

სერია **ევროპული ძიებანი**

სტატიების კრებული, 2007

**ევროპული იდეების ისტორია
და
ქართული კულტურა**

რედაქტორ-შემდგენლები:

პაატა პაპავა

ზაზა შათირიშვილი

თბილისი

2008

სტილისტ-რედაქტორი
და კორექტორი რევაზ გოგია
მხატვარი და
ტექნიკური რედაქტორი პაატა პაპავა
დამკაბადონებელი ზურაბ მოდებაძე



დაიბეჭდა გამომცემლობა „უნივერსალის“ სტამბაში

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge

ISSN 1987-5940

ISBN 978-99941-0-0332-5

© ევროპულ ძიებათა ინსტიტუტი

© კონსულტაციისა და ტრენინგის ცენტრი

წინათქმა 5

ევროპის იდეა

ევროპა – რომაული გზა: რომაული მოდელი 7
რემი ბრაგი

ფილოსოფიის იდეა

ფილოსოფია, როგორც ცხოვრების წესი 35
პიერ ადო

ჰაიდეგერი და ბერძნები 50
კახა კაციტაძე

ართრონი – მეტაფორა თუ სივრცული სიმბოლო? 56
ირაკლი მჭედლიშვილი

ლიტერატურის იდეა

პოეტი და პოეზიის იდეა ევროპულ კულტურაში 63
ზაზა შათირიშვილი

სახელისა და მამის სახელის ძიება ჰომეროსის „ოდისეაში“ 69
ნესტან რატიანი

ლიტერატურის იდეა და მიმდინარე ლიტერატურული პროცესის
სოციოლოგიური თავისებურებანი 77
გიორგი ლორთქიფანიძე

საზოგადოების იდეა

ინტერვიუში მოთხრობილი ბიოგრაფია 89
ნიკლას ლუმანი

ნიკლას ლუმანის სისტემების თეორია 108
ემზარ ჯგერენაია

გადასახადის იდეა: სიკვდილი, ეშმაკი, თუ მეხუთე ღმერთი? 131
რევაზ კოპალაძე

ქართველ მთიელთა ტრადიციული მენტალიტეტი 139
მარინა კანდელაკი

მოდერნი და პოსტმოდერნი

ერი და ტერიტორიული სუვერენიტეტი 159
ლევან ტატიშვილი

ქართული ფემინიზმი თუ ფემინიზმი საქართველოში? 193
ლელა გაფრინდაშვილი

პოსტმოდერნიზმი და მასობრივი კულტურა 198
თამარ ბერეკაშვილი

იდეათა ისტორია შემეცნების ამოუწურავი სფეროა, რომელიც უშურველად გვთავაზობს აღმოჩენებსა და საჩუქრებს. ერთ-ერთი ამგვარი აღმოჩენა ისაა, რომ ბევრი დღევანდელი ღირებულება გაცილებით უფრო ნორჩია, ვიდრე ჩვენ აქამდე წარმოგვედგინა... – შემწყნარებლობის იდეა, ... თავისუფლებისა და ადამიანის უფლებათა ცნებები, გენიოსის იდეა, რომელიც თავისი დაუდგრომელი ბუნებით ნებისმიერ პირობითობას უპირისპირდება... – ყოველივე ეს შედეგია იმ უზარმაზარი ძვრებისა, რომელიც ევროპელი ადამიანის აზროვნებამ XVIII საუკუნეში განიცადა. ამ ძვრათა შედეგები თანამედროვე ცხოვრების ყველა სფეროს განსაზღვრავს.

აისაია ბერლინი

წინამდებარე გამოცემა ევროპულ ძიებათა სერიის მეორე კრებულშია. პირველი კრებული – **ქართული საზოგადოება და ევროპული ღირებულებები** – 2007 წელს გამოქვეყნდა. ეს კრებული მომზადდა კონსულტაციისა და ტრენინგის ცენტრისა (CTC) და ევროპულ ძიებათა ინსტიტუტის (European Studies Institute) თანამშრომლობით.

ევროპულ ძიებათა ინსტიტუტი 2007 წლის ბოლოს დაფუძნდა. მისი მიზანია ევროპულ ღირებულებათა და იდეათა გავრცელების ხელშეწყობა სამოქალაქო საზოგადოებაში, მას მედიასა და აკადემიურ სივრცეში. ინსტიტუტი ოთხ მიმართულებას აერთიანებს – კულტურულ ღირებულებათა კვლევებს; აკადემიურ სფეროში ევროპულ ძიებათა კურსების დანერგვას; მას მედიაში ევროპულ ღირებულებათა გავრცელებასა და საგამომცემლო საქმიანობას.

წინამდებარე კრებული – **ევროპული იდეების ისტორია და ქართული კულტურა** – ხუთ ევროპულ იდეას ეძღვნება – ევროპის, ფილოსოფიის, ლიტერატურის, საზოგადოებისა და (პოსტ)მოდერნის იდეებს. ქართველ ავტორებთან ერთად იბეჭდება ცნობილ ევროპულ ინტელექტუალთა – რემი ბრაგის, პიერ ადოსა და ნიკლას ლუმანის – ნაშრომების თარგმანები.

ჩვენი სერიის პირველმა კრებულმა ინტელექტუალურ წრეებსა და სამოქალაქო საზოგადოებაში საკმაო გამოხმაურება გამოიწვია. დიდ მადლობას ვუხდით მათ, ვინც არ დაიშურა თბილი სიტყვები და საგულისხმო რჩევები. ამ კრებულზე მუშაობისას ჩვენ შევეცადეთ, შეძლებისდაგვარად, გაგვეთვალისწინებინა ყველა საინტერესო შენიშვნა თუ მოსაზრება.

დიდ მადლობას ვუხდით ჩვენს ავტორებს სტატიების მოწოდებისათვის.

დაინტერესებულ მკითხველს საშუალება აქვს, კრებულში გამოცემულ სტატიებს გაეცნოს შემდეგ ვებ-საიტებზე: www.ctc.org.ge, www.est.org.ge.

ევროპულ ძიებათა ინსტიტუტის საბჭო



ევროპის იდეა

ევროპა – რომაული გზა

რომაული მოდელი

საკუთრივ ევროპულის ძიება ჩვეულებრივ საქმედ იქცა. ევროპა მხოლოდ ევროპისათვის სახასიათო ყველა სხვაგვარისაგან უნდა გამიჯნოს, ყველაფერი, რაც მას შეადგენს, უნდა გააერთიანოს და, ამასთან, უნდა ჩამოაცილოს ის უცხო, გარეშე, რაც თავდაპირველ ფორმულაში არ შედიოდა. მაშინ „საკუთრივ ევროპული“ ევროპის ერთიანობის გამომხატველი იქნება, ხოლო საზოგადო თანხმობა „საკუთრივ ევროპულის“ შესახებ – ევროპული ერთიანობის საფუძვლად იქცევა. თუმცა ევროპის ოდენ „საკუთრივ ევროპულის“ ჭრილში დანახვას პარადოქსთან მიეყავართ.

ორმაგი საკუთრივი

მართლაც, როცა საკითხი კულტურული ერთიანობის განმაპირობებელ საკუთრივ ევროპულს ეხება იმ ერთგვარი ირონიის შემცველი ფაქტის კონსტატაციამდე მიდიან, რომ კითხვას ერთიანობის შესახებ ორი პასუხი აქვს. ევროპის ერთიანობას ერთი კი არა, – ორი საწყისი განსაზღვრავს; ევროპული კულტურა ორი, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი საწყისიდან გამომდინარეობს. ერთი მხრივ, ესაა – ებრაული, ხოლო შემდეგ – ქრისტიანული ტრადიცია, ხოლო, მეორე მხრივ – ანტიკური წარმართობის ტრადიცია. საკუთარი სახელები – ათენი და იერუსალიმი – ამ ორი მიმართულების სიმბოლოს წარმოადგენს. მოცემული ოპოზიცია წმ. პავლესგან მომდინარე იუდეველისა და ელინის დაპირისპირებას ეყრდნობა. ამის შემდეგ ბერძნულ ფილოსოფიასთან პოლემიკაში ჩართული ტერტულიანე ამ ოპოზიციის საკუთარ ფორმულირებას იძლევა. ხოლო საერო სახემდე დაყვანილ სისტემურ ფორმასა და სხვადასხვა სახელს ის არცთუ ისე შორეულ წარსულში იღებს: „ელინურსა“

¹ რემი ბრაგი (Remi Brague, 1947) — ფრანგი ფილოსოფოსი, პარიზი I-ისა (სორბონა-პანთეონი) და ლუდვიგ-მაქსიმილიანის უნივერსიტეტის (მიუნხენი) პროფესორი, კათოლიკური ურნალის „Communio“-ს ფრანგული გამოცემის რედკოლეგიის წევრი. წინამდებარე ტექსტი წარმოადგენს ერთი თავის თარგმანს რემი ბრაგის წიგნისა „ევროპა — რომაული გზა“ (Europe, la voie romaine, Criterion, Paris, 1992)

და „ნაზარეთულს“ ჰაინესთან, „ატიციზმსა“ და „იუდაიზმს“ ლუძატოსთან, „ჰებრაიზმსა“ და „ელინიზმს“ მეთიუ არნოლდთან. დაბოლოს, ეს ოპოზიცია ორი მსოფლხედვის კონფლიქტის გაქანებას იძენს ლევ შესტოვის იმ წიგნში, რომელსაც სათაურად ავტორმა სწორედ „ათენი და იერუსალიმი“ შეურჩია.

თითოეული სანყისის სახასიათო არსის გამოყოფის მცდელობა ნაირგვარ შედეგს იძლევა: ათენისა და იერუსალიმის ოპოზიცია შეიძლება ნარმოდგენილ იქნას, როგორც დაპირისპირება: სილამაზის რელიგიისა – მორჩილების რელიგიასთან, ესთეტიკისა – ეთიკასთან, გონისა – რწმენასთან, ძიების თავისუფლებისა – ტრადიციასთან და ა. შ. ყველა შემთხვევაში განსხვავება პოლარულ დაპირისპირებაში გადადის – თითოეული სანყისის არსება მეორისას რადიკალურად უპირისპირდება. შედეგად წარმოშობილი დაძაბულობა ევროპული კულტურის ერთიანობის მტკივნეულ წყვეტად აღიქმება. აქედან, მუდმივი ცდუნება: ერთ-ერთი ელემენტის კანონიერ წინაპრად მიჩნევა, ხოლო მეორის, როგორც რალაც შემთხვევითის, უკუგდება. მაგრამ ევროპა ორი სანყისით ცოცხლობს, მისი დინამიზმი სწორედ ამ დაძაბულობიდან მომდინარეობს. ნაყოფიერი და მაკონსტიტუირებელი კონფლიქტის ამ იდეას ლ. შტრაუსი სულ ახლახან იცავდა.

მესამე ტერმინი: რომაული

ყველა ამგვარი მცდელობა, უმეტეს შემთხვევაში, მესამე ტერმინს უგულებელყოფს. მაშინ როცა, როგორც მე წარმომიდგენია, ევროპის საკუთარ თავთან მიმართების გაგებისათვის აუცილებელი პარადიგმა სწორედ მას შეუძლია მოგვცეს. იგულისხმება მესამე, ბოლო ენა (ენა კი, როგორც ცნობილია, ენათმეცნიერებაზე მეტს ნიშნავს) იმ სამიდან, რომელთაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა იმის წყალობით მიენიჭა, რომ პილატემ ჯვარს ამავე ჯვარზე ცმულის სახელი ამ ენებზე დაანერა – ლათინური ან, როგორც ევანგელისტი არქმევს, „რომაული“ (იოანე, 19, 20). გამოვთქვამ შემდეგ თეზისს: ევროპა არც მხოლოდ ბერძნული და არც მხოლოდ იუდაურია. ის იმდენადვე რომაულიც არის. „ათენი და იერუსალიმი“, რა თქმა უნდა, მაგრამ, მათ გარდა კიდევ – რომი. მე რომაული გავლენის ჩვენი კულტურის სხვა სანყისთა რიგში მხოლოდ რომ ჩართვას სულაც არ ვცდილობ. რომაულ ელემენტს არც სხვა ორის სინთეზად მივიჩნევ. მტკიცება გაცილებით რადიკალურია: ჩვენ „ბერძნები“ ან/და „ებრაელები“ არც ვართ და ვერც ვიქნებით, რადგან უწინარეს ყოვლისა „რომაელები“ ვართ.

როგორც კი გთავაზობთ ჩავეუფიქრდეთ, რა არის რომაული ევროპაში, იქვე ვაცნობიერებ, რომ დადებითი და უარყოფითი აფექტებით (ემოციებით) გაჯერებულ არეში შევდივარ. ეს აფექტები გათვალისწინებუ-

ლი უნდა იქნეს წინასწარ, სანამ შევეუდგებით იმის განსაზღვრას, თუ რა არის „რომაული“, ანუ რაშია ევროპა რომაული. სხვაგვარად ეს ახალი ცნება ამ საკითხის შესახებ უკვე არსებულ სავალალოდ ცნობილ იდეათა ნისლში ჩაიკარგება. დადებითად და უარყოფითად დამუხტულ აფექტთა შერწყმა გაორებულ გრძნობებს ბადებს.

ვის აქვს დიდი ავი კუ მგლის შიში?

უარყოფითი მხარე რომაელთა ხატისა თანამედროვე მგრძნობელობისათვის მიმზიდველი, რა თქმა უნდა არ არის. აქ მრავალი მკანრავე ეკალია, თუმცა კი, უნდა აღინიშნოს, რომ „რომაულ-კათოლიკურად“ ნოდებული კათოლიკური ეკლესიისადმი რელიგიური ოპოზიცია ან საპაპოს ცენტრალიზმისადმი პოლიტიკური დაპირისპირება ზოგადი დამოკიდებულების მხოლოდ ცალკეული, კერძო გამოვლენაა. რომაელები ისტორიაში ცნობილი მოკლე თმისა და მოკლე ტვინის მქონე ადამიანების, სოფლელი ან გაუთლელი ხალხის, ჯარისკაცთა ან, უარესი, ლოთთა ერის ეპითეტებითაც არიან. თუკი სადმე რომაულ პოლიტიკურ გენიას ჯეროვანი დაფასება ეძლევა, მხოლოდ იმიტომ, რომ იქვე ამ გენიას ბრალი იმპერიალისტური ცენტრალიზმის შობაშიც დადონ.

აქედან – აგრერიგად უხერხული წინაპრის მოცილების მრავალი მცდელობა. ამ მხრივ თავი განსაკუთრებით საფრანგეთში გამოიძებს, აქ მეტად შესაქცევი კომედია გათამაშდა: გალებთან შეპირისპირებაში რომაელთა დაკნინება ხდებოდა იმ ქვეყანაში, რომლის ენაც ლათინურის პირდაპირ მემკვიდრედ ითვლება. მოცემული პიესა სხვადასხვა რეგისტრში XVI საუკუნიდან ერნესტ ლავისამდე და ასტერიქსის ალბომებამდე თამაშდებოდა. ამგვარი წარმოდგენის კონსტრუირების კულტურული კონტექსტი ცნობილია: „ფრანგულ ნაციას“ საერთო წინაპრებისა და საერთო იდეოლოგიის პოვნა სჭირდებოდა. მათთვის, ვინც XVI საუკუნეში კელტებს ბერძენთა შთამომავლებად მიიჩნევდა, მნიშვნელოვანი იყო „რომაულად“ სახელდებული ჰაბსბურგების იმპერიის პრეტენზიების მოგერიება. III რესპუბლიკის დამაარსებლებს კი უნდოდათ ნაციის საწყისები საფრანგეთისათვის სახელის მიმცემი ჰლოდვიგისა და ფრანკთა ტომის მოქცევამდე ეპოვათ. ერის დაბადება ამგვარი მიდგომით მისსავე მოქცევას (ნათლობას) ნყდებოდა. ამ მიზნით რომაელების წინააღმდეგ მებრძოლი „ეროვნული გმირის“ ვენცინჰეტორიქსის შერჩევა კათოლიციზმის იმ ბუდის აშლას იწვევდა, რომელთან მიმართებაშიც რესპუბლიკას თავის დამკვიდრება სურდა.

ასეთი უარყოფითი დამოკიდებულების განონასწორება იმ ღირებულებათა მაღალი შეფასებით ხდებოდა, რომელსაც, როგორც ეგონათ, რომი წარმოაჩენდა. საფრანგეთის რევოლუციის რიტორიკა რომაული კულტურიდან მოტანილი ციტატებითა და დამონმებებით საზრდოობდა,

ხოლო იმ ეპოქის ხელოვნება რომაული არქიტექტურისა და ავეჯის სტილის გამეორებისას მაიმუნური ნაბაძვის დონემდეც კი დავიდა. ამ გზით იმედოვნებდნენ ბრუტუსის სამოქალაქო ღირსებისა და რეგულუსის პატრიოტიზმის შთაგონებით გადმოტანას. კონსულატმა, შემდგომ იმპერიამ (თავისთავად მეტყველი სახელწოდებანია!) არმიაში მრავალი რომაული სიმბოლო შეიტანა („ლეგიონი“, „არნივები“ და ა. შ.), რომაული სამართალი კი „ნაპოლეონის კოდექსში“ შევიდა. პირველ ადგილზე აქ წესრიგი, პატრიარქალური ოჯახი და მამული იდგა. საუკუნის შემდეგ იტალიური ფაშიზმი ვაჟაკობისა და დაპყრობის „რომაულობას“ განადიდებს. შესაძლებელია რომაელთა იმიჯი უფრო მეტად იმით დაზარალდა, რაც ჩადებული იყო ამგვარ ძალისხმევათა უკან. ამიტომაც ანდრე სუარესმა, სრულიად მართებულად, მითი „რომაულობისა“ (romanita) მახვილის უბრალო გადანაცვლებით მიღებული სახელით – „რომანურობით“ (romanite) მონიშნა.

არაფერი გამოუგონიათ?

ზემოთ აღნიშნული აფექტების გადალახვის შემთხვევაში, უფრო მშვიდი გონითი ჭყრეტის სფეროშიც კი, იმავე დაუფასებლობას აღმოვაჩინეთ. იქ, სადაც ელინსა და იუდეველს შორის პარალელს ავლებენ – იმისათვის რომ ისინი ერთმანეთს დაუპირისპირონ ან მათი შერწყმა მოახერხონ – რომაელის დაკნინების მცდელობა კვლავ აშკარად ჩანს. რომაელებს არაფერი გამოუგონიათ: „როგორია წყარო ზნეობის იმ სიმაღლისა, რომლითაც თანამედროვე სამყაროს ცივილიზებული ხალხი თავს იწონებს? ის მათი შექმნილი არ არის. ისინი ბედნიერი მემკვიდრენი არიან იმ შემოსავლისა, რომელიც ანტიკური სიმდიდრის სპეკულირებით აქვთ მიღებული. მხოლოდ ორი შემოქმედი ხალხი არსებობს, კეთილშობილი მორალის ავტორები ისინი არიან, ადამიანი მათ აღამალღეს და მას პირველყოფილი ბარბაროსობიდან, ველურობიდან გამოსვლის საშუალება მისცეს: ელინი ხალხი და ისრაელის ხალხი. მესამე აქ არ არსებობს. ლათინებს, გარდა პოლიციური სახელმწიფოს მკაცრი წესრიგისა და ომის განვითარებული ხელოვნებისა, არც არაფერი შეუქმნიათ და არც გადაუციათ. ამას გარდა, მწერთა ფუნქციის შესრულება რომმა მხოლოდ მიხრწნილ ასაკში შეძლო: უკვე არსებული ფსინი (ყვავილის მტვერი) იმ ნოყიერ ნიადაგზე გადაიტანა, რომელიც მიღებისათვის მზად იყო. მაგრამ შემოქმედნი და დამაარსებელნი უმალღესი ცივილიზაციისა ბერძნები და ებრაელები, მხოლოდ და მხოლოდ ისინი იყვნენ!“²

აღსანიშნავია, რომ რომაულის ჰიპოსტაზირება და მისთვის მთავრული ასოთი დანერის პატივის მინიჭება იშვიათად ხდებოდა. ფილოსოფოსები რომაულ გამოცდილებას იშვიათად გაიაზრებდნენ. მაშინაც კი,

² Graetz II. Geschichte der Juden. Leipzig. 1874. T. I. P. XX.

როცა ასეთი რამ ხდებოდა, შედეგად – როგორც, მაგალითად, ჰაიდეგერთან – უარყოფითი შეფასება მიიღებოდა. საინტერესოა, როგორ ახდენს სიმონ ვეილი რომისა და ისრაელის შედარებას იმისათვის, რომ ორივე, როგორც „დიდი მხეცის“ განსახიერება, ერთად განსაჯოს. გამონაკლისის სახით, ამასთან, ბრწყინვალე გამონაკლისის, მხოლოდ ჰანა არენდტის სიტყვები შეიძლება იყოს მოტიანილი. ვინკელმანის დროიდან მოყოლებული კლასიკურ ანტიკურობაში ახლის აღმოჩენის სურვილი ხშირად რომაულზე გადაბიჯებით უშუალოდ ბერძნულ პირველწყაროთა მიახლების სწრაფვად წარმოდგებოდა. და ეს გასაგები იქნებოდა, რომაელები რომ მართლაც ისეთი არასაინტერესონი ყოფილიყვნენ, როგორ განსაზღვრებასაც მათ აძლევდნენ.

რომაელთა დაცვის მიზნით შეიძლებოდა ევროპულ ცივილიზაციაში მათი ღვანლის გრძელი ჩამონათვლის შედგენა. მოსაწყენი და არაორიგინალური საქმეა! მეტადრე იმიტომ, რომ ამ გზით რომაული კულტურის, მისი განსაკუთრებულობის მოხელთება შეუძლებელია. საზოგადო აღიარებით, სამართალი კულტურის ის ერთადერთი დარგია, რომელიც რომაელთა მიერ არის გამოგონებული და გადმოცემული. ეს მნიშვნელოვანი, საყოველთაოდ მიღებული და გასათვალისწინებელი ფაქტია. მაგრამ აქ კვლავ პარადოქსს ვაწყდებით: სამართალი მიმოცვლას არეგულირებს, ხელს სიმდიდრის წრებრუნვას უწყობს, კვლავწარმოებისათვის საჭირო დროის ორმხრივ გამონთავისუფლებას ახდენს და, ამრიგად, ახალ, სასიკეთო ღირებულებათა შექმნაზეც ზემოქმედებს. ამის შემდეგ ვხედავთ, რომ რომაულის ეს ერთადერთი „შინაარსი“ კულტურის, როგორც უკვე მიღებულია და შექმნილის გადამცემის მოდელს შეესაბამება.

ასეა თუ ისე, რამდენიმე იურიდიული ცნება, რომელთა მიმართ რომაელები მამობრივ უფლებას ინარჩუნებენ, დინების ზემოთ განლაგებულ ბერძნულ სიმდიდრესთან შედარებით რალაცა წვრილმანისა და პრიმიტიულის იერს იღებს. დაბლა, ქვემო დინებაში კი, განვითარებული ფორმებია, რომლებიც ამ საწყისებმა ევროპული ისტორიის განმავლობაში მიიღეს. ასე რომ, რომაული შინაარსის მოხელთების მცდელობა იმით მთავრდება, რომ მასში ან გადაგვარებულ ბერძნულს, ან შუა საუკუნეებისა და თანამედროვეობის რუდიმენტულ ჩანასახს ხედავენ. ასეთი ხედვის კუთხით რომაელი ისე გამოიყურება, თითქოს მან ხსენებული პარადოქსის ამოხსნა შეძლო: ის დეკადენტიცა და ველურიც ერთდროულად არის.

ბასკლის ხალხი

ის, რასაც ყველაზე მკაცრი მსაჯულები რომს უწყალობებენ, მხოლოდ ელინიზმის სიკეთეთა განვრცობასა და მათ დღევანდლამდე მოღწეულ ტრანსლაციამდე დადის. მაგრამ ყველაფერი მაშინვე იცვლება, როგორც

კი რომაული გამოცდილების მხოლოდ გადაცემის აქტად აღქმას უარ-
ვყოფთ. თავად რომის წილად ცოცხა რამ რჩება. რალაცა უცხო შინაარსის
გადაცემის სტრუქტურა – აი, ჭეშმარიტი არსი. რომაელები დაკავებული
მხოლოდ ტრანსლირებით იყვნენ, მაგრამ ეს თავისთავად მნიშვნელოვან-
ი რამეა. მათ ორ შემოქმედ ხალხთან, ბერძნებსა და ებრაელებთან, შე-
დარებით მნიშვნელოვანი სიახლე არ მოუტანიათ. მაგრამ მათ თვით ეს
ახალი მოიტანეს. რომაელებმა სიახლის სახით ის მოგვცეს, რაც თავად
მათთვის ძველი იყო.

შემოტანის ან ჩართვის ამგვარი ხერხი რალაც შემთხვევითი რამ ან
ისტორიის თავნება ხდომის შედეგი არ ყოფილა. ჩემთვის რომაული გა-
მომცდილების თავისთავადი არსება სწორედ ეს არის. ბერძნული და ებრა-
ული მემკვიდრეობის გავრცელების პროცესს რომში განსაკუთრებით
ხელშემწყობი ნიადაგი დახვდა. ვცადოთ და ეს გამოცდილება აღვწეროთ.
მე ამას ობიექტურობაზე პრეტენზიის გარეშე და უფრო პირიქითაც კი
გავაკეთებ – გამოვარჩევ იმ ცალკეულ ნაკეთებს, რომლებიც ჩემს მიზანს
ეთანადება.

რომაული გამოცდილება უპირველესად სივრცული გამოცდილებაა.
სამყარო აქ დანახულია იმ სუბიექტის ხედვით, რომელიც წინ სვლისას
უკან დატოვებულს ივინყებს. ხედვის ასეთი წესი ასახვას სინამდვილის
დამანანეერებელ (გამნილაფ) ენაშიც პოულობს. ასე, მაგალითად, ერთი
და იგივე სიტყვა (*altus*) „მაღალსაც“ ნიშნავს და „ღრმასაც“: ენა დის-
ტანციას მხოლოდ მეტყველების სუბიექტის მიმართ ინარჩუნებს და ობი-
ექტურად ორიენტირებული სივრცის ობიექტურ სიტუაციას არაფრად
აგდებს. იმას, რასაც ჩვენ გზაჯვარედინს ვუწოდებთ (ოთხი მიმართუ-
ლება), ლათინურში *trivium*-ად წარმოგვიდგება (სამი მიმართულება). თუ
ჩვენ, თითქოს სივრცეში გამოკიდებულნი, ოთხივე გზას ზემოდან ვხე-
დავთ, რომელი – მხოლოდ სამს, იმ გზას, რომლითაც მოვიდა ვერ
ამჩნევს. იგივე სახე ხედვისა თავს ხელოვნებაშიც იჩენს: თუკი ბერძნუ-
ლი არქიტექტურული ნაშრომი ტაძრის გარშემო შემოვლის შესაძლებლო-
ბას „ულისხმობს, რომაული ტაძარი ყრუ კედელზე მიყუდებული კარის
შთაქმედლებას ტოვებს. ბერძნული ქანდაკების მოხილვა ყველა მხრი-
დან სიძლეა და ამიტომაც ის თითქოს განისვენებს, რომაული ქანდა-
კება კი მოძრაობს.

დროით რეგისტრში რომაული გამოცდილება იმავე სვლას, საწყისი-
დან იქვე მოწყვეტას გადმოგვცემს. ჰეგელი ამას კარგად ხედავდა, თუმ-
ცაღა ი ნაკლად თვლიდა: „რომი თავიდანვე რალაც ხელოვნური, ნაძა-
ლადეკი იყო, ის არანაირი პირველსაწყისი არ ყოფილა“ (*etwas, Gemac-
htes, jewaltsames, nichts Ursprungliches*).³ ასეთი მიმართება მიღებული
თვრ რომაელების მიერაც იყო. თუ ბერძნები საკუთარ ღირსებად მი-

³ Hegel, Philosophie der Geschichte. SW. T. 11. S. 366.

იჩნევდნენ იმას, რომ დავალებული არავისგან იყვნენ, რომაელები პირიქით, ყველაფერს, რაც სხვისგან მიიღეს, ხალისით აღიარებდნენ. ბერძნები ავტოქთონურობის საკუთარ მოთხოვნას გაშმაგებით იცავდნენ, რომაელები თავიანთ საწყისს არა ავტოქთონურობაში, არამედ რალაც გარკვეული პირველადი არსის სხვა ნიადაგზე გადატანის მოვალეობაში ხედავდნენ.

საწყისის აღმნიშვნელი ორი საკვანძო სიტყვის შედარება პირველწყაროების მიმართ ბერძნული და რომაული დამოკიდებულების დაპირისპირებას ნათლად გამოავლენს. მიუხედავად იმისა, რომ ორივე სიტყვა თითქოს ერთი ძირიდან – მცენარეთა ზრდის – ხატიდან ამოდის, მათი სრულფასოვანი თარგმნა ძნელია, მაგრამ სიტყვათა შორის საზრისულ განსხვავებას სწორედ ეს გარემოება წარმოაჩენს. იმას, რასაც ბერძნული ენა *physis*-ს (*phyein*-დან) არქმევს, ლათინურში იმავეს *auctoritas* (*augere*-დან) შეესაბამება. ბერძნული *physis* (ბუნება) მყოფს, მუდმივ მოძრაობაში მყოფობას გამოხატავს, ის განშლას პირველსაწყისიდან იწყებს და უცვლელ არსებობაში თავსდება (*ძირი phy იგივეა, რაც ლათინური fui და ინგლისური to be*). რომაული *auctoritas* (ავტორიტეტი) პირიქით, იმ ავტორობას ან ინიციატივას მიგვანიშნებს, რომელიც ძველებთან ფარდობისას წარმოქმნილ ნაპრალს მოიცავს და ამის გამო, ყოველი ქმედების გარანტირებასა და რატიფიცირებას სხვასთან, სხვაგვართან მიმართების ფონზე ახდენს.

მითი რომულუსზე, იმის დამაარსებელზე, რაც ადრე არ არსებობდა, საწყისთან, როგორც დაფუძნების აქტთან, რომაელთა დამოკიდებულების უშუალო გამოვლენაა. ეს მომენტი არც ვერგილიუსის გენიას გამოჰპარვია – ტროას ლეგენდის ექსპლუატირების ხარჯზე ვერგილიუსმა „ენეიდა“, უაღრესად რომაული მითი შექმნა. ენეოსი (აინეიასი), მამასთან და შინაურ ღვთაებებთან ერთად ბერძნების მიერ განადგურებულ ტროას ტოვებს და ლათინთა მიწაზე გადადის. იყო რომაელი ნიშნავს – ახალ ნიადაგზე ძველი, როგორც ახალი, როგორც განახლებადი, ისე განიცადო. ამგვარი გადატანა ძველისაგან ახალი განვითარების პრინციპს ქმნის. საწყისი, როგორც განახლება, წმინდა რომაული გამოცდილებაა.

ეს გამოცდილება ამონურული არც რომისა და არც ისტორიის მიერ არის. ჩვენ შეგვიძლია მას ევროპელთა, და არა მხოლოდ ფრანგთა, ტროაული წარმოშობის შესახებ რომაული ლეგენდის შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული გაგრძელება დავუკავშიროთ. აქედანვე მოდის ამ თემის რენესანსული ვერსიაც, რომელიც, ამასთან, სულაც არ არის მხოლოდ ევროპული. ეს თემაა *translatio studiorum*⁴ – საბერძნეთიდან მეცნიერება რომ-

⁴ ლათ. სწავლებათა გადაცემა.

⁵ ლათ. სამყაროს (საუკუნის) ახალი წესრიგი.

ში გადადის, იქიდან – ფლორენციასა და პარიზში, დაბოლოს, ეს ამერიკული გამოცდილებაა, რომელიც „რომაული“ იმ გაგებით არის, რომ ის novus ordo saeculorum-ის⁶ გადატანისა და დანერგვის სურვილს ეფუძნება. ასეთი ინტენცია (მისწრაფება) კი შეერთებული შტატების ღრმა ევროპული ლეგიტიმურობის მაჩვენებელია.

რომის მიზანდასახულობა

ჩემს ამოცანებში ისტორიის დაწერა არ შედის. ყველაზე ნაკლებად კი რომაული იმპერიალიზმის ისტორიული სინამდვილის დაცვას ვაპირებ, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ის, რა თქმა უნდა, ისტორიაში ცნობილთა შორის ყველაზე მხეცური და სასტიკი არ ყოფილა. თავს უფლებას მივცემ ისტორიული მონაცემების საფუძველზე „რომის მიზანდასახულობის“ აბსტრაპირება მოვახდინო და მიღებული შედეგი, ძალზე ზოგადი ხედვით, შევადარო იმ მიზანმსწრაფ სუბიექტს, ვინც იცის, რომ ძველის განახლება მისი მონოდებაა. წინაპართა ზნე-ჩვეულებისკენ (mos maiores) მიბრუნების ორატორთა რიტუალურ მონოდებას თავიდან ამგვარად ვიცილებ. ფაქტობრივ ბირთვად რომაული კულტურის ელინიზაციას მივიჩნევ. ამ პროცესმა პროგრესულად ზრდა იმ ნუთიდან დაიწყო, როგორც კი რომი შეხებაში სამხრეთ იტალიის ბერძნულ ქალაქებთან მოვიდა („დიდი საბერძნეთი“ და სიცილია) და შემდეგ, პუნიკური ომებიდან დაწყებული, აჩქარებულ რიტმში განაგრძო ზრდა. კულტურულ დასესხებას მიზეზად (და ასევე შედეგად) რომაელების ბერძნებთან მიმართებაში ჩამოყალიბებული არასრულფასოვნების შეგრძნება ედო. მნიშვნელოვანი აღარ არის ის, რომ ამგვარ არასრულფასოვნებას საფუძველი არ ჰქონდა – იმ დროის ბერძნები თავიანთ რომაელ თანამედროვეებზე არცთუ ისე მაღლა იდგნენ. მნიშვნელოვანია, რომ განსხვავება დონეთა შორის იგრძნობოდა და ვლინდებოდა, მაგალითად, ისეთ ნაწარმოებებში, როგორც პორაციუსის ხშირად ციტირებული ლექსია: „პირქუშ ლაციუმში ხელოვნებათა შეტანით დატყვევებულმა საბერძნეთმა უკმეხი დამპყრობი თავად დაატყვევა; ან ვერგილიუსის ცნობილი განცხადება, რომელიც ანხისეს პირით ჯოჯოხეთში მამის სანახავად ჩასულ ენოსს ეცნობა. აქ რომაული პროგრამის მონახაზია მოცემული: სხვები – ამ შემთხვევაში, ბერძნები – უკეთესი მოქანდაკენი, ორატორები, ასტრონომები იქნებიან, რომი სამხედრო საქმესა და პოლიტიკას უნდა დასჯერდეს.“⁶

ასეთ პირობებში „რომაელად“ ყოფნა ნიშნავს, თავს რაღაც „ელინიზმისა“ და რაღაც „ბარბაროსობის“ მსგავსთა შორის აღიქვამდე. „რომაელად“ ყოფნა, ეს არის: გქონდეს უკან კლასიციზმი, როგორც ობიექტი მიბაძვისა და წინ – ბარბაროსობა, რომელიც უნდა დაიმორჩილო. ეს არ არის

⁶ იხ. ვერგილიუსი, ენეიდა. VI, 847–853.

მდგომარეობა ნეიტრალური შუამავლისა ან მიამიტი თარჯიმნისა, რომლისთვისაც ის, რასაც გადასცემს, თავისთავად უცხოა. ეს უფრო ისეთი მდგომარეობაა, სადაც თავს ყოვლის გასათამაშებელ სცენად აღიქვამ, ან სადაც თავს ასათვისებელ კლასიციზმსა და შინაგან ბარბაროსობას შორის გაბმულ-გადებულ მდგომარეობაში ხედავ. ეს კი ნიშნავს – ბარბაროსთან მიმართებაში თავის ბერძენად და, იმავდროულად, ბერძნულთან – ბარბაროსად აღქმას. თავის მხრივ, ასეთი მდგომარეობა იმის ცოდნასაც გულისხმობს, რომ ის, რაც გადაგაქვს, შენგან არ ამოდის, ძლივს ფლობ მას და რომ ეს ფლობა არამყარი და დროებითია.

არასრულფასოვნების ამდაგვარი კომპლექსი – მის დამალვას მრავალნაირი ხერხით ცდილობდნენ – პირველ რიგში კულტურის უნივერსალურ საყრდენში, ენაში, ვლინდებოდა. ლათინურს განსაკუთრებული დაფასება არასოდეს ჰქონია. ანტიკურ პერიოდში რომაელები მეტ-ნაკლებად აცნობიერებდნენ, რომ ენა, რომელზეც მეტყველებენ, ბერძნულთან შედარებით მწირი და ღარიბია. შუა საუკუნეებში ლათინური, რა თქმა უნდა, განათლებულ ადამიანთა შორის საყოველთაო კომუნიკაციის საშუალების როლს ასრულებდა და ამიტომაც იგი სოციალური პრესტიჟითაც სარგებლობდა. მაგრამ ლათინური მეორეულის დამლას სამი მიზეზით ატარებდა: ა) ის მშობლიური არავეისთვის იყო, ყველას მისი შესწავლა უხდებოდა და ამიტომაც, მასთან მიმართებაში ყველა თანაბარი იყო; ბ) ის არც განსაკუთრებულად ქრისტიანული და არც განსაკუთრებულად რელიგიური ენა იყო, არამედ ის პოლიტიკური წარმონაქმნის – არაქრისტიანულის, დიდი ხნის განმავლობაში მისი მტრული წინამორბედის – რომის იმპერიის ენას წარმოადგენდა; გ) ის საღვთო წერილის პირველადი ენა არ იყო, იგი ძველებრაული და ბერძნული ორიგინალებიდან შესრულებული თარგმანის (Vulgate-ს) ენა იყო. ახალ დროში ლათინური დიდი ხნის განმავლობაში ინარჩუნებდა სამეცნიერო ურთიერთობის ენის მნიშვნელობას, რასაც მხოლოდ პრაქტიკული მიზანშეწონილობა განაპირობებდა⁷. ლათინურს განსაკუთრებული, მეტაფიზიკური რიგის ღირსებათა მომცველ, მაგალითად, აბსოლუტურ ენად არასოდეს მიიჩნევდნენ. ადამის ენად არა ლათინური, არამედ ყოველთვის ძველებრაული ითვლებოდა.

დონეთა განსხვავება შემდგომაც შეიმჩნევა, მიუხედავად იმისა, რომ შესაძარებელი მხარეები ამ დროისათვის შეიცვალა. თავიდან, ჯერ მცირე სალიტერატურო ჟანრების ათვისების შემდეგ, სალაპარაკო ენები დიდ ლიტერატურად გაიზარდნენ მაშინ, როდესაც ლათინურთან მიმართებაში სრული ლეგიტიმურობა მოიპოვეს. რამდენიმე საუკუნის შემ-

⁷ XVII საუკუნის შუა პერიოდში პასკალი ფრანგულად დაწყებულ მათემატიკურ დამტკიცებას წყვეტს სიტყვებით: „მე ამას ლათინურად გეტყვით, რამეთუ ფრანგული არანაირად არ ვარგა“ (წერილი ფერმას, 29.07.1654).

დეგ, ახალი დროის ევროპის ენათა სივრცეში ჯერ ფრანგულთან მიმართებაში გერმანულის, შემდგომ გერმანულთან მიმართებაში სლავური ენების და ა. შ. უფლებათა დასაბუთების საჭიროება დადგა. და თუ ამ ენებმა თავისას მიაღწიეს, მხოლოდ იმიტომ, რომ ენა, რომელთან მიმართებაშიც დგინდებოდნენ და უპირველესად, ლათინური, კულტურის უპირატეს ენას თავად არ წარმოადგენდა: ისინი ყველა გარდაუვალი წარსული დიდების ენის, ბერძნულის, ერთგვარი ჩამნაცვლებლები იყვნენ. ევროპის მჩქეფარე ლინგვისტური მრავალფეროვნება სანყის ენათა პირველადი სიმრავლისგან არის დავალებული. იქ, სადაც, როგორც ბიზანტიურ სამყაროში, ბერძნულის შენარჩუნება ხდებოდა, სალაპარაკო ენები – ხალხური ბერძნულიც კი – ლიტერატურული ენის ღირსებას დიდი დავიანებით იღებდნენ. პარადოქსულ ვითარებათა გამო ხალხურმა ბერძნულმა დამწერლობითი ფორმა სლავურთან შედარებით გვიან მიიღო, არადა, ამ ენებზე მოლაპარაკე ხალხი ქრისტიანობას ბერძნებზე გაცილებით გვიან ეზიარა.

ელინიზმსა და ბარბაროსობას შორის

რასაც მე რომაულ მიზანდასახულობას ვარქმევ, თუ ისტორიას გადავხედავთ, აღმოჩნდება, რომ დამახასიათებელი მხოლოდ რომაელებისათვის არ ყოფილა. ის ბერძნებისათვისაც ჩვეული იყო. ეს უკანასკნელნი, განსაკუთრებით მათ შორის ყველაზე დიდნი, თავს ყოფილ ბარბაროსებად მიიჩნევდნენ. განსხვავება ბერძენსა და ბარბაროსს შორის ბუნებრივი კი არა, ქრონოლოგიურია: „ძველად ბერძნები ახლანდელი ბარბაროსების მსგავსად ცხოვრობდნენ“⁸. ბერძენი ერთგვარი მემკვიდრეა, რომელმაც ყველაფერი, მათ შორის, ღვთაებანიც სხვისგან მიიღო. შესაძლოა ბერძენთა მუდამ სიახლისაკენ სწრაფვასა და მათსავე ცხოვრების თავბრუდამხვევ რიტმს სწორედ არაორიგინალურობის (ამ სიტყვის ყველანაირი საზრისით) განცდა განაპირობებდა: „ცხოვრება საბერძნეთში წარმოუდგენლად სწრაფად მიედინებოდა“⁹. მაგრამ ბერძნები ერთი მნიშვნელოვანი მომენტით განსხვავდებიან იმისგან, რასაც ზემოთ „რომაულობა“ ვუწოდებ – მათ სანყისებთან მიმართებაში არასრულფასოვნების განცდა არ ჰქონიათ. ისინი ყველაფერ მიღებულს გარდაქმნიდნენ, უფრო მეტიც: „ბარბაროსებისგან რაც არ უნდა მიეღოთ, ბერძენთა ხელში ის საბოლოოდ მაინც უმჯობესდებოდა“. ევროპულ ისტორიას იგივე დინამიკა ასულდგმულეებს. ის შეიძლება რომაული მიზანდასახულობიდან იყოს დანყებული – იმის გაცნობიერებიდან, რომ უკან

⁸ თუკიდიდე, I, 6, 6. იხ. აგრეთვე, პლატონის „კრატილოსი“ (397ც-დ ო 412 დ) და არისტოტელეს „პოლიტიკა“ (II, 8, 1268ბ).

⁹ Schelling. Philosophie der Mythologie. მე-16 ლექცია.

ამაღლებული „ელინიზმი“, ნინ კი ისეთი ბარბაროსობაა, რომელიც უნდა დაიმორჩილო. ვფიქრობ, რომ ევროპას სწორედ კლასიკის სიმალესა და ბარბაროსობის დაბლობს შორის არსებულ პოტენციალთა სხვაობა ამოძრავებდა.

დიდ აღმოჩენებს მოყოლებული ევროპის კოლონიური ავანტიურა, მაგალითად, აფრიკაში, ხშირად რომაული კოლონიზაციის განმეორებად აღიქმებოდა. მალრიბის რომისა და საფრანგეთის მიერ კოლონიზაციებს შორის პარალელს მთელი ფრანგული ისტორიოგრაფია ავლებს, რაც, რა თქმა უნდა, უკანასკნელის გამართლებას ემსახურება. კოლონიზატორები თავს რომაელებთან აიგივებდნენ: „ჩვენ რომაელთა საქმეს კვლავ ხელს ვკიდებთ და მას ვაუმჯობესებთ“. ეს პარალელი უფრო შორსაც მიდიოდა – ევროპის მიერ აფრიკის კოლონიზაციას ზოგჯერ რომის მიერ ევროპის დამორჩილებასაც ადარებდნენ.

ალბათ კითხვის დასმა კიდევ უფრო ღრმა კავშირის არსებობის ვარაუდის გამოც შეიძლება: ხომ არ წარმოადგენს ანტიკურ იმპერიალიზმთან ასეთი ნებაყოფლობითი იდენტიფიკაცია ამ უკანასკნელის მიმართ რევანშის ფარული სურვილის გამოვლენას? ცივილიზაციის ისტორიის სკალაზე კოლონიალიზმისა და აღორძინების ეპოქის ჰუმანიზმის დასაწყისი ერთმანეთს ემთხვევა – ეს ორი მოვლენა ერთიმეორესთან კომპენსატორული თანაფარდობით ხომ არ არის დაკავშირებული? გარკვეული რისკის გათვალისწინებით შეიძლება ითქვას, რომ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ევროპის დაპყრობითი გზების ფარულ ზამბარად წარმოდგებოდა კლასიკური ანტიკურობის მიმართ ჩამოყალიბებული არასრულფასოვნების ის განცდა, რომელიც ჰუმანიზმმა სულ ცოტა ხნის წინ გამოაღვიძა. კლასიკურ განათლებასა და კოლონიალიზმს შორის ძალზე საეჭვო წონასწორობაა: იმპერიის რჩეულ კადრებს ბერძნულითა და ლათინურით გაჯერებული ლიცეისტები შეადგენდნენ. და პირიქით: ომის შემდგომი პერიოდის კლასიკური განათლების დომინირებადი როლის დასასრული დეკოლონიზაციას ემთხვევა.

კულტურის მეორეულობა

„რომაული“ პოზიცია შესაძლებლობას გვაძლევს ჩამოვაცალიბოთ ის, რაც, ჩემი აზრით, ევროპული ცივილიზაციის განსაკუთრებულობას შეადგენს. მხედველობაში მაქვს მისი კავშირი კულტურის მეორეულობასთან. ყველა კულტურა მეორეულია. ეს მის ყველა მატარებელს ეტყობა: მაშინაც კი, როცა კულტურა ბავშვობაშია შეთვისებული და ამ შემთხვევაში მას „ბუნებრიობის“ ელფერი ეძლევა, ის ყოველთვის მონაღვანია და არა თანდაყოლილი. კოლექტიურ დონეზე ნებისმიერი კულტურა წინამორბედის მემკვიდრედ წარმოდგება. ამ გაგებით, ყველა კულტურა ხიზანთა ქვეყანაა. მაგრამ ევროპის შემთხვევაში კულტურული მეორეულო-

ბა კიდევ ერთ განზომილებას იძენს. ევროპა იმით არის განსაკუთრებული, რომ ის, ასე ვთქვათ, თავის თავში გადასახლდა. ამით მინდა ვთქვა, რომ კულტურის მეორეული ხასიათი მხოლოდ მოცემულობას არ წარმოადგენს, ის საკუთარი ნებით არჩეული არ ყოფილა.

ჩვენ ევროპის დაბადებიდან დაწყებული ევროპული ცივილიზაციის ისტორია წარმოვადგინეთ ისე, თითქოს აღორძინებათა უწყვეტი რიგი გექონოდეს. ამასთან, აღვნიშნეთ, რომ კულტურის საწყისებთან დაბრუნების სწრაფვას ცივილიზაციის ერთიანად გამჭოლი კულტურული გამოცოცხლებისგან ან რელიგიური აღორძინებისგან განსხვავებული მიზანი აქვს. ამ შემთხვევაში საწყის პერიოდს, იმას, რაც ამ კულტურისათვისაა დამახასიათებელი და მთელი სინამდისით მის ფესვებში არსებობდა, არ უბრუნდებიან. პირიქით, ეს ძალისხმევა მიემართება ევროპული კულტურის საზღვრებს მიღმა არსებული საწყისისაკენ, მოცემულ შემთხვევაში – ბერძნულ-რომაული ანტიკურობისაკენ.

წარსულის მიმართ ამგვარი მეორეულობა, „აღორძინებათა“ ამგვარი მომიზენა, როგორც ზემოთ ითქვა, მხოლოდ ევროპისათვისაა დამახასიათებელი. ბიზანტიაში ამგვარი რამ არასოდეს ხდებოდა. ბიზანტიური სამყაროს კულტურის ისტორიაში, რა თქმა უნდა, უწყვეტი „პუმანისტური“ ტრადიციის მონიშვნა შეიძლება. იქ ევროპის ანალოგიურ მოვლენათა შესაბამისი „აღორძინებათა“ რიგის მოძიებაც შესაძლებელია: IX საუკუნეში, ფოტიუსის დროს, ანდა XIV საუკუნეში პალეოლოგებთან ფილოლოგიური და ლიტერატურული კვლევების განახლება; იოანე იტალოსისა და მიქაელ პსელოსის პრეტენზიები პლატონისა და არისტოტელეს მემკვიდრეობაზე XI საუკუნეში და გიორგიოს გემისტოს პლეთონის ოცნებანი ნეონარმართობაზე XV საუკუნეში. მაგრამ განსხვავება ძალზე დიდია, რადგან ელინიზმი ბიზანტიელი ბერძნებისათვის წარმოდგენილი საკუთარ წარსულად იყო. თეოდორ მეტოხიტს შეეძლო ემტკიცებინა: „ჩვენ რასითაცა და ენითაც ძველი ელინების თანამემამულენი ვართ“. ისინი იმას ისაკუთრებდნენ, რაც მათი გაგებით, ყოველთვის ეკუთვნოდათ.

ისლამის მიწებზე იყო მცდელობანი აღმდგარიყო ის ცოდნა, რომელიც გარედან მოსულად აღიქმებოდა. ყურანის გარშემო შემოკრებილ, ეკზეგეზის (გრამატიკა, პოეტიკა და ა. შ.) ხელშემწყობ, „ტრადიციულ მეცნიერებათა“ საპირისპიროდ მათ „გარე მეცნიერებანი“ დაერქვა. ამგვარი მცდელობანი „გარე მეცნიერებათა“ წიგნების თარგმნის ეპოქებში აღინიშნება. მაგალითად, აღ-ფარაბი ფილოსოფიური ცოდნის გადაცემის ისტორიას სქემის საშუალებით წარმოადგენს, სადაც შემდეგია ნავარაუდები: ცოდნა ქალდეველებიდან, ირანის ძველი მოსახლეებიდან არაბებამდე ეგვიპტელთა, ბერძენთა და სირიელთა (ქრისტიანთა) გავლით აღწევს. ამას გარდა, ფილოსოფიური პროცესის შიდა წესების არსებობას აღ-ფარაბი პოლიტიკური ხელოვნების გარე წესებთან აკავშირებს,

რაც, ჩანაფიქრით, ფილოსოფიური პრაქტიკის დაკარგვის ან დამახინჯების შემთხვევაში მის აღდგენას უნდა უზრუნველყოფდეს. ყველაფერი ეს გვაიძულებს ვიფიქროთ, რომ საკუთარ მოღვაწეობას ალ-ფარაბი დაცემული (ან დაკნინებული) ფილოსოფიის რესტავრაციისათვის მომზადებად თელიდა. იმავე ფილოსოფიის სფეროდან, ალბათ, ავეროესის ძალისხმევის მოხსენიებაც შეიძლებოდა – არისტოტელეს ნაშრომთა მუდმივი კომენტირებით ის ჭეშმარიტი არისტოტელეს აღდგენას ცდილობდა. იგი მიიჩნევდა, რომ ეს ნაწარმოებები ავიცენას ნეოპლატონურმა სულისკვეთებამ დაამახინჯა. უკანასკნელი კი, თავის მხრივ, არისტოტელეს ნააზრევის კიდევ უფრო ადრეულ რეცენზიას ნარმოადგენს. ავეროესის ნაწარმოებებმა მშობლიურ მიწებზე, ანდალუსიასა და მაროკოში, ზოგადად კი, სამხრეთ ხმელთაშუა ზღვისპირეთში გაგრძელება ვერ პოვეს. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ აქ იმ უზარმაზარი აღიარების მსგავსს ვერაფერს ვპოულობთ, რაც მან ჩრდილოეთში მიიღო – ჯერ ევროპული თემებისაგან და შემდგომ ქრისტიანებისგან.

მაგრამ ამგვარ მცდელობათა ეპოქა საკმაოდ მოკლე იყო – ის მალე, XI საუკუნის სუნიტური ნორმალიზაციის შემდეგ დასრულდა, რის შედეგადაც სარბიელი მხოლოდ „ტრადიციულ მეცნიერებას“ დარჩა. ახალი წყაროების უარყოფისა და მათთან მიმართებაში ჩაკეტილობის გამო ინტელექტუალური ცხოვრება გაჩანაგდა. და თუ მუსლიმანური სამყაროს კულტურული დაცემის მიზეზების შესახებ სხვა ზოგად ჰიპოთეზას ვერ ნამოვაყენებთ, მაშინ შემდეგი დასკვნა ზემონათქვამიდან უშუალოდ გამომდინარეობს. მოცემული ჰიპოთეზის თანახმად, ისლამის კულტურული სტაგნაცია (ის, რა თქმა უნდა, ადგილისა და დროის მიხედვით განსხვავებული ელფერით ნარმოდგება) პარადოქსულად განპირობებული არა ასიმილაციის უარყოფით, არამედ, პირიქით, მისი სიჭარბით იყო. ისლამმა წინსვლა იმიტომ შეწყვიტა, რომ წყაროების შთანთქმისას მათ მიმართ დისტანციის შენარჩუნება ვერ შეძლო. ამასთან დაკავშირებით, თავს საკმაოდ უცნაური ხატოვანი შედარების უფლებას მივცემ: სახედარმა, რომელსაც, იმისათვის რომ იაროს, ცხვირწინ მიუნვდომელ სატყუარას, სტაფილოს, უკიდებენ, ეს სატყუარა შეჭამა. ამგვარი ჰიპოთეზა, სხვაგან თუ არა, მეცნიერების ისტორიის სივრცეში მაინც იყო ნამოყენებული. ევროპული კულტურა მთლიანობაში ცდილობს დაუბრუნდეს ისეთ წარსულს, რომელიც ევროპული არასოდეს ყოფილა, მაგრამ რომლის მიმართაც მან შეუქცევადი დაცემა, მტკივნეული „გაუცხოება“ განიცადა. წარსულის ამნაირი ხედვის უტყუარობის საკითხზე შეჩერების საჭიროებას ვერ ვხედავ. მე არ მავინწყდება, რომ ის, რაც ანტიკური კულტურიდან არის შემორჩენილი, ალექსანდრიული პერიოდის გადარჩევის შედეგია, რომ ანტიკურ სამყაროზე ნარმოდგენას ჩვენამდე შემორჩენილი შედეგები ქმნიან და რომ ეს უკანასკნელნი მთელი იმ სამყაროს იმავე სიმაღლეზე დგომის ილუზიას ნარმოძობენ. ერთადერთი და გადამ-

წყვეტი ჩემთვის იმის შეგნებაა, რომ ჩვენ „გვიანდელი“ ვართ, რომ ჩვენ იმ სანყისთან დაბრუნება გეჭირდება, რომელიც „ჩვენი“ არ არის და „ჩვენი“ არასოდეს ყოფილა. ამგვარ შეგნებას შედეგად ევროპის კულტურული იდენტურობის წანაცვლება მოჰყვა: მას სხვა იდენტურობა, გარდა ექსცენტრულისა არ აქვს.

ავთენტურობის სწორად გამოყენების შესახებ

ევროპის სათავე არაევროპულია. ეს მას შანსს აძლევს, რადგან საკუთარი წარსული დიდების გახსენება საზიანოა. წარსულის ამგვარი სახით განცდა იწვევს ადამიანის ისეთ გაბოროტებას, რომელიც ხან თავად საკუთარი თავისა და ხანაც სხვების წინააღმდეგ შეიძლება იყოს მიმართული, ამას კი საბოლოოდ დამბლამდე მივყავართ. თუ დიდება ჩემი უკვე იყო, თუ ის მე ვიყავი, მაშინვე დგება კითხვა: ამგვარ დიდებასთან შედარებით რატომა ვარ ახლა დაცემული? საკუთარ თავთან სამწუხარო დაბრუნების ასაცილებლად გარე მიზეზები მოინახება – ამა თუ იმ „სხვის“ ბოროტი ნება. გარეთ, სხვისკენ მიმართული ბრალდება, შინაგანი, ერთადერთი და საფუძვლიანი მიზეზისგან ზურგშექცევის საბაბს იძლევა. აქ ეკონომია საკუთარი თავისკენ მიმართული მტანჯველი, მაგრამ აუცილებელი ძალისხმევის ხარჯზე ეკეთდება.

მაგალითად მხოლოდ განხილული ცივილიზაციები ავიღოთ. არაბული სამყარო, ეშვებოდა რა XI საუკუნის ბალდადის სიმაღლეებიდან, რამდენიმე საუკუნე რეგრესს ან სტაგნაციას განიცდიდა. ხშირად ამაში დამნაშავედ თურქებს მიიჩნევენ, სუნიტურ ორთოდოქსიაზე პასუხისმგებლობას მათ აკისრებენ. შემდგომ უკვე მონღოლებს – 1258 წლის ბალდადის განადგურების გამო და ბოლოს, ბრალს დასავლურ ცივილიზაციას ან ებრაელებსაც კი სდებენ. მეორე მაგალითი: ბიზანტიის იმპერიის ძლევამოსილება დაეცა, იმდენად, რომ იმპერიამ სახელის მიმცემი დედაქალაქი კი დაკარგა. მისი შემკვიდრეები ოდინდელ მტერს, თურქებს ადანაშაულებენ და კიდევ – ლათინებს, რომელთაც 1204 წელს იმპერიას „ზურგში ჩარტყმა“ მიაყენეს. ზუსტად იმავე ლოგიკას დღევანდელ დასავლეთშიც ვპოულობთ: ფრანგები ევროპულ კულტურაზე თავიანთი ენის გავლენის დაკარგვის გამო ანგლოსაქსებს ადანაშაულებენ; ევროპელები უმუშევრობისა და გარეუბნებში უსაფრთხოების პრობლემებს ემიგრანტებს უკავშირებენ; დასავლელები, როგორც ევროპელები, ასევე ამერიკელები, მსოფლიო ბაზარზე საკუთარი წილის შედარებით შემცირებას ხან იაპონელებს, ხან „ოთხი დრაკონის“ მცხოვრებთ აბრალებენ და ა. შ.

თუ მისაბაძი ნიმუში გარეთ დევს, მაშინ გასახსენებელი სიდიადე სხვას ეკუთვნის. გარდასულ დიდებათა გახსენება შეიძლება სამკურნალო წამალიცა და საშიში შხამიც იყოს. ეს დამოკიდებული იმაზეა, თუ რა და-

ნიშნულება მიეცემა – საკუთარ თავზე იქნება გამოყენებული, თუ სხვაზე. მაგალითად, დასავლელი მეცნიერები, რომლებიც ისლამური ცივილიზაციის აპოგეის პერიოდს, მის სამეცნიერო მიღწევებსა და „შემწყნარებლობას“ ხოტბას ასხამენ, ანდა სწავლულები, რომლებიც შუა საუკუნეების ბიზანტიის ინტელექტუალურ და მხატვრულ დახვეწილობას საკადრისს მიაგებენ, აღვსილნი არიან წარსულ უსამართლობათა რამენაირად მაინც ანაზღაურების სურვილით. მაგრამ მიღებული შედეგი შეიძლება მიზნის საპირისპირო აღმოჩნდეს, თუკი მოცემულ ცივილიზაციათა მემკვიდრეები დემორალიზირების გამომწვევ ნოსტალგიურ ოცნებებს მიეცემიან. და პირიქით, ისლამისა და ბიზანტიის – ინდოეთსა და ჩინეთზე აღარაფერს ვამბობ – წარსული დიდების ხსოვნა ევროპისათვის ძალზე გამაჯანსაღებელია, რადგან საკუთარი წარსულის გადახედვისას თავმდაბლობასა და მოკრძალებას აიძულებს.

კულტურული კანიკალიზმი და მაგიდასთან ქცევის წესების ცოდნა

იგივე უკვე სხვა, ნეგატიურ ტონალობაშიც შეიძლება ითქვას. კულტურის წარსული მთლიანად ვარდისფერი არასდროს არის. უწყინარი და უცოდველი ცივილიზაცია მხოლოდ იმათ ცნობიერებაში არსებობს, ვინც მას (ეკუთვნის თუ არა ამ ცივილიზაციას) ცუდად იცნობს. ეს ევროპას ეხება. უფრო კი, უპირველესად ევროპას, რადგან ალორძინების დროიდან მოყოლებული მის ურთიერთობას დანარჩენ სამყაროსთან დაპყრობისა და ოკუპაციის ფორმა ჰქონდა. საკითხავი ის არის, ამ წარსულს რა მოვუხერხოთ. პრობლემასთან – „საკუთარ წარსულს ბოლო როგორ მოვუღლოთ“ – პირისპირ არა მხოლოდ გერმანია, არამედ მთელი ევროპა დგას. ევროპის სასახელოდ ისეთი ისტორიკოსებიც არსებობენ, რომლებიც უფრო ზუსტად იხსენებენ იმას, რაც სინამდვილეში ხდებოდა.

სხვათა წარსულის უარყოფით მხარეზე მითითებით დასმული კითხვის თავიდან აცილება ადვილია. ნეგატიური ყოველთვის არსებობს – გულმოდგინე ძიებისას ის ყოველთვის მოინახება. მაგრამ არგუმენტი: „სულელი შენ თვითონ ხარ“, ცივილიზაციათა შორის ურთიერთობაშიც კი მაინც ბავშვური ფანდი იყო და დღესაც ასეთად რჩება. უკეთესი ობიექტურ მიზეზთა ფხიზელი ხედვით ძიება იქნებოდა – ნებსითისა, ისეთის, როგორც შეიარაღებაში უპირატესობაა ან უნებლიესი, როგორიც, მაგალითად, ყველაზე გადამდები მიკრობების გავრცელებაა. ყოველ შემთხვევაში, წარსულთან პირისპირ შეხვედრისას დამბლის დამცემი დანაშაულის გრძნობის აყოლა არ შეიძლება, რადგან ეს განცდა ჩადენილის გამოსწორებასაც კი უშლის ხელს.

ჰეგელმა სადღაც აღნიშნა, რომ ჩვენ ვიქცევით იმ ველურებივით, რომლებიც თავიანთ დაძაბუნებულ მშობლებს კლავენ. ფრანც ფონ ბაა-

დერმა დააზუსტა: „ყველა ადამიანი ბუნებით ანთროპოფაგია“. ნებისმიერი კულტურა წინამორბედი კულტურით იკვებება. მაგრამ მაგიდასთან ქცევის წესები უნდა ვიცოდეთ. ასეთი ხედვის კუთხით შესამჩნევია, რომ ამ გარდაუვალი, ნებისმიერი მძლავრი ცივილიზაციისათვის ჩვეული კანიბალიზმიდან ევროპამ საკუთარი წარსულის აუცილებელი კრიტიკული გააზრების დასკვნა გამოიტანა. ჩვეულებრივ კულტურა რეფლექსიას თავისი თავის გამო მაშინ ეძლევა, როცა არასახარბიელო სიტუაცია ამგვარი სახის კითხვათა დასმას აიძულებს. ასეთ სიტუაციათა მაგალითი უამრავია – ყველგან, სადაც ევროპა სხვა ცივილიზაციათა საქმეში ერეოდა და მათ ადგილობრივი მოსახლეობის მხარდაჭერის გარეშე გახსნას აიძულებდა (არაბული სამყარო, აფრიკა, ინდოეთი, შორეული აღმოსავლეთი).

ევროპა დამარცხებული და დამორჩილებული ხალხებისა და მიწების გამო წარმოშობილი თვითრეფლექსიის უნიკალურ შემთხვევას წარმოადგენს. მონტესკიეს „სპარსული წერილები“ და კადალსოს „მაროკოული წერილები“ განსაკუთრებულად ევროპულ ფენომენს წარმოადგენს. ლიტერატურული უნარი, რომელსაც ამ წინამორბედებს მიაკუთვნებენ („კეთილ ველურზე“ მითიც აქვე შედის) შესუსტებული სახით იმ გაცილებით ღრმა განაზრებას გამოხატავს, რომელიც, რა თქმა უნდა, ამერიკის აღმოჩენის შემდეგ ჩაისახა. ცნობილია მონტენის აზრები ინდიელთა შესახებ. ლიტერატორთა ექსტრაპოლაცია უშუალო დაკვირვების იმ სიმდიდრეს ეყრდნობოდა, რომელიც მისიონერებმა მოაგროვეს. მოაზროვნეთა ხედვითა და წყალობით საგარეო მარცხი გამარჯვებად შემობრუნდა: ევროპამ თავის თავს უცხო მიწის თვალთ შეხედა, დაინახა, რომ რალაცას, თავისთავად მნიშვნელოვანს, არ წარმოადგენს და გაიგო, რომ არც ადამიანურ პრობლემათა ერთადერთ შესაძლებელ (და უფრო ნაკლებად – საუკეთესო) გადაწყვეტას წარმოადგენს. იმისათვის, რომ საკუთარი არასრულფასოვნება შეეგრძნო, ევროპისათვის საკმარისი აღმოჩნდა ის, რაც მასში უკვე იდო – კლასიკურ წყაროებთან მიმართება.

კულტურული იდენტობა?

სიტყვა „კულტურის“ მიმართებათა დაზუსტება მხოლოდ პურიზმის გამო არ მომხდარა. ფართოდ გავრცელებული გამოთქმაც – „კულტურული იდენტურობა“ – ღრმა შემოწმებას საჭიროებს. იმსახურებს კი პატივისცემას ის, რასაც ეს გამოთქმა გულისხმობს? თუ სიტყვა „კულტურა“ თავისი პირველადი საზრისით კლასიკურ მოდელამდე ამალღებით სულის გაკეთილშობილების პიროვნულ ძალისხმევას გულისხმობს, მაშინ იმის იდენტურობაც უნდა გამდიდრდეს, ვინც ამგვარ მცდელობას ასრულებს. ასე რომ, კულტურულ იდენტურობაზე იმ პატივისცემის ანარეკლი ვცემთ, რომელიც, ზუსტად რომ ითქვას, მხოლოდ პიროვ-

ნებას შეიძლება მიესადაგოს. და ასე იმიტომ ხდება, რომ პიროვნებამ კულტურა თავის თავში მოიცვა, ხოლო კულტურა კი პიროვნებად იქცა. მაგრამ ხშირად ტერმინით „კულტურა“ აღნიშნავენ მთელ იმ კუთვნილების ტვირთს, რომელიც თავისუფლად არჩეული არ ყოფილა, რომელსაც მხოლოდ ატარებენ. ასეთ შემთხვევაში ამგვარი კულტურა მხოლოდ თავაზიან სიმპათიასა და არა ჭეშმარიტ მონივნებას შეიძლება იმსახურებდეს. პატივისცემის ღირსი არა თვით კულტურა, არამედ მისი მფლობელი – პიროვნება – შეიძლება იყოს, ისიც არა იმდენად კულტურის გამო, არამედ და ხშირად – მიუხედავად კულტურისა. უმცირესობას, რომელიც უცხო მასაშია ჩაკარგული და ამის გამო საშიშროება ემუქრება, ხსენებული „კულტურული იდენტურობის“ განცდის მტკიცება შეიძლება ეპატიოს. მაგრამ პრეტენზია იმ ღირსებაზე, რომელსაც მხოლოდ პიროვნება ფლობს, არც ერთ კულტურას არ უნდა ჰქონდეს. ზოგჯერ დასაცავი თვით ღირსებაა, რადგან ისეც ხდება, რომ კულტურა მის შევიწროებას „ფეხებამდე“, ანუ, როგორც თვით ეს ხატოვანი სიტყვა მიგვითითებს, უდრტივინველ მცენარეულ უძრავობამდე დაყვანას ცდილობს.

მოკლედ, „ჩვენი“ უნდა განვასხვავოთ სიკეთისაგან. ყველაფერი ჩვენი არაა სასიკეთო. თავისთავად მცდარი სიტყვებია: *my country, right or wrong*. თუ ამ სიტყვებს იმისათვის მოვიხმობთ, რასაც „ჩემი კულტურა“ ჰქვია, უკულმართ შედეგებს ვერ ავიცილებთ. მე, როგორც ფრანგი, იმით ვამაყობ, რომ მოლაღატეთა ერს ვეკუთვნი: გალები საკმაოდ ჭკვიანები იყვნენ, მათ საკუთარი „აუთენტურობა“ უარყვეს (აღამიანთა მსხვერპლად შეწირვის მომხიბლავ ჩვევასთან ერთად) მხოლოდ და მხოლოდ რომაული ცივილიზაციის გამო.

ინტერესი და დაუინტერესებლობა

ევროპული კულტურის სანყისები „ჩვენი“ არ არის და ამიტომაც მხოლოდ დასავლელი ხალხის მაგალითის მიხედვით მათი შესწავლა აუცილებელი სულაც არაა. დისტანცია ძველ ბერძნებსა და ჩვენ შორის, საზოგადოდ, ისეთივეა, როგორც მათსა და ნებისმიერ თანამედროვე კულტურას შორის. ამ სანყისების ღრმა წვდომას ინდივიდიცა და მთელი საზოგადოებაც მათი უცხოობის მზარდ გაგებამდე მიჰყავს. მითვისების მცდელობა ამ სანყისებისა თანამედროვე ევროპელს, იმგვარადვე, როგორც ჩინელსა და აფრიკელს, საკუთარი „მე“-ს დაკარგვის საფრთხეს უქმნის. არანაირი შესწავლა კლასიკას დასავლურად არ აქცევს. კალიფორნიის კამპუსებში ლოზუნგები უმცირესობათა დაცვის პოლიტიკური მოთხოვნის საუნივერსიტეტო პროგრამათა ენაზე გადატანისკენ მოუწოდებენ. მოითხოვენ, რომ თეთრი რასის მამაკაც ავტორებთან ერთად ან, სულაც მათ ნაცვლად, ისწავლებოდეს ქალთა

ან ფერადკანიანი მწერლების შემოქმედება. მსგავსად შეურაცხყოფისა, რომელიც შურისგებას მოითხოვს, თანამედროვე დასავლეთის მიერ ანტიკურ მემკვიდრეობაზე განსაკუთრებული უფლების გაცხადება შეიძლება სწორედ ამდგვარ მოთხოვნათა აღმძვრელი იყოს. ეს ორი პოზიცია ერთი და იმავე ყალბი მონეტის ორი მხარეა. არაევროპელი ხალხებისათვის დასავლეთის უკეთ გაგების მიზნით კლასიკურ ნაწარმოებთა შესწავლის რჩევა საჭირო არ არის. შეიძლება მხოლოდ მივეუთითოთ, რომ „მათთვის“, ისევე როგორც „ჩვენთვის“, ეს ნაწარმოებები საინტერესოა. კითხვას, რომელი კლასიკოსი უნდა იყოს შესწავლილი (ან კლასიკოსად ვინ მივიჩნიოთ), საკითხთან, რომელი მათგანი ეკუთვნის იმ ტრადიციას, რომლის მემკვიდრედაც თავს მოვიაზრებთ, საერთო არაფერი აქვს. რომელი შევისწავლოთ – სოფოკლე თუ კალიდასა, ჰომეროსი თუ „ედა“, პლატონი თუ კონფუცი? როცა საქმე ორ განსხვავებულ ტრადიციასთან კუთვნილ ავტორთა შორის არჩევანს ეხება, იქნებ ჯობდეს რომელიმე მესამე ტრადიციის წარმომადგენელს ვკითხოთ – მას რომელი უფრო გაამდიდრებდა? ერთადერთ გადამწყვეტ კრიტერიუმს შინაგანი ინტერესი წარმოადგენს. იმას, მიეკუთვნება თუ არა ავტორი ჩვენს ტრადიციას, მნიშვნელობა არა აქვს, ხოლო მიეკუთვნება თუ არა ის ჩვენს სქესს ან ჩვენსავე რასას, კიდევ უფრო ნაკლები მნიშვნელობა აქვს. ერთადერთი კანონიერი კითხვა შემდეგია: ღირს თუ არა ავტორის მხოლოდ მისსავე გამო ნაკითხვა? სიმართლე რომ ვთქვათ, ევროპელებს საკუთარ წარსულთან ასეთი მიმართება ჰქონდათ. ისინი ბერძენ და ლათინ კლასიკოსებს სწავლობდნენ არა იმის გამო, რომ ეს ავტორები ევროპის სანაყისს შეადგენდნენ და არც იმის გამო, რომ მათი შესწავლა თვითშემეცნებასა და საკუთრივ თვითდამკვიდრებას ნიშნავდა. სწორედ პირიქით, ევროპელები კლასიკოსებს ზუსტად ისევე სწავლობდნენ, როგორც მუსლიმან და ებრაელ მოაზროვნეებს და მხოლოდ იმიტომ, რომ მათ ჭეშმარიტ, მშვენიერ, ინტერესის აღმძვრელ და ა. შ. ავტორებად მიიჩნევდნენ. აქედან კულტურის ერთგვარი კანონის გამოყვანაც კი შეიძლება: წყაროს მითვისება ნაყოფიერი მხოლოდ იქ არის, სადაც ეს დაუინტერესებლად ხდება. უხეშად რომ ითქვას, ღირებულება მხოლოდ იმას აქვს, რაც უსასყიდლოდ გვეძლევა. ისევე, როგორც რელიგიის სფეროში, რწმენა მხოლოდ იქ მოქმედებს, სადაც ის რწმენად რჩება და ანგარება არ ერევა. ქრისტიანული ევროპის ცივილიზაციას ის ხალხი ქმნიდა, რომელთაც მიზნად დასახული ჰქონდათ არა „ქრისტიანული ცივილიზაცია“, არამედ ქრისტეს რწმენიდან ყველა შედეგის მიღება. ჩვენ ეს ცივილიზაცია მივიღეთ იმ ადამიანებისაგან, რომელთაც ქრისტე სწამდათ და არა ქრისტიანობა. ისინი ქრისტიანები იყვნენ და არა რაღაც „ქრისტიანისტიზმისმდგვარები“. პაპი გრიგოლ დიდი, რომლის რეფორმამაც საფუძველი ჩაუყარა ევროპულ შუა საუკუნეებს, ასეთი მიმართების კარგი მა-

გალითია. ის მიიჩნევდა, რომ სამყაროს დასასრული ახლოვდებოდა. ასეთი წარმოდგენა „ქრისტიანული ცივილიზაციის“ ფართოდ განფენის საშუალებას თავისთავად გამოორიცხავდა. მის მიერ აშენებულმა შემდგომ მთელი ათასწლეული გაძლო, მაგრამ პაპისათვის ეს იყო რაღაც ისეთი მოკლევადიანი თავშესაფარივით, რომელსაც მალე ვტოვებთ. და პირიქით, ისინი, ვინც „ქრისტიანული დასავლეთის გადარჩენას“ მოითხოვენ, ხშირად მიმართავენ ისეთ პრაქტიკას, რომელიც ქრისტიანული ეთიკის საზღვრებს არღვევს.

იბაპი

ევროპის იდენტურობის საკითხს პასუხი იგავით შეიძლება გაეცეს. იმისათვის, რომ გამოვავლინო ევროპული გამოცდილების ის მხარე, რომელიც ქრისტიანობის პოზიციიდან აუხსნელია, ქრისტიანობამდელი ავტორის ნაწყვეტს მოვიყვან. ასეთი ჰეროდოტეა. სპარსეთის მეფე დარიოსი ცდილობდა ეჩვენებინა, რომ ადამიანებს ადათი (ნომოს) მართავს, რამეთუ ყველას საკუთარი ადათი საუკეთესო ჰგონია. ზოგი მისაღებად ერთს, მეორეს, სხვისას კი სისაძაგლედ მიიჩნევს. იმისათვის, რომ ეს ეჩვენებინა, დარიოსმა ბერძნები და რომელიღაც ინდური ტომის წარმომადგენლები ერთად შეყარა და ორივე მხარეს დაკრძალვის წესებისა და მათი შესაძლო შეცვლის შესახებ კითხვა დაუსვა. ბერძნებმა, რომლებიც იმ ეპოქაში თავიანთ მიცვალებულებს ნუავდნენ, განაცხადეს, რომ მათ ჭამას არაფრის დიდებით არ დაიწყებენ. ინდოელებმა, რომლებიც მიცვალებულებს ჭამდნენ, წივილ-კივილით განაცხადეს, რომ მათ დანვას არავითარ შემთხვევაში არ დათანხმდებიან. ორივე მხარე, როგორც ჩანს, ერთნაირ პოზიციას იკავებს და ჰეროდოტეს ზედაპირული დასკვნაც სწორედ ასეთია.

მაგრამ ბერძნებს ორი რამ გამოარჩევს. ერთი მხრივ, ისინი მეფის კითხვებს წყნარად ისმენენ და მშვიდად უპასუხებენ, მაშინ როცა ინდოელები ყვირიან და დარიოსის დადუმებას ითხოვენ. მეორე მხრივ, თარჯიმნის დახმარებით ბერძნებს ისიც ესმით, რასაც დარიოსი ინდოელებს ეკითხება. ბერძნები, თავიანთი ადათ-წესების მოყვარულნი, არც ერთ სხვა ხალხზე ნაკლებად არ არიან საკუთარი „აუთენტურობის“ ერთგულნი. მაგრამ ისინი, სულ მცირე, უცხოს ალიარებისათვის მზად არიან, მათ საკუთარს კერძო ხასიათის ალიარება, დანარჩენი სამყაროს მიმართ ლიაობა შეუძლიათ. ამრიგად, სხვა კულტურები თარგმნადია, მათი საყოველთაომდე ამალღება ენის მეშვეობით შეიძლება. ანონიმი ინტერპრეტატორი – აი, სიმბოლო იმისა, რასაც ჰეროდოტე თავის „ისტორიაში“ განუწყვეტლივ აკეთებს. დაკრძალვის ადათში ამ უნივერსალურობის პირველსახე კრემაციია, რომელიც სპობს იმას, რაც სხვა სხეულებისგან გამოგვარჩევს – ჩვენს სხეულს. და პირიქით, შეჭმა საკუთარი-

სადმი ერთგულების სიმბოლიზაციას წარმოადგენს. ჰეროდოტეს მიერ გამოვლენილი ასეთი განწყობა ან მიმართება, ძველი საბერძნეთის წესი არ ყოფილა, მაგრამ გადმოღებული იყო ევროპის მიერ. ეს მიმართება მეორეულისათვის ღირებულების მიმნიჭებელი მისი რელიგიის მსგავსია. ეს ევროპის საკუთარისადმი დამოკიდებულების ერთგვარი პროგრამაა: დამოკიდებულებისა, რომელიც საყოველთაოსათვის ღიაა. მისი ჩამოყალიბება ორტივა-ი-გასეტის ცნობილი სიტყვათა თამაშის გამოყენებით შეიძლება. ამერიკიდან ჩამოსული, ის კითხვებს, რომელსაც ჩამოსვლის მიზეზის გამო უსვამდნენ, ასე უპასუხებდა: *Europa es el nico continente que tiene contenido*. ევროპა ერთადერთი კონტინენტიცა, რომელსაც შინაარსი აქვს (ესპანურში ეს ერთი და იგივე სიტყვაა¹⁰). ფორმულას ქედმაღლური იერი დაკრავს. თუმცა, შეიძლება ორტივას ჩაფიქრებული ასეც ჰქონდა. ჩემთვის კი, თუ კარგად ჩაუუკვირდებით, ეს გამონათქვამი ქედმაღლობის სწორედ სანინაალმდეგოს ნიშნავს. კარგად უნდა იყოს გაგებული ის, რომ „შინაარსი აქვს“ გულისხმობს იმას, რომ ის „არსებობს“ და რომ ეს შინაარსი „ჩვენ“ არ ვართ, ჩვენ მისი იდენტურნი არ ვართ. ამიტომაც ფორმულა შეიძლება ამგვარად შევატრიალოთ: ევროპის შინაარსი – ეს შემცველობითი ყოფიერებაა, საყოველთაოსადმი ღიაობაა.

ისევე, როგორც ცივილიზაციის დონეზე, ევროპის მკვიდრთ პიროვნულ დონეზეც მიკუთვნებული საკუთარი სახელები აქვთ. უმეტესად ეს სახელები სწორედ საკუთარი სახელებია. და ძალზე იშვიათია სახელი, რომელიც ზედსართავიდან არის ნანარმოები (*Constant, Aima-ble* და ა. შ.). საზოგადოდ კი სახელები კულტურის მეორეულობის კონკრეტული შედეგია: ებრაული (იოანე და სხვ.), ლათინური (მარკუსი და სხვ.), გერმანული (ბერნარდი და სხვ.) საკუთარი სახელები ქრისტიანებმა გადმოიღეს, მაგრამ მათი პირველადი მნიშვნელობა დაიწყებას მიეცა. განსხვავებით სხვა ცივილიზაციებისაგან, სადაც სახელებს მნიშვნელობა (ცხადია, საქებარი) აპრიორი აქვთ, ევროპელის იდენტურობა მიღებული ისეა, როგორც ცარიელი ჩარჩო, რომელიც თავად უნდა შეავსო.

მთელი მსოფლიოს ევროპიზაცია

თუ ეს ასეა, მაშინ ჩვენ ევროპისა და დანარჩენი მსოფლიოს ურთიერთობის პრობლემის თავიდან დასმა მოგვიწევს. ამ მიზნით ძალზე ხშირად მხოლოდ ორ ტერმინს აფიქსირებენ: პირველი აღნიშნავს იმას, რაც უკვე ევროპულია და მეორე – რაც ევროპული ჯერ არ გამხდარა. არავერო-

¹⁰ უფრო სწორად, სიტყვები *continente* და *contenido* ალბათ ერთი ძირიდან მოდინან და ამიტომაც მსგავსი ჟღერადობა აქვთ (ისევე, როგორც შესაბამის ინგლისურ სიტყვებს: *continent* და *content*).

პულს ან შეუძლია გავერობულება ისურვოს, ანდა ამ შესაძლებლობაზე უარი თქვას და, შესაბამისად, მიიღოს ან უარყოს ის, რასაც ევროპიზაცია ჰქვია. ნებისმიერ შემთხვევაში და ნებისმიერი იერიისას ივარაუდება, რომ მსოფლიოს სხვა ნაწილები იმას უნდა მოერგონ, რაც სადღაც უკვე არსებობს. „ევროპიზაციისკენ“ სწრაფვა ევროპის მიზანძვას ნიშნავს და აქ თავისთავად იგულისხმება, რომ თავად ევროპა უკვე სრულიად ცხადად ევროპულია. ამგვარად ტერმინ „ევროპიზაციით“ მოსარგებლე და, საერთოდ, ამ საკითხზე მოსაუბრე ფილოსოფოსები იქცევიან. თუმცა ისინი არც ისე ბევრნი არიან.

მე მინდა საწინააღმდეგო, ერთი შეხედვით პარადოქსული თეზისი წამოვყენო. ევროპა სხვა არაფერია თვითევროპიზაციის მუდმივი მოძრაობის გარდა. ევროპიზაცია ევროპის შინაგანი მოძრაობაა, ანდა ეს ის მოძრაობაა, რომელიც ევროპას, როგორც ასეთს, აყალიბებს. ევროპა ევროპიზაციის წინმსწრები არ არის, ევროპა ევროპიზაციის მიზეზი კი არა, შედეგია.

