

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

აღაშიანი, ინდივიდი,
პიროვნება

(ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწ. VIII)



გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი
1987

წიგნში განხილულია ადამიანის ფილოსოფიის აქტუალური პრობლემათიკა ადამიანის, პიროვნების, ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების შესახებ. მოცემულია ადამიანის, ინდივიდისა და პიროვნების ცნებათა ფილოსოფიური ანალიზი. განხილულია საკითხი ადამიანის ყოფიერების სტრუქტურისა და საზრისის შესახებ, ადამიანში სოციალურისა და ინდივიდუალურის ურთიერთობის შესახებ. ხაზგასმულია ისეთი ინდივიდუალურის მნიშვნელობა, რომელიც თავისი ბუნებითვე არის სოციალური. გარკვეულია საკითხი ჰუმანიზაციის, გარემოს ადამიანურად გარდამქმნელი მოღვაწეობის მნიშვნელობის შესახებ ადამიანის ფორმირებაში. განხილულია ადამიანის უტოპიური და მეცნიერული გაგებების ურთიერთმიმართების პრობლემა.

კრებული გათვალისწინებულია სპეციალისტებისა და მკითხველთა ფართო წრისათვის, რომელნიც ადამიანის ფილოსოფიის საკითხებით არიან დაინტერესებული.

რედაქტორები: ფილოსოფიის მეცნ. დოქტ. ო. ტაბიძე, ფილოსოფიის მეცნ. კანდ. ა. ბრეგაძე

რევენენტები: ფილოსოფიის მეცნ. კანდ. დ. ქარქაძე
ფილოსოფიის მეცნ. კანდ. ვ. გოგობერიშვილი

ადამიანი, ინდივიდი, პიროვნება

§ I. ადამიანის ცნებასთან დაკავშირებით ანთროპოლოგიურ მეცნიერებებსა და ფილოსოფიაში გვხვდება რიგი ტერმინებისა, რომელთა შინაარსი ყოველთვის როდია ბოლომდე გარკვეული. ასეთი გაურკვეველობა, ცხადია, ახასიათებს ადამიანის ცნებასაც. წინამდებარე ნაშრომის ამოცანაა ერთგვარი გარკვეულობა შემატოს ადამიანის, ინდივიდისა და პიროვნების ცნებებს მათი ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით. ეს ნაკარნახევია არა ლინგვისტური ამოცანებით. არა ამ ტერმინთა მოხმარების ისტორიის ამოცანით. არამედ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური სისტემატური პრობლემით. ეს პრობლემა შემდეგი საქმის ვითარების გარკვევას ისახავს მიზნად.

ადამიანის სხვადასხვა კუთხით განხილვის ნიადაგზე შენიშნულ იქნა, რომ ადამიანი არაა ერთგანზომილებიანი საგანი. მასში შეიძლება დავადასტუროთ ონტო- და ფილოგენეტური განვითარების სხვადასხვა საფეხურების დონეზე არსებობა და სულაც ამ დონეების ერთიანობა ცალკეული არსებობის დროს. გარდა ამისა, ადამიანში შეიშენება განსხვავებული არსებობის მოდუსები, რომლებიც გენეზისს კი არ იმეორებენ, არამედ სხვა ნიშნით არიან გამოყოფილი. კერძოდ, ადამიანი სხვადასხვა მდგომარეობებისას წარმოდგენილია როგორც ინდივიდი მისი არსებობის სხვადასხვა ხარისხებით. ცალკე პრობლემაა, თუშეა ინდივიდუალობისა და გენეტიკური ბუნების საკითხებს მჭიდროდ უკავშირდება, საკითხი პიროვნების შესახებ. ასე რომ, გამოიკვეთება საკითხები ადამიანის, მისი ინდივიდისა და მისი პიროვნების ცნებათა ურთიერთმიმართების შესახებ.

ამ ცნებათა ცალკე გამოყოფაც სისტემატური თვალსაზრისითაა ნაკარნახევი. საქმე ისაა, რომ ამ პრობლემის დაყენება, როგორც, საერთოდ, ყოველგვარი დაყენება პრობლემისა, უკვე წინასწარ გულისხმობს გარკვეული საქმის ვითარების არსებობას. ამ შემთხვევაში ეს ვითარება ეხება ადამიანში მისი სხვადასხვა მოდუსების თანაარსებობას, ადამიანის სტრუქტურის თავისებურ პრობლემას.

ზემოთ ჩვენ მივიანიშნეთ ადამიანის სტრუქტურის განხილვის თვალსაზრისთა განსხვავებაზე. განვიხილოთ ეს საკითხი უფრო ახლოს. ადამიანის სტრუქტურა ეხება როგორც ცალკეული ადამიანის აღნაგობას, ისე ადამიანთა განსხვავებული არსებობის დაპირისპირებას. მაგალითად, ადამიანის ინდივიდი თავისთავში შეიცავს სინამდვილის განვითარების განსხვავებულ დონეებს — ფიზიკურს, ბიოლოგიურს, ფსიქიკურს, გონითს. ამისგან განსხვავებით, განვითარების ეს დონეები ერთმანეთს უპირისპირდება აგრეთვე როგორც ადამიანთა (თუ ცხოველთა) განსხვავებული ინდივიდები. ახლა დაპირისპირება ეხება არა ერთი ინდივიდის ქრილს, არამედ სხვადასხვა ინდივიდთა მიმართებას. ასევე უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან ადამიანის ე. წ. ვერტიკალური და ჰორიზონტალური ქრილები. ერთი ინდივიდის შიგნით ჩვენ მივუთითეთ განვითარების დონეთა თანაარსებობაზე, ეს შეადგენს ვერტიკალურ ქრილს. ჰორიზონტალური ქრილი კი ეხება ადამიანის ყოფიერების განსხვავებულ მოდუსებს გენეტიკური დაპირისპირების გარეშე, ერთ აწმყაში შესაძლებელ და ურთიერთმონაცვლე მოდუსებს. ამის მაგალითია ადამიანის განსხვავებული ექსისტენცილები, ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის ტერმინოლოგიით თუ ვილაპარაკებთ და ამ ტერმინოლოგიით გამოხატული საქმის ვითარებას თუ ვცნობთ ფილოსოფიურ დეხასიათებად ადამიანისა. ასევე ჰორიზონტალურ ქრილს განეკუთვნება ადამიანის გონითი აქტების სისტემა, რომელზეც ლაპარაკობენ რაციონალისტური ფილოსოფიის მიმდევრები და ფილოსოფიური კონცეფციები, რომლებიც მაინც არსებითად ცდილობენ გაითვალისწინონ რაციონალისტური მომენტი ადამიანის ყოფიერებისა (თეორიები გონითსა და ბიოლოგიურს შორის ხიდის გადების შესახებ).

გარკვეული სისტემის სახით ეს პრობლემატიკა შემდეგნაირად წარმოგვიდგება:

1) პიროვნების პრობლემა. ესაა ადამიანის ყოფიერების ჰორიზონტალური ქრილის ერთი სახე. აქ გამოიყოფა პიროვნების, როგორც გონითი, თუ სოციალური აქტების ცენტრის განსხვავებული მოდუსები: შემეცნებითი, პრაქტიკული, ეთიკური, ესთეტიკური და რელიგიური აქტები და პოზიციები. ამ აქტთა ურთიერთობის დადგენის საკითხის შემდეგ დაისმის პრობლემა მათი თანაარსებობის შესახებ და მათ შორის იერარქიული მიმართების შესახებ.

2) ექსისტენციალთა ურთიერთმიმართებისა და მათი ადამიანში თანაარსებობის პრობლემა. წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ ამ პრობლემას მხოლოდ მოვხაზავთ ჩვენი პრობლემატიკის წრეში, მაგრამ იგი სპეციალურად აქ არაა განხილული.

3). პიროვნების მიმართების პრობლემა დანარჩენ ფენებთან, ფენათა ურთიერთმიმართების პრობლემა ინდივიდში, საერთოდ. ესაა პრობლემის ევრტიკალური პრილი. მთავარი პრობლემა, რომელიც აქ დაისმის, ესაა მთლიან ადამიანში განვითარების სხვადასხვა დონის სინამდვილეთა, ანუ ფენათა თანაარსებობის ლოგიკური შესაძლებლობის საკითხი. მის გადაჭრაზეა დამოკიდებული ადამიანის შესახებ მეცნიერებების შესაძლებლობა და ურთიერთმიმართება, ახსნის პრობლემა და სხვ. აქ წამოიჭრება ანტინომიები. ხოლო ანტინომია, როგორც ცნობილია, ან უნდა გალაკრეს, ან უნდა დაყენილ იქნეს არაანტინომიურ მიმართებებზე.

§ 2. ადამიანის ყოფიერების პრობლემა დაკავშირებულია ისეთ ფილოსოფიურ კონცეფციასთან, რომელიც თავს აღწევს სინამდვილის კოსმოლოგიური გაგების უკანონო უნივერსალიზაციის და ადამიანს განსაკუთრებულ ადგრლს მიუჩენს სამყაროში. ეს განსაკუთრებული ადგილი ისეთ შინაარსს გულისხმობს, რომელიც სამყაროს კანონზომიერებას და მთლიანობითს სურათს არსებითად ცვლის. თუ ადამიანი გაგებული იქნებოდა რაიმე ობიექტური, ადამიანგარეთა ძალების გათამაშების ასპარეზად და მათ მიერ განსაზღვრულ მოვლენად, გასაგებია, ადამიანის ყოფიერებაზე ლაპარაკი გაუმართლებელი იქნებოდა. მოვლენები. რომელთაც ჩვენ ვხედავთ ადამიანის ქცევების, განზრახვების, მიზნების, მიდრეკილებების, მოტივების თუ მოთხოვნილებების სახით, ცხადია, მრავალ პირობასთანაა დაკავშირებული, მათ შორის — გარემომცველი სამყაროს კანონზომიერებებთან. მაგრამ ისინი არსებითად თვითონ ადამიანის შინაგან ბუნებას უკავშირდებიან და ადამიანის ყოფიერების ძიებისაკენ აღძრავენ ჩვენს შეშეცნებას. ადამიანის ყოფიერების პრობლემა დაისმის იმდენად, რამდენადაც ამ მოვლენათა მიღწა თუ მათს სიღრმეშივე არსებობს მათი ერთიანი საფუძველი, რომელიც არ დაიყვანება ადამიანს გარეთ მიკვლეულ საფუძველზე.

ადამიანის ონტოლოგია ორი მიმართულებით იქნა დაფუძნებული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში. ერთი მათგანი სუბიექტივისტური მსოფლწხედველობის თავისებურ გადამუშავებას წარმოადგენდა. თუ სუბიექტივისტური ფილოსოფია ყველაფერს სუბიექტურზე დაიყვანს, უარყოფს ობიექტურს და, ამრიგად, მთელ ონტოლოგიასაც. სუბიექტივიზმზე დაფუძნებული ადამიანის ონტოლოგიური თეორია ძალაში ტოვებს სამყაროს სუბიექტივისტურ გაგებას, ოღონდ იმ თავისებური ინტერპრეტაციით, რომ არსებობის უარყოფა არ ხდება და არსებობა თვითონ სუბიექტურს მიეწერება. ასეთი გაგებისას, სუბიექტური მოვლენების იქით არსებობს სუბიექტური ყო-

ფიერება, რომელიც მთელი სამყაროს ყოფიერებაცაა. ასეთია ანთროპოცენტრისტული კონცეფციები. ისინი უარყოფენ ობიექტურ შემეცნებას (შემეცნება თავისი არსითვე წარმოდგენილია როგორც სუბიექტური ბუნებისა) და ობიექტურ ონტოლოგიას.

ადამიანის ყოფიერების პრობლემა სხვაგვარად წყდება არაანთროპოცენტრისტულ კონცეფციებში. ასეთი მიმართულება მოიცავს ერთმანეთისაგან სხვა მხრივ მეტად განსხვავებულ კონცეფციებს. მაგრამ მათი საერთო მომენტი — სცადონ გაიგონ სუბიექტი, როგორც ობიექტურად არსებული და ობიექტურად შემეცნებადი, უდავოდ დადებითად უნდა შეფასდეს. ასეთი მიდგომის აუცილებლობას ის განსაზღვრავს, რომ შეუძლებელია სამყაროს სტრუქტურული მთლიანობა წარმოვიდგინოთ მხოლოდ ობიექტის ან სუბიექტის სახით, ან ობიექტში მხოლოდ ისეთი სუბიექტის შეტანით, რომელიც მხოლოდ შემეცნებელია და მეტი არაფერი, ობიექტების პასიური მხილველია და არა შემოქმედი, რომელიც არსებითად ცვლის სამყაროსაც და თავის თავსაც.

ადამიანის, როგორც სუბიექტის, ონტოლოგიის დაფუძნება იმას ემყარება, რომ თვითონ სუბიექტი და მისი აქტები, მათ შორის სწორი შემეცნებაც და არასწორი შეფასებებიც, აუცილებელია განვიხილოთ ობიექტურად: ობიექტური შემეცნება თანაბრად უნდა მოიცავდეს ობიექტებისა და სუბიექტების სფეროს, ობიექტურსა და სუბიექტურს.

თანამედროვე ფილოსოფიაში მომძლავრდა ტენდენცია, განიხილონ სამყაროს საფუძველი, სუბსტანცია, არა როგორც მარტივი, არამედ როგორც გარკვეული სტრუქტურა. რა თქმა უნდა, სუბსტანციის პრობლემა ამ ერთის ძიების ამოცანისაგან დღესაც არ შეიძლება იყოს თავისუფალი, მაგრამ საქმე ეხება სამყაროს როგორც მთლიანობითი აღნაგობის მქონეს, და მისი წვდომა ინიშნავს მისი სტრუქტურის გათვალისწინებას. სამყაროს სტრუქტურის პრობლემის ანალოგიურად დგება ადამიანის ყოფიერების სტრუქტურის საკითხიც. ადამიანის ყოფიერება გარკვეული სტრუქტურის სახით წარმოუდგება ჩვენს შემეცნებას. მაგრამ ეს ყოფიერება რამდენიმე განზომილებას აერთიანებს, რის შესაბამისადაც ეს სტრუქტურაც რამდენიმე სახისაა. ჩვენ აქ, სულ მცირე, სამ განზომილებას ვითვალისწინებთ და, მაშასადამე, სამი სტრუქტურის შესახებ ვაყენებთ საკითხს. წინამდებარე ნაშრომში განხილულია ორი მათგანი. მესამე სტრუქტურული ერთიანობის პრობლემა ცალკე გამოიყოფა როგორც ადამიანის ე. წ. ერთხელობრივი, უნიკალური ყოფიერების განზომილებისეული და მისი განხილვა სიცოცხლის ფილოსოფიისა და ექსისტენციალიზმის პრობლემათა სის-

ტემაში უნდა მოხდეს, რაც ავტორს ცალკე გამოკვლევის საგნად აქვს დასახელი.

ადამიანის ის ორი სტრუქტურული პლანი, რომელზეც აქ გვექნება ბჭობა, შეიძლება დავხასიათოთ, როგორც ადამიანის ვერტიკალური ქრილისეული და ჰორიზონტალური ქრილისეული პლანები. პირველი მათგანი ეხება ადამიანის სიღრმისეულ, გენეტიკურ აღნაგობას, ამ აზრით მას შეიძლება ვერტიკალური ქრილი ეწოდოს. მეორე, ჰორიზონტალური ქრილი, გულისხმობს ადამიანის სპეციფიკური არსებობის დონეზე მოცემულ განსხვავებებს. პირველ შემთხვევაში იგულისხმება ე. წ. ფსიქოფიზიკური პრობლემა და, საერთოდ, ადამიანის მთლიანში მოცემული ფენების ურთიერთობის და მათი ერთიანობის პრობლემა. აქ, ერთი მხრივ, ლაპარაკია სინამდვილის განვითარების სხვადასხვა საფეხურების არსებობა და პირისპირების და ერთიანობის შესახებ, მეორე მხრივ — რომელიმე ერთი არსების (მაგალითად, ადამიანის) შესახებ, რომელშიც განვითარების ეს განსხვავებული დონეები ერთად არიან წარმოდგენილი. მეორე შემთხვევაში კი იგულისხმება ადამიანის სპეციფიკური აქტები, რომლებიც ერთიანდებიან ადამიანში როგორც გონითი აქტების, შემოქმედებითი აქტივობის ცენტრში. ესაა თეორიული, პრაქტიკული, ესთეტიკური, ეთიკური, რელიგიური აქტები, თავისებური პოზიციები ადამიანისა თითოეული ამ აქტის განხორციელებისათვის.

§ 3. დღევანდელ ფილოსოფიურ აზროვნებას ადამიანის ყოფიერება გარკვეული ვერტიკალური შრეების სახით აქვს წარმოდგენილი. ეს სტრუქტურა ასეთი თუ ისეთი სახით და ამა თუ იმ მხრივ გამოხატულია მხატვრულ ლიტერატურაში და ხელოვნებაში, საერთოდ, ცალკეულ მეცნიერებებში, განსაკუთრებით — ანთროპოლოგიურ სპეციალურ მეცნიერებებში, პუბლიცისტიკაში, ისტორიის გაგებაში და ა. შ. ფილოსოფიაში მხოლოდ ფილოსოფიური განხილვა და სისტემატიზაცია მოხდა ამ შეხედულებისა, რომლებიც არასისტემური და ხშირად მეტად ფრაგმენტული ხასიათისა იყვნენ.

ადამიანში განარჩევენ მის სხეულს და უპირისპირებენ მას ადამიანის ისეთ მხარეებს, როგორცაა სიცოცხლე, ფსიქიკა, გონი. რელიგიურ ანთროპოლოგიათა ერთ ნაწილში სხეული გაგებულია როგორც ადამიანის სულის შემმოქველი, საპყრობილე. აქედან მომდინარეობს ასკეტიზმის იდეა, როგორც იდეა სულის განთავისუფლებისა სხეულის ტყვეობიდან. როგორც აქედან ჩანს, ადამიანის სხეულსა და სულს შორის არსებობს დაპირისპირება, რომელიც წარმოშობს თავისებურ ანტინომიას: სიცოცხლის, ფსიქიკის თუ გონის კანონები უპირისპირდებიან სხეულის კანონებს. ადამიანი გაგებული ამ საპირის-

პიროთა ერთიანობად, რაც ლოგიკურად შეუთავსებადობად უნდა იქნეს შეფასებული. სხეულისათვის უცხოა ცნობიერი შეფასება და ამის მიხედვით მოქმედების მოტივირება, უცხოა საერთოდ ცნობიერება და ღირებულება, რომელიც სიცოცხლის სტადიისათვისაა დამახასიათებელი თავისი დაბალი ფორმებით (ე. წ. დიფუზური ცნობიერება, საკუთარი სასიცოცხლო ცენტრის მდგომარეობის განცდა, პირველადი ცნობიერება), ხოლო მაღალ და უმაღლეს დონეს აღწევს ფსიქიკისა და გონის დონეზე. ადამიანის სულისა და სხეულის გაერთიანების იდეის ხორცშესასხმელად შემოტანილ იქნა ხორცის (leib) ცნება. ხორცი სხეულისაგან განსხვავდება თავისი ინსტრუმენტულობით, იგი გაგებულია როგორც სიცოცხლის, ფსიქიკის თუ გონის იარაღად ქცეული სხეული. ამ გზით, თითქოს, დაძლეულია სხეულის წინააღმდეგობრივი დაპირისპირება სიცოცხლესა, ფსიქიკასა და გონთან. მაგრამ ანტინომია კვლავ ძალაშია. ადამიანს, ამ გაგების მიხედვით, მართავს ფიზიკის კანონზომიერებებიც და სიცოცხლის, ფსიქიკისა და გონითი სფეროს კანონებიც. ეს კანონები ერთ ველში უპირაპირდებიან ერთმანეთს, რის შედეგადაც ვიღებთ ანტინომიას: ადამიანის ქცევას განსაზღვრავს ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო ძალა. ამ ანტინომიის თავისებურება ისაა, რომ წინააღმდეგობა თავს იჩენს ერთი სტრუქტურის სხვადასხვა ნაწილებს თუ ასპექტებს შორის: ადამიანში მისი მთელის კანონი უპირისპირდება ნაწილის, შემადგენელი მხარის კანონს. როგორაა ლოგიკურად შესაძლებელი ასეთი ვითარების არსებობა, ერთ მთელში საწინააღმდეგოთა თანაარსებობა?

ასევე, თავისებური ანტინომია იჩენს თავს ადამიანის ბიოლოგიურ კანონებსა და ბიოლოგიურს ზევით მდებარე ფენათა კანონებს შორის. მართალია, სიცოცხლის დონეზე უკვე, წინააღმდეგ ფიზიკურისა, მოცემულია ღირებულებითი ცენტრი, ცოცხალი ორგანიზმის ინდივიდუალური არსებობის ცენტრი, რომლისთვისაც მის ირგვლივ არსებულ საგნებს. მოვლენებს და ვითარებებს აქვთ ღირებულებითი მნიშვნელობა — ავის ან კარგის მომასწავებელნი არიან. მაგრამ ეს სუბიექტურ, დაბალ ღირებულებათა სფეროა, გვარის თუ ინდივიდის თვალსაზრისითაა შეფასებული ყოველივე. მაგრამ ადამიანსაც მართავს მისი ამგვარი ბიოლოგიური კანონები. ამავე დროს ადამიანში ასეთ კანონებს უპირისპირდება ფსიქიკური თუ გონითი მოტივებით წარმართვა ქცევისა. ამის შედეგად ვიღებთ წინააღმდეგობათა რიგს. ფიზიკური უპირისპირდება ბიოლოგიურს, ფსიქიკურს და გონითს, ამ წინააღმდეგობის გარდა არსებობს წინააღმდეგობა ბიოლოგიურსა და მის ზევით არსებულ დონეთა — ფსიქიკურსა და გონითს — შორის, და წინააღმდეგობა ფსიქიკურსა და გონითს შორის.

სიცოცხლესა და ფსიქიკას შორის დაპირისპირება თავს იჩენს შემდეგ ფაქტში. სიცოცხლე უნდა გავიგოთ მისი მინიმუმის მიხედვით, ესაა უშუალო ვიტალური იმპულსებით დეტერმინირებული ქცევა. ასეთი დეტერმინაცია ეწინააღმდეგება ფსიქიკურის დონის ქცევის განხორციელებას — ქცევის აზრიან დაგეგმვას, რომლის ღირებულებაც სცდება უშუალო ბიოლოგიურის საზღვრებს და ინდივიდის მომავალზეა მიმართული, ან ინდივიდის ქცევის შედეგის დაკავშირებას გულისხმობს სხვა ინდივიდთა ქცევის შედეგებთან, რომლებიც აკმაყოფილებენ ინდივიდის ვიტალურ მოთხოვნილებებს, თუ მათი დაკმაყოფილების საშუალებათა მოპოვების ამოცანას ემსახურებიან. ესაა შრომის პროცესი, მისი ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი სახით. იგი თავისთავად, თავისი პირველსახით, კვლავ ბიოლოგიურ მოტივთა სფეროს ზოიციავს, მაგრამ ითვალისწინებს მოთხოვნილების დაკმაყოფილების ოპტიმალურ შესაძლებლობას, მომავალ ცხოვრებას, ქცევის რაციონალურობას და ა. შ. ანტინომია აქ იმაშია, რომ ადამიანის ქცევას წარმართავს უშუალო ბიოლოგიური იმპულსიც და არაუშუალო ბიოლოგიური მოთხოვნილებაც და ეს ხშირად კონფლიქტის სახეს იღებს — ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან უშუალო მოხმარების იმპულსი და სამერმისო ზრუნვის, ან არაპირდაპირი გზით მოთხოვნილების დაკმაყოფილების მოტივი. რა თქმა უნდა, უშუალო ბიოლოგიური იმპულსები ასევე უპირისპირდებიან გონითი მოტივების სფეროსაც. ყოველივე ეს კარგადაა ცნობილი და ამის ჩვენების ამოცანას აქ არ ვისახავთ. მსგავსადვე უნდა ითქვას ფსიქიკისა და გონის კანონთა დაპირისპირების შესახებაც. ფსიქიკური კანონზომიერებანი გარკვეულ ვითარებაში უპირისპირდება მათ ქვევით მოქმედ კანონზომიერებებს — ბიოლოგიურს და ფიზიკურს, მაგრამ უპირისპირდება მათ ზემდგომ ინსტანციასაც — გონითი სფეროს დეტერმინაციებს: ადამიანის ქცევის პირადული, ინდივიდუალურ-სუბიექტური მოტივები ზოგჯერ გონითი მოტივების, ობიექტური ღირებულებებებით დეტერმინაციის წინააღმდეგ მოქმედებენ და ადამიანი წარმოგვიდგება არსებად, რომელიც აერთიანებს ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ დეტერმინაციის სფეროს¹. მაგრამ როგორაა შესაძლებელი ამ დაპირისპირებულთა შეთავსება ერთ არსებაში?

ამავე რიგის ანტინომიად ისახება ფსიქოფიზიკური პრობლემა, რომელიც კარტეზიანული რაციონალიზმის ფარგლებში დაისვა. მსგავსი იყო პრობლემა, რომელზე პასუხისათვის ლაიბნიცმა შემოიტანა

¹ გონისა და ფსიქიკის დაპირისპირების შესახებ ფართოდაა ცნობილი ლუდვიგ კლაგის თხზულება *Klages L., Der Geist als Widersacher der Seele* 3 Bde, Leipzig, 1929—1931.

„მცირე აღქმების“ ცნება, აგრეთვე ჰეგელის ფილოსოფიაში დასმული საკითხი ბუნებასა და ადამიანში გაუცხოებული სულის თავისთავთან დაბრუნების შესახებ.

დეკარტს, როგორც რაციონალისტური ფილოსოფიის მეთაურს, აზროვნებით (კოგიტაციით) უნდა მოგვცვა ყოველივე. მაგრამ ცხადი იყო, რომ ადამიანი არ დაიყვანება აზროვნებაზე. ის ინსტანცია; რომელიც ადამიანში ცნობიერებას უპირისპირდება, დეკარტისათვის იყო ადამიანის სხეული. ამიტომ საკითხმა ფსიქოფიზიკური პრობლემის სახე მიიღო, დაისვა საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ ხდება ფსიქიკურისა და ფიზიკურის ერთმანეთის საპირისპირო ატრიბუტების გაერთიანება, დაკავშირება ადამიანში. ეს, არსებითად, ანტინომიაა. საკითხი საბოლოოდ იმაზე დაიყვანება, თუ როგორ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ამ დაპირისპირების გარდაქმნა ჰარმონიულ თანაარსებობად. ამ საკითხს პირდაპირ პასუხობდა ლაიბნიცის პრესტაბილური ჰარმონიის კონცეფცია როგორც ფსიქოფიზიკური ჰარალელიზმის პრინციპის თანამიმდევრული გამოსახვა. ლაიბნიცს ამ ჰარმონიისათვის დასჭირდა აზროვნებისეული ბუნებისად წარმოედგინა ფიზიკურიც და ცნობიერებისეულ საზრისზე ელაპარაკა ფიზიკურის ცნობიერებასმოკლებული არსებობის შემთხვევაში (არაცნობიერი ფსიქიკურის მეტაფიზიკური კონცეფცია). ლაიბნიცის თეორიის შეფასებისათვის ორ მომენტს აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. პირველი მათგანი საყოველთაოდ ცნობილია: პრესტაბილური ჰარმონიის დაშვება სასწაულის დაშვებას უდრის და, მაშასადამე, გონება კვლავ მოითხოვს ამ კავშირის გაგებას. მეორე მომენტი ეხება არაცნობიერი ფსიქიკურის მეტაფიზიკურ კონცეფციას. არაცნობიერი ფსიქიკურის დაშვება იმაზე მეტს ამტკიცებს, რასაც ოკამის სამართებელი უდავოდ ჩამოჭრიდა: ფიზიკური ორგანიზაციის სიახლოვე ფსიქიკურის საკმარის მექანიზმთან (ფიზიკურის ჰორიზონტიდან მისი განხილვის თვალსაზრისით) არ ნიშნავს მათს იგივეობას, ეს იმაზე მეტის მტკიცებაა, ვიდრე ახსნისათვის მოითხოვება (უფრო დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. ქვემოთ).

მაქს შელერთან პრობლემა გონისა და გრძნობადი ლტოლვის თანაარსებობის პრობლემად იქცა, ხოლო ნიკოლაი ჰარტმანი ფენათა ურთიერთმიმართების პრობლემად აქცევს მას².

§ 4. ჩვენ ადრე მივუთითეთ³, რომ ყველა ეს პრობლემა, მათ შორის ფსიქოფიზიკური პრობლემაც, მთელისა და შემადგენელი მზა-

² იხ. ტ ა ბ ი ძ ე ო., ადამიანი — სინამდვილე და ოცნება, თბ., 1986.

³ ტ ა ბ ი ძ ე ო., ქვეათმეცნიერების ფილოსოფიური საფუძვლები, თბ., 1974.

რეების ურთიერთმიმართების პრობლემად განზოგადდება და აზრი ეკარგება მათს ენერგეტიკულ დაპირისპირებას, რომ მთელის კანონზომიერება და მთელში მოქმედი დაბალი ფენების კანონზომიერებები არ მდებარეობენ ერთ სიბრტყეში და მათი ურთიერთგავლენის შესახებ საკითხის დას.მა უაზროა. მართლაც. განა შესაძლებელია ვიკითხოთ, რა გავლენას ახდენენ ერთმანეთზე მთელი და მისი ნაწილი? ნაწილი, შემადგენელი მხარე, ხომ მთელის ნაწილია, რის გამოც ეს კითხვა ტოლფასი იქნებოდა კითხვისა — რა გავლენას ახდენს რაივე თავის თავზე.

მაგრამ ხომ ფაქტია, რომ კონფლიქტური ურთიერთობა ზიანს არსებობს და ზემოთ მითითებული ანტინომიები ძალაში რჩება! განა შეიძლება შინაგანი კონფლიქტისა და ბრძოლის გარეშე წარმოვიდგინოთ ადამიანი? განა მცდარია ლიტერატურის, ხელოვნების, მეცნიერების, და საერთოდ, აზროვნების ისტორიაში დაგროვილი უამრავი ფაქტი ასეთი კონფლიქტების შესახებ? რა თქმა უნდა, შეუძლებელია უარვეყოთ შინაგანი კონფლიქტის ფაქტთა არსებობა. ამავდროს ეს კონფლიქტი, როგორც გარედან ჩანს, ეხება ფენათა უშუალო დაპირისპირებას (აგრეთვე პორიზონტალური ქრილის კომპონენტთა დაპირისპირებას, მაგრამ ეს საკითხი წინამდებარე ნაშრომის შემდგომ ნაწილშია განხილული და აქ მას არ ვეხებით). ეს კონფლიქტები, როგორც ვნახეთ, ანტინომიების სახითაა წარმოდგენილი და ლოგიკა მოითხოვს, შინაგანი წინააღმდეგობის გარეშე იქნას გაგებული ეს მიმართებები, ე. ი. გადაჭრილი იქნას ანტინომიები, ნაჩვენები იქნას მათი მოჩვენებითი ხასიათი. ჩვენ წინამდებარე ნაშრომში სწორედ ამ ძირითად დებულებას ვამტყიცებთ. შეუძლებელია ადამიანის ვერტიკალურ ქრილში უარვეყოთ შინაგანი კონფლიქტების არსებობა, მაგრამ აუცილებელია მოვხსნათ მათი ანტინომიური დაპირისპირება, ლოგიკური წინააღმდეგობა მათ შორის. ჩვენ აქ წინააღმდეგობის ორ მნიშვნელობაზე ვლაპარაკობთ და ვცდილობთ ცხადვეყოთ, რომ ერთი მათგანის გამოვლენა არის ადამიანი, ხოლო მეორე მოჩვენებითია. პირველია დაპირისპირება ადამიანში მოცემული ფენებისა. აქ ჩვენ უდავოდ ვადასტურებთ წინააღმდეგობებს ფენებს შორის. მეორეა ლოგიკური წინააღმდეგობა, რომელსაც შეცდომად მიიჩნევს აზროვნების ძირითადი კანონი. ამ მხრივ შეცდომას უშვებენ, როცა ფენათა შორის წინააღმდეგობები ლოგიკურ შინაგან წინააღმდეგობებიაგან არ გაურჩევიათ. ქვემოთ ჩვენ ვნახავთ, რომ წინააღმდეგობა აქ დასტურდება არა ერთსა და იმავე მიმართებაში, რაც ლოგიკური წინააღმდეგობისათვისაა აუცილებელი, არამედ სხვადასხვა მიმართებაში. ამ მიმართების წვდომა და გათვალისწინება იყო ჩვენი ძირითადი ამოცანა.

ადამიანის მთლიანის თავისებურება ახალ კანონზომიერებაში გამოიხატება. ადამიანი ღირებულებათა სფეროში მცხოვრები არსებაა და მათი მოხმარება და რეალიზაცია (შემოქმედება) შეადგენს მის არსს. ამას ადამიანი ვერ მიღწევდა ფსიქიკის და, საბოლოოდ, გონის გარეშე, მაგრამ ამას იგი აღწევს არა მხოლოდ გონით ან ფსიქიკით, წინააღმდეგ ბიოლოგიური და ფიზიკური (ადამიანის სხეულში მოქმედი) კანონზომიერებებისა, არამედ თავისი მთლიანობით, რომელიც აუცილებლად შეიცავს თავის შესაბამის ბიოლოგიურს და სხეულებრივ ფიზიკურს. ასე რომ, უაზროა ლაპარაკი იმაზე, თითქოს ადამიანის სპეციფიკური ქცევა სათანადო ბიოლოგიური და ფიზიკური მხარის გარეშე და მათ საპირისპიროდაც კი მიმდინარეობდეს. რომ ეს ფენები და მათი კანონზომიერებები არ ედოს საფუძვლად ადამიანის სპეციფიკურ ქცევას, ეს უკანასკნელი ვერ რეალიზდებოდა, გაუგებარი იქნებოდა მისი არსებობა. მხოლოდ უხეშ მისტიკურ შეხედულებას — სპირიტუალიზმს მიაჩნია, რომ სხეულებრივი საფუძვლის გარეშე ფსიქიკას და გონს შეუძლიათ არსებობა. მაგრამ დღეს შეუძლებელია სპირიტუალიზმი სერიოზულ ფილოსოფიურ თეორიად ჩაითვალოს. სწორედ მთლიანის შემადგენელი ნაწილების თავისებური ორგანიზაცია ხდის გასაგებს ამ მთლიანის თავისებური კანონზომიერებების განხორციელების გზებს. ამის საილუსტრაციოდ საკმარისია მოვიტანოთ მარტივი მაგალითი მხედველობის ფუნქციის მექანიზმის შესახებ. მხედველობის თავისებურ ფენოქმენს გასაგებს ხდის ფიზიოლოგიური ოპტიკის მიერ აღწერილი ფიზიკური მექანიზმი, და რომ ფიზიოლოგიურ ოპტიკას ეს ცოდნა არ მოეპოვებია, გაუგებარი იქნებოდა მხედველობის განხორციელების მექანიზმი, მხედველობის არსებობა. მაგალითად, თვალის ბადურაზე საგნის გამოსახულების მკაფიო პროექციას ადამიანის მხედველობის შემთხვევაში, აღწევს თვალის ბროლის აკომოდაციური ცვლილებები და უამისოდ გაუგებარი იქნებოდა, როგორ ხდება, რომ სხვადასხვა მანძილით დაშორებული საგნების პროექცია თვალის ბადურაზე ყოველთვის ერთნაირად მკაფიოა, ფოკუსშია. აქ შესაძლებელია წარმოიშვას საწინააღმდეგო მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ეს მექანიზმი სულაც არაა სავალდებულო მხედველობის განხორციელებისათვის, რომ შესაძლებელია და არსებობს კიდევ სხვა მექანიზმები, მაგალითად არა ბროლის აკომოდაცია, არამედ კანონზომიერი რეგულირება დისტანციისა თვალის ბროლსა და რეტინას შორის. ეს ჩვენი აზრის საწინააღმდეგო არგუმენტად ვერ გამოდგება. საქმე აქ ეხება მხედველობის განხორციელების ფიზიოლოგიურ-ოპტიკური გზების ვარიაციებს და არა იმას, რომ შესაძლებელია მხედველობის რეალიზაცია სხვაგვარად ასეთი მექანიზმების გარეშე-

მხედველობის განხორციელებისათვის ფიზიკური ორგანიზაცია აუცილებელია, მაგრამ ასეთი ორგანიზაცია რამდენიმეგვარი შეიძლება იყოს.

ანალოგიურად უნდა ვიმსჯელოთ მთელის ფსიქიკურისა და გონითის შესახებ, საერთოდ მთელის სპეციფიკური კანონზომიერების განხორციელების პირობების შესახებ შემადგენელი მხარეების საშუალებით. ასე მიდის მეცნიერებათა განვითარების ერთი მასშტაბური მიმართულება. იკვლევენ ცოცხალი ორგანიზმის ფიზიკურ სხეულს, რომლის თავისებურებები გასაგებს ხდის სასიცოცხლო ფუნქციების განხორციელების შესაძლებლობას. იკვლევენ ფსიქიკის დონის არსების ორგანიზმის იმ ფიზიკურ და ბიოლოგიურ თავისებურებებს, რომლებიც არსებითად არიან დაკავშირებული მისი სპეციფიკური ქცევის განხორციელებასთან. იკვლევენ ფსიქოლოგიურ კანონზომიერებებს, რომლებიც ადამიანის როგორც ობიექტურ ღირებულებათა სფეროს არსების თავისებურებების განხორციელების მექანიზმს უნდა ღდიდეს გასაგებს. ეს შემეცნების პროცესის უმნიშვნელოვანესი მხარეა.

ფსიქოლოგიური, ფიზიოლოგიური და ფიზიკური მექანიზმების კვლევა, რომელთა მეშვეობითაც ხორციელდება განვითარების მაღალი საფეხურის ახსნა, დამოუკიდებელი სპეციალური მეცნიერების დარგად ისახება. ასე წარმოიშვა ადამიანის ბიოქიმია, ბიოფიზიკა, ობიექტური, ფიზიკური ფიზიოლოგია (ი. პ. პავლოვი), რომელიც ადამიანის სპეციფიკის გათვალისწინებისათვის იმიმართავს მხოლოდ ფიზიკურ-სხეულებრივ მექანიზმებს და უარს ამბობს ახსნისათვის გამოიყენოს არა მარტო ფსიქოლოგიის კანონები და ცნებები, არამედ თვით ბიოლოგიის სპეციფიკური კანონები და ტერმინები (გავიხსენოთ პირობითი რეფლექსის შესახებ ი. პ. პავლოვისა და თორნდაიკის პოლემიკა. თორნდაიკი სხვა პორიზონტის თვალსაზრისით განიხილავდა იმავე პირობითი რეფლექსის მექანიზმს, ცდილობდა ბიოლოგიური ახსნითი ცნებებით გაეგო ამ მექანიზმის არსებობა, კერძოდ — პირობითი რეფლექსის გამტკიცება, პავლოვის წინააღმდეგ. რომელსაც განმტკიცებია პირობად მიაჩნდა პირობითი კავშირის უბრალო განმეორება, თორნდაიკი ამტკიცებდა, რომ აქ ძალაშია ბიოლოგიური „ეფექტის კანონი“, რომ, მამასადამე, განმტკიცება არ ხდება მრავალჯნის განმეორებათა შემდეგაც, თუ კი ამ განმეორებებს არ ახლავთ ბიოლოგიური ეფექტი. ამ დავაში პავლოვიც და თორნდაიკიც მართალია, რამდენადაც თითოეული პორიზონტის თვალსაზრისით კვლევა, რეფლექსური ქცევის მექანიზმის კვლევა ფიზიკური და ბიოლოგიური თვალსაზრისით, აუცილებელია და გამართლებული. მაგრამ ორივე მოაზროვნე ცდება,

როცა ცდილობს, არათავისი პორიზონტის გამოცხადებას უკანონოდ. როგორც ვხედავთ, თვითონ პოლემიკა იყო გაუმართლებელი, რადგანაც განსახილველი საგანი (პორიზონტი) ერთისათვის ერთი იყო, მეორისათვის — მეორე.

მეცნიერების განვითარების ფაქტიც ასეთი ვითარების სასარგებლოდ მეტყველებს: არსებობს ახსნის სხვადასხვა დონეები, პორიზონტები, და მათი არსებობა გამართლებულია. მაგრამ ეს იმას როდი უნდა ნიშნავდეს, თითქოს მთელის კანონზომიერებების გაგებისათვის საკმარისი იყოს მისი შემადგენელი დაბალი ფენების თავისებური ორგანიზაციის მიკვლევა. არა. ეს აუცილებელია, მაგრამ საკმარისი არაა, და ვინც მისით იფარგლება და ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ამით საქმე აპოწურულია, ის რედუქციონიზმის უხეშ შეცდომას უშვებს.

თუმცა ყოველივე, რაც აქ ვთქვით, საქმის ვითარების სრულად გათვალისწინებისათვის საკმარისი არაა. ბიოლოგიურის ფიზიკური მექანიზმების მიკვლევა გეთვალისწინებს ბიოლოგიურის ფიზიკას, ფსიქიკის ბიოლოგიური მექანიზმების აღმოჩენა — ფსიკიკას ბიოლოგიური თვალსაზრისით და ა. შ. ამ ნსრვი შემეცნება შეიძლება უმაღლეს დონეს აღწევდეს და ეს იქნება, რამდენადაც საერთოდ ეს შესაძლებელია, ამომწურავი ცოდნა მაღლის შესახებ, ოღონდ დაბლით განხორციელების თვალსაზრისით. მთელს, მაღალ ფენას ამ შემთხვევაში დააკლდება ერთი ყველაზე არსებითი დახასიათება, მისი სპეციფიკური თავისებურება. მისი გარკვეულობის დამდგენი საქმის ვითარება თვითონ მისგანაა შესაძლებელი დავადგინოთ და დაბალი ფენების მეშვეობით ეს შეუძლებელია. საილუპტრაციოდ მივმართოთ ისევ მხედველობას და მის ორგანოს. თვალის ფიზიოლოგიურ-ოპტიკური აღნაგობა, თუ კი იგი სათანადო სისრულით შეგვიშვეცნებია, აუცილებელი და საკმარისი ფიზიკური პირობაა მხედველობის გასაგებად, მაგრამ — მხოლოდ ფიზიკური. ხოლო მხედველობის ფუნქცია არის ფსიქიკური ფუნქცია, ცნობიერებას და მის გარკვეულ მოდუსს გულისხმობს, ამიტომ თვალის ფიზიკური აღნაგობა თვითონ ვერაფერს გვეტყვის მის შესახებ, მის ქვალიტატურ დახასიათებაზე. მასზე როგორც გარკვეულობაზე. ეს მხედველობის ფსიქოლოგიის საქმეა, რამდენადაც თვითონ ფაქტი დამახასიათებელია ფსიქიკური დონის არსებისათვის. პირიქით, თვითონ თვალის ფიზიკური დახასიათება როგორც მხედველობის ორგანოსი, მისი თვითონ გარკვეულობის დადგენა შესაძლებელია მხოლოდ ფსიქიკური ფაქტის გარკვეულობის დადგენის ნიადაგზე. თვალმხედველობის ორგანოა და ეს ხდის მას თვალად თვითონ ფი-

ზიკური გარკვეულობის თვალსაზრისითაც. უფრო რთული ფსიქიკური და გონითი მოვლენების შესახებაც ამ მხრივ ასევე უნდა ითქვას. ავილოთ მიზნობრივი ქცევის მაგალითი. კიბერნეტიკის განვითარებამ, ჩანს, არსებითად მიუთითა იმ მექანიზმზე, რომელიც განსაზღვრავს მიზნობრივ ქცევას ფიზიკურ-მიზნობრივი და ობიექტურ-ინფორმაციული თვალსაზრისით. ესაა უკუკავშირის სისტემა. ექვეით ჩვენ დავისახეთ მიზნად ზემოქმედების გზით სასურველი სახე მიეცეთ რომელიმე საგანს. ამისათვის არსებობს ობიექტური მექანიზმი, რომელიც სულაც არ გულისხმობს არც მიზნის ცნობიერებას საერთოდ (ე. ი. ფსიქიკურს) და არც ობიექტურღირებულებითი აზრის მქონე მიზნის ცნობიერებას (გონითი ქცევის დონე). ესაა მიზნობრივი ქცევის კიბერნეტიკული მოდელი. თუ კი ვცდით საგანზე გარკვეულ ზემოქმედებას და ობიექტურად აღინუსხება, რომ ამ ზემოქმედებით გამოწვეული შედეგი არ შეესაბამება დასახულს. ამ ვითარების შესახებ ინფორმაცია (ინფორმაციის მატარებელი ფიზიკური, ანუ სიგნალი) ბრუნდება უკან (ფიზიკური გადაცემის არხის მეშვეობით) და სათანადოდ ცვლის ზემოქმედებას (ცდისა და შეცდომის მოდელზე აგებული მექანიზმის შემთხვევაში, უბრალოდ, ახალ ცდას ჩართავს) და ასე შემდეგ, სანამ არ დაფიქსირდება დასახული შედეგი. ამის შემდეგ კი ზემოქმედება აღარ იცვლება, მიზანი მიღწეულია. აქ ყველაფერი ფიზიკური და ობიექტურ-ინფორმაციული ხასიათისაა და არც ცნობიერებაზე და არც გონზე არაა ლაპარაკი. არა და, მიზნობრივი ქცევის ცნობიერი და ობიექტურ-ღირებულებითი ფაქტი ამ მექანიზმით აიხსნება. ამიტომ ამტკიცებს გეორგ კლაუსი⁴, რომ ჩვენს წინაა მიზნობრივი ქცევის ფაქტი, როგორც ჩვეულებრივი სწორხაზობრივი მიზნუ-შედეგობრივი კავშირის თავისებური ორგანიზაცია, უკუკავშირის მექანიზმი. თითქოს ეს შეხედულება სწორია. მაგრამ იგი არსებით შეცდომას შეიცავს. სინამდვილეში აქ ჩვენს წინაა არა მიზნობრივი ქცევა, არამედ მისი ობიექტური ფიზიკური და ინფორმაციული მექანიზმი. მიზნობრივად ქცევას ხდის მხოლოდ მიზნის ცნობიერება. მიზნის ცნობიერება, მიზანი როგორც გარკვეულობა, ვერც ამ ფიზიკური და ინფორმაციული მექანიზმით გაიგება და ვერც ამ მექანიზმში ჩაერთვის როგორც სხვა პლანის, ცნობიერებისეული პლანის, მოვლენა. მიზნის ცნება გულისხმობს ღირებულებას (სუბიექტურს ან ობიექტურს), ღირებულება კი ცნობიერების ველის ფენომენია საბოლოო ინსტანციაში. გარდა ამისა, მიზანი გულისხმობს მომავლის მოცემულობას აწმყოში, რაც მხოლოდ აზრის ან წარმოდგენის ფორმით, ე. ი.

⁴ Klaus G. Das Verhältnis von Kausalität und Teleologie in Kybernetischer Sicht, „Zeitschr. f. Philosophie“, № 10, 1960.

ცნობიერების ფორმით შეიძლება არსებობდეს. ამიტომ, ცხადია, ფიზიკურის და ობიექტურ-ინფორმაციულის დონეზე, ე. ი. უკუქავშირის მექანიზმის შემთხვევაში, შეუძლებელია მიზანზე ლაპარაკი, მიზნის გარკვეულობის დადგენა. მაგრამ ის კი შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ მიზნის განხორციელებისათვის აუცილებელია უკუქავშირის ეს ობიექტური მექანიზმი, ან მისი მსგავსი რომელიმე მექანიზმი (რამდენადაც უკუქავშირის მექანიზმი ერთადერთი არ უნდა იყოს მიზნის ფიზიკური განხორციელებისათვის. ევრისტიკული პრინციპით მოქმედი მანქანების ძიების ფაქტი ამაზე მეტყველებს).

მთელის არსებობა, ე. ი. დროში და სივრცეში კონკრეტულად მოცემულობა, შეუძლებელია მისი შემადგენელი დაბალი ფენების გარეშე. ამ უკანასკნელთა გარკვეული ორგანიზაცია გასაგებს ხდის მთელის თავისებურების არსებობას, განხორციელებას, მაგრამ თვითონ ეს ორგანიზაცია თავის გარკვეულობას იღებს მხოლოდ მთელის თავისებურებისაგან, რომელიც მთელისავე მეშვეობით იწვდომება.

როდესაც ლაპარაკობენ ნახტომის თუ ირაციონალური ნაშთის შესახებ დაბლიდან მაღალზე გადასვლისას, შემეცნების ბუნება არასწორად აქვთ წარმოდგენილი. საინტერესოა, რომ ასეთი ნახტომისა და ირაციონალურის შესახებ ავიწყლებათ მითითება მაშინ, როცა განიხილავენ თვითონ დაბალი ჰორიზონტის მოვლენათა ურთიერთიმართებას. აქ დასაშვებად მიაჩნიათ ემპირისტული მიდგომა, რომელიც არ მოითხოვს ყოველივეს გამოყვანას რაიმისაგან და უშვებს ინტუიციური წვდომის შესაძლებლობასა და აუცილებლობასაც კი. შემეცნების ბუნება ერთიანია. თუ იგი ერთგან დისკურსიას სავალდებულოდ არ თვლის, იგი მას არც სხვაგან უნდა თვლიდეს სავალდებულოდ.

§ 5. ამრიგად, მთელის გარკვეულობა, მისი საკუთარი თვისებრიობა და კანონზომიერება თვითონ მისგან შეიძლება გავიგოთ. ეს ხდება მასზე დაკვირვების თუ მისი გამოკითხვის გზით. მისი შემადგენელი მხარეები კი საშუალებას იძლევიან თავისი ჰორიზონტის თვალსაზრისით გაგვაგებინონ მისი განხორციელების შესაძლებლობა. აქედან კი ის გამომდინარეობს, რომ მთელში მისი კანონზომიერება და მისი შემადგენელი მხარეების კანონზომიერებები არამარტო კონფლიქტურად არ უპირისპირდებიან ერთმანეთს, არამედ თანხმობაშიც არიან ერთმანეთთან. გამოდის, რომ აქ შეუძლებელია ანტინომიაზე ლაპარაკი. აღამიანი მოქმედებს როგორც მთელი, რომელშიც მისი მხარეები მასთან ერთიანობაშია წარმოდგენილი და არა ისე, თითქოს ამ მთელში ფონითი თუ ფსიქიკური ცალკე მოქმედებდნენ და ბიოლოგიური თუ ფიზიკური — ცალკე. გამოდის, საფუძველი ეცლება გონითსა და ფსიქიკურს, ფსიქიკურსა და ბიოლოგიურს, ბიოლოგი-

ურსა და ფიზიკურს შორის ხიდის გადების საკითხს. ეს იმას ნიშნავს, რომ შეიცვალოს საკითხის იმგვარი დაყენებანი, რომლებიც გვხვდება დეკარტთან (ფსიქოფიზიკური პრობლემის სახით), ჰეგელთან (გაუცხოებული გონის თავისთავში დაბრუნების საკითხის სახით), მ. შელერთან (გონისა და გრძნობადი ლტოლვის დაკავშირების პრობლემის სახით).

მაგრამ ადამიანში შინაგანი კონფლიქტის არსებობა უეჭველ ფაქტადაა აღიარებული. მაშინ როგორაა შესაძლებელი ასეთი კონფლიქტი? ადამიანში გონითის, ფსიქიკურის, ბიოლოგიურის და ფიზიკურის დაპირისპირებას რაღაც სხვა აზრი უნდა ჰქონდეს. თუ მთელში ფენათა წინააღმდეგობა აზრსმოკლებულია, არავითარ ლოგიკურ წინააღმდეგობას არ ქმნის დაპირისპირება სხვადასხვა რანგის მთელთა შორის, სხვადასხვა საფეხურის არსებათა შორის. ესაა დაპირისპირება ადამიანს, როგორც ობიექტურ ღირებულებათა სფეროზო არსებას, და ცხოველს, როგორც ცოცხალ არსებას შორის, ფიზიკურ საგანსა და ცოცხალ არსებას შორის, ერთი სიტყვით, ფენათა შორის, როცა ისინი შეადგენენ ცალკეულ არსებათა სპეციფიკას, მათი მთელის გარკვეულობას. ასეთი დაპირისპირებისას ისინი არამარტო უბრალოდ, განსხვავებულ ქცევებს გვიჩვენებენ, არამედ, რიგ შემთხვევებში, ერთმანეთის საწინააღმდეგოსაც. ავიღოთ მარტივი მაგალითი. ჩვეულებრივი ფიზიკური საგანი დედამიწის მიზიდულობის გამო მაღლიდან დაბლა ვარდება, მაგრამ თუ მას სათანადო ორგანიზაცია ექნება (აეროდინამიკის კანონების შესაბამისად). იგი, პირიქით, ქვევიდან ზევით წარემართება. ასევე, ცხოველი უშუალო ვიტალური იმპულსის მოქმედების შედეგად პირდაპირ გაემართება საკვებისაკენ. ამის საწინააღმდეგო ქცევა შეუძლია გვიჩვენოს ადამიანმა, როცა ის თავს იკავებს იმპულსის მიაძულებელი ძალისაგან, რათა სხვისი არ მიითვისოს და ზნეობრივი კანონი დაიცვას.

