგრესს, ეს ცნებები მოწოდებულნი არიან გამოხატონ სოციალური ცვლილება, მაგრამ მათი არანეიტრალობის გამო არ გამოხატავენ მას და არ გამოდგებიან მისი ფიქსირებისთვის, რაზეც ზემოთ იყო ლაპარაკი. შედარებით ნეიტრალური ცნებაა სოციალური დინამიკა, ანუ კინეტიკა, თუმცა მის ისტორიულ ფორმებში თუნდაც კონტანის განვითარების და პროგრესის გამომხატველი იყო, მაგრამ ეს მისი არასწორი ინტერპრეტაციაა, რადგან სოციალური დინამიკა არ მიუთითებს სოციალურ განვითარებაზე. რადგან სოციალური პროცესი მოიცავს სხვადასხვა კომპონენტებს: სტრუქტურის, ფუნქციის, საზოგადოების, როლის, სტატუსის და სხვათა სახით, ამიტომ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში სოციალური ცვლილების კვლევა მიმდინარეობს სწორედ სოციალურ პროცესთა ამ სახეების მიხედვით. სახელდობრ, ძირითად მოდელს სოციალურ ცვლილებათა დახასიათებისათვის სოციალური სტრუქტურა შეადგენს.

ოჯახისა და ქორწინების სოციოლოგია

1. საკითხის მნიშვნელობა და დამუშავების დონა

სოციალური სინამდვილის შესწავლისათვის განსაკუთრებული ღირებულებისაა ამ სინამდვილის შემადგენელი ელემენტების შემეცნება. საზოგადოება თუ მაკროორგანიზმია, მაკროსტრუქტურაა, მისი ფუნქციების და ელემენტების დასადგენად განმსაზღვრელია მიკროსტრუქტურათა, მცირე სოციალურ ჯგუფთა შესწავლა. ისე როგორც ბუნებაში, მაკროსამყარო არ შეიმეცნება მიკროსამყაროს შემეცნების გარეშე, საზოგადოებაშიც მაკრო სისტემა არ შეიმეცნება მასში შემავალი ქვესისტემებისა და ელემენტების გარეშე. ოჯახი კი სწორედ მცირე ჯგუფთა ისეთი ფორმაა, რომელიც ყველა სხვა სახის მცირე ჯგუფებზე უფრო კომპაქტურია. კივი ეკუთვნის სოციალურ ჯგუფთა რიგს და განსაზღვრავენ როგორც „თანმიმდევრულ კოორდინირებულ მოღვაწეობაში ჩართულ ადამიანთა ყოველგვარ ერთობას, ცნობიერად თუ არაცნობიერად დაქვემდებარებულს საერთო მიზანს, რომლის მიღწევა მონაწილეებს მოუტანს კმაყოფილებას“. სოციალური ჯგუფი „ერთობლივად მოქმედ ადამიანთა მთლიანობაა“ — ეს ნიშნავს, რომ „ჯგუფები განისაზღვრება როგორც ადამიანებისაგან შემდგარი აგრეგატები, რომლებიც თანამშრომლობენ რაიმე საქმეში და მასში გაერთიანდება როგორც ორგანიზებული, ისე არაორგანიზებული აგრეგატები; როგორც სტაბილური, ისე დროებითი გაერთიანებები“. (159, 32) ოჯახი სწორედ ცნობიერად ორგანიზებული სტაბილური სოციალური ჯგუფია და მისი სახე მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ყველა სხვა სოციალურ ინსტიტუტს საზოგადოების ჩათვლით, ისე როგორც თავის მხრივ სოციალური ინსტიტუტები სოციეტური ტიპებით და სახელმწიფოთი დაწყებული მცირე ჯგუფებით დამთავრებული, მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავენ ოჯახის სახეს. ამდენად, ოჯახი საზოგადოების შემეცნების გზაზე ამოსავალი ორგანიზებული სოციალური ჯგუფია, რომლის ინტეგრაცია შეუდარებელია სხვა რომელიმე სოციალური ჯგუფის ინტეგრაციასთან, თავისი სიმყარით და ერთობლივი ქმედების ყოველმხრივობით. ერთობლივი ქმედებისთვის აუცილებელი ორი ძირითადი პირობიდან — შრომის დანაწილება და მოქნილი ორგანიზაცია — ოჯახს ორივე მოჭარბებულად ახასიათებს. საზოგადოებაში არ არსებობს ადამიანი, რომ არ ეკუთვნოდეს რაიმე სახის სოციალურ ჯგუფებს — იქნება ეს ოჯახი, ეკლესია, სკოლა, სა-

ზოგადოებრივი კლუბი, დაწესებულება, პროფესიული ორგანიზაცია, პარტიული გაერთიანება თუ სხვა. ადამიანის შემეცნება ხდება იმ გზითაც, თუ რომელ სტრუქტურას ეკუთვნის იგი. სტრუქტურისა და მოქმედების მომენტებიდან უპირატესობას ანიჭებენ მოქმედების შემეცნებას უმთავრესად აზრით, „ჩვეულებები უნდა განვიხილოთ უფრო მოქმედების, ვიდრე სტრუქტურის თვალსაზრისით“ (159, 32).

ოჯახის კვლევის აუცილებლობა დიდი ხანია გაცნობიერებულია და ამის მიუხედავად არა თუ შორეული წარსულის, არამედ გასული და თანამედროვე საუკუნის გამოკვლევებშიც ოჯახის შესახებ არ ჩანს დამაკმაყოფილებელი სურათი. ოჯახის თანამედროვე მკვლევართაგან ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ამერიკელი სოციოლოგი უილიამ გუდი ალნიშნავს: „ცნობილ სოციოლოგთა რიცხვიდან, როგორცაა: ვებერი, პარეტი, დიურკჰეიმი, მხოლოდ უკანასკნელმა მოახდინა ოჯახის, როგორც სოციალური სტრუქტურის ნაწილის, მეტად თუ ნაკლებად საკმარისი კვლევა, რის საფუძველზე შეიძლებოდა მისი იდეების კომპილაცია ამ ინსტიტუტის მიმართ, მაგრამ არაფერია ისურვა ამის გაკეთება... შემდეგაც, მიუხედავად იმისა, რომ მორგანის შრომაში სისტემატურად განვიხილებოდა ოჯახური ქცევის ერთი სფერო, მაინც, ოჯახის პრობლემებზე თეორიულ-ფორმალურმა გამოკვლევებმა ვერ მიიღეს დიდი განვითარება“ (94, 195). გუდი მიმოიხილავს ოჯახის საკითხებზე შრომების ბიბლიოგრაფიებს, რომლებიც სხვადასხვა სოციოლოგიურ ცენტრებში შედგა და ასკვნის: „ვერაფინ მათგან ვერ შეძლო აღმოეჩინა მეტად თუ ნაკლებად მნიშვნელოვანი გამოკვლევა ოჯახის პრობლემებზე, არც ამჟამინდელ და არც წარსულ თაობებში“ (94, 197). ამ ფაქტს ვარკვეულ ახსნას მოუნახავენ, კერძოდ იმას, რომ ოჯახის ინსტიტუტის კვლევით სხვა ინსტიტუტების ახსნა შეუძლებელია, მაშინ, როცა სხვა ინსტიტუტების კვლევით შეიძლება აიხსნას ოჯახი. გუდი ამ სადავო გამართლებასაც კრიტიკულად უყურებს, რადგან არა მარტო ოჯახზე თეორიული შრომების უკმარობაა, არამედ ოჯახის სხვა ინსტიტუტებთან მიმართებაზე არსებული შრომებისაც, რომელნიც დაგვარწმუნებდნენ, რომ ოჯახით სხვა ინსტიტუტები არ აიხსნება. თუ დასავლეთის სოციოლოგიის მიმართ გუდის დებულება არ უნდა იყოს სადავო, აღმოსავლეთის რეგიონის მიმართ ის უფრო მეტადაა ჭეშმარიტი. მარქსისტები ცდილობდნენ, გვერდი აეელოთ ამ საჩოთირო პრობლემისათვის, და თუ ეხებოდნენ, მხოლოდ პროპაგანდის დონეზე. სანიმუშოდ შეიძლება დაეასახელოთ ვოლფსონის ორი მონოგრაფია, განსაკუთრებით პირველი — „ოჯახისა და ქორწინების სოციოლოგია“, გამოცემული 1929 წელს; არც მეორე გამოირჩევა თეორიულობით. მარქსისტები დაკავებული იყვნენ ოჯახზე ენგელსის დებულებათა, განსაკუთრებით მისი კვლევის პრობლემათა, ანალიზით, ძირითად ყურადღებას წარმართავდნენ „ოჯახის როგორც სოციალ-

ური ინსტიტუტის მნიშვნელობაზე, ოჯახის კედლის პირობებზე მომავალ საზოგადოებაში“ (41, 5). სამოციანი წლების დასაწყისიდან, როდესაც სოციოლოგია იწყებს თავის უფლებებში აღდგენას, საბჭოთა სახელმწიფოში ჩნდება ოჯახის საკითხზე გამოკვლევათა რიგი; მაგრამ ისინი ძირითადად ემპირიული ხასიათის არიან და გამიზნული იმ სიძნელეთა გასაყნობიერებლად, რაც მოპყვა მცირერიცხოვან ოჯახებზე გადასვლას, შობადობის მკვეთრ დაცემას, და მისით გამოწვეულ მოსახლეობის რეპროდუქციის ცელილებებს. საზოგადოებამ მოითხოვა კონკრეტული რეკომენდაციების შემუშავება გამრავლების კრიზისიდან გამოსასვლელად, რასაც მოპყვა კონკრეტულ გამოკვლევათა სერია, ოჯახზე ემპირიული გამოკვლევების სიმრავლეს დიდად ჩამორჩება ამ საკითხზე თეორიული შრომები. ამიგომ, აღნიშნავს ეოლკოვი, „ოჯახის კვლევათა ფრონტი იმრდება, მაგრამ გვიხდება იმის დაფიქსირება, რომ ოჯახის შესწავლის მასშტაბები და დონე არ შეესაბამება ამ ობიექტის ჩვენს საზოგადოებაში დემოგრაფიულ, ეთნიკურ და სოციალურ მნიშვნელობას და არც მეცნიერებისა და პრაქტიკის წინაშე მდგარ ამოცანებს ამ სფეროში“ (41, 9).

2. ოჯახი როგორც სოციოლოგიის საგანი

სოციოლოგია, როგორც მოძღვრება სოციალური სინამდვილის შესახებ, როგორც სოციალური სტრუქტურებისა და ფუნქციების თეორია, თავის კვლევის სფეროში აქვეს ოჯახს, როგორც სოციალური სინამდვილის ერთ-ერთ რგოლს. სოციალური ჯგუფების ერთ-ერთ ფორმას. ოჯახი სოციალური ასოციაციის ფორმაა. „სოციოლოგია კი შესწავლას იწყებს იმ ფუნდამენტური ფაქტის აღიარებიდან, რომ ყოველთვის და ყველგან ადამიანთა არსებანი ერთმანეთთან ასოციაციაში ცხოვრობენ... ჯგუფური ცხოვრება გარდუეალია და სოციოლოგიის ცენტრალური ამოცანაა ასეთ ერთეულთა როგორც ერთობლივ ქმედებათა სისტემის აღწერა“ (159, 31) სოციოლოგია ოჯახს იკვლევს მისი არსების მიხედვით: რა არის ოჯახი, რა უღევს ოჯახის შექმნას საფუძვლად, რა საფეხურები და ეტაპები აქვს, რამდენი ტიპის ოჯახი არსებობს, რა ფუნქციები აქვს ოჯახს საზოგადოებაში, როგორი იყო მისი ისტორიული ფორმები, როგორია ოჯახის მომავალი, როგორია ოჯახის, როგორც ერთ-ერთი სოციალური ინსტიტუტის მიმართება სხვა სოციალური ინსტიტუტებისადმი, რით განსხვავდება სხვა მცირე სოციალური ჯგუფებისაგან, როგორია მიმართება ოჯახსა და საზოგადოებას, ოჯახსა და სახელმწიფოს, ოჯახსა და პიროვნებას შორის, რა კავშირი არსებობს ოჯახის ფორმებსა და სოციალურ ერთობებს შორის, ვითარდება თუ არა ოჯახი და რაში უნდა

დაეინახოთ მისი განვითარების მანქანებელი, რა მიმართებაა ოჯახსა და ქორწინებას შორის, რა ფუნქციები და როლი აქვს ქორწინებას საზოგადოებაში, როგორია მისი არსება და ფორმები, რამდენად ახლენს სოციალურ ცხოვრებაზე ვაელენას ოჯახისა და ქორწინების ფორმები, რამდენად შეიძლება ოჯახის გიჟის ვაიგივება სახელმწიფოს გიჟთან, როგორია ოჯახისა და სახელმწიფოს კავშირი სამოქალაქო საზოგადოებაში, სახელმწიფოს გიჟი განსაზღვრავს ოჯახის გიჟებს თუ პირიქით, იქნებ ოჯახსა და სახელმწიფოს შორის არ არის ურთიერთგანმაპირობებელი კავშირი, ყველა ვითარებაში აქ ჩამოთვლილი, თუ ნაგულისხმევი მომენტები განიხილება სოციოლოგიაში, როგორც ერთ-ერთი თემა, უნდა კიდევ ოჯახის სოციოლოგიის სახით, შესაბამისად კვლევის საგანი ხდება ოჯახისადმი მიდგომის გარკვეული გზები, მისი შემეცნების გარკვეული წესები. ეს გზები სხვადასხვა ავტორთან განსხვავებულადაა წარმოდგენილი. ხარჩევის აზრით, „ოჯახის შესწავლისადმი თეორიული მიდგომის სამი გზაა: უნივერსალურ-ფუნქციური, სტრუქტურული და ინტერაქციონისტური. პირველი მათგანი ოჯახს განიხილავს როგორც ისეთი ორგანიზაციას, რომელიც აუცილებელია გარკვეულ სოციალურ ფუნქციათა შესასრულებლად, რომელნიც ვაიგება როგორც საზოგადოების არსებობისთვის აუცილებელი მოქმედება; მეორეა სტრუქტურული მიდგომა, რომელიც ამოდის ოჯახის სტატუსისა და როლების ყველა დანარჩენის მიმართ პირველადობიდან; მესამე ინტერაქციონისტური მიდგომა, რომლის ყურადღების ცენტრშია ოჯახის შიდა სოლიდარობა, ოჯახში პირადი შეგუებადობა, ცოლ-ქმრის ურთიერთადაპყაყაყა სექსუალურ და სხვა ყოფით საკითხებში. ოჯახი ვაიგება, როგორც ურთიერთმოქმედ პიროვნებათა ერთეული. გამსაზღვრელად მიჩნეულია ოჯახის შიდა ფაქტორები“ (153, 20-21).

ოჯახისადმი მიდგომის ამ სამ ფორმას ემატება სოციეტური, ინსტიტუციონალური განვითარების თვალსაზრისით, და ყველა ვითარებაში ოჯახის სოციოლოგიასთან ვაქვს საქმე, როცა ეს მიდგომები ეხება შემოთ ჩამოთვლილ ოჯახის სოციოლოგიური განხილვის საგანს, მაგრამ ოჯახი არ არის მხოლოდ სოციოლოგიური ანალიზის ობიექტი, მას განიხილავენ სხვა მეცნიერებანიც: ეთნოგრაფიით დაწყებული ფსიქოლოგიით დამთავრებული. ყოველ მათგანს აქვს ამ სოციალური ინსტიტუტისადმი საკუთარი მიდგომა და ინტერესები. ამიგომ ერთ-ერთი ამოცანაა მეცნიერებათა კავშირთან ერთად დადგინდეს მათი განსხვავებული ამოცანები. ამ მხრივ გარკვეულად კრიტიკულ დამოკიდებულებას იმსახურებს ხარჩევი, რომელიც ოჯახის კვლევის მრავალ დარგს გამოყოფს, მაგრამ არ მიიჩნევს საჭიროდ, განაყოფა კვლევას სოციოლოგიური და ფილოსოფიური ასპექტები. მისი მტკიცებები, „სოციოლოგია, როგორც მეცნიერება, მოიცავს მისთვის საინტერესო პრობლემების ფილოსოფი-

ურ გადაწყვეტასაც და სოციალური ფაქტების ემპირიულ ანალიზსაც“ (153, 27-28). აეგორს მიაჩნია, რომ ოჯახის კვლევას აქვს ზოგადფილოსოფიური და კონკრეტულ-ემპირიული ასპექტები. სოციოლოგია მოიცავს ერთსაც და მეორესაც. „სპეციალური სოციოლოგიური თეორია, რომელიც უზრუნველყოფს და ამუშავებს კავშირსა და ურთიერთქმედებას ოჯახზე სოციალურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებასა და მის ემპირიულ კვლევას შორის, შეადგენს ოჯახის სოციოლოგიის სპეციფიკურ შინაარსს, როგორც მარქსისტულ-ლენინური სოციალური მეცნიერების ერთ-ერთ სფეროს“. (153, 28). როგორც ჩანს, აეგორი ოჯახის ფილოსოფიურ და ემპირიულ ანალიზს აერთიანებს ოჯახის სოციოლოგიაში, იმ სქემიდან ამოსვლით, რომელიც დაკანონდა ერთ ღროს მარქსიზმში. ისტორიული მაგერიალიზმისა და ზოგად სოციოლოგიური თეორიის გაიგივებით. ამ მცდარ კონსეფციას ღრმა ისტორიული ფესვები და განვითარების გენდენცია აქვს, სოციოლოგიის უარყოფით დაწყებული, ფილოსოფიის ერთი ნაწილის სოციოლოგიად გამოცხადებით დამთავრებული. სოციოლოგია არაა ფილოსოფია და ფენომენის სოციოლოგიური ანალიზი არ უნდა აეურიოთ ფილოსოფიაში. ამ წანამძღვრიდან ამოსვლით ოჯახის სოციოლოგიურ ანალიზს ოსიპოვი შემდეგნაირად შემოფარგლავს: „სოციოლოგია ყურადღებას ამახვილებს ოჯახის, როგორც სოციალური ინსტიტუტის, ანალიზზე, რომელიც დაფუძნებულია ქორწინებაზე და ასრულებს გარკვეულ სოციალურ ფუნქციებს. ოჯახისა და ქორწინების სოციოლოგია სწავლობს ოჯახისათვის დამახასიათებელ სოციალურ ურთიერთობათა ტიპებს, ოჯახური ერთობის, რიცხვისა და სტრუქტურის განმსაზღვრელ ფაქტორებს. ოჯახის კავშირს სხვა სოციალურ ერთობებთან და სოციალური ცხოვრების სფეროებთან, ოჯახის საზოგადოებრივ ფუნქციებს და მისი, როგორც სოციალური და ფსიქოლოგიური ჯგუფის თავისებურებებს. ქორწინებისა და განქორწინების მოტივაციას, ასევე ოჯახის დაგეგმვის ხელშემწყობ სოციალურ და ფსიქოლოგიურ ფაქტორებს, რომლებიც ხელს უწყობენ ოჯახის და შიდა კონფლიქტების დაძლევას, ოჯახის ინტეგრაციასა და დემინტეგრაციას, ოჯახურ ქორწინებით ურთიერთობათა ისტორიულ ტიპებს, მათ განვითარების გენდენციებს და პერსპექტივებს“ (106, 284).

[ისე როგორც ყოველი სოციალური ფაქტი, ოჯახიც მრავალი მხარისა და მრავალმხრივი კავშირ-ურთიერთობის ფუნქციისა და როლის მქონეა ამ გზით იქმნება ოჯახის, როგორც სოციალური ინსტიტუტის, მრავალი ასპექტი და შესაბამისად მისი კვლევის მრავალსახიანობაც. ოჯახის შესწავლა ხდება მეცნიერებათა მთელი ჯგუფის მიერ — იქნება ეს სოციოლოგია, დემოგრაფია, ეთნოლოგია, სამართალი, პედაგოგიკა, ეკონომიკა, ფსიქოლოგია, თუ სხვა. თითოეული მათგანი ოჯახის ფუნქციებისა და როლის გარკვეულ ასპექტს სწავლობს საზოგადოების, თუ

პიროვნების მიმართ. ეკონომიკა სწავლობს ოჯახს, როგორც სამეურნეო ეკონომიკურ ერთეულს, როგორც საოჯახო მეურნეობის არენას, როგორც საზოგადოების მწარმოებელ და მომხმარებელ უჯრედს. ეკონომიკა და მისი დარგი სტატისტიკა დაინტერესებული არიან ოჯახის ბიუჯეტით, სამეურნეო ეკონომიკური ურთიერთობებით და შრომის დანაწილებით ოჯახში. ფსიქოლოგია სწავლობს ოჯახის წევრთა შორის ფსიქიკურ ურთიერთობას, გრძნობებს, განწყობებს, ჩვევებს, სიყვარულსა და სიძულელს, ურთიერთისაგან გაუცხოებას, შემწყნარებლობას და შემთავსებლობას, შეუთავსებლობასა და განცალკევებისადმი მიდრეკილებას, [ოჯახის წევრთა განწყობებს ურთიერთის მიმართ, მათ გრძნობათა მრავალფეროვნებას, ეროტიკული გრძნობების განსხვავებას მშობლიურისაგან, მშობლიურის — დამპურისაგან, ასევე გრძნობათა აღრევის შესაძლებლობას — ოიდიპოსის კომპლექსი იქნება, თუ სხვა. ფსიქოლოგიას აინტერესებს ოჯახის წევრებს შორის სულიერ მიმართებათა მრავალწახნაგოვანი სამყარო. ეთნოგრაფიას საქმე აქვს ოჯახის ისტორიულ-ეთნიკურ ფორმებთან, ყოფის და ცხოვრების წესის ეთნიკურ თავისებურებებთან. ოჯახური ყოფა და ცხოვრების წესი ისტორიულ პროცესში იცვლება, ამ ცვლილებებს ისტორიულობაში, ეთნიკურ თავისებურებებთან ერთად, განიხილავს ეთნოგრაფია.] მოგიერთი მკვლევარი ცდილობს, ეთნოგრაფიის ამოცანების გაგება ბურჟუაზიულ სოციოლოგიაში და უპირისპიროს მარქსისგულს. ხარჩევის მტკიცებით, ბურჟუაზიული ეთნოგრაფია იკვლევს უმთავრესად ჩამორჩენილ ხალხთა ყოფას, სოლო საქორწინო ოჯახურ ურთიერთობებში მას აინტერესებს უმთავრესად გარეგანი სარიტუალო მხარე. „სოციალისტური ქვეყნების ეთნოგრაფებს თავიანთი ამოცანა უფრო ღრმად და სრულად ესმით. მათთვის შესწავლის საგანია ყველა ხალხის ცხოვრება განვითარების დონის მიუხედავად. გარდა ამისა, მარქსისტი ეთნოგრაფები არ შემოიფარგლებიან სახალხო ყოფის, საცხოვრებლის, განსაქმნის, ჩვევების და ცერემონიალის მხოლოდ აღწერით, არამედ ცდილობენ დაადგინონ მათი ცვალებადობის მიზეზები და კანონზომიერებანი“. (153, 26). ვფიქრობთ, ასეთი დაპირისპირებისათვის არავითარი საფუძველი არ არის. ეთნოგრაფიის უპირველესი ამოცანაა, აღწეროს ყოფის ისტორიული ფორმები და უმთავრესად ქრობად, პირველყოფილ კულტურებზე იგი მიმართული, რადგან ბევრი მათგანი ნადგურდება და მათი შესწავლის უკანასკნელი შესაძლებლობანი იკარგება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ დასავლური ეთნოისტორია კმაყოფილებოდეს მხოლოდ წარსულით, ან კიდევ გარეგანი მხარეების აღწერით. ეთნოლოგია და კულტურული ანთროპოლოგია აგრძელებენ ეთნოგრაფების საქმეს და იძლევიან შესასწავლ საზოგადოებათა ახსნას. შემთხვევითი არაა, რომ ლევი სტროსი ეთნოგრაფიასა და ეთნოლოგიას კულტურული ანთროპოლოგიის საფეხ-

ურებად მიიჩნევს. დღევანდელი დასავლური ეთნოგრაფია თავის ინტერესებს ავრცელებს თანამედროვე კულტურებზე და თუნდაც თანამედროვე გამოკვლევები გვიჩვენებს, რომ ეს მეცნიერება არ შემოიფარგლება პირველყოფილი კულტურებით. ოჯახის ეთნოგრაფიის პრობლემაა, აგრეთვე, შერეული ქორწინებები, ოჯახის დონეზე ეთნიკური ასიმილაციის პრობლემები, ასევე შერეული ოჯახების სიმკაცის ფაქტორები.

ქედაგოგიკას აინტერესებს ოჯახის აღმზრდელობითი ფუნქცია, ოჯახის როლი ახალი თაობის სოციალიზაციაში, შედარება ოჯახისა და სააღმზრდელო დაწესებულებათა როლისა ახალი თაობის აღზრდაში, ქალის ემანსიპაციის მნიშვნელობა ახალი თაობის სოციალიზაციისა და აღზრდისათვის, ოჯახის აღმზრდელობითი ფუნქციების გაძლიერებაში მშობელთა ქედაგოგიკაციის მნიშვნელობა, საკითხის გადაწყვეტა, შესაძლებელია თუ არა ოჯახის გამორიცხვა აღზრდისა და სოციალიზაციის პროცესიდან და ამ ფუნქციის მთლიანად საზოგადოებისათვის გადაცემა.

ოჯახი ობიექტია სოციალურ-პიგიურ გამოკვლევათა. შეისწავლება ოჯახის რეკრეაციული ფუნქცია, ოჯახი როგორც ჯანმრთელობისა და შრომის უნარიანობის შენახვის საშუალება, ოჯახური პირობების გაელენა დაავადებასა და ჯანმრთელობაზე, რეპროდუქციული ფუნქციის შესრულებაზე, ოჯახის გაელენა შობადობის დაგეგმვაზე. ცალკე კვლევის საგანია ოჯახის განვითარების პროცესში საცხოვრებელზე ოჯახის მოთხოვნილებათა ცვლებადობა და მისი გაელენა დემოგრაფიულ ქცევაზე.

ოჯახის სამართლებრივი ასპექტი საოჯახო სამართლის საქმეა. აქ განიხილება ოჯახურ ურთიერთობათა სამართლებრივი რეგულირების საკითხები: ქორწინება, განქორწინება, ოჯახში თაობათა შორის მიმართება, სამართლებრივი ნორმებით რეგულირდება საკუთრებისა და მემკვიდრეობის უფლებები და ყველა სხვა ანალოგიური პროცესი, რომელსაც ეხება ოჯახურ ურთიერთობათა სამართლებრივი მოწესრიგება.

კვლევაზე არსებითია ოჯახის დემოგრაფიული და სოციოლოგიური ასპექტები, რადგან მათში ოჯახი უფრო მრავალმხრივია წარმოდგენილი. ოჯახის დემოგრაფიულ ასპექტს მრავალი მიმართულება აქვს, მაგრამ განსაკუთრებით გამოყოფენ სამ ძირითად ნაკადს: პირველია ოჯახი, როგორც თაობათა კვლევწარმოების სოციალური უჯრედი, რომლის მოღვაწეობაში თავს იჩენენ გამრავლებასა და შობადობაზე ზემოქმედი ფაქტორები; სოციალური მოთხოვნილებანი და ნორმები, რომლებიც განაპირობებენ დემოგრაფიულ განწყობებს. დემოგრაფიული ქცევა განისაზღვრება სოციალური ნორმებითა და განწყობებით. დემოგრაფიულ

ქვეაში მოექცევა: მაგრიმონიალური მოვლენები, რომლებიც ეხებიან ქორწინებას და ოჯახის ფორმირებას; რეპროდუქციული ქვეა, შობადობას რომ ეხება და ვიგალური, რომელიც ჯანმრთელობისადმი დამოკიდებულებას განსაზღვრავს. აღნიშნულთან დაკავშირებით დემოგრაფიას აინტერესებს ქორწინების ასაკი და ოჯახის შექმნა, შობადობის დაწყება, ინტერვალები შობადობაში და მისი განლაგება ოჯახის სიცოცხლის პროცესში. ქეორეც, დემოგრაფიას ოჯახი აინტერესებს, როგორც დემოგრაფიულ პროცესთა ფაქტორი მთელი მოსახლეობის დონეზე. ოჯახის გიჟის გავლენა შობადობასა და სიკვდილიანობაზე, ოჯახის შექმნისა და დაშლის პროცესებზე როგორც მოსახლეობის კელაეწარმოების ფაქტორები, ასევე დემოგრაფიულ მოვლენათა ურთიერთკავშირი შობადობასთან მიმართებაში და სიკვდილიანობის გავლენა არასრული ოჯახების წარმოქმნაზე. ქესამეც, დემოგრაფია სწავლობს ოჯახთა შექმნის და განვითარების პროცესს, როგორც დამოუკიდებელ დემოგრაფიულ ფენომენს და როგორც ურთიერთდაკავშირებულ დემოგრაფიულ პროცესთა ერთობლიობას (41, 12-13). დემოგრაფია ოჯახს სწავლობს არა ინდივიდუალურად, არამედ მოსახლეობასთან კავშირში, მოსახლეობა კი შედგება არა მხოლოდ ინდივიდებისაგან, არამედ ოჯახებისგანაც. ოჯახი, როგორც საზოგადოების სოციალური მოლექულა, გარკვეულწილად განსაზღვრავს მოსახლეობის სახეს და თვისებებს. ამდენად ოჯახის შესწავლა მოსახლეობის შესწავლის გზაყაა, დემოგრაფიისთვის კი მოსახლეობის შესწავლაა არსებითი. ოჯახი არაა იზოლირებული სოციალური ობიექტი, ის სხვა სოციალურ რეალობებთან ერთად ქმედით გავლენას ახდენს მოსახლეობის განვითარებაზე, ამიტომ დემოგრაფიას აინტერესებს ის კავშირებიც, რომელთა გვიწყაოჯახი ცვლის მოსახლეობის სურათს. დემოგრაფია სწავლობს დემოგრაფიული ცნობიერების ჩამოყალიბებისა და ფორმირების კანონზომიერებას, ფაქტორებს, რომლებიც განსაზღვრავენ დემოგრაფიულ ცნობიერებას, მასში იგულისხმება „სოციალურ და სოციალურ-ფსიქოლოგიურ ნორმათა ერთობლიობა, რომლებიც განსაზღვრავენ ადამიანთა დამოკიდებულებას ქორწინებისა და შობადობისადმი, ასევე საკუთარი და გარშემო მყოფთა ჯანმრთელობისადმი, ე. ი. იმ ნორმებს, რომლებიც არეგულირებენ მოსახლეობის კელაეწარმოებას“ (ვოლკოვი). ჩვენი მიზანია, ვაჩვენოთ, რა ადგილი უკავია ოჯახს სოციოლოგიის საგანში, რამდენადაა ოჯახი სოციოლოგიის შემეცნების საგანი. დემოგრაფიას ოჯახი აინტერესებს არა თავისთავად, არამედ როგორც მოსახლეობის დინამიკაზე გავლენის მომხდენი ფაქტორი და ოჯახს სწავლობს სწორედ მოსახლეობასთან მიმართების კუთხით, მისი რეპროდუქციული უნარისა და შობადობა-სიკვდილიანობის მოსახლეობის რაოდენობაზე გავლენის თვალსაზრისით. სოციოლოგიისთვის კი, რომელიც საზოგადოებ-

ის სტრუქტურებსა და ფუნქციებს სწავლობს, ოჯახი, როგორც სოციალური სტრუქტურის ერთ-ერთი უკრედი, შეისწავლება მისი არსების და ფუნქციების, მისი სტრუქტურისა და სისტემის თუ ელემენტების მხრივ როლების თვალსაზრისით. სოციოლოგია განსაზღვრავს ოჯახის არსებას, იძლევა მის გიპოლოგიას, არკვევს და აღგენს ოჯახის ფუნქციებს, ოჯახის სამოგადოებასთან თუ სხვა სოციალურ ინსტიტუტებთან მიმართებას.

როგორც აღენიშნეთ, ოჯახი მრავალი სოციალური მეცნიერების დაინტერესების სფეროა, სხვაზე მეტად სოციოლოგიის და დემოგრაფიის, ხოლო მათ შორის უპირველესად სოციოლოგიის. ოჯახის არსების, ფუნქციების და სტრუქტურის გვერდით, სოციოლოგია სწავლობს ოჯახის სტატუსსა და როლს სამოგადოებაში, ასევე ოჯახის წევრთა სტატუსს და მიმართებას ოჯახისა და ოჯახის წევრთა სტატუსებს შორის (სოციოლოგია ოჯახს ორი მიმართებით განიხილავს, მთავარი სოციოლოგიის ფარგლებში, როგორც ერთ-ერთ სოციალურ ინსტიტუტს და პასუხობს კითხვებზე: რა არის ოჯახი და რა დანიშნულება აქვს მას სამოგადოებაში). ოჯახის რაობის განსაზღვრაში ერთნი ოჯახის სოციოლოგიას გამოყოფენ როგორც სოციოლოგიის ერთ-ერთ დარგს, მეორენი კი ოჯახის სოციოლოგიურ განხილვას ათავსებენ სოციალურ ინსტიტუტთა საერთო ანალიზში ისე, რომ ცალკე დარგად არ გამოყოფენ. როგორც არ უნდა იყოს მიდგომა, ოჯახი განიხილება როგორც დარგობრივი სოციოლოგიის ობიექტი, თუ მოგადა სოციოლოგიის ერთ-ერთი პრობლემა, ყველა ვითარებაში ოჯახის სოციოლოგიური ანალიზი მისი თეორიის შექმნის ცდაა. მასში შედის ოჯახის რაობასთან ერთად მისი ქმნადობის, სხვა ინსტიტუტებთან კავშირის კითხვები.

ოჯახის მოგადსოციოლოგიური ანალიზის გვერდით, არსებობს ემპირიულიც. მისი მიზანია, ოჯახის მოგადსოციოლოგიური ანალიზიდან ამოსულით, აჩვენოს ამა თუ იმ რეგიონის, ამა თუ იმ ეპოქის თუ სამოგადოების ოჯახის ფუნქციები, ვითარება, რომელშიც ამ კონკრეტულ სიტუაციაში ფუნქციობს ოჯახი და ემპირიულ მონაცემთა ანალიზის საფუძველზე დაადგინოს ის გზები, რომლებიც ოჯახს მისცემენ საშუალებას, უფრო სრულყოფილად შეასრულოს თავისი ფუნქცია სამოგადოების და პიროვნების მიმართ. ამ შემთხვევაში კვლევა ძირითადად გამოყენებითი ხასიათისაა და მიზნად ისახავს ოჯახის ორგანიზაციის გაუმჯობესების გზების გამონახვას. ოჯახის სოციოლოგიური ანალიზის ეს ორი ფორმა ურთიერთს ავსებს.

ოჯახის მოგადსოციოლოგიურ ანალიზს როდესაც იწყებენ, არკვევენ არა მარტო ოჯახის ცნებას, არამედ ოჯახის ყოფიერების განმსაზღვრელ ექსისტენციალთა მაჩვენებელ ცნებებსაც. ასე მაგალითად, უილიამ გული ოჯახის ანალიზის დასაწყისშივე სვამს კითხვას ფუნქციის, სტრუქტურის,

როლისა და სტატუსის ცნებათა შინაარსისა და მათი ურთიერთმიმართების შესახებ, რადგან მიაჩნია, რომ ოჯახის ცნებას ვერ გავარკვევთ, თუ არ გვაქვს დადგენილი ფუნქციის ცნება, სოლო ოჯახის სტრუქტურას საბოგალოდ სტრუქტურის ცნების გარეშე. მათი მიმართების გარკვევა მოითხოვს დადგინდეს, შეიძლება თუ არა სტრუქტურა გადავიდეს ფუნქციაში და პირიქით. ავტორი საინტერესოდ აყენებს საკითხს ფუნქციური მიდგომის უპირატესობის შესახებ, რის შედეგადაც მიაჩნია, რომ „ყველა მნიშვნელოვანი თანამედროვე სოციოლოგიური თეორია ფუნქციურია“ და რომ ფუნქციის შესახებ საკითხის დასმას მიეყაერთ სტრუქტურის შესახებ საკითხის დასმასთან, თუმცა ძნელად გასაგებია მტკიცება — „ფუნქციასა და სტრუქტურას შორის არაერთიანი განსხვავება არაა. ის, რაც ერთი სისტემისთვის და ამა თუ იმ თეორიული კონტექსტისთვის ფუნქციაა, მეორისთვის გამოდის სტრუქტურის სახედ, რაც წინათ სტრუქტურა იყო, შემდგომში ხდება ფუნქცია, ამასთან ყოველთვის ახალ აღმოცენებად სისტემის ჩარჩოებში“ (94, 204-205). სტრუქტურისა და ფუნქციის კავშირი და ურთიერთგანპირობებულობა უდავოა. ოჯახმა რომ შეძლოს გარკვეული ფუნქციის შესრულება, მას შესაბამისი სტრუქტურა უნდა ჰქონდეს. შეუძლებელია, მაგალითად, მოდემის გავრძელების ფუნქცია შეასრულოს არასრულმა ოჯახმა. აქ ვლინდება სტრუქტურისა და ფუნქციის მჭიდრო კავშირი, მაგრამ რამდენად შეიძლება აქედან სტრუქტურისა და ფუნქციის იგივეობის გამოყვანა, ეს საკითხავია.

3. ოჯახის ფუნქციები

ყოველ სოციალურ წარმონაქმნს თავისი დანიშნულება აქვს და შესაბამისად ღირებულებაც, რამდენადაც ის გარკვეულ როლს ასრულებს სოციალური სინამდვილის ყოფიერებაში. [ოჯახიც, როგორც ერთ-ერთი სოციალური ინსტიტუტი, გარკვეული დანიშნულების მქონეა. ის მოწოდებულია, ორგანიზაცია გაუკეთოს ადამიანთა შორის კავშირებს, — იქნება ეს სულიერი, სხეულებრივი, თუ მატერიალური ოჯახი მოწოდებულია, უზრუნველყოს ადამიანთა შორის ინტიმური კავშირის სოციალიზებული ფორმა. ოჯახი ადამიანთა შორის სიყვარულის მაინსტიტუირებული ერთეულია, მისი ლეგიტიმიზირების და მის საფუძველზე ადამიანთა გაერთიანების ინსტიტუტია. [როდესაც ვამტკიცებთ, რომ ოჯახი სიყვარულის საფუძველზე აიგება, ეს არ ნიშნავს, რომ ფაქტობრივად ყოველი ოჯახის შექმნას სიყვარული უდევს საფუძველად, ან მხოლოდ სიყვარულია ოჯახის შექმნის საფუძველი, ან კიდევ ისტორიულად ყოველთვის ასე იყო. სიყვარული და ოჯახი ჯერარსულად არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან, ფაქტობრივად კი ოჯახის შექმნის საფუძველი შეიძლება იყოს საკუთრებითი ინტერესები, მარტობისგან თავის დაღწევის სურვილიც,

მოდგმის გაჩენისადმი ლტოლვეა, სამოგადოებისა და სოციალური ერთობების წინაშე მოვალეობის გრძნობაც, შეიძლება საფუძველში სიყვარული იყოს და ყველა დანარჩენი არსებობდეს, მაგრამ, სადაც სიყვარულია, იქ ყველა სხვა წარმოებული და მეორადია. ყოველ შემთხვევაში ოჯახის შექმნა დაკავშირებულია საერთო ინტერესებთან და ღირებულებებთან და სადაც ისინი არ არსებობენ, ან ძალას კარგავენ, ოჯახი ინგრევა. ემოციურ მოთხოვნათა კანონიერი დაკმაყოფილების უზრუნველყოფა ოჯახის ერთ-ერთი ფუნქციაა. ასევე უპირველესი ფუნქციაა მოდგმის გაგრძელება, რეპროდუქცია, ანუ სამოგადოების ბიოლოგიური უზრუნველყოფა.

სამოგადოება ვერ იარსებებს, თუ მოდგმა არ გაგრძელდება, ხოლო თაობათა უწყვეტობის უზრუნველყოფის ერთადერთი კანონიერი ფორმა ოჯახია და ეს ფაქტი განმსაზღვრელია როგორც პიროვნების, ისე სამოგადოებისთვის. ოჯახი თაობათა არა მარტო ბიოლოგიური, არამედ კულტურული უწყვეტობის განმხორციელებელიცაა. კულტურული მემკვიდრეობის გადაცემის ერთ-ერთი ძირითადი გზა სწორედ ოჯახია. ოჯახში ეუფლება ბავშვი ჩვევებს, ტრადიციებს, მნობრივ ნორმებს და სხვა სოციოკულტურულ ფენომენებს. ოჯახის ამ ფუნქციის განხორციელება ნიშნავს ოჯახის მიერ განმსაზღვრელი და შეუსვლელი ფაქტორის როლის თამაშს ახალი თაობის სოციალიზაციაში. ბავშვის სოციალიზაციის პირველი და შემდგომში კი ერთ-ერთი ძირითადი ფორმა ოჯახია, მოზარდის აღზრდა სამოგადოებისთვის მისაღები სოციალურ-მნობრივი ღირებულებების საფუძველზე სწორედ ოჯახში იწყება. ბიოლოგიურადაც ბავშვი უმწეო იბადება და უცილობლად საპირიერებს მზრუნველობას, აქედანვე იწყება მისი სოციალიზაცია. მართალია, დღეს აღზრდისა და განათლების სამოგადოებრივი ინსტიტუტები გადამწყვეტია არა მარტო სასკოლო, არამედ სკოლამდელ ასაკშიც, მაგრამ ოჯახი არც ერთ ეტაპზე არაა გამოთიშული სოციალიზაციის პროცესიდან. ოჯახში გებულობს პირველად ბავშვი, რა შეუძლია გააკეთოს და რა ეკრძალება. პირველი ნებართვა და პირველი ტაბუც ოჯახში იღებს სათავეს. ეს ეხება ქცევის ყველა ფორმას და ყველასთან დამოკიდებულებას. დაწყებული მოზარდებსა და თანატოლებთან დამოკიდებულებით, დამთავრებული სქესობრივი ქცევის ნორმებით. ოჯახი ბავშვის ქცევაზე სოციალური კონტროლის განხორციელების ყველაზე ქმედითი ფორმაა. მას ვერ შეეცლის და ვერც შეედრება რომელიმე სხვა სოციალური ინსტიტუტი, სასწავლო აღმზრდელობითი, თუ ახალგაზრდული ორგანიზაციები. ეს ფუნქციები სხვადასხვა ასპექტით აშუქებენ მოზარდის ცხოვრებას და ოჯახის როლს თაობათა ურთიერთობის გარკვევაში და ისინი იმდენად მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული, რომ ერთმანეთში გადადიან და ერთმანეთს განაპირობებენ. ოჯახის ფუნქციების ღიფერ-

ენცირებული განხილვა მოცემულია სოციოლოგიის თეორიის ყველა სახელმძღვანელოში. [შიქანსკისთან განსხვავებულია ოჯახის სუბი ფუნქცია: 1. საზოგადოების ბიოლოგიური უწყვეტობის უზრუნველყოფა; 2. საზოგადოების კულტურული უწყვეტობის უზრუნველყოფა, კულტურული მემკვიდრეობის შემდგომ თაობებზე გადაცემის გზით, ანუ ახალი თაობების სოციალიზაცია; 3. შეილებს სოციალური სტატუსის უზრუნველყოფა; 4. ინდივიდუალურ ემოციურ მოთხოვნებთან ინტიმური ერთობლივი ცხოვრების მოთხოვნების უზრუნველყოფა; 5. სოციალური კონტროლის, განსაკუთრებით სექსუალური ქცევის კონტროლის უზრუნველყოფა](161, 141-142).

[ოჯახის ფუნქციათაგან ერთ-ერთი არსებითია ქონებრივი მემკვიდრეობის პრინციპი და საერთოდ ეკონომიკური ფუნქცია. ოჯახი არა მარტო საერთო ინტერესების არენაა, არამედ საერთო ეკონომიკისაც.] ოჯახი იმდენად დაკავშირებულია თავის ეკონომიკურ ფუნქციასთან, რომ კერძო საკუთრების და ოჯახის გაჩენა პარალელურ ფენომენებად ითვლება. ყოველ შემთხვევაში [ოჯახის ერთ-ერთ საფუძველს ქონებრივი ერთიანობა წარმოადგენს, გრძნობებსა და ემოციებთან ერთად. ეკონომიკური პრინციპი ოჯახის ფუნქციათაგან იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ ხშირად ოჯახის შექმნაში განმსაზღვრელ როლს ასრულებს ქონება. ოჯახი ხშირად იქმნება მაგერიალური დაინტერესების ნიადაგზე, კორი მქონებლის, ან მესაკუთრისა და საკუთრებას მოკლებულის დაოჯახების გზით და მასტიმულირებული ამ შემთხვევაში გრძნობები კი არაა, არამედ საკუთრება. როგორი უარყოფითიც არ უნდა იყოს საზოგადოების დამოკიდებულება ოჯახის ასეთი საფუძვლისადმი, ის ფაქტია. როდესაც ოჯახის მაგერიალურ-ქონებრივ ფუნქციაზე ემსჯელობთ, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოებაც, რომ საკუთრება არა მარტო ოჯახის შექმნის საფუძველია, არამედ შემდგომშიც ოჯახის არსებობის და მემკვიდრეობით გადაცემის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ინსტიტუტია. ოჯახი ეკონომიკის განხრით ასრულებს საკუთრების დაგროვებისა და შენახვის ფუნქციას. ოჯახი და სიმდიდრე ორივე კერძო საკუთრების პრინციპზე აიგება. საზოგადოებრივი საკუთრება წინააღმდეგობაშია ოჯახის სისტემასთან, რადგან ოჯახი კერძო საკუთრებაზეა აგებული და თუ ოჯახი ითვლება სოციალური არსების ცხოვრების ნორმალურ ფორმად, ასეთივე ნორმალური ფორმაა კერძო საკუთრებაც. შემთხვევითი არ იყო, რომ სხვადასხვა ჯურის უტოპისტები კერძო საკუთრებასთან ერთად უტყეოდნენ ოჯახსაც. ცალმხრივია ყველა იმათი მცდელობა, ვინც საკუთრების განსაზოგადოებას ამართლებს წარმოების საზოგადოებრივი ხასიათით, რადგან წარმოების პროცესი ქმედითია მხოლოდ კერძო საკუთრების პირობებში და ეს დადასტურდა არა მარტო თავისუფალი სამყაროს განვითარებით, არამედ საბჭოთა კავშირის

და მისი საგელიგების წარუმაგებელი სოციალური ექსპერიმენტით. სახელმწიფო მასშტაბით ასე თუ ისე შესაძლებელია საზოგადოებრივ საკუთრებაზე დაფუძნება, მაგრამ ოჯახის მასშტაბით ეს გამორიცხულია, ოჯახი აიგება მხოლოდ კერძო საკუთრებაზე. უნდა აღინიშნოს ზოგიერთი მარქსისტის მცდელობა — ქონებრივი პრინციპი გზამკვლელოდ გაუქმებულად ეგრეთ წოდებულ სოციალისტურ ოჯახში და, მეორეც, წარმოებითი ფუნქცია სოციალისტურ საზოგადოებაში მიანიჭოს მხოლოდ იმ ოჯახებს, რომელთაც პირადი ნაკვეთები აქვთ. უსაფუძვლოა ვოლკოვის მტკიცება, რომ სოციალისტურ საზოგადოებაში მოკვდა ოჯახში კერძო საკუთრების მემკვიდრეობით გადაცემის ფუნქცია. სწორედ ამ საზოგადოებამ აჩვენა, რომ ოჯახი არ კარგავს საკუთრების ფუნქციას მაშინაც, როდესაც კერძო საკუთრება გაუქმებული და აკრძალულია. ამ საზოგადოებაში ოჯახებს არ ჰქონდათ უფლება საკუთრების დაგროვებისა, მაგრამ არალეგალური გზებით მოახერხეს იგი. გარდა ამისა, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ კერძო საკუთრება ვრცელდება არა მარტო წარმოების საშუალებებზე, არამედ მოხმარების საშუალებებზეც¹ ყოველივე, რაც პიროვნებას, თუ ოჯახს ეკუთვნის, საკუთრებაა და არცერთ პერიოდში არ ყოფილა არც პიროვნება და არც ოჯახი საკუთრების გარეშე. ადამიანთა ცნობიერებიდან რომ არასდროს აღმოფხვრილა კერძო საკუთრების პრინციპი, აჩვენა პრივატიზაციის პროცესმა. ოჯახებს, რომ საკუთრება არ ჰქონოდათ, პრივატიზაცია ვერც განხორციელდებოდა. ოჯახს რომ საკუთრების ფუნქცია არ დაუკარგავს, ეს სამართლის პრინციპიდანაც ჩანს, რომელიც უზრუნველყოფს მემკვიდრეობის ინსტიტუტს პირველ რიგში ოჯახის წევრებზე, შემდეგ კი სხვა ნათესავებზე. მიუღებელია ხარჩევის მტკიცება, რომ ოჯახის სამი მაგერიალური ფუნქციიდან — „წარმოების ორგანიზაცია, კერძო საკუთრების დაგროვება, მოხმარების ორგანიზაცია“, — პირველი სსრკ-ში შესუსტებულია და მხოლოდ საკარმიდამო ნაკვეთებთანაა დაკავშირებული, მეორე ფუნქცია სოციალიზმში გადასვლასთან ერთად საერთოდ კვდება“ (153, 267-268). ასეთი მტკიცების საფუძველს ავგორს აძლევს საკუთრების უცნაური გაგება, როცა ის დამორებულია ფლობას და დაკავშირებულია მითვისებასთან. ავგორის მტკიცებით, კერძო საკუთრება არის არა ნივთის კუთვნილება, თუნდაც ის წარმოების საშუალება იყოს, არამედ ადამიანთა ურთიერთობა — დაკავშირებული წარმოების საშუალებათა მესაკუთრის მიერ სხვისი შრომის შედეგების მითვისებასთან (იქვე). სინამდვილეში მითვისებას, როგორც ფორმის არ უნდა იყოს საკუთრება, პირველადობა არ ეკუთვნის, მითვისება კი არ განსაზღვრავს, არამედ კუთვნილება. ის, რაც პიროვნებას ეკუთვნის, კერძო საკუთრებაა, რადგან კუთვნილება არ მოხსნილა სოციალიზმის დროს, ამდენად ოჯახს არ დაუკარგავს საკუთრების მემკვიდრეობით გადაცემის ფუნქციას.

საერთოდ სოციალისტური და ბურჟუაზიული ოჯახის დაპირისპირების სურვილს მოსდევს ასეთი უცნაური მტკიცებანი. კიდევ უფრო გაუგებარია, როცა ვოლკოვი ამტკიცებს, რომ სოციალიზმის დროს ოჯახის რეპროდუქციის ფუნქციაც იცვლის შანაარსს. უცნაურია იმის მტკიცებაც, რომ ოჯახის ეკონომიკური ფუნქცია მთლიანად ემყარება სახალხო, ან კოოპერაციულ საკუთრებას და ძირითადად მღვთმარეობს მოხმარებასა და ყოფაში (ხარჩევი). ამრიგად, ეკონომიკური ფუნქციიდან ამოიღეს საკუთრების მემკვიდრეობით გადაცემის და წარმოების ფუნქცია, მაშინ როდესაც ოჯახი არ არსებობს მათ გარეშე. როგორ შეიძლება მტკიცება, რომ ოჯახის ბიუჯეტი მხოლოდ მოხმარებისგან შედგება, რას მოიხმარს, თუ საკუთრებაში არ ექნა. სხვა საკითხია, რომ ინდუსტრიულ-სამოგადოებამ. აგრარულისაგან განსხვავებით, წარმოება დაამორა ოჯახს. თუ აგრარულ სამოგადოებაში და წერილ წარმოებაში ოჯახი იყო წარმოების ადგილიც, ინდუსტრიულმა სამოგადოებამ წარმოების გამსხვილებით და ფაბრიკა-ქარხნების აშენებით წარმოების პროცესი გერიგორიულად დაამორა ოჯახს. შინ მუშაობის უმნიშვნელო ფორმის გარდა, წარმოება ძირითადად ოჯახის გარეთ ხდება. აგრარულ სექტორში ეს მხოლოდ ნაწილობრივ განხორციელდა, მრეწველობაში კი მთლიანად.

ოჯახის ფუნქციებისა და სტრუქტურის ცნობილ ამერიკელ მეკლევარს უილიამ გულს ოჯახის ფუნქციები განხილული აქვს პიროვნებასა და სამოგადოებასთან მიმართებაში. მისი მტკიცებით, „ოჯახის კლასიკურ ფუნქციებს ჩვეულებრივად ჩამოთელიან როგორც მოღვმის კვლავწარმოებას, სტატუსის განსაზღვრას, ბიოლოგიურ შენახვას, სოციალიზაციას და სექსუალურ კონტროლს“. ისინი ცვლადებში გადაყვანილი, შემდეგნაირად გამოიყურებიან:

1. მობადობის დონე, რომელიც შეიძლება იყოს მაღალი, ან დაბალი;
2. სტატუსის განსაზღვრა, რომელიც შეიძლება გადაყვანილ იქნეს სტრატეგიკაციის შესაბამის ცვლადებში. ა) ინდივიდის მიერ მთელი ცხოვრების მანძილზე სოციალური სტატუსის შენარჩუნების ხარისხი, რომელშიც დაიბადა; ბ) სტრატეგიკაციის სკალაზე ოჯახის განლაგების დონე; გ) ოჯახის დამოკიდებულება სტრატეგიკაციის განაწილების ფორმისადმი;

3. ბიოლოგიური შენახვა ანუ ოჯახისადმი შინაგანი გამანაწილებელი სისტემა, ეს ფუნქცია დანაწევრდება შემდეგ ფსევდოცვლადებად: ა) ისინი, ვინც ოჯახიდან იღებს დახმარებას (ე. ი. ადამიანთა რაოდენობა, რომელთა სტატუსს მხარს უჭერენ ოჯახში), ბ) ძირეული, ნუკლეარული ოჯახის მხრივ ნათესაუებისადმი დახმარების მოცულობა და სახეობა (ამასთან იმ ნათესაუების მიმართ, რომლებიც არ შედიან ოჯახის ძირითად შემადგენლობაში, ამ დახმარების შემცირება შეიმჩნევა);

4. სოციალიზაცია, რომლის ძირითადი ცვლადები შემდეგია: ა) სოციალიზაციის ხარისხის ინტენსივობა, ე. ი. ზომა, რომლის ფარგლებში ოჯახს შეუძლია თავის გავლენა ბავშვებზე; ბ) ოჯახის წევრთა რაოდენობა, რომელთა სტატუსი მოიცავს სოციალიზაციის ვალდებულებას, გ) დროის სანგრძლივობა, რომელიც იხარჯება ოჯახში სოციალიზაციის პროცესში ბავშვებზე შეთავალყურეობისათვის;

5. ემოციური შენარჩუნება ანუ ინდივიდის ემოციური მდგომარეობის შინაგანი ფსიქოლინამიკური და გარეგანი წონასწორობა. ამ წონასწორობას განაპირობებს არა ინდივიდის პიროვნული სტრუქტურა, არამედ ის, თუ რა ზომით განაპირობებენ ოჯახური ფორმები მის სულიერ სიმშვიდეს. თანამედროვე, ძირითადად ქალაქური ოჯახი ვახდა ერთადერთი ადგილი, სადაც ინდივიდს შეუძლია პოვოს თავისი ემოციური წონასწორობა. ოჯახმა ძალიან დიდი გვირგვინი იგვირგვინა და ეს ხელს უწყობს განქორწინებათა ზრდას;

6. სოციალური კონტროლი (ოჯახის კლასიკური ფუნქციების ჩამონათვალში სექსუალური კონტროლი), თუმცა ოჯახი მართლაც ახორციელებს მის წევრთა სექსუალურ ქცევაზე კონტროლს, მაინც ის სოციალური კონტროლის მხოლოდ ერთი სფეროა. ჩვენს საზოგადოებაში კი ოჯახი სოციალური კონტროლის ძირითადი აგენტი, როგორც მოზრდილია, ისე ბავშვების მიმართ. აღნიშნული ცვლადები ორიენტირებულია ინდივიდის წარმოებასა და მოქმედებაში შენარჩუნებისათვის, ამდენად ისინი განიხილება როგორც სოციალური ფუნქციებიც, ე. ი. მათი გზით საზოგადოება ახორციელებს თავის მოღვაწეობას. მაგრამ შეიძლება გამოიყოს ფუნქციებიც, რომლებიც ორიენტირდებიან ძირითადად საზოგადოებაზე (94, 206-207) [მაშასადამე, ოჯახს აქვს ფუნქციები როგორც პიროვნების, ისე საზოგადოების მიმართ. გემოთ ჩამოთვლილი ფუნქციები ეხებოდა პიროვნებას, რითაც გავლენას ახდენდა საზოგადოებაზე.] ე. ი. პქონდათ სოციალური მნიშვნელობა, მაგრამ არის ფუნქციები, რომლებიც ეხება უშუალოდ საზოგადოებას. ასეთად ავგორს ესახება ოთხი ფუნქცია:

1. სოციალური ფუნქცია, რომელიც შეესაბამება თაობათა კვლავარმოების ფუნქციას და სხვა არაფერია, თუ არა საზოგადოების წევრთა შეცვლა;

2. ინდივიდის სტატუსის განსაზღვრა მიეკუთვნება საზოგადოების სექტორთა უფრო ფართო სოციალურ ინტეგრაციას.

3. სოციალიზაცია, სოციალური კონტროლი და ემოციური შენახვა გარკვეული სოციალური ფუნქციის მქონეა, რაც მდგომარეობს ოჯახის პასუხისმგებლობაში საზოგადოების მიმართ მის წევრთა ქცევისათვის. ამას შეიძლება ეწოდოს მზრუნველობის ფუნქცია.

4. ბიოლოგიური შენახვა და სტატუსის განსაზღვრა ეხება რესურსე-

ბის მისაწვდომობას, მათი სოციალური მნიშვნელობა კონკრული, ხელისუფლების და საკუთრების გადაცემა და ამრიგად შენარჩუნება საზოგადოებაში არსებული ძალაუფლებისა და საკუთრების სტრუქტურათა (94, 207-208). როგორც ჩანს, ერთი და იგივე ფუნქციები პიროვნებისა და საზოგადოების მიმართ სხვადასხვა როლს ასრულებს, ამიტომ იღებს მათ ავტორი როგორც პიროვნულ, ისე სოციალურ განზომილებაში.

ოჯახის ფუნქციების დახასიათებისას ხშირად აღმოჩნდება წინააღმდეგობა მარქსისტულ და არამარქსისტულ პოზიციებს შორის, განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, როცა მარქსისტები ცდილობენ გამოყოფონ სოციალისტური ოჯახი, როგორც განსხვავებული და ახალ პრინციპებზე აგებული. აქ გვინდა შევეხოთ ერთ ფუნქციას, რომელიც არ ფიგურირებს მარქსისტებთან ოჯახის დახასიათებისას და რომელსაც დასაველეთელი სოციოლოგები მეტად მნიშვნელოვნად თვლიან. — ესაა ოჯახის მიერ სოციალური სტატუსის შენარჩუნების ფუნქცია. ხარჩევის და მაკოესკის შრომაში ოჯახს მიეწერება შემდეგი ფუნქციები: რეპროდუქციული, სამეურნეო-ეკონომიკური, რეკრეაციული, კომუნიკალური, აღმზრდელობითი და მარეგულირებელი. ვასილიევის შრომაში — „ოჯახი და მისი ფუნქცია“ — ოჯახის ფუნქციები სამი მიმართულებითაა დახასიათებული: 1) მოსახლეობის კელაქწარმოების პროცესი, 2) პროცესები, რომელთა მატარებელი ოჯახის გვერდით სხვა სოციალური ინსტიტუტებიცაა (მოსმარება, ბავშვთა აღზრდა, არასამუშაო დროის გამოყენება და ა. შ.), 3) პროცესები, რომელნიც უშუალოდ მიმდინარეობენ სხვა სოციალურ ინსტიტუტებში და ოჯახი ერთ-ერთ ფაქტორად გამოდის (მაგალითად ადამიანთა წარმოებითი საქმიანობა). როგორც ვხედავთ, არც ხარჩევთან და მაკოესკისთან და არც ვასილიევიან არაა დასახელებული სოციალური სტატუსის შენარჩუნების ფუნქცია. გუდი კი არა მარტო ასახელებს სტატუსის ფუნქციას, არამედ მას აქცევს განხილვის სპეციალურ საგნად. ეს ხდება იმის გამო, რომ მარქსისტული მკვლევრები უპირისპირდებიან ოჯახის დასაველურ სქემას და სოციალისტურ საზოგადოებას მიიჩნევენ ერთიან რანჟირებას მოკლებულ თანაბარი პრესტიჟის საზოგადოებად, სადაც კლასობრივ-ფენობრივი დაყოფა არაა. კითხვა ისმის, რამდენად შეიძლება, საზოგადოებაში მთლიანად მოხსნილი იყოს განსხვავება სტატუსთა მიხედვით და მივიღოთ ერთიანი საზოგადოება. არცერთ ეპოქაში, დღევანდლობის ჩათვლით, არ არსებულა საზოგადოება, რომელშიც არ იყვნენ პრივილეგირებულნი და პრივილეგიას მოკლებულნი, რჩეული ანუ ელიტები და მასა, ანუ ხალხი. როგორც ვასეგი აღნიშნავს, ასეთი დაყოფა ბუნებრივია საზოგადოებისათვის, რადგან ყველა საზოგადოებაში არსებობს მმართველები და მართულები. არაიუ მთელი საზოგადოება, მისი არცერთი ელემენტი არ არსებობს რანჟირების გარეშე. ელიტა განსხვავდება მასისაგან პრესტიჟით, სო-

ციალური მდგომარეობით, შემოსავლით. ამ ნიშნით ხასიათებოდა საბჭოთა საზოგადოება. იცელება კრიტიკიკუმები პრივილეგირებულთა შერჩევის, მაგრამ არ ისპობიან პრივილეგირებულნი. საბჭოთა საზოგადოების განვითარების ყველა ეტაპზე, ეოსლენსკის სამართლიანი შენიშვნით, ნომენკლატურა ბატონობდა, მხოლოდ სხვადასხვა ეტაპზე მისი რეკრუტირება განსხვავებულად ხდებოდა. საბჭოთა საზოგადოება მრავალი სახის ელიტისაგან შედგებოდა — პარტიული, ადმინისტრაციული, სამხედრო, აკადემიური, კვალიფიციური და სხვა. რადგან ყველა საზოგადოებას ერთნაირად ახასიათებს სოციალური სტრუქტურა, მას გამოხატავს ოჯახიც. [ისე როგორც პიროვნებას აქვს საზოგადოებაში საკუთარი სოციალური სტატუსი, ოჯახსაც აქვს თავისი სტატუსი, როდესაც ოჯახის წევრი კარგავს ოჯახის სტატუსს, ეს ნიშნავს, რომ ის ამოვარდება იმ წრიდან, რომელსაც ეკუთვნის მისი ოჯახი. როცა ოჯახის უფროსი იძენს ახალ სოციალურ სტატუსს მოღვაწეობის შედეგად, ის ამადლებს თავისი ოჯახის სტატუსსაც, მაგრამ ოჯახის ყოველი წევრის სტატუსის ამადლება არ იწვევს მთელი ოჯახის სტატუსის ამადლებას] ასე რომ, ოჯახის წევრისა და ოჯახის სტატუსს შორის ყოველთვის არსებობს გარკვეული თანაფარდობა გოლობის ან განსხვავების სახით. ეს შეიძლება იყოს ან უფრო მაღალი, ან უფრო დაბალი სტატუსი. ამდენად ყველა საზოგადოების ოჯახი ახალ მოელენილს ახედრებს გარკვეულ სოციალურ სტატუსს თუ პოზიციას და მისგან მოელის მის შენარჩუნებას ან ამადლებას. შესაბამისად შეიძლება არსებობდეს მიღწეული, ანუ შეძენილი სტატუსი, განსხვავებით მემკვიდრეობითისაგან. უილიამ გუდის ამრით, „სტატუსის დადგენასთან დაკავშირებული ცელადი სამია: ა) დაკავებული რანგის სიმყარე, ბ) სიმადლე, რომელიც უკავია ამა თუ იმ ოჯახს ყველა ოჯახის რანგების სკალასთან მიმართებით, გ) ამა თუ იმ ოჯახის ადგილი რანგთა განაწილების სისტემაში“. (94, 209). ყოველი საზოგადოება სტრატიფიცირებულია, ხოლო სტრატიფიკაციის საფუძველია რჩეულთა დიფერენციალური შეფასება, რჩეულთა იმ თვისებებისა, რომელნიც საზოგადოებაში ითვლებიან მნიშვნელოვნად. რაც დიფერენცირებულად ფასდება საზოგადოებიდან, საზოგადოებაში იცელება. ერთ შემთხვევაში ეს შეიძლება იყოს წარმოშობა, მეორეში — ფული, მესამეში — პრესტიჟი, მეოთხეში — ძალაუფლება, მეხუთეში — ინტელექტუალური მონაპოვარი, პატიოსნება, სიმამაცე, პროფესიული ოსტატობა, ან განათლება. მაღალი სტატუსის ოჯახებს ეს თვისებები უფრო მეტად ახასიათებთ, ვიდრე დაბალი სტატუსის. რანგობრივი ადგილი ისეთი რამეა, რაც მემკვიდრეობითი იქნება თუ მოპოვებული, ყოველთვის საჭიროებს შენარჩუნებას და ოჯახის მდგომარეობა რანგთა სისტემაში განისაზღვრება ოჯახის ქცევის მაჩვენებლებით. წარმოშობით მიღებული რანგიც იკარგება, როცა ოჯახი ვერ უზრუნველყოფს მის შენარჩუნებას.

შეიძლება ინდივიდი ცუდად ასრულებდეს სამოვადოებაში თავის როლებს და ოჯახი მაინც ინარჩუნებდეს თავის რანგს. ეს დამოკიდებულია ოჯახის სხვა წევრების მოწადინებაზე და საერთოდ ოჯახის ბრუნვაზე რანგის შენარჩუნებისათვის. მაღალი რანგის ოჯახებიდან მეტს მოითხოვენ და მათდამი კონტროლიც მეტია. ამიტომ ისინი სხვაზე მეტ ენერჯიას და სახსრებს უნდა ხარჯავდნენ თავიანთი სტატუსის შესანარჩუნებლად, ე. ი. იმ თვისების მისაღწევად, რომელიც ითვლება სტატუსის საფუძვლად. თუ ეს განათლება იქნება — განათლებისათვის, თუ დახელოვნება იქნება — დახელოვნებისათვის და ა. შ. მაღალი რანგის ოჯახებისგან მოითხოვება სოციალიზაციის და სოციალური კონტროლის უფრო მეტი ინტენსივობა. აქედან გამომდინარე, გულის ამრით, მაღალი რანგის ოჯახები უფრო შეესაბამება სამოვადოებაში ოჯახური ცხოვრების იდეალს, ვიდრე დაბალი რანგის ოჯახები (94, 211).

ოჯახის ფუნქციათაგან ერთ-ერთია ახალი თაობის სოციალიზაციის ფუნქცია ამ მხრივ ოჯახს სხვა სოციალურ ინსტიტუტებთან შედარებით დიდი უპირატესობა აქვს ორი გარემოების გამო: ოჯახი სოციალიზაციის დასაწყისიდანვე, ახალშობილის მოუღენისთანავე, წარმართავს სოციალიზაციის პროცესს და მეორეც: მას შემდეგ, რაც სამოვადოებრივი ორგანიზაციები და სოციალური ინსტიტუტები ჩაებმებიან ახალი თაობის სოციალიზაციაში, დროის უმეტეს მონაკვეთში ეს პროცესი ოჯახში მიმდინარეობს, რადგან ახალი თაობა დროის უმეტეს ნაწილს სწორედ ოჯახში ატარებს, მას შემდეგაც, რაც ემზადება სასკოლო და ახალგაზრდული ორგანიზაციების ცხოვრებას. ოჯახის სოციალიზაციის ფუნქციას ხშირად შემოზღუდავენ აღმზრდელობითი ფუნქციით, რომელიც აქვთ მშობლებს შეილების მიმართ, მაგრამ უნდა გაეითვალისწინოთ, რომ ბავშვს თავიდანვე გარკვეული შემეცნებითი ინტერესებიც უჩნდება. ბავშვის კითხვებში, რომელთაც ის განუწყვეტლივ სვამს, შედის ყველაფერი, რაც მის გარემოშია და იწვევს მის გაკვირვებას. ამას ემატება კითხვა — „რა არის ეს?“ — ყველაფრის მიმართ. ხოლო ამ კითხვაზე პასუხი არაა ღირებულებითი მსჯელობის განზომილებაში, ყოველ შემთხვევაში ბავშვი არ დაკმაყოფილდება იმის მოსმენით; ეს კარგია თუ ცუდი, კეთილი თუ ბოროტი, არამედ მისი კითხვები მოითხოვს ფაქტზე მსჯელობასაც და მოგჯერ მოზრდილთათვისაც საკმაოდ რთულს. ბავშვის ცნობიერება ამ მხრივ მეტად მრავალმხრივი და გამომჟღავნებლობითია. შემთხვევითი არ არის, რომ ნიცშეს მარატუსტრას ვარდასახვის ერთ-ერთი ფორმა ბავშვად ყოფნაა, არც ის, რომ დიდი ფილოსოფოსები ბავშვებს და გონებაშერყეულებს ერთნაირად მიიჩნევენ ბრძნული კითხვების დამსმელად. იასპერსის ამრით, ფილოსოფოსობის ჩანასახები შეიძლება ვეძიოთ ბავშვებში. ბავშვის მიერ დაძული კითხვა, რატომ აქვს მას სურვილი ყოველთვის ამროვნებისა, რატომაა, რომ მას სხვა უნდა

იყოს, და მაინც იგივეა, იასპერსის აზრით, მიუთითებს იმაზე, რომ ბავშვს აკვირებებს თავისი მე. სამყაროს ღმერთის გზით წარმოშობით ახსნაში ბავშვი სეამს კითხვას — რა იყო მანამდე? ბავშვის ცნობიერებაში მრავლადაა ფილოსოფოსობის ელემენტები, რომელთა უმრავლესობა მოზრდილებში ვერ პოულობს განვითარებას, სწორედ ამას გამოხატავს ნიქშის დებულება: ყმაწვილის ბავშვი ჭეშმარიტებას გამოამუქებენ. ამ კითხვათა სიმრავლეზე პასუხები, ბავშვისთვის მისაწვდომი დოზით, არის მისი შემეცნების სამყარო, რომელსაც ის ყოველგვარ სასწავლო დაწესებულებაში მოხვედრამდე აწარმოებს და რომლის ერთადერთი წყარო ოჯახია. ამიტომ ოჯახის სოციალიზაციის უუნქციაში შედის ბავშვის არა მარტო მწეობრივი, არამედ შემეცნებითი პორიზონტის პირველი ჩამოყალიბება, დასწავლის პირველი ელემენტები, თვით სწავლების პროცესიც ნაწილობრივ ოჯახში მიმდინარეობს, განათლების პირველ ელემენტებს, და თუ ოჯახს საშუალება აქვს, შემდგომსაც, ბავშვი ოჯახში აღიქვამს. ამიტომ სოციალიზაცია უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე აღზრდა და პირველსავე ეტაპზე მასში უშუალოდ საგანმანათლებლო და საამროვნო ელემენტებიც შედის. თუ იმასაც მივაქცევთ ყურადღებას, რომ ბავშვი ოჯახში ეუფლება უცხო ენას, ოჯახი უფრო ფართო პროფილით მონაწილეობს სოციალიზაციაში, ვიდრე აღზრდაა. არის კიდევ ერთი ასპექტი, რომელსაც იშვიათად, მაგრამ მაინც აქცევენ ყურადღებას სოციოლოგები — ეს ეხება სოციალიზაციის პროცესში არა მარტო მშობლების გავლენას ბავშვებზე, არამედ თავის მხრივ ბავშვების გარკვეულ გავლენასაც მშობლებზე. თუ მშობლების დამოკიდებულება შეილებისადმი განისაზღვრება სიყვარულით და მოვალეობით, მცირეწლოვანთა დამოკიდებულებას მშობლებისადმი მხოლოდ სიყვარული უდევს საფუძვლად, ხოლო მშობლებისადმი მოვალეობა მხოლოდ სრულ ასაკში შედის ძალაში. მაგრამ იმაშიც, რასაც ბავშვები აელენენ მშობლებისადმი სიყვარულის სახით, მრავალი დიდაქტიკური მნიშვნელობის მომენცია. არის ოჯახი, სადაც მოზრდილთა და განსაკუთრებით ცოლ-ქმრის დამოკიდებულებას, ხშირად მხოლოდ მოვალეობა უდევს საფუძვლად, სიყვარული კი ერთად ცხოვრების ჩვევას შეუკვლია და მოქმედებს ადიულტერის — ცოლქმრული დალაგის ინსტიტუტი, და ფარისევლობა, რაც სიყვარულის ამოწურვის და ურთიერთგაუცხოების გამოვლენაა, ბავშვის დამოკიდებულება მშობლებისადმი კი ყოველთვის უშუალო და მართალია, სიცრუის არცერთ ელემენტს არ შეიცავს. მშობლებისთვის ეს საკმაო გაკვეთილია. ისე როგორც საერთოდ ბავშვის ცხოვრებაში გულუბრყვილობა, ჰაგიონება, სიგყვისა და საქმის ერთიანობა სანიმუშოა მოზრდილთათვის, რომლებშიც სიგყვასა და საქმეს შორის დაშორება, ნაფიქრალსა და ნათქვამს შორის გათიშვა ჩვეულებრივი ხდება. არის სხვა მრავალი მომენცია, რაც მოზარდიდან გადაეცემა მოზრდილს, ამიტომ მართე-

ბულად აღნიშნავეს ხარჩევი: „ბავშვებისთვის საოჯახო აღმზრდის აუცილებლობას ემატება მისი აუცილებლობა თეით ოჯახისათვის“. ის ემყარება ამერიკელი სოციოლოგის ჯილ ბორდის შრომას — „ბავშვის განვითარების სოციოლოგია“, რომელშიც ავტორი დაწვრილებით წარმოადგენს ბავშვის მხრივ ოჯახზე გავლენას 6 პუნქტით. როგორც ავტორი აღნიშნავეს, ოჯახური ურთიერთობანი მოიცავს არა მარტო იმას, რასაც მშობლები გადასცემენ თავიანთ შვილებს და ბავშვები ერთმანეთს, არამედ იმასაც, რასაც ბავშვები გადასცემენ თავიანთ მშობლებს. ბავშვთა ეს „ნობაიი“ შემდეგნაირად შეიძლება წარმოვიდგინოთ: 1. ოჯახის შიდა კავშირთა გამდიდრება, 2. ოჯახის ინტერესთა წრის გაფართოება, 3. მთელ ცხოვრებას რომ მიჰყვება, ისეთი ემოციური კმაყოფილება, 4. ცხოვრების განვლილი ეტაპებისადმი დაბრუნების შესაძლებლობა, 5. ახალი პიროვნების განვითარების კონტროლი, 6. სასიყოცხლო პროცესების და სიცოცხლის საზრისის უფრო ღრმა გაცება. (153, 293). ბავშვთა სამყარო, ცხოვრებისეული ყოველდღიურობით დამძიმებული მოზრდილი ცნობიერებისთვის, თავისებური უბიწოებისა და თავდაპირველი ადამიანობის განსახიერებაა, იმდენად, რომ, მოზრდილს ყოველთვის ენაგრება ამ სამყაროში დაბრუნება, მის ცნობიერებაში ის სამოთხეა, რომლისადმი დაბრუნების სურვილის მიუხედავად განხორციელება არ შეუძლია. რიკერტი, როდესაც ასაბუთებდა ორი სამყაროს — ღირებულებისა და რეალობის — გათიშვას, მიუთითებდა, რომ მათი გაერთიანებისაკენ სწრაფვა ბავშვობის სამოთხეში დაბრუნების სურვილის ანალოგიურია. ეს სურვილი კეთილშობილური, მაგრამ განუხორციელებელია, ეს სანუკვარი ბავშვობის წმინდა სამყარო არის სწორედ ის აღმზრდელობითი სკოლა, რომელსაც ოჯახი ახალი თაობის სამყაროში პოულობს. ოჯახი ბავშვის ფორმირებაზე ახდენს კომპლექსურ აღმზრდელობით გავლენას, რომლის სფეროში ექცევა ბავშვის ინტელექტიც, ემოციებიც, შეხედულებებიც, გემოვნებაც, ჩვევებიც, ოჯახურ აღმზრდას ყოველსმომკეველი ფუნქცია აქვს და ბავშვზე ყველა ფორმით გემოქმედებს: ურთიერთობით, პირადი მაგალითით, რეალური ქცევის შეფასებით, დასჯით და წახალისებით. სამავე დროს, ოსიპოვი ხაზს უსვამს აღმზრდელობითი ეფექტის ორმხრივობას: „ბავშვი მშობლებს მზრდის თავისი გაჩენით, მშობლებსა და საზოგადოებას შორის ახალ ურთიერთკავშირთა მთელი კომპლექსის შექმნით, ახალი ემოციებისა და განცდების ვადვიძებით. სამავე დროს, სინამდვილისა და კულტურის მოელენათა მოზარდის მხრივ უშუალო დანახვა აახლებს მოზრდილთა აღქმასაც, აიძულებს მათ, სხვა თვალთ შეხედონ ჩამოყალიბებულ შეფასებებს და შეხედულებებს“. (106, 289). ცხადია, სოციალიზაცია საკმაოდ მრავალსახოვანი პროცესია, შემოთ თქმული არ ამოწურავს სოციალიზაციის შინაარსს. სოციალიზაცია ის პროცესია, რომლითაც ხდება

ათვისება და გაშინაგანება ადამიანის გარემოში არსებულ ნორმათა და ღირებულებათა. კულტურის მთელი მრავალსახეობის აღქმა და ინტერიორიზაცია, რომელიც ბავშვობიდან იწყება და მთელი ცხოვრება გრძელდება. ქრანგი სოციოლოგის შეარტენბერგის განსაზღვრებით: „სოციალიზმია ცოდნის, რწმენისა, გრძნობების შექნაა, ე. ი. ყოფიერების გავების და შეგრძნების წესისა, დამახასიათებელი საზოგადოებისთვის, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს, ამ კულტურის ინტეგრაცია ადამიანის ფსიქიკურ პიროვნებაში და, მამასადამე, სოციალური გარემოსადმი მისი აღაპკაცია. სოციალიზებული ადამიანი ეკუთვნის თავის გარემოს, ის იზიარებს თავისი ჯგუფის შეხედულებათა, ღირებულებათა, გემოვნებათა უმეტესობას და ურთიერთობაშია იმავე კულტურის წარმომადგენლებთან“ (158, 153).

✓ 4. ოჯახის ტიპოლოგია

ოჯახის ტიპების შესასებ მოძღვრება არაა ერთნისნა, რადგან განსხვავებაა როგორც ოჯახის ისტორიული ტიპების, ისე თანამედროვე ოჯახის ფორმების გავებაში. გარდა ამისა, ტიპოლოგია არ წარმოებს მხოლოდ ერთი კრიტერიუმით, იმისდა მიხედვით, რას აიღებენ კრიტერიუმად, ტიპოლოგიის სხვადასხვა ფორმასთან გვაქვს საქმე. რუსულ სოციოლოგიურ ლიტერატურაში ტიპოლოგიის ეს სხვადასხვა ფორმა ლაკონურად და მრავალფეროვნადაა მოცემული „დემოგრაფიულ ლექსიკონში“ მაკოვსკისა და გოლოდის წერილში სათაურით — „ოჯახი“ [ოჯახი მრავალი მეცნიერების საერთო ობიექტია და თითოეული მეცნიერება თავისი ამოცანების შესაბამისად განასხვავებს ოჯახის ტიპებს. სხვადასხვა კრიტერიუმით ოჯახის ტიპოლოგია შემდეგნაირად გამოიყოფა: ქორწინების ფორმების შესაბამისად გამოიყოფა ოჯახის ორგანიზაციის ორი ძირითადი სახე: მონოგამია და პოლიგამია. ისტორიულად სხვა ფორმებიც არსებობდა: მავრამ ძირითადი ეს ორია, სხვები მათი ნაირსახეობანია: მონოგამია ეწოდება ისეთ ქორწინებას, როდესაც ერთ მამაკაცს ერთდროულად მხოლოდ ერთი ცოლი შეიძლება ჰყავდეს და ერთ ქალს ერთი ქმარი, პოლიგამია ისეთი ფორმაა, როცა დასამეება ერთ ადამიანს ერთდროულად ორი ან მეტი საქორწინო პარტნიორი ჰყავდეს. მეოცე საუკუნეში ორივე ფორმა არსებობს, თუმცა მონოგამია უფრო გავრცელებული და თითქმის დაკანონებული ფორმაა. აზიისა და აფრიკის ქვეყნებში პოლიგამია და პოლიგინეას ვხვდებით, თუმცა მათ გვერდით მონოგამიაც არსებობს. ნათესაური კავშირების სტრუქტურის მიხედვით გამოიყოფა მარტივი ანუ ნუკლეარული და გაფართოებული, ანუ რთული ოჯახი. ოჯახის ნუკლეარული ტიპი, რომელმაც ინდუსტრიულ საზოგადოებაში ფართო გავრცელება პოვა

და თითქმის გამოდენა რთული ოჯახის ფორმა, შედგება ცოლ-ქმრისა და ჯერაც დაქორწინებული შეილებისაგან. რთული, ანუ გაფართოებული ფორმა მოიცავს სამ თაობას, ან კიდევ: ცოლქმარსა და მათ დაქორწინებულ შეილებს. ე. ი. შედგება ორი, ან მეტი ნუკლეარული ოჯახისაგან, რომელნიც ერთად ცხოვრობენ და ერთად ეწვევიან საოჯახო მეურნეობას. ნუკლეარული ოჯახის ტიპოლოგიის საფუძველია ოჯახის ბირთვი, ცოლ-ქმარი. ისინი სრულადაა თუ არა წარმოდგენილი, ამის საფუძველზე გამოყოფენ სრულ ოჯახს, სადაც ორივეა — ცოლიც და ქმარიც და არასრულს, სადაც ერთ-ერთი არ არის უკანასკნელ პერიოდში ფრანგმა სოციოლოგებმა ყურადღება გაამახვილეს იმ ფაქტზე, რომ ოჯახების დაყოფა სრულად და არასრულად შეიცავს შეფასების მომენტს. პირველი დადებით ღირებულებად ითვლება, მეორე უარყოფითად. მათი აზრით, კლასიფიკაცია არ უნდა გამოხატავდეს შეფასებით პოზიციას, ამიტომ ტერმინი — „არასრული ოჯახი“ შეცვალეს მონომშობლების ოჯახით, ე. ი. ერთმშობლიანი ოჯახით. ფრანგი სოციოლოგი ელენ ივერ ქალიუ, მონომშობლებიან ოჯახთა რიგს აფართოებს ნუკლეარულ ოჯახთა წრის მიღმა და მასში ჩართავს რამდენიმე კატეგორიას, თანაც ამ კატეგორიების ოჯახებს ის იღებს საფრანგეთის სტატისტიკურ და ეკონომიკურ გამოკვლევათა ნაციონალური ინსტიტუტის მონაცემებიდან. შესაბამისად მონომშობლის ოჯახთა მწკრივში გაერთიანდება შემდეგი ტიპები: 1. მონომშობლის ოჯახი, რომელსაც ერთ-ერთი მეუღლე არა ჰყავს; 2. საქორწინო წყვილები ბავშვებით, ან უბავშვოდ, რომელნიც არ არიან დაქორწინებული და არ მიუღწევიათ ოცდახუთი წლისთვის; 3. არაოჯახური უკრედები, რომლებიც შედგებიან ა) მარტოხელა ინდივიდთაგან, ბ) ინდივიდებისაგან, რომლებიც ცხოვრობენ ერთად, მაგრამ არ არიან დაკავშირებული ნათესაობით, ან ცოლ-ქმრობით, თუმცა აქვთ საერთო ბიუჯეტი და ეკონომიკა, გ) ინდივიდები, რომლებიც ცხოვრობენ ბავშვებთან ერთად ისინი დაქორწინებულნი არიან, ან ოცდახუთ წელს მიღწეული. მამასადაამე, მონომშობლიან ოჯახს მიეკუთვნება ისეთიც, რომელთაც არასდროს ჰყოლიათ ან ყოველ შემთხვევაში ამჟამად არ ჰყავთ მეუღლე, მაგრამ ზრდიან და ინახავენ ერთ ბავშვს მაინც. ამრიგად, მონომშობლიან ოჯახთა მეთაურის როლში შეიძლება იყვნენ ქვრივები, არაქორწინებითი შეილების მარტოხელა მშობლები, უფრო ხშირად კი განქორწინებულნი. (76, 117). ტერმინი მონომშობლიური, როგორც აუტორი ვეამცნობს, ინგლისური წარმოშობისაა და ფრანგულ სოციოლოგიაში ფემინისტებმა შემოიტანეს, რათა ასეთი ოჯახები ჩვეულებრივ ოჯახთა რიგში მოექციათ. მათი აზრით, ეს ოჯახები ისეთივე ნორმალურია, როგორც სხვები და, შეიძლება ითქვას, უფრო თანამედროვე.

იმისდა მიხედვით, ვინ არის ოჯახში განმსამღერელი, გამოყოფენ პატრიარქალურ და მატრიარქალურ ოჯახს. პირველს ახასიათებს მა-

მის უფროსობა და ძალაუფლება ოჯახში, მეორეს დედის უფროსობა და ძალაუფლება მართალია, მაგრიარქაგი და პაგრიარქაგი ისტორიულ კლასიფიკაციადაა მიჩნეული, რადგან ამქამად მაგრიარქაგის ფორმის ოჯახი არ არსებობს, მაგრამ სოციოლოგებისთვის მისი ისტორიულობაც სადავოა, რაც შეეხება პაგრიარქაგს, მისი კვალი თანამედროვე ოჯახსაც არ დაუკარგავს [ეთნოგრაფები ოჯახებს ყოფენ აგრეთვე შვილიანობის, ოჯახის შემადგენლობის, განქორწინებათა სიხშირის და სხვა ცალკეული ნიშნების მიხედვით] ამ მიმართებით განასხვავებენ თურქულენოვან ოჯახებს ევროპულენოვანისაგან. არსებობს ოჯახის განვითარების სხვადასხვა ეტაპები, რომლითაც ძირითადად დემოგრაფები ინგერესდებიან, რადგან ოჯახის ცვლილებებს თან ასლავს რეპროდუქციული უნარის ცვლა. ოჯახის სასიცოცხლო ციკლი ყველა იმ ეტაპთა ერთობლიობაა, რომელსაც შექმნიდან დაშლამდე გადის ოჯახი. პირველი ეტაპია ოჯახის შექმნა, მეორე — პირველი შვილის შექმნა, ანუ შობადობის დასაწყისი, შემდეგია შობადობის დასასრული, უკანასკნელი ბავშვის შობა, შემდეგია ცარიელი ბუდის პერიოდი, როცა შვილები დაქორწინებულია და მშობლები კვლავ მარტო რჩებიან, დაბოლოს ოჯახის არსებობა წყდება იმით, რომ ერთ-ერთი მეუღლეთაგანი კვდება, ან განქორწინდებიან (63,396). ოჯახის გიპოლოგიის ერთ-ერთი ფორმა მოცემული აქვს ვოუგელს წერილში — „ოჯახი და ნათესაობა“. მისი ტზრით, აგრარულ სამოგადოებაში არსებობს ოჯახის ორი ტიპი: ერთშტოიანი და გაერთიანებული ოჯახები. ერთშტოიანი ეწოდება ოჯახს, რომლის ფარგლებში ცხოვრობს სამი თაობა, ისე, რომ მასში შედის მხოლოდ ერთი დაქორწინებული ვაჟიშვილი, დანარჩენებს დაქორწინების შემდეგ დაუტოვებიათ მშობლების სახლი. ოჯახის ეს ფორმა ინარჩუნებს ოჯახის საკუთრებას იმ მოცულობით, რამდენიც დააგროვა ოჯახის უფროსმა. ოჯახის მეორე სახეობაა გაერთიანებული ოჯახი, რომელშიც მემკვიდრეობა იყოფა რამდენიმე შვილს შორის (19, 170).

5. ოჯახისა და ქორწინების წარმოშობა

ყოველი სოციალური ფენომენის განხილვა, აუცილებლობით მიგვიყვანს მისი გენეზისის შემეცნების ამოცანამდე, რადგან ფენომენის არსების გაგებაში მნიშვნელოვანი წილი შეაქვს მისი ისტორიული გზის გაყენობას. ამდენად გასაგებია ღიღი ყურადღება ოჯახისა და ქორწინების, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს, თუ სხვა სოციალურ ინსტიტუტთა წარმოშობის შემეცნების მიმართ. ანთროპოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და სოციოლოგიის ცნობილი წარმომადგენელი კონსენგრააციას ახდენენ ამ პრობლემებზე და ოჯახისა და ქორწინების ევოლუციის მრავალ, ერთიმეორისაგან განსხვავებულ სურათს ქმნიან. ეს თეორიე-

ბი შეიძლება დაიყოს ორ, ან სამ ჯგუფად, იმისდა მიხედვით, კლასიფიკაციის რა პრინციპი იქნება აღებული. ერთი თეორია დაკავშირებულია ბახოფენის, მაკლენანის და მორგანის სახელებთან. მეტი თუ ნაკლები განსხვავებით ისინი ქმნიან ოჯახის გენეზისის ერთ ხაზს. პირველი მათგანი — ბახოფენი, რომელიც თითქმის ნახევარი საუკუნე მუშაობდა თავის წიგნზე — „დედის უფლება“ (1861 წელი), ამტკიცებს, რომ ადამიანთა საწყის ეტაპზე მათ არ ჰქონდათ წარმოდგენა ოჯახსა და ქორწინებაზე, ისინი სქესობრივ ცხოვრებას ეწეოდნენ ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე, ცხოველურ დონეზე. ასეთი ცხოვრების წესის ქალებს მან ჰეტერები უწოდა, რომელიც განსხვავებული შინაარსისაა შემდეგში ძველ რომსა და საბერძნეთში გავრცელებული მნიშვნელობისაგან, სადაც იგი აღნიშნავდა განათლებულ, გაუთხოვარ, დამოუკიდებელი ცხოვრების მოყვარე ქალს. როგორც არ უნდა იყოს ამ ტერმინის შინაარსი, ერთი რამ უდავოა, ბახოფენის აზრით, კაცობრიობის განვითარების პირველი ეტაპი ხასიათდება მოუწესრიგებელი სქესობრივი ურთიერთობით, როცა ყველას შეუძლია ყველასთან ცხოვრება. აქედან გამომდინარე, ბახოფენი აყენებს მეორე ძირითად პრინციპს — „დედის უფლების“ სახით, რომლის არსება შემდეგშია: რადგან ქალი ყველა მამაკაცთან ცხოვრობდა, შეუძლებელი იყო დაედგინათ, ვინ იყო ბავშვის მამა, ასეთი სიძნელე დედის მიმართ არ არსებობდა. ამიგომ ბავშვი დედისეულ გვარს ეკუთვნოდა. ეს ნიშნავდა, რომ დედა იყო განმსაზღვრელი და დედის უფლება ბატონობდა. მამას კი არ შეიძლებოდა რაიმე უფლება ჰქონოდა შეილის მიმართ, რადგან მისი დადგენა შეუძლებელი იყო. დედისეული გვარით ახალი თაობის გაგრძელება ნიშნავდა, რომ ქალს უნდა ჰქონოდა განსაკუთრებული უფლებები. ახალი თაობა და მასთან ერთად მთელი საზოგადოება იძულებული იყო, ჰაგივი ეცა დედისთვის. ეს ნიშნავს, რომ ეს ქალები ბატონობდნენ მამაკაცებზე, ანუ არსებობდა გინეოკრატია. ამ ფორმამ თავისი კვალი დაგოვა შემდგომ განვითარებაშიც, როდესაც მონოგამიაზე დაიწყო გადასვლა და ქალები იძულებული იყვნენ, დასჯერებოდნენ ერთ ქმარს. მათი წარსული უფლებების გადმონათად მიაჩნია ბახოფენს მოგიერთ ხალხებში მონოგამიის თავდაპირველ სტადიაში არსებული ჩვეულება, ქალები გათხოვებამდე გარკვეული პერიოდი თავისუფალ ცხოვრებას რომ ეწეოდნენ და მხოლოდ შემდეგ ქორწინდებოდნენ. ბახოფენი აქ ძირითადად მითებს და ლიტერატურულ ძეგლებს ემყარება. იმოწმებს ესქილეს დრამას — „ორესტეას“. ამ ტრილოგიის პირველი ტრაგედია „აგამემნონი“ მოგვითხრობს: გროადან დაბრუნების მომლოდინე მუდლვე კლიტემნესტრა დალაგობს მას აგამემნონის ბიძაშვილ ეგისტოსთან და ქმარს ელოდება მოსაკლავად. აგამემნონს თან ახლდა გროას მეფის ასული კასანდრა, რომელმაც სიკვდილი უწინასწარმეტყველა, მაგრამ ამან ვითარება არ შეცვალა და

კლიტემნესტრამ ორივე მოკლა — აგამემნონი და კასანდრაც; მეორე გრაველიაში — „ქოეფორები“ — აგამემნონის ვაჟი ორესტე და მისი და ელექტრა მამის საფლავზე შურისძიების გეგმას ადგენენ. ორესტეს თვით აპოლონი შიშავს დედის მკვლელობას, რომლის განსორციელების შემდეგ ის იძალდება აპოლონის გაძარში. მესამე გრაველიაში — „ემენილებში“ — აპოლონისავე მოთხოვნით ის მიემგზავრება დელფოსიდან ათენში, ათენა პალადასთან, რომელიც ნიშნავს სასამართლოს ორესტეს მიმართ. ბრალმძებლად გამოდიოდნენ ერინიები. არეოპაგმა, ე. ი. სასამართლომ, ვაამართლა ორესტე ათენა პალადას მეშვეობით. აპოლონისა და ერინიათა ბრძოლაში ბახოფენი და მას შემდეგ ენგელსი სედავენ პაგრიარქაგისა და მაგრიარქაგის ბრძოლას. ორესტეს გამართილებაში ბახოფენი ეძიებს პაგრიარქაგის გამარჯვებას მაგრიარქაგზე. დღეს ლიტერატურისა და კულტურის ისტორიკოსებში ესქილეს გრაველიის ასეთი ახსნა და ამ მიზნით გამოყენება თითქმის დაკანონებულია (23, 105-106 და 127, 666-667). ბახოფენის შრომას ოიხი წლის შემდეგ, 1865 წელს, მოჰყვა მაკ-ლენანის შრომა — „ნარკევეები ძველი ისტორიიდან. პირველყოფილი ქორწინება“, რომელმაც ყურადღება მიაქცია გვარის გარეთ ქალთა მოგატყვის ინსტიტუტის არსებობას, რაც ახსნა იმით, რომ საკუთარ გვარში არ ყოფნიდათ ქალთა სქესის წარმომადგენლები. ამ ვითარებას ხელს უწყობდა ახალდაბადებულ გოგონათა ხშირი მკვლელობა. ეს ჩვეულება საყოველთაო რომ ყოფილიყო, ალბათ უკმარობა კი არა, საერთოდ არ იქნებოდა ქალთა სქესი. ქალთა ნაკლებობის აღიარებიდან ამოსვლით მაკ-ლენანი, ამტკიცებს, რომ არსებობდა ცოლქმრობის ორი ფორმა. ერთ შემთხვევაში გვარის გარეთ ეძებდნენ საცოლეს — ესაა ეგზოგამია, მეორეში გვარის შიგნით — ესაა ენდოგამია. ეგზოგამიაც და მრავალქმრიანობაც მაკ-ლენანს ახსნილი აქვს ქალთა სქესის ნაკლებობით, რაც იწვევდა დედისეული გვარის გზით ნათესაობის დადგენის აუცილებლობას. ის აღიარებს მრავალცოლიანობას, მრავალქმრიანობას და ერთცოლიანობას. მაკ-ლენანი არ იცნობდა ჯგუფურ ქორწინებას, რასაც შემდგომ ყურადღება მიაქცია ჯონ ლებოკმა შრომაში — „ეტილიზაციის წარმოშობა“ (1870 წ.) და ლიუსის მორგანმა. მაკ-ლენანის თეორიაში, ისე როგორც ბახოფენთანაც, ბევრი რამ გაუგებარია, თუ მაგრიარქაგი არსებობდა და ქალი ბაგონობდა, როგორ შეიძლებოდა ახალშობილ ქალთა სქესის ბავშვები დაეხოცათ. ბახოფენმაც და მაკ-ლენანმაც ის, რაც ერთი, ან რამდენიმე გომში შეამჩნიეს, გაავრცელეს ყველა გომზე, თანაც მიიჩნიეს ყველაზე ძველ ფორმად. არსებობდა თუ არა რაიმე მის წინ, ეს კითხვა არ დაუსვამთ. ამ წინააღმდეგობებმა წარმოშვა ის უნდობლობა, რაც ამ თეორიების მიმართ დამკვიდრდა შემდგომში. სრულყოფილად რომ განვიხილოთ მაგრიარქაგის თეორია, უნდა შევხვით მორგანის ნააზრევს, რომელიც თვითონ

ცხოვრობდა ამერიკელ ინდიელებში და ერთ-ერთმა გომმა იშვილა კიდეც. ის ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში აკვირდებოდა პირველყოფილ გომთა ცხოვრებას, რაც შემდგომ განაზოგადა შრომაში — „ძველი საზოგადოება“ (1877).