ეს თეზისი ზემოთ ნაჩვენებიდან პირდაპირ გამომდინარეობს: ისტორიკოსის ხედვით, ევროპა წინასწარ განსაზღვრული, წინამორბედი სივრცე, სადაც რაღაც კულტურა განვითარდა, არასოდეს ყოფილა. განსაზღვრულ სივრცედ შეიძლება ამერიკა ან ავსტრალია წარმოდგეს: ისინი, არსობრივად, თავისთავად გამოცალკეეებად გიგანტურ კუნძულებს წარმოადგენენ. სწორედ ამიტომაც ამ „კუნძულების“ აღმოჩენა, მათთვის სახელების მიცემა, ასე ვთქვათ, ერთი მოქნევით, ერთბაშად მოხდა. ევროპას პირიქით, სარწმუნო ბუნებრივი საზღვრები არ აქვს, ის არა გარკვეულს, განსაზღვრულს, არამედ ისეთ სივრცეს წარმოადგენს, რომელიც თავის თავს დანარჩენი სამყაროსგან გამოცალკეეებისას ადგენს. ის მომენტი, როცა ქვეყნიერების ნაწილის „ევროპად“ (არა მიმართულებად – დასავლეთი, დაისი) მოხსენიება დაიწყეს, სწორედ ის დრო იყო, როცა ეს რეგიონი ბიზანტიასა და ისლამს გაემიჯნა – ნაწილობრივ გარეგანი განკერძოებისა და ნაწილობრივ მეტ-ნაკლებად გააზრებული რაღაცა სიახლისაკენ სწრაფვის გამო. ხმელთაშუა ზღვისპირეთის სამხრეთი ჩრდილოეთს ჩამოშორდა, არაბთა მიერ დაპყრობილი სამხრეთ სანაპიროები ევროპას მოსცილდა. ეს გარეგანი მოვლენა იყო, მაგრამ დაპყრობისადმი წინააღმდეგობა – შინაგანი ნების შედეგი. ქრისტიანული დასავლეთი ქრისტიანულ აღმოსავლეთს თავიდან გარეგანი, ენათა და კულტურათა განსხვავების გამო დასცილდა. შემდგომ ეს განცალკეეება კომუნიაციის სიძნელეებზე გააღრმავა – ამ ფაქტორთა გაცნობიერება ადრევე მოხდა. მაგრამ დასავლური იმპერიის აღდგენის კარლოს დიდისა და პაპთა გადაწყვეტილებას შინაგანი მოტივაცია ჰქონდა, რომელიც გარკვეულწილად ბიზანტიის იმპერიის გადასწრების სურვილით იყო ჩაგონებული.

ევროპის, როგორც ცივილიზაციის, შესწავლას იმავე შედეგამდე მივყავართ: ევროპის წყარო არაევროპულია. ევროპის საერო კულტურა, ძირეული წვდომით, ბერძნულიდან არის ამოსული, მისი რელიგია ებრაული წარმოშობისაა. უკვე ძველთაგანვე არსებული ხატის თანახმად, მისი ფესვების კლასიკურ სიმბოლოდ ორი ქალაქი წარმოდგება: „ათენი“ და „იერუსალიმი“. მაგრამ ამ ორი ქალაქიდან არც ერთი არ ყოფილა იმ სივრცეში, რომელსაც ისტორიულად, როგორც თავად იქ მცხოვრებნი, ასევე მეზობლები, „ევროპულს“ უწოდებდნენ. ევროპულ კულტურას თავის მიღმა უნდა მოეძიებინა ის, რაც მას განსაზღვრავს.

ამიტომაც ევროპელებს ვეტყოდი: „თქვენ არ არსებობთ!“ ბუნებაში ევროპელები არ არსებობენ. ევროპა – ეს კულტურაა. კულტურა კი შრომაა, საკუთარი თავის დამუშავებაა, იმის ასიმილაციისკენ მომართული ძალისხმევაა, რაც ინდივიდს აღემატება. ამიტომაც ევროპის მემკვიდრეობით მიღება შეუძლებელია, პირიქით, ის ყველამ თავად უნდა დაიპყროს. ევროპელად დაბადება შეუძლებელია, ევროპელად ქცევას შრომა სჭირდება. ფრიდრიხ შლეგელს ასეთი სარკასტული გამონათქვამი აქვს: *Die Deutsche, sagt man, sind, was Hoehe des Kunstsinns und des wissenschaftlichen Geistes betrifft, das erste Volk in der Welt. Gewiss; nur gibt es sehr wenige Deutsche.*¹¹ მათ, ვისაც პრეტენზია აქვთ „ევროპელად“ იწოდებოდნენ, ანალოგიური ფორმულა კარგად მოერგებოდათ. ევროპული კულტურა – აი, რაც ევროპელს განსაზღვრავს. მაგრამ ბევრია კი ევროპაში ან სხვაგან მცხოვრებთა შორის ისეთი, რომელიც ამგვარ მოთხოვნათა სიმაღლეს ესადაგება?

ახლა, მივმართავ რა არაევროპელებს, კვლავ ვიმეორებ: „არც თქვენ არსებობთ!“ ბუნებაში არაევროპელი არ არსებობს. მთელი მსოფლიო, საუბედუროდ თუ საბედნიეროდ, ევროპელთა მიერ უკვე მოვლილია, ის ევროპულით, იმ ფენომენით, რომელიც ევროპიდან არის მოსული, უკვე შეღავებულია (ამ სიტყვის ნეიტრალური მნიშვნელობით). ამ მოვლენათა პირისპირ მდგარი დანარჩენი სამყარო იმავე ნიმუშს მისდევს, რასაც, თუ ასე შეიძლება ითქვას, „უკვე ევროპული“ (ან ასეთად წარმოდგენილი) სამყარო მიჰყვება. თუ „ევროპელებად“ რუკაზე მონიშნული სივრცის მცხოვრებთ მივიჩნევთ, მაშინ ისინი, რასაკვირველია, მრავალი ნიშნით იქნებიან განსხვავებული იმათგან, ვინც ამ არეს იქით ცხოვრობს. მაგრამ პრინციპთა მიხედვით ეს ორი ჯგუფი ერთ დონეზე, სახელდობრ, ევროპულ-

¹¹ „ამბობენ, რომ გერმანელები, როცა საკითხი მხატვრული გამოვლენების სიმაღლესა და მეცნიერულ სულს ეხება, მსოფლიოში პირველი ხალხია. უეჭველია, თუმცა კი ძალზე ცოტა გერმანელი არსებობს“. — Schlegel F. Kritische Fragmente (KA. T. 2. S. 161). ეს ხუმრობა „სპეკულატურ განსჯას“ ვარგისი და ჯეროვანი ფორმით მალავს: შემასმენელი სუბიექტთან ბრუნდება და მას განსაზღვრებას აძლევს.

ბის დონეზე დგას. თუ ევროპულობა კულტურაა, მაშინ იმისგან, რაც შესაძენია, ყველა თანაბრად არის დაშორებული. ევროპას თავი წარმოდგენილი გეოგრაფიულ, ეკონომიკურ და ა. შ. ნიმუშად არ უნდა ჰქონდეს. პირიქით, მან თავის თავსაც და დანარჩენ მსოფლიოსაც ამოცანად ევროპიზაცია უნდა დაუსახოს.

ყველანი ერთ დისტანციაზე არიან, მაგრამ თუ ამ მეტაფორას კიდევ განვავრცობთ – ყველას აუცილებლად ერთი და იგივე მიმართულება შეიძლება არც ჰქონდეს. სხვა სიტყვებით, წინააღმდეგობანი განსხვავებულია, ეს გააზრებას მოითხოვს. იმ სივრცის მცხოვრებთათვის, რომელსაც „ევროპულს“ უწოდებენ („ევროპელად“ წოდების პრეტენზიით) საშიშროება ის არის, რომ მათ ევროპულობა ნაცვლად მოსაპოვებლისა, უკვე მიღწეულად ან უკვე არსებულად შეიძლება ჩათვალოს. ევროპულობა მათ შეიძლება რენტად და არა საქმიანობად, გარკვეულ თავისებურებად და უნივერსალურ მონოდებად მიიჩნიონ. ამგვარი ხედვით, წარსულისადმი ინტერესი ზედამხედველის საქმიანობას ემსგავსება: რეტროაქტიური იმპერიალიზმიც ხომ არსებობს – როდესაც რომელიმე ქვეყანა ყველაფერს, რაც მის ტერიტორიაზე ხდება, თავის საკუთრებად მიიჩნევს. თითქოს კულტურული ფასეულობანი სადღაც სეიფში, ათვისების პროცესისაგან დამოუკიდებლად არსებობდნენ. მართლაც, სად არსებობს ეს ფასეულობა? იქ, სადაც ტექსტებსა და პარტიტურებს გამოსცემენ, სადაც მათ სწავლობენ და ასრულებენ, სადაც სცენაზე დგამენ. მოკლედ, იქ, სადაც მათ ცხოველმყოფლად და შესწავლის ღირსად თვლიან – იმის შესწავლისა, რაც ამოღებული არც ჩვენი შინაგანი საცავიდან შეიძლება იყოს და არც არსაიდან. კულტურის ფასეულობათა მიღება მხოლოდ საკუთარი ნაწილის გაცემით (მაგრამ არა თავის სრული გადადებით) შეიძლება.

საშიშროება იმისა, რომ სხვა სივრცეში მცხოვრებნი (ე. წ. არაევროპელები) ყურადღებას „ევროპული“ სივრცის ბინადართა ახლანდელი თუ წარსული ცხოვრების წესის მხოლოდ ზედაპირულ გამოვლენას (ნაკეთებს) მიაქცევენ საკმაოდ მაღალია. ევროპიზაციის პროცესში ჩართვისას, შეიძლება შეიქმნას საფრთხე იმისა, რომ სივრცის გარკვეულ ჩარჩოში way of life-ის მაიმუნური ნაბაძვის ხორცშესხმა მოხდეს. ასეთ შემთხვევაში ყველაფერი ის, რამაც ევროპული ცხოვრების წესი შესაძლებელი გახადა, ნიადაგი, რომელზეც ის აღმოცენდა, უარყოფილი იქნება. შესაძლოა ეს ნიადაგი არც გამოიფიტოს და არც მოირღვეს, მაგრამ იკარგება დინამიკის მიმნიჭებული ზამბარა, ქრება დონეთა განსხვავება გარე და უმაღლეს სათავესთან. შეიძლება კი თანამედროვე მეცნიერებისა და ტექნიკის გადმოღება და, იმავდროულად, მისი შემქმნელი აზროვნების ყაიდის უარყოფა?

თუ ვივარაუდებთ, რომ „არაევროპელები“, პირიქით, ევროპიზაციისაკენ კი არა, რალაც სხვა მხარეს ილტვიან, მაშინ საფრთხე მათ იმ მოდე-

ლის კარიკატურული ზაციის გამო შეექმნებათ, რომლის მიმართაც დისტანციის შენარჩუნება სურთ. ამასთან, ეს იოლი საქმეა, რადგან მას, ვინც უფლებას ევროპად სახელდებაზე აცხადებს, არც წარსული და არც აწმყო განსაკუთრებულად ვარდისფერი არ ჰქონია. ამიტომაც მისი იმპერიალიზმი, მისი „მატერიალიზმი“ ან, ვთქვათ, ადამიანურ ურთიერთობათა „სიმშრალე“ ადვილი გასაკიცხია. ყველა ამ ნაკლს ევროპის მრავალი მკვიდრი აღიარებს და მათ გამო სინანულსაც გამოთქვამს. მაგრამ ამ დროს ავიწყდებათ, რომ საძებნი შთამაგონებელი ხატი ევროპის მიღმა, მის ზემოთ იმყოფება. და სწორედ იგია ის საზომი, რომლითაც ევროპა უნდა გაიზომოს. იმ შემთხვევაში მაინც, როცა ევროპული ისტორიის დინამიზმს, იმ მოძრაობას ეხებიან, რომელსაც ევროპა დინების ზემოთ, უნივერსალურისაკენ მიჰყავს.

ნებისმიერ შემთხვევაში „არაევროპელებს“ „ევროპელებთან“ შედარებით ერთი საქმოდ მნიშვნელოვანი უპირატესობა აქვთ: ისინი აცნობიერებენ იმ დისტანციას, რომელიც მათ ევროპას აშორებს (იქნება ის რეალური თუ წარმოსახვითი), იმ მტკივნეულად აღქმად დისტანციას, რომლის ვაჟკაცური აღიარებაც ევროპული დინამიზმის ზამბარას წარმოადგენდა. შეიძლება მოხდეს ისე, რომ რომი უცებ რომში არ აღმოჩნდეს, რომ ევროპის წილად ხვდომი რომაული მიზანდასახულობის ტარება „არაევროპელებმა“ უკეთ შეძლონ და შედეგად, მათზე მეტად ევროპელები გახდნენ, ვინც თავს ასეთად მიიჩნევს.

ქრისტიანობა, როგორც ევროპული კულტურის ფორმა

ამგვარმა ფიქრებმა ისეთ შედეგამდე შეიძლება მიგვიყვანოს, რომელიც ევროპულ კულტურაში ქრისტიანობის ადგილის ახალი გააზრების აუცილებლობას გამოიწვევს. ამ კულტურაში ქრისტიანობის ცხადად არსებობას ყველა აღიარებს – ხან განდიდებისა და ხანაც გაკიცხვის მიზნით, საჭიროებისა თუ მისი არარსებობის შემთხვევაშიც მასზე მიუთითებენ. ყოველ შემთხვევაში, მას სხვა ელემენტებთან, ანტიკურ და ებრაულ მემკვიდრეობასთან ერთად ევროპული კულტურის შინაარსის შემადგენელ ნაწილად მიიჩნევენ.

და პირიქით, მე შევეცადე მეჩვენებინა, რომ უფრო სიღრმისეულ დონეზე ქრისტიანობა კულტურულ მემკვიდრეობასთან ევროპული მიმართების ფორმასაც წარმოადგენს. ქრისტიანული მოდელი, რომელიც რელიგიურ დონეზე ძველ აღთქმასთან ქრისტიანობის მეორეულობით დასტურდება, წარსულთან კავშირის ერთიანობის სტრუქტურირებას ახდენს.

ამიტომაც, მე იმ საზრისის ხაზგასმით გამოკვეთას ვისურვებდი, რომელიც მოცემულ კონტექსტში მხარს ევროპაში ქრისტიანობის თანდასწრებას უჭერს. თუ საკითხი მხოლოდ ევროპული კულტურის შემცველო-

ბას ეხება, თუ ქრისტიანობა მრავალთა შორის ერთ-ერთი ელემენტია, მაშინ შეიძლება ვიკითხოთ, მას სხვებზე მეტი მნიშვნელობა რატომ უნდა ეძლეოდეს. ამ შემთხვევაში ლაპარაკი ქრისტიანობისათვის იუდაიზმთან და წარმართობასთან მიმართებაში უპირატესობის მინიჭების შესახებ შეიძლება. არგუმენტები, რომლებიც შეიძლება იყოს მოტანილი ასეთი აზრის დასტურად, მეტ-ნაკლებად სარწმუნოა. მაგრამ ყოველგვარი არჩევანი ასახიჩრებს. ქრისტიანობის ისტორიული განვითარებაც სხვა კულტურული მოდელების განდევნის, მათი წმინდა ვირტუალობაში გადასვლის ხარჯზე ხდებოდა. და აქ იმის პოლემიკური ხაზგასმაც შეიძლება, რომ ეს განდევნა ძალადობრივი იყო. მაგრამ, ამ შემთხვევაში, ქრისტიანობისადმი ყველაზე კეთილად განწყობილი გონიც კი ვერ აიცდენდა ნოსტალგიას, რომელიც განსხვავებულ შესაძლებლობათა შორის არჩევანისას იმ აუცილებლობის გამო ჩნდება, რომ საბოლოოდ მხოლოდ ერთი მათგანის მიღება შეიძლება.

თუ ამ წიგნში წამოყენებული თეზისი მართებულია, მაშინ პრობლემა განხილული სულ სხვა მხრივ უნდა იყოს. ჩემთვის ქრისტიანობა ევროპულ კულტურასთან მიმართებაში უფრო ფორმას წარმოადგენს, ვიდრე შინაარსს. და ამიტომაც, საკითხი ქრისტიანობის, როგორც კულტურის სხვადასხვა შემადგენელთა შორის ერთ-ერთის არჩევანს არ ეხება. ყველა სხვა შემადგენელი მხოლოდ ქრისტიანობის წყალობით არსებობს. ამას ზოგჯერ უშუალოდაც აღვიქვამთ. ევროპულ კულტურაში წარმართობის შენარჩუნების გამო კათოლიციზმი შეიძლება აქო ან აძაგო (როგორც პროტესტანტები აკეთებენ). ალორძინების ხელოვნებამ „ანტიკურ ღმერთთა სიცოცხლისუნარიანობა“ დაადასტურა (ჟ. სეცნეი). მაგრამ წარმართობა აქ განეიტრალებულია, უფრო სწორად, ის შემონახულია თავის მორალურ ნეიტრალობაში. კათოლიციზმის გარეშე წარმართობის ალორძინების მცდელობას სწრაფად მოჰყვება რაღაც საეჭვოსა და ამკარად დემონურის შემოტანა. საკმარისია ბერძნულ ქანდაკება-დედნებს შევადაროთ რენესანსის დროის იმიტაციები, მუსოლინის ფორუმზე მათი ასლები, არნო ბუკერის ქანდაკებები. მაგრამ თუ ისე ხდება, როგორც ზემოთ განვსაზღვრეთ, მაშინ ქრისტიანობის მხარდაჭერით მეომრულ-დაინტერესებული ხასიათის სწრაფვა ქრება. ქრისტიანობასთან ერთიანობით მთელ ევროპულ კულტურას ვიცავთ.

ქრისტიანობის კათოლიკურ ვერსიას ევროპის შექმნის დასაწყისში გარკვეული როლის შესრულება შეეძლო, რადგან მის მიმდევრებს ცივილიზაციის სიღრმისეული ერთიანობის სწამდათ, მათ ძალადობაზე დამყარებული საერთაშორისო ურთიერთობა ბოროტებად მიაჩნდათ. მაგრამ ქრისტიანული რწმენა ევროპის კონსტრუირებაში იმ მნიშვნელობით, რომ მას ამა თუ იმ ტექნიკური პრობლემის გადაწყვეტის რეცეპტის მიცემა შეეძლო, არ შესულა. და რომ ეს პრობლემები მდებარეობდა

ბუნების ან დაქვემდებარებული ხასიათისაა, ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანი არ არის. ეს განზომილება არსობრივია და კათოლიკური სულის ნიშან-თვისებასაც სწორედ მხოლოდ ეთერში მოფარფატე სულიერების უარყოფა წარმოადგენს. უკიდურესად სასურველია, რომ ქრისტიანები დაკავებული თანამედროვე საზოგადოების კონკრეტული პრობლემების გადანყვევითაც იყვნენ. მაგრამ ამ პრობლემათა ანალიზისას რწმენა მათ რალაც განსაკუთრებულ რჩევას ვერ მისცემს. სამაგიეროდ ქრისტიანობა ევროპის კონსტრუირებას რალაც არაცხადითა და ამიტომაც ჯერ შეუსწავლელით შეიძლება შეეწიოს. ეს სხვა რამ კი არა, თავად მოცემული კონსტრუირების ობიექტია. ვართ თუ არა დარწმუნებული იმაში, რომ სწორედ ევროპას ვქმნით, და არა მხოლოდ თავისუფალი ვაჭრობის ზონას ან რალაც ძალის ცენტრს, რომელიც თავისი გეოგრაფიული მდებარეობით, „აზიური კონტინენტის მცირე წამონაზარდის“ (ვალერი) შემთხვევით მიღებული სახელით განისაზღვრება? ევროპის თავისთავადობის შესანარჩუნებლად აუცილებელი არ არის, რომ ევროპის ყველა მცხოვრები თავს ქრისტიანად და კიდევ ნაკლებად – ქრისტიანობისათვის „მებრძოლად“ თვლიდეს. რეკონკისტას „კომპოსტელასეული ზმანება“ (რა ფასად განხორციელებადი?) მხოლოდ მათ თავებში არსებობს, ვინც მის ცოცხალ მხილებას წარმოადგენს. საკითხი ასე დგას, შეუძლია კი ევროპას თავისი ბუნების შერყვნის გარეშე ზემოთ აღნიშნული ელემენტების უარყოფა?

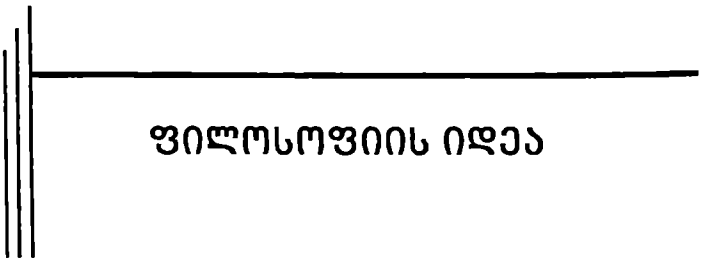
ევროპა დროებითისა და სულიერის განცალკევების, უფრო კი მათი მორიგების ადგილად უნდა დარჩეს ან კვლავ უნდა იქცეს ისეთად, სადაც თითოეული მეორის საკუთარ საზღვრებში ლეგიტიმურობას აღიარებს. ის უნდა დარჩეს ან კვლავ იქცეს იმ ადგილად, სადაც აღიარებულია ადამიანის ღმერთთან შინაგანი კავშირი, კავშირი, რომელიც ყოველად აუცილებელი პატივისცემის ობიექტს, თვით ადამიანის ხორციელ სხეულს სწვდება. ის უნდა დარჩეს ან კვლავ იქცეს იმ ადგილად, სადაც ადამიანთა ერთიანობა არა იდეოლოგიის გარშემო, არამედ კონკრეტულ ადამიანებსა და ჯგუფებს შორის ურთიერთობით ხორციელდება. და თუ ეს საწყისები ქრება, მაშინ იქნებ სხვა, საკმაოდ ხანგრძლივი რალაცის აშენებაც შეიძლება? მაგრამ იქნება კი ეს ევროპა?

აქვს თუ არა ევროპას მომავალი, ეს მე არ ვიცი. მეორე მხრივ, მე ვიცი, როგორ შეიძლება მან ის დაკარგოს: იქცეს ევროპად, რომელიც დარწმუნებულია, რომ მხოლოდ მისთვის ღირებულ პრინციპებს ფლობს, ევროპად, რომელიც საკუთარ იდენტურობას თავის თავში, იაფფასიანი „ინდოევროპულობის“ მსგავს განსაკუთრებულობაში ეძებს. ასეთ შემთხვევაში, ის მომავალს არც იმსახურებს. კულტურული ამოცანა, რომელიც ევროპას წინ ელის, შემდეგია, ის კვლავ რომაულად უნდა იქცეს. თუ ევროპამ თავი კვლავ უნდა გააცნობიეროს, მან იმავდროულად Selbstbewusstsein-ი და self-consciousness-ი უნდა გამოავლინოს. მე აქ ორი ენის სიტყვას,

ორ, როგორც ჩანს, განსხვავებული საგნის აღმნიშვნელ სინონიმს მოვუხმობ¹². მოდით, ისინი ევროპასთან მიმართების მიხედვით ვთარგმნოთ: მან თავისი ღირსებაცა და უღირსობაც ერთდროულად უნდა გააცნობიეროს. თავისი ღირსება – იმ შინაგან და გარეგან ბარბაროსობასთან მიმართებაში, რომელსაც უნდა დაეუფლოს და უღირსობა, მასთან ფარდობით, ვისი დესპანიცა და მსახურიც ის არის.

თარგმნა ირაკლი მჭედლიშვილმა

¹² გერმანული Selbstbewusstsein და ინგლისური self-consciousness ერთი მნიშვნელობით — თვითცნობიერება — სინონიმები არიან. თუმცა მეორე მნიშვნელობით გერმანული Selbstbewusstsein თავდაჯერებულობას, თვითრწმენას, ხოლო self-consciousness მორცხვობას, მოკრძალებას ნიშნავს.



ფილოსოფიის იდეა

ფილოსოფია, როგორც ცხოვრების ნაწილ²

„ყველა, ვინც სიბრძნეში ინერტდება, იქნება ის ბერძენი თუ ბარბაროსი, უდანაშაულო და უცოდველ ცხოვრებას ეწევა. მას არც უსამართლობის დათმენა უნდა და არც ჩადენა, ის თავს არიდებს საქმოსან ადამიანებთან ურთიერთობას და გაურბის იმ ადგილებს, სადაც ისინი ერთმანეთს ხვდებიან, – სასამართლოებს, საბჭოებს, მოედნებს, საკრებულოებსა და, საერთოდ, ყველა იმ ადგილს, სადაც უაზრო ხალხი თავს იყრის და ურთიერთობს. ასეთი ადამიანი მიისწრაფვის უკონფლიქტო და მშვიდობიანი ცხოვრებისკენ. ის, უპირველეს ყოვლისა, არის ბუნების მჭვრეტელი, და აკვირდება ყველაფერს, რაც ბუნებაშია. ის გულდასმით იკვლევს მინას, ზღვას, ჰაერს, ცასა და მათში არსებული ბუნების მრავალგვარობას. ფიქრით ის მისდევს მთვარეს, მზეს და სხვა პლანეტებისა თუ უძრავი მნათობების ციკლს. სხეულით მინის მკვიდრი, სულს ის ფრთებს ასხამს, რათა ეთერში ასულმა, იქაური ძალები ჭვრიტოს, როგორც ეს ჭეშმარიტ მსოფლიოს მოქალაქეს [„კოსმოპოლიტეს“] შეჰფერის: მას სამყარო თავის ქალაქად მიაჩნია, ხოლო მოქალაქეები – სიბრძნის მეგობრებად; მათ თავისი სამოქალაქო უფლებები მიიღეს სიქველისგან, რომლის ფუნქცია საერთო საქმის გაძღოლაა. ამგვარად, სიქველით მდიდარი ადამიანი ჩვეულია, არაფრად ჩააგდოს სხეულის ავებედობა და გარეგანი მოვლენები, ცდილობს, გულგრილი იყოს იმ მოვლენათა მიმართ, რომლებიც გელგრილობას იმსახურებენ, დაიცვას თავი სიამ-

¹ პიერ ადო (Pierre Hadot, 1922) – ფრანგი ფილოსოფოსი, ანტიკური ფილოსოფიის სპეციალისტი, 1982 წლიდან კოლეჟ დე ფრანსის პროფესორი; საგრძნობი გავლენა მოახდინა მიშელ ფუკოს გვიანდელ შემოქმედებაზე. მოცემული სტატია იბეჭდება ავტორის თავაზიანი ნებართვით, რისთვისაც მას დიდ მადლობას ეუხებით.

² თარგმანი შესრულებულია გამოცემიდან: Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2me édition, Paris 1987, p. 317-227: „*La philosophie comme manière de vivre*“, და შედარებულია გერმანულ თარგმანთან: Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*. Aus dem Französischen von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch. Frankfurt am Main 2002, S. 164–176: „*Die Philosophie als Lebensform*“. სიტყვათა ხაზგასმა (კურსივი) პიერ ადოს ორიგინალური – ფრანგული გამოცემის მიხედვით წარმოვადგინეთ. მითითებებისთვის ვისარგებლეთ როგორც ფრანგული ორიგინალით, ასევე გერმანული გამოცემით. კვადრატულ ფრჩხილებში რამდენიმე ჩანამატი, ტექსტის უკეთესად გაგების მიზნით, ჩვენი დართულია (ლ.ა.).

ტკბილობისა და ლტოლვისაგან. ერთი სიტყვით, ის მუდამ ცდილობს, ვნებებზე მალა იდგეს... და არ მოედრიკოს ბედის დარტყმებს, იმიტომ რომ თავდასხმები წინასწარ გამოთვლადია (ჩვენთვის არასასურველ მოვლენათა შორის უმძიმესნიც კი ადვილად ასატანი ხდება მათი წინასწარი განჭვრეტით, რადგან განსჯას ძალუძს, თავს დატეხილი მოვლენები მოულოდნელობად კი არ მიიჩნიოს, არამედ უფრო მსუბუქად – ძველ და ჩვეულ მოვლენებად აღიქვას). ამიტომ მათთვის, ვინც სიქველით ხარობს, მთელი ცხოვრება დღესასწაულია.

რა თქმა უნდა, ცოტაა ასეთი ვინმე, ქალაქებში სიბრძნის მკრთალი ცეცხლის მატარებელი, ვისი მიზანიცაა, სიქველე მთლიანად არ დაიშრიტოს და ჩვენს მოდგმაში არ ამოწყდეს.

მაგრამ თუ ხალხს ყველგან ისეთი სულისკვეთება ექნება, როგორც ადამიანთა ამ მცირე რიცხვს, თუ ისინი მართლაც ისეთები გახდებიან, რასაც მათგან ბუნება მოითხოვს, – უდანაშაულონი და უცოდველნი, გონიერების მოყვარულნი, გახარებულნი მშვენიერებით თავად მშვენიერების გულისთვის და დარწმუნებულნი, რომ მხოლოდ ის არის ჭეშმარიტი სიკეთე... მაშინ ქალაქები ბედნიერებით განიმსჭვალება, განთავისუფლდება იმისაგან, რაც ტყვიელსა და შიშს ინვევს, აღივსება სიხარულითა და სულიერი სიამოვნებით, ისე, რომ არც ერთი წამი არ იქნება ბედნიერ ცხოვრებას მოკლებული, და წლის მთელი ციკლი დღესასწაული იქნება“.³

ფილონ ალექსანდრიელის ამ ტექსტში, რომელიც სტოიციზმით არის შთაგონებული, ნათლად ვლინდება ელინისტური და რომაული ეპოქის ფილოსოფიის ერთი არსებითი ასპექტი: ფილოსოფია არის ცხოვრების წესი. ეს მხოლოდ იმას არ ნიშნავს, რომ ის გარკვეული ზნეობრივი საქციელია (ზემოთ მოტანილ ტექსტში ჩანს როლი, რომელსაც ბუნების ჭვრეტა ასრულებს), არამედ იმასაც, რომ ფილოსოფია არის სამყაროში არსებობის წესი, რომელიც ყოველ წამს უნდა განიცდებოდეს და რომელმაც მთელი ცხოვრება უნდა გარდაქმნას.

სიტყვა *ფილო-სოფია* – სიბრძნის სიყვარული – ძველ ბერძენთა აზრით, შესაფერიხი იყო ფილოსოფიის ასეთი გაგების გამოსახატავად. „ნადიმში“ პლატონმა აჩვენა, რომ სოკრატე, ფილო-სოფოსის განსახიერება, შეიძლებოდა გაიგივებულიყო ეროსთან, რომელიც იყო ძე პოროსისა (გამოსავალი) და პენიასი (სიღარიბე). მას აკლდა სიბრძნე, მაგრამ მას მისი მოპოვება შეეძლო. ამგვარად, ფილოსოფია გვევლინება როგორც აზროვნების, ნების, მთელი არსების წერთნა, სიბრძნის მიღწევის მიზნით განხორციელებული. სხვაგვარად ამ მდგომარეობას ადამიანი, ფაქტობრივად, ვერც მიაღწევდა. ფილოსოფია იყო სულიერი

³ Philon Alexandrinus, *De specialibus legibus*, II, § 44-49 (თარგმანი ბერძნულ დედანთან შევაჯერე, -- ლ.ა.).

პროგრესის მეთოდი, რომელიც მოითხოვდა რადიკალურ მოქცევას, არსებობის წესის ძირეულ გარდაქმნას. ფილოსოფია იყო ცხოვრების წესი, თავისი მცდელობით, წვრთნით, რომელიც სიბრძნის მოპოვებისკენ იყო მიმართული, და თავისი მიზნით, რაც თავად სიბრძნეს წარმოადგენდა; სიბრძნე ხომ მხოლოდ შეცნობას კი არ მოითხოვს, არამედ სხვაგვარად „ყოფნასაც“. ანტიკური ფილოსოფიის პარადოქსი და სიდიადე ის არის, რომ მას გაცნობიერებული ჰქონდა ფაქტი, რომ სიბრძნე მიუღწეველია; მაგრამ, ამავე დროს, ის დარწმუნებული იყო, რომ აუცილებელია მივსდიოთ სულიერ პროგრესს. კვინტილიანე ამბობდა: „უნდა იმისკენ მივისწრაფოთ, რაც უმაღლესია; ამას აკეთებდა ძველთაგან უმეტესობა: მიაჩნდათ, რომ ბრძენი ჯერ არაყის შეხვედრია, და მაინც სიბრძნის შესახებ ასწავლიდნენ“.⁴ მათ იცოდნენ, რომ ვერასოდეს მიალწევდნენ სიბრძნეს თავისთავად, როგორც მყარსა და განსაზღვრულ მდგომარეობას, და მაინც იმედი ჰქონდათ, რომ მას ბედნიერ ნამებში ეზიარებოდნენ; სიბრძნე იყო ტრანსცენდენტური ნორმა, რომელიც მოქმედებას წარმართავდა.

სიბრძნე იყო ცხოვრების წესი, რომელსაც მოჰქონდა სულის სიმშვიდე (*ataraxia*), შინაგანი თავისუფლება (*autarkeia*), კოსმოსური ცნობიერება. ფილოსოფია, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენდა თერაპიას, რომელსაც შიში უნდა განეკურნა. ეს თემა ნათლად არის წარმოდგენილი ქსენოკრატესთან, პლატონის მონაფესთან,⁵ ეპიკურესთან („ციურ ფენომენტა ცოდნას სხვა შედეგი არ მოაქვს, გარდა სულის სიმშვიდისა“),⁶ სტოიკოსებთან,⁷ სკეპტიკოსებთან, სადაც ეს აზრი ლამაზად ასეა გამოთქმული: „ცნობილ მხატვარ აპელეს სურდა, ნახატზე ცხენის ქაფი გამოეხატა. მას ეს არ გამოსდიოდა. ამიტომ გადაწყვიტა, ამ საქმეზე უარი ეთქვა. მან ნახატს ესროლა ღრუბელი, რომლითაც თავის ფუნჯებს წმენდდა. ღრუბელი ნახატს რომ მოხვდა, ცხენის ქაფი გამოისახა. სხვა ფილოსოფოსთა მსგავსად, სკეპტიკოსებიც სულიერი სიმშვიდის ძიებას იწყებენ დასკვნის სიმტკიცესა და ურყეობაში; მაგრამ მიზანს რომ ვერ აღწევენ, დასკვნაზე უარს ამბობენ. სწორედ ამ დროს, შემთხვევით, დასკვნაზე უარის თქმას სულიერი სიმშვიდე მოჰყვება, როგორც სხეულს – ჩრდილი“.⁸

ფილოსოფია წარმოგვიდგება როგორც დამოუკიდებლობის მოპოვების მეთოდი, როგორც შინაგანი თავისუფლება (*autarkeia*), მდგომარეობა, რომელშიც „მე“ მხოლოდ თავის თავზეა დამოკიდებული. ეს თემა

4 Quintilian., *Institut. Orat.*, I, proem., 21.

5 R. Heinze, *Xenokrates, Darstellung der Lehre*, Leipzig 1892, S. 160, fragm. 4.

6 Epicurus, *Epist. ad Pythocl.*, §85.

7 Marcus Aurelius, IX, 31.

8 Sextus Empiricus, *Hypotyp.* I, 28.

გვხვდება სოკრატესთან,⁹ კინიკოსებთან, არისტოტელესთან (მისთვის მჭვრეტელობითი ცხოვრება დამოუკიდებლობის გარანტიია),¹⁰ ეპიკურესთან,¹¹ სტოიკოსებთან.¹² ყველა ფილოსოფიურ სკოლაში, სხვადასხვაგვარად, ერთსა და იმავე მოვლენას ვანყდებით: გაცნობიერებას იმისა, თუ რა ძალუძს ადამიანის „მე“-ს; მას შეუძლია გაემიჯნოს ყველაფერს, რაც მისთვის უცხოა, თუნდაც ამის მიღწევის ერთადერთი შესაძლებლობა გადანყვეტილებაზე უარის თქმა იყოს, როგორც ეს სკეპტიკოსების შემთხვევაში იყო.

ეპიკურეიზმსა და სტოიციზმში ამ ძირეულ პრინციპებს ემატებოდა კოსმოსური ცნობიერება, ანუ გაცნობიერება იმისა, რომ კოსმოსის ნაწილი ვართ, და რომ „მე“ განფენილია საყოველთაო ბუნების უსასრულობაში. მეტროდორე, ეპიკურეს მონაფე, ამბობს: „გახსოვდეს, რომ თუმცა მოკედავი ხარ და შენი ცხოვრება შეზღუდულია, ბუნების ჭვრეტის მეშვეობით მაინც ხარ ამაღლებული სივრცისა და დროის უსასრულობამდე, და გინახავს მთელი წარსული და მომავალი“.¹² ხოლო მარკუს ავრელიუსის თანახმად, „ადამიანის სული შემოწერს მთელ სამყაროს და სიცარიელეს, რომელიც მას აკრავს. ის განეფინება უსაზღვრო დროის უსასრულობაში, მოიცავს და მოიაზრებს სამყაროს პერიოდულ ხელახლა დაბადებას.“¹⁴ ანტიკური ხანის ბრძენს ყოველ წამს გაცნობიერებული აქვს, რომ ის კოსმოსში ცხოვრობს და კოსმოსთან თანხმობაშია.

უკეთესად რომ გავიგოთ, თუ რა სახით შეიძლება ყოფილიყო ანტიკური ფილოსოფია ცხოვრების წესი, ალბათ, უნდა გავიხსენოთ ის განსხვავება, რომელსაც სტოიკოსები ხედავდნენ ფილოსოფიის შესახებ დისკურსსა და თავად ფილოსოფიას შორის.¹⁵ სტოელთა თანახმად, ფილოსოფიის ნაწილები, კერძოდ, ფიზიკა, ეთიკა და ლოგიკა სინამდვილეში თავად ფილოსოფიის ნაწილები კი არ არის, არამედ ფილოსოფიური დისკურსის ნაწილებია. მათ იმის თქმა სურდათ, რომ როდესაც საქმე ეხება ფილოსოფიის სწავლებას, ცხადია, უნდა შეეთავაზოთ ლოგიკის თეორია, ფიზიკის თეორია, ეთიკის თეორია. მოთხოვნილებები (ლოგიკური და პედაგოგიური ხასიათისა), რომლებსაც დისკურსი აყენებს, ასეთ განსხვავებას აუცილებელს ხდის. მაგრამ თავად ფილოსოფია (ანუ ფილოსოფიუ-

9 Xenophon, *Memorabilia*, I, 2, 14.

10 Arist., *Eth. Nicom.*, X, 7, 1178b3.

11 Epicur., *Gnomologium Vaticanum*, §77 (Epicuro, *Opere*, ed. B. Arrighetti, Torino 1973).

12 Epictetus, *Diatrib.*, III, 21, 46 (Epictetus, *The Discourses*, ed. W. A. Oldfather, 2 vol., London 1959).

13 Metrodorus, fragm. 37, in: Metrodori Epicurei fragmenta collegit A. Körte. *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplementumband 17, 1890, S. 557. Cf. Clemens Alexandrinus, *Strom.* V, 14. 138, 2.

14 Marcus Aurelius, XI, 1.

15 Diogen. Laert., VII. 39.

რი ცხოვრების წესი) არ არის ნაწილებად დაყოფილი თეორია; ის ერთიანი ქმედებაა, რაც ნიშნავს, რომ უნდა ვიცხოვროთ ლოგიკა, ფიზიკა და ეთიკა. ამ შემთხვევაში ლოგიკის თეორიას (რაც გულისხმობს სწორად ლაპარაკსა და ფიქრს) კი აღარ ქმნიან, არამედ სწორად ფიქრობენ და ლაპარაკობენ; ფიზიკური სამყაროს თეორიას კი აღარ ქმნიან, არამედ კოსმოსს ჭვრეტენ; ზნეობრივი საქციელის თეორიას კი აღარ ქმნიან, არამედ სწორად და სამართლიანად იქცევიან.

ფილოსოფიის შესახებ დისკურსი არ არის ფილოსოფია. პოლემონი, ძველი აკადემიის სკოლის ერთ-ერთი მეთაური, ამბობდა: „რას ვიტყვით მუსიკოსზე, რომელიც კმაყოფილდება მუსიკის სახელმძღვანელოების კითხვით, მაგრამ არასდროს უკრავს? ფილოსოფოსები გვაოცებენ ხოლმე თავისი სილოგიზმებით, ცხოვრებაში კი თავის თავს ეწინააღმდეგებიან“.¹⁶ ხუთი საუკუნის შემდეგ ეპიქტეტის ნათქვამი ექოსავით გაისმის: „ხელოსანი არ გეტყვით: „ყური დამიგდეთ, როცა ხელოსნობაზე ვმსჯელობ“, ის ხომ გასამრჯელოს სახლისთვის იღებს და მას აშენებს... შენც იგივე გააკეთე. ჭამე, როგორც ადამიანმა, სვი, როგორც ადამიანმა... დაქორწინდი, გყავდეს ბავშვები, მიიღე მონაწილეობა ქალაქის ცხოვრებაში, ისწავლე უსამართლობების დათმენა, აიტანე სხვა ადამიანები...“¹⁷

თვალში საცემია თეორიასა და პრაქტიკას შორის განსხვავების შედეგი. ის სტოიკოსებმა ჩამოაყალიბეს, თუმცა იმპლიციტურად მას ფილოსოფოსთა უმეტესობა აღიარებდა. მას ნათლად გამოხატავს ეპიკურული სენტენცია: „ამაოა ფილოსოფიური მსჯელობა, რომელიც სულის ვნებებს არ განკურნავს“.¹⁸ ფილოსოფიური თეორიები ფილოსოფიურ ცხოვრებას ემსახურება. ამიტომ, ელინისტურ და რომაულ ეპოქაში, ისინი დაიყვანებოდა თეორიულ, სისტემატურ, ძალიან კონცენტრირებულ ბირთვზე, რომელსაც ფსიქიკური ზემოქმედების ძალა აქვს და საკმარისად მოხერხებულია იმისათვის, რომ მუდამ ხელთ გვქონდეს. ფილოსოფიური დისკურსი სისტემატურია არა იმიტომ, რომ მიზნად ისახავს მთელი სინამდვილის სრულ და სისტემურ განმარტებას, არამედ იმიტომ, რომ გონება უნდა აღჭურვოს ერთმანეთთან მტკიცედ დაკავშირებული პრინციპების მცირე ჯგუფით; ამგვარი სისტემატიზაცია მას დამაჯერებლობას მატებს და მწემოტექნიკური [დამახსოვრების ხელოვნების] თვალსაზრისით უფრო ეფექტურს ხდის. გარდა ამისა, მოკლე სენტენციები აჯამებენ ძირითად მოძღვრებებს, ზოგჯერ ძალიან შთამბეჭდავი ფორმით, იმისათვის, რომ შევძლოთ იმ სანყის მდგომარეობაში გადანაცვლება, რომელშიც ცხოვრება გვინევს.

16 Diogen. Laert. IV, 18.

17 Epictet., Diatr., III, 21, 46

18 Epicurea in: Porphyrios, Pros Markellan, § 31, ed. W. Pötscher, Leiden 1969, p. 35.

ნიშნავს თუ არა ფილოსოფიურად ცხოვრება მხოლოდ იმას, რომ ცხოვრებისეული პრობლემების გადასაწყვეტად ყოველ წამს კარგად ნაცნობი ფრაზები უნდა გამოვიყენოთ? როცა დავფიქრდებით იმაზე, თუ რას მოიცავს ფილოსოფიური ცხოვრება, დავინახავთ, რა დიდი უფსკრულია ფილოსოფიურ თეორიას და ფილოსოფიას, როგორც ცოცხალ ქმედებას, შორის. ხელოვანიც ხომ თითქოს წესების მისადაგებით კმაყოფილდება. მაგრამ ხელოვნების აბსტრაქტულ თეორიასა და ხელოვანის ქმნილებას შორის განუზომელი დისტანციაა. ფილოსოფიის შემთხვევაში ხელოვნების ნიმუშის შექმნაში კი არ არის საქმე, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი თავის გარდაქმნაში. ჭეშმარიტად ფილოსოფოსად ცხოვრება იმ განზომილების რეალობაა, რომელიც სრულიად განსხვავებულია ფილოსოფიური დისკურსისგან.

სტოიციზმში, ისევე როგორც ეპიკურეიზმში, ფილოსოფოსობა არის უწყვეტი, მუდმივი აქტი, რომელიც ცხოვრებას უიგივდება; ის მოქმედებაა, რომელიც ყოველ წამს განახლებას მოითხოვს. ორივე სკოლის შემთხვევაში ეს აქტი შეიძლება განესაზღვროთ როგორც ყურადღების ორიენტაცია. სტოიციზმში ყურადღება ორიენტირებულია ინტენციის სინწინდზე, ანუ გონებასთან ადამიანის ნების შესაბამისობაზე; ეპიკურეიზმში კი ყურადღება მიმართულია სიამოვნებაზე, რაც, საბოლოო ჯამში, არსებობის სიამოვნებაა. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ამ ყურადღების განსახორციელებლად მრავალგვარი ვარჯიშია საჭირო, კერძოდ, აუცილებელია ინტენსიური ფიქრი მოძღვრების ძირეულ პრინციპებზე, ცხოვრების სასრულობის მუდამ განახლებულად გაცნობიერება, სინდისის გამოცდა და, რა თქმა უნდა, დროისადმი გარკვეული დამოკიდებულების გამომუშავება. სტოელები და ეპიკურელები გეთავაზობენ, ვიცხოვროთ ანმყოში, არ ვიდარდოთ წარსულზე, არ ვინერვიულოთ გაურკვეველი მომავლის გამო. მათი აზრით, ანმყო საკმარისია ბედნიერებისთვის, იმიტომ რომ ის ერთადერთი სინამდვილეა, რომელიც ჩვენ გვეკუთვნის, ერთადერთი რეალობაა, რომელიც ჩვენზეა დამოკიდებული. სტოელები და ეპიკურელები ერთხმად აღიარებენ ყოველი წამის უსაზღვრო ღირებულებას: მათთვის წამში განხორციელებული სიბრძნე ისეთივე დასრულებული და სრულყოფილია, როგორც ის სიბრძნე, რომელიც მთელი მარადიულობის მანძილზე სუფევს, ხოლო თავად წამი მარადიულობის ტოლია; სტოიკოსი ბრძენის აზრით, ყოველი წამი მთელ კოსმოსს მოიცავს. გარდა ამისა, ჩვენ არა მხოლოდ შეგვიძლია ვიყოთ იმწამსვე ბედნიერნი, არამედ უნდა ვიყოთ კიდევ ბედნიერნი. უნდა ვიჩქაროთ: მომავალი გაურკვეველია, სიკვდილი გვემუქრება; „სანამ ცხოვრებას ვაყოვნებთ, სიცოცხლე გადის“.¹⁹ ასეთი მიდგომა შეიძლება გაუგებარი დარჩეს, თუ არ გავითვალისწინ-

¹⁹ Seneca, *Epist.* I, 2.

ნებთ იმ ფაქტს, რომ ანტიკურ ფილოსოფიაში უმძაფრესად ჰქონდათ გაცნობიერებული არსებობის განუზომელი, უსაზღვრო ღირებულება, - ღირებულება არსებობისა კოსმოსში, კოსმოსური მოვლენის განუმეორებელ რეალობაში.

ამგვარად, ელინისტურ და რომაულ ეპოქაში ფილოსოფია ცხოვრების წესია, სიცოცხლის ხელოვნებაა, არსებობის ფორმაა. ფაქტია, რომ - უფრო ადრე თუ არა, სოკრატეს დროიდან მაინც - ანტიკურ ფილოსოფიას ეს თვისება გააჩნდა არსებობდა სოკრატული ცხოვრების სტილი (მას კინიკოსები ბაძავდნენ). სოკრატული დიალოგი იყო წვრთნა, რომელიც სოკრატესთან მოსაუბრეს უბიძგებდა, კითხვები დაესვა საკუთარი თავის შესახებ, ეზრუნა საკუთარი თავისთვის, თავისი სული რაც შეიძლება უფრო მშვენიერი და ბრძენი გაეხადა.²⁰ ფილოსოფიას პლატონი განსაზღვრავს როგორც სიკვდილისთვის წვრთნას, ხოლო ფილოსოფოსს - როგორც ადამიანს, რომელსაც სიკვდილის არ ეშინია, იმიტომ რომ ის ჭკრეტს დროისა და არსებობის მთლიანობას.²¹ ზოგჯერ ფიქრობენ, რომ არისტოტელე წმინდა თეორეტიკოსია, მაგრამ მისთვისაც ფილოსოფია არ დაიყვანება ფილოსოფიურ დისკურსზე ან ცოდნის კორპუსზე; ფილოსოფია არის სულიერი თვისება, შინაგანი გარდაქმნის შედეგი: ცხოვრების ფორმა, რომელსაც არისტოტელე იწონებს, გონების მიხედვით ცხოვრებაა.²²

მაგრამ ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ (რასაც ჩვეულებრივ აკეთებენ ხოლმე), თითქოს ფილოსოფია რადიკალურად გარდაიქმნა ელინისტურ ეპოქაში, ბერძნულ ქალაქებზე მაკედონური მმართველობის დამყარების შემდეგ ან იმპერიის ეპოქაში. ჯერ ერთი, სწორი არ არის, თითქოს ძვ. წ. 330 წლის შემდეგ ბერძნული ქალაქები და პოლიტიკური ცხოვრება ჩაკვდა, რასაც მტკიცე კლიშეების გავლენით საზოგადოდ ფიქრობენ ხოლმე. გარდა ამისა, ფილოსოფიის, როგორც ცხოვრების წესის გაგება, არ უკავშირდება პოლიტიკურ გარემოებებს, გაქცევის სურვილს, შინაგანი თავისუფლების მოთხოვნილებას, რომელიც დაკარგული პოლიტიკური თავისუფლების კომპენსაცია იქნებოდა. უკვე სოკრატესა და მის მოწაფეებთან ფილოსოფია არის ცხოვრების წესი, შინაგანი ცხოვრების ტექნიკა. ანტიკურობის მანძილზე, ისტორიული მდინარების პროცესში, ფილოსოფია არსებითად არ შეცვლილა.

ფილოსოფიის ისტორიკოსები, ჩვეულებრივ, არასაკმარის ყურადღებას უთმობენ იმ ფაქტს, რომ ანტიკური ფილოსოფია, უპირველეს ყოვლისა, ცხოვრების წესია. ისინი ფილოსოფიას, ძირითადად, ფილოსოფიურ დისკურსად მიიჩნევენ. რითი აიხსნება ასეთი მცდარი წარმოდგენა?

20 Plat., *Apol.*, 29c1.

21 Plat., *Resp.* 474d, 476a.

22 Arist., *Eth. Nicom.*, 1178a.

ვფიქრობ, ეს დაკავშირებულია თავად ფილოსოფიის ევოლუციასთან შუა საუკუნეებსა და ახალ დროში. ქრისტიანობამ ამ მოვლენაში უზარმაზარი როლი ითამაშა. დასაწყისში, ა.ნ. II საუკუნიდან, ქრისტიანობა წარმოდგებოდა როგორც ფილოსოფია, ანუ როგორც ქრისტიანული ცხოვრების წესი. ქრისტიანობამ შეძლო თავი ფილოსოფიად წარმოედგინა, რაც ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ ანტიკურობაში ფილოსოფია გაიგებოდა როგორც ცხოვრების წესი. თუკი ფილოსოფოსობა გონების კანონის თანახმად ცხოვრებას ნიშნავს, მაშინ ქრისტიანი ფილოსოფოსია, რადგან ის ლოგოსის, საღმრთო გონების კანონის თანახმად ცხოვრობს.²³ იმისათვის, რომ ფილოსოფიად წარმოდგენილიყო, ქრისტიანობას უნდა შეეთვისებინა ანტიკური ფილოსოფიისგან ნასესხები ელემენტები, უნდა შეეთანხმებინა იოანეს სახარების სიტყვა სტოელთა კოსმოსურ ლოგოსთან, შემდეგ კი არისტოტელურ თუ პლატონურ გონებასთან. გარდა ამისა, ქრისტიანობას თავისი ქრისტიანული ცხოვრების წესში უნდა გაეთავისებინა სულიერი ფილოსოფიური წვრთნა. ამგვარი ინტეგრაცია ძალიან ნათლად ჩანს კლიმენტი ალექსანდრიელთან. ის ინტენსიურად ვითარდება სამონასტრო მოძრაობაში, სადაც კვლავ ეხვედებით სტოელთა თუ პლატონიკოსთა ისეთ ვარჯიშებს, როგორიც არის ყურადღება საკუთარი თავისადმი (*prosoche*), მედიტაცია, სინდონის კვლევა, სიკვდილისთვის წვრთნა, რაც აგრეთვე გულისხმობს აღიარებას იმ ღირებულებისა, რომელიც სულის სიმშვიდესა და ვნებათაგან თავისუფლებას ენიჭება.

შუა საუკუნეები მემკვიდრეობით იღებს მონასტრული ცხოვრების იდეას, როგორც ქრისტიანულ ფილოსოფიას, ანუ როგორც ცხოვრების ქრისტიანულ წესს. დომ ჟან ლეკლერი ამბობს: „მონასტრულ შუა საუკუნეებში, ისევე, როგორც ანტიკურობაში, ფილოსოფია აღნიშნავს არა მხოლოდ თეორიას ან შემეცნების წესს, არამედ განცდილ სიბრძნეს, გონების თანახმად ცხოვრების წესს“.²⁴

მაგრამ, ამავე დროს, შუა საუკუნეების უნივერსიტეტებში ბოლო მოეღებოდა აღრევას, რომელიც თავდაპირველად არსებობდა თეოლოგიას (ის რწმენის კანონზე იყო დაფუძნებული) და ტრადიციულ ფილოსოფიას (ის გონებას ეფუძნებოდა) შორის. ფილოსოფია აღარ არის უზენაესი მეცნიერება, ის „თეოლოგიის მსახურია“; თეოლოგიას ის აწვდის ცნებით, ლოგიკურ, ფიზიკურ თუ მეტაფიზიკურ მასალას, რომელიც მას სჭირდება. ხელოვნების ფაკულტეტი სხვა აღარაფერია, თუ არა თეოლოგიის ფაკულტეტისთვის მომზადება. შუა საუკუნეებში (მხედველობაში თუ არ მივიღებთ სიტყვის ფილოსოფია მონასტრულ ხმარებას) ფილოსო-

²³ Justinus, *Apologia*, I, 46, 1-4.

²⁴ Dom Jean Leclercq, *Pour l'histoire de l'expression „philosophie chrétienne“*, in: *Mélanges de Science religieuse*, Vol. 9, 1952, p. 221.

ფია ნაწილობრივ იქცევა წმინდა თეორიულ და აბსტრაქტულ საქმიანობად; ის აღარ არის ცხოვრების წესი. ანტიკური სულიერი წვრთნა აღარ არის ფილოსოფიის ნაწილი, ის ინტეგრირებულია ქრისტიანულ სინამდვილეში: მას კვლავ ვხვდებით წმინდა ეგნატუს „სულიერ წვრთნაში“, ხოლო ნეოპლატონური მისტიკა არსებობას განაგრძობს ქრისტიანულ მისტიკაში, კერძოდ, რაინის დომინიკანელებთან, როგორც იყო მაისტერ ექჰარტი. ანტიკურობასთან შედარებით, ფილოსოფიის შინაარსი რადიკალურად შეიცვალა. მეორე მხრივ, ამიერიდან თეოლოგიასა და ფილოსოფიას ასწავლიდნენ უნივერსიტეტებში, რომლებიც შუა საუკუნეების ეკლესიის მიერ იყო დაარსებული. მართალია, ზოგჯერ ცდილობდნენ, სიტყვა „უნივერსიტეტი“ გამოეყენებინათ ანტიკურობის სასკოლო ინსტიტუციების მიმართ, მაგრამ სინამდვილეში უნივერსიტეტი, როგორც იდეა და რეალობა, ანტიკურობის ბოლომდე (თუ არ ჩავთვლით, შესაძლოა, აღმოსავლეთს) საერთოდ არ არსებობდა. უნივერსიტეტის ერთ-ერთი თავისებურება ის არის, რომ ის შედგება მასწავლებლებისგან, რომლებიც მასწავლებლებს ამზადებენ, ანუ პროფესიონალები ამზადებენ პროფესიონალებს. შესაბამისად, სწავლება აღარ არის მიმართული ადამიანებზე, რომელთა განათლებაც იმისათვის სურთ, რომ ისინი ადამიანები იყვნენ, არამედ მიმართულია სპეციალისტებზე სხვა სპეციალისტების მომზადების მიზნით. სწორედ ესაა „სქოლასტიკის“ საშიშროება, რომელიც ანტიკურობის ბოლოს გამოიკვეთა, შუა საუკუნეებში განვითარდა და კვალი დღევანდელ ფილოსოფიაზეც დატოვა.

სქოლასტიკური უნივერსიტეტი, სადაც თეოლოგია ბატონობს, XVIII საუკუნის ბოლომდე არსებობს. XVI-დან XVIII საუკუნემდე, ფილოსოფიური თვალსაზრისით ჭეშმარიტად შემოქმედებითი აქტივობა ვითარდება უნივერსიტეტის ფარგლებს გარეთ, დეკარტის, სპინოზას, მალბრანშის, ლაიბნიცის სახით. თეოლოგიასთან მიმართებით, ფილოსოფია ავტონომიას მოიპოვებს, მაგრამ ეს მოძრაობა, რომელიც ჩაისახა როგორც რეაქცია შუა საუკუნეების სქოლასტიკაზე, სინამდვილეში მისავე ნიადაგზე იდგა. ფილოსოფიურ თეორიულ დისკურსს სხვაგვარი თეორიული დისკურსი დაუპირისპირდა.

XVIII საუკუნის ბოლოდან უნივერსიტეტში შემოვიდა ახალი ფილოსოფია ვოლფის, კანტის, ფიხტეს, შელინგისა და ჰეგელის სახით. ამიერიდან ფილოსოფია (რამდენიმე გამონაკლისის გარდა, როგორებიც იყვნენ შოპენჰაუერი ან ნიცშე) განუყრელად არის დაკავშირებული უნივერსიტეტთან, რასაც ვხვდავთ ბერგსონის, ჰუსერლის ან ჰაიდეგერის მაგალითზე. ამ ფაქტს დიდი მნიშვნელობა აქვს. როგორც ვნახეთ, ფილოსოფიურ დისკურსზე დაყვანილი ფილოსოფია ამიერიდან ვითარდება სხვა გარემოში – ანტიკური ფილოსოფიისგან განსხვავებულ ატმოსფეროში. ახალი დროის საუნივერსიტეტო ფილოსოფიის სახით საქმე

აღარ გვაქვს ფილოსოფიასთან, როგორც ცხოვრების წესთან, სიცოცხლის ფორმასთან, ყოველ შემთხვევაში, თუ საუბარი არ არის საკუთრივ ამა თუ იმ ფილოსოფიის პროფესორის ცხოვრების ფორმაზე. [ამიერიდან საუნივერსიტეტო ფილოსოფიის არსებითი] ელემენტი, მისი საარსებო გარემო ხდება სახელმწიფო სასკოლო ინსტიტუცია, რაც, სხვათა შორის, ფილოსოფიის დამოუკიდებლობისათვის ყოველთვის იყო და მომავალშიც შეიძლება იყოს საფრთხე. შოპენჰაუერი ამბობს: „არსებითად, უნივერსიტეტების ფილოსოფია მხოლოდ მოჩვენებითობაა: მისი ნამდვილი მიზანია, სტუდენტებს მიანოდოს ისეთი შეხედულებები, რომლებიც პროფესურის განმგებელ სამინისტროს მოსწონს... ასეთი საკათედრო ფილოსოფია სერიოზულად მისაღები არ არის, ის მხოლოდ გასართობი ფილოსოფიაა... თუკი ამქვეყნად რამეა სასურველი, ეს არის ის, რომ მზის სხივი მოხვდეს ჩვენი არსებობის სიბნელეს და ჩვენი საიდუმლოებით მოცული არსებობა გასაგები გახადოს.“²⁵ ასეა თუ ისე, ახალი დროის ფილოსოფია, უპირველეს ყოვლისა, დისკურსია, რომელიც სასწავლო კურსში მუშავდება და წიგნებში გადმოიცემა, ანუ ტექსტია, რომლის განმარტებაც შეიძლება.

ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ახალი დროის ფილოსოფიამ, სხვადასხვა გზით, ხელახლა არ პოვა ანტიკური ფილოსოფიის ზოგიერთი ეგზისტენციალური ასპექტი. თუმცა, მთლიანად ისინი არც არასოდეს გამქრალან. მაგალითად, შემთხვევითი არ არის, რომ დეკარტი ერთ-ერთ თავის ნაშრომს „მედიტაციებს“ უწოდებს. ეს მართლაც მედიტაციებია (მედიტაცია წვრთნის, ვარჯიშის მნიშვნელობით), წმიდა ავგუსტინეს ქრისტიანული ფილოსოფიის სულისკვეთების შესაბამისი. დეკარტის რჩევის თანახმად, სასურველია მათში პრაქტიკა გარკვეული დროის მანძილზე. სპინოზას „ეთიკა“, თავისი სისტემატური და გეომეტრული ფორმით, საკმარისად კარგად შეესაბამება სისტემატურ ფილოსოფიურ დისკურსს სტოიციზმში. შეიძლება ითქვას, რომ ეს დისკურსი, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიით საზრდოობს, გვასწავლის ადამიანის არსების ძირეულად და კონკრეტულად გარდაქმნას იმისათვის, რომ ბედნიერებას მივალნიოთ. ნაშრომის ბოლო სტრიქონებში გამოიკვეთება ბრძენის სახე: სპინოზას თანახმად, „ბრძენმა სულიერი მღელვარება არ იცის. ერთგვარი მარადიული აუცილებლობით მან იცის საკუთარი თავი, ღმერთი და საგნები, ის არასდროს წყვეტს არსებობას და მუდამ ფლობს სულის ქეშმარიტ სიმშვიდეს.“²⁶

²⁵ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Ergänzungen zum ersten Buch, Kap. 17, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Griesbach, Bd. II, Leipzig, 1891, S. 188-189.

²⁶ Spinoza, *Ethica* V. 42, Scholium, in: B.de Spinoza, *Werke*. Lateinisch und deutsch, hrsg. von K. Blumensock, Bd. II, Darmstadt 1980. S. 557.

შოპენჰაუერის და ნიცშეს ფილოსოფიაც არის მონოდება ცხოვრების წესის რადიკალური გარდაქმნისკენ. ნიცშე და შოპენჰაუერი არიან ის მოაზროვნეები, რომლებიც მთლიანად ანტიკური ტრადიციის კვალზე დგანან. გარდა ამისა, ჰეგელის მეთოდის გავლენით, იმ იდეის საფუძველზე, რომ ადამიანის ცნობიერება წმინდა ისტორიული ხასიათისაა (რაც ნიშნავს, რომ ერთადერთი მუდმივი რამ არის მოქმედება თავად ადამიანის გონისა, რომელიც განუწყვეტილად ნარმოქმნის ახალ ფორმებს), ახალგაზრდა ჰეგელიანელებსა და მარქსთან განვითარდა იდეა, რომელიც გულისხმობს, რომ თეორია გაუმიჯნავია პრაქტიკისგან და რომ ადამიანის ზემოქმედება სამყაროზე არის ის, რაც წარმოდგენებს აჩენს. XX საუკუნეში ბერგსონის ფილოსოფია და ჰუსერლის ფენომენოლოგია წარმოგვიდგება უფრო არა როგორც სისტემები, არამედ როგორც მეთოდები, რომლებმაც სამყაროს ჩვენებური აღქმა უნდა გარდაქმნან. ხოლო აზროვნების ის მოძრაობა, რომელსაც საფუძველი ჰაიდეგერმა დაუდო და რომელიც ეგზისტენციალიზმმა განაგრძო, თეორიულად, პრინციპში, მიზნად ისახავს ფილოსოფიურ პროცესში ადამიანის თავისუფლებისა და მოქმედების ჩართვას, თუმცა სინამდვილეში თავად ის, უპირველეს ყოვლისა, ფილოსოფიური დისკურსია.

ანტიკური ფილოსოფიის განსხვავება ახალი დროის ფილოსოფიისგან ასე შეიძლება განისაზღვროს: ანტიკურ ფილოსოფიაში არა მარტო ქრისტიანობის ან ეპიკურე – იმის გამო, რომ მათ ფილოსოფიური დისკურსი განავითარეს – არიან მიჩნეულნი ფილოსოფოსებად, არამედ ყველა ადამიანი, ვინც ქრისტიანობისა თუ ეპიკურეს მითითებებით ცხოვრობს, ფილოსოფოსია. პოლიტიკოსი, მაგალითად, კატონ უტიკელი, აღიარებულია როგორც ფილოსოფოსი და ბრძენიც კი: თუმცა მას არაფერი დაუწერია და არაფერი უსწავლვია, მისი ცხოვრება სრულიად სტოიკური იყო. იგივე შეიძლება ითქვას სახელმწიფო მოღვაწეთა შესახებ: რუტილიუს რუფუსი და კვინტუს მუტიუს სკევოლა პონტიფექსი პრაქტიკულად განასახიერებენ სტოიციზმს, როცა მათთვის მინდობილ პროვინციებს სანიმუშო უანგარობითა და ადამიანურობით განაგებენ. ისინი მხოლოდ ზნეობის მაგალითს კი არ წარმოადგენენ, არამედ არიან ის ადამიანები, რომლებიც მთლიანად სტოიციზმის პრინციპებით ცხოვრობენ (ციცერონი აშკარად ამბობს, რომ მათ უარი თქვეს გარკვეული ტიპის რიტორიკაზე თავის სასამართლო პროცესებზე), ისინი სამყაროს სტოიკოსების მსგავსად უყურებენ, რაც იმას ნიშნავს, რომ მათ კოსმოსურ გონებასთან თანხმობაში სურთ ცხოვრება. ეს ადამიანები ცდილობენ განახორციელონ სტოიკური ბრძენის იდეალი, ადამიანად ყოფნის გარკვეული წესი: იცხოვრონ გონების თანახმად, იცხოვრონ კოსმოსში და სხვა ადამიანების გვერდით. ეს არ არის მხოლოდ ზნეობის საქმე: ამაში მთელი არსებაა ჩართული. ანტიკური ფილოსოფია ადამიანს სთავაზობს ცხოვრების წესს, ხოლო ახალი

დროის ფილოსოფია, პირიქით, წარმოგვიდგება, უპირველეს ყოვლისა, როგორც ტექნიკური ენის კონსტრუქცია, რომელიც სპეციალისტებისთვის არის განკუთვნილი.

ფილოსოფია ნებისმიერად შეგვიძლია განვსაზღვროთ, შეგვიძლია ავირჩიოთ ჩვენთვის სასურველი ფილოსოფია ან, თუკი შეგვიძლია, სულაც გამოვიგონოთ ფილოსოფია, რომელიც ღირებული გვგონია. მაგრამ თუკი ანტიკური განსაზღვრების ერთგულნი დავრჩებით (დეკარტი ან სპინოზა ჯერ კიდევ იყვნენ მისი ერთგულები: ფილოსოფია მათთვისაც „სიბრძნეში წერთან“ იყო) და ვიფიქრებთ, რომ ადამიანებისთვის სიბრძნის მდგომარეობის მიღწევა არსებითია, მაშინ ანტიკურ ტრადიციებში (სოკრატეზში, პლატონიზმი, არისტოტელიზმი, ეპიკურეიზმი, სტოიციზმი, კინიზმი, სკეპტიციზმი) აღმოვაჩინებ ცხოვრების „მოდელებს“, ძირეულ ფორმებს (მათი მიხედვით გონება შეიძლება ადამიანურ არსებობას მიესადაგოს), სიბრძნის ძიების სხვადასხვა ტიპს. ღირებული სწორედ ანტიკური სკოლების მრავალფეროვნებაა. ის საშუალებას გვაძლევს, გონების სხვადასხვა შესაძლო ძირეული მიდგომა ერთმანეთს შევადაროთ, გვთავაზობს შესანიშნავ ნიადაგს ცდისთვის. ყოველივე ეს, ცხადია, გულისხმობს, რომ ეს ფილოსოფოსები დაგვყავს მათში ყველაზე არსებითზე, ვაცილებთ მათ მოძველებულ ელემენტებს, კოსმოლოგიურსა თუ მითოლოგიურს, და განვაავითარებთ იმ ძირეულ პრინციპებს, რომლებიც თავად ამ ფილოსოფოსებს არსებითად მიაჩნდათ. სხვათა შორის, ეს არ ნიშნავს ერთი ფილოსოფიის არჩევას მეორის გამორიცხვის ხარჯზე. მაგალითად, ეპიკურეიზმი და სტოიციზმი შეესაბამება ჩვენი შინაგანი ცხოვრების ორ საპირისპირო, მაგრამ განუყოფელ პოლუსს: ზნეობრივი ცნობიერების მოთხოვნილებასა და არსებობის სიხარულის განცდას.²⁷

ანტიკურობაში ფილოსოფია ყოველწამიერი ვარჯიშია. ის გვთავაზობს, კონცენტრაცია მოვახდინოთ ცხოვრების ყოველ წამზე, გავაცნობიეროთ ყოველი ანმყო მომენტის, კოსმოსის პერსპექტივაში დანახულის უსაზღვრო ღირებულება, იმიტომ რომ სიბრძნეში წერთან კოსმოსურ განზომილებას მოიცავს. ჩვეულებრივმა ადამიანმა დაკარგა კონტაქტი სამყაროსთან, ის სამყაროს სამყაროდ არ აღიქვამს; ის მას უდგება როგორც საშუალებას თავისი სურვილების დასაკმაყოფილებლად. მისგან განსხვავებით, ბრძენისთვის უნივერსუმი მუდამ სულიერი ანმყოა. ის უნივერსალურ პერსპექტივაში ფიქრობს და მოქმედებს. მას აქვს განცდა, რომ ეკუთვნის მთელს, რომელიც ინდივიდუალობის

²⁷ შდრ. E. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Ethische Methodenlehre*, II, §53; Goethe, *Gespräch mit J.D. Falk*, in: F. von Biedermann, *Goethes Gespräche*, Leipzig 1910, Bd. IV, S. 469; K. Jaspers, *Epikur*, in: *Weltbewohner und Weimarianer, Festschrift E. Beutler*, Zürich 1960, S. 132.

საზღვრებს ცდებდა. ანტიკურობაში ეს კოსმოსური განცდა არ ეკუთვნოდა იმავე რიგის მოვლენას, რასაც, მაგალითად, მეცნიერება ასტრონომიული ფენომენების შესახებ. მეცნიერული ცოდნა იყო ობიექტური და მათემატიკური, ხოლო კოსმოსური ცნობიერება – სულიერი წვრთნის შედეგი. მისი არსი იმაში გამოიხატებოდა, რომ უნდა გაეცნობიერებინა ინდივიდუალური არსებობის ადგილი კოსმოსის დიდ მდინარებაში, მთელის პერსპექტივაში: *toti se inserens mundo*, „სამყაროს მთლიანობაში ჩაძირვა“.²⁸ ეს წვრთნა სრულდებოდა არა ზუსტი მეცნიერების აბსოლუტურ სივრცეში, არამედ კონკრეტული, ცოცხალი და აღმქმელი სუბიექტის მიერ ცოცხლად განცდილ გამოცდილებაში. ასეთია სამყაროსადმი დამოკიდებულების ორგვარი – ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებული – წესი. ამ წესებს შორის განსხვავების გაგებისათვის გავიხსენოთ ის სხვაობა, რომელიც ჰუსერლმა აღნიშნა ორ მოვლენას შორის; ერთია დედამიწის ბრუნვა, მეცნიერულად დამტკიცებული და დასაბუთებული, მეორეა დედამიწის უძრაობა, რომელსაც უშვებს როგორც ჩვენი ყოველდღიური გამოცდილება, ასევე ტრანსცენდენტური და კონსტიტუტიური ცნობიერება.²⁹ ამ უკანასკნელისათვის დედამიწა არის ჩვენი ცხოვრების უძრავი ნიადაგი, ჩვენი აზროვნების მიმართების საგანი, ანუ, როგორც მერლო-პონტი ამბობს, „ჩვენი დროისა და ჩვენი სივრცის მატრიცა.“³⁰ ასევე, კოსმოსი და ბუნება ჩვენი რეალურად განცდილი გამოცდილებისთვის, ჩვენი ცოცხალი აღქმისთვის წარმოადგენენ ჩვენი ცხოვრების უსაზღვრო ჰორიზონტს, ჩვენი არსებობის გამოცანას, ჩვენი შთაგონების წყაროს; ლუკრეციუსის თქმით, ეს არის *horror et divina voluptas* – „ძრწოლა და ღვთიური სიამოვნება.“³¹ „ფაუსტის“ ბრწყინვალე ლექსში გოეთემ ეს ასე გამოხატა: „ძრწოლა ადამიანის საუკეთესო ხვედრია; / ეს გრძნობა ძვირად ფასობს, / ხოლო ვისაც დაეუფლება, ის უსასრულობას ღრმად შეიგრძნობს.“³²

მიმართება საკუთარ თავთან, მიმართება კოსმოსთან, მიმართება სხვა ადამიანებთან: ამ უკანასკნელ სფეროშიც საგულისხმოა ანტიკური ფილოსოფიური ტრადიციები. უნდა ვაღიაროთ, არც ერთი სხვა კლიშე არ არის ისე ღრმად და ურყევად ფესვგადგმული თანამედროვე ისტო-

28 Seneca, *Epist. ad Lucillius*, 66, 6, in: *Annaeus Seneca, Philosophische Schriften*, Bd. I-IV, hrsg. M. Rosenbach, Darmstadt 1974-1984.

29 E. Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur (=Umsturz der Kopernikanischen Lehre)*, in: *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, ed. Marvin Farber, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1940, S. 307-325.

30 M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris 1953, p. 285.

31 Lucretius, *De rerum natura* III, 30, ed. H. Diels, Berlin 1923.

32 Goethe, *Faust* II, 6272.

რიკოსების შეხედულებაში, როგორც ის აზრი, რომ ანტიკური ფილოსოფია იყო გაქცევა, საკუთარ თავში უკუქცევა: პლატონთან ეს იყო იდეათა სფეროსკენ სწრაფვა, ეპიკურელებთან – პოლიტიკურ მოღვაწეობაზე უარის თქმა, სტოელებთან – ბედის მორჩილება. სინამდვილეში საკითხისადმი ასეთი მიდგომა ორმაგად მცდარია. ჯერ ერთი, ანტიკური ფილოსოფია ყოველთვის ერთობაში ხორციელდებოდა; ამას მონმობს პითაგორული კავშირები, პლატონური სიყვარული, ეპიკურული მეგობრობა, სტოელთა სულიერი მიზანსწრაფვა. ანტიკური ფილოსოფია გულისხმობს ერთობლივ მცდელობას, ძიების ერთობლიობას, ურთიერთდახმარებასა და სულიერ მხარდაჭერას. არსებითი ის არის, რომ ფილოსოფოსებს, საბოლოო ჯამში ეპიკურელებსაც კი, არასდროს შეუწყვეტიათ ფიქრი იმაზე, რომ ზემოქმედება მოეხდინათ ქალაქზე, გარდაექმნათ საზოგადოება, თანამოქალაქეებისთვის სამსახური გაენიათ. ამ უკანასკნელებსაც არაერთხელ შეუსხამთ ხოტბა ფილოსოფოსებისთვის, რასაც წარწერები მონმობენ. პოლიტიკური შეხედულებები შეიძლება განსხვავებული ყოფილიყო სკოლების მიხედვით, მაგრამ მუდამ სახეზე იყო მცდელობა, გავლენა მოეხდინათ ქალაქში ან სახელმწიფოში, მეფესა თუ იმპერატორზე. განსაკუთრებით სტოიციზმში (ამას ადვილად შევამჩნევთ მარკუს ავრელიუსის ტექსტებში) სამ მოვალეობას შორის, რომელთა შესახებ ყოველ წამს უნდა ვიფიქროთ (მათგან ორი ასეთია: ვიყოთ ფხიზელნი ფიქრის მიმართ; მივიღოთ ის, რასაც ბედი გვარგუნებს), მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა იმ პრინციპს, რომ ჩვენი მოქმედებით მუდამ ადამიანთა საზოგადოებას უნდა ვემსახუროთ და მუდამ სამართლიანად უნდა ვიმოქმედოთ. ეს მონოდება ძირეულად არის დაკავშირებული დანარჩენ ორთან. ეს იგივე სიბრძნეა, რომელიც შეესაბამება კოსმოსურ გონებასა და ადამიანებისთვის საზოგადო აზრს. მოთხოვნილება – ვიცხოვროთ ადამიანთა საზოგადოების სამსახურში და ვიმოქმედოთ სამართლიანად – ყოველგვარი ფილოსოფიური ცხოვრების ძირეული ელემენტია. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ფილოსოფიური ცხოვრება, ნესისამებრ, გულისხმობს ვალდებულებებს საზოგადოების წინაშე. სწორედ ეს არის, ალბათ, ყველაზე ძნელად განსახორციელებელი: შევძლოთ, გონების დონეზე დავრჩეთ, არ დავუშვათ, რომ დაგვაბრძაოს პოლიტიკურმა ვნებებმა, განრისხებამ, გაბოროტებამ. მართლაც თითქმის მიუღწეველი ნონასწორობაა დასამყარებელი, ერთი მხრივ, შინაგან მშვიდობას (რომელსაც სიბრძნე შობს) და, მეორე მხრივ, ვნებათაღელვას შორის (რომელსაც გარდაუვალად იწვევს უსამართლობის, ტანჯვა-წვალებისა და ადამიანთა გაჭირვების ხილვა). მაგრამ სიბრძნე სწორედ ამ ნონასწორობაშია; შინაგანი მშვიდობა აუცილებელია იმისათვის, რომ წარმატებით ვიმოქმედოთ.

ასეთია ანტიკური ფილოსოფიის გაკვეთილი: ის თითოეულ ადამიანს მოუწოდებს, გარდაქმნას თავისი თავი. ფილოსოფია მოქცევაა, არსებო-

ბის ფორმისა და ცხოვრების წესის გარდაქმნაა, სიბრძნის ძიებაა. ეს ადვილი საქმე არ არის. „გზა, რომელსაც სიბრძნისკენ მივყავართ, ძნელი ჩანს, – წერს სპინოზა „ეთიკის“ ბოლოს, – მაგრამ მისი პოვნა შესაძლებელია. ასე ძნელად საპოვნელი ის იმიტომაც არის, რომ რთულია. ხსნა რომ ადვილად ხელმისაწვდომი და დიდი ძალისხმევის გარეშე მისაღწევი ყოფილიყო, რატომ უგულებელყოფდა მას თითქმის ყველა? მაგრამ ყველაფერი მშვენიერი ძნელიც არის და იშვიათიც.“³³

თარგმნა ლელა ალექსიძემ

³³ Spinoza, *Ethica*, V, 42, Scholium.

ჰაიდებერი და ბერძნები

1958 წელს გამოცემულ თავის კრებულში „Wegmarken“ ჰაიდებერი ათავსებს ნაშრომს „ჰეგელი და ბერძნები“. მოგვიანებით ჰაიდებერის ყველაზე ცნობილი მოსწავლე ჰანს-გეორგ გადამერი წერს ნაშრომს – „ჰაიდებერი და ბერძნები“. მოცემული თემის აქტუალობაზე ეს მომენტიც მეტყველებს. თუმცა, უნდა შევნიშნოთ, რომ არ ვაპირებთ გადამერის ნაშრომის გარჩევას. ჩვენ უფრო მეტი ინტრიგის შემცველი ამოცანას შევეჭიდებით და შევეცდებით, საკითხი ასე წარმოვაჩინოთ – „ჰაიდებერი და [ჰეგელის გზით ახალევეროპულ აზროვნებამდე მოსული] ბერძნები“. ამასთანავე, თავიდანვე შევნიშნავთ, რომ შემოვიფარგლებით იმ ძველი ბერძენი ფილოსოფოსებით, რომლებსაც სოკრატემდებლებს უწოდებენ.

ფილოსოფიის ისტორიაში ძნელია იპოვო მოაზროვნეები, რომელთა მიმართ შემდგომ ფილოსოფიას იმდენი სტერეოტიპი შეექმნა, როგორც ანაქსიმანდრეს, პერაკლიტეს ან პარმენიდეს შესახებ (სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ ამ საქმეში ერთმანეთთან უაღრესად პროდუქტიულად თანამშრომლობდნენ ფილოსოფოსები და კლასიკური ფილოლოგიის სპეციალისტები) და არავის დაუმსხვრევია ისე ძალუმად ეს სტერეოტიპები, როგორც ჰაიდებერს.

მაგრამ რა შუაშია აქ, საზოგადოდ, ჰეგელი? ან რომელ სტერეოტიპებზეა საუბარი?

მოცემულ საკითხზე პასუხის გასაცემად, უპირველეს ყოვლისა, უნდა ვუპასუხოთ კითხვას – როგორ ესმოდა ჰეგელს ანტიკურობის არსი? თუ მოკლედ და მიკიბ-მოკიბვის გარეშე ვიტყვით, ჰეგელისათვის ყოველივე აბსოლუტის გამოვლინების გარკვეული ფორმაა. მაგრამ ეს ფორმები პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ერთია აბსოლუტი გამოვლენილი ბუნების სფეროში (საკუთარი თავიდან სხვად და სხვაში გადასვლის მოდუსით ყოფნისას), სხვაა – ისტორიის სფეროში, ხოლო სრულიად სხვა – აზრის სფეროში. ძველბერძნული აზროვნების ჰეგელისეული გაგება სწორედ ამ ფუნდამენტური დისკურსის კონტექსტიდან უნდა მოვიხელოთ.

ჰეგელისათვის ძველბერძნული ყოფნის წესი არის აბსოლუტის გამოვლინება გრძნობადი ფორმით. გრძნობადი ნიშნავს თვალსაჩინოს (Anschaulich). ეს, უპირველეს ყოვლისა, ძველბერძნულ ხელოვნებას ეხება, მაგრამ არა მხოლოდ მას. ეს მტკიცება ძველბერძნულ ფილოსოფიაზეც ვრცელდება. რასაკვირველია, შეგვიძლია გავიხსენოთ ჰეგელის მტკიცება, რომ არ არსებობს პერაკლიტეს არც ერთი დებულება, რომელიც მას

თავის ლოგიკაში არ შეეტანოს, მაგრამ ეს ჰერაკლიტეს აზროვნების დიალექტიკურ ფორმას ეხება და არა მის შინაარსს. შინაარსის მხრივ, ჰეგელი ხაზს უსვამს, რომ საკუთრივ ფილოსოფიური აზროვნება – როგორც აზრის წედომა აზროვნების წმინდა სტიქიაში – ანაქსაგორადან, კერძოდ, – ნუსის შესახებ მოძღვრებიდან იწყება. ამასთან, ეს დასაწყისი, როგორც თავად ჰეგელი აღნიშნავს, ჯერ კიდევ ბუნდოვანი და არაადეკვატურია (ისევე, როგორც ნებისმიერი დასაწყისი). თუმცა, ამ მტკიცებიდან გამომდინარეობს, რომ ჰერაკლიტე (მასთან ერთად ანაქსიმანდრე, პარმენიდე და, თუგინდ, ემპედოკლე) რალაცნაირად რჩებიან იმ აზროვნების გარეთ, რომელიც ახალევროპული აზრის მიერ ხასიათდება როგორც – ცნებითი. ისინი ჯერ კიდევ თითქოს ხატებით აზროვნებენ და არა – ცნებებით. ამით მათ ერთგვარი გარდამავალი ადგილიც კი უკავიათ საკუთრივ ფილოსოფიასა და ხელოვნებას შორის.

სოკრატემდელი აზროვნების ახალევროპულ კონტექსტში გააზრების მეორე ეტაპი ე. წ. პრიმიტიული აზროვნების შესახებ მოძღვრებას უკავშირდება. ეს ერთნაირად ეხება მთელ პარადიგმას კონტის პოზიტივიზმიდან მოყოლებული (რომელიც, რაც არ უნდა უცნაურად ჩანდეს, კვლავ გერმანული იდეალიზმის, სახელდობრ შელინგისა და ჰეგელის ნააზრევშია ფესვგადგმული), ვიდრე მე-19 საუკუნის ეთნოგრაფიულ ძიებებამდე, რომელთა ამოცანა „პირველყოფილი“, „პრელოგიკური“ აზროვნების არსის ამოხსნაა. ეს აზროვნებაც გრძნობადი სახისაა. ისიც ცნებებით ოპერირებს და არა ხატებით. ამ აზრით, რუსოს „კეთილშობილი ველური“ ისე აზროვნებს, როგორც ზემოთ აღნიშნული პარადიგმით გააზრებული ჰერაკლიტე ან ანაქსიმანდრე.