როგორც ვხედავთ, განვითარების სხვადასხვა დონეზე მყოფი არსებების დაპირისპირებისას მათი ქცევები ერთმანეთის საწინააღმდეგო შეიძლება იყოს. მაგრამ ეს არ ქმნის ანტინომიას, რამდენადაც ესაა კონფლიქტი არსებათა შორის და არა წინააღმდეგობა ერთი არსების შიგნით. ჩვენი პრობლემა კი სწორედ ამ უკანასკნელი სახით წარმოგვიდგება. მაგრამ შეიძლება შინაგანი კონფლიქტი არსებობდეს ერთ ადამიანში, როცა იგი თვითონ განიცდის არსებით ცვალებადობას და წარმოგვიდგება ხან ერთი, ხან მეორე დონის არსებად. თვითონ ეს ცვალებადობა განსხვავებული სახისა შეიძლება იყოს.

ადამიანი, შესაძლოა, იცვლებოდეს პერიოდულად ერთი დონის არსებიდან მეორე დონისამდე. ეს ვითარება საყოველთაოდაა ცნობი-

ლი. არის მოქმედები, როცა ადამიანი მხოლოდ ბიოლოგიური არსებაა, ან გამოთიშულია როგორც გონითი არსება და რჩება ფსიქიკური დონის არსებად. გონითი არსებობა პიროვნებას ახასიათებს. ადამიანი პიროვნება, თუ მას ამ დონისათვის მიუღწევია, ყოველთვის არის, მაგრამ არა აქტუალურად, აქტუალურად პიროვნებისეული ყოფიერება გონითს აქტებს გულისხმობს, ხოლო გონითი აქტები არც სავალდებულოა და არც შესაძლებელი, ადამიანის არსებობას ყოველთვის თან ახლდეს. ისინი წარმოიშობიან გარკვეულ პირობებში, შემოქმედებითი აქტივობისას თუ შემოქმედების შედეგების მოხმარებისას. ადამიანის წარმოდგენა უწყვეტი გონითი აქტების ცენტრად სრულიად გაუმართლებელია, არის დიდი პერიოდები ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებაში, როცა გონითი აქტები არ სრულდება და ან მხოლოდ ფსიქიკური აქტები ხორციელდება (არაგონითი, მაგრამ ცნობიერებისეული ან ცნობიერების საზრისისეული ქცევები). ან მხოლოდ ბიოლოგიური (მაგალითი — უსიზმრო ძილი). შემჩნეულია, რომ ადამიანის ცხოვრებაში ამგვარი ფაზები ერთმანეთს ცვლიან და ეს მონაცვლეობა შეიძლება ხანგრძლივ ან ხანმოკლე შუალედ პერიოდს გულისხმობდეს. რა თქმა უნდა, თუ ასეთ მდგომარეობათა შორის კონფლიქტური ვითარება შეიქნა, ჩვენ საქმე გვაქვს სპეცტფიკურ შინაგან წინააღმდეგობასთან. მაგრამ ანტინომია აქ მაინც არ არის. ეს წინააღმდეგობა ეხება დაპირისპირებას ადამიანის ცხოვრების ერთ მონაკვეთსა და მეორე მონაკვეთს შორის. თუ ისე მოხდა, რომ ბიოლოგიური არსებობის დონეზე ადამიანის ქცევაში გამოვლინდა ისეთი ფაქტი, რომელიც მიუღებელია მაღალი დონის არსებობისათვის, ფსიქიკური თუ გონითი დონისათვის, მაშინ ცხადია, ადამიანი განიცდის ფსიქიკურ თუ გონითს დისკომფორტს, საღი აზრის წუხილს თუ სინიღისის ქენჯნას (რამდენადაც ადამიანი, როგორც პიროვნება, პასუხს აგებს თავისი არსებობის ყველა მოდუსზე). განსაკუთრებით მწვავე კონფლიქტი გვაქვს პიროვნების დონეზე, კერძოდ, როცა ზნეობრივი მოვალეობის ცნობიერება აღმოაჩენს, რომ ფსიქიკური თუ, თუნდაც, ბიოლოგიური არსებობის ფაზაში ადამიანს მორალური კანონი დაურღვევია.

მაგრამ, ცხადია, ძირითადი და არსებითი სახის კონფლიქტი არის არა ზემოთ განხილულ შემთხვევებში, როცა, ფაქტიურად, ერთმანეთს უპირისპირდება არა ადამიანი და მისი შემადგენელი მხარე ერთ აწმყოსეულ მთლიანობაში, არამედ მაშინ, როცა კონფლიქტი ანტინომიის სახით გვეძლევა — ერთსა და იმავე ადამიანში ერთსა და იმავე დროს ერთმანეთს უპირისპირდება საწინააღმდეგო მიმართულებით მოქმედი კანონზომიერებები. ერთ შემთხვევაში ამას ახლავს ამ კონ-

ფლიქტის ცნობიერება (ზნეობრივი და ფსიქიკური კანონების დაპირისპირების გაცნობიერება პიროვნების მიერ) მეორე შემთხვევაში ასეთი ცნობიერება არ წარმოიშვის, მაგრამ ფაქტის დაფიქსირება შეუძლია მეცნიერულ აზროვნებას (მაგალითად, ადამიანის მოთხოვნის დაკმაყოფილებას ბიოლოგიურ ფაქტს ეწინააღმდეგება ფსიქიკური დონის ბევრი სოციალური ქცევა, ისე, რომ კონფლიქტს სუბიექტი არ განიცდის).

§ 6. ადამიანის ორგანიზმი ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოყალიბებული უცვლელი მთლიანის სახით არ შეიძლება წარმოედგინოთ. ეს მთლიანი სტრუქტურული ხასიათისაა, სტრუქტურაში კი მის კომპონენტებს გარკვეული დამოუკიდებლობა გააჩნიათ. მართალია, ძალაში რჩება ის, რაც მთელისა და მისი შემადგენელი მხარის ურთიერთობის შესახებ ითქვა ზემოთ, კერძოდ, რომ აზრსმოკლებულია საკითხის დაყენება მთელისა და მისი შემადგენელი მხარის ურთიერთგაუგონის შექაზება, მაგრამ სრულიად სპეციფიკური დაპირისპირება შეუძლებელია არ დავუშვათ. ჭერ ერთი, ადამიანის ფენათა კონფლიქტური ურთიერთმიმართების ფაქტების უარყოფა, როგორც ზემოთ ითქვა, სრულიად შეუძლებელია. გარდა ამისა, და სწორედ ესაა არსებითი ჩვენი პრობლემის თვალსაზრისით, მთლიანში ნაწილი, კომპონენტი ინარჩუნებს თავის ერთგვარ დამოუკიდებლობას — მას არ დაუკარგავს თავისი სპეციფიკური თვისებები და კანონზომიერებები. ამ დებულების ცხადყოფისათვის საკმარისია უმარტივეს მიმართებაზე მივუთითოთ. როცა გარკვეული ორგანიზაციისა და ახალი კანონზომიერების ძალით თვითმფრინავი დაბლიდან მალა ადის, ეს ეწინააღმდეგება ამგვარი ორგანიზაციის გარეშე წარმოდგენილ იმავე ფიზიკურის კანონს, რომლის მიხედვითაც. პირიქით, ეს მასა მალლიდან ქვევით უნდა ვარდებოდეს, მაგრამ ეს იმას სულაც არ ნიშნავს, რომ ახლა ეს მასა აღარ ემორჩილება გრავიტაციის კანონს. რა თქმა უნდა, გრავიტაციის კანონზომიერება კვლავ მოქმედებს და მისი კომპენსატორული დაძლევა ზუსტადაც უნდა გაიანგარიშოს კონსტრუქტორმა. ამის მსგავსადვე უნდა გავიგოთ მთელში მოცემულ ფენათა კანონზომიერებების მოქმედება. თითოეული მათგანი შენარჩუნებულია თავისი სახით. მაგრამ რას ეხება განსხვავება და დაპირისპირება? მთელში დაბალი ფენის კანონზომიერება მთელის ახალი ორგანიზაციის გავლენით ვერ იჩენს თავს როგორც მთელის კანონი, როგორც მთელის მორალური ქცევის კანონი, თუმცა მას თავისი არსებობა არ შეუწყვეტია, და, პირიქით, მისი არსებობაა იმის აუცილებელი პირობა, რომ მთელის სპეციფიკური ორგანიზაცია განხორციელდეს, ე. ი. მთელის მორალური ქცევა იქნეს მიღწეული.

რამდენადაც მთელის ორგანიზაცია მოიცავს ნაწილს, შემადგენელი მხარის მორალური ქცევის საპირისპირო ახალი ქცევის განხორციელებისათვის საჭირო ორგანიზაციას, რომელიც, ერთი მხრივ, კომპენსაციას ახდენს დაბალი ფენისათვის დამახასიათებელი საწინააღმდეგო ეფექტისა: ხოლო, მეორე მხრივ, უზრუნველყოფს ახალ თვისებას, ამდენად შეიძლება ლაპარაკი მთელისა და მისი შემადგენელი მხარეების, ფენების წინააღმდეგობაზე. მაგრამ, ესაა დაპირისპირება სტრუქტურასა და მის კომპონენტს შორის და არ ქმნის ანტი-ნომინას, ლოგიკური წინააღმდეგობის შემცველ დაპირისპირებას ქცევის დეტერმინანტებისა.

განვიხილოთ ფსიქოფიზიკური პრობლემის შემთხვევა. იმისათვის, რომ ფსიქიკის დონის არსების სპეციფიკური ქცევა — ცნობიერი თუ ცნობიერებისეული საზრისის მქონე ქცევა — განხორციელდეს, აუცილებელია ფიზიკური სხეული. ფიზიკური სხეულების კანონები, რომელთაც არაორგანულის დონეზე აქვთ მოქმედება, თავისთავად ამისათვის საკმარისი არ არიან. თუმცა მათი ორგანიზაცია საშუალებას იძლევა ფსიქიკის განხორციელებისა ფიზიკური პორიზონტის მიხედვით. აქ ჩვენ არ გამოვყოფთ ცალ-ცალკე ბიოლოგიურისა და ფსიქიკურის განხორციელების მექანიზმებს. ისეთი თვალსაზრისი, რომელიც ფსიქიკურის ფარგლებს ცნობიერების ფარგლებით არ ამოსწურავს და ცნობიერებისეული საზრისის ველსაც ფსიქიკურში ჩართავს (თანამედროვე ფსიქოლოგიაში კი ეს თვალსაზრისი, ჩვენი აზრით, გაბატონებულია და გარკვეული საფუძველიც არსებობს ამისათვის), ამავე დროს გულისხმობს, რომ ბიოლოგიურიც, გარკვეულ წილად, რამდენადაც იგი ცნობიერებისეული თვალსაზრისის მიყენებას მოითხოვს, ფსიქიკურში შედის. ამიტომ, როცა აქ ფსიქიკურის მინიმუმის განხორციელებაზე ვლაპარაკობთ, სასიცოცხლო ფუნქციების მაგალითიც გამოდგება. ნერვ-კუნთის მექანიზმები, რომელსაც წმინდა ფიზიკური ორიენტაციის ფიზიოლოგია იკვლევს, იმის ნათელი მაგალითია, თუ როგორი ფიზიკური ორგანიზაცია იძლევა ახალი დონის, სიცოცხლისა და ფსიქიკის დონის კანონზომიერებას. ამ მექანიზმის შემწეობით, ცხოველის კიდურები, მაგალითად, გრავიტაციის კანონის საწინააღმდეგოდაც შეიძლება მოქმედებდეს და ადამიანის შესაბამის მიზანს ახორციელებდეს. ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ კიდური ამ შემთხვევაშიც არ ემორჩილება გრავიტაციის კანონს. სწორედ გრავიტაციის ძალის კომპენსატორული მექანიზმია ნერვულ-კუნთური სისტემა და თუ ისე მოხდა, რომ ეს სისტემა რაიმეგვარად დაზიანდა, გრავიტაციის ძალის მოქმედების დაძლევა ცოცხალ არსებას გაუძნელებდა ამ სულაც ვერ შეეძლება. როგორც ვხედავთ, წინააღმდეგობა მექანიკისა და ფიზიოლოგიურ კანონს შორის არსებობს და ყოველ-

თვის მხედველობაში უნდა მივიღოთ. ორგანიზმის მხრივ რაიმე განსაკუთრებულ მოქმედებას და, რა თქმა უნდა, დისკომფორტს ცნობიერებას, ეს ურთიერთობა ყოველთვის როდი მოითხოვს. ეს საჭირო ხდება მხოლოდ მაშინ, თუ რაიმე გარეგანი ზემოქმედების ან სომატური თუ ნერვული სისტემის აშლილობის, ან სულაც ფსიქიკის დაავადების შემთხვევაში ახალი ორგანიზაცია რღვევას განიცდის. ეს რღვევა შესაძლებელია ნორმის ფარგლებში რჩებოდეს, შეიძლება პიროვნების დაავადების დონეს — ფსიქიკის პათოლოგიის დონეს აღწევდეს. დაღლილობის დროს ადამიანს, შეიძლება, ხელის აწევაც გაუჭირდეს. ასეთივე ვითარება იჩენს თავს სხვადასხვა ნივთის ზემოქმედების შედეგად. აბულის შემთხვევაში, მაგალითად, ეს ცენტრალური ნერვული სისტემის აშლილობას, ფსიქიკურ დაავადებას უკავშირდება. მაგრამ სრულიად ნორმალურია ისეთი კონფლიქტი, როცა ხელის ასეთი მოძრაობა აუცილებელია რაიმე მაღალი მოტივით (ვთქვათ, მეორე ადამიანი რომ ვიხსნათ უბედურებისაგან), მაგრამ ამავე დროს მოქმედებს ბიოლოგიური მოტივი — დაღლილი ორგანიზმი დასვენებას გვთხოვს. ასეთ შემთხვევაში ჩვენს წინააწინააღმდეგობა ბიოლოგიურ და ეთიკურ მოტივთა და შესაბამის ქცევათა შორის. ასეთი წინააღმდეგობები, როგორც ითქვა, მთელის ორგანიზაციის სტრუქტურული დახასიათებაა. მათი ფიზიოლოგიური მექანიზმები ბევრმხრივია მითითებული. ასეთია, მაგალითად, წინააღმდეგობა ცენტრალურ და პერფორატურ ნერვულ სისტემებს შორის, სომატურ და ნერვულ მექანიზმებს შორის, ე. წ. ახალ და ძველ ტვინს შორის, ქერქულ და ქერქვეშა მექანიზმებს შორის და ა. შ. ასეთ შემთხვევაში ჩვენს წინაა კონფლიქტი დონეებს შორის — იმის მიხედვით, რომელი დონის მექანიზმი გაიმარჯვებს. მივიღებთ ერთმანეთის საწინააღმდეგო შორალურ ქცევას. მაგრამ აქ ანტინომია კვლავ მოხსნილია. რადგანაც საქმე ეხება არა ადამიანის ერთი და იმავე ქცევის ურთიერთსაწინააღმდეგო განხორციელებას, არამედ მოქცევის ტენდენციებს, მოტივებს, შესაძლებლობებს, ხოლო არაფერი ლოგიკური წინააღმდეგობა არ არის ტენდენციების, მოტივების და, საერთოდ, შესაძლებლობების წინააღმდეგობრიობაში. შესაძლებლობაში რამდენიმე ქცევის ადგილია, მათ შორის წინააღმდეგობრივებისაც, მხოლოდ რეალური ქცევა არის ერთი და იგი არ შეიძლება იყოს ასეთივე და მისი საწინააღმდეგოვე, რაც ლოგიკის წინააღმდეგობის კანონის დარღვევა იქნებოდა.

ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული შემთხვევები შეიცავს არა ლოგიკურ წინააღმდეგობას, არამედ წინააღმდეგობას ადამიანის მდგომარეობათა შორის, რომელთაც შემდეგში სათანადო ქცევა შეიძლება მოჰყვეს. ადამიანი ან გარდაიქმნება სხვადასხვა დონის არსებებად

(პირველი ფენომენი), ან თავის სტრუქტურაში მერყეობს ამ დონეთა შორის.

ეს მერყეობა და კონფლიქტი ნორმალური ადამიანური ცხოვრების ფენომენია, მაგრამ მან შეიძლება ექსტრემულ სახესაც მიაღწიოს და პიროვნების მწვავე კონფლიქტური დისკომფორტი გამოიწვიოს, ხოლო ფსიქიკის პათოლოგიის შემთხვევაში ეს მთლიანობა გარკვეულად ირღვევა. პიროვნების ფსიქიკური დაავადების სახეობის დადგენა ამ რღვევის სპეციფიკის დადგენის ნიადაგზე არის შესაძლებელი მხოლოდ. რა თქმა უნდა, ადამიანის სულიერი დეგრადაციის განსაზღვრა ადვილია იმის ჩვენებით, რომ ადამიანმა დაჰკარგა გონითი ქარაქტერისტიკები, განიცადა დესოციალიზაცია, მოეშალა ფსიქიკური მექანიზმები და .ა. შ., მაგრამ თუ ფსიქიკური დაავადების სტრუქტურული ბუნების შესწავლა გვსურს, ამისათვის უნდა ადამიანის მთლიანის დარღვევის თავისებურებები გავიგოთ, კერძოდ, ზემოთ მითითებული ორივე სახის კონფლიქტის პათოლოგიური მოდულები დაავადგინოთ.

§ 7. მთელისა და შემადგენელი მხარეების ის დაპირისპირება, რომელზეც უკანასკნელად ვლაპარაკობდით, როგორც ითქვამს, არ უნდა გავიგოთ, როგორც ერთი პლანის ორი საგნის დაპირისპირება. აქ სტრუქტურის მთლიანისა და კომპონენტების თავისებური ურთიერთობა იგულისხმება. ამ თავისებურების გაგებისათვის საჭიროა შემდეგი ვითარება გავითვალისწინოთ.

რამდენადაც მთლიანის შემადგენელი დაბალი ფენები ინარჩუნებენ თავის იმ ორგანიზაციას, რომელიც მთლიანის აგებისათვისაა აუცილებელი ამ პორიზონტის თვალსაზრისით, ამდენად მთლიანს ეს ორგანიზაცია არ უპირისპირდება. თუ ეს ორგანიზაცია მოიშლებოდა, გაქრებოდა მთლიანიც თავისი ახალი თვისებითა და კანონზომიერებით. მაგალითად, თუ მხედველობის ზემოგანსილულ მექანიზმში ფიზიოლოგიურ-მატიკური აპარატი რაიმე მხრივ არსებითად მოიშლებოდა, ვთქვათ, დაზიანდებოდა თვალის ბროლი, რეტინა, ან მხედველობის წერვი, მაშინ გაქრებოდა თვითონ ხედვის ფსიქიკური ფაქტი. მაშინ რა დაპირისპირებაზეა ლაპარაკი? ესაა სპეციფიკური სტრუქტურული ურთიერთმიმართება, რომელიც გულისხმობს ინდივიდის ქცევის განმსაზღვრელ ცენტრზე ზემოქმედების დინამიკურ მექანიზმს. თუ მთლიანი თავისი მთელი ფენობრივი ორგანიზაციითურთ მიისწრაფვის გარკვეული სპეციფიკის მქონე ქცევისაკენ, ამ დროს ინდივიდში მოქმედებს დაბალი ფენა, რომელიც მაღლის შემადგენლობაში კია, მაგრამ საკუთარი ავტონომიური ძალითაცაა აღჭურვილი. თუ ეს ავტონომია თავის სისრულეს აღწევს, იმარჯვებს მთლიანთან დაპირისპირებაში და ირღვევა მაღლის ორგანიზაცია, მაშინ მაღალი ფენა წყვეტს (დრო-

ებით, ან სამუდამოდ) თავის არსებობას. მაგრამ თუ მთლიანთან დაპირისპირება ეხება მხოლოდ მორალური ქცევის წინსწრებ მოტივაციას ან დაპირისპირებას დონეებს შორის, მაშინ ეს შინაგანი კონფლიქტის სახითაა გამოხატული. ასე რომ, როცა ასეთ შემთხვევაში მაღალი ფენა უპირისპირდება დაბალს, იგი მას უპირისპირდება არა როგორც მაღლის სპეციფიკა, არამედ როგორც მაღალი მთელი, თავისი შემადგენელი მხარეებითურთ. მაგალითად, ფსიქიკური ბიოლოგიურს უპირისპირდება არა როგორც სიცოცხლის მექანიზმის გარეშე მოაზრებადი და მოქმედი, არამედ როგორც მთელი, რომელიც მოიცავს სიცოცხლის მექანიზმს. ასევე, მთლიანს უპირისპირდება არა მისი შემადგენელი მხარე როგორც მხოლოდ სპეციფიკური თვისებრიობა, არამედ ეს მხარე როგორც დაბალი მთელი, მაგალითად, ფსიქიკურისა და ბიოლოგიურის დაპირისპირებაზე იმ აზრით შეიძლება ლაპარაკი, რომ ფსიქიკურ-ბიოლოგიური მთლიანი უპირისპირდება ბიოლოგიურ-ფიზიკურ მთლიანს, რომელიც ახლა ამ მაღალი მთელის შემადგენელი მხარის სახითაა მოცემული

§ 8. სხვა რიგისაა პრობლემა ადამიანის მთელში მისი პორიზონტალური კრილის კომპონენტების ურთიერთობისა.

თუ ჩვენ მიერ მიღებულ განსაზღვრებას გაეყვებით და ადამიანს, ინდივიდს და პიროვნებას ერთმანეთისაგან განვასხვავებთ, მაშინ ადამიანის ცნება უფრო ფართოა, ვიდრე პიროვნებისა. ადამიანი ყოველთვის რჩება ადამიანად როგორც ადამიანური, და მათ შორის პიროვნული, ძალების გათამაშების ცენტრი, ხოლო პიროვნება მასში თავს იჩენს გონითი აქტების ცენტრის სახით. რაკი გონითი აქტები უწყვეტნი არ არიან, პიროვნებაზეც არ შეიძლება ყოველთვის ვილაპარაკოთ. როცა ადამიანზე ვლაპარაკობთ. პიროვნება ინდივიდს გულისხმობს თავისი თვითმყოფლობით, თვითდეტერმინაციის უნარით, უნიკალობით. ამიტომ პიროვნება არც მაშინ გვაქვს, როცა ადამიანი თავის ინდივიდუალობას ჰკარგავს და გაუცხოებული სახით წარმოგვიდგება. როგორც აქედან ჩანს, ადამიანი, პიროვნება და ინდივიდი განსხვავებული, თუმცა ერთმანეთთან დაკავშირებული, ცნებებია.

ახლა ჩვენ გვიანტერესებს ადამიანი როგორც პიროვნება. ადამიანს პიროვნებად ხდის მისი საზოგადოებრივი არსი. კერძოდ საზოგადოებრივ ურთიერთობებთან არსებითად დაკავშირებული საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები მათთვის დამახასიათებელი ობიექტური ღირებულებებით.

ადამიანის, როგორც პიროვნების, სტრუქტურაში არჩევენ, უმთავრესად, ხუთ განწყობას და, შესაბამისად, ხუთგვარ აქტს. ესაა ადამიანის შემოქმედებითი პოზიციები, რომლებიც ორ-ორ მოღუწად განიყოფებიან — შემოქმედებით მოღვაწეობად და შემოქმედებითი მი-

ნაღწევარის მოხმარებად, ამ სიტყვის სპეციფიკური მნიშვნელობით (ამ დროს ადამიანი, ბიოლოგიური მოხმარების მსგავსად კი არ ახდენს მოთხოვნილების საგნის ასიმილაციას და ხარჯვას, არამედ მხოლოდ ეზიარება ღირებულებებს, მაგალითად, აღიქვამს მშვენიერებას, განიცდის მორალური ქცევის ღირებულებას და ა. შ.). ეს აქტებია: პრაქტიკული, შემეცნებითი, ესთეტიკური, ეთიკური და, სათანადო ვითარებაში, რელიგიური აქტები. თითოეული მათგანი მოითხოვს სინამდვილისადმი თავისებურ დამოკიდებულებას, რის გამოც, ერთდროულად წმინდა სახით არ გვეძლევიან. მართალია, არსებობს მათი ღირებულებითი შეფასების პრობლემა იმის განსასაზღვრავად, თუ იერარქიულ კიბეზე რომელ მათგანს ენიჭება პირველობა, მაგრამ არსებითად ისინი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მიმდინარე აქტებია. რა თქმა უნდა, აქ იმ უბრალო კავშირს არ ვგულისხმობთ, როცა რაღაც გარემოების გამო შემეცნების შინაარსი ესთეტიკურ დახასიათებას იღებს, ან ეთიკური ესთეტიკურს თუ რელიგიურს. ეს სხვა საკითხია, თავისთავად ეს აქტები მხოლოდ მაშინ არსებობენ, როცა ერთმანეთში არ არიან არეული და თავის საკუთარ პოზიციას მოითხოვენ აღმნიშნისაგან.

პრაქტიკული აქტითვის ისაა დამახასიათებელი, რომ იგი ამოდის ღირებულებებიდან როგორც ადამიანის მიზნის გამსაზღვრელიდან და ცდილობს ამის შესაბამისად გარდაქმნას გარემო (ხანაც ადამიანი ასეთ ობიექტად თავის თავსაც აქცევს, მაგრამ ეს არ ცვლის ჩვენი წინადადების აზრს — პრაქტიკული აქტის დანიშნულებაა სასურველი მიმართულებით შეცვალოს საგანი). ღირებულება ორგვარი შეიძლება იყოს — სუბიექტური და ობიექტური. ადამიანური ყოფიერება ობიექტურ ღირებულებებს უკავშირდება, თუმცა ანთროპოგენეზის თვალსაზრისით სუბიექტური ღირებულებებიც (ინდივიდის პირადი ბიოლოგიური მოთხოვნილებები) არსებით როლს ასრულებდნენ. შემოქმედება და, მაშა'ადამე, ადამიანის გონითი აქტები ობიექტურ ღირებულებაზეა მიმართული პრაქტიკული აქტის დროსაც. სუბიექტურ ღირებულებაზე ორიენტირებული გარდაქმნითი მოქმედება პრაქტიკული აქტია, მაგრამ განსხვავდება პრაქტიკისაგან როგორც ნამდვილი შემოქმედებისაგან. ეს განსხვავება არსებითია, პირველ შემთხვევაში სუბიექტური სტიმულები მართავენ ქცევას და ამის გამო იგი ვერ სცდება ბიოლოგიურ ველს. მეორე შემთხვევაში კი იქმნება ობიექტურ-ღირებულებითი შედეგი და თვითონ შექმნის აქტიც არსებითად სხვაა, ობიექტურ-ღირებულებითი სტიმულით თუ, უფრო სწორად, მოტივითაა წარმართული.

თეორიული, შემეცნებითი აქტი გონითი აქტია, მაგრამ იგი ერთი ასპექტით უპირისპირდება პრაქტიკულ აქტს. კერძოდ, მისი ამოცანაა,

წარმოვიდგინოს ობიექტური საქმის ვითარება ისე, როგორც იგი არის თვითონ, სუბიექტის მიზნებისა და ჩარევისაგან დამოუკიდებლად საერთოდ. არაგონით დონეზე ყველაფერს სუბიექტის მოთხოვნილებები და ინტერესები წარმართავს, ამიტომ აქ შეუძლებელია თეორიული, შემეცნებითი აქტის განხორციელება. იგი მხოლოდ გონითის, ობიექტური ღირებულების დონეზე შეიძლება შესრულდეს. რა თქმა უნდა, მეტწილად შემეცნება პრაქტიკულ ინტერესებსაც უკავშირდება, მაგრამ ეს არის მისი მობრუნება პრაქტიკისაკენ: იმსათვის, რომ პრაქტიკული აქტი მაღალ, თეორიული საფუძვლებისეულ დონეზე განხორციელდეს, საჭიროა ჯერ განყენება მოხდეს პრაქტიკული ინტერესებისაგან, რათა ვწვდეთ არსებით ვითარებას, რათა ეს კვლავ გამოვიყენოთ პრაქტიკისათვის, რომელიც უამისოდ ბრმა და უნაყოფო იქნებოდა.

ეთიკური აქტი, თავის მხრივ, არსებითადაა დაპირისპირებული სხვა გონითი აქტებისადმი. მას არც შემეცნება აინტერესებს და არც გარდაქმნა უშუალოდ, თუმცა იგი ორივე მათგანს უკავშირდება. ამიტომ ერთმანეთისაგან უნდა გავმიჯნოთ ეთიკურის დამოუკიდებლობა შემეცნებისა და პრაქტიკისაგან (ასევე ესთეტიკურისა და რელიგიურისაგან) და მისი კავშირი ამ აქტებთან. გათიშვა არსებითია, კავშირი კი ე. წ. საკუთარ ნიშანზე (Proprium) მიუთითებს მხოლოდ. ეთიკური აქტი ეხება ადამიანების ნებათა ურთიერთობას. ადამიანი მეორე ადამიანთანაა არსებითად დაკავშირებული, არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ მისი არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა საზოგადოებრივი წარმოების გარეშე, არამედ უფრო არსებითადაც — თავისი შინაგანი ბუნებით. ადამიანი თვითონ თავის თავს ადგენს სხვის მეშვეობით. დიალოგიური დამოკიდებულება სწორედ ამით განსხვავდება პარტნიორობისაგან. ადამიანის ყოფიერება მეორე ადამიანთან დიალოგიურ მიმართებას მოიცავს. სხვისი ნების პატივისცემა, მისი თავისუფლების შეუზღუდველობა და, მეტიც — სხვისი კეთილი ნების გაშლით გამოწვეული სიხარული კმნის ადამიანს ადამიანად. სანამ სხვა ადამიანის სიხარულით არ გაგვიხარია, სანამ სხვისი ნება ღირებულებად არ განვიცდით, მანამ ჩვენს ადამიანობაზე ლაპარაკი ნაადრევი. ამიტომაც, რომ ღირებულებათა სკალაზე ეთიკურს პირველი ადგილი უკავია. მართალია, ადამიანის ტიპზე დამოკიდებული მისი ღირებულებითი სკალის გვარობა და, მაგალითად, ესთეტიკისათვის ამოსავალი მშვენიერებაა, ინტელექტუალისათვის — ქეშმარიტება და ა. შ., მაგრამ თუ სუბიექტურ განსხვავებებს გვერდზე გადავდებთ და ადამიანის ბუნების ანალიზიდან ამოვალთ, მაშინ ეთიკური აქტი მოექცევა ღირებულებათა იერარქიული სკალის სათავეში. რაკი ეთიკური ადამიანის

ყოფიერების ასეთ მომცველობით სფეროს უკავშირდება, აქედან გასაგებია ისიც, რომ იგი არსებით კავშირშია სხვა აქტებთან, როგორც ადამიანური ყოფიერების მოდულსებთან. მაგრამ არაუმეტეს როგორც მოდულსებთან! ეთიკური აქტი გარემოს (სხვა ადამიანისაც, თავის თავისაც) გარდაქმნისაკენა მიმართული და, ამდენად, პრაქტიკული აქტია. ოღონდ ესაა ეთიკურ-პრაქტიკული აქტი, თავისებური გარდაქმნის სფერო. ეთიკური მიზნებისათვის აუცილებელია ქვეშარიტებიდან ამოსვლა. ეს ქვეშარიტება გარემოს შემეცნებასაც შეეხება და ადამიანურ ყოფიერებასაც. ორივე შემთხვევაში ქვეშარიტება კი არ არის სიკეთე, არამედ მასთან არსებითად დაკავშირებული მოდულსია ადამიანის ჰორიზონტალური ჰრილისა. ასევე, ესთეტიკური, არის რა ადამიანური ყოფიერების პირველწოდება და გათამაშება, არსებითად უკავშირდება ეთიკურს, თუმცა მისგან არსებითადვე განსხვავდება. ანალოგიური მიმართება აქვს ეთიკურს რელიგიურ აქტთან. რელიგიური აქტი ადამიანის ხსენსაკენა მოწოდებული, ხოლო ხსენა, თავისი ბუნებითვე, არის ეთიკური. მაგრამ ეს არის განსაკუთრებული ეთიკური, კერძოდ — რელიგიური. ამიტომ ესთეტიკოსთა ცდა (ლევ ტოლსტოი) ესთეტიკური რელიგიურად გამოეცხადებიათ, ხოლო ეთიკოსთა ცდები გამოეცხადებიათ რელიგიური ეთიკურად, ერთი მხრივ გამართლებულია (არის არსებითი კავშირი ამ აქტთა შორის), მაგრამ, მეორე მხრივ, შეცდომაა, რამდენადაც არსებითი კავშირი არ ნიშნავს კავშირის წევრების არსთა გაიგივებას. ეთიკური ღირებულებათა იერარქიის სათავეში კი დგას, მაგრამ არ შეიძლება მისი გაიგივება რელიგიურთან, ესთეტიკურთან, ქვეშარიტებასთან და პრაქტიკასთან.

ესთეტიკური აქტიც არსებითად ადამიანის ყოფიერების ყველა სფეროს ეხება, ოღონდ თავისი გარკვეულობით ხასიათდება და დანარჩენ აქტთაგან არსებითად განსხვავდება. ესთეტიკური აღქმა და შემოქმედება ადამიანური ყოფიერების პირველხილვასა და გათამაშებას უკავშირდება. ადამიანური ყოფიერებისადმი ზიარებით ბედნიერების მოპოვება შეაღგენს ესთეტიკური აქტის არსს. ხოლო ეს ყოფიერება შეიძლება მხოლოდ რომელიმე ადამიანური არსებობის მოდულსით იქნეს წარმოდგენილი. ამიტომ ესთეტიკური ეხება ადამიანური ყოფიერების ჰორიზონტალურ ჰრილს მთელი მისი სტრუქტურით. იგი შეიძლება ქვეშარიტების, მორალის, პრაქტიკის, რელიგიის შინაარსით იყოს წარმოდგენილი და შეუძლებელია, საერთოდ, წყდებოდეს ადამიანური ყოფიერების სფეროს, მაგრამ არაა აუცილებელი ესთეტიკური რომელიმე ერთი ამ შინაარსის სფეროს ეხებოდეს. მისთვის სავალდებულოა ერთ-ერთი მათგანი და არა რომელიმე განსაზღვრული სახე.

რელიგიური აქტი, რომელიც რელიგიის პრობლემის პასუხად შეიძლება გაიშალოს, თავისებური აქტია. მართალია, ღმერთს ბევრი თეოლოგი უკავშირებდა სხვა აქტებს: პრაქტიკულ აქტს (შემქმნელი და გარდამქმნელი, მომნიჭებელი ცხოვრებისა), შემეცნებას (ღმერთი არის ყოვლის მცოდნე), ეთიკურს (სიკეთის საწყისი), და თვით ესთეტიკურს (სრულყოფილება როგორც მშვენიერება ღმერთისა), მაგრამ ეს განსაზღვრებანი არ არიან ღმერთის ატრიბუტები. ისინი ღმერთის არსიდან კი გამომდინარეობენ, მაგრამ მის ატრიბუტებს მაინც არ წარმოადგენენ. საქმე ისაა, რომ, პრობლემა, რომლის გადაჭრის სახეობასაც რელიგია წარმოადგენს და რომლის მოსაგვარებლადაც ღმერთის ცნება ჩნდება. არის თავისთავად არა მშვენიერების, არა ჭეშმარიტების. არა პრაქტიკის და არა, საერთოდ, ეთიკის პრობლემა. არამედ სრულიად თავისებური პრობლემა. ესაა ადამიანის ხსნის პრობლემა. ადამიანს, სულ ცოტა, ორი უბედურება სჭირს. იგი მოკვდავია და ცოდვილია. როგორ შეიძლება ვიხსნათ ადამიანი ამ უბედურებათაგან? — ესაა რელიგიის კითხვა, რელიგია და ღმერთის ცნება ამ კითხვაზე პასუხია და თავისებური პასუხი. თუ აღმოჩნდებოდა, რომ ამ ამოცანას გადავჭრიდით მეცნიერების რესურსებით, მაშინ რელიგიისა და ღმერთისათვის ადგილი არ დარჩებოდა (სწორედ ამიტომაც, რომ რელიგიის დაძლევა, ათეიზმის დამკვიდრება, შესაძლებელია მხოლოდ ამ კითხვაზე მეცნიერული პასუხის გაცემის გზით). ამიტომ ღმერთი არის მესია. მესიანიზმი არის ღმერთის ატრიბუტი. რაც შეეხება სიკეთეს, ყოვლისმცოდნეობას, მშვენიერებას და შექმნისა და გარდამქმნის ნიშნებს, ისინი იმისათვისაა შემოტანილი, რომ ღმერთმა თავისი მესიანისტური ამოცანა გადაჭრას, და თავისთავად აღებულნი არ შეადგენენ ღმერთის ატრიბუტებს.

§ 8. დიდი ხანია. ცნობილია ადამიანის ზემოდახასიათებული პორიზონტალური ჰორიზონტების კომპონენტების, პიროვნების გონითი აქტების ურთიერთდაპირისპირების შესაძლებლობები და ფაქტები. ხშირად ეს დაპირისპირება ალტერნატივის ფორმას იღებს. საქმე ისაა, რომ რეალურად ადამიანის ქცევა მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს და, მაშასადამე, მან დაპირისპირებულ შესაძლებლობათაგან ერთსა და იმავე დროს მხოლოდ ერთი შეიძლება განახორციელოს. ასეთი ალტერნატივები ზოგჯერ გლობალური პრობლემის სახითაა წარმოდგენილი და ერთგვარ გამოუვალ ჩიხში აყენებს ადამიანის პიროვნულ არჩევანს. ცნობილია და დღესაც მწვავე პრობლემად ითვლება ეთიკურისა და შემეცნებითის დაპირისპირება, რომელიც თანამედროვე მსოფლიოში შექმნილ ვითარებაში მეტად აქტუალურია. გამოდის, რომ ადამიანი გარკვეულ პირობებში იძულებული უნდა იყოს უარი თქვას

ქვეშარიტებაზე, მის ძიებაზე და გამჟღავნებაზე. მაგრამ ამ პრობლემას ბადებს თვითონ ადამიანთა საზოგადოების პრობლემების გადაუჭრელობა, შექმნილი ვითარება მსოფლიოში, რომლის დროსაც არაუბობს ძალთა შეურიგებელი კონფრონტაცია და ყოველი აღმოჩენა, ქვეშარიტება, შეიძლება ადამიანების წინააღმდეგვე იქნეს მიმართული. მაგალითად, ძნელია იმაზე პასუხის გაცემა, ატომური ენერჯის გამოთავისუფლების გზის აღმოჩენა პროგრესს შეუწყობს ხელს თუ რეაქციული ძალებისა და, საერთოდ, ბოროტების სამსახურში იქნება ჩაყენებული.

ამ პრობლემაზე პასუხისას ორი გარემოება უნდა იქნეს გათვალისწინებული. ჯერ ერთი, გონითი აქტები იერარქიული საფეხურებით არიან განლაგებული (ყოველ შემთხვევაში, ზოგიერთი მიმართება ასე უნდა იქნეს გაგებული, კერძოდ, ეთიკურის მიზნარება დანარჩენთან). მეორე: ალტერნატივა ეხება არა თვითონ ღირებულებებს, რომლებიც თავისი ობიექტური ხასიათის შემთხვევაში არ შეიძლება ერთმანეთს უპირისპირდებოდნენ, არამედ ობიექტური ღირებულებების ჩაყენებას სუბიექტური მიზნების სამსახურში. ასეთ შემთხვევაში პრობლემის გადაჭრა იმ პლანში უნდა ვეძიოთ, რომელსაც ქმნის არსებული საზოგადოებრივი ურთიერთობები, და გავაუქმოთ არა ღირებულების მნიშვნელობა, არამედ ვიბრძოლოთ ისეთი საზოგადოების შექმნისათვის, რომელიც ამგვარი წინააღმდეგობისათვის ადგილს არ დატოვებდა, დაემყარებოდა ღირებულებებს — ზნეობას, ქვეშარიტებას, მშვენიერებას.

მაგრამ დაისმის საკითხი: ჩვენ გარკვეულ ისტორიულ ეპოქაში ეცხოვრობთ და ზოგი იმასაც სადავოდ მიიჩნევს, იქნება კი ოდესმე ეპოქა, როდესაც საზოგადოება თავის ყველა ასპექტში იდეალური იქნება იმ მიმართებით, რომ მხოლოდ ობიექტური ღირებულებები იქნება მის აქციათა ამოსავალი! დღევანდელ ეტაპზე ზემომითითებული კონფრონტაცია ფაქტია და მისი იგნორირება სრულიად შეუძლებელია. მაშინ იბადება კვლავ იგივე გლობალური პრობლემა — ქვეშარიტების მიკვლევა და გამჟღავნება, ასეთ პირობებში, ხომ არ აღმოჩნდებოდა ბოროტების სამსახურში? რა თქმა უნდა, ამის პასუხად არ გამოდგებოდა ბავშვური პასუხი იმის შესახებ, რომ ქვეშარიტება ბოროტებს არ უნდა გავუშვლავნოთ, კეთილ ძალებს — კი. ამაზე დავა არ შეიძლება. მაგრამ არსებითად პასუხი იმ მიმართულებით უნდა ვეძიოთ, საბოლოოდ ეს პროგრესს მოემსახურებოდა თუ რეგრესს და დაუუკავშიროთ თვითონ საზოგადოების გარდაქმნის ამოცანებს, იდეალური საზოგადოებისათვის ბრძოლის ამოცანებს.

ადამიანი არც ყოველთვის ასრულებს გონითს აქტებს და არც ყველა მათგანს მიმართავს ერთდროულად; ის კი არა, მათი ერთდრო-

ული განხორციელება გარკვეული ასპექტით შეუძლებელიცაა. საქმე ისაა, რომ მართალია, ყველა გონითი აქტი ობიექტურ-ღირებულებითს პოზიციას გულისხმობს და, ამდენად, ერთიანი ბუნებისანი არიან, მაგრამ, გარკვეული მხრივ, ისინი ერთმანეთს უპირისპირდებიან და მათი ერთდროული განხორციელება შეუძლებელია. ავიღოთ ესთეტიკური აქტი. იგი მოითხოვს კვრეტის პოზიციის დაქვრას, აქტუალური ინტერესების, პრაქტიკული, თეორიული და ზნეობრივი თვალსაზრისების გამორიცხვას. ასე შეიძლება გავიგოთ დაუინტერესებელი კვრეტის დებულების პოზიტიური შინაარსი. ესთეტიკური მოვლენები გათამაშებულია და თუ ვინმე რომელიმე მომენტში ამ განწყობას დაკარგავს, ის უკვე ესთეტიკურ აღქმას კი არ გვიჩვენებს, არამედ, იმის მიხედვით, თუ რით შეიცვალა მან ეს პოზიცია, თეორიულ, პრაქტიკულ თუ ზნეობრივ აქტს. ასევე შეუცვლელი და სხვებით შეუნაცვლებადია დანარჩენი გონითი აქტებიც. მაგრამ ყოველივე ეს არ ნიშნავს ალტერნატიულ დაპირისპირებას პორიზონტალურ კრილში. საქმე ისაა, რომ ალტერნატივა ეხება მხოლოდ განხორციელების ერთდროულობას. სხვადასხვა დროს კი ეს აქტები ერთმანეთს ავსებენ და გვაძლევენ სავსე ადამიანური ყოფიერების ფენომენს. პირიქით, თუ რომელიმე მხრივ ადამიანი შეზღუდულია, ვლაპარაკობთ მისი ყოველმხრივი განვითარების შეფერხებაზე და პიროვნების მანკზე, რომელიც ხშირად გამაუცხოებელი ფაქტორების ზემოქმედების შედეგად წარმოიშობიან. ზოგჯერაც თვითონ ადამიანის ინდივიდს ვაგირებთ ამ მხრივ პასუხისმგებლობას.

პორიზონტალურ კრილში სტრუქტურის კომპონენტთა ერთიანობის საინტერესო შემთხვევაა რომელიმე გონითს აქტში დანარჩენთა შეთავსება. მაგრამ ეს შეიძლება იყოს არა სხვადასხვა აქტთა შეთავსება, ეს შეუძლებელია, არამედ მოცემულ აქტში მისი საზრისით სხვა აქტთა შინაარსების გათვალისწინება.

საილუსტრაციოდ განვიხილოთ ესთეტიკურ აქტში დანარჩენ გონით აქტთა შინაარსის ამ თავისებური ჩართვის მაგალითი. ესთეტიკური, როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, არის ადამიანური ყოფიერების პირველხილვა. მაგრამ ადამიანური ყოფიერება წარმოდგენილია ან შენეცნების, ან ზნეობის, ან პრაქტიკის გონითი აქტის შემეგობით. ამიტომ ესთეტიკური, მოკლებული ყოველგვარ კავშირს ამ აქტების შინაარსებთან, იქნებოდა ცარიელი, უშინაარსო აქტი. ესთეტიკურში გამოსახული და გათამაშებული უნდა იყოს ან შემეცნებითი აქტები, ან ეთიკური პლანის, ან პრაქტიკული ბუნების შინაარსები. მაგრამ აქ ეთიკური, თეორიული და პრაქტიკული აქტი კი არა გვაქვს. არამედ ესთეტიკური, ეს აქტები კი მხოლოდ გათამაშებულია

და მიკვლეულია მათი ისეთი მოდუსები, რომელიც ჭერაც არ იყო ნაწვდომი რეალურ ცხოვრებაში.

ასევე თავის პლანში გადაიტანს სხვა აქტების შინაარსს პრაქტიკული აქტი. იგი თავისი პლანის თვალსაზრისით განიხილავს ეთიკურსაც, შემეცნებასაც და ესთეტიკურსაც: მისი მიზანი ერთია — ჩართოს სინამდვილის გარდაქმნის საქმეში ყველა მათგანი. ანალოგიურად იქცევა ადამიანი შემეცნების აქტისას. ყველა ფენომენი ამ დროს, იქნება იგი ეთიკური, ესთეტიკური თუ ლოგიკური, შემეცნების ობიექტს წარმოადგენს. ჩვენი აზრით, აქ ყველაფერი უკვე ნათელია და აღარ არის საჭირო ამ თვალსაზრისით განვიხილოთ დანარჩენი გონითი აქტები. ერთ გონით აქტში წარმოდგენილია დანარჩენთა (თუ ყველასი არა, ერთი რომელიმესი — აუცილებლად) შინაარსი, ოღონდ ისინი განიხილება მოცემული აქტის პლანის თვალსაზრისით.

ღირებულება და ადამიანის დანიშნულება

1. წარმოდგენა ადამიანის დანიშნულებაზე და ადამიანის ცხოვრების წესი

რა დანიშნულება აქვს ადამიანის ცხოვრებას? რისთვის ვართ მოსული ამ ქვეყნად? თუ დაუეუკირდებით, ადვილად დავრწმუნდებით, რომ ეს კითხვები განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა. მართლაც, არ არის ძნელი მისახვედრი: როგორიცაა ჩვენი წარმოდგენა ადამიანის დანიშნულებაზე, ისეთია ჩვენი ცხოვრების წესიც, ჩვენი ყოველდღიური მოქმედება, ჩვენი დამოკიდებულება სხვა ადამიანებთან. ამ შემთხვევაში „თეორია“ და „პრაქტიკა“ განუყრელ კავშირშია ერთმანეთთან: თუკი მე მიმაჩნია, რომ ადამიანს არავითარი მაღალი დანიშნულება არა აქვს, რომ ადამიანისათვის მთავარია „სმა-ჭამა“, „ხორცის დლეობა“, მაშინ, ბუნებრივია, ჩემს ცხოვრებასაც ამ წარმოდგენის შესატყვისად წარვმართავ.

შეიძლება შემოგვედავონ: წარმოდგენა ადამიანის დანიშნულების შესახებ ყოველი ადამიანის ქცევით განმსაზღვრელიაო, ამტკიცებთ თქვენ, მაგრამ რამდენია ქვეყანაზე ადამიანი, რომელსაც ამ საკითხზე ფიქრით ერთხელაც არ შეუწყუხებია თავი! მაშ როგორღა განსაზღვრავს მის ცხოვრებას წარმოდგენა ადამიანის დანიშნულების შესახებ?

ამ შეპასუხების თაობაზე შემდეგი რამ უნდა ითქვას: რა თქმა უნდა, ყოველი ადამიანი თვითონ არ იმუშავებს წარმოდგენას ადამიანის დანიშნულებაზე. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ყოველ ადამიანს აქვს ასეთი წარმოდგენა. აღზრდის პროცესში ჩვენ — ხშირად შეუმჩნევლად, გაუცნობიერებლად — ვითვისებთ წინა თაობების მიერ გამოიმუშავებულ მსოფლმხედველობას, რომელიც კულტურის მრავალფენოვანებაში „გასაგნებელი“: ენაში, მითოლოგიურ წარმოდგენებში, თქმულებებში, ზღაპრებში, სიმღერებში, ზნე-ჩვეულებებში... წარმოდგენა ადამიანის დანიშნულებაზე მსოფლმხედველობის აუცილებელი შემადგენელი ელემენტია და „მკვიდრდება“ ჩვენში მსოფლმხედ-

ველობასთან ერთად. ეს წარმოდგენა ხშირად ნახევრად ცნობიერია, ბუნდოვანია, გარკვეულობას მოკლებულია, მაგრამ ეს არ უშლის მას ხელს, განსაზღვროს ყოველი ადამიანის „საქციელი“. ქუჩაში წაქცეულ ავადმყოფს ერთი ადამიანი დახმარების ხელს უწყდის, მეორე კი გულგრილად აცილებს თვალს. სოკრატეს მეთოდით რომ შეიძლებოდა ეს ამ ორი ადამიანის „დაკითხვა“, აღმოვაჩენდით ასეთ ფაქტს: ამ ორი ადამიანის სხვადასხვაგვარი ქცევა საბოლოო ანგარიშით განსაზღვრა სხვადასხვაგვარმა წარმოდგენამ ადამიანზე და მის დანიშნულებაზე, წარმოდგენამ, რომელიც „დაკითხვამდე“ შესაძლებელია არც კი იყო ცნობიერების შუქით განათებული.

ის გარემოება, რომ გარკვეული წარმოდგენა ადამიანის დანიშნულებაზე — თუნდაც ნახევრად ცნობიერი, ბუნდოვანი — აქვს ყველა ადამიანს, სრულიადაც არ გვათავისუფლებს ამ პრობლემაზე სერიოზული დაფიქრების აუცილებლობისაგან. პასიურად შეთვისებულს შემოწმება, კრიტიკული ანალიზი ესაქიროება. შეგვიძლია ვთქვათ: სრულყოფილი ცხოვრებით არ უცხოვრია იმ ადამიანს, ვისაც ადამიანის არსებობის დანიშნულებაზე ფიქრით თავი არ შეუწყუხებია.

2. ადამიანი როგორც გონითი არსება

რას ნიშნავს გამოთქმა „ადამიანის დანიშნულება“?

რაიმეს დანიშნულების გარკვევა, ჩვეულებრივ, ნიშნავს იმის ნათელყოფას, აქვს თუ არა ამ რაიმეს მიზანი, ფუნქცია, რაღაც შესასრულებელი ამოცანა. დარაჯს აქვს დანიშნულება. ეს ნიშნავს იმას, რომ მას აქვს სრულიად გარკვეული ამოცანა, მიზანი: დაიკვას ხელყოფისაგან ის ავლა-დიდება, რომელიც მისთვის ჩაუბარებიათ. ჩვენ ხშირად ვლაპარაკობთ მასწავლებლის დანიშნულებაზე. დანიშნულება ამ შემთხვევაში არის ის ამოცანა, მიზანი, რომელიც დგას მასწავლებლის წინაშე: ახალგაზრდობის აღზრდა.