ლიუის პენრი მორგანი (1818-1881) — ცნობილი ამერიკელი ეთნოლოგი, ისეთი ფუნდამენტური შრომით გამოვიდა, რომ მას შემდეგ ჩამოყალიბდა პირველყოფილი საზოგადოების თეორია. მარქსი და ენგელსი იმდენად აღაფრთოვანა ამ შრომამ, რომ ენგელსი მორგანის გაელენით წერს ნაშრომს — „ოჯახის, კერძო საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა“, რომელშიც მორგანის თეორია განხილულია როგორც ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპების გამართლება და ფაქტობრივად უკრიტიკოდ არის მორგანის თეალსაზრისი ათვისებული, ამას უფრო ადრე მარქსი აპირებდა, მაგრამ ვერ მოასწრო, ენგელსმა გამოიყენა მორგანის შრომის მარქსისეული კონსპექტიც და ისე ერთგულად გადმოსცა მორგანის ძირითადი პრინციპები, რომ მორგანის შრომის გასაყენობად ენგელსის შრომაც საკმარისია. პირველ რიგში მორგანის ამოსავალია განვითარების გზით კაცობრიობის სვლა პრიმიტიული ფორმებიდან სულ უფრო მზარდ ფორმებამდე. ეს ეხება განსაკუთრებით აღმოჩენებსა და გამოგონებებს. თემისი აღმოჩენებისა და გამოგონებათა განმსაზღვრელობაზე, რომელიც შემდგომ გარდაიან პოულობს განვითარებას, მორგანიდან მომდინარეობს. მორგანი განასხვავებს აღმოჩენებს და გამოგონებებს დაწესებულებებიდან. პირველნი ეთიარღებიან, მეორენი აფართოებენ თავიანთი სამოქმედო ასარეზს. საინტერესოა, აგრეთვე, მორგანის მიერ მართვის ინსტიტუტთან დაკავშირებით საზოგადოებისა და სახელმწიფოს განსხვავება. მისი აზრით, მართვის ორი ძირითადი ფორმა არსებობდა: ერთი გვაროვნულ-სოციალური, რომელიც ქმნიდა საზოგადოებას (societas), მეორე პოლიტიკური, რომელიც ქმნიდა სახელმწიფოს (ciuitas); პირველი ემყარება პიროვნებებს და გვაროვნულ საწყისს, მეორე გერიგორიასა და საკუთრებას. პირველი ძველი საზოგადოების მართვის ფორმაა, მეორე თანამედროვე, ანუ ცივილიზებული საზოგადოების. (98, 5). ოჯახის საკითხში მორგანის პოზიცია მიმართულია იმ თეორიის წინააღმდეგ, რომელიც ამტკიცებს მონოგამიური ოჯახის ყოველთვის არსებობას და პატრიარქალური ოჯახის მხოლოდ ზოგან არსებობას. მორგანის ძირითადი თეზისია: ოჯახი ვითარდებოდა სტადიათა მთელი რიგის გავლით და ამ რიგში მონოგამიური ოჯახი იყო უკანასკნელი ფორმა. (92, 216). მორგანის აზრით, ბარბაროსობის გვიანდელი პერიოდის იქით არ არსებობდა მონოგამიური და პატრიარქალური ოჯახი. ველურობის შემდეგ ბარბაროსობის ადრეულ და შუა პერიოდებშიც არსებობდა ოჯახის სხვა ფორმები. მორგანი გაარჩევს ოჯახის ხუთ ისტორიულ ფორმას შესაბამისი ქორწინებ-

ის წესებით: სისხლით ნათესაური ოჯახი, პუნალუა ოჯახი, წყვილადი ოჯახი, პატრიარქალური ოჯახი და მონოგამიური. ოჯახის ყველა ამ ფორმას, რომლებიც ერთიმეორის შემდეგ განვითარდა, წინ უძღოდა უწესრიგო სქესობრივი ურთიერთობა, როცა არავითარი შეზღუდვა არ არსებობდა და არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონდა სისხლით ნათესაობას, თუ თაობათა შორის განსხვავებას. მორგანის მიხედვით, ჯგუფობრივი ცოლქმრობა მიუთითებს „სქესობრივი ურთიერთობის უფრო ადრინდელ, უფრო მარტივ ფორმებზე და ამასთანავე საბოლოო ანგარიშით უწესრიგო სქესობრივი ურთიერთობის იმ პერიოდის არსებობაზე, რომელიც ცხოველის მდგომარეობიდან ადამიანის მდგომარეობაში გადასვლას შეესაბამება. რას ნიშნავს უწესრიგო სქესობრივი ურთიერთობა? ეს ნიშნავს, რომ ამჟამად, ან რომელიმე უფრო ადრინდელ დროში მოქმედი აკრძალვითი ხასიათის შეზღუდვები მაშინ არ არსებობდა. საქმე ეხება სქესობრივი ურთიერთობის ისეთ ფორმას, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ უწესრიგო ფორმა. უწესრიგო იმდენად, რამდენადაც შემდეგში მხეჩეველებით დაწესებული შეზღუდვანი ჯერ კიდევ არ იყო“. (7, 226-227). ეს ის პერიოდია, რომელიც წინ უძღვის საკუთრივ ოჯახის რომელიმე ფორმის ჩამოყალიბებას, მოუწესრიგებელი ურთიერთობა გამორიცხავს ოჯახს. მას მოსდევს ოჯახის პირველი ფორმა — სისხლით ნათესაური ოჯახი. ოჯახის ფორმები დაკავშირებულია სისხლით ნათესაობის ფორმებთან, მაგრამ ოჯახსა და ნათესაობას შორის მორგანი განსხვავებასაც ხედავს. ასე რომ, ოჯახის ფორმის ცვლილებას შეიძლება ყოველთვის არ სდევდეს ნათესაობის ფორმის ცვლა. „ოჯახი, ამბობს მორგანი, აქტიური ელემენტია, იგი არასოდეს არაა ერთ ადგილზე გაქვავებული, არამედ დაბალი ფორმიდან უმაღლესში გადადის, იმ მომით, რა მომითაც სამოგადოება დაბალი საფეხურიდან უმაღლესი საფეხურისკენ ვითარდება. პირიქით, ნათესაური სისხტემები პასიურია, ისინი მხოლოდ ხანგრძლივი დროის შემდეგ აღნიშნავენ იმ პროგრესს, რომელიც ოჯახმა დროთა ვითარებაში განვლო და რადიკალურ ცვლილებებს მხოლოდ იმ შემთხვევაში განიცდიან, როცა ოჯახი რადიკალურად შეცვლილია“. (7, 220). უნდა შევნიშნოთ, რომ მორგანი ოჯახის ხუთ ფორმას კი აღიარებს, მაგრამ ისტორიაში მათ ერთიან მნიშვნელობას არ ანიჭებს, რადგან ზოგი განვითარდა და ზოგი კი ჩანასახშივე ჩაკედა. ამ თვალსაზრისით მას უფრო განვითარებულ და ძირითად ფორმებად ესახება ოჯახის პირველი, მეორე და მესამე ფორმები. ე. ი. სისხლით ნათესაური პუნალუა და მონოგამია. „ისინი შეიძლება ითვლებოდნენ ძირითადად, რადგან საკმაოდ უნივერსალური და საკმაოდ გაელენიანი იყვნენ, რათა შეექმნათ ნათესაობის სამი განსხვავებული სისხტემა, რომელნიც დღემდე არსებობენ, დანარჩენი ორი ფორმა: სინდიასმური და პატრიარქალური, გარდამავალი იყვნენ და არ მოუხდენიათ ისეთი

გაეღწეა, რომ შეექმნათ ახალი, ან არსებითად შეეცვალათ მაშინ მოქმედი ნათესაობის სისტემები“ (98, 217). როგორც აღვნიშნეთ, ოჯახის პირველი საფეხურია სისხლით მონათესავე ოჯახი. „აქ ცოლქმრული ჯგუფები დაყოფილია თაობათა მიხედვით. პაპები და დიდლები ოჯახის ფარგლებში ყველანი ერთიმეორისთვის ცოლ-ქმარს წარმოადგენენ, ასევე მათი შვილებიც, ე. ი. მამები და დედები, აგრეთვე ამ უკანასკნელთა შვილები თავიანთ მხრივ საერთო ცოლ-ქმრების მესამე წრეს შეადგენენ, მათი შვილები კი, ე. ი. პირველთა შვილიშვილის შვილები — მეოთხე წრეს. მამასადამე, ოჯახის ამ ფორმაში ურთიერთ ცოლქმრული უფლებები და მოვალეობანი გამორიცხულია, მხოლოდ წინაპრებსა და ჩამომავლებს შორის, მშობლებსა და შვილებს შორის, ძმები და დები, ბიძაშვილები პირველი, მეორე და უფრო შორეული საფეხურისა — ყველანი ერთმანეთის და-ძმანი არიან და სწორედ ამიტომ ერთმანეთის ცოლ-ქმრებად ითვლებიან“ (7, 228). შემდეგ მორგანი აღწერს ოჯახის მეორე ფორმას — პუნალუა ოჯახის წარმოქმნას სისხლით ნათესაურიდან და მის არსებას. მორგანის მიხედვით პუნალუა ოჯახის სიახლეა დედისა და ძმების გამორიცხვა სქესობრივი ურთიერთობიდან. „რამდენიმე და ან ბიძაშვილი, განსაზღვრული რაოდენობა დებისა, ღვიძლი, ან უფრო შორეული ნათესაეები საერთო ცოლები იყვნენ მათი საერთო ქმრებისა, მაგრამ ამ უკანასკნელთა რიცხვიდან გამორიცხული იყვნენ მათი ძმები. ეს ქმრები ერთმანეთს უკვე ძმებს კი არ უწოდებდნენ და მათთვის არც იყო საჭირო, რომ ძმები ყოფილიყვნენ, არამედ „პუნალუას“, ე. ი. უახლოეს ამხანაგს, ასე ვთქვათ *associe-*ს (თანამოზიარეებს), ასევე რამდენიმე ძმას ღვიძლს, თუ უფრო შორეულ ნათესავს საერთო ცოლებად ჰყავდა რამდენიმე ქალი, მაგრამ არა თავიანთი დები და ქალებიც ერთმანეთს უწოდებდნენ პუნალუას. ასეთია ოჯახის წყობის ფორმაციის ის კლასიკური ფორმა, რომლის არსებითი დამახასიათებელი ნიშანი იყო ქმრებისა და ცოლების ერთობა გარკვეული ოჯახის ფარგლებში, საიდანაც გამორიცხული იყვნენ ცოლების ჯერ ღვიძლი ძმები, შემდეგ კი უფრო შორეულ ნათესაობაში მყოფნიც, მეორე მხრივ კი ასევე გამორიცხულნი იყვნენ ქმრების დებიც“ (7, 231). შემდეგი ფორმაა წყვილადი ოჯახი. წყვილადი ოჯახის დროს მამაკაცი ერთ ცოლთან ცხოვრობს, მაგრამ ისე, რომ მრავალცოლიანობა და ღალატი მამაკაცის უფლებად რჩება, დედაკაცისგან კი მოითხოვება ერთგულება. შემდეგდა თანდათან ძლიერდება და წყვილადი ოჯახი არის ის ფორმა, რომლიდანაც საბოლოოდ მონოგამია წარმოიშვა. წყვილადი ოჯახი ბარბაროსობის უკანასკნელი საფეხურის კუთვნილებაა. შემდეგ ხდება გადასვლა ცივილიზაციაზე, რომელსაც შეესაბამება მონოგამიური ოჯახი. წყვილადი ოჯახი განვითარდა მონოგამიად. წყვილადში უკვე ჯგუფი დაყვანილი იქნა „ორ ატომურ მოლეკულამდე: ერთ მამაკაცამდე და ერთ დედაკა-

ცამდე“. საზოგადოების განვითარებამ მოიხსოვა მონოგამიის დამკვიდრება, პირველ რიგში ეს დაკავშირებულია კერძო საკუთრების გაქონასთან, რაც თავის მხრივ, შრომის დანაწილების და სიმდიდრის დავროვების შედეგია. ცივილიზაციის განვითარების და ოჯახის საკითხთან დაკავშირებით მეორე ძირითადი პრინციპი, რომელიც ბახოფენმა და მაკ-ლენანმა წამოაყენეს და მორგანთან პოულობს განვითარებასრულყოფას, — ესაა მტკიცება მაგრიარქაგის შესახებ. ჯგუფობრივი ოჯახი, მორგანის აზრით, აუცილებელს ხდის ქალის ბატონობას, რადგან „ჯგუფობრივი ოჯახის ყოველი ფორმის ღროს არავენ იყის, ვინ არის ბაემის მამა, მაგრამ იყიან, ვინ არის მისი დედა. წარმოშობის დადგენა შეიძლება მხოლოდ დედის მხრიდან, მაშასადამე, აქ აღიარებულია მხოლოდ მდედრობითი ხაზი“ (7, 233). წარმოშობისა და მემკვიდრეობის ერთიანი სისტემა აქ ბახოფენს საშუალებას აძლევს, ამ ფორმაში არსებულ ურთიერთობას დედის უფლება უწოდოს. მორგანმა ბახოფენზე მეტი გააკეთა იმ მხრივ, რომ გამოიკვლია წყვილადი ოჯახის უმაღლესი ფორმა — პუნალუა ოჯახი, რომელშიც ცხადადაა გამოკვეთილი მაგრიარქაგი. წყვილადი ოჯახი გავრძელებათა პირველყოფილი კომუნისტური ოჯახური მეურნეობის, როცა ჯერ კიდევ ყველაფერი საერთოა, რადგან მემკვიდრეობაც და წარმოშობაც დედის ხაზით განისაზღვრება, შეილებიც დედას ეკუთვნიან. „კომუნისტური ოჯახური მეურნეობა ნიშნავს დედაკაცების ბატონობას ოჯახში, ისევე როგორც მარგოლოდენ მშობელი დედის აღიარება, როცა მშობელი მამის უცილობლად ცოდნა შეუძლებელია, ნიშნავს დიდ პატივისცემას დედაკაცისადმი, ე. ი. დედისადმი“. მორგანი კატეგორიულად უარყოფს იმ აზრს, თითქოს დედაკაცი თავიდანვე მამაკაცის მონა ყოფილიყო. პირიქით, მისი აზრით, „დედაკაცს არა მარგო თავისუფალი, არამედ, მეტად საპატიო მღვთმარეობა უჭირავს“. ამ მოსაზრებას ამტკიცებს არტურ რაიგის დებულებანი. ის მრავალ წელს იყო იროკებებს შორის და აღწერს იქაურ ვითარებას. „ჩვეულებრივ სახლში დედაკაცი ბატონობდა, სურსათის მარაგი საერთო იყო, მაგრამ ვაი იმ უბედურ ქმარს ან საყვარელს, რომელიც ძალიან მარმაცი ან მოუხერხებელი იყო და თავისი წვლილი არ შექქონდა საერთო მარაგში. ასეთ მამაკაცს რამდენი შეილებიც არ უნდა ჰყოლოდა ოჯახში, ან რამდენიც არ უნდა ყოფილიყო მისი კუთვნილი ქონება, სულ ერთია, მას ყოველ წუთში უნდა ჰქონოდა იმის მოლოდინი, რომ ბრძანებას მიიღებდა — შენი ბარგი-ბარსანა აიკარი და თავიდან მოგვმორდიო, ის ვერც კი გაბედავდა წინააღმდეგობის გაწევას. დედაკაცები დიდ ძალას წარმოადგენდნენ კლანებში (გვარებში) და საერთოდ ყველგან. შემთხვევის ღროს ისინი არ ერიდებოდნენ იმას, რომ მეთაური გადაეყენებინათ და უბრალო მეომრის მღვთმარეობამდე დაექვეითებინათ“. ენგელსი აღნიშნავს, რომ ბარბაროსობის ეპოქის დედაკაცი „თავისი მღვთმარე-

ობის ხასიათით ქალბატონი იყო“. დედის უფლების ერთ-ერთი გამოხატულება იყო ეგრეთწოდებული გამოსყიდვის უფლება, რის საფუძველზე დედაკაცს გათხოვებამდე უნდა ეცხოვრა მამაკაცთან და მხოლოდ შემდეგ იღებდა გათხოვების უფლებას. ქალებს გათხოვებამდე სრული სქესობრივი თავისუფლება ჰქონდათ. ამ ვითარებას ბოლო მოელო მონოგამიის წარმოშობასთან ერთად. მონოგამიური ოჯახის ფორმამ მოითხოვა სოციალურ ურთიერთობათა შეცვლა. უკვე აღარ იყო საჭირო დედის ხაზის გამოყენება, რადგან მამის გარკვევა ერთქმრიანობისა და ერთყოლიანობის პირობებში არავითარ სიძნელეებიან არ იყო დაკავშირებული. ეს ნიშნავდა, რომ მემკვიდრეობაც მამის ხაზით გადადიოდა, ქალმა კი დაკარგა განმსაზღვრელი როლი. ამავე დროს, ხდება კერძო საკუთრების ჩასახვა და განვითარება, რამაც კიდევ უფრო განამტკიცა მამაკაცის უფლება, ძირითად საქმიანობას სწორედ მამაკაცი ეწეოდა: ნადირობა, მიწათმოქმედება, ომი. ომში დაგყვებულები და მონებად ქვეული ადამიანებიც მათ განკარგულებაში იყო. მათივე ეკუთვნოდათ ჯოჯები. მორგანისა და ენგელსის მტკიცებით „წყვილადმა ცოლ-ქმრობამ ახალი ელემენტი შეიგანა ოჯახში, მშობელი დედის გვერდით მან დააყენა უცილობელი მშობელი მამა. შრომის იმ დანაწილების მიხედვით, რომელიც ამ დროს ოჯახში არსებობდა, ქმარს წილად უწევდა საკვებისა და მისთვის აუცილებელი შრომის იარაღების მოპოვება. მაშასადამე, ამ უკანასკნელია მიმართ საკუთრების უფლებაც მათ ენიჭებოდათ. ქმარი აგრეთვე კვების ახალი წყაროს — პირუტყვის, შემდეგში კი შრომის ახალი იარაღის — მონების შესაკუთრეც იყო“ (7, 249). დაბოლოს, მემკვიდრეობის უფლებაც დედის ხაზიდან გადავიდა მამის ხაზზე. „შემოღებულ იქნა წარმოშობის გარკვევა მამობრივი ხაზით და მამობრივი მემკვიდრეობითი უფლება“. ენგელსი შემდეგნაირად აუხსებს და აჯამებს ამ ევოლუციის შედეგებს: „დედის უფლების დამხობა მდებარეობითი სქესის მსოფლიო ისტორიული დამარცხება იყო, მამაკაცმა ოჯახშიც ხელთ იგდო გამგებლობის საჭე, დედაკაცმა კი დაკარგა თავისი საპატიო მდგომარეობა. იგი გახდა მსახური, მონა მამაკაცის ქინისა, უბრალო იარაღი შეილოსნობისა“ (7, 251). ამგვარად, მონოგამია და პატრიარქატიც ამ ავტორებს მიაჩნიათ გვიანდელი განვითარების შედეგად, რომელსაც წინ უძღოდა ოჯახის მრავალი ფორმა და მატრიარქატი. ესაა ერთი ხაზი ოჯახის სოციოლოგიის და საზოგადოების თავდაპირველი გაგების საკითხში. მას უპირისპირდება მეორე ხაზი, რომელიც შეიძლება ორ შტოდ გაიყოს. ამ თვალსაზრისის მიხედვით არ არსებულა არავითარი მონოგამიამდელი ფორმები და არც დედისეული გვარი. თავიდანვე ოჯახი იყო მონოგამიური და მამისეული გვარის. ზოგი მათგანი ასე კატეგორიულად არ სვამს საკითხს, დასაშვებად მიიჩნევს მონოგამიის გვერდით ოჯახის სხვა ფორმების არსებობასაც, მაგრამ მონოგამიას უჭვე-

ლად თავდაპირველ ფორმად თელის, ხოლო მაგრიარქაგს ერთნაირად გამოირიცხავს ყველა ის, ვინც უპირისპირდება ბახოფენ-მაკ-ლენან-მორგანის ხაზს. თუ ეს უკანასკნელნი თავიანთ მტკიცებაში იყენებდნენ მითებსაც, ბერძნულ ლიტერატურას და პირველყოფილ გომებზე დაკვირვებას, საპირისპირო ხაზი ემყარება სამ წყაროს: პირველ რიგში ბიბლიას, როგორც უძველეს ძეგლს; მეორე წყაროა ახალი ეთნოგრაფიული მასალები, რომლებიც მორგანის შემდგომ პერიოდში დაგროვდა შედარებით ეთნოგრაფიაში, რომლებმაც მოითხოვეს პალეოეთნოგრაფიის მონაცემთა შესწავლა. მესამე წყაროა ბახოფენ-მორგანის დროს ცნობილი მასალების ახლებური ინტერპრეტაცია. მოსეს ხუთწიგნულში გადმოცემულია ოჯახის სურათი სამყაროს გაჩენის დროიდან და ოჯახში ქალის ადგილისა და როლის განსაზღვრა. ამ წყაროს მიხედვით, არ შეიძლებოდა დედაკაცი ყოფილიყო არა თუ მამაკაცზე მაღლა მდგომი, არამედ მისი თანასწორიც, რადგან ის უფალმა შექმნა მამაკაცის სხეულიდან ამოღებული ერთი ნეკნიდან. „უფალმა ღმერთმა ძილქუში მოკვარა ადამს და რა დაეძინა, გამოულო ერთი ნეკნი და მის ადგილას ხორცი ჩაუღო. ნეკნისაგან, ადამს რომ გამოულო, დედაკაცი შექმნა უფალმა ღმერთმა და ადამს მიუყვანა“ (3, თ. II, მ. 21, 22). პაველე მოციქული კორინთელებისადმი მიმართვაში განსაზღვრავს ქალის უფრო დაბალ მდგომარეობას მამაკაცთან შედარებით. მისი თქმით, კაცის თავი ქრისტეა, ქალის თავი კი კაცი. კაცმა არ უნდა დაიბუროს თავი, ვინაიდან ხატია და დიდება ღმერთისა, ხოლო ქალი ქმრის დიდებაა, რადგან კაცი კი არ არის ქალისაგან, არამედ ქალი კაცისაგან და კაცი კი არ შეიქმნა ქალისთვის, არამედ ქალი კაცისთვის“ (3, თ. XIV, მ. 7, 8, 9). პირველი ცოლქმარი ადამ და ევადან დაწყებული, მათი მოდგმის ყველა გამგრძელებელი მონოგამიური ოჯახის ფორმით ცხოვრობდა, დედაკაცის როლი კი ამ ოჯახში ღმერთმა ასე განსაზღვრა: „დედაკაცს უთხრა, სატანჯველს გაგიმრავლებ და გავიძნელებ ორსულობას, განჯვით შობ შეილებს, ქმრისკენ გექნება ღტოლვა, ის კი იბატონებს შენზე“ (3, თ. III, მ. 16). ბიბლია ცოლქმრობას საფუძვლად უდებს მოწონებას: „დაინახეს ღვთის შეილებმა, რომ მშვენნიერნი იყვნენ ადამიანთა ასულები და მიყავდათ ცოლად, ვისაც ვინ მოეწონებოდა“ (3, თ. VI, მ. 11). ნოეს შთამომავლები ყველანი ერთცოლიანები იყვნენ — „ითხოვეს ცოლები აბრაამმა და ნახორმა, აბრაამის ცოლი იყო სარაი, ნახორის ცოლი კი მილქია, როდესაც უფალმა უბრძანა აბრაამს დაეტოვებინა თავისი ქვეყანა, „წავიდა აბრაამი როგორც უბრძანა მას უფალმა, თან წარიტანა აბრაამმა სარაი, თავის ცოლი, ლოტი, თავისი ძმისწული, მთელი ქონება, რაც კი მოხვეჭილი ჰქონდათ“, მონოგამია როგორც ერთადერთი სასურველი ფორმა და ყოველგვარი სიძვის თუ უწესრიგო სქესობრივი ცხოვრების გამოირიცხვა, გამოთქმულია პაველე მოციქულის პირველ წერილში კორინთელთა

მიმართ: „სიძვის თავიდან ასაცილებლად ყველა კაცს თავისი ცოლი ჰყავდეს და ყველა ქალს თავისი ქმარი... ერიდეთ სიძვას, ყოველი ცოლ-ვა, რომელსაც ჩადის კაცი, სხეულის გარეშეა, ხოლო მეძავე საკუთარი სხეულის მიმართ ცოდაც... უქორწინებულთა და ქვრივთა მიმართ ვი-გყვი, უჯობს თუ ისე იქნებიან, როგორც მე ვარ, მაგრამ თუ თავს ვერ შეიკავებენ, ღე, იქორწინონ. ვინაიდან ქორწინება ჯობს გახელებას, ხოლო დაქორწინებულთა მე კი არ ვუბრძანებ, არამედ, უფალი, ცოლი ნუ გაეყრება ქმარს, ცოლიანი ხარ? ნუ ეძებ ცოლთან გაყრას. ცოლგანაშეები ხარ? ნუ ეძებ ცოლს, თუმცა თუ იქორწინებ, არ სცოდავ“. (3, 1138). ცხადია, რომ კერძო საკუთრებაც თავიდანვე არსებულად არის აღიარებული და მონოგამიაც თავიდანვე ყოფილა. ასე რომ, პირველყოფილი კომუნიზმის თეორიაც, მაგრიარქაგითა და პრომისკუიტეგით დაწყებული, წყვილთა ოჯახით დამთავრებული, გამორიცხულია ამ წყაროს მიხედ-ვით. წინააღმდეგ ქალის უფლების თეორიის მომხრეთა, რომლებიც ამტ-კიცებენ, რომ ქალს გათხოვებამდე სრული სქესობრივი თავისუფლება ჰქონდა და გარკვეულწილად მისი შემზღვევის შემდეგაც, ბიბლია თავიდანვე გამორიცხავს ქალის ყოველგვარ თავისუფლებას და მოითხო-ვს, ქმარს ჩაბარდეს უბიწოდ, მემრუშეთ კი სასტიკ სასჯელს უქადის. მართალია, ლოგის ქალიშვილები მამასთან იცხოვრებენ და დაორსულ-დებიან მისგან, მაგრამ ეს არ მომხდარა ჩვეულებრივ ვითარებაში, მათ ეს გააკეთეს ლოგის დაძინების შემდეგ, ფარულად, რაც გამორიცხავს მშობლებსა და შვილებს შორის კავშირის დასაშვებობას. აღსანიშნავია ისიც, რომ ბიბლია თავისუფლებას ანიჭებს მამაკაცს, რაც პატრიარქატზე მიუთითებს და გამორიცხავს მაგრიარქატს. ამ წინამძღვრებიდან ამო-დინ ბახოფენ-მორგანის მოწინააღმდეგენი, მათ შორის ერთ-ერთი მნიშ-ვნელოვანი ფიგურა გაბრიელ ტარდია. მის შრომაში — „ოჯახისა და საკუთრების წარმოშობა“, ეს საკითხები ვრცლად განიხილება და მათი გადაწყვეტა დაკავშირებულია ტარდის ძირითად სოციოლოგიურ თემისთან, რომელიც აგებულია მიმბაძველობისა და აღმოჩენა-გამოგ-ონებათა საზოგადოებრივი ცხოვრების მამოძრავებლად აღიარებამე. ტარდი აფიქსირებს იმ ვითარებას, რომ პირველყოფილ ოჯახზე ტომები დაიწერა, მაგრამ ფაქტია, ეს შრომები აღწერენ ცალკეული ტომების ცხო-ვრებას და „არავის დაუსვამს კითხვა — არის თუ არა საკმაო საფუძ-ვლები იმის ჩასათვლელად, რომ ეს წყობა ყველგან ერთნაირი იყო“. ასეთი საფუძველი, ტარდის აზრით, არ არსებობს. ტარდი არ გამორიცხ-ავს დასაწყისში ოჯახის სხვადასხვა ფორმის არსებობის შესაძლებლო-ბას, მაგრამ მონოგამია მათ მიმართ მეორადი ვერ იქნებოდა, რადგან ის უკვე ცხოველური ევოლუციის საფეხურზეც არსებობს. მონოგამია შეი-ძლებოდა დაერღვით ურდოებს, რომლებიც იქმნებოდნენ განვითარებ-ის დაბალ საფეხურზე, მაგრამ ეს ურდოებიც თავიანთ გვარებს ქმნიდნენ

ოჯახებისდა მიხედვით. ეს, ალბათ, ასე იყო, რადგან ცხოვრების წესს მიბაძვა განსაზღვრავდა და ამ ურდოებს არ ჰქონდათ მისაბაძად სხვა რამე მოღვლი ოჯახის გარდა. გარდი არ გამოორიყსავს იმას, რომ აღიარებული ყოფილიყო ქალის გარკვეული უფლებები, მაგრამ ამ სუსტი არსების აღიარება ქმრისა და შვილების მხრივ, რომელნიც ძლიერნი იყვნენ და თიანაც მეომარნი, გამოხატავდა მხოლოდ მათ სიყვარულს ცოლისა და დედის მიმართ. კუვალდაც კი, რომელიც პირველყოფილ სამოგადოებაში არსებობდა და რომლის მიხედვითაც მამაკაცსაც უნდა განეცადა ყველა ის ტკივილი, რასაც მშობიარობის დროს ქალი განიცდიდა, მაჩვენებელია არა დედის უპირატესობისა, არამედ ბავშვის ინტერესების დამყველი ფენომენისა, რადგან ფიქრობდნენ, ბავშვებისთვის ამ გზით გადაეცათ მამობრივი სიმამაცის ის ღობა, რომელსაც იჩენდა ამ შემთხვევაში. ბავშვისთვის დედის სახელის მიკუთვნება მაგრიარქატის მაჩვენებელი კი არ არის, არამედ პოლიგამიის პირობებში იმის ერთადერთი შესაძლებლობაა, რომ განსხვავებულ იქნეს ერთი და იმავე დედის მიერ ნაშობი შვილები. პოლიგამია კი მაგრიარქატის საპირისპიროა. პროსტიტუციაც, რომელიც ბაბილონში არსებობდა და რომლის მიხედვით გათხოვებამდე ქალები გაძარში მამაკაცებს ნებდებოდნენ, მაგრიარქატის ნაშთი კი არ არის, არამედ ღმერთისადმი პატივისცემის მიმთითებელია. გარდი იმოწმებს შტარკეს, რომელიც ამტკიცებდა, რომ „ქალს არასდროს ჰქონია უფრო მეტი უფლებები, ვიდრე მამაკაცს, ან თუნდაც ისეთი, რომელიც მამაკაცს არ ექნებოდა. მხოლოდ აფრიკელ გომებში, მაგალითად, ბეჩუანებში და ბანგუს ჯგუფთა დიდ ნაწილში ოჯახის დედა ესწრება საბჭოს, ქმარი ხშირად ემორჩილება ცოლს ევროპელივით, ბავშვები კი აღმერთებენ დედას მიუღი ცხოვრება, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქალი აქ ქმრის უფლებების მოზიარება, ზოგიერთ გომში ის შეიძლება სათავეშიც იდგეს, როგორც ინგლისის დედოფალი, მაგრამ იმავე გიგულით, რასაც იქ აგარებენ მეთაური მამაკაცები, არავითარი განსაკუთრებული წოდება მას არ ენიჭება“. (144, 71). გარდი ადასტურებს ისეთი გომების არსებობას, რომლებიც სრულიადაც არ იცნობენ ევრეთ წოდებულ მაგრიარქატს, მაგალითად ბუშმენებს და ჰუტენგოტებს. ისტორიის სურათი ქალის ბატონობიდან მისი დამონების გზა კი არაა, არამედ ქალის მონობიდან მისი ემანსიპაციისკენ სვლაა. გარდის მტკიცებით, პირველყოფილ ადამიანებში საერთოდ არ უნდა ვეძებოთ ერთი აბსოლუტური ფორმა, არც ცხოვრების ორგანიზაციაში და არც მიმართულებაში. პირველობისათვის ბრძოლა არა მარტო სქესთა შორის იყო, არამედ ოჯახებს შორისაც და სხვადასხვა ეტაპზე შეიძლება ერთნაირად ვიპოვოთ, როგორც გერონგოკრაგია (მოხუცთა ბატონობა), ასევე ეუობოკრაგია (ყმაწვილთა ბატონობა) და ანთროპოკრაგია (მოწიფულთა ბატონობა). შეიძლება სადმე იყო კიდევ პედოკრაგია (ბავშვ-

ეთა ბაგონობა), მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ის ევოლუციის ჯაჭვის აუცილებელი რგოლია? რასაკვირველია, არა; ასევე არაერთიარი საფუძველი არაა, მიეწეროს ასეთი მნიშვნელობა მაგრიარქატს, ანუ გინეკოკრატიას (ქალთა ძალაუფლებას). აქედან გამომდინარე, გარდი ოჯახის ფორმას არ აძლევს მონოპოლიურ მნიშვნელობას და მხოლოდ პლურალისტური თეალსაზრისი მიაჩნია გამართლებულად. ეს კი იმას ნიშნავს, „რომ პირველყოფილი ოჯახი თავისთავად უაღრესად მრავალფეროვანი იყო, ერთი ადგილზე იყო მონოგამია, მეორეზე — პოლიგამია, მესამეზე — პოლიანდრია. სადაც არის ევგოგამია, ან ენდოგამია. ზოგჯერ ოჯახს ძლიერი ძალაუფლება ჰქონდა, ზოგჯერ პირიქით, ოჯახური კავშირები უფრო თავისუფალი იყო იმასთან შედარებით, როგორც გახდა უფრო გვიან“. (144, 76). გარდის აზრით, თუ ოჯახის ფორმების მონისტური გაცემა შეუძლებელია, დაუშვებელია მათი განვითარების გზების მონისტური გაცემა. არ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ამ გზებს მხოლოდ ქრისტიანულ ქორწინებამდე მიეყავართ. სამართლიანია მხოლოდ იმის აღიარება, რომ ოჯახის უმაღლესმა ფორმამ გაბატონებული მდგომარეობა დაიკავა, მაგრამ მის გვერდით უნდა ვაღიაროთ ოჯახის სხვა ფორმებიც. ასეთივეა საკუთრების განვითარების გზაც. საკუთრების ფორმათა პლურალიზმთან გვაქვს საქმე როგორც დასაწყისში, ისე შემდგომაც. ასე რომ, არცერთის ბაგონობა არ ყოფილა თავიდან და როცა ფიქრობენ, თემური საკუთრება ბაგონობდა პირველად, კერძო საკუთრება კი მერე წარმოიშვაო, ანგარიშს არ უწევენ იმას, რომ თემური საკუთრების გვერდით ცხოველთა სამყაროშიც კი არსებობს თავისებური ოჯახური საკუთრება. გარდი იმოწმებს ესპინანსს, რომელიც ამტკიცებდა, სამოგადოებრივ ცხოველებში ერთიმეორის გვერდით არსებობდა პირადი და კოლექტიური საკუთრება და ამ უკანასკნელს ოჯახური საკუთრების ფორმა აქვს. ბუდე ეკუთვნის წყვილს, რომელნიც მომავალშიც ამ ბუდეში იცხოვრებენ. გარდის აზრით, არაა არაფერი იმის მაჩვენებელი, რომ პირველი იყო თემური საკუთრება, თანაც ყველგან ერთნაირად, რადგან მის გვერდით არსებობდა სხვა ფორმებიც: „მე დასაშვებად ვთვლი, რომ ოჯახური თემი უაღრესად გავრცელებული იყო სამოგადოების საწყის ეტაპზე, მაგრამ ეს ნიშნავს, რომ ის ყველგან არსებობდა? არა. მაგალითად იქ, სადაც ოჯახი ჩაისახა პატრიარქალური ფორმით, რომელიც ცემარიზმის მსგავსია, ოჯახის უფროსი ერთადერთი მესაკუთრეა. ეს თავისი ბრწყინვალეობით ინდივიდუალიზმია. გარდა ამისა, როცა ოჯახური გაუყოფლობა ვლინდება, ის იძლევა ფორმათა უდავო განსხვავებას და იმისდა მიხედვით ჯგუფის მიმართულება უპირატესად მონარქიული იერარქიისაკენ ან დემოკრატიული თანასწორობისაკენ იხრება, ის ან უერთდება იდეალურ პირს, ან კიდევ შორდება მას, როგორც ამას ამჟამად გვიჩვენებს ბადრუგა“. (144, 103). გარდის აზრით, ოჯახ-

ისა და საკუთრების ფორმების ერთსახონების მამკიციებელნი ანგარიშს არ უწევენ სოციალური ცხოვრების მრავალფეროვნებას და ამ მრავალფეროვნებათა მიმართ აღამიანთა მიბაძვის ფაქტს. ამის გარეშე კი ისტორიის გაგება შეუძლებელია. „ისტორიკოსები „ისტორიას აკეიებენ“ ისე, რომ ანგარიშს არ უწევენ მიბაძვის ციებ-ცხელებით ქარიშხლებს, რომლებიც დროდადრო გარდუვალად წარმოიშობიან და თავის გზაზე ანგრევენ და წვავენ ყველა ჩევას. განა შეიძლება რამის გაკეთება მეტეოროლოგიისთვის, თუ არაფერი ვთქვით ქარებზე“. (144, 116). გარდის ამრით, საკუთრებათა ცვლას განსაზღვრავდა ორი მიზეზი: მიბაძვისა და გამოგონებათა პროგრესი. ყველაზე უდავო სფეროებიც კი, მაგალითად შრომის დანაწილებისა, ყველგან როდია ერთნაირი. ზოგიერთი გომი საერთოდ არ იცნობდა ნადირობას, ისე დაიწყო მიწათმოქმედება, ამიგომ ოჯახისა და საკუთრების განვითარების საწყისი ფაზების მკეღევეართა ძირითადი შეცლომა მდგომარეობს მათ მიერ ცალკეული ფაქტებიდან ზოგადი დასკვნების გამოგანაში, ლოკალურ მოვლენათა უნივერსალიზაციამი. სინამდვილე მრავალფეროვანია, თუ ვეცდებით მის მოქყეეას ერთფეროვნების კალაპოტში, სინამდვილის სურათი ხელიდან გაგვიქრება.

გარდისაგან განსხვავებული თვალსაზრისით უღება ოჯახის წარმომობას იგალიელი მოაზროვნე ალექსანდრე ბრუნო. პირველ რიგში ის უარყოფს ოჯახის სოციოლოგიური ანალიზის მითების შესწავლაზე დაფუნების შესაძლებლობას. „მიაწერო მითებს ისტორიული დოკუმენტების მნიშვნელობა და ღირებულება, ნიშნავს გამოიყენო ნაკლებად კრიტიკული მეთოდი“. არც ზეპირი და არც წერილობითი მითები არ იმსახურებენ ისტორიკოსის ნლობას. კიდეე მეტი, პალეონტოლოგია და პალეოეთნოგრაფიაც მხოლოდ ცალკეულ მონაცემებს გვაძლევს და მათი მასალებით თეორია არ აიგება. ავტორი მოითხოვს ეთნოგრაფიის უკანასკნელ მიღწეებზე დამყარებას, რამაც სოციოლოგიას უკანასკნელ პერიოდში წარმატება მოუტანა, განსაკუთრებით ოჯახის ახსნის საკითხში და განაპირობა ბახოფენ-მორგანის მკიციებათა უარყოფა ჯგუფური და მატრიარქალური ოჯახის მიმართ. ამას განსაკუთრებით ხელი შეუწყო გოტემისტური სოციალური ორგანიზაციის შესწავლამ. გარდა ამისა, წარსულ თეორიათა რევიზიის საფუძველი შექმნა ზოგად თეორიათა განვითარებამ. „ზოგადი სოციოლოგიის პროგრესი, მისი განთავისუფლება ბიოლოგიის და ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური აპრიორიზმის და გელეოლოგიის ბორკილებისაგან, სოციოლოგიური მეთოდის შექმნა მეცნიერულ მეთოდოლოგიასთან სრული შესაბამისობით — ყველაფერი ეს აუცილებლად აისახა პირველყოფილი ოჯახის შესწავლაზე, გამოავლინა ერთი მხრივ წინასწარ აკეიატებულ აპრიორულ წარმოდგენათა და განზოგადებათა უსაფუძვლობა, მეორე მხრივ კი აღიარა 62

ეთნოგრაფიულ დოკუმენტთა მთელი ღირებულება და მნიშვნელობა, რაც მათ სინამდვილეში გააჩნიათ“ (30, 111-112). ამ წინამძღვრებიდან ამოსვლით ავტორი ამტკიცებს: მაგრიარქატი თუ არსებობდა, ეს არ იყო დაკავშირებული დედის ბატონობასთან, გინეკოკრატიასთან, არამედ ნიშნავედა მხოლოდ ქალის პირველობას. მაგრიარქატში არ შეიძლება გაეაიგივოთ განურჩეველი სქესობრივი ცხოვრება და ჯგუფური ქორწინება, მაგრიარქატი ოჯახის ისტორიას ეკუთვნის, პრომისკუიტეტი კი მის გარეთაა. მაგრიარქატი ზოგიერთ გომში არსებობდა, პრომისკუიტეტს და ჯგუფურ ცოლქმრობას კი არასოდეს ჰქონია ადგილი, ქალის გვარის გაგრძელება არ იყო ტიპური, მხოლოდ ზოგიერთ რეგიონში არსებობდა გამონაკლისის სახით. ასევე არარსებულად მიაჩნია ავტორს დანაწევრებას მოკლებულ ურდოთა არსებობა. საზოგადოების განვითარების პირველი ეტაპიდანვე არსებობდა ფრაგრია, როგორც ლიფერენციაციის ერთ-ერთი ფორმა, რომელიც წარმოადგენდა კლანების ძმური კავშირით გაერთიანებას, ეს ფრაგრიები კლანთა პირველადი ორგანიზაციები იყვნენ. ამ საკითხზე პლურალისტური თეალსაზრისის გამომრიცხველ და ოჯახის მონოგამიური ფორმის მაუნივერსალიზებულ თეალსაზრისს აყენებს ამერიკელი სოციოლოგი ერა ფ. ვოუგელი. მისი აზრით, ყველა ეპოქაში და ყველა ეტაპზე ძირითადი იყო ნუკლეარული ოჯახი. სოციალური ცხოვრების მრავალფეროვნების მიუხედავად, ყველგან ოჯახის ეს ფორმა ბატონობს. „მიუხედავად ადამიანის მთელი გამომგონებლობისა და პოლიტიკურ-ეკონომიკურ ორგანიზაციათა უზარმაზარი მრავალფეროვნებით, დაწყებული ყველაზე პრიმიტიული გვარით და დამთავრებული ურთულესი სოციალური წყობით, ყოველ საზოგადოებაში პრაქტიკულად ძირითადია ნუკლეარული ოჯახი, შედგენილი მშობლებისა და შვილებისაგან. ის გამოდიოდა და გამოდის ნათლად გამოკვეთილ სოციალურ ერთეულად ისეთ პრიმიტიულ საზოგადოებებშიც კი, რომელშიც ადამიანებს წარმოდგენაც არა აქვთ თაობათა შექმნაში მამაკაცის წჭლილზე. ბავშვი მამასთან განსაკუთრებული სოციალური კვანძებითაა დაკავშირებული. ინდოეთში ცნობილია ერთი სოციალური ჯგუფი, ნაიართა სამხედრო კასტა, რომელშიც მამაკაცები, როგორც წესი, ქალებთან ერთად კი არ ცხოვრობენ, არამედ მათგან განცალკევებით წმინდა მამაკაცურ სამხედრო ორგანიზაციაში, მაგრამ ნაიარებთანაც კი, რომლებშიც მშობელი მამა არაერთარ მონაწილეობას არ იღებს ბავშვის აღზრდაში, მამა შეილთან ინარჩუნებს ჩვეულებრივ კავშირს, ამასთან, სარწმუნო ეთნოგრაფიული მონაცემებით, მშობელ მამასა და ბავშვს შორის ერთმანეთის მიმართ გარკვეული მოვალეობები არსებობდა“. ავტორის აზრით, ეს ფაქტი უნდა აიხსიანს იმით, რომ ამ გომშიც, ისე როგორც საერთოდ, მამა განსაზღვრავს ბავშვის კანონიერ სტატუსს საზოგადოების თეალში, გარდა ამისა, ბავშვის პირველდაწყებითი სტა-

ტუსი გარკვეული დოზით განისაზღვრება მამის სტაგუსით. არსებითად საზოგადოებებში, რომელიც აქვთ სტაგუსთა დადგენილი სტრუქტურა, მამის სოციალური მდგომარეობა აღიარებულია როგორც უმნიშვნელოვანესი ფაქტორი, რომელიც განსაზღვრავს მისი შვილის სტაგუსს“. (19, 163-164). ავტორი მრავალ ფაქტორს ასახელებს, რომლებიც განაპირობებენ ნუკლეარული ოჯახის უნივერსალურ ხასიათს. ამ ფაქტორებს შორისაა ოჯახის წევრთა შორის სისხლის აღრევის აკრძალვა, მამაკაცის განსაკუთრებული როლი ოჯახის გარეთა საკითხების მოგვარებაში და სხვა. დასკვნა ერთია: ნუკლეარული ოჯახი ყველა ეპოქისათვის უნივერსალური ფორმაა. როგორც ვხედავთ, ოჯახის წარმომშობაზე ორი საპირისპირო თეორია არსებობს და ორივე გარკვეულ მასალებს ემყარება, ალბათ თითოეულის შეცდომა მათი მონაცემების უნივერსალიზაციაშია და ჭეშმარიტება ამ თეორიათა რელატიური ხასიათის აღიარებაში უნდა ვეძებოთ.

6. ქორწინება

ქორწინების რაობა, მისი არსება ოჯახთან მიმართებაში დგინდება, რადგან ქორწინება არის ოჯახის დაკანონება. ქორწინებამდე თუ ორი ადამიანი სქესობრივ თანაცხოვრებას ეწევა და თუნდაც საერთო მეურნეობაც კქონდეთ, ამით ოჯახი მაინც არაა შექმნილი. ამ სახის კავშირი ოჯახის ფორმას იღებს ქორწინების ინსტიტუტით. ქორწინება ოჯახის სანქციონებაა, ის მორალურ სანქციას აძლევს თავისთავად ბიოლოგიურ სქესობრივ კავშირს და არა მარტო შეეყავართ სოციალურ სამყაროში, განსხვავებით ცხოველთა სამყაროსაგან, არამედ თვით სქესობრივ კავშირს ხდის კანონიერად. პეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ: „ქორწინება უშუალო მწეობრივი ურთიერთობაა. კეგელი უკუაგდებს ქორწინების მხოლოდ ფიზიკური მხრით განხილვას, როგორც სქესთა მიმართებისა, ქორწინება არც ორი ინდივიდის მიერ ხელშეკრულების ძალით გაფორმებული ურთიერთმომხმარებაა, პეგელის აზრით, „ქორწინება უფრო მეტია. ის არის მექორწინეთა სუბსტანციური თვითგაცნობიერება და მათი თავისუფლებაც ქორწინების მწეობრივი მხარეა ერთიანობის გაცნობიერება, როგორც სუბსტანციური მიზნისა, მამასადამე, სიყვარულში, ნღობაში და ერთობაში მთელი ინდივიდუალური არსებობისა“. (49, 212). ესაა გონითი კავშირის ფორმა, რომელიც არაა დამოკიდებული სქესობრივ კავშირზე და ვნებათა დაკმაყოფილებაზე, რომელიც ვნებათა აღსრულების აქტს წმინდა ფიზიკურიდან აქცევს გონითად, სულიერი სამყაროს ერთობის წყაროდ. ქორწინების მიზანი არაა მისი თანმხლები ცერემონიალი. ცერემონიალი მხოლოდ მისი სადღესასწაულო იერისა და სილამაზის წყაროა. ქორწინების მიზანია ორი ადამიანის ერთმანეთისადმი

პასუხისმგებლობა მათი საერთო ბედის თუ ყოფიერების მოწყობაში) ეს პასუხისმგებლობა არაა თავს მოხევეული, ადამიანები თავისი ნებელობით კისრულობენ მას და აფორმებენ ქორწინებას, ქორწინებით იქმნება ოჯახი. ქორწინებას სხვა მიზანი არა აქვს, ისე როგორც ოჯახსაც არა აქვს სხვა წყარო, ამიტომ ქორწინების ინსტიტუტი ისევე ძველია, როგორც ოჯახი. თუმცა ისინი, ვინც მონოგამიამდე ოჯახის სხვა ფორმების არსებობას აღიარებდა, უარყოფენ ქორწინებისა და ოჯახის ერთდროულ წარმოშობას, რადგან არც პუნალუა, არც ჯგუფური თუ წყვილადი ოჯახი არ სანქცირდებოდა ქორწინებით — ისინი აიგებოდა გარკვეულ შტოთა მხრივ სქესობრივი კავშირის აკრძალვასა თუ დაშვებაზე, დაკანონების გარეშე. ქორწინება ოჯახის თანაგოლია, თუ ამოსავლად ვიღებთ მონოგამიურ ოჯახს, რადგან მონოგამიურ ოჯახს ქორწინების ინსტიტუტი უღვეს საფუძვლად. ოჯახი სახელმწიფოსთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის ინსტიტუტია, ოჯახის სიმყარეზე დიდადაა დამოკიდებული სახელმწიფოს სიმტკიცე და საზოგადოების მთლიანობაც. უილიამ გუდის მტკიცებით, „ოჯახი ადამიანთა საზოგადოების ძირითადი აღმასრულებელი აგენტია, ის თავისებური არხია, მაკავშირებელი სტრუქტურაა, რომელშიც თავს იყრის ისეთი მსხვილი ფაქტორები, როგორცაა ეკონომიკური ძალები, სოციალური კონტროლი და პოლიტიკური ურთიერთობანი. ბევრ საზოგადოებაში ყველა მნიშვნელოვანი ინსტიტუციონალური ქმედება ფორმალურად ემყარება ნათესაობით სტრუქტურებს; მაგალითად, მამა შეიძლება იყოს კლანის ბელადი და მამულის გამგებელი. ოჯახში ფსიქოლინამიკური გამოცდილების გარეშე არ გამოუმუშავდებოდა არც ოსტატობა და არც ღირებულებანი“ (94, 203). ქორწინება ძირითადად ორი ფორმით ხორციელდება: სამოქალაქო და საეკლესიო რეგისტრაციით, ორივე ერთ მიზანს ისახავს — ოჯახის შექმნას, ახალგაზრდობის შეერთებას ერთობლივი ცხოვრებისათვის, რათა მას მიაწოდოს კანონიერი ხასიათი და სადღესასწაულო იერიც. ქორწინება — ეს არის ვალდებულება და პასუხისმგებლობაც გადაღებული ნაბიჯისათვის, რომელიც მოწოდებულია, ძალის მქონე იყოს მთელი სიუოცხლის მანძილზე. ქორწინება ერთგულების ფიცი და ერთგულების აღთქმაა. ეს არის გაგებისა და ნდობის აღიარება. ჰეგელი აკრიტიკებს ფრიდრის შლეგელს იმისთვის, რომ მას ქორწინება მიაჩნდა ბედმეტად და ფორმალურად, რომლის გარეშე შეიძლებოდა ყოფნა, სიყვარულზე დამყარებით. ჰეგელი მართებულად მიიჩნევს, რომ ქორწინება არაა შიშველი აღმინისტრირება. [საერთოდ ქორწინება სიყვარულის ნიადაგზე უნდა ხდებოდეს, მაგრამ მას ვალდებულება შეაქვს ამ ვრძნობაში, რათა მეტი სიმტკიცე მიაწოდოს] ის ადამიანებს უღვიძებს პასუხისმგებლობას, რითაც ნაკლები ადგილი რჩება შემთხვევითობებისათვის. ქორწინება თავისებურად აღვირს ღებს სიყვარულს იმით, რომ შემოაქვს სირცხვი-

ლის გრძნობა დაუოკებელი ვნებების მიმართ, ამიგომ ჰეველი ილაშქრებს იმის წინააღმდეგ, რომ ქორწინება ფორმალურად გავივით და დაიყვანოთ მოქალაქეობრივ მოთხოვნამდე. მისი აზრით, ქორწინების მრავალ მხარეთაგან ძნელია გამოყო ერთი რომელიმე, როგორც ძირითადი და კიდევ უფრო მიუღებელია მისი დაყვანა გრძნობათა გაუღებამდე. „თუ ქორწინებას, როგორც ასეთს, საზეიმო ცერემონიალს, რომლის გზითაც გამოიხატება და კონსტატირდება ამ კავშირის, როგორც მწიბრივის, არსება, რომელიც მალა დგას გრძნობის შემთხვევითობასა და განსაკუთრებულ სწრაფვაზე, ჩაეთვლით გარეგან ფორმალობად და მხოლოდ ეგრეთ წოდებულ სამოქალაქო მოთხოვნად, მაშინ ამ აქტის წილად დარჩება მსახურება დამრიგებლობისა და სამოქალაქო ურთიერთობის დამოწმებისა, ან კიდევ გადაიქცევა წმინდა პოზიტიურ თვითნებობად სამოქალაქო, ან საეკლესიო დადგინებისა, რომელიც არა მარტო განურჩეველია ქორწინების ბუნებისთვის, არამედ ბლალავს სიყვარულის გრძნობას და როგორც რაღაც უცხო, ეწინააღმდეგება ამ კავშირის ინტიმურობას“ (94, 213-214) (ქორწინება აკავშირებს ქალს და მამაკაცს ოჯახური ცხოვრების, შეილების შობისა და აღზრდის მიზნით. ქალისა და მამაკაცის სტაბილური ურთიერთობის საწყისი ხდება ქორწინება) რომელიც საზოგადოების მხრივ ამ კავშირის კანონიერებას უზრუნველყოფს. ვოუგელის მტკიცებით, „მას შემდეგ, რაც კონკრეტულ მოზრდილ ქალსა და მამაკაცს შორის ურთიერთობა სტაბილურ ხასიათს იღებს, მათი კავშირი იძენს საზოგადოებრივ აღიარებას. ამ საზოგადოებრივი აღიარების სიმბოლოებად ჩვეულებრივ ხდება დაწინდვის, ან ქორწინების ცერემონიალი“. (19, 165) (ქორწინება არის გარკვეული ვალდებულება საზოგადოების წინაშე, მოდგმის გამრავლების და ახალი თაობის სოციალიზაციის საქმეში, მაგრამ ქორწინებას მარტო ეს ფუნქცია არა აქვს, ის სქესობრივი კავშირია, რომელსაც მხოლოდ შობადობის მიზანი არ განსაზღვრავს. სქესობრივი კავშირის შობადობით განსაზღვრა მხოლოდ ცხოველთა სამყაროს ახასიათებს) ადამიანთა სამყაროში სქესობრივი კავშირი არ დაიყვანება მოდგმის გაგრძელების ამოცანაზე. პლატონის მცდელობა, მხოლოდ ამ მიზნით დაეშვა სქესობრივი კავშირი თავის უტოპიურ სახელმწიფოში, თვითონაც უტოპიური იყო (სქესობრივი კავშირი ადამიანებს შორის, ჯერ ერთი, სიყვარულის გამოვლენის ფორმაა და, მეორეც, მას აქვს სიამოვნების მინიჭების ფუნქცია. ქორწინებაში ეს სიამოვნება კანონიერ ფორმას იღებს და შეესაბამება სოციალურ ნორმებს. ქორწინების გარეშე კი უკანონოა და სოციალური ნორმების საწინააღმდეგოა. ორივე შემთხვევაში ადამიანთა სქესობრივი კავშირი განსხვავებულია ცხოველურისაგან.)

შეიძლება დაისვას კითხვა: სქესობრივ კავშირთა მოტივთაგან, — სიამოვნების მიღება და მოდგმის გაგრძელება, — რომელია განმსაზღვრე-

ლი. ხშირ შემთხვევაში, შეიძლება ითქვას უმრავლესობაში, ადგმულ ადამიანს ამოძრავებს სიამოვნების მიღების სურვილი, სხვა მხრივ თუნდაც არასასიამოვნო შედეგები მოჰყვეს სქესობრივ აქტს: ნაყოფის ჩასახვა და ფიქრი იმაზე, როგორ მოიშოროს შეცოდების შედეგი, თუ ეს ეხება ქორწინებამდელ ან ქორწინების გარეშე სქესობრივ აქტს, დაავადება, თუ ეს შემთხვევითი სქესობრივი კავშირია, ან კიდევ ქორწინების შემთხვევაშიც, როდესაც მოდგმის გაგრძელების სურვილი არ ამოძრავებთ და შედეგი გაიძულებს ორსულობის შეწყვეტას, რაც განუხრელად ზრდის ტენდენციის მქონეა — ყველა ვითარებაში სიამოვნების მიღების სურვილი არის საბოლოო მიზანი. ამდენად არ მიგვაჩნია სარწმუნოდ ფროიდის მტკიცება იმის შესახებ, თითქოს მოზრდილთა ნორმალური სქესობრივი ცხოვრების პირობებში, „სიამოვნების მიღება ემსახურება გვარის გაგრძელების ფუნქციას“. (148, 167). სხვა ადგილას ფროიდი ამტკიცებს: „უბერტაგულ პერიოდში აუტოეროტიკულ სწრაფვითა ადგილს იკავებს სექსუალური ობიექტი. მამაკაცთა „ახალი სექსუალური მიზანი მდგომარეობს სექსუალურ პროდუქტთა გამოყოფაში. ის უცხო არაა წინა მიზნისთვისაც სიამოვნების მიღებისა, პირიქით, სიამოვნების მაქსიმალური რაოდენობა დაკავშირებულია სექსუალური პროცესის სწორედ ამ საბოლოო აქტთან. სექსუალური სწრაფვა იწყებს სამსახურს გვარის გაგრძელების ფუნქციისადმი. ის ხდება, ასე ვთქვათ, ალტრუისტული“ (148, 175).

ალბათ უფრო სწორი იქნებოდა, სიამოვნების მიღება დაგვესახა არა საშუალებად, არამედ მიზნად, უფრო მეტი, თვითმიზნად, ხოლო გვარის გაგრძელება სქესობრივი კავშირის მხოლოდ ერთეულ შემთხვევებშია მიზანი. პირიქით რომ იყოს, ადამიანი სქესობრივ კავშირს მხოლოდ მაშინ უნდა ამყარებდეს, როცა გვარის გაგრძელება სურს და სიამოვნება იქნებოდა ამ აქტის თანმხლები. მაგრამ ეს ასე მხოლოდ ცხოველებშია. ადამიანები კი გვარის თუ მოდგმის გაგრძელების სურვილის გარეშე ამყარებენ ამ კავშირს და ძირითადად მხოლოდ სიამოვნებისათვის.

ოჯახი ჩამოყალიბებიდანვე მოექცა სოციალური ინსტიტუტების ინტერესთა ცენტრში, განსაკუთრებით სახელმწიფოსი, რადგან სახელმწიფო ახორციელებდა სოციალური კონტროლისა და სოციალური რეგულირების ფუნქციას. ამიგომ მიაჩნდა მაშინდელ სახელმწიფოს საჭიროდ ოჯახის ინსტიტუტის სამართლებრივი უზრუნველყოფა, საოჯახო სამართალი. ოჯახის სიმტკიცეს, მეუღლეებს, მშობლებსა და შვილებს შორის ურთიერთობათა მოწესრიგებას ადრეულ სამართლებრივ ძველებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. რომ ავიღოთ 4000 წლის წინანდელი ბაბილონის მეფის ხამურაბის კანონები, ცხადი გახდება, რამდენად მნიშვნელოვნად მიაჩნდა მაშინდელ სახელმწიფოს მმართველს ოჯახის ინსტიტუტის სამართლებრივი მოწესრიგება. ხამურაბის კანონები ორას ოთხმოცდაორ

მუხლს შეიცავს, აქედან ოჯახის საკითხებთან დაკავშირებულ მხარეთა ურთიერთობას, მემკვიდრეობას, ოჯახის ეკონომიკური საფუძვლების და ოჯახის წევრებს შორის ურთიერთობის მოწესრიგებას ეძღვნება 68 მუხლი — კანონია კოდექსის მეოთხედი ნაწილი, რომელშიც მტკიცედ განცხადებულია სახელმწიფოებრივი რეგისტრირების აუცილებლობა სამართლებრივი მოწესრიგების თუ სახელმეკრულებო თანხმობის გზით. სხვაგვარად ქალისა და კაცის ერთად ცხოვრება არ ითვლება ცოლქმრობად. „თუ კაცმა ცოლი ითხოვა, მაგრამ ხელშეკრულება არ დაუდო, ეს ქალი არ არის ცოლი“, აღნიშნულია ხამურაბის კანონების 128-ე მუხლში (18, 26). ხამურაბის კანონების ერთ-ერთი ძირითადი ღირსება მკაცრი მონოგამიის დაცვაა და ადიულტერის დაგმობა, როგორც კაცის, ისე ქალის მხრივ. სასტიკი გაკიცხვა იმათი, ვინც არღვევს ცოლქმრული კავშირის ნორმებს და სქესობრივ თავისუფლებას ეძლევა. გაკიცხვა არ გამოხატავს კანონის სისასტიკეს, რადგან ის მოითხოვს სასჯელის უმაღლეს მომას. ხამურაბის კანონები მოითხოვს, სიკვდილით დაისაჯოს მოღალატე ცოლი და მისი საყვარელი. ასევე ის კაცს, რომელიც ქალს გააუპატიურებს, ხოლო გაუპატიურებული ქალი მართლდება. 129-ე და 130-ე მუხლები გვამცნობს: „უკეთუ კაცის ცოლს სხვა მამაკაცთან მწოლარეს წაუსწრეს, ორივენი უნდა შეკრან და წყალში გადაყარონ... უკეთუ კაცმა კაცის ცოლზე, რომელმაც მამაკაცი არ იცის და მამის სახლში ცხოვრობს, ძალა იხმარა, გვერდით მიუწვა და წაუსწრეს, ეს კაცი სიკვდილით უნდა დაისაჯოს, ხოლო ქალი გამართლდეს“. (18, 26-27). კანონები ითვალისწინებს სასტიკ სასჯელს ქალისადმი ცილისწამების შემთხვევაში და ამით იცავს ქალის ღირსებას, ამავე დროს, მამაკაცს ავალებს, უზრუნველყოს ქალი სარჩო-საბადებლით, ხოლო ქალს მხოლოდ ერთი მოვალეობა აკისრია — ერთგულება და თუ ის დაარღვია, ისჯება. მაგრამ თუ მამაკაცმა არ უზრუნველყო ეკონომიკურად და ამის გამო დაარღვია ერთგულება, ის უდანამაულოდ ცხადდება. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ შორეულ წარსულშიც ქალი არ იყო მამაკაცის მონა და პატიარქატი საკმაოდ შემდღეული ფორმით იყო, ქალის ინტერესები კი დღევანდლობის გადასახედიდან საფუძვლიანად იყო გათვალისწინებული. ამას მოწმობს შემდეგი კანონიც, რომლის მიხედვითაც: თუ ქმარი ტყვედ ჩაეარდა და ქალს სარჩო არ დაუტოვა, ქალს უფლება აქვს წავიდეს სხვა კაცთან და თუ სხვასთან შეიღებო ეყოლება, როცა ქმარი დაბრუნდება, მას უფლება აქვს ისევ დაუბრუნდეს თავის ქმარს (კი არ ევალება, უფლება აქვს) და შეიღებო დაუტოვოს იმ კაცს, რომელთანაც გააჩინა (მუხლი 134-135). კანონებში ქალის დაბრუნება ოჯახში ქმრის შეცოდების შემდეგ მამაკაცის მიმართ ღირსებად და პატივად ითვლება, მაგრამ ამ ღირსებას და პატივს კარგავს ის მამაკაცი, რომელიც მოვალეობას დაივიწყებს და გადაიხვეწება. დაბრუნების შემთხვევაში მას ცოლი თუ არ დაუბრუნდება, ეს ქალის დანამაულოდ არ ითვ-

ლება. ხამურაბის კანონები ითვალისწინებს დაქორწინების გვერდით განქორწინებასაც და აქტიურად დაყულის ქალის ინტერესები, განსაკუთრებით ქონების მიმართ. განქორწინების შემთხვევაში ქალს უბრუნდება მშობლები და ერთად ცხოვრების პერიოდში შექმნილი ქონების ნაწილიც. მაგრამ თუ ქალი აშავებს ოჯახის წინაშე, დაღატობს ოჯახს, ქმარს უფლება აქვს, ის გაუმეას ქონების გაყოფის გარეშე, ან კიდევ მონა ქალად დაიყენოს, თვითონ კი სხვა ცოლი მოიყვანოს. მართალია, ოჯახის დარღვევისათვის სასჯელი ერთნაირი არაა ქალისა და მამაკაცის მიმართ, ქალი უფრო მეტად ისჯება, მაგრამ მამაკაციც რომ ისჯება, ეს მეტყველებს პატრიარქატის გარკვეულ შემლუღებზე. ამ კანონებით ცოლ-ქმრის ურთიერთობებში გარკვეულია ქონებრივი დამოკიდებულების თითქმის ყველა შესაძლო შემთხვევა, ვალებისადმი დამოკიდებულების და ვალის გადახდის წესების ჩათვლით. ყველაზე სასტიკია სასჯელი იმ მოლაღატე ცოლის მიმართ, რომელიც თავის ავხორცობის შედეგად ქმარს მოაკვლევინებს სხვა მამაკაცის გამო. ასეთ ქალს მარგილზე გასვამენ. განსაკუთრებით სასტიკია კანონი სისხლის აღრევისა და ოჯახის წევრებს შორის სქესობრივი ურთიერთობის დამყარების შემთხვევისათვის. მამამთილი, რომელიც რძალთან დაწევა, ხელფეხშეკრული უნდა გადააგდონ წყალში, თუ მამა ქალიშვილთან იცხოვრებს, ის თემიდან გაძევებით ისჯება, ხოლო ვაჟიშვილი, რომელიც ღელასთან დაწევა, ღელასთან ერთად ცეცხლზე უნდა დაიწვას. კანონები ითვალისწინებს სასჯელს დაქორწინებასთან დაკავშირებული სიკვების გატეხისთვისაც. როდესაც, მაგალითად, ნიშნობის შემდეგ კაცი ქალზე უარს იტყვის, ნიშნობის დროს მიტანილი ქალის ოჯახში რჩება, მაგრამ თუ ქალის პატრონი ნიშნობის შემდეგ ქალის გათხოვებაზე უარს იტყვის, ნიშნობის განძი ერთიორად უნდა დააბრუნოს. კანონები იცავს როგორც მშობლების, ისე შვილების უფლებებს. კონფლიქტის შემთხვევაში გამორიცხავს რომელიმე მხარის დამატარებას. სასამართლოს ევალება საქმეში კარგად ჩახედვა და თუ იმას, ვისაც ადანამაულებენ, ასეთი დანაშაული არ მიუძღვის, მაშინ მომჩივანის სურვილი, სულ ერთია, მშობელი იქნება თუ შვილი, მოიკვეთოს თავისი სისხლი და ხორცი, უარყოფილ უნდა იქნეს. ასევე დაწერილებით განიხილავს კანონები, ცოლთან გაჩენილის გარდა, მონა ქალთან გაჩენილი შვილების საკითხს და დისკრიმინაციის გარეშე იცავს მათ უფლებებს. კანონები ითვალისწინებს დაობლებული შვილების ინტერესების დაცვასაც. მოკლედ, არაა ოჯახური ცხოვრების რომელიმე მხარე, რომ არ იყოს ამ კანონებში გათვალისწინებული და რომლის რეგულირება არ იდგეს სამართლებრივ ნიადაგზე, გარდა სიყვარულის ფენომენისა. სიყვარულის რეგულირება რომ არ შეიძლება სახელმწიფოს გზით, როგორც ჩანს, მამინაც ვაცნობიერებული ყოფილა. ხამურაბის კანონები ღირსშესანიშნავია იმით, რომ უზრუნველყოფს ადამიანის პასუხისმგებლობას მისი მოვალეობების მიმართ და, ამავე დროს,

ინიჭებს მას გარკვეულ უფლებებს. ყოველივე ეს აუცილებელია ოჯახის ჰესაქმნელად და მისი სიმტკიცის შესანარჩუნებლად. ქორწინების შემთხვევაში მრავალ ფაქტორს აქვს მნიშვნელობა: სიყვარულის, სტაგუსის, მღვთვარეობისა და სხვათა გვერდით, მნიშვნელოვანია არჩევითობა, ღირებულებათა და ინტერესთა იგივეობა, რაც ამ ფენომენს სიმტკიცეს ანიჭებს. ქორწინება საზოგადოებრივი ურთიერთობის ერთ-ერთი ფორმაა, განსხვავებული ყველა სხვა საზოგადოებრივ ურთიერთობათაგან, სქესობრივი კავშირის მომენტით. ქორწინება სოციალურად მრავალი ელემენტის შემცველია — იქნება ეს ფსიქოლოგიური, მნეობრივი, ეკონომიკური თუ სხვა. ქორწინება რეგულირდება მნეობრივი, სამართლებრივი და რელიგიური ცნობიერებით. მნეობრივი ცნობიერება თავიდანვე ახლდა ქორწინებას, სამართლებრივი და რელიგიური რეგულირება უფრო გვიანდელი მოვლენებია. ეს ინსტიტუტები ემსახურებიან ქორწინების განმტკიცებას.

ვიქტორ ფრანკლი მოითხოვს, ქორწინების საფუძველი იყოს ნამდვილი სიყვარული და გამოირიცხოს შემთხვევითობა, როდესაც ქორწინებას აკებენ გატაცებაზე, რომელიც გარდამავალი, „ემოციური მღვთმარეობაა და ქორწინების მიმართ საწინააღმდეგო მაჩვენებელია“. ქორწინება არ ეტევა პირად განცდათა ფარგლებში, „ესაა სოციალური ცხოვრების ორგანიზაციის რთული სტრუქტურა და კანონიერი, სახელმწიფოს ან კიდევ ეკლესიის მხრივ სანქცირებული“. ქორწინება, ფრანკლის აზრით, სიღრმისეულია, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა შრეა, ამიგომ, ვიდრე ქორწინება მოხდებოდეს, უნდა დაკმაყოფილდეს გარკვეული სოციალური პირობები. (147, 257). არა თუ უბრალოდ გატაცება, შეყვარებაც არ მიაჩნიათ ქორწინებისთვის საკმაო საფუძველად. საქმე ისაა, რომ შეყვარება წარმოიშობა ზოგჯერ სრულიად განსხვავებული ხასიათის, ღირებულებითი ორიენტაციების, განწყობების და მსოფლმხედველობის მატარებელ ადამიანებს შორის. ასეთ შემთხვევაში, ლიუისის თქმით, „ბევრი უბედური ქორწინება შეიძლება იყოს ქორწინება სიყვარულით“. ხშირად შემაშფოთებელია ის სტაგისტიკა, რომელიც სიყვარულით ქორწინების რღვევას, განქორწინებას აჩვენებს, მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ ხშირად სიყვარულად თელიან მის მსგავს, მოჩვენებით სიყვარულის ფენომენებს: გატაცებას, ნდომას, შეყვარებულობას, თუ სხვა. ლიუისის აზრით, შეყვარებულობა გამოდგება ქორწინებისთვის, როგორც საწვავი, მაგრამ მარტო ეს არ კმარა და იგი შენარჩუნდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მუდამ გავწმენდით და გაუფრთხილდებით, მაგრამ თუ თავს დაუხვრით, და ის მოითხოვს თავის დახრასა და მორჩილებას, მაშინ ეშმაკად იქცევა. (90, 137). სწორედ იმისთვის, რომ სიყვარულის მსგავსი ფენომენები არ აერიოთ ჭეშმარიტ სიყვარულში, სახელმწიფო და საზოგადოება ქორწინების გადაწყვეტილებასა და ქორწინებას შორის გარკვეულ ვადას თელის აუცილებლად. ეს დროითი ინტერვალი ემსახ-

ურება იმას, რომ მექორწინებმა უკეთ გაიცნონ ერთმანეთი, შეაჯერონ მათი ღირებულებათა და განწყობათა სისტემა და არ გახდნენ წუთიერი გატაცების მსხვერპლი, რომელიც ქორწინების მიმართ ძირითადად გულგატეხილობით მთავრდება. თანამედროვე საზოგადოებაში ქორწინების ძირითადი საფუძველი სიყვარულია, მაგრამ ქორწინებას წარსულშიც და დღესაც სხვა მოტივებიც განსაზღვრავს, პირველ რიგში ეკონომიკური. ქონების გამო ქორწინება შეიძლებოდა მომხდარიყო, არსებული ქონების არგაყოფის, ან კიდევ გაზრდის საბაბით. ქონების გარდა დიდ როლს ასრულებდა სოციალური სტატუსი, როდესაც ადამიანები იძულებულნი იყვნენ მათი საზოგადოებრივი მდგომარეობის შესაბამისად დაქორწინებულიყვნენ მათი წრის წარმომადგენლებზე — წარჩინებულნი მხოლოდ წარჩინებულ ოჯახთა შვილებზე. ასეთ შემთხვევაში არჩევანს განსაზღვრავდნენ არა მექორწინენი, არამედ მათი ოჯახის მესვეურები, ის წრე, რომელსაც ისინი ეკუთვნოდნენ. შორს რომ არ წავიდეთ, თამარ მეფის ორივე ქორწინება განპირობებული იყო სამეფო კარის დიდებულთა ინტერესებით და არჩევანით და არა მექორწინებებით, თუმცა ის მეფე იყო და თითქმის შეუმღუდველი უნდა ყოფილიყო თავის უფლებებში, მაგრამ ეს უფლებები მას გააჩნდა მხოლოდ ქვეშევრდომთა მიმართ, მისი პირადი საკითხის გადაწყვეტა კი არ შეეძლო. ენგელსის თქმით, „ახალგაზრდა მთავრის საცოლეს ირჩევენ მისი მშობლები, თუ ისინი კიდევ ცოცხალნი არიან, წინააღმდეგ შემთხვევაში თვითონ მთავარი არჩევს საცოლეს, თავისი მსხვილი ვასალების რჩევადარიგებით, რომელთა აზრს, ასეთ შემთხვევებში, დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და სხვანაირად არც შეიძლებოდა. რაინდისათვის ან ბარონისათვის, ისევე როგორც თვით მთავრისათვის, დაქორწინება პოლიტიკური აქტია — შემთხვევა თავისი ძლიერების გასაღივებად, ახალი კავშირების შემწეობით. გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს აქ სახლის ინტერესებს და არა ცალკეული პირის სურვილებს. როგორ შეიძლება, რომ სიყვარულმა ასეთ პირობებში უკანასკნელი სიგყვა თქვას დაქორწინების შესახებ?“ (7, 276). არა მხოლოდ სამეფო და თავადური ოჯახების წარმომადგენლები, არამედ ხელოსნები და ვაჭრებიც, საქორწინო წყვილის ძიების პროცესში, საკუთარი წრით იყვნენ შემოფარგლული. ეს გამოწვეული იყო პრივილეგიათა სისტემით, რომელიც თითოეულ ამ ფენას გააჩნდა. ბურჟუაზიამ გაათავისუფლა ადამიანები ამ პრივილეგიებისაგან, წოდებრივმა ინსტიტუტმა დაკარგა ძალა და პიროვნულმა თავისუფლებამ, ქორწინების საკითხშიც, ადამიანს საშუალება მისცა, თვითონ გადაეწყვიტა თავისი ბედი, ამით შესაძლებელი გახდა, ქორწინების საფუძველი პირადი სიმპათიები გამხდარიყო. „ბურჟუაზიული გავების თანახმად, ქორწინება იყო ხელშეკრულება, იურიდიული გარიგება, თანაც ყველაზე მნიშვნელოვანი გარიგება, რადგან იგი მთელი სიცოცხლით განსაზღვრავ-

და ორი ადამიანის სხეულისა და სულის ბედ-იღბალს. იმ ხანაში, მართალია, ამ გარიგებას ფორმალურად ნებაყოფლობით სდებდნენ, მონაწილე მხარეთა თანხმობის გარეშე საქმის მოგვარება არ ხდებოდა. მაგრამ ყველამ კარგად იცოდა, თუ როგორ ხორციელდებოდა ეს თანხმობა და ვინ იყვნენ ნამდვილი დამქორწინებელნი. სოლო თუ ყველა სხვა ხელშეკრულების დადებისას ნამდვილად თავისუფალ გადაწყვეტილებას მოითხოვდნენ, მაშინ რატომ არ უნდა მოეთხოვათ ეს თავისუფალი გადაწყვეტილება ქორწინების ხელშეკრულების დადების დროსაც? განა ორ ახალგაზრდას, რომელთაც შეუღლება მოელოდათ, არ ჰქონდათ იმის უფლება, რომ თავიანთი თავის, თავიანთი სხეულის და ამ სხეულის ორგანოების თავისუფალი გამგებელნი ყოფილიყვნენ? განა სქესობრივი სიყვარული რაინდობის შემწეობით არ შემოვიდა მოღაში და განა, წინააღმდეგ რაინდული სიყვარულისა, რომელიც ცოლქმრულ ღალატთან იყო დაკავშირებული, ცოლქმრული სიყვარული მისი მართებული ბურჟუაზიული ფორმა არ იყო? სოლო ცოლ-ქმრის მოვალეობა იყო ერთმანეთი ყვარებოდათ, განა, ასევე შეყვარებულთა ეალდებულება არ იყო, თვითონვე შეერთოთ ერთმანეთი და სხვისთვის არ მიეცათ, თავიანთი მაგიერად, ამის გაკეთების უფლება? განა შეყვარებულთა ეს უფლება უფრო მაღლა არ იდგა, ვიდრე მშობლების, ნათესაებისა და სხვა გრადიციულ მაკლერთა და მაჭანკალთა უფლება? თუკი თავისუფალი პირადი ამორჩევის უფლება მოურიდებლად შეიჭრა ეკლესიისა და რელიგიის სფეროში, როგორ შეეძლო მას, შეჩერებულიყო უფროსი თაობის იმ აუტანელი პრეტენზიის წინაშე, რომელიც მოითხოვდა, რომ უმცროსი თაობის სხეული, სული, ქონება, ბედნიერება და უბედურება უფროსი თაობის განკარგულებაში ყოფილიყო?“ (7, 278-279). ბურჟუაზიამ ქორწინებას მიანიჭა პიროვნულ-ზნეობრივი ხასიათი და გაათავისუფლა ყოველგვარი არაპიროვნული მომენგისაგან. ოჯახის უფროს თაობასაც წაერთია უფლება ახალგაზრდობის ბედის განსაზღვრისა. მათი საკუთარი ბედის განმსაზღვრელნი მექორწინენი გახდნენ. ეს იყო ადამიანის ემანსიპაციის კიდევ ერთი წინ გადადგმული ნაბიჯი, მაგრამ აქ გარკვეული სიძნელეებიც გაჩნდა: „თუ ზნეობრივია მხოლოდ ის ქორწინება, რომელიც სიყვარულზეა დაფუძნებული, მაშინ ზნეობრივი უნდა იყოს მხოლოდ ის ცოლქმრობა, რომელშიც სიყვარული გრძელდება“. არის კი ყოველთვის ხანგრძლივი საფუძველი ეს გრძნობა? შეუძლია თუ არა მას, გაუძლოს იმ წელთა გამოცდას, რომელსაც ცოლ-ქმარი ერთად ატარებს. თუ ძნელია, რომ სიყვარული ისეთივე ხანგრძლივი აღმოჩნდეს, როგორიცაა დაქორწინებულთა სიცოცხლის ხანგრძლივობა, ხომ არ უნდა გაერყელდეს ადამიანის თავისუფლება მათი ერთად ცხოვრების საკითხზე და ხომ არ უნდა დაირღვეს ის კავშირი, რომელიც მათი ნებაყოფლობით შეკრეს მთელი სიცოცხლისათვის, მაგრამ რომელ-

საქმასალა შემოელია, რადგან სიყვარულის გრძნობა გაქრა. თუ ბურ-
ეუაზიის მიერ ქორწინების საფუძვლის შეცვლამდე, ჯერ ქორწინება
ხდებოდა და სიყვარული ცოლქმრობის ვითარებაში უნდა მოსულიყო,
ბურეუაზიამ ჯერ სიყვარული დააყენა ქორწინების პირობად და შემ-
დეგ რა მოხდებოდა, ის განსაზღვრა იმით, რაც აწმყოში იყო. ე. ი. ქორ-
წინებაში სიყვარული ხანგრძლივ თუ მარადიულ ფენომენად ჩათვალა,
მაგრამ რეალურად ეს განუხორციელებელი აღმოჩნდა და ცხოვრებამ
მოითხოვა თავისუფალი გადაწყვეტილება, არა მარტო დაქორწინების,
არამედ განქორწინების მიმართაც. თუ დაეჯამებთ ქორწინების შესახებ
ნათქვამს, მისი განსაზღვრება ასეთ სახეს მიიღებს. „ქორწინება — ესაა
მამაკაცსა და ქალს შორის ურთიერთობათა ისტორიულად ცვალებადი
სოციალური ფორმა, რომელსაც საზოგადოება აწესრიგებს და სანქციას
აძლევს მათ სქესობრივ ცხოვრებას, ამასთანავე, ადგენს ცოლქმრულ და
მშობლიურ უფლებებსა და მოვალეობებს“. (106, 285).

სოციალურ ფენომენტა რიგში მიმდინარე სოციალურ ცვლილებებ-
ში მოქცეულია ოჯახის შექმნისა და დაშლის ცვლილებანიც. რაც დრო
გადის, ოჯახის ინსტიტუტს სულ უფრო მეტად უჩნდება ბზარი, სულ უფრო
მეტი ოჯახები ინგრევა, თანაც შექმნიდან დროის მოკლე მონაკვეთში.
თუ საუკუნის დასაწყისში, როცა ოჯახის ნგრევის მაჩვენებელი ათ პრო-
ცენტს აღწევდა, ეს იმდენად პათოლოგიურ მოვლენად ითვლებოდა
რუსეთისთვის, რომ ლენინმა ამ სტაგისტიკის დამდგენი პიკირიმ სორო-
კინი სამშობლოდან გაასახლა, დღეს ამ მაჩვენებელმა 50 %-ს მიაღწია.
საერთოდ ქორწინება-განქორწინებათა რიცხვის თანაფარდობა ყველა
ქვეყანაში აჩვენებს განქორწინებათა ზრდას, მაგრამ ერთიანი კანონ-
ზომიერება არაა. ოჯახი გრადიციული ინსტიტუტია და მისი სიმტკიცე
უფრო მეტად იმ ქვეყნებში უნდა იყოს მოსალოდნელი, რომლებიც გრადი-
ციულად ითვლება და შესაბამისად განქორწინება ამ ქვეყნებში ნაკ-
ლები უნდა იყოს, ხოლო ინოვაციის მოყვარულთა ნაკლებად გრადიცი-
ულ საზოგადოებებში ოჯახის ინსტიტუტი უფრო მეტად უნდა ექვემდებ-
არებოდეს რღვევას და განქორწინებას უფრო სწრაფად უნდა იზრდე-
ბოდეს. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც არაა ერთმნიშვნელოვანი განსაზღვრუ-
ლობა. ინგლისში, რომელიც ცნობილია გრადიციებისადმი პატივისცე-
მით და კონსერვატიული საზოგადოების გიჟად ითვლება, განქორწინება-
თა რიცხვი მეთხუთხედი საუკუნის განმავლობაში გაიზარდა 400 %-ით,
მაშინ როდესაც ინოვაციის ქვეყანაში — საფრანგეთში იმავე პერიოდ-
ში მხოლოდ 40 %-ით. რასაკვირველია, ეს პროცენტები უნდა გაანალ-
იზდეს, მაგრამ იმის გათვალისწინებით, როგორი იყო თავდაპირველი
მაჩვენებელი, რომლის მიმართ ზრდას ვანგარიშობთ. ინგლისში გან-
ქორწინების საწყისი მაჩვენებელი დაბალი იყო, მაშინ, როდესაც
გრადიციებით ნაკლებად შემზღულ საფრანგეთში განქორწინების

მაჩვენებელი თავიდან მაღალი იყო. მაშასადამე, მათ შრდაში ათმაგი განსხვავება არ მიუთითებს იმაზე, რომ ფაქტობრივად ინგლისში ოჯახის საფუძვლები უფრო მეტად განიცდის რყევას, ვიდრე საფრანგეთში. გარდა ამისა, აქ შეიძლება მრავალი ფაქტორი მოქმედებდეს, რომლებიც სტატისტიკასაც გარკვეულად საეჭვოს ხდიან. ამ მხრივ სტატისტიკა არ არის ყოვლის მომცველი, რადგან მასში ხვდება მხოლოდ ქორწინების გზით შექმნილი ოჯახები, ქორწინების გარეშე კი მრავალი ოჯახი არსებობს. თანაც ქორწინების გზით შექმნილ ოჯახთა ყველა განქორწინება არ არის რეგისტრირებული, რადგან ოფიციალურად არ ფორმდება და მაინც, ღღეს ყველა ქვეყანაში განქორწინება სწრაფი ზრდის ტენდენციის მქონეა, ქორწინებათა რაოდენობა კი ნაკლებად იზრდება. ასეთ ვითარებაში ისმის კითხვა: ხომ არ ხდება ოჯახის, როგორც საზოგადოების სოციალური უჯრედის, გაუფასურება? ხომ არ კედება ეს ტრადიციული ინსტიტუტი? და თუ კედება, რა იკაეებს მის ადგილს? იქნებ ოჯახის ახალი ფორმის წარმოშობასთან გვაქვს საქმე. ერთი რამ ფაქტია — ოჯახი თანამედროვე სოციალურ სამყაროში წინააღმდეგობრივად აისახება. განქორწინებათა განუხრელი ზრდა მიჩნეულია ოჯახის კედომის მაჩვენებლად. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანებს არ აკმაყოფილებს ურთიერთობის ოჯახური ფორმა და ეძებენ ახალს, როგორადაც მოგიერთი წარმოიდგენს „გრძნობად ინდივიდუალობას“, მაგრამ არის. საწინააღმდეგო მოსაზრებაც, როდესაც განქორწინებათა ზრდა მიჩნეულია ადამიანის თავისუფლების გამოხატულებად. ინგლისელი სოციოლოგის გილენსის თვალსაზრისით, განქორწინებათა ზრდა ოჯახის სიკვდილის მაჩვენებელი კი არ არის, არამედ ოჯახის ინსტიტუტში უფრო დამაკმაყოფილებელი ფორმის მონახვის მცდელობა. ამას ნიშნავს ისიც, რომ განქორწინებათა ზრდას თან ახლავს მეორედ ქორწინებათა ზრდაც. „არსებობს შეხედულება, რომ ნუკლეარულ ოჯახს, რომელიც სახემუყუყულად ესოდენ ხანგრძლივად იქნა შენარჩუნებული, მომავალში მოელის გაქრობა. კონსერვატორები ასეთ პერსპექტივას პესიმისტურად განიხილავენ, როგორც საზოგადოების მორალური გახრწნილების ნიშანს, მათი მოწინააღმდეგენი პირიქით, მიესალმებიან მას, როგორც სოციალური თანაცხოვრების სხვა ფორმების განვითარების წანამძღვარს, რადგან ოჯახს თავისი ბუნებით თვლიან რეპრესიულ ინსტიტუტად; არაა გამორიცხული, რომ მომავალში მართლაც განვითარდებიან სოციალურ ურთიერთობათა ექსპერიმენტული ფორმები, რომელნიც სცილდებიან ოჯახის ტრადიციულ ინსტიტუტს, მაგრამ ოჯახის კედომის წინასწარმეტყველურ თვალსაზრისებთან შედარებით, უფრო საფუძვლიანია ის მტკიცება, რომ ოჯახის თანამედროვე ცვლილებანი სხვა არაფერია, თუ არა „გრძნობადი ინდივიდუალიზმის“ დამკვიდრება, როგორც საქორწინო ოჯახურ ურთიერთობათა სახელმძღვანელო პრინციპისა. შეიძლება საკმაო

საფუძვლით ვამტკიცებ, რომ განქორწინებათა გაზრდილი ღონე მოწმობს არა საქორწინო ოჯახური ურთიერთობებისადმი ღრმა გულისგატეხვას, არამედ ადამიანთა მზარდ გადაწყვეტილებას — გახადონ ისინი უფრო ნაყოფიერი და ურთიერთკმაყოფილების გამომწვევი, განქორწინებათა უპრეცედენტო მრდის ფონზე ეს დასტურდება განმეორებით ქორწინებათა არანაკლებად მაღალი ღონით. განქორწინებულთა დიდი უმრავლესობა კვლავ ქორწინდება“. (50, 139).

7. განქორწინება

წთუ ქორწინება მნეობრივ აქტად ითვლება, თავისთავად ჩნდება მოთხოვნილება, მისი საპირისპირო — განქორწინება განიხილონ, როგორც არამნეობრივი და დასავლობი. მოგიერთი კიდეუ აკეთებს ასე, მაგრამ რამდენად მართებულია ასეთი შეფასება და თუ ვაფასებთ, რა სფეროში გამოდგება იგი. თუ სოციოლოგიის თვალსაზრისით განვიხილავთ, განქორწინება, ისე როგორც სხვა სოციალური ფაქტი, უნდა იყოს არა შეფასების, არამედ შემეცნების ობიექტი. შეფასება არაა მეცნიერების საქმე; სოციოლოგიამ არ უნდა დაიკავოს არც მორალისგის და არც მსაჯულის პოზიცია, სულ ერთია, ვისი თვალსაზრისითაც არ უნდა იყოს ეს — განქორწინების მხარეთა, თუ მათ უკან მდგომ სოციალურ ინსტიტუტთა. თუნდაც ვალიაროთ, რომ განქორწინებას ზიანი მოაქვს საზოგადოების და სახელმწიფოსათვის, ეს არ უნდა დაედოს საფუძვლად სოციოლოგიის დამოკიდებულებას ამ აქტისადმი. სოციოლოგიის ამოცანაა, შეიმეცნოს განქორწინების მექანიზმი, დაადგინოს განქორწინების გამომწვევი მოტივები და უჩვენოს, რომ იქ, სადაც ქორწინებაა, მოსალოდნელია განქორწინებაც, შედეგების მიუხედავად. ქრისტიანობა, რომელიც ესოდენ შემკულია მნეობრივი პრინციპებით და რომლის მნეობრივი კოდექსი განსაზღვრავს ადამიანთა მოქმედებას, როგორც ღმერთის, ისე ადამიანების მიმართ, პრინციპული წინააღმდეგი არაა განქორწინების, თუმცა იძლევა რჩევას: თუ დაქორწინებული ხარ, ნუ განქორწინდებიო, მაგრამ ეს მხოლოდ რჩევაა და არა აკრძალვა, ისე როგორც დაუქორწინებულს ურჩევს, ნუ დაქორწინდება, „მაგრამ თუ თავს ვერ შეიკავებენ, დე, იქორწინონ, ვინაიდან ქორწინება ჯობს გახელებას“. ასეთივე ხასიათისაა პავლე მოციქულის შეგონება, რომელსაც ის უფლის ბრძანებად მიიჩნევს; „ხოლო დაქორწინებულთ მე კი არ ვუბრძანებ, არამედ უფალი: ცოლი ნუ გაეყრება ქმარს, მაგრამ თუ გაეყრება, აღარ გათხოვდეს, ანდა შეურიგდეს ქმარს და ნურც ქმარი მიაგოვებს ცოლს“ (3, 1138). რწმენის განსხვავებაც არ მიაჩნდა პავლე მოციქულს განქორწინების საკმაო საფუძვლად. თვით ქრისტიანობის შიგნით განქორწინების მიმართ სხვადასხვა დამოკიდებულებაა, კათოლიკეები უფრო მგრულად

ეკიდებიან მას, ვიდრე პროტესტანტები, მათთან ის მიჩნეულია არასასურველ მოვლენად, მაგრამ არ იკრძალება./საერო ამროვნებაში პლატონი განსაზღვრავდა არა მარტო ქორწინების, არამედ განქორწინების პირობებსაც. მას განქორწინება დასაშვებად მიაჩნდა იმ შემთხვევაში, თუ ცოლ-ქმარს ათი წლის განმავლობაში შეილი არ შეეძინებოდა, რადგან მოდგმის გაგრძელებას ოჯახის ძირითად ფუნქციად თვლიდა. ამავე დროს, პლატონი მოითხოვდა, განქორწინებულნი ხელმეორედ დაქორწინებულიყვნენ, რადგან შეიძლებოდა, სხვა წყვილებს ჰყოლოდათ შვილები, ე. ი. პლატონი არ კრძალავს განქორწინებას. პეგელის ამრით, ისე როგორც ქორწინებაა თავისუფალი გადაწყვეტილების შედეგი და გამორიცხავს ძალდატანებას, განქორწინებაც უნდა იყოს ძალდატანების გარეშე, ე. ი. არ არსებობს ისეთი სამართლებრივი კავშირი, „რომელსაც უნარი ექნებოდა, აეძულებინა სუბიექტები, ერთად ეცხოვრათ, თუ მათ შორის აღმოცენდა ანტიპათია, განხეთქილება. მტრული გრძნობები და მოქმედებანი ერთმანეთის მიმართ... რადგან ქორწინება ემყარება მხოლოდ სუბიექტურ შემთხვევით გრძნობას, ის შეიძლება დაირღვეს. სახელმწიფო პირიქით, გაყოფას არ უშვებს, რადგან ის ემყარება კანონს. მართალია, ქორწინება არ უნდა იყოს დარღვევადი, მაგრამ აქ ამ ჯერარსობის იქით ვერ წავეალთ. რადგან ქორწინება არის მნებობრივი, ის შეიძლება დაირღვეს არა თვითნებურად, არამედ მნებობრივი ავტორიტეტის გადაწყვეტილების გზით — იქნება ეს ეკლესია, თუ სასამართლო, სულ ერთია! თუ დაიწყო გოგალური გაუცხოება, როგორც, მაგალითად, ცოლქმრული ერთგულების დარღვევა, მაშინ რელიგიურმა ავტორიტეტმა უნდა დაუშვას განქორწინება“.

(49, 222) განქორწინება სამიანოა სამოგადობისა და სახელმწიფოსათვის, რადგან ირღვევა სამოგადოების ერთ-ერთი ძირეული უკრედი, იკარგება მოდგმის გამრავლების შესაძლებლობა, მკვიდრდება კონფლიქტი და სხვა მრავალი უარყოფითი მოვლენა მოჰყვება ამ საქმეს. მაგრამ პრობლემას უნდა შევხედოთ პიროვნების თვალსაზრისითაც. პიროვნება თავის ყოფიერებას, მეობას ინარჩუნებს იმით, რომ თავისუფალია იმ ფარგლებში, რაც მას დარჩა მას შემდეგ, რაც თავისუფლების ნაწილი სახელმწიფოს გადასცა./სახელმწიფო არეგულირებს გარკვეულწილად, სამოგადოებასა და ეკლესიასთან ერთად, მის ქცევას, მაგრამ ისე, რომ არ ბღალავს მის თავისუფლებას, არ უკარგავს მის ცხოვრებას საკუთარი მეობით განსაზღვრულობის ფორმას. და! თუ ამ თვალსაზრისით შევხედავთ, პიროვნებისთვის განქორწინების უფლების წართმევა ნიშნავს, ვაიძულოთ, მთელი ცხოვრება გაატაროს იძულებით, ყოფიერების ფორმით, მასთან, ვის მიმართაც დაკარგული აქვს სიმპათია და ერთად ყოფნის სურვილი. ეს თავისებური თავისუფლების აღკვეთაა, ოღონდ არა ციხის, არამედ ოჯახის გზით. ბუნებრივია, პიროვნება ამას ვერ შეურიგდება და არც უნდა შეურიგდეს. ის ოჯახს ქმნის

თაეისუფალი გადაწყვეტილების შედეგად და ასევე თაეისუფლად უნდა შეძლოს დაარღვიოს იგი. მას მოეთხოვება იმ მოტივების დემონსტრირება, რის საფუძველზეც აკეთებს ამას. თუ სასამართლო, ეკლესია, ან საზოგადოება მის მოტივებს არასაკმარისად მიიჩნევს, სასამართლოს გადაწყვეტილება უარყოფითი ხასიათის იქნება, ეკლესია და საზოგადოება კი ვაკიცხავენ. სოციოლოგიას აინტერესებს, რა შემთხვევებშია განქორწინება გამართლებული, რა მოტივები ჩაითვლება საკმარისად ქორწინების დასარღვევად. სოციოლოგია იკვლევს ამ მოტივთა მექანიზმს და იმეცნებს, მაგრამ არ აფასებს განქორწინების აქტს. განქორწინების მოტივებისა და მექანიზმის წვდომა შეიძლება იმ ფაქტორების დადგენიდან ამოსვლით, რომლებიც უზრუნველყოფენ ქორწინებას, ოჯახის შექმნას და მის სტაბილიზაციას. ასეთ ფაქტორთა რიგში უპირველესია სიყვარული. იგი უზრუნველყოფს ოჯახის სტაბილურობას სხვა შემარყვევლი ფაქტორების ვითარებაშიც. რაოდენ მრავალი არ უნდა იყოს ოჯახის დამანგრეველი სხვა ფაქტორები, სიყვარული მათ ყველას ძლევს/ ოჯახის დამანგრეველ ფაქტორებს შორის არის წმინდა ბიოლოგიურიც. ოჯახის სტაბილურობის ერთ-ერთი უზრუნველმყოფია ბიოლოგიური შეთავსებადობა და თუ ეს არ აღმოჩნდა, სიყვარულიც იკარგება. იკარგება ნდობა და შეუძლებელი აღმოჩნდება ერთად ყოფნა. ოჯახის სტაბილურობა გულისხმობს შეთავსებადობას, მაგრამ ამ მომენტზე დრო და ხანგრძლივობა დამანგრეველად მოქმედებს, მარა და მისი დაკარგვა ბევრად განაპირობებს ოჯახის ნგრევას. არის ერთი შეხედვით საპირისპირო ფაქტორიც, როდესაც წყვილი იმდენად ეჩვევა ერთმანეთს, რომ არ იწვევენ ურთიერთაღგზნებას, რაც მათ შორის სქესობრივ კავშირს ან მთლიანად გამორიცხავს, ან ძალზე იშვიათს გახდის. ამერიკელმა სოციოლოგებმა გამოიკვლიეს რამდენიმე ასეულ ოჯახში სქესობრივი კავშირის სიხშირე და აღმოჩნდა, რომ საბოლოო ანგარიშით, „ყველა ცოლქმრულ კავშირში მას ბოლო ედება. სქესობრივი კავშირთა დაბალი სიხშირე კი, მიუთითებს ერთმანეთის მიმართ უარყოფით განწყობაზე. მეორე მხრივ იშვიათი სქესობრივი კავშირი ასუსტებს მათ სიახლოვეს“, — აღნიშნავს გული, წიგნში — „ქალი განქორწინებული“ — და მოაქვს გამოკვლევების ცხრილი:

სიხშირე	პროცენტი
თითქმის არასდროს	30
თვეში ერთხელ	12
თვეში ორჯერ	10
კვირაში ერთხელ	28
რამდენიმეჯერ კვირაში	20
	100 %

გული იმასაც აღნიშნავს, რომ ბედმეტად ხშირი სქესობრივი კავშირი

საშიშია, რადგან იწვევს ოჯახის გარეთ მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას და მაშინ ირღვევა ცოლქმრული კავშირის ერთ-ერთი ძირითადი პირობა — ერთგულება, რაც განქორწინების დიდ პროცენტს განაპირობებს. განქორწინებათა განმაპირობებელ ფაქტორებს მიეკუთვნება სხვადასხვა კონფესიის ადამიანთა ქორწინება. თუ ოჯახში სხვადასხვა რწმენის, ან მორწმუნე და ათეისტია, განქორწინება უფრო მეტადაა მოსალოდნელი, მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანობა, მაგალითად, არ გამოირიცხავს, არც სხვადასხვა რწმენის, და არც მორწმუნე და ურწმუნო ადამიანთა ქორწინებას. პაველე მოციქული აცხადებს: „თუ რომელიმე ძმასა ჰყავს ურწმუნო ცოლი და ქალი თანახმაა იცხოვროს მასთან, არ უნდა მიაგოვოს იგი და ცოლიც, რომელსაც ჰყავს ურწმუნო ქმარი და კაცი თანახმაა იცხოვროს მასთან, ნუ მიაგოვებს მას, ვინაიდან ურწმუნო ქმარი მორწმუნე ცოლისაგან განიწმინდება და ურწმუნო ცოლი მორწმუნე ქრისტიანსაგან. ხოლო თუ ურწმუნოს გაყრა სურს, დე გაეყაროს“. (3, 1138) სტატისტიკა ადასტურებს, რომ არა თუ სხვადასხვა რწმენის, არამედ სხვადასხვა ეროვნების ცოლ-ქმარნიც, ე. ი. შერეული ქორწინებაც, იძლევა განქორწინებათა დიდ რიცხვს, ეს გამოწვეულია იმით, რომ ყოველ ეთნოსს თავისი გრადიციები აქვს, თავისი ღირებულებითი სამყარო, სამშობლო და სალოცავი. ადამიანს ყოველი მათგანისადმი მართებს მსახურება და რადგან ეს ორიენტაციები განსხვავებულია, ცოლ-ქმარი ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ინტერესთა სამყაროში ხვდება. ასეთივე უარყოფით შედეგს იძლევა განსხვავებულ რასათა წარმომადგენლების ქორწინება. განქორწინების ხელშემწყობ ფაქტორებს მიეკუთვნება ოჯახის ეკონომიკური მდგომარეობაც. უზრუნველყოფილი ოჯახი უფრო სტაბილურია, როგორც კი ეკონომიკური მდგომარეობა დაქვეითებას იწყებს, ოჯახში იწყება უსიამვნებანი და კონფლიქტები. განქორწინების ფაქტორია, აგრეთვე, ცოლ-ქმარს შორის სოციალური სტატუსის განსხვავებულობა. ეს ფაქტორი განსაკუთრებით მწვავედ მოქმედებს, როდესაც ცოლი სტატუსით ქმარზე მაღლა დგას. მამაკაცი რომ უფრო მაღლა დგას სტატუსით, ეს ბუნებრივად აღიქმება, მაგრამ ცოლის მაღალი სტატუსი დამორგუნველად მოქმედებს მამაკაცზე და ხელს უწყობს კონფლიქტს. განქორწინებაზე გავლენას ახდენს დასახლების ტიპი. ქალაქში უფრო ხშირია განქორწინება, ვიდრე სოფელში, ამას მრავალი ფაქტორი განაპირობებს. ერთ-ერთი ისაა, რომ სოფელი თავისებური ერთობაა, ყველა ყველას იცნობს და ესაღმება, ადამიანებს შორის აქ უფრო თბილი დამოკიდებულებაა, ვიდრე ქალაქში, ამიტომ ყველა რაღაცნაირად მონაწილეობს სხვის ცხოვრებაში, რიდი და პატივისცემაც ერთმანეთის მიმართ მეტი აქვთ. თუ სოფლის ოჯახში განხეთქილებაა, თანასოფლელები მომრიგებლის ფუნქციას ასრულებენ, თუ განქორწინება მოხდა, განქორწინების მიზეზისადმი იქმნება გაკიცხვის აგმოსფერო და მას

გაუჭირდება სოფელში დარჩენა, თუ დარჩება, ყოველთვის გარკვეულად დისკრიმინირებული იქნება სოფელელთა თვალში. ქალაქში ასეთი დაინტერესება ადამიანის და ოჯახის ბედით არ არის. განქორწინებულთა გარშემო საზოგადოებრივი აზრი არ იქმნება, ბატონობს პრინციპი: რა ჩემი საქმეა. გულგრილობა ადამიანის ბედისადმი და ადამიანის ადამიანისაგან გაუცხოება იმდენად დიდია, არა თუ ოჯახის დანგრევას, სიკვდილსაც კი არ აღიქვამენ გრაგიკულად/ყველა თავისი ცხოვრებით ცხოვრობს და ხშირად ახლო მეგობლებიც არ არიან საქმის კურსში, რა ხდება მისი მეგობლის ოჯახში. ინდივიდუალურ ბინებში ჩაკეტილი ადამიანები კომუნიკაციურად იზოლირებულნი არიან. ამიტომ განქორწინებაც, საზოგადოებრივი აზრის თვალსაზრისით, უმტკივნეულოდ ხდება და მისი მიზეზი უფრო ხშირად მესამე ადამიანი გამოდის. კულტურული ცხოვრება ნიადაგს ქმნის ახალი შეხედრებისათვის და ძველით მოყირჭებულობის შემთხვევაში, ადვილად გამოაქვთ გადაწყვეტილება პარტნიორის შეცვლის შესახებ. კონფლიქტიდან განქორწინებამდე დროის მონაკვეთი ქალაქში გაცილებით ნაკლებია, ვიდრე სოფელში, რადგან ქალაქში გარემოცვა არ ახდენს დაწოლას, არც პრესტიჟზე მოქმედებს განქორწინება. არაა ისეთი ვითარება, როდესაც განქორწინებას უსიამოვნო ატმოსფეროში, მავრამ მაინც ერთად, ცხოვრება ურჩევნიათ. ქმნიშენელობა აქვს მამაკაცისა და ქალის ცნობიერ დამოკიდებულებას განქორწინებისადმი. მამაკაცის ცნობიერება უფრო მეტადაა მზად ამ ნაბიჯისათვის და ის სინდისის ქენჯნის გარეშე წყევტს საკითხს განქორწინების შესახებ. ქალი კი განქორწინებას აღიქვამს როგორც ცოდვის ჩადენას და ცდილობს, ინიციატივა მისგან არ მრდიოდეს. თუ ქალები აქტიურობენ, ძირითადად ესენია ქალაქელ და განათლებულ, საზოგადოებრივი მდგომარეობის მქონე ქალთაგან განქორწინებაზე გაუღენას ახდენს მამაკაცის ზედმეტად დაინტერესება საზოგადოებრივი საქმეებით, რომელნიც არ შედის ქალის ინტერესებში, ეს აუცხოებს მათ ერთმანეთისაგან, რადგან გაუცხოება ინტერესებისა და ღირებულებების დამორებაა. გულის შრომაში — „განქორწინებული ქალი“ — განხილულია განქორწინების მომზადების სტადიები, მიზეზები და დროული მონაკვეთები, რომელშიც ხორციელდება გადაწყვეტილების გამოტანა განქორწინების შესახებ, შემდგომ კი მისი რეალიზაცია. უკმაყოფილება ცალკეულ საკითხებზე, რომელიც შეიძლება ყოველ ოჯახში არსებობდეს, მხარეების მხრივ მათი გამწვავების შემთხვევაში, გადაიზრდება კონფლიქტში. გუდი გვთავაზობს მეთოდს, რომლითაც უნდა მიუღვეთ განქორწინების საქმეს. მისი აზრით, არაა სწორი, როცა უშუალოდ დამნაშავეს ეძებენ და სვამენ კითხვას: რამ გამოიწვია თქვენი განქორწინება? ისე როგორც დამნაშავეის დანაშაულებრივი ქმედების გახსნისთვის აღწერენ დანაშაულებრივ მოქმედებას და პირობებს, რომლებმაც

განაპირობეს დანაშაული, ასევე უნდა მიეუღვეთ, მისი აზრით, განქორწინების საქმეს და დავესვათ ორი კითხვა: 1. რაგომ არსებობს ისეთი ცნება, როგორცაა განქორწინება? 2. რა პირობებში ამჯობინებენ ადამიანები ოჯახური ცხოვრების შეწყვეტას, მისი ვაგრძელების ნაცვლად? განქორწინების წინა პერიოდია კონფლიქტი. კონფლიქტის მომწიფებაზე თავს იყრის წინააღმდეგობანი, რომელთა დაგროვებაში ხდება ურთიერთის მიმართ საჩივრები და დადანაშაულებანი, კონფლიქტის მიზეზებს და ამ ბრალდებათა ნიმრავლეს ქალის მხრივ, გამოკითხვის შედეგად, გუდი აჯამებს შემდეგ საჩივრებში:

1. პიროვნება
2. ძალაუფლება და სისასტიკე
3. აზარტული თამაშებით ვაგაყება
4. სხვა ქალი
5. ოჯახური საცხოვრებელი პირობები
6. მხარის არდაჭერა
7. ლოთობა
8. მატერიალური მხარე და უთანხმოება უფლებების საკითხში.
9. არაოჯახურობა
10. ნათესაობა

საჩივართა ფორმას განაპირობებს საცხოვრებელი ადგილი (ქალაქია თუ სოფელი), განათლების დონე და საზოგადოებრივი მდგომარეობა. თავის მხრივ ქმრებსაც აქვთ დადანაშაულების გარკვეული საფუძვლები, ერთ-ერთი მათგანია სხვა მამაკაცი გარდა ამისა, ქალის მხრივ მხარის არდაჭერა და არგაგება ქმრის საზოგადოებრივი მდგომარეობით გამოწვეული მოუცლელობის გამო. ქალი ოჯახის ბურჯის ფუნქციას რომ ვერ ასრულებს, ვერ უვლის ქმარსა და შეილებს, ქმედით მონაწილეობას ვერ ღებულობს შეილების სოციალიზაციაში, ოჯახში რომ ხშირად არ არის. და დიდ დროს აგარებს მეზობლებსა თუ ნათესაებში. გუდის მტკიცებით, „განქორწინებისთვის დანაშაულის სიმძიმე უფრო ქმრებს ედებათ, რადგან ისინი უფრო მეტად არღვევენ ცოლქმრული ყოფის ნორმებს, მაგრამ ეს ბრალი მსუბუქდება იმით, რომ საზოგადოება და ნორმათა კაზონური სტრუქტურა ფაქტობრივად მამაკაცს უფლებას აძლევს, ისარგებლოს თავის ქცევაში ფართო დიაპაზონის თავისუფლებით“ მას შემდეგ, რაც კონფლიქტი მომწიფდება და ამ პროცესს გარკვეული დროის მონაკვეთი სჭირდება, იწყება საკუთრივ კონფლიქტი, კონფლიქტსა და განქორწინებას შორის ყოველთვის არის დროის გარკვეული მონაკვეთი, ერთი თვიდან ორ წლამდე ამ მონაკვეთის სიდიდე დამოკიდებულია კონფლიქტის მიზეზებზე, ე.ი. იმ ბრალდებებზე, რომელსაც კონფლიქტის მხარეები ერთმანეთის მიმართ აყენებენ. უკანასკნელ პერიოდში ქალთა მხრივ განქორწინების ინიციატივა მკვეთრად

იმრლება, განსხვავებით წარსულისგან, როდესაც ინიციატივას ძირითადად მამაკაცები იჩენდნენ ეს ცვლილება იმითაც არის გამოწვეული, რომ ემანსიპაციის შედეგად განმტკიცდა ქალის მღვთმართობა, იგი ეკონომიკურად ნაკლებადაა მამაკაცზე დამოკიდებული. კონფლიქტიდან განქორწინებამდე დროის მონაკვეთში ხშირია შერიგება, თუმცა უკანასკნელი დროის მონაცემებით შერიგება იშვიათი გახდა. შერიგებას თავისი მოტივები განსაზღვრავს. პირველ რიგში ფიქრი ბავშვების ბედის გამო სამოგადოებრივი აზრის შიში, პრესტიჟის დაცემის მოლოდინი და სხვა. კონფლიქტიდან განქორწინებამდე პერიოდი განქორწინებისადმი შეგუების ეტაპია, ამ დროს მხარეები აწარმოებენ მოლაპარაკებას ქონების განაწილებაზე, ბავშვების ბედზე, სახელდობრ, ვისთან დარჩებიან ისინი და მიმტოვებელი მხარე რა დახმარებას გაუწევს, როგორ აიგებან ურთიერთობა შვილებსა და იმ მშობელს შორის, რომელთანაც ისინი აღარ იცხოვრებენ. განქორწინების შემდგომი პერიოდი დაკავშირებულია სიძნელებითან განქორწინებულთა ურთიერთობებში, ისინი წარმოიშობა ალიმენტის გადაუხდელობის, ან გადახდის უნარიანობის დაკარგვის გამო ასევე ბავშვებთან ურთიერთობის შეთანხმებული ფორმების უგულებელყოფის, ან შეგნებულად ჩაშლის გამო მამასადამე, განქორწინებულთა შორის გარკვეული კავშირები რჩება, ამიტომ, გულის თქმით: „მთელი კონფლიქტის განმავლობაში, როგორც განქორწინებამდე, ისე განქორწინების შემდეგაც, ცოლ-ქმარი ერთმანეთზე კონცენტრირდება“. აღსანიშნავია, რომ სსასამართლოს მიერ განქორწინების შემდეგაც, ზოგ შემთხვევაში საბოლოო დაშორება ჯერაც არ ხდება, ხოლო ზოგიერთ შემთხვევაში განქორწინებამდეც განშორებული არიან ერთმანეთს და სსასამართლოს გადაწყვეტილება მხოლოდ აფიქსირებს ამ ვითარებას. ზღვიერთი განქორწინების შემდგომაც კარგა ხანს აყოენებს გაყოფას, უმთავრესად მაგერიალური მიზეზების გამო. არის ვითარება, როდესაც ცოლ-ქმარი განქორწინების გარეშეა, მაგრამ ცალ-ცალკე ცხოვრობენ, განქორწინების სსასამართლო წესი სასირცხვილოდ მიაჩნიათ. ასეთი ფორმით დაშორება ხშირად მთავრდება შერიგებით, რაშიც გადაწყვეტ როლს ასრულებს ნაუცხოებისა და მეგობრების ჩარევა, ასევე ცოლ-ქმრის შინაგანი ძახილი „როცა ცოლ-ქმარი სეპარატულად იწყებენ ცხოვრებას, ზოგჯერ ეს მეტად მტკივნეული აღმოჩნდება და იძულებულნი არიან, კვლავ შეერთდნენ“ სეპარატული ყოფნა და განქორწინება განსხვავებულია, რადგან პირველი არ აძლევს ახალი ოჯახის შექმნის უფლებას, მეორე — კი. სამაგიეროდ სეპარატული ცხოვრების პირობებში არის იმის შანსი, რომ იფიქრონ ცხოვრების საკითხებისადმი კვლავ ერთობლივ მიდგომაზე და თავიდან აიცილონ განქორწინება; სეპარაციის მეორე ფორმაც არსებობს, როდესაც ერთად ცხოვრება არ შეუძლიათ, მაგრამ ასევე არ ძალუძთ განქორწინება, ასეთ

შემთხვევაში განქორწინების გარეშე ცხოვრობენ ცალ-ცალკე; სეპარაციის მესამე ფორმად გული მიიჩნევს ცალმხრივ განქორწინებას, როცა ერთი მხარე აცხადებს, რომ მეორესთან ერთად ცხოვრება არ შეუძლია, მაგრამ მეორე არ იზიარებს ამ აზრს. მეოთხე ფორმად მიჩნეულია მოდრეიფე სეპარაცია, როცა ორივე მხარე თავის ცხოვრებას ცალკე აწყობს, მაგრამ განქორწინება არ სჭირდება, რადგან კონფლიქტს თავს არიდებენ; მეხუთე გიპია შეკავებული სეპარაცია, როცა არ შეუძლიათ და არც უნდათ განცალკევება, მაგრამ ამას აკეთებენ სასამართლოს გადაწყვეტილების შემდეგ, სეპარაცია მიჩნეულია საზღვრად განქორწინებამდე და განქორწინების შემდგომ პერიოდს შორის.

სეპარაციასა და განქორწინებაზე საწინააღმდეგოდ მოქმედ მნიშვნელოვან ფაქტორთაგან ერთ-ერთი ძირითადი ასაკია. როდესაც აღამიანი ახალგაზრდაა, მას ადვილად შეუძლია გადაწყვიტოს ცალკე ცხოვრება თუ განქორწინება, მას არ ეშინება მარტოობის საფრთხე, რადგან პარტნიორს იოლად მოულობს, სოლო როდესაც ასაკშია, ის როგორც გარკვეული სოციალური ატომის, ოჯახის ელემენტი, თავის ნაწილად თელის შეუღლეს და ოჯახის წევრებს და მათთან განშორება, როცა შეყვლის საშუალება არ ექნება, უჭირს მარტოობის შიშით. ცნობილია, რამდენად მძიმედ მოქმედებს მარტოობის ფაქტორი ადამიანებზე და როდესაც რეაბილიტაციის, თუ დაკარგულის აღდგენის, ფაქტორი ამოწურულია, მაშინ მარტოობის მსხვერპლი ხდება. ამის შიშით ის ხანდაზმულობის ასაკში ძნელად თუ გადაწყვეტს სეპარაციასა და განქორწინებას, მიუხედავად ამისა, თანამედროვე საზოგადოებაში ხანდაზმულთა განქორწინების რიცხვი იზრდება. ადამიანები ასკენიან, რომ ქორწინება არაა მარადიული და როცა საზოგადოება განქორწინებას უიციხავს და განქორწინებულთა მიმართ მგრულ პოზიციას აელენს, განსაკუთრებით ხანდაზმულთა მიმართ, საზოგადოება ნაკლებად უწევს ანგარიშს იმას, თუ რა იწვევს ხანდაზმულობის ასაკში განქორწინებას და როგორია განქორწინებულთა მდგომარეობა. ამერიკელი სოციოლოგი იონ ეისენსენი დაინგერესდა ამ საკითხით, რის საბაბსაც საკუთარი განქორწინება აძლევდა და შეეცადა ამ საკითხზე დასკვნების გაკეთებას. ის წერს: „მიუხედავად იმისა, რომ სამოცდახუთ წელს გადაცილებულ ადამიანებს შორის განქორწინებათა რიცხვი იზრდება, ამ ასაკობრივ ჯგუფებში განქორწინებაზე ცოტაა დაწერილი... სოციოლოგიის და ფსიქოლოგიის სფეროში ძალიან მცირე შრომებშია მსჯელობა ხანდაზმულ ადამიანთა პრობლემებზე, რომლებიც ახლახან განქორწინდნენ, ან კიდევ იმათზე, ვინც დიდი ხანია განქორწინდა, მაგრამ ხელმეორედ ქორწინებაში არ შესულა, თუმცა განქორწინებასა და სიბერეზე წიგნების ნაკლებობა არ შეიძინევა, იშვიათად შეიძლება შევხედეთ განქორწინებისა და სიბერის პრობლემათა ერთდროულ განხილვას“ (87, 433). [ყველა ასაკში საერ-

თო ადამიანებისათვის სხეულებრივი მოთხოვნები, უსაფრთხოება და საიმედოობა, რომელთაც ხანდაზმულობისა და სიბერის ასაკში რაღაცნაირად ერყევათ საფუძველი, რადგან თუ „მომარდი ადამიანებისთვის ეს მოთხოვნანი მომავლის პერსპექტივებია, საზოგადოების ხანდაზმულ და მოხუც წევრთათვის ისინი წარსულში ხელეად ჩანან“. და მაშინაც, როდესაც ისინი მათ ჯანმრთელობას დამაკმაყოფილებლად აფასებენ, ქვრივებსა და განქორწინებულებს ახასიათებთ „სიძაბუნისა და დეპრესიის მდგომარეობა“. ამერიკელი სოციოლოგი კელიში, შრომაში: — „განხეთილებების თეორიები“ — აღწერს დარღვევის ორ სახეს: 1. სოციალურ დარღვევას — დაკავშირებულს ურთიერთქმედებაში, კონტაქტში შესვლის რაოდენობრივი მაჩვენებლების შემცირებასთან და 2. ფსიქოლოგიურ დარღვევას, ანუ განხეთილებას, — დაკავშირებულს არსებულ ურთიერთობებში ჩართვის და ემოციური მონაწილეობის შემცირებასთან. ხანდაზმულები ორივე განხეთილებების მონაწილენი არიან, რადგან მათი ასაკის გამო სოციალურ კავშირებში ნაკლებად შედიან, ხოლო ემოციური კავშირებიც სულ უფრო მცირდება ურთიერთობათა ხანგრძლივობის, მოყირვებულობის, თუ მიჩვეულობის გამოც, რომელთაც სიახლის მოგანა არ შეუძლიათ. „შესწავლას მოითხოვს საკითხი იმის შესახებ, რა გავლენას ახდენს მამაკაცის გეგმები განქორწინებათა ზრდაზე. როცა იმედი გაქვს, სამოცდახუთი წლის შემდეგ ათი და მეტი წელი კიდევ იცოცხლებ, მაშინ დგება კითხვა, როგორ და ვისთან გაატარო ეს წლები. თუ კავშირითა რღვევა ხანდაზმულ ადამიანებს შორის „ნორმალური“ მოვლენაა, ალბათ ლოგიკური და ფსიქოლოგიურად გამართლებულია, რომ ყველა კავშირის რღვევა მთავრდება საქორწინო ურთიერთობათა შეწყვეტით“. (87, 437). მიუხედავად იმისა, რომ განქორწინება ყველა ასაკშია მოსალოდნელი და მას ყველა ასაკში უარყოფითად აფასებენ, განსაკუთრებით უარყოფითად ფასდება ხანდაზმულთა განქორწინება, თანაც გაკიცხვის საგანი ძირითადად მამაკაცია, რადგან ამ ასაკში არსებითად მისი მიზეზით ხდება განქორწინება. ქალს ამ ასაკში კვლავ დაქორწინების არავითარი შანსი არა აქვს, მამაკაცი კი, თუ „კარგადაა შენახული“ და ცოტა სიმდიდრე მოსდგამს, „დიდი პოპულარობით სარგებლობს ქვრივებში, განქორწინებულებში და გაუთხოვრებშიც კი“ ხანდაზმულობის ასაკში განქორწინება ძველი კავშირების რღვევაა, ანლის დამყარება კი სიძნელეებთან არის დაკავშირებული, რადგან უნდა შეივალოს მეგობართა და ახლობელთა წრე. ამის მიღწევის შემთხვევაშიც, ეს ახალი კავშირები ისეთი მყარი არაა, რომ სავსებით შეძლოს ძველის შეცვლა. ამიგომ განქორწინებული ადამიანი ამ ასაკში სოციალურად და ემოციურად მარგობის გყვეა. სოციოლოგების აზრით, ამით აიხსნება თვითმკვლელობათა მეტი პროცენტი ქორწინებაში არმყოფთა შორის. ისეთი ფაქტორები, როგორცაა: სიძნელეები განქორწინებ-

ულის როლის შეცვლაში, ჯანმრთელობა, სიკვდილის შიში და მარგობაში სიკვდილის შიში, ალბათი, მთლიანად უკავშირდება ხანდაზმულ ადამიანთა შორის თვითმკვლელობათა ვაერცელებას“ (87, 445). იონ ეისენსენი დიფერენცირებულად უდგება განქორწინებულ ხანდაზმულ მამაკაცსა და ქალს შორის მდგომარეობის განსხვავებას, ქალს ნაკლები შანსი აქვს ახალი პარტნიურის მონახვის, მაგრამ უფრო ცხოვრებისათვის ის უფრო მეტადაა მზად მამაკაცს პარტნიორის შეცვლის მეტი შანსი აქვს, სამაგიეროდ ნაკლებადაა მზად მარგობისათვის, სამოგადოებაც არაა მზად ამ ადამიანთა ემოციურ თუ სოციალურ კავშირთა შესანარჩუნებლად. იუ ადამიანები ხანდაზმულობის ასაკში მეორედ ქორწინდებიან, მათთვის არაერთი რიგული არაა გათვალისწინებული, რადგან ეს არაბუნებრივადაა მიჩნეული, მაშინ როდესაც ქორწინებაში ხანდაზმული ყოფნა სამოგადოების მხრივ აღინიშნება ოქროსა და ვერცხლის ქორწილებით. ხანდაზმულობაში განქორწინების მიზეზი შეიძლება ახალგაზრდობის ასაკში იყოს წარმოშობილი, თუმცა ახალგაზრდობაში ეს კონფლიქტი არ გადაწყვეტილა, ხანდაზმულობაში კი მომბაზვრებელი ჩანს სამოგადოებრივი აზრის შიშით კონფლიქტურ სიტუაციათა მიჩქმალეა და სინოცხლის უკანასკნელ მონაკვეთზე „სიკვდილს მიახლოებული ადამიანი უფრო თავისუფლად წყვეტს საკითხს, რომელიც ახალგაზრდობაში ვერ გადაწყვიტა“. განქორწინება „ხანდაზმულ ადამიანებში არის შედეგი მრავალწლიანი წარუმატებელი მცდელობისა — შეინარჩუნონ ცუდი საქორწინო ურთიერთობანი, ან კიდევ იმ პრობლემათა გამწვავებისა, რომელნიც წარმოიშობა მოხუცებულობაში და კავშირთა გაწყვეტისას, როცა შერიგება შეუძლებელია, ცოლ-ქმრის გამიჯნავ ფსიქოლოგიურ გაუგებრობათა გამო“ (იქვე). ამავე დროს, ავტორი მკითხველს აფრთხილებს, არ აურიოს მარგობა და მარგო ყოფნა. ადამიანს მარგო ყოფნის კი არ ეშინია, არამედ მარგობის. მარგობა ადამიანს ახასიათებს, როგორც მარგო ყოფნის, ისე სამოგადოებაში ყოფნის დროსაც. მოგჯერ ადამიანი თვითონ იღეწის იმისთვის, რომ თავისთავიან მარგო დარჩეს და განმარგოედება სხვა ადამიანებისაგან, მაგრამ ეს არასდროს არაა მარგობის მიზნით. ადამიანს შეიძლება მოსწონდეს მარგო ყოფნა, მაგრამ მარგობა არასოდეს. ხანდაზმულობის ასაკში ადამიანი მარგობაშია, არა მარგო განქორწინების შედეგად, არამედ იმის გამოც, რომ ახალგაზრდობის მრავალსახოვანი კავშირები წყდება, კედებიან ადამიანები, ვინც ქმნიდნენ ერთობას მეგობრების, თანამშრომლების და ახლობლების სახით. ამ ასაკში კი გარემოს ვერ შეცვლის ისე, რომ შეიძინოს ახალი მეგობრები. თანამშრომლებიც იშვიათად ხვდება. შორდება ფიზიკურად და ემოციურად შეილებსაც, უფრო ქმელით ხდება სიკვდილის შიში, რასაც აძლიერებს დაავადებანი. მარგობის განცდას იწვევს ფიზიკურ და ინტელექტუალურ აქ-

გივობათა დაცემა, იმის შიში, რომ არ ვახლე ახლობლების სიძულვილის საგანი, არ იგრძნო თავი ზედმეტად, არ მოაბებრო ახლობლებს თავი ავადმყოფობით, როცა შენი სიკვდილი ახლობლებს შეებად უფრო ეწვენებათ, ვიდრე ტანჯვად, რადგან „ოჯახს შენდამი არაეითარი გრძნობა არ რჩება და მაშინ სიკვდილი გიწევს არა მხოლოდ მარტო, არამედ მარტოსულად“. ისიც ყურადსაღებია, რომ მედიცინის მიღწევებმა სიციოცხლის ხანგრძლივობა გაზარდა, განსაკუთრებით განვითარებულ ქვეყნებში. მაგალითად, ინგლისში მამაკაცების სიციოცხლის საშუალო ხანგრძლივობა 73 წელია, ქალების — 79. ამავე დროს, შესაბამისად არ გაზრდილა ხანდაზმულთა სოციალური ადაპტაციის გზების ძიება. გერონტოლოგია და სოციოლოგია ჩამორჩება მათ წინაშე დასძულ ამოცანებს. ასეთია მოკლედ განქორწინების სურათი და მისი გავლენა საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე.

