

ამირან ბერძენიშვილი

კახა შეცბაია

კროტოსოციოლოგია

პროტოსოციოლოგია

Ivane Javakhsishvili Tbilisi State University
The Faculty of Social and Political Sciences
The Department of Sociology and Social Work

Amiran Berdzenishvili
Kakha Ketsbaia

PROTO-SOCIOLOGY

Tbilisi 2023

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
სოციოლოგიისა და სოციალური მუშაობის მიმართულება

ამირან ბერძენიშვილი
კახა ქეცბაია

პროტოსოციალოგია



უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

სახელმძღვანელო განკუთვნილია სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საბაკალავრო პროგრამის სტუდენტებისა და, საერთოდ, სოციოლოგიისა და სოციალური ფილოსოფიის შესწავლის მსურველთათვის. დაინტერესებული მკითხველი გაეცნობა სოციალური აზრის ისტორიას უძველესი დროიდან მოყოლებული თანამედროვე ეპოქამდე. მასში ნაჩვენებია, თუ როგორ დასრულდა სოციალური აზრის ისტორია საზოგადოების შემსწავლელი მეცნიერების – სოციოლოგიის ჩამოყალიბებით.

სამეცნიერო რედაქტორი – **ფლორა ესებუა,**

სოციოლოგიის დოქტორი

(კავკასიის უნივერსიტეტი)

რეცენზენტი – **შორენა თურქიაშვილი,**

სოციოლოგიის დოქტორი,

სოციოლოგიის მიმართულების ასისტენტ-

პროფესორი (თსუ)

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2023

ISBN 978-9941-36-112-8 (pdf)

სარჩევი

წინასიტყვაობა	19
შესავალი – რატომ უნდა შევისწავლოთ პროტოსოციოლოგია?	22
თავი I – რა არის და რას შეისწავლის პროტოსოციოლოგია	25
თავი II – სოციალური აზრი ძველ აღმოსავლეთში: ლაო ძი და კონფუცი	53
თავი III – სოციალური აზრი ანტიკურ და რომაულ ხანაში	83
თავი IV – სოციალური აზრი შუა საუკუნეებში	206
თავი V – სოციალური აზრის განვითარება აღორძინების პერიოდში	232
თავი VI – სოციალური აზრის განვითარება ახალ დროში	263
თავი VII – ჯონ ლოკის სოციალურ და პოლიტიკურ შეხედულებათა სისტემა	293
თავი VIII – თომას ჰობსის პროტოსოციოლოგიური დოქტრინა	316
თავი IX – შარლ ლუი მონტესკიეს სოციალური შეხედულებები	351
თავი X – ჟან-ჟაკ რუსოს სოციალური შეხედულებები	395
თავი XI – თომას რობერტ მალთუსის სოციალური შეხედულებები	432
თავი XII – სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებათა სისტემა გერმანულ იდეალიზმში – იმანუელ კანტი	476

თავი XIII – სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებათა სისტემა გერმანულ იდეალიზმში – გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი	499
თავი XIV – სოციალური აზრის ძირითადი მიმდინარეობები XIX ს-ის ბოლოსა და XX ს-ის დასწყისში	554
თავი XV – პროტოსოციოლოგიიდან თანამედროვე სოციოლოგიამდე	645
ძირითადი ცნებებისა და ტერმინების განმარტებები	680
Abstract	692

დანვრილებითი შინაარსი

წინასიტყვაობა – ა. ბერძენიშვილი, კ. ქეცბაია	19
შესავალი – რატომ უნდა შევისწავლოთ პროტოსოციოლოგია? – ა. ბერძენიშვილი, კ. ქეცბაია ...	22

თავი I

რა არის და რას შეისწავლის პროტოსოციოლოგია	25
საკვანძო სიტყვები	25
§1. ტერმინ პროტოსოციოლოგიის წარმომავლობა და მნიშვნელობა – კ. ქეცბაია	25
§2. განსხვავებული თვალსაზრისები ტერმინთან დაკავშირებით – კ. ქეცბაია	26
§3. სოციოლოგიის თეორია და ისტორია, სოციალურის ცნება – ა. ბერძენიშვილი	28
§4. პროტოსოციოლოგიის პერიოდიზაცია და როლი სოციოლოგიის შესწავლაში – ა. ბერძენიშვილი	41
კითხვები	43