ამრიგად, დანიშნულებაზე ლაპარაკი ყოველთვის გულისხმობს რაღაც მიზანზე, ამოცანაზე, ფუნქციაზე ლაპარაკს. ნივთი, რომელსაც არა აქვს დანიშნულება, ე. ი. ნივთი, რომელიც არ ასრულებს რაიმე ფუნქციას, არ წყვეტს რაიმე ამოცანას, ჩვეულებრივ, ზედმეტ, აზრს-მოკლებულ საგნად ითვლება.

დანიშნულებაზე ლაპარაკისას ერთ მეტად მნიშვნელოვან ვითარებასაც უნდა მიექცეს ყურადღება: რაიმე ფენომენის ის ამოცანა, ფუნქცია, მიზანი, რომელსაც ვგულისხმობთ ამ შემთხვევაში, თავად ამ ფენომენის გარეთ, „ზემოთ“ მდგომი ინტანციითაა განსაზღვრული, „დანიშნული“.

საათის დანიშნულებაა ზუსტად აჩვენოს დრო. ეს დანიშნულება მას „ზემოდან“ — ადამიანის მიერ განესაზღვრა. მასწავლებლის დანიშნულება, როგორც ვთქვით, ახალგაზრდების აღზრდაა. ეს ფუნქცია წარმოიშობა საზოგადოების შიგნით, შრომის დანაწილების შედეგად და საბოლოო ანგარიშით საზოგადოების ცხოვრებითაა განსაზღვრული. საზოგადოების ცხოვრებაა სწორედ ის „ზემდგომი“ ინსტანცია, რომელიც განსაზღვრავს მასწავლებლის დანიშნულებას — სწორედ საზოგადოების ცხოვრება და არა უბრალოდ ცალკეული ადამიანის კერძო მისწრაფება, მიზანი. ცალკეული ადამიანის მიზნები, მისწრაფებები, პოტენციები შეიძლება აღმოჩნდეს ამ „ზემოდან“ განსაზღვრული დანიშნულების შესატყვისი, მაგრამ შეიძლება არც აღმოჩნდეს ასეთი: ამ შემთხვევაში ადამიანს, როგორც წესი, სხვა ადამიანით ცვლიან.

ზემოთქმულის შუქზე ვიკითხოთ: რაშია ადამიანის დანიშნულება, რა მიზნის შესასრულებლადაა ის მოსული ამქვეყნად? რომელი ინსტანციითაა განსაზღვრული ადამიანის ეს ძირეული მიზანი, ამოცანა?

იმისათვის, რომ გავცეთ პასუხი ამ კითხვებზე, ჩვენ გვმართებს ზემოთ მოცემულ ანალიზს, კერძოდ. „დანიშნულების“ ფენომენის ანალიზს, დავუმატოთ იმ ფენომენის — ადამიანის — დახასიათება, რომლის დანიშნულებაზეცაა ლაპარაკი. სწორედ ადამიანის სპეციფიკის, სამყაროში ადამიანის თავისებური ადგილის დახასიათებას შეუძლია განსნას გზა ამ კითხვებზე პასუხის გასაცემად.

ადამიანს აქვს თავისი, მხოლოდ მისთვის კუთვნილი „ადგილი“ სამყაროს რთულ სტრუქტურაში. რას ნიშნავს ეს? რა „ადგილზეა“ აქ ლაპარაკი?

სავესებით ზედაპირული ხედვისთვისაც ცხადია, რომ სამყარო არ არის ერთგვაროვანი, ის შესდგება განსხვავებული არსებობის წესის შემცველი „არეებისაგან“, „რეგიონებისაგან“, რომლებიც შეიძლება წარმოვადგინოთ როგორც ერთი მთლიანი, „კონკრეტული“ სამყაროს განსხვავებული საფეხურები. ყველაზე ქვედა საფეხური წარმოდგენილია არაორგანული სამყაროს სახით. ცხადია, ადამიანის ადგილი ამ სამყაროში არ არის; ადამიანი არ არის ინერტული, უსიცოცხლო, თვითაქტივობას მოკლებული ნივთი.

ადამიანის ადგილს ვერ ვიპოვნით ვერც სამყაროს „მეორე სართულზე“ — მცენარეთა სამყაროში. მცენარე თვითაქტივობის უნარით დაჯილდოებულია, „თვითონ“ იზრდება და არა მატულობს, „თვითონ“ იკვებება, სუნთქავს, მრავლდება, მაგრამ ზედაპირული განხილვიდანაც ჩანს, რომ ადამიანი მეტია, ვიდრე მცენარე.

თვითაქტივობის, სიცოცხლის ხარისხი აშკარად მატულობს. მესამე საფეხურზე — ცხოველთა სამყაროში. ცხოველს, ზეენარისაგან განსხვავებით, აქვს სული, ფსიქიკა, „პრაქტიკული ინტელექტი“¹ კი.

ადამიანის ადგილი უფრო მაღლაა. ადამიანს აქვს ისეთი სპეციფიკური უნარი, ძალა, შესაძლებლობა, რომელიც მას სწორედ ამ მეოთხე საფეხურზე აყენებს — ეს ფაქტი გაცნობიერებული იყო უკვე ძველბერძნულ ფილოსოფიაში. ეს სპეციფიკური ძალა შეიძლება აღვნიშნოთ სიტყვით „გონი“: ადამიანი მხოლოდ ცოცხალი კი არ არის, მსგავსად მცენარისა, მხოლოდ სულის მქონე კი არ არის, მსგავსად ცხოველისა, არამედ გონითი არსებაა. გონი, ძალზე მოკლედ, შეიძლება დახასიათდეს როგორც უნარი საკუთარი თავის დავიწყებისა და ამ გზით საგანში ჩაძირვისა, როგორც უნარი სრული ტრანსცენდენციისა. ცხოველს არ ძალუძს თავი დააღწიოს თავის ვიტალურ მოთხოვნილებებს: სინამდვილე მისთვის სწორედ ამ მოთხოვნილებათა თარგზება გამოპყრილი. ადამიანს შეუძლია „დისტანცია დაიკვას“ საგნთან, განიხილოს საგანი „უანგაროდ“, მის თავი-თავადობაში, მის საგნობრიობაში. აი, ეს უნარი სარგებლიანობის თვალსაზრისის დაძლევისა და საგნის თავისთავადობაში ჩაძირვისა არის სწორედ გონი, არის ის, რაც ადამიანს ზღის ცხოველისაგან განსხვავებულ არსებად.

გონი არ უნდა გაუფიგვივოთ აზროვნებას, გონებას, ინტელექტს: არსებობენ გონითი ემოციური აქტებიც, „გონითი გრძნობებიც“ და მათი გონითობა სწორედ იმაში გამოიხატება, რომ ისინიც ეზარებიან იმას, რაც არის „თავად“ საგანი, ისინიც აღმოცენდებიან მაშინ, როდესაც სარგებლიანობა დაიწყებული.

მარქსი¹ გაუცხოების ფენომენის დახასიათებისას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს იმას, რომ შრომის პროცესში მუშა კი არ ავითარებს თავისუფლად თავის ფიზიკურ და გონით ენერგიას, არამედ ქანცს, აცლის თავის ფიზიკურ ბუნებას და ანგრევს თავის გონს². გონის, Geist-ის ნგრევა მარქსისტების ადამიანის ადამიანურობის განადგურების იგივეობრივია: სადაც გონითი კლებულობს, იქ ცხოველური მატულობს და პარჩიით. გატანჯული ადამიანი — გვეუბნება მარქსი — ვერ აღიქვამს ძალზე მშვენიერ სანახაობასაც კი³. ვერ აღიქვამს,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, М., 1956, с. 593.

² იქვე, გვ. 563.

³ იქვე, გვ. 594.

რადგან ამ შემთხვევაში გონი უმოქმედოა, მოქმედებს მხოლოდ სი-
ცოცხლე და სული.

გონითი აქტის ყველაზე მარტივი სახეა შემეცნება. ცხოველს,
ცხადია, აქვს ურთიერთობა სინამდვილესთან. ის მოიხმარს სინამდვი-
ლის საგნებს, მაგრამ აკეთებს ამას ძირითადად ინსტინქტების საფუ-
ძველზე. ცხოველი არ იმეცნებს საგნებს, შემეცნება, ამ სიტყვის
ზუსტი მნიშვნელობით, არც ესაჭიროება მას: თავის სასიცოცხლო, ვი-
ტალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების გზას ცხოველს ბუნე-
ბა კარნახობს, კარნახობენ ის ინსტინქტები, რომლებითაც უხეად
აჯილდოებს მას ბუნება.

საგნის არსებობაზე, რაობაზე მხოლოდ ადამიანი სეაძს
კითხვას — შემეცნების საგანი მხოლოდ ადამიანებისთვის არსებობს.
საგნის რაობის წვდომა — შემეცნება — რთული პროცესია და თა-
ვისი არსით ცნობიერებაში საგნის გაბატონებას ნიშ-
ნავს. ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ ეს გაბატონება საკუთარი ინ-
ტერესების დავიწყებას გულისხმობს: მე უნდა დავდუმდე, რათა სა-
განმა ილაპარაკოს. გონი შემეცნების პროცესში სწორედ ამ ფუნქცი-
ას ასრულებს — ის არის უნარი თავისი თავის დავიწყების გზით თა-
ვად საგანთან გზის გაკაფვისა, საგანთან შემეცნებითი პოზიციის და-
კავებისა, უნარი საგნის დაუინტერესებელი. უანგარო ჰერეტისა,
„თეორიისა“. რა თქმა უნდა. გონითი პოზიციის დაკავება საგნის მი-
მართ ჯერ კიდევ არ არის ჰემარიტების მიღწევის საკმაო პირობა,
მაგრამ ეს პოზიცია ჰემარიტების მიღწევის აუცილებელი პი-
რობაა.

იგივე შეიძლება ითქვას ესთეტიკური პოზიციის შესახებ. და-
უინტერესებელი, საკუთარი ვიტალობის განომრიცხველი ჰერეტის
გარეშე არ არსებობს ესთეტიკური საგანი, არ არსებობს მშვენიე-
რება. გონი ამ შემთხვევაში ესთეტიკურ ღირებულებასთან
მოსვლის საშუალებაა, „მეს“, როგორც ვიტალობის, დავიწყების, გადა-
ლახვის გზით მშვენიერების საუფლოში შესვლის გზაა. ესთეტიკურ
პოზიციაში მოქმედია არა მხოლოდ ინტელექტი, არამედ „მთლიანი
ადამიანი“, ადამიანის ემოციები, განცდები, მაგრამ ეს ვითარება სუ-
ლაც არ ეწინააღმდეგება სუბიექტში „საგნობრიობის“ გაბატონებას
— ესთეტიკურ პოზიციაში ემოცია საგნის ადეკვატური, შესატყვისი
უნდა იყოს.

ცხადია, გონი ბატონობს ადამიანის ცხოვრების ყველაზე მნიშვნე-
ლოვან სფეროშიც — ეთიკურში. უნდა ითქვას, რომ გონის მოქ-
მედებას ეთიკურ ცხოვრებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება,
რადგან ადამიანის ყოველგვარი მოქმედება საბოლოო ანგარიშით ეთი-
კურად უნდა გამართლდეს.

ეთიკური ცხოვრების სფეროში გონი ვლინდება, მაგალითად, როგორც სინდისი. ცხოველს კარნახობს მისი ვიტალობა, ადამიანს, როგორც გონით არსებას, კარნახობს სინდისი.

რა არის სინდისი?

ამ რთულ ფენომენს სხვადასხვაგვარად აღწერენ. ა. შისი ზოგიერთი დახასიათება: „ღვთაების ხმა ჩემში“, „შინაგანი მსაჯული“, „უმადლესი მსაჯული“, „ჩემში არსებული ღვთიური ნების ორგანო“. ყველა ამ დახასიათებაში კარგადაა მინიშნებული სინდისის ერთი არსებითი — საოცარი — ნიშანი — ის ჩემშია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, სჯის ჩემს საქციელს, რაღაც ისეთი კრიტერიუმებით, რომელიც აღარ არის მხოლოდ ჩემი. სინდისი ჩემი „ზე-მეა“, რომელიც ქცევის სწორ გზას მაჩვენებს, იწონებს ან გმობს ჩემს საქციელს, ამ გმობისას კი „სინდისის ქენჯნით“ მსჯის. მხოლოდ ვიტალობაზე მზრუნავ არსებას არასოდეს არ ექნებოდა „სინდისის ქენჯნა“, მას ექნებოდა მხოლოდ წუხილი იმის გამო, რომ მოიქცა თავისი ვიტალობის საზიანოდ. სინდისი განსჯაა საკუთარი თავისა არა ვიტალობის, ე. ი. სუბიექტის ფსიქოფიზიკურ ორგანიზაციაში ფესვგადგმული საზომებით, არამედ ობიექტური, საგნობრივი საზომებით.

რომელია ეს კრიტერიუმები?

შეიძლება რაიმე საქციელი ჩემი ვიტალობისათვის სასარგებლო იყოს, მაგრამ ამავე დროს მაინც არ იყოს გამართლებული, იყოს „ცუდი“, „ბოროტი“ და არა „კარგი“, „კეთილი“. „ბოროტება“ და „სიკეთე“, როგორც ჩანს, ვიტალობის მიღმა არსებული ინსტანციებია, ისეთი ინსტანციებია, რომლებთან წინააღმდეგობაშიც შეიძლება მოვიდეს ვიტალობა. ამგვარი კონფლიქტი ცხოველისათვის უცხოა.

სინდისი, როგორც თავისი თავის განსჯა, ყოველთვის მიმართავს ისეთ ინსტანციას, რომელიც ჩვენი ვიტალობის მიღმაა — ის მიმართავს ღირებულებების სამყაროს: ღირებულებათა ცნობიერების გარეშე საკუთარი თავის განსჯა, შეფასება შეუძლებელია. სწორედ ღირებულებების შუქზე ვსჯით ჩვენ ჩვენ თავს, როცა ეთიკური პოზიცია გვიკავია. სინდისი და, მაშასადამე, ეთიკური ქრება, როცა ამ მსაჯულის ადგილს იკავებს „ჩემი“, „ერთობ ჩემი“ ნება-სურვილი, ანდა თუნდაც მეორე ადამიანის — ჩემ მიერ გაღმერთებული დიქტატორის — გემოვნების მიხედვით ჩამოყალიბებული იმპერატივები.

ჩვენ ვხედავთ, რომ ეთიკური ცხოვრება — ისევე როგორც შემეცნებითი და ესთეტიკური აქტები — ეყრდნობა გონის უნარს, დავიწყოს საკუთარი თავი, მოახდინოს ტრანსცენდენცია — ამ უკანასკნელ შემთხვევაში, გავიდეს ეთიკური ღირებულებების სფეროში. ადამიანის ადგილი სამყაროში, ადამიანის სპეციფიკა სწორედ ისაა,

რომ მას — და მხოლოდ მას — ძალუძს გონის მეშვეობით დაივიწყოს თავი და მივიდეს თავად საგანთან, ეთიკურ „საგნებთან, საერთოდ, ღირებულებებთან, ღირებულებებთან, მისვლა კი ამავე დროს ადამიანის დანიშნულების ცხადყოფასაც ნიშნავს. გავარკვევით ეს საკითხი უფრო დაწვრილებით.

მ. ღირებულება, ჭერარსი, ადამიანის დანიშნულება

ჩვენ ვთქვით, რომ გონითი ცხოვრება ტრანსცენდირებას ნიშნავს. ღირებულების სფეროში ეს ტრანსცენდირება ნიშნავს გასვლას საკუთარი თავიდან და მისვლას, ვთქვათ, მშვენიერებასთან ან სიკეთესთან.

ახლა დგება კითხვა, რომელიც შეიძლება საბედისწერო აღმოჩნდეს ჩვენი პრობლემის გადაწყვეტისათვის: არის კი ეს გადასვლა თავად ღირებულების სფეროში მართლაც ქვეშარიტი გადასვლა? იქნება ღირებულება სხვა არაფერია, თუ არა ფსიქიკური ფენომენი, ფსიქიკური ყოფიერების თავისებური პროექცია? ასეთ შემთხვევაში „გადასვლა“ ილუზორული აღმოჩნდება: მე მივდივარ იმ ფენომენთან, რომლის ძირი ჩემს ფსიქოფიზიკურ ორგანიზაციაშია. ღირებულია ის, რაც სიამოვნებას მანიჭებს, ღირებულია ის, რაც მსურს, ღირებულია ის, რაც მომწონს — ამ დებულებებში, რომლებიც ერთი შეხედვით თითქოს ქვეშარიტებებს შეიცავენ, გამოხატულებას პოულობს მეტად სავალალო შედეგების მქონე თვალსაზრისი — სუბიექტივიზმი.

სავალალო კი ეს თვალსაზრისი იმიტომაა, რომ ღირებულების სფეროში სრულ რელატივიზმს ამკვიდრებს: ღირებულება თურმე მთლად სუბიექტურია დამოკიდებული. თქვენ მოგწონთ რუსთაველი ან შექსპირი, მე კი არ მომწონს; სამაგიეროდ მომწონს მწავესიუჟეტის დეტექტივი, რომელშიც მკვლელობაცაა და სექსიც. და რადგან ღირებულება მთლად ჩემს მოწონებაზეა დამოკიდებული, თქვენ არავითარი საფუძველი არა გაქვთ მეკამათოთ მე და მიმტყცოთ, რომ შექსპირის „ჰამლეტი“ უფრო მაღლა დგას, ვიდრე ჩემთვის ძვირფასი დეტექტივი. „ადამიანი არის საზომი ყველა ნივთისა-არსებულთა არსებობისა, არარსებულთა არარსებობისა“ — სოფისტ პროტაგორას ეს თეზისი, გადატანილი ღირებულების სფეროში, საფუძველს აცლის ღირებულების ობიექტურობას, იმის შესაძლებლობას, რომ ღირებულებით დებულებას ჰქონდეს საყოველთაო ხასიათი.

სუბიექტივისტური თვალსაზრისი იმ სფეროში, რომელსაც ეთიკა ეხება, თავისებური გამართლებაა ეგოიზმისა: ღირებულია მხოლოდ ის ქცევა, რომელსაც მოაქვს ჩემთვის სიამოვნება, სარგებლობა. რო-

მელიც სასურველია ჩემთვის. საბოლოო ანგარიშით ამგვარი ეგოიზმი ცინიზმსა და ნიჰილიზმს ბადებს.

ზოგჯერ ღირებულების ობიექტურობის დასაბუთების მიზნით ცდილობენ აჩვენონ, რომ სუბიექტი, რომლის „ქურაშიც“ ყალიბდება ღირებულება, არის არა ინდივიდი, არამედ რაღაც გარკვეული სოციალური ჯგუფი, საზოგადოების გარკვეული ფენა, კლასი, ანდა, ბოლოს ადამიანი როგორც გარკვეული გვარი:

ძნელი საჩვენებელი არ არის, რომ ამგვარი გზით სუბიექტივიზმისა და მასთან განუყრელად დაკავშირებული რელატივიზმის დაძლევა შეუძლებელია. დებულებაში „ადამიანი არის საზოგადოება ნიეთისა“ — „ადამიანი“ შეიძლება გვესმოდეს როგორც ინდივიდი, მაგრამ შეიძლება ამ ცნებაში ვგულისხმობდეთ ადამიანს როგორც გვარს. ორივე შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა სუბიექტივიზმი, ორივე შემთხვევაში საზოგადოების სუბიექტივიზმი. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ მეორე შემთხვევაში სუბიექტი უფრო ფართო მოცულობისაა.

ღირებულების ის თეორია, რომელიც ღირებულებას განიხილავს როგორც სუბიექტის (სულ ერთია ინდივიდი იქნება ეს სუბიექტი, თუ ადამიანის გვარი), ფსიქიკურ ყოფიერებას, ფსიქოლოგიზმის ნაირსახეობას წარმოადგენს.

რას უნდა ეწოდოს ფსიქოლოგიზმი?

ფსიქოლოგიზმი არის თვალსაზრისი, რომელსაც არ აფსიქიკური სინამდვილე დაჰყავს ფსიქიკურზე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ: ფსიქოლოგიზმი არის ფსიქიკურ სინამდვილედ გამოცხადება იმ სინამდვილისა, რომელიც თავისი არსებობის წესით არ არის ფსიქიკური.

რა ბადებს ფსიქოლოგიზმს?

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ფსიქოლოგიზმის მიზეზი თავისებური „სიბეცეა“, კერძოდ, „ონტოლოგიური სიბეცე“. ფსიქოლოგისტი, ფსიქიკური სინამდვილისაგან განსხვავებულ სინამდვილეზე გადასვლისას, ვერ ამჩნევს ამ გადასვლას, ვერ ამჩნევს, რომ ის უკვე სულ სხვა, ფსიქიკურისაგან განსხვავებულ, სფეროში შევიდა. ის ახალი სფეროს შესწავლისათვის იშველებს ფსიქიკურის სფეროში გამართლებულ ცნებებს, პრინციპებს, კანონებს. ამით კი ფსიქიკურისაგან განსხვავებული სფერო მახინჯდება, იცვლის სახეს: არაფსიქიკური ფსიქიკურად ცხადდება.

საქმის ვითარების ამგვარი დამახინჯების ღრმა კრიტიკულ ანალიზს იძლევა ჰუსერლი. თავის „ლოგიკურ გამოკვლევებში“ ის ძალზე ნათლად აჩვენებს ფსიქოლოგიზმის არაკანონიერებას ლოგიკის

სფეროში. გავიხსენოთ ერთი ადგილი ამ შრომიდან. საქმე ეხება წინააღმდეგობის კანონის ინტერპრეტაციას მილის მიერ.

როგორ ესმის მილს ეს კანონი?

ლოგიკური კანონები, მილის თანახმად, ფსიქიკურ ფაქტებს ეხებიან, წინააღმდეგობის კანონიც ფაქტს ეხება, კერძოდ ის ფაქტიურად ნანახის, ცდის განზოგადებაა. ჩვენ რაიმე გვწამს. ან არ გვწამს და ეს ორი გარემოება განორიცხავს ერთმანეთს: ასევე გამორიცხავენ ერთმანეთს სინათლე და სიბნელე, ხმაური და სიწყნარე, ტოლობა და უტოლობა, მოკლედ, ყოველი დადებითი მოვლენა და მისი უარყოფა. წინააღმდეგობის კანონი მილისათვის სწორედ ყველა ამ ფაქტის განზოგადებაა. წინააღმდეგობის კანონი მილს ესმის ასე: ადამიანს არ ძალუძს ორი ურთიერთგამომრიცხველი მსჯელობის აქტის შეთავსება ერთმანეთთან. წინააღმდეგობის კანონის მილისეულ ინტერპრეტაციას ჰუსერლი ასეთ სახეს აძლევს: „რწმენის ორ კონტრადიქტორულად საწინააღმდეგო აქტს არ შეუძლია თანაარსებობა“.

ახლა დავაკვირდეთ, რა შეცდომაა ამ ინტერპრეტაციაში.

ჯერ ერთი, სწორი არ არის მტკიცება იმის თაობაზე, რომ სუბიექტს არ შეუძლია ერთდროულად ჩათვალოს ჰემმარიტებად კონტრადიქტორულად საწინააღმდეგო დებულებანი: განა არ არსებობენ ადამიანები, რომლებიც სოფიზმებით მოტყუებულან, განა არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ სულიერად დაავადებული ადამიანი, რომელიც ორ საწინააღმდეგო მსჯელობას ჰემმარიტებად ჩათვლის?! მაშასადამე, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკური კანონი რომ ლაპარაკობდეს იმაზე, თუ რა შეუძლებელია და რა არ შეუძლებელია ადამიანებს, ეს კანონი არაზუსტი, უფრო მეტიც, ყალბი იქნებოდა. საქმე ისაა, რომ ეს კანონი ჰუსერლის თანახმად, სულაც არაფერს არ გვეუბნება იმის შესახებ, თუ რისი უნარი აქვს ადამიანს, თუ რა ძალუძს მას, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: ის არაფერს არ გვეუბნება ადამიანის ფსიქიკის თავისებურებაზე, ფსიქიკურზე საერთოდ. ეს კანონი ფსიქოლოგიური კი არ არის, არამედ ლოგიკური. მილი ვერ ამჩნევს ლოგიკური სფეროს თავისებურებას და ლოგიკურს ფსიქიკურს უიგივებს. სინამდვილეში წინააღმდეგობის კანონი ამტკიცებს არა იმას, რომ ადამიანის სულში ორი საწინააღმდეგო მსჯელობის თანაარსებობაა შეუძლებელი, არამედ სულ სხვა რაიმეს, კერძოდ იმას, რომ ორი კონტრადიქტორული მსჯელობა, ორი იდეალური შინაარსი არ შეიძლება ერთდროულად იყოს ჰემმარიტი. მე რომ ორი კონტრადიქტორული მსჯელობიდან ორთავე ჰემმარიტად ჩავთვალო, ორთავე მაინც არ იქნება ჰემმარიტი. როგორც ვხედავთ ლოგიკურ-იდეალური და ფსიქიკური

განზომილება სავსებით განსხვავებულია. წინააღმდეგობის კანონი ეხება ლოგიკურ-იდეალურ სფეროს, მკაცრი, ზუსტი და აპოდიქტურია. მილის შეცდომა ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ როგორც ფსიქოლოგიური კანონზომიერების, პრინციპის გადატანა არაფსიქოლოგიურ-ლოგიკურ-იდეალურ—სფეროში „ონტოლოგიური სიბეცის“ საფუძველზე. თავად ჰუსერლი ამ შეცდომას ასე ახასიათებს: „ორი სავწინააღმდეგო მსჯელობის ჭეშმარიტების შეუძლებლობის ადგილს იკავებს შესაბამისი მსჯელობის აქტთა რეალური თანაარსებობა“⁴. როგორც ვნახეთ რეალური, ფსიქიკური თანაარსობა ამგვარი მსჯელობებისა შესაძლებელია, ერთდროულად მათი ჭეშმარიტობა კი არა.

თუ ფსიქოლოგიაში ლოგიკაში ნიშნავს ფსიქოლოგიის არაკანონიერ შექრას ლოგიკურ-იდეალურის სფეროში, ფსიქოლოგიაში აქსიოლოგიაში ნიშნავს იგივე ექსპანსიას, მაგრამ ამჯერად — ღირებულების სფეროში.

აქსიოლოგიაში ფსიქოლოგისტური თვალსაზრისი გარკვეულ ფაქტიურ ვითარებას ეყრდნობა, — ვითარებას, რომელიც უეჭველია — მაგრამ მის არასწორ გაგებას იძლევა.

რა ვითარება გვაქვს ჩვენ მხედველობაში?

სავსებით უეჭველია, რომ სინამდვილის საგნებისა და მოვლენებისადმი ჩვენ შეიძლება გვემდებოდეს ორგვარი მიმართება. ჩვენ ხშირად გვინტერესებს მათი ფაქტობრივი, „ყოფიერებითი“ ასპექტი, მაგალითად, გვინტერესებს საგნის ესა თუ ის თვისება, მოვლენათა ჯგუფის კანონი, ნივთიერების შემადგენლობა და სხვ. ამ შემთხვევაში ჩვენი ყურადღება მთლიანად მიპყრობილია კითხვაზე: „როგორია საქმის ვითარება?“. „ჰეგელი არის „გონის ფენომენოლოგიის“ ავტორი“; „ილია ჭავჭავაძე დაიბადა ყვარელში“ — ეს და ამგვარი მსჯელობები აფიქსირებენ ფაქტებს და არ, შეიცავენ მითითებას იმის შესახებ, თუ როგორია ჩვენი პოზიციის ამ ფაქტების მიმართ — მოგვწონს ჩვენ ისინი თუ არა.

მეორე მხრივ, არსებობენ მსჯელობები, რომლებიც საქმის ვითარებას კი არ აფიქსირებენ, არამედ გამოხატავენ ჩვენი პოზიციისა საგნის მიმართ — სიმშაბათიას ან ანტიმშაბათიას, მოწონებას ან დაწუნებას. როცა მე ვამბობ, ბეთხოვენის მეცხრე სიმფონია შესანიშნავი ნაწარმოებიაო. ანდა ვამტკიცებ, ალბერტ შვაიცერი უკეთესობილესი პიროვნებააო, ცხადია, მე საქმის ვითარებას, ფაქტს კი არ აღვწერ, არამედ გარკვეულ ფენომენს ვაფასებ.

⁴ Э. Гуссерль, Логические исследования, 1909, с. 69.

ფსიქოლოგიზმი იწყება იქ, სადაც ამ უექველი საქმის კითარების თავისებური ინტერპრეტაცია ხდება. კერძოდ ფსიქოლოგისტი მიიჩნევს, რომ დადებითი ღირებულებაა ის, რაც ჩემთვის სასიამოვნოა, სასურველია, უარყოფითია, რაც ჩემთვის უსიამოვნოა, არასასურველია. ღირებულების წყაროდ აქ სუბიექტი ცხადდება, შეფასების ფსიქოლოგიურ აქტს ეძლევა გადამწყვეტი მნიშვნელობა.

სინამდვილეში „სასურველი“ და „ღირებულნი“, „სასიამოვნო“ და „ღირებულნი“ სულაც არ არის იგივეობრივი ცნებები. „სასურველი“ და „სასიამოვნო“ შეიძლება იყოს ისეთი რამ, რაც სულაც არ არის „ღირებული“. სიამოვნების, მოწონების ფსიქოლოგიური აქტი თავისთავად არ არის ის ფაქტორი, რომელიც აძლევს ძალას ღირებულებას. განა სამართლიანობა ღირებულება მხოლოდ იმიტომ, რომ მე მომწონს ის? განა შამაცობა ჩემი მისადმი სიმპათიის გამოა ძალის მქონე? სამართლიანობის ღირებულების საზრისის წვდომა აქედანვეს საპირისპირო მდგომარეობას: ღირებულებას კი არ ეძლევა ძალა ჩვენი მოწონებით, არამედ, პირიქით, ჩვენი მოწონება ხდება ძალმოსილი, როცა მასში ღირებულებას მოწონებულნი. ღირებულება, მაგალითად, სამართლიანობა, არც ფსიქიკური აქტია და არც ფსიქიკური აქტის პროექციაა, ის ფსიქიკურისაა განსხვავებულ—იდეალურ—სფეროს ეკუთვნის, ობიექტურია, აბსოლუტური მნიშვნელობისაა, საკუთარ თავში ძალის მქონეა. უმაღლესი ღირებულებები—ჩვენ არ ვეხებით აქ ე. წ. „ჰედონურ“ ღირებულებებს— ეკუთვნებიან არა ფსიქიკურ სფეროს, ანდა ისეთ სფეროს, რომელიც ფსიქიკურიდან არის ნაწარმოები, არამედ ფსიქიკურისაგან განსხვავებულს— იდეალურს.

ღირებულების ეს ობიექტურობა და იდეალურობა არ უნდა წარმოვიდგინოთ პლატონისეულ იდეათა სამყაროს თვისებათა მსგავსად. ღირებულებებს აზრი აქვთ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც არსებობენ გონითი არსებანი— ადამიანები: ღირებულების ღირებულება მიმართულია ადამიანისადმი. მიმართება ადამიანთან გამოიხატება გარკვეულ მოთხოვნაში, იმპერატივში: ღირებულება მოთხოვს თავისი თავის განხორციელებას. ადამიანი— მხოლოდ ადამიანი— არის ის არსება, რომელსაც ესმის ეს „ჭერარისის“ ზმა და ძალუძს განახორციელოს „ამქვეყნიური“, რეალური გახადოს ის, რაც მხოლოდ იდეალური მნიშვნელობის მქონეა.

ჩვენ ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი იმაზე, რომ დანიშნულების მქონე ყოველი არსების დანიშნულება, რადაც ამ არსებაზე მაღალი ინსტანციითაა განსაზღვრული. ახლა, ღირებულებისა და ჭერარისის დახასიათების შემდეგ, კარგად ჩანს, თუ რომელია ადამიანის დანიშ-

ნულების განმსაზღვრელი „ზემდგომი ინსტანცია“ — ესაა ჭერარსის ფორმით არსებული სამეფო ღირებულებებისა.

ღირებულება მოითხოვს განხორციელებას. ის მოითხოვს ჩვენგან, მოითხოვს და არა გვაიძულებს. აქ იკვეთება ადამიანის დანიშნულების არსი. ღირებულება გვიტოვებს თავისუფლებას, არჩევანის შესაძლებლობას. ღირებულების მოთხოვნა ჭერარსული აუცილებლობაა და არა ისეთი აუცილებლობა, რომელსაც ვერაერთარ შემთხვევაში ვერაიცილებთ თავიდან. სინდისის ხმა სწორედ ჭერარსის ხმაა. ის მოგვიწოდებს ღირებულების განხორციელებისა და დაცვისაკენ: გვაუბებს იმის გაკეთებას, რაც შეგვიძლია გავაკეთოთ მხოლოდ ჩვენ — ადამიანებს. მაგრამ ვალდებულება იმის ვალდებულებაა, რომ შესაძლებელია როგორც მისი შესრულება, ისევე მისი შეუსრულებლობა. ადამიანის დანიშნულებაა მის დიოს ღირებულებით განსაზღვრულ ჭერარსის ხმას: აძლდეს ვიტალობაზე, იცხოვროს ინტენსიური გონითი ცხოვრებით, ე. ი. იღწოდეს მაღალი ღირებულებების განხორციელება — დაცვისათვის, სამყაროში ლოგოსის, გონიერების დამკვიდრებისათვის.

ანზორ ბრეზაძე

ჰუმანიზაციის პროცესის როლი ადამიანის ფორმირებაში

შესავალი

გამოთქმებს: „ჰუმანიზმი“, „ჰუმანურობა“, „ჰუმანური“, „ჰუმანიზაცია“ ის ადამიანებიც ხმარობენ, რომელთაც შეიძლება ბევრი არაფერი გაეგებათ. ამ ტერმინთა ფილოსოფიურ არსში, მისი გენეზისსა თუ ისტორიაში. ასეთ გულუბრყვილო (ნაიერ) მიმართებას მეკუთრობას უწევს ტრადიციებში გამტკიცებული აზრი, ყოველდღიურობაში გავრცელებული შინაარსი. მოუხედავად ამ, არცთუ მეცნიერულად დასაბუთებულობისა, ზემოაღნიშნულ ცნებებში უმეტესად სწორი შინაარსია ნაგულისხმევი. ჰუმანიზმის, ე. წ. ფართო მნიშვნელობა შეიცავს ისეთ ფენომენებს, როგორცაა: კაცთმოყვარეობა, კეთილქმედობა, სხვისი სიყვარული და პატივისცემა, თანაგრძნობა... საერთოდ ადამიანურობა. ჩვენც ასეთი გაგება გვაკმაყოფილებს და გვინტერესებს, და კიდევ ის, რომ ჰუმანიზმი იცავს ადამიანის ღირსებას, მის თავისუფლებას: ზრუნავს პიროვნების ყოველმხრივი განვითარებისათვის და ისეთი გარემოს შექმნისათვის, სადაც შესაძლებელია ნამდვილ-ადამიანური ურთიერთობები, „სადაც კანონად ითვლება ადამიანის არსებობა“.

ჰუმანიზმი, ეს ფილოსოფიური კატეგორია, დიდად მიწიერი ფენომენია, იგი პრაქტიკაში შეღავნდება; მოქმედების პროცესი და მისი შედეგი საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ რომელიმე კაცის (ან საქმის) კაცთმოყვარეობასა და კაცთმოძულეობაზე. მისი ძირითადი ასპარეზი მე და შენის (ფართო გაგებით) ურთიერთმიმართებაა, მაგრამ იგი უფრო დიდ ასპარეზზეც გადის და სინამდვილის სხვა სფეროებსაც მოიცავს. ეხება ყველა იმ საგანს თუ მოვლენას, რასთანაც ურთიერთობა აქვს ადამიანს. და ეს იმიტომ, რომ პიროვნება არ არის თავის თავში ჩაკეტილი მონადა, მას კავშირი აქვს გარემოსთან, „უბიწო“ ბუნებასთან თუ ხელოვნურ სამყაროსთან, რომელთა მოვლენების ჰუმანიზაცია აუცილებელი საშუალებაა პირველადი მიზნის ადამიანის

— ჰუმანიზაციისათვის. ამ, ერთის შეხედვით, გარეგანი ინსტანციების გაკეთილშობილების გარეშე შეუძლებელია ადამიანის ნამდვილი არსებობა, დამკვიდრება რეალური თავისუფლებისა. ადამიანში წარმოდგენილი თავისუფლების სხვადასხვა მასშტაბი კი ჰუმანიზმის ძირითადი განმსაზღვრელი კრიტერიუმია, სოციალური გარემოს, ბუნების, ტექნიკის, შრომის... ჰუმანიზაციით და საკუთარი არსებიდან ეშმაკისაეული კერპების განდევნით ადამიანი ახდენს თავისი სულიერი სამყაროს გამდიდრება — ამალღებას. ამითვე მიიღწევა „დუალიზმის“ დაქლევა, ყოველგვარი გათიშვა-გაუცხოების ლიკვიდაცია.

ჰუმანიზმის დამკვიდრებისათვის აუცილებელია ბრძოლა თავისუფლებისათვის, თანასწორობისა და ავტონომიისათვის, ხალხის პოლიტიკური და კულტურული დონის ამალღებისათვის, ეროვნული თვითმყოფადობისათვის... მაგრამ ამასთანავე მისი პირველადი მოვალეობა იმ „დაბალი“ საფეხურის შენარჩუნებაა, რომელსაც სიცოცხლე ეწოდება. სიცოცხლეზე ზრუნვამ არ უნდა შელახოს ადამიანის ღირსება, არ უნდა წაშალოს ნამდვილ — ადამიანური ღირებულებები, არ უნდა დაამკვიდროს ისეთი სიცოცხლე „სიკვიდის რომ ჰვავს და უარესია“ (გალაკტიონი). მაგრამ ასეა თუ ისე, სიცოცხლის ჰუმანიზირების პირობა მისი (სიცოცხლის) უზრუნველყოფაა, გალამაზება იმისი შეიძლება, რაც არის, რასაც საფრთხე არ ემუქრება, რისი გაგრძელებააა გარანტირებული. სიცოცხლეს კი, ე. წ. ბიოლოგიური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება „აუცილებლად“. ეს მოთხოვნილებები დაბალ მოთხოვნილებად იწოდებიან, მაგრამ შათ უზარმაზარი მნიშვნელობა გააჩნიათ. „გაქირვებული და ზრუნვით აღსავსე კაცი“, რომელსაც ამ მდგომარეობის გამო არასოდეს სრულად არ განუცდია გონითი ინსტანციების დამატყვევებელი ძალა, სწორედ მაშინ ეზიარება მშვენიერებისა და სიკეთის სამეფოებს, როცა მას შექმნილი აქვს ისეთი პირობები, როცა იგი უფრო მაღალ ინსტანციებზე ფიქრობს, ვიდრე საკმელ-სასმელი და სხვა ამისი მსგავსი აუცილებლობანია. ჩვენ იმას კი არ ვამბობთ, რომ ეკონომიურად დაკმაყოფილებული ყოველი ადამიანი ანაგან ყოველთვის აუცილებლად უნდა ველოდოთ სულის სიფაქიზეს და დიდ იდეებს, არამედ ის, რომ მატერიალური ცხოვრების განსაზღვრული დონე (რა თქმა უნდა, უკეთესია სიუხვე) აუცილებელია გაადამიანებისათვის; ეს ის „რეალური პირობაა“, რომელიც ნიადაგს ამზადებს „ზევით სვლისათვის“. რომ არც მარტო ეკონომიური კეთილდღეობაა ჰუმანიზმის წყარო და არც მარტო სოციალური გარემოს საფუძვლები. ამას გვიდასტურებს, ერთი მხრივ, განვითარებული კაპიტალისტური ქვეყნების „ამა ქვეყნის ძლიერთა“ ყოფა (ყველაზე მეტი სიუხვე მეპატრონეს აქვს, მაგრამ მისი „ჰუმანიზმი“ სხვათა შრომის ექსპლოატაციაშია, თავი რომ დავანებოთ

სხვა ანტიადამიანურ და ამორალურ ფაქტებს) და, მეორე მხრივ, ჩვენ-ში ჯერ კიდევ შემორჩენილი ადამიანები, რომელთა ცხოვრებაც პირადი კეთილდღეობით, საზოგადოებასთან დაპირისპირებით და ეგოიზმით ამოიწურება. მატერიალური პირობების ზრდას თუ თან არ ახლავს სუბიექტის სულის ზრდა, ეს შეუსაბამობა გამოიწვევს ადამიანის გადაგვარებას — იგი დაემსგავსება გაუმძლარ ცხოველს; ხოლო მაშინ, თუ ასეთმა კაცმა ცოდნაც მიიღო, შეიძლება მოხდეს უარესი: კაცობრიობას მოევლინოს კარგად დანაყრებული და ჰკუთნო სავსე არსება (სხვათა შორის, ამ ცნებამ („ჰკვიანი კაცი“) ბოლო ხანს უარყოფითი მნიშვნელობაც შეიძინა. იგი ასახავს ისეთ ენერგიულ ადამიანს, რომლის მოქმედებაც მხოლოდ ხორცის აღზევებას ემსახურება. ასე წარმოდგენილი „ჰკვიანი კაცი“ პრაგმატიკა თავისი არსებით, მისი ჰუმანიზირიტება ეგოისტურია, რომელიც არც სხვადასხვა უბედურებათა გამოგონებაზე იტყვის უარს. ასეთი განათლებული და კვალიფიციური მუშაკი კარგად ნიღბავს თავის თავს და გარკვეულ ხანს შეცდომაში შეჰყავს ხალხი.

რეალური ბაზისის შეუსაბამო ფსიქოლოგიური სახის ზედნაშენ-თა „გასწორება“ არის თანდათანობითი პროცესი, წინააღმდეგობათა დაძლევა, აღზრდა და თვითაღზრდა, საკუთარი სულიერი სამყაროს მოწესრიგება, თვითდანიშნულების განსჯა, მაღალ ღირებულებასთან ზიარება და ღირებულებათა რეალიზაცია. ასე მიემართება გაადამიანების (ჰომინიზაცია) და გაკეთილშობილების (ჰუმანიზაცია) გზა. ამასთან ისიც აღსანიშნავია, რომ მარქსისტული ჰუმანიზმი, რომლის ძირითადი მეთოდი შეგნებულობა და დიდაქტიკაა, მაშინ, როცა დარწმუნებულობას არ ემორჩილება რომელიმე ინდივიდი, მის მიმართ ძალადობასაც ამართლებს. ჰომინიზაცია და ჰუმანიზაცია ეს არის ერთიანი ორი მხარე, რომლის არსიც ნაწილობრივ ადამიანის გამთლიანებაში მდგომარეობს. ჰომინიზაციისათვის შეიძლება საკმარისი იყოს ცოდნის შექმნა და ამით ცხოველთა სამყაროზე ამალღება, მაგრამ მართო ცოდნა, თუ არ მოხდა მისი ჰუმანიზირება, შექმნის მოაზროვნე (ცუდად მოაზროვნე) არსებას და არა უნივერსალურ, ნამდვილ პიროვნებას.

ადამიანი ცხოვრობს ბუნებაში, ბუნება აუცილებელი პირობაა ადამიანის არსებობისათვის, მისი ცხოვრების კეთილდღეობისათვის. სინამდვილეში ისე უნდა იყოს, რომ ადამიანი მოწიწებით უნდა ეპყრობოდეს თავის მშობელს, მარჩენალსა და ესთეტიკური სიამოვნების მომნიჭებელ ინსტანციას, მაგრამ ხშირად უძღვებ შვილს ავიწყდება მშობლის წვლილი და მას დაუღვერად ეპყრობა, უგულვებელყოფს ბუნ-

ნების მოთხოვნები, მასთან თანასწორ „დილოვს“ და არ უწყის, რომ ყოველივე ეს, საბოლოოდ, თვითუარყოფას მოასწავებს. ბუნების შემწყნარებლობას და დუმისლ თავისი საჭიღარი გააჩნია, რომლის დარღვევის შემდეგ იწყება გაფრთხილება და შურისგება. ეკოლოგიური კრიზისის პრობლემა, რომელიც კაცობრიობის ყოფნა-არყოფნას განსაზღვრავს, გლობალური ხასიათისაა და იგი სახელმწიფოთა ზრუნვის რანგშია აყვანილი. თუ წინათ კანონი უმეტესად ადამიანთა მიერ ერთმანეთისადმი მტრულ გამოქვლავებას სჯიდა, ახლა ბუნებასაც იცავს და მკაცრად განიკითხავს მისდამი მტრულ განწყობილებას. სახელმწიფოთა შორის მშვიდობიანი თანაარსებობის საკითხზე არანაკლები მნიშვნელობისაა ადამიანისა და ბუნების მშვიდობიანი თანაარსებობის მოგვარება. ამ გადაუღებელი საქმის შესრულება თითოეული ჩვენთაგანის „გამოფხიზლებას“ და პასუხისმგებლობის ამაღლებას მოითხოვს.

არასოდეს ადამიანი ისე ამაღლებული არ ყოფილა (გონებრივად და ფიზიკურად, ცოდნის მარაგითა და ძალით), როგორც დღესაა, მაგრამ არც არასოდეს ისეთი საფრთხის ქვეშ მდგარა, როგორც დღეს. მას გადაულახავ ზღუდედ და მტრულ ძალად წინ დაუდგა მის მიერ შექმნილი ბევრი საგანი. მაგრამ აქ ყველას გადაჰარბა ატომურმა (ბირთვულმა) იარაღმა. რომელსაც შეუძლია დროის სულ მცირე მონაკვეთში ლგავოს პირსაგან მიწისა მთელი კაცობრიობა, გააქროს საუკუნეებში ნაგები ცივილიზაცია და კულტურა. აქ არც ის შეგონება და მოწოდება გვაიმედებს, რომ „არ უნდა ემორჩილებოდეთ საკუთარი გონებისა და შრომის შედეგს“, და არც ის, რომ „მერე რა მოხდა, ყველა თანაბარ მდგომარეობაშია და ყველას ერთი ხვედრი ელის“. ზოგადობა და ყოვლადობა არ აქრობს ინდივიდუალურ ფიქრს. ადამიანი მის ყველაზე ბუნებრივ მდგომარეობას—სიბერით სიკვდილსაც ვერ შეეგუა, იმედი გვარში გადასულ უკვდავებას დაუკავშირა და რა უნდა ქნას მან დღეს, როცა ამ გვარის ყოველ წარმომადგენელს გაქრობა ემუქრება?¹ თითოეული ადამიანი თავის თავს კაცობრიობის შენაღვენელ ნაწილად მიიჩნევს და ამის გამო მისი ზრუნვა ორმაგდება: იგი ფიქრობს თავის თავზე და ამასთან განიცდის სხვათა ბედს. დამოკლეს ასალი მახვილის საფრთხით მოკვრილ შიშსა და ძრწოლვას ვერა დააკლო რა ვერც ცხოვრების მექანიკურმა რიტმმა და

¹ მეცნიერულმა პროგნოზებმა (1983 წ. საბჭოთა კავშირისა და აშშ ელექტრონულ-გამომთვლელმა მანქანებმა, რომლებიც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მუშაობდნენ, გამოიანგარიშეს და გუაუწყეს ბირთვული აფეთქების შედეგი — იდენტური დასკვნები, რომელთა გაცნობის კვლად ჩვენს წინაშე წარმოსდგება მთლიანად გაპარტახებული და გაუკაცრიელებელი „ანტისამყარო“), დაგვანახა კაცობრიობის ბედი, რითაც მოგვიწოდა ღირებულებათა გადაფასებისაკენ.

თავბრუნდამხვევმა გასართობებმა და ორგიებმა, თუ სხვა უამრავ პრობ-
ლემაზე ზრუნვამ. თუნდაც დროის იმ მცირე მონაკვეთში, როცა სა-
ზოგადოებაში „ჩაძირული“ კაცი მარტო რჩება თავის თავთან, იგი
აცნობიერებს არსებული მდგომარეობის სიავ-კარგეს და იწყებს
ფიქრს მისივე არსებობის შესახებ. ასეთ დაძაბულ სიტუაციაში მორწ-
მუნე ღმერთს „გამოიძახებდა“ და მას მიენდობოდა ახლა კი ურწმუნ-
ოების (და თვით მორწმუნეთა გაბზარული რწმენის) ეპოქაში
ერთადერთ მსხნელად კეთილი ნება და ჰუმანიზმია დარჩენილი. მა-
გრამ არა სიტყვით დაპირებები და ხანმოკლე იმედები. არამედ მოქ-
მედება რეალურად და პრაქტიკულად. იარაღის ჰუმანიზაციის საშუა-
ლება მისი მთლიანი მოსპობაა. ამ დიდი მისიის განხორციელებისა-
თვის ზრუნავენ რეალურად მოაზროვნე კეთილი ნების ადამიანები —
საბჭოთა ხალხი, მისი ხელმძღვანელები.

ცხოვრებამ აუცილებლობით მოიტანა ტექნიკისა და მეცნიერების
განვითარება, შეიქმნა პირობები მათი დაუბრკოლებელი და სწრაფი
წინსვლისათვის. ეს, ბუნებრივი, საჭირო და თავიანთი არსით ჰუმანი-
ტური პროცესია, მაგრამ განსაზღვრულ ვითარებაში, სოციალური გა-
რემოსა თუ პირადი ინციატივების წყალობით შესაძლებელია მან სა-
ვალალო შედეგი მოიტანოს: შეიქმნას ტექნიკით გამოწვეული გაუცხო-
ება და ქვეყანას დაეპატრონონ ჰომო ფაბერიები. ამასთან დაკავში-
რებით დგება აუცილებლობა ტექნიკის ჰუმანიზაციის და ამით იმ არ-
სების ჰუმანიზაციისა, ვისთვისაცაა გამოზნული მეცნიერების ყოვე-
ლი აღმოჩენა თუ ტექნიკური პროგრესი. ეს ურთიერთზემოქმედი
პროცესია და საკითხი კულტურისა და ცივილიზაციის რაობის სწორ
შემეცნებას, მათი განსხვავებულობის დადგენას და ცივილიზაციის
კულტურის ნიშნებით გამაგრებას და გაკეთილშობილებას უკავშირ-
დება.

ადამიანის წარმოსობა და შექმნა (გარკვეული აზრით), მისი ქმნა-
დობა და მასში ადამიანურობის ზრდა განსაზღვრულია ერთი და იგივე
ფაქტორით — შრომით. ჰუმანიზაციისათვის გადანიჭვეტი მნიშვნელობა
აქვს სწორედ შრომისათვის ადამიანური ნიშნების მიწერას, მის ამაღ-
ლებას, მშრომელისათვის ღირსებაშიმნიჭებელ საქმიანობად მის გადაქ-
ცევას. შრომის ჰუმანიზირება, როგორც საფუძველი ადამიანის რენე-
სანსისა, ნიშნავს მექანიზმის დაძლევას და შემოქმედებითობის აღიარე-
ბას. ამ საქმის შესრულება პირდაპირ კავშირშია სოციალური გარემოს
გარდაქმნა-განორმალურება-გაადამიანებასთან. მაგრამ ვინ არის ის,
ვინც სახეს უცვლის შრომას? ვინც აადამიანებს მას? რა თქმა უნდა,
ადამიანი! მხოლოდ ის ადამიანია, ვინც ხედავს ნორმალურს (იმას,
თუ როგორი უნდა იყოს შრომა თავის იდეის შესაბამისად) ვინც შე-

უგუებლობით ხასიათდება და თავად მიისწრაფვის შემოქმედებისაკენ.