XIX საუკუნის დასასრულისათვის ნეოკანტიანურ სკოლაში, კერძოდ, ვინდელბანდის ფილოსოფიურ-ისტორიულ მტუდიებში, დილსის კლასიკურ ფილოლოგიურ გამოკვლევებსა და ტექსტების პუბლიკაციებში, აგრეთვე, სხვა ავტორთა მთელი კოპორტის ნაწერებში, ეს თეორია მწყობრ გაფორმებას პოუვებს. ჩნდება „ჰილოძოიზმის“ ცნება, რომელიც გულისხმობს იმას, რომ „პრიმიტიული“ სოკრატემდელი მოაზროვნებები ერთმანეთისაგან ვერ ასხვავებდნენ რა ცოცხალსა და არაცოცხალს (ამ სიტყვის მე-19 საუკუნის დროინდელი გაგებით), ყოველივეს განსულიერებულად წარმოიდგენდნენ, თანაც, როგორც უკვე აღინიშნა, ხატოვანი, გრძნობადი და თვალსაჩინო ფორმით.

მართალია, თვით ეს ავტორებიც კი ხვდებოდნენ, რომ ჰერაკლიტესა და პარმენიდეს წმინდა მითოსური აზროვნების კონტექსტში მოთავსება, რბილად რომ ვთქვათ, არაადეკვატური იყო, მაგრამ ამ პრობლემის დასაძლევად მათ „ევოლუციონისტური“ და, მაშასადამე, ყველაზე იოლი გამოსავალი იპოვეს. მათი აზრით, მითოსიდან ფილოსოფიაზე გადასვლა არ წარმოადგენდა ნახტომს კაცობრიობის ისტორიაში, არამედ თანდათანობით, ევოლუციურად ხდებოდა. ჯერ იყო მითოსი, შემდეგ – პირველი „ჰილოძოისტი“ ფილოსოფოსები, რომლებიც, მართალია, ისევე

მითოსურთან მიახლოებულად, მაგრამ უკვე მთლად მითოსურად აღარ აზროვნებენ, რითაც საფუძველს უყრიდნენ ჭეშმარიტ ფილოსოფიას, რომელიც მათ შემდეგ იწყება. თითქოს საკაცობრიო ისტორია მითოსიდან ლოგოსისაკენ მიემართება, ხოლო ჰერაკლიტეს, პარმენიდესა და ანაქსიმანდრეს ამ პროცესში ერთგვარი გარდამავალი ადგილი უკავიათ (აქ უნდა აღინიშნოს, რომ „მითოგრაფებსა“ და „ლოგოგრაფებს“ ერთმანეთისაგან ჯერ კიდევ არისტოტელე ასხვავებდა. მაგრამ საეჭვოა, ჩათვლიდა თუ არა ე. წ. სოკრატემდელებს სტაგირიტი რაღაც „გარდამავლად“; მით უფრო, იმის გათვალისწინებით, რომ სტაგირიტი თავისი აზროვნებით უფრო ახლოს იდგა ჰერაკლიტესთან, პარმენიდესთან, ანაქსიმანდრესთან ან, თუგინდ, ემპედოკლესთან, ვიდრე, ვთქვათ, პლატონი).

კიდევ ერთი მომენტი, რაც ამ მიდგომისათვის იყო დამახასიათებელი, იმის მტკიცებაა, რომ „სოკრატემდელები“, თავიანთი აზროვნების პრიმიტიულობის გამო, მითოსური აზროვნების დარად, ერთმანეთისაგან ვერ არჩევდნენ „ბუნებრივსა“ და „სოციალურს“ და „კოსმოსზე“ გადაჰქონდათ ის თვისებები, რომლებიც „საზოგადოებას“ ახასიათებს. მაგალითად, ამ მიდგომის ჩარჩოებში სიტყვები „დიკე“ და „ადიკია“ ანაქსიმანდრესთან მოიაზრებოდა როგორც „სამართლიანობა“ და „უსამართლობა“; მიაჩნდათ, რომ ანაქსიმანდრე კოსმოსს მიაწერდა სოციუმისათვის დამახასიათებელ თვისებებს (ისე, იმისთვის, რომ ერთი სფეროსათვის დამახასიათებელი ნიშნები მეორეზე გადაიტანო, ეს ორი სფერო მინიმუმ ბუნდოვნად მაინც უნდა გქონდეს გამიჯნული. საინტერესოა, როგორ ახერხებდნენ ამას „სოკრატემდელები“, რომელთაც, თუ ხსენებულ ინტერპრეტაციას დაუჯერებთ, ეს ორი სფერო საერთოდ არ ჰქონდათ გამიჯნული).

ამრიგად, შეგვიძლია დავახასიათოთ „სოკრატემდელი“ ფილოსოფიის გააზრების იმ პარადიგმის ძირითადი ნიშნები, რომელთაც კლასიკური შეიძლება ვუნოდოთ. ესენია:

- „სოკრატემდელ“ აზროვნებას არ შეეძლო ცნებებით აზროვნება. ეს აზროვნება თვალსაჩინო, ხატოვანი იყო;
- „სოკრატემდელები“ ყოველივეს ცოცხლად, გასულიერებულად განიხილავდნენ;
- მათ სოციუმისათვის დამახასიათებელი ნიშნები გადაჰქონდათ კოსმოსზე.

მთელი კლასიკური პარადიგმა „სოკრატემდელ“ ფილოსოფიას სწორედ ამგვარ კონტექსტში მოიაზრებს და გრანდიოზულ მითს ქმნის იმის შესახებ, თუ როგორ აზროვნებდნენ „სოკრატემდელები“. მაგალითად, ათეულობით გვერდი დაინერა ანაქსიმანდრესთან აპეირონის გაგებაზე. ამასთან, მხედველობაში არ მიიღება ის უმარტივესი გარემოება, რომ ეს სიტყვა ანაქსიმანდრესთან საერთოდ არ გვხვდება და ის მოაზროვნ-

ნეს საუკუნეების შემდეგ ელინიზმის ეპოქის დოქსოგრაფების მიერ მი-
ენერება.

ძველბერძნული აზროვნების ჰაიდეგერისეული გაგების „მთელი მა-
რილი“ ისაა, რომ ის ქვას ქვაზე არ ტოვებს კლასიკური პარადიგმისაგან.
ამასთან, ჰაიდეგერის მიერ კლასიკური პარადიგმის დესტრუქცია ხორ-
ციელდება ძველბერძნული ენისა და კლასიკური ფილოლოგიის აპარა-
ტის ვირტუოზული გამოყენებით (თუმცა, ეს გამოყენება მხოლოდ საშუ-
ალებაა იმისათვის, რომ ჰერაკლიტესთან, პარმენიდესთან ან ანაქსიმან-
დრესთან არსობრივი დიალოგი გაიმართოს).

როგორ ახერხებს ამას ჰაიდეგერი? პირველი ნიმუში იმავე ანაქსიმან-
დრეს გამონათქვამის მაგალითზე შეიძლება ვუჩვენოთ. არც ერთი კონ-
ტექსტი არ გვიჩვენებს, რომ არსებულის გასააზრებლად მოხმობილი სი-
ტყვეები – „დიკე“ და „ადიკია“ – ანაქსიმანდრესთან „სამართლიანობასა“
და „უსამართლობას“ აღნიშნავს. ჰაიდეგერი, გამონვლილვითი ფილოსო-
ფიური და ფილოლოგიური ანალიზის საფუძველზე, დამაჯერებლად აჩვენ-
ებს, რომ ეს სიტყვები უფრო ფართო კონტექსტში და დასაბამისეულად
უნდა გავიგოთ, სახელდობრ – როგორც „წყობა“ (Fugung) და „შეუნყობ-
ლობა“ (Unfugung. აქ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს სიტყვები სანსკრიტული
diti-ს და aditi-ს მონათესავეა, რომლებიც, შესაბამისად, „გახსნილობას“
და „ჩაკეტილობას“ ნიშნავს, რაც, ცხადია, სემანტიკურად უფრო ფარ-
თოა, ვიდრე – „სამართლიანობა“ და „უსამართლობა“). Καταχρον-ს, რო-
მელიც, ჩვეულებრივ, ითარგმნება, როგორც „აუცილებლობით“, ჰაიდე-
გერის მიერ, ასევე, უფრო ფართო კონტექსტში მოიაზრება, კერძოდ –
„დასწრების“ მნიშვნელობით. ამის შემდეგ ანაქსიმანდრეს ფრაგმენტის
ჰაიდეგერისეული თარგმანი ასეთ სახეს იღებს – „მათ დასწრებაში [არსე-
ბულები] ერთმანეთს აძლევენ წყობას და მაშასადამე ეწყობიან ერთმა-
ნეთს შეუნყობლობის (გადაღახვაში)“. რამდენად განსხვავდება ეს თარ-
გმანი იმისგან, რომელიც კლასიკური პარადიგმის ფარგლებში დგინდე-
ბა და ასე უღერს: „[არსებულები] აუცილებლობით: რამეთუ აუცილებ-
ლობით უხდებიან ერთმანეთს ჯარიმასა და საზღაურს საკუთარი უსამარ-
თლობისათვის“. ჰაიდეგერის თარგმანში უკვე მინიშნებაც კი აღარაა
არსებულთა გულუბრყვილოდ განსულიერებულად წარმოდგენაზე,
აზროვნების ხატოვანებასა თუ მეტაფორულობაზე და, მით უფრო, სო-
ციალური კატეგორიების ბუნების მისამართით გადატანაზე. აქ არსებუ-
ლი, მისი ყოფნის თვალსაზრისით, კოსმოსური წესრიგის კონტექსტში გა-
იაზრება.

ანალოგიური ვითარებაა „ცეცხლის“ შემთხვევაშიც. კლასიკური პა-
რადიგმა თვლის, რომ ჰერაკლიტე თავისი „გულუბრყვილობის“ გამო ვერ
ახერხებდა, სამყაროს დასაბამი in abstracto გაეაზრებინა და მას „თვალ-
საჩინოდ“, „ხატოვნად“ წარმოიდგენდა „ცეცხლის“ სახით (ამ დროს სრუ-
ლი იგნორირება ხდებოდა იმ ბანალური გარემოებისა, რომ ჰერაკლიტეს

პროტაგონისტად მიჩნეული პარმენიდეც არანაკლებად საუბრობდა ცეცხლზე, როგორც ყოფიერების პრინციპზე). Το πῦρ, რომელზეც პერაკლიტე ლაპარაკობს, მართლაც აღნიშნავს „ცეცხლს“, მაგრამ არა მინცადამინც სკაუტების თუ პატრიოტების ბანაკებში აგიზგიზებულ კოცონებს. პერაკლიტესეული „ცეცხლი“ ვარსკვლავების ციალისა ან ელვის გამოშუქებასაც აღნიშნავს, ხოლო უფრო ფართოდ „ნათების“, „გამონათების“ აზრით გამოიყენება. შესაბამისად, საუბარია არა ტურისტულ კოცონზე, არამედ – სააშკარაოზე გამოსვლასა და სინათლეში წარდგომაზე. ამისგან განსხვავებით, კლასიკური პარადიგმის კონტექსტში პერაკლიტესეული „ცეცხლი“ არა ოდენ „თვალსაჩინოა“ – რალაც აბსტრაქტული არქეს საპირისპიროდ – არამედ ცოცხალ არსებადაც კი მიიჩნევა, რაც კვლავ ყბადალებულ ჰილოძოიზმთან გვაბრუნებს. თუმცაღა, ამ ჰილოძოიზმიდან აღარაფერი შეგვრჩება, თუ მივხვდებით, რომ პერაკლიტე არა კოცონზე, არამედ არსებულის ყოფნის სინათლეში წარდგომაზე გვესაუბრება.

მაგრამ როგორ წარდგება არსებული დღის სინათლეზე? რასაკვირველია – დაუფარაობაში. ამ აზრით ჰაიდეგერი ხაზს უსვამს სიტყვა „ჭეშმარიტების“ ძეგლებრძნულ არსს – ჭეშმარიტებას როგორც ა-ლეთეიას, დაუფარაობას (გავიხსენოთ, რომ პარმენიდეს მის მოძღვრებას ჭეშმარიტისა და მოჩვენებითის შესახებ უძღვნის ქალღმერთი სახელად „ალეთეია“). დაუფარაობისა და სააშკარაოზე გამოტანის თვალსაზრისით ყოფიერის განხილვისას, ცხადია, სასაცილოც კი არის ლაპარაკი რალაც „ჰილოძოიზმზე“ და მით უფრო „სოციუმის თვისებების კოსმოსზე გადატანის შესახებ“. მაგრამ პერაკლიტე არსებულის ყოფნაში წარდგომას მხოლოდ დაუფარაობის მნიშვნელობით როდი მოიაზრებს – ის ამ დაუფარავს მისი ფუნდამენტალური სტრუქტურით განიხილავს, სახელდობრ, როგორც „წყობას“, „ლოგოსს“. ლოგოსი პერაკლიტესთან არც გონებაა, არც აზროვნება, არც სიტყვა და არც ცნება. ყველა ესენი დერივატივია. ლოგოსი, დასაბამისეული აზრით, „მწყობრია“, რალაც „ურთიერთდა-ლაგებული“ და „ურთიერთ მწყობრად გან-ლაგ-ებული“ (ქართული ფუძე „ლაგ“ დალაგების, განყოფის აზრით, მონათესავეა ბერძნული ან, უფრო ზუსტად, ინდოევროპული სიტყვისა *log. შრდ. ლათინური „ლეგიონი“, როგორც გარკვეული „წყობა“, „მწყობრი“). ამრიგად, არსებული ყოფიერებას დაუფარავად ნებისმიერი ფორმით კი არ წარუდგება, არამედ – გარკვეული მწყობრის სახით. თუმცა ამგვარი მწყობრად წარდგომისას არსებული თავს ფარავს კიდევც. „ფუსისს“ (ბუნებას) თვითდაფარვა უყვარს, ამბობს პერაკლიტე, და ამით პერაკლიტეს კიდევ ერთი ფუძესიტყვის – „ბუნების“, φῦσις-ის წინაშე „აღმოვჩნდებით“. ამ ფუსისს საერთო არაფერი აქვს იმ ბუნებასთან, რომელიც სამყაროს გალილეურ-ნიუტონურ მოდელში დგინდება. ან გინდაც ბუნებასთან, როგორც ფლორისა და ფაუნის ერთობლიობასთან. ეს სიტყვა დასაბამისეულად უკავშირდება φῶς-ს – „სინათლეს“, „ნათებას“ (შრდ. „ფოს-ფოროსი“ – „ნათ-

ლის მტვირთველი"). ბუნების ქალღმერთი არტემიდე ხასიათდება, როგორც „ფოსფატოს“ – მანათობელი.

ფუსისი ამბობს იმას, რომ არსებულის ყოფიერებისადმი დაუფარავად წარდგომა მწყობრის სახეს ატარებს, მაგრამ ეს მწყობრი შინაგანი დინამიკის ელემენტის სახით, აგრეთვე, დაფარულობასაც შეიცავს და ყოფიერება ამგვარი დაფარულ-დაუფარავის მწყობრი სისტემაა. როგორც თავად ჰერაკლიტე იტყვის – ღვთაება, რომლის ტაძარიც დელფოშია, არც ფარავს და არც აცხადებს, არამედ მიაჩნებს, ანუ დამფარველად აცხადებს. ძველი ბერძნების სიბრძნე ჰაიდეგერისათვის სწორედ ასეთი დამფარველი გაცხადება იყო.

ართრონი – მეტაფორა, თუ სივრცული სიმბოლო?

არისტოტელე მეტაფორას, ამ „უჩვეულო“ და „გადატანითი მნიშვნელობის“ სიტყვას (ან სახელს), როგორც მრავალ ნაშრომში გაბნეული მსჯელობა მოწმობს, ძირითადად მაინც, ნეგატიურად აფასებდა.¹ მისი შედარებით დადებითი დამოკიდებულება მხოლოდ ერთგან – „პოეტიკაში“ – ვლინდება: გადატანითი მნიშვნელობით სიტყვათა გამოყენების ცოდნა ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანია, „რადგან ამ უნარის ოდენ სხვისგან გადმოღება შეუძლებელია, ეს ნიჭიერების ნიშან-თვისებაა – მართლაც, მსგავსების შემჩნევის უნარი კარგად „გადატანისათვის“ აუცილებელია.“²

აქ, ამ გამონათქვამში და, საზოგადოდ, მეტაფორის რაობასთან მიმართებაში სიძნელეს ან გაურკვეველობის პირობას სიტყვა „მსგავსების“ არაერთმნიშვნელოვანი გაგება წარმოშობს. მართლაც, რას გულისხმობს ან მოიცავს მსგავსება – ანალოგიას, შედარებას, მსგავსის ან იმავეს მოხელთებასა თუ იკონურობას? მეტაფორის თეორიაში ამ საკითხის კვლევას ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უკავია, მაგრამ აღნიშნული სფეროს უშუალო წვდომა წინამდებარე სტატიის მიზანს ნამდვილად არ წარმოადგენს.³

მოცემული თემისათვის უფრო მნიშვნელოვანი, ალბათ, ისევ არისტოტელეს შეხედულების მონიშვნაა. მსგავსების ერთადერთი, მკაცრად განსაზღვრული მნიშვნელობა, როგორც ჩანს, შეესაბამება იმას, რასაც არისტოტელე ანალოგიად მოიხსენიებს. ანალოგიას კი ის თანაფარდობათა ტოლობას უწოდებს⁴ (ლათინური pro-portio-ს ტერმინ „ანალოგიასთან“ გაიგივება მოგვიანებით ალბათ მაინც ციცერონის ინიციატივით მოხდა). მსგავსების ამ ძირითად (ანალოგიურ) მნიშვნელობასთან ახლოს, არისტოტელეს მიხედვით, შედარების (εἰκὼν) გაგებაა.

¹ „ტოპიკაში“ არისტოტელე მეტაფორას „ქარაგმულ გაურკვეველობას“ უწოდებს და მიიჩნევს, რომ მისი გამოყენება მხოლოდ სადღესასწაულო გამოსვლასა და ბუნდოვან გამოთქმათა უარყოფისას შეიძლება (იხ. „ტოპიკა“, 139b 33-35 და 158b 9-12). იმავე საკითხს არისტოტელე სხვა ნაშრომებშიც ეხება („მეორე ანალიტიკა“, „სოფისტურ დასაბუთებათა უარყოფის შესახებ“ და სხვ.).

² არისტოტელე, „პოეტიკა“, 1459, 5.

³ უფრო დანერვილებით ამ საკითხს დაინტერესებული მკითხველი შეიძლება გაცნოს, მაგალითად: П. Рикёр, «Живая метафора». В кн. «Теория метафоры», М., «Прогресс», 1990, 435

⁴ იხ. არისტოტელეს „ნიკომახეს ეთიკა“, 1131a 30.

შედარება კი, განსხვავებით ანალოგიისგან, არა წყვილ სიდიდეთა თანაფარდობას, ანუ პროპორციის ოთხ ნევრს, არამედ – შესადარებელთა ერთმნიშვნელოვან დამოკიდებულებას მოიცავს. სწორედ ამიტომ, არისტოტელე შედარებას მეტაფორას „უქვემდებარებს“, მას მარტივ, ქმედების არმომცველ კონსტრუქციად მიიჩნევს. მაგალითად, გამონათქვამი, „ზნეობრივი ადამიანი ოთხკუთხედი“, არისტოტელეს განმარტებით, მეტაფორაა, მაგრამ ისეთი, სადაც ორივე შემავალი ცნება (ზნეობრივი ადამიანი და ოთხკუთხედი) მიუხედავად სრულყოფილებისა, ქმედებას არ გამოსახავს⁵ (და, ალბათ, ამის გამო „პოეტიკაში“ შედარებას საერთოდ არ იხსენიებს).

ამგვარი, ერთობ ზედაპირული, შემზადების შემდეგ მკითხველის ყურადღება ერთ მეტაფორულ გამონათქვამს გვსურს მივაპყროთ. ნაშრომში „სულის შესახებ“, კერძოდ, იმ ადგილას, სადაც მამოძრავებლისა და მოძრავის ურთიერთობაზე მსჯელობს, არისტოტელე გაკვრით შენიშნავს: „ახლა კი მხოლოდ მოკლედ მივუთითოთ, რომ ორგანოს მეშვეობით მამოძრავებელი ისაა, რომლის სანყისი და ბოლო ერთმანეთს ემთხვევა ისევე, როგორც შენანეეარში“.⁶

ერთი შეხედვით, შენიშვნის ჩართული სახე თითქოს მხოლოდ მეტაფორულ შედარებას გულისხმობს. თუმცა უფრო დანვრილებითი განხილვის შედეგად შეიძლება დავინახოთ, რომ ამგვარივეა ანალოგიის (ანალოგიური მიმართების) პირობა. მართლაც, თუ „შედარების“ ორივე მხარეს დავაკვირდებით, აღმოჩნდება, რომ იქაც და აქაც წყვილ-წყვილი ფარდობა გვაქვს (მისწრაფება/ორგანო და ფოსო/ბურცული). მაგრამ არისტოტელე ამ შემთხვევაში პროპორციულ თანაფარდობას საერთოდ არ ეხება. თუმცა კი, ნანეეარის მოქმედების პრინციპის აღწერას საკმაოდ ადგილს უთმობს – სახსარი, მისი ხედვით, ისეთი სივრცული ერთიანობაა, სადაც, როგორც წრის შემთხვევაში, ერთი წერტილი მაინც რჩება უძრავი (იგულისხმება წრის ცენტრი), იმისათვის, რომ მოძრაობის დაწყება შესაძლებელი იყოს.

სხვაგან, სხვა შემთხვევაში კი, ვთქვათ, „ნიკომახეს ეთიკაში“, არისტოტელე „ამჩნევს“ და აღნიშნავს კიდევ პროპორციულ დამოკიდებულებას – „ამრიგად, სამართალი რალაც თანაფარდობითი [ე. ი. პროპორციული] რამეა. პროპორციაში შესვლა კი – არა მხოლოდ რიცხვის თავისთავადი, არამედ თვლადის თვისებაა.“⁷ არისტოტელეს წინა მაგალითთან მიმართებით აღნიშნული თითქოს უცნაური გაურკვეველობა ცხადი ან ახსნადი სწორედ ამ შენიშვნის შემდეგ შეიძლება გახდეს.

„ნიკომახეს ეთიკაში“ განხილული პროპორციის ორივე წყვილი – პირველი, – სამართლიანი განაწილების მაძიებელი ორი პიროვნება და, მეო-

⁵ იხ. „რიტორიკის“ III ნიგნის X, XI.

⁶ Аристотель, «О душе», X, 433b 20

⁷ Аристотель, «Никомахова этика», 1131a 28.

რე, – შესაბამისი მფლობელობის ორი წილი – თანაფარდობაა, რადგან თვლადია (აქ იგულისხმება, რომ პიროვნებასთან მიმართებაში განაწილების პრინციპი „ღირსების მიხედვით“ უნდა დგინდებოდეს, რაც სტრატეფიცირებული სოციალური სტრუქტურისა და, შესაბამისად, თვლადი კრიტერიუმებით აღწერის პირობაა).

მაგრამ სულიერი წარმომავლობის არასივრცითი ფენომენის – სწრაფვის ან მისწრაფების და სხეულოვანი ორგანოს თანაფარდობა არაკორექტულია, რადგან ამ ორიდან პირველი არათვლადი ბუნებისაა (entelecheia/dynamis, ანუ სინამდვილე და შესაძლებლობა თვისებრივად განსხვავებული არიან). სწორედ ამიტომ, რომ ნაშრომში „სულის შესახებ“ პროპორცია ან ანალოგია არ გვხვდება. ამის ნაცვლად, არისტოტელე ხშირად მიმართავს შედარებას, როგორც მინიშნების საშუალებას. ასეთი „შეტყობინება“ ამ ნაშრომში ყოველთვის ირიბია, მაშინაც კი, როცა თითქოს უშუალო გადატანა ხდება.

მაგალითად, იმავე ტრაქტატში არისტოტელე კვლავ მეტაფორულ შედარებას მიმართავს: „სული თითქოს ხელია; როგორც ხელი იარაღთა იარაღია, ასევე გონი ფორმათა ფორმაა, ხოლო, შეგრძნება – შესაგრძნებლის ფორმა.“⁸ ასე რომ, ადამიანის ხელი შეიძლება „იარაღთა იარაღი“ იყოს, მაგრამ გონი, არა – „ხელის ხელი“, არამედ „თითქოს ხელია“.

მნიშვნელოვანი ამ შემთხვევაში სწორედ ეს „თითქოს“-აა. ცნობილია, რომ აზროვნების განვითარების ადრეულ ეტაპზე მეტაფორის ენობრივი ხორცშესხმა ორ საფეხურად ხდებოდა – თავიდან იყო მტკიცება და შემდგომ – უარყოფა. ჩვენს დრომდე მოღწეულ უძველეს წყაროებში ამგვარ შედარებათა ბევრი მაგალითია: „მაგარი, მაგრამ არა კლდე“, „მდინარე ბლავის, მაგრამ ხარი არ არის“, „მეფე კეთილია, მაგრამ მამა არ არის“ და ა. შ.

არისტოტელესთან კი მეტაფორული მტკიცება-უარყოფა ერთდროულად ხდება, ხოლო სიტყვა „თითქოს“ სწორედ ამ „თან არის და თან არც არის“ ფუნქციის მატარებელია. ეს შემთხვევით ან არქაული ინერციის გამო არ ხდება. სხვა ნაშრომებში, სადაც არისტოტელე ანალოგიასა და პროპორციულ დამოკიდებულებაზე საუბრობს, სიტყვა „თითქოს“ იშვიათად გვხვდება. ხოლო ნაშრომში „სულის შესახებ“ ამგვარ „თან/თან“ კონსტრუქციას ყოველ ნაბიჯზე ვაწყდებით: „გონი თითქოს თვალთ ხედავდეს“, „გონი მათემატიკური საგნების მოაზრებისას მათ სხეულისგან გამოცალკევებულად იაზრებს, თუმცა ისინი მისგან გამოცალკევებულნი არ არიან“, „დრო – მსგავსად განფენისა – დაყოფადია და დაუყოფადიც“⁹ და მრავალი სხვა.

ასევეა იმ გამონათქვამებშიც, სადაც არისტოტელე თითქოს თანაფარდობას მიგვანიშნებს, მაგალითად: „არც შეგრძნების უნარის არსება და

⁸ Аристотель, «О душе», VIII, 431b 30.

⁹ Ibid., 431b 8, 431b 16, 430b 9.

არც შეგრძნება სივრცული სიდიდე არ არის, მაგრამ ისინი რაღაც თანაფარდობასა და შემგრძნების შესაძლებლობას წარმოადგენს.”¹⁰ აქ, ალბათ, ყურადღება ერთ მნიშვნელოვან მომენტს უნდა მიექცეს. არისტოტელეს მოდელის თანახმად, შეგრძნება სულის შემადგენლობის ის ერთადერთი დონეა, სადაც გარე საგნობრივ-მატერიალურ სამყაროსთან (ან გარემოსთან) უშუალო „შეხვედრა“ ხდება.

შეგრძნება, არისტოტელეს აზრით, ისევე მოქმედებს, როგორც აზროვნება (ჭვრეტა). განსხვავება კი ისაა, რომ შეგრძნების მოქმედება მიმართული გარეთ, ერთეულისკენაა, ხოლო ცოდნა ან აზროვნება – იმ ზოგადისაკენ, რომელიც სულის შიგნით არსებობს. იმისათვის, რომ სულის ერთიანობა არ დაირღვეს, შეგრძნებიდან სულის შემადგენლობაში არა სხეულოვანი ანაბეჭდი (ანუ სივრცულ-გეომეტრიული სიდიდე), არამედ საგნის გარკვეული თვისებრიობა, ანუ ფორმა (logos) შემოდის.

მაგრამ თუ არც შეგრძნება და არც, საზოგადოდ, სული სივრცული ბუნების არაა, მაშინ რას ეფუძნება სულის არსების ლოგოსური წესრიგი? და ამ კითხვაზე არაპირდაპირი პასუხი ისევე არისტოტელეს ამავე ნაშრომში („სულის შესახებ“) უნდა ვეძიოთ. როგორც ჩანს, პასუხი „ამოფარებული“ ქმედებისა და მოძრაობის ცნებათა უკან არის. საგულისხმო მინიშნებას სწორედ მოძრაობის აღმძვრელის, „წმინდა“ სულიერი ფენომენის, სწრაფვის ან მისწრაფების აღწერა გვაძლევს.

არისტოტელეს თანახმად, მისწრაფების უკან სურვილი, ვნება და ნება იგულისხმება. ამიტომ სულის „სივრცეში“ ერთდროულად შეიძლება ერთმანეთის საწინააღმდეგო მისწრაფებანი არსებობდეს. ეს იმ შემთხვევაში, „როცა გონი სურვილებს ეწინააღმდეგება, და ეს კი მათთან ხდება, ვისაც დროის გრძნობა აქვს.”¹¹ ასე რომ, სურვილებს, რომელთა აღმძვრელი ნადილი მყისიერ, ამწამიერ განხორციელებას, სიამოვნების მიღებას ესწრაფვის, გონი სწორედ მომავალი სიკეთის ან მადლის, ანუ დროის ნიშნის მიხედვით აფერხებს და აწესრიგებს. აქედან კი შეიძლება სრულიად ერთმნიშვნელოვანი დასკვნა გაკეთდეს – სულის ველში, სულის სფეროში, არისტოტელეს მიხედვით, დროითი მონესრიგება დაშვებულია.

მაგრამ ამ შემთხვევაშიც პრობლემა კვლავ გადაუჭრელი რჩება. თუ გონი ერთდროულად არსებულ მისწრაფებებს (ან, საზოგადოდ, სულიერ ფენომენებს) შორის დროით „გადარჩევას“ ახდენს, ეს დროითი დინებიდან გასვლასა და მიმდევრობის წყვეტას ნიშნავს. ამიტომ, კვლავ გასარკვევია, როგორ ხდება, ერთი მხრივ, დროითი თანმიმდევრობიდან „გასვლის“ პირობებში თვით ერთიანი დროის წარმოდგენის შენარჩუნება და, მეორე მხრივ, ამ ხან ერთ, ხან მეორე და ა. შ. სულიერ მოვლენებზე გადართული გონის კვლავ ერთიან დროით თანმიმდევრობაში ჩართვა?

¹⁰ Ibid. 424a 27.

¹¹ Ibid. 433b 5.

ამ კითხვას პასუხი წარმოდგენილი ნაშრომის მიხედვით (და ალბათ არისტოტელეს სხვა ნაშრომების მიხედვითაც) ვერ გაეცემა. თუმცა VI თავში აზროვნების შესახებ გაშლილი მსჯელობა რაღაც მინიშნებას მაინც გვაძლევს. „დრო – განფენის მსგავსად – დაყოფადი და დაუყოფადი არის“.¹²

რას ნიშნავს ეს? იმას, რომ არისტოტელე ამ შემთხვევაში სულიერ პროცესებს შესაძლებლობის სფეროს მიაკუთვნებს (სივრცეც და დროც ხომ სინამდვილეში დაუნაწევრებადად მიიჩნევა, ხოლო მოძრაობა, არისტოტელეს თანახმად, შესაძლებლობის განხორციელებისაკენ სწრაფვის ტენდენციად მოიაზრება)? მეტ გარკვეულობას ისევ მოძრაობის სახეთა არისტოტელესეული დაყოფა უნდა იძლეოდეს.

არისტოტელეს მიხედვით, თუ სივრცითის გარდა ყველა სხვა სახის მოძრაობა წყვეტადია, მაშინ, შესაბამისად, სულიერი სწრაფვებით აღძრული მოძრაობაცა და მისი „ზომაც“, ანუ დროც წყვეტადი უნდა იყოს. ეს კი იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ არისტოტელე სულის სფეროს უშუალოდ დროის ზოგად თანმიმდევრობაში, ანუ უწყვეტ განზომილებაში არ მოიაზრებს. რაც შეეხება აზროვნების აქტს, როგორც ჩანს, აქ დრო უკვე მოდალურ მიმართებას იღებს. რადგან გონი ცალკეულ სააზროვნო საგნებს (ან ფორმებს) აკავშირებს და, ამასთან, ამ პროცესში ყოველ ნაწილს „ცალკე იაზრებს, [ის] იმავდროულად დროის დაყოფასაც ახდენს.“¹³ მეორე მხრივ, არისტოტელე იქვე გვეუბნება, რომ იმას, რაც სახეობის მიხედვით დაუყოფადია, „გონი დაუყოფად დროსა და სულის დაუყოფად ნაწილში მოიაზრებს“¹⁴.

ასე რომ, ამ ერთობ „ჩახლართული“ მსჯელობის შედეგად, მეტ-ნაკლები დანამდვილებით ორი რამ მაინც შეიძლება ითქვას: პირველი ის, რომ აზროვნების სფერო და ალბათ მთლიანობაში სულის ველიც, არისტოტელეს ნააზრევიდან გამომდინარე, დროითი ნიშნით მონესრიგებულ ფრაგმენტულ (წყვეტილ) ერთიანობად წარმოგვიდგება; და მეორე, – სასაზღვრო არეებში (შეგრძნების ორგანოები და მამოძრავებელი – სწრაფვა/ორგანო), იქ, სადაც სული სივრცულ-სხეულოვან ობიექტებს „ხვდება“, არისტოტელეს, მართალია მეტაფორულად, მსგავსებით, მაგრამ მონესრიგების, ანუ მორგების უკვე სივრცითი (სხეულოვანი სახსარი) პრინციპი შემოაქვს.

აქვე, დაწვრილებითი განხილვის ან კვლევის გარეშე, მხოლოდ ვარაუდის სახით შეიძლება გამოითქვას მოსაზრება, რომ შემდგომი პერიოდის „დროითი კონცეფციები“ დიდწილად არისტოტელეს ამგვარი განაზრების შედეგი იყო. კერძოდ, როგორც ჩანს, სივრცულ-სხეულოვანი წარმონაქმნი, ნაწევარი, ანუ სახსარი, არისტოტელეს „მიმდევრებმა“ უნივერ-

¹² Ibid. 430b 9.

¹³ Ibid. 430b 12.

¹⁴ Ibid. 430b 15.

სალურ კვანძად მიიჩნის და წყვეტილ (ფრაგმენტულ) დროთა დამაკავშირებლადაც გადააქციეს.

არისტოტელეს მიერ მკაფიო მეტაფორული მნიშვნელობით შემოტანილი სიტყვის „ნანევარის“ (სახსრის) ლათინური შესატყვისი არტიკულუსი (articulus) და მისგან ნანარმოები არტიკულაცია (articulatio – დანანევრება, დასახსურა) სააზროვნო კულტურაში, რომიდან და ადრეული ქრისტიანობიდან დანყებული დღევანდლამდე, მყარად მკვიდრობს. ამასთან, ისიც საგულისხმოა, რომ ეს თავდაპირველად სივრცული მიმართების ტერმინი თანამედროვე გამოთქმებში, უმეტესწილად, სწორედ დროითი ნიშნით მონესრიგებას გულისხმობს (მაგ. „არტიკულირებული ენა, სიტყვა ან მეტყველება“, „აზროვნების არტიკულაცია“ და ა. შ.).

არადა, მიუხედავად იმისა, რომ არც არისტოტელესა და არც სხვა ელინ მოაზროვნეს „სახსარი“ ცნების ან თუნდაც, ტერმინის მნიშვნელობით ნახსენები არ აქვს, უეჭველია, რომ ეს სააზროვნო წარმონაქმნი შემდგომ და თანამედროვე ძირეულ „საკვანძო“ წარმოდგენებთან განმაპირობებელ კავშირშია. მაგრამ იმისათვის, რომ ეს კავშირი უფრო ნათლად იყოს გამოკვეთილი, ენის დროთა განმავლობაში დანალექ გამყარებულ ასოციაციათაგან ნაწილობრივი გამოთავისუფლება მაინც ხდება საჭირო.

სიტყვა „ნანევარის“ ბერძნული შესატყვისის – „ართრონის“ (arthron) შემოღება, უპირველეს ყოვლისა, არტიკულუსის დადგენილ, ჩვეულ კონტექსტს აგვარიდებს, და, მეორეც, მისი ელინური „იერი“ ანტიკურ სააზროვნო სივრცეში თითქოს ხელოვნურ-პირობითად ჩართვისას (სინამდვილეში, დაბრუნებისას) წარმოქმნილ „საჩოთირო კუთხეებს“ მოამრგვალებს და რაც ასევე მნიშვნელოვანია, ეს ტერმინი ელინური აზროვნების სიმბოლურ ხასიათს უფრო ნათლად გამოავლენს.

ეს ბოლო მომენტი, რა თქმა უნდა, არისტოტელეს ნააზრევთან მიმართებაშიც უნდა იყოს მნიშვნელოვანი და ყოველთვის გასათვალისწინებელი, მაგრამ განსაკუთრებული დატვირთვა მას მაინც პლატონის წარმოდგენათა განხილვისას მიეცემა. შემდგომი წერილიც სწორედ პლატონურ „კოსმოსურ-გეომეტრიულ დასახსურას“ მიეძღვნება.



ლიტერატურის იდეა

პოეტი და პოეზიის იდეა ეპროპულ კულტურაში

ანტიკური კულტურის არქაულ პერიოდში პოეზია ხსოვნის, მოხსენიების, დამახსოვრებისა და მეხსიერების აქტუალურ ფორმას წარმოადგენს. სწორედ ასე უნდა გავიგოთ ჰომეროსის პოეზიის „ორალური ხასიათი“ – ერთი მხრივ, იმახსოვრებენ თვითონ პოეტურ ნაწარმოებს, ხოლო, მეორე მხრივ, პოეზიისა და პოეტური ნაწარმოების მეშვეობით ახსოვთ გმირის უკვდავი სახელი და დიდება. მაშასადამე, სახელი და დიდება ეეროპული პოეზიის სათავეებიდანვე განსაზღვრავს პოეტური ენის (ენების) მთელ შემდგომ ისტორიასა და ტრადიციას (ტრადიციებს).

ილიადას ერთ-ერთი მთავარი თემა – ესაა **kleos apthiton** – უჭკნობი, უკვდავი სახელი (დიდება), რომლისთვისაც იბრძვის აქილეესი. აქილეესი რამდენჯერმე მიუთითებს, რომ მისი მიზანი უკვდავი სახელის მოპოვებაა, რომლის გარანტია სწორედ „ეს პოემა“ იქნება, რომ სწორედ **ილიადას** მეშვეობით დაიმახსოვრებენ მის სახელს. ჰომეროსის ამ პოემის თემა მოკლედ ასე შეიძლება გადმოიცეს: „სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“ (რუსთაველი).

ჰომეროსის პოემას (პოემებს), ფაქტობრივად, რიტუალური დანიშნულება აქვს. რიტუალური ინიციაციის გავლის შემდეგ მცირეაზიელი მეფე სარპედონი (ზევისის შვილი), ტროას ომში იღებს მონაწილეობას. გმირული სიკვდილის შემდეგ ნიმფებს მისი სხეული მშობლიურ ქალაქში გადააქვთ, სადაც ის „ღმერთი ხდება“, რის შემდეგაც აწესებენ მის კულტს (როგორც გვიჩვენებს ამას ამერიკელი კლასიკოსი ფილოლოგი გრეგორი ნადი თავის ერთ გამოკვლევაში).

აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ტროას ომი რიტუალური ინიციაციაა, ხოლო გმირული სიკვდილი – ღმერთად გახდომის პირობა (რიტუალური ინიციაციის გავლა ხომ სიმბოლურად სიკვდილსა და ახალ დაბადებას – უკვდავებას, „განღმრთობას“ ნიშნავს). ამ აზრით, **ილიადა** ყველაფერთან ერთად გმირის უკვდავების გარანტია და მისი უკვდავი სახელის „მოსახსენიებელია“, როგორც მერაბ მამარდაშვილი იტყოდა, „ხსოვნის მანქანა“.

უკვე პლატონს სრულიად აღარ ესმის **ილიადას** ეს სიღრმისეული დანიშნულება. მისი აზრით, ჰომეროსმა ღმერთებზე ბევრი უმართებულო რამ თქვა და უფრო მეტიც – ჰომეროსი (და, საზოგადოდ, პოეტი) „ჩრდილების შემოქმედი“ – ის ჭეშმარიტ რეალობას კი არ გვიჩვენებს, არამედ – ოდენ ბაძავს მას – „მეორე რეალობას“ – და „ჩრდილის ჩრდილსა“ და

„ანარეკლის ანარეკლს“ ქმნის. სწორედ ესაა ე.წ. პლატონური „მიმესისის“ მნიშვნელობა.

აქ ჩვენ ჭეშმარიტი რეალობის პლატონისეულ მნიშვნელობაზე არ შევჩერდებით. შევნიშნავთ, რომ ამ რეალობას ჭერეტენ ღმერთები და ადამიანის უკვდავი სული (განხორციელებამდე და სიკვდილის შემდეგ). ხოლო ფილოსოფოსის ცხოვრება სხვა არაფერია, თუ არა სიკვდილისთვის მზადება – მზადება იმისათვის, რომ სიკვდილის შემდეგ უჭერიტოს ჭეშმარიტ რეალობას – იმას, რაც თავისთავად არსებობს – ღმერთს. ამ აზრით, ფილოსოფიას პლატონი რიტუალურ ფუნქციას აკისრებს – სიკვდილის გზით „განღმრთობა“ ფილოსოფოსის მოვალეობაა. სწორედ ამიტომ, პომპროსიცა და პოეზიაც, საზოგადოდ, „მიმესისია“ – „ჭეშმარიტი რეალობის (ყოფნის) ანარეკლია“. პოეზია წინასწარმეტყველების მსგავსი მოვლენაა, პოეტის შთაგონება წინასწარმეტყველის – მისანის (პითიას) „მანიას“ – უგონობას ჰვავს, მაგრამ პოეზიაა არაა სიკვდილისთვის მზადება და თავად ჭეშმარიტი რეალობის ჭერეტა.

ვერგილიუსისთვისაც უცნობია პომპროსის პოემის დანიშნულება – მისი რიტუალური ხასიათი. ენეასი მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც ის რომის დამფუძნებელია. ამდენად, „მარადიული რომი“ და რომის უკვდავი სახელია ვერგილიუსის პოემის მთავარი თემაცა და გმირიც. ავგუსტუსის ხანის პოეტებისათვის პოეტი წინასწარმეტყველია (vates). სწორედ ამგვარად ესმით პოეტის დანიშნულება ჰორაციუსსა და ოვიდიუსს.

დაბოლოს, დანტე *კომედიაში* აგრძელებს ამ ტრადიციას – ის თავის თავს წარმოგვიდგენს როგორც პოეტსა და წინასწარმეტყველს, ოღონდ დანტესთან რომაულ vates-ს ბიბლიური წინასწარმეტყველის ფიგურა ანაცვლებს.

ამ მცირე ექსკურსის შემდეგ დავსვით ამგვარი კითხვა: ვისთვის იწერება ლექსი XIX-XX საუკუნეებში? განსხვავებით წინა ისტორიული პერიოდებისაგან, პოეზია იწერება და იქმნება „წარმოსახვითი მკითხველისათვის“, ვისაც გენიალური ოსიპ მანდელშტამი „შორეულ თანამოსაუბრეს“ („дальний собеседник“) უწოდებდა.

აქ უნდა გამოვიყენო თანამედროვე ფრანგი ფილოსოფოსის ალენ ბადიუს კონცეპტი – „პოეტთა საუკუნე“ (!^e âge des poètes). ბადიუ გულისხმობს პოეზიისა და ფილოსოფიის განსაკუთრებულ კავშირს, რომელიც, მისი აზრით, 1860-1960 წწ.-ებში არსებობდა – არტურ რემბოდან პაულ ცელანამდე. ცხადია, ბადიუ არ საუბრობს „პოეტი-წინასწარმეტყველის“ ხატზე, არამედ იმ განსაკუთრებულ „მეტაფიზიკურ სტატუსს“ მონიშნავს, რომელიც პოეზიამ (და, გარკვეულწილად, საზოგადოდ, ლიტერატურამაც) XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან შეიძინა.

ბადიუსაგან განსხვავებით, მე მიმაჩნია, რომ პოეზიამ (და ლიტერატურამ, განსაკუთრებით – რომანმა) „ეგზისტენციალური“ მეგზურის „კომპენსატორული“ როლი იტვირთა, რაც ქრისტიანული ცივილიზაცი-

ის „დასასრულმა“ გამოიწვია. აქვე შევნიშნავ, რომ XX საუკუნის დიდი ინგლისელი თეოლოგისა და ქრისტიანი მწერლის სი ეს ლუისის კვალდაკვალ, მეც მგონია, რომ „ქრისტიანული ცივილიზაციის დასასრული“ ნიშნავს სოციალურ ცხოვრებაზე ქრისტიანობის გავლენის შესუსტებას და არა – ქრისტიანობისა თუ ეკლესიის კრიზისს.

სწორედ მაშინ, როცა ავტონომიურ ევროპულ კულტურას ქრისტიანული საფუძველი გამოეცალა, პოეზია ეგზისტენციალური მეგზური და ნამდვილი „ნუგეშინის-მცემელი“ გახდა. ადამიანებმა მასობრივად მიმართეს პოეზიას (და, საზოგადოდ, ლიტერატურას) იმგვარად, როგორც მანამდე რელიგიას მიმართავდნენ ხოლმე – დაიწყო ერთგვარი „პოეტური პილიგრიმობა“: ჩნდება შექსპირის კულტი, ტოლსტოის კულტი, დოსტოევსკის კულტი; ჰოლდერლინს, ვალერისა თუ რილკეს ისეთივე „ეგზისტენციალური გატაცებით“ კითხულობენ, როგორც ქრისტიანულ ლათინურ შუა საუკუნეების მინურულს თომა კემპიელის სახელით ცნობილ ტრაქტატს *De imitatione Christi*-ს (*ქრისტეს მიბაძვისათვის*). პოეზიაში ეძებენ ცხოვრების საზრისსა და მეტაფიზიკურ გზამკვლევს.

სწორედ ეს „პოეტთა საუკუნე“ დასრულდა XX საუკუნის 60-იან წლებში. ნელ-ნელა დაიწყო ნაციონალურ კანონთა ფრაგმენტაცია და, ამასთანავე, შესუსტდა ლიტერატურის საგანმანათლებლო ფუნქცია. XXI საუკუნის დასაწყისისათვის ლიტერატურის „მეტაფიზიკური“ როლი საბოლოოდ ამოიწურა – დასავლური საზოგადოების ფრაგმენტაციამ „პოეტური პილიგრიმობის“ საერთო ცენტრ(ებ)ისათვის ადგილი აღარ დატოვა. დადგა „სერვისის ადამიანის“ – სოციოლოგთა და მენეჯერთა – დრო. „პოეტთა საუკუნე“ დამთავრდა.

XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან მოყოლებული პოეზია, ფაქტობრივად, უადრესათო ხდება – ლექსი იწერება „ენისათვის და ენის შესასხმელად“ – იოსიფ ბროდსკის მოსაზრება, რომ პოეზია ენის ავტოკომუნიკაციაა, რომ ენაა პოეზიის ქვეშარტი ადრესანტი (შემოქმედი) და ადრესატი (მსმენელი-მკითხველი) არსებითად და ზუსტად გამოხატავს დღევანდელ მდგომარეობას.

ცხადია, ყოველივე ამის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ისიცაა, რომ ლათინური ენა და, აქედან გამომდინარე, ლათინური პოეზია აღარ წარმოადგენს დასავლური განათლების სისტემის ცენტრს – ევროპული სკოლისა და ტრადიციის უწყვეტობას ხომ ისიც განაპირობებდა, რომ IV საუკუნის პოეტი აესონიუსიც, დანტეც, ბოდლერიცა და ელიოტიც სკოლაში ერთსა და იმავე მთავარ პოეტებს – ვერგილიუსს, ჰორაციუსს, ოვიდიუსს... – სწავლობდნენ და იზეპირებდნენ. ეს სიტუაცია XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან მოყოლებული რადიკალურად იცვლება – დღეს კლასიკურმა ენებმა და კლასიკურმა პოეზიამ ევროპულ სკოლაში პოზიციები საბოლოოდ დათმო.

აქ საჭიროა კიდევ ერთი რამის დამატება: განსხვავებით პოსტიმოდერნისტული პროზისაგან, რომელიც „დაბალი ჟანრების“ (დეტექტივი, ტრი-

ლერი, ეროტიკა, ფანტასტიკა/ფენტეზი და ა.შ.) ათვისებით ფართო მკითხველს „თავს აკითხებს“ და კომერციულიცაა (მაგალითად, უმბერტო ეკო, პამუკი, პერეს-რევერტე, პიტერ აკროიდი, უელბეკი, პოლ ოსტერი, აკუნინი, პელევინი, აკა მორჩილაძე და ა. შ. – არ დაგვაინწყდეს „ორმაგი კოდირებაც“, როცა ერთსა და იმავე ნაწარმოებს „უბრალო“ მკითხველი აღიქვამს როგორც „ჩვეულებრივ“ დეტექტივს, ხოლო „დახვეწილი მკითხველი“ – როგორც მეტაფიქციურ – საკუთარი თავის ინტერპრეტაციის შემძლე პალიმფსესტს. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე პროზის აქტუალობას დიდწილად ჰოლივუდი განსაზღვრავს). ლექსის მკითხველი თუ მსმენელი აუდიტორია ორ არათანაბარ ნაწილადაა გაყოფილი: ერთი – „გათითოკაცებული“ („ელიტური“) – ნაწილი, ალბათ მაინც ინერციით, პოეზიას კვლავ „ეგზისიტენციალურ მეგზურად“ აღიქვამს (აქედან – ჩუვაში ეროვნების შესანიშნავი რუსულენოვანი პოეტის, ან განსვენებული გენადი აიგის ცელანის მსგავსი აღიარება თანამედროვე ევროპაში), ხოლო, მეორე მხრივ, ჩვენ წინაშეა, მაგალითისათვის, რეპის მომხმარებელთა უზარმაზარი აუდიტორია. ამ ორ აუდიტორიას შორის კომუნიკაცია, ფაქტობრივად, შეუძლებელია.

დღეს თანამედროვე პოეტის წინაშე სამი ალტერნატივაა: პირველი – გახდეს ახალი რაფსოდი და შეუერთდეს თუფაქ შაკურისა თუ ემინემის დასს; მეორე – შექმნას ლექსები პროფესიონალთათვის როგორც პროფესიონალმა – თანამედროვე მხატვრის მსგავსად, რომელიც თავის ინსტალაციას ქმნის არა მნახველისა თუ შემფასებლისთვის (მოყვარულთათვის), არამედ – უშუალოდ დამკვეთისათვის – მუზეუმისა თუ გალერეისთვის, გალერეის კურატორისათვის, ასევე დღევანდელი პროფესიონალი პოეტიც წერს არა მკითხველისათვის (მოყვარულთათვის), არამედ – უნივერსიტეტების პროფესორთა და აკადემიურ მკვლევართათვის; უფრო მეტიც – ხშირ შემთხვევაში თავად პოეტიც უნივერსიტეტის პროფესორია – ჯონ ეშბერი, მარკ სტრენდი, იოსიფ ბროდსკი, შეიმას ჰინი, ლევ ლოსევი, ტომას ვენცლოვა ამის თვალსაჩინო მაგალითები იყვნენ და არიან.

მაგრამ არსებობს მესამე ალტერნატივაც. პოეტს მუდამ შეუძლია დაუბრუნდეს იმ ინსტიტუციურ სანყისს, საიდანაც წარმოიშვა ევროპული ლირიკა – ლოცვით-მედიტაციურ პრაქტიკასა და ჟანრს. როგორც ცნობილია, ევროპული ლირიკა XVI-XVII საუკუნეებში სწორედ ამგვარად იწყება ინგლისში, ინგლისური ნაციონალური ეკლესიის (ანგლიკანობის) წიაღში, სადაც ინგლისური ენის სივრცეში ხდება ლათინურენოვანი ლოცვით-მედიტაციური ჟანრისა და პრაქტიკის გადანერგვა – ჯონ დონი არა მხოლოდ სენ-პოლის წინამძღვარია, არამედ – ინგლისური მეტაფიზიკური პოეზიისა და ევროპული ლირიკული პოეზიის ერთ-ერთი დამფუძნებელი, რომლის ლირიკული მედიტაციების საფუძველი ნმ. ეგნატე ლოიოლას სულიერი ვარჯიშები – მედიტაციებია (იხ. ამის შესახებ: ინგლისელი ფილოლოგის ლუის მარტცის გამოკვლევები).

სწორედ ინგლისური ლირიკული პოეზიიდან იწყება თანამედროვე ლირიკული პოეზია, რომელიც ვრცელდება ჯერ საფრანგეთსა და გერმანიაში, ხოლო შემდეგ – სხვა ევროპულ ქვეყნებსა და რუსეთში. ამ გავრცელებისას ის ნელ-ნელა „ივინყებს“ თავის გენეალოგიას – წყდება ლოცვით პრაქტიკას როგორც თემატურად, ისე – ინსტიტუციურად. თუმცა დროდადრო „ჟანრული მეხსიერება“ მაინც თავს გვახსენებს, ოღონდ ამჯერად უკვე, ძირითადად, კათოლიკე პოეტებთან და აღმოსავლური ქრისტიანობის სივრცეში – კლემენს ბრენტანოს, პუშკინის, ლერმონტოვისა და ბარათაშვილის ცალკეული ლექსები, ყიულ ლაფორგი, ჯერარდ მენლი ჰოპკინსი, ვლადიმერ სოლოვიოვი, პოლ ვერლენის გვიანდელი ლირიკა; XX საუკუნეში – ფრანსის ჟამი, შარლ პეგი, პოლ კლოდელი, მაქს ჟაკობისა და უისტან ჰიუ ოდენის გვიანდელი შემოქმედება, ვიაჩესლავ ივანოვი, გერტრუდ ფონ ლე ფორტი, გაბრიელა მისტრალი, ოსიპ მანდელშტამი, ბორის პასტერნაკი (განსაკუთრებით – *იური ჟივავოს ლექსები*), ანა ახმატოვა, ტომას ელიოტი (მოყოლებული *ნაცრისყრის ოთხშაბათიდან*), იოსიფ ბროდსკის *მირქმა* და საშობაო ლექსების მრავალწლიანი წყება...

„ელიტური პოეტი“ დღეს სწორედ ამ ორი ალტერნატივის წინაშეა – იყოს პოეტი-მეცნიერი მეცნიერთათვის (ალექსანდრიული ტიპის პოეტი-ერუდიტის მსგავსად), სადაც მისი აუდიტორია ოდენ ინტელექტუალური ელიტით ამოიწურება, ან იყოს მედიტაციური პოეტი, რომელსაც ათვისებული აქვს ევროპული პოეზიის მთელი გამოცდილება და რომლის აუდიტორიაც პოტენციურად უსაზღვროა, რადგან, ისევე როგორც ქრისტიანული უწყება, მისი პოეზიაც ნებისმიერი ადამიანისთვისაა განკუთვნილი.

დაბოლოს, პოეზია, როგორც უკვე აღვნიშნე, იწყება როგორც ხსოვნის, მეხსიერებისა და დამახსოვრების ხელოვნება – ესაა მოსახსენიებელი, რისი მეშვეობითაც ახსოვთ ჯერ ღმერთის სახელი, შემდეგ გმირის (რომელიც ღმერთი ხდება სიკვდილის შემდეგ) უკვდავი სახელი, ხოლო შემდეგ თვითონ პოეტის სახელი. ამიტომაც ჰომეროსის პოეზია „ორალური პოეზიაა“ ორივე მნიშვნელობით – პოეზიის მეშვეობით იმახსოვრებენ გმირის უკვდავ სახელს და, ამავე დროს, ზეპირად იმახსოვრებენ თვითონ ტექსტს და ახსოვთ პოეტის უკვდავი სახელი.

დაზეპირებას რიტუალური მნიშვნელობა აქვს – ჩვენ ვიმახსოვრებთ და ვიზეპირებთ იმას, რაც საკრალურია. სწორედ ამიტომ ვიცით ზეპირად ლოცვები და ლექსები. როდესაც თანამედროვე სკოლამ, საზოგადოდ, დაზეპირებაზე, მათ შორის, ლექსების დაზეპირებაზე უარი თქვა, ამით სწორედ ის ფაქტი გაცხადდა, რომ დამთავრდა პოეტთა ეპოქა, დამთავრდა დრო, როცა პოეზია საკრალური იყო. თანამედროვე ადამიანი მხოლოდ კანონებს იზეპირებს, რადგანაც დღეს საკრალური მხოლოდ კანონია (ადამიანის უფლებათა დეკლარაცია და ა.შ.).

ლექსი, რომელიც არ გვახსოვს, რომელსაც არ ვიზეპირებთ, აღარაა ლექსი; ლექსი, რომელიც მხოლოდ გამოკვლევისა და სტატიებისთვის იწერება, ისეთივე სამუზეუმო ექსპონატია, როგორც ხელოვნების ნაწარმოები, რომელიც მხოლოდ გალერეისთვის იქმნება. მაგრამ ლექსი, რომელიც უბრუნდება თავის სანყისს – უკვდავი სახელის დამახსოვრებას – ფაქტობრივად, ისევ ლოცვა ხდება.

სახელისა და მამის სახელის ძიება ჰომეროსის „ოდისეაში“

ჰომეროსის „ოდისეას“ მრავალჯერადი ნაკითხვის შემდეგ მკითხველი ოდისევსის მონათხრობში ბევრ შეუსაბამობას შენიშნავს. მაგრამ დაკვირვებული თვალი აღმოაჩენს, რომ ამის მიზეზი ოდისევსის ბუნებაა, მისი ხასიათის ერთი თვისება, რომელსაც ზოგჯერ მოხერხებულობას, ცბიერებას, ოინბაზობას და ზოგჯერ გონიერებას უკავშირებენ. ერთი ძირითადი ტყუილი, რომელსაც გმირი არაერთგზის მიმართავს, ესაა მის მიერ სხვებისთვის თავისი საკუთარი სახელის დამალვა. ჩვენ არ ვიცით, დაუმალა თუ არა ოდისევსმა სახელი კიკონებს (ტროადან წამოსული ხომალდის შეჩერების პირველი პუნქტი), ლოტოფაგებს (მეორე პუნქტი) ან ნიმფა კალიფსოს, რადგან ტექსტში საერთოდ არაფერია მოთხრობილი მათი პირველი შეხვედრის შესახებ, თუმცა ვიცით, რომ ოდისევსის სახელი იციან ეოლოსმა (საიდან იცის მან ეს სახელი, არც ამის შესახებ არაფერს გვამცნობს ნანარმოები), კირკემ (მან თავად იცნო ვაჟკაცი) და ჰადესის მკვიდრებმა (სისხლის დაღვევის შემდეგ, როდესაც მათ მეხსიერება უბრუნდებათ). ოდისევსს სახელის გამხელა არ სჭირდება სირენებისთვის, სკილასა და ქარიბდისთვის და არც კუნძულ თრინაკიაზე, სადაც მხოლოდ ჰელიოსის ნახირი ბინადრობს (ტექსტში მათი მწყემსები არ ჩანან კუნძულზე, თუმცა ისინი არსებობენ, რადგან ამის თაობაზე კირკემ ამცნო ოდისევსს და კალიფსომაც უთხრა, რომ მეგობართა უგვანი საქციელის შესახებ მამა ჰელიოსს ლამპეტემ უამბო). დანარჩენ ორ კუნძულზე, კიკლოპთან და ფეაკებთან კი ოდისევსი თავის სახელს სრულიად შეგნებულად მალავს. ასევე სახელს არ ამხელს ითაკაზე დაბრუნებული მაშინაც, როდესაც სახეშეცვლილი ათენა გამოცეხადება, მაშინაც, როდესაც ერთგულ მელორე ევმაიოსს და მისთვის თავდადებულ მსახურებს ხედება და, რაოდენ უცნაურიც არ უნდა იყოს, მაშინაც, როდესაც მონატრებულ პენელოპეს ნახავს. ოდისევსისთვის ბავშვობაში სახელის შერქმევის ამბავს და ამ სახელში ჩადებულ მნიშვნელობას კი მხოლოდ მე-19 სიმღერაში ვიგებთ.

სახელის გაუმჟღავნებლობის ერთი მიზეზი ოდისევსის წინდახედულება – არ უნდა, სასიძოვბმა შეიტყონ მისი დაბრუნების ამბავი და ეს მას ფროთხილს ხდის ითაკელებთან. თუმცა მას შემდეგაც, რაც ოდისევსი გაიგებს, რომ ევმაიოსი და პენელოპე მის გაცემას არ შეეცდებიან, მაინც არ ღალატობს არჩეულ ტაქტიკას. ათენას შემთხვევაში კი საერთოდ გა-

უგებარია, რატომ ცრუობს გმირი. ათენა ჭაბუკი მწყემსის სახით ეცხადება თავის რჩეულს. ოდისევსი სრულებითაც არაა მის წინაშე ვალდებული, ანგარიში ჩააბაროს საკუთარი წარმომავლობის შესახებ, მით უფრო, რომ ბიოგრაფიულ ცნობებსაც საკმაოდ დეტალურად ჰყვება (რა თქმა უნდა, გამოგონილს).

ყველაზე საინტერესო კი ოდისევსის მიერ კიკლოპისთვის გამხელილი სახელია. რამდენადაც ოდისევსის მონათხრობიდან ხდება ჩვენთვის (უფრო სწორად, ფეაკებისთვის, რადგანაც ოდისევსი თავის ფათერაკებით აღსავსე ათონიან მოგზაურობას კუნძულ სქერიაზე ჰყვება მეფე ალკინოეს სასახლეში) ცნობილი, იგი კიკლოპებთან ლოტოფაგების შემდეგ აღმოჩნდება. მისი სიტყვებით, კიკლოპები ეწვეიან მესაქონლეობას, ერთმანეთისგან განცალკევებით კარჩაკეტილნი ცხოვრობენ თავიანთ ოჯახებთან ერთად და მათ არა აქვთ კანონები (ბუნებრივია, ამის შესახებ ოდისევსმა post factum შეიტყო, მას შემდეგ, რაც საკუთარ თავზე იწვინა ის საფრთხე, რაც შეიძლება ადამიანს გადახდეს ქვეყანაში, სადაც არ არის კანონი, ანუ ვერანაირად ვერ გააპროტესტებ იმ უსამართლობას, რაც შეიძლება შეგემთხვას). ოდისევსის მიერ იმის აღნიშვნა, რომ კიკლოპებს არა აქვთ კანონები, დღევანდელ დღეს შემიძლია შევადარო ისეთ სახელმწიფოს, სადაც არაა განთავსებული ჩასული სტუმრის საელჩო. ბუნებრივია, რომ ასეთ შემთხვევაში მოგზაურმა თავის თავს უნდა დააბრალოს ნებისმიერი რამ, რაც მას შეემთხვევა. თუმცა, დღევანდლისგან განსხვავებით, როდესაც მოგზაურობისთვის მხარეს ვირჩევთ, ჩვენ მის შესახებ ვცდილობთ ინფორმაციის მოპოვებას და არ გავრისკავთ ისეთ ქვეყანაში წასვლას (რაც არ უნდა გახსნილი სავიზო რეჟიმი იყოს იქ), სადაც არაა ჩვენი ქვეყნის კონსული თუ არა, რომელიმე საერთაშორისო ორგანიზაცია მაინც, რომელსაც გავჭირვების შემთხვევაში მივმართავთ, ოდისევსი თავისი ნებით არ ირჩევს მხარეებს გასაჩერებელ პუნქტებად. კიკლოპებთან აღმოჩენილი ოდისევსი თავიდან ვერ მიხვდება, თანამედროვე ენით რომ ვთქვათ, რამდენად სამართლებრივ ქვეყანაში მოხვდა. გეოგრაფიული მდებარეობიდან გამომდინარე, ამ მხარეში ერთი შეხედვით ყველაფერი მონესრიგებული ჩანდა. ის, რომ კიკლოპებს არ ჰქონდათ კანონი, ეს ოდისევსმა შეიტყო არა იქიდან, რომ კუნძულზე შესაბამისი ნაგებობა ან სახალხო კრების ჩასატარებელი მოედანი ვერ აღმოაჩინა, არამედ მხოლოდ მას შემდეგ, რაც თავად განიცადა სასტიკი უსამართლობა.

როდესაც ოდისევსი მხლებლებთან ერთად კუნძულზე მოხვდება, ისინი საკმაოდ კარგად მოინადირებენ, რადგან ადგილები გარეული თხების სიმრავლით გამოირჩეოდა. ითაკელებს შეუძლიათ მარაგი შეავსონ ხომალდზე და გაეცალონ კუნძულს, მაგრამ ოდისევსი ინტერესს გამოიჩენს და ერთი ხომალდით რამდენიმე ამხანაგთან ერთად მეორე კუნძულზე (აქვე შევნიშნავ, რომ ჰომეროსი კუნძულს ხმარობს არა მხო-

ლოდ იმ გაგებით, რა მნიშვნელობასაც დღეს ჩვენ ვდებთ ამ სიტყვაში, არამედ იმ ტერიტორიის აღსანიშნავადაც, რომელიც ნაწილობრივაც იყო წყლით შემოსაზღვრული) გადავა, იქ, სადაც კიკლოპები ბინადრობენ. აი, სწორედ ამ კუნძულზე დახვდება მას კიკლოპი პოლიფემოსის გამოქვაბული. ოდისევსი, რბილად რომ ვთქვათ, ცუდად იქცევა დაუპატიყბელი სტუმრის როლში. მოსულები არა მარტო კიკლოპის მომზადებულ ყველს დააგემოვნებენ, არამედ მარაგიდან ნასაღებადაც გაამზადებენ. ამის შემდეგ ოდისევსი მეგობრებს აუხირობდა, რომ მასპინძლის ნახვა სწადია. როგორ არ ემუდარებიან მხლებლები, გაეცალონ გამოქვაბულს, მაგრამ ჯიუტი ითაკელი თავისას არ იშლის და ელოდება პოლიფემოსის დაბრუნებას. აქვე შევნიშნავ, რომ ოდისევსს არა მარტო იმის ინტერესი აქვს, ნახოს ის არსება, ვისი საცხოვრებელიც დაარბია ან მადლობა მაინც გადაუხადოს, რომ მის ნახელავს გემო გაუსინჯეს, არამედ მასპინძლისგან დასაჩუქრებას ელის და ამას პირდაპირ აღნიშნავს. რატომ უნდა გაუხარდეს სახლში მობრუნებულ კიკლოპს თავისი დამრბევების დანახვა და თან მათი დასაჩუქრებაც კი მოუნდეს, ცოტა გაუგებარია. მალე პოლიფემოსიც დაბრუნდება,¹ თავდაპირველად იგი არც ისე ძალიან განრისხდება დაუპატიყბელი უცხოების დანახვაზე, მაგრამ როგორც კი ოდისევსი მას მიუთითებს, თუ როგორ უნდა მოექცეს ზევსისგან მოვლენილ სტუმრებს, ზუსტად დაიცვას რა სტუმართმოყვარეობის წესები, კიკლოპის მოთმინების ფიალა აივსება და ერთ მგ ზავრს გადასანსლავს, თანაც ისე, რომ მისგან ძვლებსაც კი არ დატოვებს. ზოგიერთი მკვლევარი ვარაუდობს, რომ მანამდე კიკლოპი არ ყოფილა კანიალი, პირიქით, ცხოვრების წესიდან გამომდინარე, ის მხოლოდ რძის პროდუქტებს მიირთმევს. მაშ რატომ არღვევს ჩვეულ რაციონს და რატომ სანსლავს ადამიანს? ეგებ კიკლოპი მოსულების ყველანაირ კვალს შლის, მოკვლა ან ნახემსების შემდეგ ძვლების დატოვება ბუნებრივად გულისხმობს მომავალში საფლავის გაჩენასაც. საფლავის არსებობამ კი რალაც დროის შემდეგ საძებნელად (და საფლავის არსებობის შემთხვევაში აუცილებელი, სავალდებულო რიტუალების შესასრულებლად) ნამოსული ნათესავის გამოჩენაც შეიძლება გამოიწვიოს, ამ მხარეში კი ამკარად არ უყვართ მოსულები და პოლიფემოსსაც არ უნდა, რომ მოსულებს მომავალში „კუდები“ მოჰყვნენ. თუკი დეტალებს აღარ ჩავეუღრმავდებით და ისევ ოდისევსის სახელს მივუბრუნ-

¹ ამ ეპიზოდში ძალიან კარგად იხსნება პოლიფემოსის მონესრიგებული ხასიათი, ჯერ ერთი, გამოქვაბულში მას ყველაფერი იდეალურ წესრიგში აქვს: წინასწარ გამზადებული მონველილი რძის შესანახი ჭურჭელი, შრატჩასხმული ვარცლები ყველის ამოსაყვანად, მონწული კალათები პროდუქტის შესანახად; მის საქონელსაც ადგილები განსაზღვრული წესითა აქვს მიჩენილი, მოზრდინი ცალკე, ნაგვიანვენი ცალკე, სულ ახლად მოგებულები, რომლებიც ჯერ კიდევ ჯიქანს არ მოშორებიან, დედებთან ერთად.

დებით, ვნახავთ, რომ ოდისევსი კიკლოპს ეტყვის მოგონილ სახელს, რომელიც ბერძნულად არის „უტის“, ხოლო ქართულად ითარგმნება როგორც „არავინ“. ძალიან უცნაურია, ოდისევსს განესაზღვრა, რომ ეს სახელი ასე გამოადგებოდა შემდგომში. მას შემდეგ, რაც იგი პოლიფემოსს ამოუშანთავს ერთადერთ თვალს, აღრიალებულ კიკლოპთან შემფოთებული მეზობლები მოცვივდებიან და შეკითხვაზე, ვინ აწყენინა, მიიღებენ უწყინარ პასუხს, არავინ. გულში ხარობს თავისი საზრიანობით გამარჯვებული ოდისევსი, მაგრამ ამ სიხარულს უკვე ხმამაღლა გამოხატავს მას შემდეგ, რაც კიკლოპის გამოქვაბულს თავს ბოლომდე დააღწევს: გემზე ასული უკანასკნელ ძალ-ღონეს მოიკრებს და გასძახებს (თანაც იცის, რომ ამ შეძახილმა შეიძლება გაშმაგებული პოლიფემოსის ნასროლ ლოდებს ვერ გადაარჩინოს), რომ მისი სახელი ოდისევსია და არა უტისი და თავისმა მოხერხებულობამ დააჯაბნინა მძლავრი კიკლოპი. თუკი გავიხსენებთ, რომ ბერძნულ ენაში უარყოფითი ნაწილაკი უ-სთან ერთად არის მე-ც და სიტყვა „უტისში“ ამ უ-ს მე-ს ჩაეუნაცვლებთ, მივიღებთ „მეტისს“, რაც ქართულად ითარგმნება როგორც „ნურავინ“ და იმავდროულად მივიღებთ მინიშნებას ერთ-ერთ ღვთაებაზე. მეტისი ზევსის თავიდან შობილი ათენას დედა იყო, რომელიც გონიერებისა და საზრიანობის ნიმუშს წარმოადგენდა და სწორედ დედის მხრიდან ამგვარი ნათესაობის გამო იყო, რომ მომდევნო საუკუნეებში ბერძნები ხშირად ხუმრობდნენ კიდევ, რომ ერთადერთი ნათელი აზრი, რომელიც ზევსის თავიდან იშვა, ათენა იყო.

ბოლო პუნქტი, სადაც ოდისევსი იძულებით შეჩერდება ითაკაში ჩასვლამდე, სქერიანა. აქ ფეაკები სახლობენ და მათი ცხოვრების წესი ნაოსნობაა, ძალიან სწრაფლმავალი ხომალდები ჰყავთ და, როგორც ჩანს, ტექნიკის სხვა მიღწევებსაც იცნობენ (მაგალითად, მათი მეფის სასახლეს მექანიკური ძაღლები (რობოტები?) იცავენ, რომლებიც ჰეფესტოს ნახელავია). ამ კუნძულზე სტუმარი არ უყვართ, მაგრამ ოდისევსს საკმაოდ კარგად შეხვდებიან. სტუმარი ფეაკებს თავის სახელს არ უმხელს. შესაძლოა, იგი ფრთხილობს, რადგან არ იცის, რა კუნძულზე მოახვედრა ბედმა. ხომ შეიძლება, აქ ტროელთა მოკავშირეები ბინადრობენ და არ გაუხარდეთ ტროას დამაქცევლის მიღება? მაგრამ ოდისევსი თავის სახელს არც მას შემდეგ ამხელს, რაც გაიგებს, რომ ფეაკები უსმენენ აედს, რომელიც ტროას დანგრევის საგმირო ამბებს უმღერის, ე. ი. აქ სიმპათია უნდა ჰქონდეთ ბერძნების მიმართ. და აი, მხოლოდ მაშინ (და ეს მესამე დღეს დადგება), როდესაც ოდისევსი საბოლოოდ დარწმუნდება, რომ ამართლებს თავის სახელს (sc. გმირის სახელს), იგი ამჟღავნებს, რომ ოდისევსია და თავისი თავგადასავლის მოთხრობას იწყებს. ეს თავგადასავალი, რა თქმა უნდა, მსმენელს ისე მიეწოდება, რომ ოდისევსი შეუდარებელი გმირი აღმოჩნდეს, თორემ უნდა შევნიშნოთ, რომ დაკვირვებული თვალი ამ მონათხრობში ძალიან ბევრ ტყუილსა და შე-

უსაბამობას ნაანყდება. ამის აღმოჩენა ფეაკებს არ შეუძლიათ გასაგები მიზეზების გამო, ისინი ხომ მონათხრობს ერთხელ ისმენენ და სრულიად მოხიბლულნი არიან ოდისევესი ორატორული ნიჭითა და ლამაზად მოყოლის უნარით.

მაინც რაში სჭირდებოდა ოდისევეს სახელის დამალვა ამდენჯერ? ალბათ იმიტომ, რომ სახელს მოპოვება და შემდეგ ამ მოპოვებულ სახელს გამართლება უნდა. სანამ ოდისევესი ბოლომდე არ რწმუნდება, რომ იგი ღირსია თქვას თავისი სახელი, იმსახურებს ამ სახელს და არ არცხვენს, მანამდე არ ამხელს ვინაობას. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც, მისი აზრით, ყველა წინაპირობაა შექმნილი იმისთვის, რომ სახელი „ოდისევესი“ არ შერცხვეს, იგი აღიარებს, რომ თავადაა ოდისევესი.

მეორე ხაზი, რაც „ოდისეას“ ტექსტში შეინიშნება, ესაა მამის სახელის გამართლება. ტექსტში ტელემაქოსის ითაკიდან გამგზავრება თითქოს სრულიად გაუმართლებელია. რაში დასჭირდა ათენლიანი ლოდინის შემდეგ ოდისევესის ვაჟს ამ გზავრობის წამოწყება? მაგრამ უკვე დასაწყისში ღმერთების საუბრიდან ირკვევა, რომ ორესტემ, აგამემნონის ძემ, შური იძია მამის მკვლელობის გამო. ასევე ორესტეს საქციელს იხსენებენ გმირები ნესტორთან საუბარშიც. ცხადი ხდება, რომ ორესტემ მამის სახელი გაამართლა, რასაც ჯერ ვერ ვიტყვით ტელემაქოსზე. ტელემაქოსს ისიც ვერ დაუდგენია, ნამდვილად ოდისევესის შვილია, თუ არა. აბა, რას უნდა ნიშნავდეს მისი პასუხი ათენასადმი, როდესაც ის ამბობს, რომ, როგორც მას დედა ეუბნება, ის ოდისევესის ვაჟი უნდა იყოს, სხვა უტყუარი საბუთი კი არ არსებობს. ასევე ძალიან მნიშვნელოვანია ელენეს მიერ ტელემაქოსის ცნობა. მას შემდეგ, რაც სპარტაში მენელაოსთან ჩასული ტელემაქოსი სასახლეში შეხვდება ძლევაგოსილ ატრიდს, მას ეკითხებიან სახელს და წარმომავლობას. ის-ის იყო, ტელემაქოსმა დააპირა თავისი ვინაობის გამხელა, რომ დარბაზში მშვენიერი ელენე შემოდის. იგი დაინტერესდება მოსულთა ვინაობით და, სანამ პასუხს მოისმენდეს, აღნიშნავს, რომ სტუმარი მას ტელემაქოსს ახსენებს. საიდან უნდა გაახსენოს სტუმრის გარეგნობამ ელენეს ტელემაქოსი, გაუგებარია, როდესაც მას, რომც ჰყოლოდა ადრე ჭაბუკი ნანახი, იგი თოთო ბავშვი თუ იქნებოდა. ნამდვილად სასაცილოა, ოცნლიანი პაუზის შემდეგ ვინმეს ამოცნობა, მით უფრო, რომ ოცი წელი თოთო ბავშვს საგრძნობლად შეცვლიდა. მაგრამ ელენეს მიერ ტელემაქოსის ამოცნობა, შესაბამისად, მენელაოსის და მანამდე ნესტორის მიერ ტელემაქოსის აღიარება ოდისევესის ვაჟად, ტექსტში უმნიშვნელოვანესი საკითხია, თანაც თუკი იმასაც გავიხსენებთ, რომ მანამდე ტელემაქოსს სერიოზულად არავინ აღიქვამს, თვით პენელოპეც, მშობელი დედაც კი. მაშ, რას უნდა ნიშნავდეს პენელოპეს გაცემა, როდესაც ტელემაქოსმა პირველად გაუბედა და შეენინააღმდეგა დედას, როდესაც მან მომღერლებს დედის საწინააღმდეგოდ

სიმღერის გაგრძელება მოსთხოვა. ან რას უნდა ნიშნავდეს ითაკელი ხალხის ის გაოცება (და, შესაძლოა, სიხარულიც), როდესაც ოცნლიანი შესვენების შემდეგ ტელემაქოსი ათენას შთაგონებით გაბედავს და კრებას მოიწვევს. ამ კრების თაობაზე ვერ ვიტყვით, რომ ის ნარმატივებული აღმოჩნდა ტელემაქოსისთვის, თუმცა ერთი ფუნქცია კი შეასრულა: ტელემაქოსმა პირველად განაცხადა (რა თქმა უნდა, არა ღიად), რომ იგია სრულუფლებიანი მემკვიდრე და, შესაბამისად, მამის სახელსაც ვერავინ შეეცილება.

ამდენად, როგორც მოკლე მიმოხილვიდან ვნახეთ, ჰომეროსის „ოდისეაში“ მნიშვნელოვანია არა მარტო საკუთარი სახელის, არამედ მამის სახელის მოპოვებაც. და ამის განხორციელება, რაც თითქოს არანაირ პრობლემასთან არ უნდა იყოს დაკავშირებული, არც ისე ადვილია. ოდისევსი მუდმივად ფრთხილია თავისი სახელის გამჟღავნებისას. ტელემაქოსის შემთხვევაში კი სახელი ცნობილია, მოსაპოვებელი არაფერი არ არის, მაგრამ სირთულეს წარმოადგენს მამის სახელის შენარჩუნება. მარტო დედის ნათქვამი, რომ მამა არის ოდისევსი, ამკარად არ კმარა. მამის მეგობრები კი სწორედ ისინი არიან, ვისაც ამის დადასტურებაც და უარყოფაც შეუძლიათ.

დაბოლოს, სანამ ვიტყვოდე, თუ რისთვის დამჭირდა მკითხველისთვის ყოველივე ამის შეხსენება, შევეხები ერთ, ჩემი აზრით, უმნიშვნელოვანეს მომენტს.

ტიქსტი მოდისევსის მონათხრობიდან ვიგებთ, რომ იგი ეწვია ისეთ რეგიონებს, სადაც ჰელიოსის, მზის, კულტი არსებობდა. ასეთია პირველ რიგში კირკეს კუნძული აიაია. ვრცელ ეპიზოდში, თუმცა პირდაპირ არაფერია ნათქვამი კუნძულზე კულტის არსებობაზე, მაგრამ ჩვენთვის ცნობილი ხდება, რომ კირკე არის ჰელიოსის ასული და, შესაბამისად, ამ კუნძულზე გაბატონებული იქნებოდა სოლარული კულტი (ამ საკითხზე ვრცლად ვსაუბრობ სტატიაში „სად ცხოვრობდა კირკე“, „ლიტერატურული ძიებანი“, 2007). თანაც მეთორმეტე სიმღერა იწყება კუნძულის აღწერით, საიდანაც ცხადი ხდება, რომ აქ ეოსს აქვს ბინა და ჰელიოსის საცეკვაოც ყოფილა.

ასევე სოლარული კულტის ნიშნებს ვხედავ კუნძულ სქერიაზე, ნაოსნობაში დახელოვნებული ფეაკების კუნძულზე. აქ თუმცა არსად არის საუბარი მზის თაყვანისცემაზე, მაგრამ აღკინოვს ბალების აღწერა ძალიან ნაგავს ჰელიოსის ბალებს (სხვა ეთნოკულტურულ ტრადიციებში სწორედ ამგვარია მზის ღვთაების ბალები). ესაა საოცარი ბალი, სადაც ხეხილი უცნაური თანმიმდევრობით ისხამს ნაყოფს: მაშინ, როდესაც ერთი ჯიშის ხეა დახუნძლული, მეორე ყვავილობს, ხოლო მესამე კი ილევა. ასევე სოლარული კულტის ნაშთებს ვხედავ ამ კუნძულზე არსებულ თამაშებშიც. ოდისევსს მასპინძლები უჩვენებენ ბურთით შესრულებულ ცეკვას, რომელიც მოსდევს შესაბამის ჰიმნს. ეს ჰიმნი მოგვითხრობს ჰე-

ლიოსზე, რომელსაც, სხვა ღმერთებისგან განსხვავებით, ვერაფერს გამოაპარებენ ვერც მოკვდავები და ვერც უკვდავები. ბურთი კი, რომელსაც თამაშის დროს იყენებენ, მენამულია და, ჩემი ვარაუდით, მზეს ნააგავს და უკავშირდება კიდეც (ის ფაქტი, რომ კულტი თამაშში გადავიდა, ეჭვს არ იწვევს და ამის შესახებ ვრცლად ვმსჯელობ სხვადასხვა სტატიაში).

მესამე და ყველაზე მნიშვნელოვანი კუნძული, რომელიც ჰელიოსს უკავშირდება, თრინაკიაა. აქ ბინადრობს ჰელიოსის ნახირი. ოდისევსის მეგობრები ყურად არ იღებენ უმკაცრეს გაფრთხილებას, ხელი არ ახლონ ნახირს, და ჭამენ მათ მიერ მოკლულ საქონელს. ამის გამო ისინი ისჯებიან, ვერც ერთი მათგანი სიკვდილს ვერ გადაურჩება. თუმცა სანამ ჰელიოსის ნახირის ამოხოცვას დაიწყებენ, ოდისევსის თანამგზავრები პირობას იძლევიან, რომ სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ ღმერთს ტაძარს აუტევენ. ბუნებრივია, ამ დანაპირებს ვერ აასრულებდნენ, რადგან არც ერთი მათგანი ცოცხალი არ გადარჩენილა. მაგრამ ცოცხალი გადარჩა ოდისევსი. მას „ვალი“ ჰქონდა ჰელიოსის, ისევე როგორც მასზე გამეხებული პოსეიდონის.

საინტერესოა და, ალბათ, არცთუ ისე უმნიშვნელო, რომ ნანარმოების დასაწყისში ჯერ ჰელიოსის განაწყენებაზეა საუბარი, ხოლო შემდეგ პოსეიდონის მრისხანებაზე. საინტერესოა, რატომ ავიწყდება ამის შესახებ ოდისევსს და სამშობლოში დაბრუნებული არ ფიქრობს მისთვის არათუ ტაძრის აგებაზე, არამედ მსხვერპლის შეწირვაზე მაინც. პოსეიდონის პატივისცემა იმით გამოიხატება, რომ, როგორც კი მშობლიურ მხარეში არეულ საქმეებს მოაგვარებს, დაიბრუნებს ძალაუფლებას, უნდა გაემართოს შორეულ მხარეში მისიით და წერტილი დაუსვას პოსეიდონის მრისხანებას: იქ, სადაც ზღვის ნიჩაბი არ უნახავთ, ხალხს ამცნოს ამ ღმერთის არსებობისა და ძლევამოსილების შესახებ, მსხვერპლი შესწიროს ზღვის ღმერთს და საბოლოოდ მოილმობიეროს.