8. სიყვარულის კომუნიკაციური ღირებულება, სოციალური დანიშნულება და არსი

ოჯახი მცირე სოციალური ერთობაა, მცირე ჯგუფია, სოციალური ინსტიტუტია, აგებული გარკვეულ საფუძველზე. ასეთი საფუძვლის როლი ეკისრება სიყვარულს. განსხვავებით სახელმწიფოსაგან, რომელიც დიდი სოციალური ინსტიტუტია და ემყარება სამართალს, განსხვავებით რელიგიისაგან, რომელიც ემყარება რწმენას, **ოჯახი ემყარება სიყვარულს**. ეს ნიშნავს, რომ ოჯახის შემკერელი მასალა გრძნობის განსაკუთრებული ფორმაა სიყვარულის სახით. „ოჯახს, როგორც გონის უშუალო სუბსტანციურობას, თავის განსაზღვრებად აქვს თავისი თავის შემგრძნობი ერთობა, სიყვარული“. (49, 208). ამდენად ოჯახის რაობის გარკვევა მოითხოვს სიყვარულის არსებისა და დანიშნულების ანალიზს. მართალია, ამ შემთხვევაში ოჯახის საკითხს მიეყვართ სიყვარულის პრობლემამდე, მაგრამ ეს არ არის სიყვარულისადმი მიდგომის ერთადერთი გზა. სიყვარული ადამიანური ფენომენია და ადამიანის არსების გარკვევა აუცილებლობით მოითხოვს სიყვარულის ანალიზს. ამიგომ კითხვა — რა არის ადამიანი? ადამიანის ყოფიერების სხვა განზომილებებთან ერთად, ესეა სიყვარულსაც. მამასადამე, არა მარტო გარკვეული სოციალური ინსტიტუტი, ოჯახის სახით, არამედ ინდივიდის ანალიზიც მიგვიყვანს სიყვარულთან. მეგის თქმა შეიძლება, სიყვარულის გაგება ოჯახიდან ამოსვლით შეუძლებელია, სიყვარულმა თვითონ უნდა გაგვაგებინოს ოჯახის არსება. სიყვარულის გაგება კი შეიძლება ადამიანიდან ამოსვლით. „ეს ნიშნავს, რომ სიყვარულის ყოველი თეორია უნდა იწყებოდეს ადამიანის თეორიიდან, ადამიანის არსებობიდან“. (150, 8). მართალია, ამ საკითხში ფრომს ვემყარებით, მაგრამ იმიტომ კი არა, რომ ეს

პირველად ფრომმა თქვა. ეს ამრი პლატონიდან მომდინარეობს. დიალოგ „ნალიზმი“ არისტოფანე, როდესაც ემზადება სიყვარულის არსის განსამარტავად, იქვე აღნიშნავს: „მე შევეცდები დაგანახოთ ეროსის ჭეშმარიტი ძალა, მაგრამ უპირველესად ყოელისა საჭიროა გაგაცნოთ კაცთა ბუნება, მისი საღმობანი და სახეცელილებანი“. (13, 33). პლატონი, ისე როგორც სხვა მრავალ დარგში, სიყვარულის ანალიზშიც პიონერი იყო და თანაც ეს ანალიზი იმდენად ძალუმი და სისტემური იყო, რომ შემდგომი ეპოქების ამროვნება მოძრაობს იმ კითხვათა წრეში, რაც ამ სფეროში პლატონმა დააყენა. ამიგომ მოკლედ მაინც შეიძლება გაეანალიზოთ ამ საკითხში პლატონის ნააზრევი: პლატონის ამრით, სიყვარული ეკუთვნის ადამიანთაგან ჯერაც შეუცნობელ ფენომენებს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ადამიანები მეტ პატივისცემას გამოიჩენდნენ მისადმი, ვიდრე დღეს აელენენ. პლატონი უკმაყოფილოა იმით, რომ ყველაფერზე მსჯელობენ, მაგრამ სიყვარულზე არა. რომ ეს პრობლემა რაღაცნაირად ჩრდილშია. სიყვარული მისი ღმერთის — ეროსის სახით ყურადღების გარეშეა, მაშინ როდესაც უპირველეს ყურადღებას სწორედ ის იმსახურებს. როგორ შეიძლება დაგვაკმაყოფილოს ვითარება, როდესაც განიხილავენ წიგნებში სრულიად უმნიშვნელო ფენომენებს. „ამას წინათ ხელში ჩამივარდა ერთი წიგნი, რომელშიც ღრმად განსწავლული ავტორი ხოტბას ასხამდა მარილის განსაცვიფრებელ თვისებებს, იქვე ცად იყო აყვანილი მრავალი სხვა მსგავსი საგანი, აი რაზე იხარჯება კაცთ ენერგია. ეროსი კი ჯერაც არავის შეუმკია ღირსებისამებრ“. (13, 16). პლატონმა ამ ვითარების დაძლევა განიზრახა და სპეციალური დიალოგი მიუძღვნა სიყვარულის ანალიზს „ნალიზმის“ სახით. პლატონი ხაზს უსვამს სიყვარულის პირველადობას, მის უძველეს წარმოშობას. სიყვარულის ღმერთი წარმოიშვა ქაოსიდან დედამიწის გაჩენისთანავე. სიყვარული რომ უძველესია, ამას ბევრი ეთანხმება, — ამბობს პლატონი, — მაგრამ არა აქვთ გაცნობიერებული, რამდენად დიდია ადამიანის ყოფიერებისათვის ამ ფენომენის მნიშვნელობა. სიყვარული ჩვენი ყოფიერების გამსაზრისიანებელია, ჩვენი ყოფიერებისთვის ჯერარსული, სასურველი და ღირსეული არსებობის მიმნიჭებელია. არცერთი შეყვარებული ადამიანი არ დაუშვებს მისი პიროვნული ღირსების ხელყოფას, არაა გულგრილი საკუთარი და საყვარელი არსების ყოფისადმი. ჰყველა სფეროში ცხოვრებისა და შემოქმედების უმთავრესი სტიმული სიყვარულია, იგი მოძღვარია, რომელსაც ვერაფერი შეეცლის. „მხოლოდ სიყვარულს მიჰყავს კაცი ჭეშმარიტი გზით ამ ცხოვრებაში და არა გვარიშვილობას, დიდებას, მორგებულობას, თუ რაიმე სხვას. რატომ? იმიგომ, რომ მათ თავისთავად არ ძალუძთ, შთაუენერგონ კაცს სირცხვილი ბოროტის ქმნისა და სწრაფვა კეთილისადმი, ხოლო ამ ორი რაიმეს გარეშე ვერც სახელმწიფოა, ვერც ინდივიდი ვერას შექმნის დიღსა

და მშვენიერს“. (13, 17).⁵ სიყვარული არის ის, რაც მოგვაპოვებინებს ადამიანურ ღირსებას და საშუალებას გვაძლევს, ადამიანურად ვიცხოვროთ ამ სამყაროში⁶ყველა დიადი საქმის სადავე და წარმმართველი ძალა სიყვარულში იღებს საწყისს, ამიგომ მის გარეშე ადამიანს ჯერარსულ ყოფიერებამდე ამაღლება არ ძალუძს⁷ „სიყვარული გვასწავლის, გვრცვენოდეს სასირცხვისი და კეთილშობილად ვესწრაფოდეთ სიკეთეს, სიყვარული არის ცენზორი, რომელიც ადამიანს აიძულებს, მუდამ იყოს ადამიანი — ღირსეული და უსირცხვილ⁸სიყვარული კონგროლის ყველაზე კარგი საშუალებაა, რადგან შეყვარებული ადამიანი სიყვარულის შიშით არ ჩაიდენს რაიმე სამარცხვინოს, არავეს შეალახვინებს მის ღირსებას, არც სხვის ღირსებას შელახავს, ყველას პატივისცემას დაიმსახურებს და თვითონაც პატივცემული იქნება სამოგალოებაში“⁹. „მლაგონის ამრით, პირობითად რომ დაეუშვათ, ჯარი ან სახელმწიფო მხოლოდ შეყვარებულთაგან შედგებოდეს, ერთიც და მეორეც მგრისგან დაუძლეველი იქნებოდა, რადგან საყვარელი ადამიანის წინაშე არავენ არ დაიხვეს უკან და არც სილაჩრეს გაიკარებს. სიყვარული ის გრძნობაა, რომელსაც ადამიანი საკუთარ სიცოცხლეს, ამ ერთჯერად და განუმეორებელ აქტსაც კი, სწირავს.

პლატონი განასხვავებს ორი სახის სიყვარულს: ერთი აგებულია სხეულებრივ სიამოვნებაზე და მხოლოდ სქესობრივ კავშირს ემყარება. სხეულებს შორის ეს ბიოლოგიური შესაბამისობაა და სიყვარულია, მაგრამ არ არის ამაღლებული, ის უხამსია. მართალია, მასაც სიყვარულის ღმერთი განაპირობებს, მაგრამ არა აფროდიტეს და ურანოსის ასული, რომელიც ციურია და უფროსი, არამედ დიონისესა და ზევსის ასული. ეს უკანასკნელია სწორედ უხამსი, რაც შეეხება ციურ ეროსზე აგებულ სიყვარულს¹⁰ის ამაღლებულია და მხოლოდ სხეულებრივი სწრაფვა როდია, მის გარეშე არაა, მაგრამ ამ საფეხურზე არ ჩერდება. იგი მაღლდება სულიერ სამყარომდე და გონითში იმკვიდრებს ადგილს. ეს სიყვარული, მას შემდეგაც, რაც სხეულებრივი ურთიერთმიმედულობა იკარგება, ძალას ინარჩუნებს და სიკვდილამდე განუმორებელია¹¹ პლატონის ამრით, ყოველი საქმე თავისთავად არც ლამაზია და არც უმსგავსი, ლამაზია, როცა წესის მიხედვით კეთდება, როცა მის საწინააღმდეგოდ — უმსგავსია. სიყვარულიც ასეა. სამარცხვინოა მისი სიყვარული, ვინც ბრმად თანაუგრძნობს ავს და ლამაზია მისი, ვინც შეგნებულად თანაუგრძნობს კარგს, ხოლო ავს მე ვუწოდებ იმ მიწიერ მიჯნურს, რომელიც სხეულს უფრო ეტრფის, ვიდრე სულს. ცამასთან ის უპიროა და ცვალებადი ისევე, როგორც ცვალებადია და წარმავალი მისი გრფობის საგანი. საკმარისია დაჰკენს სხეული, რომელსაც იგი ეტრფოდა, რომ მყისვე მიფრინავს მისგან და სამარცხვინოდ ივიწყებს ყველა თავის ფიცსა და აღთქმას, ხოლო გრფიალი მშვენიერის სულისა მიიელი სიცოცხლის განმავლობა-

ში მისი ერთგული რჩება, რადგან მარადიულსა და წარუდინებელთანაა შეერთებული“ (13, 24-25). განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია პლაგონთან სიყვარულის არსების გაგება. სიყვარული სწრაფეაა, მაგრამ ყოველგვარი სწრაფეა როდია სიყვარული. სიყვარული სწრაფეის მხოლოდ ის ფორმაა, რომელიც მიმართულია გახლქილის გამოთვლებისკენ. პლაგონი იმოწმებს მითს, რომლის მიხედვით ადამიანები თავდაპირველად ანდროგინებს წარმოადგენდნენ — ორი განით, ორი თავით, ორი სასქესო ორგანოთი. ღმერთებმა, რომელთაც ანდროგინები უჯანყდებოდნენ, ისინი დასაჯეს იმით, რომ შუაზე გახლიჩეს. ამის შემდეგ გამოთლიანების სწრაფეა არის მარადიული და სიყვარული მისი ერთადერთი გზა, განსხვავებული სქესის ადამიანთა ერთიმეორეში გათქეფვის და ჰარმონიული ყოფიერების მიღწევის გზა. სიყვარული ისაა, რაც ორის ერთში გაერთიანების სურვილს უღეეს საფუძელად. ადამიანთა გაერთიანება ერთად ცხოვრებისთვის ამ ერთიანობისადმი სწრაფეისა და მისი მუდმივად დამკვიდრების მცდელობის გამოვლენაა. არც გამრავლების, თუ მოღვმის გავრძელების სურვილი, და არც სამოგადოების სხვა მოთხოვნილებანი არ განსაზღვრავს ადამიანთა ერთად ყოფნის სურვილს. ამ სურვილს მხოლოდ „ერთ არსად ქეევა, რათა ვერც ღღემ და ვერც ღამემ ვერ გაყაროს“, განსაზღვრავს. ამიგომ უთქეამს ჰეფესტოს: თუ გაერთიანება გწადიათ, „მე მზად ვარ ერთმანეთის შეგადნოთ და შეგაკავშიროთ ისე, რომ ორიდან ერთ არსად იქეეთ და ვიღრე ცოცხლობთ ერთარსების მსგავსად, ერთი საერთო სიციცხლით იციცილოთ“. პლაგონის თქმით, ერთადერთი, რასაც შეყვარებულნი ინაგრებენ, „საყვარელ არსებასთან შეღნობა და შეკეავშირებაა, ორი არსიდან ერთ არსად ქეევაა, ხოლო სურვილს მაგ მთლიანობისას და მისკენ ღტოლევას სიყვარული ქეია სახელად“. (13, 37-38). თუ პლაგონის თეალსაზრისის განეითარებას დაეუკვირებით, ამ დილოგში უნდა ეპოვოთ სიყვარულისადმი ორი პოზიცია, ერთი ნადიმზე სოკრატეს წინ გამოსულთა პირითაა გამოთქმული, მეორე საკუთრივ სოკრატე-პლაგონის პოზიციაა. არისგლჟანეს და სოკრატეს წინ გამოსულთა აზრით, სიყვარული არის სწრაფეა მშეენიერისა მშეენიერისაკენ. სიყვარული მხოლოდ მშეენიერებასთანაა შეთავსებული. ამ თეორიაში სუსტი მომენგია ის, რომ გაუგებარია, მშეენიერი რად ესწრაფვის მშეენიერს, თვითონ რაც არის, იმას როგორ უნდა ესწრაფვოდეს, რადგან მის გარეშე მშეენიერია. განსხვავებულია სოკრატეს თეალსაზრისი, მისი აზრით, ეროსი, სიყვარული თავისთავად, არც მშეენიერია და არც უხამსი, ის მშეენიერი არაა, რადგან სრულყოფილი არ ესწრაფვის სრულყოფილებას, მაგრამ არც სიმახინჯეა, რადგან მახინჯი რომ ყოფილიყო, მშეენიერის ფასს ვერ გაიგებდა. აქ ისეთივე ეითარებაა, როგორც სიბრძნისადმი სიყვარულის შემთხეევაში. სიბრძნის სიყვარული მხოლოდ იმას ახასიათებს, ვინც ბრძენი არაა, ღმერთე-

ბი ბრძენი არიან და სიბრძნის სიყვარული მათ არ ახასიათებთ, მაგრამ სიბრძნისადმი ღგობა არც უეციებს ახასიათებთ, რადგან მათი უეციობა ისაა, რომ არ იციან, უეცინი რომ არიან. მამასადამე, სიბრძნის მოყვარული სადღაც შუაში დგას ბრძენსა და უეცს შორის და ამ ადგილიდან ესწრაფვის არა უეციობას, ეს უკვე დაძლეული აქვს, არამედ სიბრძნეს. ასეთ შემთხვევაში სწრაფვა აუცილებელია. სხვაგვარად ვერ ეზიარები სიბრძნეს. სიყვარულის მიმართაც ასეა, სიყვარული ჯოროსისა და პენიას შვილია და ჩაისახა აფროდიტეს დაბადების დღეს. მას ერთი მხრივ მამის, ჯოროსის თვისებები დაჰყვა, სურვილისა და მორტმულობის სახით, მეორე მხრივ დედის, პენიას თვისება — სილატაკისა და გაჭირვების განსახიერება. ამ ორ პოლუსს შორისაა მოქცეული და ესწრაფვის უფრო მაღლა მდგომს. სიყვარული არის სწრაფვა მშვენიერებისაკენ და სოკრატე დიოტიმას პირით გადმოსცემს თავის სათქმელს. თუ მშვენიერების ნაცვლად ჩავსვამთ სიკეთეს, ისიც ხომ მშვენიერებაა, მაშინ უფრო გასაგები იქნება, რას ნიშნავს გამოთქმა — სიყვარული სიკეთისკენ სწრაფვაა, რა არის უმაღლესი სიკეთე, — ესაა ადამიანის მიერ თავისი შესაფერისის პოვნა, რითაც მას მთლიანობა უბრუნდება. ნაპოვნი ადავსებს და ამთლიანებს მის ყოფას, სრულყოფს მის ყოფიერებას. კეთილთან ზიარება — ეს მისი ბედნიერებაა. „ბედნიერი იქნება იგი, რადგან ყოველივე კეთილის ფლობა ანიჭებს ბედნიერებას, წყურვილი სიკეთის და ბედნიერების — აი რა არის თითოეული ჩვენგანისთვის სიყვარული“. (13, 55). პლატონი სადავოდ ხდის შემთო წამოყენებულ დებულებას, რომ სიყვარული მეორე ნახევრის ძებნაა, თუ ეს ძიება არაა დაკავშირებული სიკეთესთან. ადამიანების სიყვარულის საგანი სიკეთეა, მაგრამ ეს ნიშანიც არ ამოწურავს სიყვარულს, მას უნდა ახასიათებდეს ხანგრძლივობაც, ადამიანური მუდმივობა, ადამიანი არაა უკვდავი და არც სიყვარული იქნება უკვდავი, მაგრამ ადამიანი ესწრაფვის უკვდავებას და სიყვარულიც ამ სწრაფვის გამოვლენაა. ეს უკვდავება ადამიანურიცაა, ე. ი. ადამიანური ყოფიერება გამსჭეალებული უნდა იყოს სიყვარულით, ამიგომ „სიყვარული არის სურვილი სიკეთის მარადიული ფლობისა“. ადამიანის ყოფიერება გამოხატულებას პოულობს მოდგმის გავრძელებაში. ეს ერთ-ერთი გზაა უკვდავებასთან ზიარებისა, ამიგომ „ჩასახვა და შობა ღვთაებრივი აქტია როგორც უკვდავი საწყისის გამოვლენა მოკვდავ არსებაში“. ამდენად ადამიანი სიყვარულში ესწრაფვის სიკეთესთან ერთად უკვდავებასაც, ამიგომ „სურვილს სიკეთისას უკვდავების სურვილიც უნდა დაეუმატოთ, რაკი სიყვარული მხოლოდ სიკეთის მარადიული ფლობის სურვილია, სხვა არაფერი, აქედან გარდუვალად გამომდინარეობს — სიყვარული, აგრეთვე, სურვილია უკვდავებისა“. (13, 57). სიყვარული უბრუნელებყოფს ცხოვრების უწყვეტ ნაკადად ყოფნას, სიბერეს ცელის ახალგაზრდობით, გახრწნალობის ნაცვლად ქორ-

უა სიცოცხლის მომგანია, ამ გზით ეზიარება მოკვდავი უკვდავებას, ამით აიხსნება შთამომავლობის სიყვარული. უკვდავება არ შემოიფარგლება გვარში უკვდავებით, მისი წყაროა დიადი საქმეები და მათი გზით მოპოვებული პატივი და ღირება. სახელის მოხვეჭის სურვილი მამაშვილურ სიყვარულზე უფრო ძლიერია. თუ მოდგმაში უკვდავებას უზრუნველყოფს ქალისა და კაცის სიყვარულის ნაყოფი, საკუთარ საქმეთა უკვდავებას უზრუნველყოფს სულიერი სიმდიდრე, შემოქმედება და სიბრძნე. აქ უკვდავება მხოლოდ იმათი ხვედრია, ვინც სიბრძნეს ეზიარება. ამაში ადამიანი პოულობს თავის დანიშნულებას — სიბრძნე მშვენიერ სხეულში მოათავსოს და ემსახუროს შემოქმედებას. „ყველა სიბრძნეს შორის ისაა უმაღლესი და უკეთესი, რომლის მიზანსაც სახელმწიფოთა და ოჯახთა მართვა და კეთილმოწყობა შეადგენს და რომელსაც კეთილგონიერება და სამართლიანობა ჰქვია“ (13, 60). სიბრძნე — გამოთქმული მხატვრულ სიტყვაში ჰომეროსისა და პესიოდეს მსგავსად, თუ გამოხატული სახელმწიფოს მართვა-გამგებლობაში, სოლონის მსგავსად, სულ ერთია. რა სახისაც არ უნდა იყოს სოციალური, მას აქვს უნარი, ადამიანის დანიშნულება განახორციელოს და მის საქმიანობას ძეგლი აუგოს იმით, რომ შემოწირავს მის სახელს შთამომავლობისათვის. ამ გზით ადამიანი ეზიარება როგორც ხორციელ, ისე სულიერ მშვენიერებებს და მათთან ზიარებული მიაღება სიბრძნის უმაღლეს ფორმას, მოძღვრებას აბსოლუტური მშვენიერების შესახებ. ესაა მშვენიერების იდეა, რომელიც, პლატონის მიხედვით, „მშვენიერებაა თავისთავთან მიწყვი ერთსახოვანი, თავის თავში არსებული და თავისთავადი, რომელთანაც წილნაყარი ყველა მშვენიერება იბადება და კვდება, მაშინ, როდესაც ის არც იღვევა. არც სხვა სახის ცვლილებას განიცდის რასმე“ (13, 63). აქ პოულობს ადამიანი თავის საბოლოო მიზანს, რადგან ეზიარება აბსოლუტურ და მარადიულ მშვენიერებას. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, პლატონი, სიყვარულის არსის გასაგებად, ადამიანის არსებიდან ამოსვლას მოითხოვს, ადამიანის ყოფიერებისა და დანიშნულების მიზნის გარკვევას. აღმოჩნდა, რომ ეს ყოფიერება და მიზანი სიყვარულის გზით გაირკვევა, რადგან სიყვარულში ადამიანი ეძიებს სხეულებრივ, თუ სულიერ მშვენიერებას, ხელოვნებისეულ და შემეცნებისეულ საზრიანობათა წედომას, ამ გზით, თითქოს კიბის საფეხურებს მიუყვებოდეს, სულ უფრო მაღლა მიიწევს და აღწევს მწვერვალს თავისთავადი მშვენიერების სახით, რაც მისი ყოფიერების მიზანი და დანიშნულებაა. „თუ სიცოცხლეს რაიმე აზრი აქვს, ამ აზრს აბსოლუტური მშვენიერების ჭვრეტა იძლევა მხოლოდ“ (იქვე). აბსოლუტური მშვენიერების ჭვრეტით ადამიანი მოჩვენებითი სამყაროდან ნამდვილი სამყაროს ჭვრეტაზე გადადის და ამით ეზიარება უკვდავებას. ასეთია ის გზა, რომელიც სიყვარულმა გაკვალა მოჩვენებითიდან ჭეშმარიტ იდეათა სამყარომდე და რომელმაც

ადამიანს უკედავება მიანიჭა. პლაგონის მიერ სიყვარულის გაგება, მისი ზოგადფილოსოფიური პრინციპებიდან ამოსვლით, და სიყვარულის გზით ადამიანის ყოფიერების საზრისისა და დანიშნულების გარკვევა ის მეშვე-
დრეობაა, რომელზე დაყრდნობით შეიძლება ყველა ეპოქამ ცაღოს გახ-
სნას და შეიცნოს სიყვარულის არსება და ადამიანის ყოფიერება. ამ
ფენომენების ყველა გაგებას პლაგონთან აქვს საწყისი და მათი სხვა-
დასხვა ეპოქაში განსხვავებული ინტერპრეტაცია, ყველა ეპოქის მიერ
თავისებურად დანახული, პლაგონიდან მოდის. შპენგლერის არ იყოს,
ყველა ეპოქას თავისი არისტოტელე თუ ჰყავს, თავისი პლაგონიც ეყოლე-
ბა.

პლაგონის თეორიას მეორე მხარეც აქვს: პლაგონმა განასხვავა
სიყვარულის მრავალსახეობა — სქესობრივის გვერდით მშობლებისა
შვილებისადმი, დაძმური სიყვარული, შრომისა და შემოქმედების სიყ-
ვარული, შემეცნებისა და ფილოსოფოსობის სიყვარული. სიყვარულის
ამ მრავალ ასპექტთაგან ყველაზე მაღლა დგას მშვენიერების, ჭეშმარი-
ტიებისა და სიკეთის სიყვარული, მაგრამ არა უშუალოდ მოცემულ სამ-
ყაროში, არამედ იდეალურში, ე. ი. სიყვარული მშვენიერების, ჭეშმარიტე-
ბის და სიკეთის იდეებისადმი, ესაა სიყვარულის პლაგონისეული იდეა-
ლი, ე. ი. პლაგონისეული სიყვარული.

9. სიყვარულის საწყისის საკითხისათვის

სიყვარული ის გრძნობაა, რომელიც თავისი მიმართულებით მრავალ-
სახიანია იმისდა მიხედვით, ვინ არიან ორმხრივი კავშირის წევრები
ერთმანეთისადმი და რა აკავშირებთ მათ. სწველაზე გავრცელებულ
ფორმას სქესობრივი სიყვარული წარმოადგენს სისტორიულად ის არაა
ერთმნიშვნელოვანი. თუ დღევანდლობისთვის არსებითად ეს ორი გან-
სხვავებული სქესის ადამიანთა კავშირის ფორმაა, ანტიკურობაში ის
ერთსქესიანიც იყო. ერთსქესიანი, და განსაკუთრებით მამაკაცების, სიყ-
ვარული პლაგონთან უფრო მაღლაა დაყენებული, ვიდრე ორსქესიანი.
ყოველ შემთხვევაში, ანტიკურობაში მამათმავლობა, რაც დღეს სამარცხ-
ვინოდ ითვლება, სრულიადაც არ იყო დაგმობის საგანი, კიდევ მეტი, სა-
ზოგადოების ყველა ფენის წარმომადგენლები ამყობდნენ იმით, რომ
მამაკაცთა შორის სქესობრივ კავშირს ქონებრივი, ან სხვა მოტივი კი
არ იწვევდა, არამედ მხოლოდ მამაკაცური სიყვარული, რომელსაც ხშირად
განაპირობებდა საყვარელი მამაკაცის სიბრძნე, როგორც იყო მაგალ-
ითად სოკრატესადმი სიყვარული, რომელსაც მისი მოტრფიალე მამაკა-
ცები ისევე აღწერენ, როგორც მის სიბრძნეს. ამის ნიმუშია ალკიბიადეს
დაწერილებითი მონათხრობი იმის შესახებ, როგორ უარყო სოკრატემ
მისი ყველა ცდა, სასიყვარულო კავშირი გაეხა ამ ბრძენ ადამიანთან.

როგორც ჩანს, საბოლოოდ ალკიბიადემ თავისი წადილი აღისრულა, რაც მას ეჭვიანს ხდის სოკრატეს ურთიერთობისადმი სხვა ყმაწვილკაცებთან და რისთვისაც სოკრატეს ხშირად უხდება მობოდიშება. გავრცელებულ ფორმას წარმოადგენდა, აგრეთვე, სიყვარული ქალთა სქესის წარმომადგენლებს შორის, რომელსაც უმღერა პოეტმა ქალმა საფომ. როგორც ჩანს, სქესობრივი სიყვარულის ფენომენი იმდენივე ხნისაა, რამდენისაც ადამიანი და ამ მხრივ გაუგებარია ენგელსის მტკიცება, თითქოს „შუა საუკუნეებამდე ინდივიდუალურ სქესობრივ სიყვარულზე ლაპარაკი არ შეიძლებოდა. თავისთავად იგულისხმება, რომ ფიზიკური სილამაზე, ახლო დამოკიდებულებანი, ერთნაირი მიდრეკილებანი და ა. შ. სხედასხვა სქესის ადამიანებში სქესობრივი ურთიერთობის სურვილს აღვიძებდეს, რომ მამაკაცებისათვის, ისევე როგორც დედაკაცებისათვის, სულ ერთი როლი იყო, ვისთან გააბამდნენ ისინი ინტიმურ ურთიერთობას, მაგრამ აქედან ჩვენს სქესობრივ სიყვარულამდე ჯერ კიდევ უსასრულოდ დიდი მანძილია“. (7, 274). სქესობრივი სიყვარულის პირველ ყლორტებს ენგელსი შუა საუკუნეების რაინდულ სიყვარულში ეძებს, რომელიც სულაც არ იყო ცოლქმრული სიყვარული, პირიქით, ცოლქმრული ერთგულების დარღვევა იყო. ცოლქმრობა გარიგების საფუძველზე მყარდებოდა. „პირველი ისტორიულად წარმოშობილი ფორმა სქესობრივი სიყვარულისა, როგორც ვნება, რომელიც ამასთან ყოველ ადამიანს ახასიათებს, ვნება, როგორც უმაღლესი ფორმა სქესობრივი ინსტინქტისა, რაც სწორედ მის სპეციფიკურ ხასიათს შეადგენს, ეს პირველი ფორმა სიყვარულისა, შუა საუკუნეების რაინდული სიყვარული, სრულიად არ იყო ცოლქმრული სიყვარული“. (7, 266). მამასადამე, ენგელსის აზრით, უდავოა, რომ ანტიკური სამყარო არ იცნობს სქესობრივ სიყვარულს. მართალია, ის ზოგჯერ ანტიკურ ძეგლებში პოეებს გამოხატულებას, მაგალითად „ძველი დროის მიჯნურობის კლასიკური მომღერლისათვის, მოხუცი ანაკრეონისათვის, სქესობრივი სიყვარული ამ სიგყვის ჩენი გაგებით, იმდენად უმნიშვნელო იყო, რომ მისთვის მნიშვნელობა არ ჰქონდა საყვარელი არსების სქესსაც კი“. (7, 175). აქ რამდენიმე თეზისია გამოთქმული: 1. სიყვარულის ფენომენი ანტიკურობისათვის უცნობია და თუ იცნობენ, ძალზე უმნიშვნელოდ მიაჩნდათ იგი; 2. ცოლქმრობის ინსტიტუტს არ შეიძლებოდა საფუძველად სიყვარული ჰქონოდა, რადგან ცოლქმრობა გარიგების საფუძველზე ხდებოდა; 3. სიყვარულის პირველი ფორმა სქესობრივი სიყვარულია და წარმოიშვა შუა საუკუნეობრივი რაინდული სიყვარულის სახით; 4. ამ ეტაპზე სიყვარული არ იყო ცოლქმრობის ინსტიტუტის საფუძველი, პირიქით, მის გარეთ ხდებოდა.;

იცნობდა თუ არა ანტიკური სამყარო სიყვარულის ინსტიტუტს, ამის პასუხი უნდა ვეძებოთ მითებში და ანტიკურობის ლიტერატურულ,

92

ფილოსოფიურ, თუ ხელოვნებისეულ ძეგლებში. მითები გვაწვდის იმ ლეგენდებს, რომლებიც რელიგიურ წარმოდგენებს ასაზრდოებენ, მათში გარკვეულწილად შეიძლება ვეძიოთ ისტორიულ ხდომილებათა ანარეკლები. მითები არ არის ისტორიული წყაროები, მაგრამ დამხმარე საშუალებანია ისტორიკოსისათვის. მხატვრული ქმნილებანი ხელოვნების ფორმაში გამოხატავენ განვითარების გენდენციის მქონე სინამდვილეს და ისინი უფრო ახლო არიან სინამდვილესთან, და ბოლოს, ფენომენის ფილოსოფიური გააზრება მიუთითებს, რომ ამ ფენომენს ჰქონია ადგილი, რის განზოგადებას და შემეცნებას გააძლევს ფილოსოფიური თეორია. სიყვარულის ფენომენის არსებობას პირველ რიგში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მრავალი საუკუნის წინ ამტკიცებს მითები, ბერძნულ მითოლოგიაში სიყვარულის ღმერთების არსებობა, ასევე სასიყვარულო ურთიერთობათა აღწერა ეპოსში, პოეზიასა და დრამატურგიაში. მათში სიყვარულის ფენომენი ისეა აღწერილი, რომ არ შეიძლება ამ ხალხებს წაართვა სიყვარულის ფენომენთან ნაზიარობა. და ბოლოს, არა მარტო მითებსა და მხატვრულ ქმნილებებში, ფილოსოფიაშიც პოვა სიყვარულის თემამ ასახვა და გააზრება ანტიკურობაში, შეიქმნა სიყვარულის პირველი ცნებობრივი, თეორიული გააზრება, თანაც იმ სიმაღლეზე, რომ შემდგომი ეპოქები სიყვარულის ახსნაში მის გარშემო მოძრაობენ, ეს მოხდა სოკრატე-პლატონის სკოლაში. როგორც ზემოთ აღინიშნა, პირველი სისტემური თეორია ამ ფენომენისა მოცემულია „ნადიმში“, რომელიც შესაბამისი ფენომენის უცნობობის ვითარებაში შეუძლებელი იქნებოდა. ანტიკური სამყარო არათუ იცნობდა სიყვარულის ფენომენს, არამედ ამ ფენომენის ისეთი დიფერენციაციაც ჰქონდა გაკეთებული, რომელიც დღესაც ძალაშია. განსხვავებული იყო ქალისა და მამაკაცის სქესობრივი სიყვარული ერთსქესიანი სიყვარულისაგან, ასევე არასქესობრივი სიყვარულის უამრავი ფორმა; როგორც მშობლებისა და და-ძმების, ასევე მშენიერების, სიკეთისა და სიბრძნისადმი. სიყვარულის მრავალსახიანობას ბერძნებთან ასე აღწერენ ჯ. ძველი ბერძნები განასხვავებდნენ სიყვარულის რამდენიმე სახეს, უპირველესად ესაა ეროტი, ანუ ეროსი, სიყვარული, ვნება-უგონობასთან მომიჯნავე სიყვარული, სიყვარული — სიგიჟე. ძველი ბერძნები ასე ამბობდნენ: „ეროტომანია“, — „უგუნური სიყვარული“, იყო ზმნა „ერეომანეო“ — სიყვარულისაგან რომ უგუნური იქნება, ეროსი უმთავრესად სქესობრივი სიყვარულია, აქედან „ეროტიკე“ — სიყვარულის ხელოვნება. უფრო მშვიდია „ფილია“ არსებით სახელ „ფილიას“ აქვს თავისი ზმნა — „ფილეო“, „მე მიყვარხარ, „ფილეო სუ“ — „მე მიყვარხარ, შენ“. ამ სიტყვას მნიშვნელობათა უფრო დიდი სპექტრი აქვს, ვიდრე ეროსს, ასეთი სიყვარულით შეიძლება გიყვარდეს მრავალი განსხვავებული რამ, გარდა ამისა, ის მარტო სიყვარული კი არ არის, არამედ მეგობრობაც, ამიტ-

ომ ეროტიკული სიყვარული ფილიის მხოლოდ ერთი სახეობაა“ (176, 44-45). „ფილია“ — это не столько любовь, сколько влюбчивость („филерастия“). Остальные виды „филии“: любовь к отцу („филопатор“ — „любящий своего отца“) любовь к матери („филематор“ — „любящий свою мать“), любовь к детям („филопайс“ — „детолюбивый“), любовь к братьям и сестрам („филадельфия“, от „адельфос“ — „брат“ и „адельфэ“ — „сестра“), любовь к своим товарищам („филетайриа“), к друзьям („филофилия“), вообще дружелюбие („филофронэсис“) любовь к своему родному городу („филополи“), к своим согражданам („филополитэс“) — „любящий своих сограждан“) любовь к своему отечеству („филопатриа“), любовь к своей родине — Греции, преданность ей („филеллейн“ — любящий Грецию, Элладу), любовь к народу („филодемус“ — народолюбивый), любовь к человеку („филантропия“, отсюда „филантропия“). „Филиа“ — любовь к наслаждению („филедония“) к славе („филендоксия“), к власти („филархия“). Это любовь к свободе („филелеутерон“), но любви к несвободе, к рабству у древних греков не было, хотя было „филотюраннос“ — „стоящий на стороне тиранов, приверженец тирании“. „Филиа“ — любовь к прекрасному („филокалия“) — любви к безобразному не было: любовь к добродетели, к добру, к доброте („филагатос“), но возможно и стремление к пороку („филопонэрос“) — „тяготеющий к пороку“ в отличие от „филаретос“ — „любящий добродетель“. „Филиа“ — любовь к правде, к истине („филалетейа“), но возможна и любовь ко лжи („филопсеустия“). „Филиа“ — любовь к деятельности („филергия“), труду („филопония“), к земледелию („филогеоргия“), к искусствам, ремеслам („филотехния“) любовь к музам, т. е. также любовь к наукам и искусствам („филомусия“). Это также любовь к богатству („филоплутия“), жадность к деньгам („филохрэматия“) страсть к наживе, корыстолюбие („филкердейа“). „Филиа“ — любовь к общению („филокойнос“ — „любящий общение“) и любовь к одиночеству („филеремос“ — „любящий одиночество“). „Филиа“ — любовь к своему телу, т. е. тщательный уход за телом („филосоматон“), любовь к самому себе („филоаутос“) любовь к своей душе, к своей жизни („филопсюхия“ и „филодзоя“) однако это осуждалось как чрезмерное жизнелюбие, жалкая привязанность к жизни, как источник трусости и рабства“. (176,45-46).

ანტიკური სამყარო ცოლქმრულ სიყვარულსაც რომ იცნობდა, ეს ჩანს როგორც ანტიკური ლიტერატურული გმირების ცხოვრებიდან, ასევე ოჯახის მოწყობის იმ ნორმებიდან, რომელსაც იდეალური სახელმწიფოსთვის სახავეს პლატონი, ამავე დროს, სიყვარულის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშნის ანალიზიდან, რომელიც ხანგრძლივობას ეხება. სიყვარული არ შემოიფარგლება სქესობრივი ურთიერთობებით და ეს იქიდან-

აც ჩანს, რომ სქესობრივი კავშირისადმი ინტერესის დაკარგვის შემდეგაც, ადამიანებს უნარჩუნდებათ ერთად ყოფნის სურვილი, რომელიც არც მხოლოდ სქესობრივი ლტოლვიით, არც მოღვმის გაგრძელებით არ განისაზღვრება, რადგან მათ შემდეგაც გრძელდება. ბიბლიაში აღწერილი ადამიანთა ხანგრძლივი ცხოვრება ინარჩუნებს მონოგამიური ყოფიერების პრინციპებს, ბერძნული სამყაროს ადამიანები სიცოცხლის ბიბლიური ხანგრძლივობით არ გამოირჩევიან, მაგრამ ადამიანური ასაკის პირობებში, მათ ასასიათებთ მუღმივი სიყვარული. ამდენად მართებულია რიურიკოვის მოსაზრება: „ალბათ არ არის სწორი მტკიცება, თითქოს ანტიკურობაში არ იყო ნამდვილი სიყვარული. (სიყვარულზე ლაპარაკია ბერძნების ყველა ძველ მითში, ხოლო კლასიკურ ეპოქაში, ოცდახუთი საუკუნის წინ, გამოჩნდა სულიერი სიყვარულის თეორიებიც კი — სოკრატესი, პლატონისა და არისტოტელესი. სიყვარულის ბერძნული ღმერთები? სიყვარულის ღმერთ აფროდიტას ამალაში სიყვარულის მფარველი ბევრი ღმერთი იყო: ჭრთი მათგანი ასახიერებდა სიყვარულის საწყისს და დასასრულს (ეროგს ჰქონდა ისარი, რომელიც სიყვარულს შობდა და აქრობდა); მეორე — სხეულებრივ სიყვარულს (დიმეროტი); მესამე — სპასუსხო სიყვარულს (ანტეროტი), მეოთხე — ვნებიან სურვილს (პოფი); მეხუთე — სასიყვარულო შეგონებებს (ღმერთქალი პეიგო); მეექვსე — ქორწინებას (გიმენეი), მეშვიდე — მშობიარობას (ილიფია) და რადგან იყო სიყვარულის ღმერთები და სიყვარულის თეორიებიც კი, საიდან მოდიოდნენ ისინი თუ არა სიყვარულიდან?“. (176, 12-13). ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ანტიკურ სამყაროში საქმე გვაქვს არა მხოლოდ სიყვარულის ერთ სახეობასთან — სქესობრივ სიყვარულთან, არამედ სიყვარულის მრავალ სახეობასთან, რომელთა დაყვანა სქესობრივზე შეუძლებელია. სიყვარულის მრავალსახიანობა ადამიანებს შორის მოიცავს სქესობრივიც გარდა სულიერი სიყვარულის სხვა ფორმებსაც, თვით სქესობრივზე დაფუძნებულ სულიერი სიყვარული მასზე მეტია, მისი გადამლახავია და სიყვარულის უმაღლეს ფორმად ითვლება. სიყვარულის ყველა ფორმა ადამიანის არსების გამოვლენაა, მისი ალტრუისტული, ანტიეგოისტური, ანტინარცისისტული გენდენციების მატარებელია და როგორც ფრომი აღნიშნავს: „სიყვარულით ადამიანი გოვებს თავისი მარტობის და იზოლირებულობის ციხეს, რომლებიც წარმოიქმნებიან ნარცისიზმისა და საკუთარ თავზე ყურადღების გამახვილების მდგომარეობით“. (150, 6).

სოციალური მიმართულების

უმაღლესი გამოვლინება სიყვარულია.
ელუარდ შპრანგერი

სიყვარული უფრო ადვილად გამოიხატება ხელოვნებაში, ვიდრე მეცნიერების ცნებებში. ეს იმის შედეგია, რომ სიყვარული ცოცხალი, ხშირად გამოუთქმელი და შინაგანი მიმართებაა, გრძნობაა, რომელსაც გარეგანი გამოხატულების სახით ყოველთვის ვერ აღწერენ. მხატვრულ სიყვარულში, ან ტილოზე გამოხატვა უფრო მოსახერხებელია, ცნებათა სისტემისთვის კი მეტად რთული ფენომენია, რადგან ცნება, როგორც პანლოვისტი ჰეგელი და ინტუიტივისტი ბერგსონი ერთხმად აღიარებენ, ვერ გამოხატავს სიცოცხლეს, მოძრაობას ისე, თუ არ მოკლა, თუ არ წაართვა თავისი სახე და არ გახადა მექანიკური, იმდენად, რომ მოძრაობას კინემატოგრაფიულად, მოჩვენებითად თუ გამოხატავს. ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ სიყვარულის გამოხატვაში ხელოვნებამ და ლიტერატურამ დიდად გაასწრო მის ცნებობრივ ანალიზს. შემთხვევითი არ არის ისიც, რომ ცნებობრივი ანალიზი, სიყვარულის ნაცულად, მოგჯერ მოჩვენებით ფენომენს გვიხატავს, ეს სიძნელე აიძულებს მოაზროვნეებს, თავი აარიდონ სიყვარულის ლოგიკურ ანალიზს და გათვალსაზიროებნისათვის მიმართონ მხატვრულ ქმნილებებს.

სიყვარულის ანალიზის ერთი ძირითადი წანამძღვარი იმის აღიარებაა, რომ სიყვარული ადამიანური ფენომენია, იქ, სადაც ნებელობა არ მონაწილეობს, იქ, სადაც ქცევა წინასწარ დაპროგრამებულია გენეტიკურად ინსტინქტებით, როგორი მსგავსებაც არ უნდა ვეძებოთ სიყვარულის ფენომენთან, სიყვარულზე მსჯელობა მაინც არ შეიძლება. სიყვარული არის მიმართება იმასთან, ვისაც ვირჩევთ, — გულისწორთან, ვისთანაც ჩვენი „მე“, როგორც „შენთან“, ერთიანდება. ჰეგელის თქმით, „სიყვარული ნიშნავს ჩემ „მეს“ სხვასთან ერთიანობის გაცნობიერებას, იმას, რომ მე არა ვარ იზოლირებული ჩემთვის, არამედ ვიძენ ჩემს თვითუნობიერებას, როგორც მხოლოდ უარის თქმას ჩემი „მესთვის“ ყოფიერებით და ჩემი თავის ცოდნაზე, როგორც სხვასთან ერთიანობისა და სხვისა ჩემთან“. (49, 208-209). სიყვარული ჩემი „მეს“ დამკვიდრებაა სამყაროში, ყოველ შემთხვევაში მეობის დამკვიდრების ერთ-ერთი ძირეული გზა. ის ჩემი ყოფიერების განხორციელებაა, ისაა, რაც „მეში“ მოცემულია, როგორც შესაძლებლობა, სხვასთან მიმართებისა და ამ მიმართებაში „მეს“ ყოფიერებისეული განსაზღვრულობის გამოვლენისა, ისაა მიმართება, კავშირი, რომელიც ხორციელდება „მესა“ და „შენს“ შორის და ამდენად ადამიანის სოციალობის გამოვლენის ერთ-ერთი

არსებითი ფორმაა [ფოიერბახმა მართებულად წამოწია წინ სიყვარული, როგორც „მესა“ და „შენს“ შორის კავშირის ფორმა] ამით ხაზს უსვამდა სიყვარულის ადამიანურობას, ადამიანური სამყაროსთვის მის სპეციფიკურობას, მაგრამ [სიყვარულის განსაზღვრა, როგორც „მეს“ ერთიანობისა სხვასთან და სხვისი „მესთან“, შეიძლება ყოველთვის არ ფარავდეს რეალურ სურათს] ასეთი გაგება მისაღებია, როცა სუბიექტები ადამიანები არიან, „მე“ და „შენიდან“ „მეს“ შეუძლია გრანსცენდირება „შენში“ და „შენს“ „მეში“, მაგრამ რა ვქნათ, თუ სიყვარულის სუბიექტებიდან ერთ-ერთი არ არის ადამიანი [სიყვარული მხოლოდ ადამიანებს შორის როდია შესაძლებელი, ისეთი ვითარებაც არის, როდესაც სიყვარულის სუბიექტი ადამიანია, მაგრამ ობიექტი ყოფიერების სხვა სახეობა: ბუნება, ცხოველთა სამყარო, ღირებულება, ჭეშმარიტება და სხვა. ადამიანური სიყვარული ვრცელდება როგორც გეადამიანურ ლეთიურ სამყაროზე, ისე ადამიანის წინარე სამყაროზე.]

თავისთავად, არც ბუნებას და ასევე არც ცხოველთა სამყაროს არ ახასიათებს სიყვარული, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს სიყვარულის ობიექტად მათ გახდომას. კითხვა ისმის, რა უღევს მათ მიმართ სიყვარულს საფუძვლად, იქნებ სიამოვნება, რომელსაც ბუნება და ცხოველთა სამყარო გვევლის, იქნებ ლიუისის მსგავსად ვფიქრობთ, რომ ამ სიყვარულს საფუძვლად უღევს ბუნებისა და ცხოველის ღირებულების შეცნობა და შეფასება, იქნებ მშვენიერების განცდა, რომელსაც ისინი იწვევენ, ყველა ვითარებაში ერთი რამ უგყუარია, სიყვარული ადამიანთა სამყაროდან ვრცელდება ბუნებასა და ცხოველთა სამყაროზე. ეს არ არღევს ჩვენს დებულებას, რომ სიყვარული ადამიანური ფენომენია, რადგან ის, ვისგანაც სიყვარული მოდის, სწორედ ადამიანია [ბუნება და ცხოველთა სამყარო მოკლებულია სიყვარულის უნარს, მაგრამ სიყვარულის ობიექტად ყოფნა შეუძლია.] ამ შემთხვევაშიც სიყვარული ორწვევრია, სიყვარული რომ იყოს, ერთ-ერთი წვერი მაინც უნდა იყოს ადამიანი. მთავარია, რომ ადამიანებს შორის სიყვარულის შემთხვევაში, მე უნდა განვიცადო სხვა და სხვამ მე უნდა განმიცადოს. როგორც ფრანკელი აღნიშნავს, „სიყვარული მეორე ადამიანის „განცდაა“, მთელ მის თავისებურებასა და განუმეორებლობაში“. ეს თავისებურება და განუმეორებლობა ადამიანის ყოფიერებაა. „სიყვარულში საყვარელი ადამიანი აღიქმება მისი არსებით, როგორც ფაგალურად ერთადერთი და განუმეორებელი არსება, ის აღიქმება როგორც „შენ“ და როგორც ასეთი შემოიყვანება საკუთრივ მოყვარულის პიროვნებაში“. (147, 244). [სიყვარულისთვის ორწვევრიანობის აუცილებლობა ადამიანური სამყაროს დამახასიათებელია, ღმერთს არ სჭირდება ორწვევრიანი სქემა, რადგან, როგორც იოანე ამბობს, ღმერთი თვითონაა სიყვარული. ღმერთი მთლიანია, სრულყოფილია, ადამიანივით გახლენილი არაა. არაა სრუ-

7. ე. კოდუა

ლყოფის მაძიებელი და ამდენად არც სიყვარულისა. იგი მისი არსებაა და არა ატრიბუტი. ღმერთის შეუძლია გვაჩუქოს სიყვარული, ღლიუნის თქმით, ადამიანის შექმნით ღმერთმა დაამკვიდრა სიყვარულის ბოძება, ადამიანს კი სჭირდება სიყვარული და ეს ელინდება მაშინაც, როდესაც ის ღმერთის სიყვარულს სიყვარულითვე პასუხობს და მაშინაც, როდესაც ადამიანთა სამყაროში ეძებს სიყვარულს. ისე როგორც ჰაიდელგერმა სიყვარულის ერთ-ერთი ძირეული მომენტი, ზრუნვა მუნყოფიერების განსაზღვრულობაში შეიგანა, ჟოიერბახმა კი თავის ღროზე სიყვარულზე დააფუძნა ადამიანის არსება, ყველა შემთხვევაში სიყვარულის გააზრების გზა არის ადამიანის ყოფიერებაში მისი ადგილის განსაზღვრა და იმის ჩვენება, ადამიანის არსებასა და დანიშნულებაში რა ადგილი უკავია ადამიანურ სიყვარულს ბუნებისადმი, სხვა ადამიანისა და ღმერთისადმი. ამავე ღროს, ამ გზით უნდა განისაზღვროს, არის თუ არა სიყვარული ადამიანის ყოფიერების რეალობაცია. ვფიქრობთ, რომ ადამიანის ერთ-ერთი არსებითი განსაზღვრულობა სიყვარულია, ამდენად მისი ანალიზი ადამიანის არსების გახსნის ერთ-ერთი მომენტიცაა, ამიგომ სიყვარულის ანალიზის ამოსავლად უნდა ავიღოთ ადამიანის ყოფიერების ანალიზი. ეს ნათლად გამოთქვა ვიქტორ ფრანკლმა: „მოდით, უკუვაგდოთ სიყვარულზე მეტად თუ ნაკლებად ბუნდოვანი ყველა მსჯელობა და განვიხილოთ იგი ადამიანის არსებობის საზრისის განზომილებაში“ (142, 144). სიყვარულის არსებაში „მეს“ წარმართვა „შენზე“ განსაზღვრული მომენტიცაა, შემდგომი მსჯელობა შეიძლება სხვადასხვაგვარად წარმართოს იმისდა მიხედვით, რას ვეძებთ „მესა“ და „შენის“ მიმართებაში — ჰარმონიას თუ კონფლიქტს, იგივეობას თუ განსხვავებას. სიყვარული, პირველ რიგში, იმაზე ორიენტირებაა, რაც საერთო აქვთ მხარეებს, ერთი მეორეში ეძიებს იმას, რაც თავისში ღირებულად მიიჩნია. სწორედ იმიგომ უყვარს ის მეორე, რომ მასში ხედავს იმას, რასაც ეძებს, კამ მხრივ ნიშანდობლივია შპრანგერის მოსაზრება: „ადამიანი შეიძლება გვიყვარდეს იმიგომ, რომ მასში აღმოვაჩინოთ ჭეშმარიტების, სილამაზის, ან წმინდანობის ღირებულებებს, მაგრამ თვით სიყვარულის არსება უფრო ღრმაა, ის რჩება რაღაც თავისში მიმართული სხვა სიციცხლეზე, იმ ღირებულებათა გამო, რომელიც ამ სიციცხლეშია“ (112, 6). სიყვარულის ღირებულება იმ ერთჯერადობის განცდამია, რომელსაც ერთი სუბიექტი ხედავს მეორეში, სიყვარულის არსების ყველა ზემოთ მოტანილ განსაზღვრებაში ერთი საერთო მოტივია — „მესა“ და „შენის“ ღირებულებათა სამყაროს იგივეობა, ერთის მეორეში გადასვლის შესაძლებლობა, იმიგომ, რომ ერთი მეორეში ხედავს თავის თავს, თუმცა ჰეგელმა, რომელთანაც ეს იგივეობა ასე ნათლად ჩანს, მისი დიალექტიკიდან გამომდინარე, თავისებური დასკვნა გააკეთა, სიყვარულშიც სცადა დიალექტიკური დაპირისპირების, თუ წინააღმდეგობის ძიება, მისი

აბრით, „მე რომ სხვაში ეპოულობ ჩემს თავს და სხვა ჩემში, ამიტომ სიყვარული ყველაზე სასწაულებრივი წინააღმდეგობაა, რომლის გადაწყვეტა განსჯას არ ძალუძს, სიყვარული ერთდროულად წინააღმდეგობის შექმნა და გადაწყვეტაა“ (49, 209). ამ დიალექტიკას ავითარებს სარგრი, მან თითქოსდა ხაზი გადაუსვა ამ იგივეობას და მიანიშნა იმაზე, რომ სიყვარულში არის წინააღმდეგობის მოშენი, რადგან „მეს“ რომ უყვარს „შენ“ — ეს იმას ნიშნავს, რომ უნდა ფლობდეს მას. სურვილი აქვს, ის ყველაფერში მასთან იგივეობრივი იყოს, ეს კი ასე როდია. „მე“ და „შენ“ განსხვავებული არიან და მათი მხრივ ერთმანეთთან გაიგივების მცდელობა ფაქტობრივად იმ ერთჯერადობისა და განუმეორებლობის მოხსნის ცდაა, რომლის გარეშე წარმოუდგენელია პიროვნება, ამიტომ სიყვარული წინააღმდეგობის ფორმით ხორციელდება, იმდენად, რომ სარგრმა კონფლიქტი განსაზღვრა, როგორც „სხვისთვის ყოფიერების სიყვარულისეული საზრისი“. სარგრი ამას შემდეგნაირად ამართლებს: „ჩვენი ყოფიერება სხვისთვის აღიქმება როგორც ფლობა“. მე მფლობს სხვა, ჩემს სხეულს ხედავს ისე, როგორც მე მას ვერასოდეს დაინახავ, მას აქვს იმის საიდუმლოება, რა ვარ მე. ის მაძლევს ყოფიერებას და ამით მფლობს მე. „მეს“ მიერ განიცდება, რომ მას აქვს ასეთი ცნობიერება, მაშასადამე, ეს მეორე ჩემი ყოფიერების მიმტაცებელია და ასევე ის, ვის გმითაც მაქვს ყოფიერება, „მეს“ ეკისრება პასუხისმგებლობა თავისი ყოფიერებისთვის სხვისთვის, მაგრამ თვითონ არაა მისი საფუძველი. რადგან „მე“ არაა საკუთარი ყოფიერების საფუძველი, მას უხდება ამ ყოფიერების სხვისგან გამოთავისუფლება, რადგან ის საფუძველი არაა, მაგრამ პასუხისმგებელი კია. „ამდენად მე ვარ ჩემი ყოფიერების ჩემთვის მოპოვების პროექტი“. ჩემი ყოფიერების სხვისთვის წართმევა არის სხვისი ყოფიერების მიკუთვნება, და, მაშასადამე, სხვისი შთანთქმა, სურვილი, სხვაში გავითქვიფო, ნიშნავს აღვიქვა სხვისი განსაკუთრებულობა, როგორც ჩემი საკუთარი შესაძლებლობა. აქვე სარგრი გვაფრთხილებს, დაუფლება არ უნდა გავიგოთ როგორც მიკუთვნების აქტი, და საერთოდ ის უარყოფითად ეკიდება სიყვარულის დაკავშირებას საკუთრებასთან/ქონებასთან. მე ვეუფლები ჩემი სიყვარულის საგანს — ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ჩემი საკუთრება ხდება. მე თავისუფალი ვარ მის მიმართ, ისე როგორც ის ჩემ მიმართ და ამ თავისუფლების წართმევა იქნებოდა მისი, როგორც საკუთრების განხილვა, ასეთი დამოკიდებულება შეიძლება აღამიანსა და ნიეთს შორის, მაგრამ არა აღამიანსა და აღამიანს შორის. როგორც ვხედავთ, აქ სარგრი სიყვარულს აიგივებს ერთ-ერთი იმ ფენომენთან, რომელიც სიყვარულის არსის განმარტებისას სპინოზამ წამოწია წინ, — ეს არის სურვილი, მაგრამ ორგევა გასეგმა სამართლიანად მიუთითა, რომ შეუძლებელია სიყვარულის გაიგივება მისი გამოვლენის რომელიმე გამოხატულებასთან. სიყვარულის სა-

განი სასურველია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ სურვილი სიყვარულის გამოუსატყველია; სიყვარული თუ იქნებოდა სურვილთან გაიგივებული, ის მხოლოდ მომენტალური აქტი გახდებოდა, რადგან სურვილის დაკმაყოფილებით ამოიწურება ის ლტოლვა, რაც ჰქონდა ობიექტის მიმართ, სიყვარული კი უსაზღვრო ლტოლვაა, მისთვის უცხოა მოყირკებულიობა, რაც სასურველი ობიექტის დაუფლებასთანაა დაკავშირებული, ამიტომ სიყვარულის გაიგივება არ შეიძლება არც სურვილთან და არც ფლობასთან, ზოგიერთი სიყვარულს უკავშირებს სიხარულს, მაგრამ ვასეტი მართებულად შენიშნავს, რომ სიყვარულს ერთნაირად შეუძლია, როგორც სიხარულის, ისე მწუხარების მოგანა, სამშობლოსადმი სიყვარულს რომ ეწირება ადამიანი, ამაში რა უნდა იყოს სასიხარულო, პირიქით, ყველაზე დიდი ტკივილი მას მოაქვს, მაგრამ ამის გამო სიყვარული არ კარგავს ღირებულებას.

[სიყვარული თავისი ბუნებით ღირებულებითი ხასიათისაა, მასში აუცილებლობით არის შეფასებითი მომენტები] მიღენად, რომ ლიუისს შესაძლებლად მიაჩნია მსჯელობა სიყვარული — შეფასების შესახებ, რომელიც დაკავშირებულია სიამოვნება — შეფასებასთან. ერთი მეორეზე არ დაიყვანება, მაგრამ მათ ერთმანეთთან საერთო აქვთ. არ კმარა იმის თქმა, რომ სიყვარული ბოძებაა, სიყვარული — საჭიროების გვერდით, არის სიყვარული — შეფასება. თვით სიყვარულია ღირებულებითი ხასიათის, მასში პარგნიორთა დამოკიდებულება მათ მონაცემთა შეფასებაზეა აგებული, სხვაგვარად როგორ შეიძლება მტკიცება, რომ სიყვარული „მეს“ მიერ „შენში“ განუმეორებლობისა და ერთჯერადობის დანახვაა, ის, რომ „მე“ აღიქვამს „შენს“, როგორც განსაკუთრებულს და განუმეორებელს, ეს მისი პოზიციაა, მის მიერ მოცემული შეფასებაა და, რადგან ამის საფუძველზეა მისი სიყვარული აგებული, ამიტომ იგი ყოველთვის ღირებულებითი ხასიათისაა, ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ თანამედროვე მოაზროვნეთა დიდი ნაწილი სიყვარულს განსაზღვრავს ღირებულების გზით. მაქს შელერის აზრით, სიყვარული არის გრძნობა ადამიანის უმაღლესი ღირებულებისადმი, გონითი მოძრაობა, სიყვარულში მიიწვდომება ეს უმაღლესი ღირებულება. ამას ეთანხმება შპრანგერის მოსაზრებაც: „სიყვარული არის მიმართვა მეორე სიყვარულისადმი იმ ღირებულებათა გამო, რომლებიც მიღებულია ამ სიყვარულში, სიყვარული აღმოაჩენს სხვა ადამიანში გარკვეულ ღირებულებათა მაგარებელს, ცალკეული ადამიანი სიყვარულის საგანი ხდება, როგორც ღირებულებათა ერთობლიობა“. არა აქვს მნიშვნელობა, ეს ღირებულება მშვენიერებაა, ჭეშმარიტება, თუ სათნოება, მთავარია, რომ სასიყვარულო ურთიერთობა, რომელიც სოციალური მიმართებაა, ყოველთვის ღირებულებისეულია; ამ წანამძღვრებიდან ამოსვლით, ამტკიცებს ფრანკლი, „სიყვარული ჩვენ თეალწინ გადაგვიშლის ადამიანის

ღირებულებით სახეს. სიყვარულის გონით აქტში ადამიანს შევიცნობთ არა მარტო იმად, რაც არის მთელ თავის განუქმეორებლობასა და თავისებურებაში, არამედ ისეთადაც, როგორც ის შეიძლება გახდეს და გახდება“ (147, 260). აქაც ჩანს, რომ სიყვარულის საზრისი თუ არსება უკავშირდება ადამიანის არსებას, რაც ფრანგულ ექსისტენციალიზმში ნათლად გამოხატა სარტრმა, როცა ადამიანი დასახა, როგორც პროექტი, როგორც შესაძლებლობა, რომლის განხორციელება თვითვე შეუძლია. ამიტომ, ფრანკლის აზრით, თუ ამოვალთ ადამიანის ყოფიერების როგორც ღირებულების რეალიზაციის შესაძლებლობის გაგებიდან, მაშინ საკუთარი თავის რეალიზაციის შესაძლებლობა, ე. ი. სიყვარული, არც მეტი და არც ნაკლებია, თუ არა ადამიანის ეს „შესაძლებლობა“. სიყვარულში ახორციელებს ადამიანი თავის რეალურ არსებას, ისე როგორც ჰაიდგერს „სამყაროში ყოფნა“ ესახება ბრუნვად, რომელიც უფრო აღრეა და წინარეულია, ვიდრე მიდრეკილება და სურვილები, ასევე სიყვარული სამყაროში ადამიანის ყოფიერების ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური განსაზღვრებაა, მისი შესაძლებლობის რეალიზაციის ფორმაა, ამდენად მისთვის ყოფიერებისეული განსაზღვრებაა. ბრუნვასთან სიყვარულის ანალოგია შესაძლებელია იმიტომაც, რომ ბრუნვაც იმავე განზომილებაშია, რაშიც სიყვარული, რომ სიყვარულში მედის ბრუნვა, თუნდაც შეყვარებულის მხრივ იმის მცდელობა, რომ სიყვარულის საგანმა არ დაკარგოს მის თვალში ერთიანობა და განუმეორებლობა, და დარჩეს იმად, რადაც ის თვითონ აღიქვა. ბრუნვის ონტოლოგიურ-ექსისტენციალური ექსპლიკაცია სცილდება ჩვენს ამოცანას. უბრალოდ იმის აღნიშვნა გვინდა, რომ ექსისტენციალიზმში ეს არის მუნყოფიერების ექსისტენციალური განსაზღვრულობა. ანალოგიურია სარტრთან სიყვარული, როგორც ადამიანის პროექციული ყოფიერების რეალიზაციის ფორმა. აქ ერთ გარემოებას უნდა მივაქციოთ ყურადღება — არის მოსაზრება, თითქოს ექსისტენციალიზმი უარყოფდეს სიყვარულის ფენომენს, იმოწმებენ სარტრის „პროექტების“ თეორიას, რომელშიც „ადამიანი — პროექტი“ როგორც სადისტური და მამოხისტური დამოკიდებულების საფუძველი, ან იქვემდებარებს მეორე ადამიანს, ან „მეს“ დაკარგვის ხარჯზე ეუფლება მას. ორივე პროექტი თავისუფლების დაკარგვაა. ადამიანის არსება კი თავისუფლებაა. ამდენად, სარტრისთვის სიყვარული შეუძლებელია — ასეთია ბულგარელი მოაზროვნის კირილ ვასილევის მტკიცება: „სიყვარულის პროგრესირებად უარყოფაში თანამედროვე ბურჟუაზიულმა დასავლეთმა შეა სიყვარულის შეუძლებლობის თეორიული დასაბუთებანი და მისი მოსაზრების პრაქტიკული ფორმები. ავიღოთ „სიყვარულის პროექტთა“ აპორია სარტრთან. პირველი სადისტური პროექტი გულისხმობს ჩემ მიერ მეორის დამორჩილებას, მის მიერ თავისუფლების დაკარგვას; მეორე მამოხისტური პროექტი გამოხატავს საპირისპირო

სწრაფვას, მოპოვებულ იქნეს მეორის კეთილგანწყობილება საკუთარ თავზე უარის თქმის გზით, მაგრამ რადგან სარგრის მიხედვით თავისუფლება განუსხვისებელია (აღამიანი განხორციელებაშია თავისუფალი), ამიტომ ორივე პროექტი კრახს განიცდის. ექსისტენციალიზმი სიყვარულის შეუძლებლობას ამტკიცებს აღამიანის თანდაყოლილი თავისუფლების დამოწმებით“ (34, 21).

სიყვარულის მიმართ ექსისტენციალიზმის პოზიციის ასეთი ვაგება რომ უმართებულოა, ეს შეიძლება დაეინახოთ შემოთ განხილული ფრანკლის მაგალითზე, რომელიც არათუ არ უარყოფს სიყვარულს, არამედ ურთიერთობათა სისტემაში გამოყოფს ნამდვილ სიყვარულს და მის ეგაპებს. სიყვარულში ხელავს აღამიანის ყოფიერების სამრისს, სიყვარული დაკავშირებული აქვს აღამიანის ბუნებასთან. არც სარგრის მიმართ შეიძლება ითქვას, რომ მას სიყვარულისადმი უარყოფითი პოზიცია აქვს. „ყოფიერება და არარას“ მესამე ნაწილის მესამე თავში სარგრი განიხილავს სიყვარულის ფენომენს დიალექტიკურად, როგორც კონფლიქტს „მესა“ და „შენს“ შორის, რადგან სიყვარული არის მცდელობა „მესი“, შეერწყას „შენს“ და „შენისა“ — შეერწყას „მეს“. ორივე შემთხვევაში ეს ხდება იმით, რომ „მე“ კარგავს საკუთარ ყოფიერებას და სხვაში ეძებს მას, სხვას წარმოადგენს ისე, როგორც მას ხელავს, საკუთარი ყოფიერების იგივეობრივად, მაშასადამე, ან „მე“ იმორჩილებს სხვას, ან ერწყმება ამ სხვას, სხვაში თავისი ყოფიერების გრანსცენდირებით. სარგრის აზრით, ორივე გაუცხოებაა, რადგან აღამიანი თავისი არსებით თავისუფლებაა, საკუთარი ყოფიერების გაუცხოება კი ხდება თავისუფლების დაკარგვის გზით, აქ კონფლიქტი ხდება საკუთარი ყოფიერების შენარჩუნების მცდელობისა და სიყვარულში მისი დაკარგვის გამო. ეს უკანასკნელი კი იწვევს აღამიანის გაუცხოებას. მე მინდა მეორეს შევერწყა, გაეხლე მასთან ერთიანი, ამავე დროს, მას უნდა შერჩეს მისი ყოფიერება, რათა მან არ დაკარგოს მისი სხვაგვარობა. „მეორის შთანთქმის მსვლელობაში მე, ამავე დროს, არ ეწყვეტ მეორის დამკვიდრებას, ე. ი. ჩემ სხვასთან იგივეობის უარყოფას. თუ მე ვაპროექტებ სხვასთან ერთობას, ეს ნიშნავს, რომ ვაპროექტებ, ჩემში შემოვიტანო სხვისი სხვაგვარობა“ (119, 146) სიყვარული კონფლიქტია, რადგან ორი თავისუფლება ეჯახება ერთმანეთს, როცა ორივე ესწრაფვის ერთობას, ორივეს თავისუფლების დაკარგვა გეემუქრება, მაშასადამე, ან ერთობა შეუძლებელია, სარგრის სიტყვებით, „ერთობა სხვასთან ფაქტობრივად განხორციელებელია“, ან ერთობა თუ განხორციელდება, „მეს“ „მეობა“ და „სხვის“ „სხვაობა“ იკარგება. ამ დილემიდან გამოსავალი ის უნდა იყოს, რომ ვისაც უყვარს, მას არ სურს დაიმონოს ის, ვინც უყვარს. მისადმი გარკვეული პასუხისმგებლობა აქვს და არ შეიძლება მას წაართვას მეობა და დატოვოს საგნობრიობა. (საერთოდ დასაკუთრება სიყ-

ვარულის ობიექტისა მას ხდის საშუალებად, ამიგომ საკუთრების ცნება, რომელიც სიყვარულის ასახსნელად გამოიყენება, სარტრს გამოუსადეგრად მიაჩნია. შეყვარებული არაა გირანი და არ შეიძლება მეორე მხარის დამონება სურდეს). „ვისაც სურს იყოს საყვარელი, ის არ ისურვებს საყვარელი არსების დამონებას“, ის ხომ მისთვის ნივთი არაა, ამიგომ ნივთივით ვერ მიიკუთვნებს, საყვარელი არსების დამონება კლავს სიყვარულს და მისი სიყვარული წყარო ვერ გახდება. ვინც გიყვარს, თუ ის ავგომადი ხდება, მენ ისევე რჩები მარგობაში. „ამრიგად, შეყვარებულს არ სურს, ფლობდეს საყვარელს, როგორც რაიმე საკუთრებას, ის ოცნებობს მითვისების განსაკუთრებულ სახეზე, მას სურს ფლობდეს თავისუფლებას, როგორც თავისუფლებას“ (119, 211) (მაშასადამე, სიყვარული განუხორციელებელი კი არ არის, მაგრამ მისი განხორციელება გარკვეულ სიძნელებებთანაა დაკავშირებული, სიყვარული უნდა იყოს ორი თავისუფალი ყოფიერების მიმართება ისე, რომ ერთი არ იქცეს მეორის საკუთრებად, ნივთად, ავგომად, რაც აკმაყოფილებს სექსუალურ მოთხოვნას, მაგრამ არა სასიყვარულო გრძნობას) სიყვარულში ერთისა მეორისადმი „შეყვარებულს უნდა ყველაფერი იყოს საყვარლისთვის სამყაროში“. ამავე დროს, მას უნდა, იყოს ის, რომელშიც ჩაიძირება მეორის თავისუფლება, „ობიექტი, მეორე თანახმაა, შეიძინოს თავისი მეორე მოცემულობა, თავისი ყოფიერება და ყოფიერების სამრისი“ (119, 212). ამრიგად (სიყვარული თავისი ბუნებით წინააღმდეგობრივია, მაგრამ ეს არაა მისი არყოფიერების მაჩვენებელი. წინააღმდეგობის გადალახვა ახალ წინააღმდეგობასთან მიგვიყვანს, რამდენადაც ერთი რამ უცილობელია — ერთის თავისუფლება მეორის თავისუფლების ზღვარია. შეუძლებელია სიყვარულის, თავისუფლების, დაპყრობა, მთავარია, ერთი მეორისთვის არ იყოს საშუალება), „თუ მეორეს მე ვუყვარვარ, მე ვიქცევი გადაულახავად, აბსოლუტურ მიზნად, ამით მე გადაერჩები გამოყენებას. მე რომ ვუყვარდე მეორეს, მის მიერ თავისუფლად უნდა ვიყო არჩეული, როგორც საყვარელი. როცა თავისუფლების მომენტი შემოიჭრება ამ ურთიერთობაში, ის კარგავს ჰეგელისეული ბატონისა და მონის ურთიერთობასთან მსგავსებას და იწყება ახალი ეტაპი თავისუფალი არჩევანისა, როცა ერთი მეორისთვის ხდება მიზანი. დიალექტიკოს სარტრის პოზიცია სიყვარულის მიმართ თვითონაც დიალექტიკურია. სიყვარული მისთვის წინააღმდეგობრივია, სიყვარულმა უნდა გაააღამიანუროს ადამიანი და, ამავე დროს, სიყვარული ართმევს მას ადამიანობას, სიყვარულმა უნდა განახორციელოს თავისუფალი ადამიანის პროექტი და ამავე დროს ართმევს თავისუფლებას, ამდენად მართებულია ნარსკის დებულება: „სარტრი განიხილავს სიყვარულს, როგორც არამყარ, მეტად მყიფე და მაგყურა გრძნობას, რომელსაც სულის გამაწყალბებელი კონფლიქტი მოაქვს“ (176, 146). იქნებ სწორედ შერწყმის შეუძლებლობის მტკიცე-

ბით, სარგრმა კი არ უარყო სიყვარული, არამედ მისი ბუნება აღმოაჩინა, რადგან სიყვარული სწრაფეა და არა ფლობა. სიყვარული ერთობისკენ მისწრაფებაა და არა საკუთრივ ერთობა, სიყვარული ერთობის განხორციელება, მისი მიღწევა რომ ყოფილიყო, მიღწეულით დაკმაყოფილება და დამთავრება იქნებოდა, მისი უკვდავება სწორედ ისაა, რომ ყოველთვის მისაღწევია და ყოველთვის არის სურვილი ამ მიღწევისა.

შემდეგი საკითხი, რომელიც უნდა დაისვას, ეხება სიყვარულის დანიშნულებასა და საზრისს. ამოსავალი ისაა, რომ სიყვარული ადამიანური ფენომენია, მაგრამ რატომაა ეს ფენომენი ადამიანისთვის საკუთრივ მის ყოფიერებასთან დაკავშირებული, თანაც შინაგანად და არსებითად, რა თანმხლები მოვლენები მოსდევს მას და რის მიმართ წარიმართება ეს და სხვა კითხვები ემსახურება სიყვარულის არსების გახსნას. გემოთ აღნიშნული იყო სიყვარულის ცნებობრივი ანალიზის სიძნელე და ის ფაქტი, რომ ლიტერატურასა და ხელოვნებაში სიყვარული უფრო მეტადაა გაშუქებული, მაგრამ იმასაც უნდა მიეჩქეს ყურადღება, რომ ლიტერატურა და ხელოვნება სიყვარულის ახსნას, მისი არსების წელმას კი არ ისახავს მიზნად, არამედ სასიყვარულო ისტორიების გადმოცემას, როდესაც მიზანია იმის ვარკვევა, „რა არის სიყვარული თავისთავად როგორც ასეთი“ (ვასეგი). უნდა ვილაპარაკოთ სიყვარულის არსებაზე და არა მის კონკრეტულ გამოვლინებათა ფორმებზე. ამდენად, სამართილიანად აღნიშნავს ვასეგი, რომ უკანასკნელი ორასი წელი ბევრს ლაპარაკობდნენ სასიყვარულო ისტორიებზე და ძალზე ცოტას სიყვარულზე. თანაც ის შრომებიც, რომლებიც სიყვარულზე მსჯელობენ, ყოველთვის არ იმსახურებენ სიყვარულის თეორიის სახელწოდებას (სიყვარული რომ სწრაფეასთანაა დაკავშირებული და არა ფლობასთან, ეს არაა სადაეო) მაგრამ რა არის ამ სწრაფის საზრისი და რა დანიშნულება აქვს ადამიანის ცხოვრებაში სიყვარულს, ეს მოითხოვს ახსნას. (შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სიყვარული საჭიროა მოდემის გასაგრძელებლად, ოჯახის შესაქმნელად. ყველაფერ ამაში მონაწილეობს სიყვარული, მაგრამ მისი დანიშნულება ამით არ ამოიწურება, რადგან მოდემის გავრძელება და ოჯახის შექმნა სიყვარულის გარეშე ხორციელდება.) რა არის ის, რაც სიყვარულის გარეშე არ რეალიზდება და რასაც ადამიანი ესწრაფვის ადამიანობის გამო? სიყვარულის პლატონისეულ ანალიზში დასახელებულია ერთ-ერთი ასეთი მომენტი — სწრაფვა უკვდავებისაკენ. არა მარტო სიყვარული, არამედ ყველა სხვა სახის ადამიანური ფენომენი, რომლებშიც სიყვარული თავისებურად ჩაქსოვილია, მიმართულია ადამიანის ყოფიერების სასრულობის გადალახვისაკენ, სიკვდილთან დაპირისპირებისა და მისი დაძლევისაკენ. სიყვარული არა მარტო თვითონაა უკვდავი, არამედ ის უკვდავების მსახურიცაა. (სიყვარულის ყველაზე არსებითი ფუნქცია ადამიანში სიკვდილის დათრგუნვის და უკ-

დაეებისკენ სწრაფის მცდელობაა. ადამიანის ყოფიერება სასრულია, ჩვენ მოვდივართ სამყაროში საკუთარი ნებელობის გარეშე და მივდივართ სამყაროდან ჩვენი სურვილის წინააღმდეგ. თუ მოსელაში ჩარევა არ შეგვიძლია, წარმავლობას ადამიანი ყველა საშუალებით ებრძვის, რადგან წარმავლობის სეედა მას წირავს მარტოობისა და უნუგემობისათვის. ყოფიერების სასრულობა ძრწოლის წყაროა, სიკვდილი გვაძრწუნებს და ყველაფერს ვაკეთებთ, რათა გავექსეთ მას, ყოველ შემთხვევაში გადაევადათ მისი დადგომა, მაგრამ ის თან გვდეეს ჩვენი ყოფიერების ყოველ მომენტში, მაშინაც, როდესაც უშუალოდ არაფერი გვემუქრება. ჩვენ სიკვდილის შიშის ცნობიერება გვამოძრავებს და რა არის ეს სიკვდილი, თუ არა აბსოლუტური მარტოობა, წყვეტილობა ყოფიერებაში, რომელსაც გავრძელება არა აქვს. (სიკვდილის შიშის გვერდით, ჩვენს ცნობიერებაში დაუნჯებული მარტოობის შიში, თავიდანვე განვიცდით „სამყაროში გადაგდებულობას“. მარტოობა ისევეა ჩვენს ყოფიერებაში ჩაქსოვილი, როგორც სასრულობა, ჩვენ გვაძრწუნებს სიკვდილიც და მარტოობაც, ამიტომ ჩვენი ყოფიერების დამკვიდრების მცდელობა არა მარტო სიკვდილის, არამედ მარტოობის დაძლევისთვის ბრძოლაცაა. მარტოობა ჩვენი უმწეობის გამოხატულებაა.) „როგორც კი გავიგებთ, რა რისთვისაა, აღმოვაჩენთ მარტოობას, სხვა ადამიანები დასჭირდება ჩვენს გრძნობასაც და გონებასაც, მათ გარეშე ჩვენ ვერაფერს გავიგებთ, საკუთარ თავსაც კი“ (90, 107). (ამ უმწეობის დასაძლევეად, მარტოობის ზღერის გადასალახხავად, მიემართავეთ მრავალსახოვან ღონისძიებებს, ექმნით ოჯახს, ვამკვიდრებთ ახალ თაობას, ვიძენთ მეგობრებს, ვეძებთ ნათესაეებს, დაედივართ სამოგადოებაში.) ყველაფერი ის, რაც ადამიანის სოციალური ყოფიერების დამკვიდრებაა, არის მარტოობის გადალახვის მცდელობა. რასაკვირველია, ის სიკვდილის გადალახვასაც ემსახურება, რადგან სიკვდილი აბსოლუტური მარტოობაა. ამიტომ აქ ამოცანა არსებითად ერთია და სიკვდილსა და მარტოობასთან ბრძოლის საშუალებებიც ერთიანია, ადამიანი თავის სოციალურ ყოფიერებას ამკვიდრებს სამყაროში, როგორც მარტოობისა და სიკვდილის გადალახვის ფორმას. ყველა მისი საქმიანობა სოციალური მიმართულებისაა და უმაღლესი ამ საქმიანობათაგან სიყვარულია. უდავოა ედუარდ შპრანგერის დებულება — „სოციალური მიმართულობა თავის უმაღლეს გამოვლენაში სიყვარულია“ (სიყვარული ყველაზე კარგი საშუალებაა მარტოობისა და სიკვდილის შიშის დასაძლევეად) ამიტომ ამბობს ფრომი: „სიყვარული აქტიური ძალაა ადამიანში, რომელიც ანგრევს ადამიანის ახლობლებთან დამაყილებელ კედლებს და აერთიანებს მას სხვებთან, სიყვარული ეზმარება მას, გადალახოს იზოლაციის და მარტოობის გრძნობა“ (150, 16) (სიყვარული თავის ბუნებით გაცემასთანაა დაკავშირებული, ღმერთი როგორც სიყვარული, და არა უბრალოდ სიყვარულის მქონე,

ვეჩუქნის თავის სიყვარულს, ეს ჩუქების აქტი არის გაცემა) ადამიანის სიყვარული არაა სიყვარული-ბოძება, ადამიანს ეს არ ძალუძს, ადამიანის სიყვარული არის სიყვარული-საჭიროება. ღმერთს არა აქვს რაიმე საჭიროება, ადამიანს კი აქვს სიყვარულის საჭიროება. სიყვარულის ორივე სახე გაცემასთანაა დაკავშირებული, აქედან მხოლოდ ერთია საჭიროებასთან კავშირში, კერძოდ ადამიანური სიყვარული. ის მას სჭირდება მარტოობის დასაძლევად. თანაც თუ ღმერთის სიყვარული არ მოითხოვს რაიმეს, ადამიანის სიყვარული მოითხოვს საპასუხო გრძნობას, არა მარტო ერთი გასცემს მეორეზე, არამედ მეორეც უნდა გასცეს პირველზე, რა გაციემა ამ აქტში? როგორც ფრომი აღნიშნავს, სუბიექტი ამ გაციემის აქტში „სხვას აძლევს თავის თავს, ყველაზე ძვირფასს, რაც მას აქვს, აძლევს თავის სიცოცხლეს, აძლევს იმას, რაც მასში ცოცხალია: თავის სიხარულს, თავის ინტერესს, ვაგებას და ცოდნას. ამ თავისი სიყვარულის მიცემით ის ამკვიდრებს მეორე ადამიანს, ზრდის მისი სიცოცხლისუნარიანობის გრძნობას. ის აძლევს არა იმისათვის, რომ აიღოს, თვით გაციემა თავისთავად მძაფრი სიამოვნება, მაგრამ გაციემისას მას არ შეუძლია არ გამოიწვიოს მეორე ადამიანში ისეთი რამე, რაც მას უბრუნდება უკან ჭეშმარიტად გაციემით, მას არ შეუძლია არ აიღოს ის, რაც საპასუხოდ ეძლევა. ვალდება ბიძგს აძლევს მეორე ადამიანს, თვითონაც ვახდეს გამცემი და ორივენი იზიარებენ სიცოცხლეში შეცნობილ სიხარულს“ (150, 17) (გაციემის აქტი არის სიყვარულის აქტივობის მაჩვენებელი, მაგრამ მისი აქტივობა ამით არ ამოიწურება. სიყვარულის არსება ვლინდება ისეთ განზომილებებშიც, როგორცაა: „ზრუნვა, პასუხისმგებლობა, პატივისცემა და ცოდნა“. სიყვარული არაა ზრუნვის გარეშე. ზრუნვა ნიშნავს საქმეში აქტიურად ჩაბმას სიყვარულის საგნის მოსაუღელად, ნიშნავს განსაკუთრებულ ყურადღებას ზრუნვის ობიექტისადმი. ზრუნვის გამოვლენის გარეშე სიყვარულს საფუძველი არ ექნებოდა. (სიყვარული — ეს არის აქტიური დაინტერესება იმის სიცოცხლითა და განვითარებით, რაც გვიყვარს) სიყვარულის საგნის მოვლა, პატივობა და ზრუნვა მოითხოვს ენერჯიას, გარკვეულ საქმიანობაში აქტიურად ჩაბმას, რაც შრომით გამოიხატება და რის გამოც სიყვარული დაკავშირებულია შრომასთან. „სიყვარული და შრომა დაუცილებელია, ყოველს უყვარს ის, რისთვისაც შრომობს და ყოველი შრომობს იმისთვის რაც მას უყვარს“ (150, 19). (შრომასთან იმდენადაა დაკავშირებული სიყვარული, რომ ჩვენ, პირველ რიგში და უმთავრესად, ის გვიყვარს, რაც ჩვენი შრომის შედეგია. ნივთებისადმი სიყვარულიც რომ ავიღოთ, სხვისი გაკეთებული სასახლე რომ იყოს, ისე არ გვეყვარებოდა, როგორც ჩვენი გარჯით და შრომით გაკეთებული უბრალო სახლი.) უახლავაზრობის მისამართით ხშირად გაისმის საყვედური, რომ ისინი არ ზრუნავენ იმაზე, რაც წინაპრებისგან მიიღეს. ასეთი დამოკ-

იღებულება მისაღები არაა, მაგრამ გასაგებია — რაშიც შენი შრომა არაა, მის მიმართ გრძნობაც ნაკლებია. დაინტერესებული ხარ პირველ რიგში იმით, რაც ციყვარს, მისი ყოფიერების სრულყოფით, იმდენად, რომ სრულყოფილება სიყვარულის ერთ-ერთი ნიშანია. ვასეგის ენაზე რომ ვთქვათ, სრულყოფილება თავისთავად კი არ ახასიათებს სიყვარულის საგანს, ჩვენს იდეალშია ის სრულყოფილი, ამიგომ სიყვარულში წარმოსახვაც მონაწილეობს და გარკვეულად გვეკარგება რეალობის გრძნობა, გვაჩლუნგებს, თუ გვაძუნჯებს იმ სინამდვილის მიმართ, რომელიც სიყვარულის ობიექტია. სიყვარულში „მე“ არა მარტო მრუნავს შენზე, არამედ ამ მრუნეაში ის პასუხისმგებელიცაა, ეს პასუხისმგებლობა გარეგანი სამართლებრივი კი არ არის, არამედ შინაგანი მორალური პასუხისმგებლობაა, სინდისის ხმაა, რომელიც მოვიწოდებს, იღვე საყვარელი არსების თუ სასიყვარულო ობიექტის სადარაჯომე. სიყვარულით და სიყვარულში მრუნეთი პასუხისმგებლობასაც კისრულობ სიყვარულის საგნის გამო. ეს პასუხისმგებლობა პირველ რიგში საკუთარი თავის წინაშეა, სიყვარულის ობიექტის წინაშეა, შემდეგ კი საზოგადოების, თუ სხვა სოციალური ერთობის წინაშე (სიყვარული რა მიმართობაშიც არ უნდა იყოს — ღმერთის, ბუნების, სამშობლოს, ადამიანისა თუ ოჯახისადმი, — ყველა ვითარებაში გულისხმობს გარკვეულ ვალდებულებას), როგორც სიყვარულის ობიექტის, ისე საკუთარი თავის წინაშე, ვალდებულებას, რომლითაც სიყვარულის ობიექტს უნდა მოვექცეო ისე, რომ ის დარჩეს ისეთი, როგორიც არის, ან გახდეს უკეთესი. ყველაფერი უნდა გააკეთოს შეყვარებულმა, რათა უმრუნველყოს სიყვარულის ობიექტის სრულყოფილება. შეყვარებული თავისებური მეზაღეა, რომელიც მრუნავს იმაზე, რომ ბაღს არ დაეკარგოს მიმზიდველობა, შეუნარჩუნოს ორიგინალურობა და პეწი. ისე როგორც მეზაღის გარეშე ბაღი დაკარგავს სახეს და გატყევედება, ამიგომ ყოველთვის სჭირდება მისი ხელი, ასევეა სიყვარულიც, ის საჭიროებს მომვლელს, მმრუნველს, გვერდით მყოფს, რომელიც მისკენ იქნება ხელგაწვილი) რათა ააყდინოს განსაცდელი და შეუნარჩუნოს „სათბურის პირობები“. ესაა ადამიანური სითბო, რომელიც ასე სჭირდება მისი სიყვარულის ობიექტს და რომლის გარეშე ვერ ამაღლდება ყოველდღიურ ყოფიერებაზე. ეს ნიშნავს, რომ ვისაც უყვარს, სიყვარულის ობიექტი განსაკუთრებულ ინდივიდუალობასა და ერთჯერადობაში ესახება და ცდილობს, მისდამი მოკრძალება, მოწიწება გამოხატოს. „მე“ თუ პაგივს არ სცემს სხვას, არც მასზე მრუნეა და პასუხისმგებლობა შეუძლია. სწორედ იმის ძალით, რომ სიყვარული გამსჭვალავს ჩვენს დამოკიდებულებას სხვისადმი, ვაკეთებთ ყოველივეს, რათა ის შევინარჩუნოთ იმ სახით, როგორადაც არსებობს, არ დაუშვათ, რომ მან დაკარგოს თავისი მეობა თუ სახება, ყოველივე ეს კი პაგივის-ცემისა და მოკრძალების შემთხვევაშია მხოლოდ შესაძლებელი. შვაიც-

ერი მოითხოვდა სიკოცხლის წინაშე მოკრძალებას, პატივისცემას სიკოცხლისადმი და მოწიწებას, რაც მაჩვენებელია მისი სიყვარულის. ყოველივე ის, რასაც სუბიექტი აკეთებს სიყვარულის საგნის მიმართ, — ზრუნვა, პასუხისმგებლობა, პატივისცემა, — „მეს“ თავსმოხვეული კი არა აქვს, ისე როგორც თვით სიყვარულიც, არამედ, როგორც სარტრი იტყვის, სიყვარული ორი თავისუფლების, ორი თვითონობის დაკავშირებაა, რომელშიც ეს თვითონობა არ იკარგება, მიუხედავად იმისა, რომ სიყვარული ერთის მეორეში შერწყმის მცდელობაა, ის არ არის ამ ერთიანობასა და შერწყმაში მეობის მოსპობა, ან გათქეფვა (სიყვარული თავისუფალი აქტია და ხასიათდება თავისუფლების ყველა ნიშნით, ის თავისუფალი ქმედებაა, სიყვარული იწყება იქ, სადაც ძალას კარგავს სიძულვილი, ბაგონობა და ძალადობა.) ძირითადად მხატვრული ლიტერატურის გზით გავრცელებულია წარმოდგენა, რომ სიყვარული არის სიშმაგე, სიბრმავე, თუ საკუთრივ სიგიჟე არა, სიგიჟის ზღვარი. გავიხსენოთ პოეტის სიტყვები:

„სიყვარულო ძალსა შენსა ვინ არს, რომე არ კმონებდეს?

ვინ არს, რომე გულსა გახტად, ოხერას ხარკად არა გცემდეს?

შენგან მეფე მონას ეყმოს, შენგან ბრძენი ხელად რებდეს,

და ბულბულსა რად ეძრახვის, რომ შენ გამო ვარდს შეჰყეფდეს!

სიყვარულო, ძალსა შენსა ყოველი გრძნობს, არსებს რაცა,

სჯულსა შენსა ყველა ერჩის: ბერი, ერი, მეფე, ყმაცა,

ხელმწიფე ხარ თვითმპყრობელი, გასტი მზა გაქვს, ჰკიებ საცა,

გულები ცყავს ქვეშევრდომად, ამას მეც ვგრძნობ და თვით სხვაცა“.

(სიყვარულს ახასიათებს თავდავიწყება, გარკვეულად კონტროლის დაკარგვა და შეიძლება დაბრმავებაც, მაგრამ ის არაა მხოლოდ გულის ნაყოფი და უგონობის შედეგი, მასში გონება გარკვეულად მონაწილეობს.) სიყვარული, პირველ რიგში, ადამიანში იმ ღირებულებათა დანახვაა, რომელნიც ასე გვიზიდავს და სწორედ იმ ღირებულებათა ერთიანობის შედეგია, რომელმაც ორი ადამიანი ერთნაირად ორიენტირდება, მამასადაბე, სიყვარული გულისხმობს გრძნობის საგნის ხედვას, მის გარკვეულად შემეცნებას, სიყვარული ისე არ მოვა, თუ ადამიანმა არ დაინახა მეორესთან შერწყმის შესაძლებლობა, ღირებულებათა და ინტერესთა ერთიანობა, იგივეობა და მსგავსება, პრინციპი — მსგავსი მსგავსს შეიყნობს, სწორედ სიყვარულში იჩენს თავს, მასში მსგავსი მსგავსს პოულობს, ეს პოვნა კი შემეცნებაცაა. ამიგომ სიყვარულში აუცილებლად არის ცოდნის, შემეცნების მომენტი, სიყვარული აფართოებს ჩვენს ხედვას სხვის ღირებულებათა სამყაროსთან ზიარებით, სიყვარული კი არ აბრმავებს ადამიანს, არამედ გატაცება: გატაცებას მიყავს თვითდავიწყებამდე, სიყვარული კი თვალს უხელს ახალ სინამდვილეზე, მეორე არსების სულიერ სამყაროზე, მისი სიკოცხლის საიდუმლოებებზე. ფრანკლის მტკიცებით, „ყველას უნდა გვახსოვდეს შემდეგი: „გატა-

ცება გვაბრმავეებს, ნამდვილი სიყვარული გვაძლევს საშუალებას, ვხედავდეთ, სიყვარული თვალს გვიხელს მეორე ადამიანის გონით არსებაზე, მისი განუმეორებლობის ნამდვილობაზე და მასში დაფარულ პოტენციურ ღირებულებებზე, სიყვარული საშუალებას გვაძლევს, შევიგრძნოთ მეორე ადამიანის პიროვნება, როგორც მთელი უნიკალური სამყარო და ამით მივალწიოთ ჩვენი სამყაროს გაფართოებას“ (147, 260-261) (სიყვარული შემეცნების ბიძგია და სიყვარულში არის შემეცნების აქტი, სიყვარულში ადამიანი ავლენს მისწრაფებას, შეიცნოს მეორე ადამიანის სოციალურობა) როგორც ფრომი აღნიშნავს, სიცოცხლე საიდუმლოებაა, მაგრამ „ადამიანი ადამიანურ განზომილებაში მიუწევდომელი საიდუმლოებაა თავის თავისა და ახლობლებისათვის“. ჩვენ თითქოს ვიცით ჩვენი სული და მაინც არ ვიცით, საკუთარი თავის ცოდნა შემზღველია იმით, რომ ის არ არის ნივთი, რომ ის სიცოცხლის პროცესია, თანაც ჩვენში მიმდინარე, რომლის მიმართ დისტანციურობა ჩვენთვის შეუძლებელია. ამავე დროს, ჩვენ გვინდა გვექონდეს ცოდნა ჩვენს თავსა და საყვარელ არსებაზე, ეს სურვილი მრავალ წინააღმდეგობას ხვდება და ვაცილებით მეტს, ვიდრე ნივთის შემეცნების შემთხვევაში. სიყვარული გვაიძულებს, ვიაროთ ამ წინააღმდეგობათა გზით და ვცადოთ მივალწიოთ საწაღელს, შევიცნოთ საყვარელი ადამიანის არსება, არა მხოლოდ იმ ფორმით, როგორც გვევლინება, არამედ იმ სახითაც, როგორც არის თავისთავად, სიყვარული სწორედ ის ძალაა, რომელიც გვეხმარება ამ ამოცანის განხორციელებაში. „სიყვარული მეორე ადამიანში აქტიური შეჭრაა, შეჭრა, რომელშიც შემეცნების სურვილი ერთობის წყალობით კმაყოფილდება, სიყვარული შემეცნების ერთ-ერთი გზაა, რომელიც გაერთიანების აქტში პასუხობს ჩემს კითხვას. სიყვარულის აქტში — საკუთარი თავის ვაცემის აქტში, მეორე ადამიანის სიღრმეში შეჭრის აქტში მე ეპოულობ ჩემს თავს, აღმოვაჩენ ჩემს თავს და მასაც, აღმოვაჩენ ადამიანს“ (150, 21). ამრიგად, შემეცნებას ტრადიციულად მიღებული ცნობისმოყვარეობა და იმის ვაგების სურვილი, რა არის ეს? ვაკვირვებასთან ერთად არ ყოფნის, საჭიროა გარკვეულად სიმშაბათია, თანაგრძნობა და სიყვარული, რათა შემეცნების აპოთეოზმა მიიღოს უმაღლესი ფორმა და შექმნას შესაძლებლობა, შევიჭრათ ყველაზე რთული ყოფიერების ადამიანის არსებაში (ამრიგად, სიყვარულის კომპონენტები, თუ მოვლენები, რომლებიც სიყვარულის არსებას ვაგვიხსნიან, ისეთები, როგორიცაა: ბრუნვა, პასუხისმგებლობა, პატივისცემა, ცოდნის სახით, საშუალებას გვაძლევს წარმოვიდგინოთ სიყვარულის არსება, მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ სიყვარული მისი მაგარებული ადამიანის ყოფიერებასავით ღრმა და მრავალსახოვანია და არ ამოიწურება აღნიშნული ელემენტებით, ისინი სიყვარულის შემეცნების დღევანდელი ეტაპის გამომსახველები შეიძლება იყვნენ.

ყოველდღიურ ცხოვრებაში ხშირად გვხვდება გამოთქმები, რომლებიც ერთი ნახვით შეყვარებას გამოსატყვევებს, ამას სედავენ იმაში, რომ „მეს“ მიერ „შენის“ პირველმავე აღქმამ მოსვენება დაუკარგა „მეს“, გამოიწვია მასში ალტერაცია, ნდობა, მიჯაჭველობა, იმდენად, რომ ამ ერთი აქტით „მეს“ ყოფაში ბევრი რამ იცვლება, ჩნდება თავისებური ციებ-ცხელება, რომელსაც სიყვარულს ვუწოდებთ. კითხვა ისმის, ასეთ შემთხვევებში რასაც სუბიექტი განიცდის, არის თუ არა რეალურად სიყვარული? ეს კითხვა არ არის შემთხვევითი, რადგან სიყვარულით დაქორწინებულთა მესუთელი ერთი წელიწადში განქორწინდება ხოლმე, თუ სხვა რეგიონებს ავიღებთ, მონაცემები უფრო მეტია, ყოფილ საბჭოთა კავშირის ტერიტორიაზე ათ წელიწადში განქორწინებულთა რიცხვმა 50 %-ს მიაღწია. მსოფლიოს სხვა ქვეყნებიდან განქორწინებათა რიცხვი ყველაზე მაღალია ამერიკის შეერთებულ შტატებში, დანიაში, საფრანგეთში. ხშირად ადამიანებში გულგრილობას იწვევს განქორწინებათა ესოდენ დიდი მასშტაბები, მით უმეტეს საზოგადოების განვითარების იმ დონეზე, როცა გარიგებით, ან აკენიდან დაწინდებით დაქორწინება მინიმუმამდეა დაყვანილი და სულ უფრო მეტი ადგილი ეთმობა გრძნობათა საფუძველზე დაქორწინებას, როცა უკანა პლანზეა გადაწეული სოციალური სტატუსი და ეკონომიკური ფაქტორები და ყველაფერი აგებულია ერთმანეთისადმი სიყვარულზე, რაგომ უნდა იყოს ესოდენ დიდი პროცენტი განქორწინებისა. ხომ არ მეტყველებს ეს სიყვარულის წინააღმდეგ. იქნებ სიყვარულის მარადიულობა მოგონილია და წარმავლობა, ყოველივე მიწიერიდან ერთად, მასაც ახასიათებს, ხომ არ ვცხოვრობთ ილუზიათა სამყაროში, როდესაც გვგონია, ვქორწინდებით სიყვარულით და აღმოჩნდება, რომ სიყვარული ხანმოკლე და უდღეური ყოფილა, ამის გასარკვევად აუცილებელია, სიყვარულის არსებასთან ერთად, მისი მექანიზმის ანალიზი, სიყვარულის სტრუქტურის წვდომა. სიყვარული არაა რაღაც ერთჯერადი, მოულოდნელი მოვლენა, რომელიც თავს დაგვაგყვდება და ქორივით გადაგვიქროლებს, მაგრამ ასეთი რამეც არსებობს, თითქოს ელდა გეცემა, გაგიგაცებს მეორე ადამიანი, მზად ხარ, ყველაფერი გააკეთო მისთვის, მიაღწევი მიზანს, დაქორწინდები და ერთი წლის შემდეგ ფიქრობ, რა მოხდა. მოგივი შეიძლება უამრავი იყოს, შედეგი კი ერთია — გრძნობა კვდება, თავს იჩენს განსხვავებული ღირებულებები, ხასიათთა შეუთავსებლობა და სხვა უამრავი საპირისპირო ორიენტაცია, ყოველივე ეს იმის შედეგია, რომ ასეთ შემთხვევაში სიყვარულის ნაცულად საქმე გვაქვს ისეთ რამესთან, რაც არ არის საკუთრივ სიყვარული, მაგრამ მასთან მსგავსება აქვს. სიყვარულს მოგჯერ განიხილავენ როგორც ძალზე იოლ საქმეს, ალბათ არ არის ადამიანის დასაქმებუ-

ლობის რაიმე სფერო, „რომელიც დაიწყებოდა ისეთი დიდი იმედებით და მოლოდინით და მაინც კრახს განიცდის ისეთივე უცუელლობით, როგორც სიყვარული“ — ამტკიცებს ფრომი, მისი აზრით, ადამიანების ძირეული შეცდომა ისაა, რომ აპრიორულად არიან დარწმუნებული, თითქოს სიყვარულს არ სჭირდება დასწავლა, მაგრამ თუ გაეითვალისწინებთ, რომ სიყვარული ხელოვნებაა, ისე როგორც ხელოვნების ყველა სახეს, სიყვარულსაც სჭირდება დასწავლა) მაშინ არ ჩაევიარდებით ილუზიებში, წინააღმდეგ შემთხვევაში სიყვარულად შეიძლება ჩაითვალოს სქესობრივი ლტოლვა, რომლის დაკმაყოფილებით ამოიწურება მისი ხანგრძლივობაც, ამიტომ, ფრომის აზრით, უნდა განვასხვაოთ სიმბიოზური კავშირი და ნამდვილი სიყვარული სიყვარული შერწყმა და ერთობაა, მაგრამ არა პირიქით, ყველა სახის შერწყმა და ერთობა არ არის სიყვარული, ის გაარჩევს კავშირის ორ ფორმას: მომწიფებულ და მოუმწიფებულ კავშირს, მხოლოდ პირველია სიყვარული, მეორე კი ბიოლოგიურ-ფსიქოლოგიური სიმბიოზური კავშირია, რომელსაც სიყვარულს ვერ დავარქმევთ, თუმცა აქვს მასთან მსგავსება, ის მამოხიშვია, „მეს“ მიერ „შენის“ დაქვემდებარებაა, „მეს“ „შენზე“ ბატონობაა, ხოლო იქ, სადაც ბატონობა და დაქვემდებარებაა, სიყვარული არ არის, რადგან ერთ-ერთი მხარე კარგავს თავის თავს და იქცევა მეორეს ორეულად სიყვარული კი არის ინდივიდუალობის, მთლიანობის, შენარჩუნების საფუძველზე აგებული ერთიანობა. სიყვარულის ბუნება პარადოქსულია, ის შერწყმაა, ერთიანობაა, მაგრამ ისე, რომ ორივე ინარჩუნებს თავისთავადობას, ის ორი სუბიექტის თავისუფლებაზე აგებული კავშირია და არა დაქვემდებარებაზე. ეს ნიშნავს, რომ შერწყმის სურვილი, ლტოლვა, რომელიც სიყვარულს ახლავს, მარტო მისთვის არ არის დამახასიათებელი და ყველაფერი, რაც შერწყმასა და ლტოლვას გამოხატავს, არაა სიყვარული. სიყვარულის ანალიზი და ანალოგიური მოვლენების მისგან განსხვავება უფრო დაწერილებით აქვს მოცემული ფრანკლს, რომელიც სიყვარულში განასხვავებს სამ საფეხურს: სექსუალურ ლტოლვას, ეროტიკას და საკუთრივ სიყვარულს. [ისე როგორც სხვა ავტორებთან, აქაც ეს სამი ფენა, თუ საფეხური, გამოყვანილია ადამიანის, თუ პიროვნების, სამი ფენისაგან: ფიზიკური, ფსიქიკური და გონითი, ე. ი. სიყვარულის ახსნის ამოსავლად აქაც ანთროპოლოგიური საწყისია აღებული. ფრანკლის აზრით, ისე როგორც „არსებობს ადამიანის პიროვნების სამი ფენა, ასევე არსებობს მისდამი დამოკიდებულების სამი შესაძლო ფორმა“. ყველაზე პრიმიტიული ეხება გარეგანს — ესაა სექსუალური მიმართება, ასეთ შემთხვევაში ადამიანის ფიზიკური სანდომობა განსაზღვრავს მისდამი ლტოლვას და ხდება ადამიანის ფიზიკურ არსებაზე გემოქმედება; მასზე მაღლა დგას ეროტიკული დამოკიდებულება. ეროტიკა ადამიანის უფრო სიღრმისეული ფენაა, ფსიქიკურშია ჩაქსოვილი და სექსუალურის

მსგავსად არ ჩერდება ფიზიკურზე. ამ შემთხვევაში პარტნიორთან მიმართება განისაზღვრება როგორც „პლიური ვაგაცემა“, აქ პარტნიორის ფსიქიკურ ღირებულებებს აქვს მნიშვნელობა, როგორც მიზიდულობის ცენტრს, წინა პლანზე წარმოჩინდება პარტნიორის ხასიათი, მისი ფსიქიკური ყოფიერება, მაგრამ ეროტიკული დამოკიდებულება ამის იქით ვეღარ მიდის, დაბოლოს მესამე საფეხურია სიყვარული, რომელიც პარტნიორის გულამდე აღწევს, ის იჭრება პარტნიორის პიროვნებისეულ სტრუქტურაში და სიღრმისეულად მთლიანობაში მოიცავს მას სიყვარული მეორე ადამიანთან, როგორც გონით არსებასთან, კავშირში შესვლაა, პარტნიორთა გონითი სიახლოვე ყველაზე დიდი სიახლოვეა, ვისაც უყვარხარ, მისთვის არ არის საკმარისი ფიზიკური, ან ემოციური აღგზნება, მას პარტნიორის მხოლოდ გონითი სიახლოვე ეხება, პიროვნების გონითი არსების მიმართ სხეულებრივი და ფსიქიკური შრეები გარე სამოსის როლს ასრულებს. შეყვარებულს საყვარელი ადამიანი უყვარს მისი თვითონობით და არა ის, რაც მას აქვს — ფიზიკური მშვენიერება, თუ ფსიქიკური მიმზიდველობა, ამიტომ „სიყვარული მეორე ადამიანთან როგორც გონით არსებასთან კავშირის დამყარებაა“ (ფრანკლი).

12. სიყვარულის სახეები

[სიყვარულზე მსჯელობა ძირითადად ეროტიკული სიყვარულის ნიშნით მიმდინარეობს, მაგრამ სიყვარული არ უდრის ეროტიკას და არც ეროტიკულ სიყვარულს, ის მრავალსახაა და თითოეული სახეთაგანი სპეციფიკურობით ხასიათდება, თითოეული სახეობა განუმეორებადია, ამავე დროს, მათ აქვთ გეარობითი ნიშნები, რაც შესაძლებელს ხდის მათ გაერთიანებას სიყვარულის არსებაში.] სიყვარულის სახეები უნდა განსხვავებულ იქნეს სიყვარულის ობიექტთა მიხედვით, შეიძლება დაისვას კითხვა, რატომ ობიექტთა და არა სუბიექტთა მიხედვით? ორწევრა კავშირის ფორმით დაყოფისას რატომ ვაძლევთ უპირატესობას ობიექტს? საქმე ისაა, რომ სიყვარული ადამიანური ფენომენია და ამდენად სიყვარულის სუბიექტი, ანუ შეყვარებული ყოველთვის ადამიანია, აქ სახეობად დაყოფა არ გამოვა, თუ ამოვღივართ იქიდან, რომ ინსტინქტი არაა სიყვარული და ცხოველს, რომელიც ინსტინქტებით ხელმძღვანელობს, სიყვარული არ ახასიათებს, მაშასადამე, ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელიც სიყვარულის მაგარებელია, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სიყვარული, როგორც კავშირის გარკვეული ფორმა, ორივე მხრივ ადამიანს გულისხმობდეს. ადამიანს უყვარს, მაგრამ უყვარს არა მარტო თუნდაც უმაღლესი ღირებულება — ადამიანი, მას უყვარს ბუნება — მცენარეთა და ცხოველთა სამყარო, მნეობრივი პრინციპები, მშვენიერება, ლოგია, ჭეშმარიტება, უყვარს არა მარტო მის წინარე და მასზე

დაბლა მყოფი ბუნება და ცხოველთა სამყარო, არამედ ადამიანზე მაღლა მდგომი ღმერთიც, ამიტომ ეს ადამიანური ფენომენი — სიყვარული, გავრცელების ფართო ღიაპაზონის მქონეა. სინამდვილის ყველა მომენტი და მხარე შეიძლება იყოს სიყვარულის საგანი. ყოველივე ის, რაც გვხიბლავს, გვიზიდავს, მასზე მათორინტირებს, შეიძლება იყოს ჩემი სიყვარულის ობიექტი. ეს ერთნაირად შეიძლება იყოს, როგორც გარეგანი სამყარო, ისე ჩემი შილა სამყარო და ქცევაც. კანტისთვის ასეთი მიმზიდველი და მომხიბვლელი იყო არა მარტო ვარსკვლავებით მოჭვდილი ცა და მისი მნეობრივი პრინციპი, არამედ პუნქტუალობაც, რომლითაც ის ასე იყო ცნობილი. ცხოვრების რიგმისადმი მისი სიყვარული ისეთივე ბუნებრივია, როგორც მოვალეობისადმი. ამდენად, სიყვარულის სახეთა დახასიათება უნდა მოხდეს ადამიანური სიყვარულის გავრცელების სფეროთა დიფერენციაციით. შეიძლება ჩამოყალიბდეს ამ სიყვარულის სახეობათა გარკვეული იერარქია, რომლის მწვერვალზე იქნება სიყვარულის ის ობიექტი, რომელიც ადამიანზე მაღლა დგას, ე. ი. ღმერთისადმი სიყვარული. მით უმეტეს, რომ ასეთი სიყვარული უნდა იყოს საზომიც და საშუალებაც სხვა სახის სიყვარულთა გასაგებად. სუბიექტის მხრივ სიყვარული შეიძლება დაეყოს ორად: ღმერთის სიყვარული და ადამიანთა სიყვარული. ადამიანთა სიყვარული თავის მხრივ დაიყოფა ადამიანურ და გარეადამიანურ სამყაროთა სიყვარულად. ადამიანური სიყვარული შეიძლება ღმერთის მიმართ, ბუნებისადმი, სოციალური ღირებულებებისადმი, სოციალური ინსტიტუტებისადმი და ადამიანებისადმი რაც შეეხება ღმერთის სიყვარულს, ის სახეებად არ დაიყოფა, რადგან ერთნაირ გამოვლენას მოითხოვს ადამიანთაგან სპეციფიკა და დაყოფა შესაძლებელია ადამიანებისა და ბუნებისადმი სიყვარულის მიმართ. ადამიანისადმი სიყვარულის სპეციფიკა ისაა, რომ ის ორმხრივი უნდა იყოს, ურთიერთგროძნობაზე, ურთიერთმოწონებასა და სიმპათიაზე უნდა იყოს აგებული, რასაკვირველია, ეს არ გამოირიცხავს ცალმხრივ სიყვარულს, მაგრამ სიყვარულის სრულყოფილება მხოლოდ ორმხრივობაში მიიღწევა.