შემოქმედება სპეციფიკური ნიშანია ადამიანის ნამდვილი, ანუ ნორმალური არსებობისათვის. შემოქმედებითობა-აი, ძირითადი უპირატესობა, რითაც ადამიანი უპირისპირდება ყველა სხვა არსებულს, აგრეთვე ადამიანის ისეთ ტიპსაც, რომელიც გაუცხოებულია, და რის ძალითაც იგი ეჯობრება ღმერთს (როგორც ეს წარმოდგენილია თეოლოგიაში) და ბუნებას. შემოქმედება აუცილებელ კავშირშია თავისუფლებასთან. თავისუფლებაა ის, რაც არ ასცენებს ადამიანს, რაც იწვევს მის ქმნადობას და რაც საფუძველს წარმოადგენს შემოქმედებისათვის. აქედან გამომდინარე-ადამიანის ჰუმანიზაციისათვის გადაწყვეტი როლი ენიჭება თავისუფლებას, შემოქმედებას; საზოგადოების არსებობის (ჰუმანიტურია თუ ანტიჰუმანიტური) განმსაზღვრელია მისი (საზოგადოების, სოციალური წყობის) მიმართება ადამიანისადმი. ეს უკანასკნელი მისთვის არის თუ არა უმაღლესი ღირებულება, ცნობს თუ არა პიროვნების ინდივიდუალურ ღირსებას, აძლევს თუ არა საშუალებას თავისუფლად გაშალოს არსებითი ძალები და შემოქმედებითად გამოამჟღავნოს შესაძლებლობები.

რას გვეუბნება ისტორია ზემოთ აღნიშნულის გათვალისწინებით?

როგორაა წარმოდგენილი სხვადასხვა ეპოქებში ადამიანის ღირებულება, მისი თავისთავადობა, განსხვავება სხვა არსებულისაგან?

საკითხი: „ჰუმანიზმისა და თავისუფლების ისტორია“ კვლევის ცალკე თემაა, მრავალისმომცველი და რთული. ჩვენ აქ ამის შესახებ მოკლედ აღვნიშნავთ; ისიც ყურადსაღებია, რომ თვით ერთ ეპოქაშიც (და განსაზღვრულ მიმართულებაშიც) კი განსხვავებულადაა წარმოდგენილი ადამიანის სურათი; ეს კიდევ ცალკე სირთულეა, მაგრამ ჩვენ საქმეს იმით ვიიოლებთ, რომ ვიყენებთ უზოგადესის ცნებას (ანუ განხილვის ასეთ ხერხებს): ერთ ისტორიულ მონაკვეთში მოვაქცევთ იმ შეხედულებებს, რომლებიც ეპოქის სულით საზრდოობენ და ძირითადად წარმოადგენენ ამ დროისათვის.

I.

ჰუმანიზმის აღმოცენების სოციალურ ჰაფუძვლად მიჩნეულია კლასობრივი ბრძოლა ფეოდალურ — კლერიკალური ექსპლოატაციის წინააღმდეგ². მართლაც ჰუმანიზმის იდეით მიმდინარეობდა ეს პრო-

² ასე წარმოადგენს საქმის ვითარებას ფილოსოფიური ენციკლოპედია. იხ. Философская энциклопедия, 1960, т. I, გვ. 412.

ტესტი, მაგრამ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ჰუმანიზმის დამამკვიდრებლად შეიძლება ჩავთვალოთ, გარკვეული აზრით, ყოველი ბრძოლა, რომელიც მიმართულია დამონების წინააღმდეგ, რომელიც მიზნად ისახავს ადამიანური უფლებების დამკვიდრებას. ჰუმანიზმის საფუძველს წარმოადგენს სამართლიანი ბრძოლა თავისუფლებისათვის. ჰუმანიზმი არსებობს დიდი ხნიდან მოკიდებული და არა მარტო ევროპაში, არამედ ყველგან, სადაც ლაპარაკია ადამიანურობაზე, სადაც ადამიანებს შეგნებული აქვთ თავისუფლების სიტკბო. ასეთია რომელიმე რელიგიის გალაშქრება სხვა, მასზე უფრო რეაქციული რელიგიის წინააღმდეგ. ასეთივეა, საერთოდ, რელიგიისა და დოგმატიზმის უარყოფა; უარყოფა და თან მათ მიერ შემოთავაზებული ღირებულებების ადგილას ახალი იდეების დამკვიდრება. ისიც აღსანიშნავია, რომ რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლა იმ საზოგადოების წინააღმდეგ ბრძოლაცაა, რომლის საფუძველზედაცაა აღმოცენებული ესა თუ ის რელიგია და რომელიც იცავს მის უფლებებს (VIII—XII სს. ჩიხეთში ბუღიზმის მისტიკური ნირვანისა და დაოსიზმის წინააღმდეგ გალაშქრება, რომელიც „ადამიანურობის“ („უენ“) იდეით წარმოებდა, ამჯერდროს იყო ფეოდალიზმის უგულებელყოფა). ათეიზმი თეორიული ჰუმანიზმის დამკვიდრებაა³.

ევროპული აზროვნებისათვის ფილოსოფიის დასაწყისად ანტიკური სამყარო ითვლება. აქ ადამიანი სვამს კითხვას იმის შესახებ, რაც მის გარეთ და მის ზემოთ იგულისხმება და არც საკუთარ თავს იციწყებს („შეიცან თავი შენი“). ფილოსოფიური შემეცნება ვარაუდობს, რომ ყოველი მიწიერი, აქაური მიმდინარეობს ზეციურის წყალობით; უმაღლესი პრინციპი წარმართავს ქვეყნიერების პრინციპს. ადამიანი, რომელიც აქამდე მოვიდა: ფილოსოფიური კითხვაც დაესვა და გარკვეული პასუხიც გასცა მას, რა თქმა უნდა, აქტიური არსებობა. მაგრამ მისი ეს თვისება მყისვე იზღუდება, როცა გაცნობიერდება თეორიული კითხვა — პასუხის საბოლოო მიზანი: სხვა რაღა უნდა ადამიანს? იგი უნდა დასჭერდეს უმაღლესის „განკარგულებებს“, ეზიაროს თეორიულ შედეგს და დაემორჩილოს theion-ის პრინციპებს (ბერძნული ფილოსოფიის ეს ტენდენცია უკვალოდ არ დაკარგულა. მან დაიმორჩილა ბევრი შემდეგი დროის მოაზროვნე. საკმარისია დავასახელოთ ჰეგელი, რომლის მიხედვითაც ადამიანი თავისუფალი ხდება მაშინ, როცა ყოველ მოვლენას, დადებითსაც და უარყოფითსაც აბსოლუტის გამოვლენად თვლის და, ამდენად, გამართლებულად მიიჩნევს).

მიუხედავად ყოველივე ამისა, ბერძნულ კულტურას დიდი დამ-

³ „... ათენიზმ в качестве сннятия бога, ознапает становление теоретического гуманизма“—К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, гл. 169.

სახურებაც აქვს, სწორედ აქ მოხდა ადგილთა გადაცვალბა — ფილო-
ლოგიური აზრის აქცენტი ბუნებიდან მიემართა ადამიანს. მან აღმო-
აჩინა ადამიანი მისი შემოქმედებითი ძალებით, მოითხოვა პიროვნული
თავისუფლებისა და ინდივიდუალური ბედნიერების დაცვა. პიროვნული
გონის მიერ წაშორებულ უდიდეს კითხვებზე პირველად იქნა გაცემული
თეორიული პასუხები და ამ პასუხებში იგრძნობოდა ჰუმანიზმის იდე-
ების ჩანასახები (ლოგოსი — ეს არის ჰუმანიტური პრინციპი არა-
მარტო გარეგანი, არამედ ადამიანის შინაგანი სამყაროს შემეცნებისა)⁴.

მონათმფლობელობაში წარმოშობილი ანტიკური, ბერძნულ-რო-
მაული ჰუმანიზმი ცალმხრივი სახისაა. გაბატონებული იდეოლოგია და
მმართველი კლასი სრულყოფილ ადამიანებად არ მიიჩნევენ იმათ,
ვინც აწარმოებს დოვლათს. ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი ძველ ბერ-
ძენთა და რომაელთა გადაგარებისა ისიცაა, რომ ამ ქვეყნებში სამარ-
ცხვინოდ ითვლებოდა მწარმოებელი საქმიანობა. შრომისადმი ასეთმა
ნეგატივმა მიმართებამ თავისი შედეგი გამოიღო:

თეორიულად ჩამოყალიბებული ანტიკური სამყაროს ჰუმანიტუ-
რი იდეა, მიუხედავად ევროპული კულტურისათვის მისი მნიშვნელო-
ბისა, არაა სრულყოფილი: ჰუმანიზმი და ჰუმანიზაცია რჩეულთა მი-
მართ ხორციელდება მხოლოდ. რა ჰუმანიზმზე შეიძლება ლაპარაკი
იმ საზოგადოებაში, სადაც ერთეულთა თავისუფლებასა და ბედნიერე-
ბას ეწირება მრავალთა ღირსება, თავისუფლება და თვით სიცოცხლე.
განა შეიძლება იმ საზოგადოებას ჰუმანიტური ეუწოდოთ, რომელიც
ტყბება გლადიატორთა სისხლით? განა ვინმეს აქვს უფლება იმისა,
რომ სხვა ადამიანი გამოიყენოს საშუალებად, შეიწიროს სხვისი სი-
ცოცხლე? ქეშმარიტი ჰუმანიზმი, ე. წ. რჩეულთა ხვედრი კი არაა, არა-
მედ ყველასი, მიუხედავად მათი წარმოშობისა თუ სოციალური მდგო-
მარეობისა. ანტაგონისტური საზოგადოების ჰუმანიზმი (მხედველო-
ბაში მაქვს კლასობრივი ფორმაციის სამივე საფეხური) არ შეიძლება
იყოს უნაკლო. მიმზიდველი თეორია მყისვე კარგავს თავის ღირებუ-
ლებას, როცა პრაქტიკით არ მოწმდება. ეს ისეთი საკითხია, რომელიც
ადამიანს ეხება და აუცილებლად რეალურ ადამიანს, რომელიც გან-
საზღვრულ სივრცეში და დროში არსებობს. რეალური ჰუმანიზმი თე-
ორიის პრაქტიკაში (ცხოვრებაში) რეალურ განხორციელებას გულია-
ხმობს.

საკაცობრიო აზრის განვითარების გზაზე ადამიანის წარმოდგენის
თავისებურ მოდელს წარმოადგენს ქრისტიანობა. ამ რელიგიური მიმ-
დინარეობის ჰუმანიზმის არსის შესახებ საკმაოდ მდიდარია მეცნი-

⁴ Проблемы гуманизма в марксистско-ленинской философии, 1975, гл. 185.

ერული ლიტერატურა და ამიტომ მასზე დაწვრთებით შეჩერება არ მიგვაჩნია საჭიროდ. ჩვენ ამ შემთხვევაში მხოლოდ ის გვაინტერესებს, თუ რა ადგილი შესთავაზა ქრისტიანობამ ადამიანს. აღიარებულია ის შეხედულება, რომ ქრისტიანობამ გარკვეული როლი შეასრულა ადამიანის გაზრდის საქმეში. ამ მოძღვრებამ ქრისტიანების შემოტანით ადამიანი პრინციპულად გამოყო ყველა სხვა არსებულისაგან, მას განსაკუთრებული ადგილი მიანიჭა კოსმოსის მთლიანობაში, აღიარა რა ადამიანი პიროვნულ-ისტორიულ პერსონად, დააყენა ღმერთის პირისპირ, თვით მასშივე შეამჩნია ღვთიური საწყისები და მისცა რელატიური თავისუფლება და უნარი თვითდადგინებისა. ადამიანი ერთგვარი შუამავალია ზეცასა და მიწას შორის, მას შეუძლია ამაღლდეს ზევით, იხილოს შემოქმედი და გახდეს მისი მონაწილე. ადამიანში განხორციელებულია არა მარტო ნატურალური, არამედ ღვთაებრივიც. მიუხედავად ადამიანის ასეთი წარმოდგენისა, იგი მაინც ფრთაშეკვეცილი არსებაა, გარკვეულწილად ემორჩილება ღმერთის ნებას და ამიტომ თვითობასა და თავისუფლებასაა მოკლებული. თავისუფლებას მართლაც აქვს რელატურობის ნიშნები, მაგრამ მისი ეს შეზღუდულობა გამოწვეულია თავისუფლების „კალპოტში“ მოქცევი ფენომენით — პასუხისმგებლობით და მოვალეობით და არა ღვთაებრივი ნებით.

კულტურის ისტორიკოსთა უმრავლესობის მიხედვით, ქრისტიანულმა ჰუმანიზმმა სრულყოფას მიღწია შუა საუკუნეებში და იგი იქცა საბაზო ჰუმანიზმად. ეს ხანა ახდენს ანტიკურობისა და ქრისტიანობის ძირითადი ღირებულებების სინთეზს და ადამიანს (გონით არსებას) განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს ყოფიერების მთლიანობაში. თუმცა კი ადამიანი მაინც ობიექტურ, ზოგადწესრიგისეულ პირობებს ექვემდებარება. შუა საუკუნეების ძირითადი ცნება — ordo (მწყრივი, რიგი) საერთო წესრიგისა და ინდივიდუალური ერთჯერადობის ერთიანობაში მდგომარეობს. ასეთ პირობებში ადამიანში ხან თავისუფლებაა წინ წამოწეული, ხან კი კანონს დაქვემდებარებულობა (ეს კარგად ჩანს თომისტურ და ავგუსტურ მიმართულებათა დაპირისპირებაში). მიმდინარეობა, რომელიც ადამიანს ღიდად აფასებს და თან ყველა სხვა არსებულთა მსგავსად ჩართავს მას გარეგან წესრიგში და დაუმორჩილებს მის ძალას, ადამიანს ართმევს თვითშემოქმედების უნარს. მაშინ, როცა შეგნებული და გაცნობიერებული არაა დაპირისპირება წინასწარდადგენილი წესრიგისადმი, აზრი ეკარგება პიროვნების თავისთავადობაზე ლაპარაკს.

ჰუმანიზმის (და საერთოდ ადამიანის) ისტორიაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება აღორძინებას (და რეფორმაციას). აქ ადამი-

ანმა გააცნობიერა თავისი ღირსება, დაიწყო საკუთარი სიცოცხლის დამორჩილება და თვითგამორკვევა და თვითჩამოყალიბება. როგორც მას უწოდებენ — „სამყაროსა და ადამიანის აღმოჩენის ეპოქას“ — მიზნად დაისახა მთვლემარე არსების გამოვლიძება, ძლიერი ადამიანის და ადამიანის სიძლიერის გამომწვეურება. რენესანსის ჰუმანიზმი ეს არის აღორძინება, როგორც ძველი ჰუმანიზმისა — თეოლოგიისა და სქოლასტიკის წინააღმდეგ, ასევე აღორძინება და აპოთეოზი ადამიანისა, რომელსაც შეგნებული აქვს, რომ მისი აზრისა და ქცევის რეალიზებით შეიძლება გაიზომოს მისივე ღირებულება. ღირებულებების დამდგენი და კრიტერიუმი მრწებიერი მასშტაბებია, ასევე ერთადერთი რეალური ადგილი მისი ბედნიერებისა და უბედურებისა აქაურობაა, დედამიწაა და არა აზარსებული ზეციური სამყარო. რენესანსის ადამიანი პროტესტს გამოთქვამს ინდივიდუალობის, უნიკალობის შეზღუდვის წინააღმდეგ, იმის მიმართ, რომ მისი ერთჯერადობა დაემორჩილოს ზოგად წესრიგს და ნორმებს. ცალკეული კაცი შეიცნობს თავის შესაძლებლობებს, რწმუნდება საკუთარი შემოქმედებითი ძალების არსებობაში და ცდილობს დააფუძნოს ავტონომია, უპირისპირდება პერსონალურ ღმერთს. აგრეთვე საერთო წესრიგს და პრინციპებს. ადამიანს (ღმერთის მიერ შექმნილ არსებას) მისმა მშობელმა დაუტოვა უზარმაზარი ჯილდო: იყოს ბატონ-პატრონი საკუთარი ყოფიერებისა, არსებობდეს ისე, როგორც ეს მას სურს. „ზევით“ ამაღლება და „ქვევით“ დაშვებაც თვით ინდივიდის ნებაზე და შესაძლებლობაზე დამოკიდებული (ასე წარმოადგენს ადამიანს ჰიკო დელა მირანდოლა)⁵. ჰუმანიზმის კუთვნილი კატეგორია — „კეთილშობილება“ — რენესანსში შთამომავლობით გადმოცემულ უპირატესობას კი არ წარმოადგენს, არამედ თვით ადამიანის მიერ არის მოპოვებული. აღორძინების პერიოდიდან მოკიდებული ჰუმანიტურ იდეებში ბატონობდა ორი ტენდენცია. მართალია, ისტორიის მსვლელობისას ბევრჯერ გაერთიანებულან ისინი, მაგრამ მაინც შეიძლება ლაპარაკი ორ ძირითად მიმართულებაზე. პირველის გამომხატველია XVII—XVIII ს. პროგრესული ბურჟუაზიული მოაზროვნეები, მეორისა კი სახალხო — განმათავისუფლებელი მოძრაობები და უტოპიური სოციალიზმი.

ბურჟუაზიული ჰუმანიზმის წარმომადგენელთა ყურადღება მიპყრობილია სოციალური ცხოვრების პრობლემებისადმი. ისინი ადგენენ სამართლიანი საზოგადოებრივი წყობილებების გეგმას, რათა ადამიანმა, რომელსაც ისინი საზოგადოებრივ არსებად თვლიან, კეთილდღე-

⁵ История эстетики, 1969. т. I, гл. 507.

ობა მოიპოვოს. თითქოსდა თეორიას არა უშავს რა, საზოგადოებასაც ყურადღება ექცევა და ადამიანსაც. საზოგადოების გაუმჯობესებოთ ადამიანის გაუმჯობესება და ჰუმანიზაცია უნდა მოხდეს, მაგრამ აქაც თავი იჩინა საერთოდ მარქსამდელი ანთროპოლოგიისა თუ ჰუმანიზმისათვის დამახასიათებელმა უკმარისმა ნიშნებმა, რაც, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის აბსტრაქტულ გაგებაში და წარმოდგენაში გამოიხატება. ასეთი ჰუმანიზმის მატერიალურ საფუძვლად მიჩნეულია კერძო საკუთრება, ზნეობრივ სუბსტრატად ინდივიდუალიზმი და „გონიერი ეგოიზმი“, იდეალს კი ბუნებისაგან თანაბარუფლებამიჩიქებული ერთეული არსებების „ბუნებრივი ბუნების“ თავისუფალი განვითარება წარმოადგენს. ლოზუნგი პიროვნების თავისუფლებაზე და მისი „ბუნებრივი მდგომარეობის“ დაუბრკოლებელ განვითარებაზე ბურჟუას იჯითნებურ, ანტისაზოგადოებრივ და ანტიხალხურ ინტერესთა დაკმაყოფილებას ემსახურებოდა. ეს კარგად დაინახეს ბურჟუაზიული ჰუმანიზმის საუკეთესო წარმომადგენლებმა, და დაიწყეს ახალი „რეცეპტების“ შექმნა, რათა გადაერჩინათ პიროვნება, შეერიგებინათ საზოგადოებრივი და პირადი ინტერესები. ფრანგი მატერიალისტი ჰელვეციუსი თავისუფალი ინდივიდებისა და საზოგადოების წინააღმდეგობის გადასალახავად წამოაყენებს პირადი ინტერესების სწორად გაგების მოთხოვნას, ლესინგი გამოსაჯალს დისციპლინასა და თვითფლობაში ხედავს, დიდრო ვნებების გონებაზე დაქვემდებარებასა და ზომიერებაში, შილერი კი ესთეტიკურ აღზრდაში (დიდი გერმანელი დრამატურგი ფრ. შილერი დიდი ფილოსოფოსიცაა. იგი მიმდევარია ჰერდერისა და კანტის. შილერის ძირითადი პრობლემაა ადამიანი და საზოგადოება). ადამიანი მარტოღმარტოა სამყაროსთან, ბედთან, თავის დანაშაულთან; იდეალურის და არსებულის, სულისა და სხეულის დაპირისპირების მარადიულობა და ჰარმონიულობის უარყოფა (დუალიზმი) წინამძღვარია სამყაროს ტრაგიკული ბედის. პიროვნების მთლიანობის აღდგენის (გახლეჩა კი მოხდა შრომის დანაწილების შედეგად) საშუალებად შილერს მიაჩნია თამაში და მშვენიერება, ამითვე გადაილახება ისტორიული წინააღმდეგობა თანამედროვე საზოგადოების ადამიანის რეალობასა და ჯერარსობას შორის. ადამიანის განმსაზღვრელად მორალსა და მიდრეკილებებს შორის წინააღმდეგობა კი არ ითვლება, არამედ მათი შერიგება (ეს უკვე კანტის საწინააღმდეგო შეხედულებაა), რაც მიიღწევა „ლამაზი სულის“ ჰარმონიაში. წერილში, რომელიც მან პრინც ეშგენის გაუჭავნა, შილერი სოციალური უბედურებისაგან დახსნის ერთადერთ უებარ საშუალებად ესთეტიკურ აღზრდას თვლის. ის, რაც

არ ძალუძს რევოლუციას, შეუძლია ხელოვნებას. „სამყარო სილამაზემ უნდა იხსნას“ (ეს თეზისი გაიზიარა დოსტოევსკიმ). რა შეიძლება ითქვას ამის შესახებ? ესთეტიკურ აღზრდას, ხელოვნებას, მშვენიერების კანონებით ცხოვრებას მართლაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ადამიანის ჰარმონიულობის დამკვიდრებაში, მისი ყოველმხრივი განვითარებისათვის, მაგრამ იქ, სადაც მოუგეარებელია სოციალური ურთიერთობები, სადაც ერთი ექსპლოატაციას უწევს მეორეს, მართო სილამაზეზე და ესთეტიკურ აღზრდაზე იმედის დამყარება თავის მოტყუებაა და მეტი არაფერი. საქმე თუ გონით მოთხოვნილებებზე მივა, მაშინ მშვენიერებაზე დიდი მნიშვნელობა ადამიანის ჰუმანიზირებისათვის სიკეთისქმედებას აქვს⁶.

ჰუმანიზმის ისტორიაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავთ სოციალ-უტოპისტებს. მათმა იდეებმა დიდი გავლენა მოახდინა თანამედროვეობაზე სოციალიზმის თავისებური მოდელით, წარმტაცი დაპირებებით, მშრომელებისადმი დიდი სიმპატიით. კაპიტალიზმის განვითარებას თან მოჰყვა დაქირავებულ მუშათა და უმუშევართა არმიების შექმნა, საშინელი ექსპლუატაცია, პიროვნების გაუფასურება. სწორედ დამონებულ ადამიანთა იმედები, თანასწორობისაკენ სწრაფვა და სხვა მისწრაფებანი აისახა აღრინდელი კომუნისმის იდეებში. უტოპისტები ადამიანებს თანაბარუფლებიანად თვლიან თავიანთი ბუნებით და იბრძვიან უფლებათა განხორციელებისათვის. შრომა, როგორც მათი შეხედულების ძირითადი მატერიალური საფუძველი, თითოეული ადამიანის მოვალეობაა, მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება კი უფლება⁷.

თომას მორისათვის ადამიანი უმაღლეს ღირებულებად ითვლება. იგი ძლიერ აღმფოთებულია ადამიანის გაუფასურებით, იმიტ, რომ კაცი ოქროზე ნაკლებ ფასობს. და ეს მაშინ, როცა ადამიანური სიცოცხლე და მისი ღირებულებები არ შეიძლება გაუტოლდეს სამყაროს არც ერთ ქმნილებას. როგორც მორის განთქმულ წიგნში („უტოპია“), ასევე სხვაგან და სხვებთანაც (ოუენი, ფურიე) ვპოულობთ ბევრ ჰუმანიტურ აზრს, რომლითაც გაიდელალებულია ადამიანი და მისი უფლებების დამცველი სოციალური წყობა; სადაც დაწყევლილია ისეთი უარყოფითი თვისებები, როგორცაა: ინდივიდუალიზმი, ეგოიზმი, პატივმოყვარეობა, პესიმიზმი და ა. შ.

როგორც ცნობილია, უტოპისტთა კეთილშობილურ ოცნებებს არ

⁶ ფრ. შილერის შესახებ არცთუ მდიდარია ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურა. ამ მოაზროვნეს მეტი ყურადღება ეკუთვნის ანთროპოლოგთა მიერ.

Ф. Шиллер. Статьи по эстетике, 1938; В. Асмус. Немецкая эстетика 18 в., 1962.

⁷ იხ. Ш. Фурье. Извр. сач., 1951, т. 2, გვ. 156.

ვეწერა რეალური განხორციელება. ამის ძირითადი მოზეზებიც კარგადაა ცნობილი: ისინი ვერ ხედავდნენ შრომის გატკუღმართების და ადამიანის დამონების მიზეზება, არ ესმოლათ საზოგადოების განვითარების ობიექტური კანონები, ვერ ამჩნევდნენ რევოლუციის წამოძრავებელ ძალებს.

ისეთი სოციალური გარემოს შექმნა, სადაც საზოგადოების წევრები ჰუმანიზირებულია, ანდა თითოეულს თავისი დამსახურების მიხედვით უკავია ადგილი, პროგრესული კაცობრიობის კეთილშობილურ მიზანს წარმოადგენდა. მაგრამ მათი (მარქსამდელი მოაზროვნეების) თეორია, მიუხედავად ბევრი საინტერესო და გონიერი მხვედრებისა, განუხორციელებელი რჩებოდა და ის ადამიანიც, ვისთვისაც ზრუნავდნენ და ვინც იბრძოდა საქმის შესრულებისათვის, აბსტრაქტული იყო და არა ჭეშმარიტად გარდაიქმნელი რეალური არსება. უდიდესი ჰუმანიტი იყო ლ. ფოიერბახი, მიზანიც საუკეთესო ჰქონდა და დასასული—დაებრუნებია ადამიანისათვის მისივე ძლიერი ძალები, მაგრამ სწორედ ზემოაღნიშნულ ნაკლთა გამო ვერ შესძლო მიზნის მიღწევა. მან ყოველი უბედურების აღმოფხვრა და ადამიანებს შორის ნორმალური ურთიერთობის დამყარება სიყვარულს დააკისრა, რაც არ იყო საქმარისი: ზოგჯერ თვით ყველაზე ჰუმანური ფენომენიც კი ვერ უზრუნველყოფს ჰუმანიზმის დამკვიდრებას. იმ რეალურ ძალას, რომელმაც ადამიანი დაიმონა და გააუცხოვა, რეალური ძალა უნდა დაუპირისპირდეს.

დიდი ხნის ისტორია აქვს ჰუმანიზმის პრობლემას, მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს მის დაძველებას — საქმე გენეზისსა და ისტორიას ეხება და არა აქტუალობას. სანთლით ადამიანის (პიროვნების) რებნა დიწყო დიოგენმა (ალბათ, მანამდეც არსებობდნენ სხვა დიოგენები) და შთამომავლობას ვადასცა ფანარი, რათა არასოდეს არ ჩააქროს იგი, განუწყვეტლივ ეძებოს ადამიანი და ადამიანური მასში (ჰუმანიზმის აღზრდისათვის სწორედ ადამიანურობის ნათელი წერტილის აღმოჩენა და მისი გაღვივებაა ძირითადი). ეს არ არის ადვილი საქმე, მაგრამ არც სიზიფეს შრომაა. ისტორიის მანძილზე მრავალი თეორია შეიქმნა და საქმეც განხორციელდა, მაგრამ ის, რომ ყველა თუ არა, უმეტესობა მაინც რომ ჰუმანიზირებული იყოს, ვერც ერთმა სოციალურმა გარემომ ვერ უზრუნველყო. უმაღლეს ჰუმანიზმს აღარ სჭირდება იურიდიული კანონები, აქ ზნეობა ფიგურირებს და მას კანონის ძალა გააჩნია. „კანონად ადამიანის არსებობის“ სრული განხორციელების გზა კომუნისმისაყენ მიემართება.

ჰუმანიზმი (და ჰუმანიზაცია) ოპტიმისტური მოძღვრებაა, იგი ადამიანში არსებული უნარებისა და მონაცემების კეთილი ნებით წარმარ-

თვის რწმენას ემყარება. ეს რომ ასე არ იყოს და ადამიანებში დადასტურდეს თანშობილად და ზოუცილებლად არსებული მხოლოდ უარყოფითი ნიშნები (მაგ. ბოროტება). მაშინ აზრი დაეკარგებოდა ლაპარაკს ყოველგვარ ჰუმანიზაციაზე.

II.

თავდაპირველად ადამიანში თანშობილი მონაცემების შესახებ რამდენიმე თვალსაზრისს მოგახსენებთ. ადამიანი თავისი არსით არის აგრესული, მტაცებელი და მხეცური არსება — იტყვიან ერთნი; არა, ადამიანი კეთილი და სათნოა თავისი ბუნებით — აცხადებენ სხვები, ნუ ჩაერევით საქმეში, მიეცით საშუალება დაუბრკოლებელი განვითარებისა და დარწმუნდებით, რომ ეს ასეა. ზოგი იმასაც კი ამბობს, რომ ადამიანი (ბავშვი) არის მთლიანად დაუწერელი სუფთა დაფა (labula rasa) და აღზრდითა და სწავლებით, საითაც გინდა, იქეთ წარმართავო. ამ თვალსაზრისს მოწინააღმდეგეები ასეთ სახეს აძლევენ: არაფერია თანშობილი, გარდა გონებისა და უნარებისა. სწორედ ამ უნარებს ესაჭიროებათ ამოძრავება და სწორი გზით წარმართვაო.

ზემოაღნიშნულ მიმართულებათაგან ზოგი აიოლებს და ავულგარულებს საკითხს, ზოგი ადასტურებს ჰუმანიზაციას, ზოგი კი ძირშივე ნცდარად მიიჩნევს გაადამიანებრისათვის ზრუნვას.

დღეს არსებობს მარქსიზმის (და საერთოდ ჰუმანიზმის) საწინააღმდეგო იდეოლოგია (ერზაც-იდეოლოგია), რომელიც ამტკიცებს, რომ პროგრესსა და ბედნიერებას წინ ეღობება ადამიანთა ბუნებაში არსებული თანშობილი აგრესულობა, თვითონ სუბიექტის კუთვნილი ინსტინქტი ნგრევერსა და ეგოიზმის. ეს შეხედულება არ ახალია, დადასტურებაა ძველი თეზისისა: „ადამიანი მგელია ადამიანისთვის“. გავიხსენოთ თ. ჰობსი. იგი არ იზიარებს არისტოტელეს დებულებას, რომლის მიხედვითაც ადამიანი არის Soon Politikon. ჰობსი ერთმანეთს უპირისპირებს ადამიანის არსებობის ბუნებრივ (თავდაპირველ) და ხელოვნურ მდგომარეობას და აღნიშნავს, რომ ადამიანი თავისი პირველი არსებობით არის ეგოისტი და არავეითარი ლტოლვეა არ ახასიათებს სოციალურობისაკენ. მას მხოლოდ თვითშენახვის ინსტინქტი ამოძრავებს და ამის გამო ცდილობს პრაქტიკულად განახორციელოს ისეთი შეფარდებითი ცნება, როგორცაა კარგი (კარგი ერთისთვის შეიძლება კარგი იყოს, შეორესათვის კი ცუდი), აქ წინა პლანზე წამოწეულია „ჩემი“, იგი განსაზღვრავს ადამიანის არსებობას და ამის გამო (ე. ი. საკუთარი თავის შენარჩუნებისათვის) იწყება ბრძოლა კაცთა შორის. ბუნებრივი მდგომარეობისათვის დამახასიათებელია „ომი ყველასი“.

ყველას წინააღმდეგ“. თვითშენარჩუნებისა და თავდაცვის გამო აღამა-
ნები მტაცებელი ცხოველების მსგავსად დაერევიან ერთმანეთს
(Homo homini lupus est), მიმდინარეობს დაუნდობელი ბრძოლა,
სადაც ყველას თანაბარი უფლება აქვს და თითოეული აკეთებს იმას,
რაც მას სურს და რამდენადაც შეუძლია. ასეთ დაძაბულ ვითარებაში
ბატონობს მარადიული ძრწოლვა და მარტოდმარტო ყოფნა სიკვდი-
ლის საფრთხის ქვეშ⁸.

ბუნებისაგან თანაბარუფლებამინიჭებული ადამიანები, ალბათ,
ერთმანეთს გაანადგურებდნენ, რომ საქმეში არ ჩარეულიყო გონება,
რომელმაც იგრძნო კატასტროფის გარდუვალობა და იგივე ეგოიზმის
პრინციპიდან ამოსვლით მოითხოვა ზავი, რათა რომელიმე ახალ ორგა-
ნიზაციას შეძლებოდა ადამიანის არსებობის შენახვაზე ზრუნვა, მისი
დაცვის უზრუნველყოფა.

შეშინებული ადამიანები იძულებული არიან მორიდდნენ ერთმან-
ეთში, დადონ ერთმანეთს შორის ხელშეკრულება, უარყონ თავიან-
თი ბუნებრივი, უპიროვნო თავისუფლება, საკუთარი უფლებები ნება-
ყოფლობით გადასცენ ამ ხელშეკრულების პროდუქტს-სახელმწიფოს
და მთელი თავისი ძალები დაუქვემდებარონ მმართველ პირებს (ჰობს-
სის გაბედული მტკიცებით, სახელმწიფო არ არის ღვთაებრივი წარ-
მოშობის, თუმცა ის კი შეიძლება, რომ სახელმწიფოს კანონები ღვთა-
ებრივ კანონებს წარმოადგენდნენ). თვითგაუცხოება გამოწვეულია
ობიექტური ვითარებით, ადამიანების ფიზიკური განადგურების ში-
შით. ამ ნებაყოფლობითი ხელშეკრულების გამო ადამიანები მოვალე-
ნი არიან დაიცვან სახელმწიფოს კანონები და ნებასურვილები და
უსიტყვოდ დაემორჩილონ მას. სახელმწიფოს ჰობსი უწოდებს პერსონას,
რომლის ნებისყოფა მრავალი ადამიანის მიერ მოცემული ხელ-
შეკრულების გამო მოქმედებს როგორც ყველას ნებისყოფა და რო-
მელიც, ამის გამო, პიროვნების კერძო ძლიერებასა და შესაძლებლო-
ბას საყოველთაო ზავის დაცვისათვის ხმარობს. საზოგადოებრივმა
ხელშეკრულებამ გადაარჩინა ადამიანები კატასტროფას. ამის გარეშე
ისინი ველურობის, ძალადობის, შიშისა და შიმშილის მსხვერპლი გახ-
დებოდნენ. ამიტომ, რაც უფრო მეტად დათმობს ადამიანი თავის ძა-
ლებს, მით უფრო ძლიერი იქნება სახელმწიფო და აქედან გამომდი-
ნარე, მით უფრო მეტად იქნება უზრუნველყოფილი ასეთ სახელმწი-
ფოში მცხოვრები ადამიანის ხელშეუხებლობა. ე. ი. უფლებათა სრულ-
ლი დაკარგვა, ტოტალური გაუცხოება არის გამოცხადებული ადამიან-
ის არსებობის მიზნად. ეძებდა რა ხსნას ძლიერ სახელმწიფოში, ასე-

⁸ Т. Г о б с. Левиафан, 1936, гл. 115.

თად ჰობსმა მიიჩნია მონარქია, სადაც მონარქს საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით გადაცემული აქვს მთელი ძალა-უფლება და ადამიანებმა თავი უნდა დაანებონ ფიქრს სამართლიანობა-უსამართლობის შესახებ. მონარქი თვით უკარნახებს ნორმებს, თვით დაადგენს ურთიერთობებს ადამიანებს შორის და ადამიანებიც, თუ მათ არ სურთ ისევე ჩავარდნენ მათ მიერ უარყოფილ ბუნებრივ მდგომარეობაში, უსიტყვოდ უნდა დაემორჩილონ მბრძანებელს. მონარქი იცავს ადამიანებს მტრებისაგან, თვით უზრუნველყოფს მათ მშვიდობიან არსებობას, თითქოს ზრუნავს ქვეშევრდომთა ბედზე, მაგრამ იგივე ართმევს მათ ყველაზე სანუკვარ ფენომენს — თავისუფლებას. მონარქიულ სახელმწიფოში ცხოვრობენ საკუთარი არხისაგან მთლიანად გაუცხოვებული ადამიანები, აქ არავინ არ არის თავისუფალი, გარდა თვით მონარქისა, რომელიც, თავის მხრივ, ემორჩილება „ღვთაებრივ კანონს“.

„ადამიანი მხეცია“ — ამბობს ო. შპენგლერი — მის არსებობას აგრესული ინსტინქტები განსაზღვრავენ და წარმართავენ. „ადამიანი ეს არის მტაცებელი ცხოველი“, რომლის „ცხოვრება მკვლელობაზეა აშენებული“. „სხვადასხვა მტაცებელთა შუღლის შედეგად აღმოცენდება ომი“⁹.

ფსიქოანალიზის ფუძემდებელმა ზ. ფროიდმა ადამიანია ყოველი ქცევა სულის სიღრმეში არაცნობიერად არსებული (ცნობიერებიდან გაძევებული) არქაულ-ბიოლოგიური ლტოლვილებით ახსნა. პიროვნების ყოფიერების ლდიდესი ნაწილი, ეს იქნება საზოგადოებრივ-პოლიტიკური, ეკონომიური თუ კულტურული საქმიანობა, თავისი არსებით დაკავშირებულია სქესობრივ ინსტინქტებთან. სიხანდვილეში ეს იატაკქვეშეთი განსაზღვრავს ადამიანის სიცოცხლეს, თუმცა კი თვით პიროვნებამ ამის შესახებ არაფერი იცის. თავისი მოღვაწეობის მოგვიანებით დაწერილ შრომებში, პირველი მსოფლიო ომის შედეგით, მატერიალური და სულიერი დანაკარგების საშინელი შთაბეჭდილებებით დამძიმებული ზ. ფროიდი ყოველი ცოცხალი ორგანიზმის აქტივობის მამოძრავებელ ძალად წარმოგვიდგენს მის (ორგანიზმის) ბუნებრივ არაცნობიერ მისწრაფებას გადავიდეს არაორგანიული მატერიის უსიცოცხლო ფორმაში. სწორედ ეს შინაგანი აგრესია, რომლის აღმოფხვრაც შეუძლებელია, წარმოადგენს სულიერი ძვრებისა და სისხლიანი ომების მიზეზს¹⁰.

„პორმული ფსიქოლოგიის“ შემქმნელი, ინგლისელი ფსიქოლოგი და ფილოსოფოსი უ. მაკ-დოუგოლი ინდივიდისა და საზოგადოების

⁹ O, Spengler. Der Mensch und die Technik, 1936, s. 14, 16, 93.

¹⁰ З. Фрейд. По ту сторону принципа удовольствия, 1925, с. 77—81.

მოქმედების მოტივად ინსტიქტებს ასახელებს¹¹. იგი ინსტიქტთა შორის განსაკუთრებულ ადგილს მიუჩენს აგრესიულობასა და მოჩხუბრობას. ამ ფენომენებზე დიდი როლი ითამაშეს პირველყოფილ ადამიანთა ევოლუციაში. მართალია, ცივილიზაციის აღმავლობის კვლად მათ შეცვალეს სახე, მაგრამ მაინც ისინი ითვლებიან სინამდვილეში ადამიანის განმსახლრებლად. უფრო მეტიც, რაც უფრო განვითარებულია პიროვნება, მით უფრო მეტი ძალით მოქმედებენ ისინი. თანამედროვე ევროპელებმა ინსტიქტთა ინტენსივობით ველურებსაც კი გადააჭარბეს. აქედანაა გამოწვეული ომები, კონკურენციები და მეტოქეობა.

როგორც მკვლევარები ამტკიცებენ, აგრესიული მიმართებანი ცივილიზებული და თან ანტაგონისტური საზოგადოებისათვის ეუფროა დამახასიათებელი. პირველყოფილ ფორმაციებში ადამიანები ნაკლებ მტრობდნენ ერთმანეთს, ვიდრე შემდეგდროინდელ კლასობრივ საზოგადოებებში, სადაც მოხდა კერძო საკუთრების წარმოშობა და სოციალური და ფსიქოლოგიური ინდივიდუალიზაცია. „რაც უფრო ცივილიზებულია საზოგადოება, მით უფრო მეტძოლ ხაი:თს აჰქადვენებს იგი“ — აღნიშნავენ თ. ბროიჩი და ი. ჰალტუნგი. მათი ეს მტკიცება ემყარება კონკრეტულ-ემპირულ ფაქტებს — კ. რაიტის მიერ პრიმიტიული საზოგადოების შესწავლის მონაცემებს. იმას, რომ მოკიდებული ჩვ. წ. აღრიცხვამდე 3600 წლიდან ჩვენს დრომდე მშვიდობიანი მხოლოდ 300 წელი იყო; 15000 დიდი და პატარა ომის შედეგად, აგრეთვე ებიდემიებითა და შიმშილით დაიხოცა 3 მილიარდნახევარი კაცი¹².

ე. წ. სოციალ-დარვინისტების თეორია, რომელიც ცდილობდა ადამიანებს შორის წინააღმდეგობანი ცხოველთა სამყაროსათვის დამახასიათებელი „არსებობისათვის ბრძოლით“ აეხსნა, უარყო მარქსიზმმა, როგორც უნიადგო ცდა, მაგრამ მათი შემკვიდრეები — თანამედროვე სოციალ-დარვინისტები ისევ ამტკიცებენ, რომ აგრესიულობა და პროგრამებულია ადამიანების ბუნებაში, იგი კაცთა მოდგმის აუცილებელი თვისებაა. ომები, რომლებიც ამ აგრესიის შედეგადაა აღმოცენებული, გარდუვალია. ამოა ყოველგვარი მცდელობა ჰუმანიზაციისათვის.

ეს თეორია, რომელიც ისტორიისა და ადამიანთა ცხოვრების

¹¹ У. Мак—Доугл. Основные проблемы социальной психологии, 1916, гв. 154, 217 და ა. შ. ამის შესახებ უფრო დაწერილებით იხ. შ. ჩ ხ ა რ ტ ი შ ვ ი ლ ი. ნებისმიერი ქცევის მოტივების პრობლემა, თბ., 1958.

¹² აგრესიის შესახებ იხ. ავსტრიელი ფილოსოფოსის ვ. პოლიჩერის წიგნები: Человек и агрессия, М.; 1975. Личность и гуманизм, 1981.

მთელ გამოცდილებას ეწინააღმდეგება, რეაქციულია თავისი ბუნებით და დამპყრობთა საქმეების „ბუნებრივ გამართლებას“ ემსახურება. ის, რომ ზოგიერთ ადამიანში (და კლასში, ჯგუფში) დასტურდება აგრესიული მიმართება, არ იძლევა საშუალებას, რომ მთელი კაცობრობა ასეთად ჩაითვალოს. ადამიანებში კეთილი ნება ქარბობს და ესაა მშვიდობის გარანტია. გონება და გონიერება სიმშვიდეს უფრო მოითხოვს, ვიდრე აგრესიის შედეგად წარმოშობილ გამანადგურებელ მღელვარებებს. თუ მართლა არის ადამიანში ჩანასახები აგრესიულობისა, მაშინ საჭირო ხდება მისი ჩაჩუმება, დამდაბლება და განდევნა. აქ თავის სიტყვას ამბობს სოციალური მიმართებები, პიროვნებისათვის ჰუმანური სულისკვეთების ჩანერგვა, აღზრდა და თვითაღზრდა. ის ვინც უარყოფს ე. წ. გარეგან ფაქტორებს, მათ მნიშვნელობას ადამიანის ყოფიერებაში, უნდა უარყოფდეს თვით ადამიანის ქმნადობას, „გაზრდას“, მასში ახალი ნიშან-თვისებების შემოტანას.

ზემოაღნიშნული თვალსაზრისის თავისებურ საწინააღმდეგო ვარიანტს წარმოადგენს შეხედულება, რომელიც გვეუბნება, რომ ადამიანებმა ცხოველებისაგან შემკვიდრებობით მიიღეს სოლიდარობის, ურთიერთდახმარებისა და გაერთიანებისადმი მისწრაფება, ის, რომ სიკეთე თანდაყოლილი თვისებაა.

რუსოს მიხედვით, ზნეობრივი ნორმები და კანონები იმთავითვეა მოცემული ადამიანის გულში, მათ ამოსაკითხავად მხოლოდ საკუთარი სინდისის ზმის მოსმენაა საკმარისი. მართალია, ადამიანებს (ცხოველ — ადამიანებს) თავდაპირველად ზნე-ჩვეულებები მარტივი და უბნეო ჰქონდათ, მაგრამ სამაგიეროდ მათი ყოველი ქმედება იყო ბუნებრივი; მოქმედებაში განსხვავებულობა კი მათივე ხასიათის განსხვავებულობაზე მიუთითებდა, ამასთანავე ისინი ახლოს იყვნენ ერთმანეთთან და ადვილად უვებდნენ ერთმანეთს. ეს იყო ის უპირატესობა, რაც მათ ბევრი მანკიერებისაგან იცავდა და რომლის ღირსებაც დაივიწყა თანამედროვე საზოგადოებამ. ახლა კი ადამიანები კავშირს წყვეტენ იმასთან, რაც სინამდვილეში არიან, შეადგენენ ჯოგს, რომელსაც საზოგადოებას უწოდებენ. და სადაც ამ ორგანიზაციის თითოეული წევრი ჩაყენებულია ერთნაირ მდგომარეობაში¹³.

აღრიბდელ უმანკო და კეთილ ადამიანებს უნდოდათ, რომ ღმერთები მოწმენი ყოფილიყვნენ მათი კეთილი საქმეების, და ისინიც მათთან ერთ ჰერქვეშ ცხოვრობდნენ, მაგრამ შემდეგ, როცა ადამიანები გადაგვარდნენ და გაბროტდნენ, ვეღარ იგუეს მათი სამკახისი საქმეების დასაწრენი და ღმერთები ტაძრებში დაამწყვდიეს. აქედან დაიწყო ადამიანის თავაშვებული მოქმედება. ცხოვრების კეთილდღეობა-

¹³ Жан-Жак Руссо. Трактаты, 1962, гл. 13.

ზე ზრუნვისა და ფუფუნების გავრცელების დროს, უძლურდება ჰემ-
მარიტი მამაცობა, ქრება საბრძოლო გმირობა და სიზხდალის ეს ზეი-
მი იმ მეცნიერებისა და ხელოვნების არსებობის შედეგია. რომელიც
კაბინეტებში ვითარდება. გოთების მიერ საბერძნეთის დალაშქრისას
საბერძნეთის ყველა ბიბლიოთეკა გადაჩრა დაწვეს იმის გამო, რომ
ერთ-ერთმა გამარჯვებულთაგანმა გაიფიქრა: მტრებს უნდა დაუტო-
ვოთ ის, რაც ასე აცილებს მათ სამხედრო წვრთნას და რაც მოითხოვს
მჭლომარე ცხოვრებას, ავიწყებს პრაქტიკულ საქმეებს. წვრთნის ნაცვ-
ლად თავს ირთობენ გონებამახვილობით და მეცნიერობით, ე. ი. მეც-
ნიერების შესწავლა ხელს უწყობს მამაცობის შესუსტებას, იგი უგულ-
ვებელყოფს ამ გრძობის გამაგრებას და ხალხთა აღფრთოვანებას. თუ
მეცნიერებათა განვითარება ასე საზიანოა საბრძოლო მოქმედებისა-
თვის, იგი კიდევ უფრო მეტად მავნეა მორალისათვის. დაეცა თანა-
მედროვე საზოგადოება, აქ აღარ ფიგურირებენ ჰუმანიზმის მოთხოვ-
ნები, აღარ არსებობს გულწრფელი მეგობრობა, ურთიერთპატივისცე-
მა, დახმარება და ნდობა. ეჭვი, უნდობლობა, გულცივობა, სიძულვი-
ლი იმალება უცვლელ და მზაკვრულ თავაზიანობაში. ადამიანზე იმას
კი არ კითხულობენ პატიოსანია თუ არა, არამედ აქვს თუ არა ნიჭი,
ათასი ჯილდოა გამოყოფილი მშვენიერი სიტყვისათვის, მშვენიერი
მოქმედებისათვის კი არც ერთი. ჩვენ გვეყვანან დიდი ფიზიკოსები, ქი-
მიკოსები, ისტორიკოსები, პოეტები, მუსიკოსები, მხატვრები. მაგრამ
არ გვეყვანან მოქალაქენი. ხოლო თუ კი დარჩა ვინმე ასეთი, მას ყუ-
რადლებას არავინ აქცევს და იბრჩობა სიღარიბეში¹⁴.

შეიცვალა ბუნების მიერ შემოთავაზებული თანასწორობა. გადაუ-
ლახავი ზღუდე აღიმართა ბუნებრივ გაურყენელობის წინ და დაირ-
ღვა პირველქმნილი ჰარმონია¹⁵. ასეთია რუსოს გულსიტკივილი.

რა შეიძლება ითქვას ზემოაღნიშნულ თვალსაზრისთა შესახებ?
პირველ რიგში ისაა აღსანიშნავი, რომ აქ განვითარებული, რთული
და მაღალი სახე მატერიის მოძრაობისა დაყვანილია დაბალ ფორმაზე.
ადამიანი, სინამდვილეში სოციალურ-გონითი არსება, ახსნილია ბიო-

14 რუსო, იქვე.

15 რიგი საკითხები, რაც ადამიანის ბედის გარკვევას ეხება და რაც ეგოლენ
აქტუალურია თანამედროვე ფილოსოფიაში და ხელოვნებაში, ჰემმარიტი გენიოსის
თვალით განჭვრიტა XVIII ს. მოაზროვნემ. მართალია, ცივილიზაციისა და მეცნიე-
რების განვითარებას განსაზღვრულ ვითარებაში შეუძლიათ საფრთხის გაჩენა და
ადამიანის გაუცხოება, მაგრამ იმის თქმა, რომ მათ შორის მიზეზ-შედეგობრივი
აუცილებელი კავშირია, არაა სწორი. ისე კი ყოველთვის ანგარიში უნდა გაეწიოს
რუსოს თვალსაზრისს, რათა იმ საშიშროების წინაშე არ აღმოჩნდეს ადამიანი, რაც
ეგეოლენ საინტერესოდ დახატა ფრანგმა ფილოსოფოსმა.

ლოგიური ურთიერთობებით. ეს კი მანკიერი „იზმის“ — რელუქციონიზმის — ბიოლოგისტური სახეა.

ბიოლოგიზმის ძირითადი შეცდომა ისაა, რომ აქ უარყოფილია ადამიანის განვითარების წინააღმდეგობრივი გზა. მისი საფეხურებრივი აღმასვლა, „გადმოყოლილი“ ნიშნების უარყოფა და გაადამიანება¹⁶, ადამიანის მისწრაფება ეზიაროს გონითი სფეროების სპეციფიკურ-პიროვნულ ურთიერთობებს. ბიოლოგიზმმა არც ის იცის, რომ ადამიანი ბუნებრივ უბრალო გაგრძელება კი არაა, არამედ პროდუქტია სოციალურ ცვალებადობათა ერთობლიობისა და ამასთანავე თვითაა აქტიური და გარდამქმნელი არსება, რომელსაც უნარი შესწევს შეცვალოს გარემოებანი და შექმნას ისტორია.

ამასთან კიდევ ერთ ვითარებაზე მივუთითებ: როგორც სპეციალისტები აღნიშნავენ, ბიოლოგისტთა ზოგიერთი მტკიცება. თვით მეცნიერება ბიოლოგიის არასაკმარის ცოდნას ემყარება: თურმე სრულიად არ არის ასეთი ცხოველთა სამყარო-არ არის ისე, რომ აქ იყოს ან მარტო დაუნდობლობა, აგრესია, მუდმივი ბრძოლა, ანდა მხოლოდ სოლიდარობა, მხარდაჭერა და „სიკეთე“. ერთი რამ ცნობილია: ცხოველთა აგრესია მართლაც ბიოლოგიური უკმარობითაა გამოწვეული, ადამიანთა აგრესია კი სულიერ სფეროებსაც მოიცავს. არც პატივმოყვარეობა, ცილისწამება, შური — „სხვისა კეთილსა ზედა მწუხარებაა“ ცხოველთა კუთვნილება. ადამიანებმა ბევრი უბედურება თვით შექმნეს და შემდეგ ყოველივე ეს ცხოველებს გადააბრალეს.