რატომ ივინყებს ოდისევსი ჰელიოსს, რატომ არ მიიჩნევს მას იმდენად ძლევამოსილ ღმერთად, რომ საჭიროდ ცნოს მისთვისაც სათანადო პატივის მიგება? არადა, თითქოს სხვადასხვა რეგიონში მოგზაურობისას იგი უნდა დარწმუნებულიყო ამ ღმერთის სიძლიერეში. აი, აქ მინდა გავიხსენო სახელისა და მამის სახელის ძიების მნიშვნელოვანი ფაქტი, რომელზედაც მანამდე მქონდა საუბარი. რამდენადაც ვიცით, ჰელიოსი ბერძნული პანთეონის ღმერთების პირველ თაობას განეკუთვნება. ესაა ე. წ. უსახელო (ტერმინი ჩემია) ღმერთების თაობა. ამ თაობის ღმერთებს საკუთარი სახელი არ გააჩნიათ, ურანოსი პატარა ასოთი ცაა, მთავრულით კი – ღმერთი, გვა პატარა ასოთი დედამიწაა, მთავრულით კი – ქალღმერთი. ასევეა ჰელიოსიც, იგი ერთდროულად საგანსაც აღნიშნავს და საკუთარი სახელიცაა. მეორე თაობის ღმერთებს უკვე საკუთარი სახელები აქვთ და ამითაც გამოირჩევიან წინა

თაობის ღმერთებისაგან. აი, მესამე თაობის ღმერთებს, რომელთა რიგშიც არის პოსეიდონი, უკვე საკუთარ სახელთან ერთად მამის სახელიც აქვთ.

ეგებ საკუთარი სახელისა და მამის სახელის არქონის გამოა, რომ ჰელიოსს ოდისეუსი ჯეროვან პატივს არ მიაგებს? ეგებ ბერძენისათვის სახელიცა და მამის სახელიც იმდენად ბევრს ნიშნავდა, რომ მათი ღმერთების პანთეონი ორჯერ იცვლება, სანამ არ დაემკვიდრნენ ღმერთები, რომელთაც საკუთარ სახელთან ერთად მამის სახელიც ჰქონდათ?

**ლიტერატურის იდეა და მიმდინარე
ლიტერატურული პროცესის
სოციოლოგიური თავისებურებანი**

ამ ნარკვევის მიზანი არც თანამედროვე ქართული ლიტერატურის ისტორიის სიღრმეებში ჩაძიებაა და არც კონკრეტული ლიტერატურული ტექსტების ანალიზი. ის უფრო ჩვენს ჯერ კიდევ ცოცხალ ლიტერატურულ სამყაროში წარმოქმნილ ე. წ. აქტუალურ სოციოკულტურულ პრობლემათა გააზრების მცდელობაა. მისი ძირითადი თემა შეიძლება განისაზღვროს კითხვითი ფორმითაც: *ლიტერატურული პროცესი პოსტსაბჭოთა საქართველოში* – არსებობს თუ არა იგი? რატომ უნდა დაიბადოს ასეთი კითხვა? განა, ერთი შეხედვით, პასუხი ცხადი არაა? რა თქმა უნდა, არსებობს და ვითარდება, ვინაიდან განვლილმა 17-მა წელმა ახალი იმპულსი შესძინა ჯერ კიდევ საბჭოთა პერიოდში დაფრთიანებულ ლიტერატორებს და, ამას გარდა, სამწერლო ასპარეზზე გამოიყვანა არაერთი ახალი ავტორი. მართლაც, თითქოს, არ გვაკლია თანამედროვე მწერლები, პოეტები, ნაწარმოებები, ბეჭდვითი გამოცემები და ა. შ. მაგრამ ეს სწორედ ისეთი შემთხვევაა, როდესაც დებულების დასასაბუთებლად „ერთი შეხედვა“ საკმარისი არაა, რაღაც სხვა არგუმენტებიცაა საჭირო.

საზოგადოდ, ლიტერატურული პროცესი შეიძლება განვიხილოთ როგორც სამწერლო ასპარეზზე ახალ-ახალი ავტორების გარკვეული დროითი მონაკვეთის განმავლობაში (ჩვენს შემთხვევაში 17 წელი) თანდათანობითი გამოჩენა და მათ შემოქმედებაში რაღაც საერთო კანონზომიერების მოძიება. მაგრამ ამის პარალელურად მსოფლიო ლიტერატურის ისტორია შესაძლებელია ასევე შევადაროთ – დამკვირვებლის თვალთახედვიდან თუ მისი თავისუფალი ნებიდან გამომდინარე – არა პროცესს, ანუ მძლავრ და მეტ-ნაკლებად მდორე დინებას თავისი ფორმით ეროვნული და შინაარსით ზოგადსაკაცობრიო შენაკადებითურთ, არამედ – ტროპიკული ღამის მოწმენდილ ცას, უსასრულო კოსმოსურ სივრცეს, რომელიც ნაირ-ნაირი ზომისა და სიკაშკაშის ვარსკვლავებითაა მოჭედული.

დროითი მასშტაბებისა და ხელოვნების უზენაესი პრინციპების გათვალისწინებით არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, თუ როგორ და როდის წარმოიშვა ესა თუ ის ვარსკვლავი. მთავარია, რომ იგი არსებობს – გინდაც ჰომეროსი ერქვას, გინდაც „ილიადა“, თუ გინდ კაფკა ერქვას, თუ გინდ „პროცესი“. პირობით კოორდინატთა ასეთ სისტემაში ცალკეული ავტორი, როგორც წესი, შესაბამისი თანავარსკვლავედის მთავარი, მშო-

ბელი ვარსკვლავის – ალფას – როლში გვევლინება, ხოლო ამავე თანავარსკვლავედის სხვადასხვა სიკაშკაშის დანარჩენი ვარსკვლავები – მისი ნანარმოებების როლში. ამგვარი ლიტერატურულ-ასტრონომიული სისტემისთვის მთავარი და ძირითადი მისი ურყევი, უსასრულობისთვის დამახასიათებელი სტაბილურობაა, თავად ე. წ. ლიტერატურული პროცესი კი უბრალოდ დროის თანამდევით მსვლელობა, სტაბილურობის შენარჩუნებისაკენ სწრაფვა, ახალ-ახალი ვარსკვლავების დროში განელილი ნარმოქმნა – და სხვა არაფერი. ის ობიექტურად არავითარ შემთხვევაში არ გულისხმობს რევოლუციურ ცვლილებებს, მიუხედავად იმისა, თუ რას ფიქრობს ამ საკითხზე თავად ავტორი-სუბიექტი. შეუძლებელია სამყაროს მეტაგალაქტიკური სიმშვიდე შეარყიოს ისტორიული წყვეტის ისეთმა ნერტილებმა, როგორც იყო სპარტაკის აჯანყება, საფრანგეთის რევოლუცია, ოქტომბრის გადატრიალება, „ვარდების რევოლუცია“ და ა. შ. ოკეანესა თუ მძლავრი დინების ზედაპირზე აღშფოთების ეს წვრილი გრიგალები სულაც არ ჩანან, თუმცა ჩვენ ვიცით მათი არსებობის შესახებ. შეგახსენებთ, რომ მათემატიკაც ორი სახის – თვლად და კონტინუუმის – უსასრულობის ტიპს იცნობს. მასთან უხეში ანალოგიით ლიტერატურით აღვსილ კოსმოსურ ოკეანეში სწორედ ავტორებისა და ტექსტების თვლად უსასრულობასთან გვაქვს საქმე.

მაგრამ, პრაგმატული ავტორისეული მოსაზრებით, მაინც არ ეგების ზემოთ აღწერილ ლამაზ კოსმოსურ საეანეს ეროვნული ლიტერატურული პროცესის ცნება დაეუპირისპიროთ – მით უმეტეს, რომ სუბიექტური პლურალისტული თვალთახედვა განსხვავებული მიდგომების თანაარსებობას გულისხმობს. პრაგმატულობა ამ შემთხვევაში გამორიცხავს ნანარმოების ჭეშმარიტ ღირებულებასთან კომერციულ მიდგომას. საზოგადოდ, ლიტერატურული პროცესის ცნება არათავსებადია კომერციულ ფაქტორთან – დიდი ლიტერატურა შეიძლება წამგებიანი იყოს და არც იყოს. კომერციულად წარმატებული ნანარმოების ლიტერატურული ღირებულება თავისთავად ფრიად საეჭვო რამ გახლავთ, ხოლო ლიტერატურული პროცესის, როგორც ცნების, თეორიულმა უარყოფამ, ჩვენს ლიტერატურულ (და არამარტო ლიტერატურულ) სამყაროში დაგროვებული წმინდა პრაქტიკული პრობლემების არალიარებამდე შეიძლება მიგვიყვანოს. ეს კი სხვადასხვა ავტორების შემოქმედების მიმართ ზედმეტად იდეალური, ქედმაღლური პოზიციის დაკავებას ნიშნავს. ლიტერატურა რომ ინდივიდუალური საქმიანობაა, ამაზე, რასაკვირველია, არავინ დავობს, მაგრამ შემოქმედებითი ინდივიდუალობის შენარჩუნება სულაც არ გულისხმობს გათითოკაცებასა და საერთო საინფორმაციო სივრცის ხელოვნურად დახშობას. ამიტომ უპრიანია ისევ ლიტერატურული პროცესის ზემოთ მოყვანილ განსაზღვრას დავუბრუნდეთ, გავაფართოოთ და გავამდიდროთ მისი არეალი იმ შემოქმედთა გვარ-სახელებით, ვინც მოახერხა და ამ უკანასკნელი 17 (ან ოდნავ მეტი) წლის განმავლობაში საზოგადოებრივი თვალსაწიერის არეში შეაღწია.

ამ მხრივაც ერთი თავისებურებაა გასათვალისწინებელი. არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ჩვენში მიმდინარე ლიტერატურული პროცესი ოდენ ზედაპირული ნიშნებით შემოიფარგლება, ანუ მხოლოდ იმით, რაც სოციალურ-ეკონომიკური წყობის ფორმალური შეცვლის ისტორიული მომენტიდან გამოცემულა ან დაბეჭდილა ფინანსური დამბლის პერმანენტულ სტადიაში მყოფ სულთმობრძავ ლიტერატურულ ჟურნალებსა თუ ავტორების საკუთარი სახსრებით დასტამბულ ნიგნებში. სამართლიანობა მოითხოვს ვივარაუდოთ, რომ ბევრი რამ გამორჩენილია, ჯერაც არაა მისული პოტენციურ მკითხველთან. კულტურული შრის ფსკერი შესაძლებელია მოფენილი იყოს მარგალიტებით, რომლებიც მათი პოვნისა და ამოღების ისტორიულ დროს ელოდებიან – ესეც კონტინუუმის უსასრულობასთან ანალოგია.

ტრივიალურია, ყველამ ვიცით, რომ ლიტერატურული სიახლეებისადმი თვალის მიდევნება წარმოდგენელია ბეჭდვითი ან ელექტრონული მედიატორის გარეშე, ხოლო იმისთვის, რომ ესა თუ ის ავტორი ან ნაწარმოები – სულერთია, მისი ლექსი თუ მოთხრობა – ასე ვთქვათ, „შეამჩნიონ“, ნებისმიერ ლიტერატურულ კრიტიკოსს, სერიოზულ მკითხველს, საზოგადოდ, ამ საკითხებით დაინტერესებულ ადამიანს, ხელთ სათანადო მასალები უნდა ეპყრას, მათი თავისუფლად მოპოვების საშუალება ჰქონდეს. რასაკვირველია, რაც უფრო ფართოვდება ცნობადობის წრე, მით უკეთესია თავად შემოქმედისთვის. მათემატიკური თუ იურიდიული სიზუსტით ამ დებულებას ვერ დავამტკიცებ, მაგრამ, დარწმუნებული ვარ, ცნობიერად თუ არაცნობიერად, ცნობადობის წრის გაფართოებისკენ, საკუთარი თვითრეალიზაციის ხარისხის ამალღებისკენ, ალბათ, თითქმის ყველა აქტიურად მომუშავე ლიტერატორი ილტვის, ყოველ შემთხვევაში, პოპულარობაზე თავისით უარს ვერ იტყვის, თუმცა კი, ბუნებით, შეიძლება იმდენად არაპრაგმატული პიროვნება აღმოჩნდეს, რომ თითო თითზე არ დააკაროს რაღაც „მდაბალი“ ლიტერატურული რეიტინგის მისაღწევად (ზოგი კი, პირიქით, ლამის ყველაფერზეა ნამსვლელი პოპულარობის გამო).

ჰოდა, ვნახოთ, როგორ იყო და არის ამ მხრივ საქმე ქართულ ლიტერატურაში. მოკლედ მიმოვიხილოთ, თუ რამდენად ხელმისაწვდომი იყო მწერალი მკითხველისთვის ადრე, არცთუ შორეულ წარსულში, და რამდენად ხელმისაწვდომია ამჟამად; რატომ დაკარგა მწერალმა მკითხველი – ფაქტია, რომ მაღაზიები სავსეა შესანიშნავად გამოცემული ნიგნებით, მაგრამ მათი ტირაჟი ასჯერადად, ზოგჯერ ათასჯერადად ნაკლებია, ვიდრე იყო მაშინ, როდესაც ხალხი, ასე ვთქვათ, „ბნელი იყო“. ეს წარსულის მონატრება კი არა, ფაქტების აღიარებაა, ხოლო ფაქტებზე თუ თვალი დავხუჭეთ, ვერც მოვლენის არსში გარკვევას შევძლებთ. ყოველივე ზემოთქმული – ტირაჟები, თავისუფლების ხარისხი, მკითხველთან სიახლოვე – ჯერ კიდევ არ შეადგენს ლიტერატურული პროცესის ორგა-

ნულ ნაწილს, მაგრამ პირდაპირ თუ არა, ირიბად მაინც არის მასთან დაკავშირებული.

რეტროსპექტიულად გადავხედოთ, თუ რა ტიპური გზა უნდა გაველო სტანდარტულ ლიტერატორის ოფიციალურ მწერლად ჩამოყალიბებისთვის ე. წ. უძრაობის პერიოდში, ანუ ხანაში, როდესაც ქართული ლიტერატურული კონტექსტი ნაკლებად მსოფლიო, კიდევ ნაკლებად ევროპული, უფრო მეტად კი საბჭოთა ლიტერატურული კონტექსტის ერთი ნაწილი იყო. თავისთავად ცხადია, არ ვგულისხმობ ვველასთვის ცნობილ დისიდენტურ შემთხვევებს, ან გადატანილი ტანჯვის შედეგად გენიალობასთან წილნაყარ სამწერლო იმპულსებს (ლევან გოთუათი დაწყებული და გურამ რჩეულიშვილით და ჭაბუა ამირეჯიბით დამთავრებული) – ასეთი ლიტერატურული შემთხვევები, საკმაოდ მრავალრიცხოვანი და ლიტერატურის ისტორიის კუთვნილებად ქცეული, დიდ ლიტერატურასთან ერთად არანაკლებ დიდ და, საზოგადოდ, პოლიტიკურ კონტექსტშიც უნდა განიხილებოდეს, რაც მოცემული ნარკვევის ფარგლებში შეუძლებელია.

სტანდარტულ ლიტერატორში აქ მხოლოდ უზოგადეს საშუალო დამწყებ ქართველ მწერალს ან პოეტს ვგულისხმობ. მას, როგორც ნესი, დამთავრებული უნდა ჰქონოდა რაიმე ჰუმანიტარული (მაგ. ფილოლოგიის) ფაკულტეტი (ეს აუცილებელი არ იყო, თუმცა პირველი ლიტერატურული ნაბიჯების გადადგმაში ოდნავი ნიჭიერებით დაჯილდოებულ ახალგაზრდას უთუოდ ობიექტურად ნაეხმარებოდა – ლიტერატურული წრეები და გაერთიანებანი ხომ ფაკულტეტებთან არსებობდა). ადამიანი შეიძლება გენიოსად იყოს დაბადებული, ამიტომ გენიოსებს თავი დავანებოთ, მაგრამ საშუალოდ ნიჭიერთათვის უმაღლესის დამთავრების შემდეგ ოფიციალურ ლიტერატურაში შესვლის სულ რამდენიმე გზა რჩებოდა – ან ძლიერ, ძირძველ ოჯახში დამკვიდრებული ლიტერატურული ტრადიცია (თითებზე ჩამოსათვლელი შემთხვევები), ან – რომელიმე ლიტერატურულ-გამომცემლობითი კლანის კეთილი ნება, ან – რომელიმე ლიტერატურულ-გეოგრაფიული „საძმოს“ გენეტიკური ნევერობა, დაბოლოს, – რკინის ნერვები და მათი მოთოკვის თანდაყოლილი უნარი, მოთმენისა და გაძლების გიგანტური მარაგები, პლუს – რედაქციებში დაუზარელად სიარული, მუყაითი შრომა, ნებისყოფა და ა. შ. ისე, ახალგაზრდა კაცი ხელეებს თუ არ ჩამოუშვებდა, ადრე თუ გვიან, ალბათ, ეღირსებოდა კიდევ მწერალთა კავშირის ნევერის იმ დროისთვის საკმაოდ საპატიო ნიგნაკს და შესაბამის სოციალურ დაცვას. ლიტერატურულ წარმატებასთან პირდაპირი კავშირი ამას ნაკლებად ჰქონდა, გენიალური ნაწარმოებები და მათი ავტორები კი არავითარ სტანდარტში არც თავსდებოდნენ და არც თავსდებიან – ეს აქ არც იხილება.

ეს ანყობილი, კაფკიანური სისტემა იწყებს ნგრევას გასული საუკუნის 90-იან წლებში და ახალი თაობის პოსტმოდერნული მწერლების „შემოსევასთან“ ერთად სინქრონულად სუსტდება, მაგრამ არა იმდენად მათი

შემოტევებისა და გულწრფელი საბრძოლო ჟინის წყალობით, რამდენადაც შინაგანი კანონზომიერების შედეგად.

კაპიტალიზმის ცდუნებებს ბევრმა ჩინოსანმა მწერალმა ვერ გაუძლო. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ახალი თაობის ბევრი ლიტერატორი ანტიკომუნისტური ძვრების შემდეგაც არ იტყოდა უარს ტრადიციული მწერალთა კავშირის ფარგლებში მოქმედებაზე, ოღონდ იმ პირობით, თუკი რაღაც რეალურ ბერკეტებს ჩაიგდებდა ხელში. მაგრამ ძველი, პოლიტიკურ ინტრიგებსა და მავთულხლართებში გამონართობილ-გამობრძმედილი ნომენკლატურული ფუნქციონერები წლების განმავლობაში კავშირის გარეთ ტოვებდნენ, უფრო სწორად, „აყურყუტებდნენ“ მათ, რაც კიდევ უფრო ზრდიდა „ახლებში“ უკმაყოფილების მუხტს (შესაძლოა, ამ გარემოებამ მეტი როლი ითამაშა მწერალთა კავშირის დისკრედიტაციაში, ვიდრე პოლიტიკურმა და მსოფლმხედველობრივმა უთანხმოებებმა). სავსებით შესაძლებელია, რომ კავშირის შემდგომ ბედზე გადამწყვეტი გავლენა იქონია არა მისმა ისტორიულმა წარსულმა და „ახლების“ მზარდმა უკმაყოფილებამ, არამედ ერთი მუჭა ადამიანების მიერ მისი ქონების პრივატიზაციამ. ეს ფაქტორი, საზოგადოდ, ლიტერატურული პროცესის მიღმა დგას, თუმცა მისი პარალელურია. ამასთანავე, ქვეყნის დამოუკიდებლობის პირველ წლებში საზოგადოება სხვა სოციოლიტერატურული მოვლენების მომსწრეც ყოფილა: მაგალითისთვის ვერის ბაღში გამართული წიგნების აუტოდაფეც გამოდგება.

ძველი სამწერლო-საამქრო სისტემის ნგრევა ინერციული პროცესი აღმოჩნდა და დღესაც არ არის ბოლომდე დასრულებული, თუმცა ამჟამინდელი მწერალთა კავშირი საკმარისად ღია და, იმავდროულად, საკმაოდ ეკლექტური სტრუქტურაა, სანახევროდ – კომუნისტური, სანახევროდ – ეროვნული მწერალთა კავშირის ნანგრევებზე აღმოცენებული სუსტი ფილიალი იმ ძველისა.

რაც შეეხება განსახილველ პერიოდში მწერალთა კავშირის მიღმა მიმდინარე ლიტერატურულ პროცესს, აქაც ბევრი გაუგებრობაა. მართლა ნოვატორობად და ჭეშმარიტი შემოქმედებითი თავისუფლების ნიშნად ხომ არ შეიძლება ჩაითვალოს ახალ, პოსტსაბჭოური ჩამოსხმის ხელისუფლებასთან დაახლოება და დახურული ლიტერატურების, ე. წ. ტუსოვკების ჩამოყალიბება, რაც შევარდნაძის ხანგრძლივი მმართველობის ფაქტობრივად მთელი პერიოდის განმავლობაში მიმდინარეობდა (თუმცა „ვარდების რევოლუციის“ ექსცესებმა და რევოლუციური ტრიუმფირატის ცნობილმა პერსონალურმა დანაკარგმა ამ „ტუსოვკებისთვის“ ადრე მინიჭებული გარკვეული „ჩუმი“ პრივილეგიების აყრა გამოიწვია).

ვერც ის ჩაითვლება დიდ წარმატებად, რომ ძველი სისტემის ნგრევის კვალდაკვალ წიგნის გამოცემის ძირითადი სიმძიმე ე. წ. სპონსორებსა თუ მეცენატებს დაანვა კისერზე. ამით შეიცვალა მხატვრისთვის დამკვეთის მიმცემი და არა თვით დაკვეთის ინსტიტუტი. მწერლის ყბადალებული თავისუფლება კი, როგორც მოსალოდნელიც იყო, ილუზია აღმოჩნდა და რომ

არა გლობალური ტექნოლოგიური გარღვევა, ანუ ინტერნეტის შედარებით თავისუფალ სივრცეში საკუთარი თვითგამოხატვის შესაძლებლობა, მავანი ახალგაზრდა შემოქმედი საკუთარ ტყავზე იგრძნობდა, რომ ფინანსური ბორკილები პოლიტიკურ ბორკილებზე მსუბუქი როდია.

მინდა აღვნიშნო, რომ როგორც ავტორებისა და ნაწარმოებების შერჩევის მეტ-ნაკლებად მწყობრი და ობიექტური სისტემის არარსებობა, ისე ამგვარი სისტემის არსებობა (მაგ. მისი საბჭოური ვარიანტის სახით), სულაც არ გახლავთ ლიტერატურული თავისუფლების ნიშანი. არ უნდა მივიჩნიოთ, თითქოს ასეთი სისტემის რალაც ისეთ პრინციპებზე შექმნა, რომელიც ნაკლებად იქნება დამოკიდებული სპონსორის, მეცენატის, გამომცემლის, ინვესტორის და ა. შ. პირად, სუბიექტურ არჩევანზე, მაინცდამაინც ბოროტების მომასწავებელია. პირიქით, ასეთი სისტემის დემოკრატიულ საფუძვლებზე ჩამოყალიბება დიდი სიკეთე იქნებოდა ლიტერატორებისა და – შესაბამისად – ეროვნული ლიტერატურისთვის, შეამცირებდა ავტორების, როგორც გარედან მოცემული ბიზნესდაკვეთის შემსრულებლების არცთუ ჯანსაღ და ღირსეულ როლს, მოემსახურებოდა მათ რეალურ შემოქმედებით თავისუფლებას. რა თქმა უნდა, სახელმწიფო ბიუროკრატიის ამ საქმეში ჩარევა იმთავითვე შეზღუდული უნდა იყოს და, ალბათ, პრემიუმების ინსტიტუციისადმი ლოიალური დამოკიდებულებით უნდა შემოიფარგლოს. ის, რაც სახელმწიფო რეგულირებამ ლიტერატურულ პროცესს მოუტანა, შეგვიძლია 30-იანი წლების მწერალთა კავშირის გამგეობათა პლენუმების ოქმებში ამოვიკითხოთ.

რაკილა ინტერნეტსივრცე ვახსენე, უფლება არა მაქვს გვერდი ავუარო საქართველოში ვირტუალური ლიტერატურის არსებობას. აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ ვისაც კი სარედაქციო მოლოდინი და ნერვიულობა საბჭოთა დროს განუცდია, ის ადვილად ეგუება ქსელური ლიტერატურის ფენომენს – ეს ხომ შემოქმედებითი თავისუფლების თითქმის იდეალური ფორმაა. ქსელი მართლაც გვთავაზობს ყოვლისშემძლეობის ხანმოკლე ილუზიას, მაგრამ ჯერჯერობით ეს მაინც მხოლოდ ილუზიაა. ძლიერ გამომცემლობებს ინტერნეტის შიშით გაკოტრება ჯერ არ ეშუქრებათ. ამასთან დაკავშირებით ახალი მნიშვნელოვანი კითხვები ჩნდება: არის კი ვირტუალური ლიტერატურა, პრესტიჟის თვალსაზრისით, ტრადიციული „ჰარდ-დისკ“ ლიტერატურის ტოლფასი, ან ჩანს კი ამგვარი გათანაბრების ტენდენცია მაინც, თუნდაც – ტრადიციული ლიტერატურის პრესტიჟის შემცირების ფონზე? მარგინალური ლიტერატურის ახალი ტიპი ხომ არ შექმნა დრომ და ეპოქამ? ვრცელდება თუ არა ვირტუალური ლიტერატურის ფენომენზე თვით ლიტერატურული პროცესი?

შეიძლება უცნაურად მოგვეჩვენოს, მაგრამ ამ კითხვებზე პასუხი მიბმულია მწერლის ცენზურასთან და რედაქტურასთან მიმართების საკითხზე. თანაც ეს ორი ცნება – ცენზურა და რედაქტურა – შეძლებისდაგვარად, ერთმანეთში არ უნდა ავურიოთ. ვამბობ შეძლებისდაგვარად-მეთ-

ქი, რადგან მაღალპროფესიული, მაგრამ ბოროტი და მშიშარა რედაქტორი უფრო ადვილად და მოხდენილად ჩაკლავს ნაწარმოებს აკვანში, ვიდრე არცთუ ჭკვიანი სალდაფონი ცენზორი. არადა, ზოგჯერ ასეთი აღრევის ცდუნებას თვით ლიტერატორიც ვერ უძლებს, რამეთუ, განსაზღვრების თანახმად, ის სუბიექტურია საკუთარი ნაწარმოების ღირსებების მიმართ – ცენზორს აბრალეხს იმას, რასაც რედაქტორს, ხოლო – რედაქტორს იმას, რასაც საკუთარ თავს უნდა აბრალეხდეს.

ამ ინსტრუმენტების მოქმედების მექანიზმებში უკეთ ჩასანვდომად უნდა გავიხსენოთ, რომ მწერალი – პროზაიკოსი, პოეტი, ზოგჯერ პუბლიცისტი – უპირველეს ყოვლისა, ჰყვება ამბავს; რეალისტი მწერალი – რეალურს, ცხოვრებიდან „მოპარულს“, ოღონდ, რასაკვირველია, არა – ფოტოგრაფიული სიზუსტით, არამედ – მხატვრული გადამუშავების შედეგად მიღებული სახით; ფანტასტი მწერალი – ფანტასტიკურს, რომელშიც ხშირად ამოიცნობა სწორედ არსებული რეალობა. პოსტმოდერნისტი საკუთარ ენაზე გვანდის რაღაც დაჩეხილ, ყოფიერებაში არარსებულ რეალობას, სამაგიეროდ – მისი აზროვნების ცნობიერსა და არაცნობიერში არსებულს და, ამდენად, – არაფანტასტიკურს. ყურადღება მივაქციოთ იმას, რომ სიტყვა „რეალობა“ სამივე შემთხვევაშია გამოყენებული. ამრიგად, სამივეს რეალობასთან რაღაცა დონის შეხება აკავშირებს და სწორედ აქ – თუ რეალობა პოლიტიკურად მიუღებელია – პირველ რიგში საქმეში ერთეობა ბატონი ცენზურა.

ცენზურის პირველადი დანიშნულება ყველასთვის ცნობილია – ნებისმიერი საშუალებით დაიცვას საზოგადოებრივი სტაბილურობა, თუნდაც ეს სტაბილურობა ამაზრზენი, უსამართლო და ძალადობაზე დაფუძნებული იყოს. ეს ერთი მხარეა. მაგრამ მეორე მხარეს არიან სხევანიერი ადამიანები – ჰუმანისტები და არა პაციფისტები, შემოქმედები, რომლებიც შინაგანად ეწინააღმდეგებიან ადამიანში ცხოველური ინსტინქტების აღზევებას, უმეცრების გონიერებასთან გათანაბრებასა და, ბუნებრივია, ვერ რჩებიან გულგრილნი უსამართლობასა და ძალადობაზე დამყარებული სტაბილურობის მიმართ, ლინგვისტური ხერხებით უპირისპირდებიან მას (მაგ. მაიაკოვსკი).

ასეთი მწერლისა თუ პოეტის თხზულებებში, ასე თუ ისე, ღიად თუ ფარულად, ადრე თუ გვიან, მაინც იმძლავრებს არსებული წესწყობილების მიმართ მძაფრი კრიტიკული იმპულსი. კლასიკური ცენზორის ღიად გაცხადებული მიზანია, რომ მოაშთოს ოპონენტის სიმძაფრე, მაქსიმალურად გააუფასუროს მისი გულწრფელი პროტესტი.

მაგრამ ცენზორს სხვა, არანაკლებ მნიშვნელოვანი და შეგნებული მიზანიც აქვს – სამომავლოდ თვით საეჭვო ავტორის პიროვნული დისკრედიტაცია მოახდინოს, შეუქმნას მას ზერელე, ფუქსავატი, ლამის ყველანაირ კომპრომისზე ნამსვლელი, ნებისმიერ გარიგებაზე ხელის მომწერი სუბიექტის სახელი, განაწყოს საზოგადოება მის წინააღმდეგ და ამ ხერხით გადაუკეტოს გზა პოლიტიკური თუ საზოგადოებრივი აქტივობის-

კენ, იმ შემთხვევაშიც კი, როცა შემოქმედს ასეთი სურვილი არა აქვს. ძლიერნი ამა ქვეყნისა უნდარმებს ხელფასს ხომ გარანტიებისთვის უხდინა!

ცენზორებს, ხშირად თავად მწერლებისგან განსხვავებით, შესანიშნავად ესმით, რომ ნებისმიერი ლიტერატორი საზოგადოებისთვის საინტერესო ფიგურად და, ამდენად, პოლიტიკოსად შეიძლება ჩამოყალიბდეს და, სწორედ ამის გამო, ის მუდმივად კონტროლს უნდა ექვემდებარებოდეს. ცენზურას მრავალგვარი ხრიკი ახასიათებს, ტოტალიტარულ საზოგადოებაში ის უფრო მედგარი და პირდაპირია, წერილობითი საბუთების შექმნასაც კი არ ერიდება ხოლმე; ე. წ. დემოკრატიულში უფრო შენიღბულად, თითქოსდა კანონიერების ჩარჩოებში მოქმედებს, მაგრამ მისი არსი მაინც უცვლელი რჩება: შემოქმედი უნდა აკონტროლო, რათა მან რაიმე გამოუსწორებელი სისულელე არ ჩაიდინოს.

პრინციპულად განსხვავდება ცენზურისგან რედაქტურა, ვინაიდან იგი თავისუფალია პოლიტიკური დატვირთვისგან და ყურადღებას ტექსტში გაპარულ აზრობრივ შეცდომებსა და სტილურ შეუსაბამობებზე ამახვილებს (განსხვავებით კორექტურისგან, რომელიც ტექსტის წმინდა ორთოგრაფიულ „წმენდას“ უკავშირდება).

აქ ერთი მნიშვნელოვანი ნიუანსია. ვინაიდან რედაქტურა ფორმით ისევ და ისევ პროტოტექსტის ცვლილებაში ვლინდება, პოლიტიკურად ანგაჟირებული რედაქტორები ხშირად მიმართავენ ცენზურას რედაქტირების სახელით, განზრახ ახდენენ ამ ცნებების აღრევას საკუთარი პოლიტიკურ-ბიუროკრატიული მოტივაციიდან გამომდინარე.

უფრო მძიმე და გასაიდუმლოებული მოვლენაა თვითცენზურა. მისი ადგილი სადღაც ცენზურასა და რედაქტურას შორისაა, ის მთლიანად დამოკიდებულია ავტორის თვითშეგნებასა და ბუნებრივ მებრძოლ თვისებებზე. თვითცენზურის გავლენის ხარისხი ტექსტის ხასიათზე გარეშე თვალისთვის ძნელად შესაფასებელია. საბოლოოდ, მხოლოდ ავტორმა იცის, დადებითი გავლენა იქონია მის ტექსტზე თვითცენზურამ, თუ არა.

თვითცენზურა არაერთგვაროვანია. ზოგჯერ ის ავტორის ძლიერ პასუხისმგებლობასთანაა დაკავშირებული, ზოგჯერ – საზოგადოებაში გავრცელებული სტერეოტიპების მსხვერვის შიშთან, ზოგჯერ – პოლიტიკურ გაუბედაობასთან. მთავარი ისაა, რომ ცენზურისა და რედაქტურისგან განსხვავებით, მისი, როგორც ინსტრუმენტის, სრული მოშლა შეუძლებელია, ვინაიდან თვით შემოქმედის ფსიქოლოგიურ თავისებურებებზეა დამოკიდებული.

ნიშანდობლივია, რომ სამივე ზემოთ აღნიშნული ინსტრუმენტი მიმართულია ტექსტის დახვეწისკენ მასში ჩაქსოვილი პირველადი სიმართლის შეგნებული დამახინჯების ან, სულაც, დაკარგვის ხარჯზე. ისტორიულად რატომღაც ითვლება, რომ სიმართლესთან თამაში ცეცხლთან თამაშია, ხოლო სიმართლის ენაზე ლაპარაკი, საზოგადოებრივი იარების გულმხურვალე და პირუთენელი წარმოჩენა, ადამიანური ტკივილის ადეკვატურად წარმოდგენა ნამდვილი ხელოვანის წმიდათანმიდა მოვალეობაა.

აქ იბადება კითხვა – ნუთუ სიმართლე მართლაც იმდენად სახიფათო კატეგორიაა, რომ მისი მხატვრულ ენაზე თარგმნა, ერთი მხრივ, არღვევს არსებულ სტაბილურობას, მეორე მხრივ კი, – მართალი სიტყვის მთქმელის ერთ ჩვეულებრივ სახეს უმაღლეს გმირის ნილაბს მოარგებს ხოლმე?

პასუხი უცნობია, არადა ეს სწორედ ის შემთხვევაა, როდესაც, ჭადრაკის თამაშის დარად, მუქარა შესრულებაზე ძლიერია ხოლმე. პრაქტიკა აჩვენებს, რომ ზედმეტად რეალისტური, ნატურალიზმთან მიახლოებული მეთოდების საშუალებით ცხოვრების ლიტერატურულ-მხატვრული ასახვის მაგალითები სულაც არ სარგებლობენ ისეთი პოპულარობით, როგორსაც თითქოს უნდა მოველოდეთ ჯანსაღი და სიმართლეზე ორიენტირებული საზოგადოების მხრიდან.

შეიძლება, რასაკვირველია, შევჩვილოთ ერთმანეთს, რომ თვით საზოგადოებაა უვარგისი, ან ადამიანების უმრავლესობაა უმსგავსო და ყოვლისმკადრებელი, ან რომ თვითონაც ასეთები ვართ, მაგრამ ფაქტი ჯიუტია – ცხოვრების რეალისტურ ასახვას მკითხველთა უმრავლესობა გასართობ ლიტერატურას ამჯობინებს. შოუბიზნესის წესების ანალიზს აქ არ შეეუდგები, მხოლოდ აღვნიშნავ, რომ სიმართლისთვის თავდადება სულაც არ ყოფილა ხელოვანისთვის წარმატებისა და უკვდავების გარანტია, ან – თუნდაც აუცილებელი და არასაკმარისი მოთხოვნა. ისე, თუ ჩავუფიქრდებით, დავინახავთ, რომ დიდი, აღიარებული კლასიკოსი რეალისტებისთვისაც კი, სიმართლის თქმაზე უფრო მნიშვნელოვანი ადამიანის თანაგრძნობაა.

ახლა კი მივუბრუნდეთ ჩვენს მთავარ გმირს, თავად ლიტერატურულ პროცესს. ზემოთქმულიდან ბუნებრივად გამომდინარეობს შემდეგი საკითხი – თუკი სიმართლე და გულწრფელობა ნაწარმოების სიდიადის მაჩვენებელი კი არა, მისი ჭეშმარიტ ხელოვნებასთან ზიარების აუცილებელი პირობაც კი არ ყოფილა – რას უნდა მიენიჭოს უპირატესობა, ესა თუ ის ნაწარმოები ლიტერატურულ პროცესში მონაწილეობის ღირსად რომ ჩაითვალოს? ხოლო თუ მაინც ჩაითვალა, რეალისტურის იარაღი უნდა მიეკრას მას, თუ პოსტმოდერნისტულის?

არაა გამორიცხული, რომ საქმე, შესაძლოა, ერთდროულად რეალისტურ და პოსტმოდერნისტულ სიტუაციასთან გვაქვს, ამ ორი თითქოსდა ერთმანეთისგან სრულიად გამიჯნული, ზოგჯერ საპირისპირო და მტრული დინების ერთ ლიტერატურულ ზღვაში გაერთიანებასთან. დიახაც, რეალიზმს აქვს „მისიონერული“ პრეტენზია ჭეშმარიტების ძიებაზე, სულიერებასა და სამართლიანობის გრძნობის უბრალო ადამიანებამდე მიტანაზე. შესაბამისად, რეალისტური ლიტერატურა შეიძლება არ იყოს პათოსური, მაგრამ აუცილებლად „მისიონერულია“. ლიტერატურული პოსტმოდერნიზმი, რეალისტურისგან განსხვავებით, ხლეჩს, ანანევრებს, მაგრამ სულაც არ უარყოფს ჭეშმარიტებას. პოსტმოდერნიზმს უფრო ტექსტში მიმოზნეული ჭეშმარიტების მარცვალთა კორიანტელი მიესადაგება, მისთვის სრულიად უცხოა პათოსი. არავითარი პრეტენზია მი-

სიონერობასა და მაღალ სულიერებაზე მას არა აქვს. არავითარი დიდი სიმართლე, არც რეალობის ასახვის მხატვრული ნიჭია მაინცდამაინც აუცილებელი, ვინაიდან პოსტმოდერნისტული „რეალიზმი“ შესაძლებელია გენიტალიების აღწერად იქცეს – აქ კი თამასა დაბლაა.

და მაინც – პოსტმოდერნიზმის ნაკადიც, რეალიზმის მსგავსად, ჩაედინება სწორედ იმ სიმართლის ჭაში (თუ ზღვაში), რომლის გასწვრივ ხშირად ყრუ კედელია აღმართული და რომლის მადლი მიუწვდომელი ფუფუნებაა ასფალტის პირას შხამიანი სოკოებივით ამოსული ბინძური კაფეტერიების იძულებითი კლიენტებისთვის, რომლებიც უსულგულო და ცბიერმა სამყარომ ოდენ არომატიზებული წვენების ამარა დატოვა.

ის, რომ ჩვენ ბოლომდე ვერ ვწირავთ ვერც რეალიზმსა და ვერც პოსტმოდერნიზმს, მხოლოდ იმას მიგვანიშნებს, რომ ლიტერატურულ პროცესში ნაწარმოების სრულყოფილებიანი „ჩართვისთვის“ ზუსტი, სრულფასოვანი კრიტერიუმები კაცობრიობას არ გააჩნია. საბოლოო განმსჯელად მაინც მისი უდიდებულესობა დრო გვევლინება. მიმდებარე და ირიბ ფაქტორებს – ავტორის სიცოცხლის ხანგრძლივობას, მის ბეჭდვითუნარიანობას, რეიტინგს, პოპულარობას და ა. შ. – ლიტერატურის ისტორიის თვალსაზრისით, არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. იმას, თუ საბოლოოდ რა სიკაშკაშით აინთება მსოფლიო ლიტერატურის კოსმოსურ ოკეანეში ესა თუ ის ვარსკვლავი თუ თანავარსკვლავედი, ისევ და ისევ დრო განსაზღვრავს და არა რაღაც წარმავალი ღირებულებები. ნაწარმოებმა დროის გამოცდას უნდა გაუძლოს.

რაკილა ვალიარებთ, რომ ლიტერატურული პროცესის, ასე ვთქვათ, მონიტორინგი, დროითი კრიტერიუმის შემოტანას მოითხოვს, კიდევ უნდა ვცადოთ ტექსტების დაყოფა სწორედ ამ კრიტერიუმის საფუძველზე.

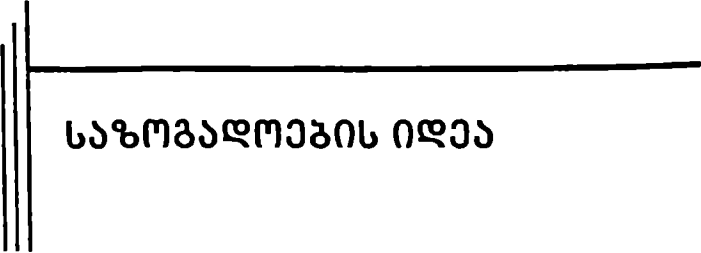
ამ მხრივ, პრაგმატული თვალსაზრისით, ტექსტები ასეც შეიძლება დაიყოს:

- ა) ნაწარმოები (სულერთია, ეპოსი, რომანი, პოემა, ლექსი თუ მოთხრობა) იმდენად დიდებულია, რომ დროის გამოცდას უპირობოდ უძლებს. საკამათო არაა – ითვლება გენიალურად თუ ეტალონურად;
- ბ) ავტორმა მოიპოვა კომერციული წარმატება, ნაწარმოები თავიდან ბევრს მოსწონს, მას რეკლამა გაუწიეს, მაგრამ დროის გამოცდას ვერ უძლებს – კოსმოსურ ოკეანეში რჩება მატერიის, ჩამქრალი ვარსკვლავის, შავი ხვრელის სახით. მომავალში მოიპოვება ვინრო სპეციალისტებისთვის საინტერესო კულტურულ შრეში;
- გ) ნაწარმოებს უჭირს ცენზურულ-რედაქციული ზღუდეების გადალახვა, მაგრამ ბოლოს მაინც გააღწევს ლიტერატურულ სივრცეში. ესე იგი, ვილაცამ დათმო ან მოენონა. თავისთავად ეს ცუდის მომასწავებელი როდია – ნაწარმოებს აქვს ისტორიაში დარჩენის შანსი.

- დ) ნანარმობებში მოიპოვება რალაც მარცვალთ ქეშმარტებთსა, არც უმარტლოა, მაგრამ აშკარადაა გაბერტლი პრაგმატულ-პოლტტტკურთ მოსაზრებებტდან გამომდინარე. პროგნოზირება ძნელთა, მაგრამ ატეხტლი ხმაურთ ავტორტსტვის პრაგმატული ნარმატებტს ნთ-ნაპტრობა შეტძლება გახდეს. ამასთან, ადგტლი კოსმოსში მას გა-რანტტრებული არა აქვს.
- ე) ნანარმობებტ არააბსოლუტურთ გრაფომანტს ხელთათა ნანურთ. მას-ში შეტძლება აღმოაჩტნო ნტჭტს გაელვება – ავტორმა კტდევ უნდა სცადოს, ტქნებ რამე გამოუვტდეს.
- ვ) უკტდურესთ გრაფომანტს დტაგნოზტ დასმულია და ვერაფერთ ეშვე-ლება – თუმცა შეტძლება დატბეჭდოს კტდეც.

ავტორტს მტერ ზემოთ შემოთავაზებული დაყოფა, რასაკვირველთა, ერთადერთთ და განუმეორებელი არ გახლავტ.

მოცემული ნარკვევტს ერთ-ერთთ ამოცანა ისტც იყო, ლტტერატურას-თან დაახლოებულ მკტთხველს დედამტნაზე თავთ ობლად არ ეგრძნო. დას-კვნტს სახტთ კტ ადრე თქმულს ტმასლა დაუშმატებდტ, რომ ლტტერატურ-ული პროცესთ იარსებებს მანამ, სანამ ადამტანებტ ერთად ვცნობტ დტდტ, არაკომერცტული და არამწუთტერთ ლტტერატურტს არსებობტს უფლვ-ბას. ეს ეხება მსოფლტოს და ეს ეხება საქარტველოს – მსოფლტოს განუ-ყოფელ და განუმეორებელ ნანტლს.



საზოგადოების იდეა

ინტერვიუში მოთხრობილი ბიობრაფია¹

საუბარი ნიკლას ლუმანთან 1996 წ. 8 იანვარს ოერლინგჰაუსში
საუბარს უძღვებოდა სოციოლოგი დეტლეფ ჰორსტერი

ჰორსტერი: როგორ ოჯახში გაიზარდეთ? რა განცდა გაქვთ ნაციონალ-სოციალიზმის მიმართ? რამდენად მოახდინა ნაციონალ-სოციალიზ-მმა ზეგავლენა თქვენს აღზრდაზე?

ლუმანი: ქალაქ ლუნებურგში მამაჩემს პატარა ლუდსახარში და ალაოს მწარმოებელი ქარხანა ჰქონდა. წარმოება შუა საუკუნეების დრო-ინდელი იყო. ის ბაბუაჩემმა გადააკეთა და ფაბრიკულად მოაწყო. უკვე მამაჩემის დროს წარმოების შენარჩუნება შეუძლებელი გახ-და, განსაკუთრებით რაიხის საგადასახადო კანონმდებლობის გამო, რომელიც ალკოჰოლის შემცველი მუქი ლუდის წარმოებისათვის ხელსაყრელი არ იყო. ამ დროიდან მოყოლებული მშობლების ბიზ-ნესი დიდი გაჭირვებით აგრძელებდა არსებობას.

დედაჩემი შვეიცარიელი იყო. მისი მშობლები სასტუმროს ფლობ-დნენ. შვეიცარიაშიც, პირველი მსოფლიო ომის დაწყებასთან ერთად, ეკონომიკური საქმიანობისთვის ხელსაყრელი დრო დამთავრდა.

ბაბუაჩემი ქალაქ ლუნებურგის სენატორი იყო. ქალაქს, მაშინ-დელი კონსტიტუციის თანახმად, ორი სენატორი მართავდა. ამდე-ნად, ოჯახი ცნობილი იყო. ჩვენი ოჯახის კონსერვატულობაზე ვე-რაფერს გეტყვი. მამაჩემი, როგორც წერილი მენარმე, ყველა შემ-თხვევაში, წინააღმდეგი იყო ნაცისტებისა და ნაციონალ-სოციალის-ტების, რომელთაც საქმეები ბევრად უარესად მიჰყავდათ. მას ლი-ბერალურ-ეკონომიკური წარმოდგენები ჰქონდა, რაც პატარა ქალა-ქის პირობებში ბევრს არაფერს ნიშნავდა.

ის არასოდეს ყოფილა NSDAP-ის² წევრი და გარკვეული პრობ-ლემებიც ჰქონდა, რადგან სოციალ-დემოკრატების მდივანი, როცა ის KZ-დან³ გაანთავისუფლეს, მამამ თავისთან საწარმოში სამუშა-ოზე აიყვანა. ამის გამო გაღიზიანება არსებობდა. მახსენდება, რომ SA-მ⁴ მისი საჭადრაკო კლუბი გადაიბარა, რასაც, მოგვიანებით,

¹ თარგმანი შესრულებულია დეტლეფ ჰორსტერის წიგნიდან „ნიკლას ლუმანი“. იხ. Detlef Horster, Niklas Luhmann, Verlag C.H. Becker, 1997

² გერმანიის ნაციონალ-სოციალისტური მუშათა პარტია.

³ საკონცენტრაციო ბანაკი.

⁴ გერმანიის ნაციონალ-სოციალისტური მუშათა პარტიის ნახევრად გასამხედ-რობული, შეიარაღებული ორგანიზაცია.

კლუბის ნევრების მხრიდან კლუბის დახურვის გადანყვეტილება მოჰყვა. შემდეგი მოგონება: ჩვენს მიწის საკუთრებას მიკუთვნებულ შუა საუკუნეების დროინდელ სანყობს 1932 წლის შემოდგომაზე ცეცხლი წაეკიდა და დაინვა. ეჭვობდნენ, რომ ეს ჩაიდინა ერთმა რესტორნის მფლობელმა, რომელსაც მამაჩემის ვალი ჰქონდა. რესტორნის მფლობელი ნაცისტი იყო და 1933 წელს ამ შემთხვევის სამართლებრივი გამოძიება სასწრაფოდ შეწყდა. ასეთი მოვლენების ფონზე ადამიანებს გაუჩნდათ განცდა, რომ უმჯობესია თავშეკავება და მშვიდად ყოფნა.

პრობლემები მეც მქონდა. ზაფხულს ჩვენ ყოველთვის შვეიცარიაში ვატარებდით. მე იქიდან ყველა შესაძლო შეხედულებებითა და წარმოდგენებით დატივრითული ჩამოვდიოდი, რაც სრულებით შეუფერებელი იყო გერმანიის სინამდვილისათვის. მაგალითად, მე ფრანკოს წინააღმდეგი ვიყავი და მათ ვეცდებოდი, რომ გერმანიაში ყველა ფრანკოს უჭერდა მხარს. ჩემი სკოლის შეშფოთებულმა მასწავლებლებმა მამაჩემიც კი დაიბარეს. 1938 წლიდან უკვე შვეიცარიაში გამგზავრებაც არ შემეძლო, რასაც, როგორც ბავშვი, ვერ ვიგებდი. შემდეგი მოგონება: ლუნებურგში ერთი ბრიტანული თვითმფრინავი ჩამოვარდა, ორივე პილოტის გადარჩენა შეუძლებოდა, მაგრამ მოგვიანებით, როგორც საჰაერო თავდაცვის ძალების თანაშემწეებმა დავადგინეთ, ისინი თვითმფრინავების ანგარში დახვრიტეს. მათ ტყვია ზურგში ჰქონდათ ნასროლი.

ჩვენი ოჯახის დამოკიდებულება ნაცისტებისადმი ყოველთვის რთული, მაგრამ მოგვარებადი იყო, რადგან ოჯახის ნევრები ცდილობდნენ სადღაც გადამალულიყვნენ და ნაკლებად თვალშისაცემი გამხდარიყვნენ. ჩვენთვის მარცხი მოულოდნელი არ ყოფილა. მამაჩემმა ბევრი რამ იცოდა, მართალია, ებრაელების დახოცვის შესახებ არა, მაგრამ, მისთვის ცნობილი იყო, თუ როგორ ეპყრობოდნენ რუს სამხედრო ტყვეებს და სხვა ფაქტებიც. მას ამის შესახებ არასოდეს ულაპარაკია. ამაზე საუბარი მხოლოდ 1945 წლის შემდეგ გახდა შესაძლებელი.

პორსტერი: თქვენ მაშინ საჰაერო თავდაცვის ძალების თანაშემწენ იყავით, მაგრამ არა ნებაყოფლობით?

ლუმანი: არა, არა. იქმთელი კლასი გადავიდა. მე ჩემს კლასელებზე ერთი წლით უმცროსი ვიყავი, რადგან ერთი კლასით გადავხტი. ასე რომ, მე 15 წლის, ხოლო ჩემი კლასელები 16 წლის ასაკში საჰაერო თავდაცვის ძალების თანაშემწეები გავხდით.

პორსტერი: ომის შემდეგ ამერიკელების ტყვეობაში აღმოჩნდით?

⁵ Luftwaffenhelfer – მეორე მსოფლიო ომის დასასრულს საჰაერო თავდაცვის დამხმარე პერსონალი ძირითადად არასრულწლოვნებით იყო დაკომპლექტიებული.

ლუმანი: დიხ. ამ ტყვეობამ მე დამატებით კიდევ ერთი ნეგატიური გამოცდილება შემძინა, რადგან მოპყრობა, რბილად რომ ვთქვათ, საერთაშორისო კონვენციების შესაბამისი არ იყო. ტყვეებისადმი ამერიკელების დამოკიდებულება ვერ გაგიჩენდა გრძნობას, რომ ახლა ისეთ სამყაროში ცხოვრობ, სადაც ყველაფერი ნებსრიგშია.

ჰორსტერი: ე.ი. თქვენ 1945 წელმა განთავისუფლების შეგრძნება არ მოგანიჭათ?

ლუმანი: იმდენად აღვიქვი განთავისუფლებად, რამდენადაც ნაცისტების დასასრული ყველასათვის ნათელი იყო და ყველამ იცოდა, რომ ტყვეობიდან განთავისუფლების შემდეგ მდგომარეობა შეიძლება უკეთესი გამხდარიყო. 1945 წლის სექტემბრამდე ჯერ კიდევ პატიმრობაში ვიყავი. განთავისუფლების პროგრამა განსაზღვრული იყო, მაგრამ ამერიკელებმა ვადები გადანიეს.

ჰორსტერი: თქვენი წიგნის ყოველ მკითხველს თვალში ეცემა თქვენი ფართო განათლება. სად მიიღეთ ასეთი განათლება? სკოლაში, მშობლების ოჯახში თუ სად?

ლუმანი: მშობლების ოჯახიდან, მაგრამ მხოლოდ შეზღუდულად. დედაჩემისა და მამაჩემის ოჯახები მეცნიერთა ოჯახებს არ წარმოადგენდნენ. უმაღლესი განათლება უნდა მიეღო მხოლოდ იმას, ვინც მემკვიდრეობის გარეშე რჩებოდა. უმემკვიდრეოდ დარჩენილები მასწავლებლები, იურისტები და ექიმები ან სხვა რომელიმე პროფესიის წარმომადგენლები ხდებოდნენ. მამაჩემმა ჩემში ეკონომიკური ურთიერთობებისადმი ძლიერი ინტერესი გააღვიძა. რვა წლის ასაკში ხშირად ვხედავდი მამაჩემს გაზეთით ხელში. მე ქვევით ვძვრებოდი, რათა მენახა, თუ რას კითხულობდა მამა. ეს იყო რიცხვებით აჭრელებული გაზეთის გვერდი. მახსოვს, ვკითხე, თუ რას კითხულობდა და მან მიპასუხა: „ბირჟის ცნობებს“. ვკითხე, თუ რატომ კითხულობდა ის ბირჟის ცნობებს, რაზეც მომიგო: „ბირჟა არ ტყუის“. სხვა ახსნა მას არ მოუცია. შემდეგ მე ჩემს თავს ვეკითხებოდი, რას გულისხმობდა მამაჩემი: იმას, რომ მხოლოდ ბირჟა არ ტყუის, თუ იმას, რომ სხვა ყველაფერი მონაჩმახია.

სახლში, ცხადია, გვექონდა წიგნები. ეს არ იყო საკმარისი, მაგრამ ქალაქ ლუნებურგში ძალიან კარგი ბიბლიოთეკა იყო. მე ყოველთვის ბევრს ვკითხულობდი. სასკოლო განათლება, ბუნებრივია, ძალიან კარგი იყო. სკოლაში ლათინურსა და ბერძნულს ვსწავლობდით. ლათინური ყოველდღე გვექონდა და ყოველდღე ვიღებდით დავალებას, ლივიუსიდან ორ გვერდს მოსამზადებლად, შემდეგ კი სკოლაში ნაკითხული ტექსტის შესახებ დისკუსია იმართებოდა.

ჰორსტერი: როგორ ახსნიდით თქვენს ინტერესს დამოუკიდებელი, კლასგარეშე ლიტერატურის კითხვისადმი?

ლუმანი: ზუსტად ვერ ავიხსნით. უბრალოდ ასე წარიმართა. ძნელია დასაწყისის მოძებნა. მე ვიღებდი ნაცისტების ახალგაზრდულ ჟურ-

ნალს „იე ჟუგენდბურგ“ და იქ საუბარი იყო ნეანდერტალელებზე, მთლიანად თმით შებურვილ ადამიანებზე, ჟურნალის მეორე გვერდზე კი – ადამსა და ევაზე. მაშინ შევეცადე ეს ამეხსნა. ისტორიული ინტერესები ყოველთვის მქონდა.

პორსტერი: როდის დაიწყეთ უნივერსიტეტში სწავლა?

ლუმანი: სკოლის დამთავრების მოწმობა არ აღიარეს და მე გარდამავალი კურსის გავლა მომიხდა. მხოლოდ 1946 წლის გაზაფხულიდან შემძლო უნივერსიტეტში სწავლის დაწყება და, შემდეგ, შედარებით სწრაფად გავხდი სტუდენტი.

პორსტერი: როგორ აირჩიეთ სპეციალობა?

ლუმანი: მე მაინტერესებდა სამართალი, როგორც წესრიგის ფაქტორი. შესაძლოა, ჩემს დაინტერესებაზე გავლენა იქონია ჩემ მიერ განცდილმა სხვადასხვა სახის სამართლებრივმა დარღვევებმა. კანონი მნიშვნელოვნად განსაზღვრავდა ჩემს ურთიერთობას და-ძმებთან: ის გაცელის, მოლაპარაკებისა და თხოვების საფუძველს წარმოადგენდა. ბავშვებს ცალ-ცალკე გვექონდა საკუთრება, ანუ ის, რაც მე მეკუთვნოდა, არ ეკუთვნოდა ჩემს ძმებს.

პორსტერი: რა პროფესია აირჩიეს თქვენმა და-ძმებმა?

ლუმანი: მე მყავს ჩემზე უმცროსი ორი ძმა. მათგან უფროსს, ახლა უკვე ჩემთვის ძნელად აღსადგენი გარემოებების გამო, მშობლების წარმოება უნდა გადაცემოდა. წესით, როგორც ყველაზე უფროსს, ეს საქმე მე უნდა ჩამბარებოდა. უმცროსი ძმა საექსპორტო ვაჭრობას ეწეოდა. მას სურდა, რაც შეიძლება სწრაფად გასცლოდა გერმანიას, რამაც საბოლოოდ მისი პროფესიული არჩევანი განაპირობა.

პორსტერი: ჯერ კიდევ პროფესიის არჩევამდე, როგორც სახელმწიფო მოხელემ, თქვენი სახელგანთქმული ბარათების ყუთი (კატალოგი) შექმენით. ჯერ კიდევ მაშინ გქონდათ განზრახვა გაჰყოლოდით მეცნიერებას? იყო ეს სტრატეგიულად დაგეგმილი ცხოვრების ნაწილი?

ლუმანი: არა, სრულებითაც არა. სამართლის შესწავლამ სულაც არ შთამაგონა სამართალი საუნივერსიტეტო კარიერად დამესახა, მიუხედავად იმისა, რომ რომის სამართალში განსაკუთრებულად გამორჩეული პროფესორი გვყავდა. მაშინ მომხიბვლელად არ მიმაჩნდა საკუთარი ცხოვრების დაკავშირება იმასთან, რაც შემდგომ სხვებს უნდა ასწავლო. ჩემი ანტიპათია საუნივერსიტეტო კარიერისადმი ჰანოვერის განათლების, რელიგიისა და კულტურის სამინისტროში ნაციზმის დროს უნივერსიტეტების ქცევის გამოკვლევამ განმიმტკიცა. სხვა საკითხებთან ერთად პროფესორების კომპენსაციის საჩივრები და დისციპლინარული საქმეები უნდა გამეხსნა. მაშინდელი განცდების საფუძველზე, უნივერსიტეტში სამუშაოდ ფეხის შედგმა მიმზიდველად სულაც არ მიმაჩნდა.

პორსტერი: მაგრამ, ერთ მშვენიერ დღეს, უნივერსიტეტში მაინც ნახვედით.

ლუმანი: ეს გრძელი ისტორიაა. თავდაპირველად მე ქალაქ ლუნებურგის უმაღლეს ადმინისტრაციულ სასამართლოში პრეზიდენტის ასისტენტი ვიყავი და გამოუქვეყნებელი გადანყევილებების ბიბლიოთეკის ფორმირების, პრეცედენტული შემთხვევებისა და სხვა საქმეების შესრულების პასუხისმგებლობა მეკისრებოდა. შემდეგ, 1955 წელს, ქვემო საქსონიის მთავრობას სურდა SDU/DVP-დან ადმინისტრაციული მოსამართლე ჰყოლოდა. ლუნებურგის პრეზიდენტი ჰოფმანი ამბობდა, რომ არ სჭირდება არანაირი ადმინისტრაციული სასამართლო. მაგრამ მას შეეძლო ჩემი გაგზავნა. თავდაპირველად ეს იყო მხოლოდ სამთვიანი მივლინება. სამი თვის შემდეგ სახელმწიფო მდივანმა სამინისტროში დარჩენა და რეფერატის შედგენა შემომთავაზა. სახელმწიფო მდივანი უნდობლობით იყო გამსჭვალული სოციალ-დემოკრატი მოხელეების მიმართ, რომლებიც, ბუნებრივია, ჯერ კიდევ სამინისტროში ისხდნენ. შემდგომში უფრო მეტად ვიყავი დაკავებული ისეთი პოლიტიკური საკითხებით, როგორცაა კაბინეტის სხდომების მომზადება, ლანტაგის ღონისძიებების ორგანიზება, განათლების, რელიგიისა და კულტურის მინისტრის კონფერენციის მომზადება. ეს მონაცვლეობით ხდებოდა. მომდევნო არჩევნების შემდეგ ხელისუფლება შეიცვალა. ამბობდნენ, რომ აურხში ჩემი გადაყვანის განკარგულებაზე უკვე მონერილია ხელი. ეს ბენვის ხიდზე სიარულის ტოლფასი იყო. მაგრამ SDP-ში მფარველი მყავდა,⁷ ასე რომ, ვრჩებოდი. მოგვიანებით, ახალ მინისტრთან შედარებით უკეთესი ურთიერთობა ჩამომიყალიბდა. ამის შემდეგ ჩემთვის პრობლემა იყო გადამენყვიტა, ამ მიმართულებით უნდა გამეგრძელებინა გზა, თუ სხვა რამ უნდა მეკეთებინა. ყველაფერი მეორდებოდა: ერთი კაბინეტის სხდომა მეორეს ჰგავდა, ერთი პარლამენტის სხდომა კი – მეორე პარლამენტის სხდომას. ჯერ კიდევ ორმოცდაათიან წლებში კომპეტენციის საკითხებზე მნიშვნელოვანი კამათი მიმდინარეობდა. კერძოდ, მაშინაც არ იყო ნათელი, რა განსაზღვრავდა კულტურის პოლიტიკას: ფული ბონიდან, თუ კონსტიტუციის სამართლებრივი სტატუსი. მაგრამ საქმე მიდიოდა. შემდეგ ნავედი ამერიკაში, რომ მენახა, იქნებოდა თუ არა სრულიად საკმარისი მხოლოდ კითხვა და ჩანაწერების კეთება.

ჰორსტერი: ე.ი. თქვენ სამინისტროდან პირდაპირ ამერიკაში წახვედით. როგორ მოხდა ეს?

ლუმანი: ჰარვარდში არსებობდა სკოლა, რომელიც ამერიკელ ადმინისტრაციის მოხელეებს მასტერის აკადემიურ ხარისხს ანიჭებდა, რათა ვაშინგტონში ადმინისტრაციული მოხელეების ინტელექტუა-

⁶ SDU – გერმანიის სოციალ-დემოკრატიული კავშირი, DVP – გერმანიის სახალხო პარტია.

⁷ გერმანიის სოციალ-დემოკრატიული პარტია.

ლური დეფიციტი აღმოეფხვრა. ამერიკაში წასვლის საფუძველიც ეს გახდა. მაშინ ეს დაკავშირებული იყო New Deal-ის⁸ საქმესთან. ამ სკოლაში სტიპენდია განვითარებული ქვეყნების წარმომადგენლებმა და ასევე ორმა გერმანელმა მიიღო. სამინისტროში ჩემს საწერ მაგიდაზე განცხადება დავინახე. ასეთი განცხადებების გარკვეულ ადგილებში გავრცელება მევალებოდა, მაგრამ ეს არ გამოიხატავდა იმას, რომ მეც შემეტანა განცხადება ამ სტიპენდიის მოსაპოვებლად.

ჰორსტერი: ე.ი. პარსონსთან⁹ წნავლის გადაწყვეტილება შემთხვევითი იყო?

ლუმანი: არამც და არამც. ბუნებრივია, შემთხვევით მოხდა, რომ სტიპენდია ჰარვარდისთვის იყო განკუთვნილი და პარსონსი იქ მუშაობდა. მაგრამ ის, რომ შემდგომ მასთან ერთად ვიმუშავე, ჩემი საკუთარი გადაწყვეტილება გახლდათ. ლიტაუერის ცენტრის სკოლაში ორგანიზაციის სოციოლოგიას არ ასწავლიდნენ, არადა ეს მე ყველაზე მეტად მაინტერესებდა. სკოლაში ასწავლიდნენ, ერთი მხრივ, საერთაშორისო სტრატეგიის პოლიტიკას, ე.ი. მორგენტაუს,¹⁰ კისინჯერს¹¹ და ა.შ. ხოლო, მეორე მხრივ, მაკროეკონომიკური სტატისტიკის მეთოდებს.

ჰორსტერი: პარსონსი სოციოლოგი იყო, და თქვენ კი ამ დრომდე ადმინისტრაციის იურისტად მუშაობდით. საიდან გაგიჩნდათ ინტერესი სოციოლოგიის მიმართ? ადრე სადმე ლიტერატურაში გადაწყდომიხართ პარსონსს? რის გამო გაგიტაცათ პარსონსმა?

ლუმანი: საქმე ამგვარად იყო: სკოლაშიც ყოველთვის იმას არ ვაკეთებდი, რაც უნდა მეკეთებინა. ასევე, ისტორიული ლიტერატურა, რომელსაც ვკითხულობდი, სხვა ეპოქას მოიცავდა, ვიდრე ეს სასკოლო პროგრამით იყო გათვალისწინებული. უნივერსიტეტშიც რომის

⁸ იდიომა ინგლისურ ენაში. ნიშნავს „კარტების გადანაწილებას“. New Deal-ად იწოდებოდა ფრანკლინ დელანო რუზველტის (1882-1945) მიერ ინიცირებული ეკონომიკური და სოციალური რეფორმები, რომელიც გულისხმობდა სახელმწიფო ინვესტიციების გაზრდას, სოციალური დაზღვევის დაწესებას, პროგრესულ საგადასახადო დაბეგრას, სამუშაო დროის შემცირებას. რეფორმის ინიციატორების თანახმად, ამ ღონისძიებებს უნდა შეემცირებინა ეკონომიკური კრიზისით გამოწვეული უმუშევრობა და სიღარიბე.

⁹ ტალკოტ პარსონსი (1902-1979) – ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი ამერიკელი სოციოლოგი, თეორეტიკოსი, სტრუქტურულ-ფუნქციონალური თეორიის მთავარი წარმომადგენელი.

¹⁰ ჰანს მორგენტაუ (1904-1980) – გერმანელი იურისტი და პოლიტოლოგი. „კლასიკური პოლიტიკური რეალიზმის“ წარმომადგენელი.

¹¹ ჰენრი კისინჯერი (დაიბ. 1923) – გერმანული წარმოშობის პოლიტიკოსი და პოლიტოლოგი.

სამართალსაც, რაც მე საფუძვლიანად შევისწავლე, სოციოლოგიის ფონზე ვსწავლობდი, ბერძნულ სავაჭრო სამართალს რომაულს ვადარებდი და სოციალურ განსხვავებებს ვეძებდი. მე ამისათვის ყოველთვის გახსნილი ვიყავი. ჩვენ გვასწავლიდა ედუარდ ბაუმგარტენი,¹² მაქს ვებერის¹³ მოსწავლე. მოგვიანებით კი სამინისტროში ძალიან ბევრი წიგნი წავიკითხე. სამინისტროს ჰქონდა ბიბლიოთეკა, რომელიც მიერთებული იყო სამხარეო ბიბლიოთეკასთან. ასე რომ, შემეძლო წიგნები სხვა ბიბლიოთეკებიდანაც შემეკვეთა. სამინისტროს მიერ სხვა ბიბლიოთეკებიდან შეკვეთილი წიგნების 90% ჩემთან იყრიდა თავს. მაშინ სოციოლოგიაში ძალზე ბევრი წიგნი წავიკითხე.

ჰორსტერი: მე თვალში მეცა ის, რომ თქვენ ძალზე ხშირად მოგყავთ ციტატები ფილოსოფიიდან და ფართო ფილოსოფიურ ცოდნას ფლობთ. საიდან გაქვთ ეს ცოდნა?

ლუმანი: ნაწილობრივ ეს ხდებოდა უნივერსიტეტში, მაგრამ ჩემი ინტერესი იყო და არის სელექციური. მე, უპირველეს ყოვლისა, ჰუსერლი¹⁴ მაინტერესებდა. მაშინ ერთი ჩემი ნაცნობისაგან კრიზისის შესახებ ჰუსერლის შრომის ხელნაწერი მივიღე, კერძოდ, ამ შრომის ბელგრადული ვარიანტი.

ჰორსტერი: რა იყო საინტერესო თქვენთვის ამ შრომაში?

ლუმანი: არა იმდენად თვით ფენომენოლოგია, რამდენადაც მეცნიერებისა და თანამედროვეობის კრიტიკა. შემდეგ მე გადავედი იდეების, გამოცდილების და მსჯელობის კითხვაზე.¹⁵

ჰორსტერი: თქვენ ბევრი რამ აიღეთ ფილოსოფიისაგან, მაგალითად, საზრისის ჰუსერლისეული ცნება და ის თქვენ სისტემების თქვენეულ თეორიაში შეიყვანეთ. ამასთან, თქვენ მოახდინეთ ცნების მოდიფიცირება. როცა დაინყეთ სისტემების თეორიის ჩამოყალიბება, დაინახეთ, რომ პარსონსის თეორიას გარკვეული დეფიციტი აქვს. არის თუ არა თქვენი წიგნი „მიზნის ცნება და სისტემის რაციონალობა“ პარსონსის კრიტიკა და მისი თეორიის შეცვლა?

¹² ედუარდ ბაუმგარტენი (1898-1982) – გერმანელი ფილოსოფოსი და სოციოლოგი.

¹³ მაქს ვებერი (1864-1920) – გერმანელი იურისტი, ეკონომისტი და სოციოლოგი. ვებერმა უზარმაზარი ზეგავლენა მოახდინა თანამედროვე სოციოლოგიური აზრის განვითარებაზე. ის იყო არანაკლებ ცნობილი კულტურის სოციოლოგის ალფრედ ვებერის ძმა.

¹⁴ ედმუნდ ჰუსერლი (1859-1938) – გერმანელი ფილოსოფოსი და მათემატიკოსი. ფენომენოლოგიის ფუძემდებელი. აქ ლუმანს მხედველობაში აქვს ჰუსერლის შრომა: „ევროპული მეცნიერებისა და ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის კრიზისი. შესავალი ფენომენოლოგიაში“ (1936).

¹⁵ ლუმანს მხედველობაში აქვს ჰუსერლის შრომები: *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) და *Erfahrung und Urte* (1939).

ლუმანი: არა, ამას არაფერი აქვს საერთო პარსონსთან. ამ წიგნის დაწერის საფუძველი იყო ჰერბერტ სიმონის¹⁶ პუბლიკაციები. მისი წიგნი *Models of Man* ორმოცდაათიან წლებში გამოსვლისთანავე წაეკითხე. ამ წიგნში ოპტიმიზაციის რაციონალობის კონცეფციის კრიტიკა მაინტერესებდა. წარმოების ორგანიზაციის გერმანელმა სპეციალისტებმა ეს კრიტიკა მხოლოდ მოგვიანებით გაითვალისწინეს, გარდა ჰორსტ ჰალბახისა,¹⁷ რომელმაც ეს ამერიკელებზე დიდი ხნით ადრე აღმოაჩინა. ჩემთვის ეს იყო ძალზე საინტერესო თემა. ის, რაც მაშინ ორგანიზაციის სოციოლოგიაში არსებობდა, ძირითადად იყო წარმოებაზე მიმართული. ეს სრულიად განსხვავდებოდა სამინისტროში მუშაობის ჩემეული გამოცდილებისგან. სრული უაზრობაა, მაგალითად, „უპიროვნო“ წარმოვიდგინოთ პირადზე და პიროვნულზე ორიენტირებული ისეთი რალაციის მიღმა, როგორც ეს სამინისტროსა. საერთოდაც, ამით აიხსნება ორგანიზაციული თეორიის არსებობის მოთხოვნილება, რომელიც აუცილებელია იმ გამოცდილების ასახვად, რომელსაც ადამიანები ყოველდღიურად მიმართავენ. ეს იყო საბაბი, რომელმაც ჩემი გატაცება გამოიწვია ადმინისტრაციული მართვის მეცნიერებით, სადაც არაფერი გამოსადეგი არ იყო. მაგრამ არსებობდა *Public Administration* – მშვენიერი ტექსტების წიგნი, რომელიც ჰერბერტ სიმონმა და სხვებმა გამოსცეს და რომელმაც ძალზე ბევრი მომცა. ჩემი წიგნი „მიზნის ცნება და სისტემის რაციონალობა“ სწორედ ასეთ კონტექსტშია დაწერილი. რენატე მაინცი¹⁸ ხაზი გაუსვა ორგანიზაციის მიზნების მნიშვნელობას ორგანიზაციის აღსაწერად. ის წარმოებას განიხილავდა, როგორც მიზანზე ორიენტირებულ საქმიანობას. ჩემი კრიტიკა ამ მოსაზრების საწინააღმდეგოდ მივმართე. რისთვის მიზანი? ორგანიზაციები შიგნიდან უნდა დავინახოთ. ეს წიგნი ორგანიზაციებისადმი ჩემი ხანგრძლივი, მუდმივი ინტერესების სფეროს ეხება და არა იმთავითვე საზოგადოების თეორიას.

ჰორსტერი: თქვენს ნაწერებში ორგანიზაციის შესახებ – და ეს წარმოადგენს საზოგადოების ანალიზის თქვენეული მიდგომის ძირითად ნიშანს – ყველაფერს საზოგადოებრივი ფუნქციის პოზიციიდან განიხილავთ. მაგრამ აქ თქვენ ჯერ კიდევ არ ასხვავებთ ორგანიზაცი-

16 ჰერბერტ სიმონი (1916-2001), მე-20 საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი ამერიკელი სოციოლოგი. ნობელის პრემიის ლაურეატი (1978) ეკონომიკის დარგში („ეკონომიკურ ორგანიზაციებში გადაწყვეტილების მიღების პროცესის ნოვატორული გამოკვლევისათვის“). ის იკვლევდა გადაწყვეტილების მიღების პროცესს ეკონომიკურ ორგანიზაციებში.

17 ჰორსტ ჰალბახი (დაიბ. 1931) – გერმანელი ეკონომისტი.

18 რენატე მაინცი (დაიბ. 1929) – გერმანელი სოციოლოგი, საზოგადოების კვლევის მაქს პლანკის ინსტიტუტის ყოფილი დირექტორი.

ასა და საზოგადოების ფუნქციონალურ სისტემებს. ასეთ განსხვავებას მიმართავთ ჯერ კიდევ გამოუქვეყნებელ შრომაში „საზოგადოების საზოგადოება“, სადაც, მაგალითად, ერთმანეთისაგან ასხვავებთ მედიცინას, როგორც ფუნქციონალურ სისტემას, და საავადმყოფოს, როგორც ორგანიზაციას მედიცინის სისტემაში. შეიძლება თუ არა აქედან დავასკვნათ, რომ თქვენ სოციოლოგიური კვლევების დასაწყის ეტაპზე ჯერ კიდევ არ ფიქრობდით საზოგადოებრივი სისტემების თეორიის შექმნაზე?

ლუმანი: ახლა ძნელია რეტროსპექტიულად ამაზე ზუსტად რაიმეს თქმა. ერთი მხრივ, ბუნებრივია, ორგანიზაცია მაინტერესებდა, როგორც საკუთარი გამოცდილების სფერო, სადაც ვინმეს არ შეუძლია რაიმე მიმითითოს. ვცდილობ ემპირიული მეთოდები, თუ მას გარემოდან მიღებული ცოდნით არ ჩავენაცვლებ, ამ ცოდნით შევავსო მაინც. არის თუ არა რაიმე დამაჯერებელი, ამას მაშინ ვხვდები, როცა ვიხსენებ ან ვმონაწილეობ. ამგვარად, ორგანიზაციის პრობლემა და სამართლის სოციოლოგიის საკითხები შპეიერში ჩემი მთავარი საქმიანობა იყო. ეს იმასთანაც არის დაკავშირებული, რომ შპეიერში ადმინისტრაციის უმაღლესი სკოლა ორგანიზაციებისათვის იურისტებს ამზადებდა და იქ კვლევითი ცენტრი დაარსდა, რომლის საქმიანობა, როგორც მაშინ უნოდებდნენ, ადმინისტრაციული მართვის მეცნიერება, ანუ ადმინისტრაციული მართვის მოძღვრება იყო. ორგანიზაციის თეორიაში ყოველთვის რჩებოდა ერთგვარი ნამატი, რომლის გადატანა არა-ორგანიზაციებზეც იყო შესაძლებელი. მაგრამ ჩემთვის სრულებით ნათელი გახდა, რომ ისეთი ფუნქციონალური სისტემები, როგორებიცაა პოლიტიკა და ეკონომიკა, შეუძლებელია განვიხილოთ როგორც ორგანიზაციები. რელიგიის, პოლიტიკის, მეცნიერების თუ ეკონომიკის მიმართ ინტერესის გაზრდით ნარმოიქმნა საზოგადოების თეორია.

ჰორსტერი: ე.ი. არ შეგიძლიათ დაასახელოთ ნერტილი, რომელიც აღნიშნავდა თქვენს გადასვლას ორგანიზაციის კვლევიდან საზოგადოების თეორიაში? უფრო იტყვოდით, რომ ბევრი რამ, რაც ორგანიზაციის თეორიაში აღმოაჩინეთ, შესაძლებელია საზოგადოების სხვა სფეროებზეც გადავიტანოთ?

ლუმანი: უფრო ვიტყვოდი, რაც მე სისტემების თეორიაში აღმოვაჩინე. რადგან ორგანიზაცია არის თავისთავადი სამყარო. ბუნებრივია, არსებობს პოლიტიკის, ეკონომიკის და ა.შ. შეზღუდული ორგანიზაციები. ამის უარყოფა შეუძლებელია, მაგრამ, მაგალითად, განვითარება დემოკრატიაში და ის, თუ რას ნიშნავს დემოკრატია, ბუნებრივია, არ არის ორგანიზაციის პრობლემა.

ჰორსტერი: თქვენ სისტემების თეორიის შესახებ საუბრობთ. თქვენს ნიგნს, „სოციალური სისტემები“, იწყებთ სიტყვებით, რომ სოცია-

ლური სისტემები არსებობენ. თქვენ ჯერ ისინი უნდა აღმოგეჩინათ და, ამასთან, უნდა მოგეძებნათ გარკვეული მეთოდური მიდგომა. როგორ „აკეთებთ“ თქვენს თეორიას? არსებობს ასევე სისტემის რალაც მეთოდი? შრომაში „საზოგადოების მეცნიერება“ თქვენ განახსებავებთ თეორიასა და მეთოდს.

ლუმანი: ყოველთვის არსებობს ცნებები, რომელთაც მეთოდოლოგიისა და თეორიის ფორმირებაში ორმაგი ფუნქცია აქვთ. ასეთია, მაგალითად, კაუზალობის ცნება. პარსონსს იმ დროისათვის, როცა ის ჯერ კიდევ სტრუქტურულ-ფუნქციონალისტი იყო, ჰქონდა წარმოდგენა, რომ საჭიროა სტრუქტურირებული ერთეულების იზოლირებულად დანახვა, რადგან შეუძლებელია მთელი სამყარო ვარიაციების ერთობლიობად აღვიქვათ. აუცილებელია, ამერიკული უნივერსიტეტი იქნება, თუ სხვა რამ, სტრუქტურულად შემოისაზღვროს, რათა მისი გამოკვლევა შესაძლებელი იყოს. პარსონსთან ეს იდეა Social System-შია გამოთქმული, შემდგომ მან ის შეცვალა. სისტემების შესწავლის მეთოდურ საფუძველს მაშინ, სისტემების, როგორც საგნების იზოლირება წარმოადგენდა.

პორსტერი: ჩვენ ამას ვაწყდებით ჰუსერლთანაც, რომლის ცნება „საზრისი“ მეთოდური ცნებაა, ამ ცნების მეშვეობითაც ის საგანს/ობიექტს წინ წამოწევს და გარემოს ჩრდილში აქცევს.

ლუმანი: დიახ, დიახ. ის, რომ გარემოს, ასე ვთქვათ, გამოტოვება არ შეიძლება, მაგრამ ის, რომ მისი მნიშვნელობა სისტემისათვის სისტემიდან გამომდინარეობს და არა გარემოდან, ცხადია. არსებობს ასევე მეთოდური მიდგომები, მაგრამ მე საერთო ჯამში უფრო შედარებით მეთოდებზე ვფიქრობდი, ანუ ფუნქციონალურ ანალიზზე, თუ ვიტყვით იმას, რომ საქმე საერთოდაც მეთოდებს ეხება.

პორსტერი: როგორ მოხდა კონტაქტის დამყარება ჰელმუტ შელსკისთან¹⁹ და როგორ ყალიბდებოდა ურთიერთობები მასთან?

ლუმანი: დორტმუნდში სოციალური კვლევების წრის ერთ მოხსენებაზე მიმინვიეს. მათ ყოველ ოთხშაბათს მოხსენებები ჰქონდათ, ზოგჯერ მომხსენებლები იყვნენ ამავე წრის ადამიანები, ზოგჯერ კი უცხოები. რამდენადაც მახსოვს, ჰაინც ჰარტმანმა²⁰ დამპატიჟა. მე ვისაუბრე „ფუნქციასა და კაუზალობაზე“. ამის შესახებ უკვე გამოვაქვეყნე. შელსკი დორტმუნდში გავიცანი, ის მომიყვება ბილფელდთან დაკავშირებულ საკუთარ გეგმებზე. ეს, ალბათ, 1964 წელს იყო. მან მკითხა: დავთანხმდებოდი თუ არა ბილფელდში მუშაობას. მე შევეკითხე: „რისთვის? შპეიერშიც ძალზე კმაყოფილი ვარ. მე იქ მთელი დარბაზი მაქვს სამუშაოდ და არავინ მანუხებს. გარდა ამისა, უნივერსიტეტი ჩემთვის არცთუ ისე მიმზიდველია-მეთქი“. შელსკის

¹⁹ ჰელმუტ შელსკი (1912-1984) – გერმანელი სოციოლოგი და პუბლიცისტი.

²⁰ ჰაინც ჰარტმანი (დაიბ. 1930) – გერმანელი სოციოლოგი.

მნიშვნელოვანი არგუმენტი, ბუნებრივია, იყო ის, რომ ჩემი არსების ნორმალიზება უნდა მომეხდინა. ვერ შევძლებდი ისტორიაში შესვლას, როგორც დისერტაციადაუცველი უმაღლესი მმართველობითი საბჭოს წევრი.

ჰორსტერი: შესაბამისად, დორტმუნდში თქვენს მოხსენებას შელსკიზე შთაბეჭდილება უნდა მოეხდინა.

ლუმანი: ალბათ. შემდეგ სახლში დამპატიჟა და ბილეფელდთან დაკავშირებული გეგმები გამანდო. მან ყველა გზა გამიხსნა: პრომოცია, პაბილიტაცია, და უმაღლესი სამთავრობო საბჭოდან მე გადავედი ადმინისტრაციული უფლებების მქონე მეცნიერ-თანამშრომლად, რათა ჩემი უფლებები დამეცვა. შემდეგ დორტმუნდის სოციალური კვლევების ცენტრში განყოფილების გამგე ვავხდი. ეს, გარკვეული თვალსაზრისით, ხელსაყრელი პოზიცია იყო. ამ დროისათვის გადავწყვიტე სოციოლოგი გაემხდარიყავი.

ჰორსტერი: თქვენ მიდიოდით ბილეფელდის რეფორმისტულ უნივერსიტეტში. მონანილეობდით თუ არა თვითმმართველობაში, უნივერსიტეტის შიდა სტრუქტურის ფორმირებაში და იყო თუ არა ამასთან დაკავშირებით დაძაბულობა?