რელიგიის სოციოლოგია

საკითხები:

რელიგია როგორც სოციალური ფენომენი;
 რელიგია და რელიგიათმცოდნეობა;
 რელიგიათმცოდნეობის სტრუქტურა;
 რელიგიის სოციოლოგია და რელიგიის ფსიქოლოგია;
 რელიგიის სოციოლოგია და რელიგიის ფილოსოფია;
 ორი ნაკადი რელიგიათმცოდნეობაში;
 რელიგიის სოციოლოგიის საგანი;
 რელიგიის სოციოლოგია და რელიგიის ისტორიული სოციოლოგია;
 რელიგიის არსების რელიგიური ახსნა;
 რელიგიის არსების რელიგიურ-ფილოსოფიური ახსნა, რელიგიის ისტორიულ ახსნათა ადგილი, რელიგია, როგორც ცხოვრების გზა, რელიგია, როგორც შიშის შედეგი, რელიგია, როგორც იმედი, რელიგია, როგორც ღმერთის ანთროპოსოფიური გაგება, რელიგია, როგორც საზღვრის და საზღრისის ცნობიერება.

სოციოლოგიას, როგორც სოციალურზე მოძღვრებას, საქმე აქვს არა მხოლოდ სოციალური მთლიანობის, საზოგადოების, როგორც სისტემის, არამედ მისი კომპონენტების შემეცნებასთან. სოციოლოგიის ზღვარი არის ბუნება. ის, რაც ბუნების მიღმაა, საზოგადოების სახით სოციოლოგიის კომპეტენციაში შემოდის. ბუნება კი, არც ბუნებრივი ბუნების და არც სოციალიზებული ბუნების სახით, არაა სოციოლოგიის განხილვის საგანი, რადგან ბუნებაში არაა სოციალური, ხოლო სოციოლოგიას მხოლოდ სოციალურთან აქვს საქმე. მართალია, გააღამიანურებული, ანუ სოციალიზებული ბუნება ადამიანის ზემოქმედების კვალს ატარებს, როგორც სოციალიზებული შეიძლება სოციოლოგიასაც აინტერესებდეს, მაგრამ მას სოციოლოგიის საგნად ვერ ჩავთვლით. არის აქ გარკვეული სიძნელე, რომელზეც მარგოლინი მიუთითებდა; მას უჭირდა მოენახა ზღვარი ბუნებრივსა და სოციალურს შორის და მარქსს საყვედურობდა, რომ მას არა აქვს მითითებული ზღვარი ხარს, როგორც ბუნებრივ ცხოველსა და როგორც მწარმოებელურ ძალას შორის. მართლაც, ძნელი დასადგენია, როდის იქცევა ბუნებრივი არსება — ხარი მწარმოებელ ძალად. ასევეა

გყეც — ბუნებრივი გყე განსხვავებულია ხელოვნურად გაშენებულისაგან. პირველი ადამიანისაგან დამოუკიდებლად აფორმებს თავის ყოფიერებას და არ არის დაკავშირებული ადამიანის ზემოქმედებასთან; მეორეს ადამიანი ქმნის ბუნებრივის დარად, მაგრამ არაა ბუნებრივი და საკითხი ისმის, შევა თუ არა ადამიანის საქმიანობის ყოველი შედეგი სოციალურ სამყაროში და აქვს თუ არა მასთან სოციოლოგიას საქმე. ამ საკითხზე პასუხის გაცემა საჭიროებს სოციალურის არსების გარკვევას.

სოციალური ალბათ უნდა გავავრცელოთ ადამიანსა და ადამიანურ სამყაროზე. ადამიანთა ერთობლიობა ქმნის საზოგადოებას და უფრო მცირე სოციალურ ერთობებს. რობინზონის მდგომარეობაში მყოფი ადამიანიც სოციალური არსებაა, ამიგომ სოციოლოგიის საგანი იქნებ შემლუღლიყო ადამიანისა და ადამიანური სამყაროს სფეროთი. მაგრამ თუ სოციალურ სფეროს ასე შემოვლუდავთ, სხვა სიძნელეც იჩენს თავს. რა ვუყოთ ცხოველთა იმ სახეობებს, რომელთაც საზოგადოებრივი ცხოვრება ახასიათებთ, რომელთა არსებობაში სოციალური ელემენტი მრავლადაა — დაწყებული შრომის დანაწილებით, რომელიც დიურკჰემს ძირეულ სოციალურ ფენომენად მიაჩნდა, და დამთავრებული სახლის აგებით, თუ სოციალურისმაგვარი ინსტიტუტებით. რა ვუყოთ შრომის პროცესის ცხოველურ ფორმებს და როგორ გამოვიჩინოთ ესპინასის მიერ სისტემატიზებული ცხოველთა სოციოლოგია სოციოლოგიის სფეროდან და ადამიანის გარდა სხვა სახის საზოგადოებრივი ცხოველები სოციალური სფეროდან. აქ მხოლოდ სიძნელეებზე მიეუთითეთ, ჩვენ ამჟამად საქმე გვაქვს კონკრეტულ საკითხთან.

ჩვენი ამოცანაა ვაჩვენოთ — როგორ და რა პირობებში ვახდება რელიგია სოციოლოგიის საგანი, კერძოდ, მისი ერთი სფეროსი, რომელსაც რელიგიის სოციოლოგია ეწოდება, ე. ი. საკითხი ეხება იმას, რა გვაძლევს საფუძველს ვილაპარაკოთ რელიგიის სოციოლოგიაზე. თუ სოციოლოგია სოციალურის თეორიაა, რელიგიის სოციოლოგიაზე მსჯელობა რომ შეგვეძლოს, უნდა ვაჩვენოთ, რომ რელიგია სოციალური ფენომენია. თუ სოციალურს გავაიგივებთ ადამიანურთან და ვიგყვით, რომ ის, რაც ადამიანურია, სოციალურია, (თუმცა ეს ღებულეა არ არის უკუქცევადი, რადგან, როგორც აღენიშნეთ, ყოველი სოციალური არ არის ადამიანური), რელიგია ადამიანურია, თანაც სპეციფიკურ-ადამიანური, რამდენადაც ცხოველებს რელიგიურობის გრძნობა არ გააჩნიათ. მათ წინაშე არ ისმის რელიგიის ძირეული საკითხები, როგორიცაა სიკვდილის, განჯვის და სხვა საზღვრითი სიტუაციების, ასევე საზრისის, ყოფიერების საზღვრისა და მის მიღმა ყოფიერების წესისა თუ სხვა პრობლემები. მართალია, ცხოველებსაც ახასიათებთ შიში, მაგრამ ეს ცხოველური, ადამიანისაგან განსხვავებული შიშია, ხოლო საკითხების დაყენება და

გააზრება მათი არ ახასიათებთ და, ამდენად, მათთვის საბრისისა და ყოფიერების საზღვრის პრობლემა არ არსებობს. ამიგომ მათში რელიგიურობა არ წარმოიშობა, ყოველ შემთხვევაში, ცხოველთათვის არ არსებობენ წმინდანები, მათ არ ჰყავთ კერპები, არა აქვთ სიმბოლოები, რითაც რელიგია ხასიათდება. თუ ცხოველში არის გავების მცირედი უნარი, ეს უხედა კონკრეტულ სიტუაციას. არ შეიძლება მხოლოდ ინსტინქტს მივაწეროთ ის, რომ მგაცხებული ცხოველი ყველა ვითარებაში არჩევს სასიცვდილო საფრთხეს, ისეთი შემხვედრი ძალისაგან, რომელსაც იგი მოერევა და არა მარტო შეივრძნობს თავის ძლიერებას, არამედ ესხმის კიდევ თავს მსხვერპლს. აქ რაღაცნაირი ჩანასახი არის გადაწყვეტილების გამოგანისა და არჩევანისაც, მაგრამ ერთი რამ ფაქტია: ის არ შორდება კონკრეტულ სიტუაციას და მის მიღმა ვერ იხედება. რელიგია კი სწორედ იმას იაზრებს, რაც კონკრეტულ-ემპირიული სიტუაციის მიღმაა, რისთვისაც კონკრეტული სიტუაცია ბიძგის მიმცემია, მაგრამ რაც ამ სიტუაციაში არ ეტევა, ამიგომ რელიგია მხოლოდ ადამიანური ფენომენია; მაგრამ იმ დასკენით, რომ რელიგია ადამიანური ფენომენია, გაცემა თუ არა ჰასუხი კითხვას რელიგიის სოციოლოგიის შესაძლებლობის შესახებ? — ალბათ, არა, რადგან სოციალური ადამიანში ერთ-ერთი განზომილებაა და ადამიანი არ არის სოციალურის იგივეობრივი.

ადამიანური, სოციალურის გარდა, შეიძლება იყოს ბიოლოგიური, ფსიქიკური და ექსისტენციალური. არც ერთი მათგანი არ ემთხვევა ერთმანეთს. სოციალური არაა ბიოლოგიური, თუნდაც ადამიანური-ბიოლოგიური. ადამიანში ბიოლოგიურიც სოციალიზებულია. სქესობრივი კავშირი ადამიანსაც ახასიათებს და ცხოველსაც, მაგრამ ადამიანებში ის სოციალიზებულია ნორმებით, კანონებით, გრადიციებით, ჩვევებით, საზღვრებით, რომელიც წესდება ნებადართულსა და აკრძალულს შორის. ცხოველთა სამყარო მოკლებულია ყოველივე ამას. ნორმები, კანონები, გრადიციები, ჩვევები მხოლოდ ადამიანური სამყაროს დამახასიათებელია, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ცხოველებში ბევრი რამ ისეა მოწესრიგებული, არც სჭირდება მას ნორმების დადგენა. სქესობრივი კავშირი მხოლოდ ერთ მიზანს ემსახურება — გამრავლებას და დაკავშირებულია მხოლოდ ამ მოთხოვნილებასთან. სხვა ვითარებაში მას ასეთი სურვილი არ უჩნდება და არც სჭირდება ნორმირება. ადამიანებშიც ასე რომ იყოს, მხოლოდ გამრავლებას ემსახურებოდეს და ერთჯერადი აქტი იყოს, ყველა თუ არა, მოვიერთი ნორმა მაინც შედმეტი იქნებოდა. მართალია, ასე ცხოველივით რეგლამენტირება მას ბევრ სიამოვნებას დააკარგვინებდა, მაგრამ ბევრ უსიამოვნებასაც ააცდენდა, რადგან არ ექნებოდა ადგილი პროსტიტუციას, სქესობრივი გარყვნილების სხვადასხვა ფორმას, შემყირდებოდა საზოგადოებაში კანონსაწინააღმდეგო მოქმედებანიც. ფაქტია, რომ „არ იმრუში“-ს ცნება გაცილებით მეტჯერ

ირღვევა, ვიდრე ცნებები — „არ იქურდო“ და „არა კაც ქლა“. მაგრამ აქაც, როგორც ჩანს, ადამიანი ღვას არწივენის წინაშე. ასე რომ, ყველა ბედნიერებისა და უბედურების წყარო ადამიანის თავისუფლებაა. ერთჯერადი მოთხოვნებით რომ არ არის შემლუღული, სწორედ ამიგომ ხდება აუცილებელი ნორმების დადგენა. ყველა ვითარებაში ადამიანის ბიოლოგიური მხარეც სოციალიზებულია. ასევე სოციალიზებულია ფსიქიკური, შეგრძნება, აღქმა, გრძნობები. ყოველივე ეს სოციალიზებულია ადამიანთა სამყაროში. მათ გარკვეული გამოცდილება უღვეთ საფუძვლად და მაინც ადამიანში ბიოლოგიური არ არის სოციალური. რელიგია ბიოლოგიური რომ იყოს, ის სოციოლოგიის საგანი ვერ იქნებოდა, ყოველ შემთხვევაში, სოციალიზების გარეშე და კვლავ ისმის კითხვა — არის თუ არა რელიგია ადამიანის ბუნებრივი გრძნობა, თუ ის სოციალურობის შედეგია.

ადამიანის სოციალურობის ერთ-ერთი ძირითადი მახევენებელია მისი ცნობიერება იმდენად, რომ ადამიანი მოაზროვნე ცხოველი, ადამიანი კითხვის დამსმელი არსებაა. ადამიანი რომ ცნობიერი არსებაა, ეს მისი არსებითი განსაზღვრულობაა და, მაშასადამე, მისი სოციალურობისაც, ხოლო რელიგია არის ადამიანის ცნობიერებისა და, ამდენად, მისი სოციალობის შედეგი. ამიგომ რელიგია სოციალური ფენომენია და სოციალურობის გამო ხდება რელიგია სოციოლოგიის საგანი.

1. რელიგიათმყოფლობა და რელიგიის სოციოლოგია

როგორც აღინიშნა, რელიგიის სოციალურობას შემოაქვს იგი სოციოლოგიის სფეროში. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ რელიგიის ფენომენი მხოლოდ სოციოლოგიური გააზრების საგანია და მას შემეცნების თუ გააზრების სხვა განზომილება არა აქვს? ალბათ, არ იქნება მართებული რელიგიის მხოლოდ სოციოლოგიის საგნად გამოცხადება. რელიგიას შეიმეცნებს რელიგიათმყოფლობა, რომელიც უფრო მომეცველი ცნებაა, ვიდრე რელიგიის სოციოლოგია, რადგან რელიგიათმყოფლობაში შედის როგორც რელიგიური, ისე ფსიქოლოგიური, ისტორიული, ფილოსოფიური განაზრებანი. არსებობს რელიგიის რელიგიური თეორიები და რელიგიის ფილოსოფიაც; არსებობს რელიგიის ფსიქოლოგია და რელიგიის ისტორიაც, ამდენად, სოციოლოგია, უფრო სწორად რელიგიის სოციოლოგია, როდესაც რელიგიის შემეცნებას იწყებს, როგორც დარგობრივი სოციოლოგიის ერთ-ერთი სფერო, თავის მიმართებას უნდა არკვევდეს არა მარტო ზოგად სოციოლოგიასთან, არამედ რელიგიის ფილოსოფიურ, თეოლოგიურ და სხვა თეორიებთანაც. ზოგჯერ მიაჩნიათ, რომ რელიგიის სოციოლოგია იმდენად მომეცველია, მის გვერდით რელიგიის ფილოსოფიას და სხვა დარგებსაც არა აქვს ადგილი.

რელიგიის სოციოლოგიის მკვლევარი იგორ იაბლოკოვი ფიქრობს, რომ რელიგიის სოციოლოგიის და რელიგიის ფსიქოლოგიის გვერდით რელიგიის ფილოსოფიის დაშვება შეუძლებელია. მისი აზრით, „რელიგიის სოციოლოგიის და ფსიქოლოგიის საგნის დამაკმაყოფილებელ განსაზღვრებას ვერ შეექმნით, თუ მათ გვერდით მარქსისტულ რელიგიათმცოდნეობაში გამოვეყოფთ რელიგიის ფილოსოფიას“. (163, 16). ის აკრიტიკებს სუხოვის მოსაზრებას რელიგიის ფილოსოფიის ცალკე გამოყოფის შესახებ და ამტკიცებს, რომ მსოფლმხედველობრივი და გნოსეოლოგიური პრობლემები არ არის ცალკე გამოყოფის საგანი, მათ ის აერთიანებს რელიგიის სოციოლოგიაში, თუმცა იქვე მიუთითებს, რომ რელიგიის სოციოლოგია კავშირშია მსოფლმხედველობრივ და გნოსეოლოგიურ პრობლემებთან. „რელიგიის სოციოლოგია არ არის ცოდნის ჩაკეტილი სისტემა, ის არ შეიძლება მოეწყვიტოთ უამრავ მსოფლმხედველობრივ და გნოსეოლოგიურ პრობლემათა გადაწყვეტას“ (163, 17).

გაუგებარია: თუ კავშირი აქვს, ეს ნიშნავს, რომ მისი იგივეობრივი არ არის და, მამასადამე, — არც მისი განსილვის საგანი შეიძლება იყოს. რასაკვირველია, რელიგიის სოციოლოგიას უნდა ჰქონდეს კავშირი რელიგიის ფილოსოფიასთან, მაგრამ ეს არ იძლევა მათი გაიგივების საშუალებას. ამ მხრივ სუხოვის სქემა უფრო მართებულია; ის მოიცავს რელიგიის ფილოსოფიას, სოციოლოგიას, ფსიქოლოგიას და ისტორიას. მაგრამ როგორც სუხოვთან, ისე იაბლოკოვთან რელიგიათმცოდნეობიდან გამორიცხულია თეოლოგია. იაბლოკოვი თვლის, რომ შეუძლებელია ვილაპარაკოთ რელიგიის სოციოლოგიისა და თეოლოგიის მიმართებაზე, როგორც თეოლოგიის; რელიგიათმცოდნეობის დარგზე, რადგან რელიგიათმცოდნეობა აერთიანებს მეცნიერულ კვლევებს, თეოლოგია კი მეცნიერების საწინააღმდეგოა.

ფიქრობთ რელიგიის სოციოლოგიის გვერდით, უნდა არსებობდეს რელიგიის ფილოსოფია და თეოლოგია. თეოლოგია უნდა ჩავთვალოთ რელიგიის თეორიად, ე. ი. რელიგიათმცოდნეობის დარგად, რადგან ის რელიგიის ახსნა რელიგიის პოზიციებიდან.)

ჯერჯერობით შევჩერდეთ რელიგიის ფილოსოფიის საკითხზე. სანამ რელიგიის სოციოლოგიის და ფილოსოფიის მიმართებას განვიხილავდეთ, დაზუსტებას საჭიროებს რელიგიის ფილოსოფიის ცნება. უნდა განვასხვავოთ რელიგიის ფილოსოფია და რელიგიური ფილოსოფია. (რელიგიის ფილოსოფია რელიგიის როგორც სოციალური ფენომენის მსოფლმხედველობრივ და გნოსეოლოგიურ პრობლემებს ეხება. ის განსაზღვრავს რელიგიის არსებას, მის ღოვმათა გნოსეოლოგიურ ბუნებას და წყაროებს, რწმენის არსებას და მის მიმართებას ცოდნასთან, რელიგიისა და მეცნიერების დებულებათა შემეცნებით ღირებულებას, ცოდნისა და რწმენის თანაფარდობას რელიგიური პრობლემატიკის ახსნა-

ში; რელიგიური ფილოსოფია კი ფილოსოფიის ის სახეობაა, რომელიც რელიგიასთან შესაბამისობაში აყენებს და განიხილავს ონგოლოგიურ და ვნოსეოლოგიურ პრობლემათს. ის ფილოსოფიური გააზრებით შეავსებს რელიგიის პრინციპებს, რელიგიის თავისებური მოღერნიშებაა, მის ნაკლოვანებათა აღმოფხერის მცდელობაა. რელიგიის ძირითადი ნიშანია დოგმატურობა, დასაბუთების უქონლობა, რასაც გამოხატავს გერგულიანეს პრინციპი: „მწამს იმიგომ, რომ აბსურდია“. რელიგიის ფილოსოფია ასაბუთებს იმას, რასაც რელიგია დაუსაბუთებლად იღებს, იქნება ეს ღმერთის არსებობა, ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა, თუ სხვა. რელიგიის ფილოსოფია რელიგიის ფილოსოფიური ახსნაა.)

განსხვავებით (რელიგიური ფილოსოფიისაგან, რომელიც მხოლოდ იდეალისტური შეიძლება იყოს, რელიგიის ფილოსოფია არსებობს როგორც იდეალისტური, ისე მაგერიალისტური) ნეგარ ავგუსტინეს რელიგიის ფილოსოფია იდეალისტურია და თეისტური, მაგრამ ანონიმური ტრაქტატების: „რწმენის მათრახი“, „სპინოზას აზრები“ და „სამი მაგყარას“ ავტორთა რელიგიის ფილოსოფია მაგერიალისტური და ათეისტურია. რელიგიის ფილოსოფია რელიგიის ახსნაა, რელიგიის ძირითადი პრინციპების ფილოსოფიური ინტერპრეტაციაა. რელიგიური ფილოსოფია კი სამყაროს ახსნაა, სამყაროს რელიგიური ახსნის შესაბამისად ან მასთან მიახლოებით. განსხვავებით რელიგიური ახსნისაგან, ის დასაბუთებას მიმართავს და არა რწმენას, მაგრამ შედეგებს იმავეს ღებულობს.)

რელიგიის ფილოსოფია დარგობრივი ფილოსოფიის სფეროა, იმის ანალოგიური, როგორცია პოლიტიკის ფილოსოფია, ისტორიის ფილოსოფია და სხვ. (რელიგიის ფილოსოფია რელიგიათმცოდნეობის დარგია, რელიგიური ფილოსოფია კი ზოგადფილოსოფიური თეორიაა და რელიგიათმცოდნეობის გარეთ ღვას.)

როდესაც საკითხი ეხება რელიგიის სოციოლოგიის ადგილს რელიგიათმცოდნეობაში, აქ მხედველობაშია რელიგიის ფილოსოფია და არა რელიგიური ფილოსოფია. ისმის კითხვა: ხომ არ ემთხვევა რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიის სოციოლოგიის ამოცანები და ხომ არ ხდის მუდმეგს ერთ-ერთ მათგანს მათი ამოცანების გადაკვეთა? ისე როგორც ფილოსოფია და სოციოლოგია არ ემთხვევა, არც რელიგიის ფილოსოფია და რელიგიის სოციოლოგია ემთხვევა ერთმანეთს. რელიგიის ფილოსოფიას რელიგიის სოციოლოგიისაგან განსხვავებული საგანი, ამოცანები და მეთოდოლოგია გააჩნია. პირველი (მსოფლმხედველობრივი დისციპლინაა, მეორე კი პოზიტიური ცოდნის სისტემა.)

(რელიგიის ფილოსოფიის ორ მნიშვნელობას განასხვავებენ — ფართოს და ვიწროს. ფართო მთელი თეოლოგიის ფილოსოფიური გააზრებაა, ვიწრო ღმერთის არსებობის თეოლოგიურ მოძღვრებაზე რეფლექ-

სიაა. როგორც არ უნდა იყოს რელიგიის ფილოსოფია — „ეს არის რელიგიის მიმართ ფილოსოფიურ განწყობათა ერთობლიობა“. ეს არის „ღმერთის არსებობის ფილოსოფიური დასაბუთება, ფილოსოფიური მსჯელობა ღმერთის ბუნებასა და მის მიმართებაზე სამყაროსა და ადამიანისადმი“. რელიგიის ფილოსოფიათა სახესხვაობების უმრავლესობა მიზნად ისახავს თეიზმის გამოკვლევასა და განაზრებას განსხვავებულ ასპექტებში. თეიზმში გაცებულია — რელიგიურ მეტაფიზიკურ მტკიცებათა ერთობლიობა, რომელთა ბირთვია ღმერთზე წარმოდგენის მაკონკრეტიმებელი დებულებები. რელიგიის ფილოსოფია გამოდის ფილოსოფიური რელიგიათმცოდნეობის ან ფილოსოფიური თეოლოგიის სახით. „თანამედროვე ფილოსოფიური რელიგიათმცოდნეობა ცდილობს რელიგიის ენის ექსპლიციტირებას, რელიგიურ რწმენათა ეპისტემოლოგიური სტატუსის განსაზღვრას, რელიგიურ რწმენათა დასაბუთებადობის, რაციონალობის და ჭეშმარიტების პირობების დადგენას, რელიგიურ, განსაკუთრებით, მისტიკური ცდის ბუნებისა და ფუნქციების დახასიათებას, რწმენის შესაძლო მოდელთა დადგენას და ბოლოს, რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის დისციპლინებს შორის ურთიერთობათა მოხაზვას. ფილოსოფიური თეოლოგია რელიგიის მიმართ ასრულებს ახსნით, მაინტეგრირაციურებულ, გამამართლებელ და კონსტრუქციულ ფუნქციებს. ფილოსოფიური თეოლოგია იმუშავეს ღმერთზე საეკლესიო დოგმატურ მოძღვრებას, ასრულებს მრავალსახოვან მეტათეოლოგიურ ფუნქციებს, ე. ი. ახორციელებს თეოლოგიის მეტათეოლოგიურ ანალიზს ფილოსოფიური საშუალებებით. ფილოსოფიური თეოლოგია შეიძლება იყოს აგრეთვე ღმერთის შედარებით ავტონომიური შემეცნება, ღმერთის შესახებ მოძღვრების შექმნა ფილოსოფიური თეოლოგიის უმნიშვნელოვანესი ფუნქციაა. ეს გულისხმობს სამი მჭიდროდ დაკავშირებული ამოცანის გადაწყვეტას. ჯერ ერთი, ღმერთის არსებობის დამტკიცებას, მეორე, მისი ბუნების განსაზღვრას და მესამე ღმერთსა და სამყაროს, ღმერთსა და ადამიანს შორის მიმართების დახასიათებას“ (78, 339-340).

რელიგიის ფილოსოფიის კიმელევისეული გაცება თითქმის მთლიანად მოვიგანეთ, რადგან ყველა სხვა განსაზღვრებათა შორის ის ყველაზე სრულია. ეს არ ნიშნავს, რომ ყველაფერი, რასაც კიმელევი წერს რელიგიის ფილოსოფიაზე, მისაღები იყოს. მისი აზრით, რელიგიის ფილოსოფიის სფეროში, ბევრთა აღნიშნულის გარდა, შედის „რელიგიის ბუნებისა და ფუნქციების კონცეპტუალიზაცია“. ეს არ უნდა იყოს მართებული, რადგან რელიგიის ბუნება და, განსაკუთრებით, ფუნქციებიც განიხილება რელიგიის სოციოლოგიაში. რელიგიის ფუნქციები ნიშნავს მის მიმართებას ადამიანისა და სამოგადოებისადმი. ეს კი, ისე როგორც ყველა სხვა სოციალურ სფეროში, რელიგიის სფეროშიც, მხოლოდ რე-

ლიგის სოციოლოგიის საგანი, რელიგიის ფილოსოფიის ამოცანაა, განსაზღვროს რელიგიის ჭეშმარიტება-მცდარობა.) როგორც ანონიმური გრაქტაგის — „რწმენის მათრახის“ ავტორი წერს: „მე უნდა გავარკვიო, რელიგია, რომელშიც მე დაეიბადე, მართლა თუა ყველაზე უკეთესი და ჭეშმარიტი“. მაგრამ ეს არ არის საკმარისი: „მე უნდა გავხედე ყველა რელიგიათა მსაჯული“. ეს შეიძლება ხდებოდეს როგორც თვისტური, ისე საწინააღმდეგო თვალსაზრისითაც. ანონიმური გრაქტაგის ავტორს სწორედ თეიმზის საწინააღმდეგო პოზიცია უკავია. ის აღნიშნავს: „რა მომცა რელიგიათა ამ რთულმა კვლევამ, თუ არა დაბნეულობა? მათი უსამართლობისა და სიყრუის გამო მომიცა აღმუთებამ და არ მსურს არც ერთი მათგანი. მე მინდა, ნება მქონდეს, დაერჩე ნეი-გრაღური“. (21, 29, 30, 31).

რელიგიის ფილოსოფიასთან გვაქვს საქმე მაშინაც, როცა მსოფლიო რელიგიებს მიიჩნევენ ჭეშმარიტების განსახიერებად და მაშინაც, როდესაც მსოფლიო რელიგიებს სიყრუის კონგლომერატად აცხადებენ, ხოლო მათ დამაარსებლებს — მაგყუარებად. ასე მაგალითად, ანონიმურ გრაქტაგში „სამ მაგყუარას შესახებ“ მოსე, ქრისტე და მაჰმადი მოიხსენიება როგორც მაგყუარები. ამ გრაქტაგის დასაწყისშივე წამოყენებულია რელიგიის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანა — იმის დადგენა, თუ რა არის ღმერთი: „ღმერთი არსებობს და მას თაყვანი უნდა ეცეთ, ასე ამტკიცებენ ბევრნი ისე, რომ არ იციან, რა არის ღმერთი, რა არის არსებობა. არ იციან არსი ერთნაირი აქეთ თუ არა სხეულებს და სულებს და არც ის იციან, რას ნიშნავს ღმერთის თაყვანისცემა“. (21, 197).

საკითხის ასე დაყენების შემდეგ ანონიმი კრიტიკულად აანალიზებს ღმერთის შესახებ წარმოდგენებს და ცდილობს, აჩვენოს მათი უსაფუძვლობა. ასევე ნეგატურია ღმერთის განსაზღვრებაც, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ეს არის რელიგიის ფილოსოფიის ერთ-ერთი სახეობა — ანტითეისტური რელიგიის ფილოსოფია.

რელიგიის ფილოსოფიის საგანია რელიგიასა და მეცნიერებას შორის მიმართების განხილვა. რელიგიის ფილოსოფიისაგან არსებითად განსხვავებულია რელიგიური ფილოსოფია, რომლის წარმომადგენელი: კირკეგორი, იასპერსი, ბერდიაევი, შესტოვი და სხვები ღმერთს მიიჩნევენ სუბსტანციად, მაგრამ აანალიზებენ პრობლემებს, რომელიც ყოფიერებასა და მის შემეცნებას შეეხება და არა მხოლოდ რელიგიას.

რელიგიათმცოდნეობის ზემოთ მითითებული სტრუქტურა არ გვესახება სრულყოფილად, რელიგიის სოციოლოგიის კიდევ ერთი დარგის, რელიგიის ისტორიული სოციოლოგიის დამატების გარეშე. მისი ამოცანაა რელიგიის სოციოლოგიის პრობლემატიკის ისტორიულ განსაჯერში განხილვა. თუ რელიგიის სოციოლოგია აანალიზებს რელიგიისა და საზოგად-

დოების მიმართებას თანამედროვე ეგაპტე, რელიგიური ეთიკისა და სოციალური სტრუქტურების თუ ინსტიტუტების ფუნქციობას საზოგადოების განვითარების დღევანდელ საფეხურზე, რელიგიის ისტორიული სოციოლოგია შეისწავლის რელიგიისა და სოციალური სტრუქტურების ინსტიტუტებისა თუ ნორმების მიმართებათა სისტემას წარსულის განზომილებაში. ეს არაა რელიგიის ისტორია, რადგან ეხება რელიგიისა და საზოგადოების მიმართებას, არც საკუთრივ რელიგიის სოციოლოგიაა, რადგან საქმე აქვს რელიგიისა და საზოგადოების მიმართებას წარსულთან, რომელმაც მოგვიყვანა დღევანდლამდე.

გრადიციულად დიურკეიმის გარდა ვებერის სახელს უკავშირდება რელიგიის სოციოლოგია, მაგრამ მის სახელთან არის დაკავშირებული რელიგიის ისტორიული სოციოლოგიაც, მისი წარსული და თანამედროვე დონეც, რადგან აღნიშნული დისციპლინის პრობლემატიკა ვებერის შემდეგაც არავის გაუნაღიშებია ისე ღრმად, როგორც ეს მან გააკეთა. აღსანიშნავია, რომ მაქს ვებერი რელიგიის სოციოლოგიაში ორი მიმართულებით აწარმოებდა კვლევას, „რა გავლენა მოახდინა რელიგიური ეთიკის ცვლილებამ თანამედროვე კაპიტალიზმის ქმნადობაზე?“ — ეს არის კავშირის ძიება რელიგიის ეთიკურ პრინციპებსა და ეკონომიკური მოღვაწეობის ფორმებს შორის; და მეორე ასპექტი — ეს იყო სოციალურ პროცესებში საზრისის ძიება, „საზრისთა არსებითი ფორმების გიპოლოგიზება, რომელნიც ისტორიაში იჩენდნენ თავს. ორივე ასპექტის კვლევა წარმოებს ისტორიულ ფონზე“. „ვებერი ამოცანად ისახავს სოციალურობის (და, შესაბამისად, რელიგიის გიპების) ისტორიულად არსებულ ფორმათა შესწავლას“ (48, 102). სწორედ ამ ისტორიულობაში სოციალურის და რელიგიის ფენომენტა შემეცნებაში დააფუძნა ვებერმა რელიგიის სოციოლოგია და რელიგიის ისტორიული სოციოლოგიაც.

შეიძლება დაისვას კითხვა, რელიგიათმცოდნეობაში შეევა თუ არა რელიგიური წიგნები, მაგალითად: ბიბლია, ყურანი, ინდური რელიგიის ვედები და სხვ. ვფიქრობთ, რომ არა, რადგან ესენი რელიგიაზე რეფლექსიას კი არ წარმოადგენენ, არამედ რელიგიის ელემენტებია, მისი შემადგენელი ნაწილებია, რელიგიათმცოდნეობა კი გულისხმობს რელიგიაზე რეფლექსიას, მის განაზრებას — იქნება ეს ფილოსოფიური, სოციოლოგიური, ისტორიული, რელიგიური, თუ სხვა სახისა. რელიგიათმცოდნეობაში შეიძლება შევიდეს რელიგიური ძეგლების კომენტარები და განმარტებანი, რომელთა მიზანია, დაეხმაროს მორწმუნეს რწმენის პრინციპთა გაცნობიერებაში და ამ პრინციპებს აესებს მსოფლმხედველობრივი საფუძვლებით, ასე მაგალითად, ინდური რელიგიის ვედების ოთხ კრებულს — რიგ ვედა, სამა ვედა, იაჯურ ვედა, ატხარვა ვედა — ახლავს უამრავი კომენტატორული ლიტერატურა, რომელთა მიზანია ვედების პრინციპების განმარტება და შეცნობა. ასეთებია: ბრაჰმანები,

ვედისგური პრაქტიკის თეოლოგიური დაფუძნება, არანიაკები, ველას ფილოსოფიური ლოგმატიზმისა და ტექსტების მისტიკური ახსნა, უპანიშადები, სამყაროს არსების ფილოსოფიური გაგება და მათგან გამომდინარე რელიგიურ-ფილოსოფიური კონცეფციები — ბრაჰმანიზმი, ინდუიზმი, ჯაიანიზმი, ბუდიზმი — ყველა ეს არის რეფლექსია რელიგიურ ტექსტებზე და მიეკუთვნება სარწმუნოებრივ რელიგიათმცოდნეობას.

2. რელიგიის სოციოლოგიის საბაზი

რელიგიის სოციოლოგია, როგორც რელიგიათმცოდნეობის ერთ-ერთი დარგი, არსებობის უფლების მქონეა იმ შემთხვევაში, თუ მას გარკვეული აქვს რელიგიაში, როგორც ობიექტში, თავისი შემეცნების სფერო, ხოლო რელიგიათმცოდნეობაში მისი ადგილი უნდა განისაზღვროს იმით, რამდენადაა დაკავშირებული რელიგიათმცოდნეობის სხვა სფეროებთან — რელიგიის ფსიქოლოგიასთან რელიგიის ფილოსოფიასთან, რელიგიის ისტორიასთან და ა. შ. რელიგიის სოციოლოგია პოზიტიური მეცნიერებაა, ამდენად მისი ამოცანის გარეთ რჩება რელიგიის მსოფლმხედველობრივი პრობლემები. რელიგიის მიერ სამყაროს ახსნის ონტოლოგიური თუ შემეცნებით-თეორიული ძირები, რელიგიური კოსმოლოგია და გნოსეოლოგია (რელიგიის სოციოლოგიის ამოცანაა, მეცნიერულად ახსნას რელიგიის არსება და მისი მიმართება საზოგადოებასთან/ყოველი დარგობრივი სოციოლოგია — იქნება ეს ხელოვნების, პოლიტიკისა, თუ სხვა, ცდილობს, დაადგინოს შესაბამისი სფეროს არსება და მისი მიმართება საზოგადოებასთან. ეს ეხება არა მარტო რელიგიის, თუ სხვა სოციალური ფენომენის, მიმართებას საზოგადოებასთან, არამედ საზოგადოების მიმართებასაც რელიგიასთან თუ სხვა სოციალურ ფენომენტთან. პირველ რიგში რელიგიის სოციოლოგიამ უნდა განსაზღვროს რელიგიის რაობა და ის ეგაპები, რაც გაიარა რელიგიამ ჩამოყალიბებიდან. რელიგიის სოციოლოგიამ უნდა მიუთითოს რელიგიური კულტებისა და სიმბოლოების წარმომობაზე, მათ კავშირზე რელიგიის, როგორც სისტემის, ჩამოყალიბებასთან და ამ ორის მიმართებაზე — რელიგიაზე რეფლექსიასთან, რელიგიის შემეცნებასთან. აქ რამდენიმე კომპონენტია: რელიგიური რწმენა და სიმბოლოები, რომლებიც პირველადია, თავისებური ბაზისია და დაკავშირებულია ადამიანის წარმომობასთან. რელიგიათმცოდნეობაში სადავოა რელიგიური გრძნობა ადამიანს თანდაყოლილი აქვს, თუ შემდგომ შექმნილია. არსებობს თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით რელიგიურობა ადამიანის ბუნებაშია. კანტმა რელიგიური გრძნობა ადამიანის თანდაყოლილ გრძნობად გამოაცხადა. ამ საკითხში მისი წინამორბედები იყვნენ პლატონი, დეკარტი და სხვები. მაგრამ არის საწინააღმდეგო მოსაზრება, რომლის

მიხედვით რელიგიური გრძნობა არაა თანდაყოლილი. ამას ლოკი იმით ასაბუთებს, რომ ბავშვებს გარკვეულ ასაკამდე არა აქვთ არავითარი რელიგიური გრძნობა. ლოკი ცოტა მეტსაც ცდილობს, რელიგიის არათანდაყოლილობის დასაყვედურად ეძებს ისეთ ეთნოგრაფიულ მხარეებს, რომელთაც რელიგიური გრძნობა არ გააჩნიათ, ასეთად ასახელებს მეგრელებს. მისი აზრით, ეს გამოიხატება მეგრელების მიერ საკუთარი შეილები ჭამაში (სამწუხარო უეცრობაა დიდი ფილოსოფოსის მხრივ, კიდევ უფრო სამწუხარო ისაა, რომ ამ უეცრობაზე მეოცე საუკუნემდე არაფერი გაუცია პასუხი, მხოლოდ სერგი დანელიამ, პელეეციუსის ეთიკური თეალსაზრისის განხილვისას, გასცა ლოკს ლოგიკურადაც დასაბუთებული პასუხი, თუ მეგრელები საკუთარ შეილებს ჭამენ, მოდგმას როგორ გააგრძელებენ). როგორც ჩანს, ლოკს გაგონილი ჰქონდა ოქროს საწმისის მითი და კოლხი მედეას მიერ საკუთარი შეილების დახოცვა. წარმოსახვით ეს მითი გადააკეთა მშობლების მიერ შეილების შეჭმის თეორიად, რაც მას სჭირდებოდა იმის საჩვენებლად, რომ არსებობს არა მარტო ბავშვობის, ღმერთის გარეშე ყოფიერების ასაკი, არამედ უღმერთო ხალხებიც. აქედან გამოჰქონდა დასკვნა, რომ რელიგიური გრძნობა არაა თანდაყოლილი. საკითხის დასმა რელიგიურობის თანდაყოლილობის, თუ შეძენილობის შესახებ რელიგიის სოციოლოგიის ერთ-ერთი ამოცანაა. მას შემდეგ, რაც პასუხი იქნება გაცემული კითხვაზე: რელიგია აღამიანთან ერთად, თუ აღამიანის გაჩენის გარკვეულ ეტაპზე გაჩნდა, საჭიროა კვლევის გაგრძელება ისტორიულ განასერში და იმის ჩვენება, არის ერთდროული ისეთი ფენომენები, როგორცაა რელიგიური გრძნობა, რელიგიური რიტუალები და სიმბოლოები; რელიგიის მითის სახით არსებობა ერთი მხრივ და მეორე მხრივ რელიგიის ფიქსირება, მისი სისტემატიზება, დაკანონება წერილობით რელიგიურ ძეგლებში. არ შეიძლება ერთ დროს წარმოშობილად ჩაითვალოს წმინდანისადმი დამოკიდებულება, სიმბოლოები, რიტუალები და თეოლოგიის დონემდე ასული მათი სისტემატიზებული ფორმა. ყოველივე ეს რელიგიაა, მაგრამ რელიგიურობის სხვადასხვა ეტაპი. პირველი, როგორც ფაქტი, წინ უსწრებს მათ ფიქსირებას და ჩამოყალიბებას, გარკვეული თეორიის სახით, რომელიც, რასაკვირველია, უფრო გვიანდელი მოვლენაა, და ბოლოს, არის კიდევ უფრო გვიანდელი ფენომენი — რელიგიაზე რეფლექსია, მისი გახდომა შემეცნების საგნად, ანუ რელიგიის თეორია, რელიგიათმცოდნეობა. ისე როგორც შემეცნება წინ უსწრებს შემეცნების თეორიას, ხოლო შემეცნების პირობაა შემეცნების საგანი და შემეცნებელი სუბიექტი, ასევე რელიგია წინ უსწრებს რელიგიის თეორიას, ხოლო ამ უკანასკნელის ჩამოყალიბებისთვის აუცილებელია რელიგიური გრძნობის, რიტუალების და სიმბოლოების, როგორც ფაქტების, არსებობა, რომელთა ფიქსირება შეადგენს რელიგიის სისტემას. რელიგიის სოციოლოგიის ამერიკე-

ლი წარმომადგენელი, რობერტ ბელა, ამ განსხვავების შესახებ აღნიშნავს: „წმინდანს აღამიანები იაზრებდნენ ალბათ იმ დროიდან, როცა მათ ისწავლეს აზროვნება, მაგრამ იმაზე დაფიქრებას, რატომ იაზრებს აღამიანი წმინდანს, ისინი არცთუ დიდი ხნის წინ შეუღღგნენ“ (19, 265). არაა სარწმუნო, რომ აღამიანები არცთუ დიდი ხნის წინათ შეუღღგნენ რელიგიის გააზრებას. ახალი დარგი ამ სფეროში მხოლოდ რელიგიის სოციოლოგიაა. რელიგიის რელიგიური და განსაკუთრებით რელიგიის ფილოსოფიური გააზრება, ათეულ საუკუნეებს ითვლის და ამას აეგორის მიერ დასახელებული ანტიკურ მოძღვრებათა წარმომადგენლების ეპოქას ასაბუთებს. აქ ნათქვამში ერთი რამე უდავოა — (რელიგიის ახსნას წინ უსწრებდა რელიგია.)

აქამდე ჩვენ ემსჯელობდით რელიგიაზე ისე, რომ არ გავვიანალიზებოდა მისი ცნება, არ დაგვისევამს კითხვა — რამდენად შეგვიძლია და გვაქვს უფლება, ვიმსჯელოთ რელიგიაზე, არსებობს კი რელიგია, როგორც ასეთი, და თუ არ არსებობს, რა გვაძლევს უფლებას, ვიმსჯელოთ საერთოდ რელიგიაზე და არა მის კონკრეტულ ნაირსახეობაზე. ყოველ შემთხვევაში (რელიგიის სოციოლოგიის ერთ-ერთი ამოცანაა რელიგიის ცნების დადგენა და რელიგიათა კლასიფიკაცია, სულ ერთია, ეს იქნება იმ პრინციპით, როგორც ამას აკეთებდა ფოიერბახი — მსოფლიო რელიგიათა კლასიფიკაციის სახით, თუ იქნება სხვა უფრო სრულყოფილი თანამედროვე კლასიფიკაციები. ერთი რამ ცხადია, რომ არსებობს რელიგიათა სხვადასხვა ტიპები, როგორც გლობალური, ისე ლოკალური და მათი გარკვეული პრინციპით სისტემატიზაცია რელიგიის სოციოლოგიის ერთ-ერთი ამოცანაა) ასევე აუცილებელია იმის დასაბუთება, რომ ამ ტიპოლოგიისაგან აბსტრაქტიზებით გვაქვს უფლება, ვიმსჯელოთ რელიგიაზე საერთოდ და მას აქვს ტიპოლოგიაში მოქცეულ რელიგიათაგან განსხვავებული რეფერენტი, მაგრამ ხვით ეს რელიგიები საფუძველია, რომლისგან ამოსვლით იქმნება რელიგიის ცნება. იგი აერთიანებს იმ საერთო ნიშნებს, რაც რელიგიურ სისტემებს ახასიათებს.

რელიგიის არსების ახსნა მოითხოვს არა მარტო იმის განსაზღვრებას, რა ადგილი უკავია რელიგიას სოციალურ ყოფიერებათა სისტემაში და როგორია მისი ბუნება როგორც სოციალური ყოფიერების ერთ-ერთი ფორმისა, არამედ უნდა განისაზღვროს მისი შინაარსი და საგანი — იქნება ეს აღამიანის ყოფიერების საზღვრების, მისი საზრისის, სიკვდილისა და განჯვის რაობის ახსნა, თუ სხვა. როგორც თანამედროვე რელიგიის სოციოლოგები აღნიშნავენ, ყოველივე ამასთან ერთად აუცილებელია იმის ანალიზიც, როგორ ესმოდათ სხვადასხვა ეპოქაში რელიგიის არსება, რა ღონეს აკმაყოფილებდა რელიგიის არსების ახსნის ისტორიული ფორმები, დაწყებული იქიდან, როცა რელიგია გამოცხადდა მოგყუებად, რომელიც ემსახურებოდა ქურუმთა გამდიდრებას. ამ თეორი-

ის ძირები შეიძლება ვეძიოთ ძველი ინდოელების ლოკაიაგების სკოლიდან მოყოლებული მეთიურამეგე საუკუნის ფრანგი მაგერიალისგებით დამთავრებული. ეს თეორია მხარდაჭერას პოულობს მარქსთან, რომელმაც რელიგია ოპიუმად და გაბატონებული კლასის მსახურად გამოაცხადა. რელიგიის ახსნის ერთ-ერთი ისტორიული ცდაა მისი წარმოშობის წყაროდ ადამიანთა უეცობის გამოცხადება; ასევე უმწეობა ბუნების ძალების წინაშე და შიში, რომელიც იწვევდა მეციურის რწმენას, აიძულებდა ადამიანებს, კულტად ექციათ ბუნების ძალები. კაცობრიობის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე რელიგიის ახსნის მრავალი ცდა იყო. რელიგიის სოციოლოგიამ უნდა მოუნახოს თითოეულ მათგანს საკუთრივი ადგილი და როლი რელიგიის ახსნაში, ან კიდევ უჩვენოს მათი უვარგისობა რელიგიის არსების გასაგებად. ისტორიულ ახსნათა ანალიზში დაგვეხმარება რელიგიის არსების თანამედროვე დონეზე წვდომაშიც. რელიგია რომ ადამიანის ქმნილებაა, ეს ღღესაც უდავოა, მაგრამ რელიგიის და ღმერთის რწმენის ადამიანურ წარმოშობას ჯერ კიდევ ქსენოფანემ ჩაუყარა საფუძველი, როცა წამოაყენა ანთროპომორფისგული თეორია, რომლის მიხედვით ადამიანები ღმერთებზე წარმოდგენას იმუშაებდნენ საკუთარი თავის მიხედვით და ცხოველებიც, რომ პქონოდათ მისი წარმოდგენის უნარი, თავიანთ მსგავს ღმერთებს შექმნიდნენ. ამ და სხვა ამგვარი თეორიების ანალიზში, მათში მისაღებისა და მიუღებლის გამოჩენა რელიგიის სოციოლოგიის ერთ-ერთი ამოცანაა. რელიგიის არსებას ვერ აუხსნით, თუ არ გავითვალისწინებთ მის შექმნაში წარმოსახვის როლი, მით უმეტეს, არსებობდა თეორია, რომელიც რელიგიას მთლიანად ადამიანის წარმოსახვის შედეგად თვლიდა. ამიგომ რელიგიის სოციოლოგია რელიგიის ისტორიულ ახსნათა ყველა თეორიასთან კავშირში უნდა აანალიზებდეს რელიგიის არსებას.

რელიგიის არსების ახსნა აუცილებლობით გულისხმობს რელიგიის ინსტიტუციონალურ ანალიზსაც — რელიგიურ დაწესებულებათა იერარქიის, საღვთო წიგნების, რიტუალების, სიმბოლოების, სოციალური და სარწმუნოებრივი მნიშვნელობის ანალიზს. უნდა აიხსნას, რა მიმართებაა რელიგიის მიხედვით სააქაოსა და საიქიოს, მიწიერსა და ღვთიურს შორის. როგორ ასაზრისიანებს მიწიერ ყოფას მეციურით და რამდენად ეხმიანება ეს გასაზრისიანება მორწმუნეთა გულისთქმას, რამდენად აკმაყოფილებს რელიგიური ღირებულებანი მრევლს და კულტის მსახურთ. გარდა ამისა, რელიგიის სოციოლოგიამ უნდა გაანალიზოს ყოველი რელიგიის შიგნით არსებული მიმდინარეობანი, მაგალითად ქრისტიანობის შიგნით: კათოლიკური, მართლმადიდებლური, პროტესტანტული და სხვა ნაკადები. გარდა ამისა, (აუცილებელია გლობალურ რელიგიათა ნიადაგზე წარმოშობილ სექტათა ანალიზში) რელიგიის სოციოლოგიამ უნდა მოახდინოს რწმენის გიპოლოგია, არა მარტო თანამედ-

როვე ეგაპზე, არამედ ისტორიულ ვითარებათა შესწავლის შუქზეც, შექმნას ისტორიული გეოლოგია.) ეს ეხება არა ამა თუ იმ გლობალურ რელიგიათა ისტორიას, არამედ რელიგიურობის განვითარებას, რელიგიურობის ფორმებს; იქნება ეს კერძოთაყვანისმცემლობა, პოლითეიზმი, მონოთეიზმი, თუ სხვა სახის ღიფერენციაცია, მაგალითად, ისეთი გეოლოგია, რომელსაც გვთავაზობს ბელი — პრიმიტიული, არქაული, ისტორიული, ადრეული თანამედროვე და თანამედროვე. უნდა გაანალიზდეს, თითოეულ გიჟს რა ახასიათებს — სპეციფიკური და საერთოც. მაგალითად, მითი დამახასიათებელია მხოლოდ პრიმიტიულისთვის, როგორც ლევი-ბრიული ფიქრობდა, თუ ის ახასიათებს თანამედროვესაც, ან კიდევ საკითხი — როგორ იცვლის მითი თავის სახეს რელიგიის სხვადასხვა გიჟში. შეიძლება ყველა ასპექტი არ იყო დასახელებული, მაგრამ მოკლედ თუ შევაჯამებთ, რელიგიის სოციოლოგიის პირველი ამოცანაა, გასცეს პასუხი კითხვაზე — რა არის რელიგია, როგორც სოციალური ფენომენი? მაგრამ ეს რელიგიის სოციოლოგიის ერთი მხარეა. საკითხთა შემდეგი წრე ეხება იმას, თუ რა როლს ასრულებს რელიგია საზოგადოებაში, როგორც გლობალური საზოგადოების, ისე მის შიგნით სოციალური ჯგუფების და პიროვნებების მიმართ. (უნდა განისაზღვროს აგრეთვე რელიგიის როლი საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა ასპექტში, იქნება ეს ეკონომიკური, პოლიტიკური, მწეობრივი, მხატვრული, შემეცნებითი, თუ სხვა მომენტები. რელიგიის გავლენის გარეშე არ რჩება ადამიანის არც საზოგადოებრივი და არც პირადი ცხოვრება და მოღვაწეობა, ისე როგორც საზოგადოებრივი ყოფიერების არც ერთი სფერო.) ამდენად, იმ მიმართებათა სპექტრი, რომელიც რელიგიის სოციოლოგიამ უნდა განიხილოს, ძალზე ფართოა. ამავე დროს მან უნდა გასცეს პასუხი კითხვაზე — რას ნიშნავს რელიგია საზოგადოებისათვის? რას აძლევს რელიგია საზოგადოებასა და ადამიანს და თავის მხრივ, რას აძლევს რელიგიას საზოგადოება, ადამიანი და საზოგადოდ სოციალური ყოფიერება.

ისე, როგორც დარგობრივი სოციოლოგიის სხვა სფეროებშიც, რელიგიის სოციოლოგიაშიც განხილვის საგანია საზოგადოებისა და რელიგიის მიმართების ორივე ასპექტი — რელიგიის გავლენა დანარჩენ სოციალურ სამყაროზე და დანარჩენი სოციალური სამყაროს გავლენა რელიგიაზე. უკუაქვემდებარის სქემები, რომლებიც გამოყენებულია ხელოვნების სოციოლოგიაში, გამოსადეგია რელიგიის სოციოლოგიაშიც. განვიხილოთ რელიგიისა და ერთ-ერთი სოციალური ინსტიტუტის — სახელმწიფოს მიმართება რელიგიის სოციოლოგიის თეალსაზრისით. აქ საკითხი ეხება, პირველ რიგში, იმას, არის თუ არა რელიგია სახელმწიფო სტრუქტურის ნაწილი. თუ არის, რა ადგილი უკავია ამ სტრუქტურაში, თუ არ არის, რა სტატუსითაა წარმოდგენილი სახელმწიფოში, როგორია მისი

პოზიციას სახელმწიფოს პოლიტიკის განხორციელებაში. სახელმწიფოსა და რელიგიის მიმართება ერთმნიშვნელოვან გადაწყვეტას არ ექვემდებარება. სახელმწიფოთა უმრავლესობაში რელიგია არ არის გამოყოფილი სახელმწიფოსაგან, მაგრამ სოციალისტურ სახელმწიფოდ წოდებულ პროლეტარიატის დიქტატურაში რელიგია გამოყოფილია სახელმწიფოსგან არსებობის პირველივე დღიდან და იგი ხდება გამუდმებული დენისა და გერორის ობიექტი. მოსალოდნელია, რომ რელიგიური ორგანიზაციებიდან იმავე პასუხს მიიღებდნენ, მაგრამ ხშირად რელიგია ასეთი სახელმწიფოსაც კი მსარს უჭერდა თავის პოლიტიკაში. ასე მაგალითად, სამამულო ომში რელიგია შეძლებისდაგვარად ეხმარებოდა საბჭოთა სახელმწიფოს, იმდენად, რომ პროლეტარიატის ათეისტური მსოფლმხედველობის დიქტატურამაც კი საჭიროდ ჩათვალა, ჯილდოთი აღენიშნა რელიგიის როლი გერმანელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში. ბუნებრივია, ყველა ვითარებაში და ყველა ნაბიჯის მიმართ რელიგიას არ შეეძლო უდრტივად მოქცეოდა ათეისტურ სახელმწიფოს, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ეკლესიებს სურავდნენ, კულტის მსახურთ აპატიმრებდნენ და ეკლესიის ქონებას იგაცებდნენ. რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის მეთაურის გიხონის ანათემა კომუნისტების მიმართ გამოწვეული იყო იმ ვანდალური ქმედებით, რასაც სისტემატურად ჩადიოდნენ ისინი. ეს გლობალური სახელმწიფოებრივი მასშტაბის ქმედებანი აირეკლებოდა ყოველ რეგიონში, როგორც ეკლესიის, ასევე ხელისუფლების მხრივ. ზოგჯერ პერიფერია ცენტრს აჭარბებდა ანტირელიგიურ საქმიანობაში, ზოგჯერ პირიქით, ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ ეკლესიის მოქმედებას ამა თუ იმ რეგიონში რწმენის ქმედითობის მიხედვით. ამით არის გამოწვეული ის გარემოება, რომ ზოგან ეკლესიამ შეინარჩუნა არსებობა, ზოგან კი მხოლოდ შენობები დარჩა. ბევრგან ეს შენობებიც დაანგრეს და ზოგან კი გადააკეთეს კულტსახლებად, სამეურნეო საწყობებად და მეცხოველეობის ფერმებადაც. ყოველივე ამის უკან იდგნენ ადამიანები და წარმოებდა ბრძოლა ათეისტებსა და თეისტებს შორის, რაც ადამიანთა ურთიერთობის გამოხატვა იყო საერო და საეკლესიო ხელისუფლების მიმართ. ყოველივე ეს რელიგიის სოციოლოგიის ემპირიული ანალიზისა და განაზრების საგანია. რელიგიის სოციოლოგიას აინტერესებს საზოგადოებრივი ორგანიზაციების მიმართება ეკლესიასთან და ეკლესიის კავშირი თუ დაპირისპირება ამ ორგანიზაციებთან, იქნება ეს პოლიტიკური პარტიები იქ, სადაც მრავალპარტიული სისტემაა, თუ პოლიტიკური პარტია, სადაც ერთპარტიული სისტემაა. პარტიებისადმი კუთვნილების შესაბამისად, თუ მის მიუხედავად არჩევნების დროს ინდივიდებისა თუ ამა თუ იმ ჯგუფების ადამიანების დამოკიდებულებას პარტიისადმი, ხმის მიცემის პროცედურას მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს რელიგიური რწმენის სახეობა, რწმენის

ქონა თუ უქონლობა, ან კიდევ ღონე. ამერიკელმა რელიგიის სოციოლოგებმა დაადგინეს, რომ კათოლიკეები უფრო დემოკრატიებს აძლევენ ხმას, პროტესტანტები კი ნაკლებად ირჩევენ დემოკრატიებს. ისიც დადგინდა, რომ რელიგიურად აქტიური კათოლიკეები უფრო მეტ მზაობას აქვთ არჩევნებში დემოკრატიების მხარდასაჭერად, ვიდრე ფორმალური კათოლიკეები, მაშინ, როდესაც რელიგიურად აქტიური პროტესტანტები რესპუბლიკელებს უჭერენ მხარს. რელიგიის სოციოლოგიურმა კვლევამ პარტიების გარდა უნდა მოიყვას სხვა სახის გაერთიანებებიც, პროფესიული კავშირები, ახალგაზრდული ორგანიზაციები, თუ სხვა. ამ სფეროებშიც რელიგიის სოციოლოგიას მიმართებათა მთელი ქსელი აქვს განსახილველი.

(რელიგიის სოციოლოგიის სფეროს ეკუთვნის რელიგიათა თანაარსებობის ფორმათა შესწავლაც. როგორია ესა თუ ის რწმენა სხვა კონფესიათა მიმართ, არის თუ არა გოლერანტული და რამდენად ახორციელებს გოლერანტობას რეალურად. თუ არ არის გოლერანტული, რა ფორმებით გამოხატავს ამას, — ეს საკითხები რელიგიის სოციოლოგიის აქტუალურ პრობლემატიკას ეკუთვნის, რადგან თანამედროვე მრავალფეროვან სახელმწიფოებში რწმენის მრავალი სისტემა არსებობს, საეკლესიოს საეროსადმი მიმართების გვერდით არანაკლებ მნიშვნელოვანია თვით რწმენათა შორის მიმართების საკითხიც. როგორ მოხდა, რომ საბჭოთა კავშირად წოდებული სახელმწიფოს ბევრ რეგიონში არც ერთი სინაგოგა არ არის, მაშინ როდესაც ზოგან მცირე გერიტორიაზე ერთიმეორის გვერდით არსებობს რამდენიმე რწმენის შესაბამისი ინსტიტუტები, მაგ. თბილისში. ამ კითხვაზე ისტორიული კითხვაც გვეხმარება პასუხის გაცემაში, მაგრამ ყველაზე მეტ ინფორმაციას გვაძლევს განსხვავებულ რწმენათა წარმომადგენლების ურთიერთდამოკიდებულების შესწავლა და საბოლოოდ მათდამი სახელმწიფოს დამოკიდებულებისაც. ეს კი მარტო დოკუმენტურ ანალიზს ვერ დაემყარება. საჭიროა გამოკითხვისა და სხვა მეთოდების გამოყენება, იქნება ეს ემპირიულ-სოციოლოგიური, სოციალურ-ფსიქოლოგიური, თუ სხვა ასპექტები. ზოგჯერ საკმაოდ რთულია ამ ასპექტების განსხვავება, მაგრამ მათი აუცილებლობა ეჭვს არ იწვევს.

(რელიგიის სოციოლოგიის ერთ-ერთი სფეროა რელიგიის დამოკიდებულების განსაზღვრა ღიდი სოციალური ერთობებისა და ფენებისადმი. ეს ურთია, სოციალურ ფენებს გამოვხატავთ კლასების ცნებით, სტრატების, ელიტების თუ პროფესიების გზით, ყველა ვითარებაში საქმე გვაქვს გარკვეული ინტერესებით, მდგომარეობით, თუ სტატუსით დაკავშირებულ ადამიანთა დიდ ჯგუფებთან, რომელთაც საკუთარი პოზიცია აქვთ რელიგიის მიმართ. და საკითხი ისმის რელიგიის ზემოქმედებაზე ამ სტრუქტურათა ყოფიერებისადმი და შესაბამისი სტრუქტურების

დამოკიდებულებაზე რელიგიის მიმართ. სმავე დროს, უნდა გავითვალ-
ისწინოთ, რომ სოციალური სტრუქტურების გამომსატეველი ცნებები კრე-
ბითი არაა და კლასის თუ ფენის პოზიცია არ ნიშნავს, რომ ეს საერთოა
ყველა მისი წევრისათვის. კვლევამ უნდა დაადგინოს, რა განაპირობებს
კლასის წევრთა უმრავლესობის ილენტურ პოზიციას და რა იწვევს ამ
პოზიციიდან გადასრას ცალკეულ ინდივიდთა თუ უმცირესობის მხრივ.)
როგორც კალიფორნიის უნივერსიტეტის პროფესორი ჩარლზ გლოკი
აღნიშნავს, ამერიკელებს მრავალი კვლევა ჩაუტარებიათ ამ მიმართე-
ბით, რათა დაედგინათ „კავშირი ისეთი ფაქტორებს შორის, როგორცაა
სქესი, ასაკი, განათლება და პროფესია. ერთი მხრივ, და სექტანტურ
მოძრაობაში მონაწილეობა მეორე მხრივ — ეკლესიაში სიარულის
სიხშირე და რელიგიური რწმენის გამოხატვის ფორმები. ამ გამოკლე-
ვათა უმრავლესობის ძირითადი მიზანი იყო კავშირის დადგენა რელი-
გიასა და სოციალურ კლასს შორის; კლასობრივი განსხვავებანი რე-
ლიგიური რწმენის გამოხატვის ფორმებში მნიშვნელოვან აღვილს იჭ-
ერს უმრავლესობა დისკუსიებში რელიგიურ მსახურებათა დამსწრეთა,
ან სექტის წევრთა გიპოლოგიაში. კერძოდ, ამან ასახვა პოვა ნიბურის
შრომაშიც, რომელიც მიეძღვნა იმის გარკვევას, როგორ მიჰყავს ამერიკელ
საზოგადოებაში განსხვავებულ ღირებულებებს მეშვეიღრეობას მოკლე-
ბული და სამუალო კლასის წარმომადგენელთა ერთი ჯგუფი სექტან-
ტურ და მეორე საეკლესიო რელიგიურ აქტივობამდე.“ (94, 187).

(განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა რელიგიის სოციოლოგიის სფ-
ეროს ის ნაწილი, რომელიც ეხება რელიგიისა და პიროვნების მიმა-
რთებას, რამდენადაც რელიგია ორიენტირებულია სათითაოდ ყოველ
ადამიანზე, რომლებიც შეადგენენ მის მრევლს, ისე როგორც სხვა შემთხ-
ვევაში, ამ დიალექტშიც რელიგია — ინდივიდი, მიმართება ორმხრივი
კავშირის ფორმით ხორციელდება: რელიგიის შემოქმედება ინდივიდზე
და ინდივიდების დამოკიდებულება რელიგიისადმი.) თანამედროვე რე-
ლიგიის სოციოლოგიაში ემპირიულ და თეორიულ განასერში ჰარბობს
უმთავრესად რელიგიის ინდივიდისადმი დამოკიდებულების აქცენტი.
ჩარლზ გლოკი ამ მიმართებით კვლევაში განსაკუთრებული მნიშვნელო-
ბისად მიიჩნევს სამ კითხვას: „1. რა ზომით შეიძლება განსხვავებოდ-
ნენ ინდივიდები მათი მიმართებით რელიგიისადმი? 2. რა განაწყობს
ინდივიდებს რელიგიური ორიენტაციის განსხვავებულ ფორმებზე? 3.
როგორია განსხვავებულ რელიგიურ ორიენტაციათა შედეგები ინდივი-
დის ქცევისთვის?“ (94, 184). (დღეს ადამიანთა დიდი ნაწილი მზარდ ინ-
ტერესს იჩენს რელიგიისადმი, განსაკუთრებით იმ ქვეყნებში, სადაც რე-
ლიგია აკრძალული ან დისკრედიტებული იყო, მორწმუნე — დათრგუნუ-
ლი, ხოლო კულტის მსახური განდევნილი და სადაც რელიგიის თავისუ-
ფლების დამეება და მღვდელთმსახურების გამოცოცხლება, ისევე

როგორც კულტმსახურების ყველა ფორმა, იწვევს სწრაფად მზარდ ლტოლევას მისადმი. ეს ზრდა იგრძნობა იმ ქვეყნებშიც, სადაც გრადიციულად ეკლესია და რელიგია ყოველთვის იყო თაყვისუფალი ორიენტაციის ობიექტი, როგორც ვლოკი აღნიშნავს, დღეს რელიგიისადმი ინტერესის გაცხოველება იგრძნობა ამერიკის შეერთებულ შტატებში და ამავე დროს, უაღრესად განვითარებული სოციოლოგიის ქვეყნის რელიგიის სოციოლოგთა სახელით აცხადებს, რომ მათ არა აქვთ „არავითარი წესი, გამოზონ და, მაშასადამე, აღწერონ აღდგენის ეს პროცესი, ახსნან მისი მნიშვნელობა და მუსტად განსაზღვრონ მისი განვითარების პერსპექტივები“. (94, 186).

თუ ამერიკელ სოციოლოგებს შეუძლიათ ამის თქმა, მით უფრო მეტი საფუძველი გვაქვს ვაღიაროთ ჩვენ, იმ ქვეყნის წარმომადგენლებმა, რომელმაც უარი თქვა ეკლესიაზე და რომლის მოქალაქეებს ათეიზმით ჰქონდათ გონება დაბნელებული, რომ ჩვენთვის რელიგიის სოციოლოგია უფრო მეტადაა ახალი ხილი, ვიდრე სოციოლოგია. ეს უკანასკნელიც ხომ აკრძალული იყო და როგორ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ რელიგიის სოციოლოგიური კვლევის ჩვენ წინაშე მდგარ ამოცანას თავს გაეართმევთ რელიგიის სოციოლოგიური კვლევის გრადიციების უქონლობისა და კვლევის მეთოდების შეუმუშაველობის ვითარებაში. ამიგომ გამოიყურება უმწეოდ ის რამდენიმე დასახელების შრომაც, რომელთაც რელიგიის სოციოლოგიური ანალიზი დაუსახავთ მიზნად. ფაქტობრივად ისინი ათეიზმის სოციოლოგიური ტერმინოლოგიით შელამამბეული ფორმებია. ამიგომ ჩვენთვის არსებითია ის გამოცდილება, რაც ამერიკულ თუ ევროპულ სოციოლოგიაშია ამ მიმართულებით, როგორც თანამედროვე, ისე კლასიკოსი ავტორებისა, მაქს ვებერის, თუ ემილ დიურკჰეიმისა. ფართო შესაძლებლობა არის, გამოვიყენოთ ევროპული და ამერიკული ტიპოლოგიები, მორწმუნეთა კლასიფიკაციები. ძალზე მნიშვნელოვანია დადგინდეს „რელიგიურ რწმენათა ტიპები, რომელთაც მისდევს ინდივიდები სხვადასხვა გარემოში“. ამ საკითხის კვლევის გზა ემპირიულია. რელიგიის სოციოლოგიის კვლევის არსებით ამოცანას წარმოადგენს რელიგიის გავლენა ადამიანთა ქცევაზე, — იქნება ეს გამოხატული ოჯახში ოჯახის წევრთა მიმართ, თუ ოჯახის წევრთა რელიგიის მიმართ. ემპირიული კვლევებით დადგინდა, რომ უშვილო ოჯახები უფრო მორწმუნენი და აქტიურნი არიან ეკლესიის საქმიანობაში, ვიდრე შვილიანები. ეს შეიძლება აიხსნას იმით, რომ უშვილოების სამრუნავი საკუთარი თავი და ეკლესიაა. აქტიურობით გამოირჩევიან დაუოჯახებელი ინდივიდებიც. ზოგიერთი სოციოლოგის მტკიცებით, ეს იმით აიხსნება, რომ დაუოჯახებელ ინდივიდებში ოჯახისადმი ზრუნვას და ოჯახის გრძნობას ცელის ეკლესიისადმი ზრუნვა და გრძნობა. მრავალი კვლევაა ჩატარებული ინდივიდთა პოლიტიკურ საქმიანობაზე რე-

ლიგიის გავლენის შესასწავლად, ისე როგორც გარკვეულ სოციალურ ჯგუფთა მხრივ პოლიტიკის გაგარებაში რწმენისა თუ ურწმუნობის მნიშვნელობის დასადგენად. განსაკუთრებით ღირებულია „რელიგიური განათლების და რელიგიური რწმენის ინდივიდთა მორალზე გავლენის გამოკვლევა“.

ჩარლზ გლოკი სამართლიანად მიუთითებს, რომ „რელიგიური კუთვნილების სოციალურ ეკონომიკურ და პოლიტიკურ საკითხებთან მიმართების კავშირის გამოკვლევაზე არც თუ ისე დიდი ძალისხმევაა დახარჯული. სხვათა შორის ეს დიდი საკითხია, რომლის განხილვის მნიშვნელობა გამომდინარეობს იმაში დარწმუნებლობიდან, რომ რელიგიურ რწმენას შეუძლია, გავლენა მოახდინოს ღირებულებებზე, რომლებიც განსაზღვრავენ სოციალური სამყაროს აღქმის ხასიათს“. (24, 189). რელიგიურობაზე გავლენას ახდენს ინდივიდთა ასაკიც. რა დასამალია, ადამიანი ასაკში შესვლასთან ერთად სულ უფრო მეტ შიშს განიცდის სასრულობის გამო და მეტ ყურადღებას აქცევს იმ ღირებულებებს, რომლებიც უსასრულობის უზრუნველყოფას ჰპირდებიან. ასეთი კი მხოლოდ რელიგია და რელიგიური ღირებულებანია. ამდენად, ადამიანი სულ უფრო აქტიური ხდება ხანდამშულობის პერიოდში რელიგიურობის მიმართ. ამით ის გარკვეულ „ჯილდოს“ ელოდება საეკლესიო მოძღვრებიდან. ვინ როგორ აღიქვამს ამ „ჯილდოს“, რამდენად შველით მათ ეს, ამის მიხედვითაც შეიძლება განისაზღვროს მტკიცე რწმენის, ნაკლებად მტკიცე რწმენის, შემთხვევიდან შემთხვევამდე რწმენის და ურწმუნო ადამიანთა პოზიციები.

საერთოდ, საერო ცხოვრების ყველა მხარე ავლენს კავშირ-მიმართებას რელიგიასთან და ამდენად, სოციალური სინამდვილის ყოველი ფენომენი უნდა იყოს განხილული ამ კავშირის შუქზე — ესაა რელიგიის სოციოლოგიის მთავარი ამოცანა. საერო ინსტიტუტებისა და რელიგიური იდეების კავშირი ყოველთვის ორმხრივია. ამიტომ არა მარტო რელიგიის გავლენა მნიშვნელოვანი, არამედ რელიგიაზე სოციალურის გავლენაც. ამ მხრივ მეტად არსებითია რელიგიური ინსტიტუტებისა და იდეების სეკულარიზაციის პროცესის შესწავლა, იმქვეყნიურობიდან აქტენგის ამქვეყნიურობაზე გადატანის, ასკეზის შესუსტების და მიწიერის გავლენის გაძლიერების გენდენსიათა შემეცნება. თვით რელიგიის სეკულარიზების პროცესის წვდომაც დიდად უწყობს ხელს რელიგიის სოციოლოგიის ამოცანების განხორციელებას.

განათლების სოციოლოგია

მე-20 საუკუნეში სოციოლოგიის დიფერენციაცია დარგობრივ სფეროებად და ზოგადი სოციოლოგიური თეორიის გვერდით დარგობრივ სოციოლოგიათა ფართო ქსელის აღმოცენება დაკავშირებულია ამ მეცნიერების ფილოსოფიიდან გამოყოფასა და ცხოვრების ყველა სფეროში ღრმად ჩაწვდომის მოთხოვნის წარმოშობასთან. სოციალური ყოფიერების არცერთი სფერო არაა დარჩენილი სოციოლოგიური შექმენების გარეშე, თუმცა ყველა დარგის სოციოლოგია ერთნაირად არ ვითარდება. განათლების სოციოლოგია ერთ-ერთია მათ შორის, რომელიც გამოირჩევა განვითარების სწრაფი ტემპით, რასაც თანამედროვე სოციოლოგებიც აფიქსირებენ. ამერიკელი მარგინ გროუს ამრით, „სოციოლოგიის ფართო დიაპაზონის დისციპლინებს შორის ერთ-ერთი სხვაზე უფრო სწრაფად განვითარებადი განათლების სოციოლოგიის სფეროა“. (19, 174). ეროვნულ სოციოლოგიურ ასოციაციებთან არსებობს განათლების სოციოლოგიის სექციები, გამოდის ჟურნალები „განათლების სოციოლოგიის“ სახელწოდებით, იუნესკოც სცემს ანალოგიური პრობლემატიკის ამ სახველ სპეციალურ ჟურნალს რამდენიმე ენაზე სახელწოდებით — „პერსპექტივები“, „განათლების საკითხები“. განათლების სოციოლოგიის პრობლემატიკის დამუშავების ეს უჩვეულო გეგმი მრავალი სოციალური ფაქტორითაა განპირობებული. პირველ რიგში აღსანიშნავია განათლებისაკენ სწრაფვის ჩქარი ტემპით ზრდა. საქართველოს მონაცემები რომ ავიღოთ, პირველი უმაღლესი სასწავლებელი 80 წლის წინათ დაარსდა და მის სტუდენტთა რაოდენობა ათასსაც ვერ აღწევდა. ნახევარი საუკუნის შემდეგ საქართველოში იყო 21 უმაღლესი სასწავლებელი და საყოველთაო საშუალო განათლების ვითარებაში სკოლადამთავრებულთაგან ყოველი მეექვსე ხედებოდა უმაღლეს სასწავლებელში. ამჟამად საქართველოში ავადმყოფური ბუმი უმაღლეს სასწავლებელთა ზრდის მხრივ. ათიოდე წლის წინ ერთი სამედიცინო ინსტიტუტი იყო და საქართველო იმდენად იყო გაჯერებული ექიმებით, რომ ამ ინსტიტუტის კურსდამთავრებულთა ნაწილი საბჭოთა კავშირის სხვა რესპუბლიკებში ნაწილდებოდა. ამჟამად 55 სამედიცინო უმაღლესი სასწავლებელია, რომელთა მიერ გამოშვებული ექიმები საკმარისი იქნებოდა 25 მილიონიანი მოსახლეობის მქონე სახელმწიფოსთვის. ასეთივე გავგონარი ბუმი იურიდიული პროფილის უმაღლეს სასწავლებელთა შემთხვევაში. ათიოდე წლის წინათ არსებული ერთი იურიდიული ფაკულ-

გეგმის ნაცულად ღღეს არსებობს 160 იურიდიული ინსტიტუტი თუ შაკულ-გეტი. თუ მაშინ ყოველი მეექვსე ხედებოდა უმაღლეს სასწავლებელში, ამჟამად ყველა „სწავლობს“. ასეთი პათოლოგიური ზრდა სტაბილური განვითარების ქვეყნებში არაა, მაგრამ ზრდის ტენდენცია არსებობს როგორც განვითარებულ, ისე განვითარებად ქვეყნებში. ამერიკელი სოციოლოგების ინფორმაციით 1940 წელს ამერიკულ კოლეჯებსა და უნივერსიტეტებში სწავლობდა 1 250 000 სტუდენტი, ე. ი. 18-21 წლის ახალგაზრდათა 15 პროცენტი. 1963 წელს მათი რიცხვი იყო 4 200 000, შესაბამისი ასაკის — 40 %. შემდგომ 5 წლის განმავლობაში მათი რიცხვი 1 000 000-ით გაიზარდა. ანალოგიური სურათია ევროპის ქვეყნებშიც. განათლების მიღებისადმი ინტერესი გამოწვეული იყო სამოგადობრივ ყოფიერებაში იმ ძირეული ძვრებით, რომლებმაც მიგვიყვანა განათლებულ კადრებზე დიდ მოთხოვნამდე. დღევანდელ სამოგადობებაში არაკვალიფიცირებულ მუშებზე მოთხოვნა თითქმის ნულამდეა დაყვანილი. ყველა პროცესი მანქანების გზით სრულდება. მანქანების მართვას კი განათლება სჭირდება.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ მსოფლიო დაიყო ორ სისტემად და ორ ბანაკად. მათ შორის დაპირისპირებამ აუცილებელი გახდა გექნიკურ-მეცნიერული და საინჟინრო პერსონალის სულ უფრო მეტი რაოდენობით და მაღალკვალიფიციურად მომზადება. სამხედრო გექნიკის განვითარებისთვის საბჭოთა კავშირის მთელი ძალისხმევის წარმართვამ, წარმატებებმა კოსმოსის ათვისებაში, გამოიწვია საპასუხო ღონისძიებათა მთელი ციკლი ევროპისა და ამერიკის მხრივ. აუცილებელი გახდა მეცნიერულ-გექნიკური რევოლუციის შედეგების ახალი თაობისთვის გადაცემა და ამავე დროს ამ მიმართულებით შემდგომი პერსპექტივების განმსაზღვრელი კადრების მომზადება. გარდუვალი იყო არა მარტო უმაღლესი განათლების, არამედ საშუალო განათლების სისტემების რეორგანიზაცია, რომელიც ახალგაზრდებს უმაღლესი სასწავლებლებისთვის ამზადებდა. რადიკალურად ახალი მოთხოვნები გაჩნდა მასწავლებელთა და პროფესორთა მიმართ. „მასობრივი უმაღლესი განათლების განვითარება, ნაციონალური სიძლიერისა და კეთილდღეობის სამსახურში ჩაყენებისთვის ზრუნვა, საშუალო განათლების რეფორმაში დაინტერესებულობა, სოციალურად და კულტურული გაღატაკებული ოჯახებიდან ბავშვებში სწავლისადმი ინტერესის გაღვივება — ასეთია ძლიერი გარეგანი ძალები, რომლებმაც განაპირობეს განათლების სოციოლოგიისადმი მზარდი ინტერესი და ამ სფეროში მეცნიერული მუშაობის სწრაფი გაფართოება“. (19, 177).

განათლების სოციოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი ტენდენციაა კვლევის ჩარჩოების გაფართოება. თუ ამ დარგის პიონერები: სპენსერი, დიურკჰეიმი, დიუი და თუნდაც მე-20 საუკუნის მთელი რეფორმისტული

პედაგოგიკა შემოიფარგლებოდა საშუალო სკოლების პრობლემატიკით და არ ავრცელებდა კვლევას კოლეჯებსა და უმაღლეს სასწავლებლებზე, უკანასკნელი 50 წლის განმავლობაში ვითარება არსებითად შეიცვალა. კვლევა გავრცელდა განათლების სისტემის ყველა რგოლზე, კვალიფიკაციის ამაღლების სპეციალური კურსების ჩათვლით, მთლიანად მოიცვა ინსტიტუტებისა და უნივერსიტეტების ქსელი. გარდა ამისა, კვლევის სფეროს გაფართოება მოხდა განათლების სოციოლოგიის მხრივ სხვა მეცნიერებებთან კავშირის გზით. აუცილებელი გახდა მომიჯნავე მეცნიერებების მიღწევების ანალიზი იმისთვის, რომ სრულყოფილად აეთვისებინათ გავლენა, რომელსაც სასწავლებლებზე ახდენდა გრადიციუმის, ოჯახის ტიპების, პოლიტიკური ამროვნების და სხვა სოციალურ სფეროთა ცვლილებანი. საჭირო გახდა განათლების პრობლემატიკის კომპლექსური განხილვა სოციალური ყოფიერების ყველა სფეროს პრობლემატიკასთან კავშირში. განსაკუთრებით აქტუალური გახდა სოციალური სტრატეგიკაციის პროცესთა ცვლილებები, ასევე სიახლეები ეთნოსტრუქტურების წარმომადგენელთა ღირებულებით ორიენტაციებში. ეროვნული და რასობრივი ტოლერანტობის და წარსულის გადმონათმეტებთან კავშირის გაწყვეტის სხვა მრავალი მაჩვენებელი. გრადიციად იქცა სხვადასხვა ქვეყნის სოციოლოგთა კვლევის შედეგების შედარებითი ანალიზი, ამ პროცესების მსოფლიო მასშტაბების შესასწავლად.

განათლების სოციოლოგიის პრობლემატიკის აქტუალიზაციამ გამოიწვია თაობათა შორის დაპირისპირებათა გენდენციების გაძლიერება. ტინეიჯერების სულ უფრო მზარდმა პროცესმა წინა თაობის ღირებულებათა მიმართ, კონფლიქტმა ძველი და ახალი თაობის ღირებულებით ორიენტაციებს შორის, რაშიც გარკვეული წილი განათლების სისტემასაც მიუძღვის, რადგან ის სრულყოფილად ვერ ახორციელებს თავის ძირეულ ამოცანებს, კერძოდ, საზოგადოების კულტურის გადაცემას ერთი თაობიდან მეორეზე, თაობებს შორის კულტურათა უწყვეტობას, ახალი თაობების უზრუნველყოფას რწმენითა და ღირებულებებით, მათ ორიენტირებას ზოგადსაკაცობრიო და ისტორიულად შემოწმებულ ღირებულებებზე, რაც გამორიცხავდა სუბკულტურათა შექმნას და ამ გზით სოციალური ანომიის კერების აღმოფხვრას გამოიწვევდა.

კიდევ ერთი ვითარებას უნდა გავსეას ხაზი. დღევანდელმა საზოგადოებამ მთელი სიღრმით გააცნობიერა თითქოსდა გრივიალური, მაგრამ ერთობ მნიშვნელოვანი ფაქტი: „განათლების გზით თანამედროვე ადამიანი ხდება იმად, ვინც არის და ვინც უნდა იყოს“. როგორც ფრანგი მოაზროვნე ოლივიე რებული აღნიშნავს: „ადამიანი განათლების მეშვეობით და მხოლოდ მის გზით ხდება იმად, ვინც უნდა იყოს იგი, ხოლო მასზე ოპტიმისტური შეხედულება კაცობრიობისადმი რწმენის საფუძველია“. (107, 143).

თანამედროვე საზოგადოება ყველაზე მტკივნეულად განიცდის ჩა-
ვარდნებს განათლების სისტემაში, რადგან ამ ვზით საფრთხის წინაშე
დგება ამ საზოგადოების მომავალი. ამიტომ განათლების სოციოლოგი-
ის პრობლემატიკა სულ უფრო მეტ აქტუალობას იძენს. ამის გაცნო-
ბიერება მთელი საზოგადოების მასშტაბით აჩვენებს იმ პერსპექტივას,
რაც განათლებისა და საზოგადოების მიმართებაში ისახება. განათლე-
ბა განაპირობებს საზოგადოების პერსპექტივებს და საზოგადოება გა-
ნათლებისადმი წაყენებული მოთხოვნებით ქმედითად გემოქმედებს
განათლებაზე. ამის დანახვას შეეძლებოდა განათლების სოციოლოგიის
საგნის მოხაზვისა და საზოგადოებასთან მისი მიმართების, საზოგადოე-
ბრივი ცვლილებებით განათლების სისტემის რეფორმის აუცილებლო-
ბის ჩვენების ვზით.

1. განათლების სოციოლოგიის საგანი

განათლება სოციალურ ინსტიტუტთა სისტემაში ერთ-ერთი განმ-
საზღვრელი რგოლია, რადგან მისით ხდება ადამიანის სოციალიზაცია, ე.
ი. ცოდნისა და ღირებულებათა სისტემის გაცნობიერება. თუ გავითვალ-
ისწინებთ, რომ ადამიანის ცხოვრების მთელ მანძილზე სოციალიზაციის
პროცესი უწყვეტია, როგორც იტყვიან, სწავლა სიბავშვობიდან და არაა
შებლდული სიყმაწვილის, ახალგაზრდობის, თუ სიჭარბაგის ასაკით, ამავე
დროს ცოდნა და ღირებულებათა სისტემა იცვლება და ფართოვდება,
გასაგები უნდა იყოს, რამდენად მნიშვნელოვანია განათლების სისტემის
საზოგადოების მოთხოვნილებებთან შესაბამისობაში მოყვანა. განათლე-
ბას ერთ შემთხვევაში განსაზღვრავენ „როგორც ფორმალურ პროცესს,
რომლის საფუძველზე საზოგადოება ერთი ადამიანიდან, ან ჯგუფიდან
მეორე ადამიანს ან ჯგუფს გადასცემს ღირებულებებს, ჩვევებსა და ცოდ-
ნას“ (სმელბერი); მეორე შემთხვევაში „ფართო მნიშვნელობით განათლე-
ბა გაგებულია ინდივიდის მიერ ინფორმაციის და ინდივიდუალური
გამოცდილების დაგროვებად“ (სტოლპიერი), მესამე შემთხვევაში გა-
ნათლების ნაცვლად მსჯელობენ სკოლაზე, იგი გაგებულია როგორც
„საზოგადოებრივი ინსტიტუტი, სადაც წარმოებს პიროვნების ემოციური,
სოციალური და ინტელექტუალური ფორმირება“ (რ. ბერნსი). განათლებ-
ის სისტემის ძირითადი რგოლია სასწავლო დაწესებულებანი — დაწ-
ყებული სკოლით დამთავრებული უმაღლესი სასწავლებლით. მასში
შედის აგრეთვე კადრების გადამზადებისა და კვალიფიკაციის ამაღლების
კურსები. სკოლა ოჯახის გვერდით ადამიანის სოციალიზაციის პრო-
ცესში პირველი უმნიშვნელოვანესი რგოლია. მართალია, სასკოლო
ასაკამდე სოციალიზაცია ძირითადად ოჯახურ გარემოსა და სკოლამ-
დელ დაწესებულებებში ხდება, მაგრამ მას შემდეგ, რაც ბავშვი სასკო-

ლო ცხოვრებაში ჩაებმება, მისი სოციალიზაცია ოჯახზე უფრო მეტად სკოლაზე და მოკიდებული. ოჯახი სკოლასთან ერთად ამიარებს ახალ თაობას ღირებულებათა სისტემას, მაგრამ, გარდა ამისა, სკოლა აკეთებს იმას, რასაც ოჯახი ვერ გაწვდება. სკოლა აიარაღებს ყმაწვილს ცოდნით, რომელიც აუცილებელია სამოგადოებაში არსებობისათვის. დაწყებითი, საშუალო, საშუალო სპეციალური და უმაღლესი სასწავლებელი — ეს ის საფეხურებია, რომლებიც მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავენ ადამიანის ადგილს და როლს სამოგადოებაში, მის სოციალურ სტატუსს და პოზიციას. სამოგადოების სოციალური სტრუქტურაცია მნიშვნელოვანწილად საგანმანათლებლო ცენტრითაა განპირობებული. თანამედროვე სამოგადოებაში ელიტის სტრუქტურას განსაზღვრავს არა წარმოშობა, ან ქონება, არამედ განათლება და კვალიფიკაცია.

სოციოლოგიას განსაზღვრავენ როგორც სოციალური ინსტიტუტების თეორიას, განათლება, როგორც სოციალური ინსტიტუტების ერთ-ერთი ფორმა, სოციოლოგიის საგანია და საკითხი ისმის განათლების სისტემის მიმართ სოციოლოგიის ინტერესებზე. აქ შეიძლება ორი ასპექტი განვასხვაოთ: თეორიული, რომელიც განსაზღვრავს განათლების ცნებას, მის ადგილსა და როლს სოციალურ სისტემაში, სამოგადოებისა და განათლების სისტემის მიმართებას, საგანმანათლებლო დაწესებულებათა იერარქიას და ა. შ. მეორე ასპექტია ემპირიული კვლევა. ემპირიული სოციოლოგია უშუალოდ შეისწავლის განათლების ამა თუ იმ სისტემის თუ ორგანიზაციის ფორმის მიმართებას კონკრეტული სამოგადოებრივი მოთხოვნებისადმი. ეს ორი ასპექტი ხშირად ერთიანდება, სახელდობრ მაშინ, როდესაც კვლევის საგანი ხდება სკოლისა და სამოგადოების მიმართება (ჯონ დიუი), როდესაც განიხილება განათლების თითოეული რგოლის შესაბამისობა თუ შეუსაბამობა სამოგადოების განვითარების არსებული დონისადმი, როდესაც განისაზღვრება განათლების სხვადასხვა რგოლის შესაბამისობა ადამიანის ასაკთან, მის უნარებთან.

განათლება ხელს უწყობს არსებულ თუ გაბაგონებულ ღირებულებათა სისტემის განმტკიცებას. შესაბამისად არსებული წყობილების შენარჩუნებას, მაგრამ იგივე განათლება სოციალურ ცვლილებათა წყაროც ხდება, რამდენადაც მიღწევები და სიახლეები ცოდნისა და განათლების სფეროში იწვევენ სამოგადოებაში ახალი ამოცანებისა და ცვლილებების აუცილებლობას. „განათლების გზით კულტურული ღირებულებანი ინარჩუნებენ არსებობას და თაობიდან თაობას გადაეცემიან. ამავე დროს, განათლება ხელს უწყობს სოციალურ ცვლილებებს, რაც ხდება ახალ ტექნოლოგიურ მეთოდთა დანერგვასა და არსებულ ცოდნათა გადაფასებასთან კავშირში“. (128, 428). განათლება ადამიანის ქცევაზე კონტროლის საშუალებაა.

განათლების სოციოლოგიის ამოცანაა, გააანალიზოს საგანმანათლებ-

ბლო სისტემის სტრუქტურა და ორიენტაცია, განსაზღვროს სკოლის, როგორც გარკვეული სოციალური ინსტიტუტის, გიპი, სტრუქტურა და ორგანიზაცია/დაადგინოს მიმართება: სკოლის პედაგოგიურ კოლექტივსა და მოსწავლეებს შორის, პედაგოგებსა და სკოლის ხელმძღვანელობას, სკოლის ხელმძღვანელობასა და მშობელთა კომიტეტს, პედაგოგებსა და მშობლებს შორის, დაადგინოს მშობელთა პედაგოგიზაციის შესაძლებლობანი და ფორმები, განსაზღვროს მოსწავლეზე ოჯახის, თანაკლასელების და გარემოს გავლენის დონეები; მოსწავლის მიმართება, როგორც სასკოლო ორგანიზაციებისადმი, ასევე ახალგაზრდული კლუბებისა და ორგანიზაციებისადმი, რომელნიც მნიშვნელოვანწილად ახდენენ გავლენას ყმაწვილის ღირებულებით ორიენტაციაზე, შეისწავლოს სკოლის გარეთ მიმართება სკოლასა და მის სოციალურ გარემოს შორის, იქნება ეს ხელისუფლების ორგანოები თუ სხვა სახის სოციალური ინსტიტუტები/განათლების სოციოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანაა, დაადგინოს მშობელთა საქმიანობის გავლენა მოსწავლეებზე პროფორიენტაციაზე, განსაზღვროს, რა როლს ასრულებს ოჯახის სტატუსი და ადგილი სოციალურ იერარქიაში მოსწავლის ქცევისა და სწავლისადმი დამოკიდებულებაზე. სკოლა უმთავრესად ცენტრალიზებულ სისტემას წარმოადგენს. ეს ნიშნავს, რომ სასკოლო პროგრამები, სასწავლო გეგმები, თუ სახელმძღვანელოები რეკომენდირებულია განათლების სისტემის ხელმძღვანელი რგოლების მიერ, მაგრამ არის სკოლის დეცენტრალიზაციის შემთხვევებიც, როდესაც თითოეული სკოლის ხელმძღვანელობას საკუთარი შეხედულების მიხედვით შეუძლია განსაზღვროს, რა საგნები უნდა ისწავლებოდეს, რა პროგრამით და რომელი სახელმძღვანელოებით. სოციოლოგიამ უნდა შეისწავლოს სკოლა, როგორც ცენტრალიზაციის, ისე დეცენტრალიზაციის ვითარებაში, აჩვენოს ყოველი მათგანის უპირატესობა და ნაკლოვანება. სოციოლოგიამ უნდა გააანალიზოს სკოლის მუშაობა ცენტრალიზებული განათლების სისტემის არსებობის და ასევე მის გვერდით ადგილობრივი მნიშვნელობის ორგანოებით ხელმძღვანელობის პირობებში. ზოგიერთ ქვეყანაში განათლების სამინისტრო არ არსებობს და ადგილობრივი მმართველობის ორგანოები განაგებენ სასკოლო ცხოვრებას. არსებობს სახელმწიფო და კერძო სასწავლებლები, ფასიანი და უფასო. მათ შეისწავლის სოციოლოგია. არსებობს ერთხაზოვანი და მრავალხაზოვანი საგანმანათლებლო სისტემები. ერთხაზოვანია, როდესაც ყველა ბავშვს ერთნაირად ასწავლიან, მრავალხაზოვანია, როდესაც ითვალისწინებენ ყმაწვილთა მიდრეკილებებს და სწავლას იწყებენ პროფილირებულ სასწავლებელში, ან კიდევ ემზადებიან უნივერსიტეტში შესასვლელად/სოციოლოგიის განსაკუთრებული დანიჭერესების საგანია მასწავლებლისა და მოსწავლის მიმართება. რა სოციალური მოლოდინი აქვს მოსწავლეებს მას-

წაელელებიდან და მასწაელებს მოსწაელებიდან, როგორია მიმართება სოციალურ მოლოდინებსა და ფაქტობრივ სურათს შორის. ზოგიერთი სისტემა აცებულია მოსწაელის უსიტყვო მორჩილებაზე მასწაელებლისადმი, რაც თავისებური კამარმული წესრიგის მაჩვენებელია, ჯარისკაცივით მოსწაელე მოკლებულია კრიტიკული პოზიციის გამოხატვის უფლებას. სხვა შემთხვევაში მასწაელებლსა და მოსწაელეს შორის ურთიერთობას თანამშრომლობის პრინციპზე ამკვიდრებენ. საინტერესოა, რომ თანამშრომლობის პედაგოგიკის ერთ-ერთი ფორმა საქართველოშიც შემუშავდა. სოციოლოგმა ეს ფორმაც უნდა შეისწავლოს, ისე როგორც გარკვეულ ფარგლებში მოსწაელის მორჩილებისაგან თავისუფლების ფორმა. როდესაც მოსწაელე ცდილობს, ქვეყნის დიდი ნაწილი საკუთარ ნებელობას დაუქვემდებაროს. ასეთ პროცესს საზოგადოებაში ანომიას უწოდებენ. ამ ვითარებას უარყოფითის გარდა დადებითი ფორმითაც გამოხატავენ და ამტკიცებენ, რომ ანომიაა, როდესაც თითოეული თავისთვის ადგენს კანონს. სოციოლოგიას უნდა აინტერესებდეს მოსწაელეთა წარმატებების კავშირი, როგორც მათ უნართან, ისე წარმოშობასთანაც. პარეარდის უნივერსიტეტის პროფესორის ნილ გროსის მტკიცებით, „აკადემური მოსწრება მისწრაფებათა ღონე, პროგრამის გარეშე საქმიანობაში მონაწილეობა, განთესვის პროცენტი — ყოველივე ეს დამოკიდებულია ბავშვის სოციალურ-კლასობრივ კუთვნილებაზე“ (94, 173). როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, ერთი კლასის წარმომადგენელ ბავშვებშიც მათი ღირებულებითი ორიენტაციების და ქვეყნის ფორმების მხრივ დიდი განსხვავებაა. სოციოლოგიამ უნდა გამოიკვლიოს ის ფაქტორები, რომლებიც ამ განსხვავებულ მოქმედებებს უდევს საფუძვლად. სოციალურ ფაქტორთან ერთად (კლასისადმი კუთვნილება), აუცილებელია ეთნიკური და რელიგიური ღირებულებების გავლენის შესწავლა/სოციოლოგიამ უნდა გააანალიზოს სამთავრობო სტრუქტურების გავლენა სასკოლო სისტემასა და საერთოდ განათლებაზე. ასეთივე მრავალსახოვანია უმაღლესი სასწაელებლების სისტემა სოციოლოგიური თვალთახედვით. ყველა შემოადინიშნული პრობლემა, რომელნიც არსებობენ სკოლის შემთხვევაში, კვლავ დგება უმაღლეს სასწაელებელთა ანალიზის დროს და აღნიშნულს ემატება სწაელების ამა თუ იმ ფორმის ეფექტურობა უმაღლეს სასწაელებელში — იქნება ეს ორიენტირება წიგნზე დამოუკიდებელ მუშაობაზე, პროგრამირებულ სწაელებაზე, სალექციო კურსებზე, უშუალოდ ლექტორისა და სტუდენტის სააუდიტორიო ურთიერთობაზე, ან კიდევ გელესერიალებით, ინტერნეტებითა და ჩიპებით სარგებლობაზე. თანამედროვეობამ მრავალი შესაძლებლობა შეუქმნა ახალგაზრდასაც და მასწაელებლსაც. სწაელების რომელი ფორმებია უფრო ეფექტური, ამას კონკრეტული ემპირიული გამოკვლევების საფუძველზე ყველაზე უკეთ განათლების სოციო-

ლოგია დაადგენს. საჭიროა განისაზღვროს უმაღლესი განათლების მქონეთა ვითარებაც, როდესაც ისინი საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ასპარეზზე გამოდიან. ცნობილია, რომ უმაღლესი სასწავლებლების საუკეთესო სტუდენტები სოციალურ ცხოვრებაში ჩაბმისას ხშირად ვერ აგრძელებენ გრადიციას და სამუშაო დონისად გვევლინებიან, მაშინ როდესაც მოუწესრიგებელი და ხშირად ჩამორჩენილი სტუდენტები, საზოგადოებრივ საქმიანობაში ხშირად მეტ უნარს ავლენენ. შემთხვევითი არაა, რომ ელიგის შერჩევის კრიტერიუმად განათლების დონის გვერდით კვალიფიკაციაც გამოიყენება. სტუდენტობის პერიოდში მეამბოხე ცნობიერების ახალგაზრდები საზოგადოებრივ ასპარეზზე გამოსვლისას იბრძვიან რუტინის წინააღმდეგ და საქმიანობის ახალ პრინციპებს ვეთაყვებები, რაც მათ უფრო მაღლა აყენებს ერთგანზომილებიან და კონფორმისტულად განწყობილ ახალგაზრდებთან შედარებით. ყველაფერი ეს უნდა დადგინდეს ემპირიული კვლევის გზით. თუ საწინააღმდეგო პრინციპით ვისარგებლებთ და დაეუშვებთ თავისთავად ცხად ჭეშმარიტებათა არსებობას, რომელთაც თითქოს შემოწმება არ ესაჭიროებათ, შეცდომები არ აგვეცდება. ეს სოციოლოგების მიერ მრავალგზის დაფიქსირდა. მოვიგანთ ერთ მაგალითს: გრადიციულად ითვლებოდა, რომ კაპიტალისტურმა ურთიერთობებმა და საერთოდ ინდუსტრიულმა საზოგადოებამ გრადიციული მრავალთაობიანი ოჯახი თანამედროვე ორთაობიანი ნუკლიარული ოჯახით შეცვალა. თითქმის ყველა სახელმძღვანელოსა და მონოგრაფიაში, რომლებშიც ოჯახის საკითხებზე მსჯელობენ, ეს აქსიომადაა მიღებული. მაგრამ პოლ გომპსონმა სოციოლოგიურ საზოგადოებას აჩვენა ამ ყველას მიერ აღიარებული დებულების მცდარობა. მისი აზრით, სოციოლოგები, როცა მასალას არ იყნობენ, იგონებენ გარკვეულ სინამდვილეს. „სწორედ ამგვარი ოჯახზე მთელი სოციოლოგიური სკოლის აზრი, მცდარი რწმენიდან ამოსვლით, რომ ინდუსტრიალიზაციამ და ურბანიზაციამ წარსულის დიდი, მრავალთაობიანი, გაფართოებული ოჯახები გადააქციეს დღევანდლობის ულტრაპარივალენტულ ნუკლიარულ ოჯახებად. ოჯახის სოციოლოგიაში აზრის ეს სკოლა ბატონობდა ათეული წლების განმავლობაში, მაგრამ 30-იან წლებში ჩატარებულმა ემპირიულმა გამოკვლევამ აჩვენა, რომ დასავლეთ ევროპის თითქმის ყველა ქვეყანასა და ამერიკაშიც ნუკლიარული ოჯახი წარსულშიც ისევე დომინირებდა, როგორც ამჟამად“. (113, 33-34). ყველა თეორიული დოქსა, რომელიც ემპირიულ სინამდვილესთან მიმართების გარეშე აპრიორულ დარწმუნებულობაზე აიგება, შეიძლება იყოს შეცდომაში შემყვანი. ამიტომ სოციოლოგიის ყველა დარგი, მათ შორის განათლების სოციოლოგიაც, ემპირიული კვლევის მონაცემებზე უნდა აიგოს. საინტერესოა, რომ სოციოლოგები დაპირისპირებას თაობებს შორის, კერძოდ ავტორიტეტებზე დაყრდნო-

ბილ ძველ პროფესორებსა და ახალგაზრდებს შორის, რომელთა ამოსაყალი სკეფისისია და რომელნიც ქმნიან ეგრეთ წოდებულ პოსტმოდერნს, უკავშირებენ ინტელექტუალური დოქსასადმი ორ განსხვავებულ დამოკიდებულებას: ერთს სწამს, მეორეს — არა და კრიტიკულად უყურებს წარსულში მიღწეულს. ეს ეხება არა მარტო სოციოლოგიას, არამედ მთელ საუნივერსიტეტო დოქსას, რამეთუ „დოქსა, ბურდიეს თქმით, — ესაა უშუალო თანხმობა სამყაროსთან“. ეს ინტელექტუალური დოქსა ერთმანეთისაგან თიშავს თაობებს, ძველ და ახალ მიმართულებებს. ფრანგ სოციოლოგ პენგოს აზრით, „ჩნდება თეორიები და კონცეფციები, რომელნიც აღაბევენ, ან ამხობენ, აღმოცენდება ცხოვრებას ჩამორჩენილთა და ეპოქის კეალდაკვალ მავალთა სოციალური ჯგუფები. ცოდნის ეს ახალი მწარმოებლები ახლის წარმოშობაში ხედავენ ინტელექტუალური ავტორიტეტების — ერუდიტების, ფილოსოფოსების დეკლასირების მოულოდნელ შესაძლებლობას, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ავტორიტეტები მათ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში შიშს გერიდა. ფორმისა და შინაარსის მიხედვითაც ინტელექტუალური დოქსა შრომისმოყვარე ძველმოდურ ავტორებსა და ახლის მოხერხებულ სწრაფ გამაამრებლებს შორის კონფლიქტის ბეჭედს ატარებს“. ყოველივე ეს უნდა გაგარდეს სოციოლოგიის პრიმმაში და მამინ გახდება რეალურად შესაძლებელი, განისაზღვროს თანამედროვე საუნივერსიტეტო დოქსის ვითარება, მიმართება გრადიციულ მიმართულებებსა და პოსტმოდერნს შორის, ისე როგორც იმ სიახლეთა ეფექტურობა, რომელსაც აეანგარდიდან გამოუსული პოსტმოდერნი გვთავაზობს განათლების სფეროში. ეს რთული, მაგრამ აუცილებელი სამუშაოა, რომლითაც უნდა იყოს დაკავებული განათლების სოციოლოგიის სპეციალისტი. განათლების სოციოლოგიის ყველა პრობლემა არ ჩამოგვითელია და ვერც ჩამოვითელიდით, რადგან ყველა შემთხვევაში საქმე გვექნებოდა სინამდვილის უსასრულო მრავალფეროვნებასთან და განათლების დარგში კვლევის ასეთსავე უსასრულო შესაძლებლობებთან.

განათლების სოციოლოგიას საფუძველი ჩაუყარა მეოცე საუკუნის დასაწყისში ჯონ დიუიმ. იგი აანალიზებს ცხოვრების პირობების რადიკალურ შეცვლას და შესაბამისად მოითხოვს განათლების სისტემის გარდაქმნას. მისი ძირითადი პრინციპია სოციალური თანამშრომლობა, როგორც სკოლის მიგნით, ისე სკოლის გარეთ, სკოლასა და მის გარემოს შორის. იგი მოითხოვს ბავშვის სოციალური აქტივობის მრდას და ამ აქტივობის უნარის განვითარებას სკოლიდანვე, რათა შემდგომ ცხოვრებაში შეძლოს სიახლეების დანერგვა. მისი აზრით, სკოლა უნდა გახდეს საზოგადოებრივი ცხოვრების ჩანასახი. უნდა შეიცვალოს არა მარტო სწავლების მეთოდები, რომლებიც ცოდნის დაუფლებაზე იყო ორიენტირებული და ახალი ორიენტირი უნდა გახდეს მოზარდის ცნობიერე-

ბის აქტიურობა, უნდა შეიცვალოს სასკოლო ინვენტარიც კი. როგორც დიუი ამტკიცებს, სასკოლო ინვენტარიც მოსწავლეს აორიენტირებდა მოსმენასა და პასიურობაზე. საჭიროა ისეთი ინვენტარი, რომლის მომხმარებელი შეძლებს აქტიურობის გამოვლენას. მოკლედ, სკოლა ახალ საზოგადოებაზე ორიენტირებით რადიკალურად უნდა შეიცვალოს. განათლების სოციოლოგიის სათავეებთან, დიუის გვერდით, დვანან ლესგერ უორდი და ემილ დიურკჰეიმში, მაგრამ ამ დარგის განვითარებაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა დიუის შრომამ — „სკოლა და საზოგადოება“, რომელმაც არსებითი წვლილი შეიტანა როგორც განათლების კრიზისის გაცნობიერებაში, ისე განათლების ახალი გზით წარმართვის დასაბუთებაში. მეტად მნიშვნელოვანი იყო დიურკჰეიმის შრომებიც: „განათლების სოციოლოგია“ და „განათლება ცვალებად საზოგადოებაში“. აღსანიშნავია, რომ დღესაც განათლების სოციოლოგიაში წამყვანი პოზიციები ამერიკელ და ფრანგ სოციოლოგებს უკავიათ. განათლების სისტემის რეორგანიზაციის საზოგადოებრივ ცვლილებებთან დაკავშირების აუცილებლობა, როგორც შემოთავაზებდა ალენიშნეთ, დიუიმ გააცნობიერა. მან მოითხოვა, განათლების რეფორმა ცალკეულ პიროვნებათა მდებლობიდან გადატანილიყო მთელ საზოგადოებრივ ცნობიერებაზე. ამავე დროს, მოითხოვა არა განათლების ცალკეული დეტალების შეცვლა, არამედ მთელი საგანმანათლებლო სისტემისა. „ცვლილებანი განათლების მეთოდებსა და შინაარსში შეცვლილი სოციალური მდგომარეობის და ახალი, ჩამოყალიბებადი საზოგადოების მოთხოვნათა დაკმაყოფილების სურვილის შედეგია. უნდა განესაზღვროთ, რა არის „ახალი განათლება“ საზოგადოებაში მომხდარ ფართო ცვლილებათა ფონზე. თუ „ახალი განათლება“ შეიძლება დაეუკავშიროთ მოვლენათა საერთო მსვლელობას, მაშინ ის დაკარგავს იზოლირებულ ხასიათს და იქნება არა ცნობილ პედაგოგთა მოწაფეებთან მუშაობის შედეგი, არამედ საზოგადოების ევოლუციის მნიშვნელოვანი ნაწილი“. (65, 8-9).

განათლების სოციოლოგია თავისი ამოცანებით მჭიდროდა დაკავშირებული ცოდნის, შემეცნების და მეცნიერების სოციოლოგიებთან. განათლების სოციოლოგია თუ ძირითადად დაკავებულია ცოდნის გადაცემის პრობლემებით, შემეცნების შედეგების და მეცნიერების დაუფლების, ცოდნის მიღების სოციოლოგიური ანალიზით, შეუძლებელია ის არ უკავშირდებოდეს შემეცნების და მეცნიერების სოციოლოგიას. ამიტომ ხშირად შემეცნების სოციოლოგიის პრობლემების კვლევა სცილდება საკუთრივ შემეცნების სფეროს და გადადის განათლების სოციოლოგიის სფეროში. განათლების სოციოლოგიამ ცოდნისა და შემეცნების სოციოლოგიებთან კავშირში უნდა ახსნას უმაღლესი განათლების რეალური ეფექტურობის დაკავება, როდესაც უმაღლესდამთავრებულნი ნაკლებად მომზადებულნი არიან საზოგადოებრივი მოღვაწეობისათვის, მა-

შინ როდესაც საზოგადოება მოითხოვს მაღალი განათლებისა და კვალიფიკაციის კადრებს. ამაში ადვილად დავერწმუნდებით საქართველოს მაგალითით. ჩვენს ქვეყანაში მოსახლეობის საერთო რაოდენობასთან შეფარდებით, უმაღლესი განათლების მქონეთა რიცხვი ყველაზე მაღალია, მაგრამ მათი კვალიფიკაციისა და საქმიანობისათვის მომზადების დონით, სხვა ქვეყნებთან შედარებით, ყველაზე დაბალია. თვით განვითარებულ ქვეყნებშიც განათლების დონესა და მასზე დანახარჯებს შორის აღიარებენ დისპროპორციას. რაისის მტკიცებით, „თანამედროვე ამერიკისთვის დამახასიათებელია უმაღლესი განათლების საზოგადოებრივი სისტემის ცეცხლი, რომელიც ნაკლებად განათლებულ და მოუმზადებელ სპეციალისტებს იძლევა მეტი დანახარჯების პირობებში“ (101, 321). თავის მხრივ, როგორც მაღალ დონეზე არ უნდა იყოს განათლების სისტემა ორგანიზებული, თუ ცოდნის, შემეცნების და მეცნიერების განვითარება არ იქნება მაღალ დონეზე, განათლებაც ვერ იქნება ეფექტური. ეს ნიშნავს, რომ შემეცნება და განათლება, ცოდნა და მისი გადაცემა, მეცნიერება და სწავლება განაპირობებენ ერთმანეთს და ურთიერთდაკავშირებულ ინსტიტუტთა რგოლებია.