ადამიანის ფილოსოფიური ცხადყოფა მოითხოვს თვითონ ადამიანის განხილვას მისივე „რესურსებით“, მისივე ძირით (კ. მარქსი ამბობდა, რომ ძირი ადამიანისა თვით ადამიანია), მ-ს მიერ შექმნილი სამყაროთი (კულტურა), იმ ორგანიზაციებით, რომელთა შექმნის მონაწილე და მთავარი მოქმედი პირიც ადამიანია და რომელიც, გარკვეული აზრით, განსაზღვრავს მას. ასე წარმოდგენილი საქმის ვითარება წინამძღვარია იმისა, რომ დაძლეული იქნას ბიოლოგიზმი და სხვა მანკიერი „იზმები“. ადამიანი და მისი თვისებები ცხოველებისაგან გამოყოფილი ნიშნებით კი არ ყალიბდება, არამედ ისტორიული და კულტურული განვითარების შედეგია. „ადამიანის ქმნა-

¹⁶ ისტორიის პროცესში შეიმჩნევა საოცარი ფაქტი ბიოლოგიურის სოციალიზმისა. ეს არის მოხსნა-შენახვის დიალექტიკური პროცესი და არა მთლიანი უარყოფა: ჰამა, სმა, სქესობრივი ურთიერთობანი... ბიოლოგიური აქტები, რომელთაც ადამიანი მისი შორეული თუ ახლობელი წინაპრებისაგან (ცხოველი-ძველი ადამიანი) განსხვავებულად იკმაყოფილებს. მიუხედავად ამისა-ეიტალოურის „გაკულტურებისა“ — ისინი მაინც არ გვაძლევენ ადამიანობის გასაღებს. სპეციფიკურობა სხვაგან, აქედან განსხვავებულში უნდა. დაიძინოს.

დობა წინსვლაა და არა წარსულისაკენ მიბრუნება, წინსვლა კი მეტ ძალ-ღონეს მოითხოვს, ვიდრე გათელილი გზით უკან სიარული. ადამიანური თვისებების აღზრდას მთელი სიცოცხლე სჭირდება, მათი დაკარგვა კი ძალიან მოკლე დროში შეიძლება¹⁷. ყველაფერი, დადებითიც და უარყოფითიც, სიკეთეც და ბოროტებაც, ალტრუიზმიც და ეგოიზმიც, სათნობაცა და აგრესულობაც... ადამიანის კუთვნილებაა და მანვე უნდა აგოს პასუხი მათი რეალიზაციისათვის. რაიმე სხვა ინსტანციების მოხმობა და მათი საკმაო საფუძვლად გამოყენება პასუხისმგებლობაზე თავის არიდებაა და სხვა არაფერი. არსება, რომელიც არ გრძნობს პასუხისმგებლობას სხვების წინაშე, საზოგადოების მიმართ, არ განიცდის მოვალეობას და არ ამოქმედებს თ ვ ი თ ს ა მ ს ჯ ა ვ რ ო ს, არაა ნამდვილი ადამიანი. პიროვნებად ის იწოდება. ვინც აწესრიგებს ენებებს და მოთხოვნილებებს, ვინც ხშირად უარს ამბობს იმაზე, რაც მის ბოლოგეიურ სიამოვნებას აძლიერებს. ღირებულებათა სამყაროში ცხოვრება ადამიანისეული უნარია და მან უნდა გამოიყენოს მისი ეს უპირატესობა.

ღრმა და ფართო ადამიანის სულიერი სამყარო. მის არსებაში უნარებისა და ჩანასახების სახით დალექილია სრულიად სხვადასხვა, ერთმანეთის საწინააღმდეგო ფენომენები, რომელთა ამოქმედებასაც ხელი უნდა შეუწყოს გარემო პირობებმა და თვითაქტივობამ. პათოლოგიური ტიპისაგან განსხვავებით ნორმალური ადამიანი ხელავს ღირებულებებს, ასხვავებს მათ ერთმანეთისაგან და ყველას თავის ადვილს მიუჩენს. კეთილმა კაცმა იცის ბოროტებაც და მისი სიავეც. ეს რომ ასე არ იყოს, მაშინ არც გაგება იარსებებდა საყოველთაო მნიშვნელობით. არ შეიძლება გაიგო და კმაყოფილება ან უკმაყოფილობა განიცადო ისეთი მოვლენებისაგან, რომლებიც შენ თვითონ არ გაქვს. ჭერ კიდევ არისტოტელე აღნიშნავდა თავის „ნიკომაქეს ეთიკაში“, რომ არ შეიძლებაო გსიამოვნებდეს საძარტლიანობა, თუ თავად არა ხარო სამართლიანი¹⁸. აღსანიშნავია, რომ ადამიანები რანგის მიხედვით შესაძლებლობათა რაოდენობითაც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ზოგის სამყარო ვიწროა, ზოგის კი ფართო და ამიტომ ბევრის გამგები. ორივე საწყისი — ღვთაებრივიც და ეშმაკისეულიც — დასტურდება ადამიანში. ისინი, როგორც დოსტოევსკი იტყვის, განუწყვეტლივ ებრძვიან ერთმანეთს. მაგრამ ადამიანი მარტო ეს არაა. მასში არის აგრეთვე სხვა ძალა, რომელიც ფხიზლად ზევიდან დასცქერის ზემოაღნიშნულ ლტოლვეებს. პიროვნებისეული გონი (და ნებისყოფა) აწესრიგებს მისწრაფებებს, ზოგს ეთანხმება და ზოგს არა, გამოდის შინაგანი

17 თ. ჯიოჯი. კულტურა და ადამიანის ცხოვრება, 1985, გვ. 38.

18 А р и с т о т е л ь. Соч., т. 4, гв. 271, 272.

ცენტრის როლში და ხელმძღვანელობს ადამიანობის საყოველთაო იდეით. მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება ლაპარაკი პიროვნებაზე და მის აქტივობაზე, აგრეთვე ჰუმანიზმისა და ანტიჰუმანიზმის შეგნებულ განხორციელებაზე, როცა მოცემულია არჩევანის შესაძლებლობა. თუ ასარჩევი არაფერია, მაშინ რომელიმე ერთი აქტიურობა და უკვე აღარ ფუნქციობს პიროვნება. არჩევანი თავისუფალი აქტია, მაგრამ არაა თვითნებობა. მას შეგნებულობა, პასუხისმგებლობა, კატეგორიული იმპერატივები და ბრძანებები ახლავს თან.

III.

დღევანდელი ცხოვრება, წინსვლა და წარმატება წარმოუდგებელია მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის გარეშე. ეს ეხება როგორც თეორიულ აზროვნებას, ასევე პრაქტიკულ ცხოვრებას, ბუნების ამოუწურავი ძალების შემეცნება-გაგებას, მათ გამოყენებას ჩვენდა საკეთილდღეოდ თუ უკეთესად საქმიანობას. თანამედროვე ტექნიკა შეიჭრა წარმოებაში, საბუნებისმეტყველო და ჰუმანიტარულ ინსტიტუტებში, მედიცინის დაწესებულებებში, ხელოვნებაში და ოჯახებში...

მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შესახებ ხაზგასმითაა ლაპარაკი საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის პროგრამაში, ეკონომიური და სოციალური განვითარების ძირითად მიმართულებებში. „დასახულ ამოცანებს, რაც გრანდიოზულია თავისი მასშტაბებით, პარტია და ხალხი წყვეტენ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის შემდგომი გაღრმავების პირობებში, რომელიც მძლავრ ზემოქმედებას ახდენს თანამედროვე წარმოების ყველა მხარეზე, საზოგადოებრივი ურთიერთობის მთელ სისტემაზე, თვით ადამიანისა და მისი ბინადრობის გარემოზე, სახავს შრომის ნაყოფიერების ზრდის და მთელი საზოგადოების პროგრესის ახალ პერსპექტივებს“ — ნათქვამია საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის პროგრამაში. აქვე მითითებულია ადამიანისეული ფაქტორის როლის გაძლიერებაზე, მასების შემოქმედებითი განვითარების აუცილებლობაზე და, საერთოდ, ყოველი დოკუმენტის პათოსი თუ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ძირითადი მიზანი არის ადამიანზე ზრუნვა, მისი ეკონომიურ-მატერიალური მდგომარეობის შემდგომი გაუმჯობესება, ისეთი პირობების დამკვიდრება, სადაც შესაძლებელი იქნება პიროვნების განვითარება. ამ აზრით, მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციას, როგორც საშუალებას, უდიდესი როლი ენიჭება ადამიანის ჰუმანიზაციის საქმეში. ამასთანავე ამ პროცესს, ადამიანთან მიმართების თვალსაზრისით, ახლავს სხვა-

დასხვა სიძნელეები. ამ სიძნელეებმა წარმოშვა რიგი პრობლემა. აქედან დავასახელებ რამდენიმეს: ტექნიკური გაუცხოება, მწარმოებელ ადამიანთა ჩამოყალიბება, კომუნიკაციათა დაკარგვა, გრძნობათა დაქვეითება...

როგორც ყველა საკითხს, ტექნიკის მნიშვნელობასაც კონკრეტულად და ისტორიულად უნდა მივუდგეთ. საქმე ისაა, რომ ძველმა სამყარომ (ანტიკურობა) არ იცის შიში ტექნიკის წინაშე. მას არც ბუნებაზე გაბატონების მიზანი ამოქმედებს და არც ტექნიკით სტიქიურა ძალებს მოთოკვა. აქ მორალური და თეორიული განაზრებები გატლებით მაღლა დგას პრაქტიკულზე, ტექნიკურ აზროვნებაზე. კინიკოსთა და სტოიციკისტთა ფილოსოფიური სკოლები აღიადებენ იმას, რაც ბუნებით არსებობს და ილაშქრებენ ადამიანის ჰკუთ შექმნილი სინამდვილის წინააღმდეგ. იარაღის მწარმოებლები (მაგ. დედალოსა) გონივრულად არასრულყოფილად არიან მიჩნეულნი. ისეთი გამომგონებელიც კი, როგორც იყო არქიმედე, საჭიროდ მიიჩნედა იმის ახსნას, რომ იგი საგნებს სწავლობს და გამოგონებებს ახდენს არა პრაქტიკული საჭიროებისათვის, არამედ იმიტომ, რომ „სხვა საქმე არა აქვს“. აქ არაფერია საპრობლემო — პირველქმნილი ტექნიკა, შრომის პრიმიტიული საშუალებანი ადამიანებთან უშუალო კავშირში იმყოფებიან, აქტიურად მოქმედებენ და ხელს უწყობენ შრომას და შემოქმედებას. უფრო მეტიც, ადამიანებს ადამიანს, ზრდის მის შინაგან სამყაროს. მაშინდელმა მოსაქმემ თავიდანვე იცოდა, რა უნდა გაეკეთებინა. ხოლო მუშაობის პროცესი, ზოგჯერ, მას იქეთკენ უბიძგებდა, რომ გადაეხეცა წინასწარჩაფიქრებულისაგან, მოეხდინა მცირე აღმოჩენები, შემოქმედებითად მიდგომოდა საქმეს. მიზნის განხორციელებისათვის იგი ღოიხმარდა იარაღებს და ამით იიოლებდა შრომას. ასეთი სახისა და ღონის ტექნიკას შეიძლება ჰუმანური ვუწოდოთ: მისი მისია ადამიანის კეთილდღეობაა, იგი არ დგას ცალკე, მტრულად და უცხოდ არ უპირისპირდება მის მოქმედებებს.

მაგრამ ამ საფეხურზე არ შეჩერებულა ადამიანის გონება. ერთ ადგილას გაჩერება სიკვდილს უდრის. ვითარდება ყველაფერი, განვითარება შეეხო ტექნიკასაც და თან დიდი ინტენსივობით. ცხოვრებაში შემოიჭრა ავტომატიზაცია, მოხდა მეცნიერების მილიტარიზაცია, ყოველივე ამის გამო თანდათან იკარგება ტექნიკის ჰუმანისტური ფუნქცია. კაცობრიობის წინაშე დადგა აუცილებლად გადასაქრელი პრობლემები.

მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის დამცველი იყო კარლ მარქსი, მაგრამ მან ისიც კარგად განჰკრიტა, თუ რა სავალალო შედეგი შეიძლება მოჰყოლოდა მის ანგარებიან მოხმარებას და არასწორ განვითა-

რებას. მარქსმა დაინახა, თუ როგორ გადააქვტა ადამიანთა წარმონაშობა თვით ადამიანებს, რომ „თავიანთ ქმნილებათა წინაშე მათ მუხლი მოიდრიკეს“¹⁹ და გახდნენ წყალობის მომლოდინე. შედარებით უკეთესი მდგომარეობა იყო შუა საუკუნეებში, ნაკლებადგანვითარებული შრომის დაყოფის დროს. მაშინ „თითოეულ მუშას უნდა სცოდნოდა რიგი სამუშაოები, უნდა ჰქონოდა ყველაფრის გაკეთების უნარი, რისი გაკეთებაც კი მისი იარაღის საშუალებით შეიძლებოდა, შეზღუდული ურთიერთობა და ცალკეულ ქალაქებს შორის კავშირი, მოსახლეობის ნაკლებობა და მოთხოვნილებათა შეზღუდულობა ხელს უშლიდნენ შრომის შემდგომ დანაწილებას და ამიტომ ყოველი ადამიანი, რომელსაც ოსტატად გახდომის სურვილი ჰქონდა, უნდა მთლიანად დაუფლებოდა თავის ხელობას. ამიტომაც, რომ საშუალო საუკუნეების ხელოსნებში ყიდველ ვაჭრებთან განსაზღვრულ ინტერესებს თავის სპეციალური სამუშაოებისადმი და იმისადმი, რომ დახელოვნებით შეასრულონ იგი, ინტერესი, რომელსაც შეეძლო ერთგვარ შეზღუდულ მხატვრულ გემოვნებაზე ამაღლებულიყო“²⁰. მაღალგანვითარებული კაპიტალიზმის მაღალგანვითარებულ მრეწველობაში ეს „ნახევრადმხატვრული“ დონეც კი გამოთიშულია. ბურჟუაზიის ბატონობის დროს „პროლეტარების შრომამ მანქანების გავრცელებისა და შრომის დანაწილების გამო, სრულიად დაკარგა თავისთავადი ხასიათი და მით ყოველი მიმზიდველობა მუშისათვის. მუშა მანქანის უბრალო დანამატად იქცევა, რომელსაც მოეთხოვება უადრესად მარტივი, უადრესად ერთფეროვანი და ძლიერ ადვილად შესათვისებელი ხელმარჯეობა“²¹.

მეტად უცნაური ამბები ხდება კაპიტალიზმის დროს, აქ დარღვეულია ლოგიკური მიმართებები და ბატონობს პარადოქსი: ყოველი საგანი თავის საწინააღმდეგო თვისებებსაც შეიცავს და ყველაფერი თავის საპირისპიროს წარმოშობს: მანქანას, რომელსაც აქვს საკვირველი ძალა შეამციროს და უფრო ნაყოფიერი გახადოს ადამიანის შრომა, მოაქვს შინშილი და დაუძლურება. ახალი, აქამდე უცნობი წყაროები სიმდიდრისა, რაღაც სასწაულებრივი ძალით სიღარიბის წყაროებად იქცევიან. ტექნიკის გაზარჯეობა თითქოს ნაყიდა მორალური დეგრადაციის ფასად²². მუშა გამოყენებულია ცოცხალ ძალად, მისი არსებობა დაყვანილია ცხოველის არსებობის დონემდე. კონვეიერულ სისტემაში და თავბრუდამხვევ ტემპში ჩაბმული ადამიანის ყოფიერებაში

19 კ. მარქსი. გერმანული იდეოლოგიიდან, 1948, გვ. 6.

20 კ. მარქსი, გერმანული იდეოლოგიიდან, გვ. 63.

21 კ. მარქსი, ფ. ენგელსი. რჩეული ნაწერები, ტ. I, გვ. 19.

22 К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 12, гв. 3, 4.

რჩება მხოლოდ მექანიკური ფუნქციები, როცა ტექნიკის განვითარებას ეხოლოდ ქონებრივი ძლიერებისაკენ მისწრაფება და კაპიტალის ანგარება წარმართავს, მაშინ ადამიანი იქცევა მის ქვემდებარედ, ტექნიკა და მეცნიერება გვევლინება შრომისადმი უცხოდ და მტრულ ძალად. რადგანაც ტექნიკას შეუძლია კაპიტალის წარმოება, იმ ქვეყანაში, სადაც კაპიტალი ბატონობს, მომგების მომზად იარაღს უმაღლესი მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული.

ადამიანის ზნეობისა და შემოქმედებისადმი ცივილიზაციის უარყოფითი მიმართება და სციენტისტური ორიენტაციის მავნეობა ჯერ კიდევ მაშინ შეამჩნიეს კაცობრიობის საუკეთესო წარმომადგენლებმა, როცა არც ტექნიკა იყო დიდად განვითარებული და არც „მეცნიერობითობა“. ცნობილია, მეცნიერებისა და ხელოვნების მიმართ რუსოს უარყოფითი პოზიცია. სწორედ მათმა განვითარებამ გამოიწვია ობობრივი დეგრადაცია — ამობს დიუნის აკადემიის კონკურსის ლაურეატი — ილაშქრებს გუტენბერგის . გენიალური გამოგონების წინააღმდეგ და აქებს ომარ ხალიფას, რომელმაც ალექსანდრიის ბიბლიოთეკის ხელნაწერებით აბანოები გაათბო. ასე, პრაქტიკის პრიმატი და ბუნებრიობის შენარჩუნებით აფასებს იგი ყველას და ყველაფერს (აქვე ერთი რამ უნდა აღინიშნოს: რუსო იბრძვის მეცნიერებისა და ხელოვნების გამასიურების წინააღმდეგ, ხოლო ერთეულებს (გენიოსებს), რომელთაც ნიჭი და უნარი აქვთ, იგი პატივისცემით ეპყრობა).

გენიალურად განჭვრიტა ნატურალიზმის, პოზიტივიზმისა და ტექნიკრატიის საშინელებანი დიდმა მწერალმა-ფილოსოფოსმა თ. დოსტოევსკიმ. მან ისეთი ვითარებაც შეამჩნია, რაც ჩვენს საუკუნეში გაუცხოების სახელით აღინიშნა და ისეთი ადამიანიც აღწერა, რომელსაც თანამედროვეობაში „პომო ფაბერი“ ჰქვია. „ეკკლიდური კეჟის“ ნაყოფმა — საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა თვალსაზრისმა და იმის გაცნობიერებამ, რომ ადამიანში მიმდინარე სულიერი პროცესები მატერიალური-სუბსტანციის შედეგი ყოფილა და სხვა არაფერი, სინამდვილიდან განდევნა ღმერთი და უკვდავება, დააცარიელა მორალი, გააბატონა ადამიანის შეუზღუდავი ყოფა (საშიში თავისუფლება — „ყველაფერი ნებადართულია“).

მეცნიერულ — ტექნიკურ პროგრესსა და ადამიანის განვითარებას შორის დამოკიდებულების საკითხი განსაკუთრებული სიმწვავეით მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში დაისვა. ხომ არ ჩამორჩა ადამიანის განვითარება მის ქმნილებებს, და თუ ეს ასეა, სად არის გამოსავალი? აი კითხვა, რაც მოსვენებას არ აძლევს დასავლეთის ფილოსოფიას, მეცნიერებას, ხელოვნებას... ძირითადი მიმართულება პესიმისტურია, ხოლო ის, ვინც ოპტიმისტურ ვარიანტს გვთავაზობს, კიდევ

მეტად აძლიერებს ტექნიკის მნიშვნელობას, რადგანაც წამოჭრილი წინააღმდეგობების გადაჭრას მოსახვევ ელის. პესიმიზტური თვალსაზრისი მიუთითებს, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის იმანენტური თვისებაა უარყოს პიროვნების პროგრესი, მისი შემოქმედითობა. იგი ორად ანაწილებს მთლიან აზრებას, ემსახურება ერთს (სხეულს) და მსახურად ისდის მეორეს (სულს). ერთი სიტყვით, ისე დაირღვა ადამიანი და ადამიანებს შორის კავშირი და ისეთი მდგომარეობანი გაბატონდა (გულგრილობა, ინდუფერენტიზმი, ეგოიზმი, ამორალიზმი...), რაც პირდაპირ ეწინააღმდეგება ჰუმანიზმს და ჰუმანიზაციას. „მეცნიერება და ტექნიკა ანგრევენ ცივილიზაციის ეთიკურ საფუძვლებს, ამასთან ეს დანგრეული შეიძლება უკვე აღარც აშენდეს“²³. თუ კი ეს ასეა, მაშინ კიდევ უფრო უარესი მდგომარეობა ექნება მომავალ თაობას, რადგანაც მათ არ დახვდებათ ის ნიადაგი, რომელიც აუცილებელია წინსვლისა და პროგრესისათვის. არასოდეს სიკეთე არ მოუტანია თაობათა შორის კავშირის დარღვევას. მართალია, ადამიანური პრობლემები ყველა დროს თავისი აქვს, რომლებიც აუცილებელ ამოცანებად დგანან ჩვენს წინაშე და რომლებიც ჩვენვე უნდა გადავწყვიტოთ, მაგრამ ეს „ჩვენ“ მარტო არაა: მას განსაზღვრავს წარსული, ტრადიცია, მორალური ნორმები, აგრეთვე მომავალი, პასუხისმგებლობა თაობათა წინაშე (გადამეტებულია ს. კირკევორის ლოკალიზმი“. რასაც იგი გამოთქვამს ნაწარმოებში „შიში და ძრწოლვა“: რას არ სწავლობს ერთი თაობა მეორესგან, მაგრამ ჰუმანურს კი არა. ამრიგად, არც ერთ თაობას წინამაველისაგან არ უსწავლია სიყვარული; ამიტომ არც ერთს არ შეუძლია დაიწყოს სხვა წერტილიდან, თუ არ თავიდან. ამ თვალსაზრისით თითოეული თაობა... ვერ მიდის იმაზე წინ, ვიდრე რომელიმე თაობა წასულა).

ტექნიკისა და ადამიანის ურთიერთმიმართების პრობლემის გაჩენა შედეგია ორივე ამ ინსტანციის პროგრესისა. რომ დავუშვათ ისეთი მდგომარეობა, სადაც მაღალი დონეა ტექნიკისა, ადამიანი კი თავისი განვითარებით დიდად ჩამორჩება მას, მაშინ იგი არც დასვამდა ტექნიკის სიავკარგის საკითხს; დაემორჩილებოდა მის ძალას, დაკმაყოფილდებოდა აქედან მოტანილი მატერიალური კეთილდღეობით და, როგორც კერპს ისე ეთაყვანებოდა მას. ეს დაშვება სრულიად არაა აბსტრაქტული. საქმე ისაა, რომ ჩვენს დროში საკმაოდ მრავლად არსებობენ ადამიანები, რომლებიც დიდი სიამოვნებით ეგუებოდნენ საკუთარ გაუცხოებას, რაც იმითაა გამოწვეული, რომ მათ არსებას რაღაც აკლია. ეს „რაღაც“, უპირველეს ყოვლისა, კულტურა და მისი ღირებულებებია. წმინდა ინიერული და მათემატი-

²³ М. Б о р н. Размышления. „ЛГ“. 1970, 11/III.

ზებული სული, რომელიც ჩაეკტილია თავის ჩარჩოებში და არც გარეთ იხედება და არც არაფერს უშვებს „შინ“, არაა მზად ჰუმანიზმისათვის.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში აისახა ის წინააღმდეგობები, რაც ახასიათებს ანტაგონისტურ სამყაროს, აღწერა იქნა ადამიანის კრიზისული სიტუაციები, მისი დაცემა და გაუცხოება, მაგრამ ყველაფერი ეს დაბრალდა მანქანური ცივილიზაციის საგნებს (რომელთაც სინამდვილეში თავისთავად, ადამიანთა ჩარევის გარეშე არც ავი შეუძლიათ და არც კარგი) და არა იმ სოციალურ წყობას, რომელიც სხვადასხვა ანგარებითი მიზნით ახდენს ტექნიკის გაფეთქებას. „ადამიანის გაუბროვნების პროცესი ტექნიკურ წარმოებასთან ხელჩაკიდებულ მიმდინარეობს ყოველ წყობილებაში, სულერთია, იგი კაპიტალისტურია თუ სოციალისტური“ — ასეთია მათი დასკვნა. აქედან ჩანს, რომ მათ, როგორც კ. მარქსი იტყვის, შეუძლიათ განსაჯონ და გაკიცხონ თანამედროვეობა, მაგრამ არ ძალუძთ გაიგონ იგი. ახსნისა და გაგების გარეშე არ არსებობს ნამდვილი ფილოსოფიური აზრი. ცნობილია, რომ აუადამყოფობის განკურნების საშუალება მისი გამოძწვევი მიზეზების სწორი შემეცნებაა.

არ შეიძლება იმის დაჯერება, რომ ტექნიკა თავისი ბუნებით აუცილებლად ანტიჰუმანური მოვლენაა. ტექნიკური ქმნილებები „ადამიანის ხელით შექმნილი ორგანოებია... განცხობული ძალაა ადამიანის ცოდნისა²⁴, შედეგია ცნობიერი მოღვაწეობისა. იგი ჩვენს წინაშე ხელშესახებად, ობიექტურად არსებული „გადაშლილი წიგნია“, სადაც ადამიანის არსებითი ძალებია გასაგნებული. იმდენად ორგანულ კავშირში იმყოფება ეს ორი ფენომენი (ადამიანი და ტექნიკა), რომ მათი ერთმანეთთან მტრული დაპირისპირები არანორმალურ ვითარებად იგულისხმება. მათ შორის გათიშვა-გაუცხოების დაძლევა ორივეს განამდვილებას მოაწავეებს. მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი, წარმოების გადასვლა მძლავრ მანქანურ მოწყობილობებზე, კომპლექსურ მექანიზაციასა და ავტომატიზაციაზე ხელს უწყობენ ადამიანის განთავისუფლებას ერთფეროვანი და მონოტორული საქმიანობისაგან, შრომას საინტერესოს ხდიან და აშასთანავე ამცირებენ სამუშაო დროს. თანამედროვე ტექნიკა მოითხოვს ადამიანის გარდაქმნას, მის ინტელექტუალურ ამოღებას, შემოქმედებითი ფუნქციების ამოქმედებას. შედეგი კი ის იქნება, რომ მუშა, რომელიც „მანქანის უბრალო დანამატი“ იყო და არც აზროვნება ევალეობდა და არც ფიქრი (კ. მარქსი), გადაიქცევა კვალიფიციურ სპეციალისტად, რომელიც კარგადაა გარკვეული რთული სისტემების რაობაში.

²⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. 46, ч. II, сс. 215.

ანტაგონისტური, გაუცხოებული და დამქანცავი შრომისაგან მწარმოებლის განთავისუფლება და თავისუფალი დროის გაზრდა ადამიანს საშუალებას აძლევს გააფართოვოს საკუთარი სულიერი სამყარო, ეზიაროს კულტურის მონაცემებს და ჰუმანისტურ ურთიერთობებს. ტექნიკურ პროგრესს მარქსისტული ჰუმანიზმი იმის მიხედვით განიხილავს და აფასებს, თუ რა მიმართებაშია იგი ადამიანის პროგრესთან. სოციალიზმის მონაპოვარი ისიცაა, რომ აქ ტექნიკის განვითარებით მიღწეული მაღალი მატერიალური მდგომარეობა წარმოადგენს იმ ბაზას, სადაც მიმდინარეობს სუბიექტის სრულყოფა, მისი შემოქმედებითი ძალების გაშლა და განვითარება.

ეს ასეა არსობრივად და ძირითადად, მაგრამ ფაქტზე თვალის დახუჭვა იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ თითქოს სოციალიზმის პირობებში არავითარ წინააღმდეგობებს არ იწვევდეს ტექნიკის განვითარება და ისიც, რომ აქ მცხოვრები ყოველი ადამიანი იყოს ჰუმანიზირებული, ანდა აქეთკენ მიმართული. მაგრამ ჩვენ გვაქვს უპირატესობა, რაც კომუნისტური საზოგადოების მიზანშია გამოხატული. ესაა მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის გეგმაზომიერად გადაჭრის ტენდენცია და მოთხოვნა, რომ ყოველი პროგრესი უნდა ემსახურებოდეს ადამიანის განვითარებას, რომ ყველაფერი, რაც ხდება მეცნიერულ თუ სოციალურ სფეროში უნდა ეხამებოდეს საზოგადოებისა და პიროვნების ინტერესებს.

ადამიანის სიძლიერის გამოხატულება და უზარმაზარი საქმე იყო ბუნებისაგან მისი გამოყოფა, მასთან დაპირისპირება, გარდაქმნა და გამოყენება, შრომის იარაღების შექმნა, ტექნიკის განვითარება; ასევე უზარმაზარ ამოცანას წარმოადგენს ის, რომ ამ ქარტეხილებში არ დაიკარგოს ყოველივე ამის შემოქმედი არსება და არ გადაგვარდეს, და აგრეთვე ის, რომ ადამიანს მტრულად არ დაუპირისპირდეს მისივე შრომის-ბუნება. ამ საქმის შესრულებაში, რა თქმა უნდა, გადამწყვეტ სიტყვას ამბობს ჰუმანისტური საზოგადოებრივი ურთიერთობები, მაგრამ ამასთანავე დიდი მნიშვნელობა ენიჭება პიროვნულ ფაქტორს, ჯგუფის სულისკვეთებას, ლიტერატურასა და ხელოვნებას, ფილოსოფიას, პრაქტიკულად, აღზრდის ფორმებს; იმის შეგნებას, რომ ერთგანზომილებიანი ადამიანი ნაკლოვანი არსებაა, რომელიც ასეთი არსებობით ვერასოდეს ვერ ეზიარება ამაღლებულ და სასიამოვნო ნამდვილ-ადამიანურ ყოფიერებას.

ადამიანის ყოფიერებაში ჰუმანიზაციის უდიდესი როლი ისაა, რომ ამით იგი ახორციელებს საკუთარ თავს და მიისწრაფის იქეთკენ, რომ მიუახლოვდეს მისსავე იდეალს. თვითგანხორციელების ამ პროცესს ორი ინსტანცია განსაზღვრავს ძირითადად: ერთი გახლავთ თვით სუბიექტი, მისი შინაგანი ცხოვრება და მისწრაფება, მეორე კი გარეგანი (და არა ტრანსცენდენტური) სამყარო — საზოგადოება და ბუნება. ამ ორ ინსტანციას შორის კორელატური კავშირია. ერთი ზემოქმედებს მეორეზე და ამ პროცესის გარეშე არც ჰუმანიზაცია მოხდება და არც ანტიჰუმანიზაცია. ჰემმარიტი ჰუმანიზმი სოციალურობას ადამიანის დადებით მომენტად თვლის, მაგრამ ამით არც პიროვნებას უარყოფს და არც თავისუფლებას, არც ინდივიდუალურ განსხვავებულობას და არც შემოქმედებით უნიკალობას. საზოგადოებისა და ადამიანის ურთიერთგანპირობებულობა და მჭიდრო კავშირი არ შლის ამ კავშირის წევრთა შედარებით დამოუკიდებლობას. მართალია, საზოგადოებას უზარმაზარი როლი ენიჭება პიროვნების ასეთობისათვის, მაგრამ არც ადამიანს აკისრია მცირე მისია. საზოგადოებასთან მიმართების ზოგერთ მომენტში თვალსაჩინოდ სჩანს მისი პრიორიტეტი. მაგალითად, თუ დავსვამთ გენეზისის საკითხს, მაშინ (აბსტრაქციის მეთოდის გამოყენებით) პირველობა ადამიანს ეკუთვნის — სწორედ ინდივიდთა გაერთიანების შედეგად შეიქმნა ახალი ორგანიზაცია, რომელსაც საკუთარი შინაგანი კანონზომიერება გააჩნია. პიროვნება შეიძლება წარმოვიდგინოთ საზოგადოების გარეშე, საზოგადოებას კი ვერც მოვიანზრებთ ადამიანისაგან დამოუკიდებლად.

ახლა საკითხს სხვა მხრიდან შევხედოთ — რა განსაზღვრავს საზოგადოების რაგვარობას, რის მიხედვით ვაფასებთ მას, რატომ ვუწოდებთ ერთს კარგს და პროგრესულს, მეორეს კი უარყოფითს? აქაც ადამიანი გვევლინება განმსაზღვრელად, პირველად, ერთგვარ საზომად. კ. მარქსის მიხედვით, კომუნისტური საზოგადოება იმიტომაც სხვა საზოგადოებათა შორის ყველაზე მაღალი, რომ იგი არის „ადამიანის ბუნების ღირსი“ და მისი ადეკვატური²⁵. ადამიანის ბუნება ნიშნავს მისსავე არსს. მარადიულობის ნიშნის შემცველი ეს ფენომენი არის გამასწორებელი და რანგის დამწესებელი. სწორედ აქედან ამოვლით ხდება, როგორც სოციალური გარემოს, ასევე ადამიანის ნიშნების შეფასება. სოციალური ურთიერთობები, საზოგადოება მთლიანად მაშინაა ჰუმანიტური, როცა იგი ხელს უწყობს არსის რეალიზაციას.

25 კ. მარქსი, კაპიტალი, 1959, ტ. 3, ნაწ. II, გვ. 449.

არსის რაობის შესახებ (აქ შემოდის არსის არსი და აგრეთვე ადამიანის არსიც) ბევრი თქმულა ქართველ ფილოსოფოს-ანთროპოლოგთა მიერ და ამიტომ აქ სიტყვას არ გავაგრძელებ. აღვნიშნავთ მხოლოდ ერთს: მიუხედავად იმისა, თუ ვინ რას თვლის ადამიანის არსად და ვინ რას, ძირითადად მაინც ისაა ეს, რითაც ადამიანი ძირფესვიანად განსხვავდება ყველა სხვა არსებულისაგან და თავის თავისაგანაც, როცა იგი წარმოდგენილია არანამდვილი ყოფნით (როცა იგი გაუცხოებულია). არსიდან აღძრულ არსებით ნიშნებში და ღირებულებებებში წინა პლანზეა წამოწეული სწორედ ჰუმანიზმის არსებითი ნიშნები — თანასწორთა დიალოგი, თავისუფლება, შემოქმედითობა, სიყვარული, პატივისცემა...

კ. მარქსი იყო პირველი მოაზროვნე კაცობრიობის ისტორიაში, ვინც არა მარტო აღიარა ჰუმანიზმი (ჰუმანიზმის მომთხოვნნი და მისთვის ჰმენის მომღერლები, როგორც ცნობილია და როგორც ზემოთ ჩვენც აღვნიშნეთ, მანამდეც ბევრი იყო), არამედ დააფუძნა ჰუმანიზმის სრულიად ახალი ტიპი. ყურადღების ცენტრში დააყენა ადამიანი და ჰუმანიზმის განხორციელება დაუკავშირა პრაქტიკას, სოციალურ გარდაქმნებს. მან აღწერა და ახსნა ადამიანი და ის გარემო, სადაც იგი ცხოვრობს და მიზნად მათი აღორძინება დაისახა. ვ. ი. ლენინის მისია — ადამიანისათვის ადამიანური პირობების შექმნა და მისი ბედნიერებისათვის ზრუნვა — ჰუმანიტურია: „ყველაფერი ადამიანისათვის, მისი კეთილდღეობისათვის“ — ჰუმანიზმის მოთხოვნაა.

კ. მარქსის თეორია არ არის „ნაცრისფერი“ — ზეცაში მსუფვევი, განკერძოებული და გულგრილი მიწიერი საქმეებისადმი. მან კარგად იცის, რომ რეალურ, ხორციელ და კონკრეტულ არსებას მართლაც შეეძლება სკირდება და არა მხატვრულად უნაკლო, ორიგინალური და მიზიდველი თეორიები, რომელთა განხორციელებაც ყოველგვარ ძალებს აღემატება. ადამიანს რომ მიმართულება მიეცეთ და მაღალი მიზნები დაეუხასხოთ, აუცილებელია ცოდნა იმისა, თუ რა არის იგი, რა ძალები გააჩნია... და აგრეთვე იმის გაგება, თუ რა არის საჭირო მანამდე, სანამ მას დიდ მიზნებს დაეაკისრებდეთ.

კ. მარქსმა ისტორიის ამოცანად დასახა ადამიანის სრული რენესანსი. ადამიანი უნდა განთავისუფლდეს იმ დანალექებისაგან, რომლებიც ისტორიის პროცესში მასში აღმოცენებულა და რაც წარმოადგენს ერთგვარ ბარიერს. ამის გადალახვა აუცილებელია, რათა მივიღეთ ადამიანამდე. ადამიანიო, წერს მარქსი, პრინციპების სიმძლავზე, ადამიანურ სიმძლავმდე მაშინ აღწევს, როცა მოხდება მისი ემანსიპაცია, ხოლო ყოველგვარი ემანსიპაცია მდგომარეობს იმაში, რომ ის აბრუნებს ადამიანის სამყაროს, ადამიანის მიმართებებს თვით ადამიანთან.

კ. მარქსმა ფორებდაქის შესახებ თეზისებში (XI თეზისი) ფილოსოფიასა და ფილოსოფოსებს უზარმაზარი პუმანისტური მისია დააკისრა: არა მარტო განმარტებანი და ინტერპრეტაციები (რასაც მარქსი, რა თქმა უნდა, არ უარყოფს. თეორია პირველ საქმეს წარმოადგენს: თუ არ შეიმეცნე და გაიგე, ისე ვერც სა ურველად და სწორად გააკეთებ რამეს). არამედ საქიროა სამყაროს პრაქტიკული გარდაქმნა: მაგრამ რა უნდა შეიცვალოს და რით უნდა შეიცვალოს? ამის შესახებ კ. მარქსი მიუთითებს მეთათე თეზისში: „ძველი მატერიალიზმის თვალსაზრისი „სამოქალაქო“ საზოგადოება; ახალი მატერიალიზმის თვალსაზრისია ადამიანთა საზოგადოება, ანუ განსაზოგადებული ადამიანი“²⁶. აქედან ირკვევა, რომ ერთმანეთისაგან განსხვავდება ძველი. ანუ მეტაფიზიკური მატერიალიზმიდან გამომდინარე „სამოქალაქო საზოგადოება“ და ახალ, ანუ დიალექტიკურ მატერიალიზმს თანხლომილი „ადამიანთა საზოგადოება“. მამსაადამე, ზემოაღნიშნული კონტექსტიდან გამომდინარე, შეიძლება ასეთი დასკვნის გაკეთება: იარაღის მკეთებელი არსება, გარკვეული პირობების მიხედვით, შეიძლება წარმოდგენილი იყოს ორნაირად: მოქალაქედ და ადამიანად (პიროვნებად).

სამოქალაქო საზოგადოება წარმოშობს ინდივიდებს, რომლებიც კონკურენციის გამო დაპირისპირებულნი არიან ერთმანეთთან. იმისათვის რომ ეწეოდნენ ადამიანური სოციალური არსისათვის შესაბამის კოლექტიურ ცხოვრებას, რომლის განხორციელებაც არ შეიძლება სამოქალაქო საზოგადოებაში. ისინი აუცხოვებენ თავის სოციალურ არსს „პოლიტიკურ სახელმწიფოში“. აქ კი, ინტერესთა მკვეთრი დაცილების გამო, ისეე გაუცხოვებული ყოფიერება იქმნება, არსებული „კოლექტიური თანაცხოვრება“ ყალბია და ეფემერული.

მოქალაქე კარგად ასრულებს შემოთავაზებულ კანონებს, არ უფიქრდება მათ რაობას (პუმანურია თუ ანტიპუმანური) და შემგუებლობით ხასიათდება (კონფორმისტი). ასეთი ადამიანი არ ზრუნავს სამყაროს გარდაქმნისათვის, იგი „ყველაზე უკეთესია სხვა არსებულ სამყაროთა შორის“ (გავიხსენოთ ლაიბნიცისა და კანტის ოპტიმიზმი), ანდა, „თუ რამ ნაკლი აქვს, სხვებმა იტეხონ თავი მისი გამოსწორებისათვის“ (ობივატელი, მეშჩანი). ასეთი ადამიანისათვის ძირითადია სიმშვიდე და საკუთარი ვიწრო ინტერესების სტაბილური შენარჩუნება. იგი ეგოისტია სულის სიღრმეში, არ იცის სხვებთან ურთერთობის გენო და საგებლობა. ბელინსკის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ — „ყველა თავისთვის და თავის სასარგებლოდ“ — აი, მისი კრელო.

სხვის საქმეში ჩაურეველობის წესს დიდი ხნის ისტორია აქვს. იგი

²⁶ კ. მარქსი და ფ. ენგელსი. რჩ. ნაწერები, ტ. II, 1950, გვ. 44.

უკავშირდება კითხვას: როგორ უნდა მოიქცე, რომ კარგად იცხოვრო? ამ კითხვას არისტოტელემ სწორად უპასუხა, როცა აღიარა ადამიანის ბუნებრივი მისწრაფება საზოგადოებრივი (პოლიტიკური) ურთიერთობებისაკენ და მეგობრობისა და თანაგრძნობის სილიადე, მაგრამ მანვე ბოლოს მოითხოვა განკერძოებულობა, ღმერთივით მჭვრეტელობითი ცხოვრება და სიმშვიდე (ეს დაპირისპირება მოცემულია „ნიკომაქეს ეთიკის“ VIII—IX და X წიგნებში)²⁷.

რას ნიშნავს სხვის საქმეში ჩაურევლობა და ამით სიმშვიდის მოპოვება? უპირველეს ყოვლისა, ისაა აღსანიშნავი, რომ ეს ეწინააღმდეგება დიალექტიკის არსს — ყველაფრის ერთმანეთთან კავშირს, ურთიერთგაპირობებულობას და განვითარების აღიარებას. რაც შეეხება ემპირიული საქმის ვითარებას, მან შეიძლება ბევრი უბედურება მოიტანოს. „ჩაურევლობა“, ერთის შეხედვით, ზრდილობიანი აქტია და პიროვნების თავისუფლების და ხელშეუხებლობის აღიარებაა. მაგრამ იგი ისეთი ანტიჰუმანური ფენომენების შედეგაცაა, როგორებიცაა: გულგრილობა და გათიშულობა. ერთი ადამიანი არ ერევა მეორის საქმეში იმიტომაც, რომ მას არაფრად მიაჩნია იგი. მოვიტანოთ ასეთი ფაქტი: კაცი მიყრდნობია კედელს. მართლაც რა ჩვენი საქმეა სურვილი აქვს ასეთი! განა პატივი არ უნდა ვცეთ მის მისწრაფებას? მით უმეტეს, რომ ამით არავის არაფერს უშავებს. მაგრამ ხომ შეიძლება, რომ ეს კაცი ცუდად არის და იმიტომ ეყრდნობა კედელს, რომ არ წაიქცეს (ასეთი უეცარი შებარბაცება არცთუ იშვიათია ჩვენს დროში). რომელია უკეთესი, დავაცადოთ თავისი ხასიათის გამსწორებელ თუნდაც ას ადამიანს, თუ მოვეხმაროთ წაქცევაზე მყოფ ერთ კაცს? ალბათ, ერთის სიცოცხლე სჯობს მრავალთა სასიამოვნო(?) მოთხოვნილების „გასწორებას“. მე ცოტა გაეაზურე მდგომარეობა, მაგრამ არა მგონია, ძალიან ვცილდებოდე ტიპიურობას. ხშირად გაიგონებ წამხედური მეშხანისაგან: „ამა თუ იმ ქვეყანაში არავინ ყურადღებას არ გაქცევს, და რა კარგიაო!“ მე, რა თქმა უნდა, იმას კი არ ვამბობ, რომ „ყველაფერში ცხვირი უნდა ჩავყოთ“, არამედ იმას, რომ ადამიანებს უნდა აწუხებდეთ ერთმანეთის ჭირი და სიამოვნებდეთ სიხარული.

ნამდვილ-ადამიანური არსებობის დაკვიდრებისათვის აუცილებელს წარმოადგენს კაცთა შორის გაუცხოების დაძლევა და თანასწორთა დიალოგი, რაც თავისთავად მოითხოვს ურთიერთმოსმენას. ეს კი მაშინ განხორციელდება, როცა ერთი ადამიანი მეორეში ხედავს პიროვნებას და თან მისი არსებობის შემაჯავებელ და დამადასტურე-

²⁷ Аристотель, Соч., т. 4. 1984.

ბელ არსებას. დიალოგი უნივერსალური ხასიათისაა, მას აქვს როგორც ონტოლოგიური, ასევე გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა. ჰუმანიზმისა და ჰუმანიზაციისათვის იგი დასაყრდენ პირველ მიზეზს წარმოადგენს.

ახალმა მატერიალიზმმა უარყო ისეთი საზოგადოება, სადაც ადამიანებს შორის დარღვეულია ჭეშმარიტი ადამიანური კავშირები, სადაც არაა ურთიერთგაგება, ნდობა, პატივისცემა, პირადისა და საზოგადოებრივის ჰარმონიული შეხამება, და მოითხოვა ისეთი საზოგადოება, სადაც გულწრფელი და უანგარო დამოკიდებულებები ბატონობს და არა იძულებითი ურთიერთთანამშრომლობა. ასეთია კ. მარქსის მიერ მოწონებული „ადამიანთა საზოგადოება“, რომელიც უპირისპირდება „სამოქალაქო საზოგადოებას“. „ადამიანთა საზოგადოებაში“ მცხოვრები ადამიანი არის პიროვნება, ობიექტური ღირებულების მატარებელი, საზოგადოებრივი ხდომილების გამთავისუფლებელი გონითი არსება, რომლის სულიერი სამყარო და ყოველგვარი მიმართება ჰუმანიზებულია.

აღამიანი და საზოგადოება უტოკიური და მეცნიერული
ცნობიერების უშუალო

კაცობრიობის ისტორიაზე ზერელე თვალის გადავლება კი საკმარისია იმისათვის, რათა შევამჩნიოთ ძირეული განსხვავება ცხოველსა და ადამიანს შორის მათი მოქმედება-მოღვაწეობის და გარემო სინამდვილის შეცვლა — ფორმირების მხრივ. ცხოველთა ყოველი ცალკეული სახეობა თავისებურ, ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ზემოქმედებას ახდენს გარემოზე, თავისებურად ცვლის გარემოს (ასე მაგალითად, ერთმანეთისაგან განსხვავდება ფრინველის მიერ გაკეთებული ბუდე და ნუტრიის მიერ შექმნილი სადგომი), მაგრამ ამ შეცვლის დიაპაზონი და მისი შესაბამისი მოქმედება მკაცრად ფიქსირებული სიდიდეა ცოცხალი ბუნების ყოველი ცალკეული სახეობისათვის. ცხოველთა სამყაროს თითოეულ სახეობას სათანადო გარემოში არ შეუძლია არ იმოქმედოს მხოლოდ ასე და ამგვარად, და მხოლოდ ასეთი მკაცრად ფიქსირებული მოქმედების საფუძველზე შეუძლია შესცვალოს მისი გარემომცველი სინამდვილე ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი ნიმუშების მიხედვით. ასე მაგალითად, პირველი მერცხალი, რომელიც კი გაჩნდა დედამიწაზე ისეთსავე ბუდეს ააგებს, ისევე გამოზრდის თავის ბარტყებს. როგორც ამას გააკეთებს ისეთსავე გარემოში მცხოვრები მერცხალთა სახეობის უკანასკნელი წარმომადგენელი. თუ გარემო პირობები, რომელშიც უხდებათ არსებობა, ვთქვათ, მერცხალთა სახეობის სხვადასხვა წარმომადგენლებს განსხვავებულია (სხვადასხვა ლანდშაფტი, სხვადასხვა კლიმატური პირობები და ა. შ.), მაშინ, შესაძლებელია, მათ მოქმედებაში და მათ მიერ ნაწარმოებ გარემომცველ ფორმებში გარკვეული განსხვავება გამოემჟღავნდეს (მაგ., სხვადასხვა გარემო პირობებში მერცხლებმა, შესაძლებელია, სხვადასხვა მასალისაგან გააკეთონ თავიანთი ბუდე, არსებობის შესაძარჩუნებლად, შესაძლებელია, სხვადასხვა საკვები გამოიყენონ და ა. შ.), მაგრამ ეს განსხვავება მთლიანად პირობადებული იქნება გარემოთი. როგორც ვთქვით, თუ ცხოველს ერთი და იგივე ტიპის გარემოში მოუხდა არსებობა, მაშინ მისი ცხოველმოქმედების ხასიათი და ის.

კვლი, რომელსაც ეს ცხოველმოქმედება გარემოზე აღბეჭდავს, არასოდეს არ გასცილდება მკაცრად შემოსაზღვრულ სიდიდეს. ასეთი ცხოველმოქმედებისაგან არსებითად განსხვავდება ადამიანის ცხოველმოქმედების ხასიათი, გარემოზე მისი მოქმედების დიაპაზონი და თვითონ ამ გარემოსთან ადამიანის მიმართების თავისებურება. გარეშე დამკვირვებელმა ერთ და იგივე გარემოში მცხოვრებ ადამიანთა მოქმედებას რომ მიადევნოს თვალი, თვალნათლივ დაინახავს, თუ როგორ ცვლიან, როგორ გარდაქმნიან, ახალი ფორმებით, თუ როგორ ამდიდრებენ ისინი თავიანთ გარემოს, როგორ იცვლება ამის საფუძველზე თვითონ მათი ცხოველმოქმედების ხასიათი. როგორი ახალი მიმართებები მყარდება, ერთი მხრივ, თვითონ ადამიანებს შორის, ხოლო, მეორე მხრივ, ადამიანებს და გარემოს შორის და ბოლოს, როგორ ცვლიან ისინი, ამ გაშუალებული გზით, თავის საკუთარ თავს. ცხოველთა გარემოსა და ადამიანთა სამყაროს განმასხვავებელი ზემოაღნიშნული თავისებურების წვდომა შემეცნების ინტერესით დაკვიდრებულ გარეშე დამკვირვებელში აღძრავს ასეთი ხასიათის კითხვას: რა შინაგანი ფაქტორები უდევს საფუძვლად ცხოველისა და ადამიანის ცხოველმოქმედების რადიკალურ განსხვავებას? რატომ არის, რომ ცხოველი მხოლოდ ფიქსირებულ ფარგლებში ცელის თავის გარემოს და ამიტომ სასრულო, შემოსაზღვრული არსებაა, ხოლო ადამიანის მიერ გარემოს გარდაქმნის დიაპაზონი შეუძლებელია წინასწარ, ერთხელ და სამუდამოდ შემოსაზღვრულ იქნას, ამის გამო კი შეუძლებელია შემოსაზღვრულ იქნას თვითონ ადამიანიც. ადამიანი, პრინციპში, თავისუფალია არა მარტო იმ გარემოსაგან, რომელშიც მას დროისა და სივრცის გარკვეულ მონაკვეთში უხდება არსებობა, არამედ იგი თავისუფალია, საზოგადოდ, ყოველი ფიქსირებული გარემოსაგან და მამასადამე, გარემოს კატეგორიით გამოხატულ სინამდვილისაგან პრინციპულად განსხვავებულ სინამდვილეში (სამყაროში) უხდება ცხოველმოქმედება. ცხოველისა და ადამიანის მოქმედების და ამ მოქმედების შედეგების არსებითი განსხვავების ძირები მხოლოდ მაშინ გამოაშკარავდება, თუ დამკვირვებელი არ შემოიფარგლება ცხოველისა და ადამიანის ცხოველმოქმედების მხოლოდ გარეგანი ასპექტის აღწერით, არამედ შეეცდება გამოაშკარავოს ამ ცხოველმოქმედებათა შინაგანი საზრისი, ის შინაგანი მექანიზმები, რომელნიც განაპირობებენ ადამიანისა და ცხოველის ყოფიერების ასეთ მკვეთრ განსხვავებას.

ყველაზე ცუდი არქიტექტორი, წერდა კ. მარქსი, ყველაზე კარგი ფუტურისაგან განსხვავდება თავიდან იმით, რომ სანამ იგი სანთლისაგან ფიქსს ააგებდეს, მას უკვე აგებული აქვს ის თავის თავში. შრომის პროცესის ბოლოს მიიღება შედეგი, რომელიც უკვე ამ პრო-

ცესის დასაწყისში იდეალურად არსებობდა ადამიანის წარმოდგენაში. ადამიანი არა მარტო უცვლის ფორმას იმას, რასაც მას აძლევს ბუნება, არამედ ბუნებისაგან ნაბოძებში ის ახორციელებს თავის ცნობიერ მიზანს, რომელსაც მან უნდა დაუმორჩილოს თავისი ნებელობა და რომელიც, როგორც კანონი განსაზღვრავს მისი მოქმედების თავისებურებასა და ხასიათს¹.