ლუმანი: დიახ, დაძაბულობა იყო. ისინი, ვინც საკუთარ პოზიციას შელსკის უმაღლოდნენ, აჯანყება დაიწყეს და საკუთარ თავს სამოცდარვა წლის ემანსიპაციის მოძრაობასთან აიგივებდნენ. შელსკი პატრიარქალური ზნის ადამიანი იყო და ის ყოველგვარ თავისუფლებას იძლეოდა. მას არასდროს უცდია ჩემთვის თავზე მოეხვია რაიმე ინტელექტუალური.

შელსკის რეფორმის იდეა სრულებით განსხვავდებოდა იმ იდეისაგან, რომელიც გამეფებული იყო ასისტენტებსა და სტუდენტებს შორის. ამასთან, შელსკი, პეტერ ქრისტიან ლუდცი და მე ერთ მხარეს ვიყავით. ვგონებ, მაშინ უმრავლესობის არც ერთი წესდებისათვის ხმა არ მიმიცია. გარდა ამისა, სამინისტროს ამ თამაშში მონანილეობა არ მიუღია. სამინისტროს არ შეეძლო იმის ატანა, რომ ეს უნივერსიტეტი სხვა უნივერსიტეტებისაგან განსხვავებულ პრინციპზე ეწყობოდა. მაშინ შელსკიმ, უბრალოდ, ვერ შეაფასა ბიუროკრატის მნიშვნელობა. ის ფიქრობდა, რომ რეფორმების გატარებას მინისტრთან ან კიდევ სახელმწიფო მდივან ლუბესთან ერთად შეეძლებდა. შელსკი, ერთი მხრივ, ბიუროკრატისა და, მეორე მხრივ, სტუდენტებსა და ასისტენტებს შორის დაპირისპირებამ მოქანცა. ეს მისი ტრაგედია იყო.

ჰორსტერი: რა იყო შელსკის მიზანი, რომელმაც ის ამდენი სიძნელის ნიშნაშე დააყენა?

ლუმანი: რამდენიმე ასეთი მიზანი არსებობდა. ერთი მხრივ, ეს იმ მოცდილების კორექტურა იყო, რომელიც მას მიუნსტერში ჰქონდა. ასე მაგალითად, შეუძლებელი უნდა გამხდარიყო ის, რომ ერთ პრო-

ფესორს 20 ასისტენტი ჰყავს და სხვას არც ერთი, რადგან ეს უკანასკნელი უნივერსიტეტში ახალი მოსულია. ერთი სასწავლო პროცესისათვის ყველას სამი ასისტენტი უნდა ჰყოლოდა, და თუ ეს ასისტენტი სწავლების უფლებას მიიღებდა, მას შეეძლო დისერტაციაზე მუშაობას და კვლევითი გეგმების შესრულებას მიზრუნებოდა. და თუ ასისტენტი ყველაფერ ამას შეძლებდა და ჰაბილიტაციას მიუახლოვდებოდა, მას პასუხისმგებლობა დაეკისრებოდა მხოლოდ ასისტენტების თვითმმართველობაზე ან რალაც ამის მაგვარზე, სხვა მხრივ კი თავისუფალი იქნებოდა. მაგრამ ფორმალურად ის ყოველთვის ვილაცის ასისტენტად რჩებოდა. ჩემთვის ცხადი გახდა, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა ორდინარიუსის კარიერის ამგვარად მონესრიგებულ ტიპს ასისტენტის წინსვლისათვის. ამ წინადადებებმა ხმების უმრავლესობით გაიმარჯვა. არსებობდა რეფორმის განსხვავებული წარმოდგენა, მაგალითად, გამოცდებთან დაკავშირებით. ჩვენ განზრახული გვქონდა კლაუზურების²¹ გაუქმება, რადგან სოციოლოგიაში მართლაც ძნელია რამე გონივრული მოიფიქროს სტუდენტმა კლაუზურისას და, უპირველეს ყოვლისა, იმის გამო, რომ იმდენი ლიტერატურა გამოდის, მაგალითად, დარენდორფის შესახებ, წარმოდგენილად ძნელია მასზე კიდევ ახალი ფანტაზიების აგება. კლაუზურის ნაცვლად ზეპირი გამოცდა უნდა დანიშნულიყო. მაგრამ შემდეგ ფაკულტეტმა წარმოადგინა გამოცდის წესი, სადაც შეფასებები საერთოდ არ იყო გათვალისწინებული და ნიშნებიც არ იწერებოდა. ფაკულტეტის გამოცდის ამ წესების თანახმად, გამომცდელი კონფონტაციაში უნდა შესულიყო იმასთან, ვინც აქამდე თვალთ არ ჰყავდა ნანახი და 12 ნუთში უნდა გადაეწყვიტა, ჩააბარა თუ არა სტუდენტმა გამოცდა. მე, როგორც საგამოცდო სამსახურის ხელმძღვანელს, ეს წინადადებები წარმომიდგინეს, რის შემდეგაც გადავდექი. შელსკის წინადადებები, რომელთაც ვეთანხმებოდი, საერთო ჯამში, იყო ბევრად იურიდიული, კონკრეტული, ნაკლებად იდეოლოგიური, მაგრამ არ შეეფერებოდა იმ უნივერსიტეტის დონეს, რომელსაც კათედრის გამგე პროფესორები მართავენ. ეს წინადადებები უფრო მისი გამოცდილების კორექტურას წარმოადგენდა.

პორსტერი: ამ დროისათვის უნდა შემდგარიყო კონტაქტი ჰაბერმასთან. როგორ დაიწყო ჰაბერმასთან კამათი? მან თქვენ დისკუსია შემოგთავაზათ?

ლუმანი: ფრანკფურტში საგაფიცვო სიტუაციის გამო დროებით ადონონოს კათედრას ვხელმძღვანელობდი. სისტემების თეორიის სემინარს, სადაც ოფე და სხვები მოდიოდნენ, გაფიცვა არ შეხებია. გარკვეული როლი შეასრულა სოციოლოგების დღემ 1968 წ. სადაც გა-

²¹ ნერთი გამოცდა გერმანიის სკოლებსა და უნივერსიტეტებში.

მოვედი მოხსენებით: „სისტემების თეორია, როგორც საზოგადოების თეორია“. ამასთან, სტუდენტებმა მეცადინეობებზე ჰაბერმასს სთხოვეს გამოეთქვა გარკვეული პოზიცია პარსონსსა და ჩემ მიმართ. აქედან წარმოიქმნა სემინარი, სადაც ჰაბერმასმა მიმინვია. ჩვენ სტუდენტების ნაწერები მოვაგროვეთ და საკუთარი სტატიები/პოზიციები ჩამოვაყალიბეთ მათი გამოცემის განზრახვით. მაგრამ შემდეგ ეს ნაწერები სულ უფრო და უფრო გასქელდა, ჰაბერმასმა შემდეგ სტუდენტების ნაწერები ამ კრებულიდან ამოიღო და თვითონ დიდი სტატიები დაწერა. შემდეგ დაწერე საზრისის შესახებ. აქედან მომზადდა ნაშრომი „საზოგადოების თეორია თუ სოციალური ტექნოლოგია“, რომელიც 1971 წელს გამოქვეყნდა.

ჰორსტერი: შეიძლება თუ არა ვთქვათ, რომ თქვენ ამ დროისათვის ხედავდით, რომ სოციოლოგია სამოციანი წლების დასაწყისში მხოლოდ კლასიკოსების შედარებით და დამუშავებით იყო დაკავებული და მხოლოდ ერთადერთი კრიტიკული თეორია იძლეოდა შესაძლებლობას, საზოგადოების ანალიზისათვის ყოფილიყო გამოყენებული? გერმანულ სოციოლოგიაში კრიტიკული თეორიის რეცეფციამ ნაციონალ-სოციალიზმის დროს ამერიკაში წარმოქმნილი ყველა სხვა ნაყოფიერი სისტემის თეორიული მიდგომა გადაწონა, და ისინი გერმანიაში სრულებით არ იქნა აღქმული. გალელეებდათ თუ არა ეს, და გადანყვიტეთ თუ არა მეტი მნიშვნელობა მიგენიჭებინათ სისტემების თეორიისათვის, რათა კრიტიკული თეორიისათვის საპირწონე შეგექმნათ?

ლუმანი: დიახ, მაგრამ ჩემთვის ყოველთვის წინა პლანზე იდგა სამუშაოს ლოგიკა და არა კითხვა, თუ რა უნდა მეჩვენებინა ფრანკფურტელებისათვის. გარდა ამისა, სისტემების თეორია ამ დროისათვის არ იყო ისე განვითარებული, რომ მისი, როგორც ალტერნატივის, წარდგენა ყოფილიყო შესაძლებელი.

ჰორსტერი: მაგრამ საქმე ღია კონფრონტაციამდე მაინც მივიდა. დიდი ხნის მანძილზე არსებობდა სქიზმა ჰაბერმასის სოციალურ ფილოსოფიასა და ლუმანს შორის. ჰაბერმასი ყოველთვის მარქსისტად ითვლებოდა, რომელიც ემანსიპაციაზე იყო პასუხისმგებელი, ლუმანი კი კონსერვატორი იყო. მაშასადამე, მხოლოდ ჰაბერმასის ან მხოლოდ ლუმანის გამოყენება შეიძლებოდა. როგორ ვითარდებოდა თქვენი პიროვნული ურთიერთობები ამგვარი საზოგადოებრივი აზრის ზემოქმედების ფონზე?

ლუმანი: კარგად, და ფორმალურად მეგობრულად. ჩვენ, ალბათ, ერთგვარად შეხუმრებულები ვიყავით. მე არ შემიძლია ჰაბერმასის მაგივრად ვილაპარაკო, მაგრამ შემიძლია ვთქვა, რომ ეს ურთიერთობა კვალიფიკაციის გამო ერთმანეთის პატივისცემას ემყარებოდა. ეს ასე იყო აქაც, ბილფელდის ფაკულტეტზე. ფაკულტეტის

მემარცხენე ნევრებს ბატონ ოფეს,²² ბატონ ბერგერს და სხვებს სულაც არ სურდათ მათ ცუდი არგუმენტი ჰქონოდათ და, პირიქით, მათზე შთაბეჭდილებას ახდენდა მონინაალმდეგეების კვალიფიკაცია. ასე რომ, პუბლიკაციის შერჩევისას, დისერტაციის შეფასებისას მნიშვნელოვანი განსხვავებები არ არსებობდა. ეს ვითარება საქმეს ძალზე სასიამოვნოს ხდიდა. კითხულობდნენ იმას, რასაც სხვები წერდნენ. ამან იქამდე მიგვიყვანა, რომ „ზურკამპის“ თეორიული ტომების გამომცემლებში შევედი. სეროიზული პრობლემები ჩვენ იქაც არ გვქონია. ტომების გამომცემა უნსელდის²³ მიზეზით და არა ჩვენს გამო შეწყდა.

პორსტერი: თუ არსებობდა არამეცნიერული, ვთქვათ, პოლიტიკური მიზეზი, სისტემების თეორიის არჩევისათვის? დაკავშირებულია ეს ომის დასრულების შემდეგ მომხდარ სისტემის ცვლილებასთან? ჰაბერმასი ამბობს, რომ კი; რომ, თუ მზერას ადამიანების მენტალიტეტზე შევარჩებთ, 1945 წელს სისტემის ცვლილება არ მომხდარა. ჰაბერმასი ასე უნდა ხედავდეს, რადგან ის, როგორც მოქმედების თეორეტიკოსი, ადამიანებს საზოგადოების შემადგენელ ნაწილად მიიჩნევს. თქვენთან ადამიანი საზოგადოების სისტემის გარეთაა. ამიტომ მე ვვარაუდობ, რომ თქვენ ამას ასე ხედავთ – „სისტემა საზოგადოება“ 1945 წელს შეიცვალა, მაგრამ ინდივიდების ცნობიერება არ შეცვლილა. ამ თვალსაზრისით, არანაირი განსხვავება ჰაბერმასის მოსაზრებებთან არ არსებობს, და ასევე, ჰაბერმასის მსგავსად, 1945 წელს თქვენც გადატრიალებად მიიჩნევთ.

ლუმანი: დიახ, თუმცა გადატრიალება შეიძლება ყოველთვის განვიხილოთ უწყვეტობისა და წყვეტის ნაზავად. ეს ერთი მხარეა. მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ ვგულისხმობ იმას, რომ ფუნქციის ცნებისაგან განსხვავებით სისტემის ცნება იმიტომ მივიღე, რომ პრობლემის გადაწყვეტა, რომლისთვისაც ფუნქციონალური ეკვივალენტები არსებობენ, სხვაგვარად შესაძლებელია. თემა „ფუნქცია სუბსტანციის ნინაალმდეგ“ მე ძალიან მაინტერესებდა. მაშინ ჩემზე კასირერმა²⁴ მოახდინა შთაბეჭდილება. ეს თემა 1945 წლის შემდეგ მიღებული გამოცდილებების საინტერპრეტაციო ინსტრუმენტს უფრო წარმოადგენდა.

პორსტერი: სისტემის თეორიის სასარგებლოდ გადაწყვეტილების მიღება ხომ არ მოხდა ლიტერატურიდან, მაგალითად, უნივერსიტეტში მოსმენილი ლექციებიდან გამომდინარე?

²² კლაუს ოფე (დაიბ. 1940) – გერმანელი პოლიტოლოგი, ფრანკფურტის სკოლის მეორე თაობის წარმომადგენელი.

²³ ზიგფრიდ უნსელდი (1924-2002) – გერმანელი გამომცემელი, გამომცემლობა „ზურკამპის“ ხელმძღვანელი.

²⁴ ერნსტ კასირერი (1874-1945) – გერმანელი ფილოსოფოსი და მწერალი.

ლუმანი: არა, უნივერსიტეტში სწავლის დროს არა, რადგან იურისტებს სისტემის სრულიად განსხვავებული გაგება ჰქონდათ. სამართლის მეცნიერებიდან მე არანაირი საბაბი არ მქონია სისტემის თეორიაში მემუშავა. ეს მოხდა ჯერ კიდევ ორმოცდაათიან წლებში, კერძოდ, ფუნქციონალიზმის ღრმად გააზრებით და იმ კითხვის გააზრებითაც, თუ საიდან მოდიან საკუთრივ პრობლემები, რომლებიც ამგვარად თუ სხვაგვარად შეიძლება იქნას გადაჭრილი. ასე მაგალითად, სამართლებრივ დონეზე: თუ ხელშეკრულებაში შეცდომის, დაპირისპირებისა და შედეგის მიუღწევლობის პრობლემები წარმოიშვა, მაშინ როგორ შეიძლება საქმე შემოვატრიალოთ? არსებობს განსხვავებული ფიგურები, რომლებიც გარკვეული პრობლემის გადაჭრას ამგვარად ან სხვაგვარად ცდილობენ. ამ კონტექსტში მაინტერესებდა საკითხი, თუ რა არის საფუძველი, საერთოდ რატომ იქმნება პრობლემები და როგორ არის შესაძლებელი წესრიგი?

ჰორსტერი: ე.ი. თქვენ წინაშე იმთავითვე იდგა საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ არის შესაძლებელი წესრიგი საზოგადოებაში არსებული პრობლემების, დისფუნქციონალობისა და ირაციონალობების მიუხედავად?

ლუმანი: დიახ, და თუ როგორ შეიძლება ერთმანეთს ეთანხმებოდეს პრობლემის გადაჭრის სხვადასხვა გზები. მაგალითად, ფულად-ეკონომიკურ მდგომარეობას ზეგავლენა აქვს ოჯახების შექმნაზე. ფულად-ეკონომიკური პრობლემის მოგვარება შესაძლებელია მდიდარზე ქორწინებით. მე სწორედ ეს ურთიერთდამოკიდებულება მაინტერესებდა.

ჰორსტერი: 1984 წელს თქვენ „სოციალური სისტემები“ გამოაქვეყნეთ. თქვენი აზრით, შეიძლება ვთქვათ, რომ ამის შემდეგ სისტემის თეორია მზად იყო? ან რატომ უწოდებთ 1984 წლამდე გამოსულ თქვენს შრომებს საცდელ სერიას?

ლუმანი: ეს ეხება საზოგადოების თეორიას, და ის ჯერ კიდევ არ არის დამთავრებული, მაგრამ იდეა იყო საზოგადოების თეორიის შესავალი თავის წარდგენა. ეს რამდენადმე გასცდა საზღვრებს. შემდეგ შეიქმნა ხელნაწერთა კრებული „საზოგადოების თეორია“, ანუ „საზოგადოების საზოგადოება“, რომელიც თავიდან უზარმაზარ ქალაქის გროვას წარმოადგენდა, შემდეგ ის შემოკლდა და იტალიურად გამოიცა. ხოლო მოგვიანებით გამოვიდა ცალკეული ფუნქციონალური სისტემები, ეკონომიკა, მეცნიერება, ხელოვნება და ა.შ. ამ ტრაქტატების სერიით დავიწყე 1983-1984 წწ. პუბლიკაციებზე ფიქრი. და ყველაფერი, რაც შემდეგ ცალკეულ წიგნად დაიბეჭდა, წარმოადგენდა აქსესუარებს.

ჰორსტერი: მაინც როგორ მიმდინარეობდა პროცესი, გრჩებათ თუ არა შთაბეჭდილება, რომ თეორია მომნიშვნელოვანი გამოსაქვეყნებლად?

ლუმანი: შთაბეჭდილება, რომ თეორია მზად არის, არ მაქვს, მაგრამ ტექსტი ზედმეტად გადატვირთულია. არსებობდა განცდა, რომ მისი ნაკითხვა სრულებით შეუძლებელი იყო. შეიძლებოდა მასში კიდევ რაღაცების გაკეთება, ახალი თავის, ახალი მონაკვეთების და ახალი შენიშვნების შეტანა, მაგრამ შემდეგ გაჩნდა განცდა, რომ უმჯობესია, ის გამოქვეყნდეს დაუმთავრებელი ფორმით.

პორსტერი: მაგრამ ოდესღაც თავისთავად უნდა გაჩენილიყო შთაბეჭდილება, როცა ადამიანი იტყოდა: ახლა არის სწორედ ის დრო, რომ შეიძლება საკუთარი სისტემის თეორიის გამოქვეყნება. შეგიძლიათ გაიხსენოთ, თუ როდის დადგა ეს დრო?

ლუმანი: ეს ძნელი სათქმელია. არსებობს ხელნაწერები, ნაწილობრივ სტატიის ფორმის, გამოქვეყნებული და გამოუქვეყნებელი. კვლევების გერმანულ საზოგადოებას²⁵ მბეჭდავის გამოყოფის შესახებ ფორმალურად მივმართე. მე არასოდეს მყოფნიდა ერთი მდივანი. მაგრამ კვლევის გერმანულმა საზოგადოებამ მითხრა, რომ ეს არ გამოვა, რომ მდივნის გამოყოფა უნივერსიტეტის საქმეა. ერთადერთი, რაც მათ შეეძლოთ ერჩიათ, იყო ის, რომ ამელო შევებულება, რადგან შემდეგ დამემტკიცებინა, რომ მდივანი დროებით ასრულებდა ჩემს მოვალეობას, ხოლო მე დამატებით მბეჭდავი უნდა მყოლოდა. ასეც გავაკათე. ბევრი მბეჭდავი არასდროს მყავდა. სამოცდაათიანი წლებიდან გადაუნერელი და გამოუქვეყნებელი მანუსკრიპტების მთელი მასა დამიგროვდა.

პორსტერი: ამ ტექსტების მასასთან არის თუ არა კავშირში ის, რომ თქვენ ყველა წიგნში, ანუ კვლევით ტრაქტატში, პირველ 100-200 გვერდზე უკვე ნაცნობს თავიდან განმარტავთ? რატომ ფიქრობთ, რომ პირველ გვერდებზე უნდა იყოს ის, რაც მკითხველმა უკვე იცის?

ლუმანი: შეგიძლია კი იმედი ვიქონიოთ, რომ არსებობენ ადამიანები, რომელთაც ჩემი ყველა წიგნი ნაკითხული აქვთ, ან მხოლოდ სამართალი, სიყვარული (როგორც სემანტიკა), ან პოლიტიკა აინტერესებთ? ამიტომ მე ყოველთვის ვცდილობ შესავალში გავიმეორო ერთი და იგივე, რათა წიგნი, როგორც მთელი, მიმზიდველი გავხადო. ვფიქრობ, ვინც ყველაფერ ამას უკვე იცნობს, უფრო ჩქარა შეძლებს ჩემი სხვა შრომების ნაკითხვას.

პორსტერი: თქვენ ამბობთ, რომ თქვენთვის გამოქვეყნება ყოველთვის იყო დაკავშირებული წერის პრობლემასთან. მაგრამ ამასობაში არსებობს მისტიფიცირებული კატალოგები. და თქვენ ერთხელ თქვით, რომ წიგნებს კატალოგებზე დაყრდნობით წერთ. შეგიძლიათ აღწეროთ, თუ როგორ მიმდინარეობს ეს და როგორ ალაგებდით ამ ბარათებს?

²⁵ Die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – გერმანული ორგანიზაცია, რომელიც მცენიერებს და მათ სამეცნიერო კვლევებს აფინანსებს.

ლუმანი: კატალოგში ჩალაგებულია ბარათების წყება და ზოგჯერ ასობით ბარათი, მაგალითად, პარადოქსები.

ჰორსტერი: მოდით შევჩერდეთ „პარადოქსის“ ცნებასთან, რომელსაც თქვენ ბარათზე წერთ. რა ხდება შემდეგ?

ლუმანი: ეს არის ლიტერატურის პროდუქტი და ის, რაც ლიტერატურის კითხვისას აზრად მომივა. მაგალითად, კითხვა: სერიოზულად განიხილება თუ არა მე-18 საუკუნის პარადოქსი? მე-16 საუკუნეში ეს ნამდვილად იყო. შემდეგ ჩანს, რომ ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვაოთ რიტორიკული და ლოგიკური პარადოქსი. ჯერ გროვდება ბარათები და შემდეგ იქმნება იმგვარად აგებული საორიენტაციო ქსელი, რომ „იდენტობის“ თემა „პარადოქსზე მიუთითებს“ და პირიქით.

ჰორსტერი: თვალში მომხვდა, რომ ისეთი თემა, როგორცაა, მაგალითად, „სიმბოლურად გენერალიზებული კომუნიკაციის შედეგი“, რომელიც თქვენ „სოციოლოგიურ განმანათლებლობაში“ და „სოციალურ სისტემაში“ დაამუშავეთ, „საზოგადოების მეცნიერებაში“ ძალზე ფართოდ განავრცეთ და შემდგომ გამოუქვეყნებელ ხელნაწერში „საზოგადოების საზოგადოება“ ამ ცნებამ კვლავ განიცადა გაშლა-გაფართოება. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ბარათი უფრო გაიზარდა.

ლუმანი: წერისას, ბუნებრივია, წარმოიქმნება ტექსტების სიმრავლე, რომელიც კატალოგში არ არის. ზოგჯერ ჩნდება იდეები, რომლებიც ერთბაშად ნაყოფიერი აღმოჩნდება ხოლმე და ის არ შეგვაქვს კატალოგში.

ჰორსტერი: ე.ი. ისინი კატალოგში არ ბრუნდება?

ლუმანი: ყოველთვის არა. ზოგჯერ კი — თუ იქმნება შთაბეჭდილება იმისა, რომ რაღაც იდეა აქ მოკლედაა წარმოდგენილი და იგი სხვა მიზნებისათვის შეიძლება დამჭირდეს.

ჰორსტერი: როცა რაიმე გჭირდებათ, თქვენ საკუთარ წიგნებშიც იხედებით. ერთხელ ოდო მარქუარდმა²⁶ თქვა, რომ თქვენი წიგნები თავად წარმოადგენს კატალოგს.

ლუმანი: დიახ, დიახ და, უპირველეს ყოვლისა, ახლა მომავალი წიგნებისათვის ხელნაწერის სახით მომზადებული მაქვს დიდი მასალა. ახლა, როცა რელიგიის შესახებ რაიმეს ვკითხულობ, ვიხედე ბელნანერში „საზოგადოების რელიგია“ და ამას პირდაპირ იქ ვაკეთებ და არა კატალოგში. საქმე ისაა, რომ ხელნაწერებს გამოქვეყნებამდე წინანდელზე მეტად უწევთ დაცდა.

²⁶ ოდო მარქუარდი (დაიბ. 1928) — გერმანელი ფილოსოფოსი. ესეებს ძირითადად იუმორისტულ და პოლემისტურ სტილში წერს. საკუთარ შემოქმედებას ის უწოდებს „ტრანსცენდენტალურ ბელეტრისტიკას“. მისი ადრეული შრომები ეხება ისტორიის ფილოსოფიას, ნატურფილოსოფიასა და გერმანულ იდეალიზმს.

ჰორსტერი: იმ ნიგნის სახელწოდება, რომელშიც ციტატაა მოცემული, ვგულისხმობ შრომას „საზოგადოების საზოგადოება“, გარკვეულ ახსნას საჭიროებს. რა მნიშვნელობა აქვს ამ ხელოვნურ ტერმინს?

ლუმანი: ერთი მხრივ, მაქვს მოთხოვნილება, ყოველ ნიგნში ყველაზე მცირე ერთი უაზრობა მაინც შევიტანო. მაგრამ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში საქმე ნამდვილად ასეა. სათაურს მე ამგვარად ვხსნი: „საზოგადოების საზოგადოება“ არის საზოგადოების აღწერა საზოგადოებაში, და ეს იმავდროულად არის ნიგნი, ის არ არის მხოლოდ ნიგნის თემა.

ჰორსტერი: ეს იმ მნიშვნელობით ხომ არ უნდა გავიგოთ, რა მნიშვნელობითაც რორტს ესმის შუმპეტერის²⁷ ერთგვარად პარადოქსული ციტატა, რომ ადამიანი საკუთარი მოსაზრების სისწორეში მეტ-ნაკლებად დარწმუნებული უნდა იყოს და, ამასთანავე, მისი დაცვაც უშიშრად უნდა შეეძლოს?

ლუმანი: რასაკვირველია, სისტემების თეორია ყველა შემთხვევაში უწყვეტი საქმიანობაა. ის არ გამოდის პრეტენზიით, იყოს ერთადერთი სწორი თეორია, თუმცა ის უნივერსალურად არის შედგენილი. მან პასუხი უნდა აგოს ყველაფერზე, რაც საზოგადოებაში ხდება, მაგრამ ის უცილობლად ერთადერთი სწორი კონცეფცია არ არის. ამ თეორიის დაფუძნება დაკავშირებულია პარადოქსებთან. ზუსტად რომ განვმარტო, ჩემი სტილი ირონიულია. ამით მიხდა ვთქვა: ნუ აღმიქვამთ სერიოზულად ან ნუ გამიგებთ ასე სწრაფად.

ჰორსტერი: ნებისმიერისათვის, ვინც ისევე პროდუქტიულია, როგორც თქვენ, ალბათ, არ არსებობს თავისუფალი დრო ან კიდევ ოჯახური ცხოვრება. თუ შეგიძლიათ ამის შეთავსება?

ლუმანი: როცა დრო მაქვს, ბუნებრივია, მეცნიერების სფეროში ვმუშაობ. რასაც დრო მიაქვს, არის მოგზაურობა, რის შეზღუდვასაც ახლა ვცდილობ. ასევე დროს მართმევს სხვების მოთხოვნილებით სიარული, იმის კეთება, რისი კეთებაც სხვას არ სურს. რაც შეეხება ოჯახს: ჩემი მეუღლე ადრე გარდაიცვალა. ბავშვები, რა თქმა უნდა, მყავს. ისინი ნაწილობრივ ჩემთან ცხოვრობენ. მაგრამ ოჯახი დროის თვალსაზრისით დამამძიმებელ გარემოებად არ უნდა განვიხილოთ. უფრო მნიშვნელოვანია ის, რომ მოცემულ მომენტში ადამიანებმა მართალი სიტყვა უთხრან ერთმანეთს, ვიდრე საათობით ერთად ისხდნენ. ინტერესებიც იმდენად განსხვავებულია, რომ ძალიან ცოტა რამ არის, რასაც ადამიანები ერთად გააკეთებდნენ. ჩვენ ზოგჯერ თვითმფრინავით ერთად ვმგზავრობთ. მე ჩემს ქალიშვილთან ერთად სანკტ-პეტერსბურგში ვიყავი. ნორვეგიაშიც გახლდით და გემით

²⁷ იოზეფ ალოის შუმპეტერი (1883-1950) – ავსტრიელი ეკონომისტი. ეკონომიკაში შემოიტანა ცნებები: „შემოქმედი მენარმე“ და „შემოქმედებითი ნგრევა კონკურენციის მეშვეობით“.

ტრომსოდან ტრონდჰაიმამდე ვიმგზავრეთ. ჩემს ვაჟებთან იორგთან და კლემენსთან ერთად მეხიკოში ვიყავი. უნდა გავითვალისწინოთ ის, რომ მე და ჩემს ვაჟებს განსხვავებული ინტერესები გვაქვს, უფრო მეტი საერთო მაქვს ქალიშვილთან. კლემენსს, როგორც ექიმს, მექსიკაში აუცილებლად სურდა ჩიაპის ტომის ინდიელების ხილვა და, ამ მიზნით, მარტო გაემგზავრა მათ სანახავად. მე კი მეხიკოში დავბრუნდი. ხოლო მომდევნო წელს, როცა იორგთან ერთად მეხიკოში ვიყავი, გუადალახარის უნივერსიტეტის საპატიო დოქტორის ხარისხი მივიღე. ამას მოჰყვა მიპატიუება სადილზე. როცა იორგმა ეს შენიშნა, მომდევნო თვითმფრინავზე აიღო ბილეთი, დაიქირავა მანქანა და მარტომ გააგრძელა მოგზაურობა.

ოჯახში მნიშვნელოვანი არის ის, რომ ოჯახის წევრებს საკმარისი გაგება ჰქონდეთ იმისა, რასაც სხვები აკეთებენ და რაც საყოველთაო იდილიას ემსახურება.

თარგმნა ემზარ ჯგერენაიამ

ნიკლას ლუმანის სისტემების თეორია¹

სისტემების თეორიის სოციოლოგიასთან დაკავშირების იდეა ახალი არ არის,² მაგრამ ყველაზე მეტად გერმანელი სოციოლოგის ნ. ლუმანის მიერ შექმნილმა სისტემების სოციოლოგიურმა თეორიამ მიიპყრო სამეცნიერო წრეების ყურადღება. დღეს მეტ-ნაკლებად ცნობილი უნივერსიტეტების სოციოლოგიის ფაკულტეტების კურიკულუმებში, კლასიკური და თანამედროვე ავტორების გვერდით, აუცილებლად იპოვით ნ. ლუმანის სახელს.

ნიკლას ლუმანი 1927 წელს ქალაქ ლუნებურგში დაიბადა. 1946-1949 წლებში ფრაიბურგში იურისპრუდენციას სწავლობდა. სწავლის დამთავრების შემდეგ 1959-1962 წწ. ის პრაქტიკულ (ძირითადად ბიუროკრატიულ) საქმიანობას ეწეოდა სხვადასხვა სახელმწიფო თანამდებობაზე. 1960-61 წწ. ლუმანმა სტიპენდია მიიღო და სწავლა ჰარვარდში გააგრძელა, სადაც მან ტალკოტ პარსონსი გაიცნო. გერმანიაში დაბრუნების შემდეგ ლუმანი შპეიერში მართვის მეცნიერებას დაეუფლა. 1965 წ. ის ჰელმუტ შელსკიმ დორტმუნდში სოციალური კვლევების ცენტრის ერთ-ერთი განყოფილების ხელმძღვანელად მიიწვია. 1966 წელს მიუნსტერის სამართლისა და სოციალური მეცნიერებების ფაკულტეტზე მან დაიცვა დისერტაცია (პრომოცია, ჰაბილიტაცია ერთ წელიწადში). 1968-1993 წლებ-

¹ ნ. ლუმანის თეორია 1999 წლიდან მოყოლებული შეტანილია ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციალური მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ფაკულტეტის კურიკულუმში. 2001 წ. ჩვენ გამოვაქვეყნეთ სტატია „ნ. ლუმანის სოციოლოგიური კონცეფცია – ახალი პარადიგმა სოციოლოგიაში“ (იხ. ჟურნალი „ენა და კულტურა“ № 2, 2001, გვ. 129-136). 2007 წელს ამავე უნივერსიტეტში გამართულ სემინარებზე დავამუშავეთ ლუმანის ლექციების კურსი, კერძოდ, N. Luhmann, Einführung in die Theorie der Gesellschaft, Dirk Boecker (Hg.) Carl-Auer Verlag, Heidelberg, 2005. წინამდებარე სტატია მოიცავს სემინარებზე დამუშავებულ მასალას და, ძირითადად, ლუმანის ინტერპრეტაციორებს – ჰორსტერსა და ტრაიბელს – ეყრდნობა, ამდენად, ჩვენს სტატიას არა აქვს ლუმანის თეორიის ორიგინალური ინტერპრეტაციის პრეტენზია).

² სოციოლოგიის სისტემების თეორიასთან დაკავშირების ლუმანამდელ მცდელობებს შორის ერთ-ერთი პირველია ვალტერ ბაკლის მცდელობა. იხ. Buckley, Walter, Sociology and Modern Systems Theory. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall. Buffalohead, W. Roger, 1967. ასევე აღსანიშნავია კენეტ ბეილის წვლილი ამ საქმეში. იხ. Bailey, Kenneth D. Globals, Mutables and Immutables: An Alternative Approach to Micro/Macro Analysis. Paper presented at the meetings of the American Sociological Association, Chicago, Illinois, 1987.

ში იყო ბილფელდის უნივერსიტეტის სოციოლოგიის კათედრის გამგე. ნ. ლუმანი 1998 წლის 11 ნოემბერს გარდაიცვალა ოერლინგჰაუსში, ბილფელდთან ახლოს.

ნ. ლუმანის სამეცნიერო კარიერა მეცნიერისათვის ტიპიური არ არის (მხედველობაში გვაქვს სახელმწიფო თანამდებობებზე ხანგრძლივი მუშაობა და შემდეგ წარმოდგენილი კარიერა და აღიარება სამეცნიერო წრეებში), ასევე ფრიად საყურადღებოა მისი შრომის ნაყოფიერება: ოცზე მეტი მონოგრაფია (მისი ერთ-ერთი ბოლო შრომა „საზოგადოების საზოგადოება“ 1164 გვერდს მოიცავს).

ანეტე ტრაიბელი ლუმანს „სკეპტიკური თაობის“ წარმომადგენლად მიიჩნევს³. მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ამერიკულ საოკუპაციო ბანაკში ყოფნამ, სადაც სხვა ტყვეებთან ერთად მასაც არ ეპყრობოდნენ საერთაშორისო ნორმების შესაბამისად, გარკვეულად განსაზღვრა ლუმანის მსოფლმხედველობა (იხ. დ. ჰორსტერის ინტერვიუ ნ. ლუმანთან). კერძოდ, მისთვის ნათელი გახდა, რომ ამა თუ იმ პოლიტიკური რეჟიმის „კეთილის“ ან „ბოროტის“ ცნებებით აღწერა მხოლოდ ნაიფურობაა. ამერიკული საოკუპაციო რეჟიმით იმედგაცრუებამ და უკმაყოფილებამ ლუმანს ფორმალური ზეპული, მშრალი მეცნიერების სასარგებლოდ გააკეთებინა არჩევანი – იგი იურისპრუდენციის სწავლას იწყებს. თუმცა, როგორც ამას ქვემოთ ვნახავთ, იურისპრუდენცია ლუმანისათვის საკმარისი არ აღმოჩნდა მისთვის საინტერესო პრობლემებზე პასუხის გასაცემად.

1968 წლის აპრილში, იმ დროს, როცა ევროპაში სტუდენტური მოძრაობა კულმინაციას აღწევდა, ფრანკფურტში გერმანელი სოციოლოგების მე-16 ყრილობა მიმდინარეობდა. ყრილობაზე პლენარულ სხდომებს უძღვებოდნენ ახალგაზრდა (39 წლის), მაგრამ უკვე საკმარისად ცნობილი სოციოლოგი, გერმანიის სოციოლოგიური ასოციაციის თავმჯდომარე რალფ დარენდორფი და ამ თანამდებობაზე მისი წინამორბედი, 65 წლის თეოდორ ადორნო. ყრილობის ძირითადი კითხვა ასე იყო ფორმულირებული – „გვიანდელი კაპიტალიზმი თუ ინდუსტრიული საზოგადოება?“ განიხილებოდა საკითხი: რომელი ცნება ასახავს უფრო ზუსტად დასავლური საზოგადოების ბუნებას: „გვიანდელი კაპიტალიზმი“ თუ „ინდუსტრიული საზოგადოება“. ამ ყრილობაზე ძირითადად მაკროსოციოლოგიური თეორიები იყო წარმოდგენილი. დომინირებდა კრი-

³ ტერმინი „სკეპტიკური თაობა“, რომელიც საკმაოდ ხშირად გამოიყენებოდა 50-იანი და 60-იანი წლების სამეცნიერო დისკუსიაში, ჰელმუტ შელსკიმ შემოიტანა. იგი ამ ტერმინით აღნიშნავდა 50-იანი წლების მოზარდების თაობას, რომელთა ქცევაც ზრდასრული თაობის ქცევას ჰგავდა. მოზარდებს გამოარჩევდა არაპოლიტიკური თანხმობა დემოკრატიისადმი და ძალზე ორიენტირებულნი იყვნენ პროფესიულ წინსვლასა და კარიერაზე. (იხ. Annette Treibel, Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart, 5., aktualisierte und verbesserte auflage. Leske+Budrich. Opladen 2000. S.23

ტიკული, ნეომარქსისტული მიდგომა. სწორედ აქ, ერთ-ერთ არცთუ ისე მნიშვნელოვან სექციაზე, მოხსენებით გამოვიდა ნიკლას ლუმანი და ისაუბრა სისტემების თანამედროვე თეორიაზე, როგორც საზოგადოების ანალიზის ფორმაზე. ამ დროიდან მოყოლებული იზრდება ინტერესი ლუმანის სოციოლოგიური კონცეფციისადმი.

ლეგიტიმაცია პროცესის მეშვეობით

1964 წელს გამოდის ლუმანის წიგნი „ფორმალური ორგანიზაციების ფუნქციები და შედეგები“ (*Funktionen und Folgen formaler Organisationen*), სადაც ის ორგანიზაციის მართვის, ორგანიზაციის სამართლებრივი მოწყობისა და ფუნქციონირების საკითხებს განიხილავს. ამ შრომაში ლუმანი ჯერ კიდევ სამართლის სფეროში რჩება, ხოლო 1969 წელს გამოსული შრომა „ლეგიტიმაცია პროცესის მეშვეობით“ (*Legitimation durch Verfahren*) აღნიშნავს ლუმანის გადასვლას სამართლის სფეროდან სოციოლოგიაში. ამ შრომის მთავარი თეზისი ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს: პოლიტიკურ, იურიდიულ და ბიუროკრატიულ სისტემაში გადაწყვეტილებების მიღების მექანიზმი, მიღებული გადაწყვეტილების გაზიარება მთელი ორგანიზაციის მიერ ვერ აიხსნება პოლიტიკური ან კიდევ ფილოსოფიური ანალიზის მეშვეობით. პოლიტიკური და ფილოსოფიური ხასიათის ახსნებს ლუმანი „წინარესოციოლოგიურს“ (სოციოლოგიამდელს) უწოდებს.

გადაწყვეტილებების მიღების პროცესში მნიშვნელოვანია ტექნიკური მხარე, ანუ გადაწყვეტილების გაზიარების პროცესის მსვლელობა. გადაწყვეტილების გაზიარება ლუმანს ესმის, როგორც ლეგიტიმაციის ბოლო ნერტილი. მას აინტერესებს, თუ როგორ მიდიან თანამოქალაქეები, მაგალითად, სასამართლო თუ ბიუროკრატიული გადაწყვეტილების აღიარებამდე. პროცესში მონაწილე ინდივიდები (ლუმანის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ფსიქოლოგიური სისტემები“ ან კიდევ „პიროვნული სისტემები“) მნიშვნელობას პიროვნების ფსიქოლოგიურ სტრუქტურას და პიროვნულ ხასიათს კი არ ანიჭებენ, არამედ ყურადღებას ამახვილებენ ამა თუ იმ გადაწყვეტილების ინსტიტუციონალიზაციის ხარისხზე, ანუ საკითხს შემდეგნაირად აყენებენ: რამდენად ლეგიტიმურია ესა თუ ის გადაწყვეტილება? რამდენადაა იგი გაზიარებული საზოგადოების მიერ? მაგალითად, როცა საქმე ეხება სასამართლოში დაპირისპირებულ მხარეებს, დავაში მონაწილენი არა მოსამართლის ფსიქოლოგიურ კონსტიტუციაზე, არამედ სასამართლო პროცესის (პროცედურების) რიგითობაზე, საკუთარი პრობლემების განზოგადების შესაძლებლობაზე, ანუ, ლუმანის სიტყვებით, ლეგიტიმურობის გენერალიზაციაზე ფიქრობენ.

6. ლუმანს გადაწყვეტილებების ლეგიტიმაცია ესმის, როგორც დასწავლის ინსტიტუციონალიზებული პროცესი, რომელშიც მრავალი პი-

როვნება, როგორც როლის მატარებელი, ფუნქციონალურად მონაწილეობს. გადანყვეტილების მიღების ამ პროცესს მონაწილეთა მოლოდინი ყოველთვის შეესაბამება. გამომდინარე აქედან, ლუმანის აზრით, სოციალური პროცესების ანალიზისას საკმარისი არ არის იურიდიული კონცეფციები და კანონები.

ამა თუ იმ გადანყვეტილების სამართლიანობა ლუმანს არ აინტერესებს, რადგან საზოგადოებრივი ნორმები თუ იურიდიული დადგენილებები, ან კიდევ ტრადიციები არაფერს გვეუბნებიან სამართლებრივ თუ მართვით აქტებზე.

სასამართლო პროცესის მონაწილეებს ლუმანი იკვლევს იმ როლებთან მიმართებაში, რომელიც მხარეებს აქვთ აღებული. ამ მიზნით ის იყენებს გეორგ ჰერბერტ მიდის მიკროსოციოლოგიურ ანალიზს, თუმცა ამას ის მუდამ თანამედროვე საზოგადოების მაკროსტრუქტურის გათვალისწინებით აკეთებს. თანამედროვე საზოგადოებას, მის მაკროსტრუქტურას კი, ლუმანის აზრით, ორი ძირითადი ნიშანი ახასიათებს: კომპლექსურობა და ფუნქციონალური დიფერენციაცია.⁴

კომპლექსურობა და ფუნქციონალური დიფერენციაცია: თანამედროვე საზოგადოების ძირითადი ნიშანი

ლუმანის თანახმად, თანამედროვე საზოგადოების ძირითადი ნიშანი გადაჭარბებული კომპლექსურობაა. ამის შესახებ ლუმანი ჯერ კიდევ 60-იან წლებში გამოცემულ შრომებში მიუთითებდა. კომპლექსურობა ნიშნავს მრავალფენიანობას. თანამედროვე საზოგადოება მაღალი ინდუსტრიულია და მის ყველა სფეროში მეცნიერებაა შეჭრილი. საზოგადოების ფუნქციონირების წესი და სტრუქტურა სხვადასხვა დონეზე ერთმანეთშია გადახლართული, თუმცა სისტემის ყველა ელემენტს არ შეუძლია ერთმანეთთან დაკავშირება „ინდივიდებისათვის მოქმედებისა და განცდის ყოველთვის მეტი შესაძლებლობა არსებობს, ვიდრე მისი აქტუალიზება შესაძლებელი“⁵.

კომპლექსურობის ცნებაში ლუმანი აერთიანებს ყველაფერ იმას, რაც, ჩვეულებრივ, მოდერნულობის ცნებაშია ნაგულისხმევი. მოდერნულ საზოგადოებაში სოციალური სტრუქტურა უფრო ჰეტეროგენულია, ვიდრე ტრადიციულში. მოდერნული საზოგადოებისათვის „ზევით“ და „ქვევით“ სტრუქტურები უკვე მკვეთრად გამიჯნული არ არის. ინდუსტრიალიზაციის და შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების შედეგად წარმოებისა და მოხმარების სფერო გაფართოვდა, განათლების დონე, მობილურობა გაიზარდა, კერპების და ღმერთების რწმენა მეცნიერების რწმენით შეიცვალა.

⁴ იხ. Annette Treibel, Einführung in soziologischen Theorien der Gegenwart. 5. Aufgabe, Leske+Budrich, Opladen, 2000, გვ.25

⁵ Luhmann, N. Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Habermas/Luhmann, 1971, S. 25

მეორე მხრივ, თანამედროვე ადამიანი, სწორედ ამ „შესაძლებლობის სიჭარბის გამო“, უფრო და უფრო დამოკიდებულია ორიენტაციის საშუალებებზე, ნესრიგზე, ასევე მანქანებზე, რომლებიც მას რეალობის წინასწარ სტრუქტურირებაში ეხმარება. ეს მოვლენა აუცილებელს ხდის კომპლექსურობის რედუქციას და, ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ კომპლექსურობა თანამედროვე საზოგადოების მთავარი თვისებაა, ხოლო მისი რედუქცია – თანამედროვე საზოგადოების, შესაბამისად, სოციალური თეორიის მთავარი ამოცანა.

კომპლექსურობა თანამედროვე საზოგადოების მეორე ნიშანს, ფუნქციონალურ დიფერენციაციას უკავშირდება. ფუნქციონალური დიფერენციაცია გულისხმობს საზოგადოების განსხვავებული სუბსისტემების (როგორცაა ეკონომიკა, პოლიტიკა, მეცნიერება და ა.შ.) მზარდ სპეციალიზაციასა და გადიფერენცირებას.

თანამედროვე დასავლური საზოგადოების ფუნქციონალური დიფერენციაცია არის ის ნიშანი, რომელიც თანამედროვე დასავლურ საზოგადოებას ადრე არსებული საზოგადოებებისაგან განასხვავებს. არქაისტული/ტრადიციული საზოგადოებებისათვის ტიპური იყო სეგმენტარული დიფერენციაცია, რაც ნიშნავს იმას, რომ არსებობდა მცირე განსხვავებები სხვადასხვა პროფესიათა შორის, განვითარების მომდევნო ეტაპზე განსხვავების ხაზი საზოგადოების მალალ, საშუალო და დაბალ ფენებზე დაყოფაზე გადიოდა. საზოგადოების ამგვარი დიფერენციაცია ლუმანს საინტერესოდ არ მიაჩნია. დიფერენციაციის ლუმანისეული პერსპექტივა პორიზონტალურია. მისი აზრით, თანამედროვე საზოგადოების ნიშანი არის არა იერარქიულობა (კლასობრივი თუ ფენობრივი სტრუქტურა), არამედ ფუნქციები/ფუნქციური დიფერენციაცია. იმანუელ ვალერსტაინის მსგავსად, ლუმანი დიფერენციაციის კიდევ ერთ ფორმას შემოიტანს, კერძოდ, განსხვავებას ცენტრსა და პერიფერიას შორის (განსხვავებას მდიდარ და ღარიბ რეგიონებს შორის, პირველ და მესამე სამყაროს შორის).

თანამედროვე საზოგადოება ფუნქციონალურად დიფერენცირებულია. ჯერ კიდევ წარმოდგენილია (ვერტიკალური) სტრატეფიკაცია, მაგრამ მისი მნიშვნელობა სულ უფრო და უფრო მცირდება. თანამედროვე საზოგადოების ფუნქციონალური გადიფერენცირების ხარისხი, ლუმანის აზრით, საზოგადოებრივი პროგრესის გადამწყვეტი კრიტერიუმია. ამას გარდა, კომპლექსურობა და ფუნქციონალური დიფერენციაცია ერთმანეთზეა დამოკიდებული. ფუნქციონალური დიფერენციაციის გარეშე არანაირ კომპლექსურობას არ ექნებოდა ადგილი.

კომპლექსურობა და ფუნქციონალური დიფერენციაცია, თანამედროვე საზოგადოების ანალიზის ლუმანისეული ცნებები, საშუალებას

⁶ იმანუელ ვალერსტაინი დაიბადა 1930 წ. ნიუ იორკში. სწავლობდა კოლუმბიის უნივერსიტეტში. აქვე დაიცვა დისერტაცია და ასწავლიდა სოციოლოგიის ფაკულტეტზე. ითვლება თანამედროვეობის წამყვან სოციოლოგად.

გვაძლევს დავადგინოთ, რომ ლუმანი თავის სისტემების თეორიას სულ სხვა წონას აძლევს, ვიდრე ტალკოტ პარსონსი.⁷

გამიჯვნა პარსონსისაბან: სტრუქტურულ-ფუნქციონალური ანალიზიდან ფუნქციონალურ-სტრუქტურული ანალიზისაკენ

სტრუქტურულ-ფუნქციონალური ანალიზის ფუძემდებლად ამერიკელი სოციოლოგი ტალკოტ პარსონსი (1902-1979) ითვლება. პარსონსი სტრუქტურულ ფუნქციონალურ კონცეფციას 30-იან წლებში ქმნის. 1937 წელს გამოდის მისი მთავარი შრომა თქვე შტრუცტურე ოფ შოციალ ცტიონ. მარქსის, ვებერის თუ ელიასისაგან განსხვავებით, ის საზოგადოების განვითარების ამა თუ იმ ეტაპის აღწერისათვის სპეციალურ თეორიას კი არ ქმნის, არამედ აგებს უნივერსალური გამოყენების, უნივერსალური მნიშვნელობის მქონე თეორიას და მაღალაბსტრაქტულ ცნებათა ჩარჩოს.

პარსონსი ცალკეული სისტემების სტაბილურობას ისტორიულად განიხილავს. მისი თეორიის თანახმად, სისტემას გარკვეული ცენტრალური სტრუქტურა გამოავლენს. სისტემა დაინტერესებულია ამ სტრუქტურის შენარჩუნებით. ლუმანი თავის თეორიაში სარგებლობს პარსონსის ამ დებულებით.

ლუმანი იზიარებს პარსონსის სხვა დებულებასაც. კერძოდ, პარსონსის მსგავსად, მას პრეტენზია აქვს, ააგოს მაღალკომპლექსური, ცალკეული საზოგადოებებისაგან დამოუკიდებელი თეორიული მოდელი.

ძირითადი განსხვავება პარსონსსა და ლუმანს შორის სტრუქტურისა და ფუნქციის კატეგორიებისადმი განსხვავებული წონის მინიჭებაში უნდა ვეძებოთ. ეს კარგად ჩანს თუნდაც ლუმანის თეორიის სახელწოდებაში. ლუმანი საკუთარ კონცეფციას „ფუნქციონალურ-სტრუქტურულ ანალიზს“ უწოდებს, ხოლო პარსონსი – „სტრუქტურულ-ფუნქციონალურ ანალიზს“. ეს არ არის უბრალოდ სიტყვათა თამაში. სახელწოდებებში კარგად ჩანს, რა არის პრიორიტეტული პარსონსისათვის და რა ლუმანისათვის. პარსონსთან უპირატესობა აქვს სტრუქტურის ცნებას, ლუმანთან კი ფუნქციის ცნებას. „თანამედროვე საზოგადოებები, როგორც ფუნქციონალურად დიფერენცირებული სისტემები, ყველა ადრე არსებული ძველი საზოგადოებებისაგან განსხვავებით... დანაწევრებულია არა სოციალურ-რანგობრივად, არამედ ისეთ ფუნქციონალურ სფეროებად, როგორებიცაა პოლიტიკა, აღზრდა, სამართალი, მეცნიერება, რელიგია და ა.შ.“⁸ ლუმანთან

⁷ nb. Annete Treibel, Einführung in soziologischen Theorien der Gegenwart, 5.Aufgabe, Leske+Budrich, Opladen, 2000, გვ.25-27

⁸ Luhmann, Soziologie für unsere Zeit-seit Max weber. Methodenbewußtsein und Grenzerfahrung einer Wissenschaft. In: Martin Meyer(Hg.):Wo wir stehen. DreiBig Beiträge zur Kultur der Moderne. München/Zürich 1988, S.58

პარსონსისაგან განსხვავებულია სისტემის გაგებაც. პარსონსისათვის სისტემა განსაზღვრულია მისი ნაწილებით და დამოკიდებულია მათზე, შესაბამისად, პარსონსისათვის მთელისა და ნაწილების ურთიერთმიმართება ცენტრალური საკითხია. მთელი საზოგადოებრივი სისტემა, პარსონსის თანახმად, იყოფა პიროვნულ, სოციალურ და კულტურულ სისტემებად. ლუმანი არ საუბრობს სისტემის ნაწილებზე და სისტემის შენარჩუნების გადაუდებელ და საჭირო ამოცანებზე. ლუმანს მხოლოდ სისტემათა ფუნქციონირების საკითხი აინტერესებს. მას შემოაქვს გარემოს ცნება, რაც პარსონსთან არ გვხვდება. ლუმანისათვის უმნიშვნელოა ასევე საკითხი საზოგადოების ღირებულებათა სისტემის შესახებ და საზოგადოებრივ ნორმათა კონსენსუსის პრობლემა (ჰაბერმასი), აგრეთვე საზოგადოების განვითარების, პროგრესის პერსპექტივა. პროგრესის ერთადერთი კრიტერიუმი, რომელიც ლუმანს საინტერესოდ მიაჩნია, კომპლექსურობაა.

გამიჯვნა კრიტიკული თეორიებისაგან: სოციოლოგიური განმანათლებლობა

„სოციოლოგიური განმანათლებლობა“, კათედრის გამგის თანამდებობაზე არჩევასთან დაკავშირებული ლუმანის საჯარო ლექციის თემა⁹, შემდგომში მისი ექვსტომეულის საერთო სათაური გახდა. ამ საჯარო ლექციაში მან პრაქტიკულად სოციოლოგიის მეცნიერების საკუთარი პროექტი წარმოადგინა. იგი არ ცდილობდა სოციოლოგიის ადგილი განესაზღვრა საზოგადოებაში, ის არ ლაპარაკობდა (როგორც ამას ჩვეულებრივ სოციოლოგები ვაკეთებთ ხოლმე) იმის შესახებ, „თუ როგორ არის საქმის რეალური ვითარება“, „როგორ უნდა გადავჭრათ რიგი პრობლემა“, „როგორ უნდა გამოიყურებოდეს მომავალი საზოგადოება“ ან კიდევ „როგორ მიიღწევა ეს უკეთესი მომავალი“, არამედ იგი განიხილავდა „ადამიანური უნარების გავრცობა-გაფართოებას“, სამყაროს კომპლექსურობის გაგებასა და კომპლექსურობის რედუცირებას.¹⁰

„განმანათლებლობას“, ჩვეულებრივ, უკავშირებენ მე-18 საუკუნის ევროპაში წარმოშობილ პოლიტიკურ და ფილოსოფიურ მოძრაობას, რომელიც გონებისა და რაციონალობის პრინციპებიდან გამოდიოდა. ამ პრინციპებს დაყრდნობილი სოციოლოგია საკუთარ მიზანს საზოგადოების პოლიტიკური და ეკონომიკური ინსტიტუტების კრიტიკაში ხედავდა. ლუმანისათვის ამგვარი სოციოლოგიის პროექტი მიუღებელია. მისი აზრით, სოციოლოგიის ამოცანა ამა თუ იმ საზოგადოების მანკიერების მხილება კი არ უნდა იყოს, არამედ გადაჭარბებული კომპლექსურობის

⁹ ეს საჯარო ლექცია შედგა 1967 წელს მიუნსტერში.

¹⁰ Luhmann, Soziologische Aufklärung, 6 Bd., Opladen, Westdt. Verlag 1970, S.67

გაგება და რედუცირება. ამდენად, კრიტიკული თეორია (მათ შორის ჰაბერმასის კონცეფცია) ლუმანისათვის პრინციპულად მიუღებელია. მთელი ფრანკფურტის სკოლა სწორედ საზოგადოების (კაპიტალიზმის) კრიტიკით იყო დაკავებული. საზოგადოების მიმართ კრიტიკულ სოციოლოგიურ კონცეფციებს ლუმანი, განსხვავებით „განმენდილ განმანათლებლობაზე“ დაფუძნებული საკუთარი თეორიისაგან, „წინარე სოციოლოგიურ“ (სოციოლოგიამდელ) თეორიებს უწოდებს.

საზოგადოების მანკიერების მხილებაზე ორიენტირებულ განმანათლებლობას (და მსგავს „ფაქტორულ თეორიებს“ – ნიკლას ლუმანის ტერმინია) ლუმანი სისტემის ცნებით ემიჯნება. ლუმანის თანახმად, მხოლოდ სისტემებს შეუძლიათ „იყვნენ განმანათლებლობის მედიები და არა თავისუფალ დისკუსიაში მყოფ პუბლიკას.“¹¹

სოციოლოგიური განმანათლებლობა ლუმანისათვის უბრალოდ პრაქტიკაზე ორიენტაცია კი არ არის, არამედ სოციოლოგიური ცოდნისა და მეთოდის კრიტიკაა. ლუმანისათვის მიუღებელია სოციოლოგიის გატაცება კლასიკოსების კომენტარებით, რასაც, როგორც ლუმანი აღნიშნავს, შედეგად მოჰყვა ის, რომ 100 წლის მანძილზე სოციოლოგიაში არაფერი მნიშვნელოვანი არ მომხდარა.¹²

სისტემის ფორმირების დონეები: ინტერაქცია, ორგანიზაცია, საზოგადოება

ლუმანის თანახმად, საზოგადოებები დანანეერებულნი არიან სისტემებად და ქვესისტემებად. შრომაში *Soziale Systeme. Grundriß einer Allgemeinen Theorie* (Frankfurt/M 1984) ის დანერგებით განიხილავს სისტემის არსსა და რაობას. თვით ლუმანი ამ შრომას ყველაზე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა. არსებითად აქ არის დამუშავებული სისტემების თეორია.

სისტემის შესახებ კონცეფციებში, ლუმანის თანახმად, განვითარების სამი ფაზა შეიძლება გამოვყოთ.

პირველი ფაზისათვის დამახასიათებელია მთელისა და ნაწილის პარადიგმა. მთელი (სისტემა) უფრო მეტია, ვიდრე მისი ნაწილები იმ აზრით, რომ ნაწილების გადაჯაჭვით, მათი დაკავშირებით (მთელის სახით) ახალი რეალობა იქმნება. ამ წარმოდგენამ ნაწილისა და მთელის ურთიერთობაზე ემილ დიურკჰაიმთან შემდეგი სახე მიიღო: ამ თუ იმ სა-

¹¹ „თავისუფალ დისკუსიაში მყოფი პუბლიკა“ იურგენ ჰაბერმასის ცნობილი შრომის – *Strukturwandel der Öffentlichkeit*-ის თემას წარმოადგენდა. ამ ორი მოაზროვნისა და რადიკალურად განსხვავებული მოსაზრებები გადმოცემულია მათ ერთობლივ ნივთში: Luhmann/Habermas: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie- Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt/M. 1971

¹² იხ. Annette Treibel, *Einführung in soziologischen Theorien der Gegenwart*. 5. Aufgabe, Leske+Budrich, Opladen, 2000, გვ.29

ზოგადობაში მოსახლეობის ოდენობას განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს ახალი სოციალური ფაქტების (ნორმების, ჩვეულებების, ურთიერთობათა ფორმების) წარმოშობისთვის.

მეორე ფაზაში ბატონობდა სისტემისა და გარემოს პარადიგმა. ეს ფაზა შინაარსობრივად შეესაბამება სისტემის ცნების გაგებას, როგორც ეს ესმოდა პარსონსს. შეხედულებამ სისტემების გარემოსაგან გამიჯვნის მეშვეობით კონსტრუირების შესახებ, დაბადა კითხვა სისტემასა და გარემოს შორის გაცვლის პროცესის ხასიათის შესახებ. შედეგად ინპუტის და ოუტპუტის ცნებებმა ღია და სოციალური სისტემების ანალიზისათვის ცენტრალური მნიშვნელობა შეიძინა.

მესამე ფაზაში გამოიყოფა აუტოპოეზისური თუ თვითრეფერენციული სისტემების პარადიგმა. მის ფორმირებას ბიძგი მისცა ბიოლოგიაში ცოდნის გაფართოებამ. აუტოპოეზისის ცნება ბიოლოგიაში ჩილელმა ბიოლოგებმა უმბერტო მატურანამ და ფრანჩესკო ჯ. ვალამ 60-იან წლებში შემოიტანეს. თავისი თეორიით სისტემების შესახებ ლუმანი სწორედ ამ მესამე ფაზის წარმომადგენლად უნდა მივიჩნიოთ.

რას გულისხმობს ლუმანი სისტემაში და, შესაბამისად, სოციალურ სისტემაში? როდის შეიძლება სოციალურ სისტემაზე ლაპარაკი? როდისაა იგი მოცემული? ლუმანის აზრით, ეს შესაძლებელია იმ შემთხვევაშიც კი, როცა რამდენიმე პიროვნებას (რაოდენობას არა აქვს მნიშვნელობა) „საზრისის მქონე“, „საზრისიანი“ მიმართება აქვს ერთმანეთთან, ასეთ შემთხვევაში მათი მიმართებები გამიჯვნადია იმ გარემოსაგან, რომელსაც ისინი თვითონ არ განეკუთვნებიან. მაგალითად, ლექცია, როგორც საზრისის მქონე მიმართება ფსიქიკურ სისტემებს („ინდივიდებს“) შორის, სისტემაა. მასთან მიმართებაში ყველაფერი სხვა, ქუჩაში მოძრაობიდან დაწყებული პარლამენტის სხდომით თუ პარლამენტის შენობის წინ საპროტესტო გამოსვლით დამთავრებული, მხოლოდ გარემოა.

ლუმანის თანახმად, სისტემის ცნება ავტომატურად არ უკავშირდება საზოგადოების ცნებას. მანქანაც სისტემაა და მასაც აქვს წესრიგის შინაგანი სტრუქტურა. ლუმანის აზრით, სისტემა განსხვავებული ელემენტების უბრალოდ რელაციის შედეგად არ წარმოიშობა. სისტემას „გარე“ და „შიდა“ განსხვავების სტაბილიზაცია წარმოშობს. მაგალითად, ოჯახი იმიტომაც არის სისტემა, რომ არსებობს „არაოჯახი“, ანუ ოჯახისაგან განსხვავებული წარმონაქმნი. ის, რაც ოჯახთან მიმართებაში გარემოა, სხვა შემთხვევაში შესაძლოა თვითონ წარმოადგენდეს სისტემას. აქედან ცხადია, რომ სისტემა კომპლექსურობის რედუქციას, მის გამარტივებას ახდენს. საზოგადოება სისტემებისაგან რომ არ შედგებოდეს და სისტემები თავის თავს სხვა სისტემისაგან (გარემოსაგან) ვერ ასხვავებდნენ, შეუძლებელი იქნებოდა ასეთ სამყაროში ცხოვრება, რადგან იგი მეტად კომპლექსური (სამყარო განსხვავებების გარეშე) იქნებოდა.

სისტემის საზღვრები მკაფიოდ დადგენილია. ჩვენ ყოველთვის შეგვიძლია ვთქვათ, რა არის, მაგალითად, სარეცხი მანქანა და რა არ არის იგი. ასეა სოციალური სისტემის შემთხვევაშიც. ოჯახს ადვილად გამოვარჩევთ იმისგან, რაც ოჯახს, როგორც სიტემას, არ განეკუთვნება.

სისტემის გარეთ არის „გარემო“. ¹³ იგი „არასისტემაა“. გარემოსთან შედარებით სისტემები გაცილებით ნაკლებად კომპლექსურნი არიან, მაგრამ სისტემის კომპლექსურობის ამალღებით შესაძლებელია გარემოს კომპლექსურობის რედუქცია. ლუმანის აზრით, ადამიანი, ინდივიდი, პიროვნება სისტემაა, ამიტომ იგი ამ ცნებებით არ სარგებლობს და მის ნაცვლად იყენებს ცნებას „ფსიქიკური სისტემა“. ფსიქიკური სისტემა და სოციალური სისტემა მსგავსია, რადგან ორივე იყენებს საზრისს, სწორედ ამით განსხვავდებიან ისინი მანქანა-სისტემებისაგან (სისტემის ცნების შესახებ იხ. ქვემოთ).

საზრისი

ლუმანს საზრისი კომუნიკაციის აუცილებელ პირობად მიაჩნია. საზრისი არის განცდის გადამუშავების ფორმა. „საზრისის მიცემა-მინიჭება“ ხდება არა საზოგადოებრივ, არამედ ფუნქციონალურად დიფერენცირებული სისტემის დონეზე. საზრისის მიცემა-მინიჭებით შესაძლებლობების გამორიცხვა ხდება. ადგილი აქვს „ამ“ საზრისის მიკუთვნებულის „სხვა“ საზრისის მიკუთვნებულისაგან გარჩევას, შესაბამისად, კომპლექსურობის რედუქციას. ლუმანის თანახმად, ინტერაქციაში და კომუნიკაციაში შედიან მხოლოდ საერთო საზრისის მქონე სისტემები.

საზრისის ცნება საკმარისად თემატიზებულია ფილოსოფიასა და სოციოლოგიაში. მოქმედების სოციოლოგიური თეორია, საზრისის ცნების დამუშავებისას, გამოდის სუბიექტის ცნებიდან. ამ თეორიის თანახმად, სოციალურია მოქმედება, რომელშიც მოქმედი სუბიექტი გარკვეულ საზრისს „დებს“, მაგრამ როგორ შეიძლება საზრისის ცნების გადატანა სისტემების თეორიაში? იურგენ შაბერმასი ამგვარ შესაძლებლობას გამორიცხავს. შაბერმასი მაქს ვებერისა და ალფრედ შუტცის ტრადიციას აგრძელებს, თუმცა, თავის მხრივ, ვებერისა და შუტცის მოსაზრებები საზრისთან დაკავშირებით ერთმანეთს არ ემთხვევა. რასაც ორივე მოაზროვნე გაიზიარებდა და რასაც შაბერმასიც ეთანხმება, არის ის, რომ საზრისი დაკავშირებულია სუბიექტის ცნებასთან. შესაბამისად, შაბერმასის აზრით, საზრისზე საუბარი შეიძლება მხოლოდ სუბიექტთან მიმართებაში; სისტემების თეორიაში ამ ცნების შემოტანა და იმის თქმა, რომ სისტემას აქვს საზრისი, უბრალოდ, მცდარია. საზრისი, ფიქრობს შაბერმასი, წარმოიშობა სუბიექტების მიერ ორმხრივი მოლოდინებისად-

¹³ „გარემოს“ ცნებას ლუმანის კონცეფციაში არაფერი აქვს საერთო ეკოლოგიასთან.

მი იდენტური მნიშვნელობის მინიჭებით. საზრისი, აღნიშნავს ჰაბერმასი, ინტერსუბიექტურობის გარეშე წარმოდგენილია.¹⁴ ლუმანი, თავის მხრივ, საკამათოდ მიიჩნევს ინტერსუბიექტური ერთიანობის ცნებას ჩვენს დროში, სადაც ყოველი ადამიანი „თავისუფალ ალტერ ეგო-დაა“ წარმოდგენილი. ლუმანის აზრით, ადამიანებიც სისტემები არიან, რომლებიც საკუთარ თავს გარემოსაგან მიჯნავენ და, ამგვარად, საკუთარ იდენტობას ინარჩუნებენ. ამიტომაც ლუმანისათვის საზრისის ცნების გადატანა სისტემების თეორიაში სრულებით მისაღებია¹⁵. ამ მოსაზრებას ჰუსერლის კონცეფცია უდევს საფუძვლად. ჰუსერლისათვის ცნობიერება ჩაკეტილი სისტემაა. ის არ არის არც ნერვულ და არც სხვა რომელიმე „რეალურ“ სისტემასთან დაკავშირებული. ლუმანი იზიარებს ცნობიერების სისტემურობის ჰუსერლისეულ კონცეფციას, თუმცა ცნობიერების სისტემის ნერვულ სისტემასთან დაუკავშირებლობის იდეას აბსურდულს უწოდებს. რაც ლუმანისათვის მთავარ განსხვავებას წარმოადგენს, არის ის, რომ ნერვულ სისტემას და ცნობიერების სისტემას განსხვავებული ოპერაციის წესები აქვთ. ჰუსერლი ცნობიერებას ზოგჯერ აღწერს, როგორც „საზრისთა კავშირს“, სადაც გარე სამყაროს საგნები ცნობიერების ფენომენების სახითაა წარმოდგენილი, რასაც ჰუსერლი ნოემას უწოდებს. აქედან დასკვნა: ცნობიერება მხოლოდ ცნობიერების ფენომენებთან, ანუ საკუთარ თავთან არის დაკავშირებული, ცნობიერების ამ მოქმედებას ჰუსერლი ნოეზისს უწოდებს. ლუმანი ამ ორივე ცნების საკუთარ თეორიაში ინტეგრირებას ახდენს: ნოემას ის უწოდებს „სხვის რეფერენციას“, ხოლო ნოეზისს – თვითრეფერენციას. რადგან ლუმანი ოპერაციების პერმანენტულობიდან გამოდის, რომელიც სისტემის შესანარჩუნებლად აუცილებელია, მას თავისუფლად შეუძლია გამოყენება ცნობიერების ნაკადის ჰუსერლისეული კონცეფციისა, რომელიც ცნობიერების ცალკეულ ეპიზოდებს ერთმანეთის მიყოლებით კი არ ალაგებს და ცნობიერებას ცალკეული წარმოდგენების კავშირად კი არ მიიჩნევს, არამედ ცნობიერება ესმის (დროის თვალსაზრისით) როგორც ამ ცნობიერების ცალკეული ეპიზოდების ურთიერთგადაფარვა.

ლუმანი ჰუსერლის ამ მოსაზრებას იზიარებს: „საზრისი არის შესაძლებლობების მიმდინარე აქტუალიზაცია. მაგრამ, რადგან საზრისი შეიძლება იყოს მხოლოდ აქტუალურისა და შესაძლებლობის ჰორიზონტის განსხვავების საზრისი, ყოველი აქტუალიზაცია ყოველთვის მიგვიყვანს მასთან შეერთებადი შესაძლებლობის ვირტუალიზაციისაკენ“¹⁶. საზრისი, მამასადამე, არის ინსტრუმენტი, ენერგია და დინა-

14 Jürgen Habermas, Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie- Was leistet die Systemforschung? Frankfurt M. 1997, S.195

15 Luhmann N. Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in Sozialen Systemen, Tübingen 1968, Neudruck Frankfurt M. 1973, S.10

16 Luhmann, N. Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984, p.100

მიზმი, ან კიდევ აქტი და პოტენცია, რომლის ერთმანეთისაგან გარჩევა ცნობიერებასა და კომუნიკაციის ნაკადში არის შესაძლებელი.

ჩვენს ალქმას, აღნიშნავს ჰუსერლი, მხოლოდ იმის გამო შეუძლია ერთადერთ ფენომენს მიუახლოვდეს, რომ საზრისი იღებს ფუნქციას, სხვა ფენომენები დაჩრდილოს.¹⁷ ამგვარად ნარმოიშობა რედუცირებული საგნობრივი მიმართებები. ჩვენ ვხედავთ რალაც მიმართებებს, მაგრამ იმავდროულად რალაც მიმართებების დანახვა არ ძალგვიძს. რადგან საზრისის ალქმა ყოველთვის ნიშნავს განსხვავების გაკეთებას და ალქმა შესაძლებელია მხოლოდ განსხვავების საფუძველზე, ანუ, როგორც ლუმანი იტყვის, „გარე სამყაროს კომპლექსურობის რედუქციის“¹⁸ მეშვეობით. ამგვარად მოიპოვება შემეცნების ერთგვარი სინათლე, თუმცა ცნობიერების ამგვარ სიცხადეს ყოველთვის თან ახლავს სამყაროს მრავალფეროვნების დაკარგვა. თუმცა ჰუსერლთან ვითარება ოდნავ განსხვავებულია. „საზრისების ერთიანობის“ პოზიციიდან გამომდინარე, ჰუსერლი არ იტყვოდა, რომ სხვა განცდის ყველა შესაძლებლობა იკარგება, პირიქით, ყველა განცდა ნარჩუნდება, მაგრამ მხოლოდ ერთ-ერთი მათგანის წამოწევა ხდება: „ყველა აქტუალური გამოცდილება საკუთარ თავზე მითითებით შესაძლო გამოცდილებაზე მიუთითებს, რომელიც თავად ისევე ახალ შესაძლებლობაზე მიუთითებს და ასე უსასრულოდ“.¹⁹ აქ საქმე ეხება ჰაიდეგერის მიერ მოგვიანებით გამოყენებულ ცნებას „რეფერენციული კონტექსტი“, (Veweisungszusammenhang) რომლის თანახმადაც, საგანი მნიშვნელობას იძენს მხოლოდ რალაც კონტექსტში, ე.ი. სხვა საგნებთან მიმართებაში (აქ ჰაიდეგერი თითქოს სტრუქტურალისტად გვევლინება, რადგან სტრუქტურალიზმიც ობიექტების, საგნების ინდივიდუალიზაციის, ატომიზაციის ნინააღმდეგია). ჰუსერლი, ჰაიდეგერი და ასევე ლუმანი „რეფერენციული კონტექსტის“ და საზრისის ცნებას ანალოგიური მნიშვნელობით იყენებენ. სამყაროს მრავალფეროვნების კომპლექსურობიდან საზრისი, იქნება ეს ცნობიერების თუ კომუნიკაციის ნაკადი, ამოარჩევს სამ განზომილებას – „საგნობრივ განზომილებას“, „დროით განზომილებას“ და „სოციალურ განზომილებას“. საგნობრივ განზომილებაში ადგილი აქვს „ამ საგნისა“ და „სხვა საგნის“ გარჩევას,²⁰ დროით განზომილებაში – „მანამდე“ და „მას შემდეგ“ მიმდევრობის გარჩევას, ხოლო სოციალურ განზომილებაში – „გო“-სა

17 Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Halle, 1913, S. 77

18 Luhmann, N. Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984, S. 176

19 Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Halle, 1913, p. 90 შდრ. Luhmann, N. Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1995, S. 224

20 Luhmann, N. Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984, S. 114

და „ლტერ“-ის განსხვავებას. ამასთან, საზრისის დროითი განზომილება ისეთივეა, როგორც არისტოტელესთან: სივრცული და დროითი მიმდევრობა – „ერთდროულობა“.

ლუმანი აფართოებს საზრისის ცნებას: საზრისს, პირველ რიგში, სელექციის ფუნქცია აქვს. უნდა მოხდეს რეალური და სოციალური სამყაროს შეგრძნებათა (განცდების, გამოცდილების) მრავალფეროვნების ფსიქიკურ სისტემებთან ადაპტაცია. ეს ხდება თვითრეფერენციის მეშვეობით. ჩარლზ ტეილორი, აღფრედ შუტცის მსგავსად, საუბრობს „თვითინტერპრეტაციაზე“.²¹ ორივე ავტორი ამ ცნებაში იმავეს გულისხმობს, რასაც ლუმანი „თვითრეფერენციულობას“ უწოდებს: „თვითრეფერენცია“ ნიშნავს, რომ რომელიმე სისტემის ოპერაციები, თავისი საზრისის შინაარსით, ყოველთვის იმავე სისტემის სხვა ოპერაციებზე მიუთითებენ.“²² ყოველ ოპერაციას სჭირდება საკუთარი რეფერენციის ჩარჩო, რომელშიც ის არის მოქცეული. ფსიქიკური სისტემების შემთხვევაში, ასეთ ჩარჩოს წარმოადგენს ცნობიერების ოპერაციები, რომლებიც ერთმანეთთან დაკავშირებულ ქსელს წარმოადგენენ და ერთმანეთზე არიან მიმართულნი. ყოველმა ფსიქიკურმა სისტემამ იცის ამის შესახებ, რადგან ფსიქიკურ სისტემას შეუძლია საკუთარ ფსიქიკურ ოპერაციას დააკვირდეს. ფსიქიკურ სისტემას აქვს უნარი, ჰქონდეს წარმოდგენა საკუთარ თავზე, იმაზე, თუ ვინ არის თვითონ და რას აკეთებს, ასევე შეუძლია ცნობიერების მოვლენები მეორე საფეხურზე აიყვანოს, რათა საკუთარი თავი დისტანცირებულად დაინახოს და ინტერპრეტაცია მოახდინოს. ამ მოვლენას ამერიკელი სოციოლოგი ჰარი ფრანკფურტი სეცონდ-ორდერ-დესირე-ს უწოდებს.²³ ეს პროცესი, რომელიც ფსიქიკურ სისტემაში მიმდინარეობს, რედუცირებულად ასე შეიძლება აღწეროს: „მან იცის, რა არის ეს, მხოლოდ იმით, რომ იცის, რა არის ეს“.²⁴

საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ აღმოცენდება საზრისი, განხილულია აღფრედ შუტცთან. შუტცი უპირისპირდება მაქს ვებერს. ვებერის თანახმად, მოქმედების საზრისი მოქმედების მოტივით აიხსნება. შუტცი მიიჩნევს, რომ მოტივზე მითითება არავითარ შემთხვევაში არ წარმოადგენს ნაგულისხმევი საზრისის ბოლო სტრუქტურას: „მოქმედი თავის მოქმედებას „უსიტყვოდ“ აძლევს საზრისს, მისთვის ის სიტყვის საკუთრივი მნიშვნელობით თავისთავად ცხადია... ეს არ გვაძლევს უფლებას ვთქვათ, რომ მოქმედის „ნაგულისხმევი საზრისი“ წინასწარ უნდა

21 Taylor, Ch. Negative Freiheit? Zur Kritik neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/M. 1988, S. 9

22 Luhmann, N. Schorr Karl Eberhard, Reflexionsprobleme im Erziehungssystem, Frankfurt /M. 1988, S.8

23 Frankfurt, H.G. Willensfreiheit und Begriff der Person, in Peter Bicri (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, Königstein/Ts. 1981, S. 287-302

24 Luhmann, N. Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984, S. 357

იყოს მოცემული".²⁵ შუტცის თანახმად, მოქმედი სუბიექტი საკითხის დასმას, საკუთარი მოქმედების საზრისის და მოქმედების მოტივების შესახებ საზრისების ურთიერთმიმართებას, საკუთარი საზრისიანი მოქმედების საზრისიან საფუძველზე დაფიქრების შემდეგ შეძლებს. აქ საქმე ისევეა, როგორც მორალის შემთხვევაში: თავდაპირველად ადამიანები მოქმედებენ მორალის საკუთარი გაგების შესაბამისად, ვიდრე მეორე საფეხურზე საკუთარ მოტივებს გააანალიზებდნენ. მაგრამ როგორ არის მოცემული პირველ საფეხურზე საზრისი? განვითარების ფსიქოლოგები ფიქრობენ, რომ ჩვენ საზრისს საკუთარი თავის სხვებში დანახვის პროცესში ვალწევთ („სარკისებრი მე“, „განზოგადებული სხვები“). ამიტომაც გვეჩვენება საზრისები „უეჭველად მოცემულად.“ ჩვენ მიერ საზრისის მიცემის დასწავლის ხერხი დამოკიდებულია აფექტურ მიმართებაზე პიროვნებასთან, რომელსაც ჩვენ მივმართავთ. რეალური სამყაროს ყოველი უწყების მიღება სოციალურად მონესრიგებული და მართულია. ახალშობილი თავდაპირველად ინფორმაციას დედის გამომეტყველებიდან იღებს, სანამ სამყაროს სხვა საგნებთან ურთიერთობას ისწავლიდეს. მაშასადამე, ახალშობილი თავდაპირველად იღებს სოციალურ უწყებას, რომელიც რეალური სამყაროს მისეულ აღქმას მართავს. ლუმანის ამასთან დაკავშირებით იტყოდა, რომ „უსასრულობის რედუქცია არის ღირებულების ფორმირება“,²⁶ ანუ სამყაროს უსასრულობის რედუქციას შედეგად ღირებულებების ფორმირება მოჰყვება. პერბერტ მიდიც აღნიშნავს, რომ ყველა ობიექტი თავდაპირველად სოციალური ობიექტია და მხოლოდ ამის შემდეგ ვახდენთ მათ დიფერენციაციას ობიექტურად, სოციალურად და ფსიქიკურად. მხოლოდ განვითარების შემდგომ ეტაპზე შეგვიძლია ჩვენ მიერ საზრისის მიცემა გავაცნობიეროთ და მას გარკვეული პოზიცია შევუსაბამოთ.²⁷

ლუმანის თანახმად, ფსიქიკური სისტემა გარემოდან იღებს მხოლოდ იმას, რის ინტეგრაციასაც სისტემაში შესაძლებლად მიიჩნევს. მაგრამ, თუ რა უნდა ინტეგრირდეს სისტემაში და რა უნდა აღმოჩნდეს სისტემის გარეთ, ამას სისტემა წყვეტს თვითრეფერენციის საფუძველზე. თვითრეფერენციული სისტემა, აღნიშნავს ლუმანი, მუდამ ოპერირებს თვითკონტაქტის ფორმით. ის იღებს გარემოს ზემოქმედებას და თვითვე უბრუნებს ზემოქმედებას გარემოს. ვერაჟინ უკარნახებს სისტემას, თუ რა უნდა მიიღოს გარემოდან. სისტემა თვითინტერპრეტაციის საფუძველზე თვითვე წყვეტს გარემოდან მიღებული ინფორმაციის, ხდომილების ასიმპლაციისა თუ გარემოდან მომდინარე ინფორმაციასა და ხდო-

25 Schütz, A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Frankfurt/M. 1974, S. 39

26 Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen, Tübingen 1968, Neudruck Frankfurt/M. 1973, S. 36

27 Mead, G.H. Gesammelte Aufsätze. Band 2. (Hrsg. Hans Joas) Frankfurt/M. 1987, S. 169

მიღებასთან საკუთარი სისტემის აკომოდაციის (შესაბამისობის) საკითხს. ჩვენ ასევე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სისტემა წყვეტს, არის თუ არა ინფორმაციის მიღება გარემოდან სისტემისათვის საზრისის მქონე, არის ის ინფორმაცია, თუ უბრალოდ ხმაურია. ის, რაც ინფორმაციაა, ყოველთვის სისტემის საკუთარი პროდუქტია.

ყოველი მოვლენა ფსიქიკური სისტემისათვის შეიცავს ერთდროულად ხმაურსაც და ინფორმაციასაც. საზრისის თვითდადგენის პროცესში საზრისსა და სამყაროს შორის განსხვავება ყალიბდება როგორც განსხვავება წესრიგსა და ინფორმაციას შორის, ინფორმაციასა და ხმაურს შორის. ორივე არსებობს და ორივე აუცილებელია. განსხვავებების ერთიანობა არის და რჩება ოპერაციების საფუძველი. საზრისის უპირატესობა სამყაროსთან, წესრიგისა – უწესრიგობასთან, ინფორმაციისა – ხმაურთან არის მხოლოდ უპირატესობა. ეს უპირატესობა დაპირისპირებულობას უსარგებლოსა და არასაჭიროს არ ხდის. ლუმანი აჩვენებს „უწესრიგობის/აშლილობის“ ცნების მნიშვნელობას სტრუქტურული ცვლილებისა და ევოლუციისათვის, რადგან უწესრიგობას ან კიდევ „უსაზრისო“ ცდომილებას შეუძლია საზრისის ფორმაში გადავიდეს და შემდგომი დამუშავება განიცადოს. ამ გზით არის შესაძლებელი დივერსიფიცირებულ ევოლუციურ პროცესში ვარიაციებით სელექციამდე და სტაბილიზაციამდე მისვლა. ეს იდეა მატურანასთან და ვარელასთან ასეა გამოთქმული: უწესრიგობა და „პერტურბაცია“ ააღნიშნავს სისტემის სტრუქტურაში ვითარების შეცვლას, რომელსაც ვითარებები ამ გარემოში იწვევენ“.²⁸ მოქმედების თეორია (ამ შემთხვევაში ლუმანისთვის დარტყმის ობიექტს ფრანკფურტის სკოლა წარმოადგენს) წარმოგვისახავს დიალექტიკურ წინააღმდეგობას, რომელიც არსებობს სისტემასა და „ლებენსველტს“ შორის, წესრიგსა და უწესრიგობას შორის. ლუმანის თეორიაში ეს დაპირისპირებები რჩება და სწორედ ისინი შეიცავენ ევოლუციისა და პერმანენტული სტრუქტურული ცვლილების შესაძლებლობას. ეს მოუხსნელი განსხვავება ძალზე ახლოს არის დერიდას დიფფერანცე-ის ცნებასთან. ამ წერტილში ლუმანისა და პოსტმოდერნიზმის ფილოსოფია თანხვედება. ისევე როგორც დერიდასათვის, ლუმანისათვისაც არ არსებობს ყოვლისმომცველი ერთიანობა, ყოვლისმომცველი მეტაენა და დიალექტიკური სინთეზი, არამედ საზოგადოებაში ადგილი აქვს სისტემების ფუნქციონალურ დიფერენციაციას.