მეოცე საუკუნეში მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგად მეცნიერების მნიშვნელობის განუწყვეტელმა ზრდამ მოითხოვა განათლების სისტემის რეორგანიზაცია. როგორც სოციოლოგები აღნიშნავენ, თუ ცოდნის სისტემა დაბერებულია, განათლების სისტემის განახლება და ახალგაზრდული ასაკი ვერ გადაწყვეტს ადამიანის თანამედროვე მოთხოვნათა დონეზე აღზრდის ამოცანას, მაგრამ თუ ცოდნის სისტემა ძალზე სწრაფად იზრდება და განათლების სისტემა კი ისევ რუტინულ ვითარებაშია, ესეც არ უპასუხებს საზოგადოებისა და ცხოვრების მოთხოვნებს. ამიტომ საზოგადოება მოითხოვს როგორც შემეცნების, ისე განათლების სისტემის რეორგანიზაციას. მეოცე საუკუნის მიწურულისთვის შეუსაბამობა მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის მიღწევებსა და განათლების სისტემის ჩამორჩენილობას შორის, აშკარად გამოიკვეთა განათლების სისტემა აღმოჩნდა კრიზისში. ეს შეუსაბამობა ფ. კუმბსმა „განათლების კრიზისად“ მონათლა, მან აჩვენა, რომ განათლების სისტემა ყველა განასერში უნდა განვიხილოთ, რათა გავარკვიოთ მისი როლი სოციალური მობილობისა და კულტურის სოციოლოგიის პროცესში. თანამედროვე ტექნოლოგიის მიღწევები ფართოდ იწვევს ინფორმაციული საზოგადოების ყველა სფეროში, მაგრამ ეს არ შესებია განათლების სისტემას. კომპიუტერული ტექნიკა ჯერ კიდევ არაა გაბატონებული განათლების დარგში. მომავლის პერსპექტივაში კომპიუტერმა განმსაზღვრელი როლი უნდა შეასრულოს საგანმანათლებლო სისტემაში და გარკვეულად შეაიწროოს განათლების მუშაკთა საქმიანობის არეალი. „მრავალი ადმინისტრაციული ფუნქცია საზოგა-

დობრივ სკოლებში შეიძლება და უნდა იყოს კომპიუტერიზებული. მთელი რიგი მონაცემებისა მოსწავლეთა მოსწრების, თუ ვაკეითილებზე დასწრების, დავალებათა შესრულების და სხვა შეიძლება ავტომატიზებულ იქნეს და უშუალოდ გერმინალებიდან მივიღოთ შედეგები. სპეციალიზებული გერმინალი მოგვეცემს სავარჯიშოებს, გვიჩვენებს პრაქტიკულ შესრულებას და ავტომატურად შეაფასებს შედეგებს“. (101, 328). მოსწავლეები უნდა დაეუფლონ კომპიუტერულ ტექნიკას და ეს განათლების სისტემაში ისეთსავე რევოლუციას მოახდენს, როგორც წარმოებისა და მომსახურების სხვა სფეროებში. კომპიუტერი არა მარტო უნდა გამოიყენებოდეს ამ სისტემაში, არამედ კომპიუტერული ტექნიკის ათვისებაც იქვე უნდა ხდებოდეს, თუ გვინდა თანამედროვე წარმოებისა და მომსახურების სფეროსთვის ახალი კადრების მომზადება. ინფორმაციის საზოგადოებაში ძველი მეთოდებით მომზადებული კადრები გამოუსადეგარი იქნება და თავს შეგეახსენებს უფსკრული საზოგადოების მოთხოვნებსა და განათლების სისტემას შორის. კომპიუტერული ტექნიკა ცხოვრების ყველა სფეროში შეიჭრა, ამიტომ ის უნდა დომინირებდეს განათლების სისტემაშიც, როგორც ცოდნის გადაცემისა და დაუფლების შემოწმების საშუალება, ასევე როგორც შესწავლის ობიექტი. მხოლოდ ამ შემთხვევაში იქნება შესაბამისობა საზოგადოების განვითარების დონესა და განათლებას შორის. თანამედროვე სკოლას ჯერაც არ მიუღწევია ამ დონისთვის, ამიტომ მომავლის სკოლის ამოცანად სახავენ განათლების ტექნოლოგიზებას. ინტელექტუალური ტექნოლოგია აუცილებელი კომპონენტია თანამედროვე ადამიანისათვის. მისი შექმნა დაკავშირებულია ცოდნისა და ტექნიკის შერწყმასთან და ახალი მეცნიერული დარგების გამოყოფასთან, იქნება ეს კიბერნეტიკა, თამაშის თეორია თუ სხვა.

თანამედროვე მეცნიერებათა დაუფლება მოითხოვს განათლების სისტემის სრულ რეორგანიზაციას და სწავლების ახალი მეთოდების დანერგვას. დანიელ ბელი ინფორმაციული საზოგადოების ხუთი ძირითადი ნიშნიდან ერთ-ერთად ასახელებს „განათლების სისტემის გაფართოებას, კომპიუტერული სწავლების ბაზაზე თანამგზავრთა კავშირების გამოყენებას სასოფლო ადგილებისათვის, ვიდეოდისკეტების გამოყენებას, როგორც ვართობის, ისე საოჯახო განათლებისათვის“. (101, 234).

თანამედროვე საზოგადოებას ღიას უწოდებენ. ეს ნიშნავს, რომ ელიტისა და მასის დამოკიდებულება მობილურია. ამ მობილობის წყარო ცოდნაა, ხოლო ცოდნის მიღების გზა განათლება. კომპიუტერული ტექნიკის განათლების სისტემაში გამოყენება მოხსნის იმ განსხვავებას, რაც გრადიციულად არსებობდა ქალაქისა და სოფლის სკოლათა დონეს შორის. ჩამორჩენილობა, რაც ახასიათებდა პერიფერიის სკოლებს, დაიძლევა ახალი ინტელექტუალური ტექნიკის განათლების სისტემაში დან-

ერგვის შედეგად. როგორც ჯონ მარგინი განათლების შესახებ წერილში აღნიშნავს: „ტელემატურ საზოგადოებაში, თანამედროვე ტელეკომუნიკატორული ქსელებით საგანმანათლებლო პროგრამების გადაცემა უზრუნველყოფს მორეულ რეგიონთა საზოგადოებების მისაწვდომობას ისე, რომ რომელიღაც ერთსართულიანი სასოფლო სკოლა შეძლებს, მოსწავლეებს მიაწოდოს მაღალი დონის განათლება“. (101, 385). ამერიკასა და ინგლისში არის სკოლები და ღია უნივერსიტეტები, რომლებშიც ტელექსით მიმდინარეობს ცოდნის დაუფლება, მოსწავლეებს კი საშუალება აქვთ, უკუკავშირი ჰქონდეთ ინსტრუქტორ მასწავლებლებთან, დაუსვან მათ მათთვის საინტერესო კითხვები. სოციოლოგების მტკიცებით, „ასეთი ტექნიკით სწავლება ძალზე ეფექტური აღმოჩნდა“.

ქოსტინდუსტრიული საზოგადოება ცოდნას რომ ემყარება და ამ საზოგადოებისთვის ცოდნა უმთავრესი სიმდიდრეა, ამას საყოველთაოდ აღიარებენ, ისე როგორც იმ ფაქტსაც, რომ უნივერსიტეტები ხდება არა მარტო განათლების ცენტრები, არამედ ინდუსტრიის ახალი დარგების შემქმნელებიც. მაგალითად მოაქვთ აშშ-ის კაეის ველი, რომელიც იქ არსებული უნივერსიტეტის ბაზაზე ელექტრონიკის წარმოების უმსხვილესი ცენტრი გახდა. თვით განათლება იქცა თანამედროვე ინდუსტრიის თავისებურ დარგად. ფ. მახლუპის მტკიცებით: „განათლება თანამედროვე ინდუსტრიის ყველაზე დიდი დარგია, რომელიც მოიცავს არა მარტო საგანმანათლებლო ინსტიტუტებს, არამედ ადამიანის მიერ ცოდნის შექმნას: სახლში, ეკლესიაში, ჯარში“. საუნივერსიტეტო განათლების მნიშვნელობაზე სტოუნიერი წერს: „დასაქმება და ადამიანის კაპიტალის ზრდა, ახალი იდეები და მრეწველობის მთელი დარგები — ყოველივე ეს დღეს უნივერსიტეტების გზით უზრუნველყოფა. უნივერსიტეტი ხდება სულ უფრო მნიშვნელოვანი სოციალური ინსტიტუტი“. სტოუნიერი მოითხოვს ინფორმაციით და განათლებით იყოს დასაქმებული „საუკეთესო გონებანი“, „რადგან ცოდნის ინდუსტრიის უპირველესი და განმსაზღვრელი კომპონენტი განათლებაა. მეორე კომპონენტია სამეცნიერო კვლევითი საცდელ-საკონსტრუქტორო სამუშაოები, მესამეა ინფორმაციის და კომუნიკაციის საშუალებანი, მეოთხეა საინფორმაციო მანქანები, მეხუთე — საკონსულტაციო სამსახური, მონაცემთა დამუშავება და გადაცემა“ (101, 404, 405). თანამედროვე საზოგადოება წარსულისაგან განსხვავებით ამოდის არა ალებ-მიცემობის ან ქარსნებისა და მომპოვებელი მრეწველობის პრიმატიდან, არამედ ცოდნისა და ინფორმაციის უპირატესობიდან, რომელსაც საფუძვლად უდევს განათლება.

მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგად ინდუსტრიული საზოგადოება გადაიდა პოსტინდუსტრიულში, რომელსაც ინფორმაციულ უწოდებენ. ყოველივე ამან აუცილებლად მოითხოვა განათლების სისტემის რეორგანიზაცია, რადგან ინფორმაციული საზოგადოება ძირითადად ცხოვრების ყველა სფეროში ეფუძნება ცოდნას. სოციალური სამყარო „სოციალურ ლაბორატორიად გადაიქცა“, რომელშიც ძალაუფლება მეცნიერთა და ტექნიკრატთა ხელშია. ასეთ საზოგადოებაში ძველი სკოლის მიმართ რადიკალური უარყოფითი პოზიცია ბატონობს. ეს გამოვლინდა ივანე ილიხის შრომაში — „საზოგადოება სკოლის გარეშე“. მისი აზრით, სკოლას ორი ფუნქცია აქვს: ცოდნის გადაცემა და საზოგადოების დემოკრატიზაცია. განათლების სისტემამ ორივე ფუნქციაში ფიასკო განიცადა. სკოლაში გაბატონებული ფორმალიზმი ადამიანს უკარგავს ცოდნის ათვისების ხალისს, ხოლო საეალებულო სწავლების ახალი სპეციალობანი და ახალი საგნები სკოლის მესვეურთა საშუალებას აძლევს, გახდნენ „ცოდნის კაპიტალისტები“. ცოდნას კი ადამიანებზე პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური ბატონობის იარაღად მიიჩნევენ. სკოლა გამოდის მზრუნველი ორგანო, რომელიც ადამიანს მზრუნვისა და მოწყალების მომლოდინედ აქცევს, უკარგავს საკუთარი თავისადმი რწმენას, ადამიანი კარგავს თავისუფალ მოქმედებასთან ერთად პიროვნულობასაც. ილიხი მოითხოვს, ადამიანს თვითონ შეეძლოს, თუ ასეთი მოთხოვნები ექნება, დაიკმაყოფილოს ცოდნის სურვილი შესაბამისი ტექნიკის მეშვეობით.

თუ ილიხი სკოლას ზედმეტად მიიჩნევს და მისგან განთავისუფლებას გეთავაზობს, საპირისპირო თვალსაზრისის წარმომადგენელი მთელი იმედებს სკოლაზე ამყარებენ და მიაჩნიათ, რომ საზოგადოების მომავალი ყველაზე მეტად ცოდნითა და განათლებით განისაზღვრება. პოლიტოლოგ პარმატმა შარანის მტკიცებით, განათლება ცხოვრების ყველა სფეროზე ახდენს გავლენას. „ის უზრუნველყოფს ადამიანთა უფრო სრულ მონაწილეობას სახელმწიფოს ცხოვრებაში, ადამალებს მათ ეკონომიკას და სოციალურ სტატუსს, ამიგომ ბევრგან თავდაცვის შემდეგ ყველაზე მეტი განათლებაზე იხარჯება“ (157, 21). სოციალური სინამდვილის გამააზრებელი ცდილობენ, განსაზღვრონ განათლების ხვალისდელი დღე. უტყუარადაა გაცნობიერებული, რომ ინფორმაციულ საზოგადოებაში, ინდუსტრიული საზოგადოებიდან მიღებული განათლების სისტემა, როგორც მასალის, ისე მეთოდების მხრივ არქაულად გამოიყურება, გადაფასებას მოითხოვს გრადიციული, კუმანისტური საგანმანათლებლო სისტემა. ინფორმაციულ საზოგადოებაში ორ საპირისპირო კულტურას განასხეავენ: კუმანისტარულს, გრადიციულს და მეცნიერებისას. ორი

კულტურის თეორიის ავტორი ჩარლზ პირს სწოვ აღნიშნავს: „ორი კულტურის ცნებით გამოვხატე კოლექტიური ცხოვრების ზუსტი სქემა: ერთ პოლუსზეა მეცნიერების შემქმნელი კულტურა — ესაა ბუნებისმეტყველთა კულტურა, რომელშიც ბიოლოგებს და ფიზიკოსებს მაშინაც, როცა ერთმანეთის არ ესმით, ერთნაირი დამოკიდებულება აქვთ სამყაროსა, ქვეყნის ნორმებისა და სხვა ძირეული პრობლემებისადმი. მათ ერთნაირი პოზიცია და პასუხისმგებლობა აქვთ მომავლისადმი; მეორე პოლუსზეა მწერალთა ჰუმანიტარული ინტელიგენციის კულტურა, რომელთაც არ ესმით მეცნიერება და ამიტომ ეს გრადიციული კულტურა არამეცნიერულია. მათ არ უნდათ მომავალი. კულტურის პოლარიზაცია თანამედროვე საზოგადოებისათვის დიდი დანაკარგია, როგორც პრაქტიკული, ისე მორალური და შემოქმედებითი თვალსაზრისით“. (130, 24-25). ამ კულტურათა ურთიერთბრძოლაში ჰუმანიტარული საყოველთაოდ გამოიყურება ყოვლისშემძლე ტექნიკურ კულტურასთან შედარებით. გრადიციული კულტურის წარმომადგენლებს მიაჩნიათ, რომ მათი კულტურა ერთადერთია: „თითქოს ფიზიკური სამყაროს თანამედროვე მეცნიერული მოდელი ინტელექტუალური სიღრმით, სირთულით და ჰარმონიულობით არ იყოს ყველაზე ლამაზი და საოცარი ქმნილება, ადამიანის გონების კოლექტიური ძალისხმევის შედეგი. მხატვრული ინტელიგენციის უდიდეს ნაწილს ამ ქმნილებაზე არავითარი წარმოდგენა არა აქვს“ და ისიც არა აქვთ გაცნობიერებული, რომ არ იციან თანამედროვე მეცნიერების მიღწევები. იმათ კი, ვისაც ინგლისური ლიტერატურის დიდი წარმომადგენლები არ წაუკითხავს, თუნდაც დიდი აღმომჩენნი იყვნენ, უეცრად სპეციალისტებად მიიჩნევენ, მაგრამ, სწოვს მტკიცებით, ჰუმანიტარების უეცრობა და სპეციალიზაციის სიწიწროვე არანაკლებ საშიშია. თვით სწოვს ჩაუტარებია ექსპერიმენტი და ჰუმანიტარული კულტურის წარმომადგენლებმა ვერ უპასუხეს, რა არის თერმოდინამიკის მეორე კანონი. მეცნიერთათვის კი ამ კითხვის დასმა ისეთივეა, მწერალს რომ ჰკითხოთ, წავიკითხაუთ თუ არა შექსპირიო. სწოვს აზრით, ეს სმენის დაქვეითების მაჩვენებელია და მიუთითებს იმაზე, რომ არ უსწავლებიათ. ორ კულტურას შორის ჩაგეხილი ხიდი არ გამართელდება, თუ არ შეიყვალა განათლების სისტემა. განათლების რეფორმა აუცილებელია ისე წარმართოს, რომ მოიხსნას დაპირისპირება ჰუმანიტარულ და მეცნიერულ კულტურებს შორის.

განათლების დღევანდელ მოთხოვნათა დონეზე დაყენებას სხვა მრავალი სიძნელე უშლის ხელს. მათგან ერთ-ერთია თაობათა ბრძოლა. განათლების რეფორმის განხორციელება იმათ ხელშია, ვინც ახალგაზრდობის ასაკი ოცი-ოცდახუთი წლის წინ გაიარა. ისინი განათლების მომავალს გუშინდელი თვალთ უყურებენ. ამიტომ მათთვის გაუგებარია მოთხოვნა განათლების საზოგადოების წარმმართველ ძალად

გახდომის შესახებ. ახალგაზრდობას უნდა, თვითონ იყოს მისი მომავლის გამგებელი. ამ მხრივ ნიშანდობლივია ბერკლის უნივერსიტეტის სტუდენტთა მიერ წამოყენებული თეზისი: „ნურასდროს ენდობით ოცდაათ წელს გადაცილებულებს“. პიკების ლიდერი ჯერი რუბინი აცხადებს: „თაობებს შორის უფსკრული ისტორიის ყველა მონაკვეთზე არსებობდა, მაგრამ დღევანდელი ყველაზე ღრმაა. ამიგომ წინა თაობა ვერაფერს ასწავლის შემდგომს“. ანალოგიურ აზრებს გამოთქვამს მარგარიტ მიდი წიგნში: „თაობათა სანგარი“. მისი მტკიცებით, უფროს თაობაში არ არიან ადამიანები, „რომელთაც ახალგაზრდებზე უკეთ ეცოდინებოდათ, რა ცხოვრება მოუწევთ ახალგაზრდებს. ახალგაზრდობა თვითონ გაიყოლებს უფროს თაობას მათთვის უცხო ახალი გზით, შვილები აღზრდიან მშობლებს“. მიდის მტკიცებით, მომავლის შოკი მომავალ თაობათათვის უფრო გასაგებია, ვიდრე წინაპართათვის, ამიგომ ორიენტირი ახალგაზრდობაზე უნდა ავიდეთ, ინიციატივა და სიახლე ასაკმეცაა დამოკიდებული, იმდენად, რომ ყველა ახალი პრობლემა, ეკოლოგიურით დაწყებული და ჭარბი მოსახლეობის თეორიით დამთავრებული, ახალგაზრდობის დასმულია. ახალგაზრდობა არაა შეზღუდული ცრურწმენებით, გრადიციებითა და სოციალური ნორმებით, ამიგომ ისინი თავისუფალნი არიან და უშუალოდ ხელავენ იმას, რასაც უფრადი სათვალეებით უყურებს ბიუროკრატია და ჩინოვნიკობა.

მეოცე საუკუნე ყველა დანარჩენი ისტორიული ეპოქისაგან სოციალურ ცვლილებათა არნახულად სწრაფი ტემპით გამოირჩევა. როგორც სნოუ აღნიშნავს, „კაცობრიობის ისტორიის მთელ მანძილზე სოციალური ცვლილებები ძალზე ნელა ხდებოდა, იმდენად ნელა, რომ ერთხელ ცხოვრების განმავლობაში მისი შემჩნევა შეუძლებელია. ჩვენს დღეებში სოციალური ცვლილებები ისეთი სიჩქარით მიმდინარეობს, რომ ვერ ვასწრებთ მათთან შეგუებას. მომავალში უფრო დიდი სოციალური ცვლილებები მოხდება და შეეხება ადამიანთა სულ უფრო მეტ რაოდენობას. ასეთი დაჩქარებული ცვალეებადობა არღვევს ისტორიული ყოფიერების ჩვეულ რიგს, იწვევს სოციალურ სისტემათა შორის უთანაბრობის და არითმიის წარმოშობას“. ეს რითმის რღვევა განსაკუთრებით მკვეთრად შეიგრძნობა ადამიანისა და მის მიერ შექმნილი მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარების დონეთა შორის. ადამიანი ჩამორჩა მეცნიერებისა და ტექნიკის ზრდას, გაჩნდა უფსკრული ადამიანისა და ცოდნას, ადამიანისა და ტექნიკას, ადამიანთა რაოდენობასა და საარსებო საშუალებებს შორის. შეიქმნა ადამიანის კულტურული ჩამორჩენილობის ოგბორნისეული თეორია, რომლის ერთ-ერთ განშტოებად ჩაითვლება კულტურისა და განათლების, ცოდნისა და ტექნიკის დონეთა და მათით ოპერირების ადამიანურ საშუალებათა შორის შესაბამობის თეორია, რომლის მიხედვით, ადამიანის მიერ შექმნილ გოლემს შეუ-

ძლია პლანეტაზე ბოლო მოუღოს ადამიანს და საერთოდ სიცოცხლეს. ეს ვითარება მოითხოვს გრადიციულ კულტურაზე აგებული განათლების სისტემის რადიკალურ რეორგანიზაციას, ახალი ადამიანის აღზრდას, რომელიც ხილს გადებდა გრადიციულ ჰუმანიტარულ და თანამედროვე მეცნიერულ კულტურას შორის. კრიზისი შეეხო საგანმანათლებლო სისტემას და იმდენად მწვეავედ, რომ მოითხოვა დაუყოვნებლივ ზომების მიღება. როგორც სწოუ აღნიშნავს: „ამჟამად ჯერაც არ არის გვიან, გონიერ ადამიანთა შესაძლებლობის ფარგლებში, მიღებულ იქნეს ზომები. რასაკვირველია, განათლება არაა პრობლემის სრული გადაწყვეტა, მაგრამ განათლების სისტემის გარდაქმნის გარეშე ბრძოლის დაწყება შეუძლებელია. ყველა ისარი ერთ მხარეს უთითებს: მოისპოს უფსკრული ორ კულტურას შორის, რაც ერთნაირად აუცილებელია როგორც ჩვენი ინტელექტუალური გაჯანსაღების, ასევე ყველაზე არსებით სოციალურ პრობლემათა გადასაწყვეტად. კულტურის გადასარჩენად, თუ სამყარო გონიერია, ახლებურად უნდა შეხედონ განათლებას“ (130, 57). რადიკალურ სოციალურ ცვლილებათა საწყის ეტაპზე უკვე საუკუნის დასაწყისში გაცნობიერდა განათლების სისტემის რეორგანიზაციის აუცილებლობა. შეიქმნა მთელი მიმართულება — ეგრეთ წოდებული „რეფორმისტული პედაგოგია“, რომელმაც მიზნად დაისახა განათლებასა და ცხოვრებას შორის არსებული უფსკრულის ამოვსება, განათლების დაახლოება ცხოვრებასთან, სკოლისა — საზოგადოებასთან. ამ თეორიის პირველი წარმომადგენელი ჩიკაგოს უნივერსიტეტის პროფესორი ჯონ დიუი შრომაში — „სკოლა და საზოგადოება“ — განათლების დარგში პირველ ექსპერიმენტებს გვთავაზობს. ის ილაშქრებს ცოდნის პასიურად აღქმის, ბავშვის შემოქმედებითი და აქტიური პოზიციის ჩახშობის წინააღმდეგ. მოითხოვს, რომ ბავშვის ცნობიერება თავიდანვე წარმართოს არა ცოდნის შესანახ სასაწყობო მეურნეობად, არამედ კრიტიკულად ცნობიერად, ყოველივე იმის აღსაქმელად და გამოსაყენებლად, რაც მას საზოგადოებასთან დაახლოებს და მოამზადებს აქტიური, შინაარსიანი და საზრისიანი ცხოვრებისათვის. „ამით ბავშვი განიმსჭვალება საზოგადოებისადმი სამსახურის სულისკვეთებით“ და უზრუნველყოფილი იქნება სუბიექტის პიროვნებაზე ამბობს. რეფორმისტული პედაგოგიის წარმომადგენელი გეორჯ კერშენშტეინერი შრომაში — „სასკოლო ორგანიზაციის ძირითადი საკითხები“ — მომავლის სკოლის მოდელს გვთავაზობს, რომელშიც ცოდნის ღირებულების გამსაზღვრელი ათვისება კი არ უნდა იყოს, არამედ გამოყენება, შრომითი ჩვევების გამოუმუშავება. ამდენად, მომავლის სკოლა „შრომითი სკოლაა“, შრომითი ჩვევები კი თამამის ვითარებაში უნდა შემუშავდეს, ძალდატანების გამორიცხვით, ბავშვის შესაძლებლობების ცხოვრებისეულ სიტუაციებთან მიახლოებული თამამის წესების წარმოსახვასთან შერწყმის გზით.

მისი მტკიცებით, „ჩვენი წიგნადი სკოლა უნდა გახდეს მუშაობის სკოლა, რომელიც უშუალოდ გააგრძელებს ბავშვის აღრეული ასაკის თამამის სკოლას“. არსებული სკოლა ბავშვს არ ავითარებს, უფრო მეტი, ხელს უშლის მის განვითარებას, მისი აქტივობის, ინიციატივის, დამოუკიდებლობის თვითდამკვიდრებისა და მეწარმეობის, კონკურენციაში გამარჯვების უნარის სუბლიმირებას ახდენს. ასეთი ვითარება ეწინააღმდეგება ცხოვრების მოთხოვნებს და ამდენად აუცილებელია სკოლა ცხოვრებისა და საზოგადოების მოთხოვნებთან შესაბამისობაში მოვიდეს. ის პედაგოგებს ურჩევს, გაიზიარონ დიუის იდეები, ბავშვი უნდა აღვიქვათ არა როგორც მსმენელი, არამედ როგორც შემოქმედი, აქტიური ძალა. სკოლა ცენტრია, სადაც ბავშვის განვითარებისთვის ყველა პირობაა. უპირატესობა ცხოვრებას უნდა ენიჭებოდეს, ხოლო სწავლება ცხოვრების სამსახურში უნდა ჩადგეს. ავტორი იზიარებს დიუის მოსაზრებას, რომ ბავშვს ოთხი იმპულსი, თუ მიდრეკილება აქვს: პირველი — ურთიერთობის, მეორე — კვლევის და დასკვნების გამოტანის, მესამე — აღმშენებლობის თუ მითების შექმნის და მეოთხე — საკუთარი თავის მხატვრული გამოვლენის. ყველაფერი ეს ის კაპიტალია, რომლის გამოყენებით სკოლამ ბავშვი უნდა აღზარდოს და განავითაროს. ანალოგიური გზით მიდის რეფორმისტული პედაგოგიკის კიდევ ერთი წარმომადგენელი გერმანელი ვილჰელმ აუგუსტ ლაი, რომელმაც „მოქმედების პედაგოგიკის“ თეორია განავითარა. მისი აზრით, გარემო მემოქმედებს ბავშვზე, და იგი მასზე რეაქციას ავლენს. აქვე ვლინდება ბავშვის საკუთარი ინიციატივა. ნაშრომში — „მოქმედების სკოლა“ — ლაი კრიტიკულად განიხილავს სკოლაში ბავშვის ჩამოყალიბების არსებულ სისტემას და სკოლის გარეთ დარჩენილ ბავშვებთან ანალოგიით აჩვენებს, რომ ეს უკანასკნელნი ცხოვრებაში უფრო ჯანსაღი, აზრიანი, მოქნილი და გამოსადეგი არიან, ვიდრე სკოლაში მყოფნი. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ სკოლა თავის ამოცანებს თითქმის ვერ ახორციელებს და მისი შედეგები ნულოვან წერტილთან უფრო ახლოა, ვიდრე წარმატებათა სკალასთან. სკოლის რეფორმის აუცილებლობა იმდენად ფართო წრეებში გააცნობიერეს და იმდენი თვალსაზრისი წარმოიშვა, რომ გაჩნდა მრავალი პრეტენზიული მიმართულება. ლაის მტკიცებით, მათ შორის სკოლასთან ახლო მდგომი პედაგოგები ყველაზე კარგად გრძნობენ ამ კრიზისულ ვითარებას. „რეფორმების წინადადებანი ყველა მხრიდან მოდის და ერთმანეთში ირევა. აღზრდისა და სწავლების მეთოდთა გასაუმჯობესებლად ხდება თვალსაზრისითა და პრინციპების ყველა შესაძლო ფორმათა რეკომენდაცია. თითოეულს ცალ-ცალკე აქვს-აღიღებენ, როგორც ერთადერთი და უებარ საშუალებას, საკმარისია, გაეისხნოთ პედაგოგიკაში შემდეგი რეფორმისტული ტენდენციები და ლოზუნგები: ინდივიდუალური პედაგოგიკა, სოციალური პედაგოგიკა, მხატვრული აღზრდა,

სახელმწიფოებრივ-მოქალაქეობრივი აღზრდა, სექსუალური პედაგოგიკა, მორალური პედაგოგიკა, აღზრდა პერბარგის, პესტალოცის, დისტერვეგის მიხედვით, ეროვნული აღზრდა, საექიმო პედაგოგიკა, კათოლიკური და ევანგელისტური, ფილოსოფიური, ექსპერიმენტული აღზრდა შრომისათვის, შრომის გზით. ამას უნდა დაემატოს სოციალური მეთოდის სფეროში ურიცხვი რეფორმა. პედაგოგიკის ისტორიაში ასეთი გამოცდები არასოდეს არ განგვიცდია“ (156, 53). ჩამოთვლილ მცდელობებს ემატება ლაის ექსპერიმენტი, რომელიც მიზნად ისახავს, გააფართოსოს მოსწავლის ცხოვრებისეული პორიზონტი არა ლაბორატორიაში თუ ექსპერიმენტულ ბაზაზე შრომით, არამედ მოქმედების თეორიით. ყველა მიმართულებისთვის საერთოა კითხვა აღზრდის შესახებ. მოქმედება ვლინდება იმპულსსა და რეაქციაში. ლაი მოითხოვს, ამ გზით აღზრდა-განათლების საქმე ახლებურად წარიმართოს.

აღსანიშნავია, რომ აღზრდა-განათლების ახალი სისტემების ძიება დღემდე გრძელდება და უფრო მეტი ინტენსიურობით, ვიდრე ოციან წლებში იყო. უკანასკნელ პერიოდში ინფორმაციული ნაკადის მოზღვაებასა და კომპიუტერული ტექნიკის დანერგვასთან ერთად, აუცილებელი გახდა სწავლების გრადიციული ფორმების შეცვლა. ამავე დროს, შეიქმნა ახალი თეორიები, რომლებიც მასწავლებელსა და მოსწავლეს შორის დამოკიდებულებას მიუსადაგებენ დემოკრატიული საზოგადოების პრინციპებს და განსაკუთრებით საზს უსვამენ ახალგაზრდობის შემოქმედებით პოტენციალს, რაც მათ საშუალებას აძლევთ ამტკიცონ, რომ რაციონალური, კარტეზიანული პედაგოგიკაც კი მიუღებელია და საფუძველი უნდა ჩაეყაროს ახალ ანტიკარტეზიანულ პედაგოგიკას. წარსული პედაგოგიკა მოსწავლეს აორიენტირებდა გადმოცემული მასალის მორჩილად აღქმასა და დასწავლაზე, გადმოსცემდნენ გაბატონებულ ღირებულებებს, შესაბამისად სკოლა მრდიდა სახელმწიფოს დამჯერე მოქალაქეებს. ანტიკარტეზიანული პედაგოგიკის წარმომადგენელი ბურდიე ამ ვითარებას ასე გადმოგვცემს: „ჩვენ ყველანი ვიყავით მოსწავლეები და ხშირად ძალზე „გამგონი“. თუ სიგყვა „გამგონის“ ეტიმოლოგიურ მნიშვნელობას ავიღებთ, ნიშნავს იმას, ვისაც შეუძლია მოსმენა, აღქმა, მაგრამ ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ადვილად აღიქვამს, ე. ი. ექვემდებარება წინასწარ დადგენილ აღმზრდელობით პრინციპებს, რომელნიც უმეტესად აშკარად არ ფორმულირდება. სასკოლო წარმატებანი, როგორც ამას სტატისტიკაც ადასტურებს, უმეტესად დამოკიდებულია ოჯახის მემკვიდრეობით კაპიტალზე, მაგრამ მეორე და ძალზე მნიშვნელოვანი ფაქტორია ის, რომ ეს წარმატებანი დამოკიდებულია სწავლისადმი განწყობაზე, რომელიც ფორმულირდება რაციონალურად. მასასადამე, კარგი და გამგონე მოსწავლეები რაციონალურად განწყობილნი არიან იმ პოზიციების ასათვისებლად, რომელსაც მათგან ინსტი-

ტყუია მოითხოვს. ე. ი. პოზიტიურად კარგი დამოკიდებულება აქვით საზოგადოების ძირეულ ღირებულებებთან, ადამიანის იმ სტილითან, რომელსაც იგი მოითხოვს; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისინი განწყობილნი არიან იმისადმი, რასაც სპინოზა obsequium-ს, ე. ი. აბსოლუტური დაქვემდებარების გრძნობას უწოდებს. ხშირად ეს გაუცნობიერებელი დაქვემდებარებაა საგანმანათლებლო სისტემის საფუძველი“ (32, 8-9). ავტორის ამრით, მომავლის განათლების სისტემა შეარჩევს იმათ, ვინც განათლებაში დაინახავს უფრო მეტს, ვიდრე მორჩილი და გამგონი ცნობიერებაა. გამგონი ცნობიერება სამყაროსთან უშუალო თანხმობის მიმართებაშია და მას ბურდიე დოქსას უწოდებს. იგი სოციოლოგიის ამოცანად მიიჩნევს გაარკვიოს, რა იმალება დოქსას უკან, რა პირობებია აუცილებელი სოციალური სამყაროდან დოქსას მისაღებად, როგორი უნდა იყოს თანხმობა მენტალურ სტრუქტურებსა და თვით სამყაროს სტრუქტურებს შორის. ბურდიე აკრიტიკებს იმათ, ვინც სიგყვით ამხობს ძველს, მაგრამ ფაქტობრივად განათლება დაჰყავს ხალხის მოთხოვნის ღონეზე. ესაა კულტურული შეზღუდულობა. ასეთი რეფორმისტი პედაგოგები ხალხს აძლევენ შეზღუდულ განათლებას, ამიგომ ადამიანები ვერ აცნობიერებენ, რა ნაკლი აქვს სკოლას, რას ვერ აძლევს იგი ახალგაზრდას. ავტორს გრაველიად მიაჩნია ის გარემოება, რომ განათლების პრობლემების გააზრებისთვის გამოიყენება კატეგორიები, რომლებიც განათლების სისტემის შედეგია და რაც თვითკმაყოფილების საფუძველია. თანამედროვე საგანმანათლებლო სისტემა გაბატონებულთა და დაქვემდებარებულთა დაყოფის საფუძველია. „სკოლა ის ადგილია, სადაც იწარმოება ყველაზე ლეგიტიმური და ქმედითი კლასიფიკაციები. — ესაა კლასებად დაყოფის დედოფალი, როგორც კი განდებდა სკოლა, თავს იჩენს კლასიფიკაცია და იერარქიზაცია“ (32, 16). საგანმანათლებლო სისტემა გეკარნახობს იერარქიას თვით სკოლის შიგნითაც: დისციპლინათა დაყოფა წმინდა და გამოყენებით დარგებად, ფაკულტეტების დაყოფა პრესტიჟულად და არაპრესტიჟულად, რომლის ჩანასახები ჯერ კიდევ კანგის შრომაში „ფაკულტეტთა დავაზე“ შეიძლება დაიძებნოს. ბურდიე ფიქრობს, რომ მან „კანგი უფრო მეტად წაიკითხა კანგისებურად, ვიდრე თვით კანგმა, რადგან მასში დაინახა საგანმანათლებლო სისტემის სოციალური იერარქიისთვის საფუძველი. ასევეა მოსწავლეთა შორის არსებული იერარქიაც. ყოველივე ეს იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ სასწავლო იერარქიები გადაფარავს ფარულ სოციალურ იერარქიებს“. ბურდიეს მტკიცებით, მისი ამოცანა არაა ძველი სკოლის გაკიცხვა, მას, როგორც სოციოლოგს, ევალება გაიგოს სკოლის და საგანმანათლებლო სისტემის რეფორმის აუცილებლობა. ამიგომ მისთვის ისიც გასაგებია, რომ ვინც არსებულ სისტემას ემსახურება, იმათთვის განათლების სისტემის გარდაქმნა გრაველია. „ისინი იცავენ სამყაროს საკუთარ

ხედვას“. „აი, რაგომ მალიზიანებს ძალუმაღ ცელილებებისადმი განსაზღვრული წინააღმდეგობა, წინააღმდეგობა განათლების შინაარსობრივი რეფორმისადმი, მაგრამ მე ძალიან კარგად მესმის ამ ხალხის ვუიქრობ, ადამიანისთვის არაფერი არაა უფრო მგრძობიარე, ვიდრე მისი აზროვნების კატეგორიებთან შეხება“ (32, 23). ეს მით უფრო გასაგებია, თუ გავაცნობიერებთ, რომ სიახლის მოწინააღმდეგენი „იყავენ თავიანთ მენგალურ სტრუქტურებს, საკუთარ თავზე თავიანთ წარმოდგენებს, საკუთარი თავის ღირებულებას და საკუთრივ ღირებულებებს. კლასიფიკაციის პრინციპს, რომლის მიხედვითაც ყოველივე, რასაც ისინი აკეთებენ, ღირებულების მქონეა. ისინი საკუთარ გყავს იყავენ“ (32, 24).

ძველი პედაგოგიკის ნაცულად ბურღიე გეთაეაზობს ახალ არაკარგეზიანულ პედაგოგიკას და მიუთითებს პედაგოგიკისა და ფილოსოფიის კაეშირზე. „მე გადაედივარ ჩემი ვადმოყემის მეორე პუნქტზე. მას შეიძლება ეწოდოს „ინტელექტუალიზმის წინააღმდეგ“, ანუ „არაკარგეზიანული პედაგოგიკისათვის“. მე ვთიელი, რომ პედაგოგიკის უკან ყოველთვის იმალება გარკვეული ფილოსოფია, მოქმედების ფილოსოფია“ (32, 24). როგორაა შესაძლებელი ანტიინტელექტუალური პედაგოგიკა, თუკი ბურღიეს აღიარებით „სწავლების ყოველგვარი სისგება მისი ლოგიკის შესაბამისად ორიენტირებულია ინტელექტუალიზმზე?“ ჩვენ ყველანი ვეკუთვნიტ გარკვეულ სასკოლო გრადიციას. ბურღიეს მტკიცებით, სქოლასტიკოსებს ჰქონდატ სიგყევა skhole, საიდანაც წარმოიშევა სიგყევა სკოლა. ის ნიშნავს დასვენებას, არმუშაობას, ეს ნიშნავს, რომ სკოლური აზრი ყოველთვის ლოგოსზეა ორიენტირებული და პრაქსისის საპირისპიროა. ამის პირველ ანალიზს არისტოტელესთან ხედავს. თანამედროვე აზროვნებაში ეს დაპირისპირება ელინდება, როგორც კონცეფციის მქონეთა და შემსრულებელთა წინააღმდეგობა. პედაგოგიკა ყოველთვის მსხვერპლად ეწირებოდა ლოგოსს, ინტელექტს და უპირისპირდებოდა მოქმედებასა და მოღეაწეობას. ბურღიე ცდილობს, გადალახოს ეს ცალმხრიეობა და ინტელექტუალიზმის ბატონობიდან გადაეიდეს პრაქტიკის ბატონობაზე. განათლება უნდა გადაეიდეს გრადიციულიდან ახალ კელევიტ პედაგოგიკაზე. ბურღიეს აზრით, გრადიციის მიმდეეარი ლექტორები სხეათა მზა შრომებიდან საკითხს სეამენ მოქმედების ხელოვნებაზე, მაგრამ არასოდეს გამოგონების ხელოვნებაზე, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია. „გამომგონებლობა პრინციპებითა და ღარიგებებით არ გადაეცემა, საჭიროა მეგრთან ხანგრძლივი ურთიერთობა. ჩვენი ამოცანაა არა დასწავლა, არამედ შემოქმედება, მუშაობის აქტიური მეთოდები. კელევიტთი პედაგოგიკა ახალი სახის რაციონალიზმია, იგი აცნობიერებს თავის შემზღუდულობასაც და ამავე დროს მისი შემეცნების საგნისადმი ღიეა. ამას შეიძლება ეწოდოს „გაფართოებული რაციონალიზმი“, ის უპირისპირდება შემზღუდულ დამსჯელ, რეპრესიულ რაციონ-

ნალიზმს, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს „გონების ჰომინიზმი“. ამის საპირისპიროდ გაფართოებული რაციონალიზმი — ესაა „სულგრძელობისა და თავისუფლების, წარმოსახვის, გრძნობისა და გრძნობადობის შესაბამისად ხელოვნებისა და პრაქტიკულობის რაციონალიზმი. ამდენად ეს რაციონალიზმი გოგალიტარულისაგან განსხვავებით დემოკრატიულია“. ახალი პედაგოგიკა ხელოვნების გადაცემაა, ის ერთნაირად გვაძლევს საშუალებას მეტყველებისა და კეთებისას, „მე მას ეუწოდებდი კელევის პედაგოგიკას“. ავტორის აზრით, კაცობრიობას უნდა გაეულო განათლების ძველი სისტემა. პასკალის გამოთქმას თუ მოვიშველიებთ, საჭირო იყო ამ სისტემით გამოყვეყნება, რათა გამხდარიყო ჭკვიანი. კულტურის რუგინა უნდა შეცვალოს შემოქმედებამ, ასეთია ახალი პედაგოგიკის კიდევ ერთი ნიმუში.

გემოთ განხილული პედაგოგიკის ტიპები და განათლების სისტემის რეფორმის მცდელობანი რომ დაეაჯამოთ, ძირითადად სამი ტიპის პედაგოგიკას მივიღებთ: 1. დასწავლის, ცოდნის დაგროვების პედაგოგიკა, როდესაც ადამიანის ცნობიერება მორჩილად იგებს იმას, რასაც გადასცემენ, ცოდნას ღოგმის ფორმა აქვს, რომელიც საეალდებულოა იცოდე. აქ ცნობიერება ძირითადად მეხსიერებას გვირთავს, მთავარია, დაიმახსოვრო, რასაც გადმოგცემენ ცოდნის თუ ღირებულებათა სისტემის სახით; 2. კრიტიკული პედაგოგიკა, როდესაც ცნობიერება ცდილობს, კრიტიკულად გაიაზროს მიღებული ცოდნა და იხელმძღვანელოს მხოლოდ იმით, რაც ცნობიერების კრიტიკულ საყერში გაგარდება. აქ მეხსიერება კი არ არის განმსაზღვრელი, არამედ სუბიექტის აქტიური პოზიცია, რითაც იზომება მისაღები თუ მიუღებელი ცოდნა და ღირებულებანი; 3. შემოქმედებითი პედაგოგიკა, კვლევითი პედაგოგიკა, როდესაც ცნობიერება არსებულის მიმართ არა მარტო კრიტიკულია, არამედ ახლის შემოქმედია, შემოქმედებითია დამოკიდებულება, როგორც სინამდვილის, ისე მის შესახებ ცოდნისა და ღირებულებების მიმართ. ცნობიერება თავისუფალია გადაცემული ცოდნის მიღება-არმიღების და სხვა ცოდნის თუ ღირებულების შეცვლის საკითხში. ამის სადემონსტრაციოდ შეიძლება გამოვიყენოთ ექსისტენციალისტების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრინციპი. მათი მტკიცებით, ისინი ფილოსოფიას კი არ ასწავლიან, როგორც მზამზარეულ სისტემას, არამედ ფილოსოფოსობას, როგორც საკუთარ აზროვნებაზე დამყარებით შემუშავებულ ცოდნისა და ღირებულებათა იერარქიას. აქ მთავარია სუბიექტის აქტიურობა, მისი სააზროვნო აპარატურა, რომელიც არაა დამოკიდებული მიღებული ცოდნის ხასიათზე და განისაზღვრება შემეცნებისა და ღირებულებათა ჩამოყალიბების უნარით.

თუ პედაგოგიკის ამ სამ სახეობას სოციალური სამყაროს ღირებულებათა და არსებული პოლიტიკური სისტემებისადმი მიმართებაში

154

განვიხილავთ, პირველი შეესაბამება ავტორიტარულ სამყაროს და განათლების ეს სისტემა იცავს არსებულ ღირებულებებს, მიმართულია მორჩილებისაკენ და საზოგადოებაც შედგება გაბატონებულთა და მორჩილთაგან, ისე როგორც სკოლაში მასწავლებელი ბატონობს და მოწაფე მას ემორჩილება. მონარქიისა და დიქტატურის ყველა სისტემაში ბატონობისა და მორჩილების ურთიერთობა დომინირებს. პედაგოგიკის მეორე ტიპი შეესაბამება დემოკრატიის საწყის ფორმებს, როდესაც არსებულ ღირებულებათა მიმართ დაშვებულია კრიტიკული პოზიცია და ყველაფერი არ მიიღება იმ სახით, რა სახითაც გვთავაზობენ. სუბიექტი კრიტიკულად გაიაზრებს, მისაღებს მიიღებს, დანარჩენს უკუაგდებს. სოციალურ ყოფიერებაში ამას შეესაბამება შეზღუდული დემოკრატიის საზოგადოება. მესამე სახის პედაგოგიკა თავისუფალი ღია საზოგადოების დამახასიათებელია, როდესაც ადამიანს შეუძლია ღირებულებათა სისტემა არა მარტო არ მიიღოს, არამედ საკუთარი ღირებულებათა იერარქია შეიმუშაოს და შეცვალოს ძველი ღირებულებანი. უკუაგდოს ყოველივე, რასაც მზა სახით სთავაზობენ და საკუთარი შემოქმედების ნაყოფით იხელმძღვანელოს. აღზრდასა და სოციალურ ყოფიერებაში თავისუფლების სამყარო უმაღლესი ფორმაა, ის სპობს სოციალური სამყაროს იერარქიულობას და ყველას უქმნის თანაბარ შესაძლებლობას.

ხელოვნების სოციოლოგია

(საზნისა და ისტორიის მოკლე მონახაზი)

ყოველი გამოკვლევა გარკვეული თვალსაზრისის მქონეა, მას აქვს პორიზონტი, რომლის იქით მისი მხედველობის არე დაფარულია, მაგრამ თვით ამ პორიზონტის თუ თვალსაწიერის სფეროც როდია ყოველი გამოკვლევისათვის რეალურად მისაწვდომი. კვლევის პორიზონტს მიგნით აქვს ორი სფერო: რეალური და პაბიტიუალური. პირველი ისაა, რაც ხორციელდება ამ გამოკვლევებით, მეორე ისაა, რაც მისაწვდომი იქნებოდა ამ გამოკვლევებისათვის, რომ არ შემოიზღუდებოდეს უფრო ვიწრო ამოცანებით. რომ გაეარკვიოთ კვლევის ზღვარი და კონკრეტული ამოცანები, პატარა ექსკურსი უნდა გაკეთდეს როგორც თეორიულ შესაძლებლობათა, ისე ისტორიული გენდენციის მიმართ და თვით კვლევის ადგილიც უნდა განისაზღვროს ანალოგიური ხასიათის სხვა კვლევათა თუ საერთოდ შემეცნების მონათესავე დარგების მიმართ. მხოლოდ ამის შემდეგ გახდება ნათელი ჩვენი ამოცანა და მისი განხორციელების საზღვრები.

ხელოვნება გრადიციულად ყოველთვის იყო არა მარტო ადამიანთა შემოქმედებითი უნარის გამოვლენის, არამედ მათი შემეცნებითი ძალისხმევის სფერო და ობიექტი. ხელოვნების გზით ადამიანი იმეცნებდა სამყაროს და თვით ხელოვნებასაც ხლიდა შემეცნების საგნად. თუ პირველი ხელოვნების ფუნქციას შეადგენდა, მეორე ხელოვნებათმცოდნეობის, ხელოვნების, ფილოსოფიის თუ ესთეტიკის ფუნქცია იყო, როგორც რეფლექსია ხელოვნების ფუნქციებზე საერთოდ. ხელოვნების შემეცნების ამ გრადიციულ სფეროებს — ხელოვნებათმცოდნეობას და ესთეტიკას — მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში ფრანგი მოაზროვნეების: იპოლიტ გენისა (1871) და ჟან მარი გიუიოს (1887) მეცადინეობით მიემატა ცოდნის კიდევ ერთი დარგი, რომელსაც გიუიომ ხელოვნების სოციოლოგია უწოდა. ხელოვნების სოციოლოგიას ორმხრივ უხდება მიმართების გარკვევა: ერთი მხარე, რომელსაც მან ანგარიში უნდა გაუწიოს, ხელოვნებათმცოდნეობაა, უნდა შემოსაზღვროს თავისი ამოცანები ამ დარგიდან და ამავე დროს აჩვენოს მასთან კავშირის ფორმები. შეიძლება ისეც აღმოჩნდეს, რომ მათ შორის საერთო უფრო მეტია, ვიდრე გამმიჯნელი, რამეთუ საქმე გვაქვს ხელოვნების და არა სხვა რომელიმე დარგის სოციოლოგიასთან, ამავე დროს, ხელოვნების სოციოლო-

გიამ უნდა გაარკვიოს თავისი მიმართება სოციოლოგიასთან, რადგან როგორც პრედიკატიზებული არ უნდა იყოს იგი, ხელოვნების თუ მისი ცალკეული დარგების, ან ხელოვნების გარეთა სფეროების ვგით, ერთი რამ უდავოა: ყველა ვითარებაში სოციოლოგიასთან გვაქვს საქმე და არა ცოდნის სხვა რომელიმე სფეროსთან. ამიგომ უნდა გაირკვეს, ეს პრედიკატიზება სოციოლოგიისა ხელოვნებით რა სიახლეს ვეთავაზობს ზოგად სოციოლოგიასთან შედარებით, რით ზღუდავს ამ სფეროს და რა ახალ საწყისებს, თუ მეთოდოლოგიურ არსენალს საჭიროებს ნორმალური ფუნქციონისათვის.

როგორც ვხედავთ, ხელოვნების სოციოლოგიას ორი მიჯნა აქვს: ხელოვნებათმცოდნეობა და სოციოლოგია. ამავე დროს, ისინი მისი წყაროებიცაა. ხელოვნების სოციოლოგია თავისებური შუალედური სფეროა — ხელოვნებათმცოდნეობის და სოციოლოგიის მაკაეშირებელი, ამავე დროს მათ მიჯნაზე წარმოშობილი დარგია, ამიგომ ხელოვნების სოციოლოგიის სფეროს დადგენა მოითხოვს ხელოვნებათმცოდნეობის და სოციოლოგიის სფეროთა მოხაზვას და მათთან მიმართების გარკვევას. ეს რაც შეეხება დარგთა შორის მიმართებას, მაგრამ ხელოვნების სოციოლოგიამ უნდა გაარკვიოს, აგრეთვე, თავისი დამოკიდებულება ხელოვნების ცალკეულ დარგთა სოციოლოგიურ ანალიზთან — იქნება ეს კინოს, თეატრის თუ ხელოვნების სხვა დარგის სოციოლოგია.

ცოდნის ყოველი ახალი დარგი დიდ ინტერესთან ერთად წინააღმდეგობასაც იწვევს, როგორც გრადიციულში არაგრადიციულის გაჩენა და საჭიროებს თავისი უფლებამოსილების დასაბუთებას თუ დაფუძნებას. ხელოვნების სოციოლოგიაც ვერ აცდა ამ ამოცანას. მას უნდა ვჩვენებინა თავისი არსებობის უფლება ცოდნის გრადიციულ სფეროთა გვერდით, იმით, რომ განასხეავებდა საკუთარი შემეცნების საგანს (და არა ობიექტს) ერთი მხრივ ხელოვნებათმცოდნეობის და მეორე მხრივ, სოციოლოგიის სფეროებისაგან. ხელოვნებათმცოდნეობა ყოველთვის იყო რეფლექსია ხელოვნებაზე, ხელოვნების თეორია, განზოგადების სხვადასხვა დონით, ემპირიული კვლევის შედეგებით დაწყებული და ფილოსოფიურით დამთავრებული. ხელოვნების სოციოლოგიასაც საქმე ჰქონდა ხელოვნებასთან. საკითხი იდგა — რა აძლევდა მას ხელოვნებათმცოდნეობის გვერდით არსებობის უფლებას.

უკვე განვითარების პირველსავე ეტაპზე ხელოვნების სოციოლოგიამ თავისი სპეციფიკა განსაზღვრა იმით, რომ ხელოვნება მას აინტერესებს არა თავისთავად, არამედ ადამიანთან, საზოგადოებასთან მიმართებაში. სულერთია, იქნება ეს ადამიანი და საზოგადოება ხელოვნების შემქმნელი, თუ ხელოვნების მომხმარებელი. ხელოვნების სოციოლოგია შეიმეცნებს ხელოვნებასა და ადამიანს, ხელოვნებასა და საზოგადოებას შორის არსებულ მიმართებას. განსხეავებით ხელოვნებათმცოდ-

ნეობისაგან, რომელიც ხელოვნების სფეროს სწავლობს, ხელოვნების სოციოლოგია ხელოვნების საზოგადოებასთან მიმართებას შეისწავლის. მის წინაშე იმის კითხვები: რამდენად გამოხატავს ხელოვნება მის შემქმნელ საზოგადოებას და შესაბამისი ეპოქის ღირებულებებს, რამდენად ასახავს ამ საზოგადოებას, რამდენადაა განპირობებული ხელოვნება თავისი დარგებით, საზოგადოების არსებით, მისი განვითარების შესაბამისი ეტაპით, რა ფუნქციები აქვს ხელოვნებას საზოგადოების მიმართ, რამდენად შეესაბამება ხელოვნების რეალური ჰაბიტუსი ჯერარსულს? ხელოვნების სოციოლოგიამ უნდა გაარკვიოს მიმართება ხელოვნებასა და პიროვნებას თუ ინდივიდს შორისაც, იქნება ეს ხელოვნების მიმართება მის შემქმნელ ინდივიდთან, რომელმაც მის შემოქმედებაში არა მარტო ხელოვნების შინაგანი კანონზომიერება და არც მარტო ხელოვნებისადმი საზოგადოების მიმართება, საზოგადოების ყოფიერების თუ კულტურის დონით განპირობებულობა ჩააქსოვა, თუ გამოხატა, არამედ საკუთარი მეობაც, მისი პირადი ინტერესები, განწყობები და ღირებულებები. ხელოვნების სოციოლოგიას აინტერესებს ხელოვნების მომხმარებელი და აღმქმელი ინდივიდი, რომელიც ხელოვნების ნაწარმოებთან მიდის არა როგორც სუფთა დაფა, რომელიც სარკესავეთ პასიურად აღიქვამს ხელოვნების ნაწარმოებს, არამედ გარკვეული ინტერესებითა და ღირებულებებით, ეპოქისა და საზოგადოების მოთხოვნებზე მისი პირადი ინტერესებით არეკლილი, განსაზღვრული და დამუხტული, რაც არსებით ვაელენას ახდენს მის მიერ ხელოვნების აღქმაზე. ყველა ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს სუბიექტისა და ობიექტის მიმართებასთან, რომელიც მრავალფეროვანი და მრავალსახოვანია და ამ მიმართებათა მრავალსახოვნებას აანალიზებს ხელოვნების სოციოლოგია. აქ ერთმანეთს ერწყმის და უკავშირდება ისიც, რა უნდა ეთქვა ხელოვნანს ჩვენთვის და ისიც, როგორ აღვიქვამთ ჩვენ მის ნათქვამს. ჯეიმს ბარნეტი სამართლიანად შენიშნავს: „იმის შესწავლას, რა უნდა „თქვას“ მხატვარმა, როგორ ამბობს ის ამის შესახებ და როგორ აღიქმება მისი ნათქვამი, შეუძლია გააფართოოს ჩვენს მიერ სოციალური კომუნიკაციის პროცესის გაგება, რაც საზოგადოების არსებობის აუცილებელი საფუძველია“. (94, 217).

ხელოვნების სოციოლოგია იკვლევს ხელოვნების სოციალურ არსებას, რამდენადაა ხელოვნება სოციალური ცხოვრების გამოხატვა და ამდენად, შემეცნებისეული ხასიათის. ხელოვნების სოციოლოგია ამ შემთხვევაში ნიშნავს ხელოვნების შემეცნებითი ფუნქციის განსილვას. არის ხელოვნება სოციალური რეალობის შემეცნება თუ ის უბრალოდ გართობის საშუალებაა, თამაშია და მიმართულია იქითკენ, რომ ჩვენში აღძრას სასიამოვნო ემოციები? მაშასადამე, საკითხი ისმის, ხელოვნება შემოიღლდება თუ არა ესთეტიკური ტკობის ფუნქციით? თუ ხელოვნე-

ბა შემეცნებითი ამოცანების მქონეა, ის უფრო მეტია, ვიდრე ტკობის თუ გართობის საშუალება, სახელდობრ, სამყაროში ორიენტირების და ხელოვნებაში გამოსატყუი სამყაროს არსების წედომის გზაც უნდა იყოს. გიუიოს თქმით, მხატვრული ემოციაც სოციალური ხასიათისაა. თუ ხელოვნებას გავიგებთ როგორც შემეცნებითი ან ემოციის გამომწვევი ფუნქციის მქონეს, ამით ხელოვნების სოციალურობა არ იცელება. ამიგომ, გიუიოს ამრით, „ხელოვნების უმალესი მიზანია ესთეტიკური ემოციის გამომწვევა, რომელსაც სოციალური ხასიათი აქეს. ხელოვნება განადიდებს ადამიანს და ადამალღებს მას საკუთარ ინდივიდუალობაზე“. (60, 35).

გიუიოს ხელოვნების სოციოლოგიაში ამ პრინციპს განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქეს. ის ხელოვნებას უკავშირებს ცხოვრებას იმგვარად, რომ ხელოვნება სოციალური ცხოვრების სოციალურ-ემოციური გამოსახეა უნდა იყოს. როგორც ი. ლეკმინა აღნიშნავს, გიუიოს ძირითადი იდეაა მტკიცება, რომ „ხელოვნების შინაგანი კანონია სოციალური ხასიათის ესთეტიკური ემოციის შექმნა“. (44, 33). ხელოვნების სოციოლოგიის ერთ-ერთი მონაპოვარია იმის დადგენა, რომ ხელოვნება სოციალურ ემოციათა წყაროა, ყოველ შემთხვევაში ის, რასაც გიუიომ გაუსეა ხაზი. საზოგადოების მიმართ ხელოვნების ფუნქციაა სოციალურისადმი მისი სამსახურებრივი დანიშნულების გამოვლენა, ისე, როგორც ხელოვნების შემეცნებითი ფუნქციაც იძლევა საშუალებას, სოციალური სამყარო გაეცნოს ხელოვნებაში გამოსატყუი სინამდვილეს და, მამასადამე, ესეე ხელოვნების სოციალურისადმი ფუნქცირებაა. ხელოვნება აჩვენებს სოციალურის ფაქტობრივ ვითარებას და სახავს მისი ჯერარსულობის გზასაც. ამ გზით ხელოვნების სოციოლოგია იქეევა „საზოგადოების კონკრეტულ სოციალურ-ისტორიულ პირობებში მხატვრული კულტურის ფუნქცირების შესწავლად“. მაგრამ ეს ხელოვნების სოციოლოგიის მხოლოდ ერთი მხარეა, რომელიც პასუხობს კითხვაზე — რას აძლეეს ხელოვნება სოციალურ სამყაროს? რა ფუნქციები ახასიათებს მის მიმართ? საკითხის მეორე მხარე კი უნდა იყოს იმის დადგენა, რას ღებულობს ხელოვნება სოციალურიდან, როგორ განაპირობებს სოციალური ხელოვნების წარმოშობასა და ფუნქციობას. საუკუნის დასაწყისიდან დიდ სოციალურ კატასტროფებს მოჰყვა რყევა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ყველა დარგში. ახალმა გაბატონებულმა ფენამ მოინდომა სულიერ ცხოვრებაზე გაბატონება, დაიწყო ხელოვნების ხელმძღვანელობა აკრძალვის მეთოდებით. ყოველგვარი სიახლე, ავანგარდიზმი კინოსა თუ თეატრში, ფერწერასა თუ მუსიკაში, პოეზიასა და პროზაში ფასდებოდა იდეოლოგიური და კლასობრივი კრიტერიუმით და ყოველივე, რაც სტერეოტიპს ეწინააღმდეგებოდა, ან არ ეტეოდა მის ფარგლებში, ცხადდებოდა ერესად. არაეინ კითხულობდა, რატომ წარმოიშევა ესა თუ ის მიმართულება მუსიკასა და ლიტერატურაში, რა ფაქტორები განა-

პირობებს ადამიანის მიღრეკილებებს ხელოვნების ამა თუ დარგისადმი, არც იმას კითხულობდნენ, რაგომ ჩნდებოდა ხელოვნების ახალ მიმართულებათა სიჭიროების მიმართ კითხვები, როკ-ოპერის „იუნონას“ ავტორი ა. რიბნიკოვი სამართლიანად სვამდა საკითხს: „რაგომ არ უნდა გაეანალიზოთ ისეთ კითხვათა მიზეზები, როგორცაა — „გვეჭირდება თუ არა როკი?“ „გვეჭირდება თუ არა კლასიკური მუსიკა“? ყველაფერს თავისი მიზეზი აქვს და ახალ მიმართულებათა მიმართ პრობლემაგურ და ნეგაგურ დამოკიდებულებასაც, ისე როგორც ამ ახალ მიმართულებათა წარმოშობას და პოპულარობასაც. საბჭოთა კავშირში ყველაფერი წყდებოდა პარტიის იდეოლოგიური განყოფილების ხელმძღვანელების განკარგულებისა და ნებელობის მიხედვით. არაეინ კითხულობდა სპეციალისტებისა და მომხმარებლების აზრს, არ ეძებდნენ ხელოვნების სოციალურ სინამდვილესთან კავშირს, აკრძალული იყო სოციოლოგია და, ბუნებრივია, სოციოლოგიური კვლევებიც. დღეს ეწყობა მრგვალი მაგიდები, სწავლობენ საზოგადოებრივ აზრს, მაგრამ ყველაფერი ეს ჯერ კიდევ არასაკმარისია. როგორც სპეციალისტები აღნიშნავენ, ჯერ კიდევ ძალუშია „ახალგაზრდობის მუსიკალური გემოვნების ფორმირების პროცესის სოციოლოგიური გააზრების ღეფიციტი“. გრადიციის ძალა დიდია. სიახლის მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულება ჯერ კიდევ ძლიერია, ასე იყო როკ-მუსიკის მიმართაც, მაგრამ ამ ოცი წლის წინ გადაიდგა პირველი ნაბიჯები ახალგაზრდული ანსამბლების გზით, შემდეგ ყველა ცდა, ვიწრო კალაპოტში მოექციათ მისი განვითარება, მარცხით დამთავრდა. მისი მოწინააღმდეგეები დღეს იმით ინუგეშებენ თავს, რომ როკისადმი ინტერესი ნელდება, მაგრამ არაეინ ფიქრობს იმის გაანალიზებას, რაგომ წარმოიშვა ეს ინტერესი, რაგომ დაიპყრო ამ მუსიკამ ახალგაზრდობის ფართო აუდიტორია? ვფიქრობთ, აკრძალვა ყველაზე ცუდი გზაა ახალგაზრდობის გემოვნების ფორმირებისათვის, თუნდაც იმის გამო, რომ ისინი აკრძალულს უფრო ეგანებიან. დასაუღეთის გავლენაზე მითითებაც არაფერს კმაგებს ფენომენის ახსნას. მუსიკისა და საერთოდ ხელოვნების ანალიზისას ხელოვნების დარგების კანონზომიერების, მისი განვითარების იმანენტური გენდენციების გვერდით, ყურადღება უნდა მიექცეს სოციალური ყოფიერების და მისი ცენტრის — ადამიანის ანალიზს. იცვლება საზოგადოება, იცვლება კულტურა და იცვლება ადამიანი. ელიტური კულტურის და ელიტის ბატონობის პირობებში კლასიკური მუსიკა უკონკურენტოდ ბატონობდა. ინტელექტუალური ადამიანის დომინანტობა, რომელიც გრძელდებოდა მე-16 საუკუნიდან მეოცემდე, მოითხოვდა ხელოვნების ყველა დარგის ინტელექტით წვდომას. შემთხვევითი არ იყო პროფესორ ლოსევის მტკიცება: ვაგნერის „ნიბელუნგების“ მოსმენამ საუკუნის დასაწყისში გამაცნობიერებინაო მსოფლიოს დიდი ხანძრის მოსალოდნელობა მეოცე საუკუნეში. მეოცე საუკუნეში ვითარება

არსებითად შეიცვალა. ბაგონდება ახალი, მასების კულტურა. დაიწყო ხანა, როდესაც ელიგის გონითი და პოლიტიკური ხელმძღვანელობა შეიცვალა მასების ბაგონობით. ანტიინტელექტუალური მასები ჯანყდებიან ინტელექტუალთა წინააღმდეგ. „მასების აჯანყება“ უწოდა ვასეტმა თავის ერთ-ერთ ძირითად შრომას, რომელშიც ნაჩვენებია, როგორ გაბატონდა აფექტებით, ინსტინქტით მოქმედი ანტიინტელექტუალური ტიპის ადამიანი, ებერის ენაზე რომ ვთქვათ, არაგრადიციული მეოთხე ტიპის ადამიანი, სამყაროზე. ალბერ კამიუმ ასეთ ადამიანს „აჯანყებული ადამიანი“ უწოდა, ხოლო ანრი ბერგსონმა და მაქს ფრიშმა მას „მწარმოებელი ადამიანი“ — homo faber უწოდეს. ეს არის მასების, თუ ბრბოს კულტურა ადამიანის შესაბამისი ტიპით. მას შესაბამისი მოთხოვნებიანი გააჩნია. არც სურვილი და არც შესაძლებლობა აქვს კლასიკური ხელოვნებისა და მუსიკის წვდომის, მისთვის ხამყარო თამაშის ობიექტია, შემეცნება კი პრაქტიკული შედეგების მიღწევის საშუალება. ხელოვნება, რომელიც განამრებს და გაგებას საჭიროებს, მისთვის მიუწვდომელიცაა და არასასურველიც. ის ცდილობს, წაშალოს ზღვარი შემოქმედსა და მომხმარებელს შორის. მხატვრულ ნაწარმოებს სთხოვს ისეთ იმპულსს, რომელიც ექსტაზს გამოიწვევს მასებში და რომელშიც ისინი იქმნიან მონაწილეობის ილუზიას. ეს შეუძლებელია გაკეთდეს კლასიკური მუსიკით, იგი მხოლოდ ფოლკლორული და მასთან ახლოს მყოფ იმპროვიზებაზე აგებული ეანრებით შეიძლება განხორციელდეს. ისინი მასებისთვის მისაწვდომიცაა, ვასაგებიც და ახლობელიც, რამეთუ მათი ბუნების გამომხატველიცაა. მათში აღვილია ზღერის წაშლა შემოქმედსა და მსმენელს შორის. ისინი აკმაყოფილებენ მასის ადამიანის მოთხოვნას ექსტაზისა და გაბრუებისაში. ვაგნერი სამართლიანად მიუთითებდა, რომ „მუსიკა ხალხის გონის უშუალო გამოხატულებაა“. როგორიცაა მუსიკა, ისეთია ეპოქის გონითობა. თანამედროვე მუსიკის გაბატონებული ეანრები ეპოქის გამომხატველია, რომელიც ვასეგმა დაახასიათა, როგორც „ადამიანის ხელოვნებიდან ვანდენის“ ეპოქა, როცა ინდივიდმა დაკარგა ღირებულება, მამინ როდესაც კლასიკური კულტურა ინდივიდუაციის პრინციპზე იყო აგებული. ინდივიდის დევალვაცია, სულიერი თუ გონითი ყოფიერების დეპერსონალიზაცია გამოიხატა მუსიკაშიც — როკი მიმართულია არა თითოეული მსმენელის, არამედ ყველასადმი. ის ახალგაზრდობისთვის აღვილად მისაწვდომი და მიმზიდველიცაა, რადგან ვაგრძელება თამაშისა და ბავშვობის პერიოდის. ჩვენი საუკუნე ხასიათდება მომწიფებულობაზე ვადასელისადმი წინააღმდეგობით, რადგან ვრდასრულობა ადამიანს პასუხისმგებლობის წინაშე აყენებს. პევიზგამ მოზრდილების მისწრაფებას ბავშვობისადმი პუერილიზმი უწოდა. არის სხვა ვარემოება, კლასიკური ხელოვნება საუკუნეებზე ვამიზნული, თავისებური უკვდავი.

ება ახასიათებს და კულტურა, რომელშიც ის იქმნება, თვითონაც დღევრძელია. მასობრივი კულტურის ქმნილებანი კი წუთიერ ტკბობაზეა ორიენტირებული. მათი ეპოქა ჩქაროსნული ტემპით ხასიათდება და დღენაკლულია. ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს ესაა არსებობის უკანასკნელი დღე, რომლის შემდეგ წყვდიადი დაისადგურებს და მთავარია მოასწრონ სიაშოვნება. ასე იქცეოდნენ რომაელები რომის იმპერიის დაღუპვის წინ. პედონიზმი იყო მათი ცხოვრების წესი. დღევანდელი მსოფლიოც პედონიზმისა და პრაქტიციზმის ტყვეობაშია. ამიტომ ბაგონობს ინსტინქტი, დეკუმანიზაცია, გულგრილობა ადამიანისა და სამყაროს ბედისადმი. ეს არის უპასუხისმგებლობისა და ღირებულებათა გადაფასების საუკუნე, რომლის ძირითადი ნიშანია ადამიანის გაარაადამიანურება, ესაა ყოფიერების კრიზისი და ხელოვნებაც ამ კრიზისული ყოფიერების კრიზისული გამოხატულებაა. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ხელოვნების სოციოლოგია შექმნეს ტენმა და ვიუომ, მაგრამ არსებობს განსხვავებული მოსაზრებანი ამ საკითხზე. ხელოვნების სოციოლოგიის წარმომადგენლის ე. ფრიჩეს აზრით, „ხელოვნების სოციოლოგიის ძირითადი ამოცანის პირველი ფორმულირება 1847 წელს გააკეთა ბელგიელმა მიკიელსმა“, რომელმაც ბელგიის მთავრობისაგან მიიღო დავალება, დაეწერა ფლამანდიური მხატვრობის ისტორია. მას გაცნობიერებული ჰქონდა, რომ ხელოვნების ისტორია უნდა განხილულიყო ქვეყნის „პოლიტიკურ სამრეწველო და სოციალურ განვითარებასთან“ მჭიდრო კავშირში. გზადაგმა მის წინაშე დადგა საკითხთა რიგი, რომელთაც ხელოვნების ისტორია გადაყვდათ ხელოვნების სოციოლოგიაში, მაგალითად: როგორ ვითარდება საზოგადოება და „როგორი ხელოვნება უნდა შეესაბამებოდეს ადამიანთა საზოგადოების განვითარების ცალკეულ პერიოდებს. მიკიელსის მიერ ხაზგასმული სიტყვები მიგვანიშნებენ ხელოვნების სოციოლოგიის ძირეულ ამოცანებზე, თუმცა მის მიერ დასმულ კითხვებზე თავად პასუხი არ გაუცია. მას უნდა დაეწერა ერთი ქვეყნის ხელოვნების ისტორია, რომელიც აიგებოდა სოციოლოგიურ ბაზისზე, მაგრამ ესეც არ გაუკეთებია“. ხელოვნების სოციოლოგიის შექმნა, ფრიჩეს მტკიცებით, მიკიელსმა მომაუალს გადაულოცა. მიკიელსის შვიდგომიანი შრომის მეორე გამოცემა 1863 წელს გამოვიდა, ხოლო ორი წლის შემდეგ, იპოლიტ ტენმა წაიკითხა პარიზის სამხატვრო ხელოვნების აკადემიაში ლექციების კურსი, რომელიც 80-იან წლებში გამოსცა „ხელოვნების ფილოსოფიის“ სახელწოდებით. ფრიჩე ფიქრობს, რომ იპოლიტ ტენმა შექმნა ხელოვნების სოციოლოგია იდეალისტური, მაგრამ მაინც ხელოვნების სოციოლოგია. (149, 7-8). ამტკიცებენ, რომ ხელოვნების სოციოლოგიის საწყისები გაცილებით უფრო ადრე შექმნა ევრმინა დე სტალმა წივნიტ — „ლიტერატურა, განხილული საზოგადოებრივ დაწესებულებებთან მიმართებაში“, რომელიც პარიზში გამოიცა 1808

წელს. ასეთი აზრი საკმაოდ გავრცელებულია როგორც ჩვენში, ისე უცხოეთში. ეერმენა დე სტალის დასახელებული ნაშრომის რუსული გამოცემის წინასიტყვაობაში ლიგერატურაიმყოფნე ა. ანიქსტი აღნიშნავს: სტალის დამსახურებას ლიგერატურის ცხოვრებით განპირობებულობის საკითხის დაყენებაში, მიუთითებს, რომ სტალი იყო პირველი, ვინც ლიგერატურის გავლენა ცხოვრებაზე და ცხოვრებისა ლიგერატურაზე გახადა სპეციალური განხილვის საგანი. ანიქსტის აზრით, „სტალის ძირითადი დებულებაა მტკიცება: ლიგერატურის ესა თუ ის ხასიათი განისაზღვრება ერის ცხოვრების პირობებით, ქვეყნის კლიმატით, მისი მწეობით, ჩვეულებით, სახელმწიფო დაწესებულებებით და სოციალური განწყობილებებით, თაჲის მხრივ ლიგერატურა გავლენას ახდენს ხალხის გონსა და მწეობაზე. ის, რაც ამჲამად ანბანური ჭეშმარიტებაა, მთელი ვარკვეულობით პირველად გამოხატა ეერმინა დე სტალმა, ამ აზრით მას შეიძლება ეუწოდოთ ლიგერატურის სოციოლოგიის ფუძემდებელი“. (67, 19-20). ანიქსტი არ კმაყოფილდება სტალის ლიგერატურის სოციოლოგიის ფუძემდებლად გამოცხადებით, რომლის იდეები ლიგერატურისა და საზოგადოების თანაფარდობაზე შემდგომ განაეითარა მე-19 საუკუნემ. ანიქსტს მიაჩნია, რომ სტალი შეიძლება ჩაითეალოს არა მხოლოდ ლიგერატურის სოციოლოგიის, არამედ საერთოდ ხელოვნების სოციოლოგიის ფუძემდებლადაც, მისი აზრით, „წიგნი „ლიგერატურის შესახებ“ ვარდამავეალი ხასიათის მოვლენა იყო. მისი ძირითადი იდეები ნასაზრდოები იყო განმანათლებლობის მოტიეებით, მან დააფუძნა ლიგერატურისა და ხელოვნებისადმი სოციალური მიდგომის აუცილებლობა და ესაა მისი უცილო ისტორიული მნიშვნელობა... სტალმა ესთეტიკურ კრიტერიუმებზე უარის თქმის გარეშე გააკეთა პირველი ნაბიჯი ლიგერატურისა და ხელოვნების, როგორც ადამიანთა საზოგადოებრივი ყოფიერების ასახვის განსაზღვრის ეზაზე, არსებითად მან ჩაუყარა საფუძველი მხატვრული შემოქმედების კულტურულ-ისტორიულ შესწავლას, რომელმაც უკვე მე-19 საუკუნის მეორე ნახეეარში მიიღო შემდგომი განეითარება ტენისა და მის მიმდევართა შრომებში. სტალი ხელოვნების და ლიგერატურის სოციოლოგიის დამწყებია“. (67, 25). ანიქსტი ხაზს უსეამს იმ გარემოებას, რომ სტალი იყო ხელოვნების და ლიგერატურის სოციოლოგიის პიონერი, რომ „მან პირველმა ჩამოაყალიბა ლიგერატურის და ხელოვნების მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრების წესით გაპირობებულობის უმნიშვნელოეანესი პრინციპი“ (67,34). უფრო ადრე ანალოგიური მოსაზრება გამოთქეა ხელოვნების სოციოლოგიის ამერიკელმა წარმომადგენელმა ბერნეგმა. ჯეიმს ბერნეგის აზრით, მადამ დე სტალის მტკიცება, რომ სოციალური გარემო გავლენას ახდენს ლიგერატურაზე და ლიგერატურა მოწოდებულია ასახოს სოციალური გარემო ისე, რომ ამ გარემოს ცვლილებებთან ერთად უნდა იცვლებოდეს,

ხელოვნების სოციოლოგიის საწყისს წარმოადგენს. (94, 218). ანიქსტისა და ბერნეგის მოსაზრებათა ვერიფიკაცია, თუ ფალსიფიკაცია, შესაძლებელია სტალის ნაშრომის ძირითადი იდეების ანალიზით. ავტორი ამ შრომაში განიხილავს ლიტერატურის განვითარებას სამოგადლოებრივ ცხოვრებასთან კავშირში ანტიკურობიდან დღემდე (მის ეპოქამდე). სტალისთვის სამოგადლოებრივი ცხოვრება განსაზღვრულია გეოგრაფიული გარემოთი, ამ საკითხში ის მონტესკიეს ძლიერ გავლენას განიცდის. სტალის აზრით, სამოგადლოებრივ ცხოვრებასთან ერთად გარემო განსაზღვრავს როგორც საკუთრივ ცხოვრების წესს, ისე ხელოვნების განვითარებასაც. ამჯერად ჩვენთვის მთავარია, ვაჩვენოთ, როგორ და რა ზომით განიხილავს სტალი ლიტერატურის და სამოგადლოების მიმართებას, რაშია ის დამწყები. როგორც აღვნიშნეთ, სტალი ამოდის მონტესკიეს და პროგრესისტთა მოძღვრებიდან და ამტკიცებს, რომ ადამიანთა სამოგადლოება სულ უფრო სრულყოფილი ხდება, ყოველ შემთხვევაში მისი მოწოდებაა წინსვლა სრულყოფილების გზაზე. ეს წინსვლა ეხება მნეობასაც, ჭკუასაც, გონსაც და მთელ სულიერ სამყაროს. ამ წინსვლას იზიარებენ როგორც მონარქისტები, ისე რესპუბლიკელები, რადგან ყოველ მათგანს მათ მიერ მოწონებული მმართველობის ფორმა მიაჩნია სამოგადლოების უკეთ მოწყობისა და გონების განვითარების ხელშემწყობად. „უკანასკნელი ნახევარი საუკუნე ადამიანთა გვარის სრულყოფილობის მოძღვრებას იცავდა ყველა განათლებული ფილოსოფოსი, რომელ სახელმწიფოშიც არ უნდა ეცხოვრა მას: შოტლანდიელი მეცნიერნი, განსაკუთრებით ფერგიუსონი, ავითარებდნენ ამ მოძღვრებას კონსტიტუციურ მონარქიაში; კანტი ამკარად ქადაგებს მას ფეოდალურ გერმანიაში; გიურგო აღიღებდა მას ჩვენი უკანასკნელი მეფის მეფობისას, რომელიც ზომიერი, მაგრამ მაინც დესპოტური იყო; კონდორსე კი, რომელსაც სისხლიანი გირანია სდევნიდა და ცდილობდა შეექმლებინა მისთვის რესპუბლიკა, სიკვდილის წინაც ისეთივე მხურვალე მომხრე იყო ადამიანთა მოღვმის სრულყოფილების შესახებ მოძღვრებისა, როგორც მანამდე. აქედან ცხადია, რა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ მოაზროვნე გონებანი ამ იდეას“. (67, 62-63). ეს იდეა ამოძრავებს ჟერმენა დე სტალსაც, მისი აზრით, პროგრესი საყოველთაოა. ამავე დროს სტალი ცდილობს უარყოს იმათი მოსაზრებანი, ვინც მას მიაწერს მექანიკური წინსვლის ქადაგებას. „ეს მოძღვრება უკვე იყო იმდენი აბსურდული ინგერ-პრეტაციის მსხვერპლი, რომ ჩემს მოვალეობად მიმაჩნია, განემარგო სრულყოფის თეორიის ჩემული გაგება. სრულყოფილებაზე მსჯელობისას მე არ ვამტკიცებ, რომ ახალი დროის ადამიანები ანტიკურზე უფრო ჭკვიანნი არიან, მაგრამ ვფიქრობ, ჯერ ერთი, დროთა ვითარებაში კაცობრიობის განკარგულებაში არსებული იდეათა ჯამი ცოდნის ყველა სფეროში იზრდება და მეორეც, ადამიანთა მოღვმამე მსჯელობისას მხედ

ველობაში მაქვს არა მოგიერთი მოაზროვნის განუხორციელებელი ოცნებანი, არამედ ცივილიზაციის თანმიმდევრული განვითარება ყველა წოდებასა და ქვეყანაში“ (67, 62). სგალისთვის საკითხავია, რა ამოძრავებს საზოგადოებას და ცხოვრებას, რა ძალები აზიარებენ ადამიანებს უმაღლეს ღირებულებებს? ის გამოირიცხავს გრანსცენდენტურ მიზეზებს, არ კმაყოფილდება გარემოს დასახელებით კაცობრიობის პროგრესის მიზეზად, ცდილობს, მიუთითოს ის იმანენტური მიზეზები, რომლებიც განაპირობებენ კაცობრიობის წინსვლას. სწორედ აქ იწყება მისი თეორიის ორიგინალური ნაწილი. სგალი თვითონაც გრძნობს, რომ მან განხილვის საგანი გახადა ისეთი რამ, რაც მანამდე არ ყოფილა განხილული. უსაყვედურებს კრიტიკოსებს, რომ მათ ვერ გაიგეს მისი მიზანი, როდესაც მიაწერეს ახალი პოეტიკის შექმნის მცდელობა. სინამდვილეში მისი მიზანია იმის „ჩვენება, როგორაა ლიგერატურა დაკავშირებული საზოგადოებრივ დაწესებულებებთან ამა თუ იმ ქვეყანასა და ეპოქაში. ამის შესახებ დედამიწაზე არსებულ არცერთ წიგნში არ არის ლაპარაკი“ (67, 53). სგალი აანალიზებს მთელი სულიერი ცხოვრების გავლენას საზოგადოებრივ განვითარებაზე. ამავე დროს, განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს მხატვრული ლიგერატურის როლს. ამ მიმართულებით პირველი ნაბიჯი მან გადადგა ნაშრომში — „შეთხზულის შესახებ“. არსებითად ეს უხშიანება საბაბს „სიბრძნე სიერუისას“ პრობლემატიკას, აანალიზებს წარმოსახვისა და ფანტაზიის ნაყოფს სოციალურ ყოფიერებასა და ადამიანთან მიმართებაში. ესაა იმ ძალისა და როლის დემონსტრირება, რაც მხატვრულად წარმოსახულ სინამდვილეს აქვს სოციალურის მიმართ. სგალი ადამიანის ცხოვრებასა და ამ ცხოვრების განპირობებულობაში განსაკუთრებულ როლს ანიჭებს მხატვრულ ლიგერატურას, რომელიც წარმოსახვის შედეგია, მისთვის ანალიზის ამოსავალია მტკიცება: „ადამიანს არა აქვს უფრო ძვირფასი უნარი, ვიდრე წარმოსახვა“. სწორედ წარმოსახვის პროდუქტი, მხატვრული სიკვება არის ადამიანის გრძნობებსა და გულზე მოქმედი უძლიერესი ძალა. ადამიანის გონებასა და გულს ჭეშმარიტებათა ვიწრო წრე, როგორი მნიშვნელოვანიც არ უნდა იყოს ის, ვერასდროს დააკმაყოფილებს. ჭეშმარიტების დამდგენს ღიღი როლი აქვს, მაგრამ ასეთივე ღიღი როლი ენიჭება ჩვენი გულისა და გრძნობების ამფორიაქებულ მხატვრულ ლიგერატურასაც. სგალი ადამიანში წარმოსახვასა და გონებას ერთ განზომილებაში აყენებს, ცდილობს, არცერთს არ მიანიჭოს უპირატესობა, ყოველივე დანარჩენი მათზე დამოკიდებულად ცხადდება. „ადამიანის ორი მთავარი უნარია: გონება და წარმოსახვა, ყოველივე დანარჩენი, გრძნობების ჩათვლით, ამ ორს ექვემდებარება, მამასადავმე შეთხზვის, ისე როგორც წარმოსახვის ძალაუფლება ძალზე ღიღია“. (67, 35). სგალი ახდენს შეთხზულთა კლასიფიკაციას, გამოყოფს სამ სახეს: პირველი — მი-

თოლოგიური და ალევგორიული, მეორე — ისტორიული, მესამე — ისეთი, რომელშიც ყველაფერია, გამონაკონიცი და მიბაძეაყ, და რომელშიც არაფერი არაა მართალი, მაგრამ ყველაფერი ჰგავს სიმართლეს. პირველ ფორმას ის მიიჩნევს კაცობრიობის ბავშვობის ხვედრად, მხოლოდ ბავშვებს თუ ალაგზნებს მითები და თავის ღრობე, კაცობრიობის ბავშვობის ეპოქაში, დიდი მნიშვნელობაყ ჰქონდათ, მაგრამ ღღევანღღღობაში მათი გამრავღღება და ახალი მითების შექმნა არ იქნებოღღა ნაყოფიერი. მითის მიხეღღვით, ბაღონობს განყენებული არსება — ღღერთი, აღამიანი კი ბეღისწერასაა ღღექემღღღებარეული და მისი ხვეღღრი წინასწარ განსაზღღერულია, ამიღღომ მითი გრძნობებზე ღღიღად ვერ მოქმეღღებს, რამეთუ ამ აღამიანების ცხოვრება წინასწარგანსაზღღერუღღობის გამო არ იყეღღება. სღალის მტკიცებით, ღღიღერაღღურამ უნღდა მიმართოს აღამიანს, გამოხაღღოს მისი ხასიათი. სწორედ ესაა გუღღისა და გრძნობის ამოღღრავების უღღრეღღი წყარო. ღღიღერაღღურას არ მოეთხოვება აღამიანის გონებაზე ზემოქმეღღება, აღამიანის გონება ფიღღოსოფოსმა უნღდა ამყოფოს ღღაღბუღღობაში, ღღიღერაღღურამ კი უნღდა აგრძნობინოს მკითხვეღღს მისი შეთხზუღღის, თუ სიღღრუის, მშვენიერება ყვეღღა ღღროში. სღალი კრიტიკულად უღღგება იღღათ, ვინყ ყოვეღღღღიღღრ ამოცანებს უქვემღღღებარებს ღღიღერაღღურას, მიაჩნია, რომ „ღღევანღღღობის საჭიღღბოროტო საკითხებზე ღღწერიღღი მენსიონის სიღღყვებით რომ ვთქვათ, მარაღღისობისთვის ღღაკარგული ღღროა“. ეს ღღალზე აქღღუღღურად ქღღერს ღღევანღღღობის მიმართაყ, როღღესაყ ღღიღი მწერღღებიყ და შემოქმეღღნიყ ჰუბღღიყსიღღიკაზე გაღღავიღღენ და თითქმის მთელი შემოქმეღღებითი ენერღღია ღღევანღღღობის გააზრებას ხმარღღება, რაყ, მომავღღისა და მარაღღისობის თვალსაზრისით, ღღირებუღღებას მოკღღებუღღია. სღალი მრავალ საინღღერესო მოსაზრებას აყენებს, ერთ-ერთი მათგანია ღღიღერაღღურის ცენტრში აღამიანის ღღაყენების მოთხოვნა, მაგრამ ბეღერი რამ მაინყ არ არის გათვალისწინებული, ის ვერ ხეღღავს, რომ ყოვეღღ ეპოქას აქეს მოთხოვნა მითზე, არა მარტო წარსულში, არამეღღ ღღესაყ, ინღღუსტრიუღღის შემღღღომ საზოგადოებაში გრძნობიერება ღღიღაღაა ღღაკავებული მითებით და ღღიღერაღღურა კეღღავ მიმართაყს მითის შექმნას, ამავე ღღროს, ეს მითები, აღამიანის რეაღღური ყოფიერებიღღან აბსტრაჰირების მიუხეღღავად, მისი ყოფიერების გარკვეულ ნიშნებს შეიღღავს. საკმარისია გავიხსენოთ კაფკას რომანებში მოაზრებული მითები, რომღღებიყ გვაახლოებენ რეაღღურ ყოფიერებასთან, ამ ყოფიერებაში აღამიანის მიერ საკუთარი თავის ღღაკარგვასა და გაუცხოებასთან, არყ ანტიკური მითი იყო მთღღიანად მოწყეღღიღღი სინამღღვიღღეს. გროას არქეოლოგიურმა გათხრებმა ღღაღასტურა მითში მოთხრობიღღი ამბები და თვით ის ფაქტიყ, რომ მითში აღწერიღღი აღამიანები ღღერთების, ხოლო ღღერთები აღამიანური ყოფიერების ნიშნებს აგარებენ, რაყ მიუთითებს ამ მითების კავშირზე რეაღღ-

ობასთან. სგალი მითის აბსოლუტურ მითოლოგიზებას ცდილობს, ეს უმართებულო ცდაა, მაგრამ იმაში კი მართალია, რომ მითის ის სახეები, რომელნიც ბერძნებს ჰქონდათ, დღევანდელი მითისთვის ბავშვობის მოგონებაა.

შეთხზულის მეორე ფორმა სგალიან გამონავონი ისტორიაა, რომელშიც სიმართლის გარკვეული ნაწილი შედის. მასში ვეცნობით მითოლოგიებისაგან განსხვავებულ გამონავონ გიქებს, რადგან იმ სახით, როგორც ის გმირებს წარმოვეიდეგნს, ისინი სინამდვილეში არ არიან, თუმცა ამ სახის ლიტერატურა ისტორიული რომანებისა და დრამების სახით, იქნება ეს ვოლგერის „ანრიადა“, „ტანკრედი“, თუ „ჩინგიზ ხანი“ („ჩინელი ობოლის“ გმირი). ან კიდევ რასინის „მითრიდატე“ იძლევა მასალას, რომელიც ცხოვრებიდან აღებულ გამონავონილთან შეზავებაა, მაგრამ ეს შეთხზული არ იქნებოდა მითის მსგავსი, რამდენადაც შემთხვეული ზეციურ სამყაროს კი არ წარმოსახავს, არამედ ბუნებაში პოულობს აუცილებელ ელემენტებს, მრავალი ცალკეულის შესანიშნავ თვისებებს ერთში აერთიანებს და ამით ებულობს იდეალურ გმირს. სგალი ფიქრობს, რომ ამ გიქის გმირების დახატვით ნაწარმოები ხდება არა ისტორიული, არამედ ფსევდოისტორიული. სგალის ამრით, ასეთი ფსევდოისტორიული რომანები უნდა განთავისუფლდნენ ისტორიულობის პრეტენზიიდან, ე. ი. ისტორიული სახელების მქონე გმირებისაგან და მაშინ ჩვეულებრივ რომანებად იქცევიან, ისტორიულობის გამოსახატავად კი უვარგისნი არიან, რადგან თუ ისინი მკითხველს უმაღავენ ისტორიულ ჭეშმარიტებას და შეთხზული მჭიდროდაა დაკავშირებული რეალურთან, მაშინ ერთის გამოყოფა მეორისაგან ძნელი ხდება. ამ სახის ლიტერატურა ცდილობს, რომანისადმი ინტერესი გააცხოველოს ისტორიულ პირთა სახელების გამოყენებით, მაგრამ ეს ილუზიას ქმნის, ნაწარმოებს უკარგავს რომანის ხასიათს და ისტორიის მნებორივ საზრისს მთლიანად თუ არ ახშობს, ამცირებს მაინც. (67, 46).

დაბოლოს, ავტორი განიხილავს შენათხზვის მესამე სახეობას — ეგრეთ წოდებულ „ფილოსოფიურ რომანებს“, თუმცა მიაჩნია, რომ ფილოსოფიური საწყისი უნდა ჰქონდეს ყოველივეს და მათ შორის რომანსაც, რადგან მიზანი უნდა იყოს მნებორივი. ფილოსოფიურ რომანსაც ავტორი იმავე პრეტენზიას უყენებს — სასწაულების გამორიცხვის აუცილებლობას. სგალი კრიტიკულად აანალიზებს ისტორიასაც, ფიქრობს, რომ „სიკეთის უპირატესობის განმამტკიცებელი პრაქტიკული მორალი ყოველთვის როდი გამომდინარეობს ისტორიის კითხვისაგან“. ისტორიკოსმა უნდა გამოხატოს ფაქტებით დადასტურებული გრძნობები და მასში არაა მორალის ადგილი, რომელზეც დამოკიდებული იქნებოდა ადამიანთა ბედნიერება. ავტორი ფიქრობს, რომ ისტორია უნდა იყოს სინამდვილის გამოხატვა და არა მნებობის ქადაგება, ან კიდევ

გამოცდილების შექმნის მცდელობა. სტალი მოითხოვს რომანის და ისტორიის გამოქვეყნას: „რომანი არაა წარსულის ისტორია“, კიდევ მეტი, შეიძლება ითქვას, „რომანი წარსულის ისტორია კი არაა, არამედ მომავლის“. ზნეობრივი ზეგავლენის თვალსაზრისით ავტორი რომანს არა მარტო ისტორიაზე, არამედ მორალის შესახებ დაწერილ სპეციალურ გრაქტაგებზე მაღლაყ აყენებს, რადგან არც ისტორია და არც ფილოსოფიური გრაქტაგები არ ზემოქმედებენ ადამიანის გრძნობებზე ისე ძალუმაღ, როგორც ამას აკეთებს რომანი. „კარგი რომანიდან შეიძლება მივიღოთ უფრო კარგი და ამაღლებული გაკვეთილი, ვიდრე სათნოებაზე ყველაზე დამრიგებლური გრაქტაგებიდან“. მორალისტები ვერ ჩასწვდებიან ადამიანის ცხოვრების ყველა წვრილმანსა და კუნჭულს, ისე როგორც ისტორიკოსები არ იცნობენ პიროვნებებს და არც ძალუძთ, მათ მისცენ გაკვეთილები. მხოლოდ რომანია ადამიანის შინაგანი სამყაროსადმი მიმართვის და მისი გამოღვიძების, მის გრძნობათა ამოძრავების წყარო. „რომანს უფლება აქვს, მკითხველს მისცეს ყველაზე მკაცრი გაკვეთილიც და არცერთი გული ამით არ აღშფოთდება, რადგან ისინი ატყვევებენ გრძნობას — ლმობიერების ერთ-ერთ წყაროს. თუ მორალისტური გრაქტაგები თავიანთი მკაცრი ნოტაციებით ხშირად უკან იხევენ შებრალების, უბედურებისა და ვნებისადმი თანაგრძნობის წინაშე, კარგ რომანებს ძალუძს მოკაემირედ გაიხადონ გრძნობებიც და აიძულონ ისინი, ემსახურონ მათ მიზნებს“. (67, 54). წიგნი, რომელიც ადამიანს თუნდაც ერთი ღლით დააეიწყებს თავის განჯეას, არაა უქმად არსებული. ჩვენი ცხოვრება უფრო უზრუნველი თუ იქნება, უკეთესია. ამ აზრით, ნაწარმოები, რომელიც გამოგვიყვანს ამ ბრუნვის სამეფოდან, დაგვაეიწყებს ჩვენს თავს და ვნებათა ბრძოლას შეგვიცვლის სიამოვნებით, ყველაზე დიდი ბედნიერების მომნიჭებელია, ასეთი ფუნქცია ხელეწიფება მხატვრულ ლიტერატურას და ამით ის ყველაფერზე მაღლა დგას. ის, რაც აქამდე ითქვა, სტალის პოზიციის გამოხატულებაა მხატვრული ლიტერატურის მიმართ და მისი როლის განსაზღვრა ადამიანის ცხოვრებაში. ეს არის ლიტერატურის სოციოლოგიის ერთი ასპექტი, რომელიც განიხილავს ლიტერატურის ზემოქმედებას ადამიანსა და საზოგადოებაზე, მაგრამ ჯერ არაფერი თქმულა ლიტერატურის სოციოლოგიის მეორე ასპექტზე: რა ზემოქმედებას ახდენს ადამიანი და საზოგადოება ლიტერატურაზე, როგორ და რა ბოზით განსაზღვრავს ცხოვრება ლიტერატურის განვითარებას, თუ პირველი ასპექტი შეთხზულის შესახებ შრომის ძირითადი პრობლემა იყო, მეორე ასპექტი ლიტერატურის შესახებ წიგნის ძირითადი პრობლემაა. ამ მიზნით ის მიმოიხილავს ლიტერატურის განვითარებას კომეროსიდან მეთვრამეტე საუკუნის დასასრულამდე და უჩვენებს, როგორ კავშირშია ლიტერატურასთან ქვეყნის პოლიტიკური წყობილება, ასევე სოციალური ცხოვრების სხვა ასპექტე-

ბი — იქნება ეს რელიგია; ზნეობა, თუ სხვა. სანამ ლიგერატურის სოციალური ცხოვრებით განპირობებულობის სტალისეულ კონცეფციას ვაღმოვეცემდე, საჭიროა დაეაზუსტოთ ლიგერატურის ცნება სტალთან. ლიგერატურას ის არ შემოფარგლავს მხატვრული ლიგერატურით, მასში ამ უკანასკნელის გარდა შეყავს ფილოსოფია და ისტორიაც. ლიგერატურაზე მისი შრომის ძირითადი ნაწილი სწორედ ამ საკითხის განმარტებით იწყება: „ამ წიგნში ლიგერატურაში მესმის პოეზია, მკვერმეგყველება, ისტორია და ფილოსოფია, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანის ზნეობრივი ბუნების შესწავლა“ (67, 88). როგორც ვხედავთ, აქ ლიგერატურაში გაერთიანებულია სხვადასხვა სფერო. ავტორის აზრით, ძირითადად ესენი ორი უნარის პროდუქტებია: წარმოსახვისა და გონებისა. მათ შორის სხვა განსხვავებათა გარდა, არსებობს განსხვავება განვითარების თვალსაზრისითაც. წარმოსახვის პროდუქტი — პოეზია ზღვარდებულია თავის განვითარებაში, სამაგიეროდ ის ადრე ყვაელება, შემთხვევითი არ იყო მისი აღმავლობა საბერძნეთში, რაც შეეხება გონების პროდუქტს — ფილოსოფიას, ის განვითარების უსაზღვრო პორიზონტებს მოიცავს და უჩვენებს გონების განვითარების უსასრულობას. სწორედ ამ სფეროში უფრო ნათლად ვლინდება სრულყოფილების უსასრულო მოძრაობა. ლიგერატურის ცხოვრებით განპირობებულობაზე ვოლტერის გავლენით, სტალი სამ განზომილებას აანალიზებს: კლიმატს, სახელმწიფო წყობასა და რელიგიას. ვოლტერიც ფიქრობდა, რომ „ადამიანთა გონზე მუდმივად სამი ფაქტორი მოქმედებს: კლიმატი, სახელმწიფო წყობა და რელიგია. მხოლოდ მათი გზით შეიძლება ჩვენი სამყაროს გამოცანის ამოხსნა“.

სტალი ზოგჯერ უფრო ფართოდ წარმოადგენს ამ ფაქტორთა სიას, რადგან მასში შეაქვს ზნეობრივი ღირებულებანი და მეცნიერებანიც. მეცნიერებას ის გამოორიცხავს ლიგერატურის ფენომენებიდან, მაგრამ მეცნიერების როლს საზოგადოებრივი ცხოვრების ცვლილებაში ყურადღებით განიხილავს. „მეცნიერება უმჭიდროესადაა დაკავშირებული ერის ზნეობრივ და პოლიტიკურ მდგომარეობასთან. კომპასის აღმოჩენამ ამერიკის აღმოჩენამდე მიგვიყვანა, რის შედეგად ევროპაში პოლიტიკამ და ზნეობამ მნიშვნელოვანი ცვლილებები განიცადა. წიგნის ბეჭდვა მეცნიერების შედეგია, თუ ერთხელაც ადამიანები ჰაერში ფრენას ისწავლიან, განა ეს არ მოახდენს მათ ურთიერთმიმართებაზე გავლენას?... განა ცდა და დაკვირვება აღმოჩენათა შუქით არ ანათებენ ზნეობრიობას, განა ისინი ხელს არ უწყობენ ადამიანის აზროვნების სრულყოფას? მეტს ვიგყვით, მეცნიერების აყვავება აუცილებელს ხდის ზნეობრიობის აყვავებას“ (67, 64-65).

სტალი განასხვავებს გონებისა და კაცობრიობის მოდგმის სრულყოფას. მისი აზრით, კაცობრიობის მოდგმის სრულყოფა უფრო ცხადად

ჩანს, ვიდრე გონებისა, რადგან კაცობრიობის მოღვმა ცივილიზაციის ყოველი სიკეთის ათვისებისას ავლენს სრულყოფას, ისე როგორც სოციალურ ურთიერთობათა გაუმჯობესებისას ადამიანთა ნაწილი თავისუფლდება მონობისაგან. სგალი ამ სრულყოფას განიხილავს ლიგერატურასთან მიმართებაში. ავლენს ლიგერატურის მრავალმხრივ კავშირს სოციალურ ცხოვრებასთან და ეროვნული ფენომენის განვითარებასთან. ამ ძირითადი ხაზის გარდა სგალი განიხილავს სხვა ფენომენებთან მიმართებასაც, შესავალში მას ჩამოყალიბებული აქვს ძირითადი ამოცანა, განიხილოს, რა გავლენას ახდენენ რელიგია, მწეობა და კანონები ლიგერატურაზე, თავის მხრივ ლიგერატურა — რელიგიასა, მწეობასა და კანონებზე. ავტორი პრეგენზიას აცხადებს არა მარტო ლიგერატურის საზოგადოებაზე გავლენის განხილვის პრიმატზე, არამედ საზოგადოების ლიგერატურაზე გავლენის პრიმატზეც, მისი აზრით, ჯერაც არავეს მიუქცევეია საჭირო ყურადღება მწეობისა და პოლიტიკის ზეგავლენისთვის ლიგერატურულ გონზე. „მე ვფიქრობ, არავეს გამოუკვლევია, როგორ ახდენდა გავლენას ყველა სახეობის შემოქმედების ცნობილი ნაყოფნი, პომეროსიდან დღემდე, ადამიანთა უნარის თანდათანობით განვითარებაზე“. (67, 67). მისი აზრით, ეროვნულ ლიგერატურათა განსხვავებას საფუძვლად უდევს რელიგიური და პოლიტიკური განსხვავებანი. საერთო მასშტაბით კი კაცობრიობა პროგრესირებას განიცდის, რადგან, რაც უფრო იზრდება კაცობრიობის ასაკი, მით უკეთესად მუშაობს მისი აზრი. სგალი პირველ რიგში განიხილავს ფართოდ გავრეული ლიგერატურის, ე. ი. სულიერი მოღვაწეობის ყველა სფეროს (ზუსტი მეცნიერებათა მოკლებით) გავლენას საზოგადოებაზე, კერძოდ კი ლიგერატურის კავშირს სიკეთესთან, დიდებასთან, თავისუფლებასა და ბედნიერებასთან, რომელნიც კაცობრიობის უკვდავ ღირებულებებს ეკუთვნიან. ლიგერატურის კავშირი სათნოებასთან ვლინდება იმით, რომ დროის სრბოლას მხოლოდ ის ძეგლები უძლებენ, რომელნიც დაფუძნებული არიან მწეობაზე. გარყენილი ქცევა შეიძლება ხიბლავდეს ადამიანს, მაგრამ გარყენილი მსჯელობა არასოდეს. ლიგერატურის საუკეთესო ქმნილებები ადამიანის სულში გადატრიალებას ახდენენ, ალაგზნებენ მას დიდი საქმეებისათვის და სიძულვილს უნერგავენ სისასტიკისა და ღალატის მიმართ. ლიგერატურაში ვლინდება გონების გაწაფულობა; მოვლენების სწორად დანახვის უნარი, ეს კი გაპირობებულია ჯანსაღი განსჯით, რაც უფრო მეტია ადამიანში ჯანსაღი განსჯა, მით უფრო გონიერია ის, იმდენად რომ „გენიოსობა ახალი იდეებისადმი ჯანსაღი განსჯით მიღვომაა“. სგალი პირდაპირ კავშირს ხედავს გონებაჩლუნგობასა და სისასტიკეს შორის, და ჭკუასა და სიკეთეს შორის, თუმცა ცხოვრებაში ისეც ხდება, რომ სისასტიკით ხასიათდება ჭკვიანი და ნიჭიერი და მათი სისასტიკე უფრო საზიანოა საზოგადოებისათვის, ვიდრე გონება-

ჩლუნგთა, რადგან გენიოსებს უფრო მეტი სამოქმედო პორიზონტი გადა-
ეშლებათ, ვიდრე გონებაშებლულთ, აეგორს ამოდრავებს სურვილი —
ერთ მხარეზე დაინახოს ყოველივე კარგი და დაუკავშიროს ისინი გონე-
ბის სრულყოფილებას, მეორე მხარეზე — ყოველივე ცუდს, გონება-
ჩლუნგობით გაპირობებული. განმანათლებლობის იდეით გამსჭვალუ-
ლი ეს თეორია უტოპიური უფროა, ვიდრე რეალისტური. გონებას ერთ-
ნაირად იყენებს ბოროტიც და კეთილიც, ყოველ შემთხვევაში აეგორის
დასკვნა ასეთია: ლიტერატურა სრულყოფს მნეობას. ასეთისავე კავშირს
ეძებს ის ლიტერატურასა და დიდებას შორის. ეს გასაგებიცაა — თუ
ლიტერატურა მნეობას სრულყოფს, ამით გავლენას ახდენს დიდებაზეც,
რადგან დიდება მნეობის გარეშე ვერ იქნება მყარი. „დიდება — ეს
კეთილშობილი საჩუქარია, რითაც ჯილდოვდება ყველა საზოგადოებრივი
სიკეთე და ის დაფუნებულია მნეობაზე. რაც შეეხება ლიტერატურას —
ის ხელს უწყობს დიდების შობას არა მხოლოდ მნეობასთან კავშირით,
არამედ უშუალოდაც“. (67, 74).

სამშობლოსადმი სიყვარული, რომელიც საზოგადოებრივი გრძნობაა,
დიდადაა განპირობებული ლიტერატურით. ლიტერატურის გზით მოიხ-
ვეჭს ადამიანი პატივისცემას, რაც თავის მხრივ საზოგადოებრივი ამრის
ნაყოფია, თუ ანტიკურობაში საზოგადოებრივ ამრს ორაგორებთ ქმნიდ-
ნენ მოედანზე წარმოთქმული სიტყვებით, დღეს საზოგადოებრივი ამრის
წყაროა წიგნი, რომელიც ადამიანთა კომუნიკაციის საუკეთესო საშუ-
ალებაა, კომუნიკაციის გარეშე კი საზოგადოებრივი ამრი ვერ შეიქმნე-
ბოდა. ლიტერატურა და ფილოსოფია ასწავლიან ადამიანებს გმირების
პატივისცემას. სგალი, რომელიც ერთსახონად თელის საზოგადოების
გონების წინსვლას, ზოგჯერ სწორად შენიშნაეს, რომ პროგრესი შეი-
ძლება იყოს არა მარტო სიკეთის, არამედ ბოროტების წყაროც. ასე მა-
გალითად, წიგნის ბეჭდვის გამოგონებას „შეუძლია მიგვიყვანოს საზოგა-
დოების ან მუდმივ სრულყოფამდე, ან მის სრულ გადაკვარებამდე“. ხალხ-
ები და ერები, რომელნიც გამოცდილებას მოკლებულნი არიან, და მოყირ-
ჭებული აქვთ ყოველივე, ვერ განიცდიან ვნებებს და სიღრმისეულ
გრძნობებს.