სწორედ მიზანდასახავი ცნობიერებით გაშუალებული მოქმედება განასხვავებს, გამოყოფს ადამიანს ცხოველთა სამყაროსაგან; მასვე უკავშირდება ადამიანის ცნობიერების ისეთი ფორმები, როგორიც არის მაპროგნოზირებელი, დამგვეგმავი, უტოპიური, ესქატოლოგიურ-რელიგიური, მამოღელირებელ — მეცნიერული ცნობიერება და სხვა. ცნობიერების ყველა ამ ფორმის თავისებურების დადგენა, მათი ადგილის განსაზღვრა ზოგადი ცნობიერების სურათში, ცილდება ჩვენს წინაშე დასმული ამოცანის ფარგლებს. ჩვენი კვლევის უშუალო მიზანს წარმოადგენს იმის ნათელყოფა, თუ რა ძირეული განსხვავება შეინიშნება მეცნიერული და უტოპიური ცნობიერების მიერ დახატული ადამიანის სურათში. ამ ამოცანის დასაძლევად კი აუცილებელია, უპირველეს ყოვლისა, გაირკვეს უტოპიური და მეცნიერული ცნობიერების თავისებურება. ნაჩვენები იქნას, ადამიანის რა ტიპის მოდელები შეესაბამება იმ საზოგადოებათა კონკრეტულ ნიმუშებს, რომლებიც, ერთი მხრივ, უტოპიური, ხოლო, მეორე მხრივ, მეცნიერული ცნობიერების კუთვნილებას წარმოადგენენ.

არსებობს ცნობიერების რიგი ფორმები საკმაოდ ახლო რომ დგანან უტოპიურ ცნობიერებასთან. ადამიანის მეცნიერულ-ფილოსოფიური და უტოპიური განხილვის თავისებურებათა გამიჯვნის მიზნით, შევეცადოთ ჭერ ერთმანეთს შევადაროთ ცნობიერების მონათესავე ფორმები: უტოპიური, მითოლოგიურ-რელიგიური, ესქატოლოგიური და იდეოლოგიური.

უტოპიური და მითოლოგიური ცნობიერების შედარებითი ანალიზი მოცემულია ფრანგი სოციოლოგის ჟ. სორელის ნაშრომებში. ჟ. სორელის თვალსაზრისი, მოკლედ, ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს: ჟ. სორელი მკვეთრად უპირისპირებს ერთმანეთს ცნობიერების მითოლოგიურ და უტოპიურ ფორმებს, თანაც ამ დაპირისპირების მთავარი მიზანი იმაში გამოიხატება, რომ მითოსი, როგორც მითოლოგიური ცნობიერების პროდუქტი, უტოპიისაგან განსხვავებით და მის საპირისპიროდ, გამოცხადდეს ადამიანთა ფართო მასების სოციალური განთავისუფლების ძირითად საშუალებად. მითოლოგიური ცნობიერე-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Собр., соч., т. 23, стр. 189.

ბა, სორელის აზრით, წარმოდგენს მასიური ცნობიერების ირაციონალურ-სტიქიურ ფორმას, რომელშიც უშუალოდ არის მოცემული სოციალური განთავისუფლების მოწოდება. ამის საპირისპიროდ, „უტოპია წარმოდგენს ინტელექტუალური შრომის პროდუქტს, იგი თეორეტიკოსთა ისეთი ნამოღვაწარია, როდესაც ფაქტებზე დაკვირვებისა და მათი განხილვის გზით ისინი ცდილობენ შექმნან იდეალური საზოგადოების ისეთი ნიმუში, რომელთანაც შეიძლება შედარებულ იქნას არსებული საზოგადოებები და ამის საფუძველზე შეფასდეს მათი დადებითი ან უარყოფითი მხარეები“². უტოპიური ცნობიერება, სორელის აზრით, თხზავს მომავალი ბედნიერების რაციონალურ სურათებს და ამით ბოჭავს, აღუწებს ფართო მასების ცნობიერების სტიქიურ აქტივობას. უტოპიური პროექტების განხორციელება, სორელის აზრით, ახალი, მანამდე არნახული ფორმის ტირანიასა და ძალადობას დაამკვიდრებდა საზოგადოებაში.

თუ სორელთან შეიქმნევა უტოპიისა და მითოსის ურთიერთგამომრიცხავი დაპირისპირება, არსებობს ისეთი თვალსაზრისებიც, სადაც ნაცალია ყოველგვარი განსხვავების ნიველირება ცნობიერების უტოპიურ და მითოლოგიურ ფორმებს შორის. ამ თვალსაზრისის წარმომადგენლები უტოპიურ ცნობიერებას მიაწერენ სწორედ იმ ნიშნებს, რომელსაც სორელი მითოლოგიურ ცნობიერებას მიაწერდა. უტოპია, მათი აზრით, ირაციონალისტურია იმდენად, რამდენადაც იგი ხელს უშლის სოციალური სინამდვილის რეალისტურ ასახვას, ჩქმალავს საზოგადოებაში მიმდინარე იმ რეალურ პროცესებს, რომელნიც აშკარად ეწინააღმდეგებიან უტოპიური ცნობიერების მიერ დახატული მომავალი იდეალური საზოგადოების ძირითად პარამეტრებს და ამ საზოგადოების განხორციელების არავითარ იმედს არ იძლევიან. აღნიშნავენ, რომ, როგორც მითოლოგიურ, ასევე უტოპიურ ცნობიერებას გააყავთ ადამიანი სოციალური ყოველდღიურობის ფარგლებიდან და აღვივებენ მასში სხვა, უკეთესი სინამდვილისადმი ზიარების მოთხოვნილებას. ამგვარად, უტოპიური ცნობიერება წარმოდგენს მხოლოდ მითოლოგიური, რელიგიური ცნობიერების მოდიფიკაციას და ლაპარაკი მის თვითმყოფად, მითოლოგიური ცნობიერებისაგან თვისებრივად განსხვავებულ ზასიათზე, ყოველგვარ საფუძველს არის მოკლებული.

უტოპიური ცნობიერების თავისებურების აღწერის პროცესში, შეიძლება აღმოჩენილ იქნას რიგი ისეთი ნიშნები, რომელნიც მართლაც აახლოვებენ უტოპიურ ცნობიერებას მითოლოგიურ-რელიგიუ-

² Ж. Сорель. Введение в изучение современного хозяйства. М., 1908, гл. XXVI.

რი ცნობიერების ფორმებთან, ამავე დროს, უტოპიური და მითოლოგიურ-რელიგიური ცნობიერების კვლევის პროცესში არ შეიძლება თვალში არ გვეცეს მთელი რიგი არსებითი განსხვავებანი. თუ ამას გავითვალისწინებთ, რასაკვირველია, უტოპიური და მითოლოგიურ-რელიგიური ცნობიერების გაიგივება უმართებულოდ უნდა მივიჩნიოთ.

ახლა შევეცადოთ ვაჩვენოთ, თუ როგორი მსოფლმხედველობრივი განწყობა უდევს საფუძვლად ცნობიერების რელიგიურ-მითოლოგიურ და უტოპიურ ფორმებს, რაშია მათი მსგავსება და როგორ გვესახება მათი განსხვავება. უხსოვარი დროიდან ადამიანი ბედნიერებაზე ოცნებობდა³. მაგრამ თვითონ ბედნიერების შინაარსი, მისი მიღწევის გზები და საშუალებანი სხვადასხვანაირ ფორმას იძენდა საკაცობრიო ისტორიის სხვადასხვა მონაკვეთზე და ამა თუ იმ საზოგადოების სხვადასხვა სოციალური ფენის ცნობიერებაში. ასე მაგალითად, თუ ზოგიერთი მოაზროვნის გაგებით ბედნიერება გამოიხატება ადამიანის მიერ სულიერი სიმშვიდისა და გულგრილობის მიღწევაში, სხვები ბედნიერების მაჩვენებლად მაქსიმალურად აქტიურ, დაძაბულ შემოქმედებით მოღვაწეობას მიიჩნევენ, ზოგი ბედნიერებას ბრძოლაში და წინააღმდეგობების დაძლევაში ხედავდა, ზოგს კი გრძნობადი ტკობა მიაჩნდა ადამიანის უმალეს ბედნიერებად, ზოგი ადამიანის სულის ამა თუ იმ უნარის დაუბრკოლებელ განვითარება-რეალიზაციას მიიჩნევდა ადამიანის ბედნიერებად, სხვები კი თითოეული ადამიანის ადამიანური უნარების ყოველმხრივ და პარმონიულ განვითარებას თვლიდნენ კუშმარტი ბედნიერების აუცილებელ პირობად. იყვნენ ისეთი მოაზროვნეებიც (მაგ., შარლ ფურიე), რომლებიც თვლიდნენ, რომ თითოეულ ადამიანს, ან ადამიანთა ცალკეულ ჯგუფებს ერთმანეთისაგან განსხვავებული უამრავი მიდრეკილება, მოთხოვნილება და ვნება ახასიათებს, რადგან ბედნიერებას სწორედ ამ მახასიათებელთა რეალიზაცია შეადგენს, ამიტომ სხვადასხვა ადამიანი სრულიად სხვადასხვა რაიმეს მიიჩნევს ბედნიერებად. იდეალური საზოგადოების სტატუსი, ფურიეს აზრით, სწორედ იმით განისაზღვრება, რომ იგი ბედნიერების რომელიმე განსაკუთრებულ ფორმას კი არ ანიჭებს მონოპოლიას, კი არ ცდილობს ადამიანების გარდაქმნას იმგვარად, რომ მათ ბედნიერების უმალეს ფორმად ცხოვრების ესა თუ ის წესი მიიჩნიონ, არამედ ბედნიერების ყველა ამ განსხვავებული ფორმის განხორციელების პირობების დამკვიდრებას უზრუნველყოფს. ადამიანის,

³ ადამიანისა და საზოგადოების კვლევისადმი მეცნიერული და უტოპიური მიდგომის თავისებურებანი, უტოპიისა და ოცნების მიმართება, ღრმად და საფუძვლანაჲ არის ნათელყოფილი ო: ტამბის საინტერესო ნაშრომში: „ადამიანი — სინამდვილე და ოცნება“. თბ., 1986 წ.

მისი დანიშნულებისა და არსის სხვადასხვა გაგების კვალობაზე თუმცა ბედნიერების კატეგორიის შინაარსიც განსხვავებულ დახასიათებას იძენდა, მაგრამ მიუხედავად ამ შინაარსობრივი განსხვავებისა, როგორც უტოპიური, ასევე რელიგიურ-მითოლოგიური ცნობიერება ყოველთვის ადამიანის ბედნიერების, მისი ხსნის იდეას უკავშირდებოდა. ამგვარად, დაბეჭითებით შეიძლება ითქვას, რომ ცნობიერების აქტივობა განსაზღვრული ოცნებით ადამიანის ხსნაზე, რომელიც საბოლოო მიზანს — უმაღლეს ბედნიერებას უკავშირდება, წარმოადგენს იმ ბაზისურ წარმონაქმნს, რომელიც როგორც რელიგიურ-მითოლოგიური, ასევე უტოპიური ცნობიერების საფუძველში ძევს და განაპირობებს ცნობიერების ამ ფორმების მსგავსებას. მაგრამ უკვე აქ, ოცნებით განპირობებულ ამ საფუძველმდებარე განწყობაში აშკარადდება რელიგიურ-მითოლოგიური და უტოპიური ცნობიერების ფორმების არსებითი განსხვავება. ეს განსხვავება რიგ ნიშნებში შეიძლება იქნეს დაფიქსირებული: რელიგიურ-მითოლოგიურ ფორმაში გამოხატული ადამიანის ხსნის ცნობიერება, როგორც კ. მარქსი აღნიშნავდა, შემოვლითი გზით ცდილობს გადაჭრას ეს ამოცანა. ამ შემთხვევაში მეოცნებე ცნობიერება ადამიანის ბედნიერების განხორციელებას უკავშირებს ზებუნებრივ, ზეადამიანურ, ადამიანის შესაძლებლობებს პრინციპულად აღმატებულ ძალებს, ამიტომ იმედი ამ ოცნების განხორციელებისა მთლიანად ამ ძალებისაყენ არის მიმართული. ამის გამო ცნობიერების ამ ფორმის აქტივობა არის ლოდინი, ეს არის მომლოდინე ცნობიერება. რელიგიურ-მითოლოგიური ცნობიერება ინტუიციური ხასიათისაა, მას თან ახლავს დარწმუნებულობა იმაში, რომ მითის ინტუიციურ შინაარსში ადამიანს უცხადდება ზეადამიანური ძალა. ამიტომ რელიგიურ-მითოლოგიური ცნობიერება თავისი არსით ავტორიტარულ ხასიათს ატარებს. კეშმარიტება აქ ეძლევა ადამიანს, დაუშვებლად არის მიჩნეული გამოცხადებული კეშმარიტების მიმართ კრიტიკული მიდგომა, დაეჭვება და დასაბუთებისადმი აპელირება. მითოლოგიურ-რელიგიური ცნობიერება ისეთ ინსტანციაზე არის მიპყრობილი, ისე არის მოხიბლული მისტიკური ხილვებით, რომ მასში შესუსტებას განიცდის ადამიანისა და საზოგადოების ყოფიერების წესის გარდაქმნა-გაუმჯობესების ინტერესი. რელიგიურ-მითოლოგიური ცნობიერების კონფორმიზმი გამომდინარეობს არა იქედან, რომ იგი უარყოფდეს სოციალური იდეალების განხორციელების შესაძლებლობას, არამედ უმთავრესად იქედან, რომ ამ ცნობიერებისათვის ნებისმიერი სოციალური იდეალი და შესაბამისად, ადამიანის ყოფიერების ნებისმიერი წესი, რომელიც კი შეიძლება განხორციელებულ იქნას მიწიერ, გარდამავალ-ემპირიულ სინამდვილეში, უსასრულოდ

შორსა დგას იმ მითოლოგიურ-რელიგიური იდეალისაგან, რომელიც მხოლოდ ზებუნებრივ, ღვთაებრივ, მარადიულ სამყაროში შეიძლება განხორციელდეს. აქედან გაომდინარეობს რელიგიურ-მითოლოგიური ცნობიერების ორგანული კავშირი ესქატოლოგიასთან. ესქატოლოგიურ ცნობიერებაში ადამიანის ოცნება საყოველთაო ბედნიერებაზე უკავშირდება ღვთაებრივი სასუფეველის დამკვიდრებას მოლოდინს. აქ არის დაძაბული მოლოდინი იმისა, რომ ღმერთი აუცილებლად შეასრულებს თავის დანაპირებს, რომ სამეფო ღვთისა გარდუვალი აუცლებლობით დამკვიდრდება, თუმცა ადამიანი უძლურია თავისი ძალებით გადაჭრას ისტორიის ბედი. ადამიანის კეწმარტი ხსნა შეუძლებელია მიწიერი ისტორიის ფარგლებში. კაცობრიობა რომ ეზიაროს კეწმარტ ბედნიერებას, უნდა განხორციელდეს კატასტროფული გადასვლა ისტორიიდან მეტაისტორიაში, მხოლოდ აქ დამკვიდრდება აბსოლუტური სიკეთე, კეწმარტება და მშვენიერება, რომელთა სრულყოფილი რეალიზაცია გამორიცხავს საზოგადოებრივი ცხოვრების ეკონომიურ, პოლიტიკურ, სახელმწიფოებრივ ფორმებსა და ინსტიტუტებს. ამ ფორმების ღირებულება პირობითი და წარმატებაა. ამიტომ ისინი ღვთის მარადიულ სასუფეველში ვერ შევლენ. ესქატოლოგიური ცნობიერებისათვის ადამიანის მიწიერი ყოფიერების კონკრეტული ფორმები მოკლებული არიან თვითღირებულებას, ისინი ხასიათდებიან როგორც გარდამავალი მომენტები, როგორც დროებითი საშუალებები საბოლოო მიზნის განხორციელების გზაზე, ხოლო თვით ეს მიზანი გატანილია ისტორიის მიღმა და მისი განხორციელება, უპირველეს ყოვლისა. ღვთაებრივი განგების აქტივობას უკავშირდება. აქედან, როგორც აღვნიშნეთ, ესქატოლოგიური ცნობიერების დაძაბული მოლოდინი და მესიანური ზმანებანი.

სანამდე უტოპიური ცნობიერების თავისებურების დადგენას შეკეცდებოდეთ, წინასწარ უნდა აღვნიშნოთ, რომ იგი აბსოლუტურად კი არ გამოირიცხავს რელიგიურ-მითოლოგიურ ცნობიერებას, არამედ რიგი ნიშნებით ემსგავსება კიდევაც მას. გარდა უკვე აღნიშნული მსგავსებისა, კიდევ რიგ მსგავს მომენტებზე შეიძლება იქნეს მითითებული. საკუთრივ უტოპიური ცნობიერების დახასიათების შემდეგ, ჩვენ შევეცდებით მსგავსების სხვა ასპექტებზეც გავამახვილოთ ყურადღება, ახლა კი უნდა აღინიშნოს შემდეგი: წმინდა რელიგიურ-მითოლოგიური და წმინდა უტოპიური ცნობიერების გამოყოფა გარკვეული მეთოდოლოგიური აპსტრაქციის შედეგია, სინამდვილეში კი არსებობს ცნობიერების რიგი ფორმები, რომელნიც ცნობიერების ზემოაღნიშნულ ფორმათა შორის უწყვეტ სპექტრად არიან განლაგებული და ორივე ცნობიერების მახასიათებელ ელემენტებს შეიცავენ.

სამაგალითოდ შეიძლება გამოიყოს რელიგიურ-უტოპიური ცნობიერება და ამ ცნობიერებაში წარმოდგენილი ადამიანის ხსენის ხილიასტური მოდელები, სრულყოფილი ადამიანისა და საზოგადოების დაკავშირება მიწიერ სამოთხესთან, ოქროს საუკუნესთან, ახალ იერუსალიმთან და ა. შ.

რელიგიურ-უტოპიური ცნობიერება ცდილობს შეათავსოს წმინდა რელიგიურ-მითოლოგიური და წმინდა უტოპიური ცნობიერების კომპონენტები. მასში შესაძლებლად არის მიჩნეული ადამიანის მიერ ბედნიერების მოპოვება მიწიერ სინამდვილეში, ამა სოფელს შინა, ადამიანის მიწიერი ყოფიერებისა და საზოგადოების შესაბამისი ინსტიტუტების ისეთი გარდაქმნა-განახლება, რომელიც საშუალებას მისცემს კაცობრიობას განახორციელოს თავისი იდეალი, გადაქრას ყოველგვარი წინააღმდეგობა და დაამკვიდროს „სამეფო ღვთისა“ დედამიწაზე. უტოპიური ცნობიერების მსგავსად, ეს ცნობიერებაც კრიტიკულად არის განწყობილი არსებული სინამდვილის მიმართ, მაგრამ რელიგიურ — ესქატოლოგიური ცნობიერებისაგან განსხვავებით ეს კრიტიკულობა არ აღწევს ისეთ ინტენსივობას, როდესაც საეროდ უარიყოფა ამქვეყნიური სინამდვილის რაიმე ღირებულება და შესაბამისად, ყოველგვარი ზრუნვა მისი გარდაქმნა-გაუმჯობესებისათვის; რაც, ერთი მხრივ, იწვევს სრულ გულგრილობას არსებული სინამდვილის მიმართ და ამ საფუძველზე ძალაუვნებურად აღვივებს კომფორმისტულ განწყობას, ხოლო, მეორე მხრივ, უეიდურეს წიკრიტულამდე აპყავს მესიანისტური მოლოდინი, ღმერთის, ზეადამიანური ძალების მიერ სრულიად ახალი, „ამა სოფლისაგან“ აბსოლუტურად განსხვავებული ღვთაებრივი სასუფეველის დაშვიდრების მოლოდინი. ამავე დროს, რელიგიურ-უტოპიური ცნობიერება არ უარყოფს ზეადამიანური, ღვთაებრივი წესრიგის არსებობას და თვლის, რომ ამ ზეადამიანური, ღვთაებრივი ძალების დახმარებით, ადამიანს შეუძლია და კიდევაც უნდა გარდაქმნას თავისი ყოფიერების წესი და საზოგადოება იმგვარად, რომ მასში დაამკვიდროს „ღვთაებრივი სასუფეველის“ იდეალში მოაზრებული შინაარსი.

ს. კალმიკოვი, თავის შესანიშნავ ნარკვევში უტოპიის შესახებ, ეთანხმება უტოპიის ფურიესეულ განმარტებას, რომლის მიხედვითაც, უტოპია არის ზმანება სიკეთეზე, მისი განხორციელებისათვის აუცილებელი საშუალებების დასახვის გარეშე⁴. უტოპიური აზრი, ს. კალმიკოვის თანახმად, არ არის მხოლოდ მომავალზე მიმართული; შესაძ-

⁴ С. Кальмыков, Предисловие сборника: „Вечное солнце“. М., 1979, стр. 9.

ლებელია და ისტორიულადაც ცნობილია უტოპიები, სადაც ადამიანის ბედნიერება და ამ ბედნიერების რეალიზაციისათვის აუცილებელი სრულყოფილი საზოგადოება, შეიძლება მიეკუთვნებოდეს დროის როგორც წარსულ, აწმყო, ასევე მომავლის განზომილებას. ამ მოსაზრების საფუძველზე იგი ყოფს უტოპიათა მთელ სიმრავლეს დროისა და სივრცის უტოპიებად. დროის უტოპიებში სრულყოფილი საზოგადოება (ე. ი. საზოგადოება, სადაც შესაძლებელია ადამიანმა თავისი არსის მიხედვით იცხოვროს და ამის საფუძველზე იყოს ბედნიერი) იზრება განხორციელებულად წარსულ ან მომავალ დროში, ხოლო სივრცის უტოპიებში ასეთი სრულყოფილი საზოგადოება შეიძლება მოაზრებულ იქნას აწმყო დროში, ოღონდ სივრცის სხვა მონაკვეთში ან შესაძლებელია, სულ-სხვა განზომილების სივრცეშიც კი⁵.

ს. კალმიკოვი ერთმანეთისაგან არ მიჯნავს უტოპიურ ცნობიერებასა და უტოპიას, ასეთი გამიჯვნის გარეშე კი კვლევის პროცესში შესაძლებელია გაუგებრობამ იჩინოს თავი. უტოპიური ცნობიერება არის ცნობიერების ის ფორმა, რომელიც არ კმაყოფილდება ადამიანისა და საზოგადოების არსებული მდგომარეობით, შეძლებისდაგვარად ააშკარავებს კიდევ არსებული საზოგადოებისა და მასში მცხოვრები ადამიანის მანკიერ მხარეებს, ოცნებობს ახალ იდეალურ საზოგადოებაზე, რომელიც ადამიანის სრულყოფილი არსებობის პირობებს შექმნის და ამ ოცნების საფუძველზე გეგმავს ამ სრულყოფილი საზოგადოების სტრუქტურასა და იერ-სახეს. ამავე დროს, უტოპიური ცნობიერების არსებითი კომპონენტია დარწმუნებულობა იმაში, რომ მის მიერ დახატული სრულყოფილი საზოგადოების სურათის რეალიზაცია არ აღემატება ადამიანის ძალებს. უტოპიური ცნობიერება არ გამორიცხავს, აგრეთვე, ამ იდეალური წესრიგის რეალიზაციისათვის აუცილებელი საშუალებების ძიებას. მართალია, ამ საშუალებების (ცალკეულ პიროვნებათა კეთილი ნება, ფილანტროპია, აღზრდისა და განათლების როლის გაზვიადება სრულყოფილი საზოგადოების შექმნის პროცესში), დასახვა, როგორც წესი, საქმის ობიექტური ვითარების გაუთვალისწინებლად წარმოებს და ამიტომ მათდამი აპელაცია სასურველ შედეგს არ იძლევა.

რაც შეხება უტოპიას, იგი უტოპიური ცნობიერების მიერ დახატული იდეალური საზოგადოების და მისი ადეკვატური ადამიანის სურათია. ეს სურათი შეიძლება რეალიზებულად ვივარაუდოთ როგორც წარსულსა და აწმყოში (სივრცის სხვა მონაკვეთში), ასევე მომავალში. ამ აზრით, ყველა უტოპია მართლაც არ იძლევა მხოლოდ სასურველი, საოცნებო მომავლის სურათს. ადამიანისა და საზოგადო-

⁵ ი. ქვე, გვ. 9.

ების სასურველი სურათი, როგორც აღვნიშნეთ, წარსულში და აწმყოშიც შესაძლებელია ვივარაუდოთ განხორციელებულად.

ამისგან განსხვავებით, უტოპიური ცნობიერების, ანუ უტოპიის შემოქმედი ცნობიერების აუცილებელი ნიშან-თვისება სწორედ გამორჩეული მიმართებაა მომავალთან, მომავალით განსაზღვრულობაა. უტოპიური ცნობიერების აუცილებელი კომპონენტია ოცნებით გაშუალებული აზროვნება უმაღლესი სრულყოფილების მიზნის მიხედვით, ხოლო მიზანი ყოველთვის სასურველი მომავლის წარმოდგენაა, მიუხედავად იმისა, რომ ამ მიზანში მოაზრებული შინაარსის (უტოპიური საზოგადოების და მისი ადეკვატური ადამიანის სურათი) ადეკვატური რეალობა შეიძლება წარსულშიც არსებობდა და აწმყოშიც აქვს ადგილი სინამდვილის (მაგ., სივრცის) სხვა მონაკვეთზე. უტოპიური ცნობიერების თავისებურება სწორედ ის არის, რომ იგი უბრალოდ კი არ ხატავს იდეალური საზოგადოებისა და მისი ადეკვატური ადამიანის სურათს, რომელიც წარსულში ან სივრცის სხვა მონაკვეთში განხორციელებულადაც კი შეიძლება ვივარაუდოთ, არამედ ოცნებით გაშუალებული მიზნის მიხედვით გეგმავს და ისწრაფს გარდაქმნას ის სინამდვილე, რომელიც ნეგატიურ კვალიფიკაციას იმსახურებს. უტოპიის განხორციელების მოთხოვნა ნიშნავს იმას, რომ ის იდეალური ვითარება, რომელიც შესაძლოა წარსულში იყო, ან კიდევ აწმყოშიც არსებობს, ოღონდ სხვაგან, სხვა სივრცეში აქ, ამ სინამდვილეში უნდა განხორციელდეს მომავალში.

როგორც აღვნიშნეთ, უტოპიური ცნობიერების არსებითი კომპონენტია იმის ურყევე რწმენა, რომ ამ ცნობიერების მიერ დანატული იდეალური საზოგადოება, მხოლოდ იდეალად არ დარჩება, რომ მისი განხორციელება ადამიანის შესაძლებლობის ფარგლებს არ სცილდება. უტოპიური ცნობიერება არსებულ სინამდვილეს ყოველთვის ოცნებით გაშუალებული მიზან-იდეალის შუქზე აფასებს და ამიტომ მისთვის დამახასიათებელია მკვეთრად კრიტიკული, ანტიკონფორმისტული მიმართება არსებული საზოგადოებრივი წყობილებისა და ამ საზოგადოებრივი წყობილების ფარგლებში მოქმედ ადამიანთა მოღვაწეობის მიმართ. უტოპიური ცნობიერება, როგორც წესი, მის მიერ დაგეგმილი იდეალით იმდენად მოხიბლულია, რომ მისი ანტიკონფორმიზმი, ხშირად, უკიდურეს ფორმებში მუდავდება. კერძოდ, არსებულ სინამდვილეში მას უჭირს რაიმე პოზიტიური აღმოაჩინოს, ამავე დროს, იგი ვერ ხედავს წამოყენებული იდეალის ნაკლოვან მხარეებს და უყოყმანოდ არის დარწმუნებული, რომ ამ იდეალში წარმოდგენილი საზოგადოების მოწყობის პრინციპის ერთჯერადი გამოყენება საბოლოოდ გადაჭრის საზოგადოებასა და ადამიანში მოქმედ ყველა

წინააღმდეგობას, რომ იგი გემოდგება ნებისმიერი ბოროტების აღმო-
საფხვრელად. მაშასადამე, უტოპიური ცნობიერებისათვის დამახასია-
ათებელია, ერთი მხრივ, უკიდურესი ანტიკომფორმიზმი არსებული
მიმართ, ხოლო, მეორე მხრივ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უკიდურესი
კომფორმიზმი ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრულ-ფიქსირებული
იდეალის მიმართ.

რახან უტოპიური ცნობიერება გამსჭვალულია იმ ურყევი რწმე-
ნით, რომ მის მიერ დაგეგმილი იდეალი, ერთხელ და სამუდამოდ გა-
დაქრის ადამიანისა და საზოგადოების წინაშე წამოჭრილ ყველა
პირობლემას, ამიტომ მასში განსაკუთრებით ძლიერია რაციონალის-
ტური ტენდენცია: რელიგიურ-მითოლოგიური ცნობიერებისაგან გან-
სხვავებით, უტოპიური ცნობიერება ცდილობს საზოგადოებს, მასში
მოქმედი ადამიანების მოღვაწეობის იდეალი ისე ყოველმხრივად, ისე
დეტალურად დაახასიათოს და დააპროგრამოს, რომ ხშირად საზოგა-
დოებრივი ცხოვრების სრული რეგლამენტაციის სურათი იქმნება, სუ-
რათი, რომელშიც უგულვებელყოფილია ადამიანის შემოქმედებითი ბუნ-
ება, ადამიანის ის შემოქმედებითი წამოწყებანი, რომელთა წინააღმდეგ
დაეგმვა რეგლამენტაცია, ადამიანის კემპარტ არსსა და ბუნებას
არ უწევინ ანგარიშს. ეს იმაშიც გამოიხატება, რომ ადამიანის ბედნიე-
რების მისაღწევად უტოპიური ცნობიერება საკმარისად თვლის საზო-
გადოების გარდაქმნას მის მიერ წამოყენებული რეცეპტების მიხედ-
ვით. იმ დროს, როდესაც უტოპიური ცნობიერება ამ გარდაქმნის მი-
საღწევად სუბიექტურ ფაქტორებზე (განათლება, ფილანტროპია, იდეუ-
რი თვითსრულყოფა და ა. შ.) აკეთებს აქცენტს, განხორციელებულად
ნაგულისხმევ იდეალურ საზოგადოებაში. ამის საწინააღმდეგოდ, მთლი-
ანად გარემო პირობებს უქვემდებარებს ადამიანს, თვლის მას მხო-
ლოდ საზოგადოებრივი ინსტიტუტებისა და ორგანიზაციების მართვის
ობიექტად და ნაკლებ ყურადღებას აქცევს პირად ინიციატივას, პი-
როვნების, შინაგან ზნეობრივ, პოლიტიკურ აქტივობას, უგულვებელ-
ყოფს ადამიანის თვითაღზრდისა და თვითსრულყოფის მნიშვნელობას
საზოგადოების გარდაქმნისა და მართვის პროცესში და ა. შ. ეს ვასა-
გებიცაა, რადგან უტოპიური ცნობიერების მიერ დაგეგმილი იდეალი
სასრულოდ — განხორციელებადი სიდიდეა, რომლის განხორციელე-
ბასთან ერთად გადაჭრილად ივარაუდება პიროვნული და საზოგადო-
ებრივი პროგრესის განმაპირობებელი წინააღმდეგობანი და ამიტომ,
ადამიანის შინაგანი აქტივობაც ახალი იდეალების დასახვისა და გან-
ხორციელების გზაზე პარალიზებას განიცდის. მაშასადამე, უტოპიური
ცნობიერება გადაუჭრელი შინაგანი წინააღმდეგობით ხასიათდება. ერ-
თი მხრივ, უტოპიური ცნობიერება, თავისი არსის მიხედვით, ანტოკონ-

ფორმისტულია, იგი სასურველ მომავალზე არის მიმართული, უკმაყოფილება არსებულთ და მისი მძაფრი კრიტიკა განუყოფელია ამ ცნობიერებისაგან, მეორე ნხრივ, მის მიერ დახატული რაციონალიზირებულ-რეგლამენტირებული იდეალის განხორციელება, ყოველგვარი საზოგადოებრივი და პიროვნული წინააღმდეგობის გაუქმებასთან არის დაკავშირებული და როგორც ასეთი, თვითონ ამ ცნობიერების საპირობებასა და მისით მოტივირებული ქცევას სრულ გაუქმებას მოასწავებს.

მიუხედავად ამ ზოგადი თავისებურებებისა, რომელიც უტოპიურ ცნობიერებას და მის მიერ დახატული იდეალური საზოგადოების სურათს ახასიათებს. მკვეთრი განსხვავება აღინიშნება თვითონ იდეალური საზოგადოების ამა თუ იმ კონკრეტული მოდელის შინაარსში. ეს განსხვავება, უპირველეს ყოვლისა, განპირობებულია იმით, თუ საზოგადოების რომელი ჯგუფის ინტერესებს გამოხატავს და ემსახურება ესა თუ ის უტოპია, როგორი წარმოდგენა აქვს ამ ჯგუფს აღამიანის არსა და დანიშნულებაზე, რაში ხედავს მის ბედნიერებას, აღამიანის რომელ ასპექტს წამოსწევს წინა პლანზე და როგორ ესახება იდეალური საზოგადოება, რომელიც მის მიერ წარმოსახულ აღამიანს ცხვრების ადეკვატურ პირობებს შეუქმნის. სწორედ ეს მიზეზები განაპირობებდნენ იმას, რომ საზოგადოებრივი აზრის ისტორიამ შემოგვინახა უტოპიის სხვადასხვა, ხშირად, ერთმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავებული მოდელები. სამაგალითოდ შეიძლება დასახელებულ იქნას პლატონის არისტოკრატიულ-მონათმფლობელური უტოპია; ფეოდალური უტოპია — იოხან ფლორელის „მარადიული სახარება“, უტოპიური სოციალიზმის სხვადასხვა მოდელები, ვლ. სოლოვიოვის თეოკრიტიული უტოპია, სხვადასხვა ტექნოკრატიული და წვრილ-ბურჟუაზიული უტოპიები, ნ. ფედოროვის, კ. ციოლკოვსკის კოსმოსოციალური უტოპიები და სხვა.

ბურჟუაზიულ მკვლევართა უმრავლესობა, როგორც წესი, უარყოფითად აფასებდა უტოპიას, ხედავდა მასში არარეალურ ფანტაზიებს. ზოგიერთი მათგანი სრულიად დაუსაბუთებლად და ამავე დროს, მარქსისტული სოციოლოგიის არასწორი დახასიათების საფუძველზე, უტოპიად აცხადებდა საზოგადოების გარდაქმნის მარქსისტულ მოძვრებასაც. ამის სანიმუშო ილუსტრაციას წარმოადგენს ა. ფოიერის ნაშრომი „სოციალური უტოპია“, სადაც ავტორი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ კ. მარქსის და ფ. ენგელსის მიერ შექმნილი მეცნიერული სოციალიზმი ისეთივე უტოპიაა, როგორც ყველა ის მოძღვრება, რო-

მელიც ეკონომიური წყობის რადიკალური შეცვლის რწმენაზე ფუძნდებან.

მას შემდეგ, რაც მარქსისტული სოციალური თეორიის კეშმარტება ისტორიულმა პრაქტიკამ დაადასტურა და სოციალიზმმა მართლაც განახორციელა კაპიტალისტური ეკონომიური წყობისა და შესაბამისი სოციალური სტრუქტურის რადიკალური შეცვლა, მკვეთრად შეიცვალა უტოპიური ცნობიერებისა და უტოპიის შეფასება ბურჟუაზიულ საზოგადოებათმცოდნეობაში. ახლა უტოპია უკვე უსაფუძვლო ფანტაზიად აღარ მიიჩნევა; პირიქით, როგორც ნ. ბერდიაევი დასძენს, „უტოპიები გაცილებით უფრო განხორციელებადი არიან, ვიდრე ეს სწამდათ წინათ. და ახლა ჩვენს წინაშე დგას კითხვა, რომელიც ჩვენ სულ სხვაგვარად გვტანჯავს: როგორ ავიცილოთ თავიდან მათი საბოლოო განხორციელება“.

წარმოებს უტოპიური ცნობიერებისა და მისი იდეური პროდუქტის — უტოპიის ნეგატიური ასპექტების წამოწევა წინა პლანზე, პოზიტიური ასპექტების დამახინჯებისა და მიჩქმალვის ხარჯზე. იჩქმალება უტოპიური ცნობიერების ანტიკონფორმისტული ინტენცია, მისი კრიტიკული პათოსი, ხოლო ამ ცნობიერების დამგვემავ-მაკონსტრუირებული ფუნქცია და მისწრაფება მიმართული იდეალური საზოგადოების რეალიზაციისაკენ გამოცხადებულია როგორც ძალადობა რეალურ ცხოვრებაზე, როგორც ადამიანის დამონების სურვილი, როგორც ტოტალური წყობილების გამართლება და ა. შ.

უტოპიების სავარაუდო განხორციელებით გამოწვეული შემფოთება საფუძვლად ედება XX საუკუნეში ფართოდ გავრცელებულ სოციალური ლიტერატურის „ანტიუტოპიურ“ ნაკადს. ამ „ანტიუტოპიებში“ ნაცადია მუქ და შემადრწუნებელ ფერებში დახატვა იმ საზოგადოებისა, რომელნიც სავარაუდო უტოპიური იდეალების განხორციელებად არიან მიჩნეული. თუმცა, „ანტიუტოპიათა“ უმრავლესობაში აშკარად შეიმჩნევა სოციალიზმისადმი მტრული განწყობა, მაგრამ მათი იდეური შინაარსი ამით არ ამოიწურება. „ანტიუტოპიებში“ იგრძნობა ღრმა შემფოთება ცხოვრების მილიტარიზაციის, პიროვნების ნიველირების, ადამიანთა ცნობიერების მანიპულირების გამო, რაც, თავის მხრივ, მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის მონაპოვართა არასასურველ გამოყენებას უკავშირდება⁷.

⁶ А. Ф о й г т, Социальная утопия. С—П., 1906, გვ. 89.

⁷ უნდა აღინიშნოს, რომ ანტიუტოპიებს ქნიან პროგრესული და მარქსისტული ორიენტაციის ავტორებიც. ამგვარ ანტიუტოპიებში წარმოჩენილია, თუ რა კატასტროფული შედეგები შეიძლება მოჰყვეს საზოგადოებაში მოქმედ ნეგატიურ ტენდენციებს იმ შემთხვევაში, თუ მათი დროზე აღკვეთა ვერ მოხერხდა.

როგორც ზევით აღნიშნეთ, ამა თუ იმ ფორმის უტოპური ცნობიერების და მისი ქმნილების — „უტოპიის“ თავისებურება ორგანულად უკავშირდება საზოგადოების შემადგენელ ცალკეული ჩგუფებსა და კლასების სოციალურ განწყობას, ინტერესებსა და ღირებულებებს. ამავე ინსტანციებთან მჭიდრო კავშირშია იდეოლოგია, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმა; ამიტომ აუცილებელია ამ ორი ფენომენის სტატუსის და ურთიერთკავშირის დადგენა. იდეოლოგიისა და უტოპიის მიმართების პრობლემას საგანგებო ნაშრომი უძღვნა კ. მანჰეიმი.

3. მანჰეიმის ამოცანაა დაადგინოს, თუ როგორია იდეოლოგიისა და უტოპიის, როგორც ცნობიერების ფორმების სოციალური დეტერმინანტები.

ყოველგვარი ცნობიერება ცალკეული ინდივიდის კუთვნილებაა, ყოველთვის აზროვნებს მხოლოდ ცალკეული ინდივიდი. მაგრამ ინდივიდის აზროვნების თავისებურებას რიგი სოციალური ფაქტორები განსაზღვრავენ: ჯერ ერთი, ყოველი ინდივიდი გარკვეული საზოგადოების წევრია, იგი ამ საზოგადოებაში გაბატონებული ღირებულებებით არის განსაზღვრული, მეორეც, თვითონ საზოგადოების სტრუქტურაშიც ადამიანთა სხვადასხვა ჩგუფების მდგომარეობა განსხვავებულია როგორც ეკონომიური, ასევე პოლიტიკური და კულტურული თვალსაზრისით. ყოველივე ეს სათანადო დაღს ასევეს ადამიანის ცნობიერებას.

როგორც წესი, კ. მანჰეიმის აზრით, საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა პოლარიზებული ხასიათისაა: საზოგადოებაში ერთმანეთს უპირისპირდებიან გაბატონებული და დამორჩილებული კლასები. გაბატონებული კლასი ცდილობს შეინარჩუნოს საზოგადოების ის სტრუქტურა, რომელიც უზრუნველყოფს მის გაბატონებულ მდგომარეობას. ამისათვის იგი სხვა საშუალებებთან ერთად, აკრეთვე, მიმართავს ცნობიერების გარკვეულ ფორმას. კერძოდ, იგი ცდილობს სხვადასხვა ინტერესებით აღქმრვილ კლასებად პოლარიზებული საზოგადოება წარმოადგინოს იდეალური საზოგადოების ნიმუშად, რომელიც, თითქოს, საზოგადოების ყველა წევრის ინტერესების დაკმაყოფილებას ემსახურება. ეს ცალმხრივი ცნობიერება, როგორც წესი, შეგნებული ქმედებისა და წინასწარი შეთანხმების შედეგი კი არ არის, არამედ აუცილებლობით გამომდინარეობს გაბატონებული კლასის სოციალური მდგომარეობიდან. გაბატონებული კლასი, სპეციფიკური ინტერესების გამო, თუ შეიძლება ასე ითქვას, იწე შეპყრობილია ამ ცალმხრივი და სინამდვილის დამამახინჯებელი ცნობიერებით, რომ ეპყვიც კი არ ეპარება მის ქეშმარიტებაში. საზოგადოებაში თავისი

სპეციფიკური მდგომარეობის ფაქტია, მას არ შეუძლია და არც უნდა საქმის ვითარება ობიექტურად შეაფასოს. ყოველივე ამას, მანჭეიმის აზრით, შეესაბამება ცნობიერების გარკვეულ ფორმა. ცნობიერების ეს ფორმა განისაზღვრება მანჭეიმის მიერ როგორც იდეოლოგია.

იდეოლოგიას პოლარულად ფიქრისპირდება უტოპიური ცნობიერება. მაშინ როდესაც იდეოლოგია, როგორც გაბატონებული კლასების ინტერესების გამოხატულება, ცდილობს ვარდისფერ ფერებში წარმოადგინოს არსებული სოციალური სინამდვილე მისი განმტკიცებისა და კონსერვაციის მიზნით, უტოპიური ცნობიერება, ამის საპირისპიროდ, მიზართულია სოციალური სტატუსქვეს დარღვევისაკენ. დამონებული კლასები მოკლებული არიან შესაძლებლობას სათანადო ასპარეზი მისცენ თავიანთ ადამიანურ ძალებსა და უნარებს, სწორედ ამის გამო მათში აღმოცენდება აპალი, მათი ინტერესების მარეალიზებელი საზოგადოების დამკვიდრების ოცნება. იდეოლოგიური ცნობიერების საწინააღმდეგოდ, უტოპიური ცნობიერება როგორც ჩაგრულ კლასთა ინტერესების გამოხატულება უკიდურეს ანტიკონფორმისტულ ხასიათს ატარებს. მანჭეიმს მიაჩნია, რომ არსებულ სოციალურ სინამდვილეს ცალმხრივად წარმოაჩენს არა მხოლოდ იდეოლოგიური ცნობიერება (რომელიც ჩქმალავს ამ სინამდვილეში მოქმედ ამავე სინამდვილის დამანგრეველ ტენდენციებს), არამედ უტოპიური ცნობიერებაც. «გარკვეული დოზირებული ჯგუფები, დასძენს მანჭეიმი, ინტელექტუალურად იმდენად დაინტერესებული არიან საზოგადოების მოცემული მდგომარეობის დანგრევაზე და ტრანსფორმაციაში, რომ ისინი უნებლიედ ხედავენ სიტუაციის მხოლოდ იმ ელიმენტებს, რომლებიც ხასიათდებიან მისი უარყოფის ტენდენციით. მათ აზროვნებას არ ძალუძს მოგვეცეს არსებული საზოგადოებრივი პირობების სწორი დიაგნოზი. ისინი სრულიად არ ეხებიან იმას, რაც რეალურად არსებობს. თავის აზროვნებაში ისინი ცდილობენ შეცვალონ არსებული სიტუაცია... უტოპიურ აზროვნებაში კოლექტიური არაცნობიერი, რომელიც წარმართება სასურველი წარმოდგენით და მოქმედების სურვილით, ფარავს რეალობის გარკვეულ ასპექტებს. ის ზურგს აქცევს ყველაფერს, რამაც შეიძლება შეასუსტოს მისი რწმენა, ანდა დაადამბლოს საგანთა არსებული ვითარების გარდაქმნის სურვილი».

მაშასადამე, კ. მანჭეიმის აზრით, როგორც იდეოლოგია, ასევე უტოპია წარმოადგენენ არაობიექტური, სინამდვილის დამამაზინებელი ცნობიერების ფორმებს, ოღონდ მათი ინტენცია ურთიერთსპირისპიროა: იდეოლოგია ცდილობს არსებული სოციალური სინამდვილის

⁸ К. Мангейм. Идеология и утопия, კრებულში: „Социология знания“, М., 1978. გვ. 22.

შენარჩუნების მიზნით, ზურგი შეაქციოს ამ სინამდვილის წიაღში მოქმედ იმ ძალებს, რომელნიც მას დანგრევით ემუქრებოდა. იდეოლოგია ცდილობს სოციალური პირობების შენიღბვის გზით. უზრუნველყოს არსებული საზოგადოების სტაბილურობა გაბატონებული კლასის ინტერესების დაცვის მიზნით. განსხვავებით ამისგან, უტოპია მიმართულია არსებული სოციალური წესრიგის განადგურებისაკენ. იგი დეტერმინირებულია ჩაგრულთა კლასობრივი ინტერესებით და ეს ინტერესები არ აძლევენ საშუალებას ცნობიერების ამ ფორმას რეალურად შეაფასოს არსებული სიტუაცია, დაინახოს არსებული საზოგადოების პოზიტიური ასპექტები, ყოველივე ის ღირებული, რაც საზოგადოების აღნიშნულმა ფორმამ შეიტანა საკაცობრიო პროგრესში. ანავე ღრის, თვითონ მომავალი იდეალური საზოგადოების სურათი უტოპიურ ცნობიერებაში მნიშვნელოვანწილად შეზღუდული და ცალმხრივია, რაც, თავის მხრივ, დამოკიდებულია დამონებული კლასის ინტერესების ცალმხრივ — შეზღუდულ ხასიათზე, მისი თვალთახედვის სიეწროვეზე, საზოგადოების განვითარების დაბალ დონეზე და სხვა. მანკეიმი მართლაც სწორედ მიანიშნა იდეოლოგიისა და უტოპიის ზოგიერთ თავისებურებებზე. მან ძირითადში სწორედ წარმოაჩინა იდეოლოგიისა და უტოპიის სოციალური საფუძვლები, თუმცა, მისი თვალსაზრისი ცალმხრივია და არ ითვალისწინებს როგორც იდეოლოგიის, ასევე უტოპიის მთელ რიგ ასპექტებს. ასე მაგალითად, მანკეიმი ყურადღების გარეშე ტოვებს იმ ფაქტს, რომ არა ყოველგვარი იდეოლოგია უპირისპირდება და გამორიცხავს სინამდვილის ობიექტურ, მეცნიერულ განხილვას. თუ სოციალურ სინამდვილეში მოქმედებს ისეთი კლასი, რომელიც თავისი საზოგადოებრივი მდგომარეობის გამო ობიექტურად არის დაინტერესებული უკლასო საზოგადოებრს შექმნაში, რომლის ინტერესები მოითხოვენ ადამიანის მიერ ადამიანის ყოველგვარი ექსპლოატაციისა და დამონების მოსპობას, მაშინ, ცხადია, რომ ამ კლასის იდეოლოგია (რომელიც მოუხედავად თავისი ანტიკომფორმიზმისა შეიძლება იყოს მეცნიერული) მნიშვნელოვანწილად განსხვავებული იქნება იმ კლასების იდეოლოგიებისაგან, რომელთა არსებობა ალცილებლობით უკავშირდება საზოგადოების კლასობრივ სტრუქტურასა და სხვა კლასების დამორჩილება-ექსპლოატაციას. ამ კლასის იდეოლოგია, კონფორმისტული იდეოლოგიებისაგან განსხვავებით, კრიტიკულად იქნება მიმართული არსებული სოციალური სინამდვილის მიმართ, ამასთან ერთად, უტოპიური ცნობიერებისაგან განსხვავებით, რომელშიც შესუსტებულია სოციალურ სინამდვილეში მოქმედი როგორც ნეგატიური, ასევე პოზიტიური ფაქტორების ობიექტური კონკრეტულ-ისტორიული აღნუსხვის მოთხოვნილება, ზემოაღნიშნუ-

ლი იდეოლოგია დაფუძნებული იქნება საქმის ობიექტური წვდომის ინტერესებზე, ხოლო მის შეფასებით აქტივობას საფუძვლად დაედება არა შეზღუდულ-კლასობრივი ცნობიერების მიერ დახატული იდეალური ადამიანის ცალმხრივ — შემოსაზღვრული, სტატიკური სურათი, არამედ საკუთარი გვარობითი არსის მიხედვით მოქმედი ადამიანის დინამიკური სურათი, სურათი, სადაც ამ იდეოლოგიით შეიარაღებული კლასის ინტერესები, ამავე დროს, ემთხვევა ზოგადად ადამიანურს ადამიანში. როგორც ცნობილია, იდეოლოგია, რომელიც ორგანულად აერთიანებს ანტიკონფორმისტულ, კრიტიკულ, რევოლუციურ პათოსს სინამდვილის ობიექტური, მეცნიერული წვდომის ინტერესთან, წარმოადგენს მუშათა კლასის მარქსისტულ იდეოლოგიას.

ჩვენ განვიხილეთ, თუ რა თავისებურებებს ამჟღავნებს უტოპიური ცნობიერება რელიგიურ-მითოლოგიური და იდეოლოგიური ცნობიერების ფორმებისაგან განსხვავებით. შევეცადოთ უფრო დაწვრილებით დავახასიათოთ ის განსხვავება, რომელიც თავს იჩენს საზოგადოებისა და ადამიანის კვლევისადმი მეცნიერულ და უტოპიურ მიდგომას შორის. იდეალში ფიქსირებული საზოგადოების გარდაქმნის ესა თუ ის პროექტი რომ განხორციელდეს, საკმარისი არ არის არც მხოლოდ ამ იდეალის დასახვა, არც მხოლოდ სურვილი მისი განხორციელებისა, ამისათვის აუცილებელია იდეალის განხორციელებისათვის საჭირო საშუალებების გამოჩახვა, თანაც ეს საშუალებები, მათი გამოყენების შესაძლებლობა უნდა ეთანადებოდეს სინამდვილის რეალური კავშირებისა და ტენდენციების ცოდნას.

უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ამ ვითარების გაუთვალისწინებლობა განასხვავებს უტოპიურ ცნობიერებას, საზოგადოებისა და ადამიანის უტოპიურ განხილვას, მათი მარქსისტული, მეცნიერული-ფილოსოფიური ანალიზისაგან.

უტოპიური ცნობიერება წამოაყენებს ისეთ იდეალებს, რომელთა განხორციელების ობიექტური პირობები, როგორც წესი, ან უკვე აღარ არსებობს რეალობაში, ანდა ჯერ კიდევ სუსტად ან სრულიად არ არის გამოხატული მასში. ამიტომ საზოგადოებაში მოქმედი განვითარების ობიექტური ტენდენციების მეცნიერული შემეცნებისა და ამის საფუძველზე საზოგადოების გარდაქმნის რეალური საშუალებების დასახვის მაგიერ, უტოპიური ცნობიერება ან სრულიად არ სახავს, ანდა აწარმოებს საზოგადოებრივი იდეალების განხორციელების საშუალებების ხელოვნურ, წარმოსახვით კონსტრუირებას, ისეთ კონსტრუირებას, რომელიც მოწყვეტილია რეალური სინამდვილისაგან და არ ითვალისწინებს სინამდვილის განვითარების კონკრეტულ-ისტორიულ ტენდენციებს და ხშირად, მხოლოდ სუბიექტური სურვილის

გამოხატულებას წარმოადგენს. ეს, რაც შეეხება უტოპიური და მეცნიერულ-ფილოსოფიური მიდგომის განსხვავებას სასურველი საზოგადოების განხორციელების საშუალებების დასახვის მხრივ.

არსებითი განსხვავება აღინიშნა ამ ორ მიდგომას შორის საკუთრივ იდეალური საზოგადოებისა და მისი შესაბამისი ადამიანის თავისებურების აღნუსხვა-წარმოდგენაშიც.