მოდით, შევაჯამოთ ლუმანის მოსაზრებები საზრისის შესახებ: სისტემა თვითონ განსაზღვრავს თუ რა უნდა ინტეგრირდეს მასში და რას არ უნდა მიექცეს ყურადღება. ფსიქიკური სისტემის იდენტობა წარმოიშობა ფსიქიკური სისტემის გარემოსაგან გამიჯვნის მეშვეობით. ბავშვი

²⁸ Maturana, H. R. Varela, F. J. Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzel menschlicher Erkenntnis, Rem u.a. 1987, S. 27

„მე“-ს წარმოთქმით თავის თავს სხვა პიროვნებისაგან/გარემოსაგან განასხვავებს. აქ ლუმანი განვითარების ფსიქოლოგიის მიღწევებს ეყრდნობა. იდენტობა და საზღვარი ერთმანეთს განაპირობებს. ბავშვი ამჩნევს, რომ ის არის სხვა და არის სხვა სხვა ფსიქიკურ სისტემებთან მიმართებაში. ამგვარად, ყოველ ფსიქიკურ სისტემაში წარმოიშობა საკუთარი საზრისის ჰორიზონტი, რომელიც ამ ფსიქიკურ სისტემას სხვა ფსიქიკური სისტემისაგან განასხვავებს. იდენტობა და საზრისი წარმოიშობა საჭიროებისამებრ, რადგან საჭიროა არჩევანი. «საზრისი არ ტოვებს არანაირ არჩევანს გარდა არჩევანისა. არჩევანი შეიძლება მხოლოდ განსხვავებული შესაძლებლობების შემთხვევაში. განსხვავებული არჩევანი კი ნიშნავს კონტინგენციას.²⁹

სისტემა

სოციალური სისტემები ორგანიზებულნი არიან ფსიქიკური სისტემების მსგავსად. სოციალური სისტემები სამყაროს კომპლექსურობას, განცდას, გადაწყვეტილებებს და მოქმედებებს გარკვეულ ფორმაში აქცევენ.

ლუმანის ერთ-ერთ ძირითად, ცენტრალურ მოსაზრებას სოციალური სისტემების პერსონალური/ფსიქიკური სისტემებისაგან მონყვეტა წარმოადგენს. ისეთი სოციალური სისტემები, როგორებიცაა, მაგალითად, ოჯახი, ინსტიტუტები, მთავრობები პერსონალური სისტემებისაგან მონყვეტით უნდა განვიხილოთ. ამ დებულების საილუსტრაციოდ ლუმანს შემდეგი მაგალითი მოჰყავს: «როცა დიასახლისი მალაზიაში ძებვს ყიდულობს, მისი მოქმედების საზრისის ელემენტი განეკუთვნება ოჯახის სოციალურ სისტემას, რომელსაც ის ამარაგებს. ასევე ეს მოქმედება განეკუთვნება მალაზიის სისტემას, რომელიც, თავის მხრივ, საზოგადოების ეკონომიკური სისტემის ჩარჩოშია მოქცეული,

²⁹ კონტინგენცია ფილოსოფიური კატეგორიაა და აღნიშნავს მოვლენათა ამგვარად ან სხვაგვარად მოხდენის შესაძლებლობას. კანტთან ეს ტერმინი ზოგჯერ შემთხვევითობის მნიშვნელობითაც გამოიყენება. საზოგადოებაში ამა თუ იმ მოვლენის მოხდენა/არმოხდენის შესაძლებლობა/აღბათობა ერთდროულადაა მოცემული. ლუმანი ამ ტერმინით აღნიშნავს იმ ურიცხვ შესაძლებლობებს, მოქმედებათა ალტერნატივებს, რომელიც საერთოდაც არსებობს საზოგადოებაში. ადამიანები მოქმედებენ გარკვეული წესით, თუმცა მათ აქვთ სხვაგვარად მოქცევის ვარიანტიც. თანამედროვე სამყარო სწრაფად იცვლება, ფსიქიკურ სისტემებს ყოველთვის უფრო მეტი შესაძლებლობა აქვთ, თავიანთი მოქმედებით ზეგავლენა მოახდინონ სხვათა მოქმედებაზე. ფსიქიკურ სისტემათა ორმხრივ ურთიერთორიენტაციას და ზემოქმედებას ლუმანი ორმაგ კონტინგენციას უწოდებს. ლუმანთან საზრისი ცნების მნიშვნელობის ანალიზი განხილულია დ. ჰორსტერის შრომაზე დაყრდნობით. იხ. detlef Horster, Niklas Luhmann, Beck'schcKcihc, Verlag c.h.Becker, 1997, გვ.78-88

რომელსაც, მაგალითად, ინსტიტუციონალიზებული აქვს, რომ ფასზე არ დავობენ."³⁰

შრომში „ინტერაქცია, ორგანიზაცია, საზოგადოება, სისტემის თეორიის გამოყენება“,³¹ რომელიც ლუმანის ერთ-ერთ ყველაზე გასაგებ და ნათელ ტექსტს წარმოადგენს, იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს სისტემის ფორმირების სამ დონეს: ინტერაქცია-სისტემას, ორგანიზაცია-სისტემას და საზოგადოება-სისტემას.

ინტერაქცია-სისტემა განსაზღვრულია დასწრებულობით. ერთად მყოფი ფსიქიკური სისტემები ერთუროს აღიქვამენ, მაგალითად, როგორც ეს ხდება ლექციის შემთხვევაში. პროფესორი და სტუდენტები აუდიტორიაში ინტერაქცია-სისტემას ქმნიან. „ინტერაქცია-სისტემა“ მარტივი სოციალური სისტემაა, რომლის შიგნითაც, მართალია, დიდი გაჭირვებით, მაგრამ მაინც შესაძლებელია გარკვეული დროითი გრძივობის მქონე ქვესისტემების ფორმირება. ორგანიზაცია-სისტემა განსაზღვრულია წევრობით. ორგანიზაციაში შესვლა/გამოსვლა წესებითაა დადგენილი. უნივერსიტეტი, გარკვეული აზრით, სისტემაა, მაგრამ, ლუმანის აზრით, ის ორგანიზაცია-სისტემის კლასიკურ შემთხვევას არ წარმოადგენს. სტატიკაში „უნივერსიტეტების სიტუაცია“³² ლუმანი აღნიშნავს, რომ მას უნივერსიტეტი ესმის, როგორც სისტემის გარკვეული ტიპი, რომელიც საზოგადოებასა და ორგანიზაციას შორის დგას, რადგან იგი განეკუთვნება როგორც მეცნიერების საზოგადოებრივ სისტემას, ასევე აღზრდის ფუნქციონალურ სისტემასაც. „როგორც წესი თანამედროვე საზოგადოების ორგანიზაციები ყოველთვის საზოგადოების ამა თუ იმ საზოგადოებრივ სისტემაზე არიან სპეციალიზებულნი. ისეთები, როგორებიცაა ინდუსტრიული საწარმოები და ბანკები, სპეციალიზებულნი არიან ეკონომიკაზე, ეკლესია სპეციალიზებულია რელიგიის სისტემაზე, სკოლები – აღზრდის სისტემაზე, პოლიტიკური პარტიები და ინტერესთა ჯგუფები – პოლიტიკურ სისტემაზე. უნივერსიტეტი, გარკვეული აზრით, გამოწაკლისია. როგორც სწავლისა და კვლევის ერთიანობა, ის ერთდროულად ემსახურება მეცნიერებას და აღზრდას“.³³

საზოგადოება-სისტემა სისტემის განსაკუთრებული ტიპია. „საზოგადოება ერთმანეთისათვის მისაწვდომი კომუნიკაციური მოქმედებების ყოვლისმომცველი სოციალური სისტემაა“.³⁴ თანამედროვე სამ-

30 Luhmann, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt/M 1983, S. 250

31 Luhmann, N. Interaktin. Organization, Gesellschaft: anwendungen der Systemtheorie, 1975

32 Luhmann, N. Zwischen Gesellschaft und Organization. Zur situation der Universitäten. In: soziologische Aufklärung. Bd. 4. S. 202-211

33 Luhmann, N. Zwischen Gesellschaft und Organization. Zur situation der Universitäten. In: soziologische Aufklärung. Bd. 4. S. 205

34 Luhmann, N. Soziologische Aufklärung. Bd. 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft., Opladen 1975, S.11

ყაროში არსებობს ერთადერთი საზოგადოება-სისტემა: მსოფლიო საზოგადოება. მსოფლიო საზოგადოება თანამედროვე ტექნოლოგიების პირმშოა, რადგან ელექტრონულმა მედიებმა ადამიანები მსოფლიოს ყველა კუთხეში ერთმანეთს დააკავშირა.

ლეგიტიმაცია ფუნქციონალურად დიფერენცირებულ საზოგადოებაში

თანამედროვე საზოგადოებები, ფუნქციონალური დიფერენციაციის წყალობით, ქმედითუნარიანია, მაგრამ, ამავე დროს, ადვილად მსხვრევადიც. იმისათვის, რომ სულ უფრო და უფრო გადიფერენცირებული სისტემების კომპლექსურობა, „არა მგრძნობელობა“ კონფლიქტების მიმართ არ გაიზარდოს, საზოგადოებაში გარკვეული მეთოდის (პროცესის) დანერგვაა საჭირო. ეს მეთოდი, ლუმანის აზრით, აღიარებული უნდა იყოს საზოგადოების მიერ, თუმცა ეს არ მოხდება პროცესში მონაწილეების საზოგადოებრივ ნორმებთან და ღირებულებებებთან დაკავშირებულობის გამო. პიროვნება, რომელიც, ვთქვათ, სასამართლო პროცესშია ჩაბმული, ცდილობს საქმე იქამდე მიიყვანოს, რომ მისი საკუთარი პრობლემა (როგორც პიროვნული სისტემის პრობლემა) არ განიხილოს როგორც ძირითადი, საერთო საზოგადოებრივი (სოციალური სისტემის) პრობლემა. ის უშვებს ეჭვებს საკუთარ თავთან და არა სისტემასთან მიმართებაში.

შრომაში „ლეგიტიმაცია პროცესის მეშვეობით“ ფუნქციონალურ სისტემას ლუმანი აანალიზებს არჩევნების მაგალითზე. თანამედროვე ფუნქციონალურად დიფერენცირებულ საზოგადოებაში არჩევნებს, ლუმანის თანახმად, შემდეგი ფუნქცია აკისრია:

1. კომპლექსურობის რედუქცია. მოსახლეობის უმრავლესობისათვის ყოველ ორ წელიწადში ერთხელ პოლიტიკური აქტი იმართება. ადგილი აქვს ამოცანებისა და ფუნქციების დელეგირებას;
2. პოლიტიკური პროტესტის აბსორბაცია (მთანქემა); პროტესტის მეთოდითა და პროცესით გადანყვეტა;
3. პოლიტიკური სისტემის გადიფერენცირებაში წვლილის შეტანა.

ყველა მეთოდი (იქნება ეს სასამართლო პროცესი, არჩევნები თუ ბიუროკრატიული პროცედურა) კომპლექსურობის რედუქციას ახდენს, ქმნის გარანტიას და უზრუნველყოფს კონფლიქტის დარეგულირებას.

ლუმანი ამ შრომაში მკაფიოდ გამოკვეთს თავის პოზიციას პარსონსის წინააღმდეგ. პარსონსი ლეგიტიმაციასთან მიმართებაში სხვა კითხვას დასვამდა, მაგალითად, როგორ არის შესაძლებელი ლეგიტიმაციისათვის ღირებულებითი და ნორმატიული კონსენსუსის მიღწევა? ლუმანი ყველგან ხაზს უსვამს, რომ ლეგიტიმაციის მისეული ცნება უნდა

გავიგოთ საზოგადოების ღირებულებათა სისტემისაგან დამოუკიდებლად და რომ ლეგიტიმაციის მისეულ კონცეფციაში საქმე არ ეხება კონსენსუსის „წარმოებას“. ლეგიტიმაციის პროცესის ღირებულებებთან, ნორმების პოლიტიკურ სისტემასთან შესაბამისობის საკითხი მას ნაკლებად აინტერესებს. სწორედ ეს პოზიცია განასხვავებს არსებითად ლუმანს პარსონსისაგან.

აუტოპოეზისი და კომუნიკაცია

სოციალურ სისტემათა მზარდი კომპლექსურობა სისტემებისთვის კვლავ ძნელად მოსაგვარებელ საკითხად იქცევა, რაც ქმნის პრობლემებს არა მარტო სისტემის ფუნქციონირების, არამედ მისი აღწერის თვალსაზრისითაც. ამიტომ ლუმანი შეგნებულად ქმნის რთულ კომპლექსურ თეორიას, რადგან, მისი აზრით, „მხოლოდ კომპლექსურობას შეუძლია კომპლექსურობის რედუქცია“.³⁵

1980 წელს ლუმანმა საკუთარი პარადიგმის ერთგვარი რეორგანიზაცია ჩაატარა. ამ პერიოდშიდან მოყოლებული ის აღნიშნავს, რომ სისტემას მხოლოდ „სისტემა-გარემო-განსხვავება“ კი არ ახასიათებს, არამედ მის არსებით ნიშანს თვითრეფერენციულობა და აუტოპოეზისი წარმოადგენს.³⁶ შესაბამისად, იცვლება სისტემის დეფინიცია და მას ახალი კომპონენტი ემატება. „სოციალური სისტემა წარმოიშობა, თუკი ყოველთვის არსებობს აუტოპოეზისური კომუნიკაციური კავშირი და სისტემა... კომუნიკაციის შემოსაზღვრის მეშვეობით გაემიჯნება გარემოს. ამასთან, სოციალური სისტემები არ შედგებიან ადამიანებისაგან, მოქმედებისაგან“.³⁷ სელექცია – პროცესი, რომელიც ამა თუ იმ სისტემის ფორმირებისათვისაა აუცილებელი, ყოველთვის მომთხოვნი და პრეტენზიულია. სისტემები ამჟღავნებენ ჩაკეტვის ტენდენციას, მიმართულნი არიან საკუთარ თავზე და თვითორგანიზდებიან. ლუმანის აზრით, სწორედ ეს არის თვითრეფერენციულობა, ანუ აუტოპოეზისი.

როგორც აღვნიშნეთ, აუტოპოეზისის ცნება ლუმანმა ბიოლოგიიდან შემოიტანა. ბიოლოგიაში ამ ცნებით აღინერება ცოცხალი ორგანიზმების უნარი, საკუთარი თავიდან თვით მოახდინონ რეორგანიზება და რეპროდუცირება. უმბერტო მატურანა, ბიოლოგიაში ამ ცნების შემომტანი, აუტოპოეზისურ სისტემებს აღწერს, როგორც სისტემების სპეციალურ კლასს: „ამ კლასის ყოველი ელემენტი დინამიკური სისტემაა, რომელიც, როგორც წარმოების პროცესის ქსელი, თავისი შემადგენელი ნა-

35 Luhmann, N. Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeiner Theorie. Frankfurt/M. 1984. Frankfurt/M. 1984, S. 49

36 ცნება „აუტოპოეზისი“ ორი ძველბერძნული სიტყვის შეერთებისაგანაა მიღებული. Autos ნიშნავს „თვით“, „თვითონ“, ხოლო poiaion – „ქეთებას“.

37 Luhmann, N. Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen 1986. S. 269

ნიღებთაა განსაზღვრული. ეს შემადგენელი ნაწილები, თავისი ინტერაქციით, რეკურსიულად მონაწილეობს წარმოების პროცესის მუდმივ აღწარმოებაში და განხორციელებაში“.³⁸ ლუმანისათვის სინონიმებია თვითრეფერენციის, თვითორგანიზაციის და აუტოპოეზისის ცნებები. საზღვარი სისტემებსა და გარემოს შორის ძალზე მნიშვნელოვანია. აუტოპოეზისური სისტემები ოპერატიულად დახურულები არიან „დაირღვევა ოპერატიული დახურულობა, დაირღვევა სისტემის აუტოპოეზისურობაც. სისტემა, როგორც ცოცხალი სისტემა, შეწყვეტს არსებობას. კონკრეტულად ეს (აუტოპოეზისურობა – ე.ჯ.) ნიშნავს, რომ უჯრედი, ორგანიზმი ან კიდევ ადამიანის ნერვული სისტემა თავის უწყვეტობას თავისი ოპერატიული კანონზომიერების მეშვეობით აწარმოებს და მართავს. სისტემისათვის შეუძლებელია სპეციფიკური ოპერატიული მოდუსის გარედან მართვა და თუ ეს მოხდება, სისტემას იგი აუტოპოეზისურობის ხარისხის და იდენტურობის დაკარგვად დაუჯდება“.³⁹

კომუნიკაცია ქმნის სისტემას. კომუნიკაციის ცნება ლუმანს ამ სიტყვის ყოველდღიურობაში არსებული მნიშვნელობისაგან განსხვავებულად ესმის. მას აინტერესებს კომუნიკაცია თავისთავად, როგორც ასეთი. კომუნიკაციაში იგი არ გულისხმობს ადამიანებს შორის კომუნიკაციას.

ლუმანისათვის კომუნიკაცია დახურული, აბსტრაქტიზებული სისტემაა. კომუნიკაცია ნიშნავს ინფორმაციის გადაცემისა და გაგების სინთეზს, იგი ასახავს მგრძობელობას გარედან ჩარევისადმი და არ არის დაკავშირებული ენასთან. ყველაფერი კომუნიკაციაა, იგი არის დაკვირვებაც და ოპერაციაც.

ლუმანს სიმძიმის ცენტრი გადააქვს ღიადან დახურულ სისტემაზე. რაც ერთი სისტემის შიგნით ხდება, არ შეიძლება პირდაპირ სხვა სისტემაში გადავიდეს, მაგალითად, ოჯახის სოციალური სისტემიდან (მშობლებისა და შვილების ურთიერთობიდან) პირველი და მესამე სამყაროს ქვეყნებს შორის ურთიერთობაზე გადასვლა.

ლუმანის შეხედულებანი თანამედროვე საზოგადოების შესახებ შეიძლება ხუთ პუნქტად შევაჯამოთ:

1. პუნქტი: საზოგადოება, როგორც მსოფლიო საზოგადოებრივი სისტემა

სისტემების ლუმანისეული თეორია არ არის საზოგადოების თეორია ჩვეულებრივი აზრით, არამედ იგი სისტემების ოპერატიული თეორიაა. საზოგადოების სისტემის ანალიზი მიმზიდველია, დამინტრიგებელია, რადგან ეს სისტემა (საზოგადოება) განსაკუთრებით რთულია. საქმე ეხ-

³⁸ Humberto Maturana, Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Braunschweig-wisbaden 1985, S. 280

³⁹ Willke, Helmut, Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme. Stuttgart/Ny York 1991, S.43

ბა არა კონკრეტული საზოგადოების ანარექლს, არამედ აბსტრაქირებულ თანამედროვე საზოგადოებას. სახელმწიფო საზღვრები სულ უფრო კარგავს მნიშვნელობას, ამიტომ ლუმანს, საზოგადოების შესახებ საუბრისას, ყოველთვის მხედველობაში აქვს მსოფლიო საზოგადოება.

2. კომპლექსურობის რედუქცია. თანამედროვე საზოგადოებაში ადგილი აქვს შესაძლებლობის სიჭარბეს.

სისტემებს საზოგადოებაში მრავალი შესაძლებლობა აქვთ, მაგრამ ყველა შესაძლებლობის რეალიზაცია შეუძლებელია. საერთო სურათის შესანარჩუნებლად უნდა მოიძებნოს საშუალებები კომპლექსურობის რედუქციისათვის. ეს ეხება როგორც ინდივიდს (ფსიქიკურ სისტემას), ასევე საზოგადოებას (სოციალურ სისტემას). რედუქციისათვის სოციალური და ფსიქიკური სისტემები იყენებენ საზრისს.

3. კომპლექსურობის გაზრდა, აუტოპოეზისი.

ლუმანი გამოდის იქიდან, რომ თეორიას, რომელიც თვითონ არის რთული, შეუძლია კომპლექსურობის რედუქცია. რადგან თანამედროვე საზოგადოებები სულ უფრო და უფრო რთული ხდება, თვითონ თეორიაც რთული უნდა გახდეს. კომუნიკაციები და ოპერაციები, რომლებსაც ამა თუ იმ სოციალურ სისტემაში აქვთ ადგილი, მიმართული არიან მხოლოდ საკუთარ თავზე (თვითრეფერენციულობა). საზოგადოების სისტემა და მისი ქვესისტემები (განსაკუთრებით ეს ეხება ეკონომიკას) სულ უფრო მეტად გადიფერენცირებული ხდება. ეს სისტემები მიემართებიან მხოლოდ საკუთარ თავს, თვითვე ახდენენ თვითორგანიზებას და აუტოპოეზისურნი არიან.

4. მოდერნის საფრთხე კონტინგენციისა და ხანგრძლივი დაკვირვების წინააღმდეგ.

ამ პერსპექტივის ერთგვარი შედეგია მზარდი კონტინგენცია და დაკვირვების კატეგორია: თანამედროვე საზოგადოებაში ყველაფერი დაუზღვეველი, არასაიმედო და საშიშია.

5. ინკლუზია და ექსკლუზია.

„ინკლუზია“ და „ექსკლუზია“ გულისხმობს სისტემის წარმომქმნელ და მასტრუქტურებელ ოპერაციას. ამ ოპერაციით გარკვეული სპეციფიკური შესაძლებლობები სისტემის „ნაწილად“ იქცევა, ხოლო ყველა სხვა შესაძლებლობა გამოირიცხება. ამგვარი მოქმედებით სისტემა გაარჩევს (სელექცია), თუ რა განეკუთვნება მას და რა არა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის, რაც ექსკლუზირებულია სისტემისათვის, მხოლოდ გარეშოა.

სისტემების თეორიის მთელი პათოსი ასე შეგვიძლია შევაჯამოთ: ლუმანის თეორიის მთავარ ქვაკუთხედს სოციოლოგიური თეორიის მეტაფიზიკისაგან გათავისუფლება წარმოადგენს. ამ აზრით, მისი თეო-

რია ანტიონტოლოგიურია. ეს განზრახვა სოციოლოგიურ თეორიას ათავისუფლებს ისეთი მეცნიერულად გადაუნყვეტელი კითხვისაგან, როგორცაა სოციალური წესრიგის გენეზისი და საზოგადოების სტრუქტურათა პირველადობა/მეორეულობა. მეორე მხრივ, ლუმანი სოციოლოგიურ თეორიას პრესკრიფციულობის მძიმე ტვირთისაგან ათავისუფლებს და, შეგვეძლო გვეთქვა, „იდეოლოგიების“ საფრთხეს არიდებს. ლუმანი ამ მიზანს აღწევს საკუთარი შემოქმედების იმ ეტაპიდან, როცა აღრინდელ პარადიგმას – „სისტემა-გარემო-თეორია“ – ჩაანაცვლებს „აუტოპოეზისური სისტემების თეორიით“, ანუ მოქმედების თეორიას კომუნიკაციის თეორიით შეცვლის, ხოლო ფუნქციონალურ მეთოდს – კიბერნეტიკული მეთოდით; „მედიუმი-ფორმა-განსხვავებას“ უპირატესობას მიანიჭებს „საზრისის განსხვავებასთან“ მიმართებაში; ადამიანს (ძველეროშულ პარადიგმაში სოციოლოგიის უმთავრეს ობიექტს) საზოგადოების ცენტრალური პოზიციიდან გააძეებს (ფსიქოლოგიზმი და ჰუმანიზმი ამგვარად სრულებით დაიძლევა) და მხოლოდ ერთ-ერთ სისტემად აქცევს. შესაბამისად, აუტოპოეზისურ სისტემას და მათ კომუნიკაციას რეალობის აღწერის მთავარ ინსტრუმენტად წარმოგიდგენს.

მიაღწია თუ არა ლუმანმა პარადიგმის შეცვლით სოციოლოგიის ამგვარ „გათავისუფლებას“, საკამათო საკითხია. ბევრად საკამათოა სისტემების თეორიის მთავარი პრეტენზია: გამოვიდეს ნებისმიერი თანამედროვე საზოგადოების უნივერსალური აღმწერის როლში. სისტემების თეორიის მიერ ამგვარი როლის თავის თავზე აღება იმთავითვე „დასრულებულობაზე“ პრეტენზიას გულისხმობს და, შესაბამისად, მისი შემონუმებისა და ფალსიფიცირების ყოველგვარ შესაძლებლობას გამორიცხავს. ამგვარ თეორიაში „ჩავერდნილი“ ნებისმიერი „ფაქტი“ და თეორია მხოლოდ სისტემების თეორიის დამატებად გადაიქცევა და ემსგავსება იმ „შავ ხერელს“, რომლის გრავიტაცია ველში მოხვედრილ ნებისმიერ საგანს გადაყლაპავს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

Treibel, A. Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart, 5., aktualisierte und verbesserte auflage, Leske+Budrich, Opladen 2000

Luhmann, N. Funktionen und Folgen formaler Organisationen, Berlin, 1964

Luhmann, N. Legitimation durch Verfahren, Frankfurt/M. 1983, პირველი გამოცემა 1964

Luhmann, N. Sinn als Grundbegrif der Soziologie. In: Habermas/Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie- Was leistet die Systemforschung? Frankfurt/M. 1971

Luhmann, N. Soziologie für unsere Zeit-seit Max weber. Methodenbewußtsein und Grenzerfahrung einer Wissenschaft. In: Martin Meyer(Hg.):Wo wir stehen. Dreißig Beiträge zur Kulltur der Moderne. München/Zürich 1988

Luhmann, N. Soziologische Aufklärung, 6 Bd., Opladen, Westdt. Verlag 1970

Luhmann, N.Soziale Systeme. Gundriß einer Allgemeinen Theorie. Frankfurt/M 1984

Luhmann N. Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in Soyalen Systemen, Tübingen 1968, Neudruck Frankfurt M. 1973

Luhmann, N. Soziale Systeme. Grundriß einer algemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984

Husserl, E. Ideen zu einer reiner Phänomenologie und Phänomelogischen Phänomenologischen Philosophie, Halle, 1913

Luhmann, N. Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984

Husserl, E. Ideen zu einer reiner Phänomenologie und Phänomelogischen Phänomenologischen Philosophie, Halle, 1913

Luhmann, N. Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1995, p. 224

Taylor, Ch. Negative Freiheit? Zur Kritik neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/M. 1988

Luhmann, N. Schorr Karl Eberhard, Reflexionsprobleme im Erziehungssystem, Frankfurt /M. 1988

Frankfurt, H.G. Willensfreiheit und Begriff der Person, in Peter Bieri (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, Königstein/Ts. 1981

Luhmann, N. Interaktin, Organization, Gesellschaft: anwendungen der Systemtheorie, 1975

Luhmann, N. Zwischen Gesellschaft und Organization. Zur situation der Universitäten. In: soziologische Aufklärung. Bd. 4.

Luhmann, N. Ökologische Komunkation. Kann die moderene Gesellschaft sich auf ökologische Gefärdungen einstellen? Opladen 1986

Humberto Maturana, Die Organisation und Verkorpärung von wirklichkeit. Braunschweig-wisbaden 1985

Willke, Helmut, Systemtheorie. Eine einfuehrung inder Grundprobleme der Theorie sozialer Syseme, Stuttgart/Nyw York 1991

Horster, D. Niklas Luhmann, Beck'scheReihe, Denker, München, 1997

**გადასახადის იდეა: სიკვდილი, ეშვაკი,
თუ გეხუთე ღვერთი?**

ვუძღვნი ზაზა შათირიშვილს

„საკითხი გადასახადის ბუნების შესახებ არის საკითხი სახელმწიფოს შესახებ.“

არაღონი

იმ დღეს, როდესაც "ჩიკაგო ბულსმა" "იუტა ჯაზი" დაამარცხა და NBA-ს ჩემპიონატში თავისი მეხუთე გამარჯვება იზეიმა, საქართველოს პარლამენტმა საგადასახადო კოდექსი მიიღო. მაშინ ცხრაშვიტი წლის ვიყავი და "ჩიკაგო ბულსს" ვგულშემმატიკიერობდი. ამ მატიჩის სანახავედ იმ დროს ყველაფერს დავთმობდი, მაგრამ, სამწუხაროდ, სატელევიზიო პროგრამა მხოლოდ პარლამენტის სხდომის ტრანსლაციას, სერიალ „კასანდრას“ და გადაცემა „ტელე-სინე-ვიდეოს“ ითვალისწინებდა. სწორედ 1997 წლის 13 ივნისს მილაკიანი ტელევიზორიდან გავიგე პირველად ჩემთვის არაფრის მთქმელი სიტყვები „საგადასახადო კოდექსი“ და „გადასახადები“. მაშინ ვერ წარმოვიდგენდი, რომ სამი წლის შემდეგ ამ სიტყვებს ყველაზე უფრო ხშირად გამოვიყენებდი საუბრისას.

ოთხი წლის მანძილზე საკონსულტაციო აუდიტორულ საქმიანობას ვწეოდი და მენარმეებს ვარწმუნებდი, რომ გადასახადების გადახდა აუცილებელია. ჩემს პროფესიულ პრაქტიკაში ისეთი შემთხვევაც იყო, როდესაც ადამიანი ქრთამად უფრო მეტ ფულს იხდიდა, ვიდრე ყველა გადასახადი დაუჯდებოდა. ამ აბსურდულ ქცევას კი იმით ამართლებდა, რომ ქრთამის გადახდისას იცოდა, რაში იხდიდა ფულს, გადასახადების გადახდის შემთხვევაში კი არა. მიუხედავად ჩემი მსმენელების სკეპტიციზმისა, დაულალავად ვიმეორებდი ბენჯამინ ფრანკლინის სიტყვებს: „ცხოვრებაში მხოლოდ სიკვდილი და გადასახადებია გარდაუვალი.“ ან კიდევ ვუყვებოდი სახალისო ისტორიას ოლდრიჯ ეიმისა, რომელსაც მაღალი თანამდებობა ეკავა ცენტრალურ სადაზვერვო სამსახურში და 1994 წელს გაასამართლეს და უვადო პატიმრობა მიუსაჯეს საბჭოთა კავშირის სასარგებლოდ ჯაშუშობისათვის. გარდა ამისა, მოსარჩელის მოთხოვნით, ჯაშუშს დაეკისრა ზაზინაში 400 ათასი დოლარის შეტანა, ვინაიდან იგი თავს არიდებდა უცხოური დაზვერვისაგან მიღებული „ჰონორარებიდან“ გადასახადების გადახდას. ამ სა-

ინტერესო ამბიდან გამომდინარე, შეგვიძლია დევიზიც შემოგთავაზოთ „პატრიოტი შეიძლება არ იყო, მაგრამ გადასახადი ვალდებული ხარ გადაიხადო“. თუმცა მიუხედავად ხელისუფლების ძალისხმევისა და იმ სიმკაცრისა, რომელსაც იგი გადასახადების გადამხდელთა მიმართ იჩენს, ჩვენს ქვეყანაში „ცივილიზებული გადასახადის გადამხდელი ვერა და ვერ გაიზარდა“. ყოველდღე გვესმის ახალი ამბების ქრონიკაში, თუ ვინ და როგორ დამალა გადასახადი. აქ იბადება ყველასათვის უადრესად აქტუალური კითხვა: რატომ ვერ მოახერხა ქვეყნის ხელისუფლებამ საზოგადოებას გაეცნობიერებინა გადასახადის გადახდის მნიშვნელობა და საჭიროება.

საქართველოსათვის ამ დაუძლეველმა პრობლემამ დამანყებინა ფიქრი საერთოდ გადასახადის ბუნების შესახებ, გადასახადისა, რომლის გარდუვალობას ფრანკლინი სიკვდილს ადარებდა, ხოლო მის ამკრეფს ფრანგი გლეხები – ეშმაკს. საერთოდ, რა არის გადასახადი? რა განსაზღვრავს მის არსს? რა ხდის მას სავალდებულოდ? მით უმეტეს, თუ გავიხსენებთ ანტიკურ საბერძნეთს, სადაც გადასახადების გადახდის პროცესს ლიტურგიას უწოდებდნენ და ეს ნებაყოფლობითი იყო.

ამ კითხვებზე პასუხების გასაცემად დავინყე პრობლემების ძებნა, ოღონდ არა გარეთ, როგორც, სამწუხაროდ, გვჩვევია ხოლმე, არამედ შიგნით და საგადასახადო კოდექსში ვიპოვე გადასახადის ცნების განმარტება. ეს ის მუხლია, რომელსაც პრაქტიკოსი ფინანსისტები დიდ ყურადღებას არ აქცევენ ხოლმე მისი „ფილოსოფიური“ მნიშვნელობის გამო. თუმცა ეს ის ფუნდამენტური საკითხია, რომელიც განსაზღვრავს სახელმწიფო ხელისუფლების დამოკიდებულებას გადასახადის გადამხდელების, ანუ მოქალაქეების მიმართ. აი, რა წერია ამ მუხლში: „გადასახადი არის ამ კოდექსის მიხედვით საქართველოს სახელმწიფო, აფხაზეთისა და აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკებისა და ადგილობრივ ბიუჯეტებში სავალდებულო, უპირობო ფულადი შენატანი, რომელსაც იხდის გადასახადის გადამხდელი, გადასახადის აუცილებელი, არაეკვივალენტური და უსასყიდლო ხასიათიდან გამომდინარე“.

გადასახადის წარმოშობის ისტორიას თუ გადავხედავთ, აღმოვაჩინთ, რომ გადასახადის პირველი ფორმა იყო ხარკი, რომელსაც ომში გამარჯვებული სახელმწიფო უნესებდა დამარცხებულს. რა თქმა უნდა, ხარკი არ წარმოადგენს პირდაპირი მნიშვნელობით გადასახადს, მაგრამ ეს არის წყარო, საიდანაც დასაბამს იღებს თანამედროვე გადასახადი. შუა საუკუნეების ევროპაში მეფის ტყვედ ჩაგდება გამარჯვებულისთვის დიდი შემოსავლის მიღებას ნიშნავდა მეფის განთავისუფლების სანაცვლოდ. ასე ფინანსდებოდა სახელმწიფოს, ძირითადად, ომის წარმოებასთან დაკავშირებული ხარჯები პრინციპით „ომი კვებავს ომს“. XVIII საუკუნის პირველ ნახევარამდე რუსეთში სახელმწიფო შემოსავლების აღსანიშნავად ტერმინ «налог»-ის ნაცვლად ხმარობდნენ სიტყვებს «дань», შემდეგ «подать», «повинность».

საგადასახადო კოდექსის ზემოთ ციტირებული მეექვსე მუხლი, რომლის მნიშვნელობაზეც უკვე მოგახსენეთ, არაფრით განსხვავდება გადასახადის წარმოშობის სანყისი ფორმისგან (ხარკისგან) თავისი უსასყიდლო ბუნებიდან გამომდინარე. 1997 წლის 13 ივნისიდან დღემდე, მიუხედავად ჩვენს საგადასახადო სამართალში შესული ასობით ცვლილები-სა, ეს მუხლი უცვლელი დარჩა. კიდევ ერთხელ ვიმეორებ, ეს ის მუხლია, რომელიც საგადასახადო სამართლის ქვაკუთხედს წარმოადგენს და გადასახადის ნაცვლად ანებსებს ხარკს, რომლის გადახდა, ბუნებრივია, არავის უნდა.

მაგრამ მაინც რა არის ის ძირითადი, რაც გადასახადს ანიჭებს გადასახადის და არა ხარკის მნიშვნელობას. ისტორიულ პერსპექტივაში გადასახადის გაჩენა უკავშირდება სახელმწიფო ადმინისტრაციის (სასამართლო, ჯარი) წარმოშობას, მაშინვე ჩნდება საზოგადოების მხრიდან ისეთი ხარჯების გალების საჭიროება, რომელთა დაფარვა შეუძლებელია მხოლოდ სამხედრო ნადავლის ხარჯზე.

საგადასახადო სისტემის განვითარების პირველ ეტაპზე, როდესაც მეფის პირადი და სახელმწიფო ქონება არ არის მკაფიოდ გამოიჯნული, გადასახადების დაწესებას აპროტესტებენ კერძო საკუთრების ხელშეუხებლობის პრინციპიდან გამომდინარე და მათი არსებობა შესაძლებელია მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში. XVI საუკუნის გამოჩენილი ფრანგი ეკონომისტი ჟ. ბოდენი თავის შრომაში „ექვსი წიგნი სახელმწიფოს შესახებ“ განიხილავს სახელმწიფო შემოსავლების შვიდ წყაროს: 1) დომენები, 2) სამხედრო ნადავლი, 3) მეგობარი ქვეყნების საჩუქრები, 4) მოსაკრებელი მოკავშირე სახელმწიფოებიდან, 5) ვაჭრობიდან შემოსული თანხები, 6) მოსაკრებლები შემოტანაზე და გატანაზე და 7) ხარკი დამარცხებული სახელმწიფოებისგან.

ბოდენის მიერ ჩამოთვლილ სახელმწიფო შემოსავლებში არ არსებობს გადასახადები. გადასახადების დაწესება მას მიაჩნდა საშიშ ნაბიჯად, რომელსაც შესაძლებელია აჯანყება გამოენვია და მეფე თავის ქვეშევრდომებთან ნაეჩხუბებინა.

ისტორიიდან ცხადი ხდება, რომ გადასახადები არის სახელმწიფო შემოსავლების გვიანდელი ფორმა. თავდაპირველად გადასახადებს უწოდებდნენ „აუხილია“ (დახმარება) და ისინი დროებითი იყო. ჯერ კიდევ XVII საუკუნის პირველ ნახევარში ინგლისის პარლამენტი არ ცნობდა მუდმივ გადასახადებს საერთო სახელმწიფოებრივი საჭიროებებისთვის და მეფეს არ შეეძლო მათი თვითნებურად შემოღება, თუმცა მუდმივმა ომებმა და ჯარმა, რომელსაც მშვიდობიანობის დროსაც კი არ ათავისუფლებდნენ სამხედრო სამსახურისგან, დიდი ფულადი სახსრების საჭიროება წარმოშვა და გადასახადების დროებითი ფორმა მუდმივად გადაიქცა.

მას შემდეგ, რაც საგადასახადო სისტემამ თავი დაიმკვიდრა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და სახელმწიფო შემოსავლების მთავარი წყა-

რო გახდა, შეიქმნა თეორიები, რომლებიც ემსახურებოდა გადასახადების ბუნების და მათი როლის განსაზღვრას სახელმწიფოში. სწორედ აქ არის მოსაძებნი ის მნიშვნელობა, რომელიც სახელმწიფოს სასარგებლოდ მოქალაქის მიერ ქონების ნაწილის გაღებას გადააქცევს გადასახადად და არა ძარცვად.

მოდით, ჩამოვწეროთ მეექვსე მუხლში ნახსენები გადასახადის ძირითადი ატრიბუტები და შევეცადოთ, თითოეული განვიხილოთ მათი ჩამოყალიბების ისტორიული პროცესის კვალდაკვალ. ეს სიტყვებია:

სავალდებულო

უპირობო

აუცილებელი

არაეკვივალენტური

უსასყიდლო

XVII-XVIII საუკუნეებში განსაკუთრებით პოპულარული იყო სარგებლის, ეკვივალენტების გაცვლის, მომსახურების და ანაზღაურების თეორია, ანუ ატომისტური თეორია. ეს თეორია მჭიდროდაა დაკავშირებული სახელმწიფოს წარმოშობის სახელშეკრულებო პრინციპთან.

მონტესკიე განიხილავს გადასახადს, როგორც საფასურს, რომელიც მოქალაქეს სახელმწიფო ხაზინაში შეაქვს თავისი პირადი უსაფრთხოებისა და კერძო საკუთრების დაცვის მიზნით. „ცხადია და ყველას მიერ აღიარებული, – წერს მონტესკიე, – რომ ყველა მოქალაქე საჭიროებს სახელმწიფოს მხრიდან დაცვას. უამისოდ ისინი ვერ იარსებებენ და, არანაკლებ ცხადია ის, რომ ქვეყნის მეთაური ვერ შეძლებს მათ დაცვას, თუ მოქალაქეები ამისთვის სახსრებს არ გაიღებენ“.

გარეშე მტრისგან თავდაცვის აუცილებლობას დაემატა ქვეყნის შიგნით წესრიგის შენარჩუნების პრობლემა, რისთვისაც საჭიროა სასამართლო, პოლიცია და სხვა სახელმწიფო ორგანოები. მათი ფუნქციონირებისთვის საჭიროა გადასახადების გადახდა. გამოდის ერთი ფასეულობის მეორეზე გადაცვლა: „მსგავსად იმისა, როგორც ვუხდით ვაჭარს საქონლის და ვეჭილს მოცემული რჩევის სანაცვლოდ“. ვერავინ იტყვის უარს გადასახადის გადახდაზე ისევე, როგორც უარს ვერ იტყვის საერთო კეთილდღეობით სარგებლობაზე.

ამ შეხედულებას ამა თუ იმ ფორმით ბევრი მიმდევარი გამოუჩნდა. ვოლტერის სიტყვებით: „გადასახადის გადახდა ნიშნავს მოქალაქის მიერ საკუთარი ქონების ნაწილის გაღებას დანარჩენის შენარჩუნების მიზნით“. ვოლტერის ეს შეხედულება საკმარისი არ არის გადასახადის ბუნების გასაგებად, ვინაიდან ჩვენ კარგად გვახსოვს, როგორ ასხვისებდნენ და

ახლაც ასხვისებენ ადამიანები თავისი ქონების ნაწილს მეორე ნაწილის შენარჩუნების მიზნით, თუმცა ამას ჩვენ „რეკეტს“ ვუნოდებთ და არა გადასახადს. „სახელმწიფო აღკვეთს ყველას ომს ყველას წინააღმდეგ და გადასახადები ამ მშვიდობის საფასურია“, – წერდა ჰობსი. ამ მოსაზრებას დავეთანხმებოდი, მაგრამ, სამწუხაროდ, თანამედროვე სახელმწიფოების მთავარი ხარჯი მაინც ომები და შეიარაღებაა.

ამ თეორიებს საფუძვლად უდევს სახელმწიფოს წარმოშობის სახელშეკრულებო თეორია. სინამდვილეში არ არსებობს რაიმე განსაზღვრული კავშირი გადახდილ გადასახადსა და მიღებულ სარგებელს შორის. პირველ რიგში, გადასახადის გადახდა არ არის ისეთივე ნებაყოფლობითი გადანყვეტილება, როგორც საქონლის შეძენის დროს მისი საფასურის გადახდა. გადასახადების აკრეფა შეთანხმების კი არა, იძულების საფუძველზე ხდება. ამასთან, შეუძლებელია რაიმე პირდაპირი კავშირის მოძებნა გადახდილ გადასახადსა და მოქალაქის მიერ სახელმწიფოსგან მიღებულ სარგებელს შორის. დაბოლოს, თითოეულ ინდივიდთან მიმართებაში სახელმწიფოს მიერ განეული მომსახურება იმდენად განუსაზღვრელია, რომ შეუძლებელია მათი გაცვლის ფასის დადგენა. თუ ატომისტური თეორიის მომხრეები დაეთანხმებოდნენ ამ მოსაზრებებს, მათ შეიძლება ეთქვათ, რომ არსებობს კოლექტიური გაცვლა და საერთო თანხა, რომელსაც საზოგადოება უხდის სახელმწიფოს, ტოლფასია სახელმწიფოს მიერ განეული საერთო მომსახურებისა. ამ მოსაზრების გაზიარება შესაძლებელია იმ შემთხვევაში, თუ სახელმწიფოს მიერ წარმოებული მომსახურება ყოველთვის ტოლი იქნებოდა მოქალაქეებისგან ამოღებული თანხებისა და, შტურმის გამონათქვამის მიხედვით, სახელმწიფო გადაეჩვეოდა „ბევრის აღებას და ნაკლების გაცემას“.

მოძღვრებებმა სამართლებრივი სახელმწიფოს შესახებ ფინანსური მეცნიერება მიიყვანა გადასახადების იძულებითი ხასიათის იდეამდე და წარმოშვა ახალი – მსხვერპლის და კოლექტიური საჭიროებების თეორიები. ახალი შეხედულებები განსაზღვრავდა გადასახადს, როგორც სავალდებულო მონაწილეობას სახელმწიფო ხარჯების დაფარვაში, რისი აუცილებლობაც გამომდინარეობდა თავად სახელმწიფოს იდეიდან და კოლექტიური საჭიროებებიდან, რომლებსაც სახელმწიფო აკმაყოფილებს. ეს ცვლილებები განპირობებულია სახელმწიფოს ამოცანების და ფუნქციების ზრდით, ვინაიდან იგი გამოვიდა მხოლოდ „ლამის დარაჯის“ როლიდან. XIX საუკუნეში სახელმწიფო ხდება უამრავი სხვადასხვა ტიპის, მატერიალური თუ არამატერიალური ფასეულობის მწარმოებელი. ბუნებრივია, რომ ყველა ეს ცვლილება აისახა გადასახადების, როგორც სახელმწიფოს საფუძვლის, განსაზღვრებებზე. აღარ არსებობდა სახელმწიფოსგან რაიმე განსაკუთრებული სარგებლის მიღების დამტკიცების საჭიროება, რომელიც ეფუძნებოდა საზოგადოებაში დადებულ სპეციალურ ხელშეკრულებას. სახელმწიფოს როლის ზრდამ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ისე გაზარდა სახელმწიფოს მიერ წარმოებული სარგებლის მნიშ-

ვნელობა, რომ ეს უკანასკნელი აღარ თავსდებოდა მხოლოდ „მომსახურების“ ცნებაში.

ახალი თეორიების თანახმად, გადასახადის გადახდისას მოქალაქის მიერ მსხვერპლის გაღება უკავშირდება გადასახადების სავალდებულო და სახელმწიფოს მხრიდან იძულებით ხასიათს, ხოლო „კოლექტიური საჭიროებებში“ იგულისხმება საგარეო და საშინაო უსაფრთხოება, მართლმსაჯულების სისტემა და ა.შ. ეს განუყოფელი საჭიროებებია და მათი დაკმაყოფილების ერთადერთ წყაროს სახელმწიფო წარმოადგენს. გადასახადის, როგორც კოლექტიური საჭიროებების დაკმაყოფილების წყაროს თეორია მცირე შესწორებით – „კოლექტიური საჭიროებები“ გადაკეთდა „საზოგადოებრივ საჭიროებებად“ – გაიზიარეს კეინსიანელებმა და ნეოკეინსიანელებმა. ნობელის პრემიის ლაურეატი სამუელსონი თავის წიგნში „ეკონომიკა“ წერს: „სახელმწიფოს როლის უწყვეტი ზრდა განპირობებულია საზოგადოებრივი მოთხოვნილებების ზრდით და მათი დაკმაყოფილების საჭიროებით“.

ეს შეთანხმება სახელმწიფოსა და ხალხს შორის არ არის ნებაყოფლობითი და ეკვივალენტური – მე არ ვარ ვალდებული მოვნიო სიგარეტი „პირველი“, მაგრამ გადასახადი ვალდებული ვარ გადავიხადო. გადახდილ გადასახადსა და მიღებულ სარგებელს შორის არ არსებობს ისეთივე მჭიდრო კავშირი, როგორც ყავის აპარატში ჩაშვებულ ორმოცდაათთერთიანსა და იქიდან ჩამოსხმულ ყავას შორის, თუმცა ეს მანცა გაცველაა და, საბოლოო ჯამში, სარფიანი შეთანხმება, რადგან ყველაზე უსუსური და უუნარო მთავრობაც კი უფრო იაფად და კარგად იცავს თავის მოქალაქეებს, ვიდრე თითოეული მოქალაქე შეძლებდა თავის დაცვას დამოუკიდებლად, სხვისი დახმარების გარეშე.

მცირე ისტორიული ექსკურსის შემდეგ შეგვიძლია განვიხილოთ ამ თეორიების და შეხედულებების გავლენა თანამედროვე საქართველოსთან და სხვა ქვეყნებთან მიმართებაში. საქართველოს საგადასახადო კოდექსის მეექვსე მუხლში გადასახადი განსაზღვრულია, როგორც არაეკვივალენტური, სავალდებულო და აუცილებელი, რაც სავსებით ადეკვატურია სტატიკაში განხილული შეხედულებებისა, მაგრამ გადასახადი არამც და არამც არ არის უსასყიდლო და უპირობო.

საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ხალხი ხელისუფლებას ქმნის კონსტიტუციით განსაზღვრული საერთო, საჯარო მიზნების მისაღწევად და კონსტიტუციითვე ანიჭებს მას გარკვეულ უფლებამოსილებას. მიზნის საჯარო და საერთო ხასიათი (საშინაო და საგარეო უსაფრთხოება, მართლმსაჯულების განხორციელება) განაპირობებს კონსტიტუციურ ვალდებულებათა აღსასრულებლად ხალხის მიერ ხელისუფლების დაფინანსების ვალდებულებას. ამ გაუპიროვნებელი სანაცვალგებო მომსახურების გარეშე იკარგება სამართლებრივი კავშირი გადასახადის გადახდელსა და ხელისუფლებას შორის და ქრება გადასახადის გადახდის ვალდებულება, რასაც ბევრჯერ მიუყვანივართ და შესაძლებელია კიდევ მიგ-

ვიყვანოს იმ მდგომარეობამდე, რომელსაც აღწერს ხაზინადარი გოეთეს „ფაუსტში“ (პასტერნაკის კონგენიალური თარგმანის მიხედვით):

«Пришел конец союзным взносам.
И денег никаким насосом
Теперь в казну не накачать.
Иссяк приток подушных сборов,
У нас что город, то и норов
И своевольничает знать.
Теперь в любом владенье князьем
Хозяиничает новый род.
Властителям мы рук не свяжем,
Другим раздавши столько льгот.
Из партий, как бы их ни звали,
Опоры мы не создадим.
Нам так же чужды их печали,
Как мы и наши нужды им...
У всех желанье стать богаче,
На всех дверях замок висятый,
Но пусто в нашем сундуке».

ქვემოთ წარმოდგენილია გადასახადის ცნების განსაზღვრება საქართველოს, ამერიკის შეერთებული შტატების და რუსეთის ფედერაციის კანონმდებლობებში:

გადასახადის ცნება

„გადასახადი არის ამ კოდექსის მიხედვით საქართველოს სახელმწიფო, აფხაზეთისა და აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკებისა და ადგილობრივ ბიუჯეტებში სავალდებულო, უპირობო ფულადი შენატანი, რომელსაც იხდის გადასახადის გადამხდელი, გადასახადის აუცილებელი, არაეკვივალენტური და უსასყიდლო ხასიათიდან გამომდინარე“.

POWERS OF CONGRESS

The Congress shall have Power To lay and collect Taxes, Duties, Imposts and Excises, to pay the Debts and provide for the common Defence and general Welfare of the United States; but all Duties, Imposts and Excises, shall be uniform throughout the United States;

ПОНЯТИЕ НАЛОГА И СБОРА

Под налогом понимается обязательный, индивидуальный платеж, взимаемый с организаций и физических лиц в форме отчуждения принадлежащих

იმ на праве собственности, хозяйственного ведения или оперативного управления денежных средств в целях финансового обеспечения деятельности государства и (или) муниципальных образований.

სტატიის დასაწყისში დავსვი კითხვა, თუ რატომ ვერ მოახერხა საქართველოს ვერც ერთმა ხელისუფლებამ საზოგადოებამდე მიეტანა გადასახადის გადახდის მნიშვნელობა და საჭიროება. პასუხი ამ კითხვაზე მარტივია – ხელისუფლებას არც უცდია ამის გაკეთება, რაშიც თქვენც დარწმუნდით, პატივცემულო მკითხველებო, როდესაც ერთმანეთს შეადარეთ ზემოთ მოყვანილი კანონის მუხლები. ამ მუხლების განხილვას არ ვაპირებ, ისედაც დღესავით ნათელია მათ შორის განსხვავება, თუმცა ბოლოს დავძენ – გადასახადის ცნების განსაზღვრის მნიშვნელობაზე ისიც მიუთითებს, რომ მთელი ჩვენი საგადასახადო კოდექსი (ჩვენ განვიხილეთ ამ კანონის მხოლოდ ერთი მუხლი, რომელმაც შთაბეჭდილება უნდა შეგვიქმნას მთელ კანონზე) გაუღენთილია ამ უპირობო და უსასყიდლო დამოკიდებულებით, გადასახადის გადამხდელი წინასწარ შერაცხულია დამნაშავედ და მახსენებს იოზეფ კ-ს თავგადასავალს ფრანც კაფკას „პროცესში“.

გადასახადების მნიშვნელობაზე კარლ მარქსი ამბობდა რომ, „გადასახადი ეს არის მეხუთე ღმერთი კერძო საკუთრებასთან, ოჯახთან, ნესრიგთან და რელიგიასთან ერთად“. ჩვენ კი რას ვხედავთ საქართველოში – ათეულობით წლების მანძილზე კერძო საკუთრების უგულვებელყოფას, გაუთავებელ არეულობას და ორმაგი სტანდარტებით ცხოვრებას. გადასახადი მეხუთე ღმერთია და ის არ არსებობს დანარჩენი ოთხისგან დამოუკიდებლად. საქართველოში ამ ფუნდამენტური საყრდენების უქონლობაში ერთნაირად დამნაშავეა როგორც საზოგადოება, ასევე ხელისუფლება.

P.S.

1991 წელს კალიფორნიის შტატში შემოღებულ იქნა ახალი გადასახადი „joke tax“, რომელიც მხოლოდ სპორტულ ღონისძიებებს ეხება და გულისხმობს სხვადასხვა შტატში ჩატარებული სპორტული ღონისძიებებიდან მიღებული შემოსავლის დაბეგვრას იმ შტატის სასარგებლოდ სადაც ჩატარდა ეს ღონისძიება. გაგიკვირდებათ, მაგრამ ამ გადასახადის ინიციატორი და სულისჩამდგმელი „ჩიკაგო ბულსის“ ახლა უკვე ყოფილი წევრი მაიკლ ჯორდანიას. მოგვიანებით ჯორდანიას ინიციატივას შეუერთდა ამერიკის 24 შტატი და თითოეული ჩატარებული სპორტული ღონისძიების შედეგად სახელმწიფოს დაახლოებით ერთი მილიონი დოლარით ეზრდება common Defence და general Welfare-ის განხორციელების საშუალება.

ქართულ მთიელთა ტრადიციული მენტალიტატი

1. ერთობის ფენომენი

საქართველოს მთიანეთი, მატერიალური თვალსაზრისით, ღარიბი სამყარო იყო. ეს არ ნიშნავს ჩამორჩენილობასა და განუვითარებლობას. თუმცა, მთაში ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე არ შეიმჩნევა რაიმე მნიშვნელოვანი ტექნოლოგიური მიღწევები. პირიქით, თვალში საცემია მისი ტექნიკის რუდიმენტული ხასიათი. ამას ემატება მთის ლანდშაფტის სირთულეები, ვინრო ადგილების სიმრავლე. მოსახლეობის უმრავლესობა ეკონომიკურად დაქვემდებარებული იყო მთის ჯვარ-სალოცავების (ჯვარ-ხატების) ხელმძღვანელ პერსონალზე. მაგრამ ეს არ ნიშნავდა, რომ უკანასკნელნი ამუხრუჭებდნენ მთაში ტექნიკის განვითარებას. პირიქით, არცთუ იშვიათად, ჯვარ-სალოცავის გამძლოლნი ასტიმულირებდნენ გარკვეულ პროგრესს (საქართველოს მთიანეთში ეს გამოვლინდა, ძირითადად, სოციალურ ურთიერთობათა სფეროში). მხედველობაში მაქვს ის ფაქტი, რომ მუდმივ სამხედრო ოპერაციებში მონაწილეობა ხევისბერთა (სალოცავების თავკაცთა) მეთავეობით ნელი ტემპით, მაგრამ მაინც ახდენდა ევოლუციას მთიელთა ყოფაში, იარაღის შექმნისა და მისი დახვეწის საქმეში. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ მთის საზოგადოება და მისი მენტალობა ხანგრძლივი დროის მანძილზე უცვლელი რჩებოდა (რაც მთიელის მენტალიტეტის ერთ-ერთი მახასიათებელი იყო), თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მენტალობის სფეროში სიახლე ლამის ცოდვად ითვლებოდა. აღნიშნული სტაგნაცია აზრის სფეროში ქმნიდა საფუძველს სოციალური, ეკონომიკური და სულიერი ნონასწორობის შესანარჩუნებლად. ამის გარეშე კი მთიელთა სოციუმის ფუნქციონირება დარღვეული იქნებოდა. მთიელთა საზოგადოებაში სიმშვიდის, ნონასწორობის შენარჩუნების მთავარ პირობად იკვეთება ერთობა, ერთადმყოფობა ფართო გაგებით, როგორც არსებობისათვის აუცილებელი ფასეულობა, როგორც მაღალი სოციალური დატვირთვის მქონე ფენომენი. ინდივიდთა სწრაფვას საზოგადოებაში ღირსეული დამკვიდრებისკენ აფერხებდა სოციუმის მხრიდან გაკიცხვის შიში. ეს მომენტი განაპირობებდა ინდივიდის მხრიდან მამა-პაპათა ნიალიდან მომდინარე მორალური და ზნეობრივი ნორმებისადმი მორჩილებას. ხსენებული სწრაფვა თვითდამკვიდრებისკენ ხშირად უკავშირდებოდა ინდივიდის სოციუმში განსაკუთრებული პრესტიჟის მოპოვების სურვილს, გამორჩეული პატივისცემის დამსახურებას. იმ შემთხვევაში, როცა ინდივიდის ქცევა და ზრახვა არ ესადაგე-

ბოდა სოციუმის აპრობირებულ ზნეობრივ კოდექსს, იქმნებოდა დისონანსური ვითარება.¹

ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში ერთობის სოციალურ სიმბოლოთა შორის განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია მთიელთა ჯვარ-ხატები (სალოცავები). ისინი წარმოადგენენ თემ-სოფელში ინდივიდთა საკრებულო წმინდა ადგილებს. ეკონომიკა და საგარეო ფაქტორი, ანუ „დავლათიანობა“ და კავკასიელ მთიელთა მუდმივი თავდასხმების მოგერიება, იყო ორი ძირითადი მხარე, რომელიც აუცილებელს ხდიდა ერთობას სოციუმში. ამ მიზეზით საგანგებო ყურადღება ეთმობოდა ჯვარ-ხატების (სალოცავების) „გადიდების“ რიტუალებს, რომლებშიც გამოკვეთილია „საყმოს“ წევრთა და „ხთისშვილთა“ ურთიერთობის შინაგანი ფაქტორები. ამასთან მიმართებაში „ყმად გახდომის“ მექანიზმი ცხადყოფს, რომ „დაყმობა“, როგორც ნესი, „ერთობლივ მოსახლეთა“, ანუ ერთიანად გარკვეული სოციალური ჯგუფის „გათავისებას“ გულისხმობდა. რაც შეეხება საკუთარ თემ-სალოცავს გაცლილი ცალკეული ინდივიდის შესვლას სხვა თემ-სოფლის მფარველობაში – ეს დაკავშირებული იყო გარკვეულ ექსტრაორდინარულ სიტუაციასთან. კონკრეტულ ეთნოგრაფიულ მონაცემებზე (ძირითადად, ფშავისა და ხევსურეთის) დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ „ერთობა“, უმეტესად, ხორციელდებოდა გარკვეული თემის წევრებს („საყმო“) და მათ „მცაე-მფარველ“ ჯვარ-ხატებს შორის. მაგრამ ეს არ იყო ერთობის ზღვარი. იგი სცდებოდა სამზეოს, სააქაოს ტერიტორიას და სულეთის სამყაროშიც იჭრებოდა. ამის დასტურია ხევისბერთა (ჯვარ-ხატებისა და საყმოს) მესვეურთა მიერ წარმოთქმული „შენდობის“ ტექსტები. მათში ამოიკითხება ტრადიციის ერთგულება და მთიელთა რწმენა, რომელიც ერთობლივი სოციუმის მიერ სახიერდებოდა შესაბამის რიტუალებში. თავის მხრივ, ეს რიტუალი აჩვენებს, რომ, მთიელთა რწმენის თანახმად, სახატო და სათემო საქმისთვის თავდადებულებს სიცოცხლე ეწერათ საიქიოშიც. სამზეოში დარჩენილთა ხსოვნა და სანთელ-კელაპტრის შუქზე სახატო ტრაპეზზე მოსახსენებელთა წარმოთქმა ამის დასტურია.

ჯვარ-სალოცავისა და თემ-სოფლის ერთობის სიცოცხლისუნარიანობა ფიქსირებულია სალოცავის კომპეტენციაში, „ჯვარი დაენერა“, ანუ მფარველობის ხელი დაედო საყმოსთვის, როგორც ინდივიდუალურად, ისე მის წევრებზე, ერთობლივ სოციუმზე. ეს ნიშნავდა, რომ ჯვარ-ხატი დახმარებას აღმოუჩენდა გასაჭირში მყოფ ყმას, განურჩევლად მისი სქესის, ასაკის თუ წარმომავლობისა. ამ ტიპის ერთობა სალოცავთა მიმართ აღვლენილ ლოცვა-ვედრებაშია გამოკვეთილი. მეთემენი გუნდურად

¹ ხსენებული ვითარება დეტალურად არის განხილული და მრავალრიცხოვანი საილუსტრაციო მონაცემებით წარმოდგენილია მონოგრაფიაში M. Канделаки. *Из общественного быта горцев Грузии (институт Аманатства). „Мецნისრება“, Тбилиси, 1987.*

ეხვეწებოდნენ მფარველ ღვთისშვილს. მაგალითად: „გმირო კოპალაო, შენა სწყალობდ შენთ ყმათა, მთურთა, ბარულთა, პირიქით პირაქეთელთა, მავნე მოაშორე. შენი საგმირო აიმაღლე და მოიხმარე შენთ ყმათ დასაცავად – დასახმარებლად“. ხევისბერები მუდამყამს სთხოვდნენ კოპალას, დახმარებოდა თავის ყმებს ყოველგვარი გასაჭირის დროს. ბოლოს სალოცავის მესვეურნი აწვედნენ ჯვარის დროშას მარცხენა მხრისკენ, თავზე გადმოიტარებდნენ, მარჯვენა მხარეს გადმოიდებდნენ და გაემართებოდნენ სალოცავისკენ. მათ მოჰყვებოდნენ ხატის მსახურნი და მერე მლოცავნი... ჯვარ-სალოცავთა გარშემო შემოკრებილი სოციუმის ერთობა „სასოფლო საკლავის“ შენიღვის რიტუალითაც იყო განმტკიცებული: სასოფლოდ წოდებული საკლავი ყოველ დღეობაზე იკვლებოდა. ყველა სათემო სალოცავში ფიქსირდება სათემო ხატის კუთვნილი ხარებიდან სასოფლო სამსხვერპლო ცხოველის გამოყვანა. ხატში მუდამ შერჩეულად კარგი საკლავი იკვლებოდა. აღსანიშნავია, რომ უპირველესად რიტუალური მოკვდინება სწორედ საერთოდ შენიღვრულს მიერგებოდა, რაც პირდაპირ მიგვანიშნებს სოციუმისთვის ერთობის პრიორიტეტზე. საერთო-სასოფლო საკლავი სოფელს მორიგეობით მოუდიოდა. რიგი განწესებული იყო ოჯახებზე. წესის შესრულების მიმდევრობით და მასშტაბებით სათემო-სასოფლო ზღვრობა მუდამ წინ უსწრებდა კერძოს, ცალკეული ოჯახისას თუ ინდივიდისას. მეტი სიცხადისთვის ფშავში დამონმებული ვითარებას გადმოვცემ: სასოფლო საკლავს ხევისბერი მოაკვდინებდა მთელი თემის, თემის ხალხისთვის და ხატისთვის თავდადებულების სახელზე, შესთხოვდა სალოცავს მის ყმათა გამრავლებას, ასევე წულის და წულის აკვნისა, კაც-საქონლისა და სხვა. მოკვდინებული ცხოველის ტყავი სალოცავში რჩებოდა, მოხარშული ხორცი კი ხალხს ურიგდებოდა. სასოფლო საკლავებს ასევე ერთობლივი სიმბოლოს ნიშნით ხშირად 2-3 წლის კურატი ენაცვლებოდა. ამ რიტუალის აუცილებელ ატრიბუტს შეადგენდა საგანგებოდ მოხარშული ლუდი, რომელიც ხატშივე მზადდებოდა. კურატი კი, წესისამებრ, სოფლის საერთო თანხით იყო შესყიდული. სამსხვერპლოს მოკვდინების შემდეგ ხორცს სოფელი გაიყოფდა. ტყავი, შოლტებად დაჭრილი, საქალამნედ დარიგდებოდა. თავ-მხარი ხატის მსახურთ რჩებოდა. საერთო-სასოფლო რიტუალის მონაწილენი ქალებიც იყვნენ: მათ მოჰქონდათ ქადა-სანთელი და „სადიდებულო“. ხატისთვის განკუთვნილი ქადების ნახევარი ნილობები იქვე რჩებოდა, ეს კი კვლავ ორად გაიჭრებოდა და ნაოთხალი უკან სოფელს უბრუნდებოდა. სანირავის მომყოლ კეერებს ბავშვებს გადასცემდნენ. აღსანიშნავია, რომ საერთო-სასოფლო საკლავი მთაში თან ახლდა ყოველ ღირსშესანიშნავ მოვლენას. წესად იყო აგრეთვე სასოფლო საკლავის ხორცისა და პურის ნილობების დამსწრეთა ხელზე ჩამორიგებაც. გარდა ამისა, მთიელთა ყოფაში თითქმის მთელი მეოცე საუკუნის განმავლობაში შემორჩენილი იყო „სამხთო“, ანუ „ზღვრობა“. პირველის დანიშნულებაში ამკარად გამოკვეთილია სოციუმის ერთობის გამომხატველი სიმბოლოები: საკლავის

ხორცის თანაბარი განაწილების პრინციპი თემ-სოფლის ნევრთა შორის, განურჩევლად სქესისა თუ ასაკისა, რაც რიტუალური პურობის ცერემონიალში ვლინდებოდა. საყურადღებოა ისიც, რომ სოციალური ერთობა მკაფიოდ არის გამოხატული ინდივიდისა და სოციალური ურთიერთმართებაში. მთიელთა სულიერი „სექტორის“ არაერთ მომენტში თავს იჩენს ადამიანთა შორის მჭიდრო კონტაქტების რეგულარულობა. მთიელი ტრადიციულად განუყოფელია სოციალური გარემოსაგან, იგი თავს მოიაზრებს სოციალურ მხოლოდ სხვა ნევრებთან ერთიანობაში. არსებული მასალის ანალიზი აჩვენებს, რომ მთის ტრადიციული ყოფის მიერ ამა თუ იმ მოვლენის შეთვისებას ექვემდებარებოდა მხოლოდ ის ელემენტები, რომლებიც არ ქმნიდა კონფლიქტს მათი ცხოვრების საფუძვლებთან. ეს იმას ნიშნავს, რომ აპრობირდებოდა მხოლოდ ის ფენომენი, რომელიც არ აბრკოლებდა მთიელების ცხოვრების ჩვეულ წესს. ეს ეხება ქრისტიანობასთან მიმართებასაც.

თვალსაჩინოა მთიელთა ერთობა-კოლექტივიზმის განწყობები სამართლებრივ სფეროში. მხედველობაშია დანაშაულზე (ქურდობა, ქალის შეურაცხყოფა და სხვა) კოლექტიური პასუხისმგებლობის პრინციპი. XIX-XX ს-მდე შემორჩა მკაცრად მოქმედი წესი, რომლის თანახმად, პიროვნების მიერ ჩადენილი დანაშაული მძიმე ტვირთად და ვალად აწებოდა დანაშაულის მოგვარეებს, მის ახლობელთა წრეს. განსაკუთრებული სიმძაფრით საქონინო ეკზოგამიის დარღვევის ფაქტები აღიქმებოდა. ისინი დანაშაულის ჩამდენის მახლობლებისთვის უბედურების მომასწავებლად ითვლებოდა. საერთოდ, ინდივიდის მიერ ყოველგვარი წესის დარღვევის შესახებ მთელი სოციალური მსჯელობდა და გადანყვეტილებას იღებდა. ფაქტობრივ მონაცემებზე დაკვირვება მოწმობს, რომ მთის ტრადიციულ საზოგადოებაში ცალკეულ ინდივიდს არ გააჩნდა პირადი ცხოვრება, რადგან მისეულ ყოველ ცხოვრებისეულ წვრილმანში მუდამ ერეოდა „ერთობლივი სოფელი“. აღსანიშნავია საზოგადოების მხრიდან ჩარევა ისეთ ინტიმურ სფეროებშიც კი, როგორც იყო სწორფრობა და ნაწლობა ფშავ-ხევსურეთში. ასეთ ნმინდა პირადულ საქმეებშიც კი ფიქსირდება „დასმენის“ მომენტები, საიდანაც ნათელი ხდება, რომ ტრადიციულ გარემოში ყოველი ცალკეული ინდივიდის ცხოვრება გახსნილია სოფლიონთათვის და პიროვნების არაორდინარული ქმედება საჯარო განხილვის საგნად იქცევა. ეს მომენტი, მთიელთა თვალსაზრისით, არ იყო გასაკიცხი, ვინაიდან პირადული საკითხავენის საჯაროობა ღირსებად ითვლებოდა, თუმცა არ გამორიცხავდა ცალკეულ პირთა მიერ დამოუკიდებელი გადანყვეტილების მიღების არცთუ იშვიათ შემთხვევებს.

ყოველივე ზემოთქმული შედეგია იმ მემკვიდრეობისა, რომელიც მთაში საქართველოს ბარისგან განსხვავებული ხარისხით შემოინახა. ბართან შედარებით, საზოგადოებრივი განვითარება მთაში უფრო ნელა მიმდინარეობდა, რამაც „ახალ დროში“ მთიელების ტრადიციულ ყოფაში ბარისაგან განსხვავებული ფასეულობითი კრიტერიუმები წარმოაჩინა.

სოციუმის წევრების ურთიერთგადაჯაჭვული ვალდებულება-მოვალეობები მკაფიოდ გამოიხატა შრომის, მოცალეობის, ჭირ-ვარამის, დღესასწაულების, ხატობების რიტუალებში. ჩვენი დროის უფროსი თაობის ეთნოლოგებმა ბედზე „მოუსწრეს“ მთის თემ-სოფლის საზოგადოებრივი განვითარებების იმ ეტაპს მაღალმთიან რეგიონში, როცა ცალკეული გვარის (საგვარეულოს) ინტერესები გადანასკეული იყო ტერიტორიული სი-ახლოვით განსაზღვრულ „უცხო-ნათესავებთან“. თქმულის ილუსტრაცია არის თუნდაც ის ფაქტი, რომ სოფლის მასშტაბით, სხვადასხვა წევრის გარდაცვალება სოფლიონთა მიერ მთელი თემ-სოფლის უბედურებად აღიქმებოდა.

მთის ტრადიციაში ერთობა, ერთობლიობა არა მარტო სოციალურ კონტექსტში, არამედ უფრო ფართოდ მოიაზრებოდა. ფასეულობათა ეს კატეგორია გარემომცველ ბუნებაზეც ვრცელდებოდა. ის, პირველ რიგში, ცხოველთა სამყაროსადმი მთიელის დამოკიდებულებაში აისახებოდა. ამასთან მიმართებით, ქართველ მთიელთა ყოფა მდიდარ მასალას და საფიქრალს სთავაზობს ეთნოეკოლოგებს. სოციუმის კუთვნილ ტერიტორიასა და მასზე მოსახლე მთიელს შორის დგინდებოდა მჭიდრო, ცოცხალი ურთიერთობა. მთაში მინა მარტოდენ არსებობის საშუალება როდია. მთიელისათვის გარკვეული ტერიტორიისადმი მისი მიკუთვნებულობა მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს მენტალიტეტში. სწორედ მინასა და ამ ტერიტორიასთან არის გადაჯაჭვული მისი სულიერება. შემთხვევითი არ არის ამ რეგიონში „ადგილის დედა ღვთიშობლის“ ასეთი მაღალი სტატუსი. სწორედ ტერიტორიული სტატუსის კონტექსტშია მოქცეული მთიელის ღრმა რწმენა და მისგან მომდინარე ურყევი წესი, რომლის თანახმად, კაცს სიკვდილი სადაც არ უნდა ნამოენიოს, ის მაინც საგვარეულო საძვალეში დაიმარხება. თქმულის დასტურს უძველეს ანდრეზებში ვპოვებთ.² ზაზგასასმელია, რომ თემ-სოფლის ერთობა ხანგრძლივად შემოინახა მრავალ რელიგიურ-მაგიურ ქმედებებში, სახატო დღეობებსა და საოჯახო-სასოფლო სანესო თავყრილობებში. აქ გამოეყოფ ერთ მნიშვნელოვან მომენტს: ბოლო დრომდე მოღწეულ ერთობა-კოლექტივიზმის ნამყვანობა ძლიერად შენარჩუნდა საკულტო სფეროში. დავაკვირდეთ: ლოცვა ერთად, და არა ინდივიდუალურად, ერთად ვედრება – მხოლოდ ღია ცის ქვეშ, და არასოდეს – სალოცავის შენობაში, უსაზღვრო ოდენობის საჯარო სისხლიანი მსხვერპლშენიერვა... ყოველივე დაუფარავად და არა საიდუმლოდ, ხმამაღლა „შეძახნებით“, ყველას გასაგონად და ყურადღებად მიმართვა მფარველი ღვთაებებისადმი და სხვა არაერთი მნიშვნელოვანი დეტალი... მოკლედ, სოციუმის ერთობის ხსენებულ ასპექტში შემონახულია მძლავრი წარმართული იდეური და ვიზუალური სინამდვილე და მათგან მომდინარე

² რ. ხარაძე, „ხევსურული ანდრეზი“ — ხალხური სამართლის წყარო. მიმოხილველი II, „მეცნიერება“, თბილისი, 1951.

იმპულსი. მთის ტრადიციული ყოფისთვის უცხო იყო ფარული, იდუმალი, „ინტერიერული“ ლოცვა და რიტუალი. ყოველივე ეს თან სდევდა უხვ, სისხლიან მსხვერპლშენირვებს ხალხური-სახატო დღეობების სრული წლიური ციკლის განმავლობაში. აქვე დაეუმატებ, რომ ქართველ მთიელთა ტრადიციულ მენტალიტეტში, ასევე რელიგიურ თუ ყოფით პრაქტიკაში სისხლის ფიგურირების ხვედრითი წონა საკმაოდ მაღალი იყო. სარიტუალო ცხოველების სიმრავლე და მათი მოკვდინების მასშტაბი შეუდარებლად დიდი იყო სხვა დანარჩენ შესანიშნავებთან შედარებით როგორც რელიგიურ, ისე სოციალურ ურთიერთობათა სფეროში. ამ უკანასკნელთან მიმართებით თუნდაც სისხლ-მესისხლეობის ინსტიტუტის XX ს. დასაწყისის ჩათვლით აქტიური სიცოცხლისუნარიანობისა და მოქმედების გახსენებაც იკმარებდა: დაუნერელი, მარადსახსოვარი, წინაპართაგან ტრადიციით მომდინარე ჩაგონება ურყევი იყო: „სისხლი სისხლის წილ“. არსად ისე, როგორც ხსენებულ ასპექტში, არ აისახება მთიელთა სოციალური ერთობა. მათი ტრადიციული კულტურის ერთ-ერთი ძირითადი ფასეულობა მოიაზრებოდა აგრეთვე როგორც ცოცხალი ურთიერთობა მათ გარემომცველ ბუნებასა და ცხოველთა სამყაროსთან. აღნიშნული ვითარება მთიელი კაცის მკაცრ ხასიათს სიფაქიზეს სძენდა და ფიქრის, აზრის მიმართულებას რბილ ტონებში აყალიბებდა. აღქმის ასეთი ნაზავი კი მენტალიტეტს მრავალფეროვნებას ანიჭებდა. წინაპრების გამოცდილებისა და ბუნებისადმი მოკრძალებული დამოკიდებულება, რაც ძირითადად სამონადირეო საქმიანობაში პოვებდა გამოხატულებას, მთიელისათვის მუდამ მომავლის იმედის საფუძველს ქმნიდა. ამის საწინდარი ბუნებრივი რესურსის ამოუნურაობა იყო. ერთობის მთური გააზრების თანახმად, ტრადიციულ საზოგადოებაში ცალკეული ინდივიდი ნებისმიერი უფლების მფლობელი მხოლოდ მეორე ინდივიდთან მიმართებაში ხდებოდა. დიდი ურთიერთპატივისცემით განმსჭვალული მთიელთა ერთობის გამომხატველი სოციალური კონკრეტიზირებული იყო ტერიტორიულ პრინციპზე აგებული თემ-სოფლის (აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში) თუ ხეობა-ხევის (ზემო სვანეთი) სახით. მთიელთა განმარტების თანახმად, ეს ნიშნავდა, რომ „გვარობა“ (სისხლიერ-ოჯახური ნათესაობა) ტერიტორიული სიახლოვის საფუძველზე წარმოქმნილ სოციალურ გაერთიანებებს (სოფლობა, თემობა, ხეობა) უთმობს პირველობას; რთული თუ სადავო ყოფითი საკითხების გადაწყვეტა ხდებოდა სოფლიურად, სათემო-სახეო თავყრილობებზე. ამგვარად, რექტროსპექტივაში ჩანს, რომ „გვარობა“ იფარებოდა „სოფლობით“, „ხეობით“, „ხევით“. თუმცა, თქმულის პარალელურად, ცოცხალ ყოფაში შემორჩენილი მასალის საფუძველზე გვეძლევა ურყევი საბუთები „გვარობის“ ფარგლებში სოციალური სტატუსის სრულყოფილად მოქმედებისა. ილუსტრაციას წარმოადგენს სისხლ-მესისხლეობის წესის შესრულების მრავალრიცხოვანი ნიმუშები თაობიდან თაობაზე გარდამავალი „სისხლის ვალის“ უზუსტესი ზეპირი გაანგარიშებით, რასაც თან

ახლდა მთიელთა მეხსიერებაში მკვიდრად ჩაკირული ფაქტები და მათ შესახებ მსჯელობა.

ამგვარ წინააღმდეგობრივ ფონზე მთის სოციალურ განვითარებასა და მთიელების მიეწამ პროცესის სრულად გააზრებას XIX-XX საუკუნის მთიელთა ყოფაში ფიქსირებული მასალა მონმობს, ზეპირსიტყვიერი სახით, დადასტურებული მთის ყოფის მცოდნეთა და მრავალრიცხოვან მოგზაურთა მიერ. მასზე დაკვირვება საშუალებას იძლევა გამოიკვეთოს ტრადიციის ერთი მთავარი მიმართულება და საზოგადოების განვითარების პერსპექტივა. ეს იყო თემ-სოფლისა და უფრო დიდი ტერიტორიული ერთიანების – ხევის ერთობისაკენ მიმართული შეუქცევადი სწრაფვა.

ნათესაურ-ტერიტორიული ერთობა მიმართა აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ტრადიციის ლოგიკურ და ბუნებრივ საკვანძო ფენომენად, რომელიც ცოცხლად შემონახა XIX-XX ს. მიჯნაზე, ვიდრე არ დაიწყო მთის მთელი სისტემის ხელოვნური მოშლა ჯერ რუსეთის თვითმფლობელობის ანტიანაციონალური პოლიტიკით და საბჭოთა დროში ხსენებული პოლიტიკის მემკვიდრე ძალების მიერ, რაც მთიელთა ბარში იძულებითი მასობრივი ჩამოსახლებით დასრულდა.

ბოლო კადრი სოციალურ ურთიერთობათა სფეროში მთის რეგიონში იყო ზემოთ ხსენებული ნათესაურ-ტერიტორიული ერთობა, განმტკიცებული არაერთი შესატყვისი სოციალურ-რელიგიური ტრადიციული ინსტიტუტების (ამანათობა, მეკოდეობა, ხარ-ქვებით შემოყრილობა, ხატსალოცავებში „ყმად“ მიღების წესები, საერთო-სათემო-სასოფლო თავყრილობები...) სრულმასშტაბიანი ფუნქციონირებით და, რაც მთავარია, სოციალური ერთიანობის, „ერთი პირის ქონებით“, ურთიერთისათვის მხარში ამოდგომის, სოლიდარობის მუხტით გაყლენთილი მენტალიტეტით, რომელმაც ჩაიტია და გააცნობიერა ერთობაში ძალის არსებობის უეჭველი ავტორიტარობა მთიელთა ტრადიციულ საზოგადოებაში.

თუ ვირწმუნებთ ყოველივე ზემოთქმულს, დამაჯერებლობას მოკლებულად უნდა ჩაითვალოს გასული საუკუნის ფართოდ მოარული კატეგორიული თეზისი იმის თაობაზე, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თემები (ფშავისა და ხევსურეთის მაგალითის მოშველიებით) თეოკრატიული გაერთიანებებია (ვ. ბარდაველიძე, 1974). ამგვარი კვალიფიკაცია ვერ ითვალისწინებდა ჭეშმარიტებას, რომლის თანახმად, თეოკრატია არის მმართველობის ისეთი სისტემა, როცა სოციუმის მთელი მინის უზენაეს მესაკუთრედ გვევლინება გაბატონებული კლასი ან ფენა. სადღეისოდ ხელთ არსებული, გამოქვეყნებული თუ ხელნაწერი მონაცემების საფუძველზე, საქართველოს აღმოსავლეთ მთიანეთის სინამდვილეში თეოკრატიის განვითარებას ბედი არ ენერა: არ იყო მისი საფუძველი არც ყოფით, არც მენტალურ დონეებზე. საქმეს არა ცვლის არც ის გამონაკლისი შემთხვევები, როცა მთური „ერთობიდან“ ასხლეტილი ზოგიერთი პიროვნება („გაბუდაყებული“) ითვისებდა ან ცდილობდა შეეთვისებინა რელიგიური, სამეურნეო, სამხედრო, სამოსამართლო ფუნქცი-

ები სხვადასხვა დრო-ჟამსა და ვითარებაში. საერთო სურათს მთის განვითარებაში კარდინალურად ვერ ცვლიდა და ვერ „აფორმებდა“ ტრადიციულ სტრუქტურაში თეოკრატიის ბატონობა.