სგალი ასეთსავე ანალიზს მიმართავს ლიტერატურისა და თავისუ-
ფლების კავშირის დემონსტრირებისას. მისი ამრით, ეს გასაგებიც უნდა
იყოს, რადგან დიდება, სათნოება, თავისუფლება და განათლება ადამი-
ანის ღირსების თანამგზავრებია და ერთი მეორის გარეშე არ არსე-
ბობს. თავის მხრივ თავისუფლების დასამყარებლად და შესანარჩუნე-
ბლად აუცილებელია ლიტერატურის წარმატებები, ე. ი. ხელოვნების
სრულყოფა. რაც უფრო ქმედითად მონაწილეობენ ადამიანები სახელმ-
წიფოს მართვაში, მით უფრო მეტად საჭიროებენ ცოდნას. პოლიტიკური
თავისუფლება მხოლოდ იქ შეიძლება იყოს, სადაც შემეცნებაში განსხ-

ვაგებანი ისეთსავე პატივისცემას იმსახურებენ, როგორსაც ფეოდალიზმის დროს წოდებანი. ადამიანთა საზოგადოების განთავისუფლებისთვის საჭიროა მათი გონების შეცვლა, ამის საშუალებას კი მხოლოდ ლიბერატურა წარმოადგენს. გრადიციასაც, მნეობასაც, ყოფასაც წარმართავს და ცელის ლიბერატურა. ლიბერატურის შიგნით ყველა კომპონენტი ერთნაირი მნიშვნელობის არაა. საზოგადოებრივ განვითარებაზე გეგავლენის თვალსაზრისით სტალი პირველ ადგილზე აყენებს ფილოსოფიას, როგორც ადამიანთა გონების და ღირებულებითი ორიენტაციების ყველაზე რადიკალურად გარდამქმნელს, შემდეგ მოდის მჭევრმეტყველება და ლოგიკა, მეცნიერება და ბოლო ადგილზეა ხელოვნება. ამით აიხსნება მისი აზრით, ის გარემოება, რომ მონარქის თვალში ფილოსოფოსები მოჯანყენი არიან, ხოლო გეომეტრები, ფიზიკოსები და სხვა დამჯერენი. „ადამიანის გონების ყველა ქმნილებას შორის თავისუფლების საიმედო თავდებად ეთვლი ფილოსოფიას, მჭევრმეტყველებასა და ლოგიკას; მეცნიერება და ხელოვნება გონებრივი შრომის მნიშვნელოვანი სფეროა, მაგრამ მათი აღმოჩენები და წარმატებანი არ ახდენენ უშუალო გავლენას საზოგადოებრივ აზრზე, რომელზეც დამოკიდებულია ერის ბედი“. (67, 78). ავგორის აზრით, არსებითი მნიშვნელობა აქვს ლიბერატურის კავშირს მეცნიერებასთან. კაცობრიობა დიდი ხანია ესწრაფვის ბედნიერებას, თუმცა მას ვერასდროს აღწევს, კიდევ მეტი, ადამიანებმა დაივიწყეს მოყვასის სიყვარული, ჭირსმყოფისადმი დახმარება და ამან ისინი მარტოობის მსხვერპლად აქცია. მთელი კაცობრიობა ასეთ მარტოსულთა გროვად გადაიქცევა, თუ არ იქნება დედამიწაზე სათნოება და სულგრძელობა. ეგოიზმი სპობს ადამიანის ბედნიერების წყაროებს, უხშობს მას გზას მის მსგავსთან კომუნიკაციისათვის, აქ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ისგორიკოსებისა და ხელოვანთა ნაწერები, რომლებიც ადამიანის თავისუფლებისადმი სიყვარულს სამშობლოსადმი სიყვარულის გრძნობით ამკვიდრებენ, ამის სულიერი საზრდოა ფილოსოფოსთა ნააზრევი. „ფედონი“ ერთ-ერთი საუკეთესო საშუალებაა სულიერი შეჭირვების ვითარებაში დარდის განსაქარებლად. ასეთივე როლი ეკუთვნის პლუტარქეს ნაშრომებს, ბრუტოსის ყოველ წერილს ციცერონისადმი, კატონ უტიკელის სიტყვებს. ლიბერატურა და სიტყვის ხელოვნება ის საშუალებანია, რომელნიც დაეიწყებისაგან იხსნიან სიკეთისა და სამართლიანობის ნიშნებს. ლიბერატურის სტრიქონები იმდენად ძლიერნი არიან, რომ მათ შეუძლიათ შეცვალონ ჩვენს თვალში მეგობრებიც, საზოგადოებრივი აზრიც და სამშობლოც. ეპოქა ბედნიერია, როცა მას ჰყავს ღირსეული მწერალი, ის ეპოქის სატკივარს გამოაქვს და გულთან მიგვაგანინებს. ბედნიერების ყველაზე დიდი წყარო სულიერი საზრდო და მისით გამოწვეული სამოქმედო აღმაფრენაა, რაც ისგორიულ შემოქმედებას განაპირობებს. ასეთია ზოგადად

ლიგერაგურის გაელენა ცხოვრებაზე და მათ შორის კავშირი. ამ ზოგადი შესავლის შემდეგ სტალი ლიგერაგურისა და ცხოვრების კავშირს აანალიზებს ისტორიული მასალის ფონზე ანტიკურობიდან დაწყებული. ავტორის მიერ ნაკვლევი კავშირის ფორმები ეხება პოლიტიკური წყობისა და ლიგერაგურის მიმართებას, ის აჩვენებს, როგორ ცელის მმართველობის ესა თუ ის ფორმა კამბულსიგყვაობას, ესა თუ ის რელიგია რა წარმოდგენებს იწვევს ადამიანის სულში, როგორ გემოქმედებს მღაბითა ცრურწმენა ადამიანის ფანტაზიის ნაყოფზე, ხოლო კლიმატი პოეტურ სილამაზებზე. ნაჩვენებია ცივილიზაციის როლი ლიგერაგურის დახვეწა-ნატიფობის სრულყოფაში. გაანალიზებულია ქრისტიანობის გაელენა ქალთა ცხოვრების წესზე და ეპოქათა ცელილებისა — განათლებაზე. (67, 84). ყველაფერი ეს განხილულია ადამიანთა მოდემის უსასრულო განახლების ფონზე. აქვე ავტორი აჩვენებს საფრანგეთის რევოლუციის უარყოფით როლს საფრანგეთის გონისა და ლიგერაგურის განვითარებაში, აჩვენებს მათ დაეყვანა და ეძებს აღდგომის გზებს. ყოველივე ეს, ისტორიის ხანგრძლივი პერიოდით დასურათებული, უფლებას იძლევა, სტალი მიეკუთვნოს ხელოვნების სოციოლოგიის ფუძემდებლებს, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ლიგერაგურისა და ხელოვნების როლი საზოგადოებრივი ცხოვრების მსელელობაში, ისე როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების ელემენტების: მნეობის, რელიგიის, პოლიტიკური წყობილების და სხვათა ლიგერაგურასა და ხელოვნებასთან კავშირის გაცნობიერება არ არის არც სტალის და არც მისი უშუალო წინამორბედი ეპოქების შედეგი. მას უფრო ხანგრძლივი ისტორია აქვს და საწყისს იღებს პლატონისა და არისტოტელეს ნააზრევში, სწორედ მათგან იწყება ხელოვნებისა და ცხოვრების კავშირის გააზრება, აღმზრდის პლატონისეული სისტემა, აღსაზრდელებისადმი სულიერი სარჩოს მიცემის კრიტერიუმთა ძიება, ცხოვრებისა და ხელოვნების დადებითი და უარყოფითი კავშირების კვლევა, იდეურობის მოთხოვნა ხელოვნების მიმართ მიუთითებს, რამდენად ღრმად იყო ანტიკურობაში გააზრებული ეს კავშირები. თვალსაჩინოებისათვის შეეჩერდეთ პლატონის დიალოგ „სახელმწიფოს“ მეორე და მესამე წიგნში გამოთქმულ მოსაზრებებზე ლიგერაგურისა და საზოგადოების მიმართებისა და ლიგერაგურის დანიშნულების საკითხებზე. მეორე წიგნი მთლიანად საზოგადოებისადმი ლიგერაგურის როლის განხილვას ეძღვნება. პლატონის იდეალური სახელმწიფოს ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქციაა ახალგაზრდობის აღზრდა, ეს ფუნქცია ოჯახს ერთმევა მთლიანად და სახელმწიფოს ეკისრება. ამ ფუნქციის განსახორციელებლად პლატონი საკმაოდ მკაცრ პრინციპებს აყენებს. პირველ რიგში მოითხოვს აღზრდაში იდეურობის დაცვას, აღსაზრდელებისადმი მხოლოდ იმ ლიგერაგურის მიწოდებას, რომელიც გამოირიცხავს ღმერთების გმობას, ადამიანებს

შორის უწესო დამოკიდებულებას. პლაგონი მსჯელობს ჭეშმარიტ და მცდარ ლიგერატურაზე, მაგრამ ეს არაა გნოსეოლოგიური მნიშვნელობის ცნებები, რადგან ის უარყოფს ლიგერატურის, ისე როგორც საერთოდ ხელოვნების შემეცნებითი ფუნქციას, ამიტომ ჭეშმარიტი და მცდარი აქ ნიშნავს სწორ და მრუდე გზაზე დამყენებელს. როგორ საძირკველს დაუდებთ ბავშვის ცნობიერებას, ისეთი იქნება მისი გონება მთელი ცხოვრების მანძილზე, აღზრდა იწყება მითებით. მითები თაყვის მხრივ ორგვარია — კარგი და ცუდი. მითები, რომლებიც ღმერთებს უარყოფით თვისებებს მიაწერენ, ცუდია, თუ მაინცდამაინც გვინდა, უსამართლო ქცევა აღვწეროთ, იქვე უნდა იყოს გაკიცხული. ბავშვის ცნობიერება, გეასწავლის პლაგონი, შთამბეჭდავია, და რასაც სიყმაწვილეში აღიქვამს, ის დიდხანს რჩება მასში, ამიტომ განსაკუთრებით ფაქიზად უნდა მოვეუყრათ ამ ცნობიერებას, არ დაეანაგვიანოთ ის არაადამიანური სურათებით. არა მარტო მითები, არამედ პოეზიაც და დრამატული ნაწარმოებებიც მხოლოდ ისეთი უნდა მიეწოდოს ალსაზრდელებს, რომელნიც ღმერთებს კეთილად სახავენ. რადგან ადამიანები ბაძავენ ღმერთებს, ამიტომ მათი მიბაძვის საგანი უნდა იყოს უნაკლო. მესამე წიგნშიც გადადის ამ საკითხების განხილვა, ამჯერად პოეზიას წაეყენება იგივე მოთხოვნა, რაც ადრე მითებს წაუყენეს. პლაგონი კომედის და გრაველის მკაცრ ცენზურას მოითხოვს, ასევეა თეატრალური ხელოვნების მიმართაც. მეათე წიგნიც, რომლითაც მთავრდება დიალოგი, კვლავ უბრუნდება პოეზიის როლის საკითხს იდეალურ სახელმწიფოში. პლაგონის აზრით, პოეზიაც, ეპოსიც, გრაველიც უბრალო მიბაძვაა და მათმა ავტორებმა არ იციან ჭეშმარიტება, რადგან აჩრდილებს გამოხატავენ და არა ნამდვილად არსებულს, მაგრამ ეს არ ამცირებს მათი შემოქმედების გავლენას საზოგადოებაზე. კიდევ მეტი, პოეტი წერს ყველაფერზე ისე, რომ არაფერი არ იყოს, მიუხედავად ამისა, მისი ნაწერი ადამიანებს იზიდავს. მაგალითად, მას შეუძლია დაწეროს ექიმებზე, მაგრამ თვითონ არ იყოს საექიმო ხელოვნება და ის ამ დარგში არაფერს უტოვებს შთამომავლობას. პომეროსი წერს სამხედრო საქმეზე, სახელმწიფოებზე, მაგრამ მისი მეშვეობით არსად დამყარებულა უკეთესი წყობა, როგორც ეს გააკეთა მაგალითად ლიკურგემ. პომეროსი არ ყოფილა მხედართმთავარი და მისგან სამხედრო საქმეს ვერ ისწავლი, არც ცხოვრების წესი უსწავლებია ვინმესთვის, როგორც ეს მაგალითად პითაგორამ გააკეთა. პლაგონი ცდილობს, ყოველმხრივ დაამციროს ხელოვნება და ამავე დროს აჩვენოს, რამდენად საჭიროა სახელმწიფო მოღვაწეთა ჩარევა არა შემოქმედებაში, არამედ ხელოვნების საზოგადოებაზე შემოქმედების პროცესში. აღნიშნულიდან ჩანს, რომ პლაგონისთვის ნათელია ლიგერატურის შემოქმედება საზოგადოებაზე, და პირიქით. ლიგერატურისა და საზოგადოების მიმართების საკითხის დაყენებაც და გადაჭრაც პლა-

ტონთან მრავალგზის მოგვაგონებს პრობლემის თანამედროვე განხილვას. ასეთივე მნიშვნელოვანია ამ მიმართულებით არისტოტელეს ნააზრევით. ის, რაც აკლია პლატონის, არისტოტელეს და სტალის ნააზრევს, იმის გაცნობიერებაა, რომ ხელოვნების და საზოგადოების ურთიერთგავლენის ძიება და შემეცნება არის ხელოვნების სოციოლოგიის სფერო. მათ ასეთი დასკვნა არ გაუკეთებიათ. ამიგომ მათი დასახევა ხელოვნების სოციოლოგიის ფუძემდებლებად შეიძლება მხოლოდ იმ პირობით, თუ აღვნიშნავთ: მათ ხელოვნების სოციოლოგია გაიაზრეს ისე, რომ არ ჰქონდათ გაცნობიერებული ეს ახალ, მანამდე არარსებულ არატრადიციულ დარგების სფეროდ. ასეთი გაცნობიერება უფრო გვიან მოხდა და მას ვერც მარქსს მივაწერთ. მიუხედავად იმისა, რომ მას საკმაოდ ღრმად ჰქონდა გაცნობიერებული ხელოვნების დამოკიდებულება საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე და ხელოვნების უკუგავლენა ამ ცხოვრების წესზე. პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისადმი მიძღვნილ მარქსის ნაშრომში ბერძნული ხელოვნების საზოგადოებასთან მიმართების ანალიზი ამას ნათლად ადასტურებს. ამავე დროს მარქსის მთელი მეტეფორიკის შესწავლა გვიჩვენებს, რომ მარქსსაც არ ჰქონდა გაცნობიერებული ხელოვნების სოციოლოგია, როგორც დარგი. ამ ერთ კონკრეტულ დარგსაც რომ თავი დაეანებოთ, მარქსს საერთოდ სოციოლოგიის ცნება და ტერმინიც არ გამოუყენებია და როგორ შეეძლო მისი რომელიმე კონკრეტული დარგი გაცნობიერებინა, თუმცა სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, ის, რასაც გენისა და გიუიოს შემდეგ ხელოვნების სოციოლოგია ეწოდა, მარქსთან ასახულია და პრაქტიკულადაც განხორციელებული. ამიგომ ხელოვნების სოციოლოგიის ფუძემდებლად თვლიან მარქსსაც. ამერიკელი სოციოლოგი ბერნეტი მარქსის მიერ 1845 წელს ხელოვნების განვითარების ახსნას საზოგადოებრივი წარმოების აღმავლობით, თვლის ხელოვნების სოციოლოგიის ძირითადი პრინციპის გადმოცემად და აღნიშნავს, რომ ამ თეორიამ გადაამწყვეტი თუ არა, დიდი გავლენა მაინც მოახდინა ამ დარგში მოვლენათა მსვლელობაზე (94, 218-219). ყოველივე ზემოთქმული დავას არ იწვევს, გარდა ერთი პუნქტისა. არც მაღამ დე სტალს და არც სხვას არ გამოუყვია ხელოვნების და საზოგადოების მიმართების საკუთარი ანალიზი ტრადიციული ხელოვნების თეორიის თუ ხელოვნების ფილოსოფიის სფეროდან, როგორც მათგან დამოუკიდებელი დარგი. ამიგომ არსებითად ხელოვნების სოციოლოგიის ფუძემდებლად ისინი გახდნენ მათდა უნებურად. უფრო სწორად, ხელოვნების გავების მათეული კონცეფციით ისე, რომ არ ჰქონდათ გაცნობიერებული, თუ ამ გზით სცილდებოდნენ ხელოვნების არა მარტო ტრადიციულ ახსნას, არამედ ხელოვნების შემეცნების ტრადიციულ დარგებსაც. გენთან და გიუიოსთან კი სწორედ ესაა ახალი მომენტი. მათ გააცნობიერეს ხელოვნებისა და საზოგადოების მიმართების

საკითხის აღქმა როგორც სიახლე ხელოვნებათმცოდნეობის გრადიუ-
ულ დარგებთან შედარებით. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ხელოვნების სო-
ციოლოგია გაფორმდა, როგორც გარკვეული დარგი, შეიძლება გადახე-
დოთ ისტორიას და დაერწმუნდებით, რომ ხელოვნებისა და საზოგა-
დოების მიმართების პრობლემას, — თუ ესაა ხელოვნების სოციოლოგიის
საგანი, ვაცილებით უფრო ხანგრძლივი ისტორია აქვს და მისი დასაწყ-
ისი უნდა ვეძებოთ ანტიკურ მოაზროვნეებთან, პლატონსა და არისტო-
ტელესთან. მათ თავის დროზე შექმნეს ხელოვნების თეორიის პირველი
სისტემები, რომლებშიც ერთ-ერთი მომენტი ხელოვნებასთან საზოგა-
დოებისა და ხელოვნების საზოგადოებასთან მიმართებაა. ამ ასპექტებ-
ის გარეშე არც ექნებოდა პლატონისა და არისტოტელეს, ისე როგორც
მთელ ანტიკურ ესთეტიკას ის მიმზიდველობა, რაც მას გააჩნია ხელოვნე-
ბის თანამედროვე თეორეტიკოსებისთვისაც. ამის გარეშე არ იქნებოდა
გასაგები არც მათი ესთეტიკის ცალკეული ცნებები. ამის ჩვენება აღ-
ვილად შეიძლება თუნდაც, კათარზისის ცნების, საფუძველზე. თუმცა არა
მარტო ცალკეული ცნებები, არამედ მათი ესთეტიკის მთლიანი ანალიზ-
იუ გვიჩვენებს, რომ მათთან საფუძველიანად იყო განხილული ხელოვნე-
ბისა და საზოგადოების მიმართება მათი ერთმანეთისადმი მნიშვნელო-
ბის თვალსაზრისით. პლატონის პედაგოგიკის დიდი ნაწილი სწორედ
ასეთ ანალიზზე იყო აგებული. უბრალოდ, ჩვენთვის ეს ფაქტები დაფარუ-
ლი იყო, უფრო სწორად, ფაქტები ცნობილი იყო, მაგრამ არ იყო გაცნო-
ბიერებული მათი მნიშვნელობა, როგორც ხელოვნების სოციოლოგიური
ანალიზისა, სანამდის არ შეიქმნა ეს დარგი და ამ თვალსაწიერით არ
შეეხედეთ წარსულს. ასეთმა რეტროსპექტულმა აღქმამ გამოაქვინა,
რომ „თანამედროვე ხელოვნების სოციოლოგიის მიერ ჩამოყალიბებულ
იდეათა გათვალისწინებით, ხელოვნებაზე ანტიკური აზრის ისტორია
გვიჩვენებს მთელ რიგს „ახალი“ ფაქტებისას, რომელნიც ზედაპირზე იდო,
ყველასთვის ღია იყო, მაგრამ როგორღაც არ იზიდავდა მკვლევართა
ყურადღებას. ეს ფაქტები უპირველესად ეხება ხელოვნების სო-
ციოლოგიურ ფუნქციას, რომელზეც ანტიკური. ხანის მოაზროვნეებს,
როგორც აღმოჩნდა, ჰქონდათ ვაცილებით მეტი საფუძველიანი წარმოდ-
გენა, ვიდრე XVI და XVII და XVIII და XIX საუკუნეებშიც კი“. კიდევ
მეტი, ანტიკურ სამყაროში არის XX საუკუნეში დაყენებულ პრობლემა-
თა გადაწყვეტის მთელი რიგი ვარიანტებისა. ასეთ პრობლემათა შორის
დავიდოვი ასახელებს „მომხმარებლური საზოგადოების“, „თავისუფალი
დროის“, „მასობრივი ცნობიერების“ პრობლემებს. (61, 8).

გვაქვს თუ არა უფლება, აღნიშნულის საფუძველზე, ხელოვნების სო-
ციოლოგიის ფუძემდებლად ვაღიაროთ პლატონი და არისტოტელე? ხომ
არ იქნებოდა ეს იმის ანალოგიური, რასაც ჩინელები აკეთებდნენ: თუ
ვინმე კეთილშობილის წოდებას მიიღებდა, მის წინაპრებსაც კეთილშო-

ბილად რომ აცხადებდნენ უკანა რიცხვით. იყენენ კი ისინი ფაქტობრივად კეთილშობილნი, თუ სიყოცხლეში მათი ეს წოდება არ ჰქონიათ? იყენენ კი პლატონი და არისტოტელე ამ ხელოვნების სოციოლოგიის შემქმნელნი, თუ მასზე არ უმსჯელიათ? თუ ქურდენი პრობით ლაპარაკობდა, ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ის პრობის წარმომადგენელი იყო? ან კიდევ სოკრატეს თუ გაეიხსენებთ, ის ხომ არ თვლიდა ბრძენად, ე. ი. მკოდნედ, იმათ, ვინც მეთუნეობას, ძერწვას, დამკერელობას, ლექსის წერას ეწეოდა ისე, რომ არ ჰქონდათ შესაბამისი ცნებები. იქნებ პერიოდი ამა თუ იმ მეცნიერების განვითარებისა, როდესაც მისი პრობლემატიკა მუშავდება ისე, რომ არაა თვით მეცნიერება გაცნობიერებული, მიეკუთვნოს მეცნიერების არაცნობიერად თუ გაუსცნობიერებელი განვითარების პერიოდს. არ შეიძლება ერთი და იგივე მნიშვნელობა მივანიჭოთ მეცნიერების ისტორიაში, მაგ., ხელოვნების და საზოგადოების მიმართების განხილვას, მაშინ როდესაც შესაბამისი მეცნიერება ჯერ კიდევ არ არსებობდა და ამ მეცნიერების ჩამოყალიბების შემდეგ. ამიტომ გასარკვევია, საიდან დაეიწყოთ მეცნიერების ისტორია, საკუთრივ მეცნიერების ჩამოყალიბების, მისი პრობლემატიკის გააზრების და ცნებათა სისტემის შექმნის შემდეგ, თუ პრობლემების ამოტივიციებიდან და მათი გარკვევიდან სხვა დარგის პრობლემატიკაში? ვფიქრობთ, უკეთესი იქნება, განვასხვაოთ მეცნიერების ისტორიაში ეს ორი პერიოდი და ამ გზით ანტიკურობასაც მიეწერება თავისი ადგილი ხელოვნების სოციოლოგიის ისტორიაში, მაგრამ ეს არ იქნება იმ ზომის თუ ღირებულების, როგორც საკუთრივ ამ მეცნიერების პრობლემატიკის ცნობიერად ამ მეცნიერების სფეროში დაყენებისა.

შეიძლება ერთგვარად შევაჯამოთ ნათქვამი და შემდეგ ილუსტრაცია მოვახდინოთ თეატრის მაგალითზე.

განვითარების პირველსავე ეტაპზე ხელოვნების სოციოლოგიამ თავისი საუციფიკა განსაზღვრა იმის დადგენით, რომ მას აინტერესებს არა ხელოვნება თავისთავად, არამედ ადამიანთან, საზოგადოებასთან მიმართებაში. იქნება ეს ადამიანი და საზოგადოება, ხელოვნების შემქმნელი თუ მომხმარებელი, სულ ერთია, ხელოვნების სოციოლოგია არის ხელოვნებისა და ადამიანის, ხელოვნებისა და საზოგადოების მიმართების შემეცნება. განსხვავებით ხელოვნებათმკოდნეობისაგან, რომელიც შეიმეცნებს ხელოვნებას, ხელოვნების სოციოლოგია სწავლობს საზოგადოების ხელოვნებასთან მიმართების ყველა ასპექტს: რამდენად გამოხატავს ხელოვნება მის შემოქმედ საზოგადოებას, შესაბამის ეპოქასა და ღირებულებებს, რამდენადაა განპირობებული როგორც საერთოდ ხელოვნება, ისე ცალკეული დარგები საზოგადოებრივი ყოფიერებით, საზოგადოების განვითარების შესაბამისი ეტაპით, რა ფუნქციები აქვს ხელოვნებას საზოგადოების მიმართ და რამდენად შეესაბამება ამ ფუნ-

12. ე. კოლუა

ქციების რეალობა ჯერარსულს. ხელოვნების სოციოლოგიამ უნდა გაარკვიოს მიმართება ხელოვნებასა და პიროვნებას შორისაც. ეს მიმართება შეიძლება იყოს ხელოვნების შემქმნელ პიროვნებასთან, რომელიც თავის ქმნილებაში გამოსატყავს არა მარტო ხელოვნების შინაგან კანონზომიერებას და არა მარტო ხელოვნებისადმი საზოგადოების მიმართებას, არამედ საკუთარ მეობასაც, მის პირად ინტერესებს, განწყობებსა და ღირებულებებს. ასეთივე შემეცნების საგანია ხელოვნების მომხმარებელი და აღმქმელი პიროვნება, ის ხელოვნებასთან მიდის არა როგორც სუთა დაფა, რომელშიც სარკესავით აირეკლება ხელოვნებაში ჩაქსოვილი იდეა, არამედ გარკვეული ინტერესებითა და ღირებულებებით განსაზღვრული და დამუხტული, რაც მის პოზიციას და აღქმის უნარს ღიდად განაპირობებს. ყველა შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს სუბიექტის და ობიექტის მიმართებასთან, რომელიც მრავალხაზოვანია და რომლის ანალიზი ხელოვნების სოციოლოგიის საგანია. აქ ერთმანეთს ერწყმის და უკავშირდება ისიც, თუ რა უნდა ეთქვა ხელოვანს და ისიც, თუ როგორ აღიქვამს მის ნათქვამს მომხმარებელი. როგორც სამართლიანად შენიშნავს ჯეიმს ბერნეტი, „იმის შესწავლას, რა უნდა „თქვას“ მხატვარმა, როგორ ამბობს ის ამის შესახებ და როგორ აღიქმება მისი ნათქვამი, შეუძლია გააფართოოს სოციალური კომუნიკაციის პროცესის გაგება ჩვენ მიერ. რაც საზოგადოების არსებობის აუცილებელი საფუძველია“ (94, 217).

თვალსაჩინოებისათვის ვიღებთ ხელოვნების სოციოლოგიის ერთერთ დარგს — თეატრის სოციოლოგიას. თეატრის სოციოლოგია იხილავს თეატრისა და მაყურებლის მიმართებას.

თეატრისა და მაყურებლის სოციოლოგიურ ანალიზს საუკუნის ისტორია აქვს. რუსეთში 1895 წელს რეჟისორ კარპოვის ინიციატივით გავრცელდა მიხაილოვსკის მიერ შედგენილი ანკეტა პეტერბურგის ერთერთი სახალხო თეატრის მაყურებელთა შორის.

1910 წელს იწყება რუსეთში მოსწავლეთა თეატრისადმი დამოკიდებულების ანკეტური შესწავლა. თეატრალურმა კრიტიკოსმა ნ. დრიზენმა 500 ანკეტის ანალიზის საფუძველზე გააკეთა მოხსენება ბრიუსელში აღმზღის პრობლემებისადმი მიძღვნილ საერთაშორისო კონგრესზე თემაზე „თეატრის გავლენა მოსწავლე ახალგაზრდობაზე“.

ამ პერიოდში ანალოგიური ხასიათის მრავალი გამოკვლევა ჩატარდა, ამ კვლევამ სისტემატური ფორმა მიიღო 20-იან წლებში.

1921 წელს მოსკოვში შეიქმნა „მაყურებლის შესწავლის საზოგადოება“, რომელიც სოციოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ გამოკვლევებს აწარმოებდა.

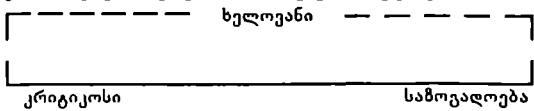
როგორც თეატრის სოციოლოგიის ისტორიკოსი ე. დიმიტრიევსკი აღნიშნავს, ძალზე ფართოდ იყო დაყენებული საბავშვო თეატრში პუბ-

ლიკის შესწავლა. მაყურებელი განიხილებოდა როგორც მოზარდ მაყურებელთა თეატრების მოძრაობის ამოსაყალი რგოლი. ლენინგრადის მოზარდ მაყურებელთა თეატრის დამაარსებელი ა. ბრიანცევი საპროგრამო წერილში 1921 წელს მაყურებელს მიიხმევს იმ საწყისად, რომელსაც უნდა ემყარებოდეს თავის შემოქმედებაში ყოველი თეატრი. მაყურებლიდან მოწყვეტილი თეატრი, ბრიანცევის აზრით, კარგავს თავის სტილს და მხატვრული ყოფიერების უფლებასაც. ამ პერიოდში სისტემატიურად ცალ-ცალკე შეისწავლება მოსწავლეთა და პედაგოგთა აზრი თეატრალურ დადგმებზე და მათი გათვალისწინებით ხდება თეატრის ცხოვრების კორექტირება. ამ პერიოდში მოსკოვის მოზარდ მაყურებელთა თეატრმა შეიმუშავა მაყურებლის რეაქციის 12 კრიტერიუმი, რომელიც სპექტაკლის აღქმის ყველა ნიუანსის ნათლად წარმოდგენის საშუალებას იძლეოდა. (ამის შესახებ ვრცლად იხილეთ 64, 146-170).

როდესაც განვიხილავთ საზოგადოების მიმართებას თეატრისადმი და თეატრისა საზოგადოებისადმი, მხედველობის გარეშე არ უნდა დაგვრჩეს გარკვეული გამამუალებელი რგოლი ამ ურთიერთობაში, რომელიც კრიტიკითაა წარმოდგენილი. თეატრალური კრიტიკა არის იმ ფუნქციათა რეალიზაციის ხელშემწყობი, რომელიც თეატრს აკისრია საზოგადოების მიმართ — იქნება ეს ესთეტიკური, აღმზრდელობითი, სოციალური თუ სხვა. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მათ შორის არის კომუნიკაციის ფუნქცია. იმისათვის, რომ ეს ფუნქცია განხორციელდეს, თეატრი თვითონ უნდა იყოს კომუნიკაბელური. ეს კომუნიკაბელობა გულისხმობს თეატრის მისაწვდომობას მაყურებლისათვის, არა იმ აზრით, რომ მაყურებელს შეეძლოს თეატრალური სანახაობის ღირებულების გადახდა (ესეც უნდა იყოს, მაგრამ ეს არ არის მთავარი), არამედ იმ აზრით, რომ მაყურებლისათვის მისაწვდომი უნდა იყოს ის იდეა, საზრისი, რომელიც შემოქმედმა კოლექტივმა ჩადო დადგმაში. ეს ნიშნავს, რომ საჭიროა გარკვეული დონე არა მარტო თეატრის, არამედ მაყურებლისაც. ამის გარეშე კომუნიკაცია თეატრსა და საზოგადოებას შორის არ დამყარდება და როგორი იდეური თუ ესთეტიკური ღირებულების არ უნდა იყოს სპექტაკლი, ის მიზანს ვერ მიაღწევს. ამიტომ თეატრსა და მაყურებელს შორის აუცილებელია შუათანა რგოლი, თეატრალური კრიტიკა, მან უნდა განსაზღვროს სპექტაკლის ესთეტიკური, იდეური, სოციალური ღირებულება, მაყურებელი უნდა მოამზადოს მის აღსაქმელად, ან კიდევ ნახვის შემდეგ გააცნობიერებინოს მისი ღირებულება. კრიტიკა მოწოდებულია, დაეხმაროს თეატრსა და მაყურებელსაც მათი ღონის ამადლებასი და მათ შორის კომუნიკაციაშიც. ამიტომ თეატრის სოციოლოგიის ერთ-ერთი ძირეული ამოცანაა თეატრის, კრიტიკის და საზოგადოების მიმართების განხილვა და დადგენა.

ამერიკელი სოციოლოგი ჰიუ დანკანი მართებულად აღნიშნავს: „სა-

ზოგადობაში ხელოვნების ინსტიტუციური სტრუქტურა უნდა განვიხილოთ ურთიერთქმედებათა ფორმის გათვალისწინებით, რომელიც დაფუძნებულია მხატვარსა, კრიტიკასა და საზოგადოებას შორის კავშირზე. კრიტიკოსის როლი ვადამწყვეტია ხელოვნების ცხოვრების სტრუქტურის სოციოლოგიური ანალიზისათვის. რამდენადაც კრიტიკოსი შუამავალია მხატვარსა და მის კრიტიკოს საზოგადოებას შორის, იმ თვალსაზრისით თუ რას თვლის ის ჯგუფისათვის აუცილებელ ღირებულებად. სოციოლოგიური თვალსაზრისით ვადამწყვეტ როლს ასრულებს ის, თუ როგორ იყენებს საზოგადოება ხელოვნებას, მიმართებას აუდიტორიასა და ხელოვანს შორის, როგორია ეს მიმართება, კრიტიკოსის მეშვეობით გამოხატული, რომელიც უნდა იყოს შუამავალი". (26, 551-552). მეტიც, დანკანის აზრით, „სოციოლოგიისათვის... ხელოვნების, როგორც სოციალური ინსტიტუტის სტრუქტურულ ანალიზში უმნიშვნელოვანესი ელემენტია კრიტიკა“. კრიტიკოსმა უნდა გააცნობიეროს, რა მიაქვს ხელოვანს აუდიტორიასთან, როგორაა განხორციელებული მისი ჩანაფიქრი და გააცნობიერებინოს ეს გარემოება აუდიტორიასაც. ეს ნიშნავს, რომ სოციოლოგიურ ანალიზში კრიტიკოსის იგნორირება შეუძლებელია. ამიტომ ქმნიან სოციოლოგიური ანალიზის სამწვეროვან სქემას: ხელოვანი, კრიტიკა და საზოგადოება. მათ შორის მიმართება შეიძლება სხვადასხვაგვარი იყოს, ერთ შემთხვევაში მჭიდრო კავშირი შეიძლება არსებობდეს ხელოვანსა და საზოგადოებას შორის, როცა იგნორირებულია კრიტიკა; მეორე შემთხვევაში კავშირი არსებობს ხელოვანსა და კრიტიკოსს შორის, მაგრამ სუსტია კავშირი ხელოვანსა და საზოგადოებას და კრიტიკასა და საზოგადოებას შორის; მესამე შემთხვევაში ხელოვანი მჭიდროდაა დაკავშირებული კრიტიკასა და საზოგადოებასთან, მაგრამ ნაკლოვანია კავშირი კრიტიკასა და საზოგადოებას შორის; მეოთხე შემთხვევაში ხელოვანიც და კრიტიკაც მჭიდრო კავშირშია საზოგადოებასთან, მაგრამ ასეთი კავშირი არა აქვთ ერთმანეთთან, მე-5 შემთხვევაში სამივე კომპონენტი: ხელოვანი, კრიტიკა და საზოგადოება ურთიერთდაპირისპირებულნი არიან და ცდილობენ ხელოვნების ავტონომიის უზრუნველყოფას. ამ მრავალფეროვან მიმართებათა გამოსახატავად დანკანი იყენებს სამ ელემენტიან სქემას, რომელშიც კავშირი გამოხატულია მკვეთრი, უწყვეტი ხაზით, ხოლო კავშირის არარსებობა მკრთალი, წყვეტილი ხაზით. ასეთი სქემის ერთ-ერთი ნიმუში, როცა ხელოვანსა და კრიტიკას საზოგადოებასთან აქვს კავშირი, მაგრამ აქლიათ ურთიერთდაკავშირებულობა, ასე გამოიყურება:



ჩვეულებრივ ხელოვნების სოციოლოგიაში მიმართება ხელოვანსა, საზოგადოებასა და კრიტიკას შორის განიხილება როგორც სამკომპონენტო სქემა, ღიფერენციაციის გარეშე, მაგრამ განხილვის სრულყოფილობა და მთელი მრავალფეროვნების გათვალისწინების აუცილებლობა მოითხოვს როგორც ხელოვანის, ასევე კრიტიკის და საზოგადოების ღიფერენციაციას. ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში თეატრალური ხელოვნება უნდა ღიფერენცირდეს ხელოვანის სამ გიჰად: დრამატურგი, რეჟისორი და მსახიობი თუ მსახიობთა დასი. მათ საერთო ამოცანები აქვთ, მაგრამ მის ხორცშესხმაში უმთავრესად განსხვავებულ როლებს თამაშობენ. მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევაში შეიძლება მივიღოთ, რომ რეჟისურა ემთხვევა ლიტერატურული წყაროს იდეას. რეჟისორი თავის ხელწერას ტოვებს ამ წყაროზე და თავისებურად გაიაზრებს მას. ასევე არის განსხვავება დრამატურგსა, რეჟისორის ჩანაფიქრსა და სამსახიობო განხორციელებას შორის. ამიტომ თეატრალური დადგმის წარმატება თუ წარუმატებლობა დამოკიდებულია როგორც ლიტერატურულ წყაროზე, რეჟისურაზე, ასევე მსახიობთა შესრულებაზე. ეს ნიშნავს, რომ თუ გვინდა, ადეკვატური სურათი მივიღოთ, ხელოვანი ღიფერენცირებულად უნდა წარმოვიდგინოთ. საზოგადოებისა და კრიტიკის დამოკიდებულება უნდა განვიხილოთ ამ ღიფერენცირებული კომპონენტების მიმართ. ასეთივე ღიფერენციაცია შეიძლება განხორციელდეს კრიტიკის მიმართაც. ერთ შემთხვევაში კრიტიკა წარმოდგენილია პროფესიონალური თეატრალური კრიტიკის სახით, მეორე შემთხვევაში ლიტერატორის, რეჟისორის და მსახიობის სახით. ეს ადამიანები საკუთარ მეობაზე გარდატეხილად აღიქვამენ სხვის ნამუშევარს და უყენებენ მას გარკვეულ პროფესიონალურ მოთხოვნებს. მესამე შემთხვევაში კრიტიკა წარმოდგენილია საზოგადოების განსხვავებული სოციალური როლების მქონე პირთა ჯგუფების სახით. თეატრი მოწოდებულია, საზოგადოების არსებული ვითარება, სტატუს კეო შეინარჩუნოს, ან გახდეს გარდაქმნის მქადაგებელი. მან სოციალური იერარქიის დაკავშირება თუ გათიშვა უნდა გააძლიეროს ან შეასუსტოს. როგორ ასრულებს ის საზოგადოებაში ამ ფუნქციას, ამას ყველაზე კარგად სოციალური ჯგუფები გრძნობენ. ამიტომ მათი პოზიცია თეატრის მიმართ არანაკლებადაა კრიტიკა, ვიდრე პროფესიონალი კრიტიკოსებისა. მხოლოდ სოციალური ჯგუფების შემთხვევაში კრიტიკა ძირითადად ეხება არა სპექტაკლის, ხელოვნებისეულ ხორცშესხმას, არამედ მისი სოციალური დანიშნულების წარმატებით თუ წარუმატებლად შესრულებას.

ამ შემთხვევაში ღიფერენციაცია ხდება არა მარტო განსხვავებულ სოციალურ როლთა მიმართ, არამედ განსხვავებული ასაკის, რწმენის, ეროვნების, ერების და რასების ადამიანთა მიმართაც. რადგან ერთი და იმავე თეატრალური დადგმის მიმართ მათი პოზიცია შეიძლება არა

მარგო განსხვავებული, არამედ საპირისპიროც იყოს. ამ შემთხვევაში საზოგადოების სხვადასხვა ფენები გამოთქვამენ მათ დამოკიდებულუბას ხელოვნების ფუნქციისადმი, რომლის არსება სოციოლოგიური თეალსაზრისით ისაა, რომ ის მოწოდებულია, „არსებული იერარქია გახადოს ციური“. „ვინც ხელისუფლების სათავეშია, ისინი ხელოვანთაგან მოელიან, რომ მათ წარმოსახავენ ღირსეულ, კეთილშობილ და ამალეებულ ძალაუფლების სიმბოლოებად... სოციალური მოთხოვნები ავტორიტეტის საფეხურებზე ხელოვნებაში დაკმაყოფილებული იქნება ფაზების თუ სტადიების შესახებ იდეებით. მოქმედება უნდა განვითარდეს როგორც ჯერარსული პროცესები, უნდა განსორციელდეს „სწორად“. სხვაგვარად მათ ეფექტურობას ზიანი მიადგება“. ეს ნიშნავს, რომ „ხელოვნებაში ძირეული სოციოლოგიური ფენომენია კომუნიკაცია ადამიანთა ღიფერენცირებულ კლასებს შორის. ხელოვნების ნაწარმოები თავის წმინდა სოციალურ გამოვლინებებში გამოხატავს განსხვავებას სოციალურ პირობებში. მაგრამ ამავე დროს ის გადალახავს ამ განსხვავებებს თემობრივი ინტეგრაციის სიმბოლოების მეშვეობით. განსხვავებებს შეიძლება ჰქონდეთ ასაკობრივი ხასიათი, როგორცაა ნაწარმოებში „ალისა საოცრებათა სამყაროში“. შეიძლება იყოს სქესობრივი, როგორც „ლედი ჩატერლეის საყვარელში“. რასობრივი, როგორც „ამერიკის შეილში“. სექსუალური ღრამაც, „ლედი ჩატერლეის საყვარლის“ მსგავსი, ვერ გაიგება სტატუსის გათვალისწინების გარეშე. სქესობრივი იმპოტენცია აღინიშნება არა მარგო ბიოლოგიურ ან ფიზიოლოგიურ ფაქტორთა, არამედ სოციალურ მიზეზთა გამოც“. (26, 558, 559, 560).

როგორც ვხედავთ, სოციალური სამყაროს ყველა ფენა და ჯგუფი ხელოვნებისაგან რალაც საკუთარს მოელის და მას გარკვეულ მოთხოვნებს უყენებს. ეს კი კრიტიკის ფუნქციაა. ასე რომ, კრიტიკა არაა მხოლოდ პროფესიონალთა კუთვნილება. კრიტიკის ეს ღიფერენციაცია მიუთითებს საზოგადოების ფენობრიობაზე, რადგან აქ კრიტიკოსის როლში საზოგადოების სხვადასხვა ფენა გამოდის. საზოგადოების ეს დანაწევრება მრავალი ნიშნით ხორციელდება.

პოლიტიკის სოციოლოგია

1. პოლიტიკისადმი ინტერესის ფორმები

ლიბერალურ გარემოში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „პოლიტოლოგია ნორმალურ ვითარებაში მოსაწყენია და მისით დაკავებულობა უფრო საინტერესო როლია, ვიდრე ბირეაზე საქმიანობა და კიდევ უფრო ნაკლებად საინტერესო, ვიდრე ფეხბურთი ფეხბურთელისა თუ გულშემატკივრის რანგში“.

/ გერმანელი პოლიტოლოგი რალფ დარენდორფი დარწმუნებულია, რომ პოლიტიკაში მხოლოდ უმცირესობა ხელავეს საყვარელ საქმეს მიუხედავად იმისა, იციან თუ არა მათ, რას აკეთებენ. ამავ დროს, „უშუალო მონაწილეთათვის პოლიტიკა არათუ მოსაწყენია არაა, არამედ ერთადერთი და ყველაფერია“. (165, 13). /

თუ მოგანილ მოსაზრებებს გავაანალიზებთ დღევანდელი მსოფლიოს მუქვე, ზოგი შეიძლება საეჭვო აღმოჩნდეს, ზოგიც — უეჭველი/არ უნდა იყოს სადავო, რომ პოლიტიკოსებისათვის პოლიტიკა ყველაფერია. ისინი თავიანთი ყოფიერების საზრისს პოლიტიკურ საქმიანობაში პოულობენ, მაგრამ ასეთი უდავო არ არის დებულება დღევანდელი მსოფლიოსათვის, რომ პოლიტიკაში მხოლოდ უმცირესობა ხელავეს საყვარელ საქმეს. ეს რომ ჭეშმარიტება იყოს, პოლიტიკა მხოლოდ უმცირესობის ინტერესის საგანი უნდა იყოს. მაშინ რამ უნდა აიძულოს ადამიანთა უმრავლესობა, დასაქმებულნი იყვნენ იმით, რაც არ უყვართ/მაშინ, როდესაც მათ წინ გადაშლილია ფართო დიპლომატიის სამოღვაწეო ასპარეზისა ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში. ფაქტი კი საპირისპიროს მეტყველებს/დღეს პოლიტიკა საყოველთაო გატაცების საგანია. დარენდორფიც აღიარებს, რომ „მე-20 საუკუნე პოლიტიკურ თეორიითა ემოქაა“. კიდევ მეტი, მე-20 საუკუნეში პოლიტიკისადმი სწრაფვა სჭარბობს ცხოვრების ყველა სფეროსადმი ორიენტაციას/ამავ დროს, პოლიტიკიზებულია საქმიანობისა და საერთოდ, ცხოვრების ყველა სფერო, ისეთებიც კი, რომელნიც ერთი შეხედვით პოლიტიკიდან შორს დგანან/პოლიტიკურ ცხოვრებაში კი ჩაბმულია არა მხოლოდ პოლიტიკური ელიტა, ან საერთოდ რჩეულნი, არამედ ფართო მასები/რომელნიც პოლიტიკის მორევეში დაუფიქრებლად ეშვებიან და ცდილობენ, იყონ პოლიტიკური ცხოვრების მონაწილე, რადაც არ უნდა დაუკდეთ, თუნდაც ამისთვის აუცილებელი იყოს ძირეული ღირებულებების და მოგჯერ სიცოცხლის დათმობაც. პოლიტიკისადმი ინტერესის

ასეთი მასობრიობა გაუგებარი იქნებოდა, პოლიტიკა მოსაწყენი სფერო რომ ყოფილიყო. პოლიტიკა მოითხოვს ადამიანისაგან აზარტს, რისკს, გამბედაობას, ეკლიან ბილიკებზე სიარულისთვის მზადყოფნას და მაინც, ადამიანი ამ გზაზე მიდის. მაშასადამე, ეს გზა საინტერესოა თანამედროვე ადამიანისთვის და არა მოსაწყენი.

პოლიტიკით დასაქმებულობა სხვადასხვა სახეობისაა. არიან პრაქტიკოსი პოლიტიკოსები, რომლებიც ორ ჯგუფად იყოფიან — პოლიტიკურ თეორიათა შემქმნელი პრაქტიკოსი პოლიტიკოსები, რომლებიც თვითონაც მონაწილეობენ მათ მიერ დასახული პოლიტიკური მიზნების მიღწევისათვის ბრძოლაში და არიან პოლიტიკის აქტიური გამგარებლები, რომლებიც სხვის მიერ დასახულ პოლიტიკურ მიზნებს ახორციელებენ. მათი საქმიანობა რეალური პოლიტიკის განხორციელებით შემოიფარგლება. პირველნი, მონაწილეობენ თუ არა რეალურ პოლიტიკურ ცხოვრებაში, პოლიტიკური თეორიის შექმნით ხდებიან პოლიტიკოსები, უმეტეს შემთხვევაში კი ისინი პოლიტიკური ცხოვრების უშუალო მონაწილენიც არიან და იბრძვიან თავიანთი იდეების რეალიზებისათვის. პრაქტიკოს პოლიტიკოსთა მეორე ჯგუფი სხვათა მიერ შექმნილი პოლიტიკური თეორიის რეალიზაციას ახდენენ. თუ პირველნი პასუხისმგებელი არიან როგორც პოლიტიკური თეორიის, ისე მისი რეალიზაციის სისწორისათვის, მეორენი პასუხს აგებენ მხოლოდ თეორიის რეალიზაციისათვის და არა საკუთრივ თეორიისათვის. პოლიტიკოსთა ამ ორი ჯგუფიდან განსხვავებულია პოლიტოლოგები. მათთვის პოლიტიკა მეცნიერული ანალიზის ობიექტია. ისინი ქმნიან პოლიტიკის მეცნიერებას, ავითარებენ მის ცნებათა სისტემას. მათი მიზანია, რეულექსია პოლიტიკაზე, პოლიტიკურ პროცესთა ახსნა და გაგება იმ სახით, რა სახითაც არსებობს პოლიტიკა ყოველგვარი გენდენციურობისა და სუბიექტურ მიაზრებათა გარეშე. მეცნიერების ობიექტი ხდება სინამდვილე, რომელიც სხვადასხვა მიმართულებით ვითარდება პრაქტიკოს პოლიტიკოსთა მეცადინეობით. ისინი ცდილობენ, რეალური პოლიტიკა სახელმძღვანელო იდეებთან მოიყვანონ შესაბამისობაში. პოლიტოლოგს კი სურს, თავისი თეორია გახადოს პოლიტიკური სინამდვილის გამომხატველი, მისი ამოცანაა პოლიტიკური სინამდვილის ანალიზი და არა გარკვეული მიმართულებით წარმართვა. თუმცა არის შემთხვევები, როდესაც პოლიტოლოგი ამ სინამდვილის მეცნიერულ ანალიზს ათავსებს პოლიტიკაში უშუალო მონაწილეობასთან. ამის თვალსაჩინო მაგალითია პოლიტიკის მეცნიერების ერთ-ერთი შემქმნელი მაქს ვებერი. მართალია, როგორც პრაქტიკოსმა პოლიტიკოსმა მან დიდ შედეგებს ვერ მიაღწია, სამაგიეროდ პოლიტიკის მისეული ანალიზი უძლებს ეპოქათა გამოცდას და ღირებულებათა ცვლილებებს. შეიძლება ითქვას, მან შექმნა ღირებულებებითა და შეფასებებით ყველაზე დამძიმებული

ლი სფეროს მეცნიერული სურათი, გამორიცხა მასში ღირებულებით-მეფასებითი მიდგომა და დაამკვიდრა მეცნიერული ობიექტურობა.

დარენდორფი პოლიტიკური თეორიებისა და პოლიტიკის მეცნიერების შედარებისას მართებულად აღნიშნავს, რომ პოლიტიკური თეორიები უკიდურესი შემთხვევებია, მაშინ, როდესაც პოლიტიკის და საერთოდ, სოციალურის მეცნიერება ნორმალური შემთხვევაა. იგი ერთ-ერთ უძნელებს კიბხვად მიიჩნევს უკიდურესი და ნორმალური შემთხვევების, ანუ პოლიტიკური თეორიებისა და მეცნიერების, განსხვავებას. ყოველ შემთხვევაში, ერთი რამ უდავოდ მიაჩნია: „როცა პოლიტიკური თეორიები ყვავიან, შინ მშვიდობა არაა“, ხოლო როცა პოლიტიკური თეორიების ნაცვლად პოლიტიკური მეცნიერებანი იწყებენ აყვავებას, ეს მიჩნეულია ოქროს ხანად. ჩვენი ეპოქა ვერ იქნება მშვიდობიანი, პოლიტიკურ თეორიათა სიმრავლის გამო.

დარენდორფი პოლიტიკოსებს ამოცანად უსახავს პოლიტიკისადმი ინტერესის გაღვივებას, ისე როგორც სხვა სფეროს წარმომადგენლები აკეთებენ ამას სხვა სფეროების მიმართ. ჩვენს ეპოქას თუ გავაანალიზებთ, მასში შეიძლება დაეინახოთ არა მარტო პოლიტიკისადმი საყოველთაო ინტერესი, არა მარტო პოლიტიკურ თეორიათა პლურალიზმი, არამედ პოლიტიკის მეცნიერებისადმი დიდი ყურადღებაც და სხვა დარგის მეცნიერთა ინტერესის გადატანა პოლიტიკის სფეროზე. ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება მოვიგანოთ პოპერის მაგალითი. მეცნიერების ლოგიკის და ფილოსოფიური პრობლემების დარგში მისი უდიდესი წარმატების შემდეგ, რომელიც ძირითადად საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს მოიცავდა, იგი დაინტერესდა სოციალური სინამდვილის და, განსაკუთრებით, პოლიტიკური თეორიების ანალიზით და ისე, როგორც შემოთ დასახელებულ დარგში, ამ სფეროშიც ფუნდამენტური გამოკვლევები შექმნა. შეიძლება დავასახელოთ ინგლისელი მეცნიერი ბერტრან რასელიც, რომელიც მათემატიკისა და ლოგიკის პრობლემების ანალიზის შემდეგ დიდ ინტერესს ავლენს პოლიტიკისადმი. საერთოდ, პოლიტიკისადმი ინტერესი დღეს ყველა სფეროს წარმომადგენელს გაუჩნდა. ამას მოწმობს პოლიტიკის მეცნიერულ გამააზრებელთა დიდი რიცხვი. ეს ნიშნავს, რომ ჩვენი ეპოქისთვის პოლიტიკისადმი ინტერესი ძირეული და მრავალსახოვანია, იქნებ ეს იმითაც არის გამოწვეული, რომ დღეს ყველაფერი დამოკიდებულია პოლიტიკაზე, კაცობრიობის არსებობის ჩათვლით. დღევანდლობამ ეკონომიკა უკანა პლანზე დაწია და ცხოვრების ყველა სფერო პოლიტიკაზე გახადა დამოკიდებული.

პოლიტიკა, რომლის გააზრება ანტიკურობიდან იწყება, პირველ რიგში პლატონისა და არისტოტელეს ნააზრევიდან, შემდეგ რომაელები, შემდეგ მაკიაველი, მონტესკიე, პოპსი, რუსო, ჰეგელი, მარქსი, გოკილი და ა. შ., დიდი ინტერესის საგანია. დღეს ეს ინტერესი გაასკეცებულია და პოლი-

ტიკის ფილოსოფია, სოციოლოგია, მეცნიერება მრავალ ნაყოფიერ გააზრებას გვთავაზობს. დღეს სახეზეა პოლიტიკის მეცნიერების დამკვიდრება, მისთვის ოფიციალური სტატუსის მინიჭება, ამავე დროს პოლიტიკის შემეცნების ღიფერენცირებულად წარმოდგენა პოლიტიკის ფილოსოფიის, სოციოლოგიის და მეცნიერების საფუძველზე, რომელთა ერთიანობას შეიძლება პოლიტოლოგია ეწოდოს. თუმცა გერმინი პოლიტოლოგია გამოიყენება ეიწრო მნიშვნელობითაც, რომელიც მოიცავს პოლიტიკურ მოვლენათა კონკრეტულ მეცნიერულ ანალიზს. არის თეორიები, რომელნიც ამ სფეროებიდან ერთ-ერთს ანიჭებენ უნივერსალურ მნიშვნელობას — პოლიტიკის მეცნიერებას პოლიტიკის ფილოსოფიას, ან პოლიტიკის სოციოლოგიას და აიგივებენ პოლიტოლოგიასთან. რადგან განვიხილავთ პოლიტიკის სოციოლოგიას, ძირითადად შევეხებით მხოლოდ იმ თვალსაზრისებს, რომლებიც აღიარებენ და ასაბუთებენ ამ სფეროს, ეს დასაბუთება უნდა დაიწყოს პოლიტიკის სოციოლოგიის საგნის დადგენით.

2. პოლიტიკის სოციოლოგიის საგანი

დარგთაშორისი კავშირებისა და მომიჯნავე პრობლემატიკის ბაზაზე შექმნილ დისციპლინათა რიგში ერთ-ერთია პოლიტიკის სოციოლოგია. მასში დაკავშირებულია პოლიტოლოგიისა და სოციოლოგიის პრობლემატიკა, მათ მიჯნაზე მდებარე საკითხები. პოლიტიკის სოციოლოგია არის პოლიტოლოგიური დისციპლინა და, ამავე დროს, პოლიტოლოგიით მნიშვნელოვნად განსაზღვრული სოციოლოგიის დარგთაგანი. იგი მეოცე საუკუნეში ჩამოყალიბდა, უმთავრესად დაკავშირებულია პარეტოს, მოსკას, ალფრედ ვებერისა და განსაკუთრებით მაქს ვებერის სახელებთან, თუმცა მისი ისტორიის საწყისები შეიძლება მოვიძიოთ ანტიკურობიდანაც, რადგან პოლიტიკის სოციოლოგიის საგნის — საზოგადოების პოლიტიკური სისტემის შესწავლის სათავეებთან დგანან პლატონი და არისტოტელე, ამ ფრთას აგრძელებენ მაკიაველი და ჰობსი, რუსო, მონტესკიე, მარქსი, გოკეილი, ძმები ვებერები და სხვა ცნობილი მოაზროვნეები. ალბათ, ყველაზე მეტად პლატონსა და არისტოტელეს უნდა მივაკუთვნოთ ამ დისციპლინის დამწყებთა სახელი, რადგან მათს შრომებში საზოგადოების პოლიტიკური სისტემის იმხანად არსებული ყველა ელემენტის შემეცნება როგორც აწმყოს, ისე მომავლის განზომილებაში, მრავალმხრივი და სრულყოფილი განხილვის საგანია.

თანამედროვე პოლიტიკის სოციოლოგიამ გააფართოვა განსახილველ საკითხთა წრე მასში პოლიტიკური პარტიების, პროფკავშირების და სხვა ისეთი ორგანიზაციების მოქცევით, რომელნიც ანტიკურობაში არ არსებობდნენ. სხვა მხრივ კი, დაწყებული სახელმწიფო პოლიტიკური

ორგანიზაციის სისტემით და დამთავრებული ბიუროკრატიის პრობლემების განხილვით, ანტიკურობამ თავისი სიტყვა თქვა ამ სფეროში, თუმცა ამ დისციპლინის, როგორც კელევის ცალკე სფეროს, ცნობიერი შემოფარგელა მეოცე საუკუნის მიჯნაზე ხდება.

სანამ ამ დისციპლინის სფეროს მოვსაზრებდეთ, ორიოდე სიტყვა უნდა ვთქვათ სახელწოდების შესახებ. მის აღსანიშნავად ორი ტერმინია გამოყენებული: „პოლიტიკის სოციოლოგია“ და „პოლიტიკური სოციოლოგია“. ერთი შეხედვით მათ შორის განსხვავება არ უნდა იყოს, მაგრამ არსებითად თუ განვიხილავთ, აღმოჩნდება, რომ ამ ტერმინებს არა აქვთ ერთი და იგივე შინაარსი. „პოლიტიკის სოციოლოგია“ ნიშნავს პოლიტიკის სოციოლოგიურ ანალიზს, სოციოლოგიური ასპექტით კელევის განსაზღვრას და ისეთივე მნიშვნელობა აქვს, როგორც ცოდნის სოციოლოგიას, მეცნიერების სოციოლოგიას და სხვა. რაც შეეხება „პოლიტიკურ სოციოლოგიას“, განსხვავებით პირველი ტერმინისაგან, სადაც სუბიექტად პოლიტიკა გამოდიოდა და სოციოლოგია მის პრედიკატივებას ახდენდა, მეორე ტერმინში სოციოლოგიაა სუბიექტი და „პოლიტიკური“ მისი პრედიკატივებაა. შინაარსით ის ანალოგიურია ტერმინებისა: „ბიოლოგიური სოციოლოგია“, „ფსიქოლოგიური სოციოლოგია“, „ეკონომიკური სოციოლოგია“ და სხვ. თავისი მნიშვნელობით ეს ტერმინი სოციოლოგიურ კვლევაში გამოხატავს ვარკვეულ მიმართულებას, რომელიც განსაზღვრულია პოლიტიკით. ასეთ ხაზს ავითარებენ სოციოლოგები, რომელნიც სოციოლოგიაში პოლიტიკას თვლიან განსაზღვრულად (თანამედროვეთა შორის: მ. ვებერი, პენგო და ვრაიცი, ანტიკურობაში — არისტოტელე). ჩვენს შემთხვევაში არსებითად საქმე გვაქვს განსახილველ სფეროდ პოლიტიკის დასახვასთან და არა სოციოლოგიის პოლიტიკურ ორიენტაციასთან. ამიტომ ამ დისციპლინის აღსანიშნავად უფრო სწორად მიგვაჩნია ტერმინი „პოლიტიკის სოციოლოგია“, რადგან ის გვიჩვენებს, რომ განხილვის საგანია პოლიტიკა სოციოლოგიურ ასპექტში.

პოლიტიკის სოციოლოგიის ცალკე დარგად მეოცე საუკუნეში ჩამოყალიბება განსაზღვრულია იმით, რომ თანამედროვე საზოგადოების ცხოვრებაში წარმოებს საზოგადოების სრული პოლიტიმიზაცია. იქამდე, რომ დღეს წაიშალა ზღვარი მმართველ პოლიტიკურ ელიტასა და საზოგადოების აპოლიტიკურ მასას შორის. თანამედროვე საზოგადოებაში პოლიტიკური ცხოვრების გარეთ არ დგას არც სწავლული და არც უეიცი, არც გლეხი და არც მენეჯერი — ყველა ჩაბმულია პოლიტიკურ ცხოვრებაში, რაც გამოიწვია საყოველთაო საარჩევნო სისტემის დამკვიდრებამ. საზოგადოება არ ჯერდება პოლიტიკური უფლებებით აღჭურვას. ის მოითხოვს, პოლიტიკის განხორციელებაში მონაწილეობდეს მთელი საზოგადოება, პოლიტიკურ საქმიანობაში გათვალისწინებულ იქნეს საზოგადოებრივი აზრი.

| კიდევ მეტი, პოლიტიკური ელიტის ადგილზე პრეგენზიას აცხადებს მასა, იგი ამბობებს აწყობს პოლიტიკური ელიტის წინააღმდეგ და ეუფლება პოლიტიკის სადავეებს. ამ პროცესს გასეგმა მართებულად უწოდა „მასების აჯანყება“. ის მიმართულია ელიტისა და მასის როლების შეცვლისკენ, ელიტის ნაცვლად მასის ბატონობას გულისხმობს, თანაც პირველ რიგში შეგევა წარმოებს პოლიტიკურ ელიტაზე. მასას პირველ ყოვლისა პოლიტიკის სფეროში სურს გაბატონება, მისთვის ცოგაა საზოგადოებრივი აზრისა და არჩევნების გზით პოლიტიკურ ბრძოლაში მონაწილეობა. ხმის მიცემას კი არ ესწრაფვის, არამედ ხმის მიღებას. სურს, რომ თვითონ მართაედეს პოლიტიკურ აპარატს. წარსულში არც ერთი ეპოქა არ ხასიათდებოდა მასის მსგავსი პოლიტიკური აქტივობით.

დღევანდელმა ადამიანმა დაადასტურა არისტოტელეს დებულება, რომ ადამიანი პოლიტიკური ცხოველია, ე. ი. სახელმწიფო ცხოველი. პოლიტიკის სოციოლოგიის აუცილებლობა იმანაც გამოიწვია, რომ პოლიტიკამ კაცობრიობის ცხოვრებაში გადამწყვეტი როლი თუ ფუნქცია შეიძინა. თუმცა ჩვენს ეპოქაში მოხდა მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია, თუმცა მეცნიერება და ტექნიკა მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცხოვრებას, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ საბოლოო ინსტანცია პოლიტიკა და პოლიტიკოსებია, რომლებიც განაგებენ საზოგადოებრივი ცხოვრების, მეცნიერებისა და ტექნიკის ყველა მიღწევას და ერთნაირად შეუძლიათ, ეს მიღწევები გამოიყენონ, როგორც საზოგადოების მოსპობის, ისე მისი არსებობის გასახანგრძლივებლად. /

პოლიტიკის სოციოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი, თუ არა ერთადერთი, პრობლემატიკაა კონფლიქტისა და კონსენსუსის საკითხი. კაცობრიობის ბედი მთლიანად მასზეა დამოკიდებული, ხოლო მას პოლიტიკოსები წყვეტენ, ამიტომ გასაგები უნდა იყოს, რომ პოლიტიკის სოციოლოგია, პოლიტოლოგიასთან ერთად, სულ უფრო დომინანტური ხდება. თუმცა ამერიკელი სოციოლოგები უჩივიან პოლიტოლოგიისა და სოციოლოგიისადმი ყურადღების შენელებას, რეალურად ამისთვის საფუძველი არ არსებობს. ვისაც გაცნობიერებული აქვს საფრთხე, რომელიც ემუქრება კაცობრიობას, მოგანგაშე თუ ალარმისტულ ცნობიერებას, პოლიტოლოგიისა და სოციოლოგიის პრობლემები სულ უფრო მნიშვნელოვნად ესახება და ჩვენი საზოგადოებაც ასეთია.

პოლიტიკის სოციოლოგიის დაფუძნება, მეცნიერებათა სისტემაში მისი არსებობის უფლების განსაზღვრა უნდა მოხდეს ამ დისციპლინის საკვლევი სფეროს ამოცანებისა და მეთოდების მოხაზვით. ამიტომ პირველ რიგში ისმის კითხვა: რა არის პოლიტიკის სოციოლოგიის საგანი, რა ამოცანებს ისახავს მისი შექმნება და რა მეთოდებით წარმოებს იგი? პოლიტიკის სოციოლოგიის საგნად მიჩნეულია საზოგადოებისა და სახ-

ელმწიფოს მიმართება. ზოგჯერ აუარყოფენ ამ ორწევრა კავშირს პიროვნების დამატებით და დაასკენიან, რომ პოლიტიკის სოციოლოგია სწავლობს მიმართებას პიროვნებას, სახელმწიფოსა და საზოგადოებას შორის. საკითხი ეხება პიროვნებისა და სახელმწიფოს, პიროვნებისა და საზოგადოების, სახელმწიფოსა და საზოგადოების მიმართებას.

პოლიტიკის სოციოლოგიის საგანი იმით გამოითქმება, უფრო ლაკონურად თუ ვიგყვით, რომ იგი შეისწავლის საზოგადოების პოლიტიკურ სისტემას. ეს არ ნიშნავს პოლიტიკის სოციოლოგიის სფეროს შემოფარგლას პოლიტიკური ორგანიზაციებითა და ინსტიტუტებით. საზოგადოების პოლიტიკური სისტემა უფრო ფართო ცნებაა, მასში იგულისხმება როგორც სახელმწიფო, ისე არასახელმწიფოებრივი ურთიერთობები და მათ შორის იმ მიმართებათა სისტემა, რითაც ხასიათდება საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრება. ეს ნიშნავს, რომ პოლიტიკური ცხოვრება არა მარტო პოლიტიკურ ორგანიზაციებსა და ინსტიტუტებს მოიცავს, არამედ ყველა სოციალურ ორგანიზაციას. პოლიტიკა და პოლიტიკური ურთიერთობა მსჭვალავს საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროს, ყველაფერი ექვემდებარება პოლიტიკურ ინტერესებს, პოლიტიკის სოციოლოგიამ უნდა შეიმეცნოს პოლიტიკის ფართო სპექტრი საზოგადოებაში.

მიუხედავად პოლიტიკის უნივერსალობისა, პოლიტიკურ სოციოლოგიაში უკვე მეთვრამეტე საუკუნიდან აფიქსირებენ განსხვავებას სახელმწიფოსა და საზოგადოებას შორის. ჯერ კიდევ პოპსი მყარად განასხვავებს ადამიანსა და მოქალაქეს, სახელმწიფოსა და საზოგადოებას. მომდევნო მოაზროვნეებთან საკითხი დგას იმის შესახებ, თუ რომელია ძირითადი — სახელმწიფო, თუ საზოგადოება?

პოლიტიკის სოციოლოგია ასხვავებს სახელმწიფოსა და საზოგადოებას და მათ შორის მიმართებას აცხადებს თავისი შემეცნების საგნად. პოლიტიკური დაწესებულებები და სახელმწიფო, როგორი უნივერსალური ტენდენციითაც უნდა ხასიათდებოდეს, არ ემთხვევა საზოგადოებას. საზოგადოება სოციოლოგიის საგანია, სახელმწიფო — პოლიტიკური მეცნიერებისა, პოლიტიკის სოციოლოგიის საგანი კი ამ ორი სფეროს მიმართებაა, რაც ძირითადად ორი კომპონენტით ვლინდება: კონფლიქტითა და თანხმობით, კონსენსუსით. ზოგჯერ პოლიტიკის სოციოლოგიის საგანს უფრო დიფერენცირებულად წარმოგვიდგენენ. ამერიკელი სოციოლოგი სეიმურ ლიფსეგი აანალიზებს პოლიტიკის სოციოლოგიის ხუთ ძირითად თემას: „ქცევა არჩევნების დროს, ექსტრემისტული პოლიტიკური მოძრაობანი, ბიუროკრატია, ნებაყოფლობით ასოციაციათა შინაგანი მართვა და ძალაუფლება“ (94, 123).

პოლიტიკური სოციოლოგიის პირველი ელემენტი, ე. ი. იმის გარკვევა, თუ როგორ იქცევიან არჩევნების დროს სოციალური ჯგუფები, გამ-

ოხსატება ორი ძირითადი ფორმით: კონფლიქტითა და თანხმობით. თვით ჯგუფების დაყოფის საფუძველი შეიძლება სხვადასხვა იყოს: სოციალური, პროფესიული, ეთნიკური, კასტები და კლანები ინტერესების მიხედვით. მათ შორის კონფლიქტი ამა თუ იმ ფორმით ყოველთვის ვლინდება, განსაკუთრებით კი არჩევნების დროს, მაგრამ ამის გამო პოლიტიკის სოციოლოგიის წარმართვა მხოლოდ კონფლიქტის შესწავლისაკენ ცალმხრივი ორიენტირება იქნებოდა, როგორც არ უნდა იყოს კონფლიქტი პიროვნებებსა და ჯგუფებს შორის, ის არ არსებობს სხვაგვარად, თუ არა თანხმობის ფონზე. ურთიერთკონფლიქტში მყოფი ჯგუფები გარკვეული ასპექტით ურთიერთთანხმობაში არიან და ამიტომ თანაარსებობენ იმდენად, რომ სიტუაციების გასატებად კონსენსუსი შეიძლება არანაკლები და უფრო მეტი მნიშვნელობისაყ იყოს, ვიდრე საკუთრივ კონფლიქტი, თუმცა პრობლემური სიტუაციის წყარო ყოველთვის კონფლიქტია და მეცნიერული ანალიზის ბიძგსაყ ის იძლევა.

სოციოლოგიამ უნდა გაარკვიოს ის მექანიზმები, განწყობები, ღირებულებები და ინტერესები, რომლებიც განსაზღვრავენ, როგორც კონსენსუსს, ისე კონფლიქტს. კონკრეტულად ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში, არჩევნებში უნდა იქნეს შემეცნებული, როგორაა განაწილებული ძალები, არის თუ არა ჯგუფებს შორის მობილობა და თუ არის, რა შედეგებს იძლევა ის არჩევნების დროს. პოლიტიკის სოციოლოგიის ობიექტი ხდება არა მარტო ჯგუფები, არამედ პიროვნებებიც, რამდენადაყ შეიმეცნება მათი მონაწილეობა ჯგუფთა საქმიანობაში, ჯგუფებს შორის ერთიანობასა და კონფლიქტში, ასევე აპათიის დონემდე მისული მათი პასიურობა სოციალური მოძრაობის მიმართ. პოლიტიკის სოციოლოგიამ უნდა განსაზღვროს ის ძალები, რომლებიც პიროვნების აქტიურობას თუ პასიურობას იწვევენ სოციალურ მოძრაობაში. პოლიტიკის სოციოლოგია იკვლევს ინდივიდებისა და ჯგუფების ქცევას არჩევნების პროცესში, მათ ორიენტირებას და სამოქმედო ასპარეზს.

უნდა აღინიშნოს, რომ პოლიტიკური სოციოლოგიის კვლევის ეს სფერო, შემეცნების შედეგების მხრივ, ღარიბულად გამოიყურება საზოგადოებაში გოგალიტარული რეჟიმის არსებობის დროს და ერთპარტიულობის ყველა სიტუაციაში, რადგან ორივეგან კონფლიქტი მიჩქმალულია და მხოლოდ მოჩვენებითი თანხმობაა გაბატონებული. ორპარტიულ სისტემაში პოლიტიკური სოციოლოგიის კვლევის ეს სფერო უფრო მეტ მასალას წარმოაჩენს. ეს მასალა უფრო მრავალფეროვანი ხდება მრავალპარტიულ სისტემაში არა მარტო იმიტომ, რომ მრავალი კომპონენტი განსაზღვრავეს სოციალურ სიტუაციას, არამედ იმიტომაც, რომ იზრდება როგორც კონფლიქტის, ასევე კონსენსუსის მაჩვენებელი. როგორი კონფლიქტურიც უნდა იყოს სიტუაცია არჩევნების დროს, სოციოლოგიამ კონსენსუსი არ უნდა განიხილოს როგორც მეორეხარისხ-

ოვანი რამ. ეს არ ნიშნავს, რომ კონფლიქტის, ან კიდევ მეტი, საერთოდ სოციოლოგიის საგანი გაუვიგივოთ კონსენსუსთან, როგორც ეს გააკეთა თეოდორ ნიუკომმა. (94, 303-304).

პოლიტიკის სოციოლოგიის ერთ-ერთი სფეროა პოლიტიკური მოძრაობების კვლევა, რომელთაც ლიფსეგი ზოგჯერ აიგივებს ექსტრემისტულ მოძრაობასთან, რაც არაა მართებული. პოლიტიკური მოძრაობა შეიძლება მიმდინარეობდეს როგორც ექსტრემისტული, ისე არაექსტრემისტული ფორმით, არ ეგეოდეს თუნდაც რეფორმიზმისა და ექსტრემიზმის ჩარჩოებში, რადგან ყოველი რადიკალური მოძრაობა თავისი ხასიათით როდია ექსტრემისტული. ექსტრემიზმი დაკავშირებულია უკიდურესობასთან, მისი ნაყოფია ფაშიზმი და გოგალიგარიზმი საერთოდ, მაგრამ რადიკალური მოძრაობა მასზე არ დაიყვანება.

ისივე უნდა აღინიშნოს, რომ პოლიტიკური სოციოლოგიის სფერო ფართოდება არა მარტო პარტიების რაოდენობის შესაბამისად, არამედ ფორმალურ და არაფორმალურ მოძრაობათა შორის კონფლიქტისა და კონსენსუსის პროცესებითაც. აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებისა და საბჭოთა კავშირის სინამდვილემ აჩვენა ფორმალურ და არაფორმალურ გაერთიანებათა მიმართების მრავალფორმიანობა. ერთ შემთხვევაში ისინი ერთი პოზიციით გამოდიან და მათ შორის კონსენსუსი არსებობს, როგორც ეს იყო ლიგვაში, მეორე შემთხვევაში ფორმალური პარტიები ანგარიშს უწევენ არაფორმალური მოძრაობის მოთხოვნებს, მესამე შემთხვევაში ფორმალურ და არაფორმალურ ორგანიზაციებს შორის დაპირისპირებაა, როგორც ეს იყო პოლონეთში „სოლიდარობისა“ და „გაერთიანებული მუშათა პარტიის“ ურთიერთობაში. სინამდვილე ამ ურთიერთობათა სპექტრში სხვა მრავალ შესაძლებლობასაც აჩვენებს. პოლიტიკური სოციოლოგია მოწოდებულია, გააანალიზოს ისინი, შეიმეცნოს კონფლიქტისა და კონსენსუსის დონეები და წყაროები, აწარმოოს შედარებითი ანალიზი სოციალურ მოძრაობაში ჩაბმული პარტიებისა და პიროვნებების რეიგინგისა, მასების ცნობიერებაში მათი ადგილისა.

თანამედროვე სოციოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი მონაპოვარია მასობრივი საზოგადოების ცნება. მისი ანალიზი მოითხოვს იმ დისონანსის მიზეზების კვლევას, რამაც წარმოშვა ბოროტება საზოგადოებაში და აჩვენებს განსხვავებას მასობრივადმდელ და მასობრივ საზოგადოებას შორის. ლებონი, გოკეილი, გასეგი საზოგადოების ძირეულ ცვლილებებს ხედავენ მასების აჯანყებაში, როცა მასები ელტვიან ელიტის ადგილს. ყველა ვითარებაში აქ კვლევის ინტერესი ძირითადად „სოციალურ დემინტეგრაციაზე“ გადაიტანება, ე. ი. რღევას უფრო ვსწავლობთ, ვიდრე შეკავშირებას, რაც კრიზისულობის ერთ-ერთი მაჩვენებელია.

ლიფსეტის სამართლიანი მტკიცებით, პოლიტიკური სოციოლოგიის

საგნის განმსაზღვრელი ელემენტთაგანია ბიუროკრატია. მშეებმა მაქს და ალფრედ ვებერებმა შეძლეს ბიუროკრატის სტრუქტურისა და ძალაუფლების ფორმათა გაანალიზება. მაქს ვებერის მიერ ხარიზმის ფორმების, ბატონობის ტიპების და ალფრედ ვებერის მიერ ბიუროკრატის, „ჩინონიკის“ ანალიზი აჩვენებს სამოვადოების ფორმალურ სისტემაში ბიუროკრატის როლს. თანამედროვე გამოკვლევები ძირითადად ყურადღებას ამახვილებენ ბიუროკრატის უარყოფით როლზე, სამოვადოებაში ბიუროკრატის მავნების მრდასა და ამით გამოწვეულ სოციალურ გაუსხობებზე, ისე, რომ ბიუროკრატული აპარატის დადებითი როლი, აპარატსა და სამოვადოებას, პარტიებსა და მასებს შორის მისი მომრიგებლური თუ საშუამავლო ფუნქცია იკარგება.

პოლიტიკის სოციოლოგიამ უნდა შეძლოს, განასხვავოს ბიუროკრატის სოციალური აუცილებლობა ბიუროკრატის უარყოფითი როლისაგან და ორთავეს ანალიზი ერთნაირად წარმართოს. უნდა აჩვენოს, რომ ბიუროკრატია მარტო პოლიტიკური ძალა როდია, ის სოციალურის ყველა რგოლს ახასიათებს, ბიუროკრატის პრობლემა საყოველთაოა. როგორც ლიფსცი ალნიშნავს, ბიუროკრატია „უაქტობრივად ყველა ორგანიზაციის განუყოფელი ნაწილია, იქნება ეს სახელმწიფო დეპარტამენტი, წითელი ჯვარი თუ კორპორაციის გამსაღებელი განყოფილება“. როცა მიმართავენ ბიუროკრატის შედეგების პარკინსონის ეულ ანალიზს, რომელიც ცნობილია „პარკინსონის კანონების“ სახელით, ივიწყებენ რთული სოციალური ორგანიზაციის სამართავად აღმინისტრაციის აუცილებლობას. პოლიტიკური სოციოლოგიის ამოცანაა, ობიექტურად დაადგინოს ბიუროკრატის ადგილი სოციალური კონფლიქტების მოწესრიგებაში, ამავე დროს, უჩვენოს, როდის და როგორ შეაქვს ბიუროკრატის სოციალურში დისონანსი.

პოლიტიკის სოციოლოგიის საგნის ერთ-ერთ ელემენტად დასახელებულია ნებაყოფლობით ორგანიზაციათა შინაგანი მართვა. ეს ეხება როგორც პოლიტიკური პარტიების, ისე პროფკავშირებისა და ყველა სახის გაერთიანების ორგანიზაციულ სტრუქტურას, მათში მმართველობის პრინციპების კონფლიქტსა თუ თანხმობაში, მათი როლის ანალიზს. ერთი მხრივ, შეისწავლება თვით ამ ორგანიზაციათა შინაგანი სტრუქტურა, მათი მმართველი წრეების როლი და მნიშვნელობა, განისაზღვრება ორგანიზაციათა ამოცანებისა და მოქმედების არეალი, ორგანიზაციათა შიგნით დემოკრატია თუ ოლიგარქია. მეორე მხრივ, შეიმუცნება მათი მიმართება სოციალურ ორგანიზაციებთან სამოვადოების მასშტაბით, მათი დამოკიდებულება ანალოგიურ ინსტიტუტებთან, გოლერანტობა თუ შეუთავსებლობა მსგავს სტრუქტურებთან.

პოლიტიკის სოციოლოგიის საგნის ერთ-ერთი კომპონენტია ძალაუფლებასთან მიმართება, ხელისუფლების განმახორციელებელ ძალთა

ანალიზი და ძალაუფლებასთან მიმყვანი გზების შესწავლა. პოლიტიკის სოციოლოგიის საგნის ხუთივე კომპონენტი ემსახურება ერთ საერთო მიზანს — დადგინდეს „დემოკრატიის, როგორც სოციალური სისტემის, სოციალურ პირობათა წარმოშობა და არსებობა, რომლის შესწავლა პოლიტიკური სოციოლოგიის მთავარი ამოცანაა“. (სემურ ლიფსეტი).

დემოკრატიის გვერდით არ შეიძლება უყურადღებოდ დაეგოვთ პოლიტიკური სოციოლოგიის მიერ დასადგენი ისეთი კატეგორიები, როგორცაა: დიქტატურა, გირანია, ღესპოგია, ლიბერალობა და სხვა. პოლიტიკური სოციოლოგიის საგნობრივი სფერო აღნიშნულითავე არ ამოიწურება, მისთვის არსებითია საზოგადოებაში კანონიერებისა და მისი ეფექტიანობის შემეცნება. თვით დემოკრატიის სისტემას განმსაზღვრელი მნიშვნელობა რომ ენიჭება, ეს ხდება ძალაუფლების კანონიერებისა და ეფექტიანობის ანალიზით. ეფექტიანობის ცნებას უკავშირებენ პირველ რიგში „პოლიტიკური სისტემის უნარს, დააკმაყოფილოს მთავრობის ძირითადი ფუნქციები“, რომლებიც განისაზღვრება გაბატონებული უმრავლესობისა და უმცირესობის ნებელობით. ყველა ვითარებაში ეფექტიანობა დაკავშირებულია მთავრობის მიზნების განხორციელების წარმატებებთან, რაც იმას არ ნიშნავს, რომ ეს მიზნები ემთხვევა გაბატონებული უმრავლესობისა თუ უმცირესობის ინტერესებს.

არის შემთხვევები, როდესაც მთავრობის მიზნები ხორციელდება, თუმცა ამ მიზნებს არ ემთხვევა გაბატონებული უმრავლესობისა თუ უმცირესობის ინტერესები; არის ისეთი შემთხვევა, როდესაც მთავრობის მიზნები ხორციელდება და ემთხვევა გაბატონებულთა ინტერესებს, მაგრამ ეს ხდება არა კანონიერების, არამედ ხარიზმატული ლიდერის ფუნქციონირებიდან გამომდინარე და მისი ინტერესებით განისაზღვრება.

თუ საილუსტრაციოდ ავიღებთ საბჭოთა სინამდვილეს, მასში დიქტატურის პირობებში ეფექტიანობაც იყო, ხორციელდებოდა მიზნებიც, ხარიზმატული ლიდერისა და მთავრობის ინტერესებიც, მაგრამ ეს არ გამოხატავდა უმრავლესობის ინტერესებს, არც კანონიერების დაცვა ყოფილა, ამდენად ეფექტიანობა ემყარებოდა უკანონო თუ კანონით განუსაზღვრელ საქმიანობას. სწორედ ამის გამო იყო გამორიცხული ჩვენში სამართლებრივი სახელმწიფო. სამართლებრივ სახელმწიფოში კანონიერება და კანონის საყოველთაოობა უმაღლესი პრინციპია და მათგან გამონაკლისი არ არსებობს მმართველისთვისაც. სადაც მმართველი კანონზე მაღლა დგას, იქ კანონიერების კოეფიციენტი ნულს უახლოვდება.

შეიძლება ისეთი ვითარებაც წარმოვიდგინოთ, როცა კანონიერების პრინციპები ამაღლდება მიზნის დონემდე, ეფექტიანობა კი იკარგება.

ამას იწვევს ის, რომ დიქტატორული წყობილების შემდეგ მთავრობა აცხადებს დემოკრატიამზე გადასვლას, მაგრამ საზოგადოება არაა მომწიფებული დემოკრატიისათვის, მას არ გაუვლია დემოკრატიის სკოლა და არ იცის დემოკრატიული ცხოვრების წესი. ჩვენს დღევანდელ საზოგადოებაში აღიარებულია კანონების უზენაესობა, მიღებულია ახალი კანონები, მაგრამ არ არის ეფექტიანობა, რადგან კანონიერების მექანიზმი ვერ მუშაობს, საზოგადოება ვერ ეგუება სოციალური ორგანიზაციის მოთხოვნებს და უფრო ანარქიულ ქუეყასთან გვაქვს საქმე, ვიდრე დემოკრატიის საწყისებთან.

დიქტატურიდან დემოკრატიამზე სხვა საზოგადოებებიც გადავიდნენ და ეფექტიანობასაც მიაღწიეს, რადგან წარსულში დემოკრატიის გარკვეული გამოცდილება ჰქონდათ, როგორც ეს იყო, მაგალითად, ესპანეთში. საზოგადოების ბიუროკრატიულმა ნაწილმა შეძლო საზოგადოების მოთხოვნათა შესამება კანონიერ ფორმებში ცხოვრებასთან. კანონიერება საჭიროებს სახელმწიფოსა და საზოგადოების ინტერესთა შესაბამისობას, სახელმწიფოს, საზოგადოებისა და ინდივიდთა ღირებულებების შესატყვისობას. წინააღმდეგ შემთხვევაში საზოგადოება არაეფექტიანად შეაფასებს სახელმწიფოს, თუ სახელმწიფოს თვალსაწიერი არ ეგუება საზოგადოების წევრთა მსოფლმხედველობრივ პრინციპებს, თუ სახელმწიფო ღირებულებები გამოორიცხავს ინდივიდთა ღირებულებებს ან კონფლიქტშია მათთან.

კანონიერება ნიშნავს არა მარტო კანონის უზენაესობას, არამედ მის შეფასებას და მასთან ინდივიდთა ინტერესების შესაბამისობას. ხშირია შემთხვევა, როცა ეფექტიანობა მაღალია, მაგრამ კანონიერება დაბალი, ან კიდევ პირიქით; იდეალურია ვითარება, როდესაც ეფექტიანობა შეთანადებულია კანონიერებასთან. პოლიტიკის სოციოლოგია სწორედ ამ საკითხების გარშემო ბრუნავს. ის აფიქსირებს არსებულ ვითარებას და რეკომენდაციების სახით მიუთითებს ჯერარსულზე, რითაც გარკვეულწილად მონაწილეობს საზოგადოების მართვაში, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ სოციოლოგია თვითონ გამოიყენება საზოგადოებრივი ცხოვრების ეფექტიანი და კანონიერი მართვის საქმეში. თუ სოციოლოგია მხოლოდ ფორმალური ინსტრუმენტია (დიქტატურის ვითარებაში ესეც გამოორიცხულია), ის ვერ იქნება ეფექტიანობის წყარო.

აქამდე შევეხეთ პოლიტიკის სოციოლოგიის ერთ ასპექტს. პოლიტიკის სოციოლოგიის საგანია მიმართება საზოგადოებასა და სახელმწიფოს შორის. ჩვენ განვიხილეთ საზოგადოების მიმართება სახელმწიფოსა და პოლიტიკური სისტემის სხვა ინსტიტუტების უზენაესობასთან, მაგრამ პოლიტიკურმა სოციოლოგიამ უნდა განიხილოს ამ მიმართების მეორე მხარეც — პოლიტიკური ინსტიტუტების დამოკიდებულება საზოგადოებასთან, საზოგადოების სოციალური ინსტიტუტების ისეთ

რგოლებთან, როგორცაა ოჯახი, სოციალიზაცია, საგანმანათლებლო სისტემა, რელიგია, მორალი და სხვა. პოლიტიკის სოციოლოგიას აინტერესებს მათ შორის კონფლიქტისა თუ კონსენსუსის დონეები, შესაბამისობა პოლიტიკურ სისტემასა და სოციალურ ინსტიტუტებს შორის, დამთხვევა მათ ფუნქციობაში.

აქაც მიმართება მრავალფეროვანი შეიძლება იყოს, როგორც აღნიშნავენ, ის ინსტიტუტებიც კი, რომლებიც საკუთარ სფეროში ინტეგრაციის წყაროს წარმოადგენენ, შეიძლება დემინტეგრაციას იწვევდნენ მაგალითად ეკონომიკა. წარმოება ინტეგრაციის გარეშე შეუძლებელია, საზოგადოების მასშტაბით ის შეიძლება იყოს დემინტეგრაციის წყარო, რადგან მაგერიალური დოვლათის განაწილების წესი ყოველთვისაა საზოგადოების კონფლიქტის სათავე.

პოლიტიკის სოციოლოგია აანალიზებს საზოგადოების სოციალური სტრატეგიკაციის მაინტეგრირებულ და კონფლიქტის გამომწვევ ფუნქციებს, ასევე თითოეული სტრატისა თუ ფუნის როლს კონფლიქტსა და კონსენსუსში. დემოკრატია, რომელსაც პოლიტიკური ორგანიზაციების ფუნქციობაში განიხილავს პოლიტიკის სოციოლოგია, არანაკლებადაა საინტერესო ოჯახის, მცირე და დიდი სოციალური ჯგუფების, სოციალური ერთობების ფუნქციობაშიც და ყოველივე ამის შემეცნება პოლიტიკურ ინსტიტუტთა ანალიზია, რაც პოლიტიკური სოციოლოგიის სფეროა.

პოლიტიკის სოციოლოგიის ერთ-ერთი თავისებურება, პოლიტიკის თეორიასა და ფილოსოფიასთან შედარებით, ისიცაა, რომ ის ორსაფეხურიანია, მისი სტრუქტურა ორი ელემენტისაგან შედგება: ემპირიული სოციალური კვლევები და სოციალური თეორია. თუ სოციალურ თეორიას პოლიტიკის თეორიასთან საერთო აქვს განზოგადოების დონე, ცნებათა სისტემა და სხვა მრავალი იგივეობრივი მომენტი, პოლიტიკის სოციოლოგიის პირველ ელემენტს — ემპირიულ სოციალურ კვლევას პოლიტიკის თეორიასა და ფილოსოფიაში ანალოგი არ მოეპოვება.

პოლიტიკის სოციოლოგია იკვლევს არა მარტო პოლიტიკურ და სოციალურ დაწესებულებათა სტრუქტურულ-ფუნქციურ კავშირებს, არამედ ამ დაწესებულებებთან და პოლიტიკურ აქციებთან საზოგადოების დამოკიდებულებასაც.

პოლიტიკის სოციოლოგიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტია საზოგადოებრივი აზრის შესწავლა, რაც მას საშუალებას აძლევს, გახდეს დემოკრატის განხორციელების იარაღთაგანი. თითოეული სოციალურ-პოლიტიკური ფენომენი, დაწყებული არჩევნებით და დამთავრებული პოლიტიკური აქციებით, პოლიტიკურ ორგანიზაციებთან ერთად შეიძლება იყოს საზოგადოების შეფასების საგანი, ე. ი. საზოგადოების პოზიციის გამოხატვის საგანი, და ეს პოზიცია, საზოგადოებრივი აზრის სახით,

მხოლოდ პოლიტიკის სოციოლოგიას შეუძლია წარმოაჩინოს, განსხვავებით პოლიტიკის თეორიულ და ფილოსოფიურ გააზრებათაგან. პოლიტიკის ფილოსოფია მოძრაობს ისეთი კატეგორიათა სფეროში, როგორცაა: დემოკრატია, დესპოტია, გირანია, ლიბერალიზმი, კონსერვატიზმი და სხვა, მაგრამ ამ კატეგორიათა შესაბამისი ემპირიული ღონეების და მათდამი საზოგადოების დამოკიდებულება არ შედის პოლიტიკის ფილოსოფიის სფეროში — ამას პოლიტიკის სოციოლოგია აკეთებს.

დასაქმურ პოლიტიკის სოციოლოგიას მიაწერენ გათიშვას კელევის თეორიულ და ემპირიულ ღონეებს შორის (84, 365). რის დასაბუთებასაც ცდილობენ იმის ჩვენებით, რომ არსებობს პოლიტიკის სოციოლოგიის როგორც თეორიული, ისე ემპირიული მიმართულებანი. არც ეს მოსაზრება და არც ეს საბუთი არ არის მართებული. ის გარემოება, რომ არსებობს ემპირიული და თეორიული კელევეები, რომელიც სხვადასხვა ავტორი აწარმოებს, მიუთითებს არა ემპირიისა და თეორიის გათიშვაზე, არამედ კელევის სხვადასხვა მიმართულებით დასპეციალებამე. სწორედ არამარქსისტულმა პოლიტიკურმა სოციოლოგიამ შეძლო კელევის ორივე მიმართულების — ემპირიულისა და თეორიულის წარმოჩენა. სხვა სკიოხია, ვინ სად სპეციალდება. თანამედროვე დასაქმურ სოციოლოგიაში კელევის ეს ორი მიმართულება ერთმანეთს ავსებს.

ამრიგად, პოლიტიკის სოციოლოგია კელევის კანონიერი სფეროა, მას აქვს სხვა სფეროთაგან განსხვავებული საგანი და ამოცანები და, ამდენად, სტატუსიც.

პოლიტიკური სოციოლოგიის საგნის გაცება, რომელიც აქაა წარმოდგენილი, არაა ერთადერთი. სხვა ავტორები განსხვავებულ სქემებს გვთავაზობენ, რაც მთაყარია, საწყისი პრინციპი, რომ პოლიტიკური სოციოლოგია შეისწავლის პიროვნების, სახელმწიფოსა და საზოგადოების, ან კიდევ, სახელმწიფოსა და საზოგადოების მიმართებას, სხვა მოპროვინებთან, სხვაგვარ ფორმულირებას იღებს. — უმთაყრესად ის თვალსაზრისი დომინირებს, რომ პოლიტიკის სოციოლოგია პოლიტიკას შეისწავლის, ხოლო პოლიტიკაში, როგორც რასელი მიუთითებს, ორი განსხვავებული საკითხია: ერთი სახელმწიფოს უკეთესი ფორმის შესახებ, მეორე მისი ხელისუფლების შესახებ. (115, 573).

ამერიკელ სოციოლოგ სმელბერთან პოლიტიკის სოციოლოგიის საგანი განისაზღვრება პოლიტიკური სისტემის ცნებით, რომლის ძირითადი კომპონენტებია: პოლიტიკური წყობილება, ძალაუფლება, ბატონობა-დაქვემდებარება, კონფლიქტი და კონსენსუსი, პოლიტიკური ძალაუფლების ტიპები და პოლიტიკის სფეროში შემავალი სხვა ხდომილებები. გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება პოლიტიკური სისტემის ცნებას და მის საფუძველზე აიგება პოლიტიკური სოციოლოგიის შინაარსი. ამ აზრს იზიარებს როქე ეერარ შეარცენბერგი. მისი თქმით,

„პოლიტიკური ცხოვრების სისტემური ანალიზი პოლიტიკურ მეცნიერებაში ემპირიული თეორიის ცენტრალური პრობლემაა“.

საგნის დადგენის საკითხში თანამედროვე პოლიტიკის სოციოლოგია ორი მიმართულებით ვითარდება: ერთი პოლიტიკური სოციოლოგიის საგნად აცხადებენ სახელმწიფოს, მეორე — ხელისუფლებას. 1949 წელს, გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის დადგენილებით, პოლიტიკის მეცნიერება დაკანონდა როგორც დამოუკიდებელი დარგი. 1950 წელს იუნესკოს ექსპერტებმა წარმოადგინეს პოლიტიკის სოციოლოგიის ოთხჯგუფიანი თემატიკა: I. პოლიტიკური თეორია. მასში შევა თეორიის გარდა იდეალთა ისტორიაც; II. პოლიტიკური ინსტიტუტები. მასში შედის კონსტიტუცია, ცენტრალური მთავრობა, რეგიონული და ადგილობრივი მთავრობა, სახელმწიფო ადმინისტრაცია, მთავრობის ეკონომიკური და სოციალური ფუნქციები, პოლიტიკურ ინსტიტუტთა შედარებითი ანალიზი. III. პარტიები, ჯგუფები და სამოგადობრივი აზრი, მოქალაქეთა მონაწილეობა მთავრობასა და ადმინისტრაციაში; IV. საერთაშორისო ურთიერთობანი. მასში შევა საერთაშორისო პოლიტიკა და ორგანიზაციები, საერთაშორისო სამართალი.

პოლიტიკის სოციოლოგიის განსამღერის საქმეში ადამიანები ორ ჯგუფად იყოფიან: ინსტიტუციონალისტებად და ბიჰევიორისტებად. პირველნი მოითხოვენ პოლიტიკურ ინსტიტუტთა შესწავლას, მეორენი ადამიანის პოლიტიკური ქცევის, მისი მოტივების, მიზნებისა და ღირებულებების ანალიზს. ბიჰევიორისტები წინა პლანზე აყენებენ: 1. ელექტორატის ქცევას. ამომრჩეველთა ღირებულებითი ორიენტაციების, განწყობილებებისა და შესედულებათა სისტემის ანალიზს; 2. პოლიტიკურ გადაწყვეტილებათა მიღების პროცესის ანალიზს; 3. პოლიტიკურ მოძრაობათა და დაინტერესებულ ჯგუფთა იდეოლოგიების ანალიზს; 4. პოლიტიკური პარტიებისა და სხვადასხვა სახის დაჯგუფებათა ანალიზს; 5. მართვისა და ადმინისტრაციული პრობლემების და ამ პროცესში ადამიანთა ქცევის ანალიზს.

შვარცენბერგი უფრო მრავალრიცხოვან საქმას წარმოადგენს. მასთან პოლიტიკური სოციოლოგიის საგნის შემდეგი კომპონენტებია დასახელებული: ევროპული ინტეგრაცია, ადგილობრივი პოლიტიკის შედარებითი ანალიზი, პროდუქტთა რესურსები და პოლიტიკა, საერთაშორისო ურთიერთობათა თეორია, პოლიტიკური რეკრუტირების შედარებითი ანალიზი, სახელმწიფოს ორგანიზაცია და ხელმძღვანელთა მომზადება, სოციალურ სტრუქტურათა და ელექტორატის ქცევის ანალიზის მეთოდები, ახალგაზრდობა და პოლიტიკა, პოლიტიკური პროტესტი, პოლიტიკურ გადაწყვეტილებათა შემუშავების და მიღების პროცესი, პოლიტიკური მოდერნიზაცია.

რამდენი ავტორის მიერ წარმოდგენილი პოლიტიკის სოციოლოგი-

ის საგნის კომპონენტები არ უნდა განვიხილოთ, მათი რიცხვისა და თემატიკის განსხვავების მიუხედავად, არსი იგივე რჩება. არსებითად ყველა ავტორი მოძრაობს იგივეობრივ პრობლემათა გარშემო. მხოლოდ ზოგი ინსტიტუტებს ანიჭებს უპირატესობას, ზოგი კი პოლიტიკური პროცესების მონაწილე აღამიანთა ქცევას. ინსტიტუციონალისტებიც და ბიპევიორისტებიც პოლიტიკურ პროცესთა სხვადასხვა მომენტზე კონცენტრირებით ხასიათდებიან.

პოლიტიკის სოციოლოგიის საგნის კლასიკური გაგება, რომელიც მაქს ვებერის, მოსკას და სხვათა ნააზრების საფუძველზე შემუშავდა, განვითარებასა და გაფართოებას განიცდის თანამედროვე მთავრობებში. „პოლიტიკის სოციოლოგები და სოციოლოგიურად ორიენტირებული პოლიტოლოგები გვთავაზობენ, პოლიტიკა განვიხილოთ სოციალური სტრუქტურისა და არაფორმალურ სოციალურ ინსტიტუტთა, სამოგადოებრივი აზრისა და ქცევის სოციალურ-პოლიტიკურ პროცესთა ნორმებისა და ურთიერთობების მთელი კომპლექსის ანალიზის პერსპექტივაში, პიროვნებისა და მცირე ჯგუფთა კვლევის გზით, მათი ფსიქოლოგიური და სოციოკულტურული მახასიათებლების მთელ მრავალფეროვნებაში. მათ ყურადღება მიაქციეს ყველა სამოგადოების კონფლიქტებისა და ცვლილებების (და არამხოლოდ თანხმობისა და სტაბილურობის), ბიუროკრატისა და გადაწყვეტილებათა მიღების პროცედურების (და არამხოლოდ მმართველობის ორგანოთა და მისი აპარატის) შესწავლის აუცილებლობას, არაფორმალურ გაერთიანებათა და მოძრაობათა (და არამხოლოდ პოლიტიკურ პარტიათა და პროფკავშირთა), მოქალაქეთა პოლიტიკაში ჩართვის სხვადასხვა ხერხების (და არამხოლოდ არჩევნებში მონაწილეობის), სხვადასხვა დონის პოლიტიკურ ლიდერთა (და არამხოლოდ სახელმწიფოს ხელმძღვანელთა), პოლიტიკური კულტურისა და ტრადიციების (და არამხოლოდ პოლიტიკური იდეოლოგიის), პოლიტიკური სისტემების და პოლიტიკური რეჟიმების (და არამხოლოდ სახელმწიფოთა და მათი ფორმების), ხალხთა ურთიერთობათა საერთაშორისო ვარემოს ვითარების, რეგიონალი და გლობალური პრობლემების (და არამხოლოდ სახელმწიფოთა საგარეო პოლიტიკის და მათი ურთიერთობისა საერთაშორისო სამართლის ფორმებში) შესწავლის აუცილებლობას. მათვე პოლიტიკის კვლევაში შეიტანეს სოციოლოგიის მიერ გამოყენებული ცნებები: მსახიობი, როლი, სტატუსი, პოზიცია, ატიტუდი, ღირებულება, მოლოდინები, ორიენტაცია და ა. შ.“ (26, 267-268).

3. პოლიტიკის სოციოლოგია, პოლიტოლოგია, პოლიტიკის ფილოსოფია

პოლიტიკის თეორიულ განხილვაზე სამი დისციპლინა აყენებს პრეტენზიას: პოლიტიკის სოციოლოგია, პოლიტოლოგია, პოლიტიკის ფილოსო-

ფია. საკითხავია ამ გერმინების უკან დგას თუ არა შესაბამისი ცოდნის სფეროები, ე. ი. აქვს თუ არა თითოეულს თავისი კვლევის სფერო, შესაბამის ცნებათა სისტემა და მეთოდოლოგია, თუ დიფერენცირების ცნებობრივი ბაზა არ არსებობს და ამ სამ გერმინში ერთი მეცნიერების შინაარსია გაერთიანებული, თუ იმასაც დაემატებთ, რომ კიდევ ფიგურირებს პოლიტიკის თეორიის გერმინი, საკითხი უნდა დაისვას — გვაქვს თუ არა საფუძველი, პოლიტიკის ცოდნის შიგნით განეასხევაოთ ოთხი სფერო: პოლიტიკის სოციოლოგია, პოლიტიკის ფილოსოფია, პოლიტიკის თეორია და პოლიტოლოგია. ამ კითხვას სვამს ანდრანიკ მიგრანიანი სტატიასში — „დემოკრატიის თეორიის ისტორია“. კითხვაზე — რა არის პოლიტოლოგია, ავტორი პასუხობს: „მე ვფიქრობ, რომ პოლიტოლოგია კომპლექსური მეცნიერებაა, რომელიც აინტეგრირებს და ასინთეზირებს ანალიზის სამ დონეს: პოლიტიკურ ფილოსოფიას, ანუ ღირებულებით დონეს, პოლიტიკურ თეორიას, რომელიც განსაზღვრავს პოლიტიკური სისტემის ორგანიზაციის და ფუნქციონის ძირითად პრინციპებს და პოლიტიკურ სოციოლოგიას, რომელიც ამოწმებს სისტემის ორგანიზაციის და ფუნქციონის შესაბამისობას ნორმატიულ თეორიებთან“. (88, 38). საკითხი იმითაც რთულდება, რომ უკანასკნელ დრომდე ფილოსოფია და სოციოლოგია ერთიანობაში განიხილებოდა — შესაბამისად არ განასხევაებდნენ პოლიტიკის ფილოსოფიას და სოციოლოგიას. დღესაც ამ საკითხში არ არსებობს ამრთია გარკვეულობა, პოლიტოლოგია კი ხშირად გამოიყენება ხან როგორც პოლიტიკის ცოდნის ყველა სფეროს მომცველი, ხან კიდევ ამ ცოდნის ერთ-ერთი ფორმა. პოლიტიკის სოციოლოგიის წარმომადგენელი როდესაც მონისტურ თეალსაზრისს იცავენ, ერთადერთად მიიჩნევენ პოლიტიკის სოციოლოგიას, ზოგი კი პოლიტიკის თეორიას, ან პოლიტოლოგიას, თუმცა სოციოლოგია გამოეყო ფილოსოფიას და სოციალური ფილოსოფიის, თუ პოლიტიკის ფილოსოფიის პრობლემები, როგორც მსოფლმხედველობრივი, მეცნიერების გარეთ გამოაქვს. ერთი რამ უდავოა: თუ ამოვალთ პოლიტიკის თეორიის, პოლიტიკის სოციოლოგიის და ფილოსოფიის განსხევაებულობის პრინციპიდან, ჩნდება მათი პრობლემატიკის აღრევის საფრთხე. ვიატრის წიგნის წინასიტყვაობაში ბურლაკი მართებულად აღნიშნავეს: „სიძნელები წარმოიშობა პრობლემათა განხილვის დონეთა და მიდგომათა, სახელდობრ, ფილოსოფიურ, სოციოლოგიურ, პოლიტოლოგიურ და იურიდიულ დონეთა და მიდგომათა აღრევის შედეგად“ (46, 9).

როცა პოლიტოლოგიას უნივერსალურად განიხილავენ, სიძნელეთა გარკვეული რიგი მოიხსნება, მაგრამ ჩნდება ახალი — იკარგება სხვაობა მეცნიერულ, სოციოლოგიურ და ფილოსოფიურ განხილვათა შორის. როგორც არ უნდა გავიგოთ პოლიტოლოგიის საგანი, იქნება ეს პოლიტიკა, სახელმწიფო, ძალაუფლება, თუ სხვა კომპონენტი, განხილვასა და

მიდგომას მრავალი წესი აქვს — მსოფლმხედველობრივი, სოციოლოგიური, ემპირიულ-მეცნიერული. და თუ ღღეს ბოლომდე არაა გარკვეული მათ შორის მიჯნები, ეს იმის შედეგია, რომ არ განასხვავებდნენ ფილოსოფიურ და სოციოლოგიურ, ან კიდევ ემპირიულ და სოციოლოგიურ ასპექტებს. ასეთი განსხვავება კი აუცილებელია.

პოლიტიკის ფილოსოფიას აინტერესებს ამ ცნებაში გაერთიანებულ ფენომენთა ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური, აქსიოლოგიური და მეთოდოლოგიური ასპექტები. ამ ასპექტებს არ იხილავს არც სოციოლოგია და არც პოლიტოლოგია. ასევე სოციოლოგიურ განხილვას ვერ შეეკლის ფილოსოფიური თუ კონკრეტულ-მეცნიერული ანალიზი. უმართებულაა მოგიერთი მოამბროენის მიერ ამა თუ იმ ასპექტის გააბსოლუტება და დანარჩენის მასზე დაყვანა. ასეთი გააბსოლუტება შეინიშნება როგორც პოლიტიკის სოციოლოგიის, ისე პოლიტიკის მეცნიერების წარმომადგენელთა მხრივ. სანიმუშოდ ავიღოთ შეარცენბერგის „პოლიტიკის სოციოლოგია“. მისი აზრით, პოლიტოლოგიისათვის მთავარია ფაქტები, მაგრამ ვერც განაზრებებს დაგოვებს უყურადღებოდ. ამიტომ კანონზომიერია კითხვა: ის, რაც ამ ნაშრომშია მოცემული, „პოლიტიკური სოციოლოგიაა თუ პოლიტოლოგია“?

შეარცენბერგის აზრით, აქ დავა შეიძლება უსასრულოდ გავრძელებს, მაგრამ შეგვიძლია დაეასკვნათ, რომ „ეს ორი ტერმინი თითქმის სინონიმურია“. პოლიტიკის მკვლევრის წინაშე სამი ამოცანა დგას: 1. პოლიტიკის მეცნიერული ანალიზის არსების, რაობის დადგენის ნაცულად მიუთითოთ იმაზე, რას აკეთებს იგი; 2. პოლიტიკური მოვლენის ანალიზის საქმეში დაგვეხმარება „პოლიტიკური სისტემის“ ცნება, ე. ი. ის, რაც პარსონსმა გააკეთა საზოგადოების მიმართ — განიხილა იგი სისტემის განზომილებაში და რაც, აქედან გამომდინარე, ისტონმა გააკეთა პოლიტიკის მიმართ, კერძოდ, განიხილა ის როგორც სისტემა. ეს საქმე უნდა გავრძელებს; 3. პოლიტიკის ასეთი ანალიზი გულისხმობს პოლიტიკური სოციოლოგიის კონცეპტუალურ გაგებას. პოლიტიკის მეცნიერება ჰგავს პენელოპეს შრომას — ის ღღეს ანგრევს იმას, რაც გუშინ შეუქმნია. ყოველი პოლიტოლოგი ცდილობს, ყველაფერი თავიდან დაიწყოს. მეცნიერებაში ეს გზა სახიფათოა, უნდა ავირჩიოთ სხვა გზა, კერძოდ, მემკვიდრეობის პრინციპი, რომლის მიხედვითაც სხვისი გაკეთებულიც რეალისტური და ღირებულია.

ამოსავალია პრინციპი: საზოგადოებრივ მეცნიერებებს ერთი ობიექტი აქვთ — საზოგადოება. კვლევის პროცესში „პოლიტიკის სოციოლოგია, პოლიტიკური მეცნიერება და პოლიტოლოგია სინონიმებია. გამოთქმა — „პოლიტიკური სოციოლოგია“ უფრო მიზანშეწონილია, ვიდრე „პოლიტიკური მეცნიერება“ ან „პოლიტოლოგია“. (158, 51).

ამ თვალსაზრისს ავითარებს რაიმონ არონი. წერილში — „პოლი-

ტიკური სოციოლოგია“ — აღნიშნაეს; „შეიძლება ითქვას, რომ გლობალურად განხილული პოლიტიკური მეცნიერება ერწყმის პოლიტიკურ სოციოლოგიას. ეს სოციოლოგიის პოლიტიკური განყოფილებაა“. არონის აღიარებით, ამერიკასა და საფრანგეთში ხშირად არსებობს განსხვავება პოლიტოლოგებსა და სოციოლოგებს შორის როგორც განათლების, ისე პოზიციების მხრივ. ამერიკელ პოლიტოლოგებს ყოველთვის როდი აქვთ სოციოლოგიური მომზადება, ხოლო ფრანგ პოლიტოლოგებს ხშირად იურიდიული განათლება აქვთ“ (ციტირებულია შვარცენბერგიდან, გვ. 55).

შვარცენბერგის აზრით, „პოლიტიკის მეცნიერების“, „პოლიტიკური სოციოლოგიით“ შეცვლა „მარტო გერმინოლოგიური მნიშვნელობის როდია. მას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ამ სფეროში კელევის ორი მიმართულების განსხვავებისათვის. როდესაც გერმინ „პოლიტიკურ მეცნიერებას“ იყენებენ, ამ მეცნიერების სხვა სოციალურ მეცნიერებათაგან, განსაკუთრებით სოციოლოგიისაგან, იზოლაციის გენდენციას ავლენენ, მაშინ როდესაც „პოლიტიკური სოციოლოგია“ მიუთითებს პოლიტიკური მეცნიერების სოციოლოგიის ამოცანებთან კავშირზე და გზას უხსნის პოლიტიკური მოვლენების ფართო სპექტრის ანალიზს. ეს გერმინი შლის ზღვარს მეცნიერებათა შორის და მოგვიწოდებს კომპლექსური კელევისაკენ, ქმნის მეცნიერებათა ერთიანობას და აბსტრაქტულ-დედუქციურ მეთოდებს ცვლის სოციოლოგიური მეთოდოლოგიით. სწორედ ამის გამო ანიჭებს უპირატესობას შვარცენბერგი „პოლიტიკურ სოციოლოგიას“. მეცნიერებათა შორის მიჯნების წაშლას და წარსულში ღიფერენციურ მეცნიერებათა ინტეგრირებას ერთიან, უნიფიცირებული ცოდნის სისტემაში გამართლება აქვს, რადგან დღეს ადამიანის მოღვაწეობის სხვადასხვა სფეროები იმდენად შეესისხლბორცნენ ერთიმეორეს და იდენტიფიკაცია განიცადეს, რომ ეკონომიკური იქცევა პოლიტიკურად, პოლიტიკური — ფსიქიკურად, ფსიქიკური — სოციალურად, და პირიქითადაც. პერბერტ მარკუზეს მტკიცებით, „ფსიქოლოგიური კატეგორიები, რომელთაც ის თავის ნაშრომებში იყენებს, უკვე გახდა პოლიტიკური. ფსიქოლოგიის პოლიტიკური და სოციალური ფილოსოფიებიდან გრადიციული გამიჯვნა უკვე მოძველდა, რადგან დღევანდელ ეპოქაში შეიცვალა ადამიანთა არსებობის პირობები. წარსულში ავტონომიური და ცნობიერი ფსიქიკური პროცესები შთაინთქმება ფუნქციით, რომელსაც ინდივიდი ასრულებს სახელმწიფოში თავისი საჯარო ყოფიერებით. ამგვარად, ფსიქოლოგიური პრობლემები გადაიქცევა პოლიტიკურად...

თანამედროვე ეპოქა გოგალიგარობის მიდრეკილების მქონეა; იქაც, სადაც მას არ წარმოუშვია გოგალიგარული სახელმწიფოები. ფსიქოლოგია შეიძლებოდა განგვევითარებინა და პრაქტიკაში გამოგვეყენე-

ბინა როგორც კერძო დისციპლინა, სანამ სულს შეეძლო შემოეფარგლა თავისი თავი საჯარო ხელისუფლებისაგან, სანამ არსებობდა მოთხოვნა და შესაძლებლობა, დამოუკიდებლად აგვეწყო კერძო ცხოვრება, მაგრამ თუ ინდივიდს არა აქვს ცოდნა და შესაძლებლობა, იცხოვროს თავისთვის, ფსიქოლოგიის გერმინები ხდება სულიერი ცხოვრების განმსაზღვრელ საზოგადოებრივ ძალთა გერმინებად. ამ პირობებში ფსიქოლოგიის გამოყენება სოციალურ და პოლიტიკურ მოვლენათა ანალიზისთვის ნიშნავს მიდგომის არჩევანს, რომელიც ამავე მოვლენებითაა კომპრომეტირებული. ამოცანა საპირისპიროა: ფსიქოლოგიურ ცნებათა პოლიტიკური და სოციოლოგიური შინაარსის დამუშავება“. (91, XXI-XXII).