ეს განსხვავება რომ ნათლად წარმოვიდგინოთ, აუცილებელია მოკლედ მაინც დაეხასიათოთ კ. მარქსის თვალსაზრისი ადამიანის გვარეობითი არსის შესახებ.

მსგავსად ცხოველსა, ადამიანიც ცოცხალი არსებაა: რათა იარსებოს ადამიანმაც გარემოსთან ნივთიერებათა ცვლა უნდა აწარმოოს. არაორგანული სამყაროსაგან განსხვავებით, ცხოველის მსგავსად, ადამიანიც ცხოველმოქმედებს, ამქლავნებს ცოცხალი არსებისათვის დამახასიათებელ შინაგან აქტივობას. რა არსებითი განსხვავება შეინიშნება ადამიანისა და ცხოველის მოქმედებას შორის?

როგორც აღვნიშნეთ, თავის ცხოველმოქმედებაში ადამიანი ისახავს ცნობიერ მიზნებს, იმ იდეალურ სახეებს, რომელთა მიხედვითაც ის ისე შემოქმედებს გარემოზე, რომ შემოქმედების შედეგი წინასწარ წარმოსახულია მის ცნობიერებაში. გარდა ამისა, ცნობიერი ცხოველმოქმედება გულისხმობს, აგრეთვე, იმის წარმოსახვას ცნობიერებაში, თუ რა თავისებურებით ხასიათდება გარდასაქმნელი საგანი, როგორ იცვლება იგი მასზე შემოქმედების პროცესში და რა თავისებურებას ამქლავნებს ცხოველმოქმედების პროცესის დასასრულს, კერძოდ, იმ მოპენტში, როდესაც დასახული მიზანი განხორციელებულად ივარაუდება. ცნობიერებაში მიზნის წარმოსახვა, რაც სხვადასხვა იდეალურ შესაძლებლობებს შორის ამორჩევის უნარზეა დაფუძნებული, ამორჩეული მიზნით ცხოველმოქმედების დეტერმინირება საშუალებას იძლევა დავახასიათოთ ადამიანის ცხოველმოქმედება როგორც თავისუფალი. კ. მარქსის მიხედვით, სწორედ სამყაროს გარდაქმნელი თავისუფალი, გაცნობიერებული მოქმედება ქმნის ადამიანის გვარეობით არსს, იმ ახალ თავისებრიობას, რაც არა მარტო განასხვავებს ადამიანს ცხოველთა სამყაროსაგან, არამედ თავის დაღს ასვამს ადამიანის გამოვლინებათა მთელ მრავალფეროვნებას⁹. ცხოველმოქმედების მიზანდასახავი, თავისუფალ-ცნობიერი ხასიათი საშუალებას აძლევს ადამიანს თავისუფლად დაუპირისპირდეს ნებისმიერ საგანს. ეს კი, იმის არსებითი პირობაა, რასაც თანამედროვე ადამიანმცოდნეობაში „გარემოს“ ტყვეობისაგან თავის დაღწევა და „სამყაროს“ თვალსაზრისამდე ამაღ-

⁹ Маркс К. и Энгельс Ф. Собр. соч., т. 42, гл. 93.

ლება ეწოდება. ადამიანის გარდამქმნელი მოქმედების თავისუფალ— ცნობიერ, მიზანდასახავ ხასიათს უკავშირდება ცხოველისა და ადამიანის მოქმედების განმასხვავებელი სხვა არსებითი ნიშნებიც. იმ დროს, როდესაც ცხოველი აწარმოებს მხოლოდ იმას, რაც მისი სახეობისათვის ერთხელ და სამუდამოდ ფიქსირებულია (ფრინველი აშენებს მხოლოდ ბუდეებს, მას არ შეუძლია გამოთხაროს სორო, როგორც აქვს აკეთებს, მაგალითად, თავი და ა. შ.), ადამიანი შეუძლია აწარმოოს ნებისმიერი სახის ნიმუშის მიხედვით, მას შეუძლია, როგორც კ. მარქსი იტყვოდა, ყოველ საგანს მიუყენოს ის ნიმუში, მიუღდეს ისე, როგორც ამას მოითხოვს თვითონ საგანი, მისი „ინტერესები“, მისი თავისებური ბუნება. ამიტომ ადამიანს, როგორც პრაქტიკულ-გარდამქმნელს, ასევე თავის შემეცნებით მოღვაწეობაში, პრინციპში, მთელ სამყაროსთან, საგნობრივ ტოტალობასთან შეუძლია იქონიოს საქმე. ამაშია ადამიანის თავისუფალ — ცნობიერი, მიზანდასახავი მოქმედების უნივერსალური ხასიათი. სხეულის ფიზიკური შეზღუდულობა, ამა თუ იმ სულიერი უნარის უპირატესი ფლობა და ცხოვრების სხვადასხვა მონაკვეთში ცხოველმოქმედების ამა თუ იმ ტიპით შემოზღუდვა არ აუქმებს ადამიანის პრინციპულ უნივერსალურობას. საქმე იმაშია, რომ ცხოველებისაგან განსხვავებით, რომელთაც არ შეუძლიათ ერთად შეკრიბონ ამა თუ იმ ცალკეული სახის ცხოველმოქმედების შედეგები ისე, რომ ერთმანეთი გაამდიდრონ და შეავსონ, ადამიანებს აქვთ შესაძლებლობა ერთმანეთს გაუზიარონ თავისი ინდივიდუალური გამოცდილება. ამის გამო, თითოეულის ფაქტიური შემოსაზღვრულობა ფართოვდება უნივერსალობის დონემდე ობიექტური ინფორმაციის ურთიერთგაცვლის, ურთიერთდახმარებისა და ურთიერთშევესების გზით. ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე, კ. მარქსის თვალსაზრისის გათვალისწინებით, შეიძლება გამოიყოს ადამიანის გვარეობითი არსის ერთი, ფრიალ მნიშვნელოვანი ასპექტი; რომელიც უნივერსალურ, თავისუფალ — ცნობიერ, მიზანდასახავ მოქმედებამოღვაწეობის უნარში გამოიხატება.

ადამიანის უნივერსალური, თავისუფალ-ცნობიერი, მიზანდასახავი მოქმედება-მოღვაწეობა საზოგადოებრივ ხასიათს ატარებს. ყველაფერი ის, რითაც ადამიანი განსხვავდება ცხოველისაგან და რაც მის ადამიანობას ქნის (საკუთარი არსებობის პირობების წარმოება, აზროვნება, ენა და ა. შ.), საზოგადოებრივი ხასიათისაა. სოციალურობაში როგორც ადამიანის არსის აუცილებელ კომპონენტში იგულისხმება ის გარემოება, რომ ადამიანის ფორმირება ადამიანად არსებითად არის დამოკიდებული იმ ნიშნობაზე, რომლითაც ადამიანები თავისი არსებობის წარმოების პროცესში ერთმანეთს უკავშირდებიან. ყოველი ადამიანი თავის ადამიანობას ამა თუ იმ ტიპის საზო-

გადგომრივ ურთიერთობებში ამჟღავნებს, მაგრამ იმ საზოგადოებრივ ურთიერთობების გარდა, რომელშიც ის უშუალოდ რეალიზდება, თავისი სოციალური შესაძლებლობებით მას შეუძლია სხვა ტიპის საზოგადოებრივ მიმართებებშიც გაშალოს თავისი ადამიანობა. სწორედ ყველა საზოგადოებრივ მიმართებათა სუბიექტად ყოფნის შესაძლებლობა აძლევს საშუალებას ადამიანს ცნობიერებით მიეპართოს იმ ფიქსირებულ საზოგადოებრივ მიმართებათა ერთობლიობისაკენ, რომელშიც მისი არსის მხოლოდ გარკვეული ასპექტი არის რეალიზებული, შეაფასოს ის და ამის მიხედვით იმოქმედოს ამ მიმართებათა განმტკიცება-შენარჩუნების ან გარდაქმნის მიმართულებით. ერთი სიტყვით, ადამიანს ახასიათებს პიროვნულ, ანუ სოციალურ-გონით ყოფიერებამდე ამოღების შესაძლებლობა. სამყაროსა და საკუთარი თავის გარდაქმნაზე მიმართული უნივერსალური, თავისუფალ — ცნობიერი, მიზანდასმ. ახავი, სოციალური მოქმედების უნარი ის ახალი თვისებრიობაა, რომლითაც ყველგან და ყველა ეპოქაში იწარმოებს ადამიანთა გვარის გამოყოფა ცხოველთა სამყაროსაგან, ადამიანის ადგილის დადგენა სამყაროში, მაგრამ რადგანაც მსოფლიო-ისტორიულ პროცესში ადამიანები ცვლიან თავიანთ დამოკიდებულებას იმ საზოგადოებრივ მიმართებათა ერთობლიობასთან, რომელშიც მოღვივდებიან მათი არსი. ცვლიან თვითონ ამ საზოგადოებრივ ურთიერთობებს, რადგან ისინი, ამავდროს, ცვლიან თავისი უნივერსალური, თავისუფალ-ცნობიერი, მიზანდასმ. ახავი, სოციალური მოქმედების დიაპაზონს, ამიტომ ცვლილებას განიცდის ადამიანიც, მისი არსებობაც, მისი არსის განხორციელების კონკრეტულ-ისტორიული ფორმებიც.

როგორც ადამიანის გვარეობითი არსის მარქსისტული თვალსაზრისის განხილვამ გვიჩვენა, ადამიანი აქ დახასიათებულია როგორც შემოქმედებითი არსება, რომელიც უსასრულობაზე აცხადებს პრეტენზიას. აქედან გამომდინარე თვითონ ადამიანის იდეალიც აქ დინამიკურ სიდიდედ ივარაუდება. სრულყოფილი, ყოველმხრივად განვითარებული ადამიანი წარმოდგენილია, როგორც საკუთარი გვარეობითი არსის შესაბამისად მოქმედი არსება, როგორც მის საკუთარ გვარეობით ძალეებს შორის წარმოშობილ წინააღმდეგობათა გადაჭრის, მათი პარამონიული გამთლიანების, სრულყოფილების ერთი დონიდან, მეორე, უფრო მაღალ დონეზე ასვლის პროცესი. სრულყოფილი ადამიანობის ეს ზოგადი იდეალი, თავის მხრივ, კაცობრიობის, საზოგადოების განვითარების ყოველ კონკრეტულ — ისტორიულ ეტაპზე განსაზღვრული, კონკრეტულად განხორციელებადი შინაარსის იდეალში მოღვივდება, რომელიც საზოგადოებისა და ადამიანის განვითარების, მათი ახალი ასპექტების წარმოჩენის შემდგომ ეტაპზე ახალი კონ-

კრეტულად განხორციელებადი იდეალით იცვლება და ა. შ. მაშასადამე, ადამიანის და მისი ადეკვატური საზოგადოების უმაღლესი სრულყოფილების იდეალი, შეიძლება გავიგოთ, როგორც თავისი გვარეობითი არსის მიხედვით მოქმედი ადამიანის და მისი ადეკვატური საზოგადოების მოძრაობა-წინსვლა კონკრეტულად განხორციელებადი იდეალების მონაცვლეობის ვექტორზე. ეს უმაღლესი იდეალი გვეუბნება, რომ ადამიანი, როგორც შემოქმედი არსება, ვერასოდეს ვერ გაიყინება თავისი უნარებისა და არსობრივი ძალების გაშლის ამა თუ იმ ფიქსირებულ დონეზე; რომ ადამიანის შემოქმედება, ადამიანის თვითგაშლა ვერ შემოისაზღვრება ვერავითარი წინასწარდადგენილი, ერთხელ და სამუდამოდ ფიქსირებული მასშტაბით¹⁰. ის გვეუბნება: ადამიანის ქეშმარიტი სრულყოფისათვის აუცილებელია, რომ იგი (და მისი გარემომცველი საზოგადოება) ერთი, კონკრეტულად რეალიზებადი იდეალის განხორციელების შემდეგ, გადავიდეს მეორე, შემოქმედების უფრო ფართო გაშლის მარეალიზებელი, ასევე კონკრეტულად განხორციელებადი იდეალის რეალიზაციაზე და ასე უსასრულოდ. რაც შეეხება ადამიანის კონკრეტულ-ისტორიული მოღვაწეობის შინაარსსა და მიმართულებას, მას ყოველთვის კონკრეტულად რეალიზებადი, ისტორიული რეალობის განვითარების ტენდენციების გამომხატველი იდეალი წარმართავს.

უტოპიური ცნობიერების მიერ დახატული იდეალი, როგორც წესი, ზემოაღნიშნული ორი ფორმის იდეალს (ზოგადი და კონკრეტულად რეალიზებადი) შორის იკავებს ადგილს. ერთი მხრივ, ის საზოგადოებრივი პირობები (საზოგადოებაში მოქმედი სოციალური ძალები), რომელშიც აღმოცენდა ეს იდეალი უკვე, ან ჯერ კიდევ არ იძლევიან მისი განხორციელების გარანტიას, იგი მნიშვნელოვანწილად მოწყვეტილია ცხოვრებისაგან, რის გამოც საზოგადოების განვითარების მოცემულ ეტაპზე კონკრეტულად რეალიზებადი იდეალების რიგს არ შეიძლება განეკუთვნოს, მეორე მხრივ, მასში წარმოსახული ადამიანი და შესაბამისი საზოგადოება, ისე დაწვრილებით არის აღნუსხული, ისე რეგლამენტირებულია ყოველ მხრივ, ყოველგვარი წინააღმდეგობებისაგან ისე არის დაცლილი და ისე დასრულებულ — დამრგვალებულად არის წარმოდგენილი, რომ ადამიანისა და საზოგადოების უსასრულო გაშლა-განვითარების დამაფიქსირებელ ზოგად იდეალსაც არ შეიძლება გაუიგივდეს მას, ნუთუ მარქსისტული მსოფლმხედველობა, რომელიც, ერთი მხრივ, საზოგადოებაში მოქმედი რეალური ტენდენციებისა და სოციალური ძალების მეცნიერული ანალი-

¹⁰ Маркс К. и Энгельс Ф. Собр. соч., т. 46., ч. I. გვ. 476.

ზის საფუძველზე საზოგადოების წინაშე სახავეს კონკრეტულად — განბორციელებად იდეალს, ხოლო, მეორე მხრივ, ადამიანის გეარეობითი არსის დადგენის გზით, ადამიანის ადგილის გათვალისწინებით სამყაროში წამოაყენებს ადამიანისა და საზოგადოების უსასრულო სრულყოფის, გაშლა-განვითარების ზოგად იდეალს, სრულიად აუქმებს უტოპიური ცნობიერების ყოველგვარ მნიშვნელობას. — სრულიადაც არა, უტოპიური ცნობიერება ყოველთვის იარსებებს, სანამ იარსებებს ადამიანი. ადამიანში ყოველთვის იქნება შორეული, საზოგადოების განვითარების მოცემულ ეტაპზე მეცნიერულად განუსაზღვრელი მომავლის კონკრეტული წარმოსახვის მოთხოვნილება. ეს მოთხოვნილება უტოპიურმა ცნობიერებამ, შესაძლებელია, როგორც უტოპიის, ასევე ანტიუტოპიის ფორმაში წარმოსახული კონკრეტული მოდელით დააკმაყოფილოს. ეს ცნობიერება წარმოსახავს ადამიანის წინაშე სავარაუდო შორეულ მომავალს, ადამიანის მოღვაწეობის შესაძლებელ დანებობით ან უარყოფით შედეგებს, შეფერხებებს და საშიშროებებს, ან იმ შესაძლებელ მიღწევებს, რომლებიც შესაძლებელია გამომვლადნდნენ ადამიანისა და საზოგადოების უსასრულო სრულყოფის წინააღმდეგობრივი გზის ამა თუ იმ შორეულ მონაკვეთზე.

ჩვენ ზოგადად დავახსიანთ უტოპიური ცნობიერება, განვსაზღვრეთ მისი მსგავსება და განსხვავება რელიგიურ-მითოლოგიურ, ესქატოლოგიური, იდეოლოგიური და მეცნიერულ-ფილოსოფიური ცნობიერების ფორმებთან. ახლა შევეცდებით განვიხილოთ უტოპიური ცნობიერების მიერ დახატული იდეალური საზოგადოებისა და მისი ადეკვატური ადამიანის ზოგიერთი ისტორიულად ცნობილი კონკრეტული მოდელი, ყურადღებას გავამახვილებთ იმაზე, თუ როგორია ადამიანის არსობრივი დახასიათება, რომელიც საზოგადოების ამა თუ იმ უტოპიური მოდელის ფუნქციონირების აუცილებელ პირობას წარმოადგენს.

ბერძენი ფილოსოფოსი პლატონი იყო პირველი ევროპელ ფილოსოფოსთა შორის, რომელმაც დაგვიხატა იდეალური სახელმწიფოს და მასში მცხოვრებ იდეალურ ადამიანთა უტოპიური სურათი. უტოპიური ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი ანტიკონფორმიზმი აშკარად შეიმჩნევა პლატონის სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებებში. იმისათვის, რათა იდეალური სახელმწიფოს სურათი დაეხატოთ, აუცილებელია გვეჩინდეს ცოდნა ადამიანის ბუნების შესახებ, ამ ცოდნაზე დაყრდნობით უნდა გამოვიმუშაოთ სამართლიანობის იდეა, ე. ი. იდეა იმისა. თუ რა უნდა მიეზღოს თითოეულ ადამიანს. სწორედ სამართლიანობის იდეის სრულყოფილ რეალიზაციას უნდა წარმოადგენდეს იდეალური სახელმწიფო. ადამიანთა ერთობლივი ცხოვრება მან იმგვარად უნდა

წარმართოს, რომ ყოველი ადამიანი დაკავებული იყოს მხოლოდ თავისი საქმით და არ ჩაერიოს სხვის საქმიანობაში¹¹. მაგრამ რა შეუძლია და რას უნდა აკეთებდეს ადამიანი? — პასუხი ამ კითხვაზე შეიძლება გაეცეს მხოლოდ მას შემდეგ, თუ გაირკვევა რა არის ადამიანი, რა ნიშნები გამოხატავენ მის რაობას.

ადამიანი, პლატონის აზრით, უპირატესად სულიერი არსებაა, ის არის ისეთი არსებული, რომლის სულიერი საწყისი სამი ნაწილისაგან შედგება. ეს ნაწილებია: სულის გონიერი ნაწილი, აფექტური ნაწილი და მდაბალი ვნებები. ამ ანთროპოლოგიურ პოსტულატს პლატონი უკავშირებს მეორე დებულებას: კლასობრივი საზოგადოების ადამიანებზე დაკვირვება საფუძვლად უდევს მის მტკიცებას იმის შესახებ, რომ ადამიანის ეს ზოგადი გვარეობითი დახასიათება კონკრეტულ ადამიანებში გარკვეულ დანაწევრებას განიცდის.

საზოგადოებაში შეიქმნება გამოიყოს ადამიანთა ცალკეული ჯგუფები, რომლებშიც ადამიანისათვის დაჰხასიათებელი ზემოაღნიშნული სამი ფუნდამენტური უნარიდან მხოლოდ ერთ-ერთი არის უპირატესად წარმოდგენილი. ის, ვინც უპირატესად გონებრივად არის განვითარებული, ბრძენთა წოდებას ეკუთვნის. გონებამ უნდა იბატონოს და მართოს ადამიანის სულის სხვა ნაწილები. ამის ანალოგიურად ბრძენთა წოდება უნდა ედგეს სათავეში სახელმწიფოს და მართავდეს მას. ბრძენთა წოდების განსახიერებას პლატონისათვის ფილოსოფიები წარმოადგენენ. ვის სულშიც აფექტები არის წინა პლანზე წამოწეული ის ვაჟკაცობისა და სიმამაცის თვისებებს მატარებელია და ამის საფუძველზე სამხედრო წოდებას მიეკუთვნება. სამხედრო წოდების დანიშნულებაა სახელმწიფოს დაცვა გარეგანი და შინაგანი მტრებისაგან. სულის მესამე უნარის უპირატეს მფლობელებად პლატონთან ხელოსანთა და მიწათმოქმედთა წოდების წარმომადგენლები არიან გამოცხადებული. ამ წოდებამ უნდა შექმნას საზოგადოების არსებობისათვის აუცილებელი მატერიალური დოვლათი. იმის მაგიერ, რომ ადამიანის რაობის დახასიათების საფუძველზე, პლატონს სახელმწიფოს ისეთი იდეალური მოდელი აეგო, რომელიც თითოეულ ადამიანში ზემოაღნიშნული უნარების ჰარმონიული განვითარების პირობებს შექმნიდა, მან არსებული ანტიკური არისტოკრატიული სახელმწიფოს შელაპაშებული ფორმა დასაჩა სახელმწიფოს უმაღლეს იდეალად და ადამიანობის იდეალიც მას დაუკავშირა. გაუცხოებული ადამიანის და არისტოკრატიული სახელმწიფოს აყვანა იდეალის რანგში წარმოადგენს პლატონის უტოპიის ძირეულ თავისებურებას. ყოველი ადამიანი, პლატონის აზრით, თავისი ბუნებით

¹¹ Платон. Соч., т. 3. ч. 1., М., 1971, 83. 224.

იმთავითვე განკუთვნილია იმისათვის, რათა მან მთელი თავისი სიცოცხლის განმავლობაში სახელმწიფოში მხოლოდ ერთი რაიმე განსაკუთრებული ფუნქცია შეასრულოს. ასე მაგალითად. ის ვინც შრომითი საქმიანობის უნარს ფლობს, იგი მოკლებულია სამხედრო ოსტატობისა და ფილოსოფოსობის უნარს და ა. შ. მაშასადამე. პლატონის უტოპია ადამიანის ცალმხრივი განვითარების და სოციალური უთანასწორობის დამკანონებელი იდეალის ტიპური ნიმუშია. ადამიანის ცალმხრივი განვითარება და სოციალური უთანასწორობა არსებული ფაქტია. პლატონს მიაჩნია, რომ იდეალურ სახელმწიფოში არ უნდა მოიხსოს არც ერთი, არც მეორე, აქ მხოლოდ მათი შინაარსი უნდა შეიცვალოს — ყველას უნდა მიეზღოს ის, რისი ღირსიც ის არის, ყველამ უნდა დაიკავოს სახელმწიფოში ის ადგილი, რომელიც მის უნარებს შეესაბამება. ხოლო თვითონ ეს უნარები ადამიანში, პლატონის მიხედვით, მხოლოდ ცალმხრივად შეიძლება იყოს წარმოდგენილი. პლატონისათვის დაუშვებელია, რომ ერთი და იგივე ადამიანი ფიზიკურადაც შრომობდეს მატერიალური დოვლათის შესაქმნელად. იცავდეს კიდევაც მტრებისაგან თავის სამშობლოს და სახელმწიფოს მართვაშიც ებებულობდეს მონაწილეობას. უტოპიური ცნობიერებისათვის. დაძაბაობაზელი ანტიკონფორმიზმი არც პლატონის სოციალური აზროვნებისათვის არის უცხო. იდეალური სახელმწიფოს სურათიდან ამოსული, პლატონი მკაცრად აკრიტიკებს მისი თანაჯროული მონათმფლობელური სახელმწიფოს დემოკრატიულ ფორმებს. მისთვის მიუღებელია უმრავლესობის პრიორიტეტის პრინციპი უმცირესობაზე. მიუღებელია. მისთვის, აგრეთვე სამოქალაქო უფლებების და თავისუფლების პრინციპი. სახელმწიფო, რომლის უმალეს პრინციპად მოქალაქეთა თავისუფლება ივარაუდება, პლატონის აზრით, როგორც წესი, უკიდურეს ტირანიად გადაგვარდება ხოლმე. ამგვარ სახელმწიფოში სწორედ ყველაზე ულმობელი და დაუნდობელი თავისუფალი მოქალაქე ბატონდება მთელს საზოგადოებაზე. ასევე მიუღებელია პლატონისათვის სახელმწიფოს ტირანული, ოლიგარქიული (მდიდრების ძალაუფლება) და ტიმოკრატიული ფორმები (სამხედროების ძალაუფლება). არც ერთი ეს ფორმა არ შეესაბამება ადამიანის სულის სტრუქტურას და ანტირმვერც ერთი მათგანი ვერ განახორციელებს სამართლიანობის იდეას.

პლატონის სახელმწიფოს იდეალში გამოხატულებას პოულობს უტოპიური ცნობიერების მეორე თავისებურებაც — იმის ურყევი რწმენა, რომ იდეალური სახელმწიფოს დასახული მოდელი ერთხელ და სამუდამოდ გადაქრის ყველა საზოგადოებრივ პრობლემას. ადამიანის ცხოვრების უკიდურესი და ყოველმხრივი რეგლამენტაცია, შერწყმულია კერძო საკუთრების უარყოფასთან პლატონს კაზარმული სოციალიზმის ერთ-ერთი დამფუძნებლის როლს მიაკუთვნებს. მართლაც, პლატონის

სახელმწიფოში უარყოფილია კერძო საკუთრება, რომელიც, მისი აზრით, არღვევს სახელმწიფოს ერთიანობას და ადამიანებს ერთმანეთის წინააღმდეგ ამხედრებს. კერძო საკუთრებასთან ერთად, პლატონი უარყოფდა სამხედრო და ბრძენთა წოდებისათვის პირად საკუთრებასაც. თითოეული ადამიანის ყველა მოქმედება, დაწყებული შრომით, აღზრდით და გათავებული სქესობრივი ურთიერთობებით რეგლამენტირებულია სახელმწიფოს მიერ და მხოლოდ მთელის ინტერესებს უნდა ემსახურებოდეს. სახელმწიფო, როგორც მთელი, იცავს სამართლიანობას, რომლის გამოხატულებასაც სახელმწიფოს წოდებრივი დაყოფა წარმოადგენს. სამართლიანობის რეალიზაცია გულისხმობს არა პიროვნულ ბედნიერებას, არამედ სახელმწიფოს, როგორც მთელის ბედნიერებას, ამიტომ ადამიანი პლატონის სახელმწიფოში მხოლოდ მთელის ინტერესების განხორციელების საშუალებას წარმოადგენს და სრულიად უგულებელყოფილია როგორც პიროვნება. სახელმწიფო განსაზღვრავს იმას, თუ რომელ წოდებას უნდა ეკუთვნოდეს იგი, სახელმწიფო განსაზღვრავს, თუ რა ოდენობის მატერიალური დოვლათი უნდა გაიყოს მასზე, სახელმწიფო განსაზღვრავს, თუ ხელოვნების რა ფორმებს და რა ოდენობით შეიძლება ეზიაროს იგი. ასევე სახელმწიფო განსაზღვრავს, თუ ვის ვისთან შეუძლია განახორციელოს სქესობრივი ურთიერთობა, რა ასაკის ფარგლებში ეძლევათ ადამიანებს უფლება შთამომავლობის წარმოების და ბოლოს, სახელმწიფოვე წყვეტს იმას, შეუნარჩუნონ თუ არა სიცოცხლე ჩვილებს, რომელნიც დაბადებისთანავე ერთმევა მშობლებს და სახელმწიფოს გადაეცემა აღზრდისათვის, რათა მშობლებმა და შვილებმა ვერ იცნონ ერთმანეთი და რაიმე კერძო, განსაკუთრებული გრძნობა არ გაუღვივდეთ ერთმანეთის მიმართ.

გაუცხოებული ადამიანის მოდელის დამფუძნებელ პლატონის უტოპიურ სახელმწიფოში სამართლიანობა მოწყვეტილია, უპირისპირდება და აუქმებს თავისუფლებას, ადამიანის ცალკეული უნარები ჰიპერტროფირებულია, გაუცხოებულია ერთმანეთისაგან და მოწყვეტილია ზოგად-ადამიანურისაგან, სახელმწიფო ინტერესი უპირისპირდება და აუქმებს პიროვნულს. პლატონის უტოპია, ქეშმარიტად, ანტიუტოპიას უფრო ემსგავსება და მისი თანადროული სახელმწიფოების ყველაზე ანტიადამიანური ასპექტების დაკანონებას მოითხოვს.

მიუხედავად იმისა, რომ პლატონი უარყოფდა სახელმწიფოს მმართველობის ტირანულ ფორმას, მას იდეალური სახელმწიფოს განხორციელების ყველაზე რეალურ საშუალებად ესახებოდა ფილოსოფოსის იმგვარი ზემოქმედება ტირანზე, რომლის ძალითაც იგი თავის სახელმწიფოს ზემოაღნიშნული იდეალის მიხედვით გარდაქმნიდა. როგორც ცნობილია, პლატონი თავისი განზრახვის პრაქტიკული განხორციელების მიზნით, კიდევაც დაუკავშირდა სირაკუზის ტირანს — დიონისე

უფროსს, მაგრამ ამ უკანასკნელმა გააქარწყლა მისი იმედები, ხოლო თვითონ პლატონი მონად გაჰყიდა.

როგორც აღინიშნა, რწმენა იმისა, რომ სასურველი საზოგადოებრივი იდეალის განხორციელება შესაძლებელია ფილანტროპიის ან ძალაუფლებით აღჭურვილი ცალკეული პიროვნებებისადმი აპელირებით, გამოხატავს უტოპიური ცნობიერების კიდევ ერთ ასპექტს. უტოპიური ცნობიერების ამ თვისებურებაშიც გამოხატულება ჰპოვა პლატონის უტოპიაში. პლატონის სოციალური უტოპიის შეფასება შეიძლება შევქაჩამოთ ვ. სოლოვიოვის სიტყვებით, რომელშიც მან ზუსტი დიაგნოზი დაუსვა არა მარტო ამ ვითომდა იდეალურ და სამართლიან სახელმწიფოს, არამედ მისი შემქმნელის სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებებსაც: დიონისე უფროსი, დასძენს ვ. სოლოვიოვი, მართლაც ნაწმენილო, ტიპური ტრანი იყო, მაგრამ მას შემდეგ, რაც მათი ნაცნობობა ფილოსოფოსის მონობაში გაყიდვით დასრულდა, პლატონს მალე მოუხდა მის მოხერხებულობაში ეჭვი შეპარვოდა — კარგი გაცვეთილია მოაზროვნისათვის, რომელიც ქვეშაირიტად არსებული და ზეარსებული დოვლათის ამაღლებული კვრეტისას ვერ მიხვდა იმ უბრალო ქვეშაირიტებას, ვერ დაინახა ის უბრალო სიკეთე, რომ ადამიანი არ შეიძლება იყოს მეორე ადამიანის უფლებააყრილი კუთვნილება¹².

შეიძლება დაბეჭითებით ითქვას, რომ არც ერთ უტოპიურ ნაწარმოებს არ ჰქონია ისეთი დიდი რეზონანსი და ღრმა გავლენა როგორც თომას მორის ქმნილებას, ცნობილ „უტოპიას“. თვითონ ტერმინი „უტოპია“ უკავშირდება თ. მორის აღნიშნული ნაწარმოების სათაურს და ბერძნულად ნიშნავს: ადგილი, რომელიც არ არსებობს (უ—არა, ტოპია — ადგილი).

თ. მორის უტოპია მიეკუთვნება სოციალისტური უტოპიების რიცხვს. პლატონის უტოპიური სახელმწიფოსაგან განსხვავებით, სადაც აქცენტია გადატანილი იყო სახელმწიფოს პოლიტიკური მოწყობის იდეალზე, თ. მორის „უტოპიაში“ ცენტრალური ადგილი ეთმობა ეკონომიკის, საზოგადოებრივი წარმოების პრობლემატიკას. თ. მორი დარწმუნებულია, რომ ადამიანის ბედნიერება ეხოლოდ მაშინ შეიძლება იქნეს მიღწეული, თუ მოხერხდა საზოგადოების ეკონომიკური ცხოვრების ორგანიზაცია თანასწორობის იდეის გათვალისწინებით და კერძო საქუთობების პრინციპის გარეშე.

თ. მორის ანტიკომფორმისტული განწყობა, რომელიც ასე თანმიმდევრულად არის გატარებული მის ნაშრომში, პლატონისაგან განსხვავებით, გამოდინარეობს არა სამართლიანობის განყენებული პრინცი-

¹² Вл. Соловьев. Собр. соч., т. 10. СПб, 1911—13, гл. 238.

პიდან, არამედ მოაზროვნის თანადროული ინგლისის ეკონომიურ ცხოვრებაზე კონკრეტული დაკვირვებებიდან. თ. მორის აზრით, ქურდობის ეპიდემია, რომელმაც მისი თანადროული ინგლისი მოიცვა და სახელმწიფო იუსტიციის სრული უსუსურობა ამ ეპიდემიასთან ბრძოლაში, უშუალო კავშირშია იმ ეკონომიურ ვითარებასთან, ინგლისში რომ დამკვიდრდა მეცხვარეობის ინტენსიური განვითარების გამო. მიწათმოქმედებასთან შედარებით, მეცხვარეობამ უფრო დიდი მოგების შესაძლებლობები შექმნა. ამიტომ მიწათმფლობელებმა გლეხთა დიდი მასა აპყარეს საჯარულებიდან და ისინი საძოვრებად გადააქციეს. ამან გამოიწვია გლეხთა ფართო მასების გაჩანაგება, რაჰაც, თავის მხრივ, ქურდობის და ყაჩაღობის გაძლიერებას შეუწყო ხელი¹³. სიხარბე, ქურდობა, უსაქმურობა და სხვა მსგავსი მოვლენები უარყოფითად არის კვალიფიციკრებული თ. მორის მიერ. მაგრამ ამ ფაქტების უარყოფითი კვალიფიკაცია იმ შემთხვევაში არის გამართლებული, თუ ჩვენ ხელთ გვაქვს ადამიანისა და საზოგადოების პოზიტიური ნიმუში, რომლის ნოპარკვებითაც ვაწარმოებთ აღნიშნულ კვალიფიკაციას და მართლაც, თ. მორი თავის ნაშრონში გვიხატავს სასურველი (იდეალური) ადამიანისა და საზოგადოების სურათს.

ყველა ზემოაღნიშნულ ზნეობრივ მანკიერებას, მისი აზრით, საფუძვლად უდევს ადამიანთა ეკონომიური ცხოვრების არაწორი ორგანიზაცია, რაც, თავის მხრივ, კერძო საკუთრების პრინციპზე არის დაფუძნებული. იქ, სადაც არ არსებობს კერძო საკუთრება, არ იარსებებს, ამავე დროს, ისეთი მანკიერებანი, როგორიც არის სიხარბე, უსაქმურობა, ქურდობა და სხვა.

მაშასადამე, საზოგადოება, სადაც არ იარსებებს კერძო საკუთრება, შექმნის ყველა პირობას თითოეული ადამიანის ბედნიერებისათვის. მაგრამ როგორია ის ადამიანი, რომლის ბედნიერებაც უნდა დამკვიდროს უტოპიურმა საზოგადოებამ და რაში გამოიხატება მისი ბედნიერება? თ. მორი ჰუმანიზმის ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელია. ადამიანი, მისი ამქვეყნიური, მიწიერი ინტერესები და მოთხოვნილებები წარმოდგენენ მისთვის იდეალური საზოგადოების დაფუძნების ძირითად საყრდენს. იგი უარყოფს ადამიანის რელიგიურ გაგებას, რომლის მიხედვითაც, ადამიანი ღრძად ცოდვილი არსებაა, რომელიც მოსწყდა და დაუპირისპირდა ღმერთს. ყველა მიწიერი მოთხოვნილება და მათ დაკმაყოფილებასთან დაკავშირებული სიამოვნება, ასე გაგებულნი რელიგიური თვალსაზრისის მიხედვით, არ შეესაბამება ადამიანის ნამდვილ მოწოდებას და მხოლოდ მისი ცოდვილი ბუნების გამოხატულებას.

¹³ Т. М о р. Утопия. М—Л, გვ. 58.

ზაა. ადამიანში უნდა დავითარგუნოს ამქვეყნიური ცხოვრებით ტუბობრს ყველა მოთხოვნილება, იგი მთელი თავისი არსებით უნდა მიემართოს ტრანსცენდენტური, ღვთაებრივი სამყაროსაკენ, სადაც ადამიანი კემ-მარიტ ერთობას, თავისუფლებასა და ნეტარებას ნოიპოვებს.

ადამიანი, თ. მორის აზრით, ღმერთმა გააჩინა ისეთი სიცოცხლი-სათვის, რომელიც ბუნების კანონებთან არის შესაბამისობაში. ე. ი. ადა-მიანი ბუნებრივი არსებაა და ცხოვრება ბუნების კანონების მიხედვით უზრუნველყოფს მის უმაღლეს ტუბობას. თითონ ბუნება, დასძენს თ. მორი, გვიკარნახებს ჩვენ სასიამოვნო ცხოვრებას, ე. ი. ტუბობას როგორც ჩვენი ყველა მოქმედების საბოლოო მიზანს¹⁴. მაშასადამე, ადა-მიანი არის ტუბობისათვის გაჩენილი არსება. თ. მორი, ფაქტიურად, ადამიანის ბუნების გაგების ეპიკურესეულ ხაზს აგრძელებს. ადამი-ანის ბედნიერება გამოიხატება ისეთ ცხოვრებაში, რომელიც ადამი-ანს სიამოვნების მაქსიმუმს მიანიჭებს. რადგანაც ერთი ადამიანის სია-მოვნება, შესაძლებელია, მეორე ადამიანის უსიამოვნების ხარჯზე იქნას მიღწეული, ანდა, უფრო მცირე სიამოვნებამ შეიძლება ხელი შეუშა-ლოს უფრო ინტენსიურ სიამოვნებას, ამიტომ საჭიროა ბუნებრივი ვნებები და მიღრეკილებები იმგვარად ვარგეულიროთ გონებით, რომ შივალწიოთ მინიმალურ უსიამოვნებას და მაქსიმალურ სიამოვნებას ყველასათვის. ეს კი მაქსიმალურ სარგებლობას მოუტანს თითოეულ ადამიანს. ასე შემოდის თ. მორის ნააზრევში უტილიტარული ეთიკის ძირითადი პრინციპი. აპელირება ადამიანის ბუნებრივი მისწრაფები-სადმი თ. მორს იმისათვის დასჭირდა, რათა ადამიანში მოქმედ არა-ბუნებრივ მისწრაფებებზე მიეთითა და გაეკიცხა ისინი ადამიანის ბუ-ნებაზე დაყრდნობით. სიამოვნების ბუნებრივ ფორმებს, თ. მორის აზრით, მიეკუთვნება ყველაფერი ის, რისი მიღწევაც შეიძლება სხვისი წყენის გარეშე, ის, რის გულისათვისაც არ იკარგება სხვა უფრო სა-სიამოვნო, ის, რასაც არ მოყვება ტანჯვა. არსებობენ ხელოვნური სია-მოვნებანიც, რომელნიც ადამიანის ბუნების გაპრულებაზე მიანიშნე-ბენ. უტოპიელები, შენიშნავს თ. მორი. განსაკუთრებით აფასებენ გონით სიამოვნებებს, რომელთა უდიდესი ნაწილი მომდინარეობს სპე-ტაკი ცხოვრების ცნობიერებიდან. სხეულებრივ სიამოვნებებს შორის პირველი ადგილი ჯანმრთელობას ეთმობა. სხვა სხეულებრივი სია-მოვნებანი, ყოველთვის გარკვეული უსიამოვნების დაძლევისთან არიან დაკავშირებული და ამიტომ სიამოვნებათა უფრო მდებალ კატეგორიას განეკუთვნებიან. ასე მაგალითად, სიამოვნება, რომელიც მოაქვს ჭამა-

¹⁴ იქვე, გვ. 144.

სმას ყოველთვის დაკავშირებულია შიმშილის და წყურვილის უსიამოვნო გრძნობების დაძლევისთან და ა. შ¹⁵.

ადამიანის ასეთი მოდელიდან ამოსული თ. მორი აგებს ისეთი საზოგადოებრივი წყობილების სურათს, რომელიც, მისი აზრით, ერთხელ და სამუდამოდ გადაჭრიდა როგორც ადამიანში, ასევე საზოგადოებაში მოქმედ ყველა წინააღმდეგობას და შექმნიდა ადამიანის ბედნიერებისათვის ოპტიმალურ პირობებს. უტოპიური ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი დარწმუნებულობა იმაში, რომ შესაძლებელია საზოგადოების ისეთი ყოვლადსრული მოდელის წარმოსახვა, რომელიც ერთხელ და სამუდამოდ ისე მოაწყობს ადამიანის ცხოვრებას, რომ არაფერი დასაძლევია და გასაუმჯობესებელი აღარ იქნება, როგორც ყველა უტოპიაში, ასევე თ. მორის უტოპიაშიც ამკარად იჩენს თავს. საკუთრების გაუქმება იწვევს შრომის ხასიათის ძირეულ შეცვლას. უტოპიაში შრომის ძირითად სტიმულად პატივმოყვარეობა და სოლიდარობა არის გამოცხადებული. ამასთანავე ეს სტიმულები ორგანულად შეხამებულია შრომის უმკაცრეს დისციპლინასთან და წარმოების ოპტიმალურ ორგანიზაციასთან. თ. მორის მიერ დახატულ სახელმწიფოში ადამიანის ბედნიერების საფუძველს წარმოადგენს მატერიალური დოვლათის განაწილება მოთხოვნილებების მიხედვით. ამ პრინციპის განხორციელებისათვის საჭიროა მატერიალური დოვლათის სიუხვე. რადგან ტექნიკა და ტექნიკური პროგრესი თ. მორის ეპოქაში უზნიშვნელო როლს ასრულებდნენ, ამიტომ იგი საზოგადოებრივი დოვლათის სიუხვის საკითხს მთლიანად შრომის სწორ ორგანიზაციას უკავშირებს. ექვსათიანი აუცილებელი სამუშაო დრო უტოპიის ყველა შრომისუნარიანი მოქალაქისათვის, ფუფუნების საგნების წარმოების დაძლევა და მკაცრი კონტროლი შრომაზე, თ. მორის თანახმად, უზრუნველყოფს აღნიშნული პრინციპის განხორციელებისათვის საჭირო დოვლათის წარმოებას. რაც შეეხება მძიმე და არასასიამოვნო შრომის პრობლემას, თ. მორის „უტოპიაში“, ასეთ შრომას, ძირითადად, ე. წ. „მონები“ ასრულებენ. მონების საჭიროების აღიარება მკვეთრად უპირისპირდება სოციალისტურ ტენდენციებს თ. მორის აზროვნებაში. მონები იძულებითი შრომის სუბიექტებს წარმოადგენენ და ძირითადად ტყვეებისა და სიკვდილმისჯილი კატეგორიის ადამიანებისაგან გამოიყოფიან. უნდა აღინიშნოს, რომ რაზან თ. მორის უტოპიაში არ არის გათვალისწინებული საწარმოო ძალების განუწყვეტელი განვითარება, ამიტომ მისი პრინციპი მოთხოვნილების მიხედვით განაწილებისა შეზ-

ლუღვას განიცდის. უტოპიის მოქალაქეს, ფაქტიურად, ერთხელ და სამუდამოდ ფიქსირებული მოთხოვნილებები ახასიათებს და მათ გაშლად განვიტარებას, ადამიანის ახალი მოთხოვნილებების აღმოცენებას აქ არა აქვს ადგილი. ამ მხრივადაც არ ღალატობს თ. შორი უტოპიური ცნობიერების თავისებურებას — გაიგოს ადამიანი როგორც სტატიკური, ერთხელ და სამუდამოდ შემოსაზღვრული მოთხოვნილებების სუბიექტი, ნაკლებად ან სულ არ გაითვალისწინოს ადამიანის გეოგრაფიითი არსის გამომახატველი ცენტრალური მოთხოვნილება-შემოქმედების მოთხოვნილება, რომელიც, თავის მხრივ, ახალ და ახალ მოთხოვნილებებში იშლება.

მთელი დოვლათი, რომელსაც უტოპიის საზოგადოება აწარმოებს, გადადის სახელმწიფოს უმაღლესი ორგანოს — სენატის ხელში. სენატი განაგებს შრომითი რესურსებისა და მატერიალური დოვლათის განაწილებას. სახელმწიფოს საკუთრებას წარმოადგენს აგრეთვე მიწა. დამახასიათებელია, რომ უტოპიაში, რომლის ეკონომიურ საფუძველს ხელოსნური შრომა შეადგენს, ხოლო ძირითად სამეურნეო უჯრედს კი ოჯახი, სოფლის მეურნეობა ორგანიზებულია სავალდებულო შრომითი სამსახურის პრინციპზე. უტოპიის მოსახლეობა ქალაქებში ცხოვრობს და იქ ეწევა ხელოსნურ-საოჯახო წარმოებას, მაგრამ გარკვეული დროის განმავლობაში უტოპიის ყველა მოქალაქე ვალდებულია ჩავიდეს სასოფლო-სამეურნეო ფერმებში და იმუშაოს იქ. შრომის უტოპიური რეგლამენტაცია და შეზღუდვები პროფესიის არჩევაში მეტად დამახასიათებელია თ. შორის უტოპიისათვის. ასე შავალითად, მას შემდეგ რაც სახელმწიფო განაწილებს სხვადასხვა ტიპის სამუშაოებს თითოეულ ოჯახზე, ყოველი მათგანი ვალდებულია მთელი თავისი არსებობის მანძილზე მხოლოდ ამ სამუშაოთი იყოს დაკავებული. თუ ოჯახის ახალგაზრდა წევრს სურვილი აქვს სხვა სამუშაო შეასრულოს, იგი სხვა რომელიმე ოჯახის წევრი უნდა გახდეს.

როგორც განხილვამ გვიჩვენა, ადამიანისა და საზოგადოების უტოპიური გაგების ნეგატიური თავისებურებანი, მიუხედავად რიგი პროგრესული სოციალისტური იდეებისა, აშკარად თავს იჩენს თ. შორის აზროვნებაში.

სოციალისტური ორიენტაციის უტოპისტი, რომელიც თ. შორის მომდევნო პერიოდში მოღვაწეობდა, იყო ცნობილი იტალიელი მოაზროვნე თომაზო კამპანელა. კამპანელამ, რომელმაც თავისი სიცოცხლის მნიშვნელოვანი ნაწილი საპატიმროში გაატარა, თ. შორის „უტოპიის“ გამოსვლიდან ასი წლის შემდეგ, დაწერა თავისი უტოპიური თხზულება „მზის ქალაქი“. საზოგადოების მოწყობის იდეალური სურათი, მსგავსად პლატონის და თ. შორისა, კამპანელასთანაც ადამიანის

რაობის თავისებური გაგებიდან გამომდინარეობს. ადამიანი, კამპანელას აზრით, წარმოადგენს მიკროკოსმოსს. ამიტომ ის ძირითადი, რასაც ადამიანი თვითშემეცნების საფუძველზე თავის თავში აღმოაჩენს, ანალოგიურ გზით ყოველივე არსებულზე გავრცელდება. თვითშემეცნების საფუძველზე ადამიანი აღმოაჩენს, რომ იგი სამი საწყისის ერთიანობას წარმოადგენს. ადამიანის, ისევე, როგორც ყოველივე არსებულის ყოფიერება სამგვარად წარმოჩინდება: სიძლიერე, სიბრძნე და სიყვარული—ამ საწყისებს მოიცავს ყოველივე არსებული, იმდენად, რამდენადაც ის ყოფიერებას არის ნაზიარები. ყოფიერების ეს სახეები სრულყოფილად მხოლოდ ღმერთში არიან წარმოდგენილი. ღმერთის ყოვლადღიერება, ყოვლისმცოდნეობა და ყოვლადსიკეთე ზემოაღნიშნული საწყისების განსახიერების ფორმებია. ღმერთისაგან განსხვავებული ყველა არსება, როგორც სასრულო და შექმნილი, ყოფიერებისა და არარაობის ერთგვარ შენადნობს წარმოადგენს. ამის გამო მასში წარმოდგენილია არა მარტო სიძლიერე, სიბრძნე და სიყვარული, არამედ სისუსტე, უცოდინარობა და სიძულვილი. სწორედ არარაობისაკენ გადახრა წარმოადგენს ცოდვის წყაროს, მაგრამ რადგანაც არარაობა ყოველივე არსებულში და მათ შორის ადამიანშიც წარმოდგენილია სამი სახით, ამიტომ ადამიანის შეცოდების წყაროც სამგვარია: მეტაფიზიკური სისუსტე, უცოდინარობა და შეგნებული სიძულვილი¹⁶. ადამიანის მოწოდება, კამპანელას აზრით, გამოიხატება იმაში, რომ მან თავის თავში მქსიმალურად განავითაროს ის საწყისები, რომელნიც ყოფიერების გამოხატულებას წარმოადგენენ. ადამიანმა უნდა განავითაროს თავისი სიძლიერე, ეს კი მხოლოდ შემეცნების გარწმავებით არის შესაძლებელი. ადამიანმა უნდა გამოამყლავნოს თავისი სიძლიერე სამყაროს მიმართ. ამისათვის კი საჭიროა ადამიანთა შორის სიძულვილის დაძლევა, საგანთა შემეცნება და ამ შემეცნების პრაქტიკული გამოყენება. ეს ამოცანები რომ გადაიჭრას, აუცილებელია ადამიანთა ისეთი ერთობა, ისეთი საზოგადოება, სადაც დაძლეული იქნება ადამიანთა უძლეურობა, უცოდინარობა და სიძულვილი. სწორედ ამ ამოცანის გადაჭრას ემსახურება ის იდეალური სახელმწიფო, რომლის სურათი დავიხატა კამპანელამ თავის „შხის ქალაქში“.

ადამიანმა რომ მოიპოვოს ჰემშარიტი ბელნიერება, ამისათვის, კამპანელას აზრით, აუცილებელია ადამიანმა დაძლიოს უძლეურობა, უცოდინარობა და სიძულვილი. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ ისეთ სახელმწიფოში, სადაც არ არსებობს კერძო საკუთრება, სადაც საყოველთაო, აუცილებელი შრომა ადამიანის ღირსების მაჩვენებელია, სადაც წარმოება და განაწილება საზოგადოებრივ ხასიათს ატარებს და ბოლოს,

¹⁶ Кампанелла. Город солнца. М. Л. გვ. 105.

სადაც სახელმწიფო წარმართავს მთელ საზოგადოებრივ ცხოვრებას. ამ იდეებზე დაყრდნობით კამპანელა, ერთი მხრივ, მკაცრად აკრიტიკებს მუა თანადროული იტალიის სოციალურ წყობას, ხოლო, მეორე მხრივ, ცდილობს წარმოაჩინოს, თუ როგორი კონკრეტული ფორმით ფუნქციონირებენ ზემოაღნიშნული პრინციპები იდეალურ საზოგადოებაში. მის თანადროულ სახელმწიფოში, რომელშიც კერძო საკუთრება ბატონობს, კამპანელას აზრით, ადამიანები ტანჯვა-წამებისა და უამრავ მანკიერებათა მონობაში ატარებენ სიცოცხლეს. მშრომელთა მასიური სიკვდილიანობა დაკავშირებული ინტენსიურ და გამომეტყველ შრომასთან, ამ საზოგადოებაში მეზობლობს ადამიანთა მთელი არმიის უსაქმურ და ბილწ ცხოვრებასთან.

კამპანელას მიერ დახატული იდეალური სახელმწიფოს პოლიტიკური სტრუქტურა იერარქიულ ხასიათს ატარებს. ისევე როგორც პლატონის სოციალურ უტოპიაში, კამპანელას იდეალური სახელმწიფოს ფუნქციონირების ყველა დეტალი განისაზღვრება სახელმწიფოს მმართველი საბჭოს მიერ, რომელსაც ხელმძღვანელობს ბრძენი-მეტაფიზიკოსი და მისი სამი თანაშემწე მინისტრი. კამპანელას უტოპიაში სახელმწიფო მმართველობა სამ ნაწილად არის დაყოფილი: აღმზრდელი-საქონლური, სულიერი და საყოფაცხოვრებო-მატერიალური. მხოლოდ მინისტრებსა და მათ ხელმძღვანელ-მეტაფიზიკოსს, დიდი განსწავლულობის გამო, აქვთ უფლება შეარჩიონ და დანიშნონ სახელმწიფო მოხელეები. მმართველი საბჭოს შემადგენლობის განახლება წარმოებს არა ხალხის ნებასურვილის მიხედვით, არამედ თვითონ საბჭოს გადაწყვეტილების საფუძველზე. ყველაფერი, რაც კი ხდება სახელმწიფოში, იქნება ეს მომავალი თაობების აღზრდა, მეცნიერული და კულტურული მოღვაწეობა, სქესობრივი ურთიერთობანი, საზოგადოებრივი დოვლათის წარმოება და განაწილება, გართობა, ჩაცმა-დახურვა და სხვა, ყოველივე ეს, ზემოაღნიშნული საბჭოს წევრების გამუდმებული კონტროლის საფუძველზე წარიმართება.