ამ პრობლემაზე მსჯელობა შორს ნაგვიყვანს და განსახილველ საკითხს აგვაცდენს. და მაინც, მეტი სიცხადისთვის აღმოსავლეთ საქართველოში თეოკრატიის საფუძვლების არარეალურობის ცხადყოფისათვის ერთ საკითხზე შევჩაჩერებ ყურადღებას. საქმე ეხება მთიელთა ჯვარხატების, ზოგჯერ საერთოდ თემ-სოფლის თავკაცის — ხევისბერის — ინსტიტუტის ფუნქციონირებას და, რაც მთავარია, მთიელთა მენტალურ დონეზე მის გაცნობიერებას. მთიელთა საზოგადოებაში ხევისბერი (ხელოსანი, გამძლო, ხუცესი) იყო ღვთის რჩეული, ბრძენი, სამართლიანი, ხშირად სამხედრო საქმის მცოდნე, ღრმადმორწმუნე და თავის ჯვარხატის „საყმობზე“ თავდადებული პიროვნება. ყოველგვარი მიკერძოება უცხო იყო მისთვის; ის მთელი სოციუმის გულშემატკივარი იყო, ენაგამჭრიახი, ჯვარ-სალოცავებისა და თემ-სოფლის ბედის მოზიარე და მისი ინტერესების დამცველი ჭირსა თუ ლხინში. ის სწორედ ამ ფასეულობებით გამოირჩეოდა და არა მინის მიკერძოებითა და სხვა სახის მატერიალური სიმდიდრით. მატერიალური დოვლათის მეტნაკლებობა მთლიანად მის პიროვნულ უნარზე, მემკვიდრეობით მიღებულ წილზე და გონიერებაზე იყო დამოკიდებული, ისევე, როგორც ეს სხვა რიგითი მთიელების შემთხვევაში იყო. მას ღრმად ჰქონდა გაცნობიერებული თავისი ვალდებულებები და სამართლიანი გადაწყვეტილებების მიღების აუცილებლობა სათემო თუ საჯვარო საქმიანობაში. მთის ტრადიციულ ყოფაში სოციალური ერთობის ძლიერი ფაქტორი, მთის დამოკიდებულების ხასიათი („მომძეობა“) ფეოდალური საქართველოს სამეფო კართან გარეშე მტრებთან (ძირითადად, ჩრდილოკავკასიელ ტომებთან) მიმართების საქმეში საგრძნობლად აფერხებდა მთაში თეოკრატიული ტენდენციების წარმოქმნას. ამკარაა, რომ მთის შინაგანი და გარეგანი ფაქტორების ერთობლიობა თავისი გზით მიედინებოდა და ამიტომ თეოკრატიასა თუ სხვა ანალოგიურ უცხო-ურჩვეულო სქემას მთა ვერ მოირგებდა. ამჯერად მთიელთა ყოფის ეს ერთ-ერთი არსებითი სპექტრი სამომავლოდ გადავდოთ და განსახილველ საკითხს დაეუბრუნდეთ.

ყველა ტრადიციული, ტრადიციაზე აწყობილი საზოგადოების, მათ შორის საქართველოს მთიანეთის, ერთ-ერთი არსებითი მახასიათებელი არის სოციალურ-ყოფითი ერთობა მის რწმენით სამყაროსთან. ეს მთის ცხოვრების წესია. აქ რწმენას, ასევე ნდობას, კანონის ძალა ჰქონდა. რწმენისა და სამართლის ურთიერთმიმართება გამოკვეთს ბუნებრივ, ძალდაუტანებელ ურთიერთობებს მეთემეებსა და ჯვარ-სალოცავთა მესვეურებს შორის. ჯვარ-ხატი იყო სათემო-სასოფლო კავშირ-ურთიერთობების ცხოველმყოფელი ძლიერება, ავტორიტეტი, ჭეშმარიტების დამდგენი საბოლოო ინსტანცია — რეგულატორი სისხლ-მესისხლეობის წესებში, მინის მფლობელობის სექტორში წარმოქმნილი და-

ვის მომწესრიგებელი, სასოფლო-საშინაო თუ მეზობელ თემებთან ატეხილი დავის მშვიდობიანად გადაწყვეტის მომხრე. მართალია, თემ-სოფლის ტერიტორიაზე არსებული საუკეთესო მიწის ფონდი ჯვარ-ხატების მფლობელთა შორის მოიაზრებოდა, მაგრამ ეს უპირატესად კერძო პირთა მიერ სხვადასხვა მიზეზით შემონირულობების შედეგად შექმნილი ჯვარის საკუთრება იყო. ამ საერთო-საჯვარო ფონდს სოციუმი ჯვარის მესვეურებთან ერთად ერთობლივ ამუშავებდა, მიღებული პროდუქტი კი სოციუმს ხმარდებოდა სახატო დღეობების თანმხლებ პურობებზე. მოკლედ, მხოლოდ მონიშნულ ჩარჩოებშია „ხატი – ბატონი, თემი კი – მისი ყმა“. ერთობის ფენომენი საქართველოს ტრადიციაში, ძირითადად, ორ დონეზე ვლინდება: თემობა, გარდა რელიგიური ასპექტისა, მოიაზრებოდა სოციუმის იურიდიულ კავშირად, რომელიც განასახიერებდა თემ-სოფლის როგორც შინაგან, ისე მის გარეგან მოწყობას. პირველი გულისხმობს თითოეული მეთემის მიკუთვნებას რომელიმე თემისადმი, რაც ნიშნავდა ამ თემში მოქმედი კანონებისა და წეს-ჩვეულებების მიყოლას, მათ დაცვას, ხოლო ურჩთა — საჯარო გაკიცხვასა და მოკვეთასაც კი. სოციუმის გარეგანი მოწყობა გულისხმობდა და გამოვლინებას პოვებდა თემის მიერ დადგენილი ხალხური ჩვეულებრივი სამართლის ნორმების ამოქმედებაში. ამრიგად, თემის შინაგანი ბუნება კანონი და ჩვეულება იყო, ხოლო გარეგანი ამ კანონის და წეს-ჩვეულების წარმართვაში მდგომარეობდა. თემობა დიდი კავშირი იყო, ოჯახობა კი მცირე, რომელიც პირველს ექვემდებარებოდა (ნ. ხიზანიშვილი). ამგვარად, გამოიკვეთება სოციალური ერთობის შიგნით არსებული სუბორდინაცია. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ახსნას პოვებს სოციუმში ჩადენილ დანაშაულზე კოლექტიური პასუხისმგებლობის გრძნობა და მოვალეობა, რასაც ხელს უმაგრებდა სათემო გაერთიანებათა სიმყარე და ტრადიციის სიცოცხლისუნარიანობა. კოლექტიური პასუხისმგებლობის შეგრძნების სიღრმე მთიელთა მენტალიტეტში გვიჩვენებს სათემო ურთიერთობათა სტრუქტურაში სოციალური განვითარების აღმაველ ტენდენციებს. წესად იყო: თუ თემ-სოფლის კუთვნილ ტერიტორიაზე კლავდნენ უცხო თემის წარმომადგენელს, დანაშაულის ჩამდენის თემი ერთობლივ აგებდა პასუხს. თქმული ნიშნავდა, რომ აქ საქმე გვაქვს გარკვეულ საზოგადოებრივ-ტერიტორიულ ერთეულთან (თემი, სოფელი თუ ხევი) და მასზე მოსახლე ადამიანებთან, რომელთაც ერთიანი მოვალეობა და ინტერესი აკავშირებდა.

ქართველ მთიელთა ისტორიოგრაფია ძირითადად ზეპირსიტყვიერია. უშუალო გრძნობით დატვირთული მოხუც კითხულთა განმარტების თანახმად, სახატო დღესასწაულებზე შესრულებული რიტუალები ხელს უწყობდნენ მონანილეთა ურთიერთნდობისა და კეთილგანწყობის გაღვივებას, არცთუ იშვიათად, სისხლის ალების და შურისძიების წყურვილის თუნდაც სადღესასწაულო ჟამ-დაოკებას, სოციუმის ერთად თავშეყრის სიხარულს.

ჯვარ-სალოცავთა დღესასწაულებმა (ხატობა) შემოგვინახეს მრავალი არქაული ელემენტები. ამავე დროს, „ახალ დროში“ ჩატარებულ ხატობებზე ერთგვარი დინამიკა გამოიკვეთა. მხედველობაში მაქვს მამაკაცთა გვერდით მდებდრობითი სქესის წარმომადგენელთა აქტიურად ჩაბმის სახალხო-სახატო დღეობებში ზუსტად რეგლამენტირებული ფუნქციამოვალეობებით. აღნიშნული ფაქტი, უკვე როგორც წესი, ამდიდრებს მთურ ერთობას, რომელშიც საკულტო სფერო ორგანულად იყო ჩაქსოვილი კოლექტივისტური ტენდენციების ფართო სპექტრით. მათი აქტუალობა ტრადიციულ ყოფაში ისტორიის ხანგრძლივი მონაკვეთის მანძილზე უწყვეტად ჩანდა მკვიდრსა და მომთაბარე კოლექტივების ერთობაში, განსაკუთრებით თუშეთში.

მთიელთა მენტალიტეტში „ერთობის“ გააზრება სცილდებოდა საკუთრივ „თავისიანების“ ფარგლებს და ვრცელდებოდა სოციუმში „უცხოვს“ (მეზობლების, შემობარებულის) სტატუსზედაც. ასე ხდებოდა, მაგალითად, როცა ხუცეს-ხევისბერი არისხებდა სოფლის მოლაღატეს, ქურდს, წესის დამრღვევს, მავნე კაცს და სხვა. ბოლოს ის ლუდიან თასს დაღვრიდა და სიტყვას დაურთავდა: ასე დაიღვაროს იმისი ოჯახი, ჯალაბობა, ბედი, ვინც სოფელს უღალატებს. პასუხად დამსწრენი ერთობლივ უდასტურებდნენ: — ამინ! თავკაცის დარისხებას ქალებიც და ბავშვებიც უნდა დასწრებოდნენ, ამას საყოველთაო მნიშვნელობა ჰქონდა. ხსენებული დარისხება იყო შეფიცვა ხატის და დროშის წინაშე სოფლის ერთგულებაზე. დამსწრეთა შეფასებით, დარისხება, სიტყვის ძალა საგრძნობლად ამცირებდა ღალატის ფაქტებს. აღნიშნული გარემოება დაფიქსირებულია როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს ტრადიციულ საზოგადოებებში, მთისა და „მთისწინეთის“ სივრცეში (სვანეთი, სამეგრელო). როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს მთაში ერთობის კოდი ბოლო დრომდე მთავარ სახატო-სადღესასწაულო ცერემონიალში შემოინახა.

გასული საუკუნის 20-იან წლებამდე, ზოგან კი შემდგომაც, როცა ხალხურ-კალენდარულმა დღესასწაულებმა, ფაქტობრივად, დაკარგეს ყოფილი საზოგადოებრივ-კულტურული მნიშვნელობა, ყოფას შემორჩა მხოლოდ მისი ელემენტები, ისიც „გააზრებული“ ფორმით. წინა პლანზე წამოინია გართობა-თამაშობებისა და ემოციონალურ-ესთეტიკურმა მხარემ. აღნიშნული ვითარება კარგად მოერგო ტრადიციული ხატობების ერთობის არსს. თქმულის დამადასტურებელი ფაქტები უამრავია. ასე, მაგალითად, შულტაობის წესს (ჯვარ-სალოცავის ეკონომიკური პერსონაჟი, რომელიც დღეობების მომზადებასა და მისი ჩატარებისთვის აუცილებელ სანოვაგეს განაგებს) წილყრით მისდევდნენ თუშეთში. შულტად წლის მანძილზე მორიგეობით სოფლიდან ორი ან სამი ოჯახი დგებოდა ერთად მეზობლობით. შულტად წილნაყარი ოჯახები საშულტაო ორ კოდ ქერის ლუდს ადულებდნენ, ერთ საკლავ ცხვარს მოაკვდინებდნენ და მთელ სოფელს გაუმასპინძლდებოდნენ. შულტაობა წილხვედრ ოჯა-

ხეზე ერთი წლის მანძილზე შესასრულებელ სახატო დღეობებზე იყო გათვალისწინებული. შულტაობის დანყება და დამთავრება ქრისტიეზობას იყო წესად. ანალოგიური ვითარება იყო ხევსურეთში, იქ შულტას როლს „დასტურა“ ასრულებდა.

ჯვარ-ხატები, ანუ სალოცავები, როგორც სოციუმის ერთიანობის, ერთობის მარეგულირებელი, არა მარტო ზეპირ გადმოცემებში, არამედ წერილობით ისტორიულ დოკუმენტებშიც ფიქსირდებიან. ასე, მაგალითად, სვანურ ტრადიციაში „ერთობილი“ – გაერთიანებული მოსახლეობის ერთ-ერთი ერთეულია ხევი, მისი გაერთიანების სიმბოლო კი ხატია. ხევი იყო იურიდიული პირი. ხატის (სალოცავის) მიმართ ყველა მოხვევს (ხევის ბინადარს) გარკვეული ვალდებულებები ეკისრა (გადასახადები, მისართმეველი). ხევს „ერთი პირი“ ჰქონდა, მისი „გატეხა“ სასტიკად ისჯებოდა. ხევის წევრების ურთიერთშორის დამოკიდებულება, ინდივიდის მიმართება ხევთან, ხევის დამოკიდებულება გარე სამყაროსთან – არსებითი და პრიორიტეტული მიმართებანია მთიელების ტრადიციულ საზოგადოებაში.

ზემთ კოლექტიური პასუხისმგებლობა ვახსენე. ის სოციუმის ერთობის გამომხატველია. ამას ადასტურებს დოკუმენტური მასალა, რომელიც XIX საუკუნის I მეოთხედის ხევსურეთის სინამდვილეს ასახავს. დაახლოებით 1760-იან წლებში ბარისახოს მკვიდრმა ბათაკო ჭინჭარაულის მამამ მოკლა ერთი ხევსური. ამ სისხლის საქმეზე სხვადასხვა სოფლიდან შეკრებილმა ხევსურებმა მიზანში ამოიღეს ბათაკო და 40 ძროხა მოითხოვეს. ამ საქმეზე ბათაკო პირადად ხლებია საქართველოს მთავარმართებელს განმარტებისათვის, რაზედაც შეპირება მიიღო შინ დაბრუნებისა და უსაფრთხოების თაობაზე. მაგრამ შინ დაბრუნებულ ბათაკოს ხევსურეთის მთელმა საზოგადოებამ ერთსულოვნად განუშარტა, რომ მან, ბათაკო ჭინჭარაულმა, დაარღვია ხევსურთა უძველესი კანონი და საქმის გარჩევა რუსებთან გადაიტანა. ამის შემდეგ ბათაკოს შორეულმა ნათესავმა, სოფელ ბარისახოს მკვიდრმა ხახონ ჭინჭარაულმა, დაჭრა ბათაკო ბეჭში თოფის გასროლით. ტყვია სხეულში ჩარჩენილა, მაგრამ ჭრილობა სასიკვდილო არ აღმოჩნდა (აქტები, VI-2, 1119). ამჟამად, რომ სახელმწიფოს იურისდიქცია მთაში უმოქმედოა და რუს მოხელეებსაც გაუჭირდათ თავისი კანონის ამოქმედება, რასაც წინ, უპირველეს ყოვლისა, მთიელთა მხრიდან კოლექტიურობის ფაქტორი ელობებოდა. საპასუხოდ რუსეთის წარმომადგენლები გარკვეული ზომების გატარებას სთავაზობდნენ ხელისუფლებას. მთიელთა ერთობის გატეხას რუსეთის მთავრობა ცდილობდა მოსყიდვისა და ძალადობის მრავალი ხერხით, მაგ. პუარის, მარილის, რკინის და სხვა აუცილებელი პროდუქტისა და ნივთების შეტანის სრული აკრძალვით, დამნაშავე ხევსურთა გაცემით. მაგრამ ყველა ზომა არაეფექტური აღმოჩნდა, რასაც თავად რუსებიც აღიარებდნენ. XIX საუკუნის 30-იანი წლების რუსეთის მთავრობის თითქმის ყველა მცდელობა ზემოხსენებულ ასპექტში წარუმატებლად მთავრდებოდა. ეს

დასტურდება მრავალრიცხოვანი პატაკებით თავისი უფროსებისადმი, რომლებშიც აღინიშნება მთიელების (სვანების) ერთსულოვანი ქმედებები იმ შემთხვევებშიც, როცა თვით სვანთა შორის სრული თანხმობა არც აღინიშნებოდა (აქტები, VIII, 352). არსებობს აგრეთვე დოკუმენტები მთიელების ერთობის რუსეთის კანონებისადმი დაქვემდებარების თაობაზე. რიგ შემთხვევაში რუსეთის ინტერესები შეუნიღბავი იყო და ის მთიელთა ერთობას მოსწრებულად გამოიყენებდა: ადმინისტრაცია პასუხისმგებლობას ანიჭებდა მთიელთა საზოგადოებას ერთობლივ, რითაც თავის საქმესაც იადვილებდა და დასასჯელთა წრესაც უსაზღვროდ აფართოებდა. ადმინისტრაციის მიერ მიჩნეულ ყოველ დანაშაულზე მთელი თემსოფელი იყო პასუხისმგებელი. ერთი შეხედვით, ძველი ტრადიციული ნორმა ხელშეუხებელი რჩებოდა, მაგრამ მზაკვრობა სწორედ ეს იყო: მავანი თემი ცხადდებოდა დამნაშავედ არა მართლაც უდანაშაულო თემის წინაშე, არამედ, რუსეთის კანონების თანახმად, რუსეთის ადმინისტრაციის წინაშე.

ამ გზით საქართველოს მთის თემები რუსეთის მიერ მოწყობილ ხაფანგში ექცეოდნენ. ასეთი ვითარება ტიპიურია კავკასიაში რუსების ბატონობის პერიოდისთვის. აღნიშნულ კონტექსტში მთავარმმართველის ვინაობას მნიშვნელობა არ ჰქონდა: გენერალურ ხაზს მათი ერთგული ჩინოვნიკები და სამხედრო პირები განუხრელად და მარჯვედ ატარებდნენ კულტურტრეგერული მისიის სახელით.

„ერთობის“ ფენომენის ხალხური ინტერპრეტაცია ჩანს მთიულეთის 1804 წლის აჯანყების ეპიზოდებში. ამ აჯანყების მიზეზების კონტექსტში პუნქტებად ჩამოთვლილია სტეფანწმინდიდან ანანურამდე მთიულთათვის შექმნილი აუტანელი პირობები გზის სამუშაოებზე, რუსი ჯარისკაცების ძალადობა, მთიულ ქალთა უღელში შებმა. განსაკუთრებით შემზარავია მერვე პუნქტი, რომლის თანახმად, „თავადმა ერისთავმა თორნიკემ, ჯარს რომ დაუძახა, ჩვენ (მთიულებს) გამოგვიცხადეს, ერთობით ჯარში უნდა წამოხვიდეთო, და იქიდან გავიგონეთ, წინ ჩვენ უნდა წავეყვანეთ, ჩვენთან მოდევნებით ქსნის ჯარი და ჩვენს უკან სალდათი და, შემწყვდეულნი ცემით, რუსეთს უნდა გადავერჩინეთ. დედაკაცი და რომელნიც წერილნი შინ დარჩებიან, ხიდების საკეთებლად კირი იმათ უნდა ვაზიდვინოთო – ეს იმათგან გავიგონეთ“. მთიელები ერთობით ეურჩებოდნენ რუსებს ცხვრის, ერბოს და სხვა გადასახადების თვითნებურად ფუძლით (თეთრით) შეცვლის გამო, იმის გამო, რომ მოთხოვნილი თანხის უსახსრო მოსახლეობისაგან უარის პასუხად მათ ეკლესიებიდან გამოიტანეს თეთრი, უფასოდ წაართვეს ქერი და თივა... და ბოლოს, განწირულ ადამიანთა ისევ და ისევ „ერთობით“ გამოტანილი წერილობითი თავგანაჩენი: „...ჩვენ ამ ზემოხსენებულის მწუხარებისაგან რომელნიც ყოველად მონყალის ხელმწიფის უძღვევლის ჯარის საქართველოში გაძლიერებას ღმერთსა ვსთხოვდით, ახლა იმას ვითხოვთ, რომ მსწრაფლის განსაცდელით ერთობით (ხაზგასმა აქ და შემდეგ ჩემია, – მ. კ.) დავინთქნეთ.

ჩვენ ძალას არ ვიქადით, რომ რუსთ ვებრძოდეთ. ჩვენ ერთობით ეს ან ვირჩიეთ: თუ სხვა მოგვევლინა რა განსაცდელი ამ მოუთმენელის მწუხარებისაგან ჩვენის ხელით ჩვენს სახლს ცეცხლი უნდა მოვუკიდოთ, ცოლ-შვილი შიგ შეეყაროთ, ჩვენც შიგ შევიდეთ და დავინვეთ. ამ ტანჯვას და მათრახით სიკვდილს და ჩვენის ცოლებისას უნესოს საქმის დანახვად ეს გვირჩევნია, რომ ასე დავიხოცნეთ..." (დართულია ხელმოწერები: ერთობით მთიულთაგან წარმოგზავნილნი მოციქულნი, რომელთაც ერთობის პირით ეს წერილი მოგვცეს – და ჩამოთვლილია სახელები. იხ. აქტები, I, 311). ვფიქრობ, მრავალმხრივ ნიშანდობლივი დოკუმენტია. ეს არის რუსეთის ხელისუფლებისა და მისი ჯარის მიერ ჩადენილ სისასტიკესა და უსამართლობაზე, მთის ნორმებთან ესოდენ შეუთავსებელ საქციელზე მთიელების პასუხი, მათი სასონარკვეთა და მანც – უღალატობა ტრადიციული თანადგომისა, რასაც ერქვა ერთობა, რომელიც ძღვინებდა ქართველ მთიელს უსაზღვრო განსაცდელის ეამს.

„ერთობის“ ფაქტორის კონტექსტში ხშირად გამოკვეთილია მისი საზღვრები. მხედველობაშია ისეთ საბედისწერო მომენტები თუშების ყოფიდან, როდესაც ლეკების შემოსევებს ცალკეულად სოფელი უწევს წინააღმდეგობას, რადგან მრავალი მიზეზის გამო ვერ ხერხდებოდა სოფელთა შორის კონტაქტი (აქტები, I, IX). ერთ-ერთ მიზეზად სახელდება გრძელი და თოვლიანი ზამთრის პერიოდები, როდესაც ისეთი მეზობელი სოფლები, როგორც დიკლო და შენაქოა, ვერ ახერხებდნენ ერთობლივ ქმედებას და იძულებული ხდებოდნენ სათითაოდ შეწინააღმდეგებოდნენ ლეკების თარეშს. რუსეთი კი ამ ვითარებაში ურყევად ადგა ნაცად გზას: ცდილობდა შეეპირისპირებინა პოტენციური მონიანაღმდეგენი და ამგვარი ქმედებით ძალა გამოეცალა მხარეებისთვის და საბოლოო ჯამში დაესუსტებინა მთიელთა საზოგადოებები. აღნიშნულ პოლიტიკას ამაოდ არ ჩაუვლია თავად თუშების ურთიერთდამოკიდებულებისათვის, რასაც თვით რუსი მოხელეების მიერ შედგენილი დოკუმენტები მონშობენ (აქტები, IX). მთიელთა შინაგანი ერთობის საფუძვლები მნიშვნელოვნად შეარყია რუსეთის ადმინისტრაციათა სერიაში (აქტები, IX). წერილობითი დოკუმენტების თანახმად, რუსეთის ხელისუფლება მთიელთა მოსყიდვა-გადაბირების გზით აღწევდა სანადელს, რასაც შედეგად მოსდევდა მთიელთა ურთიერთდაპირისპირება. საგულისხმოა, რომ ყოველი „ნოვაცია“ მომდინარეობდა თითქოსდა კარდინალური ცვლილებების გარეშე, მთური ტრადიციული ნორმების ჩარჩოებში. მთავარი აქცენტი გადატანილი იყო ამ ნორმების შემსრულებელთა შეცვლაზე: თანდათან აღმასრულებელდამსჯელნი რუსი მოხელეები ხდებოდნენ. ასე, შეპარვით, ნაბიჯ-ნაბიჯ იწრიტებოდა მთიელთა ძლიერი ერთობა, მისი არსი. და ეს ხდებოდა მაშინ, როცა რუსეთი თავის ყველა მცდელობას „კულტურტრეგერული“ მისიისა და ქრისტიანობის დაცვის სახელით ფარავდა. მაგრამ რუსების მიერ მთაში ქრისტიანობის დაცვა-აღორძინების ლოზუნგი ვერ მალავდა მათ

მთავარ მიზანს, რომელიც ამ მხარის თავდაცვისუნარიანობის გაზრდაში მდგომარეობდა. ამასვე ემსახურებოდა „თუშ-ფშაფ-ხევსურთა ოკრუგის“ მანიფესტირებაც (აქტები, IX). რუს მოხელეთა მიერ მთიელთა ტრადიციულ ერთობაში განხეთქილების მარცვლები აღმოცენდა. საქმე იმ ზომამდე მივიდა, რომ მთიელები თავისი მოდგმის „განდგომილთ“ უკვე არა თავად პასუხობდნენ, არამედ, დაუძღურებულები, რუსსავე მოხელესთან უჩიოდნენ (აქტები, IX). ამგვარად, საქმე გვაქვს მთის მამაპაპური ტრადიციული წესების ძირეულ ტრანსფორმაციასთან. დამადასტურებელი საბუთების მოტანა მრავლად შეიძლება.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის აღნიშნულა, რომ საქართველოს მთამ გასული საუკუნის დამდეგის ჩათვლით შემოინახა თემი და მისთვის დამახასიათებელი სათემო მმართველობის წესები, რომელთა თანახმად, საჭირობოროტო საკითხები წყდებოდა ხალხში ძველიდან დამკვიდრებული ადათ-წესებით. მნიშვნელოვანი საკითხების გადაჭრა მინდობილი ჰქონდათ თემის მძღოლთ (ხუცეს-ხევისბერთ) და საქმის „მაცოდართ“ (ბჭეებს). სათემო ტრადიციებით იყო განმსჭვალული მთიელთა ყოფის მატერიალური თუ სულიერი სფეროები, მათთან გადაჯაჭვული მაკონსოლიდირებელი საწყისები. მაგრამ ცხოვრების დონის საერთო სიმწირემ ჩიხში მოაქცია ეკონომიკური და სოციალური დიფერენციაციის გაღრმავება. ეს უკანასკნელი, უპირატესად, გარე კონტაქტების (ძირითადად, საგარეო ლაშქრობების) პრეროგატივად დარჩა. მთიელთა საზოგადოების მცირემასშტაბურობამ, თავის მხრივ, ხელი მოუშართა ზემოხსენებული ვითარების ზეაღმავლობას და მთამ სუსტი იმპულსების დონეზე შეინარჩუნა შინაგანი განვითარების ტენდენციები. ქართველ მთიელთა უწყვეტი კავშირი წარსულთან, ისტორიულ ტრადიციასთან, მათი სულიერი ყოფის მაღალი დონის საწინდარი იყო. ეს დონე გამოირჩეოდა მდგრადობით და სისტემა ცვლილებებს განიცდიდა, ძირითადად, ტრადიციული სათემო სტრუქტურების ჩარჩოებში. სოციალური ჯგუფების (თემი, სოფელი, ოჯახი) დონეზე ცალკეულთა კარჩაკეტილობის დაძლევა ნელი ტემპით, მაგრამ მაინც მიმდინარეობდა. აღნიშნული კუთხით ეს იყო სოციალური პროგრესის, პიროვნების ტრადიციულობიდან „გამოთავისუფლების“ გამოკრთომები. კავკასიელ ტომებთან ომები ქართველ მთიელთა ერთობის ფენომენის საგარეო ფაქტორია, რომელიც ხელს უშართავდა კომპაქტური სოფლების ფორმირების პროცესს. აქ იგულისხმება ორმხრივი ქმედებები – როგორც კავკასიელთა საქართველოს მთიანეთზე თავდასხმები, ისე ქართველ მთიელთა შემოსევები მეზობელთა ტერიტორიაზე მათი ქონების მიტაცების და ტყვეთა ხელში ჩაგდების მიზნით. თუმცა ეს უკანასკნელი მაინც იშვიათი მოვლენა იყო.

ქართველ მთიელთა ყოფაში სოციალური ერთობის მიმანიშნებელი თითქმის ყველა ეპიზოდი საგრძნობლად რიტუალიზებული იყო. ამ მიმართებით ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფას გააჩნდა რიტუალთა საერთო მიზანსწრაფვა. მთიელთა რიტუალებში ჩართულ ამ მიზანსწრაფ-

ვას, ყველა სარიტუალო საგანს, სულიერსა თუ განსულიერებულს, მაკავშირებელი ფუნქცია ჰქონდა. რიტუალები წარმოადგენდნენ ხიდს ტრადიციის მატარებელთა და წინაპართა შორის, ანუ თაობათა მაკავშირებელ რგოლს, ერთობაში აღქმული ორი სამყაროს – სამზეოში მყოფთა და გარდაცვლილთა შემაკავშირებელ „ინსტრუმენტს“.

ახლა შევაჯამებ ყოველივე ზემოთქმულს და ყურადღებას გავამახვილებ ზოგიერთ საკითხზე. გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვი, რომ ქართველ მთიელთა ტრადიციული საზოგადოების ფასეულობათა სისტემაში, მთიელთა მენტალიტეტსა და სოციალურ ურთიერთობებში ერთობის ფენომენს ერთ-ერთი მთავარი ადგილი ეკავა. ქრონოლოგიურად აღნიშნული ვითარება დროში გახანგრძლივებული მოვლენა იყო უძველესი ტრადიციიდან XX ს. შუა წლებამდე მოყოლილი, რა თქმა უნდა, არა უღრუბლოდ, არა მუდმივი აღმავლობის ხაზით, მაგრამ მაინც მუდამ აქტუალიზებულად და თვალსაჩინოდ. საქართველოს მთაში ამ ფენომენს, ბართან შედარებით, გაცილებით მაღალი და მყარი სოციალური დატვირთვა ჰქონდა. ინდივიდთა ბუნებრივი თვისება – სწრაფვა თვითდამკვიდრებისაკენ – მთაში გაზავებული იყო საზოგადოების მხრიდან გაკიცხვის შიშით, რაც ხშირად აიძულებდა მთიელს მამა-პაპათა წიაღიდან მომდინარე მორალურ და ზნეობრივ ნორმებს გაჰყოლოდა. ეს სწრაფვა ხშირად უკავშირდებოდა ინდივიდის მიერ კოლექტივში განსაკუთრებული პრესტიჟის მოპოვების სურვილს, სოციუმის წევრთაგან გამორჩეული პატივისცემის დამსახურებას. აღნიშნულ ვითარებაში, როცა ინდივიდის ქცევა არ ესადაგებოდა სოციუმში დაკანონებულ ზნეობრივ კოდექსს, იქმნებოდა წინააღმდეგობრივი სიტუაცია; როგორც წესი, ჩიხიდან გამოსულაში გადამწყვეტი იყო ჯგუფის, კოლექტივის აზრი და სიტყვა. ხელთ არსებული კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზით, ა) წარმოდგენა გვექმნება მოქმედი კავშირ-ურთიერთობების განსხვავებულ სანყისებზე როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს მთაში; ბ) გარკვეულია ამ ერთობათა ფუნქციონირების არსი ტერიტორიულ-მეზობლურ, რელიგიურ, სამხედრო, სამეურნეო შრომით-საწარმოო, ემოციურ-სანახაობით დონეებზე; გ) სოციუმის ხატ-სალოცავებთან მიმართების განხილვამ წამოსწია მლოცველთა და ყმათა ხალხური ტრანსკრიპცია და, აგრეთვე, ზნეობრივი ფასეულობებით განპირობებული „მკვიდრ ყმათა“ და „მოსულთა“ სოციალური სტატუსი.

საქართველოს მთის თემებში დამკვიდრებული ტრადიციული სოციალური ნორმები კრავდნენ მთიელებს მრავალგვარი ურთიერთვალდებულებით. ერთობლივი შრომის ფორმები და ერთობლივი დასვენება, საერთო ჭირი და მოლხენა – ყოველივე ქმნიდა სულიერ სიახლოვეს, რასაც შემდგომში შედეგად მოჰყვა მთას ძალით, ხელოვნურად მონყვეტილი მთიელების ძლიერი ნოსტალგიური გრძნობა. როგორც ზევით აღვნიშნე, მთის არსებითი თავისებურებაა მისი ხალხის კავშირი და ერთობა გარემომცველ ბუნებასთან, მცენარეულ და ცხოველთა სამყაროსთან. ამას-

თან დაკავშირებით მაგალითებს მოვიშველიებ. დიქოტომია „ადამიანი – ბუნება“ — მთის მიმართ ერთ-ერთი ძირეულია. მოვუსმინოთ გასული საუკუნის 30-იანი წლების მონათხრობს: „სვანეთში უფროსების თაყვანისცემა ადამიანიდან პირუტყვებზედაც კი გადადის. მაგალითად, ხარი, რომელიც არის სხვებზე ხნით უფროსი, ან მეტი ნაშრომი, ან ლამაზი, გამორჩეული ჰყავთ ხოლმე სხვებისგან და უფრო პატივს სცემენ პირველი ბინის მიჩენით ბოსლებში და უკეთესი საკვების მიცემით ღრმა სიბერემდე. ხშირად, როცა უხერხდებათ, ასეთი საყვარელი ხარები ჰყავთ „ლანდავად“, ე.ი. უმუშევრად და უჯაფოდ. ახალ წელს ასეთი ხარი შეჰყავთ სახლში მეკვლედ“ (ეგ. გაბლიანი, 1927). ცხოველთა სამყაროს მიმართ ტოლსწორი დამოკიდებულება ცხოველების უბედურ მომენტებშიც ვლინდებოდა. ამ მხრივ საყურადღებოა თუში მწყემსისა და დათვის საბედისწერო თავგადასავალი, გადმოცემული გ. ცოცანიძის მიერ. საქმე შემდეგშია: ადამიანი გაჰყვა „გზამართლა“ (ე.ი. სწორი გზით) მავალ დათვის, რომლის ნაკვალევმა იხსნა მწყემსი ქარბუქისა და ტყე-ღრისგან. მწყემსმა ყოველივე მოუთხრო დამხვედურ სოფლელებს, მათ ეს ცნობად იღეს და ხაფანგი დაუდგეს დათვის. საყურადღებოა, რომ ამ ამბის შემტყობი მწყემსი ვერ აპატიებს თავს, რომ დათვი დააბეზლა და ასე განირა, ცოდვად მიითვლის თავის მონაყოლს. კულმინაციურ მომენტს ამ მწყემსის თვითშეფასება წარმოადგენს. ის ამბობს: „მაგაზე ცუდი არაფერი გამიკეთებია, მარტოკა კაცი, ხამი კაცი, უტარებელი, იმ ამინდში იმ დათვის დავენდე, მთას გადმოიძვანა, შინ მშვიდობით მოვედი — და მოვაკვლევი. სულ ეგ მანვალეებს, ეგა მტანჯავს, რო გამახსენდება“. — როგორც ადვილად ვრწმუნდებით, ამონარიდში იმდენად მკაფიოდ არის გადმოცემული ჩადენილი უნებური „დასმენის“ და ამ დანაშაულის აღიარებისა და განცდის ხარისხი, რომ კომენტარიც ზედმეტია. უპირველესად კი საინტერესოა თვითშეფასების მომენტი, როცა ცხოველის წინაშე ჩადენილი ცოდვა უმძიმესად არის აღიარებული. მთიელი კაცისათვის ადამიანისა თუ ცხოველის მიმართ ჩადენილი და საჯაროდ აღიარებული უნებური დანაშაული ერთმანეთის ტოლფასია. აქ საქმე გვაქვს უმაღლეს ზნეობრივ კრიტერიუმთან, რაც ტიპურია მთის ტრადიციული ქცევითი ნორმებისათვის, მათი კულტურისათვის. ადამიანის ცხოველთან კავშირის, ადამიანისა და ცხოველის ერთობით აღქმის არაერთი ნიმუშია დამონმებული. ასე, მაგალითად, სვანთა ყოფაში დასტურდება ადამიანის მიერ ცხოველთა სამყაროზე სოციალური ნორმების გავრცელება, მგლის მიერ სისხლის აღების წესების გაზიარება. როგორია ამ ფენომენის ფონი? მტაცებელთაგან სვანს მგელი ყველაზე ბოროტად მიაჩნდა მისი განსაკუთრებული სიხარბის გამო. სვანი მას ღვთით მომადლებულ ძალას მიაწერდა და „დიდი ღმერთის“ მიერ ნებაზე გაშვებულ ძალად მიიჩნევდა, მგლის ბოროტმოქმედებას ღვთიურ ძალად უთვლიდა და, როგორც ღვთის მოშვებულ ძალს, ცეცხლსასროლი იარაღით ვერ უხვდებოდა, თოფს ვერ ესროდა, ვერ კლავდა იმის შიშით, რომ თითქოს ნადირს შეეძლო თოფით მსროლე-

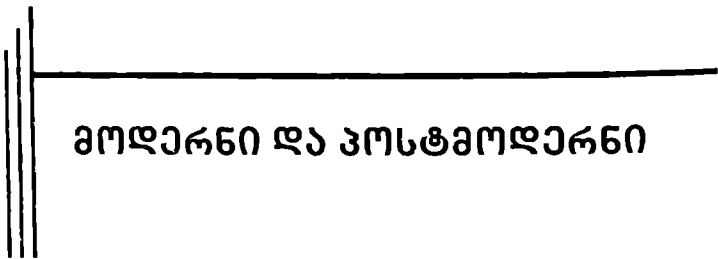
ლისათვის და, მით უფრო, მკვლელისათვის სამაგიერო მიეზღო, სისხლი აეღოთ სხვა მგლებს და ოჯახი ძლიერ დაეზარალებინათ. ამიტომ სვანი არც დაუმიზნებდა და თუ ვინმე მაინც გაბედავდა, თოფი თითქოს იკეტებოდა, შეშინებულ მსროლელს კი ხმა ერთმეოდა... შემდეგ ნადირის გამომშვებ ღმერთს გულის მოსაგებად სალოცავს უმართავდა, რათა ნადირი არ მიეშვა საქონლის დასაგლეჯად და ზარალის მისაყენებლად. მგლის თოფით მოკვლის შემთხვევაში, სვანი სასონარკვეთილებაში ჩავარდებოდა: მტაცებლის მოკვლით თავის ცხოველებს გარდუვალი საფრთხე ემუქრებოდა, სხვა მგლებს უნდა ესისხლათ თავისი მოძმე და მკვლელისათვის საქონელი უნდა „დაეხიათ“. აქედან ორი გამოსავალი ესახებოდა: მოკლული ნადირის დატირება და ლეშის მონინებით დამარხვა. მკვლელი მკვიდრი ძმის კვალობაზე დაიტირებდა ნადირს და მოთქმით დააძახებდა ქუდმოხდილი: შენი მოკვლა, როგორც ძმის, ისე არ მინდოდა, შემეცდა და შეცდომა მაპატიეო. ამის შემდეგ დაღონებული ეშვებს და ბრჭყალებს დააცლიდა, ლეშს დამარხავდა სუფთა ადგილზე. ასეთი ცერემონია ბოლო დრომდე იყო შემორჩენილი და ალაგ-ალაგ სრულდებოდა (ა. დავითიანი, სვანეთი ეთნოგრაფიულად, 1990 წ.).

სვანურ ტრადიციაში ნათლადაა გამოკვეთილი მგლის მკვლელისა და მოკლული მგლის ხროვის მხრიდან სისხლის ალების წინაშე ადამიანის შიში და თავდასაცავი მაგიური ქმედებების სისტემატური გამოყენება. ეს იყო სისხლის ამლები მგლების „თვალის ახვევის“ რიტუალები: დარწმუნებული ამ საშუალების სისწორეში, მგლის მკვლელი სოფელში ჯოხზე ჩამოცმულ მგლის ტყავს კარდაკარ სიმღერით ჩამოატარებდა. ეს რიტუალი სოფლის ერთობით შესრულდებოდა ოჯახის ეზოში (ქვემო სვანეთში რიტუალს „ამანგელო“ ერქვა, ხოლო ზემო სვანეთში – „ხოშანგელო“). მოსულები ოჯახს დალოცავდნენ, უსურვებდნენ ნადირისაგან მათი საქონლის დაცვას. ოჯახის მამაკაცს გამოჰქონდა ერთი გასროლა ტყვიანამალი და მესამანგელოებს ჩააბარებდა. ამ წესით მათ მთელ ტყვიანამალს და მგლის მკვლელს ჩააბარებდნენ. აღნიშნულს სოფლისათვის საგანგებო მნიშვნელობა ჰქონდა: მათი რწმენის თანახმად, მოკლული მგლის სისხლის ამლებ მგლებს ზგა-კვალი აებნეოდათ და სოფლის საქონლისაგან მკვლელის ოჯახის საქონელს ველარ გამოარჩევდნენ (ა. დავითიანი). ანალოგიური რიტუალი ლეჩხუმშიც სრულდებოდა. აქ მოტანილი ვრცელი ამონარიდის თანახმად, სვანებში მგლებზე ვრცელდებოდა ადამიანთა წრეში მოქმედი ნორმები. ამ მაგიურ რიტუალებში სოფელი კვლავ ერთობლივად მონაწილეობდა, ზოგჯერ კი ისინი უფრო მასშტაბურ ხასიათს ატარებდნენ და საერთო-სახელო მნიშვნელობას იძენდნენ. სავარაუდო ზარალის თავიდან ასაცილებლად მთიელები მიმართავდნენ როგორც ლოცვას, ისე მაგიურ ქმედებებს. ამ უკანასკნელთ განეკუთვნებოდა „მგლის პირის შეკვრა“. მისი არსი შემდეგშია: დაბორკავდნენ სკამის ფეხებს და ნააქცევდნენ, ან ძაფით შეკრავენ მკარატელს, ან სავარცხელს, რაც მგლისთვის პირის შეკვრას უტოლდებოდა – აი, ასეთი უჩვე-

ულო რაკურსითაც წარმოგვიდგება ტრადიციული საზოგადოებისა და გარემოს ერთობა. უფრო მეტიც: სვანების ყოფაში ბუნებისა და ადამიანის ერთობა „სულ-გაორების“ ფენომენშიც ამოიკითხება. აქ უკვე საქმე გვაქვს მეტემფსიქოზის უძველეს პლასტიკებთან, რომელთა ნაირგვარი გამოვლენა ფიქსირებულია მსოფლიოს უძველეს კულტურულ ტრადიციებში. სვანეთს რაც შეეხება, აქ ხშირად მგელთან დედაკაცს აკავშირებდნენ, მას სულის გაორებას სწამებდნენ, რადგან სუსტი სქესის წარმომადგენლებს შეეძლოთ სურვილისამებრ მგლად გადაქცევა და ზარალის მიყენებაც, შეეძლოთ ძროხები „დაეხიათ“ შეძულებული ოჯახისათვის და ა.შ. ასეთივე რწმენის შედეგია ქალის კატად გარდაქცევის ვარიანტები. საქართველოს მთიანი ზოლის ფარგლებში ამგვარი მაგალითების ჩამოთვლა სირთულეს არ წარმოადგენს. ყოველი ზემოთქმული მეტყველებს ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში მენტალობის უძველესი პლასტიკის სინთეზსა და მათ წარმოჩენაზე „ბუნება-ადამიანის“ ერთობის ფენომენში, რაც მთიელთა ტრადიციული სულიერი მოთხოვნილებებით იყო განპირობებული. საქართველოს მთიან ზოლში, სადაც ტრადიციას წარმმართველი როლი მიუძღოდა სოციალურ სისტემებში, ბუნების საკრალიზაცია ყოველ ნაბიჯზე შეგვახსენებს თავს. მთიელი საკრალურ, სიმბოლურ აზრს ხედავდა ყველა მოვლენასა თუ ქმნილებაში. რაც შეეხება ბუნებასთან ერთობასა და მასთან მიმართების კონტექსტს, აქ სულიერის წინაშე მატერიალურ პრინციპს აშკარად დაქვეითებული როლი ეკავა.

დაბოლოს, ნიშანდობლივია, რომ თვით სვანები თავის კუთხეს უწოდებდნენ „ერთობლივ თავისუფალსა და ბედნიერ ხევს“. აღსანიშნავია ისიც, რომ საერთოდ ერთობა – მისი არსი ჩადებულია სვანთა თვითმმართველობის ყველა საფეხურის სახელწოდებაში („თემობ“, „სოფლობ“, „ხევობ“, „სვიმრობ“). ამას დაერთვის ერთობის სიმბოლიკაც ტრადიციულ სვანურ ყოფაში. „თემს“ სვანები უწოდებდნენ არა საზოგადოებას, როგორც ეს იყო სხვა მთიან კუთხეებში, არამედ ერთ რომელიმე გვარეულობას, ხოლო „თემობას“ – ამ გვარეულობის კავშირს. საჭიროების ჟამს გვარეულობის თითოეული ოჯახის უფროსები იკრიბებოდნენ ურთიერთშორის მტკიცე კავშირის დასამყარებლად. უფროსად ირჩევდნენ ზნეობრიობით გამორჩეულ პირს, რომელსაც ეკითხებოდა პასუხი მთელი გვარეულობის საქმეზე. საგვარეულო ყრილობას გამოჰქონდა გადანყვეტილება ჭირსა და ლხინში განუყრელობაზე: ყველას ხელი უნდა მოეკიდა ერთი ჯოხისთვის. 1917 წლის რევოლუციის შემდეგ სვანეთი დიდხანს რჩებოდა უმთავრობოდ. მაშინ იჩინა თავი მოგვარეთა შორის ფიციტ მჭიდრო კავშირის დამყარებამ მტრის წინააღმდეგ, ერთმანეთის დახმარებამ სისხლის აღებაში, ხვნა-თესვაში, თიბვაში, ყანის მკაში – საზოგადოება ტრადიციულ ნორმებს მისდევდა. სვანებში ერთობის დასადასტურებლად მრავალი ნიმუში მოიძებნება ამ კუთხის საისტორიო საბუთების კორპუსში: ეს ერთობანი, უპირატესად, გვართა შორის კავშირების და-

მადასტურებელი დოკუმენტებია. ისინი შეეხებიან ერთობას ოჯახის (კომლის), ერთი გვარის ოჯახების, სოფლის და ხეობის ერთობას (სენენეთის საისტორიო ძეგლები, 1986, I). ყოველი სოციალური უჯრედი – ოჯახი, სოფელი, ხევი საერთო იდეით იყო გამსჭვალული. სხვა საკითხია, თუ საზოგადოების რომელიმე წევრი მას არ იზიარებდა. მთავარი ის იყო, რომ არც ერთი მათგანი მისადმი გ უ ლ გ რ ი ლ ი არ რჩებოდა. ამით უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ თაობიდან თაობაში გარდამავალი ტრადიციები თუ ტრადიციული ნორმები ფაქტობრივად წარმოადგენდნენ იდეათა სახით მოცემულ კაპიტალს, რომელიც განუწყვეტლივ, ყოველდღიური ყოფით, ბრუნვაში იყო გაშვებული. სწორედ ამაშია ჩამარხული მთიელთა ტრადიციული ყოფის სიცოცხლისუნარიანობის საიდუმლოება. წინაპართაგან ნაანდერძევი დღეს რეალობად უნდა ექციათ. ყოველი ინდივიდი ღრმად განიცდიდა კერძო-ოჯახურ თუ სასოფლო-სახევეო მტკივნეულ და სასიხარულო ამბებს. ამაში იყო მთიელის ყოფიერების არსი. აპრობირებული რეალიები მემკვიდრეობით გადაეცემოდა მომდევნო თაობებს. ეს ქმნიდა სოციალურ ურთიერთობათა სისტემას ტრადიციულ კულტურაში.



მოდური და პოსტმოდური

NATION AND TERRITORIAL SOVEREIGNTY

FOCUS OF THE ARTICLE

The article aims at theoretical and historical investigation of various patterns of communities, the principles of their formation, as well as their relation to power status and territory. I plan to demonstrate that nation, from the perspective of history, is a long process appearing at a certain time and in a certain place – somewhat at the beginning of the 14th century in Europe, and exacting at the end of the 18th century, and from the theoretical perspective, it is a political unity of people with the peculiar attitude to territory, i.e. territorial sovereignty, at least when nation has had traceable political or legal consequences¹.

I must especially stress the importance of theoretical approach. Many historians avoid theoretical attitude. In my view, such one-sided methodological approach makes not only impossible any exhaustive studies but also leads to common inaccuracies, both in theoretical as well as historical sense. First of all, nation is not only a historical occurrence which emerged “naturally” but it is also a theoretical and artificial construction, which was yielded and molded by theoretical and law paradigms invented and elaborated by intellectuals or elites². These theories, doctrinal constructions

¹ Such a limited approach raises the legitimate inquiry if nation can exist not entailing any perceptible political or legal consequences, but only cultural or ethnographical or similar ones. One of the objectives of the research is to demonstrate that nation is essentially a political phenomenon.

² The significance of intellectuals and elites in the phases A and particularly B within the threefold development of nation, is stressed by Erick Hobsbaum: „фаза А относилась исключительно к сферам культуры, фольклора и литературы, а ее политическое и даже национальное воздействие было не более существенным, чем то влияние, которое труды членов Общества цыганского фольклора (не-цыган) оказывают на субъектов этих исследований. На фазе В мы уже находим группу пионеров и активных сторонников “национальной идеи”, а также первые признаки собственно политической агитации в ее пользу. Переход от фазы В к фазе С - это, бесспорно, ключевой момент в истории национальных движений,” Эрик Хобсбаум, *Нации и национализм после 1780 г.*, http://www.bookssite.ru/scri/read_130537_0.html.

and concepts are an integral part of historical studies as well. Secondly, precise history of nation and its various aspects requires thoroughly elaborated theoretical frame in order not to allow precision of concepts to slip into obscurity of time.

THE OBJECTIVE AND EXTENSION OF THE HISTORICAL-THEORETICAL STUDIES

The modern scholarship regards nation as a recent historical occurrence.³ However, opposite view on nation as an ingenious, primordial and constant phenomenon is spread widely as well.⁴ I will try to demonstrate that nation is a recent historical occurrence appearing firstly in Europe at the end of the 18th century.

Besides origin and quidity of nation, there are remaining two more concepts usually associated with the nation-studies: nationalism⁵ and nation-state. Since it is impossible to speak on nationalism without specifying what nation is, I would discard the issue as that of secondary significance.

Concerning nation-state, in general, I would share Hobsbaum's view: nation is a social creation as far it is associated with the modern territorial state.⁶

³ „Подобно большинству серьезных исследователей, я не рассматриваю "нацию" ни как первичное, изначальное, ни как неизменное социальное образование: она всецело принадлежит к конкретному, по меркам истории недавнему периоду," *Хобсбаум, Нации и национализм*, http://www.bookssite.ru/scri/read_130537_0.html.

Ernst Renan thought that nations are partially novel in the history: "Les nations, entendues de cette manière, sont quelque chose d'assez nouveau dans l'histoire. L'antiquité ne les connut pas ; l'Égypte, la Chine, l'antique Chaldée ne furent à aucun degré des nations." Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?: Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882*, chapitre 1.

⁴ „Все же противоположный взгляд, согласно которому национальная идентификация есть нечто настолько исконное, первоначальное и незыблемое, чтобы предшествовать самой истории, распространен чрезвычайно широко," *Хобсбаум, Нации и национализм*, http://www.bookssite.ru/scri/read_130537_0.html.

However, some scholars, e.g. Anthony D. Smith agreeing that nationalism is a modern phenomenon, insist that nations have pre-modern origin.

⁵ "Nationalism is primarily a political principle, which holds that the political and national unit should be congruent," Ernst Gelner, *Nations and Nationalism*, (Oxford: Blackwell, 1983), 1.

⁶ „Нация есть социальное образование лишь постольку, поскольку она связана с определенным типом современного территориального государства, с "нацией-государством, и рассуждать о нациях и национальностях вне этого контекста не имеет, на мой взгляд, никакого смысла." *Хобсбаум, Нации и национализм*, http://www.bookssite.ru/scri/read_130537_0.html.

The very objective of the research is to demonstrate that now-day nation-state's territorial element is prerequisite for nation in its pre-state condition as well. In fact, the territorial element (along with popular sovereignty) develops nation. Consequently, I would also discard nation-state from the consideration as fully shaped case of nation.

Resuming the scope of Consequently the article, it aims only at nation, at its historical conception and at its minimal and, presumably necessary and sufficient condition incompatible with any other condition characteristic to pre-nation form of social or political unity, like tribe or empire.

CRITICISM AND SUGGESTED PROPOSITIONS

In the section I will briefly reckon dispositions commonly attributed to nation and criticize the attitude.

Usually scholars emphasize a certain disposition (or a complex of dispositions) as necessarily sufficient for nation. These attributes are language or narrative, coalition of print-capitalism with Protestantism⁷

⁷ "The coalition between Protestantism and print-capitalism exploiting cheap popular editions, quickly created large new reading publics - not least among merchants and women, who typically knew little or no Latin - and simultaneously mobilized them for political purposes." Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (London: Verso, 1991), 40; "These print-language laid the bases for national consciousness in three distinct ways. First and foremost, they created unified fields of exchange and communication below Latin and above spoken vernaculars... Second, print-capitalism gave a new fixity to language, which in the long run helped to build that image of antiquity so central to the subjective ideas of the nation ... Third, print-capitalism created language-of power of a kind different from the older administrative vernaculars. Certain dialects inevitably 'closer' to each print-language and dominated their final forms. Their disadvantageous cousins, still assimilable to the emerging print-language, lost caste, above all because they were unsuccessful (or only relatively successful) in insisting on their own print-form," *Ibid*, 44-45.

I would argue that the three print-linguistic aspects *per se* are not necessary conditions for forming national consciousness although they are supporting conditions for fostering them. Firstly, the language "below Latin" and "above spoken vernaculars" seems doubtful for creating unified fields of exchange and communication among the native-speakers of the different languages like Spaniards and Englishmen; it tends rather opposite: Latin being the only unifying linguistic condition for the Western Christendom, at least in the intellectual

field, religion, law and diplomacy, would hardly “freely concede” to a vernacular unless certain forcible policy. Replacement of Latin by vernacular languages within the scholarly milieu as well as law practice and diplomacy must have been associated with difficulties, which could not be feasible unless certain project and decisive policy.

Moreover, a print-vernacular language must have been an impediment in communication even among speakers of „cousin dialects“ since the speakers in “cousin-dialects” were the overwhelming majority which ought to be exterminated in order to make cousin-dialect speakers to shift in the print vernacular. At the moment of the French revolution, the vast majority of Bourbons’ subjects spoke of 33 *patois*; only after foundation of the republic and one-century brutal policy they were subsequently banned. In Italy, the Tuscan dialect, which would become “national language,” at the spot of unification, was spoken only by 2.5% of the population: „...для Италии на момент объединения его определяли в 2,5%), тогда как остальные говорили на различных диалектах и часто не понимали друг друга.” Хобсбаум, *Нации и национализм*, http://www.bookssite.ru/scr/read_130537_0.html.

These examples lead to the opposite conclusion than Anderson’s one linguistic integration and homogeneity has been achieved rather thanks to decisive policy and certain political project. In general, if languages are not coerced to converge to a certain standardized language, in the “natural state” they are inclined to diversification than homogeneity in both, synchronical as well as diachronically sense.

Secondly, the argument of the fixity to language due to spread of printed literature seems very tenuous as well. It is true that, in economic sense, to print in any vernacular large number of editions than in numerous dialects fewer must have been more efficient, but again this economic argument does not demonstrate how appearance of large amount of the printed literature in the language understood by few could make vast majority read it.

Von Mises also accentuates the importance of the language for the formation of the national consciousness: “In learning the language, the child absorbs a way of thinking and of expressing his thoughts that is predetermined by the language and so he receives a stamp that he can scarcely remove from his life. The language opens up the way for a person of exchanging thoughts with all those who use it; he can influence them and receive influence from them. Community of language binds and difference of language separates persons and peoples. If someone finds the explanation of the nation as a speech community perhaps too paltry, let him just consider what immense significance language has for thinking and for the expression of thought, for social relations, and for all activities of life,” Ludvig von Mises, *Nation, State, and Economy: Contributions to the Politics and History of Our Time*, translated by Leland B. Yeager, (n.d., 1918), 38.

From the passage I would only admit “immense significance” of language. Again, such an attitude does not explain either how a certain dialect becomes a dominating

language or why particularly the mother language forms such and such mentality. Let me concede (I would also mention immediate and direct relations which are not necessarily linguistic and which contribute no less than language) that mentality is formed by a language but that does not explain why precisely national mentality is formed by a vernacular language; national mentality can be fostered by a foreign language, while the vernacular might cultivate anti-nationalistic sentiments with the same success; or the same sentiments can be formed by a "cousin-dialect" as well.

The importance which the scholarship ascribes to language, is in fact projection of its modern significance to past. Not only in historical (excluding Greek *polis* where speech and rhetoric was the center of political life) but also in pre-historical times language as a condition of unity played little role. E.g. some tribes might even incorporate people speaking different languages: „...въ грубыхъ и отчасти кочевыхъ общинахъ встрѣчается значительное число людей, совершенно различныхъ типовъ и отличающихся другъ друга даже по языку; но что, тѣмъ не менѣе, всѣ они соединены вмѣстѣ обширными группами и носятъ одни и тѣ же общія названія.” Генри Сѣмнер Мэн, *Древнейшая история учреждений*, переводъ съ англійскаго А. П. Нахимова, (С.-Петербургъ: Издание редакции журнала “Знание”, 1876), 58. Nation also might consist of people speaking different languages as well as different nations can speak the same language, e.g. the Swiss nation consists of people speaking four languages while Spaniards and the majority of the nations of South America speak the same language: „существуютъ разныя націа, говорящія на одномъ и томъ же языкъ (англичане—говорящіе по-англійскій ирландцы—американцы, испанцы—говорящія по-испански американскія націа, португальцы-бразилцы, датчане-норвежцы и т.д.), какъ съ другой стороны существуютъ небольшія объединенія общностью языка группы или части различныхъ по языку племенъ, которые считаютъ себя не только политически, но національно объединенными съ народами, говорящими на другихъ языкахъ, какъ напр., баски-испанцы, бретонцы-французы, валійцы-англичане, ретро-романы-остальные швейцары... хорваты и сербы говорятъ на одномъ и томъ же языкъ, но первые принадлежатъ къ римско-католической, а послѣдніе къ греческой церкви и поэтому считаютъ себя разными націями.” Георг Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, переводъ с немецкаго п.д., (С.-Петербургъ: Издание Юридическаго Книжнаго Магазина, 1908), 85. “La langue invite à se réunir ; elle n'y force pas. Les États-Unis et l'Angleterre, l'Amérique espagnole et l'Espagne parlent la même langue et ne forment pas une seule nation. Au contraire, la Suisse, si bien faite, puisqu'elle a été faite par l'assentiment de ses différentes parties, compte trois ou quatre langues. Il y a dans l'homme quelque chose de supérieur à la langue : c'est la volonté. La volonté de la Suisse d'être unie, malgré la variété de ses idiomes, est un fait bien plus important qu'une similitude souvent obtenue par des vexations,” Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* chapitre 2, II.

and "homogenous, empty time"⁸, religion⁹, imaginary or real common history, traditions, sentiments of pride or humiliation, i.e.

⁸ "What has come to take the place of the medieval conception of simultaneity-along-time is, to borrow again from Benjamin, an idea of 'homogeneous, empty time,' in which simultaneity is, as it were, transverse, cross-time, marked not by prefiguring and fulfillment, but by temporal coincidence, and measured by clock and calendar." Anderson, *Imagined Communities*, 24 ;

"The idea of a sociological organism moving calendrically through homogenous, empty time is a precise analogue of the idea of the nation, which is conceived as a solid community moving steadily down (or up) history. An American will never meet, or even know the names of more than a handful of his 240,000-odd fellow-Americans. He has no idea of what they are up to at any one time. But he has complete confidence in their steady, anonymous, simultaneous activity." *Ibid.*, 26.

The idea sounds interesting, but controversial. Why the comprehension of solid body unchangeably moving through homogenous time can be the peculiarity of only nation? From small tribe up to race or a certain profession or religious group, any community with the same success can claim being of immemorial origin and preserving primordial purity.

Furthermore, as soon as nation claims to be a subject and author of history, time cannot be homogenous, since history, consisting of unique happenings, constructs unique time. I would suggest a contrary statement: any nation as soon as it claims to be a subject of history, views itself within the heterogenic time consisting of unique happenings, which are thought to be product of the nation's activity.

⁹ As in the case of the Serbs and Croats.

¹⁰ Sentiments or feelings can arise only after preceding respective disposition, impression or image. E.g. sentiment of pride or humiliation can appear only after the impression, imprinting or image what pride or humiliation is. The case of national pride or humiliation is even more complicated: one must have already felt as a member of a certain nation and, in addition have comprehension of very particular kind of pride and humiliation. Shortly, psychological dispositions, although concomitant, affecting or emanating from national consciousness cannot explain nation. Indeed, not knowing what "nation" is, the expression "national sentiments" is meaningless. Consequently, I regard this excerpt as only descriptive accentuation of the national sentiments: "A nationality, is if they are united among themselves by common sympathies, which do not exist between them and any others..." John Stuart Mill, *Consideration on Representative Government*, (London: Parket, Son, And Bourn, West Strand, 1861), 287. The next excerpt proves sentiments to be only effects of some causes: "this feeling of nationality may have been generated by various causes." *Ibid.*

See also Ernst Renan, particularly the importance of suffer and sacrifice: "Dans le passé, un héritage de gloire et de regrets à partager, dans l'avenir un même

common sympathies¹⁰, “spiritual nature”¹¹ or “self-nourishing character¹²,” ethnicity, race or tribe¹³, common national economy and

programme à réaliser ; avoir souffert, joui, espéré ensemble, voilà ce qui vaut mieux que des douanes communes et des frontières conformes aux idées stratégiques ; voilà ce que l'on comprend malgré les diversités de race et de langue. Je disais tout à l'heure : «avoir souffert ensemble» ; oui, la souffrance en commun unit plus que la joie. En fait de souvenirs nationaux, les deuils valent mieux que les triomphes, car ils imposent des devoirs, ils commandent l'effort en commun. Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore,” Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* Chapitre 3.

I would hypothesize that Ernst Renan's remark on suffer and sacrifice refers to the very concrete historical event, the French Revolution, when through disgusting sacrifice, named as political terror and genocide, has been born the first nation in the history. However, sacrifice seems to be universally indispensable in the birth of any nation.

- 11 Johann Gottfried von Herder, *Addresses to the German Nation (1806)*. Needless to say, that such vague metaphors are fruitless: replacing e.g. “German nation” by no less “German spiritual character” do not make the case clearer.

“Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé. l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis,” Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* Chapitre 3.

- 12 Johann Gottfried von Herder: *Materials for the Philosophy of the History of Mankind*, 1784.

- 13 Hereafter I would prefer the term “tribe” instead “ethnicity” or “race”: “A people share a common ethnicity insofar as they share a myth of common descent—that is, insofar as they *believe* themselves to be descended from common ancestors... for “race” can be thought of as a concept that combines two ideas. It supplements the notion of genealogy with the notion of some innate traits that are genealogically transmitted.” Abash Abizadeh, *Ethnicity, Race, and a Possible Humanity*, (n.d.), 25.

The conceptual distinction between “ethnicity” and “race” seems to be the presence or absence of the imaginary or real innate traits. This distinction does not seem essential for nation. Since the present research treats only nation and its minimally necessary condition and is not focused on ethnic or racial issues, in order to avoid possible notional confuse, hereafter I will use only “tribe” discarding the connotation of innate traits all together. Under “tribe” I will mean only real or imaginary consanguinity and common progenitor, i.e. closer to the meaning of “ethnicity.”

customs¹⁴, etc. All of them may proportionally strengthen or when absent weaken national sentiments.¹⁵ Yet these reckoned conditions alone may create only linguistic, religious, spiritually congenial, economic, anthropological or whatever groups or communities but they are neither necessarily nor sufficient to form nation. Except them there is needed i) a very specific trait which cannot be attributed to any other community than nation, and ii) certain political power, force or will which enables this unity to become “political,” act efficiently, and even embody, reflect or express all or part of reckoned dispositions.

NATION AS POSSESSOR OF TERRITORIAL SOVEREIGNTY

If the last statement, is legitimate it follows that nation is a political entity, and, I would add, peculiarly political. Here I would only intuitively postulate two crucial features what make nation’s political peculiarity, which I will examine later more thoroughly:

¹⁴ I would agree that the strong consolidation of nation is impossible without national economy. Moreover, perhaps economy is the very, if not the only, common sphere that overlaps the both, interests and activities of commoners. Politine unification of Germany in 1871 was fruits of German Zollverein (Customs Union) along with diplomacy and policy of Otto von Bismarck. But again, national or common economy, even though strengthening or even instigating nation-creating trend, is not an essential condition which makes nation as such; indeed, the definition “nation is a unity of people who has common economy” sounds tenuous: any unity of people, from tribe to empire might have common economy and common economy can lead to any kind of community, state, confederation or empire.

¹⁵ „Нация по существу имѣтъ динамическій характеръ. Народъ можетъ быть націей въ большей или мнѣйшей степени, т.е. чѣмъ слабѣе чувство культурнаго единства, тѣмъ менѣе рѣзко выражена нація, чѣмъ больше число и существеннѣй свойство объединяющихъ культурныхъ элементовъ, тѣмъ сильнѣе и глубже сознание единства въ національной группѣ,“ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*. ст. 86. Firstly, I would not agree with the opinion that “certain people can be more or less nation.” I would rather say that national sentiments of a certain nation can be more or less intense. Second by, in my view, cultural identity is a decisive factor in the creation or unification of any nation although it might mostly affect national sentiments. There are nations who consist of peoples of diverse cultures, like the Bavarians and Prussians, who often were even enemies. Sometimes the people of the same culture and history create different nations as in the case of the Polish and Lithuanian nations who had the same religion, state, and history, at least, from 1385, when the Polish-Lithuanian Union was created, to 1772, when Rzeczpospolita was firstly partitioned by Austria and Russia.

- 1) the notion of sovereignty: popular sovereignty is characteristic only to nation, both in theoretical sense as well as historical perspective. It is self-evident that members of any nation regard themselves as the supreme source and indisputable judge in the political and legislative matters.
- 2) the concept of political territory; in *Critical Framework* I have not mentioned territory. I avoided doing so since my working hypothesis ascribes decisive significance to the concept of political territory.

SOVEREIGNTY, POLITICAL TERRITORY AND TERRITORIAL SOVEREIGNTY

According to law historians, sovereignty originally was a political notion and only afterwards it was transformed into a law theory¹⁶. It appeared as the political-legal doctrine concerning the controversy between the French kings on the one hand and on the other one Pope, Emperor and lesser vassals. As a theoretical concept, firstly, it was introduced at the end of the 13th century.¹⁷ I would mention three authors through whose works the concept is widely known: Jean Bodin's *Les Six livres de la République* published in 1576, Rousseau's *Social Contract*, and Carl Schmitt's *The Concept of the Political and Political Theology*.

At this phase I would deal only with two important issues, which made possible full elaboration of, or, even made possible the notion of sovereignty as such and its efficient application in real politics: firstly, political authority's supremacy over law and secondly, political territory.

The shift from "what is just" [*id quod justum est*] to the will of a ruler in the mediaeval Europe¹⁸ was shift from the subordinated position of the ruler to law to the theoretically unrestricted will of a sovereign. If before the area of

¹⁶ „Суверенитетъ по своему историческому происхождению есть представление политическое, лишь впоследствии превратившееся въ правовое.“ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 317.

¹⁷ „Къ концу XIII вѣка впервые провозглашается положеніе, что король *souvrain* есть всего королевства, стоящій надъ баронами, также признаваемыми суверенными,“ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 327.

¹⁸ “Право в средние века не имело полноты и стабильности, какие оно приобрело в наше время. Власть не брала на себя руководство его развитием. Право понималось как выражение справедливости (*id quod justum est*) и не отождествлялось с приказами суверена.” Рене Давид, *Основные правовые системы современности*, Перевод с французского доктора юридических наук профессора В.А. Туманова, (Москва: Прогресс, 1988), 23.

law and lawmaking had been autonomous and even had restricted the power of a public authority, since the shift, sovereign became superior and the only source for law. Political theory formulated this shift cunningly and tersely: *auctoritas, non veritas facit legem*¹⁹. The formula and the idea that a political authority includes lawgiving prerogative and cannot be restricted unless by itself became as self-evident and principal proposition in the later political and law theory: at the end of the 13th century the inventor of the concept of sovereignty, Beaumanoir deduced free lawmaking power of King from sovereignty²⁰; Jean Bodin, among 9 attributes of a sovereign king,²¹ has emphasized that “power of making and unmaking law... strictly speaking is the unique attribute of sovereign power”²²; Rousseau also lengthily argued that the lawmaking function is the only sovereign’s, i.e. whole people’s general will’s (*volonté générale*) prerogative. This very modern understanding of law as the only sovereign’s, people’s will, hardly would be possible if in Europe law steadily has not been identified with the will and commands of sovereign instead of justice²³.

¹⁹ Power, not truth makes law.

²⁰ „Въ качествѣ признаковъ этого суверенитета приводитъ прапо короля на верховную юрисдикцію «le général garde de son royaume», и изъ которого онъ — иды впереди своего времени — выводитъ свободную законодательную власть короля «*pro le profit du royaume*»,“ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 1908), 327.

²¹ “All the other attributes and rights of sovereignty are included in this power of [1] making and unmaking law, so that strictly speaking this is the unique attribute of sovereign power. It includes all other rights of sovereignty, that is to say of making [2] peace and war, of hearing appeals from the sentences of all [3] courts whatsoever, of [4] appointing and dismissing the great officers of state; of [5] taxing, or granting [6] privileges of exemption to all subjects, of appreciating or depreciating the value and weight of the [7] coinage, of receiving [8] oaths of fidelity from subjects and liege-vassals alike, without exception of any other to whom faith is due. ... With this right is coupled the right of [9] pardoning convicted persons, and so of overruling the sentences of his own courts, in mitigation of the severity,” Jean Bodin, *Six Books of Commonwealth*, translated by M. J. Tooley, Book I, Chapter VIII.

²² Ibid.

“The word law signifies the right command of that person, or those persons, who have absolute authority ... the law is the rightful command of the sovereign,” Ibid.

²³ „Во всехъ европейскихъ странахъ, правда въ разной степени, право отождествлялось съ приказами суверена, но перестало отождествляться со справедливостью,“ Давид, *Основные правовые системы современности*, 30-31.

To the best of my knowledge, this very shift has not been studied in the political theory thoroughly. Some law historians have only mentioned it as a fact. The shift from “just” law, that is to say pre-sovereign state, to sovereignty needs more meticulous attention sine the shift has entailed fundamental transformation of political as well as law paradigms leading to the unrestricted political pragmatism, expansion of power status in the absolutistic manner and political Machiavellism.

Most recently, in law philosophy Carl Schmitt theoretically has elaborated the doctrine on unlimited sovereignty in the just mentioned absolutistic manner. I would give some attention to the doctrine in order to refute Schmitt’s view that sovereignty has theoretically absolute foundation and reflects fundamental human condition.

Carl Schmitt postulates the concept of “Political”¹⁹ as the primordial and existential opposition of friend-foe which cannot be subordinated to any other value or institution, whether religious, ethical, aesthetic, just or economic, and which requires “sovereign... who decides on the exception²⁰,” who possesses the plenitude and the monopoly of power “mystically produced”²¹. Certainly, the extreme political expedience associated with limitless sovereignty, which is the ramification of the irreconcilable collision between friends and foes, is not the only human existential and the absolute state as claims Schmitt. If Carl Schmitt were right, any other value or institution ought to be subordinated as well as derived from his concept of Political. However, at least some values and institutions are, or at least could be, autonomous or free from controversy

¹⁹ “The distinction of friend and enemy denotes the utmost degree of intensity of a union or separation, of an association or dissociation. It can exist, theoretically and practically, without having simultaneously to draw upon all those moral, aesthetic, economic, or other distinctions. The political enemy need not be morally evil or aesthetically ugly; he need not appear as an economic competitor, and it may even be advantageous to engage with him in business transaction. But he is, nevertheless, the other, the stranger; and it is sufficient for his nature that he is, in a specially intense way, *existentially something different and alien, so that in the extreme case conflicts with him are always possible*. These can neither be decided by a previously determined norm nor by the judgment of a disinterested and therefore neutral third party.” Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, translated by George Schwab, (New Jersey: The Rutgers University Press, 1976), 26-27.

²⁰ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, translated by George Schwab, (Cambridge: The MIT Press, 1985), 5.

²¹ “The concept of sovereignty in the theory of the state and the theory of “the sole supremacy of the state” make the state an abstract person so to speak, a *unicum sui generis*, with a monopoly of power “mystically produced”,” Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, translated by George Schwab, (Cambridge: The MIT Press, 1985), 39.

friends-foes, and sometimes even work against this controversy “favoring” foes and “disgracing” friends.

There can be seen various motifs in Carl Schmitt’s attempt: it might be theoretical criticism of the liberal construction of sovereignty, which interprets sovereignty as, although initially unrestricted power but, after establishing law order self-limiting²²; the attempt also might be theoretical support of Nazi regime, the third Reich’s totalitarianism, total wars and atrocities. But I would discard all personal motives or political “background” and concentrate only on the criticism of the cornerstone of his doctrine. According to him, politics and wars are based only on irreconcilable opposition friend-foe and consequently, political expedience and war is the very existential human condition. The attitude, in fact reflects the recent approach to wars and politics, and does not have anything common with primordial or absolute human conditions. I would adduce Eric Hobsbawm’s view: unlike old aristocratic wars carried by the warriors of the same social standing, in democratized wars, when mass national feelings are fully mobilized, ethical, aesthetic, or other principles are unable to limit atrocities and political pragmatism.²³

²² „Суверенитетъ есть не безграничность, а способность юридически не связанной вышшими силами государственной власти къ исключительному самоопределенію, а потому и самоограниченію путемъ установленію правопорядка,“ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*. 352.

Carl Schmitt’s construction of Sovereignty, as the unconditional and theoretically absolute state, implies criticism of the historical school of law who considered sovereignty as historical but not absolute concept:

„...суверенитетъ есть не абсолютная, а историческая категория,“ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 356.

²³ “One major reason was the strange democratization of war. Total conflicts turned into ‘people’s wars’, both because civilians and civilian life became the proper, and sometimes the main, targets of strategy, and because in democratic wars, as in democratic politics, adversaries are naturally demonized in order to make them properly hateful or at least despicable. Wars conducted on both by professionals, or specialists, especially those of similar social standing, do not exclude mutual respect and acceptance of rules, or even chivalry... Professionals of politics and diplomacy, when untrammelled by the demands of votes or newspapers, can declare war or negotiate peace with no hard feelings about the other side, like boxers who shake hands before they come out fighting, and drink with each other after the fight. But the total wars of our country were far removed from Bismarckian or eighteenth-century pattern. No war in which mass national feelings are mobilized can be as limited as aristocratic wars.” Eric, Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century*, (London: Abacus, 1995), 50-51.

The deviation from immediate investigation yielded important methodological finding, which will work as the departing point in the further analysis of sovereignty: sovereignty as postulated self-evidently absolute human condition contradicts to historical data; it must be studied as the concept with historically and theoretically relative insight.

Up to here I have scrutinized sovereignty as such detaching from territory. However, the full-scale-elaborated concept of sovereignty would infer territory as well since the legislative and political prerogative cannot be limitless in space unless in the case of a political authority embracing the whole earth. In addition, the thread of any internal or external analogous power makes territorial limitation, as protecting condition, and territorial unity, as reinforcing condition, more vital. Certainly, the legislative and lawmaking prerogative theoretically can be applied only to subjects and there is not any indispensable need of spatial-territorial "protection" and "reinforcement." However, as an additional preponderance, territorial limitation and unity would

"As warfare changed from formal engagements of small professional armies to the ruthlessness of mass armies, other changes followed. In 1793 the Austrian army in the Netherlands had paid rent to Dutch farmers for permission to camp in their fields. Later, the retreating Austrians found themselves pushed against the Rhine River without sufficient money to pay for ferry service across the river; instead of seizing the ferries, the Austrians awaited the French and surrendered." Stephen Haus and William Maltby, *Western Civilization: A History of European Society*, 2nd edition, (n.d.: Wadsworth Publishing, 2004), 410.

In Thirty Years' War, at the Battle of Nordlingen on August 3 of 1645, the general of the Bavarians, Franz Freiherr von Mercy, fighting once more against Enghien and Turenne was killed. On the spot where he fell, Enghien, his rival, erected a memorial with the inscription *Sta viator: heroem calcas* [Stop, traveler, thou tread on a hero]. Certainly, such historical examples cannot fit Carl Schmitt's concept of "Political."

In fact, Carl Schmitt himself admits this very difference between aristocratic and people's war although in respect of partisanship: "There is no place in the classical martial law of the existing European international law for the partisan, in the modern sense of the word. He is either—as in the Ministerial War [*Kabinettskrieg*] of the eighteenth century—a sort of *light*, especially mobile, but regular troop; or he represents an especially abhorrent criminal, who stands outside the law and is, thus, *hors la loi*. So long as war retained a whiff of chivalry, of dueling with pistols, it could hardly be otherwise. With the advent of universal military service, however, all wars become people's wars in principle, and soon situations arise that are difficult, even insoluble for classical martial law, like the more or less improvised *levée en masse*, or the so-called volunteer corps [*Freikorps*] and the sharpshooters [*Franktireurs*]." Carl Schmitt, *The Theory of the Partisan: A Commentary Remark on the Concept of the Political*, Translated by A. C. Goodson, (East Lansing: Michigan State University Press, 2004), 5-6.

support and shield more efficiently absolute, undividable, unalienable and supreme status of the lawmaking and political prerogative within the borders of certain territory.

Such a public-political construction of territory, i.e. as the reinforcing and protecting condition of political and legal status or public entity, appeared in Europe quite late. Before, territory or rather land, had been regarded as an object of the private sphere. From the middle ages to the beginning of the 17th century it steadily migrated into the public-political sphere and finally, at the beginning of the 19th century, became the very political element of the concept of the modern state.

This migration from private into public along with the development of sovereignty in more and more absolutistic manner led to the elaboration of the territorial sovereignty.

These two almost imperceptible shifts entailed considerable consequences: besides “reinforcing” and “protecting” absolute, undividable, unalienable and supreme status of sovereignty within the spatial-territorial dimension, the territorial sovereignty forged the concept of “natural territorial borders” which made possible to perceive nation as the community attached to the respective “national” territory either conquered by nomadic or inhabited from immemorial times by autochthonous would-be nation.

If the suggestion is legitimate, it follows that “nation” is the concept with political-legal acumen implying certain territory and sovereignty²⁴.

When I adduce “sovereignty” in the scholarly manner and attribute it to nation I do not mean that common members of nation are able to understand the concept of sovereignty or any other notion scholarly, i.e. as sophisticate theory or precisely formulated and consistently elaborated proposition. There

²⁴ Benedict Anderson mentions “political” and “sovereign” in his definition of “nation”: “...definition of the nation: it is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign.” Anderson, *Imagined Communities*, 6.

I would specify the proposition: neither sovereignty nor even territorial sovereignty is specific to nation. As we will see soon, territorial sovereignty has been invented as kingly or princely prerogative. In contrary, the popular-territorial sovereignty as absolute, unalienable and undividable general will of people as Rousseau suggested in his *Social Contract*, and being efficient within the certain territory, is characteristic only to nation. However, I must remark, that Rousseau has not elaborated territorial sovereignty. His understanding of territory does not imply any political insight and is purely Aristotelian.

Concerning “political” see also von Mises: “The concept of the nation is, as already said, a political concept. If we want to know its content, we must fix our eyes on the politics in which it plays a role.” Mises, *Nation, State, and Economy*, 37.

is no precise construction of sovereignty even in scholarship.²⁵ Nor the construction of political-public territory is self-evident or satisfactorily elaborated in law theory. But popular ideas and expressions, like “people’s will is inerrable,” “nation’s judgment is just,” “country’s interests are supreme,” “national territory,” “territorial or country’s unity,” etc, sounding in everyday-life politics as either propaganda of dictators or as the supreme political and even ethical principle of the liberal-democratic countries, are simplified and distorted projections of their scholarly complicated concept-counterparts. Thus, discrepancies between scholarly constructed concepts and their distorted by the popular imagination counterparts are not significant if a certain correlation between scholarly and popularly imagined concepts is traceable.

Concluding the scrutiny, I would slightly amend the initial postulate and put forward the integral proposition: nation is a community possessing territory and sovereignty, i.e. supreme, absolute, unalienable and undividable prerogative, in lawmaking and political affairs within certain territory.

However, the postulate would not be cogent unless demonstrating that firstly, the popular territorial sovereignty is the sufficient condition for nation and secondly, that it is necessary and specific only to nation. To demonstrate the later statement is far easier and *infra* I will try to do that. To demonstrate that the popular territorial sovereignty is the sufficient peculiarity, which does not need any additional condition and which makes nation as such, is far more difficult. In order to succeed in the demonstration, there must be studied large range of primary historical sources, literature on theory of law and political theory what is impossible within the scope of the current article as well as my academic confidence. However, even though if the popular territorial sovereignty is not sufficient, but is only apoculiar feature which (alco) makes differ nation from any other community or political unity, that is already considerable scholarly discovery and, I think, deserving thorough investigation.

Since the very focus of the investigation is the difference between nation and any other community or political unity like tribe, the Greek *polis*, or Roman *cives/civitas*, medieval principality or republic, empire, etc., firstly, I must specify what I mean under “difference.”

²⁵ „Еще въ позднѣйшей литературѣ XIX вѣка и даже въ современной теоріи конструкція понятія суверенитета остается неясной и запутанной.“ Еллиинскѣ, *Общее учение о государствѣ*. 345.

IMAGINARY AND REAL COMMUNITIES

Under “difference” I mean two aspects: firstly, the state of mind, i.e. how the members of a certain community imagine or reflect themselves and the respective community, and secondly, real and perceptible outcomes of the imagination, shortly, how the imagination makes community act. In other words, any community is not only the people of the same imagination: pure inspiration cannot create solid community. Nor any mechanical aggregate of “blind” and “spiritless” people, even with perceptible political effects, is as genuine community.

If the assumption is right, I would slightly revise Benedict Anderson’s view on nation as imaginary society. According to the scholar, nation “is imagined community because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in mind of each lives the image of their communion.”²⁶ This is true for nation. However it is true for almost any community as well. The extension of the expression “imagined community” is so wide that it methodologically appears fruitless: it cannot help to distinguish, e.g. nation from tribe or empire: all members of tribe, nation or empire hardly can know each other but the image of nation, tribe or empire would live in their mind. Slightly *infra* the scholar admits the laxity of his definition: “in fact all communities larger than primordial village of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined.”²⁷ Further, he adds very important reservation: “Communities are to be distinguished...by the style in which they are imagined.”²⁸ The reservation is a very important methodological condition, which is close to my first proposition: the differences among various communities are rooted in the different mental state and imagination.

However, that is not all. I would add two more corrections. “Imagined” can be of two kinds: it is not the same when certain imagined fiction leads to real political consequences or certain mental state reflects real affairs, and when the imagined remains within the mental dimension as a fantasy not leading or reflecting real state of affairs. E.g. the project of Großdeutschland, unified Germany under the crown of Habsburgs and Austria, remained purely imaginary since it has never been fulfilled (excluding short-term Anschluss), however when the project of Kleindeutschland, unified Germany led by Hohenzollern of Prussia without Austria, was fulfilled in 1871, the project was not any more imaginary but reflected (or led to) the real state of affairs. Finally, in some

²⁶ Anderson, *Imagined Communities: Reflections*, 6.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

cases, real state might precede the imaginary state as in the case Georgia: the Bolshevik revolution, military threat from Turkey and the fear of the loss of territories, but not any project or even vague expectations or willingness, forced Georgia to independence in 1918.²⁹

Concluding, I would suggest for the methodological purposes that while studying any real community, one must not concern purely imagined, desired, or expected but instead only those ones, which reflect or lead to real state of affairs. Sometimes these two dimensions of mental/imagined and real might coincide, sometimes might diverge but, at least certain distinguishable correlation must be between them in order not to remain in the realm of pure fiction. Certainly, the imagined but unaccomplished projects also are worth of scholarly studies but not in connection with the real communities.

Applying the outcomes of the scrutiny, I would add to the proposition two more important details: nation is the people who *imagine* themselves as the community possessing the supreme political and law-making prerogative within strictly determined borders³¹ and *act (or strives to act) accordingly*. Further, I must demonstrate that none of the social communities or political unities possesses or imagines that possesses such a prerogative.

TRIBE, EMPIRE AND NATION

Usually, nation is viewed as either tribal *synoikism*, integration of tribes, or as natural transformation of a tribe into a “respective” nation through expansion. Such attitude apparently or latently has been presented in the views on nation since the early up to the modern times. E.g. Ernst Renan stated that the French nation has been formed as amalgamation of the various, mostly Germanic tribes who has forgotten their past and thus, created a solid national community³¹.

²⁹ At the truce conference in Batumi on May 11 of 1918, the representatives of Turkey claimed for more Georgian territories than conceded by the Brest treaty. The mediator of the negotiations, the German general Otto von Lossow, being also the protector of the Georgian interests, suggested the Georgian delegation to declare independence in order to enable the Reich to defend Georgia from the Turkish intervention. Only the Turkish military threat and von Lossow's pressure forced the formation of the National Council of Georgia and declaration of “the Act of Independence of Georgia” on May 26 of 1918.