დანაშაულის სოციოლოგია

1. დანაშაულის სოციოლოგიის საგანი

დანაშაულის სოციოლოგიის საგანია ადამიანის ქცევის გარკვეული ფორმები საზოგადოებაში არსებულ ნორმებთან მიმართებაში, რომელიც დარღვევაზე რეაგირებს საზოგადოება. ისე როგორც ღარგობრივი სოციოლოგიის სხვა სფეროები, დანაშაულის სოციოლოგიაც განიხილავს მიმართებას ადამიანის ქცევას და საზოგადოებას შორის, ეს გამოიხატება ადამიანის ქცევის გამოვლით. საზოგადოების მიერ დაწესებული, დაწერილი თუ დაუწერიელი, ნორმებით და საზოგადოების რეაგირებით ამ ქცევაზე საზოგადოების წინაშე ისმის საკითხი — როგორია ადამიანის ქცევის ფორმები, მათგან რომელს შეიძლება ეწოდოს დანაშაულებრივი, რაზეა დამოკიდებული მისი კვალიფიცირება, არის თუ არა ერთმნიშვნელოვანი განსაზღვრება დანაშაულისა ყველა ეპოქასა და ხალხებში, არის თუ არა მისთვის ერთიანი კრიტერიუმი. თუ არის, რის მიხედვით განისაზღვრება ეს კრიტერიუმი. იცვლება თუ არა და თუ იცვლება, რა იწვევს ამ ცვლილებებს, როგორია საზოგადოების რეაგირება დანაშაულებრივ ქცევაზე, არის თუ არა ეს რეაგირება ერთგვაროვანი ყველა ეპოქისა და ხალხებისათვის, რა მექანიზმები განაპირობებს ადამიანის ამგვარ ქცევას და საზოგადოების მისდამი რეაგირებას, რა მიზეზები იწვევს დანაშაულებრივ ქცევას, ვინ შეიძლება იყოს დანაშაულებრივი, როგორია დანაშაულის ცვლილების გენდენცია, მისი კავშირი საზოგადოების დინამიკასთან და სხვა მსგავსი პრობლემები შეადგენს იმ სფეროს, რომელშიც მოძრაობს დანაშაულის სოციოლოგია. იგი ძალზე ახლოსაა კრიმინოლოგიასთან, იმდენად, რომ მათი ერთმანეთისაგან გამიჯვნა ძალზე ძნელია და იქ, სადაც კრიმინოლოგია ისწავლება, დანაშაულის სოციოლოგიაზე უარს ამბობენ და პირიქითაც, სადაც დანაშაულის სოციოლოგია ფიგურირებს, იქ კრიმინოლოგიას არ ასწავლიან.

რადგან დანაშაულის სოციოლოგიის საგანი ადამიანის ქცევაა, იქნება ეს ინდივიდის თუ ჯგუფის, ამდენად უნდა განვიხილოთ ადამიანის ქცევის ძირითადი ფორმები. ყველაზე მარტივი კლასიფიკაციით ადამიანის ქცევა ორი ფორმით ვლინდება: ჯერარსულით და არაჯერარსულით. ჯერარსულია ქცევა, რომელიც საზოგადოებისთვის მისაღებია, შეესაბამება მნეობრივ და იურიდიულ ნორმებს, სასურველი და მოსაწონია; არაჯერარსულია ქცევა, რომელიც მიუღებელია, დაგმობისა და გაკიცხ-

ვის ღირსია, ან კიდევ იმსახურებს სასჯელს) ეწინააღმდეგება საზოგადოების მორალურ და იურიდიულ ნორმებს, საფრთხეს უქმნის, ან ზიანი მოაქვს საზოგადოებისთვის (უფრო კონკრეტულად თუ ვიგყვიოთ, ჯერარსულია ქცევა, რომელიც შეესაბამება ადამიანის უფლება-მოვალეობებს და არაჯერარსულია ქცევა, რომელიც სცილდება, ან კიდევ არღვევს ადამიანის უფლება-მოვალეობათა სფეროს) იმის მიუხედავად, რომ ზოგადად ასეთი განსაზღვრება მისაღებია, ყოველი ცალკეული ქცევის მიმართ ყველა ეპოქასა და ხალხში თავისებური კრიტერიუმებია, რადგან უფლება-მოვალეობის ცნება ყველა ეპოქისა და ხალხისთვის არაა ერთი და იგივე (ზეგალითად, მკვლელობა თუ ერთ შემთხვევაში დანაშაულად ითვლება და არაჯერარსულის სფეროს ეკუთვნის, სხვა შემთხვევაში ის ჯერარსულია, კერძოდ ომში მოწინააღმდეგის მოკვლისთვის არათუ არ სჯიან ადამიანებს, არამედ აჯილდოვებენ კიდევ) თუ ქრისტიანობა სქესობრივი ურთიერთობის მოწესრიგებისთვის ერთადერთი სასურველ ფორმად მონოგამიას თვლის, მუსულმანებისთვის სხვა კრიტერიუმი და მოწესრიგების სხვანაირი ფორმებია. ამდენად ჯერარსული და არაჯერარსული ყოველ ეპოქასა და ხალხში თავის კონკრეტულ შინაარსს იძენს, მაგრამ ამ კონკრეტულ სიტუაციათა მიმართ ზღვარი ჯერარსულსა და არაჯერარსულს შორის არაა შეფარდებითი და მყარად დადგენილ პრინციპებს ემყარება (ადამიანის ქცევის ფორმების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კლასიფიკაციას გვთავაზობს პიტირიმ სოროკინი) თავის სადოქტორო დისერტაციაში, რომელიც მან დაიცვა რუსეთში, ემიგრაციაში წასვლამდე. ჯის განასხვავებს ადამიანის ქცევის აქტთა სამ ძირითად ფორმას: 1. დასაშვებ-ჯერარსულს. მასში შევა ქცევები, რომელნიც შეესაბამებიან ჯერარსულზე წარმოდგენებს) ატრიბუტულ-იმპერატიულ განცდებს. (ესაა უფლებების და მოვალეობის განხორციელების აქტები, თუ ადამიანის ქცევა შეესაბამება იმ უფლებებს და მოვალეობებს, რასაც მას ინდივიდები, ჯგუფები და საზოგადოება ანიჭებს, მისი ქცევა ჯერარსულია. თუ არ შეესაბამება, არაჯერარსული; 2. რეკომენდირებულ ქცევის აქტებს. ასეთია ის ქცევები, რომელნიც არათუ არ ეწინააღმდეგებიან ადამიანის წარმოდგენას დასაშვებ ჯერარსულზე, არამედ ბენორმალურ ფუფუნებას ქმნიან კეთილი ქცევის აუცილებელ მინიმუმზე ამაღლებით. ეს აქტები ნებაყოფლობითია და არ მოიცავენ მოვალეობას) (ზეგალითად, თუ უნდა შევასრულო ორი საათის სამუშაო და ვასრულებ ოთხი საათისას, ეს ნამეგი ორი არაა ჩემთვის სავალდებულო, მაგრამ მას ვაკეიებ და ამით ვაჭარბებ ჩემს მოვალეობას, თანაც ნებაყოფლობით, სხვათა კარნახის გარეშე; 3. აკრძალული, ანუ დაუშვებელი ქცევის აქტები. ასეთია ყველა ის ქცევის აქტი, რომელიც ეწინააღმდეგება თითოეული ჩვენგანის წარმოდგენას ჯერარსულზე) ეწინააღმდეგება ატრიბუტულ-იმპერატიულ განცდებს (ყველა მათი შე-

ფარდებითი ხასიათი აქვთ. ის, რაც ერთი ვითარებასა და ხალხში რეკომენდებულია, მეორეში შეიძლება ეკუთვნოდეს აკრძალულს, მაგრამ ამის გამო მათ გარკვეულობა არ ეკარგებათ. ბოროტება ბოროტებაა გარკვეული ხალხებისა და ეპოქების ადამიანებისთვის. ასევეა სიკეთეც. სხვა ვითარებაში შეიძლება მათ ადგილები შეიცვალოს (135, 57).

ყოველი ქვეყის აქტი, რომელსაც სუბიექტი სოციალურ გარემოცვაში ჩადის, დაკავშირებულია გარკვეულ სოციალურ მოლოდინებთან, მაგრამ ყოველთვის როდი შეესაბამება ამ მოლოდინებს. თუ სტუმრად მოსული დებოშს ატებს სუფრაზე და მეურაცხოვას მიაყენებს მასპინძელს ან სხვა სტუმრებს, ეს არ შეესაბამება იმ მოლოდინს, რომლითაც ხელმძღვანელობდა მასპინძელი, როდესაც სტუმრებთან ერთად დებოშორიყ მოიწვია. თუ სუფრაზე რომელიმე სტუმარი ან მასპინძელი იარაღით დაჭრის, ან მოკლავს თანამეინახეს, ეს ეწინააღმდეგება სუფრის წვერთა მოლოდინს.

ყოველი ქვეყა გარკვეულ რეაქციას იწვევს გარშემო მყოფთა მხრივ. ეს რეაქცია შეიძლება იყოს დადებითი ან უარყოფითი. დადებითია იმ შემთხვევაში, თუ ქვეყა შეესაბამება სოციალურ მოლოდინებს და მოძრაობს მოვალეობა-უფლებათა ფარგლებში. უარყოფითია იმ შემთხვევაში, თუ ქვეყა არ შეესაბამება სოციალურ მოლოდინებს და მოვალეობა-უფლებათა სფეროს სცილდება. ისე როგორც ქვეყათა კლასიფიკაციაში, ქვეყაზე რეაქციის ტიპოლოგიაშიც პიტირიმ (სოროკინი) სამწვეროვან სქემას იყენებს. დადებითი რეაქციის შიგნით განასხვავებს ორ სახეობას: 1. ქვეყის აქტებს, რომელთაც აღვიქვამთ როგორც ჯერარსულს, რომელნიც ჩვენში არ იწვევს არც სიძულვილს და არც სიმპათიას, რადგან ისინი აღიქმება როგორც დასაშვებ-ჯერარსული, როგორც ნორმალური. ასეთი ქვეყები სამართლიანია და ამდენად დადებითი; 2. ჩვენი რეაგირება ქვეყაზე, რომელსაც რეკომენდირებული ვუწოდეთ, გამოხატება კეთილგანწყობით, მაღლიერებით, სიყვარულით, სიმპათიით და ქვეყის სუბიექტისადმი სამაგიერო სიკეთის შიგნის სურვილით. ასეთი ქვეყის აქტი ჩვენითვის სასურველი, მიმზიდველი და აღმაფრთოვანებელია (3. აკრძალული ქვეყის აქტებზე ჩვენი რეაგირება სიძულვილის, არაკეთილგანწყობის, შგრობის გამოხატველია. ასეთი ქვეყის ჩამდენის მიმართ ჩვენში ჩნდება შურისძიების სურვილი.) მაშასადამე, არსებობს სამი ჯგუფი ქვეყის აქტებისა, ასევე მათზე რეაქციისაც. ესენია: დანაშაული — სასჯელი; სიმამაცე — ჯილდო; დასაშვები — ჯერარსული რეაქცია (135, 60).

აღსანიშნავია, რომ ქვეყის აქტების როგორც ორწვეროვანი, ასევე სამწვეროვანი კლასიფიკაციაც ძირითად გენკენიებს გამოხატავს და არ იძლევა საშუალებას, თითოეული ჯგუფის შიგნით არსებულ ქვეყათა და მათზე რეაქციათა ნაირსახეობების გათვალისწინებისას. თუ სამწ-

ევროვანი კლასიფიკაცია შესაძლებელია, რომელშიც ორი დადებითა და ერთი უარყოფითი, შესაბამისად შეიძლებოდა უარყოფითიც ორი ყოფილიყო. კერძოდ, უარყოფით ქვევათა ერთი ჯგუფი — ეს იქნებოდა მორალურ ნორმებთან შეუთავსებელი ზნეობრივად მიუღებელი ქვევა, რომელზე რეაგირება გაკისრება; მეორე ჯგუფი იქნებოდა კანონთან შეუთავსებელი ქვევები და მათზე რეაგირება — სასჯელი. მაშასადამე, არაჯერარსული ქვევა შეიძლება იყოს ორწევროვანი, მაგრამ ესეც არ გამოხატავს ქვევათა შესაძლო კლასიფიკაციის მთელ მრავალფეროვნებას. ამ მხრივ წინ გადადგმული ნაბიჯია ჰოვარდ ბეკერის აზრობი: „საღვთოსა და საეროს თანამედროვე თეორია და მისი განვითარება“, რომელშიც ავტორი ღირებულებებთან და ცვალებადობასთან მიმართებაში განიხილავს საზოგადოებისა და ინდივიდების ორიენტაციებს და იძლევა ადამიანის ქვევის ფორმების შეფასების კრიტერიუმებს იმის შესაბამისად, რა მიმართებაშია ქვევის ეს ფორმები ღირებულებებთან — იქნება ეს საღვთო თუ საერო ღირებულებანი. თითოეულ ღირებულებასთან მიმართებაში ავტორი განასხეავებს ქვევის რამოდენიმე ელფერს. მისი მტკიცებით, ადამიანი არ იცის, რა ღირებულებები ამოძრავებს მას და რა განაპირობებს მის ქვევას, ან როგორია ამ ქვევის ხასიათი (26, 161). ბეკერის აზრით, ადამიანის მოქმედება სამ განზომილებაში შეიძლება განვიხილოთ: ცოდნის, სურვილის და ნორმირების: რაც ვიცით, ღირებულებაა, რაც სასურველია, ღირებულებაა, რაც ნორმაა, ღირებულებაა. შესაბამისად, შეფასება შეიძლება ეხებოდეს ადამიანის ყოველ მოღვაწეობას ღირებულების პრიზმაში განხილულს. კონკრეტულში, რომელსაც ბეკერი აყენებს, თარგმნილი გვაქვს როგორც საღვთო, მაგრამ მათი გაიგივება არ შეიძლება. „საღვთო ღირებულებანი აუცილებელია განვიხილოთ როგორც უფრო ფართო, ვიდრე რელიგიური, სულიერი, ღვთიური სფეროა“. (26, 167-168).

ბეკერის აზრით, ყველა საზოგადოება უნდა განვიხილოთ ცვალებადობისადმი მიმართებით, ეს იქნება საზოგადოება, რომელიც ცვალებადობას ეწინააღმდეგება და საზოგადოება, რომელიც ცვალებადობის ტენდენციის მაგარებელია. პირველი საღვთოა, მეორე — საერო. უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანთა ქვევის გიპოლოგიაში ბეკერის სქემა ერთ-ერთი მაქსიმალური დიფერენცირების გამოხატველია. რადგან (დანამატის სოციოლოგიას ადამიანის ქვევის ფორმებიდან აინტერესებს მხოლოდ გადახრადი ქვევა და არ ეხება დადებით ან რეკომენდებულ ფორმებს, ამიტომ ჩვენ ძირითადად განვიხილავთ გადახრად, თუ დევიანტურ, თუ დელიქვენტურ ქვევას და განვსაზღვრავთ, რა აინტერესებს სოციოლოგიას ადამიანის ქვევის ამ ფორმაში) განსხეავებით კრიმინოლოგიისაგან, რომელსაც ასეთივე ფორმის ქვევასთან აქვს საქმე.

როდესაც ცდილობენ, ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრონ საზოგადოე-

ბის ინტერესების საწინააღმდეგო მოქმედებანი, მათ უწოდებენ ანგისაზოგადოებრივს, ანგისოციალურს. ამით უნდათ აღნიშნონ იმ მოვლენათა თუ ქცევათა ერთობლიობა, რომელთაც გიანი მოაქეთ საზოგადოებისთვის, მაგრამ ყველა ქცევა, რომელიც საზოგადოებისთვის საზიანოა, არაა თავისი ბუნებით დანაშაულებრივი, ანუ გადახრადი ქცევა. მაგალითად ღემოგრაფიულ პროცესებში იმ ადამიანების ქცევა, რომელნიც თავს იკავებენ შეგნებულად შეილიანობისაგან, ან კმაყოფილდებიან ერთი თუ ორი ბავშვით, ფაქტობრივად არ ამრავლებენ საზოგადოებას და ერის თუ ხალხის ღემოგრაფიულ კრიზისს უწყობენ ხელს, მაგრამ ეს არ აღიქმება დანაშაულად. ასეთივეა გენქორწინება. მას საზოგადოებისთვის გიანი მოაქეს, რადგან ინგრევა ოჯახი — სოციალური ყოფიერების პირველადი უჯრედი და ეს ნეგატიური მოვლენაა, მაგრამ ისიც არ არის დანაშაულებრივი ხასიათისა მდენად. გამოთქმები — „ანგისოციალური“, „ანგისაზოგადოებრივი“, „საზოგადოებისთვის გიანის მომგანი“ — არ გამოდგება გადახრადი ქცევის დასახასიათებლად, თვით გერმინი გადახრადიყ არაა მთლად მოხერხებულად შერჩეული. ყოველ შემთხვევაში გადახრადი ქცევა არ ემთხვევა დანაშაულებრივს. როგორც ამბობენ, ჩვენ ვეხვრობთ ადამიანებს შორის გარკვეული ნორმებითა და ღირებულებებით აღჭურვილნი, რაც არ შეესაბამება საზოგადოებაში მიღებულ ნორმებს, გადახრადი კია, მაგრამ ყოველთვის დანაშაულებრივი როდია. არის ქცევის ელემენტარული ნორმები, მრდილობის ფარგლებში ქცევა, მათი დარღვევა, მოქმედება ეტიკეტის დაცვის გარეშე, ნორმიდან გადახრაა, მაგრამ დანაშაული არ არის. ადამიანი შეიძლება გარკვეულ წრეში უხერხულობას ქმნიდეს იმით, რომ არ იცავს მიმართვის ფორმას, ან უხეშად ექცევა მთხოვნელსა თუ თანამშრომელს, აელენს ქცევის კულტურის ღეფიციტს, არ იცის, სად რა უნდა თქვას. ასეთი ქცევები გადახრადია, საზოგადოებრივი ცხოვრების დაწერილი თუ დაუწერილი ნორმებიდან გადახვევაა, მაგრამ დანაშაულებრივად ვერ ჩავთვლით. ამდენად, მართებულია ცნობილი იურისტის, მოსკოვის სოციოლოგიის ინსტიტუტის ყოფილი ღირექტორის კულრიავევის მოსაზრება. ის სეამს საკითხს: „რა მიმართებაშია სოციალური გადახრები მათთან ახლოს მდგომ სხვა მოვლენებთან? სოციალური გადახრები მოიცავენ თუ არა ყველა ნეგატიურ პროცესს, რომელნიც არსებობენ საზოგადოების ცხოვრებაში?“ აეტორი ამ კითხვაზე უარყოფითად პასუხობს. მისი აზრით, საზოგადოებრივ პრაქტიკაში არასასურველი მოვლენები სხვადასხვანაირად დასახელდება. მათ უწოდებენ უარყოფითს, ანგისაზოგადოებრივს, ღევიანტურს, სოციალურ ანომალიებს, სოციალურ პათოლოგიას, გააოიყენება აგრეთვე გერმინები: ანგისოციალური, დისოციალური, ასოციალური, არაკონფორმული, ღესტრუქციული, მადეორგანიზებელი, მაგრამ ყოველი მათგანი ერთ-

მნიშვნელოვანი არ არის. მაგალითად, ცნებები: „სოციალური გადახრა“ და „დევიანტობა“ ერთსა და იმავეს გულისხმობს — სოციალური ნორმისაგან უკანდახევას, მის გადალახვას ან ანგისაზოგადოებრივი ქცევის ცნება თუმცა მათ ემატება, მაგრამ მათგან განსხვავებით ერთმნიშვნელოვნად უარყოფითი ხასიათისაა და მოცულობით უფრო ვიწროა, რადგან არ გულისხმობს სოციალურ ნორმათაგან პოზიტიურ გადახრებს“. (137, 8). კულრიავეცივი გადახრად ქცევად მიიჩნეეს მხოლოდ ისეთს, რომელიც ნორმას არღვევს და იმ ნეგატიურ ქცევათა მიმართ, რომელთა ნორმები არ არსებობს, შეუძლებლად მიიჩნეეს გადახრადის გამოყენებას. მაგრამ გადახრადი უფრო ფართო მნიშვნელობისაა, რადგან გადახრადია არამარტო ნორმებში ნაგულისხმევ ქცევათაგან დაშორება, არამედ საზოგადოებაში მიღებული, თუნდაც არანორმირებული ქცევისაგან დაშორებაც. გადახრადობას როდესაც დანაშაულებრივთან აიგივებენ, მის მოცულობას ავიწროებენ. ფაქტობრივად გადახრადი დანაშაულებრივზე უფრო ფართო მოცულობისაა, რადგან ის მოიცავს გადაცდომასაც და მიუღებელსაც.

შეკვლევრები უარყოფითად აფასებენ ანგისაზოგადოებრივის, ანგისოციალურის გერმინსაც, რადგან პიროვნების ყოველი რეაქცია, რომელთაც აყალიბებს ქცევის ნორმები, ქცევაა, რომელიც მხოლოდ იქაა, სადაც სოციალური ჯგუფები მოქმედებენ. ი. ნორმის შემქმნელი და მაგარებელი სუბიექტია. მოკლედ, არცერთი ქცევა არაა სოციალურობის ვარემე, ყოველი ქცევა სოციალურადაა განსაზღვრული, ისე როგორც ქცევის სუბიექტი — პიროვნება. ქმსჯელობით დანაშაულებრივი ქცევის სოციალურ განპირობებულობაზე და გამოვრიცხავთ ბიოლოგიურ, კოსმოსურ თუ სხვა სახის განპირობებულობას. ამდენად, აზრი არა აქვს მსჯელობას ანგისოციალურ, ანგისაზოგადოებრივ ქცევაზე. ყველა ქცევა სოციალურია — ჯერარსულიც და არაჯერარსულიც, ყველას სოციალურში აქვს მიზეზი და მისითაა განპირობებული. ამდენად, მართებულია ამერიკელი სოციოლოგის სელინის მტკიცება გერმინ „ანგისოციალურის“ შეუფერებლობაზე.

კიდევ უფრო საფუძვლიანად აკრიტიკებს „ანგისოციალურის“ ცნებას პოლ ტაპენი. მისი მტკიცებით, ზოგიერთი სოციოლოგის მოსაზრება, რომ „სოციოლოგიამ უნდა განიხილოს ანგისოციალური ქცევის ყველა ფორმა, მოღვაწეობის ყველა სახეობა, რომელიც საზოგადოებისთვის საზიანოა“, არ გამოდგება სოციოლოგიის ამოცანის გასაგებად, რადგან, ტაპენის აზრით, „ანგისოციალურად განიხილება ყველა ქმედება, რომელიც წინააღმდეგობაშია საზოგადოებრივ ინტერესებთან“, მაგრამ „რა არის ეს საზოგადოებრივი ინტერესები? როგორ გავარკვიოთ, რომელია ღირებული საზოგადოებისათვის და როგორ გავარჩიოთ საზოგადოებრივი ინტერესები ინტერესთა სხვა ფორმებისაგან, თუკი მათ შორის წინააღმ-

დეგობა არასოდეს გადაილახება... როგორი სასურველიც არ უნდა ჩანდეს საზოგადოებრივად მანენს ცნების კონსტრუქცია, საერთო წესის ან აბსტრაქტული განსაზღვრების შესამუშავებლად, იგი მაინც არ განსაზღვრავს, რა არის მანე, ვერ აღგენს სტანდარტს. სანამ ანტიისოციალური ქცევის ცნება არ განხორცილდება ნათლად განსაზღვრებად კრიტერიუმებში ან ნორმებში, როგორც ეს მიღებულია სამართლებრივ სისტემაში, ის მეცნიერული კვლევის მიზნებისთვის უსარგებლოა“. (139, 62). ამ მოტივით ზოგიერთი მოაზროვნე გვთავაზობს, სოციალურისა და ანტი-სოციალურის ცნებები შეეცვალოთ ნორმალურისა და არანორმალურის ცნებებით. ერთი იქნება ქცევის ნორმებთან შესაბამისობა, მეორე — შეუსაბამობა. უფიქრობთ, ასეთი შეცვლაც არ შეეღობა საქმეს, რადგან ნორმალური უკავშირდება მოსალოდნელს. როდესაც, მაგალითად, საქმე ეხება ქურდს, მისგან მოსალოდნელი ქცევა ქურდობა იქნება. ეს კი ნორმის დამრღვევი ქცევაა. არანორმალური ქცევა გამოიყენება შემლილის მოქმედების მიმართ. გამოდის, რომ ნორმალური ქურდი ჩადის ნორმალურ საქციელს, შემლილი კი არანორმალურს, მაგრამ ეს არანორმალური ნორმის დარღვევა არაა, რადგან შემლილის მიმართ ნორმებს ძალა არა აქვთ და თუ მოსალოდნელობის კრიტერიუმით განვიხილავთ მის ქცევას, მისგან სწორედ ისაა მოსალოდნელი, რასაც სხვების მიმართ არანორმალურად ვთვლით.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დანაშაულის განსაზღვრებაში არსებობს არეულობა, რომლის დაძლევა საკმაოდ ძნელია ამას გვიჩვენებს გაანალიზებული მასალაც (არის დანაშაულის ერთი მეტად საინტერესო თეორია, რომელიც დანაშაულის აღსანიშნავად იყენებს ანომიის ცნებას — ესაა ღიურკეიმის თეორია სოციალური ანომიის შესახებ. ანომია ნიშნავს კანონის უარყოფას, ე. ი. ისეთ მოქმედებას, რომელიც კანონს არ ექვემდებარება) ასეთი ქცევის მიმართ ღიურკეიმს აქვს გამოყენებული ტერმინები: როგორც ანომიური, ასევე პათოლოგიური

2. ნორმალურისა და პათოლოგიურის ღიურკეიმისა და ანომიის ცნება, სოციალური ანომიის ცნება

ღიურკეიმის მიხედვით, სოციალური სინამდვილე შემეცნებისთვის ძნელად მისაწვდომია, ამიტომ მისი შემეცნება უნდა იწყებოდეს მარტივით და თანდათან გადავიდეს რთულზე, თუმცა ჩვენი გონება ამ სინამდვილეს სრულად ვერასოდეს მოიცავს. ეს სინამდვილე შეიძლება იყოს ორი სახის: ნორმალური და პათოლოგიური. ამ კრიტერიუმით უნდა განვიხილოთ არა მხოლოდ ინდივიდუალური ორგანიზმები, არამედ საზოგადოებანიც. ყოველი საზოგადოება ესწრაფვის ნორმალურ ვითარებას, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მას შეუძლია გამორიცხოს პათო-

ლოგია. უფრო მეტიც, პათოლოგიური ვითარება ნორმალურის არამარტო თანმხლები, არამედ ნორმალურობის მანქვენებელიცაა. თუ ავიღებთ დანაშაულს, ის პათოლოგიური ვითარებაა, მაგრამ მისი არსებობა საზოგადოებაში ნორმალურობის მანქვენებელია; ამ პარადოქსული დებულების გასარკვევად საჭიროა გავარკვიოთ ამ ცნებათა შინაარსი. არსებობს ორი რიგის ფაქტები: „ფაქტები, რომლებიც სწორედ ისეთია, როგორიც უნდა იყოს და ფაქტები, რომელნიც უნდა იყვნენ სხვაგვარი, ვიდრე არიან, ე. ი. ნორმალური და პათოლოგიური მოვლენები“. (66, 447). (ამ ორი მდგომარეობიდან აუცილებელია ნორმალურის შენარჩუნება და პათოლოგიურის შეზღუდვა, რადგან გამორიცხვა შეუძლებელია. პათოლოგია არ ნიშნავს ცალკეულ ინდივიდთა დააეადებას) სოციალური პათოლოგია საზოგადოების როგორც ინდივიდთაგან დამოუკიდებელი მთელის ნორმათაგან გადახრაა, რასაც დიურკჰეიმში სოციალურ ანომიას უწოდებს; „სოციალური პათოლოგია“, „სოციალური ანომია“ დიურკჰეიმის მიერ შემოღებული ცნებებია, თუმცა ამ აზრისაგან განსხვავებულ თვალსაზრისს გამოთქვამს რობერტ მერტონი. მან დიურკჰეიმის მიერ გამოყენებული და სოციოლოგიაში დანერგილი ტერმინი „ანომია“ ძალაში დატოვა და თავის კვლევას დაარქვა „სოციალური სტრუქტურა და ანომია“. ეს ტერმინი მისთვისაც ძირითადია. იგი დამკვიდრდა დიურკჰეიმის გზით, მაგრამ არსებობდა და გამოყენებული იყო გაცილებით ადრე. „დიურკჰეიმის მიერ ამ ტერმინის აღორძინება, რომელიც, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, იმავე მნიშვნელობით მე-16 საუკუნის დასასრულს აღმოცენდა, სავსებით შესაძლებელია გახდეს მეცნიერის კვლევის ობიექტი, რომელსაც ცნებათა ისტორიული წარმოშობა აინტერესებს. მსგავსად ტერმინისა — „საზოგადოებრივი აზრის მდგომარეობა“, რაც მეცნიერებასა და პოლიტიკაში სამი საუკუნის შემდეგ გახდა პოპულარული, უაიგხედის წყალობით, როცა სიგყვა ანომია, რომელიც მოიფიქრა ჯომზეკ გლენვილმა (anomia, anomie ან anomia), ხშირად გამოიყენება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ის დიურკჰეიმმა აღადგინა. რატომ აქვს მას ასეთი მნიშვნელობა თანამედროვე საზოგადოებაში, ამის შესახებ არსებობს ლეო სპიტცერის შრომა“. (93, N2, 124). დიურკჰეიმამდე მსჯელობა ეხებოდა ინდივიდთა დააეადებას, ინდივიდუალურ ანომიას, კანონისადმი დაუმორჩილებლობას, დიურკჰეიმმა ყველაფერი ეს სოციალურ სფეროზე გადაიტანა (ანომია ეხება ადამიანის ქცევას და გამოხატავს ვითარებას, როდესაც ადამიანი საზოგადოებაში მიღებულ ნორმებს არღვევს) თუ საზოგადოებაში დომინანტობს კანონის დარღვევები, მას ანომიურ ანუ პათოლოგიურ საზოგადოებას უწოდებენ. სოციოლოგები ანომიას ყოველთვის დარღვევებს და კანონის არქონებას უკავშირებენ; მაგრამ ერთ-ერთმა სოციოლოგმა მას ორიგინალური ინტერპრეტაცია მისცა, ანომია ახსნა როგორც მოჭარბებულ კანონთა

ქონება, როდესაც თითოეული თავისთვის აწესებს კანონს. ე. ი. უარყოფითი მნიშვნელობა განმარტა მსჯელობის დადებითი ფორმით, თუმცა შინაარსი არ შეუცვლია.

ღიურკეიმი მიაჩნია, რომ აუცილებელია ისეთი კრიტერიუმის მონახვა, რომელიც საზოგადოებას ჯანმრთელი ვითარების დააქადებელი ვითარებისაგან განსხვავების საშუალებას მისცემდა. უკეს არცთუ ისე ადვილია, თუ გაეითვალისწინებთ, რომ დააქადების სიმპტომების ყოველგვარი გამოვლენა არ მიაჩნია სოციალურ ანომიად. მეტიც, ასეთი სიმპტომების გარეშე არც ერთი საზოგადოება არ არსებობს. ეს ნორმალური ვითარებაა და მხოლოდ ანომიის სიმპტომთა დომინანტობის შემთხვევაში შეიძლება ლაპარაკი საზოგადოების დააქადებაზე. თვით დააქადებაც ძნელი განსასაზღვრია. ის გვაიძულებს, სხვაგვარად მოვახდინოთ ადაქაქაქა, მაგრამ არ გვიკარგავს მის უნარს და განხორციელების განსაზღვრულ დონეს. ამავე დროს, ღიურკეიმი ჯერ გაარჩევს დააქადებათა როლს ორგანიზმში, აჩვენებს, რომ ზოგიერთი დააქადება შეიძლება სასარგებლოც იყოს. ყველა ის დააქადება, რომლებიც იმუნიტეტს უწყობენ ხელს, ორგანიზმისათვის სასარგებლოა, ვაქცინაცია სწორედ ამას ემსახურება. რომ ავიღოთ სიკვდილიანობა; როგორ დაბალ დონესაც არ უნდა მივალწით, მისი შესაძლებლობა არასოდეს იქნება ამოწურული. ამიტომ ადაქაქაქის რაიმე აბსოლუტური ზღვარის დადგენა შეუძლებელია. გარდა ამისა, ინდივიდების შემთხვევაში სიკვდილიანობის შესამცირებლად ბრძოლა რომ შესაძლებელია, ეს არ ნიშნავს, რომ ამის განხორციელება საზოგადოების მიმართაც შეიძლება, რადგან ვერ ვიტყვი, როდის წარმოიშობა და კვდება საზოგადოება. ამდენად ადაქაქაქის კრიტერიუმი სოციოლოგიაში გამოუსადეგარია. ღიურკეიმი ამ კრიტერიუმს ცელის საზოგადოების ნიშანთა გაერცელებულობის დონით. მისი აზრით, ნიშნები, რომლებიც საშუალოდ მთელ ფაქტთა ჯგუფს, ან მათ უმეტესობას ახასიათებს, ნორმალურად უნდა ჩაითვალოს, ხოლო მათგან გადახრა და ფაქტთა მცირე ჯგუფისთვის დამახასიათებელი ნიშნები ავადმყოფურად. ნორმალური გიჟი იგივეა, რაც საშუალო, მისგან გადახრა პათოლოგიაა. „ნორმალურს ვუწოდებთ ფაქტებს, რომელთაც აქვთ მეტად გაერცელებული ფორმა, სხვებს კი ვუწოდებთ ავადმყოფურს, ანუ პათოლოგიურს. მაშასადამე, მოვლენა პათოლოგიურია თუ არა, ეს უნდა განისაზღვროს მთელი საზოგადოებისადმი მიმართებით. ეს ნიშნავს, რომ საზოგადოების ყველა სახეობას, ორგანიზმთა სახეობების მსგავსად, ჯანმრთელობის და პათოლოგიის საკუთარი მაჩვენებელი აქვს. თავისთავად რაიმე ჩვევა, ინსტიტუტი თუ სხვა სახის სოციალური ფაქტი, არ შეიძლება მივიჩნიოთ პათოლოგიის მაჩვენებლად, ის უნდა განვიხილოთ საზოგადოების კონკრეტულ სახეობასთან მიმართებაში. ისე როგორც ორგანიზმში ყოველ ორგანოს აქვს სიჯანსაღისა და

დაავადების საკუთარი სიმპტომები, იგივე პრინციპი გამოიყენება სოციოლოგიაში. საზოგადოების მდგომარეობათა მანიფესტებლებში ცვლილებები ესება არა მარტო სახეობათა მთლიანობებს, არამედ მათში ყოფიერების სხვადასხვა ეტაპსაც. ეს ნიშნავს, რომ სოციალური ფაქტი ნორმალურია გარკვეული სოციალური სახეობის მიმართ, მისი განვითარების მხოლოდ ამა თუ იმ ეტაპზე. თუ შევაჯამებთ დიურკჰეიმის ნააზრევს, მისი სიგყებით, ეს ასე გამოიყურება: „1. სოციალური ფაქტი ნორმალურია განსაზღვრული სოციალური გიპისთვის განვითარების გარკვეულ ფაზაზე, როცა იგი შეიმჩნევა ამ საზოგადოების შესაბამის ფაზათა უმრავლესობაში; 2. განსაზღვრული სოციალური გიპის მიმართ ამ მეთოდის გამოყენების შედეგების შემოწმება შეიძლება იმის ფიქსირებით, რომ მოვლენის გავრცელებადობა განსახილველი სოციალური გიპის კოლექტიური ცხოვრების საერთო პირობებზეა დამოკიდებული; 3. ეს შემოწმება აუცილებელია, როცა ფაქტი ეკუთვნის იმ სოციალურ სახეობას, რომელსაც ჯერაც არ დაუმთავრებია თავისი განვითარების პროცესი“.

(66, 461-462) დიურკჰეიმი ხშირად მიმართავს ორგანიზმთან ანალოგიას, მაგრამ ისიც გაეცნობიერებული აქვს, რომ ეს არ იძლევა საშუალებას, ადვილად განესაზღვროთ, საზოგადოებაში რომელია ნორმალური და რომელი არანორმალური. ორგანიზმის შემთხვევაში ეს ადვილია, სწორედ აქ ილაშქრებს ჩვეულებრივი ჯანსაღი განსჯისთვის უდავო დებულების წინააღმდეგ და ქმნის პარადოქსულ ვითარებას. ეს ესება დანაშაულს დანაშაული რომ პათოლოგიური მოვლენაა, ამაში არცერთ სამართლისმცოდნეს არ ეპარება ეჭვი, მაგრამ დიურკჰეიმი საწინააღმდეგოს ამტკიცებს, რომ დანაშაული ნორმალური მოვლენაა. მისი მეთოდის შესაბამისად მოვლენის ნორმალურობა-არანორმალურობა დამოკიდებულია მისი გავრცელების დონეზე, ფაქტი, რომელიც ყველა ან უმრავლეს საზოგადოებაშია გავრცელებული, ნორმალურად ითვლება, არის თუ არა დანაშაული ნორმალური მოვლენა? დიახ, პასუხობს დიურკჰეიმი, რადგან არ არსებობს საზოგადოება, რომელშიც დანაშაული არ ხდებოდეს. დანაშაული უცილობლად დაკავშირებულია კოლექტიური ცხოვრების ყველა ფორმასთან, თანაც მისი ხვედრი, ანუ წლიური ციფრი მოსახლეობის რაოდენობასთან შეფარდებაში იზრდება და არ კლებულობს, რადგან ეს მოვლენა გავრცელებითაც და ცხოვრების პირობებთან კავშირით ხასიათდება, მისგან პათოლოგიის გამოყვანა იქნებოდა მისი ცოცხალი ორგანიზმიდან კანონზომიერი გამომდინარეობის მტკიცება. დანაშაული ნორმალურია საზოგადოებისათვის, მაგრამ უზომოდ მრდის შემთხვევაში არანორმალურის ფორმას ღებულობს. „დანაშაულის არსებობა თავისთავად ნორმალურია, მაგრამ მხოლოდ მაშინ, როცა არ აჭარბებს თითოეული სოციალური გიპისთვის განსაზღვრულ დონეს“ (66, 463). დიურკჰეიმი აცნობიერებს იმ სიძნელეებს, რაც დაკავშირებული

ლია ამ პარადოქსულ დებულებასთან. დანაშაული ჩათვალა ნორმალურ მოვლენად, ნიშნავს, რომ ის ყოველი ჯანსაღი საზოგადოების ფაქტორი და შემადგენელი ნაწილია, ამის მიუხედავად დანაშაული ნორმალურად უნდა ჩაითვალოს, რადგან დანაშაულის არმქონე საზოგადოება შეუძლებელია. ერთი სახეობის ყველა დანაშაული რომ აღმოიფხვრას, მეორე სახეობის დანაშაული იჩენს თავს. დანაშაული საზოგადოებრივი გრძნობების შეურაცხყოფაა, ასეთი რამ რომ გამოერიცხოთ ყოველ ინდივიდუუმში ერთი სახეობის მიმართ, სხვა სახეობის შეურაცხყოფანი იჩენენ თავს. რომ აღმოიფხვრას მკვლელობა, აუცილებელია ყველა იმ ადამიანში მაინც განვითარდეს მიზლი სისხლის დაღვრის მიმართ, რომელნიც მკვლელობის ჩასადენად არიან მზად. კაცობრიობის არსებობის მანძილზე ამის საწინააღმდეგო ვერცერთმა ღონისძიებამ ვერ შეძლო მკვლელობის აღმოფხვრა. სასწაული რომ მოხდეს და ეს განხორციელდეს, სხვა სახის დანაშაული წამოიწევა, მაგალითად ქურდობა; ესეც რომ აღმოიფხვრას, — თაღლითობა და ა. შ. ასე რომ, საზოგადოება დანაშაულის გარეშე რეალურად ვერ იარსებებს. „მამასადამე, დანაშაული აუცილებელია, ის დაკავშირებულია სოციალური ცხოვრების ყოველგვარ პირობებთან და თუნდაც ამიგომაც არის სასარგებლო. თავის მხრივ აუცილებელია მორალისა და სამართლის ნორმალური ევოლუციები“ (66, 466) დიურკჰეიმის აზრით, დანაშაული სასარგებლოა იმ მხრივაც, რომ ის საზოგადოებას აიძულებს, მოახდინოს ცვლილებები, რათა კოლექტიური ცნობიერების ავტორიტეტი არ გახდეს საზოგადოების დამახასებელი. საჭიროა გამოვლინდეს ინდივიდთა ორიგინალობა. არა მარტო გენიოსი ეწევა საზოგადოებას ცვლილებისაკენ იმიით, რომ ვერ ეტევა მის ჩარჩოებში და ამზადებს მომავალს, არამედ დამნაშავეც. განსხვავებით გენიოსისაგან, რომელიც ეპოქას უსწრებს, დამნაშავე მის ეპოქაზე დაბლა დგას, მაგრამ ისიც ცვალებადობის წყაროა. დიურკჰეიმი აანალიზებს სოკრატეს მაგალითს. ათენის სამართლის თანახმად, სოკრატე დამნაშავე იყო და მისი დასჯა სამართლიანი, მაგრამ სოკრატეს დანაშაული აზრის დამოუკიდებლობაში მდგომარეობდა, რაც სასარგებლო იყო, როგორც კაცობრიობის, ისე მისი სამშობლოსთვის, რადგან ამზადებდა ახალ ზნეობას და რწმენას, ხოლო გრადიციები, რომლითაც ათენელები ცხოვრობდნენ, არ პასუხობდა ეპოქის მოთხოვნებს. საერთოდ აზრის თავისუფლება, რომლითაც დღეს ვსარგებლობთ, შეუძლებელი იქნებოდა, მისი ამკრძალავი კანონები რომ არ დარღვეულიყო. ეს დარღვევა კი მაშინ დანაშაული იყო, ხოლო დანაშაული, როგორც მომავალ ცვლილებათა პრელუდია, სასარგებლო იყო. ამ თეალსაზრისით, კრიმინოლოგიის ფაქტები ახლებურად შექდება. დამნაშავე არაა საზოგადოებისთვის უცხო და მის ასიმილაციას დაუქვემდებარებელი ელემენტი. ის „სოციალური ცხოვრების რეგულარუ-

ლად მოქმედი ფაქტორია“. ამდენად (ღიურკჰეიმის აზრით, ამაოდ გეიხ-არია დანაშაულის მაჩვენებლების დაკემა. იქიდან, რომ დანაშაული ნორმალური სოციალური ფაქტია, არ გამომდინარეობს დანაშაულის მიმართ სიძულვილის გამოორიყხვა. ტანჯვაყ არასასურველია, კინდივიდს იგი ისევე სძულს, როგორც საზოგადოებას დანაშაული, მაგრამ ის ნორ-მალურ ფიზიოლოგიას ეკუთვნის. ტანჯვა აუცილებელია ორგანოების სიოცხლისათვის და სასარგებლო როლსაც ასრულებს. ამდენად, ღი-ურკჰეიმი ცდილობს, აიყდინოს მისი თვალსაზრისის დანაშაულის აპო-ლოგიად ჩათვლა. აღსანიშნავია, რომ ღიურკჰეიმის თვალსაზრისის იზიარებს თანამედროვე სოციოლოგთა უმრავლესობა. სანიმუშოდ მოე-იყვანთ სმელზერის მოსაზრებებს ამ საკითხზე. სმელზერი ცდილობს, კელევის საგნისადმი შეიმუშაოს ნეიგრალური პოზიცია და გამორიყხ-ოს მორალიზება. ის ამტკიცებს: „რამდენადაც დევიანტური ქცევა მრავალ უარყოფით გამოვლენასთან ასოცირდება (რელიგიურ მსოფლმხედველო-ბაში ის ბოროტების განსახიერებაა, მედიცინის თვალსაზრისით, დაა-ვადების სიმპტომია, სამართლებრივი ნორმების კუთხით, უკანონოა), შეიქმ-ნა გენდენცია, იგი არანორმალურად ჩაითვალოს. სინამდვილეში უფრო გონიერულია, დევიაცია ჩავთვალთო ისეთივე ბუნებრივად, ანუ ქცევის ნორმალურ ფორმად, როგორც, მაგალითად, კონფორმიზმი... რომც არსე-ბობდეს დევიაციის ვარეშე რაღაც იდეალური საზოგადოების მსგავსი, ის დიდხანს ვერ დარჩებოდა სრულყოფილი“. (128, 202). ამდენად, აე-გორის აზრით, ღიურკჰეიმი მართალი იყო. მიუხედავად ამ მტკიცებები-სა, ღიურკჰეიმს მაინც არ აცდა ამ მიმართულებით კრიტიკა. საკმარისია გავიხსენთო ამერიკელ სოციოლოგთა კრებულის — „დანაშაულის სო-ციოლოგია“. — ვ. ნ. კუდრიავცევისა, და ბ. ს. ნიკიფოროვისეული წინა-სიგყვაობა, რომელშიც ავგორები ამტკიცებენ, რომ ღიურკჰეიმის მიზანი იყო არსებული წყობილების აპოლოგია, თითქოს დანაშაულის ნორ-მალურობის თეორია ღიურკჰეიმმა შეიმუშავა კაპიტალისტური სამყაროს დანაშაულებრივი ხასიათის გასამართლებლად და იმოწმებენ ამერიკელ სოციოლოგებს, რომელთა აზრით, ამერიკა დანაშაულებრივი სამყაროა, რომელშიც დამკვიდრებულია ცხოვრების დანაშაულებრივი წესი. კუდრი-ავცევისა და ნიკიფოროვის აზრით, „ღიურკჰეიმი აყენებს საკითხს დან-აშაულის წარმოშობისა და არსებობის სოციალურობის შესახებ. ღი-ურკჰეიმის სგატია — „ნორმა და პათოლოგია“ — „ნათელი ნიმუშია მორალისა და სამართლის ნორმათა დარღვევის აპოლოგეტიკის, რაც კაპიტალისტური საზოგადოებისთვისაა დამახასიათებელი... და ანუგეშებს ამერიკელ ობიექტელს დანაშაულის განუხრელი ზრდის გამო, მაგრამ ამ კონცეფციის მიერ მოტანილი ზიანი არ ამოიწურება ბურჟუაზიული სინამდვილის გამართლების ცდითაც, მას უფრო მეტი დაგვირთვა აქვს. იგი ტიპის მიუხედავად ყველა საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ფორ-

მაკიისთვის დამნაშაეობის არსებობის გარდუვალობის მტკიცებაა, მისი ფილოსოფიური და მორალური დაფუძნების ძიებაა. ძნელი არაა იმის დანახვა, რომ ამ „სოციალურ-ფსიქოლოგიურ კონცეფციას“ არაფერი აქვს საერთო რეალურ სინამდვილესთან, ის ადგენს რაღაც აბსტრაქტულ საზოგადოებას, რომელსაც არც კლასობრივი სტრუქტურა და არც ისტორიული ნიშნები არა აქვს. სინამდვილეში ბურჟუაზიული საზოგადოება ხასიათდება დანაშაულის ზრდით, ხოლო სოციალიზმისთვის დამახასიათებელია საშიშ დანაშაულთა კლება. ამავე დროს, არ ხდება დანაშაულის ცნების გაერყელება, და გაფართოება უმნიშვნელო დანაშაულებრივ ქმედებებზე“. (139, 15-16). მსგავსი უგოპისტები ყოველთვის არსებობდნენ, განსაკუთრებით სოციალისტებს შორის. იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც ცალკეული რეციდივების არსებობასაც გამოირიცხავდნენ. მიაჩნდათ, რომ მომავალი საყოველთაო ბედნიერების საზოგადოება მხოლოდ კონფორმისტული ქცევის არენა იქნება და გადახრა არ იქნება. დანაშაულს ქმნის გარემო. როცა ისინი სოციალურ გარემოს გადააქცევენ ადამიანის სასიკეთოდ, დანაშაული მოისპობა. დოსტოევსკის გმირი რამუმიხინი სოციალისტების ამ მრწამსს შემდეგნაირად აღწერს: „დანაშაული სოციალური წყობილების წინააღმდეგ მიმართული პროტესტია. თუ საზოგადოებას მოვაწყობთ გონიერულად, მაშინ ყველა დანაშაული ერთიანად გაქრება, რადგან არაფრისთვის არ იქნება პროტესტი გამოსაცხადებელი და მომენგალურად ყველა სამართლიანად გადაიქცევა.“ სინამდვილეში ღიურკჰეიმის თეორიას სხვა მიზანი ამოძრავებს, არ შეიძლება მთელი საზოგადოება ერთი სტანდარტით მოქმედებდეს, ადამიანები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან და მათ სოციალურ გარემომეც განსხვავებულად რეაგირებენ, ყოველთვის გამოჩნდება მათ შორის ისეთნი, რომელთაც ექნებათ არაჯერარსულისადმი მიდრეკილება. სტერილურ საზოგადოებას არასოდეს უარსებია, კომუნიზმის იდეოლოგიები ამ წყობილებაშიც არ გამოირიცხავდნენ ცალკეულ ექსცესების შესაძლებლობას, მხოლოდ ამისთვის არ მიაჩნდათ საჭიროდ დასჯის აპარატის არსებობა. ამიგომ არაფერი არაა უცნაური იმაში, რომ ღიურკჰეიმი დანაშაულს საზოგადოებისთვის აუცილებლად და სასარგებლოდ მიიჩნევს. ეს არის არა დანაშაულის აპოლოგეტიკა, არამედ ობიექტური ანალიზი. რაც შეეხება სოციალიზმის უპირატესობას კაპიტალიზმზე, დანაშაულის შემცირების ასპექტით, გამოცდილებამ გვიჩვენა, რომ სოციალიზმი არა თუ არ ამცირებს დანაშაულს, არამედ დანაშაულის სრულიად ახალ, მანამდე უცნობ ფორმებსაც გვთავაზობს. ისიც აღსანიშნავია, რომ სოციალიზმის დანგრევაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა კრიმინალურმა სამყარომ, რომელმაც სცადა, ხელთ ეგდო საზოგადოების მართვის სადავეები.

თანამედროვე საზოგადოება ცხოვრების წესით, ტექნიკით, მეცნიერე-

ბით და სოციალური ყოფიერების ყველა მხარით არსებითად განსხვავდება გრადიციულისაგან, ასეთივეა კრიმინალური სამყაროს მხრივ განსხვავება, გუშინდელის მსგავსად ისინი ჩრდილში კი არ იმალებიან და საზოგადოებაში გამოჩენას კი არ უფრთხიან, არამედ გამომწვევად იქცევიან, მათ არ სჭირდებათ ჩვეულებრივ მეწარმეთა ბიზნესში საკუთარი სახსრების გათეთრების მცდელობა, თვითონ ქმნიან ბიზნესს და იქ აბანდებენ საკუთარ კაპიტალს. მართალია, ნარკობიზნესი არაა დაკანონებული, მაგრამ დაკანონებულია ღამის კლუბები, სამორინეები, აზარტული თამაშებისა და პროსტიტუციის თანხლებით და ამ დაწესებულებათა გზით ისინი თავიანთ ბიზნესს ახორციელებენ. ისინი დასაქმებული არიან სახალხო მეურნეობის ყველა დარგში.

3. დანაშაულის სინონიმური ცნებები

ყოველ მეცნიერებას საკუთარი ძირითად ცნებათა სისტემა გააჩნია. (დანაშაულის სოციოლოგიასაც, როგორც ცოდნის გარკვეულ დარგს, საკუთარი ძირითადი ცნებები აქვს: დანაშაული, დამნაშავე, სასჯელი და სხვ. უპირველესი და უმნიშვნელოვანესი მათ შორის დანაშაულის ცნებაა, რომელიც საზოგადოებაში ქმნის ანომიას.) სოციალურ დემორგანიზაციას, დელიქვენტობას და ა. შ. აქედან გამომდინარე, ამერიკელი პროფესორი ალბერტ კოენი მიიჩნევს, რომ უნდა გავარკვეოთ დანაშაულის კორელატიური ცნებებისადმი დანაშაულის მიმართება. მისი აზრით, „სოციალური დემორგანიზაციისა და გადახრადი ქცევის ყველაზე ძირეული პრობლემაა მათი განსაზღვრება, თუ ვერ შევთანხმდებით იმაზე, რა უნდა ჩავთვალოთ ჩვენი განხილვის საგნად, ვერასოდეს შევთანხმდებით იმაშიც, კელევის ამ სფეროსთვის რა არის უფრო მნიშვნელოვანი“. (94, 520). ავტორი უფრო შორს გამიზნულ ამოცანებს ისახავს და თავის მსჯელობაში განსაზღვრავს, რა არის აუცილებელი საერთოდ თეორიის საგნის დადგენისათვის, ანუ რა კრიტერიუმებს უნდა აკმაყოფილებდეს პრობლემები და ჰიპოთეზები, ისინი თეორიის საგნად რომ ჩაითვალოს. ავტორი ასახელებს სამ კრიტერიუმს: 1. ყველა პრობლემა და ჰიპოთეზა უნდა ეხებოდეს მკაცრად მოხაზულ საგანთა ერთსა და იმავე კლასს; 2. თეორიული მიზნით აუცილებელია, რომ ასეთ კლასში შემავალი საგნები იყოს ერთგვაროვანი. განსხვავებული საგნები „სოციალური დემორგანიზაციის, ან „გადახრადი ქცევის“ საერთო რუბრიკაში მოუწესრიგებლად გაერთიანებულნი ასეთ კლასს არ შეადგენენ; 3. თეორიის სფეროს განსაზღვრა უნდა იყოს სოციოლოგიური. ეს პირობა აუცილებელია, რადგან ბევრი რამ-რასაც „გადახრადი ქცევის სოციოლოგია“, ან კიდევ „სოციალურ დემორგანიზაციას“ უწოდებენ, არსებითად ფსიქოლოგიაა. შეიძლება შესანიშნავი, მაგრამ მაინც ფსიქოლოგია. საკითხის

ფსიქოლოგიური დაყენების სოციოლოგიურისაგან განსასხევეებლად კოენი აჩვენებს, როგორ სევამს საკითხს ფსიქოლოგი და როგორ — სოციოლოგი. საკითხი ფსიქოლოგიურია, თუ კითხვა ისმის, როგორ ხდებიან ადამიანები დანამაჟულის ჩამდენნი. საკითხი სოციოლოგიურია, თუ კითხვას სევამენ: სოციალურ სტრუქტურათა სისტემაში რა განაპირობებს დანამაჟულთა იმ სახეობებს, რომლებიც წარმოიშობიან და როგორია ამ სისტემის შიგნით დანამაჟულთა გავრცელების წესი (საერთოდ, სოციოლოგიის ყოველ სფეროს, იქნება ზოგადი თუ დარგობრივი, საქმე აქვს ურთიერთქმედების სისტემათა სტრუქტურასთან) ამ სისტემათა შიგნით ხდომილებათა გავრცელებასა და ურთიერკავშირიან და არა პიროვნებებთან. როგორ უნდა იყოს აგებული დანამაჟულის სოციოლოგია და როგორ უნდა გავმიჯნოთ იგი დანამაჟულის ფსიქოლოგიისაგან, ამ გზების ანალიზის შემდეგ აგორი გადადის მის მიერ დანამაჟულის სოციოლოგიის ძირითად ცნებად გამოცხადებული გადახრადი ქცევის განსაზღვრებაზე, რომელსაც სოციალურ მოლოდინებს უკავშირებს. „გადახრადი ქცევაა სოციალური მოლოდინების საწინააღმდეგო, ე. ი. იმ მოლოდინების, რომელნიც გაზიარებულია და კანონიერად აღიარებული სოციალური სისტემის შიგნით“. (94, 520). გადახრადი ქცევის ეს განსაზღვრება თანაქლერადია მერგონისეულ განსაზღვრებასთან, რომლის მიხედვითაც „სოციოლოგიური თვალსაზრისით გადახრადი ქცევა შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც უთანხმოების სიმკომი, კულტურულად დაწესებულ მისწრაფებებსა და მათი რეალიზაციის სოციალურად სტრუქტურირებულ საშუალებებს შორის“. (93, № 2, 120).

კოენი ხაზს უსვამს იმის აუცილებლობას, რომ გადახრადი ქცევა განისაზღვროს პიროვნების სტრუქტურისადმი მიმართვის გარეშე. ამ მიზნით შემოაქვს სოციალური მოლოდინების კრიტერიუმი. ამით გავმიჯნა ისეთ ქცევებს, რომელნიც დაკავშირებულია პიროვნების ფსიქიურ დაავადებებთან, პათოლოგიებთან, რომლებთანაც საქმე აქვს ფსიქიატრიასა და ფსიქიურ პიგიენას. ეს ნიშნავს, რომ პიროვნების პათოლოგია დანამაჟულის სოციოლოგიის სფეროს გარეთაა და ამ უკანასკნელს არა აქვს კავშირი ფსიქიურ დაავადებათა დარგებთან. გადახრადი ქცევა ფსიქიურ დაავადებებთან არ არის დაკავშირებული, მეტიც, იგი ფსიქიურად ჯანმრთელ ადამიანებში ფიქსირდება. დანამაჟულის სოციოლოგიის აქცენტის გადატანა სოციალურ მოლოდინებზე არ ნიშნავს, რომ დანამაჟულის სოციოლოგიას პიროვნებასთან საერთოდ არ უკონდეს საქმე. კოენის მტკიცებით, „სოციალურ სისტემაში რაც ხდება, ამკარად დამოკიდებულია პიროვნებათა ხასიათზე, თუნდაც ეს პიროვნებები არ შეადგენდნენ მოცემულ სისტემას“. მთავარია, (დანამაჟულის სოციოლოგიაში საქმე გვაქვს არა ადამიანთა გიკებთან, არამედ გადახრად ქცევასთან. უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ზოგიერთ დანამაჟულს, მაგალითად, სექ-

სუალურს, უფრო ნორმალური აღამიანები ჩადიან, ვიდრე ფსიქიურად დაავადებულები, რადგან პათოლოგიურ აღამიანებს სექსუალურ დარღვევათა თუ ძალადობათა მიმართ შიში აქვთ, რაც ნორმალურებს არ ახასიათებთ. ამრიგად, კონი მოითხოვს, გავმიჯნოთ გადახრადი, არანორმალური, პათოლოგიური და საერთოდ საძრახისი ქცევა) ამით გადავლახოთ სოციოლოგებში გავრცელებული მცდარი აზრი შათი იგივეობის შესახებ. არ უნდა დავგავიწყდეს, რომ დანაშაულის სოციოლოგიას საქმე აქვს ინსტიტუციონალურ მოლოდინთაგან გადახრასთან. მაშასადამე, დანაშაულის სოციოლოგია არაა გადახრათა ჯამის თეორია — იქნება ეს პროსტიტუციას მიმატებული ნარკომანია, მიმატებული თვითმკვლელობა და ა. შ. ის არაა დანაშაულის ენციკლოპედია. უნდა გავითვალისწინოთ, რომ არ არსებობს თავისთავად დანაშაული, თანაც ქცევის ყველა ფორმა შეიძლება სოციოლოგიის მრავალ სფეროში იყოს შესწავლის საგანი. დანაშაულის სოციოლოგია ერთ-ერთი მათგანია. მთავარია, არა დანაშაულის ცალკეულ სახეობათა შესწავლა, არამედ დანაშაულის თეორიის პრობლემატიკის განსაზღვრა.

თანამედროვე სოციოლოგები არ იზღუდებიან მხოლოდ დანაშაულებრივი ქცევის შესწავლით, მასთან ერთად განიხილავენ ჯერარსულ, ე. ი. კონფორმისტულ ქცევასაც. ერთის ახსნა შეუძლებელია მეორის გარეშე (კონის მტკიცებით, „დანაშაულის სოციოლოგია — ესაა გადახრადი ქცევის და კონფორმიზმის სოციოლოგია. ეს ცნება მოიცავს დანაშაულებრივი ქცევის ახსნას, თავიდან აცილებას, შემციურებას და ამოძირკვას“) (94, 522). კონი დანაშაულის სოციოლოგიას დანაშაულის ფსიქოლოგიისაგან გამოყოფს, ასევე ფსიქიატრიისაგან და ყველა იმ დარგისაგან, რომელნიც ფსიქიურ დაავადებებს შეისწავლიან. დანაშაულის სოციოლოგიას აორიენტირებს სოციალურ მოვლენებზე და მის სტატუსს ხედავს არა ცალკეულ დანაშაულთა ახსნაში, არამედ დანაშაულის თეორიის შექმნაში. მერტონის მსგავსად, დანაშაულის სოციოლოგიაში აერთიანებს, როგორც ჯერარსულ, ისე არაჯერარსულ ქცევას. მისი მტკიცებით, კონფორმისტული და გადახრადი ქცევები ურთიერთქმედებაშია, მათ შორის გარკვეული ვარიაციაცაა. კონფორმულისაგან ვითარდება გადახრადი, და პირიქით. (კონისათვის მთავარია განსაზღვროს გადახრადი ქცევა და მოუნახოს ადგილი ქცევის სხვა ფორმებს შორის, განსაკუთრებით აინტერესებს გადახრადი ქცევისა და დანაშაულის მიმართება.) მისთვის ცხადია, რომ ამ დარგში გარკვეულობა არ არსებობს. ამ გაურკვეველობას ისიც იწვევს, რომ, რაც ერთ პერიოდში დანაშაულად ითვლება და სასჯელს იმსახურებს, სხვა დროს გადახრადი ქცევის კატეგორიაშიც არ ხდება, ან თუ მოხდება, მხოლოდ ანომალიურის აზრით. ამერიკაში საუკუნის დასაწყისში მშრალი კანონის პრინციპი ბატონობდა, ალკოჰოლი აკრძალული იყო. ალკოჰოლის წარმოე-

ბაც და მოხმარებაც დასჯის საბაბი ხდებოდა. გავიხსენოთ კინოსურათი — „ჯაბში მხოლოდ ქალიშვილები არიან“. ამ კანონის გაუქმებასა და ალკოჰოლის წარმოების დაშვებასთან ერთად ალკოჰოლის მიღება ნორმალური გახდა ყველა სიგუაყიაში. ის ღღეს სიამაყის საგანია და საძრახის სფეროში არ შედის. ამიგომ, აღნიშნავს კოენი, „გადახრაში მესმის არა მარტო დანაშაული და სამართალდარღვევა, არამედ ყოველი ქცევა, რომელიც არღვევს საყოველთაოდ მიღებულ ნორმებს და წესებს. რა არ მოხვდება ასეთ განსაზღვრებაში? ესაა ძალის გამოყენების მრავალი სახეობა; განრისხების ეპის მეუღლის მოკვლით დაწყებული და გულდასმით დაგვეგმილი პოლიტიკური ლიდერის მკვლელობით დამთავრებული; ესაა იმ ადამიანთა ქცევები, რომელნიც ყველა შესაძლო მანკიერებას სჩადიან, ასევე ამ მანკიერებათა მომსახურე პიროვნებათა „საქმიანი ოპერაციები“; ესაა კორუფციისა და არასწორი ქცევის ყველა ფორმა — იქნება ეს კანონსაწინააღმდეგო, თუ არაეთიკური, პოლიტიკულია, მოსამართლეა, თუ სამთავრობო თანამდებობების პირთა მიერ ჩადენილი; ესაა იმ კანონთა და ჩვევთა დარღვევა, რომელნიც არეგულირებენ საქმიან საწარმოთა სხვადასხვა პროფესიითა წარმომადგენლობისა, ვაჭრებისა და ხელოსნების მოღვაწეობას; ესაა თვითმკვლელობა და გადასახადების გადახდისადმი თავის არიდება, სადაზღვევო პრემიის თაღლითური მიღება, გამოცდებზე მოტყუება. თუ შეიძლება ჩაითვალოს, რომ მიუღ ამ ვრცელ და გაშლილ სფეროს აქვს რაღაც საერთო? ეს კითხვა გადასრის სოციოლოგიაში იწვევს დიდ კამათს“. (19, 289) კოენი ამ კამათში იმ თეალსაზრისს იცავს, რომ არ არსებობს ცალკეულ დანაშაულთა სოციოლოგიები, არსებობს მხოლოდ ერთიანი დანაშაულის სოციოლოგია და რომ დანაშაული არ შეიძლება გაუიგივდეს გადახრად ქცევას, თუმცა მისი შემადგენელი ნაწილია. ქცევათა ეს ორწვეროვანი კლასიფიკაცია შეიძლება სხვადასხვა საფუძველს ემყარებოდეს. მერტონთან ის ეფუძნება ინსტიტუციონალიზებულ მოლოდინებსა და მათგან გადახრას მიზნებისა და საშუალებების შერჩევაში. მიზნებისა და საშუალებების მიღება თუ არმიღება, ამ ორ ურთიერთქმედებაში მყოფი ცვლადის ვარირება, გვაძლევს ქცევის ხუთ სახეს, მათგან კონფორმული ერთია, დანარჩენი გადახრადია. ისე როგორც კოენტან, მერტონთანაც დანაშაულის სოციოლოგიის საგანია არა პიროვნება საკუთრივ, არამედ მოქმედება, რომელიც „შეადგენს სოციოლოგიურის სფეროს სრულ მოცულობას და აერთიანებს როგორც კონფორმიზმს, ასევე გადახრად ქცევას“. მართალია, კოენი ორი ცვლადის ნაცვლად სამს იღებს და გადახრადი ქცევის რვა ტიპს ღებულობს, მაგრამ ამით კლასიფიკაციის არსება არ იცვლება, რადგან ისე როგორც მერტონის შემთხვევაში, აქაც საქმე გვაქვს ღირებულებით ორიენტაციასთან, მიზანთა და ინსტიტუციონალიზებულ საშუალებათა შორის თანა-

ფარდობასთან. მთავარია, დანაშაულის სოციოლოგიამ „ექებოს პასუხი შემდეგ კითხვებზე“: როგორია გადახრად ქცევაში თანადათანობით ჩათრევის დეტალიზებული სტრუქტურა? როგორი დამახასიათებელი თავისებურებანი გააჩნია იმ მღვარს, რომლის გადალახვის შემდეგ უკან დაბრუნება შეუძლებელია? რას იწვევს კონფორმიზმთან დამაბრუნებელი მოძრაობის უკუციკლები? ამ კითხვებიდან გამომდინარეობს სხვებიც, სახელდობრ: რა დაძაბულობას ექვემდებარება alter და როგორია მომავლის ego — გადახრადი ქცევის შედეგები? რა მომენტში აცდუნებს ადამიანებს საწყისი გადახრადი ქცევა წინააღმდეგობრივი მიდრეკილებებითა და ღირებულებებით და როდის მიეყვართ გადამხრელთა კოალიციასთან? რა შემთხვევებში იწვევს გადახრადი ქცევა თავის მიმართ აღმოთქმულ, ფარისევლურ და მტრულ დამოკიდებულებას, რა შემთხვევებში იწვევს ის თანაგრძნობას, ემოციურ მსარდაჭერას და არადასჯითი ხასიათის ძალისხმევას მიმართულს ეგოს კონფორმიზმის წიაღში დასაბრუნებლად? შემდეგ რა დამოკიდებულებაშია ამა თუ იმ ხლომილების მნიშვნელობა გადახრადი ქცევისთვის ურთიერთქმედების პროცესით? ყველა მოვლენა უნდა განვიხილოთ ურთიერთქმედებასთან მიმართებაში, სხვაგვარად ვერ განვსაზღვრავთ, ესა თუ ის ხლომილება გადახრად ქცევაზე მასტიმულირებელ თუ დამამუხრუჭებელ გავლენას ახდენს. ეს და სხვა ანალოგიური კითხვები ქმნის იმ პრობლემატიკას, რითაც დაკავებული უნდა იყოს დანაშაულისა და კონფორმიზმის სოციოლოგია. გადახრადი ქცევა პასუხია დაძაბულობაზე, რომელიც განისაზღვრება როგორც წინააღმდეგობრიობა ინსტიტუციონალიზებულ მოლოდინთა შორის. ეს დაძაბულობა წარმოიშობა ყოველთვის, როცა ინსტიტუციონალიზებული მოლოდინი კატეგორიულადაა მოტივირებული, მაგრამ ინდივიდისთვის მიუღებელი და არასასიამოვნოა. სოციალური სისტემის წევრები მეტად თუ ნაკლებად ასეთი დაძაბულობის მაგარებელი არიან, თუმცა ამ წევრთა უმრავლესობა კონფორმიზტულად იქცევა და, მამასადამე, გადახრადი ქცევა არაა ერთადერთი რეაქცია დაძაბულობაზე. გადახრადი ქცევბ უფრო მეტ დაძაბულობას იწვევს, ვიდრე კონფორმიზტული, რაც ხელს უწყობს შეგუებას. თუ კონკრეტული მაგალითებით ვიმსჯელებთ, წინააღმდეგობრივი მოტივები თავს იჩენს, როდესაც ექიმი ცდილობს, გააკეთოს აკრძალული აბორტები, პოლიციელი ფიქრობს, ხომ არ აიღოს შემოძლეული ქრთამი საროსკიპოს მეპატრონისაგან, პომოსექსუალისგმა ხომ არ განახორციელოს აკრძალული მისწრაფებები. გადახრადი ქცევის პატრონი ყველა ასეთ შემთხვევაში შეიძლება განიცდიდეს დაეჭვებას და ბრალსაც კი. ყოველ შემთხვევაში, ინდივიდი რომ გრძნობს მისი ქცევის მოსალოდნელთან შეუთავსებლობას, განსაზღვრულად არაკეთილისმყოფელ როლს თამაშობს და ცდილობს, თავი აარიდოს ან გაექცეს. ის დაძაბულია იმის გამო, რომ მას

მიდრეკილება აქვს გადახრადი ქცევისკენ, რომელიც მიღებულ ნორმებთან და მოსალოდნელ როლებთან წინააღმდეგობაშია. ეს წინააღმდეგობა შეიძლება გადაიჭრას სამი მიმართულებით: ერთი კონფორმისტული და ორი გადახრადი. ერთ შემთხვევაში, დაძაბულობის მიუხედავად, ის გადაწყვეტს, კონფორმისტულად მოიქცეს, რადგან ამას მოითხოვს მისი რეფერენტული ჯგუფი. შეიძლება მას აქვს გულგატეხილობა და წონასწორობის დარღვევა, მაგრამ მაინც კონფორმიზმს ირჩევს, რადგან ეს გამოიწვევს მასში წონასწორობის აღდგენას; მეორე ალტერნატივაა ამ დაძაბულობის ნიადაგზე კავშირის გაწყვეტა მის რეფერენტულ ჯგუფებთან და ცნოს სხვები, რომელთა ნორმები აკანონებენ გადახრად ქცევას, ანიჭებენ მას კეთილ საქმეთა სიმბოლიკას. ამ გზით იქმნება სუბკულტურები იმ ადამიანთაგან, ვინც ეწევა აკრძალულ სამედიცინო პრაქტიკას, კორუფციას, ჰომოსექსუალიზმს. დანაშაულის სოციოლოგიისთვის სუბკულტურათა თეორიის დამუშავებას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება; მესამე ალტერნატივაა ინდივიდისთვის, იმოქმედოს ეულად, როცა არღვევს ინსტიტუციონალურ მოლოდინებს ისე, რომ არ ელის თანამოაზრეთა მხარდაჭერას, რომელნიც განაახლებდნენ და დააკანონებდნენ მსგავს საქმიანობას. აქვე დგება საკითხი ინდივიდის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების შესახებ. დაკმაყოფილება იქნება, თუ ინდივიდი აღნიშნულ ქმედებათა შედეგად ეუფლება ობიექტებს, მოგიერთი ასეთი მოთხოვნილება კავშირის დამყარებაა სოციალურ ობიექტებთან, პიროვნებებთან, თუ ჯგუფებთან. ესაა სოციალურ-ემოციური მოთხოვნილებათა დაკავშირება ჩვენთვის სასურველ „სტატუსურ-რეფერენტულ“ ჯგუფებთან. სტატუსური ნიშნავს სხვა ადამიანთა მხრივ დამაკმაყოფილებელი საპასუხო ემოციების გამოვლენას. სულიერ-ემოციურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება დამოკიდებულია სხვა ადამიანთა პასუხებზე. თუ ეს მოთხოვნები კონფორმისტულია, პასუხებიც კონფორმისტულია მოსალოდნელი. მოთხოვნათა დაკმაყოფილება სოციალურის გარდა, არასოციალურ სფეროზეც ვრცელდება — ნივთებსა და მომსახურებაზე. მასში შევა საკვები, ტანსაცმელი, გასართობი საშუალებები და სხვა. ამ პროდუქტებს განკარგავენ ურთიერთქმედების ვარკვეული სისტემები: კანტორები, წარმოებები, გრესტები, საზოგადოებანი, ეკლესია და სხვა. ისინი ინდივიდის მოთხოვნილებას აკმაყოფილებენ, თუ ინდივიდი ექვემდებარება და მონაწილეობს მათ საქმიანობაში, მათივე პირობების შესაბამისად. ე. ი. კისრულობს სოციალურ მოლოდინთან შესაბამისობას. თუ არ შევასრულებთ, ვერ მივალწვეთ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას. სოციალურ მოლოდინებთან შესაბამისობა კონფორმიზმია. აქ სამი ალტერნატიული მოქმედებაა: პირველი კონფორმიზმი, როდესაც ინდივიდს აქვს სურვილი, ეთაქსიმებოდეს სოციალურად ინსტიტუციონალიზებულ წყობას, შეასრულოს მისი მოთხოვნები. ამით

თავიდან აიცილებს სირცხვილს, სიძულვილს და მომსახურების დაკარგვას; მეორე შემთხვევაში ინდივიდს შეუძლია გაემიჯნოს ჯერარსულს და თავისი მოქმედება სხვა წრეებში გადაიტანოს, მასთან სოლიდარულ უკმაყოფილო ინდივიდებთან. მათთან ერთად შექმნას სტატუსური რეფერენტული ჯგუფები, რომელნიც სოციალურად გაუმართლებელ ქუეყას, რომელსაც შეუძლო განდევნა გამოეწვია, ამ შემთხვევაში ჯილდოთი აღნიშნავენ. ეს ისეთი შემთხვევაა, როდესაც აკრძალული საშუალებებით ღებულობენ საქონელს და მომსახურებას. ეს სუბკულტურათა შექმნის ანალოგურია; მესამე მოქმედება ისევ ინსტიტუციონალიზებულ მოლოდინთა წინააღმდეგაა მიმართული და მოთხოვნილებას იკმაყოფილებს სოციალურ ჯგუფთა თანამონაწილეობის გარეშე. მაგალითად, სუბკულტურის შექმნა ნარკომანთა მონაწილეობით და ნარკომანებთან ახლო მდგომ კლანებთან დაკავშირებით, მათი შეყვანა ნარკომანებში. ასეთ შემთხვევაში დანაშაულის სოციოლოგია სევამს კითხვებს: საზოგადოების რა სტრუქტურული თავისებურებანი ქმნიან ასეთ გადახრად ქუეყათა სუბკულტურებს და როგორ ხდება შესაძლებელი მათი არსებობა, ურთიერთქმედების რა სახის პროცესები უწყობენ ხელს ასეთ სუბკულტურებთან კონტაქტში შესვლას და მათთან კავშირის შესაძლებლობას. „ყველაფერი ეს გადახრადი ქუეყის სოციოლოგიის ზოგადი საკითხებია და ესება არა მარტო ნარკოტიკების გამოყენებას“. დანაშაულის სოციოლოგია განიხილავს კავშირს და ურთიერთქმედებას გადახრად ქუეყებს შორის. შეიძლება ისინი ერთმანეთთან მიზეზობრივად იყვნენ დაკავშირებული, როცა ნარკომანი ნარკოტიკის შესაძენი ფულის საშოვნელად სხვა დანაშაულს ჩადის, ან კიდევ გამაუჰაგიურებელი, მხილების შიშით, კლავს მსხვერპლს.

4. სოციალური დემორგანიზაცია

(გადახრადი ქუეყის გვერდით ხშირად ფიგურირებს სოციალური დემორგანიზაციის ცნება და ისიც ისევე დაუმუშავებელია, როგორც გადახრადი ქუეყის სოციოლოგია.) როდესაც, კონენის მსგავსად, ცალ-ცალკე უკეთებენ ანალიზს ამ სინონიმურ ტერმინებს, ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს დანაშაულის გამომხატველ ყოველ ტერმინს და შესაბამის ცნებას საკუთარი სოციოლოგია ჰქონდეს. ფაქტობრივად ესაა ერთიანი დანაშაულის სხვადასხვა ცნებათა სისტემაში გამომხატვა, ერთ-ერთი მათგანი სოციალური დემორგანიზაციაა. დანაშაულის სოციოლოგიის პრობლემების განხილვისას დაწვრილებით ვჩერდებით კონენისა და მერტონის ნააზრევზე, რადგან ამერიკელი კრიმინოლოგების აღიარებით, ეს ორი მოაზროვნე დანაშაულის განხილვის საქმეში ერთმანეთთან ახლოს დგანან და მათი ნააზრევი მნიშვნელოვანი გა-

ნაცხადია ამ საქმეში. როგორც მარშალი კლაინერდი აღნიშნავს, „ანომიის ზოგადი თეორია და უფრო კონკრეტული სახით კოენის თეორია საჭიროებს ფართო გამოყენებას და პრაქტიკულ შემოწმებას. ორივე საფუძვლიანი სოციოლოგიური თეორიაა სამართალდარღვევითა და დანაშაულებრივი ქცევის ასახსნელად. საჭიროა მათი მნიშვნელოვანი გამოყენება“. (94, 590).

კოენის მტკიცებით, „სოციოლოგიაში ალბათ ცოგაა ისეთი გერმინები, რომელთაც იმდენ განსხვავებულ და არანათელ განსაზღვრებას აძლევენ, როგორც სოციალურ დემორგანიზაციას“. (94, 537). ჯერ ერთი, ძნელი დასადგენია, სადაა ზღვარი, თუ ასეთი საერთოდ არსებობს, სოციალურ დემორგანიზაციასა და გადახრად ქცევას შორის (ზოგიერთი სოციოლოგი საერთოდ უარყოფს სოციალური დემორგანიზაციის არსებობას და მას ღირებულებათა გამოყენების, ანუ შეფასების, შედეგად მიიჩნევს) კოენის მტკიცებით, „სოციალურ დემორგანიზაციას შეიძლება მიეცეს ისეთი განსაზღვრება, რომელიც თავისუფალი იქნებოდა ღირებულებათა ვაელებისაგან. არ იქნებოდა დამოკიდებული გადახრადი ქცევის გაგებაზე და იმავე დროს აღნიშნავდა ძირეულ თეორიულ პრობლემათა ერთობლიობას“. (94, 538) (სოციალური დემორგანიზაციის უამრავი შემთხვევა შეიძლება მოვიგანოთ, რომელსაც არაერთარ დანაშაულთან არ ექნება საქმე. თუ ბურთით თამაშის დროს ბურთი ვარდება მდინარეში და შეუძლებელი ხდება თამაშის გაგრძელება, ეს თამაშში დემორგანიზაციის შემგანია, მაგრამ დანაშაულთან არ არის დაკავშირებული.) თუ სამხედრო ოპერაცია ჩაიშალა იმის გამო, რომ ჯარის უფროსი მოკლეს და ვერაინ იკისრა მისი ადგილის დაკავება, ესეც არ მიეკუთვნება დანაშაულს, თუმცა დემორგანიზაცია ამკარაჯ. იმისათვის რომ დავადგინოთ დემორგანიზაციის და დანაშაულის მიმართება, აუცილებელია განისაზღვროს მოღვაწეობისა და ურთიერთქმედების ცნებები: როდის გვაქვს საქმე მოღვაწეობასთან და როდის მის შეწყვეტასთან, გარფინკელის მსგავსად მოღვაწეობის თუ ურთიერთქმედების ნიმუშად შეგვიძლია ავილოთ თამაში. ორგანიზაციის და დემორგანიზაციის ცნებები ერთნაირად მიუდგება როგორც სათამაშო, ისე არასათამაშო სიგუაციებს. ყოველ თამაშს თავისი წესები აქვს. თუ კონსტიტუციური წესრიგი, დამყარებული ამ წესებზე, ძალას კარგავს, წყდება თამაში და იწყება დემორგანიზაცია. ასევეა ცხოვრებაში: თუ სახელმწიფოს ან საზოგადოების მიერ დადგენილი რომელიმე ნორმა არ სრულდება, დემორგანიზაციასთან გვაქვს საქმე.

დანაშაულის სოციოლოგიაში, მას შემდეგ რაც გაარკვევს ამ ცნებათა შინაარსს, უნდა დაადგინოს, რა მიმართებაა მათ შორის, როგორია თანაფარდობა გადახრად ქცევასა და დემორგანიზაციას შორის. თამაშის წესები არ უთითებენ, რომელი ქცევაა სწორი და რომელი არასწორი.

ისინი მხოლოდ განსაზღვრავენ, არის თუ არა ჩვენი მოქმედება თამაშის ნაწილი, მაგრამ არის წესები თამაშის გარეთა სფეროში, რომლებიც განსაზღვრავენ ქვევის სისწორესა თუ არასწორობას — ესაა ინსტიტუციონალიზებულ მოლოდინთა განმსაზღვრელი მორალური წესები. ასე რომ, კოენის მტკიცებით, „გადახრადი ქცევა არ განისაზღვრება იმავე წესებით, რომელნიც განსაზღვრავენ თამაშის მოვლენებს და არ არის დემორგანიზებული მხოლოდ იმის გამო, რომ გადახრადია“. (94, 540). ამავე დროს, (გადახრად ქცევას დემორგანიზაციის წარმოშობაზე შეუძლია გავლენის მოხდენა. მისი დაჩქარება, ან დაგვიანება) თამაშის მონაწილეთა გაუთვალისწინებელი შეცვლა, ან მოთამაშის მიერ თვითნებურად თამაშის დატოვება დემორგანიზაციას იწვევს. მაშასადამე, გადახრად ქცევას შეუძლია დემორგანიზაციის დაჩქარება, მაგრამ იგი თვითონ არაა დემორგანიზაცია. თავის მხრივ დემორგანიზაციასაც შეუძლია, გარკვეული გავლენა მოახდინოს ქვევის სწორად თუ არასწორად წარმართვაში, რადგან დემორგანიზაციის ვითარებაში უფრო იოლად ხდება მწეობრივი ნორმების დარღვევა და დანაშაულებრივი ქმედებაც. ამისთვის დემორგანიზაცია ნაყოფიერი ნიადაგია) ეს ვრცელდება არამარტო თამაშზე, არამედ არასათამაშო სიტუაციებზეც. თუმცა ამ სიტუაციებისთვის კონსტიტუციური წესები არაა კოდიფიცირებული და მათ მიმართ მონაწილეთა თანხმობა არაა ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრული. ყოველდღიურ საქმიანობაში ყველაფერს საფუძვლად უდევს გარკვეული განსაზღვრა — საომარი ოპერაცია, საწარმოო საქმიანობა გარკვეული გეგმის საფუძველზე ხორციელდება. ადამიანის საქმიანობიდან ბევრს აქვს კონსტიტუირებული წესები — იქნება ეს საეკლესიო სამსახური, სალექციო-სასემინარო, თუ სხვა სახის საქმიანობა. ასეთ სფეროებში დემორგანიზაცია ან გადახრადი ქცევა დამოკიდებულია დარღვევის ინტენსიობაზე. თუ თამაშის შემთხვევაში ერთი მხარე გარკვეული სტრატეგიული გეგმით მოქმედებს, მაგრამ თუ მეორე მხარემ არ მისცა მას ამ გეგმის განხორციელების საშუალება, სტრატეგია დემორგანიზდება. თუ თამაშის წესი არ დარღვეულა, დემორგანიზება თამაშს არ შეეხება. ასევეა საზოგადოებაში. რომელიმე ფირმის გაკოტრება, ან ოპერაციის ჩაშლა არ გამოიწვევს გოგალურ დემორგანიზაციას. ადამიანთა მოღვაწეობის სხვადასხვა სფეროები შეიძლება მათი ურთიერთქმედების თვალსაზრისითაც განვიხილოთ. შეიძლება ისე მოხდეს, რომ ერთ დარგში თამაშის წესების ბუსტი შესრულება, რომელიც ორგანიზაციის აღმშენებელს იწვევს, მეორე დარგზე დადებითად მოქმედებს, და პირიქით, ერთ დარგში დემორგანიზაცია შეიძლება მეორეში დემორგანიზაციის ნიადაგს ამზადებდეს. საწარმოს ორგანიზებული მუშაობა, ისე როგორც რიგმის დარღვევა და დემორგანიზაციაც, დამოკიდებულია ნედლეულის მომწოდებლებზე, წარმოების მუშაკებზე, მომხ-

მარებელთა მსყიდველობით უნარზე. თუ რომელიმე მათგანი ირღვევა, დემორგანიზაციის საფრთხე რეალური ხდება (სიგყვა „დემორგანიზაცია“ კავშირი აქვს ეროვნულ უბედურებებთან, ომში დამარცხებასთან, ბუნებრივ კატაკლიზმებთან, რადგან ყოველი ჩამოთვლილის გამო აღამიანები პანიკაში ვარდებიან, ვარბიან, უმწეოდ და უიმედოდ რჩებიან. რაც საფრთხეს უქმნის კონსტიტუციურ წესრიგს და წარმოშობს დემორგანიზაციას.)

(დემორგანიზაცია შეიძლება წარმოიქმნას ყველა სახის მოღვაწეობასა და ყველა სიტუაციაში — ოჯახში, სკოლაში, სამუშაოზე თუ სხე. აღამიანთა ურთიერთქმედების ყოველ სისტემაში ჩაქსოვილია გადახრადი ქცევისა და დემორგანიზაციის შესაძლებლობა. თუ ორგანიზაცია კონსტიტუციურ წესებისაღმი დაქვემდებარებაა, დემორგანიზაცია მათი დარღვევაა.) თანამედროვე სოციოლოგიას არა აქვს ნათლად დადგენილი მიმართება გადახრად ქცევისა და დემორგანიზაციას შორის. რომ გაეიგოთ, რა პირობებში ხდება დემორგანიზაცია, უნდა გაანალიზდეს ორგანიზაციის პრინციპები, მათი საწინააღმდეგო იქნება დემორგანიზაციის წყარო. „ორგანიზებულობა მოვლენათა წესრიგია, რომელნიც კონსტიტუციურ წესთა ერთობლიობას ემყარებიან“. ამდენად, ორგანიზაცია ორ ძირითად პირობას გულისხმობს: 1. მოქმედების წესებში ყველა სიტუაცია და ალტერნატივა უნდა იყოს გათვალისწინებული, 2. ყველა მონაწილე უნდა იყოს დაინტერესებული, ითამამოს სწორედ ის, რაც ნაუარაუდევია კონსტიტუციური წესებით. ამ პირობათა დარღვევა დემორგანიზაციას გამოიწვევს. მაშასადამე, დემორგანიზაცია ჩნდება იქ, სადაც სიტუაცია არ ექვემდებარება მოქმედების კონსტიტუციურ წესებს და მონაწილენი არ ხელმძღვანელობენ ყველასთვის საერთო მოტივით, როცა მათი ინტერესები, ღირებულებები და მიზნები ერთიანობას მოკლებულია, რაც ანომიას იწვევს (დემორგანიზაცია წარმოიშობა იქ, სადაც წესებს არ ექვემდებარება მონაწილეთა უმრავლესობა. ერთ და ორ გამონაკლისს დემორგანიზაციის გამოწვევა არ შეუძლია.) ანომიის გამოწვევას შეიძლება ხელს უწყობდეს მოქმედების წესთა არასრულყოფილება, როცა წესებში არაა გათვალისწინებული ყველა შესაძლო სიტუაცია (გათვალისწინებელი სიტუაციის დადგომა იწვევს დემორგანიზაციას) რადგან დემორგანიზაცია და ანომია დამოკიდებულია როგორც წესებზე, ისე სიტუაციებზე, აუცილებელი ხდება კონტროლი. ისიც უნდა ითქვას, რომ კონფორმიზმი ყოველთვის არაა ორგანიზებულობის წყარო და მოგჯერ ანომიური ქცევა დემორგანიზაციას გვაყილებს თავიდან. თუ, მაგალითად, ლაშქრობის წინ ჯარისკაცები მშიერნი არიან, იმოქმედებენ კანონის საწინააღმდეგოდ, საწყობიდან ან მოსახლეობიდან მიითვისებენ საკვებს, მათი მოქმედება ლაშქრობის ორგანიზაციას შეუწყობს ხელს და არა დემორგანიზაციას.

(დანაშაულის გამოხატველ ტერმინებს შორის ერთ-ერთი ფართოდ გავრცელებულია „დევიანტობა“.) გავეანალიზოთ დევიანტური ქცევის შინაარსი და გავარკვიოთ, როგორია მიმართება დანაშაულებრივ და დევიანტურ ქცევას შორის.

დევიანტური ქცევის ანალიზისთვის, ამერიკელი სოციოლოგის სმელზერის მსგავსად, შეიძლება მიემართოთ გარკვეული კონკრეტული ქცევის მიმართ სამოგადოებრივ აზრს. სმელზერის მისეღვით, ანალიზის ობიექტია ორი დამნაშაულის საპატიმროდან გაქცევა: ერთ-ერთმა მათგანმა ჯერ შეუღლებული გაიქცა, შემდეგ ციხის ეზოში დაეშვა, ჩასვა თავისი შეყვარებული, ბანკის გაძარცვისათვის დაპატიმრებული ქალი სემანტე ლოქესი და გაურინდა. დაცვამ ვერ ესროლა, რადგან შეუღლებულების ჩამოგდება გამოიწვევდა ეზოში გამოყვანილი პატიმრების სიცოცხლის საფრთხეში ჩაგდებას. ამ ფაქტის გარშემო გამოკითხულთა ნაწილმა იგი ჩათვალა გმირობად, დიდი სიყვარულის მანიქენებლად და გაიხსენეს რობინ ჰუდის მიერ ჩადენილი საგმირო საქმეები. საზოგადოების ნაწილმა ჩათვალა, რომ ციხეები არაა საკმაოდ დაცული და „ქალაქგარეთა კლუბებს მოგვაგონებს“. მხოლოდ დამნაშაულების ექსპერტებმა გამოთქვეს აზრი, რომ ეს იყო თავსეღური გამოხატვა კანონის დარღვევით. საკითხი ისმის: ვინ იყო ეს წყვილი: დევიანტები, გმირები, შეყვარებულები, თუ ერთი, მეორე და მესამე? ამ კითხვაზე ერთმნიშვნელოვანი პასუხი არ არსებობს. რადგან მომხდარი ფაქტი მრავალმნიშვნელოვან ინტერპრეტაციას ექვემდებარება, სმელზერი გვთავაზობს ფაქტის ნაცულად მახვილი გადავიტანოთ სოციალურ მოლოდინთა განსაკერში და დევიანტობა გავიგოთ როგორც ქცევის შესაბამისობა თუ შეუსაბამობა სოციალურ მოლოდინებთან. დევიანტური ქცევის არაერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრის ერთ-ერთი მიზეზია ქცევითა კლასიფიკაციისთვის გამოყენებულ კრიტერიუმთა სიმრავლე. ერთ-ერთი მიზეზი სამოგადოების არაერთგვაროვანი დამოკიდებულებაა ერთი და იმავე ფაქტის მიმართ. აშშ-ის ზოგიერთ შტატში პროსტიტუცია არალეგალურია და დევიანტურად ითვლება, ზოგიერთში დაკანონებულია, მაგრამ მოწონებას არ იმსახურებს, ხოლო პარიზში ლეგალურია და გულისწყრომას არ იწვევს. ამჯერად მთავარია, დევიანტობის გავების ფარდობითობა და არა იმის დადგენა, დევიანტობა ემთხვევა თუ არა დანაშაულს და თუ არ ემთხვევა, რა განსხვავებაა მათ შორის (სმელზერის მტკიცებით, „დევიანტობის გაიგივება დანაშაულთან არ შეიძლება, თუმცა დევიანტობის ანალიზი ხშირად ფიქსირდება კრიმინალური ქცევით. დანაშაული, ანუ სისხლის სამართლის კანონმდებლობით აკრძალული ქცევა დევიანტობის ერთ-ერთი ფორმათაგანია“).

(128, 200). მაშასადამე, (ღვეიაცია დანაშაულზე უფრო ფართო ცნებაა, რომელიც გულისხმობს ისეთ ქვეყასაც, რომლის დროსაც სისხლის სამართლის კანონმდებლობა არ ირღვევა. არც სოციალური მოლოდინის ყოველგვარი დარღვევაა ღვეიაცია) ღვეიაცია დაკავშირებულია სოციალურ მოლოდინთა დარღვევასთან, მაგრამ არ უდრის მას (ქუჩის უადგილო ადგილას გადაკვეთა სოციალური მოლოდინის დარღვევაა, მაგრამ ღვეიანტურად არ ითვლება, თუ მას არ მოჰყვა რაიმე უარყოფითი შედეგი) სმელზერის მტკიცებით, ღვეიაციის ცნება ვაურკვევლობით ხასიათდება. „პრობლემა, რომელსაც ვაწყდებით ღვეიაციის განსაზღვრებისას, დაკავშირებულია მოსალოდნელ ქვეყათა განუსაზღვრელობასთან. ზოგჯერ არაა ნათელი. არ შეგვიძლია ვიყოთ დარწმუნებული, გზის უადგილო ადგილას გადაკვეთა ჩავთვალოთ თუ არა ღვეიაცია“. (იქვე, გვ. 200). ანალოგიური ფაქტი მრავალია (ღვეიანტური ქვეყის განსაზღვრების ერთერთ სიძნელედ მიჩნეულია მოსახლეობის სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულება ქვეყის წესებისა თუ კანონებისადმი) დემოკრატიულ სამოგადოებაში არა მარტო კონფორმული თუ ღვეიანტური ქვეყა, არამედ ამ ქვეყათა მარეგულირებელი კანონებიც არაა ერთმნიშვნელოვნად გაგებული. ზოგიერთისთვის კანონიერია მარისხუანის მოხმარების ღვეიანტურ ქვეყად ჩათვლა და მისი მომწესრიგებელი კანონები. ზოგიერთი ამას არ ეთანხმება და მიიჩნევს ინდივიდის თავისუფლების ხელყოფად, როცა მას უკრძალავენ რაიმეს მიღებას. ყოველთვის განმსაზღვრელია ღვეიანტური ქვეყის მომწესრიგებლის და ჩამდენის დამოკიდებულება ქვეყის ღვეიანტურობის განსაზღვრისადმი. მძლოლი მოძრაობის სიჩქარის გადაღახვას არ თვლის ღვეიანტურად, მაშინ როდესაც მოძრაობის მომწესრიგებელი ამას ერთმნიშვნელოვნად ღვეიანტურად მიიჩნევს. დიურკჰეიმის მსგავსად (სმელზერიც იმ აზრისაა, რომ ღვეიაცია ნორმალური მოვლენაა და ისეთივე ჩვეულებრივია, როგორც კონფორმიზმი) ღვეიაციის რელატიურობა, მოლოდინთა განუსაზღვრელობა, უთანხმოება წესების მიმართ მიგვანიშნებს, რომ ღვეიანტობა არ უნდა იყოს იარლიყი, რომლითაც სიძულვილს ვამოვხაგავთ. ისე როგორც სხვა ცნებების მიმართ, ღვეიანტობის გაგებაშიც უნდა ვიყოთ ნეიტრალური. ამ წანამძღვრებიდან ამოსვლით „ღვეიანტობა ვაიგება როგორც ჯგუფის ნორმისაგან გადახრა, რომელსაც მოჰყვება იზოლაცია, ციხე, ან დამრღვევის მიმართ სხვა სასჯელი“. (128, 203). აღნიშნულის საფუძველზე სმელზერი გამოყოფს ღვეიაციის სამ ძირითად კომპონენტს: 1. ადამიანი, რომელიც ვარკვეულ ქვეყას ავლენს, 2. მოლოდინი ანუ ნორმა, რომელიც ღვეიანტური ქვეყის შეფასების კრიტერიუმი და 3. სხვა ადამიანი, ჯგუფი ან ორგანიზაცია, რომელნიც რეაგირებენ ქვეყაზე)

გერმინთა აღნიშნულ სიმრავლეს ემატება ცალკეული ქვეყნების კრიმინალისტიკასა და დანაშაულის სოციოლოგიაში მიღებული გერმინები და ცნებები, მაგალითად, ამერიკულში: „დელიქვენტობა“, ინგლისურ-ამერიკულ სისხლის სამართალში „ტრიზნი“, „ფელონიები“ და „მისდიმინარი“. ეს გერმინები შუა საუკუნეებიდან არის ინგლისურ სამართალში და სხვადასხვა ცნების შინაარსს გამოხატავს. „ტრიზნი“ ნიშნავს სახელმწიფოს ღალატს, „ფელონიები“ განსაკუთრებით სამიშ დანაშაულობათა კატეგორიებს — მკვლელობა, გაუპატიურება, ქურდობა თუ სხვა. „მისდიმინარი“ უფრო ნაკლებად სამიშ დანაშაულობათა აღმნიშვნელია, მისით გამოხატავენ იოლი ფორმის დანაშაულობებს, რომელნიც ემიჯნებიან აღმინისტრაციულ სამართალდარღვევებს — სიყალბე, ცრუმოწმება და სხვა. ამ გერმინებს შორის „დელიქვენტობა“ ყველაზე გავრცელებულია ამერიკელებში. ამიგომ უნდა განვიხილოთ მისი მნიშვნელობა. ამერიკელი სოციოლოგები დელიქვენტობას განსაზღვრავენ ერთ შემთხვევაში როგორც „არანორმალური ქცევის გამოვლენას“ (ლემლი ვილკინსი), მეორე შემთხვევაში დელიქვენტურადაა მიჩნეული ქცევა, რომელშიც თავს იჩენს „სამართლის დარღვევისადმი ფსიქოლოგიური ტენდენცია“¹⁾ის თავისებურად გამოხატავს კანონსაწინააღმდეგო მოქმედების განწყობასაც და თვით კანონსაწინააღმდეგო მოქმედებასაც. ამდენად, მართებულად მიიჩნევენ მას დანაშაულზე უფრო ფართო ცნებად. ამ გერმინთა უფრო დაწერილებით გარკვევა შეიძლება, როცა დანაშაულის ცნებას განვიხილავთ. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ (დელიქვენტობას ბოგიერთი სოციოლოგი მხოლოდ ახალგაზრდების დანაშაულის მიმართ იყენებს, მაგრამ სხვა სოციოლოგები უარყოფენ დანაშაულის გამოხატველ ცნებათა ასეთ ასაკობრივ დიფერენცირებას.)

კრიმინოლოგებს შორის აზრთა სხვადასხვაობაა საკითხში — რა არის დანაშაულზე შეიძლება ამ აზრთა განსხვავებას ისიც უწყობს ხელს, რომ კრიმინოლოგთა ნაწილი იურისტების წრიდან არაა, სხვა დარგებიდანაა მოსული. უფრო მეტი, კრიმინოლოგთა ამერიკის შეერთებულ შტატებში იურიდიულ ფაკულტეტზე კი არ ისწავლება, არამედ სოციოლოგიის. ზოგი მკვლევარი სამართლის მეცნიერების თვალთახედვით განიხილავს მოვლენებს, მაგრამ ზოგი ქცევის უფრო მომცველი თვალთახედვითაც. კერძოდ, დანაშაულებრივი ქცევის მიმართებას იმ ღირებულებებთან, რომლებიც დომინირებენ საზოგადოებაში, ასევე ოპორტიუნური ღირებულებების მიმართ. მაგალითად, როდესაც მსჯელობენ კულტურაზე, კრიმინალური საზოგადოების ღირებულებებს განიხილავენ როგორც სუბკულტურას. ამითაა განპირობებული ძირითადი განსხვავება

დანაშაულის გაგებაში.

დანაშაულის კვლევაში პირველ რიგში დგას დანაშაულის რაობის საკითხი. არის თუ არა დანაშაული დამახასიათებელი ფაქტისთვის თავისთავად. თუ დანაშაულებრიობა განისაზღვრება ეპოქით, სოციალური ჯგუფით, სახელმწიფოთი, კოდექსით თუ სხვა. დოსტოევის „მკედარი სახლის ჩანაწერებში“ ამტკიცებს: „მიუხედავად თვალსაზრისთა მრავალგვარობისა, ყველა დამეთანხმება, რომ არსებობს ზოგიერთი ისეთი დანაშაული ყველგან და ყოველთვის, ყოველგვარი კანონებით, ქვეყნის დასაბამიდან რომ ითვლება უდავო დანაშაულად და ასეთად ჩაითვლება მანამდე, სანამ ადამიანი ადამიანად რჩება“. (5, 17-18). იქნებ მართლა ასეა და თუ ასეა, ეს ნიშნავს, რომ ფაქტში უნდა ვეძებოთ დანაშაული და მისი დანაშაულებრივი ხასიათი პრედიკატივების გარეშე ფაქტიდან იქნება მისაწვდომი, მაგრამ შემოწმების შემთხვევაში აღმოჩნდება, რომ ეს ასე არაა. ვერ დაეასახელებთ ვერც ერთ ფაქტს, რომელიც სამყაროს დასაბამიდან ყოველთვის და ყველგან ყველას მიერ ითვლებოდეს დანაშაულად. ვერც ადამიანის ზებუნებრივი ძალების და ღმერთისადმი დამოკიდებულების, ვერც ადამიანის ადამიანთან, ვერც ცხოველთა სამყაროსთან და ბუნებასთან მიმართებაში ვერ იპოვით ისეთი მოვლენას, რომელიც ყველა დროსა და ადგილზე აღიქმებოდეს როგორც დანაშაული. ავიღოთ ადამიანის ღმერთთან მიმართების სფერო, ზოგიერთი მსოფლიო რელიგია და მათ შორის ქრისტიანობა დანაშაულად თელის ღმერთისგან განდგომას, ღმერთის გმობას, თუ სარწმუნოებისადმი ღალატს. ქრისტიანობა ყველაზე სასტიკად უსწორდებოდა იმათ, ვინც საღვთო წიგნებში მოცემულ დებულებებს მეცნიერული არგუმენტაციით უარყოფდა. იყო ინკვიზიცია, ჯვაროსნული ლაშქრობანი და სხვა. მაგრამ არც ერთი მათგანი არაა ყველა ეპოქისა და ყველა ხალხისთვის დამახასიათებელი. იყო ეპოქები, როდესაც მსოფლიო რელიგიები არ არსებობდა, დაღვა ეპოქა როდესაც ღმერთისადმი ურწმუნოება ჯილდოდებოდა, ხოლო მისდამი რწმენა დანაშაულად ითვლებოდა. — ეს იყო ათეისტური სოციალიზმისთვის დამახასიათებელი ყოფილ სსრკ-ში. არათუ ღმერთისადმი უბრალოდ რწმენას არ მოიითხოვდნენ, მორწმუნეებს სდევნიდნენ, მღვდლებს მასობრივად ხვრეტდნენ. საქართველოს მღვდელთა ანტიკონკლავი ამბროსი ხელაია სასტიკად აწამეს იმისთვის, რომ გენუის კონფერენციას შესჩივლა ბოლშევიკების მიერ ღმერთისაგან დევნის შესახებ. მაგრამ ის არ შედრკა და სასამართლოზე განაცხადა: „სული ჩემი ღმერთს ეკუთვნის, გული ჩემს სამშობლოს მძორი ჩემი ჯალათებს — თქვენ და რაც გინდაც, უყავით მასო“. თუ ინკვიზიცია ურწმუნობისთვის სჯიდა, კომუნისტი ინკვიზიტორები რწმენისთვის აწამებდნენ. ეს ნიშნავს, რომ თავისთავად ღმერთისადმი დამოკიდებულებაში არცერთი პოზიცია არ შეიძლება იყოს ყველა ეპოქისა და ქვეყნისთვის ერთ-

ნაირი. თავისთავად დანაშაული ამ სფეროში არ ხდება (ავიღოთ ადამიანის ადამიანთან დამოკიდებულება: ყველაზე ვანდალურ აქტად ითვლება ადამიანის სიცოცხლის ხელყოფა. ვართმევთ იმას, რაც გამჩენმა აჩუქა, იქნებ ეს არის დანაშაული თავისთავად, ამაზეც უარყოფითი პასუხი უნდა გავცეთ). მკვლელობას ერთ შემთხვევაში დანაშაულად რომ მივიჩნევთ, მეორეში გმირობის ნიშნად მიგვაჩნია. თუ ადამიანს ყაჩაღები დაესხნენ, თავდაცვისათვის ყველა რომ დახოცოს, დანაშაულად არ ეთვლება. თუ ომის დროს მოწინააღმდეგეს მოკლავს, ეს ქცევა ჯერარსულია, თუ ბევრ მოწინააღმდეგეს დახოცავს, გმირობად ეთვლება. მამასადაბა, თავისთავად ადამიანის მკვლელობაც არ არის დანაშაულებრივი ქცევა (ავიღოთ ცხოველთა სამყარო. საზოგადოება მათდამი მოითხოვს პატივით მოპყრობას. არსებობს ცხოველთა დაცვის საზოგადოება, მაგრამ ამავე დროს პირუტყვის მასობრივად ხოცავენ სასაკლაოებში. ჩინგიბ აიგმაგოვი აღწერს, შუა აზიაში ხორცის დამზადების გეგმის შესრულების მიზნით, როგორ ნადირობდნენ ღამე სინათლით ქურციკებზე და ხოცავენ, ასევე ნადირობენ ჩრდილოეთში გარეულ ირემებზე. ანალოგიური ვითარებაა ბუნებისადმი დამოკიდებულებაში. ბუნების დაცვის სისტემა ცდილობს გაანეიტრალოს ადამიანის ზემოქმედება ბუნებაზე. თანამედროვე მეცნიერებამ წამოაყენა თეზისი — „უკან, ბუნებისაკენ“, მიუხედავად ამისა, ბუნების სასტიკი ექსპლუატაცია გრძელდება. მინდია ხეს ჭრიდა და ხე შესთხოვდა — ნუ მჭრიო. ხე-ტყის დამამზადებლები დღეს მთელ მსოფლიოში მილიონობით კუმბეგრ ხეს ჭრიან და ეს არ ითვლება ბუნებისადმი ჩადენილ დანაშაულად. (ასე რომ, რა ჩაითვალოს დანაშაულად და რა არა, ეს ფაქტის მეშვეობით არ განისაზღვრება. ამდენად, სავსებით მართებულია პიტირიმ სოროკინის მტკიცება, რომ თავისთავად არ არსებობს ფაქტი, რომელსაც ყველა არსებული კოდექსი არ მიიჩნევდეს დანაშაულად. (როდესაც ცდილობენ განსაზღვრონ დანაშაულებრივი ქცევა, პირველ რიგში მიმართავენ სამართლის კოდექსებს და ამტკიცებენ, დანაშაულია თუ არა მოქმედება, რომელიც კოდექსს ეწინააღმდეგება, მაგრამ აღმოჩნდება, რომ მთელი რიგი დარღვევებისა, სამოქალაქო თუ მნეობრივი კოდექსისა, არ ითვლება დანაშაულად. ამიტომ დააკონკრეტებენ ამ დებულებას და იტყვიან: დანაშაულია სისხლის სამართლის კოდექსის დარღვევა. როგორც სოროკინი მიუთითებს, ცდილობენ კანონთა დარღვევა ქცევის აქტთა შინაარსით განსაზღვრონ და კითხვა ისმის: „რომელი აქტებია თავისი ბუნებით დანაშაულებრივი? თუ შეიძლება მივეთითოთ თუნდაც ერთი აქტი, რომელიც თავისთავად ჩაითვლებოდა ყველა კოდექსში დანაშაულებრივად“ (135, 61). სოროკინმა ვერ აღმოაჩინა ისეთი აქტი, რომელიც ყველა კოდექსში ერთნაირად იქნებოდა დანაშაულად მიჩნეული, მამასადაბა, ფაქტი თავისთავად არაა დანაშაული) კიდევ მეტი, ჩვენი დამოკიდებულება

ფაქტების მიმართ არაა ერთგვაროვანი. ეს დამოკიდებულება კოდექსებში გამოიხატება, რადგან ყველა ეპოქას და ხალხს თავისი კოდექსი აქვს, ეს კოდექსები არაა იგივეობრივი და არც ქცევის აქტის შეფასებაში ავლენენ იდენტურობას. კოდექსი სახელმწიფოს შექმნილია და, ბუნებრივია, გაბატონებული კლასის ინტერესებს გამოხატავს. „სისხლის სამართლის კანონის ნორმები, ე. ი. ნორმები, რომელნიც შესულია სისხლის სამართლის კანონში, იცელება სოციალურ ღირებულებებზე გაბატონებულ ჯგუფთა წარმოდგენების ცვლილებათა შესაბამისად, ან კიდევ იმის შესატყვისად, როგორ მიიყვანს სოციალური განვითარების უკულმართობა სოციალურ ჯგუფებს გარდაქმნამდე და ხელისუფლების კონცენტრირების ცენტრში ცვალებადობამდე. ამგვარად, რაც წარსულში დანაშაულებრივი იყო, დღეს შეიძლება კანონიერი გახდეს. ის, რაც დღეს არსებულ ერთ-ერთ სახელმწიფოში დანაშაულებრივად ითვლება, შეიძლება მეორეში კანონიერად ითვლებოდეს“. (139, 31). სელინის მტკიცებით, „დანაშაულებრივის და, შესაბამისად, გერმინ დამნაშავის სამრისში ცვალებადობა სოციოლოგიათვის იმდენად კარგად ცნობილი ფაქტია, რომ ის დამოწმებას არ საჭიროებს“. (იქვე).

იქნებ საზოგადოების ქმედება იყოს ერთგვაროვანი და ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავდეს დანაშაულს. სამწუხაროდ, აქაც უარყოფითი პასუხი გველის. ის, რასაც საზოგადოების ერთი ჯგუფი სამშობლოს დალაგად აღიქვამს, მეორე ჯგუფისთვის სამშობლოს კეთილდღეობისაკენ მიმართული ქცევაა. უფრო მეტიც, როგორც დოსტოევსკის გმირი აღნიშნავს, „დანაშაული წარმოდგენს პროტესტს სოციალური წესწყობილების უკულმართობის წინააღმდეგ და სხვა არაფერს“. რევოლუციური მოძრაობა საზოგადოების სხვადასხვა ფენის განსხვავებულ შეფასებას იმსახურებს. არის ადამიანთა ერთი ჯგუფი, რომელიც საკუთარ ქცევას ერთმნიშვნელოვნად, გამარტივებულად და საეხებით დასაშვებად მიიჩნევს. ესაა დანაშაულის ჩამდენი ადამიანები. ადამიანის ქმედება ორ განზომილებაში პოულობს შეფასებას — ქცევის სუბიექტის მიერ ქმედების შეფასებასა და ქმედების სხვათა მხრივ შეფასებაში. სხვათა შეფასებაში ყოველთვისაა განსხვავება, მაგრამ საკუთარ შეფასებაში სუბიექტი ყოველთვის ამართლებს თავის ქმედებას, მიუხედავად იმისა, როგორი საზიანო იქნება ის დანარჩენი საზოგადოებისთვის. როგორც დოსტოევსკი წერს, ყოველი პატიმარი საპყრობილეში მოსელის შემდეგ თვინიერდება და საერთო ფერხულს უწყობს ნაბიჯს. „ეს საერთო ფერხული გარეგნულად ღგებოდა რაღაც განსაკუთრებული საკუთარი ღირსების გრძნობისაგან, რომლითაც გამსჭვალული იყო საპყრობილის თითქმის თითოეული მცხოვრები, თითქოსდა კატორღამისჯილის სახელი წარმოდგენდა რაღაც საპატიო წოდებას. არ გააჩნდათ სირცხვილისა და მონანიების არავითარი ნიშანწყალი. თუმცა იყო აგრეთვე რაღაც გარ-

ნააღმდეგო რამ ხდება. ხალხი, რომელიც თავისი ბედით, თუ თავის შეცდომა-შეცოდებათა წყალობით ჩაყენებულია განსამზერულ მდგომარეობაში, რარიც უკუღმართიც უნდა იყოს ეს მდგომარეობა, ყოველთვის შეიმუშავენს და შეითვისებს ცხოვრებაზე, საერთოდ, ისეთ შეხედულებას, რომლის თვალსაზრისითაც თავისი ყოფა-ცხოვრება ეწევენება კარგ და საპატიო მდგომარეობად. ამ შეხედულების განსამკვიცებლად ყოველი პიროვნება ინსტინქტურად უკავშირდება ადამიანთა იმ წრეს, რომელშიაც მათ მიერ შემუშაებულია ცნება ცხოვრებაზე და ამ ცხოვრებაში მათი ადგილის შესახებ. ჩვენ ამ მოვლენას განცვიფრებაში მოვყავართ, როცა საქმე ეხება ქურდებს, რომელთაც თავი მოაქეთ თავიანთი მოხერხებულობით, როსკიპებს — თავიანთი გარყენილობით, ჯამუშებს — თავიანთი უსამღერო უსინდისობით, მკვლელებს — თავიანთი უღმობელი 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 მოაქეთ თავიანთი სიმდიდრით, ე. ი. მძარცველობით, მხედართმთავრებს შორის, რომელნიც იკვებნიან თავიანთი გამარჯვებას, ე. ი. მკვლელობას, ხელისუფალთა შორის, რომელნიც გრებახობენ თავიანთი ძლიერებით, ე. ი. ძალმომრეობით! ჩვენ ვერ ვამჩნევთ ამ ხალხის მიერ, თავიანთი მდგომარეობის გამართლების მიზნით, ცხოვრების, სიკეთის და ბოროტების ცნებათა გაუკუღმართებას მხოლოდ იმიტომ, რომ ასეთ დამახინჯებულ ცნებათა მქონე ადამიანთა სამყარო მეგად ღიღია, და ჩვენც ამ სამყაროს ვეკუთვინით.