საკმაოდ რელიეფურად მკლავნდება კამპანელას ნაზრევში უტოპიური ცნობიერების თავისებურება: გააბსოლუტოს ესა თუ ის, გარკვეულ ფარგლებში და გარკვეული ვითარებისათვის სამართლიანი პრინციპი, გადააქციოს ის ამა თუ იმ ერთგვაროვანი პრობლემების გადაჭრის ერთხელ და სამუდამოდ ფიქსირებულ დოგმად. ასე შავალითად, მეტად ნაყოფიერი ჩანს კამპანელას აზრი, მხედველობის პირველხარისხოვანი როლის შესახებ სწავლების პროცესში. სწორედ სხვადასხვა მეცნიერული ინფორმაციის გამომხატველი სურათების კვრეტით, რომელიც თამაშის პროცესში წარმოებს, მოზარდები კამპანელას „მზის ქალაქში“ ეუფლებიან მეცნიერების მწვერვალებს და ათი წლის ასაკში

უკვე ყველა მეცნიერებას იცნობენ¹⁷. ნაყოფიერი სწავლების ეს დამხმარე საშუალება კამპანელას უტოპიური ცნობიერების მიერ გამოცხადებულია უნივერსალურ პედაგოგიურ პრინციპად, რომლის საშუალებითაც, თითქოს, შესაძლებელია ნებისმიერი გონებრივი მონაცემების ათი წლის მოზარდი ენციკლოპედიური ცოდნის მფლობელად ვაქციოთ.

საზოგადოების ყველა წევრის ცხოვრების უკიდურესი გამარტივება და რეგლამენტაცია, ადამიანის ყოველმხრივი მართვა სახელმწიფოს მიერ, რომლის ხელმძღვანელობა ხალხის მიერ არ არის არჩეული, პიროვნების იმ ზომამდე ნიველირება, რომ მას ერთმევა საკუთარი კრიტიკული აზროვნების, ოჯახის, საცხოვრებლის, სხვებისაგან განსხვავებული ტანსაცმლის ტარების და სხვებისაგან განსხვავებული საკვების მიღების უფლებაც კი, არა მარტო ვერ უზრუნველყოფს ადამიანის ღირსეულ ცხოვრებას, არამედ, შესაძლებელია, უფრო დიდი უბედურება დაატეხოს მას თავს, ვიდრე იმ წყობილებამ, რომლის წინააღმდეგაც კამპანელა ილაშქრებდა. მიუხედავად ზოგიერთი პოზიტიური მიხვედრისა, რამაც თავისი გამოხატულება პპოვა ადამიანის ცხოვრებაზე კერძო საკუთრების ნეგატიური ზემოქმედების, სწავლებს პროცესში თამაშის ელემენტების შეტანის აღნიშვნა — დახასიათებაში, მთლიანობაში განხილული, კამპანელას უტოპიური სახელმწიფო როგორც ადამიანის ცხოვრების უკიდურესი რეგლამენტაციისა და ნიველირების გამოხატულება კანარმული, უხეში კომუნისმის ტიპური მაგალითია. ეს იმ ტიპის კომუნისმია, რომლის შესახებ კ. მარქსი აღნიშნავდა, რომ იგი ყველგან უარყოფს ადამიანის პიროვნებას¹⁸ თ. კამპანელას უტოპია უკან გადადგმული ნაბიჯია, თ. მორის უტოპიასთან შედარებით და ეს იმიტომ, რომ ადამიანის თვითმოქმედების, ადამიანის აქტიურ-შემოქმედებითი, პიროვნული საწყისის ყოველმხრივი გაშლა-განვითარებისათვის აუცილებელი საზოგადოებრივი პირობები კამპანელას „მზის ქალაქში“ გაცილებით ნაკლებად არის უზრუნველყოფილი, ვიდრე თ. მორის უტოპიურ სახელმწიფოში. თ. მორის „უტოპიაში“ წარმოდგენილი მოქალაქეთა პოლიტიკური თავისუფლება, რომლის საფუძველზე ისინი ირჩევენ სახელმწიფოს მმართველ ორგანოებს, ოჯახის შექმნის და გაყრის თავისუფლება, სინდისის თავისუფლება და სხვა, ეს ადამიანის პიროვნული ყოფიერებისათვის აუცილებელი თავისუფლების ის ფორმებია, რომლებსაც ჩვენ ვერ შევხვდებით თ. კამპანელას უტოპიაში.

უტოპიურ ლიტერატურაში ადამიანის სოციალური გარემოს იდეალური მოდელების დახასიათებისას, ორი ტენდენცია შეიძლება გამოიყოს. პირველი ტენდენციისათვის დამახასიათებელია იდეალური საზო-

¹⁷ იქვე, გვ. 36.

¹⁸ Маркс К. и Энгельс Ф. Собр. соч., т. 42, გვ. 114.

გადოების დახასიათებისას ცხოვრების ყველა ზეფროს უკიდურესი ცენტრალიზაცია, საზოგადოების ეკონომიური, ზნეობრივი, რელიგიური ცხოვრების სრული დამორჩილება სახელმწიფოსადმი.

ეს ტენდენცია განსაკუთრებით რელიეფურად გამოიხატება თ. კამპანელას უტოპიაში, ხოლო უფრო მოგვიანებით კი მორელის უტოპიურ კომუნისში. მეორე ტენდენცია უტოპიურ აზროვნებაში, რომლის ყველაზე ორიგინალური წარმომადგენელი იყო ფრანგი უტოპისტი შ. ფურიე, უარყოფს სახელმწიფოს როლს საზოგადოების იდეალური ორგანიზაციის საქმეში. აქ საზოგადოების რღვევად წარმოდგენილია სახელმწიფოებრივი ორგანიზაციის ფორმებისაგან თავისუფალ ადამიანთა მკერერიცხოვანი ასოციაციები.

XVIII საუკუნე რაციონალიზმის ეპოქაა. ამ ეპოქაში აღმოცენდა საზოგადოების იდეალური მოწყობის მრავალი თეორია. ჟ. მელიე, მორელი, მახლი ამ ეპოქაში ქმნიან სოციალისტური და კომუნისტური უტოპიების სხვადასხვა ვარიანტებს. ყველა ამ უტოპიებს საფუძვლად ედება ადამიანის რაციონალიზტური სურათი. ადამიანის რაციონალისტურ მოდელზე დაფუძნებულ ამ ეპოქის კომუნისტური უტოპიის ყველაზე ორიგინალურ ნიმუშს წარმოადგენს მორელის უტოპიური სისტემა, რომელიც მან გადმოსცა თავის წიგნში „ბუნების კოდექსი“.

სამყაროში არსებობს გარკვეული რაციონალური წესრიგი, რომელიც გონებით შეიძლება იქნას აღმოჩენილი. ამ წესრიგის განუყოფელი ნაწილია ადამიანი. ბუნებამ უწყალობა ადამიანს გარკვეული თვისებები, რომლებიც არ არის დამოკიდებული ამა თუ იმ საზოგადოებრივ წყობილებაზე.

ბუნებრივი სამართლის ნორმები, სწორედ ადამიანის ამ ბუნებრივი თვისებებიდან გამომდინარეობენ. ადამიანი მხოლოდ იმ საზოგადოებაში შეიძლება იყოს ბედნიერი, რომელიც ბუნების მიერ დაწესებული კანონების მიხედვით ცხოვრობს. კაცობრიობის ცხოვრება ბუნებრივი მდგომარეობით დაიწყო. მაშინ ადამიანი ცხოვრობდა მხოლოდ იმ ნორმების მიხედვით, რომელსაც მას ბუნება კარნახობდა. საზოგადოების განვითარების შემდგომ ეტაპებზე ადამიანი დასცილდა ბუნებრივ მდგომარეობას, ხოლო ბუნებრივი სამართლის ნორმები პოზიტიური სინართლის ნორმებით შეიცვალა.

ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანი ყოველგვარი მანკიერებისაგან თავისუფალი იყო. კერძო საკუთრების აღმოცენება და მასზე დაფუძნებული სიხარბე, მორელის აზრით, ადამიანის ყველა სხვა მანკიერებას უდევს საფუძვლად¹⁹. სწორედ კერძო საკუთრების აღმოცენე-

¹⁹ Морелли. Кодекс природы. М.—Л. გვ. 62—63.

ბამ დაამახინჯა ადამიანი, დაშორა იგი ბუნებას. ამის შემდეგ კაცობრიობამ მრავალი საზოგადოებრივი წყობილება გამოიცვალა. ტანჯვითა და უბედურებით აღსავსე კაცობრიობის ეს გზა უაზრო არ იყო. სწორედ ისტორიულმა გამოცდილებამ შეაჩღებინა ადამიანს ერთმანეთისათვის შეედარებინა თავისი ყოფიერების ხელოვნური წესი ცხოვრების იმ წესთან, რომელიც მას ბუნებამ უწყალობა და დაედასტურებინა ამ უკანასკნელის უპირატესობა. თავის ნაშრომში „ბუნების კოდექსი“ მორელიმ ჩამოაყალიბა სამი ძირითადი კანონი, რომელიც, მისი აზრით, საფუძვლად უნდა დაედოს იმ იდეალურ საზოგადოებას, რომელიც ბუნების მოთხოვნების მიხედვით ცხოვრობს. პირველი პრინციპი აუქმებს კერძო საკუთრებას, მეორე პრინციპი უზრუნველყოფს თითოეული მოქალაქის არსებობისა და შრომის უფლებას, ხოლო მესამე პრინციპი აწესრიგებს საზოგადოებრივ შრომაში მოქალაქეთა მონაწილეობის ვალდებულებებს. კომუნისტური საზოგადოების ყველა კერძო კანონი ამ ზოგადი პრინციპებიდან გამოიყვანება.

ასე მაგალითად, მორელის მიერ დახატულ საზოგადოებაში ყველა მოქალაქე 20-დან 25-წლამდე ვალდებულია სასოფლო-სამეურნეო შრომით იყოს დაკავებული. ამის შემდეგ მოქალაქეს შეუძლია მიატოვოს სასოფლო-სამეურნეო შრომა და სამრეწველო შრომას მიჰყოს ხელი. მოქალაქეთა სამრეწველო მოღვაწეობა მკაცრად რეგლამენტირებულია: თითოეული ბავშვი 10 წლის ასაკიდან რომელიმე სამრეწველო საამქროს წევრი ხდება. ამ საამქროში ატარებს იგი ცხოვრებას 40 წლის ასაკამდე. ოჯახისაგან ჩამოცილებული აქ ცხოვრობს, აქ ეუფლება პროფესიას, აქვე აგრძელებს მუშაობას. ორმოცი წლის შესრულების შემდეგ მოქალაქეს შეუძლია თავისუფლად აირჩიოს საზოგადოებრივად სასარგებლო ესა თუ ის პროფესია. წარმოების ორგანიზაცია ამ იდეალურ საზოგადოებაში იგეგმება საზოგადოებრივი მოთხოვნილებების გათვალისწინებით, აქ არ არსებობს არც ვაჭრობა, არც პროდუქტის ურთიერთგაცვლა. ყოველივე აუცილებელს მოქალაქეები სახელმწიფოსაგან იღებენ. მოთხოვნილებისა და მიხედვით განაწილების კომუნისტური პრინციპი მორელის იდეალურ საზოგადოებაში შეზღუდვას განიცდის: აქ აკრძალულია ფუფუნებრივ საგნების წარმოება და მოხმარება. აკრძალულია, აგრეთვე, იმ საგნების მოხმარება, რომელთა მარაგი არ იძლევა საშუალებას მათი თანაბარი განაწილებისა ყველა მოქალაქეზე. მკაცრად რეგლამენტირებულია მორელის იდეალურ საზოგადოებაში, აგრეთვე, ოჯახური ურთიერთობანი. ქორწინება ყველა მოქალაქისათვის აუცილებელია, ხოლო გაყრა მხოლოდ 10 წლის ოჯახური ცხოვრების შემდეგ არის დაშვებული. მკაცრად შეზღუდულია აგრეთვე ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში ყოველგვარი თავისუფალი კვლევა. ბუნების კანონები, რომლებიც საფუძვლად უდევს სრულყოფილი ადამიანისა და

იდეალური საზოგადოების ფუნქციონირებას, ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი და ფიქსირებულია სათანადო კოდექსში, ამიტომ მათი კრიტიკული კვლევა ფუჟ და მანვე მოღვაწეობად არის მიჩნეული და სახელმწიფოს მიერ აკრძალულია. საზოგადოებას გეზი აღებული აქვს არა თითოეული ადამიანის განსხვავებული უნარების გამოვლენასა და ყოველმხრივ განვითარებაზე, არამედ, ადამიანების მაქსიმალურ გათანასწორებაზე საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში. მორელის უტოპიური მოძღვრების სწორედ ეს ასპექტები დაედო შემდგომში საფუძვლად ფრანგი რევოლუციონერის ბაბეფის მიერ შექმნილ თანასწორობის საზოგადოებას.

ამ საზოგადოების პროგრამაში ადამიანთა თანასწორობის იდეამ ჰიპერტოფირებული ასახვა ჰპოვა, რაც გამოიხატა ადამიანთა უნარების და მოთხოვნილებების მაქსიმალური გათანასწორების მოთხოვნაში. თანასწორობის იდეიდან ამოსული, მორელი უარყოფდა საარჩევნო სისტემის საჭიროებას საზოგადოების ორგანიზაციისა და მართვისათვის. იგი თვლიდა, რომ ყოველგვარი არჩევანი მოქალაქეთა უთანასწორობას გულისხმობს და აკანონებს. ამიტომ ხელისუფლების ორგანოებში ხდება მოქალაქეთა არა არჩევა, არამედ ოჯახის ხელმძღვანელთა თანმიმდევრული მონაცვლეობა, ისე რომ ყველა ოჯახის ხელმძღვანელი, როგორც წესი, ამა თუ იმ სახელმწიფო ფუნქციას ასრულებს გარკვეული დროის განმავლობაში.

ჩვენ მიერ განხილული სოციალისტური ტიპის უტოპიებმა, მორის, კამპანელას, მორელის სოციალურმა მოძღვრებებმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს სოციალისტური იდეების დამკვიდრების საქმეში. მათმა იდეებმა სოციალური თანასწორობის, უკლასო საზოგადოების, ადამიანთა ურთიერთდახმარებისა და ძმობის შესახებ საპატიო ადგილი დაიმკვიდრეს საკაცობრიო ჰუმანისტურ აზროვნებაში. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ადამიანის და საზოგადოების უტოპიური გაგების ნეგატიური მხარეები, სწორედ მათ მოძღვრებაში გამოვლინდა ყველაზე რელიეფურად. ისტორიზმის პრინციპის უგულვებლყოფა, ახალი, კაპიტალისტური საზოგადოების მხოლოდ უარყოფითი მხარეების წარმოჩენა, ხშირად, საზოგადოების მიერ უკვე განვლული ეტაპების იდეალიზაცია, ადამიანის ცხოვრების უკიდურესად გამარტივებული ფორმების აბსოლუტიზაცია. ადამიანის და საზოგადოების სტატიკური განხილვა, ადამიანის შემოქმედებითი ბუნების ცალმხრივი გაგება და ამის საფუძველზე ადამიანში, საზოგადოებაში მოქმედი წინააღმდეგობების გადაჭრისათვის ერთხელ და სამუდამოდ ფიქსირებული, ყველა ისტორიული სიტუაციისათვის გამოსადეგი პრინციპების წამოყენება, ნაცვლად სოციალური სინამდვილის გაგებისა, მისი ხელაღებით

უარყოფა, ადამიანის ცხოვრების უკიდურესი რეგლამენტაცია და შე-
ბოკვა ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი იდეალური საზოგადოების
სტატიკური ფორმებით, სახელმწიფოებრივი იერარქიზმი და პიროვ-
ნების ნიველირება — ასეთია უტოპიური ცნობიერების ის უარყოფი-
თი ნიშნები, რომელთა მომძლავრება აშკარად შეიძინება ზემოაღნიშ-
ნულ უტოპიებში.

ეს იმგვარი უტოპიური კომუნიზმია, რომელიც, როგორც კ. მარქსი
და ფ. ენგელსი აღნიშნავენ, ქადაგებს საყოველთაო ასკეტიზმს და
უხეშე გათანასწორებას²⁰, რომელიც აღარიბებს ადამიანური სამყაროს
მრავალფეროვნებას და ზღუდავს ადამიანის, საზოგადოების უსასრულო
განვითარების პერსპექტივებს, ამგვარი უტოპიების გულწრფელი გან-
ზრახვა-ყოველმხრივად გაათავისუფლოს ადამიანი, სოციალური სინამ-
დვილის კანონზომიერებათა გაუთვალისწინებლობის გამო, კაზარმული
კომუნიზმის კარიკატურულ ფორმაში მქლავდება. ეს ის კომუნიზმია,
რომელიც, როგორც კ. მარქსი მიუთითებდა, ყველგან და ყველადერშა
უარყოფს ადამიანის პიროვნებას²¹.

როგორც ცნობილია, კ. მარქსი, ფ. ენგელსი და ლენინი განსაკუთ-
რებით მაღალ შეფასებას აძლევდნენ უტოპიური სოციალიზმისა და
კომუნიზმის ისეთ წარმომადგენლებს, როგორიც იყვნენ სენ-სიმონი,
ფურიე და ოუენი. ამ მოაზროვნეთა დამსახურებას მარქსიზმის კლასი-
კოსები, უპირველეს ყოვლისა, იმაში ხედავდნენ, რომ მათ უტოპიურ
ცნობიერებაში იჭრება რიგი კონსტრუქციული, რეალისტური ტენდენ-
ციები. ისინი ხელალებით კი არ უარყოფდნენ ყველადერს, რაც თან
ზოიტანა მათმა თანადროულმა ბურჟუაზიულმა საზოგადოებამ, არამედ
ცდილობდნენ ამ საზოგადოებაში აღმოეჩინათ მათი სოციალური იდეა-
ლების განხორციელებისათვის აუცილებელი საშუალებანი. კაპიტალის-
ტური ცივილიზაციის კონსტრუქციული კრიტიკა დაკავშირებული სო-
ციალური თანასწორობის მოთხოვნასთან, გამოხატავს სწორედ იმ თავი-
სებურებას, რომლის გამოც კ. მარქსი და ფ. ენგელსი ზემოაღნიშნულ
უტოპისტებს თავის უშუალო წინამორბედებად თვლიდნენ.

სენ-სიმონის აზრით, ადამიანს მრავალგვარი მოთხოვნილება ახასი-
ათებს. ეს მოთხოვნილებები ცვლილებას განიცდიან ისტორიული ეპო-
ქებისა და მიხედვით. მაგრამ ყველა ეპოქაში შეიძლება გამოიყოს ცენ-
ტრალურ, ფუნდამენტურ მოთხოვნილებათა ტიპები. საუკეთესო სა-
ზოგადობრივი წყობილება სწორედ ის იქნება, რომელიც, რაც შეიძლება
მეტე ადამიანებისათვის შექმნის მათი ფუნდამენტური მოთხოვნილებე-

²⁰ Маркс К. и Энгельс Ф. Собр. соч., т. 4. стр. 455.

²¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Собр. соч., т. 42. стр. 144.

ბის დაკმაყოფილების შესაძლებლობებს²². ამ პრინციპიდან ამოსული, სენ-სიმონი განიხილავს კაცობრიობის ისტორიულ განვითარებას და ცდილობს დაასაბუთოს, რომ კაცობრიობის ისტორიაში ხორციელდება სოციალური პროგრესი. რადგან სხვადასხვა ეპოქაში ადამიანის ფუნდამენტური მოთხოვნილებები სხვადასხვაა, ამიტომ არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ისეთი საზოგადოებრივი წყობილება, რომელიც იდეალური იქნება ადამიანისათვის საზოგადოდ, ე. ი. ყველა დროის ადამიანისათვის. სხვადასხვა საზოგადოებრივ წყობილებათა შედარება მათი უკეთესობა-უარესობის თვალსაზრისით, წარმოებს იმის მიხედვით, თუ როგორ აკმაყოფილებენ ისინი მათი თანადროული ადამიანის ფუნდამენტურ მოთხოვნილებებს. ასე მაგალითად, სენ-სიმონის მიხედვით. საკაცობრიო ისტორიის გარეგანურად ადამიანში წინა პლანზე წამოწეული იყო მხოლოდ ვიტალური მოთხოვნილებანი, ცივილიზაციის განვითარების კვალობაზე ადამიანში თანდათან აღმოცენდება ხელოსნური შრომის საგნებისადმი მოთხოვნილება, შემდგომ ეპოქებში ამას მოჰყვა სილამაზის ჰერეტის, თეორიული ცოდნის მოპოვების მოთხოვნილების აღმოცენება და ა. შ. ყოველი შემდგომი ეპოქის შესაბამისი საზოგადოებრივი წყობილება ქმნის უკეთეს პირობებს ამ ეპოქის ადამიანის ფუნდამენტური მოთხოვნილებების უფრო სრულყოფილი დაკმაყოფილებისათვის და სწორედ ამიტომ, უფრო პროგრესულია წინა ეპოქის საზოგადოებრივ წყობილებასთან შედარებით. ამ თვალსაზრისით, ყველაზე სრულყოფილი საზოგადოებრივი წყობილება, სენ-სიმონის მიხედვით, იქნება ის ინდუსტრიალური საზოგადოება, სადაც დაიძლევა არსებული კაპიტალისტური საზოგადოების მანკიერი მხარეები იმგვარად, რომ თვითონ კაპიტალისტური წარმოების ძირითადი თავისებურება უცვლელი დარჩება. სოციალისტური ხასიათის გარდაქმნები კაპიტალისტური საზოგადოების შიგნით, რომლებიც არ შეცვლიან ამ უკანასკნელს, სენ-სიმონს შემდეგნაირად ესაზება: ახალმა ინდუსტრიალურმა სისტემამ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დასძლიოს მეურნეობის ანარქია. ამისათვის კი საჭიროა მეურნეობის გეგმაზომიერი მართვა. სახელმწიფომ მხოლოდ იმ ოდენობით უნდა დაუმორჩილოს ცალკეული კაპიტალისტების წარმოება საერთო გეგმას, რამდენადაც ეს უკანასკნელი მეურნეობის ანარქიის ტენდენციებს წინ აღუდგება და შექმნის ადამიანთა მაქსიმალური თანასწორობის პირობებს. სენ-სიმონი უარყოფდა ადამიანთა სრულ გათანასწორებას. იდეალურ საზოგადოებაში თანასწორობა გამოიხატება იმაში, რომ აქ არ არსებობს სოციალური პარაზიტის მიხედვით, ყველა ვალდებულია იშრომოს თავისი უნარისდა მიხედვით. ადგილი,

²² Сен-Симон. Избранные сочинения, т. II. М.—Л. გვ. 277.

რომელიც ამა თუ იმ ადამიანს უკავია საზოგადოებაში განისაზღვრება არა მისი გვარიშვილობით, არამედ მისი უნარით, რომელიც საზოგადოებრივად სასარგებლო შრომაში ჰპოვებს გამოხატულებას. საწარმოთა მფლობელების ინტერესები, სენ-სიმონის აზრით, თანხედება მთელი საზოგადოების, მშრომელთა ფართო მასების ინტერესებს, ამიტომ ახალი საზოგადოების შექმნა გამორიცხავს ყოველგვარ რევოლუციას და მშვიდობიანი საშუალებებით უნდა მოხდეს²³. წარმოების საშუალებებზე კერძო საკუთრების უფლების აღიარება და ადამიანის ადგილის განსაზღვრა საზოგადოებაში, მისი უნარებისა და მიხედვით, აშკარა წინააღმდეგობას ქმნის სენ-სიმონთან და მისი საზოგადოებრივი იდეალის უტოპიური ხასიათის ძირითად მაჩვენებელს წარმოადგენს.

წარმოების საშუალებებზე კერძო საკუთრების განუსაზღვრელი უფლების შენარჩუნება არ იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ განვახორციელოთ სენ-სიმონის მიერ წამოყენებული, თავისი არსის მიხედვით სოციალისტური პრინციპი — თითოეულს უნარის მიხედვით, თითოეულს უნარს — მისი საქმის მიხედვით.

საპარტიოანად შენიშნავს ვ. ვოლგინი, რომ სენ-სიმონის ინდუსტრიალურ სისტემას ახასიათებს ისეთი ნიშნები, რომლებიც მას სახელმწიფო კაპიტალიზმთან აახლოვებენ. ცალკეული კაპიტალისტების ინტერესები, აქ, კაპიტალისტური კლასის როგორც მთელის ინტერესებს ემორჩილება. სენ-სიმონი უტოპიური საშუალებებით ცდილობს ისე დაძლიოს კაპიტალისტური წყობილების ანარქია, რომ, ამავე დროს, უცვლელად შეინარჩუნოს ამ წყობის საფუძვლები²⁴.

სენ-სიმონის მსგავსად, ერთ-ერთი ყველაზე ორიგინალური ფრანგი უტოპისტი შ. ფურიეც თვლიდა, რომ იდეალურ საზოგადოებრივ წყობილებაშიც იარაღებს განსხვავება საკუთრებაში. რაც ასახვას დოვლათის განაწილებაში ჰპოვებს.

ფურიეს უტოპიური ცნობიერების როგორც ანტიკონფორმისტული, ასევე დამგვემავ-მეოცნებე ასპექტები ფუძნდება მის ურყევ რწმენაზე, რომ ადამიანი ბედნიერებისათვის არის მოწოდებული. მაგრამ ადამიანის ბედნიერება შეუძლებელია, როდესაც მას უმორჩილებენ გარეგან ძალაუფლებას და ამის საფუძველზე მართავენ როგორც უბრალო საგანს. ამ ბედნიერებას ხელს უშლის აგრეთვე მატერიალური სიდუხჭირე. ადამიანის ბედნიერების შემზღვევად ამ ძირითად ფაქტორებს, ფურიეს აზრით, საფუძვლად უდევს მეურნეობის არასწორი ორგანიზაცია. მეურნეობის არასწორი ორგანიზაცია ნეგატიურ დაღს ასვამს კაპიტალისტური ცივილიზაციის ფუნქციონირების

²³ იქვე, გვ. 376.

²⁴ В. В о л г и н. Сен-Симон и сен-симонизм, М., 1961, გვ. 78.

ყველა სფეროს. ამ ცივილიზაციის პირობებში, შრომა როგორც ადამიანის ბედნიერებას აუცილებელი პირობა, წარმოადგენს არა თავისუფალ მისწრაფებას, არამედ ძალადობისა და შიმშილისაგან სიკვდილის წინაშე შიშის შედეგს. შრომის ერთფეროვნება და სიხანგრძლივე უკარგავენ მას ადამიანის თვალში ყოველგვარ მიზნიდევლობას. მატერიალური მოგების ვნება გამსჭვალავს ცივილიზაციის მთელ საზოგადოებას, ხოლო მორალის სფეროში გაბატონებულია იმ მოქმედებათა ფარისევლური გაიციხვა, რისკენაც ფართულად მიისწრაფის ადამიანთა უმრავლესობა. ცივილიზაციის წყობილებაში ადამიანის უფლებები ილუზორულია, რადგან არ არის გააანტირებული. უამრავი უფლება არსებობს ქაღალდზე და არა სინამდვილეში. ჭეშმარიტად შეურაცხყოფელია ადამიანისათვის ის ფაქტი, როცა მას არწმუნებენ, თითქოს იგი უზრუნველყოფილია უმაღლესი სუვერენიტეტის უფლებით და ამავე დროს, ირკვევა, რომ მას სადღის საშუალებაც კი არა აქვს²⁵.

ადამიანის ბედნიერება რომ უზრუნველყოფთ, ამისათვის, ფურცელს თანახმად, აუცილებელია შეიქმნას ისეთი საზოგადოებრივი წყობილება, რომელიც შექმნის ადამიანის ყველა ვნებასა და მოთხოვნილების დაკმაყოფილების პირობებს. ასეთ საზოგადოებაში წინააღმდეგ საყოველთაო ინდივიდუალიზმისა, უნდა განხორციელდეს ადამიანთა ინტერესების ჰარმონიული გაერთიანება. ამ საზოგადოებამ კი არ უნდა შეზღუდოს ადამიანთა ვნებები, არამედ შექმნას მათი თავისუფალი თამაშისათვის ყველა პირობა. და ბოლოს, ადამიანთა ვნებების თავისუფალი თამაშის სტიმულს ამ საზოგადოებაში უნდა წარმოადგენდეს ადამიანთა გონებრივი, ფიზიკური, ზნობრივი, სქესობრივი და ა. შ. უთანასწორობა, რადგან ადამიანები ერთმანეთისადმი მიიზიდებიან ძალით, რომელიც მათი განსხვავების პირდაპირ პროპორციულია. ადამიანის რაციონალისტური გაგების საწინააღმდეგოდ, ფურცელ თვლიდა, რომ ადამიანის განმსაზღვრელი არის ვნებები და არა გონება. გონება უძლურია ვნებების წინაშე, იგი ვნებების უბრალო იარაღია. ადამიანის ვნებები ღმერთის შექმნილია, ამიტომ მორალისტების მცდელობა ვნებების შეზღუდვისა და რეგულირების შესახებ ანტიადამიანური და მავნეა. ადამიანის ვნებები, როგორც მისი ბუნების გამონათქვამი ყველა ხალხში ერთნაირია და ისტორიულად უცვლელია. ცვალებადია მხოლოდ მორალური ნორმები, რომლითაც ესა თუ ის საზოგადოება ცდილობს დათრგუნოს ადამიანის ბუნება²⁶,

²⁵ Ш. Ф у р ь е. Избранные сочинения, т. I, м.—л. 1951, გვ. 255.

²⁶ ფურცელ გამოყოფდა ვნებათა სამ ჯგუფს: მატერიალური, სიმათეტიკური და განმანაწილებელი ვნებები. მატერიალური ვნებები გრძნობის ორგანოებს უკავშირ-

არ არსებობს ბიწიერი თვისებები. საზოგადოებამ ყოველი ადამიანისათვის უნდა შექმნას ისეთი პირობები, რომ შესაძლებელი გახდეს იმ სპეციფიკური ვნებების დაკმაყოფილება, რომელიც ამა თუ იმ ადამიანის ხასიათს განსაზღვრავს.

ფურიეს მიერ დახატული იდეალური საზოგადოება წარმოადგენს 1000, 1500 ადამიანისაგან შემდგარ ასოციაციას, რომელსაც იგი ფალანგას უწოდებს. ეს ასოციაცია იყოფა ჯგუფებად და ჯგუფების სერიებად. თითოეულ ჯგუფში ერთიანდება სიმდიდრის, ჯანმრთელობის, ასაკის, ქუჩის მხრივ ერთმანეთისაგან მაქსიმალურად განსხვავებული 7—8 ადამიანი, მაგრამ ისეთები, რომლებიც, ამავე დროს, ერთი რაიმე განსაკუთრებული საქმიანობის ვნებით არიან შეპყრობილი. სწორედ მათი მაქსიმალური განსხვავება უზრუნველყოფს იმას, რომ ერთობლივი მუშაობის დროს მათში გაიღვიძებს შეჭიბრის და ინტრიგის ვნებები, რაც ურთიერთშევეცების გზით, მოცემული ჯგუფის ფუნქციონირებას უმალლეს ჰარმონიამდე აიყვანს, ხოლო მათი შრომის შედეგს მაქსიმალურ სრულყოფილებას მიანიჭებს. მაგრამ რადგანაც ადამიანის სრულყოფილება ვნებების თავისუფალ თამაშს გულისხმობს, ეს კი თავის გამოხატულებას მრავალფეროვნებისადმი ადამიანის მისწრაფებაში ნახულობს, ამიტომ აუცილებელია, რომ თითოეულ ინდივიდს შეეუქმნათ პირობები ერთი სამუშაოდან მეორეზე გადასასვლელად. სამუშაო რომ არ იყოს დამღლელი და მომაბეზრებელი. იგი უნდა გრძელდებოდეს არა უმეტეს ორი საათისა, ამის შემდეგ ინდივიდი გადადის მეორე ჯგუფში, სადაც სხვა სამუშაოს ასრულებს. ჯგუფები, სადაც ერთი ტიპის სამუშაოები სრულდება, ერთიანდებიან სერიებად. თითოეულ სერიაში შედის 24 ჯგუფი. ჯგუფების გაერთიანება სერიაში იმგვარად უნდა განხორციელდეს, რომ გამომყვანდეს მაქსიმალური უთანასწორობა და წინააღმდეგობა სერიაში გაერთიანებულ ჯგუფებს შორის, რაც საფუძვლად დაედება მათ ურთიერთშეჭიბრს, ურთიერთკრიტიკას, ინტრიგებს, ვნებათა თამაშს. გარდა ამისა, რათა შრომა მაქსიმალურად მრავალფეროვანი გაეხადოთ, ამისათვის საჭიროა, რომ თითოეულ ჯგუფში, რომელიც ერთ სერიაში ერთიანდება, წარმოებდეს შრომის მაქსიმალური სპეციალიზაცია და

დებიან და მათი ხუთი სახეობა გამოიყოფა. სიმპათეტიკური ვნება ოთხია: მეგობრობა, სიყვარული, პატივმოყვარეობა და ოჯახისმოყვარეობა. ყველაზე მნიშვნელოვანია განმანაწილებელი ვნებები. მათი რიცხვი სამს არ აღემატება: ვნება შეჭიბრის ანუ ინტრიგისადმი, ვნება მრავალფეროვნებისადმი და შემოქმედების ვნება. ყველა ამ ვნების შეუფერხებელი განვითარების შედეგად ადამიანში აღმოცენდება კიდევ ერთი, უმალლესი ვნება. ეს არის ჰარმონიისადმი მისწრაფება — ადამიანის ლტოლვა შეუსაბამოს საკუთარი ბედნიერება მთელი კაცობრიობის ბედნიერებას.

დეტალიზაცია. ასე მაგალითად, მევარდების სერია შესდგება მევარდების 20 სხვადასხვა ჯგუფისაგან. თითოეული ჯგუფი შრომობს ამა თუ იმ ტიპის (წითელი, თეთრი და ა. შ.) ვარდის გამოყვანაზე და ა. შ. მაშასადამე, ერთი და იგივე სერიის ჯგუფები ერთი და იგივე პროდუქტს აწარმოებენ, ოღონდ სხვადასხვა თეორიებზე და მეთოდებზე დაყრდნობით. ამ გზით, ფურიეს აზრით, შრომა ხდება მიმზიდველი, რადგან ადამიანები აკეთებენ იმას და იმდენს, რაც მათ თვითონ უნდათ. ამ განხილავებულ ვნებათა თანაშუბელ დაფუძნებულ საზოგადოებრივ ჰარმონიაში, ერთი შეხედვით, მანვე და დამანგრეველ ვნებებსაც მოაქვთ სარგებლობა. ასე მაგალითად, ბავშვების სიყვარული ქუჩაში და ტალახში თამაშისადმი ამ საზოგადოებაში გამოიყენება სხვადასხვა ბინძური ადგილების გასაწმენდად. ამ გაწმენდ ჯგუფში გაერთიანებული ბავშვები თამაშის ფორმით უდიდესი სიამოვნებით წმენდენ სხვადასხვა ადგილებს სიბინძურისაგან. ასევე დამანგრეველი და აგრესიული ვნებებით შეპყრობილი ადამიანები ერთიანდებიან იმ ჯგუფში, რომელიც სხვადასხვა დამანგრეველ სამუშაოებს აწარმოებს, და ამ გზით, საზოგადოებრივ სარგებლობასთან ერთად, სრულად ბუნებრივად იკლავენ თავის ვნებას. ფურიეს ასოციაცია, აგრეთვე, სქესობრივი სიყვარულის სრული თავისუფლებით გამოირჩევა, ამ მხრივაც ასოციაცია ჯგუფებად არის დაყოფილი. თითოეული ჯგუფი აერთიანებს იმ ინდივიდებს, რომლებიც ანა თუ იმ ტიპის სქესობრივ ურთიერთობებს ეწევიან. ფურიე მიუთითებდა, რომ მისი ასოციაცია უბრალოდ აკანონებს სქესობრივი სიყვარულის ყველა იმ ფორმას, რომელთაგან ზოგიერთის ფუნქციონირება ცივილიზაციაში დალატისა და ურთიერთმოტყუების სახეს იძენს. ჰარმონიულ საზოგადოებაში ერთი და იგივე საზოგადოებრივი სტატუსი აქვს მნიჭებული როგორც უმანკოებს, ოჯახურ სიყვარულს, ასევე თავისუფალი სიყვარულის სხვადასხვა ფორმებს, ამიტომ აქ არაფერ არ ცდილობს, რომ სიყვარულის ერთი რომელიმე ფორმის მიმდევრად მოგვაჩვენოს თავი იმ დროს, როდესაც იგი სიყვარულის სხვა ფორმებსაც ეტანება. და ბოლოს, როგორც აღვნიშნეთ, ფურიეს ასოციაციაში გზა ხსნილი აქვს, როგორც მდიდრებს, კაპიტალისტებს, ასევე ღარიბებს. ჯგუფებში და სერიებში გაერთიანებული არიან კაპიტალისტები, მუშები, ხელოვნების მუშაკები და ა. შ. იმისდამხედვით, თუ ვის რა შეაქვს ასოციაციის საერთო საქმეში, თითოეული ინდივიდი პროპორციულ საზღაურს იღებს. ასოციაციის მთელი შემოსავლის მეხუთე ნაწილი გაიცემა უშუალოდ მშრომელებზე, მეოთხედი ნაწილი ეძლევათ კაპიტალის მფლობელებს, ხოლო მესამედი კი ნაწილდება ტალანტზე.

როგორც ვხედავთ, მსგავსად სენ-სიმონისა ფურიეს უტოპიზმი საკმაოდ შერბილებულია რეალისტური ტენდენციებით. ცივილიზაციის კრიტიკა მასთან უკავშირდება იმის აღიარებას, რომ მხოლოდ ცივილიზაციამ შექმნა ის შესაძლებლობები (მრეწველობა, მეცნიერება და ა. შ.), რომელთა ბაზაზე შესაძლებელია საზოგადოების ახალი, ასოციაციური ფორმის დამკვიდრება.

ფურიეს უტოპიზმი ყველაზე უფრო მკვეთრად გამოიხატა მის რწმენაში, რომ შესაძლებელია მხოლოდ პროპაგანდის გზით ისე გარდაქმნათ მთელი მმართველი კლასის ფსიქოლოგია, რომ მან თვითონ შეუწყოს ხელი იმ საზოგადოებრივი წყობილების დანგრევას, რომელიც ზღის მას მმართველ კლასად და რომელიც ყველა პრივილეგიას ანიჭებს მას.

ყოველივე ზემოთქმული, ადამიანის გაგებაში უტოპიურის და მეცნიერულის თანაფარდობის შესახებ. ამგვარად შეგვიძლია შევაჯამოთ: ადამიანი როგორც ასეთი, გარკვეული გვარეობითი არსით ხასიათდება, რომელიც განასხვავებს მას ცხოველთა სამყაროსაგან და დაადგენს მის ადგილს სამყაროში. ეს გვარეობითი არსი სოციალურად გაშლადებული ადამიანის შემოქმედებით უნარში გამოიხატება. ამ უნარის ცალკეულ ასპექტებს ადამიანი ახორციელებს თავის არსებობაში. ეს, თავის მხრივ, დამოკიდებულია სოციალური ყოფიერების ამ ფორმებზე, რომელიც ამა თუ იმ საზოგადოებაში, მის კულტურაში ნახულობს რეალიზაციას. ადამიანის შემოქმედებითი უნარი გულისხმობს მისი გვარეობითი ძალების უსასრულო და შეუფერხებელ განვითარებას. ამით არის განპირობებული ადამიანის სრულყოფილების უმაღლესი, უნივერსალური იდეალი. ეს უნივერსალური იდეალი ყოველ კონკრეტულ-ისტორიულ სიტუაციაში სათანადო მოდითიერებას განიცდის. თანაც ამ იდეალის კონკრეტულ-რეალიზებადი ხასიათი, ფუძნდება არსებულ სოციალურ სინამდვილეში მოქმედი განვითარების ტენდენციების შემეცნებაზე. ეს უკანასკნელი, გარკვეული ალბათობით. საშუალებას გვაძლევს ვიწინასწარმეტყველოთ ადამიანის ამადლება შემოქმედებითი განვითარების ახალ საფეხურზე და მისი შესაბამისი საზოგადოების ძირითადი პარამეტრები. იდეალის ამ ორი ტიპის ცნობიერებას შორის ფუნქციონირებს უტოპიური ცნობიერება. ის ემსგავსება კონკრეტულად — რეალიზებადი იდეალის ცნობიერებას იმით, რომ მასსავით კონკრეტულად ხატავს ადამიანისა და შესაბამისი საზოგადოების სასურველ სურათს, ხოლო განსხვავდება იმით, რომ, ერთი მხრივ, ეს სასურველი სურათი არ არის გამაგრებუ-

ლი სოციალურ სინამდვილეში მოქმედი მისი განმასორცებელი
ობიექტური ტენდენციებს მეცნიერული ანალიზით, ხოლო, მეორე
მხრივ, აღნიშნული კონკრეტული იდეალი გამოცხადებულია ადამიანი-
სა და საზოგადოების აბსოლუტური სრულყოფის მაჩვენებლად,
ოღონდ ადამიანის ზემოაღნიშნული ზოგადი იდეალისაგან განსხვავე-
ბით, უტოპიური იდეალი ამ სრულყოფას ხედავს არა უსასრულო
წინსვლაში, ადამიანის არა ყოველგვარი წინასწარ დადგენილი მასშ-
ტაბით შეროუსაზღვრავი შემოქმედებითი ძალების განვითარებაში,
არამედ, ამ განვითარებას შემოსაზღვრავს მისი ერთ-ერთი საფუძუ-
რით, თანაც ისეთით, რომლის დამკვიდრების მეცნიერული საბუთი
:მას არ მოეპოვება.

ЧЕЛОВЕК, ИНДИВИД, ЛИЧНОСТЬ

Вопросы философской антропологии ч. VIII

Сборник посвящается актуальным вопросам философии человека. В него вошли работы: Человек, индивид, личность (О. И. Табидзе). Назначение человека и ценность (Т. А. Буачидзе). Роль процесса гуманизации в формировании человека (А. А. Брегадзе). Утопическое и научное понимание человека и общества (А. Т. Бакрадзе).

В труде «Человек, индивид, личность» доказывается, что понятия человека, индивида и личности, существенно отличаясь друг от друга, создают единую систему, позволяющую вскрыть природу феномена человека. Человек — понятие, имеющее самое широкое значение, указывающее на основу модусов человеческого существования. Он не всегда обладает индивидуальностью в том или ином аспекте. А личность понимается как модус человека, когда он становится центром духовных актов. Автор исследования рассматривает проблему структуры человека в двух — вертикальном и горизонтальном разрезах. Под первым понимается структура человеческого целого и его составных сторон (духовного, психического, биологического и физического в человеке). Известны альтернативные сопоставления этих составных сторон или слоев. Они представлены в виде исключающих друг друга закономерностей, действующих в человеке и составляющих основание для своеобразной антиномии, по которой человек является ареной борьбы противоречащих начал. В работе доказывается, что подобный конфликт характерен для человека, однако нет никакой антиномии, т. к. противоречие касается разных модусов существования человека или разных составных сторон целостной структуры и, в последнем случае, характеризует не сам акт поведения человека, а мотивировку или, вообще, возможность будущего поведения.

Рассматривая структуру человека в горизонтальном разрезе, автор развивает интересную мысль, позволяющую разобраться в сложных вопросах о взаимоотношении духовных актов и избавиться от путаницы в этих вопросах. Горизонтальный разрез состоит из духовных актов личности —

практического, познавательного, этического, эстетического и религиозного актов. Эти акты, утверждает автор, существенно связаны друг с другом, однако в корне отличаются, и всякое смешение их приводит к их ликвидации. Например, эстетический акт, подразумевая постижение и разыгрывание человеческого бытия, направлен на все остальные акты или, по крайней мере, на некоторый из них, однако этим самым он не превращается ни в практический, ни в моральный, ни в другой какой-либо духовный акт. Моральное содержание при этом остается в плане эстетики, оно постигнуто, выражено и разыграно. Иначе мы имели бы моральный акт, а не эстетический. Со своей стороны, моральный акт может касаться эстетического содержания, однако в это время он не превращается в эстетический акт, т. к. направлен не на постижение и розыгрыш этого содержания, а на чужую волю.

В статье «Назначение человека и ценность» дается попытка решения проблемы назначения человеческой жизни на основе анализа онтологической структуры человека, в частности, на основе выявления специфического для человека способа существования — духовности, дающей доступ к миру ценностей. Что следует понимать под понятием духа, духовной деятельности? Духовность начинается там, где кончается забота о своей витальности, пользе, выгоде. Духовность — это определенная форма объективности, это «забывание самого себя» и рассмотрение предмета в его «предметности». Уже самый простой акт познания требует этого: в нем предмет должен рассматриваться не с позиции его полезности, пригодности, а с позиции его «предметности». Того же требует эстетическая позиция — она рассматривает предмет не с позиции приятного и полезного, а с позиции прекрасного. Этический акт также требует нашего отказа от собственного своеволия и подчинения высшему — объективного в этом смысле — закону.

Духовность, возвышение над интересами витальности представляет собой единственное средство «выхода» в мир ценностей, в первую очередь, в мир нравственных ценностей.

На основании этих суждений выясняется и назначение человека. Наличие в структуре человека возможности духовной жизни, как жизни, обладающей ценностью, обязывает его возвышаться над своей витальностью, жить духовными интересами, т. е. способствовать реализации высших ценностей, в частности, ценностей нравственных.

В работе «Роль процесса гуманизации в формировании человека» доказывается, что в процессе формирования человека решающее значение имеет гуманизация. Этот процесс необходим для всестороннего развития человека.

Возникновение и становление человека связаны с трудом. Без освобождения труда немислима гуманизация. Гуманизация труда означает установление творческой обстановки. Творчество и свобода человека возможны лишь в такой социальной среде, где высшей ценностью признан человек. В таком обществе гуманизируются как внешняя природа и техника, так и отношение человека к другому человеку. Гуманизация опирается на веру в добрую волю человека. Биологические теории отрицают возможность гуманизации. Они не понимают, что человек не является простым продолжением природы, что он — продукт совокупности социальных отношений и, вместе с тем, сам является активным, преобразующим существом. Философское понимание человека требует рассмотрения человека вместе с гуманизированным им же миром (культурой), теми организациями, участником создания и главным действующим лицом которых является он сам. Это обеспечивает преодоление ошибки биологизма.

Духовный мир человека глубок и широк, здесь в виде способностей наложены разные противоречивые феномены. Духовная деятельность выбирает возможные пути и регулирует поведение человека. Без такого центра духовных актов нет личности и ее активности, нет гуманизма. Человек сам ответственен за свои поступки, за свой выбор. Личность управляет самим собой, господствует над своими страстями и потребностями, живя в мире ценностей.

В работе «Человек и общество в свете утопического и научного сознания» рассмотрены важные вопросы о соотношении личности и общества.

Различные типы осмысления идеального устройства человеческого общества всегда подразумевали соответствующие им идеально-должные модели человека. В истории философии проблема понимания человека и общества осмысливалась как с точки зрения утопического, так и с точки зрения научного сознания. Для выяснения специфики утопического и научного подхода к проблеме человека и общества, в исследовании дана попытка сравнительного анализа особенностей утопического и научного сознания. Ввиду типологической близости утопических и мифологических, религиозно-эсхатологических форм сознания уточнены как их общие признаки, так и их коренное различие. Хотя опосредственное высшей целью, идеалом активность мечтающего сознания характерна как для утопической, так и для религиозно-эсхатологической установки, но, вместе с тем, в отличие от утопического сознания в религиозно-эсхатологическом сознании реализация мечты о спасении общества

и человека принципиально превосходит возможности и силы человека. Исходя из этого, если религиозно-эсхатологическую форму сознания можно определить как ждущее сознание, то в утопическом сознании мечта всегда выступает как непосредственный источник планирующей активности. Разграничиваются, также, утопическое сознание и продукт этого сознания — утопия. Тогда как утопию можно предположить реализованной как в прошедшем (Золотой век, рай), так и в настоящем (в других пространственных регионах) и в будущем времени, утопическое сознание всегда устремлено к такому будущему (цель, идеал), которое должно быть осуществлено в этой наличной действительности. Оно характеризуется, с одной стороны, крайним антикомформизмом по отношению к наличной действительности, а с другой стороны, слепой уверенностью во всемогущество утопического идеала, реализация которого, согласно утопическому сознанию, раз и навсегда разрешит все противоречия как личного, так и общественного порядка.

Рассмотрено воззрение Мангейма, согласно которому, всякая идеология тождественна утопии в односторонне-искаженном отражении действительности. Различие между утопией и идеологией Мангейм видел лишь в том, что тогда как утопия искажает социальную действительность с целью ее уничтожения, идеология с целью ее сохранения делает то же самое. Автор показывает неправомерность этой точки зрения. Показана возможность построения такой идеологии, научность которой органически объединена с оценочной функцией, обоснованной общечеловеческим в человеке. Анализируя различные идеалы общества и человека, автор особенно останавливается на их типологической характеристике. Вычлениются идеалы универсального, конкретно-исторически реализуемого и утопического типа. Универсальный идеал обосновывает бесконечное прогрессивное развитие общества и соответственно безграничное совершенствование человека как родового существа, конкретно-исторически реализуемый идеал как модификация универсального идеала, опираясь на реальные конкретно-исторические тенденции общественного развития, стимулирует совершенствование общества и человека на данном историческом этапе, указывая должное направление решению поставленных перед обществом и человеком конкретно-исторических задач. Что касается утопического идеала, то он занимает промежуточное положение между конкретно-исторически реализуемым и универсальными формами идеала.

С одной стороны, утопический идеал оторван от реальных тенденций конкретно-исторического развития общества

и вследствие этого, в отличие от конкретно-реализуемого идеала, диапазон конструируемых им возможностей более обширен, с другой стороны, мелочная регламентация жизни и замкнуто-закругляющее долженствование утопического идеала лишает общество и человека возможности дальнейшего развития. С этой стороны утопический идеал отличается и от универсального идеала. Утопический идеал может удовлетворять потребность человека, конкретно-детализированно представить бесконечно отдаленное будущее человечества.

С целью конкретной иллюстрации высказанных положений автор подробно анализирует утопические построения различных мыслителей; в частности критически рассмотрены утопии Платона, Т. Мора, Т. Кампанеллы, Морелли, Сен-Симона и Ш. Фурье.

ს ა რ ა ქ ე ვ ი

ო. ტ ა ბ ი ძ ე, ადამიანი, ინდივიდი, პიროვნება	3
თ. ბ უ ა ჩ ი ძ ე, ღირებულება და ადამიანის დანიშნულება	31
ა. ბ რ ე გ ა ძ ე, ჰუმანიზაციის პროცესის როლი ადამიანის ფორმირებაში	43
ა. ბ ა ქ რ ა ძ ე, ადამიანი და საზოგადოება უტოპიური და მეცნიერული ცნობიერების შუქზე	76
რეზიუმე რუსულ ენაზე	120

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის.
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 3466

გამომცემლობის რედაქტორი ე. ფარქოსაძე
მხატვრული რედაქტორი გ. ლომიძე
ტექნიკური რედაქტორი ნ. ბოკერია
კორექტორი ნ. მაჩაიძე
გამომწვები ე. მაისურაძე

გადაეცა წარმოებას 9. 2. '87; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 1. 6. 87;
ქალაქის ზომა 60X90¹/₁₆; ქალაქი № 1; ბეჭდვა მაღალი;
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდო თაბახი 8,0;
პირ. სალ.-გატ. 8,3; საალრიცხო-საგამომცემლო თაბახი 6,8;

უე 00943; ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 1073;

ფასი 1 ჰან.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

აღაგნიანი, ინლივილი, კირივინი

(ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ნაწ. VIII):

ЧЕЛОВЕК, ИНДИВИД, ЛИЧНОСТЬ
Вопросы философской антропологии, ч. VIII
(На грузинском языке)

ТБИЛИСИ
«МЕЦНИЕРЕБА»
1987