³⁰ Briefly, popular-territorial sovereignty.

³¹ “Or l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses. Aucun citoyen français ne sait s'il est burgonde, alain, taifale, visigoth... L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation. et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger.” Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* Chapitre 1.

I think that the distinction between tribe and nation is rooted in the nature of social ties. Even though if the people ethnically or in any other sense remained the same in a tribe and respective nation, the natures of these two communities would be still different, because the principles of social cohesion are different.³² Nevertheless, I have demonstrated *supra* that there is neither any constant disposition, which could be common to nation and its preceding tribe or community, nor any very trait that always would distinguish nation from a typologically different community. Moreover, nation comes into being thanks to loss of some old traits and acquisition of new ones.

Nor confusion of nation with “empire” is rare, particularly whenever speaking about “imperial” or “imperialistic nations.” Certainly, historically, traditional empires could be transformed into territorial-absolutistic monarchies, as soon as *imperium*, the supreme and absolute executive power, has been replaced by princely-territorial sovereignty, which would claim or be closer to national state. However there is a fundamental typological divergence between, e.g. the Empire of Austria (after 1867 Austro-Hungarian Empire) emerging after the Battle of Austerlitz in 1806 or even earlier at the end of the 18th century, and its predecessor - *Sacrum Romanum Imperium*, even though if the both have been titled as “empire” and almost always have been ruled by the same dynastic house³³.

TRIBE

According to the social history, the most primitive society is a tribe, which is the unity of consanguinity.³⁴ The members of a tribe conceive consanguinity as the only and real condition of their unity³⁵. The members of a tribe imagine themselves as the descendents from one progenitor³⁶. The progenitor might be either real or mythical; the consanguinity also might be either real or

³² „Если даже нация по исключению сохранила чистую кровь, то и в этом случае связующим звеном ее служить не эта общность крови...” Еллинек, *Общее учение о государстве*, 85.

³³ Habsburgs possessed the imperial throne from 1273 to 1740 almost unceasingly, and from 1745 to 1806 without any interruption.

³⁴ „...Первым связующим началом, благодаря которому люди начинают жить общинами, является единокровие или родство.” Семлер Мэн, *Древнейшая история учреждений*, 53.

³⁵ „Наши дикие предки не признавали никакого братства, за исключением действительного единокровия, которое рассматривалось ими, как существующий факт.” *Ibid.*, 54.

³⁶ „сь люди одного племени происходят оть какого нибудь общаго родоначальника...” *Ibid.*, 55.

imaginary, i.e. acquired through adoption, but that does not make any substantial change in the belief, and consequently, real social ties. Consanguinity and the common progenitor are the necessary and sufficient condition for a tribal community.

PUBLIC-POLITICAL UNITY: *IMPERIUM*

Firstly, I must avoid ambiguity associated with strict etymological construction of “political.” “Political” as derivative from the Greek “*polis*,” rather implies tribe as well as consanguinity¹⁷⁰. I would discard its authentic etymological meaning and under “political” would provisionally imply power status or authority. Certainly, any tribe might be subordinated to its genuine authority and even act politically, but within the paradigm of tribe, it is not essential. Nor political power in tribe is an independent principle: it derives from progenitor as well as resides within or is applied only to the members of the tribe. I would call such a political power as “tribal-political,” i.e. derivative from and restricted by tribe. However, power status might be impersonal and independent from any other condition or principal. I would call such power status as public-political.

For the deeper understanding what “public” means, I would refer to the Roman law system, which makes distinction between *ius publicum* and *ius privatum*; accordingly, “public” roughly means applicable to all citizens or community disregarding any other condition than citizenship or magistrates while “private” pertains to an individual person, family, services, property and hereditary affairs. I would defer clarification of “public” and its difference from “private” until entering Hannah Arendt’s *Vita Activa*’s scrutiny. Yet I here would accentuate that “public” in addition does not imply territory. Consequently, “public-political” refers to the community, magistrates or all subjects, but it does not imply any territorial connotation.

According to the Roman public law, public authority might be of various types like *imperium*, *potestas*, *maiestas*, or *auctoritas*. Unlike the modern understanding of “public,” all of them refer only to people and never to territory. Perhaps the most puzzling seems *imperium*, i.e. “empire” in the modern terminology, which is a territorial-political concept in now-days. However, according to the Roman public law, *imperium* is the supreme and absolute executive power, which is possessed either by *rex* [king], or, in the republican times, by major magistrates. Unlike sovereignty, *imperium* did

³⁷ „...кстати, производное от греческого слова *polis* — вполне согласуется с понятием племени в целом и представлением о родстве в частности,” Грегори Надь, *Греческая мифология и поэтика*, Перевод с английского Н.П. Гринцер, (Москва: Прогресс-Традиция, 2002), 358.

not imply either unrestricted in time or within a certain territory political power or lawmaking function. Finally, it was applicable only to the subjects but by no means to territory. That is true that Rome's territory was framed by the sacral walls - *pomerium*³⁸, which used to determine the type of *imperium* – *imperium domi*, i.e. *imperium* within the walls of Rome with certain restrictions, and *imperium extra pomerium*, i.e. *imperium* outside of walls without restrictions. Notwithstanding the sacral walls of Rome only used to limit *imperium*, but as a public-law concept, *imperium* was not either applicable to or derivative from territory. In a certain sense, *imperium* is an opposite phenomenon to territorial sovereignty: if territorial sovereignty is valid within a certain territory, *imperium* at its full scale enters in force only out of a certain territory, i.e. out of sacral walls of Rome, when within the sacral walls of Rome *imperium domi* has restricted, temporal and provisional force. It seems that territory in the normal circumstances has certain “immunity” and “deflects” a public authority. *Octavius* as well, when was granted by the title of *maius imperium proconsulare* for controlling the provinces, aimed his *imperium* at people, namely provincial governors, other minor magistrates, and provincial legions but not at the territory of provinces in the modern territorial sense. *Octavius*, as the first “emperor” in the modern sense and as the founder of the Roman “empire” also in the modern sense is misunderstanding caused by the modern intensions of “empire” and “emperor.” Nominally, *Octavius* remained *princeps*, i.e. the first citizen of the republic and the first member of senate. He did not think on any “territorial” empire either. Instead, he was proud of restoring the traditional republican order after the civil war.

Not only in precise legal language of *ius publicum* but also in the popular mind and poetic language, the term meant lordship, governance or reign of people: “*tu regere imperio populos, Romane...*”³⁹ as says Virgil.

Essentially, the mediaeval construction of *imperium* does not differ from its antique counterpart. Theoretically, the Roman Emperor is the lord for all other secular kings or princes⁴⁰ through his *imperium*. His power was applied

³⁸ *Pomerium* – *post murum*, outside of wall, the perimeter of Rome.

³⁹ “The Roman, you must reign peoples by *imperium*,” Vergili *Aeneidos*, VI. 851. The excerpt “*di, quibus imperium est pelagi.*” Vergili *Aeneidos*, V. 235; the line might be translated as “Gods, who possess empire of sea.” However the commentator *Maurus Servius Honoratus* clarifies that *imperium* means ruling, command over sea: *imperium est pelagi id est in pelago, ut di quibus imperium est animarum*, [command is of sea, i.e. over sea, as gods have command of souls]. *Maurus Servius Honoratus, in vergilii aeneidos commentarium*.

⁴⁰ “*Imperatorem qui diceret non esse dominum et monarchum totius orbis esset forte hereticus*” [who would say that that emperor is not lord and monarch of the whole world would appear to be a heretic]. Bartolus, ad. L. 24 D. de capt. Et postlim. 49, 15, N. 7.

exclusively to the princes personally as his subjects, but not to their domains, which were regarded as private possessions of the princes⁴¹. The kings, princes or lesser vassals imitate the same “imperial” relation within their domains. “*Regnum*,” or derivative “reign” as well as Germanic “Reich” initially meant kingly or princely lordship⁴² and, like *imperium*, referred only to people but not to territory.

This specific dominance over the subjects but not territory has been reflected in the official titles of the European kings as well, e.g. “*rex anglorum*” (king of the Englishmen), “*rex francorum*” (king of the Frenchmen). The first English king who shaped his official title as dominance over territory [*rex angliae*] was King John (1167-1216)⁴³. Among the French kings, although since the dynasty of Capétiens (987) the title “King of France” [*rex franciae*] appeared, “King of Frenchmen” [*rex francorum*] was still used widely. Only Henry IV abandoned the title since it was inconvenient to put on the one side of a coin “King of the Frenchmen” and on the other side his another title, “King of Navarre” what was Bourbons’ purely feudal domain, i.e. private possession⁴⁴.

I also would strengthen the conjecture by the case of Georgia. The precise title of the Kings of the mediaeval, as the modern Georgian historiography uncritically refers, so called “united Georgia,” in fact was “King of Abkhazians, Karthlelians, Kakhethians and Ranians,” i.e. certain “sub-

⁴¹ Although after each year and a day Emperor again must render as investiture the fiefs to his vassals (in the case of the German princes) but that did not change the private nature of princely possession.

⁴² „Нѣмецкѣ «Reich», соотвѣтствующе латинскому regnum, и производным regno, regne, reign, означает первоначально господство и именно княжеское. То же относится къ происшедшимъ отъ латинскаго «imperium» выраженьямъ imperio, empire. Общаго термина, который обнималъ бы какъ монархію, такъ и республики, не существуетъ.“ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 94.

⁴³ „Изъ англійскихъ королей, Джонъ, первый сталъ называть себя королемъ Англійи,“ Генри Сѣмнер Мэн, *Древнейшая история учреждений*, 61.

⁴⁴ „Титулъ короля Франціи вошелъ въ употребленіи вслѣдъ за вступленіемъ на престолъ динстіи Капетинговъ, но тѣмъ не менѣе мы достовѣрно знаемъ, что даже во время Варфоломеевской ночи короли Франціи все еще назывались по латыни Reges Francorum. Только Генрихъ IV оставилъ это названіе, так какъ его неудобно было ставить на монетахъ рядомъ съ другимъ его титуломъ — короля Наварры, составляющей чисто феодальное и территоріальное владѣніе Бурбоновъ,“ Сѣмнер Мэн, *Древнейшая история учреждений*, 61.

ethnicities." Concerning toponym "Georgia" or appearance of any toponymic element in the official titles of the Georgian Kings, I cannot contend anything confidently. To the best of my knowledge, the Georgian historiography has not studied the issue yet.

POLIS, REPUBLIC AND STATE

Besides empire and kingdom, any republican form of state, since antiquity until the middle ages or even the modern times, did not imply territorial connotation either. The ancient Greek πόλις or Latin *cives* or *civitas*, as well as *res publica*—people's affairs, are only civil communities, i.e. association of citizens⁴⁵. Aristotle underlines that a state [*hē polis*] is not a communion of place [koinōnia topou] (although, according to him, territory is indispensable) but a communion of families [*tais oikiais*] and clans [*tois genesi*]⁴⁶. When Greeks spoke about any state with large territory, e.g. Persia, they refer to inhabitants in the plural, i.e. Πέρσαι [Persians].⁴⁷ Whenever "Urbs," "Roma," or "Hellas" was mentioned, it implied only territory but not state⁴⁸, exactly as later in the 19th century Klemens Wenzel von Metternich would argue that the word "Italy" was purely a geographic expression but not a political notion.

The term "state," derivative from Latin "status," in almost all European languages (lo stato, l'état, der Staat) until the 16th could mean almost any concept from ministry to a social standing (état) except state.⁴⁹

I would also adduce the case of Russia or rather "Rus" ("Русь"). The term "Rus" today is comprehended primarily as a toponym (or as the unity of the nation and territory). But initially, in the north-west lands of Novgorod, where

⁴⁵ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 93; „государство, по воззрѣнію сво членовъ, тождественно съ совокупностью гражданъ, оно есть civitas, т.е. гражданская община, или res publica — дѣло народа, народная община.“

⁴⁶ Arist., *Polit.*, 1280b 29-35;

See also: "He gar polis politōn ti plēthos estin [*polis* is association of citizens]." *ibid.*, 1275 a 1.

⁴⁷ „Когда говорятъ о государствахъ съ обширной территоріей, ихъ обозначаютъ какъ совокупность обитателей,“ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 93.

⁴⁸ Although, sometimes "urbs" can refer only to the community of inhabitants instead of territory, e.g.: "...gabios, propinquam urbem..." Titus Livius, *ab urbe condita*, I 53, 4.

⁴⁹ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 95.

the term appeared firstly, it did not imply any territorial element; the term has designated the cohort of knights or rather militia, and only later (not earlier than 911) it has been transformed from ethnonym into choronym.⁵⁰

This concise historical account leads to the quite safe conclusion that unlike the modern understanding, public authority has not implied any territorial connotation, or if implied, it did not entail any public-political consequences⁵¹.

Political philosophy or law theory has not mentioned territory as an element in any ancient definition of state.⁵² Presumably, firstly Johann Ludwig Klüber in his *Öffentlichen Rechte des Deutschen Bundes und der Bundesstaaten* published in 1817 defined state as civil society with the determined territorial district.⁵³

⁵⁰ «В Новгородской земле этот термин использовался поначалу в значении *войска, дружины, рати*, т.е. того рыцарского слоя, защитника земли, о котором уже шла речь. Не зря в «Повести временных лет» читаем о дружине князя: «И беша у него варяги и словене и прочи, прозвашася русью». То же у византийского писателя Константина Багрянородного: «Князья отправилши осенью на полюдье со всею русью». И только затем из этнонима этот термин превратился в хороним -название территории, государства (с 911 г., договора Олега с Византией),» Л. П. Белковец и В. Белковец, История государства и права России, (Новосибирск: Новосибирское книжное издательство, 2000), 11.

Not being a specialist of Slavic Studies I cannot contend anything categorically; however I would suspect that the notion "Rus" with its modern impressive religious-poetic connotation inspiring patriotic sentiments, could be coined not earlier than the 17th century: «Согласно Чернявскому, земля становится "святой" только тогда, когда получает возможность претендовать на исключительную роль в деле всеобщего спасения, т. е. в случае с Россией — не ранее середины XV века, когда попытки воссоединения церковей и положившее конец Римской империи падение Константинополя сделали Россию единственной в мире православной страной, а Москву - Третьим Римом, иначе говоря, единственным источником спасения для человечества. Так, по крайней мере, должны были думать цари. И все же данное замечание Чернявского, строго говоря, не вполне уместно, поскольку выражение "Святая Русь" вошло в широкое употребление не раньше "смутного времени" (начало XVII века), когда ни царя, ни государства в России фактически не было.» Хобсбаум, *Нации и национализм после 1780 г.*, http://www.bookssite.ru/scr/read_130537_0.html.

⁵¹ Except very rare cases, e.g. the French Kings and German Principalities after Thirty Years' War.

⁵² «Ни одно из определений государства, заимствованных от древних, не упоминает о государственной территории.» Георг Еллинек, *Общее учение о государстве*, перевод с немецкого п.д., (С.-Петербург: Издание Юридического Книжного Магазина, 1908), 287.

⁵³ «Насколько мне известно, впервые Klüber определил государство, как гражданское общество «с определенным территориальным округом,» Еллинек, *Общее учение о государстве*, 287.

GREEK *POLIS*: TRIBAL AND PUBLIC-POLITICAL

In early communities the both, tribal and public-political principles might present. Perhaps one of the most vivid examples of mingled-principle communities is the Greek *polis* or early Rome. On the one hand, Greek *polis* is a community of the citizens who regard themselves as relatives⁵⁴ and who are organized into tribes [*phylia*], and on the other hand the same citizens are bound by political ties and have public-political bodies. The same twofold nature characterizes early Rome: its citizens consist of three tribes [*tribus*], *Ramnes* – Latins, *Titius* – Sabinians and *Luceres* – Etruscians. According to scholars, „*tribus*“ refers to pre-state communities⁵⁵. Besides these tribal ties, the same citizens are subordinated to, as well as participate in magistrates and committees, which do not have any seeming derivation or connection with the tribal cult of ancestors (*manes* or *penates*).

Presumably, Aristotle also implies this two-fold nature of the Greek *polis* when he suggests that political (i.e. *polis*) community [hē politikē koinia] must not be too large in order to make possible direct and immediate political interaction among citizens through knowing face-to-face.⁵⁶ Aristotle combines immediate and direct knowing face-to-face, which is characteristic (yet not necessarily) to tribe, with impersonal and formal public interaction. In my view, this synthesis of tribal and public-political was the main consideration for Aristotle (Demosthenes as well) to be so stubbornly against unification of the Greeks under the kingship of Philip IV or Alexander the Great: in a huge state knowing face-to-face was impossible and, consequently, authentically political interaction.

Besides these two aspects of the Greek *polis*, tribal and public-political, there is the third dimension that is private, which is neither tribal nor public-political. Private sphere is associated with family, property, services, procreation

⁵⁴ „Единственная цель древней демократии состояла в томъ, чтобы считаться въ родственной связи съ аристократіею...“ Семлер Мэн, *Древнейшая история учреждений*, 62.

⁵⁵ В. М. Хвостовъ, *Исторія римскаго права*, (Москва: Московское научное издание, 1919), 21.

⁵⁶ „...the lowest limit for the existence of a state is when it consists of a population that riches a minimum number that is self-sufficient for the purpose of living the good life after the manner of a political community [hē politikē koinia].“ Arist., *Pol.*, 1328 b 7-9.

“...in order to decide questions of justice and in order to distribute the offices according to merit it is necessary for the citizens to know each other’s personal characters, since where this does not happen to be the case the business of electing officials and trying law-suits is bound to be badly.” Arist., *Pol.*, 1328 b 14-17.

and household⁵⁷. According to Hegel's brilliant analysis of Sophocles' *Antigone* exposed in his *Aesthetics*, the conflict between celestial gods of *polis* and gods of terrain who are protectors of family, is the core of the tragedy. Although I would disagree with the interpretation of the tragic effect in *Antigone*, yet I would completely agree with the sharp distinction between these two spheres – family-private and public-political⁵⁸.

The controversy private-public is one of the very topics of Hannah Arendt's brilliant work, *Vita Activa*⁵⁹. I would apply Hannah Arendt's theory as the methodological frame and try to demonstrate that nation merges this sharp distinction between public-political and private what, in its turn, makes possible the concepts of political territory.

CONTROVERSY

As an objection, one may adduce very ancient survived literary sources on the Israelites and *Hellenes*. According to the Torah, the Land of Israel was promised to the Jews (I would prefer the term "Israelites") as their homeland. The Land has been viewed as sacral and the first Israel and Judah Kingdoms were established over there. It might seem that Land of Israel were the source for the ethnonym for Israelites. However that is not right. In fact, the order is reverse: the term "Israel" firstly was an eponym. Initially Jacob was renamed as "Israel" after he wrestled with God⁶⁰ and only afterwards, the eponym became a toponym.

"*Hellas*" is also derivative from "*Hellenes*" which in its turn was formed from "*Hellen*" - the mythological patriarch of all *Hellenes*.

⁵⁷ The distinction between tribal and private is apparent in Aristotle's nomenclature as well: families [oikiai] and clans [genē].

⁵⁸ Unfortunately the relation public-tribal, and tribal-private have not been studied yet. The superficial review suggests that tribal must have been in harmony with both private as well as public playing mediating role between public and private. However, on the other hand, historically, it is well-known, that relation tribal-public was not so smooth; any reform in Athens or Rome used to weaken the tribal ties by newly introduced financial or territorial organization of the citizens what was quite painful for the society.

⁵⁹ "According to Greek thought, the human capacity for political organization is not only different from but stands in direct opposition to that natural association whose center is the home (*oikiri*) and the family. The rise of the city-state meant that man received "besides his private life a sort of second life, his *bios politikos*. Now every citizen belongs to two orders of existence; and there is a sharp distinction in his life between what is his own (*idion*) and what is communal (*koinon*)." Hannah Arendt, *The human condition*, (Chicago : University of Chicago Press, 1958), 24.

⁶⁰ Genesis, 32:28.

FURTHER CONTROVERSY

Athenians' autochthony⁶¹ and other examples of land or territorial vocabulary⁶² might also raise criticism: toponym "Hellas," link between "Hellenes" and "land," "place," or "earth" refers to the connection between people and fatherland.

It is also hardly deniable that fatherland had very intimate and spiritual acumen for the Greeks. The whole *Odyssey* is about return to Ithaca. Return to homeland [*ho nostos*] for the Greeks had not only strict-topological and patriotic but also figurative-ethical, juridical and cosmic meaning, i.e. restoration of the primordial and natural order, what unfolds the deep emotional and metaphorical attachment to land. Virgil's Aeneas' and survived Trojans' wondering for the promised fatherland distantly reminds Moses' and the Jews' Biblical stories on wandering for the Promised Land.

However all these examples prove rather opposite, namely, that territory and land has not had any public connotation and remained within private-intimate domain. I would give Undisputable credit to Arendt's theory concerning the sharp distinction between private-public laid between the realm of political and household in the ancient times⁶³; land, so far being associated with procreation or life would be rather associated with private than public.

⁶¹ *Autochton*. (Ancient Greek) - sprung from the land itself. The autochthony of the Athenians was a favorite issue of Athenian orators and poets: "For we assert that we are sprung from our very soil and that our city was founded before all others," Isocrates, *On the Peace*, [49]; "for we did not become dwellers in this land by driving others out of it, nor by finding it uninhabited, nor by coming together here a motley horde composed of many races; but we are of a lineage so noble and so pure that throughout our history we have continued in possession of the very land which gave us birth, since we are sprung from its very soil." Isocrates, *Panegyricus*, [24]; "It is said that the famous Athenians are natives of the land, not a foreign race." Euripides, *Ion*, [589-590].

⁶² "...conquests all the territory [*chōran*] which we Hellenes possess," Isocrates, *Panegyricus*, [36], "...for she established the Piraeus as a market in the center of Hellas [*en mesōi tēs Hellados*]." Isocrates, *Panegyricus*, [41]; "...while the Hellenes were confined within a narrow space [*topon*] and, because of the scarcity of the earth [*tēs gēs*]." Isocrates, *Panegyricus*, [34]; "...yet they considered Hellas [*Hellada*] to be their common fatherland [*patrida*]." Isocrates, *Panegyricus*, [81]; "...not only would you and Athens be grateful to me for what I had said but all Hellas as well." Isocrates, *To Philip*. [24]; "...it is evident that Hellas had in ancient times no settled population," Thucydides, *The Peloponnesian War*, book 1, 2, 11.

⁶³ "The distinction between a private and a public sphere of life corresponds to the household and the political realms, which have existed as distinct, separate entities at least since the rise of the ancient city-state." Arendt, *The Human Condition*, 28.

For the modern thought, expressions like “born from the land,” “dweller in this land,” “inhabited territory,” etc. undoubtedly have public acumen; however, the same expressions with the intimacy and emotions alluding to family, procreation and life-maintenance would self-evidently pertain to private sphere for the ancients⁶⁴.

PRIVATE AND PUBLIC

Besides Hannah Arendt’s paradigm, there is quite rational consideration why land or territory could not acquire public dimension. Land could be an object of *ius privatum*; it can be a property, sold or purchased, rented, passed as heredity or dos, mortgaged, shortly, treated by *ius privatum*, but it cannot be subordinated to *ius publicum*: territory cannot be neither persuaded, what is the feature of the public life of liberal-democratic political order, nor subordinated to any command, what is characteristic to a despotic political regime⁶⁵.

Not uninteresting to remark that the relation of political power to territory, i.e. how political authority “governs” territory, has not been solved in the theory of law yet. According to some theorists, territory is a certain public property⁶⁶: it is subordinated to the public authority as if it were certain possession by “public” *dominio*⁶⁷. However that is theoretically inconsistent (at least, within the paradigm of distinction public-private). Georg Jellinek objects that

64 “Division between the public and private realms, between the sphere of the polis and the sphere of household and family, and, finally, between activities related to a common world and those related to the maintenance of life, a division upon which all ancient political thought rested as self-evident and axiomatic,” Arendt, *The Human Condition*, 28.

65 “To be political, to live in a *polis*, meant that everything was decided through words and persuasion and not through force and violence. In Greek self-understanding, to force people by violence, to command rather than persuade, were pre-political ways to deal with people characteristic of life outside the *polis*, of home and family life, where the household head ruled with uncontested, despotic powers, or of life in the barbarian empires of Asia, whose despotism was frequently likened to the organization of the household,” Arendt, *The Human Condition*, 27.

66 „... будто сама територія подчинена непосредственному господству государства и будто существует, такимъ образомъ, государственное вечное право.” Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 289

67 „*rex imperio possidet, singuli dominio* [king dominates by *imperium*, a private person – by *dominium*].” Seneca, *De Beneficiis*, lib. VII, c. V. 43. This is the common place in the law theory: *imperium* is a public-law notion while *dominium* – private-law.

governance over territory can be only public-legal, i.e. *imperium* but not *dominium*; *dominium*, in contrary to *imperium*, is only private possession of a thing⁶⁸. He suggests that territory is only spatial condition, which makes possible application of the public power to all persons being within the borders of the territory; public authority must be implemented and its commands are applicable to subjects and foreigners within the borders of the territory; however the impression that the territory itself is subordinated to state authority is wrong.⁶⁹ In my turn, I would criticize Jellinike's construction. As we have seen *supra*, *imperium domi* also was applicable within certain territory - only within the *pomerium*, i.e. the borders of Rome, and *imperium extra pomerium* was not applicable within the sacral walls. But that did not mean possession, domination or governance of any territory in the modern sense; it meant only commanding over people yet within the borders of certain territory (or out of the certain borders) exactly as Jellinek suggested. Jellinek's concept of the governing of people within certain territory is essentially the same *imperium*. Jellinek's construction of the governance of territory does not make any difference between *imperium* and the modern understanding of the political territory. In my view, the very inaccuracy is that Jellinek strives describing the modern phenomenon of the political territory, which is neither public nor private, by the terminological apparatus of the Roman law system with its sharp distinction between private and public: it seems that the new concept of territorial-political authority is incompatible with traditional categories of the Roman law, and its strict division in public and private areas appears inappropriate.

DOMINATION OF PRIVATE LAW PRINCIPLES IN THE PUBLIC LAW

Supra I spoke about one aspect of the shift in law. As I have already mentioned, law till the 13 the century had been regarded as autonomous, i.e. as independent and impartial system of justice either granted by God, or elaborated by *prudentes*, *iurisconsulti*, law Departments of medieval

⁶⁸ "... господство надъ территоріей есть господство публичноправовое, это — не *dominium*, а *imperium*," Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 290.

⁶⁹ „Территорія служитъ пространственнымъ основаніемъ для осуществленія государства надъ всеми пребывающими въ государствѣ людьми-подданными и иностранцами. Вельнія государства должны осуществляться въ пределахъ его территоріи... Но съ этимъ перьдко связывается ложное представленіе, будто сама территорія подчинена непосредственному господству государства...“ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 290.

universities or coined by forensic practice, or transmitted by tradition from immemorial times. Today, we understand law as consistent articulation of the only sovereign's, i.e. people's will, expressed in general propositions. Such a meaning of law has nothing common with impartial justice and the notion of the autonomous law.

This steady increase of the significance of the will of sovereign since the middle ages has merged private and public spheres of law. The scholars mention that after the 18th century the public law has been closely associated with the traditional private law by all parameters⁷⁰. I would hypothesize that the mentioned shift, at least partially, also was caused or supported by the tendency of subordinating of public law to the principles of the private law. Full elaboration of the concept of sovereignty meant acknowledgement of will as the constructing principle of public law. However will was the principle of the Roman private law, particularly - the contract law (*ius contractum*); *ius publicum*, in contrary, had not been constructed on the principle of anybody's or any authority's will before inventing sovereignty⁷¹.

The domination of the principle of will of the private law in the public sphere is apparent in the age of the popularity of the doctrine of the social contract, in the 17-18th centuries. The notion "social" suggested by Hannah Arendt, i.e. which according to her interpretation is not either private or public, strikingly accurately fits this very private nature of the social and political theories of the 17-18th centuries which views civil society as created by implied agreements among private persons as if private deal among many *contrahentes*.⁷²

70 "... после XVIII века сложилось здание публичного права, которое по всем параметрам близко к традиционному частному праву." Давид, *Основные правовые системы современности*, 29.

71 Although the both, Roman public law as well as Germanic law considered people as one of the participants in lawmaking as well as in electing of officials (i.e. formation of authority), however that by no means implied the will of people as the supreme principle in political or lawmaking matters. It was only an old principle *nihil sine nobis* [nothing without us], i.e. the consent of the subjects, but that did not mean the supreme political and legislative prerogative. Moreover, even in the Roman private law only at 50 A.D. will appeared as the essential condition for the contract law: "За 50 лет до н. э. оно [nova interpretatio iuris] выдвинуло значение воли, как существеннейшего элемента юридических сделок, Римское частное право, (Москва: Юридическое издательство, 1945), 23.

72 There must be deeper attachment between nationalism and liberalism than it has been thought: Benjamin Constant has already in 1816 alluded the shift from public to private in the values while comparing the liberties of ancients and moderns:

Hannah Arendt develops further the idea of “social,” suggesting very important point: the modern concept of social founds its political form in the nation-state.⁷³ Although the suggestion deems rather intuitive than theoretically supported, yet I think, the intuition is right.

But that is not all. Something is missing. Arendt’s proposition, “the social realm... found its political form in the nation-state,” cannot be explained only by political territory. Besides territory, nation (and particularly nation-state) needs sovereignty, i.e. supreme prerogative in the political and law-making matters.

TERRITORIAL SOVEREIGNTY

Unfortunately, due to restricted opportunity and not being ready to provide exhaustive and integral hypothesis on sovereignty at this phase, I would only scrutinize one historical circumstance, which most probably has stimulated construction of the political territory, i.e. the concept of territorial sovereignty.

Georg Jellinek suggests that sovereignty has been forged since the middle ages by collision of three political powers (Church, Roman Emperor, and local princes/ corporations).⁷⁴

“It follows that we must be far more attached than the ancients to our individual independence. For the ancients when they sacrificed that independence to their political rights, sacrificed less to obtain more; while in making the same sacrifice, we would give more to obtain less. The aim of the ancients was the sharing of social power among the citizens of the same fatherland: this is what they called liberty. The aim of the moderns is the enjoyment of security in private pleasures; and they call liberty the guarantees accorded by institutions to these pleasures.” Benjamin Constant, *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*, 1816.

⁷³ “... the emergence of the social realm, which is neither private nor public, strictly speaking, is a relatively new phenomenon whose origin coincided with the emergence of the modern age and which found its political form in the nation-state,” Arendt, *The Human Condition*, 28.

⁷⁴ «Три силы оспаривают въ средніе вѣка самостоятельность государства. Прежде всего церковь, стремящаяся навязать государству чисто служебное по отношенію къ ней положеніе, затѣмъ римская имперія, признающая за отдѣльными госгосударствами только значеніе провинцій, наконецъ, крупныя ленныя владѣльцы и корпораціи, сознающіе себя самодовлѣющими силами рядомъ съ государствомъ. Представленіе о суверенитетѣ возникло въ борьбѣ съ этими тремя силами и не можетъ быть понято внѣ связи съ этой борьбою.» Георгъ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 321.

Although that is true in general for sovereignty, notwithstanding the collision among these three forces does not clarify how it develops the integral concept of the territorial sovereignty.

I would propose that the main trigger of the concept of the territorial sovereignty was the peculiar collision between the French King and his vassals or subjects - feudal possessors and free cities. Firstly, the feudal vassals and free cities by their territorial possessions restricted King's sphere of power;⁷⁵ secondly, these possessions, which were impenetrable by King's commandment, maintained disruption between the King and his subjects residing within the territorial possessions.⁷⁶ In fact, the collision was not insofar between public authorities as in the case of Emperor's *imperium* or Pope's *summa potestas*, but between the King's power and private rights of the vassals. In order to eliminate this permanent restriction of king's sovereignty, on the one hand, the sovereignty must have overlapped territory and on the other one, the vassal's possession must have acquired political dimension and lost the immunity of the private possession guaranteed as *ius in re* [right to thing] if expressed in Roman private law terms. Respectively, suzerain must have been transformed into sovereign, as well as private possessions must have been conceived as public-political territorial entities.

Firstly, the French lawyer, Loyseau has formulated this very transformation. He suggested that as seigneur inherited certain fief or domain, similarly sovereignty *in abstracto* was attached to state, kingdom or republic.⁷⁷ The parallelism between public and private, or rather the trend of merging these two spheres, here appears evident: suzerain is turned into sovereign who anymore is not only a senior over his vassals but is also the

⁷⁵ „Вследствие надъяснія феодальныхъ владельцевъ и коммунъ государственной властью, къ которой они относятся какъ къ объекту своего частного обладанія, государству противостоятъ въ его собственныхъ предѣлахъ самодовольшія публичноправовыя лица, право которыхъ изъято отъ воздѣйствія государства,“ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 325.

⁷⁶ „Вторымъ послѣдствіемъ этого состоянія было разобщеніе главы государства отъ всей массы населенія. При строгомъ проведеніи ленной системы, всѣ получившіе лены не непосредственно отъ короля были обязаны вѣрностью и повиновеніемъ не ему, а баронамъ, и народъ долженъ былъ искать правосудія прежде всего въ судѣ сеньора,“ Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 325-326.

⁷⁷ “Et comme c'est le propre de toute Seigneurie d'estre inhérente à quelque fief ou domaine, aussi la Souveraineté in abstracto, est attachée à l'Etat, Royaume ou République,“ Charles Loyseau, *Traité des Seigneuries*, (Paris: n.d., 1608), 25.

authority over his vassals' fiefs, and respectively fiefs are not anymore only private possessions with absolute immunities. This concept of the territorial superiority makes sovereignty in all respects undividable, unalienable, and absolute not only against external but also internal power or entity. All theorists from Bodin to Rousseau have mentioned these qualities of sovereignty what leads to the conclusion that the exact concept of sovereignty, i.e. sovereignty in absolute and full-scale sense, and in the relation to external as well as internal thread, must have necessitated territorial superiority. In fact, any "external-internal" construction *per se* implies spatial-territorial connotation.

Some scholars suggest, that the feudal relation between vassal and suzerain, which has been regulated by large range of rules associated with land⁷⁸ has replaced the consanguinity and remained the only social cohesive condition. As we have seen above the land relations *per se* did not go beyond the private sphere. Moreover, not the land relations *per se* entailed the political concept of territory but, instead, the intent of elimination of the feudal land relations necessitated the concept of the territorial sovereignty.

Finally, the other two factors, Pope and Emperor must be considered as well in order to demonstrate that these most powerful political figures in the Middle Ages could not and did not trigger the territorial sovereignty.

Theoretically the Roman Emperor is the lord for all other secular princes⁷⁹. But the French Kings (as well as English Kings) deny the supremacy of the Emperor. Theory takes into account this real-political denial and constructs the privilege of the independence of the King as if granted by Emperor in immemorial times. What is important of mentioning, the theory never deduces the independence from the essence of the state⁸⁰. Consequently, the independence from the Emperor is the concession of Emperor himself but not advantage of sovereignty, at least in theory. In addition, the king, despite the granted privilege and being emancipated from the Emperor, still remains *de*

⁷⁸ „... земля получила для людсй значеніе единственнаго связующаго начала. Помѣстья и лены представляли собою соціальныя группы, для которыхъ единственнымъ базисомъ служило обладаніе землею, и огромная масса феодальныхъ правилъ, группировавшихся вокругъ этого центрального факта, вполне проникнуты его влияніемъ... Связь между землевладельцемъ и вассаломъ уже совершенно другаго рода, нежели связь, вытекающая изъ единокровія,“ Сѣмнр Мэн, *Древнейшая история учрежденій*, 69-70.

⁷⁹ „Imperatorem qui diceret non esse dominum et monarchum totius orbis esset forte hereticus [who would say that that emperor is not lord and monarch of the whole world would be a heretic].“ Bartolus, ad. L. 24 D. de capt. Et postlim. 49, 15, N. 7.

⁸⁰ Еллинскъ, *Общее учение о государствѣ*, 322-323.

iure within the federation of the empire⁸¹ what makes senseless the concept of sovereignty as the protecting measure against the Emperor's authority. However, even though if any controversy could take place between the king and Emperor, the collision would remain within the area of public dimension and would not affect king's territorial possession.

Concerning the Pope's political ambition, Georg Jellinek suggests that the main source of the idea of sovereignty resides in the relation between the French King and Pope.⁸² Since the controversy between Phillip the Beautiful and Bonifacius VIII, the literature suggesting the full independence from Church has appeared in France.⁸³ However, this sophisticatedly elaborated sovereignty was general, abstract and it did not involve any territorial issue: the sovereignty concerned the controversy between *sacerdotium* and *imperium* as conflict between Church and secular authorities in general.⁸⁴ The fact that Catholic Church was the biggest landowner at the beginning of the French Revolution with the reserved immunities and privileges proved that there had not been territorial or political-territorial significant confrontation between Church and crown.

CONCLUSION

This brief observation unfolds how princely sovereignty has been historically emerged and what it has been essentially. The final stage of the formation of nation is the migration of the princely sovereignty into the popular sovereignty in the 18th century. All essential characteristics of sovereignty contained in Rousseau's *Social Contract* had been already presented in his predecessors' theories, and in certain respect even fuller⁸⁵. Rousseau's essential novelty was

⁸¹ „Rex Franciae et Angliae licet negent se subditos Regi Romanorum, non tamen desinunt esse cives Romanos [although it is appropriate to the King of France and England to deny subordination to the Roman Kings yet they are not denied to be roman citizens].“ Bartolus, ad. L. 24 D. de capt. Et postlim. 49, 15, N. 6.

⁸² “Не въ борьбѣ императора съ папой, а въ отношеніи французскаго короля къ главѣ церкви слѣдуетъ искать источникъ идеи суверенитета свѣтской власти.” Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 321.

⁸³ „Во время и послѣ борьбы Филиппа Красиваго съ Бонифаціемъ VIII впервые возникаетъ во Франціи, или по крайней мѣрѣ подъ французскимъ вліяніемъ, литература, энергично отстаивающая полную самостоятельность государства по отношенію къ церкви.” Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*, 322.

⁸⁴ „Политическая литература... въ концѣ XIII вѣка, разсматриваетъ главнымъ образомъ противоположность *sacerdotium* и *imperium* какъ противоположность церковной и свѣтской власти вообще, а не какъ противоположность папства и какого-либо индивидуальнаго опредѣленнаго государства.” Еллинекъ, *Общее учение о государствѣ*. 321.

⁸⁵ E.g., Rousseau has not elaborated the concept of territorial sovereignty. His territorial concepts do not imply any political insight. They are purely Aristotelian.

construction of the popular sovereignty. Later, Abbé Sieyes' work, *Qu'est ce que letiers-état?* and particularly chapter 5 made clear that popular sovereignty as the general will would become the cornerstone of nation⁸⁶.

Although the very characteristic of nation is the popular sovereignty, nevertheless I have given less attention to it and stop scrutinizing at this point, i.e. at the territorial sovereignty, which is not only nation's characteristic. It seems that the transmission from the preceding pre-territorial-sovereign epoch to princely-territorial sovereignty is far more arduous and sophisticatedly entwined in extended period of time, what deserves more attention, than the distinction between princely and popular sovereignty abruptly and brutally shaped by the Enlightenment thinkers and French Revolution. The transformation of princely territorial sovereignty into national sovereignty is the subject of the future research and must be studied in connection with the Enlightenment ideas and the French Revolution.

⁸⁶ For the demonstration of the importance of the popular sovereignty for the idea of nation, I would adduce some excerpts from one of the first theorists' and "authors" of the French revolution, Abbé Sieyes' work, *Qu'est ce que letiers-état?* Chapter 5: „Нация существует прежде всего и есть начало всего. Ее воля всегда законна, она - сам закон. Раньше нее и выше нее - только естественное право“; „Было бы смешно предполагать, что сама нация связана какими-то формальностями или тою самою конституцією, которой она подчиняет своих уполномоченных. Нация не нуждается ни в каком праве“; „Воля нации, напротив того, законна, благодаря уже одному своему существованию; она сама источник всякой законности“; „Народ не должен позволять опутать себя никакими обязательствами по отношению к кому бы то ни было, потому что это значило бы потерять свою свободу навсегда“; „В чем бы ни заключалась воля народная, - достаточно того, что народ этого желает, чтобы его желание стало законом„.

In addition, I would adduce the excerpt from the work alluding to territory as a locus for nation as well as means of the expressing of its will: „Где найти нацию? Там, где она находится — в сорока тысячах приходов, заключающих всю территорию, всех жителей и всех плательщиков податей - вот где нация. Для удобства можно было бы всю территорию разбить на участки, например, 20-30 приходов могли бы образовать избирательный округ для выбора первостепенных депутатов, выборщиков. Таким же путем округа соединились бы в провинции, которые определили бы уже настоящих специальных депутатов с полномочием решить вопрос о конституции Генеральных штатов..“

This excerpt leads to the conjecture that in the case of nation, territory is not only the strengthening and protecting condition for sovereignty as I have mentioned *supra* but also the condition, which makes possible and feasible the expression of the general will of nation.

ქართული ფემინიზმი, თუ ფემინიზმი საქართველოში?

მკვლევარისთვის, რომელიც საქართველოში ქალთა საკითხის შესწავლას გადაწყვეტს, აუცილებელია პროვოკაციული ბიძგი, რომელიც მის სულისკვეთებას წარმართავს და რასაც მისი მოთმინება დაემყარება, რადგან ასეთი რეფლექსიისთვის საჭირო ანალიტიკური მასალა ძალიან ცოტაა, ხოლო გასაანალიზებელს კი თვითონ უნდა მიწვდეს და მიაგნოს რაციონალურ-ინტუიციური გზებით. გარდა ამისა, მას მოუწევს ხანგრძლივი და შრომატევადი მუშაობა თითოეული ქალის ისტორიის დასაწერად ან გადასაწერად, რადგან ყოველ ჯერზე აღმოაჩენს, რომ ის, რაც ჩვენ ვიცით მათ შესახებ, არ არის ის, რაც მათ სურდათ, რომ გვცოდნოდა. გარდა ამისა, მკვლევარი გადააწყდება სრულიად უცნობ ქალებსაც, რომლებიც კი არ დაივინყეს, არამედ უარყვეს, როგორც უცხო, დამანგრეველი და საშიში.

ჩემი კვლევითი სამუშაოსათვის ორი მთავარი ბიძგი არსებობდა: ერთი – XX საუკუნის 90-იან წლებში დაწყებული დისკუსიები ქალთა საკითხზე, რომელთა უმრავლესობას წარმართავდა უშორესი წარსულის აჩრდილები: ყველა იხსენებდა წმინდა ნინოს, თამარ მეფეს და აფორიზმს „ლეკვი ლომისა სწორია...“ ამიტომ დავინტერესდი, მეპასუხა კითხვებზე: რატომ გვახსოვს აქტუალურად წარსული, რომელიც უკვე სოციუმზე გავლენას ვეღარ ახდენს? და სად იყვნენ ქალები ჩვენს ახლო წარსულში?

მეორე, რამაც ჩემი ინტერესი წარმართა, იყო ამერიკელი მკვლევარის რიჩარდ სტაიტსის ნაშრომი „ქალთა განმათავისუფლებელი მოძრაობა რუსეთში“, სადაც ავტორი 1860-1930 წლების პერიოდს ეხება და რატომღაც ლაპარაკობს რუსეთზე და არა რუსეთის იმპერიაზე. სწორედ ამ შეცდომის გამო (იმედი მაქვს — უნებლიე) თანამედროვე დასავლელი მკვლევარებისთვის წარმოუდგენელია, რომ შეიძლება არსებობდეს ქალთა საკითხის ქართული კონტექსტი და რომ თუ ასეთი რამ მაინც არის, იგი აუცილებლად რუსეთისგან იქნება დაგვალებული.

თავიდანვე ნათელი იყო, რომ ქართული ფემინისტური დისკურსის რე/დეკონსტრუქციამდე საჭირო იყო სააზროვნო კონსტრუქციის შექმნა, ქალის/ქალურის რეპრეზენტაცია, ანუ Her-story-ის დაწერა, რომელიც He-story-ს შეავსებდა და სამართლიანობას აღადგენდა, როგორც სოციოკულტურულის, ასევე პოლიტიკურის შესახებ ჩვენი და სხვების ცოდნის სფეროში.

„ქალთა საკითხის“ პრობლემემატიზაცია საქართველოში XIX საუკუნის 50-იანი წლებიდან იწყება, როცა საზოგადოებრივი ცხოვრების კარიბ-

ჭებთან ოჯახური მყუდროებიდან გამოსული ქალების პირველი გაბედული მოძრაობა დაიწყო. ამას დაემატა დასავლეთიდან განმანათლებლობის პერიოდის იდეების შემოსვლა, რომელთაგანაც თანასწორობის იდეა ერთ-ერთი ცენტრალურია.

უმთავრესი როლი რაციონალიზაციის საკითხში ითამაშა ორმა ნაშრომმა — შარიეტ ტეილორის „ქალთა განთავისუფლებამ“ და ფანი ლევარდის წიგნმა „გერმანულ ქალთა სასარგებლოდ და წინააღმდეგ“, რომლებიც 60-70-იან წლებში ითარგმნა. ამ გამოცემებმა ქალთა საგანმანათლებლო აქტიურობა, მათი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (1879-1927) საქმიანობაში ჩაბმა და საქალებო სკოლების გახსნისათვის ზრუნვა გამოიწვია.

მაგრამ ქალები აქ პირველ წინააღმდეგობასაც წააწყდნენ, რასაც აპროტესტებს კიდევ ეკატერინე გაბაშვილი:

„მე გამაკვირვა მხოლოდ იმან, რომ თორმეტიდგან დაწყებული თითქმის ხუთ საათამდე იყო ცხარე ბაასი საზოგადოების ფულის მოხმარებაზედ წერა-კითხვის გავრცელებისათვის და არავის იმაზედ ხმა არ ამოუღია, ეს ღვანლი მარტო ვაჟების სასწავლებლებს და იმათ განათლებას უნდა ეკუთვნოდეს, თუ ქალებსაც უნდა ჰქონდეთ რამე მონაწილეობა. მართლაც გასაკვირია, როგორ ერთს ან საზოგადოების წევრს ან საზოგადოების მმართველებს ფიქრადაც არ მოუვიდათ ქალების ბედის გახსენებაც. განა ცუდი იქნებოდა, როგორც ბათუმისა და თბილისის სკოლებზე ლაპარაკობენ, ესეც გადაეწყვიტნათ, რომ ყველა სკოლა საქალ-ვაჟო ყოფილიყო?... წარსულის კვირის კრებაში ვიყავით რამდენიმე ქალი და ვერც ერთმა ჩვენთაგანმა ვერ მოვახერხეთ ხმის ამოღება ქალების გამოსასარჩლებლად. რატომ? იმიტომ, რომ შევეკრით, ვერ გავბედეთ ხმაღალა გამოგვეთქვა ჩვენი აზრი, არა ვართ ქალები შეჩვეული საზოგადო საქმეებში მონაწილეობის მიღებას. იმედი გვაქვს, საქართველოს წერა-კითხვის საზოგადოება მიიღებს მხედველობაში ამ აზრს და შემდეგისთვის მისცემს ღონისძიებას ქართველ ქალებს თავის დედა-ენის შესწავლისას; ვგონებთ, საქმითაც მალე გამოჩნდეს, რომ ეს საზოგადოების ზრუნვა უსარგებლოთ არ ჩაივლის“.

ამ წერილისა და სხვა მრავალი პროტესტის მიუხედავად, ქალთა განათლებისათვის ფული არ გამოიძებნა. იმიტომ, მათ გადაწყვიტეს შეექმნათ სკოლა, რომელიც თავსაც შეინახავდა და განათლებასაც მისცემდა გოგონებს. სწორედ ასეთი იყო 1897-1922 წლებში მომუშავე ქალთა ახალი პროფესიული სკოლა, რომლის გამგეობაში იყვნენ ეკატერინე გაბაშვილი, ოლლა გურამიშვილი, ეკატერინე ფურცელაძე, ოლლა ალლაძე და სხვები.

ნათარგმნმა ლიტერატურამ და ქალთა საკითხის აქტუალიზებამ ნათელი გახადა ამ თემებისადმი ქართული საზოგადოების დამოკიდებულების ლოგიკა: თავიდან ფემინისტურ იდეებს მამაკაცები ფართოდ უღე-

ბენ კარს, სანამ ასპარეზზე ნამდვილი, ცოცხალი და ქმედითი ქალები გამოჩნდებოდნენ. მათი „ხილულობის“ მომენტიდან იწყება ქალის გონებრივ შეზღუდულობასა და უზნეობისაკენ მიდრეკილებაზე მსჯელობა. აკაკი წერეთლის ერთ-ერთ ასეთ წერილს ეპასუხება „ქალი“:

ვაი თქვენი ბრალი საცოდავო ქალებო, ვაი თქვენი ცოდვა! ვერც ერთს გაზეთის ნომერს ვერ ნაიკითხავთ, რომ თქვენზედ საყვედური არ ეწეროს, არც ერთი საათი არ გავა, რომ ყოველი კუთხიდან ქვას არ გესროდენ ბრალიანიცა და უბრალონიცა; ზოგიერთნი იმ დასკვნაზედაც მისულან ჩვენდა სამწუხაროდ, როგორც თავადი აკაკი წერეთელი, რომ ქალებზედ ლაპარაკი არ ღირსო. მე არ დავმალავ იმას, რომ ჩვენი ქალები საზოგადოთ უფრო უქმი წევრები არიან საზოგადოებისა, ვინემ კაცები. მათში ნახავთ ზნეობით უფრო დაცემულსაც, მეჭორესაც და სხვა ცუდი ზნეობის მქონესაც; მაგრამ ვკითხავ მე თავადს აკაკი წერეთელს, რა მიზეზია ქალების ზნეობით უფრო დაცემისა? ეს თანშობილი თვისებაა მათი, რომ ქალები ამ მდგომარეობაში არიან, თუ სხვა რამ მიზეზია?! მე გაბედვით შემიძლია ვსთქვა, რომ თითონ ქალები (დღევანდელი თაობა, რასაკვირველია) ისეთივე დამნაშავე არიან თავიანთ დამცირებაში, როგორც აკაკი წერეთელია დამნაშავე იმაში, რომ ის თავადი წერეთელია. რისი ბრალია ქალების დამცირება? — იმისი, რომ მათ არ მისცეს არც განათლება, არც უფლება, არც რიგიანი მიმართულება, ისევე იმ კაცებმა, რომელნიც ლაპარაკსაც აღარ კადრულობენ მათზე. ...ესეც მიბრძანეთ, ვინ ატყუებს ქალს, ვინ აშორებს მას ოჯახს, ქმარ-შვილს, ვინ ამცირებს მას ზნეობით? იგივე კაცი, რომელიც მას პირში ელაქუცება, ღმერთი ხარო, ეუბნება და მერე სიცილს აყრის. განა ქალს შეუძლია გარყვნილი შეიქმნეს, რომ კაცი არ ჰყავდეს მას მოზიარეთ? მაშასადამე, რატომ მარტო ქალს ჰკიცხავენ უფრო გარყვნილობისთვის და კაცს არა? ეს იმიტომ ხდება, რომ საზოგადო აზრს ყოველთვის კაცები შეადგენენ და მათი ინტერესია თავი დაიმალონ და თავის მწვირე უფრო სუსტს — უფლებამოხდილს სქესს გადაახოცონ. მოსპეთ, ბატონებო, ქალების დამცირების მიზეზი და, მერნმუნეთ, შედეგი თავისით მოისპობა. გვიბოძეთ ჩვენ ის უფლება, ის აღზრდა, რომელიც თქვენ მიგილიათ და მერე ვნახოთ, თუ უკან ჩამოგიდგებით. მოდით, ამხანაგური ხელი მოგვეცი, ძმურათ შემოგვხედეთ, ადამიანათ გვიცანით და არა თავის გასართობ ნივთად, და მაშინ, მერნმუნეთ, ქალებიც მოახერხებენ თავიანთის დანიშნულების ასრულებას და აღარც არავის შეეზიზღება მათზე საუბარი. *ქალი*

ყველა ამ დისკუსიის ბოლოს ილია ჭავჭავაძე აქვეყნებს „პატარა საუბარს“, სადაც აკანონებს ცნებას „დედაკაცი“, როგორც ქალის ზოგადსაკაცობრიო დანიშნულების გამომხატველს:

...„დედაკაცის“ „ქალამდე“ ჩამოსვლა და „მამაკაცის“ „ვაჟამდე“ — ცხენოსნის დაქვეითებაა, დიდისა პატარად გარდაქმნაა, გარდაცვლაა აზრისა და სამცნების ჩამოდნობაა, დაფუყვაა. მამაკაცი კიდევ ბერს არას დაჰკარგავს, რომ „ვაჟამდე“ ჩამოხდეს. ვაჟს კიდევ მიეკერება სახელი კაცისა. „ქალი-კაცი“ არ ითქმის, არ მოდის, არ ეხერხება ენას. იქნებ იმიტომაც, რომ ქალი მეტად სუსტია და თან ვერ ატარებს, ვერა ჰზიდავს „კაცის“ მძიმე სახელს. თუნდაც ეგრეც იყოს, აქ სიტყვა არ უხდება საგანს და საგანი სიტყვას. ქალი ქალილა და თითქო არა კაცისად ქალობა და სად დედაკაცობა!.. ქალისათვის ეს წუთისოფელი სასეირნო წალკოტია, დედაკაცისათვის — სახლია პატიოსანი შრომისა, მინდორია სახნავ-სათესი, ყანაა სამკალი, ძნაა სალენი, სარბიელია საომარ ჭკუითა და მარჯვენითა. ქალი უფარ-ხმალო დედაკაცია, დედაკაცი ფარ-ხმლიანი ქალია და სად მოვლენ ერთმანეთთან!.. ვაი, რომ დედაკაცნი წავიდნენ, აღარ გვეყვანან და მარტო „ქალები“-ლა დაგვრჩნენ და, ჩვენის ფიქრით, აქ არის სხვათა შორის სათავე ჩვენის უბედურებისა.

ანალიზისთვის მნიშვნელოვანია დავაკვირდეთ, თუ როგორ იმოქმედა მწერლის ასეთმა პოზიციამ მის თანამედროვე ქალებზე. ეს გავლენა იმდენად ძლიერია, რომ ლატენტური ტაბუს სახეს იღებს და ქალების ხელნაწერებში ხშირია „ქალის“ გადახაზვა და „დედაკაცით“ შეცვლა.

ქალთა მოძრაობის სურათის სრულყოფისათვის აუცილებელია ვიცოდეთ, რომ საგანმანათლებლო მოძრაობის გვერდით არსებობს მეგრძოლი სუფრაჟიზმის ტალღაც, რომელიც XX საუკუნის 10-იანი წლებიდან იკიდებს ფეხს და ქალის პოლიტიკური გააქტიურების მომხრეა. ამ მიმართულებას კატო მიქელაძე ხელმძღვანელობს. მისი შეხედულებით, ქალის პოლიტიკური სტატუსის გასაუმჯობესებლად აუცილებელია კულტურის ფუნდამენტური კრიტიკა.

დამფუძნებელი კრება ახლოვდება. იქნება ის მონვეული ბოლშევიკური მთავრობიდან, თუ ახალი მთავრობიდან, ის მაინც ქალთა საქმის გადაჭრას მოითხოვს. რა უნდა მისცეს დამფუძნებელმა კრებამ ქალებს? უპირველეს ყოვლისა, მან ახლანდელი სიტყვით აღიარებული თანასწორუფლიანობა საქმით, ე. ი. კანონით უნდა დააფუძნოს და განამტკიცოს. რა უნდა მოსთხოვონ ქალებმა დამფუძნებელ კრებას? პირველ ყოვლისა — სრული პიროვნული თავისუფლება და შემდეგ — პოლიტიკური უფლება. ქალები უნდა იყვნენ როგორც ამომრჩეველნი წარმომადგენლებისა, ისე არჩეულები ხალხის წარმომადგენელისაგან. ქალი უნდა შეუდგეს თავისი ინტერესის დაცვას. ქალებს უნდა მიენიჭოთ უშუალოდ ხმა, რადგან მათი ამხანაგები კაცები ამის მაგიერობას ვერ გასწევენ. ხალხის სუვერენიტეტის პრინციპის მიხედვით ლოგიკურადაც გამომდინარეობს ორთავე სქესის თანასწორი პოლიტიკური უფლება. სა-

საცილო საუბარი წარმომადგენლობაზე, სადაც ნახევარი ნაწილი ხალხისა წარმომადგენლობიდან გამორიცხული იქნება. მომავალმა დამფუძნებელმა კრებამ უნდა თანასწორად განამტკიცოს ორთავე სქესის აქტიური და პასიური ხმის უფლება. სქესის თანასწორი უფლება როგორც საზოგადო, ისე — კერძო სფეროში. არსებული ომიანობის წლებმა საკმარისად დაანახა ქვეყანას რამდენათ თვით დღევანდელი მოუმზადებელი ქალები პატივით და ღირსეულად ასრულებდნენ კაცების მაგიერობას, როგორც სახელმწიფო, ისე კერძო დანებსებულებებში. განათლებასთან ერთად, ცხადია, ქალები ჩამორჩებიან შრომით უფლებაში. ამისათვის დამფუძნებელმა კრებამ უნდა დაანესოს თანასწორი შრომა ორთავე სქესისათვის. მან უნდა მოსპოს საზარელი მტარვალობა. რეგლამენტაცია პროსტიტუციისა და სხვა ბოროტმოქმედებთან ერთად დასჯილნი იყვნენ ვაჭარნი ქალთა სხეულისა და საროსკიპოების გამგენი. გაუქმებული უნდა იქნეს პოლიციური ზედამხედველობა პროსტიტუტუტებზე, რადგან ასეთი ზედამხედველობა მხოლოდ ერთს სქესზე, როცა მეორე სრული თავისუფლებით ავრცელებს ვენერულ სენის სანამლავს, ამცირებს მხოლოდ დედაკაცის პიროვნებას და სხვა დადებით შედეგს ვერ აღწევს. დაარსებული იყოს საკანონმდებლო მფარველობა ყოველი ფორმის ქალთა შრომაზე. დამფუძნებელმა კრებამ უნდა შესცვალოს არსებული საოლქო და სამოქალაქო კანონები და მოსპოს დღეს არსებული სქესთა შორის სხვაობა სასჯელისა და მოქალაქური უფლებისა. მოსპობილ იქნას მემკვიდრეობითი განსხვავება სქესისა და ოჯახურ ცხოვრებაში პრივილეგია მამის უფლებისა შვილებზე. ქალებო, გახსოვდეთ თუ რა უნდა დააბაროთ თქვენს მიერ ამორჩეულთა ხალხის წარმომადგენლებს. მათზეა დამოკიდებული თქვენი სწორუფლებიანობის არსებობა. თითოეულ კენჭის ჩაგდებაზე მოაგონეთ მათ, რომ თუ დამფუძნებელმა კრებამ ქალების უფლება შეკვეცა და არ დააკმაყოფილა ზემო აღნიშნული მათი მოთხოვნილებანი, მაშინ გულლიად ვერ მიეგებებით მათ, როცა ეს წარმომადგენელი ხალხისა სამშობლოში უკანვე დაბრუნდებიან.

XIX საუკუნის და XX-ს დასაწყისის ქალთა საქმიანობის, ქალთა საკითხის რაციონალიზაციის ისტორია გვაძლევს საშუალებას დავასკვნათ, რომ არსებობს ქართული ფემინიზმი, რომელიც შემოსული იდეების უბრალო გადმოტანა კი არ არის, არამედ — მათი ადაპტირება და ორგანულ საჭიროებებთან/პრობლემებთან მორგება, რაც ამ პროცესს ქალთა მოძრაობის სახეს აძლევს. ეს კი ნიშნავს, რომ ხდება იდეათა ქართულ სოციოკულტურულ ენაზე ტრანსლაცია და არა — ახალ და უცხო ქსოვილში მათი ნაძალადევი, ხელოვნური ტრანსპლანტაცია.

პოსტმოდერნიზმი და მასობრივი კულტურა

სიტყვა „პოსტმოდერნიზმი“, ისევე როგორც „პოსტმოდერნი“, ბოლო დროს ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული ტერმინებია, თუმცა მათი განსაზღვრება არაერთმნიშვნელოვანია. არ არსებობს ერთიანი შეხედულება იმის თაობაზეც კი, ვინ გამოიყენა ისინი პირველად. ერთნი ავტორად იჰაბ ჰასანს ასახელებენ, სხვები – ფედერიკო დე ონიზის, მესამენი – ამიტია ესციონის. ყველა შემთხვევაში ეს ტერმინი, როგორც ხდება კიდევც (რაზედაც იური ლოტმანიც წერდა), ჯერ ფურცელზე ლიტერატურამ აამეტყველა და შემდეგ გადაიქცა ის რეალობად.

პოსტმოდერნიზმის და პოსტმოდერნის ცნებები ხშირად განიხილება როგორც იდენტური, მაგრამ ჩვენ ვიზიარებთ შეხედულებას, რომლის თანახმად, პოსტმოდერნი განსხვავდება პოსტმოდერნიზმისგან, რაც მარტო განსხვავებულ სახელწოდებებში არ იჩენს თავს. პოსტმოდერნიზმი ეს ხელოვნების სხვადასხვა სფეროსთვის დამახასიათებელი სრულიად განსაზღვრული სტილია, რომელსაც ზოგჯერ გვიანდელ მოდერნს მიაკუთვნებენ, ხოლო როდესაც საუბარია პოსტმოდერნზე, იგულისხმება არა რაღაც ვინაო სტილისტური მიმდინარეობა, არამედ ისტორიული ვითარება, სიტუაცია, რომელშიც ყველა აღმოვჩნდით, იმისგან დამოუკიდებლად, თუ როგორია ჩვენი იდეები, შეხედულებები, გეოგრაფიული მდებარეობა, გემოვნება, ასაკი თუ სქესი. ამდენად, თუ პოსტმოდერნიზმი მიეკუთვნება უპირატესად კულტურას, პოსტმოდერნი – ისტორიას, პოსტმოდერნიზმი სუბიექტურია, ხოლო პოსტმოდერნი ობიექტურად ჩამოყალიბებული ვითარებაა.

ამ ახალი პოსტმოდერნული ეპოქის ჩამოყალიბება სათავეს იღებს XX საუკუნის სამოციანი წლებიდან, როდესაც ადგილი ჰქონდა მასობრივ სტუდენტურ გამოსვლებს ევროპის, და არამარტო ევროპის, ბევრ ქვეყანაში. სტუდენტები აუჯანყდნენ არაეფექტურ, მოძველებულ პოლიტიკურ, სოციალურ რეჟიმს. შესაცვლელი გახდა არა მარტო პოლიტიკა, არამედ საერთოდ მოდერნისტული არსებობის წესი, მიდგომები, პრიორიტეტები. თავისი უფლებებისთვის და თვითდამკვიდრებისთვის მოგვიანებით გამოვიდნენ ქალები, სექსუალური უმცირესობები.

პოსტმოდერნის ეპოქისადმი არაერთგვაროვანი მიდგომაა. იურგენ ჰაბერმასი მიიჩნევს, რომ პოსტმოდერნი – ეს არის დაუმთავრებელი მოდერნი. დღეისთვის, მისი აზრით, მოდერნმა თავის პიკს მიაღწია და არ შეიძლება ლაპარაკი სრულიად ახალ და განსხვავებულ პარადიგმაზე.

New Age-ც უარყოფს პოსტმოდერნისტული ეპოქის არსებობას. ის, რაც დღეს ხდება, უეჭველად მოდერნია, რაზედაც მეტყველებს თვით ამ მოძრაობის დასახელება, რომელიც ემთხვევა მოდერნს და უბრალოდ მის გვიანდელ ფაზაზე მიუთითებს.

ბოდრიარი მოდერნს უწოდებს „სცენის ეპოქას“, ვინაიდან მასში ყველა მოვლენა მიისწრაფოდა თვითნარმოდგენისკენ, როგორც სცენაზე, რის დაგვირგვინებას ტელევიზია წარმოადგენს. პოსტმოდერნული მიდგომა ეს პირველ რიგში იმის გაგების ტოლფასია, რომ ყველაფერი არ შეიძლება იყოს წარმოჩენილი.

დენიელ ბელიც არ იზიარებს პოსტმოდერნისტული ეპოქის თავისებურებას. წარმოადგენს რა ტექნოკრატიის დამცველს, ის მიიჩნევს, რომ პოსტინდუსტრიული საზოგადოება საწარმოო ურთიერთობების განვითარების ისეთი სტადიაა, როდესაც ქრება ყველა ისტორიული სოციალურ-ეკონომიკური წინააღმდეგობა ტექნიკის განვითარების შედეგად. ანუ ბელიც პოსტმოდერნისტულ ეპოქას აიგივებს პოსტინდუსტრიული საზოგადოების ჩამოყალიბებასთან. რასაკვირველია, პოსტინდუსტრიული საზოგადოება პოსტმოდერნის ერთ-ერთი აუცილებელი და თანამყოლი მოცემულობაა, მაგრამ პოსტმოდერნი მაინც არ დაიყვანება მასზე.

პოსტმოდერნის გამონეგევებმა ენთუზიაზმი გამოიწვიეს „ახალ მემარჯვენეებში“ (ა. მელერი. ა. დე ბენუა, რ. სტოიკერსი და სხვა). ისინი სიხარულით აღნიშნავენ, რომ დამთავრდა პრინციპების განუყოფელი ბატონობის ეპოქა. თუმცა სწორედ განმანათლებლობის დიადი პროექტის შელახვა ანუხებს ი. ჰაბერმასს. ის ბრალს დებს პოსტმოდერნის მხარდამჭერებს რენეგატულობაში და ფაშიზმშიც კი. მთლიანად უარყოფს რა პოსტმოდერნს, ის მასში ხედავს პრემოდერნის დაბრუნებას.

უმბერტო ეკოს აზრით, პოსტმოდერნისტული ხედვის ნიშნები ყველა ეპოქას ახასიათებს სულიერი კრიზისის პერიოდში. სწორედ ამ დროს ხდება ინდივიდუალური სუბიექტის გამწვანება, რის შედეგადაც იკარგება ტრადიციის დამცავი პიროვნული სტილი.

პოსტმოდერნიზმი ჩვეულებრივ ითვლება ისეთი კულტურის ქმნილებად, რომელსაც არ გააჩნია აბსოლუტი, ზუსტი განსაზღვრებები ან საფუძვლები. მას ახასიათებს შეხედულებების პლურალიზმი და განსხვავებულობა. მოხდა განმანათლებლობის იდეალების გაუფასურება ან, უფრო სწორად, მათი გატოლება ნებისმიერ სხვა იდეალთან. აზროვნებამ დაკარგა უნარი და რწმენა იმისა, რომ სამყაროს შეცნობა ძალუძს. საზოგადოდ აზროვნებამ დაკარგა პრიორიტეტი და ინტუიციამ თავისი უფლებები დაიბრუნა. უპირატესობის მინიჭების აუცილებლობა გაქრა და ტრადიციულმა, ძველმა, არქაულმა ისეთივე ძალა შეიძინა, როგორც თანამედროვემ.

ასეთი რელატივიზმის მიუხედავად, მისი აბსტრაქცირება პოსტმოდერნულ სისტემაში მაინც არ ხდება, ისევე როგორც არ ხდება ნებისმიერი სხვა პრინციპის აბსტრაქცირება. როგორც ჰანს კიუნგი აღნიშნავს, რე-

ლატივიზმი პოსტმოდერნში, ისევე როგორც პოსტმოდერნისტულ კულტურაში, მუდამ ჰუმანიზმთან ერთად ფიგურირებს. ასეთი მიმართებაა ყველა სხვა მიმართულების, მათ შორის, მოდერნიზმის მიმართაც. სწორედ რელატივიზმის მუდმივი ნყვილობა ჰუმანიზმთან განასხვავებს პოსტმოდერნისტულ ჰუმანიზმს მოდერნულისგან, რომელშიც ჰუმანიზმის აბსტრაქტირება ხშირად იწვევდა მის საპირისპირო მოვლენას (მაგალითად, თუნდაც ბოლშევიზმი გამოდგება).

პოსტმოდერნისტული ცნობიერებისთვის სრულიად უცხოა პროფეტულობა. ესთეტიკურ სფეროში რელატივიზმი ანადგურებს ავტორისეულ დიქტატს, ავტორის ტოტალიტარიზმს, ნებისმიერ იდეოლოგიას. ამიერიდან ავტორი, მწერალი, ხელოვანი აღარ ლაპარაკობს ყველას სახელით, აღარ არის ხალხის მასწავლებელი, ნინამძღვარი. პოსტმოდერნის პრინციპებზე თუ ვილაპარაკებთ, რასაკვირველია, უნდა ითქვას, რომ ასეთი პრინციპები არ არსებობს, თუ არ ჩავთვლით პრინციპად ერთი ჭეშმარიტების უარყოფას. ჯერ კიდევ ვიტგენშტაინი აღნიშნავდა, რომ ჭეშმარიტება უბრალოდ სიტყვაა, რომელიც აღნიშნავს იმას, რასაც აღნიშნავს ლექსიკონის მიხედვით. ჭეშმარიტება სიტყვაა, რომელსაც არსი არა აქვს. ანუ უარყოფილია ჭეშმარიტების ისტორიულობა და ის სიტყვაა, რომელიც ტექსტის ერთ-ერთი ელემენტია. ანუ ისტორიის ნაცვლად ტექსტი გვაქვს. ისტორია კი ტექსტის ნაკითხვის ისტორიაა.

პოსტმოდერნიზმი დემოკრატიული ხელოვნებაა იმ აზრით, რომ წარმოადგენს თანამედროვე დემოკრატიული აზროვნების ასახვას. ამავე დროს პოსტმოდერნიზმის განურჩევლობა სტილების, ჟანრების მიმართ, ისევე როგორც გულგრილობა შეფასებებისადმი და მასობრივი კულტურის მიმღებლობა ნებისმიერი სხვა კულტურის გვერდით სრულებით არ ნიშნავს იმას, რომ პოსტმოდერნიზმი თავადაა მასობრივი კულტურა. მასობრივი კულტურა სრულიად სხვა მოვლენაა და წარმოადგენს სწორედ მოდერნიზმის პროდუქტს, მის ქმნილებას. ის ხელოვნების ერთ-ერთი დარგია თავისი ამოცანებით, გამოხატვის ფორმებით. საინტერესოა ის, რომ სხვადასხვა ჟანრები იმდენად ურთიერთშელეწევადი გახდა, რომ ხშირად ე.წ. მაღალი ხელოვნების ნაწარმოები მასობრივი კულტურის ბევრი ელემენტის მატარებელი ხდება. ადგილი აქვს „ორგვარ კოდირებას“, ანუ მხატვრული ნაწარმოები ხდება მისაღები როგორც მასობრივი მომხმარებლისთვის, ისე ელიტარულისთვის.

პოსტმოდერნიზმის ტიპური ნაწარმოებებია ბოლო წლებში ეგზომ პოპულარული მწერლების აკუნინის, პელეინის, მ. პავიჩის ნიგნები.

პოსტმოდერნიზმი არც მასობრივი ხელოვნებაა და არც ელიტარული. ის უბრალოდ ხელოვნებაა.

რაც შეეხება მასობრივ კულტურას, რომელსაც დიდი უმრავლესობა სწორედ პოსტმოდერნიზმს უკავშირებს (და რასაც ჩვენ კატეგორიულად უარყოფთ), მისი ასეთი გავრცელება გამოწვეულია პოსტმოდერნიზმის „შემწყნარებლობით“ და აკრიტიკულობით, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ,

იმით, რომ პოსტმოდერნიზმისთვის უცხოა ელიტარულობისკენ სწრაფვა, რაც მეტად მნიშვნელოვანი იყო მოდერნიზმისთვის, რამაც დიდწილად გამოიწვია პროტესტი კლასიკური ელიტარული ხელოვნების წინააღმდეგ ე. წ. პოპ-არტის სახით.

1969 წ. ჟურნალ „Playboy“-ში ლესლი ფედლერი უკვე საუბრობდა ლიტერატურული მოდერნის აგონიაზე. ფედლერი მოუწოდებდა „ელიტარულ“ და „მასობრივ“ ხელოვნებას შორის საზღვრების მოშლისკენ, რაც არ ნიშნავს იმას, რომ მთელი ლიტერატურა უნდა გამხდარიყო მდარე, ბულვარული და მასობრივი.

მასობრივი კულტურის მკაცრი ან მკაფიო განსაზღვრება არ არსებობს. კამათს იწვევს ამ სახელწოდების ორივე ნაწილი — „კულტურა“ და „მასა“. რამდენიმე წლის მანძილზე გამართულმა მსჯელობამ IEP-ში (პარიზი) ვერ ჩამოაყალიბა მასობრივი კულტურის კანონიკური განსაზღვრება.

INALCO-ს სემინარმა დაადგინა „მასობრივი კულტურის“ ხუთი კრიტერიუმი:

1. მისი წარმატება ინდუსტრიული ხასიათისაა (და შესაბამისად, შესაძლებელია მისი უსასრულოდ რეპროდუცირება; ერთგვარად ეს არის „ასლების კულტურა“);
2. მისი გავრცელება ხდება მასმედიის მეშვეობით (მასმედიის ყველა სახეობა შეიძლება მონაწილეობდეს და ხშირად მონაწილეობს კიდევ მისი წარმოების პროცესში);
3. ის ადვილად ხელმისაწვდომია და მას სრულებით არ აფერხებს არც საზღვრები, არც კლასები, არც ერები;
4. მისი შინაარსი და წარმოდგენის ფორმა მეტად ჭრელია. მას აქვს თავისი რიტუალები, მითები, ვარსკვლავები. ანუ ის სრულებით არ არის ერთსახოვანი და მარტივი, როგორც მას ხშირად ახასიათებენ;
5. მასობრივი კულტურა რაღაც აზრით მიმართულია კეთილდღეობისკენ, სიამოვნებისკენ, სიხარულისკენ და სწორედ ამიტომ იხარჯება მასზე უამრავი სახსრები.

ერიკ მასემ მასობრივი კულტურა განსაზღვრა როგორც „კულტურულ ობიექტთა (და მასთან დაკავშირებული პრაქტიკების) ერთობლიობა, რომელიც იწარმოება კულტურული ინდუსტრიით და ემსახურება მეტად პეტეროგენულ პუბლიკას“.

არსებობს „მასობრივი კულტურის“ სხვა სახელწოდებებიც, მაგალითად, „მსოფლიო კულტურა“. ამ სახელწოდების ავტორი სირენელი ამოდის იმ ფენომენიდან, რომ XX საუკუნის 60-იანი წლების შემდეგ „მოხდა მასობრივი კულტურის კრიტიკულიზება მსოფლიო კულტურად“.

ბარტის აზრით, ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თვისება მასობრივი კულტურისა მდგომარეობს მის დესაკრალიზაციაში, ის არ არის ანთოლოგი-

ური, მაშინ როცა ე. ნ. მაღალი ხელოვნების ნაწარმოებები გადიან ერთგვარ ფილტრში, როგორც კულტურის, ისე ისტორიის.

მასობრივი კულტურის ნაწარმოების ფუნქცია ერთადერთია – მოხდეს მისი მოხმარება. აქ მახსენდება ერთ-ერთი რუსი მომღერლის ბოგდან ტიტომირის პასუხი შეკითხვაზე, რატომ მღერის ის მდარე სიმღერებს. მან უპასუხა — „Народ хавает“.

უეჭველია მასობრივი კულტურის კიდევ ერთი თვისება: ის ვითარდება ძირითადად მდიდარ ინდუსტრიულ ქვეყნებში, რაც გასაგებია, ვინაიდან მასობრივი კულტურა მოითხოვს მრეწველობას და კომერციას და მას სჭირდება მომხმარებელი, რომელიც მზად არის მის მისაღებად — მოცლილი და სოციალურად ნაკლებად შეზღუდული.

მეორე მხრივ, მასობრივი ხელოვნებისთვის ერთ-ერთ დამახასიათებელ ელემენტს წარმოადგენს მარგინალური ჯგუფების, მარგინალური ადამიანების ყოფა და ცხოვრება (განსაკუთრებით ლიტერატურისათვის); ამასთან, მასობრივი კულტურის მარგინალიზმი სოციალური კრიტიციზმის სახეს ატარებს. „გარიყულთა“, სოციალური ფსკერის წარმომადგენელთა სამყარო, დამნაშავეობა, ხელისუფლების კორუფცია და ა. შ. დიდაქტიკური ხასიათისაა, რაც უცხოა პოსტმოდერნიზმისთვის, რომლისთვისაც მარგინალი არანაირად არ ფასდება — ეს არის უცხო, ისეთივე უცხო, როგორიც ნებისმიერი ჩვენგანია სხვისთვის და თვით საკუთარი თავისთვის, თუ ოდნავ მაინც ჩაფიქრდება ან გასცდება ჩვეულ საზღვრებს. პოსტმოდერნიზმის თავისებურება ის კი არაა, რომ მისი ხელოვნება ერწყმის, ენაცვლება ან მასობრივის იდენტური ხდება; მასობრივი ერთ-ერთი რიგითი, თანასწორი და სრულყოფილიანი ელემენტი ხდება ხელოვნების.

მასობრივი ლიტერატურა ძირითადად იმ საზოგადოებებში ვითარდება, სადაც მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი განათლებულია, ყოველ შემთხვევაში, იცის კითხვა. XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან, სწორედ პოსტმოდერნიზმის დამკვიდრების პარალელურად ელიტარულის და მასობრივის დაპირისპირებამ დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და აქტუალობა. მასობრივი ხელოვნების გატოლებამ ხელოვნების სხვა ფორმებთან, თუნდაც ელიტარულ ხელოვნებასთან, კარგად წარმოაჩინა ამ დაყოფის ფარდობითობა. ბევრი შემოქმედი (მწერალი, რეჟისორი, მუსიკოსი) ხშირად მასობრივი ხელოვნების სიუჟეტით თუ ფორმით ცდილობს თვითგამოხატვას, ექსპერიმენტირებას (თუნდაც უმბერტო ეკო, გრენუეი).

ხშირია შემთხვევები, როდესაც მასობრივი ხელოვნების ნაწარმოებები ელიტარულის სახეს იღებს გამოცემის ტიპის გამო. ასე ხდება ავტორის პირველად გამოცემის დროს, ასეთივე იერი ჰქონდა საბჭოთა პერიოდში ფანტასტიკური ლიტერატურის გამოცემას, მაგ. სტრუგაცკების ნიგნებს. ამგვარად, ეს შეფასების საკითხად იქცევა. გარდა ამისა, ეს არის კონტექსტის პრობლემა, რომელშიც ნაწარმოები არსებობს. ვივალ-

დის-მუსიკის თანხლებით ყინულზე შესრულებული ცეკვა მასობრივ კულტურას მიეკუთვნება, ალბათ, ისევე, როგორც მიქელანჯელოს ნახატში გახვეული ნამცხვარი.

ამგვარად, პოსტმოდერნისტული ხელოვნება, რომელიც ერთგვარად წარმოადგენს თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიის ქვეყნებში არსებული სამოქალაქო საზოგადოების ღირებულებების გამოხატულებას, ხასიათდება არა მარტო ყველა კულტურისთვის ჩვეული დაყოფით მაღალ, ელიტარულ ხელოვნებად და მასობრივად, არამედ აგრეთვე ხელოვნების ამ ორ ტიპს შორის საზღვრების მოშლით და ურთიერთშენაცვლებით. ბევრ შემთხვევაში სწორედ ე. წ. ელიტარული ატარებს მასობრიობის ნიშნებს, ხოლო მასობრივი მარტოოდენ ტრადიციული „მომხმარებლის“ ვინრო წრეს თუ ემსახურება.

ზემოთ უკვე აღვნიშნე, რომ ბევრი ავტორი, კრიტიკოსი, ფილოსოფოსი თანამედროვე პოსტმოდერნისტულად წოდებულ ხელოვნებას უკარგავს ღირებულებას, თვლის რა, რომ ეს მიმდინარეობა სრულიად ამორალურია იმ გაგებით, რომ მორალური შეფასება მისთვის უცხოა. თვითონ ეთიკური შეფასების (ისევე როგორც ესთეტიკურის ან ნებისმიერი სხვა) მისდამი მიყენება უადგილოა და აზრს მოკლებული. აქ „კარგი“ და „ცუდი“, „ლამაზი“ და „მახინჯი“, „მოსანონი“ და „დასაგმობი“ არ არსებობს. მისი შედარება შეიძლება მარტო რეფერატთან, და მართლაც, პოსტმოდერნიზმი განუწყვეტლად ყველაფერს განმარტავს, თუმცა მოკლებულია ნებისმიერ შეფასებებს.

თუ ხელოვნების მისამართით ზემოთ მოყვანილი მსჯელობა სამართლიანი და სანდო ჩანს, როგორც კი იმავე მახასიათებლებს განვიხილავთ საყოველთაო ცხოვრებაში, პოლიტიკაში, სოციალურ ურთიერთობებში, მაშინვე ჩანს მსგავსი მიდგომის ცალმხრივობა. პირველ რიგში უნდა ითქვას, რომ განსხვავებების გათანასწორება და იერარქიის მოშლა, რაც ხელოვნებაში თითქოსდა ამორალურ სახეს იღებს, რის გამოც ბევრი კრიტიკოსის საყვედურს იმსახურებს, პოლიტიკურ ცხოვრებაში და საერთაშორისო ურთიერთობებში ვლინდება როგორც ყველა ადამიანის უფლებების თანაბარი დაცვა მისი განსხვავებულობის მიუხედავად, იქნება ეს კანის ფერი თუ წარმომავლობა, ენა თუ ეროვნება. ასეთივე ვითარებაა მარგინალიზაციის მიმართაც. სწორედ მარგინალიზაციის ხაზგასმამ და მისი უფლებების აღდგენამ მოიტანა ის ძვრები, რომლებიც მოხდა სექსუალური უმცირესობების ლეგალიზაციით, ქალთა უფლებების გაზრდით, ერთა თვითგამორკვევით და ა. შ., რაც უეჭველად პროგრესულ და დადებით მიღწევად უნდა ჩაითვალოს.

თუ დაეუბრუნდებით საზოგადოების და სამყაროს გავლენას ხელოვნებაზე, უნდა აღინიშნოს მისი რამდენიმე ახალი მხარე. გლობალიზაცია გულისხმობს იმას, რომ ლიტერატურა, ხელოვნება გახდა გართობის და, შესაბამისად, გაყიდვის ობიექტი, რაც ხშირად მისი სხვადასხვა ენაზე წარმოდგენის აუცილებლობას იწვევს სხვადასხვა ქვეყანაში. ერთი

მხრივ, როგორც აღინიშნა, მწერალს თუ მუსიკოსს აღარა აქვს უფლება და აუცილებლობა, ისაუბროს, გამოვიდეს ადამიანთა დიდი ჯგუფების სახელით და პრეტენზია ჰქონდეს მიიპყროს ყველას ყურადღება, მაგრამ, მეორე მხრივ, ყველა დიდი და უბრალოდ შესამჩნევი, აღიარებული ნაწარმოები, იქნება ეს ლიტერატურაში თუ ხელოვნების სხვა სფეროში, მთელი მსოფლიოს ყურადღების ცენტრში ხვდება.

მეორე თვისება, რომელიც შეიძინა ხელოვნებამ საზოგადოების ახალ თვისებრიობასთან დაკავშირებით, არის მისი აგების, ფორმირების ძველისაგან განსხვავებული ნესი, რაც აიხსნება კინოხელოვნების, შემდგომ ტელევიზიის და საერთოდ „საკომუნიკაციო“ არხების განვითარებით. ეს თავს იჩენს ხელოვნების (მაღალი ხელოვნების) ახალ სახედ ჩამოყალიბებაში, საზოგადოდ მთელი ხელოვნების ახლებურ სტრუქტურირებაში, ახალი ენის შექმნაშიც კი, სურათის, გამოსახულების როლის გაზრდაში.

ამგვარად, პოსტმოდერნის ეპოქა მთლიანად ცვლის კულტურის შინაარსს. ამასთან, მისთვის დამახასიათებელი კულტურის დიფერენცია-ცია მცირედ დამოკიდებულ ან სრულიად დამოუკიდებელ კულტურულ სტილებად, ფორმებად და ა. შ. იწვევს ახალი საკვლევი სფეროების გაჩენასაც.