ასეთი შეხედულება ცხოვრებასა და თავის ადგილზე ცხოვრებაში შეუმუშავდა მასლოვასაც. ის კატორღამისჯილი როსკიპი იყო, და მიუხედავად ამისა, ისეთი მსოფლმხედველობა შეიმუშავა, რომლის საშუალებითაც ამართლებდა თავის საქციელს და ხალხის წინაშე კიდევაც თავი მოჰქონდა თავისი მდგომარეობით.

მისი მსოფლმხედველობა გამოიხატებოდა შემდეგში: მოხუცებული კაცების, ახალგაზრდების, გიმნაზიელების, გენერლების, სწავლელების, უსწავლელების, განურჩევლად ყველა მამაკაცის უმთავრეს ბედნიერებას შეადგენდა ლამაზ ქალთან სქესობრივი კავშირის დაჭერა. და ამიტომ ყველა მამაკაცს, თუმც ისინი თვალთმაქცობენ და საჩვენებლად თავი ისე მოაქეთ, თითქოს გართულნი არიან სერიოზულ საქმეებში, არსებითად მხოლოდ ეს ერთი სურვილი აქეთ, ამისათვის იღვწიან, ამაზე ამოსდით მათ მზე და მთვარე. თვითონ მასლოვა ხომ ლამაზი, მიმზიდველი ქალია. მის ხელთაა თილისმა — უნდა დააკმაყოფილებს, უნდა არ დააკმაყოფილებს მამაკაცთა ამ სურვილს. ამიტომ, მამასადაბე, ის არის მნიშვნელოვანი და საჭირო ადამიანი. ამ შეხედულების სისწორეს ადას-

გურებს მთელი მისი წარსული და ახლანდელი ცხოვრება.

ათი წლის განმავლობაში ყველგან, სადაც და ვისთანაც უნდა ყოფილიყო ის, დაწყებული ნებსიუდოვიდან და ბებერი ბოქაულიდან, გათავებული საპატიმროს მდამხედველებით, მასლოვა ხედავდა, რომ ყოველ მამაკაცს სჭირდება ის, მხოლოდ როგორც ქალი. მას არ ენახა თავის ცხოვრების გზაზე ისეთი მამაკაცი, რომელსაც არ სჭირდებოდა მასლოვა ქალი. ამიგომ მამრობითი სქესის მთელი სამყარო მას წარმოდგენილი ჰყავდა როგორც ერთი მთლიანი კრებული ავხორცობით აბოგებული მამაკაცებისა, რომელნიც ყოველი მხრიდან უდარაჯებდნენ მას და ყოველი საშუალებით — მოგყუებით, ძალადობით, მოსყიდვით, ან რაიმე სხვა ხერხით, ცდილობდნენ მის ხელში ჩაგდებას მხოლოდ თავიანთი ენებიანი სურვილის დასაკმაყოფილებლად.

მასლოვას ასე ჰქონდა შეცნობილი ცხოვრება. ცხოვრების ასეთი ვაგების მიხედვით, მის წარმოდგენაში ის იყო არა უკანასკნელი, არამედ ძალიან მნიშვნელოვანი ადამიანი. ასეთ შეცნობას ცხოვრებისას, თავის ასეთი შეხედულებას მასლოვა უფრთხილდებოდა და ელოლიავებოდა ყველაფერზე უფრო ამ ქვეყანაზე. არც შეეძლო არ გაფრთხილებოდა, რადგან ეს შეხედულება რომ შეეცლოდა და დაჰკარგეოდა, თვითონ მას ეკარგებოდა მნიშვნელობა და ის ადგილი საჭირო ადამიანთა შორის, რომელსაც მას ამქვეყნად ცხოვრების ასეთი ვაგება ანიჭებდა. და რათა არ დაეკარგა თავისი მნიშვნელობა ცხოვრებაში, მასლოვა ინსტინქტურად ჩასჭიდებოდა ადამიანების იმ წრეს, სადაც ცხოვრებას უყურებდნენ ისე, როგორც ის“ (14, 156-158). რასკოლნიკოვი უამრავ მოტივს ასახელებს, რომლითაც უნდა, რომ გაამართლოს მევახშე დედაბრის მკვლელობა: „ერთი მხრივ გუგუცი, უამრო, ბოროტი და ყველასთვის უსარგებლო, პირიქით, მავნე, არაფრის მაქნისი ბებრუხანა, რომელმაც თვითონაც კი არ იცის, რისთვისა ცოცხლობს და დღეს არა ხვალ უთუოდ გადაბრუნდება და მოკვდება...“

მეორე მხრივ ახალგაზრდა, ნორჩი ძალები ათასობით იღუპებიან უშემწეოდ, ასეა ყველგან! ასი და ათასია ასეთი კეთილი საქმე და დაწესებულება, რომელთაც, ვინ იცის, როგორ დაეხმარებოდა და ფეხზე დააყენებდა ბებრუხანასაგან მონასტერში შეწირული ფული! შარავგზამე ასობით და ათასობით დარჩენილ არსებათ და ოჯახობათ იხსნიდა სიღარიბისა, გახრწნილებისა და გარყენილებისაგან, ვენერიული საავადმყოფოსაგან, — და ყოველივე ეს მისი ფულით ვაკეთდებოდა. მოჰკალ იგი, წაიღე ფული და მერე თავი საკაცობრიო და საზოგადო საქმეს ამსახურე! როგორ გვონია, ნუთუ ერთ პაწია დანამაულს ესოდენ კეთილი საქმე ვერ გამოისყიდოდა? ერთი სიცოცხლის წილ ათასი სხვა იქნებოდა გახრწნილებისა და გარყენილებისაგან ხსნილი. მოკვდებოდა ერთი, მაგრამ სამაგიეროდ ასი სხვა გამოცოცხლდებოდა, — აქ ხომ უბრალო

ანგარიშია! მაგრამ რას ნიშნავს ამ ჭლექიანი, გუგუცი და ბოროტი ბებრუსანას სიციოცხლე, თუ იმას სხვების სიციოცხლესთან ერთად აეწონდაეწონით? მკბენარისა და ნესგის ჭიის სიციოცხლემე მეგად ხომ არა ღირს. იმიგომ რომ ბებრუსანა მავნებელია მხოლოდ, იგი სიციოცხლეს სწოვს სხვებს“. (6, 91-92). რასკოლნიკოვი ღუნიას შენიშვნაზე, რომ განჯვისთვის მზადყოფნა ანახევრებს დანაშაულს, ბრაბით შენიშნავს: „დანაშაული? რა დანაშაული? ის, რომ მე მოეკალი საზიზღარი, ავი გილი, მეეახხმე მოხუცი, არაეის რომ არ სჭირდება, რომლის მოკელისთვის ორმოც ცოდვას გააპატიებენ, რომელიც ღარიბებს სისხლს სწოვდა და ესაა დანაშაული?“ ღუნიას შენიშვნაზე, როღიონ, შენ სისხლი დაღვარე! — იგი პასუხობს: „სისხლს ყველა ღვრის. სისხლი ყოველთვის იღვრებოდა და დაიღვრება როგორც ჩანჩქერი. მას შამპანურიეით ღვრიან, რისთვისაც კაპიტოლიუმში გვირგვინს ადგამენ და უწოდებენ კაცობრიობის კეთილისმყოფელს“. „პრინციპი მოეკალი და არა ადამიანი? მართალია,პრინციპი მოეკალიმაგრამ არ გადამიღახავს კიაგამოღმა დაერჩი“. ასეთია რასკოლნიკოვის თავისმართლება. კიღეე მეტი, მას შიაჩნია, რომ მისმა მოქმედებამ ფაქტობრივად მისიეე თეითმკვლელობა განახორციელა. „განა მე ღედაბერი მოეკალი? მე ჩემი თავეი მოეკალი და არა ღედაბერი. მე ჩემი თავეი საუკუნოდ დაეასამარე, ღედაბერი კი ემმაკმა მოკლა და არა მე“.

ყოველიეე გემოთქმული გვაიძულებს, დაესვათ საკითხი — „არის თუ არ არის დანაშაული?“ რასკოლნიკოვის ამ კითხვაზე უნდა ეუპასუხობთ: დანაშაული არსებობს, მაგრამ არა აბსოლუტური სახით. არც თავისთავად და არც სამოგადოების შეფასებით დანაშაული არ არის ისეთი, რომ შეგვეძლოს ვთქვათ, ესა და ეს ქცევა ყოველთვის და ყველა ხალხისთვის დანაშაულია. დანაშაული შეფარდებითია, ყოველი ეპოქა თუ ხალხი იყელის თავის წარმოდგენას დანაშაულზე. დიურკჰეიმმა აჩვენა დანაშაულის მრავალი სახე, რომელიც წარსულში სისხლის სამართლის სფეროს ეკუთვნოდა, თანდათან გადაეიდა სამოქალაქო კოდექსის სფეროში და ამით სახე იცვალა. ყოველი სამოგადოება, ეპოქა, ხალხი სახელმწიფო თავისებურად განსაზღვრავს იმ ქცევათა ჯგუფს, რომელსაც დანაშაულებრივი ეწოდება. დანაშაულის რელატიურობა და მისი დამოკიდებულება; გრადიციებზე, ჩეეეებზე, ღირებულებებზე, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ მრწამსზე, ცხოვრების წესზე, „სოციალურ ჯგუფებსა, სახელმწიფოსა და სხვა სახის ინსტიტუტებზე, მიგვანიშნებს, რომ დანაშაულის შემეენებაეც ისტორიულ განზომილებაში უნდა ხდებოდეს და არ უნდა ვეძებოთ აბსოლუტური დანაშაულებრივი ქცევის ფორმები.

აღსანიშნავია, რომ დანაშაულის განსაზღვრებანიეც არაა ერთმნიშვნელოვანი. ზოგიერთი კრიმინოლოგი დანაშაულად მიიჩნეეც კანონისაგან ყოველგვარ გადახრას, ზოგიერთი დანაშაულის კატეგორიას უფრო

ვიწროდ განიხილავს, როგორც სისხლის სამართლის კანონების დარღვევას. ზოგიერთისთვის დანაშაულია საზოგადოების ინტერესების ხელყოფა. საილუსტრაციოდ მოვიტანოთ დანაშაულის რამდენიმე განსაზღვრება. ამერიკელი მეცნიერები: მაიკლი და ადლერი შრომაში — „კრიმინალი, კანონი და სოციალური მეცნიერებანი“ — წერენ: „დანაშაულის ყველაზე ზუსტი განსაზღვრება დანაშაულებრივად თელის სისხლის სამართლის კოდექსით აკრძალულ ქცევას. დანაშაულის იურიდიული განსაზღვრება არა მარტო ზუსტი და არაორაზროვანია, არამედ ერთადერთი შესაძლო განსაზღვრებაა“. მათი აზრით, „დანაშაულის განსაზღვრების უსასრულო რაოდენობა იყო შემოთავაზებული. თუ მათ კონტექსტის გარეშე ავიღებთ, დაგვრჩება შთაბეჭდილება, რომ იურიდიულ ჩარჩოებს სცილდებიან, მაგრამ დაკვირვებით განხილვისას აღმოჩნდება, რომ ისინი სოციოლოგიური ფრაზეოლოგიით დაფარული იურიდიული ფორმულირებანი“. სხვაგვარია ვითარება გერმანელი კრიმინოლოგის მაკარეიზის მიერ შემოთავაზებულ განსაზღვრებაში, რომელიც დანაშაულს ქცევის ნორმის ტერმინებში განსაზღვრავს. „დანაშაულია მოცემული სოციალური ჯგუფის წევრის ის ქცევა, რომელსაც ამ ჯგუფის დანარჩენი წევრები იმდენად საშიშად მიიჩნევენ, ან მოქმედის ანტი-სოციალურ განწყობას იმდენად მაღალი დონისად თვლიან, რომ ჯგუფი საჯაროდ და კოლექტიურად რეაგირებს მასზე იმით, რომ ცდილობს, პიროვნებას წაართვას ზოგიერთი უფლებათაგანი“. სელინის მტკიცებით, მნანეცკიც ცდილობს, თავი დააღწიოს იურიდიულ განსაზღვრებას და გადავიდეს უფრო ფართო სოციალურის სფეროში. „რამდენადაც კოლექტიურ სისტემას ყოველი მისი წევრისთვის სოციალური მნიშვნელობა აქვს, ამდენად ეს სისტემა განსაკუთრებული ღირსების მქონეა, რომელიც სრულებით არ ახასიათებს წმინდა ინდივიდუალურ სისტემებს. ამდენად, ინდივიდუალური ქცევა, რომელიც საფრთხეში აგდებს კოლექტიურ სისტემას და ზიანს აყენებს მის რომელიმე ელემენტს, ინდივიდუალობის წინააღმდეგ მიმართული აგრესიიდან სრულებით განსხვავებულად წარმოგვიდგება (რასაკვირველია, იმ შემთხვევათა გარდა, როდესაც აგრესია ამიანებს როგორც კოლექტიურ, ისე ინდივიდუალურ ღირებულებებს). ასეთი აქტი არა მარტო ზიანის მომგანია, არამედ ბოროტებაა, სოციალური ღირებულების დარღვევაა, კოლექტიური სისტემის უმაღლესი ღირებულების ხელყოფა. ასეთი მოქმედების სპეციფიკურობის გამოსახატავად საუკეთესო ტერმინია სიტყვა „დანაშაული“. ამ სიტყვის აღნიშნული მნიშვნელობით გამოყენებისას გასაგებია, რომ მას ეანიჭებთ უფრო ფართო მნიშვნელობას, ვიდრე კრიმინოლოგიაში აქვს, მაგრამ ჩვენ დარწმუნებული ვართ, კრიმინოლოგიამ სასურველია, კვლევა უფრო ფართო საფუძველზე განახორციელოს, რადგან მას ჯერაც აკლია საჭირო თეორიული ბაზა. იურიდიული განსაზღვრებანი წინარე

კელევის შედეგებზე არაა დაფუძნებული და არც მომავალი კელეების სამსახურისთვის ყალიბდება. ამიტომ მათ არა აქვთ პრეტენზია, იყვნენ ღირებულნი, როგორც მეცნიერული განზოგადებანი ან ეერისტიკული პიპოთეზები“. (139,37-38). ამ შემთხვევაში სოციოლოგიური გაგება დაპირისპირებულია იურიდიულთან, გამოდის, რომ იურიდიული განსაზღვრება მხოლოდ პრაქტიკული დანიშნულებისაა, რათა ქვევას მიუღვს კანონი. სოციოლოგიური განსაზღვრება კი ეძიებს თეორიულ მეცნიერულ საფუძვლებს. ანალოგიურ განზომილებაში მოძრაობს დიურკეიმის მიხედვით, „დანაშაული ისეთი მოქმედებაა, რომელიც შეურაცხყოფს კოლექტიურ გრძნობებს“. უკვე ამ რამდენიმე განსაზღვრებიდანაც ნათელია, რომ საქმე გვაქვს დანაშაულის სხვადასხვა გაგებასთან. ერთ-ერთის მიხედვით, დანაშაულია ის, რაც კანონს ეწინააღმდეგება. დანაშაულის ეს ლეგალისტური გაგება შემდგომ მუსტდება კრიმინოლოგების მიერ, რადგან აღმოჩნდება, რომ ყოველგვარი კანონის დარღვევა არაა დანაშაულის მაჩვენებელი. ზნეობრივი კოდექსის, სამოქალაქო კანონების დარღვევები საზოგადოებისთვის მიუღებელია, მაგრამ დანაშაულებრივად არ ითვლება. ამიტომ ლეგალისტი კრიმინოლოგები აზუსტებენ დანაშაულის განსაზღვრებას და შემოფარგლავენ სისხლის სამართლის კანონების დარღვევით. ამის საპირისპიროა დანაშაულის ანტილეგალისტური გაგება, რომლის მიხედვითაც საზოგადოების, კოლექტივის ინტერესების საწინააღმდეგო, ე. ი. ანგისაზოგადოებრივი და ანტიკოლექტიური ქმედებანი, მიჩნეულია, დანაშაულად, რადგან ისინი იმ ღირებულებებს უგულვებელყოფენ, რითაც სულდგმულობს საზოგადოება და კოლექტივი. ზოგიერთი ფიქრობს, რომ დანაშაულის ლეგალისტური გაგება ძირითადად იურიდიული ხასიათისაა, ხოლო დანაშაულის საზოგადოების ინტერესებთან დაპირისპირება სოციოლოგებიდან მოდის. ასეთია ზნანეცის თვალსაზრისი. ამ თვალსაზრისს არ ეთანხმებიან კრიმინოლოგთა და დანაშაულის სოციოლოგიის წარმომადგენელთა უმრავლესობა. განსაკუთრებით უარყოფენ დანაშაულის განსაზღვრას ანგისაზოგადოებრივი მოქმედებით, რადგან საზოგადოების ინტერესების საწინააღმდეგო ქვევის დანაშაულებრივად მიჩნევისთვის არაა მყარი კრიტერიუმი. ერთმნიშვნელოვნად შეუძლებელია განესაზღვროთ საზოგადოების და ინტერესის ცნებები, ისე როგორც მათი ერთიანობა. რას ნიშნავს საზოგადოებრივი ინტერესები მუსტად დადგენადი არაა და ამდენად ის კრიტერიუმად არ გამოდგება.

კრიმინოლოგთა ღილი პროტესტი გამოიწვია სატერლენდის მიერ შექმნილმა თეთრსაყულოიანთა დანაშაულის თეორიამ, რომელიც დანაშაულის ზნანეცისეულ გაგებას აერყელებს არა მარტო ინდივიდებზე, არამედ ტრესტებსა და კორპორაციებზეც. ამ თეორიის არსი შემდეგია: ინდივიდუალური დამნაშავენი წერილმან დანაშაულთა წარმომადგენ-

ლებია იმათთან შედარებით, ვინც „გამოუსწორებელ ზიანს აყენებს საზოგადოებას“. საგერლენდის აზრით, ასეთია უმაღლესი სოციალურ ეკონომიკური კლასის ის წარმომადგენლები, რომელნიც კანონს არღვევენ საქმიანი აქტივობის პროცესში და ყურადღების გარეშე გოეებენ ნდობის ფაქტორს. საგერლენდმა ასეთ დანაშაულს „თეთრსაყელოიანთა დანაშაული“ უწოდა. მოგიერთის აზრით, თეთრსაყელოიანები კანონის ანბანს არ არღვევენ, მაგრამ მათი დანაშაული თავს იჩენს სიხარბეში.

დანაშაულის ამ სახეობის განსაზღვრებაში ფიგურირებს გამოიქმა, „სოციალურად მავნე ქმედება“. თეთრსაყელოიანთა დანაშაულში საგერლენდი აერთიანებს, როგორც სისხლის სამართლის, ისე სამოქალაქო კოდექსის დარღვევას, თუ ის სოციალურად მავნეა. კრიტიკოსების აზრით, დამნაშავე ყოფილა ყველა, ვინც აქებს და რეკლამას უწევს თავის საქონელს გასაღების მიზნით, ვინც უარს ამბობს მოსამსახურეთათვის ხელფასის მომაგებაზე, ან კიდევ წარმოებაში პროფკავშირების შექმნაზე, რადგან ყველაფერი ეს მოგებას ამცირებს. შეიძლება დანაშაულად ჩაითვალოს, კონკურენტების დამარცხების მიზნით, საქონლისთვის ფასის დაკლება. იმის განთავისუფლებაც, ვინც კოლექტივში ვერ ასრულებს დაკისრებულ მოვალეობას. თუმცა არცერთ ასეთ მოქმედებაში სისხლის სამართლის კოდექსი არ ირღვევა. პოლ ტაპენის აზრით, „კრიმინოლოგიას თუ უნდა ოდესმე მეცნიერება ვახდეს, ან აღწერითი ინფორმაციის საცაფი მაინც იყოს, მას არ შეუძლია შეურიგდეს ასეთ გაურკვეველ და ცვალებად ნომენკლატურას. განსაკუთრებით საშიშია „თეთრსაყელოიანთა დანაშაულის“ ტერმინის გამოყენება, რადგან ამას შეუძლია ეკონომიკური ეთიკის სფეროში შეფასებათა ინდივიდუალური სისტემების უჩვეულო მრდის გამოწვევა“. (139, 66). ყველას შეუძლია დაადანაშაულოს ყველა, რადგან დამნაშავის იარლიყის მიწებება სისხლის სამართლის კოდექსის დარღვევის კრიტერიუმის გარეშე ხდება, თანაც იმათ მიმართ, ვინც საზოგადოებას განაგებს და ასაზრდოებს. ასეთი ხალხით უკმაყოფილო მეამბოხეთა რიცხვი არ მცირდება. მაშასადამე, სულ უფრო მეტს ექნება საშუალება, დამნაშავედ ჩათვალოს ყველა, ვინც არ მოსწონს. მეორე მხრივ კონსერვატორებს შეუძლიათ, ყველა ქცევას უაღრესად მაღალი ღირებულება მიაწერონ: „ეს არაა კრიმინალი“ და არც სოციალური ტერმინებია: „არაკეთილსინდისიერება“, „სამართლის დარღვევა“, „დისკრიმინირება“, „საზოგადოებისთვის ზიანის მიყენება“ და სხვა მსგავსი. ეს ტერმინები, რომელთაც იყენებენ თეთრსაყელოიანთა დანაშაულის თეორიის მომხრენი, თავისთავად არ იძლევიან საშუალებას, განვასხვავოთ დამნაშავე უდანაშაულოსაგან. დანაშაულის განუსაზღვრელი მრავალმნიშვნელოვანი კონცეფციები ის საბედისწერო ნაკლია, როგორც სამართლებრივი სისტემის, ასევე სოციოლოგიის

სახეთა, რომელიც ესწრაფვის შეინარჩუნოს ობიექტურობა. ისინი სამუალებას აძლევენ მოსამართლეს, ადმინისტრატორს და შეიძლება სოციოლოგსაც, საკუთარი თვალთახედვის მიხედვით, დამნაშავეის კატეგორიას მიაკუთვნონ ყოველი პირი ან კლასი, თუ მათ ჩათვლიან უპატიოსნოდ. ეს არც პოლიტიკურად და არც სოციოლოგიურად არ შეუწყობს ხელს სასურველი მიზნის მიღწევას“. (139, 66-67).

ტაქენი ანალოგიურ შედეგებს ხედავს მოზარდთა დელიქვენტობის ანტისოციალურის, თუ საზოგადოებრივად მავნეს, კრიტერიუმით დადგენის მცდელობაში. არეულობა, რომელიც დანაშაულის განსამღვრებაში არსებობს, გამოწვეულია დანაშაულის კრიტერიუმის სისხლის სამართლის კანონის დარღვევის გარეთ ძიებაში, — იქნება ეს საზოგადოებრივი ინტერესების, ვაბატონებული ღირებულებების ხელყოფა თუ სხვა ეგრეთწოდებულ საზოგადოებისთვის მავნე ქცევათა დადგენის მცდელობა.

[დანაშაულის საკითხის გარკვევაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტია დანაშაულის სუბიექტის განსამღვრა] მას შემდეგ, რაც ელენდ სატერლენდმა შეცვალა ტრადიციული წარმოდგენა დამნაშავეებ როგორც ინდივიდზე და შესაძლებლად ჩათვალა, ინდივიდის გვერდით დამნაშავედ აღიარებულ იქნეს ორგანიზაციები, ვითარება გართულდა. სატერლენდმა გამოთქვა აზრი, რომ შეიძლება დანაშაულს სჩადიოდეს თეთრსაყელოიანები, ანუ ბიზნესმენები და ორგანიზაციები, რომელიც ისინი კურირებენ. სატერლენდმა თავისი თეზისის დასასაბუთებლად ორი ძირითადი ნიმუში დაასახელა: 1. გარკვეული ქმედების საკანონმდებლო აღწერა, როგორც დანაშაულის განსამღვრის აუცილებელი პირობა და 2. ქმედების დახასიათება, როგორც საზოგადოებრივად მავნესი და კანონში მის დასჯადობაზე მითითება. სატერლენდმა ამ ორი კრიტერიუმის მომარჯვებით განიხილა აშშ-ის სასამართლოებისა და კომისიების დადგენილებანი 70 უმსხვილესი ინდუსტრიული და საეაჭრო კორპორაციების მისამართით, რომელთა მიმართ გამოყენებული იყო 4 გიპის საკანონმდებლო აქტი. სახელდობრ, ანტიკრესტული კანონმდებლობა, ყალბი სარეკლამო განცხადებების საწინააღმდეგო კანონები — შრომითი ურთიერთობის შესახებ, ეროვნული კანონი და საპატენტო თუ საავტორო უფლებათა დარღვევის შესახებ კანონი. სატერლენდმა დაადგინა, რომ სასამართლოებისა და კომისიების მიერ კორპორაციათა მიმართ გამოტანილია 547 დადგენილება. მათში ნათქვამია, რომ ქმედებანი, რომელთა მიმართ ისინი გამოიყენეს, კანონგარეშეა, თუმცა, სისხლის სამართლის კანონი მხოლოდ 49 შემთხვევაში იქნა გამოყენებული. გამოდის, რომ ყველა არაკანონიერი ქმედება არ ითვლება დანაშაულებრივად, მაგრამ იმ კრიტერიუმის გამოყენებით, რომელიც საზოგადოებისათვის საშიანოს და დასჯად ქცევას მიიჩნევს დანაშაულად,

ყველა აღნიშნული ქმედება დანაშაულებრივია. გრესგები და ორგანიზაციები მათ ქმედებაში გამოაულებენ როგორც ნორმალურ, ისე არანორმალურ, როგორც დანაშაულებრივ, ისე არადანაშაულებრივ საქმიანობას. ოთხივე გემოთ აღნიშნული კანონი მიუთითებს იმაზე, რომ ისინი მოწოდებულნი არიან, დაიცვან ადამიანთა უფლებები და როდესაც ეს უფლებები შეზღუდულია, დანაშაულთან გვაქვს საქმე. სულ ერთია, ასეთ დანაშაულს ინდივიდების, ჯგუფების თუ საზოგადოების მიმართ ჩადიან, თუმცა ყველა ქმედება ერთნაირი სიმძიმის დანაშაულად არ ჩაითვლება. ზოგიერთის მიმართ იყენებენ მინიმალური დანაშაულის, ანუ მისდამინორის კატეგორიას, რომელიც ახლოა ადმინისტრაციულ სამართალდარღვევებთან. საგერლენდი განიხილავს კანონიერების დარღვევის ოთხსავე შემთხვევაში რა სახის სასჯელია გათვალისწინებული. ჩვენ განვიხილავთ მხოლოდ ერთს, ანტიგრესტული კანონმდებლობის დარღვევის შემთხვევას. მის მიმართ გამოიყენება სამი სახის სასჯელი, სამივე მისდამინორის სფეროდან. პირველ შემთხვევაში სისხლის სამართლის კანონით უსჯიან ციხეს ან ჯარიმას, მეორე შემთხვევაში იუსტიციის სამინისტრო აიძულებს სუბიექტებს, შეასრულონ კანონი, მესამე შემთხვევაში დაზარალებულებს შეუძლიათ შეიგანონ სარჩელი და მოითხოვონ ზარალის სამმაგი ანაზღაურება. სამივე შემთხვევაში დაფიქსირებულია სისხლის სამართლის კანონის დარღვევა და დანაშაული, მიუხედავად იმისა, სამოქალაქო სამართალი გამოიგანს დადგენილებას თუ სისხლის სამართლის სასამართლო. საგერლენდის მსჯელობის მთელი პათოსი იმის დემონსტრირებაა, რომ „კორპორაციების მიერ კანონების დარღვევა ძირეულად არ განსხვავდება კანონის იმ დარღვევათაგან, რასაც სხვა დამნაშავენი ჩადიან“. (139, 52). მიუხედავად ამისა, კანონის მცველნი ყოველნაირად ცდილობენ, გამოაყალკეონ თეთრსაყელოიანები დამნაშავეთა კატეგორიიდან. საგერლენდი ამას ხსნის იმ გარემოებით, რომ დამნაშავე ჩვენს ცნობიერებაში დაკავშირებულია სუბიექტთან, რომელიც უცხოა ჩვენთვის და აღიქმება ჩვენ მიერ, როგორც კულტურას მოკლებული, ჩვენი სამყაროს მიღმა და მასზე დაბლა მდგომი, მაშინ როდესაც თეთრსაყელოიანები ჩვენი ალფრთოვანების და პატივისცემის საგანია. მათ მიმართ მოწინააღმდეგის გრძობა გვამოძრავებს. ამიგომ არც კანონმდებელს და არც კანონის აღმსრულებელს არ უნდა მათი დამცირება, ისინი საზოგადოების კერპებია. საზოგადოება ერიდება კერპების მსხვერველს. ამიგომ მათ მიმართ არ იყენებს დანაშაულის ცნებას მაშინაც, როდესაც მათი საქმიანობა დანაშაულებრივია.

ერთ-ერთი მიზეზი, რის გამოც თეთრსაყელოიანთა დანაშაული ნაკლებად ფიგურირებს, ისიცაა, რომ საზოგადოება ცდილობს, ნაკლებად გამოიყენოს სისხლის სამართლის რეპრესიული კანონები და სასჯელის მკაცრი ზომები შეცვალოს ნაკლებად რადიკალურით, იქნება ეს

პირობითი სასჯელი თუ სხვა ფორმა. ამას ისიც უწყობს ხელს, რომ სამოგადოება დარწმუნდა, სასჯელის გამკაცრებას არ მოყვება დანაშაულის შემცირება. გარდა ამისა, სამოგადოების სხვადასხვა ინსტანციებში — ოჯახსა, სკოლასა და ეკლესიაში სასჯელს ნაკლებად მიმართავენ და სასჯელის გამოყენებაში სახელმწიფოსაც ნაკლებად უჭერენ მხარს. სახელმწიფოს არა მარტო თეთრსაყელოიანთა მიმართ, არამედ მოზარდთა დელიქვენტური ქცევისადმიც ნაკლებად სურს დანაშაულის დამლის გამოყენება. არსებობს რაღაც მორალური ბარიერი, თუ თავისებური სიბრალული ახალი თაობისადმი დამნაშავეის ცნების მიყენების საკითხში. თუმცა ეს სიბრალული უფრო ნაკლებად ელინდება ახალი თაობის მიმართ, ვიდრე თეთრსაყელოიანთა მიმართ. ეს გამოწვეულია იმით, რომ დელიქვენტ მოზარდთა უმრავლესობა ნაკლებად პრესტიჟული კლასების წარმომადგენელია და მათი ბედი ელიტას ნაკლებად აწუხებს. გარდა ამისა, ისიც მისაღებია მხედველობაში, რომ თეთრსაყელოიანთა დანაშაული რთული და ძნელად გამოსაყენებია და ამ დანაშაულის მიმართ მასმედია სამოგადოებრივ ამრს არ წარმართავს, რადგან მასმედია თეთრსაყელოიანების განკარგულებაშია და ამ დანაშაულთა საჯაროდ გამოგანა თვითგვემის გოლი იქნებოდა. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ თეთრსაყელოიანთა დანაშაული ნაკლებად ეხება ინდივიდთა მორალურ ნორმებს, ვიდრე პიროვნებათა კრიმინალური საქმიანობა. ამიგომ მათ მიმართ შემწყყნარებლობა სამოგადოებისთვის ჩვეულებრივია. საგერლენდი მრავალ სხვა ფაქტორსაც აანალიზებს, რომლებიც თეთრსაყელოიანთა თუ კოლექტიურ დანაშაულთა არსებობას ასაბუთებს და სრულად ახსნის, რატომღა სამოგადოება მათ მიმართ შემწყყნარებელი. ამის მიუხედავად, როგორც კრიმინოლოგების, ისე სოციოლოგების წრიდან საგერლენდის თეორიას მრავალი კრიტიკოსი გამოუჩნდა, მათ შორის გემოთ მითითებული პოლ გაპენიც, მაგრამ ისიც ნიშანდობლივია, რომ თეთრსაყელოიანთა დანაშაულის თეორია გაიზიარა მრავალმა სოციოლოგმა და კრიმინოლოგმა, მათ შორის კონენმა. მისი მტკიცებით, უკანასკნელ პერიოდში საგერლენდის მიერ გაანალიზებულ თეთრსაყელოიანთა დანაშაულის თეორიის მიმართ გაიზარდა ინტერესი. საგერლენდის ნააზრევში ამ თეორიამ პირველი სერიოზული სოციოლოგიური ანალიზი მიიღო. თუმცა, კონენის აზრით, ისიც აღსანიშნავია, რომ თეთრსაყელოიანთა დანაშაულის ცნებით არაა მოცული ყველა ის დანაშაული, რასაც მაღალი სამოგადოებრივი მდგომარეობის მქონე პირები სჩადიან. ძირითადად ეს ცნება მოიცავს ბიზნესმენებისა და კორპორაციების იმ დანაშაულებრივ საქმიანობას, რასაც ისინი იყენებენ მათი საქმეების უკეთ წასამართლავად. მასში შედის მთავრობის დადგენილებათა დარღვევა კარტელების და სხვა გაერთიანებათა შექმნის აკრძალვის შესახებ, რომელიც მიმართულია ვაჭრო-

ბის შეზღუდვისაკენ. საკვები პროდუქტების მიმართ ეკოლოგიური მოთხოვნების შესახებ დადგენილებათა დარღვევა, შეცდომაში შემყვანი ყალბი რეკლამა, საფონდო ბირჟებზე უკანონო ოპერაციები და ა. შ. „აქციები, რომლებზეც არის მსჯელობა, სისხლის სამართლის სტატუსის დარღვევაა და, მაშასადამე, როგორც სატერლენდმა მიუთითა, კრიმინალური კვლევის მართლმომიერი ობიექტებია და დანაშაულებრივი ქცევის თეორიის შექმნისას მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული“. (19, 295).

ამ თეალსაზრისს იზიარებენ სხვა ცნობილი სოციოლოგებიც.

სიძნელები, რომლებიც წარმოიშვა დანაშაულის განსაზღვრების სხვადასხვა მცდელობაში, კვლავ თავს იჩენს როგორც კი დაისმის კითხვა — ვინ შეიძლება ჩაითვალოს დამნაშავედ? თუ დანაშაულის ცნება არ არის განსაზღვრული ერთმნიშვნელოვნად, მეუძლებელია დამნაშავის საკითხიც ასევე მრავალსახოვან ინტერპრეტაციას არ ექვემდებარებოდეს. მართალია, თუ დანაშაულად საზოგადოების ინტერესების ხელყოფას მივიჩნევთ, დამნაშავე ის იქნება, ვინც არღვევს ამ პრინციპს. თუ დანაშაულად მიჩნეულია კოდექსის დარღვევა, ვინც ამას სჩადის, ის იქნება დამნაშავე. მაგრამ სიძნელებებს აქაც ვერ დავაღწევთ თავს. საკითხი ისმის — დამნაშავე მხოლოდ პიროვნება შეიძლება იყოს, თუ ჯგუფი, იქნებ ორგანიზაციაც, კოლექტივიც. გრადიციულად დამნაშავედ ინდივიდს მიიჩნევენ. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ამერიკელმა სოციოლოგმა სატერლენდმა (თუ საზერლენდმა) შექმნა თეთრსაყელიანთა დანაშაულის თეორია, რომლის მიხედვით ყოველ კომერციულ ორგანიზაციას თუ საწარმოს შეუძლია გახდეს დამნაშავე, თუ ის საზოგადოებას რეკლამის გზით ატყუებს, ან აწვდის პროდუქციას, რომელიც საზოგადოების ინტერესებს ეწინააღმდეგება, გამოდის, რომ ორგანიზაციაც შეიძლება იყოს დანაშაულის სუბიექტი. მოვიყვანოთ ჩვენი რესპუბლიკის ცხოვრებიდან მაგალითი. სივარეტის იმპორტზე დასპეციალებული ორი ფირმა — „ომეგა“ და „ელიზი“ — ერთმანეთს კონკურენციას უწევდნენ. როგორც ჩანს, „ომეგამ“ ამ კონკურენციაში შეძლო წარმატების მიღწევა. „ელიზმა“ დაშვებული საშუალებებით რომ ვერ გაუძლო კონკურენციას, მიმართა აკრძალულ ილეთებს. მეტოქე ფირმის წევრებს დიდძალი თანხა წაართვა. ფაქტობრივად ეს არის ორგანიზაციის მიერ ორგანიზაციის წინააღმდეგ ჩადენილი დანაშაული. და საკითხი ისმის: აღიქმება თუ არა ეს ორგანიზაციის დანაშაულად, თუ ისევ ინდივიდებს მიეწერება? უფრო ნათელი რომ იყოს ამ სახის დანაშაულის საზოგადოებრივი ინტერესების წინააღმდეგ მიმართული ღონისძიებანი, ავიღოთ ახლო წარსულში ფართო ქსელის სახით განვითარებული ორგანიზაციები, ფინანსური საკრასტო კომპანიები, რომლებმაც 30 000 000 დოლარი მიითვისეს. 55 000 ადამიანი გააცურეს. არის თუ არა დამნაშავე ეს კომპანიები, თუ დანაშაული ისევ ინდივიდებზე, ამ კომპანიათა

დამაარსებლებზე გავრცელდება და არა ორგანიზაციებზე. მოკლედ, საკითხი ისმის, ინდივიდის გვერდით თუ შესაძლებელია ორგანიზაციაც იყოს დანაშაულის სუბიექტი. ვფიქრობთ, საგერლენდის მოწინააღმდეგეების მიერ ამ შესაძლებლობის უარყოფა დამაჯერებლობას მოკლებულია. რასაკვირველია, ძნელია დაადანაშაულო ორგანიზაცია იმაში, რომ მის საქონელს უწევს რეკლამას, მაგრამ, როდესაც ორგანიზაცია ადგება თაღლითობის გზას, აწარმოებს ფალსიფიცირებულ პროდუქციას და მას ასაღებს ნატურალურად, ის ისეთივე თაღლითია, როგორც ინდივიდი და მასაც უნდა მოერგოს დამნაშავის დამლა. ორგანიზაციას ვერ მიუსჯი თავისუფლების აღკვეთას, მაგრამ მისი ფუნქციების შეწყვეტა, დაჯარიმება, ქონების ექსპროპრიაცია და სხვა იგივე აღმკვეთი ღონისძიებებია. ამრიგად, ვფიქრობთ, დამნაშავე შეიძლება იყოს არა მარტო ინდივიდი, არამედ სოციალური ინსტიტუტიც. საკითხი შეიძლება ეხებოდეს იმას, როდის შეიძლება ადამიანს ეწოდოს დამნაშავე და როგორია საზოგადოების დამოკიდებულება დამნაშავისადმი. უდანაშაულობის პრემუმიუმის საფუძველზე ადამიანი არ ჩაითვლება დამნაშავედ, სანამ სასამართლო არ ცნობს ასეთად და არ მიუსჯის სასჯელს. მანამდე ის მხოლოდ ეჭმიტანილად ცხადდება. მაგრამ ფართო საზოგადოებრიობისათვის ეს ნორმა ნაკლებად მოქმედია. საზოგადოება თავის პოზიციას გამოხატავს ეჭმიტანილისადმი და საკითხი ისმის: როგორია საზოგადოების ეს განწყობა თუ პოზიცია ეჭმიტანილისა თუ დამნაშავის მიმართ. ამ პოზიციას მრავალი ფაქტორი განსაზღვრავს — დანაშაულის სიმძიმე, მისი გამომწვევი ვითარებები, დანაშაულის მიერ მიყენებული მარალი მთელ საზოგადოებაზე ვრცელდება, თუ მის ნაწილზე. ამის შესაბამისად საზოგადოება ნაკლებადაა ერთსულოვანი დანაშაულზე რეაგირებაში. საყოველთაო ერთმნიშვნელოვანი რეაქცია შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში იყოს, თუ დანაშაული დამამძიმებელ გარემოებებშია ჩადენილი. თავისი ბუნებით თუ არსებით მძიმე და თავხედურია, ამავე ღროს ზიანი მოაქვს საზოგადოების დიდი ნაწილისათვის. სხვა შემთხვევებში საზოგადოებრივი ამრი დამნაშავის მიმართ არ არის ერთსულოვანი. ისიც აღსანიშნავია, რომ საზოგადოება თავისებურად გაიუცხოებს დამნაშავეს. თელის, რომ ის მის წრეს არ ეკუთვნის. როგორც კრიმინოლოგები აღნიშნავენ, პრიმიტიულ საზოგადოებაში კი დამნაშავე სწორედ საზოგადოებისათვის უცხო ნიშნავდა, ასეა თანამედროვე საზოგადოებაშიც. უცხოდ თუ არა, ისეთ ადამიანად აღიქმება, რომლის ღირებულებანი არსებული კულტურის ღირებულებებთან არაა შესაბამისობაში. ასეთი ადამიანი კულტურული ჩამორჩენილობის განსახიერებაა. საგერლენდის მტკიცებით, „პრიმიტიულ საზოგადოებაში სიციყვა „დამნაშავე“ არსებითად იმასვე ნიშნავდა, რასაც სიციყვა „უცხო“. მაშინ, როდესაც თანამედროვე საზოგადოებაში „დამნაშავე“ ის ადამიანია,

რომელსაც ნაკლებად ფასეული ღირებულებანი გააჩნია“. (139, 54). დამნაშავეისადმი ამ საერთო გამაუცხოებელი დამოკიდებულების შიგნით უნდა განეასხეავოთ ადამიანთა სხვადასხვა პოზიციები. ისინი, ვისაც უშუალოდ არ შეხებია დანაშაული და არც მათ ახლობლებს განუცდიათ მისგან ზიანი, უმეტეს შემთხვევაში გულგრილნი არიან მის მიმართ, ან საზოგადოების საერთო განწყობის მიმართ სოლიდარობის ნიშნად გარკვეულ გულისწყრომას გამოთქეამენ. ვისაც დანაშაული შეეხო, როგორც ამას ემპირიული ვიქტიმოლოგიური გამოკვლევები აჩვენებს, იმათი პოზიცია შეურიგებელია და ისინი, აღშფოთებულნი, სიძულვილს გამოხატავენ დამნაშავეის მიმართ. ამ პოზიციებს განაპირობებს როგორც დანაშაულის ხასიათი, ასევე ადამიანთა განწყობანი. ეს განსხვავებული განწყობანი შეიძლება ახასიათებდეს ინდივიდებს, ჯგუფებს, როგორც ობიექტებს, ასევე მართლმსაჯულების ორგანოების წარმომადგენლებსაც. თუ რამდენადაა დამოკიდებული ინდივიდების პოზიცია დანაშაულისა და დამნაშავეის მიმართ მათ განწყობებზე, ეს კარგად აქვს აღწერილი გოლსუორთს მოთხრობაში — „ნაფიცი მსაჯული“. მოთხრობის გმირი ჰენრი ბოსეგენიგი, ოჯახზე უზომოდ შეყვარებული, სამშობლოს წინაშე დამსახურებული, იძულებულია წაეიდეს სასამართლო პროცესზე როგორც ნაფიცი მსაჯული, სადაც თვითმკვლელობის მცდელობისთვის ასამართლებენ ჯარისკაცს როგორც დემერტირს. ნაფიცი მსაჯულებს შორის არაა ორი აზრი ამ პიროვნების მიმართ, რომ ის დამნაშავეა. თვით ბოსეგენიგსაც მიაჩნია, რომ არც ფიზიკურად და არც ქცევის მიხედვით ბრალდებული ინგლისელს არ ჰგავს. თვითმკვლელობა არაა ინგლისელისთვის დამახასიათებელი. თვითმკვლელობის მცდელობა ბედისწერის წინაშე კაპიტულირებაა. განსაკუთრებით შემზარავია ჯარისკაცის მიერ თვითმკვლელობის მცდელობა. ასეთი ჯარისკაცი იმსახურებს დემერტირის წოდებას და შესაბამის სასჯელს. ამავე აზრისაა დანარჩენი მსაჯულები და პროცესზე მოსული საზოგადოებაც. სასამართლო პროცესზე ბრალდებულმა განაცხადა, რომ მას ჰყავდა მოყვარული ცოლი, პქონდა სახლი და ვერ აიგანა მათთან განშორება, მიმართა მსაჯულებს: თქვენც ხომ გყავთ ცოლები და იქნებ გამიგოთ. და მაინც, მსაჯულები მზად იყვნენ თათბირის გარეშე ვერდიქტის გამოსატანად. „მაგრამ ბოსეგენიგის ცნობიერებაში თითქოს რაღაც გადაბრუნდა, რამდენიმე წუთის წინ მასაც იგივე აზრი ჰქონდა, მაგრამ გაახსენდა, თვითონაც როგორ უჭირდა ცოლსა და ოჯახთან განშორება, თუნდაც საღამომდე და სავსებით ბუნებრივად ჩათვალა ადამიანური სურვილი ოჯახში, საკუთარ ცოლთან ყოფნისა. როდესაც ეს აზრი ხმამაღლა გამოთქვა, მსაჯულთაგან ჯერ მხოლოდ ერთმა დაუჭირა მხარი, შემდეგ რამდენიმე და ბოლოს უმრავლესობამ. მართალია, ბრალდებული მაინც დამნაშავედ სცნეს, მაგრამ აღიარეს, რომ იმსახურებს შეწყალებას. სასა-

მართლმ დაადგინა, ჯარისკაცს აპაგიოს და დააბრუნოს თაეის ნაწილში. სამსახურიდან დაბრუნებული ბოსეგენიგი სულ სხვა ადამიანია. მან იგრძნო მოყვასის სიყვარულის და სხეისი განჯეის ვაზიარების აუცილებლობა. მისთვის მთავარი ვახდა „არა ის, თუ რა საკუთრება აქეს ადამიანს, არამედ რას აკეთებს და რამდენად თანაუგრძნობს სხვა ადამიანებს“. ასეთმა კათარმისმა დამნაშაეის მიმართ მისი პოზიცია შეეცალა და შეაცვლევინა სხეებსაც. ამის მიზეზი იყო ის, რომ დამნაშაეის მსგავსი გრძნობა — ოჯახისა და მეუღლის სიყვარული — მასაც აწვალა და ვააზიარებინა სხეისი განჯეა. მან იგრძნო, რომ არაა საკმარისი, სიგყვით ვაამხილო სიყვარული, არამედ საქმითაც უნდა აჩვენო. როგორც ხედაეთ, ადამიანის განწყობას, მისი სულიერი სამყაროს ეთიარებას დიდი მნიშუნელობა აქეს დამნაშაეისადმი მისი პოზიციის შემუშაეებაში. რადგან ასეთი განწყობა მრავალსახოეანია, დამნაშაეისადმი პოზიციაც მრავალფეროეანია. თვით დამნაშაეესაც საზოგადოების მიმართ თაეისი პოზიცია აქეს. განსხეაეებულია მის მიერ იმ ადამიანების აღქმა, რომლებიც დამნაშაეეთა სამყაროს ეკუთვნინან, რაც განსხეაედება იმათ მიმართ პოზიციიდან, ეისაც დანაშაული არ ჩაუდენია და კონფორმისგია. დამნაშაეე არა მარტო ვარიიეება საზოგადოებისაგან, არამედ თვითონაც გრძნობს ამ ვარიიეულობას, ხედაეს, რომ საზოგადოების თვალში ღირებულებას მოკლებულია, საძულეელია, მაგრამ თვითონაც არა ნაკლები სიძულეილით პასუხობს იმ საზოგადოებას, რომელმაც იგი ვარიიყა. შეიძლება ვავიხსენოთ რასკოლნიკოვის რადიკალურად უარყოფითი პოზიცია კონფორმისგე მეგობრისა და სასიძოს მიმართ. ამაეე დროს, მისი დიდი შემწყნარებლობა და თანაგანჯეა სონია მარმელადოეასადმი, რომელსაც ფეხებს უკოცნის და მის წინაშე თავს ხრის. უმტკიეებს, რომ სხეა მის თითადაც არ ღირს, რომ მან საკუთარ, პაგეოსნებით აღსაესე დას, სონიას გეერდით დაჯენით პაგეიე სეა, თუმეა სონია თვითონაც აღიარებს, რომ ცოდეილია და მის ცოდეილიანობაში რასკოლნიკოესაც არ ეპარება ეჭვი, მაგრამ მის წინაშე მაინც თავს ხრის იმდენად, რომ ვარიეენილებასაც კი ამართილებს. სამაგეიეროდ, რიგიანი ცხოვრების ადამიანებს უპაგეიეემლოდ ეყყრობა. ამ მხრიე საინგერესოა ილია ჭაეჭაეაძის მოთხრობაში — „სარჩობელამედ“ — აღწერილი დამნაშაეე ძმების საზოგადოებისადმი დამოკიდებულება, რომელნიც მათ დანაშაულში საზოგადოებას სდებენ ბრალს. ჩამოხრობილის ძმის მიერ პეტრესადმი ვადაცემული წერილიდან ნათლად ისახება დამნაშაეეთა პოზიცია ვარე სამყაროსადმი. „ვის შესტკიეეებოდა ჩვენთვის გული? ჩვენ ყოვლისათვის უცხონი ვიყავით, ყველანი ჩვენთვის... ვადაეემტერეთ უსამართლო ქეეყანას, ვადაეემტერეთ ყველას — მამინაცეალს, დედას, აესა, კარესა, შენა და სხეასა... ყველა ხედაედა, რომ თეაღნათლიე გეძარცეაედნენ, არავინ არ ვამოგეესარჩლა, არავინ

მოგვეშველა, არავინ ხმა არ ამოიღო. ჩენი ცოდვა ყველამ დაიღო კისრად... თქვენ ყველამ მოგვიღეთ ბოლო. მანამ ცოცხალი ვარ, ყველას გადავუხდები. მკულს ქვეყანა და ადამიანი უფრო. ჩვენ შუა საბოლოოდ ჩავტეხე სიდი. მე ერთი აქეთ პირას დავრჩი, თქვენ მრავალნი იქით... მე ჩემი გზა მართლის გზა მგონია. მართალი ვარ, თუ მტყუანი არ ვიცი. ის კი ვიცი, რომ ერთი პაგარა ძარღვი კიდევ მქონდა გულში და ისიც დღეს სარჩობელაზედ ჩამწყდა, ამით სამუდამოდ მოეწყვი ქვეყანაზე, როგორც წინააღმდეგ მოგეხილი გოგი, უკანასკნელ ძაფზედ-და დაკიდებული". როგორც ვხედავთ, ბრალდებული საზოგადოების მიმართ ბრალმდებლად გამოდის. ხოლო საკუთარ და მსგავსთა დანაშაულებრივ ქცევას ამართლებს. საზოგადოების დამოკიდებულება დამნაშავეისადმი ყველაზე რელიეფურად განაჩენში გამოიხატება და ამდენად, ამ საკითხს სასჯელის განხილვისას დაეუბრუნდებით.

7. დანაშაულთა კლასიფიკაცია

ზოგადად დანაშაულსა და დამნაშავეზე მსჯელობა არაა საკმარისი. ნაჩვენები უნდა იყოს დანაშაულთა ფორმები და დამნაშავეთა სახეები. ერთი რამ ცხადია: ყველა ანგისოციალურ ქმედებას, ისე როგორც კოდექსის დარღვევას, ერთნაირი შედეგი არ მოაქვს საზოგადოებისთვის. ვისთვისაც დანაშაული და დამნაშავე გაიზომება საზოგადოებისადმი მიყენებული ზიანით, მისი კლასიფიკაცია განსხვავებული იქნება დანაშაულისა და დამნაშავეის იმ კლასიფიკაციიდან, რომლის კრიტერიუმი სისხლის სამართლის კოდექსის დარღვევაა. ორივე შემთხვევაში დანაშაულიც და დამნაშავეც სხვადასხვა დაყოფას ექვემდებარება. დანაშაულის კლასიფიკაციისთვის ძირითადად გამოიყენება სახეობათა მიხედვით დაყოფა. დანაშაულის კლასიფიკაციის შინაარსია საზოგადოების განვითარების ამა თუ იმ საფეხურზე არსებული დანაშაულებანი. თუ, მაგალითად, ქურდობაზეა მსჯელობა, ის ანგიკურობაში არათუ დანაშაულად არ ითვლებოდა, არამედ სიმამაცის მაჩვენებელი იყო. თანამედროვე საზოგადოება კი მას დანაშაულად განიხილავს. მაშასადამე, ეს კლასიფიკაცია ეპოქისა და ქვეყნების მიხედვით უნდა იყოს მოცემული.

დანაშაულთა კლასიფიკაცია მრავალსახოვანია. განვიხილავთ უკანასკნელ პერიოდში გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის მიერ დაფინანსებულ გრანსნაციონალურ დანაშაულთა კლასიფიკაციას, რომელიც ცნობილ კრიმინოლოგს — გერჰარდ მიულერს ეკუთვნის. მიულერი გაეროს ორგანიზებულ დანაშაულთა კვლევის განყოფილებას ხელმძღვანელობს. გაერო დანაშაულთა დინამიკას მსოფლიო მასშტაბით იკვლევს. მისი ეგიდით საქართველოშიც ჩატარდა დანაშაულობათა კვლე-

ვა. დაფინანსება და პროგრამა გაეროს ეკუთვნოდა, კვლევა კი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციოლოგიის კათედრამ ჩააგარა. გერპარდ მიულერმა თავისი კვლევის შედეგები დააჯამა კლასიფიკაციაში, რომელიც მან გამოაქვეყნა გრანსნაციონალურ დანამაულთა 17 სკალიანი ცხრილის სახით. მათ შორის პირველია დანამაულებრივი გზით მოპოვებული ფულის გათვთრება, ანუ დაბანდება სხვადასხვა ქვეყნის ლეგალურ ბიზნესში; მეორეა ტერორიზმი, რომელმაც ბოლო პერიოდში სახელმწიფოთაშორისი თუ საერთაშორისო მასშტაბები შეიძინა და რომლის გზითაც ზოგიერთი ცდილობს ეროვნული, სარწმუნოებრივი, სოციალური, თუ სხვა სახის წინააღმდეგობანი გადაჭრას; მესამე ხელოვნების ნაწარმოებთა ქურდობა. ეს მრავალრიცხოვანი ჯგუფებიდანაა წარმოდგენილი, რადგან მეტად სარფიანი აღმოჩნდა, თანაც იოლად მოსაპოვებელი, რადგან წარსულში ხელოვნების ნაწარმოებნი ეკლესიებში თავისუფლად იყო გამოფენილი და მათი დაცეას ნაკლები ყურადღება ექცეოდა. ამჟამად, არა მარტო ეკლესიებიდან, კარგად დაცული მუზეუმებიდანაც, იგაცევენ ხელოვნების ნაწარმოებებს და გააქეთ საერთაშორისო ბაზარზე. მიულერის მიხედვით, ყოველწლიურად იპარავენ 4,5 მილიარდი დოლარის ხელოვნების ნაწარმოებებს; კლასიფიკაციაში მეოთხეა ინტელექტუალური საკუთრების ძარცვა, საავტორო უფლებების დარღვევა. ამ სახის დანამაულით მიყენებული ზარალი ძნელი გამოსაანგარიშებელია, მაგრამ ერთი რამ ფაქტია, მიუხედავად მრავალრიცხოვანი კანონების და შემზღუდველ ღონისძიებათა არსებობისა, ამ სახის დანამაული მასობრივი გახდა. საგერლენდი ასეთ დანამაულს კოლექტიურ დანამაულთა სფეროში ათავსებს და მიუთითებს ამერიკაში არსებულ შესაბამის კანონმდებლობაზე, თუმცა მიაჩნია, რომ ეს კანონმდებლობა არ არის სრულად გამოყენებული ამ დანამაულის აღმოფხვრისათვის. მისი მტკიცებით, საავტორო, ანუ საპატენტო, უფლების დარღვევა განისაზღვრება როგორც მისდამინორი და ისჯება ჯარიმით. გადაწყვეტილებანი გამოგანილი სამოცდაათი კორპორაციის წინააღმდეგ ასეთი საქმეთაგან არცერთს არ ეხება. სამართალდარღვევათა სხვა სახეები არ იქნა განსაზღვრული როგორც დანამაული საპატენტო, საავტორო უფლებებზე სასაქონლო ნიშნებზე. კანონები და სახელმწიფო ძალაუფლების წარმომადგენელნი არ არიან უფლებამოსილნი, აღძრან სათანადო საქმეები მათ დამრღვევთა მიმართ მითითებული კანონებით“. (139, 50). აღნიშნულის მიუხედავად ამ სახის კანონთა დარღვევას მიულერი დანამაულის ერთ-ერთ ფორმად მიიჩნევს და გრანსნაციონალურ დანამაულთა რიგში გარკვეულ ადგილს მიუჩენს; დანამაულის მეხუთე სახეა იარაღით უკანონო ვაჭრობა; მეექვსეა თვითმფრინავების გატაცება; მეშვიდე — საზღვაო მეკობრეობა. დანამაულის ეს ძეგლი, თითქმის მივიწყებული სახეობა კვლავ აღორძინდა იარაღით უკანონო ვაჭრობისა

და ნარკოტიკებით ვაჭრობის განვითარებასთან ერთად. თანამედროვე საზღვაო მეკობრეები ისეთივე დაუნდობელი არიან, როგორც დიდი ხნის წინათ მათი წინაპრები იყვნენ. მერვეა მიწისზედა გრანსპორტის გატაცება. ის, რაც სახელმწიფოთა შიგნით ჩვეულებრივი იყო, სახელმწიფოთა შორისაც იკიდებს ფეხს. დიდი საგვირთო მანქანების გატაცება და გვირთიანად სხვა ქვეყნებში გაყიდვა ორგანიზებული დანაშაულის წარმომადგენლებს არ უჭირთ, განსაკუთრებით აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში; მეცხრეა საღამლევეო თაღლითობა; ამერიკის შეერთებულ შტატებს ამ სახის დანაშაულით მიყენებული მარალი წელიწადში ასი მილიარდი დოლარი უჯდება. მეათეა კომპიუტერული დანაშაულობა. ამ გზით ყოველწლიურად რვა მილიარდი დოლარის მარალია; მეთერთმეტეა ეკოლოგიური დანაშაული. ეს არის წარმოებათა მიერ ეკოლოგიური ნორმების უკუღებელყოფის და ეკოლოგიურ დანახარჯებზე უარის თქმის შედეგი. განსაკუთრებით დიდ საფრთხეს ქმნის რადიაქტიული ნარჩენების გადაგანისა და დამარხვის ნორმების შეუსრულებლობა. მეთორმეტეა ადამიანებით ვაჭრობა. მას მრავალი სახე აქვს ემიგრანტთა არალეგალური გადაყვანა, ქალების გაყიდვა პროსტიტუციის მიზნით, განვითარებადი ქვეყნებიდან ბავშვების გაშვილება დიდი გასამრჯელოს ფასად, მიტაცებული ახალგაზრდების გაყიდვა კატორღულ პირობებში სამუშაოდ, განსაკუთრებით რადიაქტიულ საბადოებში; მეცამეტეა ადამიანის ორგანოებით ვაჭრობა, მასში შედის დონორებად ბავშვების გაყიდვა. ქირურგიაში გრანსპლანტაციის დანერგვამ წარმოშვა ადამიანის ორგანოებზე მოთხოვნილება. ამ დანაშაულს განსაკუთრებით ფართო გასაქანი მიეცა ორმოცდაათიანი წლებიდან. პირველი თირკმელი გადანერგეს 1954 წელს, ფილტვი 1963 წელს, გული 1967 წელს. აგორის აზრით, დღეისთვის თირკმლის გადანერგვის ნახევარი მილიონი ოპერაციაა გაკეთებული. გრანსპლანტოლოგიამ დონორი ორგანოების მომარაგების ინდუსტრია შექმნა. მათი შესყიდვა ხდება ჩამორჩენილ ქვეყნებში. ამ ბიზნესს განვითარებული ქვეყნების მაფია აკონტროლებს; მეთოთხმეტეა ნარკოტიკებით უკანონო ვაჭრობა. ეს ყველაზე სარფიანი კრიმინალური ბიზნესია — წელიწადში 300-500 მილიარდი დოლარი. ნარკოტიკულ და ფსიქოტროპიულ ნივთიერებათა მიმოქცევაზე კონტროლის მიზნით სახელმწიფოთაშორისი სამი კონვენცია შემუშავდა: 1961, 1971 და 1988 წლების, მაგრამ ეფექტი არ მოჰყოლია. ეს გამოწვეულია იმით, რომ არ ჩანს ერთიანი ძალისხმევა. მოგი სახელმწიფო აკრძალვას მოითხოვს, ზოგი მხოლოდ კონტროლს ჯერდება. არაა საერთაშორისო ორგანიზაციები, გაეროს ჩათვლით, ეფექტური კონტროლი რომ განახორციელოს, დაფინანსების საშუალება არა აქვთ, მაშინ როდესაც ორგანიზებული დანაშაულის წარმომადგენლებს არც დაფინანსება აკლიათ და არც დანაშაულებრივი მიზნებ-

ის განხორციელების საშუალება; მეთხოვიმეტეა ცრუ გაკოტრება. გაკოტრება აღრე ლოკალური დანაშაული იყო, ქვეყნის შიგნით, მაგრამ მას შემდეგ, რაც ვაჭრობამ ინტერნაციონალური ხასიათი მიიღო გაკოტრება საერთაშორისო დანაშაულად იქცა. ამ დანაშაულის არსი ასეთია: მაფია ყიდულობს საწარმოს და შემდეგ გაკოტრებულად აყხადებს. სინამდვილეში საწარმო ფუნქციობს და შემოსავალი მოაქვს; მეთიქვსმეტეა კრიმინალური ბიზნესი, რომელიც კანონიერი ბიზნესის პარალელურად ვითარდება და დადგება დრო, როცა ის იბატონებს; მეჩვიდმეტეა საზოგადოებრივ და პარტიულ მოღვაწეთა მოსყიდვა და კორუფცია. ამ დანაშაულის წინააღმდეგ ბრძოლა რომ არაფეუქტურია, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ზოგ ქვეყანაში თანამდებობის პირთა მოსყიდვა არ ისჯება. ქრთამი საქმიანი აქტიურობის აუცილებელ გამოხატულებადაა ქვეულის და კორუფცია მასიური ხდება. ასეთია გრანსნაციონალურ დანაშაულთა კლასიფიკაცია გერპარდ მიულერის წარმოდგენით. (12). აღსანიშნავია, რომ გრანსნაციონალური დანაშაულები არ ემთხვევა ქვეყნის შიგნით არსებულს, ბევრი მათგანი იგივეობრივია, მაგრამ არის განსხვავებაც. ქურდობა, პროსტიტუცია, თვითმკვლელობა, ქურდულ სამყაროში საქმეთა გარჩევა, როდესაც ქურდული სამყაროს სასამართლო ფიგურირებს, როგორც მოდავეთა შორის კანონიერების დამცველი დიდი გასამრჯელოს ფასად, თანაც ახერხებს აღმასრულებლის ფუნქციის წარმატებით შესრულებას. რეკეტი ჯაგრონს უბრუნებს ამოღებული თანხის ნაწილს და ყველაფერი ეს ხდება საბუთების ბაზაზე. მაგალითად, რუსული მაფიის ცნობილი წარმომადგენელი, მეგსახელად „იაჰონჩიკი“ (ე. ივანკოვი), ამერიკაში დააპატიმრეს ქურდული მოსამართლის ფუნქციის შესრულების გამო. ამ საქმის საბუთები მას ციხეშიც აქვს. ამიგომ გრანსნაციონალურ დანაშაულთა კლასიფიკაციით არ ამოიწურება დანაშაულთა კლასიფიკაცია. დანაშაულებრივი სამყაროს ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია შრომის მკაცრი დანაწილება. თითოეულ დანაშაულს თავისი კონტინგენტი და ბოსები ჰყავს, თითოეული დანაშაულებრივი ჯგუფი სპეციალდება ერთი ძირითადი სახის დანაშაულზე. ასევე დაყოფილია დანაშაულებრივი ჯგუფების სამოქმედო სივრცე. მარტო რუსეთში დღეისათვის ცხრა ათასი დანაშაულებრივი ფორმირებაა ფიქსირებული (ეს შინაგან საქმეთა სამინისტროს ხაზით, მათ გარეშე რამდენია, არ არის განსაზღვრული), რომელნიც აერთიანებენ ასი ათას ადამიანს. მარტო მოსკოვში 34 დანაშაულებრივი დაჯგუფებაა. ზოგი ადგილობრივი კონტინგენტია, ზოგი ჩამოსულთა ბაზაზეა, ზოგი ეთნიკური პრინციპითაა შექმნილი, ზოგი გერიტორიული. (120). ნიშანდობლივია, რომ კრიმინალურ სამყაროს აყალიბებენ ყოფილ სპორტსმენთაგან, აელანელებისა და უშიშროების თუ შინაგან საქმეთა სამინისტროს თანამშრომლებიდან. იმდენად დიდია კონკურენცია და ბრძოლა გავლენის სფეროებისათვის

დანამაულებრივ ფორმირებებს შორის, რომ საჭირო ხდება ფიზიკურად ძლიერი და იარაღს კარგად დაუფლებული კონტინგენტი. ორგანიზებული დანამაულის თითოეული ფორმირება ცდილობს, გააფართოოს თავისი სამოქმედო ტერიტორია და ხელთ იგდოს ლიდერობა. თუ მოსკოვში ახლო წარსულში სოლნცევოს ფორმირება ლიდერობდა, ამ დაჯგუფების ლიდერების დაპატიმრების შემდეგ, წინა პლანზე წამოიწია კოპტევის დაჯგუფებამ. აღსანიშნავია, რომ პოლიციას უჭირს მათთან ანგარიშის სწორება, შეტაკებისას მათგან დიდ დანაკლისს განიცდიან. ვერ აპატიმრებენ და როცა დააპატიმრებენ, „ვერ უმტკიცებენ“. ამას ორი ფაქტორი განაპირობებს: შურისძიების შიში და სამართალდამცავი ორგანოების მაფიასთან კავშირი. ყველაზე უტყუარია მაფიომურ ჯგუფებს შორის ურთიერთანგარიშსწორების გზით დანამაულებრივი სამყაროს შესუსტება.

თანამედროვე კრიმინალური სამყაროს ერთ-ერთი სიახლეა იატაკქვეშეთიდან გამოსვლა და ბიზნესში საკუთარი ინიციატივის განვითარება. ისინი თვითონ ეწევიან ბიზნესს, არა მარტო ღამის კლუბებსა, სამორინეებსა და საროსკიპოების ფართო ქსელში, არამედ მრეწველობასა და გრანსპორტში, სახალხო მეურნეობის ყველა მომგებიან დარგში. ჯერჯერობით კონსპირაციული ბიზნესის ერთადერთი ფორმა — ნარკობიზნესი დარჩა ლეგალიზების გარეშე. თანამედროვე კრიმინალური სამყაროს ერთ-ერთი სიახლეა. ბრძოლა ხელისუფლებაში მოსასვლელად. ისინი პოლიტიკურ საქმიანობაში ჩაებნენ, ქმნიან პოლიტიკურ გაერთიანებებს და შეიარაღებულ რაზმებს. ელექტორატის მოსყიდვით ცდილობენ არჩევნების შედეგებზე გავლენის მოხდენას. გამართლდა რუსი პოეტის მაქსიმილიან ვოლოშინის ნათქვამი:

В нормальном государстве вне закона

Нахидится два класса —

Уголовный

И правящий,

Во время революций

Они меняются местами, —

В чем

По существу нет разницы,

Но каждый

Дорвавшийся до власти, сознает

Себя державной осью государства.

კოლუმბიაში ნარკობიზნესის თარეში, რუსეთში პრემიერენტის სავარძლისათვის კრიმინალთა მამამთავრის ბრძოლა, მათ მფარველთა მოსვლა ხელისუფლებაში, ანალოგიური პროცესები საქართველოში და 250

სხვა ყოფილ რესპუბლიკებში, მიუთითებენ, ამ გენდენციების მომ-
ძღაერებაზე და თუ კრიმინალების შეტევა პოლიტიკურ ხელისუფლება-
ზე მათი გამარჯვებით დამთავრდა, დაკანონდება უკანონობა და ხორცი
შეესხმება სოციალური ანომიის განმარტებას, როგორც თითოეულის
მიერ საკუთარი კანონების დაწესებას. იმის ნაცვლად, რომ ანომია განხ-
ილული ყოფილიყო როგორც უარყოფითი სოციალური პათოლოგიური
ხდომილება, მას მიეცა პოზიტიური ინტერპრეტაცია — კანონთა პლუ-
რალიზმი.



8. დამნაშავენი და მათი კლასიფიკაცია

თანამედროვე კრიმინოლოგია არა მარტო დანაშაულის კლასიფიკა-
ციას აწარმოებს, არამედ დანაშაულის სუბიექტთა, დამნაშავე პირთა
კლასიფიკაციასაც. ქართული კრიმინოლოგიური აზრი, ამ მხრივ ოციანი
წლებიდან გამოირჩეოდა ეს პრობლემა საფუძვლიანადაა განხილული
ალექსანდრე ვაჩიშვილისა და ზოზო სანეიშვილის შრომებში, გაანა-
ღმებულია დანაშაულის სუბიექტური ფაქტორები. ფაქტია, რომ ყველა,
ვინც ჩადის დანაშაულს, დანაშაულის ჩადენისადმი ერთნაირი განწყო-
ბის არაა. არიან პროფესიონალი დამნაშავენი, რომელთა საქმიანობის
განმსაზღვრელია დანაშაულის ჩადენის შესაძლებლობის მაქსიმალუ-
რად გამოყენება. მათი საქმიანობა იწყება დანაშაულის ჩადენისთვის
მზადებით, აანალიზებენ მისი განხორციელების პირობებს, სიგუაციებს,
რომლებმაც შეიძლება ხელი შეუშალოს ან შეუწყოს დანაშაულის განხ-
ორციელებას. ხდება ობიექტის შესწავლა, დანაშაულისთვის ხელშემწყ-
ობი პირობების ყოველმხრივი ანალიზი, შემდგომ კი საკუთრივ დანა-
შაული, რომელიც უნდა იყოს კარგად მომზადებული, წინასწარ დაგე-
მილი, დანაშაულის ჩადენის შემდეგ კი დამნაშავის სამრუნავეთა კეალის
დაფარვა, სამხილი მასალების მაქსიმალურად გამორიცხვა. მას შემდეგ,
რაც დანაშაულისთვის მზადების, დანაშაულის ჩადენის და კეალის და-
ფარვის ციკლი დამთავრდება, იწყება ახალი დანაშაულის მზადება. საქმე-
ში ერთება საქმის მიმცემთა ინსტიტუტი, შემდგომ მფარველთა, თუ უშიშ-
როების უზრუნველყოფთა ჯგუფები, რომელთა შორის ხშირად სამარ-
თალდამცავეებიც არიან. საერთო გენდენცია გახდა სამართალდამრღვე-
თა კავშირი სამართლის დამცეველებთან, დაწყებული პოლიციით, სასა-
მართლოთი და სასჯელის აღმასრულებელი დაწესებულებებით, ანუ
პენიტენციალური სისტემის ქსელით დამთავრებული. ხშირად დანაშაუ-
ლებრივი მიდრეკილებანი თვით სამართლისდამცეველებში რეალიზდ-
ბა. ერთი და იგივე პიროვნება გვხვდება სამართალდამრღვევთა და
სამართალდამცეველთა რიგებში. სამართალდამრღვევთა სამყარო ქმ-
ნის პროფესიონალურ ჯგუფებს, მაფიოზების, რეკეტორების, კანონიერი

ქურდებისა და სხვა პროფესიონალი კრიმინალების წარმომადგენელთაგან. ისინი ყველა ვითარებაში და ყოველთვის დამნაშავეობით ცხოვრობენ, მხოლოდ დანაშაულით დაკავებულ პიროვნებათა ამ გიჟს კრიმინოლოგები თანმიმდევრულად კრიმინოგენურს უწოდებენ. მათი დამახასიათებელია: კრიმინოგენური გარემო, ისინი იზრდებიან და ფორმირდებიან პიროვნებებად ძირითადად კრიმინალთა ოჯახებსა და ამხანაგთა წრეში. მათ არა აქვთ სოციალური პასუხისმგებლობის გრძნობა. (თუმცა ასეთი გრძნობის ღეფიციტი არ ჩანს მათ თანამოსაქმეთა წინაშე), კრიტიკულად არ აანალიზებენ საკუთარ ქცევას, თავის დაცვის მიზნით იყენებენ თავის მართლების ფსიქოლოგიურ მექანიზმებს, აქტიურნი არიან დანაშაულის ჩადენისას, დანაშაულს ჩადიან გარეგანი საბაბის გარეშე. მცირეწლოვან სამართალდამრღვევთა შორის ასეთი გიჟი გვხვდება იმ ადამიანების სახით, ვინც იზრდება რეციდივისგებად და განსაკუთრებით საშიშ დამნაშავეებად.

მეორე კრიმინოგენური გიჟი უფრო ხშირია მცირეწლოვანთა შორის, იმათში, ვინც სარემბერო არმიას, ვისთვისაც აუცილებელია ციხის სკოლის გავლა, სასჯელის მოხდის ადგილები თავისებური კრიმინალური აკადემიაა, სადაც შემთხვევით დამნაშავედ ქცეული, ან კიდევ პროფესიონალი დამნაშავეის წოდების მოსურნე, ქურდულ კანონებს იცავს და ცდილობს, ელიტაში მოხვდეს. მცირეწლოვანთა უმრავლესობა ამ ელიტის გარეთ რჩება] ამ უკანასკნელთა დანაშაულებრივი ქცევა უმთავრესად განპირობებულია მათი პიროვნების თავისებურებებით და უკულმართი ცხოვრებისეული სიტუაციებით. ისინი სისტემატურად არღვევენ მორალურ ნორმებს, რითაც დანაშაულებრივი საქმიანობისთვის მზადდება ნიადაგი. ასეთი პიროვნებები სხვათა გავლენით ხშირად დანაშაულის რკალში ექცევიან. დამნაშავეთა პირველი გიჟისაგან განსხვავებით; მეორენი საზოგადოების თვალში არ არიან საზოგადოებას საბოლოოდ დაპირისპირებული და მიაჩნიათ, რომ საზოგადოების წიაღში მათი დაბრუნება შესაძლებელია; [დამნაშავეთა მესამე გიჟი არახელსაყრელი საცხოვრებელი გარემოს და პიროვნული მარცხის შედეგია. ადამიანი ვარდება რთულ სიტუაციაში, მას არ ყოფნის ნებისყოფა და ჩადის დანაშაულს. ასეთთა რიცხვს მიეკუთვნებიან გამფლანგელები] კონფლიქტის შედეგად აფექტის ვითარებაში მძიმე დანაშაულის ჩამდენნი, რომელნიც შემდეგ ინანიებენ წუთიერი აფეთქების სავალალო შედეგებს. მათთვის სოციალური ნორმები მნიშვნელოვანია და გამოსწორების ღონისძიებანიც არაა უპერსპექტივო. (137). სხვა გიჟოლოგიაში დამნაშავეთა კლასიფიკაცია უფრო დაწვრილებითია და გიჟებიც უფრო მეტია. განხილული კლასიფიკაცია არ ითვალისწინებს დამნაშავეთა სამყაროს თანამგზავრებს, რომლებიც ხელს უწყობენ დანაშაულის განხორციელებას, მისი ჩადენის შემდეგ კი კვალის წაშლას და

მიღებული სიმდიდრის ფარულ რეალიზაციას. ესაა საქმის მიმცემთა, ნაქურდალის გამსაღებელთა, გრანსპორტით უზრუნველყოფთა და სხვა ხელშემწყობ პირთა ბანაკი. ზოგიერთი მათგანი, განსაკუთრებით ქალები, დამნაშავეებს ეხმარებიან იმით, რომ იწყებენ კივილს მსხვერპლის კარებთან, თავს აცოდებენ და ამ გზით კარებს აღებინებენ. ან კიდევ სასიყვარულო კავშირს აბამენ და ამ გზით აღწევენ მსხვერპლის საიდუმლო სამყაროში შეღწევას. აღსანიშნავია, რომ ქურდულ გრადიციებს და მათდამი რომანტიკულ განწყობას დიდი მნიშვნელობა აქვს დანაშაულებრივი სამყაროს ფორმირებაში. სოციოლოგიურმა გამოკვლევებმა გვიჩვენეს, რა იწვევს ქურდული გრადიციებისადმი რომანტიკულ განწყობას და რატომ მიაგებენ ყმაწვილები კანონიერ ქურდებს პატივს. ეს მოტივები პრესაშიც იჩენს თავს. (იხ. „გარიელ ონიანი — ქართველი ალკაპონე“ „დილის გამეთიში“).

V დელიქტენტობა

დანაშაულის დაკავშირება ადამიანის ფიზიოლოგიურ თუ ბიოლოგიურ თვისებებთან, რაც იგალღელი კრიმინოლოგის ლომბროზოს თეორიიდან მოდის, კრიმინოლოგიამ უარყო და სავსებით მართებულად. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ დანაშაული ერთმნიშვნელოვანია, იმის მიუხედავად, ვინ იქნება მისი ჩამდენი — მოზარდი თუ ჭარბაგი. თანამედროვე კრიმინოლოგიაში ამ საკითხში დომინირებს აზრი, რომ მოზარდის დანაშაულებრივი ქმედება შეუძლებელია გავაიგიოთ მოზარდილის დანაშაულთან, იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც მათი შედეგები ერთი და იგივეა. ამ პრინციპის დასაბუთება ხდება მოზარდილისა და მოზარდის დანაშაულებრივ ქმედებათა მოტივაციის, მიზნებისა და საშუალებების, ნორმებისადმი დამოკიდებულების და სხვა მრავალი მომენტის ანალიზით. მოზარდთა თუ არასრულწლოვანთა დანაშაულის აღმნიშვნელად ამერიკელები იყენებენ ტერმინს „დელიქვენტობა“, ხოლო არასრულწლოვანთა ერთობების თუ ინტერესების ერთიანობაზე აგებული ჯგუფების აღსანიშნავად — „დელიქვენტურ სუბკულტურას“. ამრიგად, მოზარდის დანაშაული გამოიყოფა მოზარდილის დანაშაულისაგან. ამის საფუძველია, უპირველეს ყოვლისა, დანაშაულებრივი ქცევის მიზანი, იმის გარკვევა, თუ რას ემსახურება თითოეულ მათგანში დანაშაული. რასაკვირველია, დომინანტურობის თეალსაზრისით მოზარდილს დანაშაულის ჩადენის პროცესში ამოძრავებს უტილიტარული მოტივი. ის ცდილობს, შეივსოს თავისი ბიუჯეტი, ან მიიღოს ნივთები, რომლებიც მისთვის სასურველია. ეს უტილიტარული მოტივი იმდენად დომინანტობს, რომ ზოგიერთ მოაზროვნეს ქურდობა, თაღლითობა, გაფლანგვა

მიაჩნია ეროვნული შემოსაქმნის გადანაწილების ერთ-ერთ ფორმად. ეროვნული შემოსაქმნიდან მნიშვნელოვანი წილის ინსტიტუციონალიზებული საშუალებებით მიღების საშუალებას მოკლებულნი, ამავე დროს გამდიდრების, ტკბილი ცხოვრების, თუ ბედნიერების იდეალით ამოძრავებულნი, მათთვის მისაწვდომი საშუალებებით ცდილობენ გადანაწილონ ქონება, რომელთა დიდ ნაწილს სხვები ითვისებენ. ამ მიზნით იყენებენ კანონით აკრძალულ ილეთებს. მოზრდილების დანაშაულს ყოველთვის მაგერიალური მოტივი ამოძრავებს, რაც შეეხება მოზარდების დანაშაულს, აქ ასეთი მოტივი მხოლოდ შემთხვევითი თუ იქნება. ქურდობა ქურდობისთვის, გაულანგვა გაულანგვისთვის, თაღლითობა კარგ ხასიათზე დასადგომად, იმის საჩვენებლად, რომ შევიძლია, ზოგჯერ ადამიანთა მიელი ჯგუფი გააცურო და ამ გზით „იკაიფო“. მოზარდების დანაშაული ძირითადად თავისებური თამაშია. ამავე დროს კონფორმისტული საზოგადოების მიმართ სიძულვილის გამოხატველი, ისე როგორც მასში გაბატონებული მორალური და სამართლებრივი ნორმების მიმართაც. აქ მთავარი მოტივია, გააკეთო ის, რასაც შენგან არ მოელიან, რაც სოციალური მოლოდინის საპირისპიროა, კანონსაწინააღმდეგოა. ამავე დროს, ეს ხდება არა იმისთვის, რომ რაიმე დაისაკუთრო, მოიხმარო, არამედ მხოლოდ იმისთვის, რომ აჩვენო შენი დაპირისპირება საზოგადოებრივ ნორმებთან და იმათთან, ვინც ამ ნორმებს იცავს. განსაკუთრებით მწვავედ იჩენს ეს თავს თანატოლებთან დამოკიდებულებაში. აქ მთავარია ის გაბოროტება, რაც დელიქვენტური ქმედების სუბიექტს თავისი გარემოს მიმართ ახასიათებს. გარემო, რომელშიც მას უხდება ყოფნა, მისთვის მიუღებელია და ცდილობს შექმნას თავისთვის სასურველი და მისაღები გარემო. ამიგომ იკრიბება მოზარდთა ჯგუფები, რომელთაც დელიქვენტური გრძნობები ამოძრავებთ. თავიანთ რიგებში ისინი არ შეუშვებენ „სხვაგვარად მოაზროვნებს“ და კონფორმისტულ ქცევაზე ორიენტირებულ მოზარდებს. მამასადაამე დელიქვენტობა, ანუ მოზარდთა დანაშაული მიზანდასახულობის მოტივით განსხვავდება ჭარმაგთა დანაშაულისაგან. შეიძლება ვიფიქროთ, დანაშაული დანაშაულია, რატომ უნდა მოხდეს მისი დაყოფა დამნაშავეთა ასაკის მიხედვით, ასაკს რა მნიშვნელობა აქვს? დანაშაულია ის, რაც საზოგადოებას ბიანს აყენებს, ის, რაც შეურაცხყოფს სოციალურ სამყაროს, ის, რაც არღვევს მიღებულ ნორმებს, რა მნიშვნელობა აქვს მოზარდი ჩაიდენს მას, ჭარმაგი, თუ ხანდამუღი. სკაითხის ასეთი დასმა არ იქნება მართებული, რადგან არის მიზნები, მოტივები, ქმედების ხასიათი, თუ სხვა ნიშნები, რომლებიც განასხვავებენ ამ ორი ასაკის ადამიანთა დანაშაულს. მათ შორის მოტივაცია ერთ-ერთია. ისიც ნიშანდობლივია, რომ დელიქვენტური ქცევის და სუბკულტურის დახასიათებაში ამერიკელ სოციოლოგებს შორის არაა აზრთა თანხმობა. ის, რასაც დელიქვენტურ სუბკულ-

ტურაში კოენი აბსოლუტური მნიშვნელობით, თუ ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავს, გრემემ საიკსსა და ლევიდ მაგზასთან მხოლოდ შეფარდებით და არა ერთმნიშვნელოვნადაა წარმოდგენილი, თუმცა დელიქვენტობის ძირითად ნიშნებში მათ იდენტური პოზიციები აქვთ.

გავარკვიოთ, რა მოტივები განსაზღვრავს დელიქვენტურ ქცევას. უტილიტარული მოტივის გამოორიყხეის შემდეგ რჩება შესაძლებლობა, რომ დელიქვენტური ქცევა გავიგოთ, როგორც თავისებური თვითმიზანი, როცა ქურდობა ხდება ქურდობისთვის, დაზიანება და გაფუჭება მხოლოდ გართობისთვის, მიტაცება და წართმევა მხოლოდ საკუთარი ჯომარდობის საჩვენებლად — ყველაფერი ამით ამტკიცებენ იმას, რომ მათ შეუძლიათ, რაც უნდათ, ის აკეთონ. მაშასადამე, დელიქვენტური ქცევიდან გამოირიყხება მოხმარების, გამოყენების, სარგებლიანობის მოტივები. ეს ქცევა უფრო თამაშის ხასიათისაა, ეინის დაკმაყოფილებაა, საკუთარი თავის ჩვენებაა უროიდის ენაზე რომ ვთქვათ, აგრესიის გამოვლენაა, ნგრევის ინსტინქტის რეალიზაციაა. ალბერტ კოენის აზრით, დელიქვენტობის დამახასიათებელია „ქურდობა სიჩაუქისათვის, გამორჩენისა და სარგებლიანობისაგან დამოუკიდებლად, მაღალი შეფასების დამამსახურებელი ქმედებაა, რომელთანაც დაკავშირებულია დიდება, სახელი და ღრმა კმაყოფილება“ (139, 315). სხვანაირად ვერ ახსნი მოზარდთა მოქმედებას, როცა ისინი ერთგან იპარავენ გარკვეულ საქონელს, შემდეგ იმავე სახის საქონელზე ცვლიან სხვა მაღაზიაში, ან კიდევ იპარავენ პროდუქტებს, არც კი იყენებენ, ისე ყრიან. ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ქმედება არამოტივირებულია. რასაკვირველია, არა. მაშინაც, როდესაც მოპარულ თუ წართმეულ ნივთებს არ იყენებენ, დელიქვენტების ქცევას გარკვეული მოტივაცია აქვს. მათი სტატუსის დაკანონება, ლიდერობის რთული გზის გაკაფვა, დელიქვენტური ჯგუფები ლიდერის გარეშე არ არსებობენ, ლიდერობის მსურველი ბევრია, მაგრამ ლიდერობის მიღწევა ყველა გზით არ შეიძლება. ლიდერობას ვერ იყიდი, არაეინ დაგსვამს ლიდერად იმის გამო, რომ შენ მდიდარი ოჯახიდან ხარ და ჯგუფის წევრებს შეგიძლია გაუმასპინძლდე, ლიდერად შეირაცხება მხოლოდ ის, ვინც ყველაზე გაბედულია, სხვაზე მეტ რისკზე მიდის, ჯგუფს იღეას აწვდის, ოპერაციას გეგმავს. ლიდერობა არაა დაკავშირებული ფიზიკურ ძლიერებასთან, მოხერხებულის, აზრიანი და სწრაფი გიპიყ ხდება ხშირად გამორჩეული, რომელსაც შეუძლია თავისი ნება უკარნახოს სხვებს, ხასიათდება ხარიმბული თვისებებით, ესე რომ, დელიქვენტურ ქცევას მოტივიყ აქვს და მიზანიყ, მაგრამ ის არაა არსებითად დაკავშირებული უტილიტარულ მოტივებსა და მიზნებთან. გარდა ამისა, დელიქვენტური ქცევა გარკვეულად ბოროტი მოტიყებით ხასიათდება: აფუჭებენ, ანგრევენ, აზიანებენ, არა შურისძიებენ, ან სხვა რაიმე საპასუხო მოტიყით, არამედ იმისთვის, რომ დაანგრეონ და გააფუჭონ და ამაში

პოულობენ სიამოვნებას, გართობას. ისეც ხდება, რომ დელიქვენტური ქცევა ერთი მხრივ გამიზნულია უბანში თუ სამოქმედო არეალში დელიქვენტური ჯგუფების გავლენის გასაძლიერებლად. მეორე მხრივ იმის საჩვენებლად, რომ მათ გარე სამყარო — ესაა „არიუების“, „გომების“, „გორსალების“, თუ სხვა ქარგონული სიტყვებით, დამამცირებელი ეპითეტებით დახასიათებული ადამიანთა სამყარო. ისინი ამის დემონსტრირებას ასდენენ „გაცურებით“, რომელიც ყოველთვის შეუძლიათ მოუწყონ თავიანთი მსხვერპლს. ერთ უბანში მოაწყობენ დებოშს და როდესაც საზოგადოების ყურადღება იქითკენ წარიმართება, აღმოჩნდება, რომ ოპერაცია გარდება მეორე უბანში. მაღაზიის ერთ სექციაში ხმაურს რომ გამოიწვიებენ და ყურადღებას აღმინისტრაცია იქით წარმართავს, მაშინ მეორე სექციაში დანაშაულს სჩადიან.

დელიქვენტობა არა მარტო მოგივებით განსხვავდება მოზრდილთა დანაშაულებისაგან, არამედ საზოგადოების მხრივ მისდამი დამოკიდებულებითაც. საზოგადოება მკაცრია მოზრდილთა დანაშაულის მიმართ, ცდილობენ, გაამკაცრონ კანონები იმდენად, რომ ზოგჯერ შურისძიების ხასიათის ღებულობს. ყოველ შემთხვევაში ყველა მოითხოვს დამნაშავეის დამსახურებულად დასჯას. მოზრდილთა შორის მხოლოდ თეთრსაყელოიან დამნაშავეთა მიმართ იჩენენ შემწყნარებლობას, ცდილობენ, თვალი დახუჭონ მათ დანაშაულზე და თუ გამოაშკარავდა, ნაკლებად დაუკავშირონ სისხლის სამართლის კოდექსს. ეს გამოწვეულია იმით, რომ საზოგადოება მათ ძალზე აფასებს და უჭირს მათი გამეგება სასჯელისათვის. მათი საზოგადოებრივი მდგომარეობა, საზოგადოების დამოკიდებულება მათ საქმიანობაზე, იწვევს თეთრსაყელოიანთა მიმართ შემწყნარებლობას. მოზრდილ კრიმინალთა დანარჩენი სამყაროს მიმართ ასეთი დამოკიდებულება გამორიცხულია. თეთრსაყელოიანთა მიმართ შემწყნარებლობის ანალოგიური პროცესი შეიმჩნევა დელიქვენტური სუბკულტურის წარმომადგენელთა მიმართ დამოკიდებულებაშიც, თუმცა მათი დანაშაული ხშირად სისასტიკითა და ცინიზმით გამოირჩევა. განსხვავებით თეთრსაყელოიანებისაგან, რომელნიც ელიტურ სტრუქტურას ქმნიან, დელიქვენტური სუბკულტურის წარმომადგენლები ძირითადად ბოვანოთა და პროლეტართა წრიდან არიან. საზოგადოება მათზე არ არის დამოკიდებული და მაინც მათ მიმართ შემწყნარებუელია. ეს მოყვასისადმი სიყვარულის გამოვლენის ფორმაა. ესაა სიბრაღული, ნახევრად ცნობიერი, ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი, შეგვეისა და ქარიშხლის ცნობიერების მქონე, ცხოვრების ლაბირინთებში გაურკვეველი ახალგაზრდობის მიმართ. მათი სუბკულტურა მიმართულია კულტურის გაბატონებულ ღირებულებათა წინააღმდეგ, რომელნიც მათი ყოფიერების წყაროა. ისინი ჭრიან იმ გოგს, რომელზეც სხედან, ვერ გრძნობენ, რომ ნეგატივიზმი და ნგრევის ინსტინქტი არაა კულტურ-

ის მშენებლობის გზა და ამ გზით შეუძლებელი იქნება თაობათა უწყვეტობის განხორციელება. მათ მიმართ შემწყნარებლობა გამოწვეულია იმით, რომ ჯერაც არ ესმით, რას იქმან, არა აქეთ საშუალება, გააცნობიერონ თავიანთი ქცევის შედეგები. თანაც, თუ ერთსელ „მიეკერება“ დამნაშავის დამლა, მთელი სიცოცხლე უნდა ატარონ და რაც დრო გავა, მით უფრო დამამძიმებელი იქნება ამ ნიშნით ცხოვრება. საზოგადოება ზრუნავს მათზე და ამიგომ მათ მიმართ შემწყნარებელია, დამთმობია, გამორიცხავს სისასტიკეს. გარდა ამისა, არაა დასამალი, რომ პენიტენციალურ დაწესებულებათა სისტემა, რომელიც ადამიანის კონფორმისგული ქცევისთვის აღზრდას უნდა ემსახურებოდეს, სინამდვილეში განამტკიცებს დელიქვენტური ქცევის მოტივებს და მოზარდი, თუნდაც ერთსელ ნამყოფი ამ სისტემაში, იქიდან გამოდის როგორც ჩამოყალიბებული დამნაშავე. ეს სისტემა თავისებური აკადემიაა, დამნაშავეთა სამყაროს შემესები წყაროა, რომელიც არსებობს საზოგადოების ხარჯზე და ემსახურება ანგისოციალური საქმიანობის განმტკიცებას. ამიგომ საზოგადოება ერიდება მოზარდების იქ გაშვებას. ამგვარად, საზოგადოების დამოკიდებულება მოზარდების დანაშაულებისადმი არსებითად განსხვავებულია მოზარდულთა დანაშაულისადმი დამოკიდებულებისაგან. ამიგომ ისინი ცალ-ცალკე განიხილება.

ლიტერატურა

1. ასათიანი გ., საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა, თბ. 1984.
2. ბექაია მ., ოჯახის ეთნოსოციოლოგიური კვლევის მეთოდური საკითხები, თბ., 1981.
3. ბიბლია, თბ., 1985.
4. გორდელაძე კ., ორგანიციისგული მიმართულება სოციოლოგიაში, თბ., 1985.
5. დოსტოევსკი თ., მკედარი სახლის ჩანაწერები, თბ., 1972.
6. დოსტოევსკი თ., დანაშაული და სასჯელი, თბ., 1984.
7. ენგელსი ფ., ოჯახის, კერძო საკუთრების და სახელმწიფოს წარმოშობა, კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბ., 1950.
8. კანტი ი., წმინდა ვონების კრიტიკა, თბ., 1983.
9. ლაო-ძი, ლაო დე ძინი, თბ., 1983.
10. ლოგუა გ., ოჯახის სოციოლოგიური და სოციალურ-ფსიქოლოგიური კვლევის საკითხისათვის. სოციოლოგიური გამოკვლევები, ტ. II, თბ., 1976.
11. ლოსევი ა., წიგნიდან ანტიკური ესთეტიკის ისტორია, გამ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1983, 9 დეკემბერი.
12. მიულერი ე., მაფია — ჩვიდმეტყუხა რვაფუხა ვაეროს კლასიფიკაციით, „დილის გაზეთი“, 1997, 22 მაისი.
13. პლატონი, ნაღიმი, თბ., 1979.
14. ტოლსტოი ლ., აღდგომა, თბ., 1974.
15. შექსპირი უ., როგორც ვენებოთ. შექსპირის თხზულებათა სრული კრებული, ტ. III, თბ., 1987.
16. წერეთელი მ., ერი და კაცობრიობა. თბ., 1990.
17. წულაძე გ., შობადობის სოციოლოგიის საკითხები, თბ., 1980.
18. ხამურაბის კანონები, თბ., 1988.
19. Американская социология, М., 1972.
20. Амвросов А., От классовой дифференциации к социальной однородности общества, М., 1972.
21. Анонимные атеистические трактаты, М., 1969.
22. Антипов Г. А., Кочергин А. Н. Проблемы методологии исследования общества как целостной системы, Новосибирск, 1988.
23. Античная литература, М., 1968.
24. Арон Р. Этапы развития социологической мысли, М., 1993.
25. Бауман З. Философские связи и влечения постмодернистской социологии. Вопросы социологии, 1992, № 2.
26. Беккер Г. и Босков А. Современная социологическая теория, М.,

1962.

27. Белл Ф. Мятеж против современности, Социологические исследования, М., 1989, № 5.

28. Берте Д. и Берте В. Семейное владение и семья, Социологические исследования, 1992, № 12.

29. Блумер Г. Общество как символическая интеракция, Современная зарубежная социальная психология, тексты, М., 1984.

30. Бруно А. К вопросу о происхождении семьи. Новые идеи в социологии, Сб., 4.

31. Бурдые П., Социальное пространство и генезис классов. Вопросы социологии, 1992, № 1.

32. Бурдые П. Университетская докса и творчество против схоластических делений, Socio-logos, М. 1996.

33. Бурдые П., Социология политики, М., 1993.

34. Васильев К. Любовь, М., 1982.

35. Васильева Э.К., Семья и ее функции, М., 1975.

36. Вебер М., Избранные произведения, М., 1990.

37. Вебер М., Избранное, Образ общества, М., 1994.

38. Вебер М., Основные понятия стратификации, Социологические исследования, 1994, № 5.

39. Веселовский Б., Расслоение общества по критерию престижа, Studia filozoficzne, 1958, № 5.

40. Витань И., Общество, культура, социология, М., 1984.

41. Волков А. Г., Семья – объект демографии, М., 1986.

42. Вольфсон С.Я., Социология брака и семьи, Минск, 1929.

43. Вопросы марксистской социологии, Ленинград, 1962.

44. Вопросы социологии искусства, М., 1979.

45. Восленский М., Номенклатура, Новый мир, 1990, № 6.

46. Вятр Ежи, Социология политических отношений, М., 1979.

47. Гаджиев К. С., Концепция гражданского общества. Вопросы философии, 1991, № 7.

48. Гайденок П. П., Давыдов Ю. Н., История и рациональность, М., 1991.

49. Гегель Г.В., Философия права, М., 1990.

50. Гидденс Э., Пол, патриархат и развитие капитализма. Социологические исследования, 1992, № 7.

51. Гидденс Э., Стратификация и социальная структура, Социологические исследования, 1992, № 9, 10, 11.

52. Гидденс Э., Социология, Социологические исследования, 1994, № 2.

53. Голод С.И., Стабильность семьи, Ленинград, 1984.

54. Городские средние слои современного капиталистического общества, М., 1963.

55. Грачева В.И., Супруги, родители, дети. М., 1988.

56. Гуд Уильям, Женщина в разводе, М., 1983 (на правах рукописи).

57. Гулыга А., Что такое постсовременность. Опыты, литературно-философский ежегодник, М., 1990.

58. Гэлбрайт Дж.К., Жизнь в наше время, М., 1986.

59. Гэлбрайт Дж.К., Новое индустриальное общество, М., 1989.

60. Гюйо Жан-Мари, Искусство с социологической точки зрения, Мир Божий, 1895, № 2.

61. Давыдов Ю.Н., Искусство как социологический феномен, М., 1968.

62. Дарендорф Р., Элементы теории социального конфликта, Социологические исследования, 1994, №5.

63. Демографический энциклопедический словарь, М., 1985.

64. Дмитриевский В. Н., О конкретно социологическом изучении театрального зрителя, Театр и драматургия, Ленинград, 1967.

65. Дьюи Дж. Школа и общество, М., 1924.

66. Дюркгейм Э., О разделении общественного труда. Метод социологии, М., 1991.

67. Жермена де Сталь, О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями, М., 1989.

68. Здравомыслов А. Г., Проблема интереса в социологической теории, Ленинград, 1964.

69. Зиммель Г., Социальная дифференциация. М., 1900.

70. Зиммель Г., Общение, Социологические исследования, 1984, № 2.

71. Зиммель Г., Избранное, т. первый, М., 1996.

72. Зиммель Г., Избранное, т. второй, М., 1996.

73. Зомбарт В., Социология, Ленинград, 1923.

74. Зонтаг Сьюзен, Против интерпретации, Иностранная литература, 1992, № 1.

75. Зонтаг Сьюзен, "Мюриель" Алена Рене. Искусство кино. 1992, № 12.

76. Ивер-Жадью Э., Монородительские семьи во Франции, Социологические исследования, 1991, № 5.

77. Кассис Б., Колосов Л., Стуруа М., Тирания вещей, М., 1988.

78. Кимелев Ю. А., Философия религии. Современная западная философия (Словарь), М., 1991.

79. Коллингвуд Р. Дж., Новый левиафан или человек; общество, цивилизация и творчество, Социологические исследования, 1991, № 11.

80. Комаров М. С., Социальная стратификация и социальная структура. Социологические исследования, 1992, № 7.

81. Конев В. А., Социальное бытие искусства, Саратов, 1975.
82. Корнфорт м., Открытая философия и открытое общество, М., 1973.
83. Костелло С., Райт Э., Хейчен Х., Спрейг Д., Классовая структура американского общества, Социологические исследования, 1984, № 1.
84. Краткий словарь по социологии, М., 1988.
85. Кроче Б., О так называемых суждениях ценности, Логос, 1910, кн. II.
86. Курбатов В., О пользе интерпретации. Иностранная литература, М., 1992, № 1.
87. Лабиринты одиночества, М., 1989.
88. Лекции по политологии, Таллин, 1991.
89. Липсет С. М., Американская социология в наши дни, "Америка", № 99.
90. Льюис Клайв С., Любовь, Вопросы философии, 1989, № 8.
91. Маркузе Г., Эрос и цивилизация, Киев, 1995.
92. Мерло-Понти М., Философ и социология, Вопросы социологии, 1992, № 1.
93. Мертон Р., Социальная структура и аномия. Социологические исследования, 1992, № 2,3,4.
94. Мертон Р. и Брумм Л. Социология сегодня, М., 1965.
95. Мертон Р., Мид Дж., Парсонс Т., Шюц А., Американская социологическая мысль, М., 1994.
96. Миллс Р., Властвующая элита, М., 1959.
97. Михельс Р., Социология политической партии в условиях демократии, "Диалог" 1990, № 1,3,5,7,9,11,13,15,17.
98. Морган Л., Древнее общество, Ленинград, 1934.
99. Морено Дж. Социометрия, М., 1948.
100. Моска Г., Правящий класс. Социологические исследования, 1994, № 10.
101. Новая технократическая волна на Западе, М., 1987.
102. Новые идеи в философии, 1913, № 6.
103. Новые направления в социологической теории, М., 1978.
104. Оранский С. А., Основные вопросы марксистской социологии, Ленинград, 1929.
105. Осипов Г. В., Современная буржуазная социология, М., 1986.
106. Осипов Г. В., Социология, М., 1990.
107. Перспективы. Вопросы образования, 1987, № 1.
108. Платон, Соч., т. III, ч. 2, М., 1987.
109. Поппер К., Открытое общество и его враги, т. I, М., 1992.
110. Поппер К., Открытое общество и его враги, т. II, М., 1992.
111. Проблемы социальных изменений XX века, М., 1957.
112. Психология личности, тексты, М., 1982.

113. Пэнто Л., Интеллектуальная докса, Socio-logos, 1996.
114. Рабочая книга социолога, М., 1992.
115. Рассел Б., История западной философии. М., 1973.
116. Рубинов А., Семья, одиночество, любовь, Москва, 1986.
117. Руткевич М. Н., Филиппов Ф. Р., Социальные перемещения, М., 1970.
118. Рюгемер В., Новая техника, старое общество. М., 1988.
119. Сартр Жан-Поль, Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм, Проблемы человека в западной философии, М., 1988.
120. Сафронов С., Свято место пусто не бывает, Совершенно секретно, 1997, № 8.
121. Седельников О.С., Позиции супругов и типологические особенности реакции на развод. Социологические исследования, 1992, № 2.
122. Синельников А. Б., Социально одобряемые причины развода в прошлом и настоящем, Социологические исследования, 1992, № 2.
123. Семенов В. С., Капитализм и классы, М., 1969.
124. Семья и общество, М., 1982.
125. Семья как объект философского и социологического исследования, М., 1975.
126. Серебряков С.Б., Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви, Тбилиси, 1979.
127. Словарь античности, М., 1989.
128. Смелзер Н., Социология, М., 1994.
129. Смелзер Н., Социология, Социологические исследования, 1991, № 2.
130. Сноу Ч. П., Две культуры, М., 1973.
131. Сови А., Общая теория населения, т. I, М., 1977.
132. Современная западная социология (словарь), М., 1990.
133. Современное немарксистское мышление о сущности философии, Тбилиси, 1990.
134. Сорокин П., Учебник социологии, ч. I, 1920.
135. Сорокин П., Человек, цивилизация, общество, М., 1992.
136. Стабильность семьи как социальная проблема, М., 1978.
137. Социальные отклонения, М., 1989.
138. Социо-логос, М., 1992.
139. Социология преступности, М., 1966.
140. Спенсер Г., Основания социологии, т. I, М., 1898.
141. Спенсер Г., Основания социологии, т. II, М., 1899.
142. Спенсер Г., Социология как предмет изучения. СПб., 1896.
143. Спенсер Г., Грехи законодателей. Социологические исследования,

1992, № 2.

144. Тард Г., Происхождение семьи и собственности, СПб, 1906.
145. Тернер Дж., Структура социологической теории, М., 1988.
146. Франк С., Очерки методологии общественных наук, М., 1928.
147. Франкл В., Человек в поисках смысла, М., 1991.
148. Фрейд З., Психология бессознательного. М., 1990.
149. Фриче В., Социология искусства, Москва-Ленинград, 1929.
150. Фромм Э., Искусство любви. Минск, 1990.
151. Фромм Э., Иметь или быть, М., 1991.
152. Фромм Э., Бегство от свободы, М., 1990.
153. Харчев А.Г., Брак и семья в СССР, М., 1979.
154. Харчев А.Г., Голод А.И., Профессиональная работа женщин и семья. Л., 1971.
155. Харчев А.Г., Мацковский М. С., Современная семья и ее проблемы. М., 1978.
156. Хрестоматия по истории зарубежной педагогики, М., 1971.
157. Шаран П., Сравнительная политология, ч. I, М., 1992.
158. Шварценберг Р. Ж., Политическая социология, ч. I, М., 1992.
159. Шибутани, Социальная психология, М., 1969.
160. Штаммлер Р., Хозяйство и право, т.1, Санкт-Петербург, 1907.
161. Щепанский Ян., Элементарные понятия социологии, М., 1969.
162. Юркевич Н.Г., Советская семья, функции и условия стабильности, Минск, 1970.
163. Яблоков Н.Я., Социология религии, М., 1979.
164. Янкова З.А., Городская семья, М., 1979.
165. Dahrendorf R., Fragmente eines neuen Liberalismus, Stuttgart, 1987.
166. R. Dahrendorf, Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft, Stuttgart, 1957.
167. H. Dreitzel, Elitebegriff und Sozialstruktur, Stuttgart, 1962.
168. Geiger T. Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel, Köln, 1949.
169. Hesse G. Ich habe also bin ich, München, 1984.
170. H. Jeaggi. Die gesellschaftliche Elite, Bern. 1976.
171. Soziale Schichtung und soziale Mobilität. Herausgegeben von Dawid Glass und Rene König, Köln und Opladen, 1961.
172. Theo Thilders. Zur gesellschaftspolitischen Funktion der Elitetheorie, Gewerkschaftliche Monatshefte, 1955, № 6.
173. Weber A., Prinzipien der Geschichte und Kultursoziologie, München, 1951.
174. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922.
175. Leopold von Wiese, Gesellschaftliche Stände und Klassen, Bern. 1950.

176. Философия любви, т. I, Москва, 1990.
177. Философия любви, т. II, Москва, 1990.
178. Rickert H., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.
179. Rickert H., Allgemeine Grundlegung der Philosophie., 1921.

I მ ა ვ ი. სოციალური კონფლიქტის თეორია	3
1 კონფლიქტის სოციოლოგიის ადგილი სოციოლოგიური ცოდნის სისტემაში	3
2 კონფლიქტის სოციოლოგიის საწყისის საკითხი	5
3 კონფლიქტის ცნება	9
II მ ა ვ ი. სოციალური ცვლილების თეორია	17
1. სოციალური დინამიკის საკითხის ისტორიიდან	17
2. სოციალური ცვლილების ცნება	25
III მ ა ვ ი. ოჯახისა და ქორწინების სოციოლოგია	28
1 საკითხის მნიშვნელობა და დამუშავების ღონე	28
2 ოჯახი როგორც სოციოლოგიის საგანი	30
3 ოჯახის ფუნქციები ✓	37
4 ოჯახთა გიპოლოგია	48
5 ოჯახისა და ქორწინების წარმოშობა	50
6 ქორწინება ✓	64
7 განქორწინება ✓	75
8. სიყვარულის კომუნიკაციური ღირებულება, სოციალური დანიშნულება და არსი	85
9. სიყვარულის საწყისის საკითხისათვის	91
10. სიყვარულის არსება	96
11. სიყვარულის საფეხურები	110
12. სიყვარულის სახეები	112
IV მ ა ვ ი. რელიგიის სოციოლოგია	114
1. რელიგიათმცოდნეობა და რელიგიის სოციოლოგია	117
2. რელიგიის სოციოლოგიის საგანი	123
V მ ა ვ ი. განათლების სოციოლოგია	133
1. განათლების სოციოლოგიის საგანი	136
2. განათლების რეფორმის ცნობიერება	146
VI მ ა ვ ი. ხელოვნების სოციოლოგია (საგნისა და ისტორიის მოკლე მონახაზი)	156
VII მ ა ვ ი. პოლიტიკის სოციოლოგია	183
1. პოლიტიკისადმი ინტერესის ფორმები	183
2. პოლიტიკის სოციოლოგიის საგანი	186
3. პოლიტიკის სოციოლოგია, პოლიტოლოგია, პოლიტიკის ფილოსოფია	198
VIII მ ა ვ ი. დანაშაულის სოციოლოგია	203

1. დანაშაულის სოციოლოგიის საგანი	203
2. ნორმალურისა და პათოლოგიურის დიურკჰეიმისეული გაგება, სოციალური ანომიის ცნება	209
3. დანაშაულის სინონიმური ცნებები	216
4. სოციალური დემორგანიზაცია	222
5. დევიანტობა	226
6. დელიქვენტობა	228
7. დანაშაულთა კლასიფიკაცია	246
8. დამნაშავენი და მათი კლასიფიკაცია	251
დელიქვენტობა	253
ლიტერატურა	258
დამატებითი ლიტერატურა	264

გამომცემლობის რედაქტორი თამარ გაბელაია
ტექნიკური რედაქტორი თამარ ფირცხელანი
კორექტორი ცირა შოლოდინი

ხელმოწერილია დასაბუქდად 5.05.98
ქალაქი 60X84 1/16
პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 16,75
სააღრ-საგამომც. თაბახი 15,68
გირაჟი 1000
შეკვეთა № 44

უასი სახელშეკრულებო

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,

თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის ქრ., 14

შპს „პოლიგრაფისტი“

სურამის ქ. 13