დავალებები	44
სავარჯიშო	44
ძირითადი ლიტერატურა	45
დამატებითი ლიტერატურა	45
საკითხავი მასალა: პიტირიმ სოროკინი – სოციოლოგიის მოკლე ისტორია და სოციოლოგიური აზრის სფეროში არსებული ძირითადი მიმართულებების დახასიათება	46

თავი II

სოციალური აზრი ძველ აღმოსავლეთში: ლაო ძი და

კონფუცი	53
საკვანძო სიტყვები	53
შესავალი	53
§1. ლაო ძის სოციალური იდეები: „დაო დე ძინ“-ის სოციალური პრობლემატიკა – კ. ქეცბაია	57
§2. კონფუცი საზოგადოებისა და ადამიანის შესახებ: „ლუნიუი“-ს სოციალური პრობლემატიკა – კ. ქეცბაია	66
კითხვები	75
დავალებები	75
სავარჯიშო	76
ძირითადი ლიტერატურა	76
დამატებითი ლიტერატურა	77
საკითხავი მასალა: ფრაგმენტები ლაოძის „დაო დე ძინიდან“	77
ფრაგმენტები კონფუცის „ლუნიუი“-დან	80

თავი III

სოციალური აზრი ანტიკურ და რომაულ ხანაში

საკვანძო სიტყვები	83
§1. სოციალურ-პოლიტიკური იდეები	
ძველ საბერძნეთში	83
ა) ანტიკური ხანის სოციალურ-პოლიტიკური აზრის სათავეებთან – ა. ბერძენიშვილი	83
ბ) სოციალური აზრი ანტიკურ ხანაში – პლატონი, არისტოტელე, პოლიბიოსი – ა. ბერძენიშვილი	93
§2. სოციალური აზრი რომაულ ხანაში – კ. ქეცბაია	171
კითხვები	188
დავალებები	189
სავარჯიშო	189
ძირითადი ლიტერატურა	189
დამატებითი ლიტერატურა	190
საკითხავი მასალა: ფრაგმენტი პლატონის დიალოგიდან „სახელმწიფო“, ნიგნი მეშვიდე, „გამოქვაბულის მითი“	191
ფრაგმენტები არისტოტელეს „პოლიტიკიდან“, თავი I, VI	196
არისტოტელე, დიდი ეთიკა, ფრაგმენტი, რა არის სამართლიანობა?	204

თავი IV

სოციალური აზრი შუა საუკუნეებში	206
საკვანძო სიტყვები	206
შესავალი	206
§1. ნეტარი ავგუსტინე ზეციური და მინიერი ქალაქის შესახებ – კ. ქეცბაია	208
§2. თომა აკვინელის სოციალური სწავლება – კ. ქეცბაია	213

§3. მარსილი პადუელის (1275-1343) სოციალური	
სწავლება – ა. ბერძენიშვილი	220
§4. ავიცენას „განათლების სოციოლოგია“ – კ. ქეცბაია ..	224
კითხვები	225
დავალებები	226
სავარჯიშო	226
ძირითადი ლიტერატურა	227
დამატებითი ლიტერატურა	227
საკითხავი მასალა: ნეტარი ავგუსტინე, „აღსარებანი“, ფრაგმენტები, წიგნი მეორე – IV, V	228

თავი V

სოციალური აზრის განვითარება

აღორძინების ეპოქაში	232
საკვანძო სიტყვები	232
შესავალი	232
§1. თომას მორის სოციალური „უტოპია“ – კ. ქეცბაია ...	235
§2. თომას კამპანელას (1568 – 1639) „მზის სახელმწიფოს“ სოციალური პრობლემატიკა – კ. ქეცბაია	239
§3. ნ. მაკიაველის სოციალურ-პოლიტიკური მსოფლმხედველობა, პოლიტიკა და ზნეობა – ა. ბერძენიშვილი	241
კითხვები	255
დავალებები	255
სავარჯიშო	256
ძირითადი ლიტერატურა	256
დამატებითი ლიტერატურა	257

საკითხავი მასალა: ნ. მაკიაველი „მთავარი“, ფრაგმენტი,
თავი XXV – როგორია ბედისწერის გავლენა კაცთა
ცხოვრებაზე და როგორ შეიძლება, წინ აღუდგე მას 257

თავი VI

სოციალური აზრის განვითარება ახალ დროში	263
საკვანძო სიტყვები	263
§1. ახალი დროის სოციალური სააზროვნო ველი	
– კ. ქეცბაია	263
§2. საზოგადოების მექანიკური თეორია	
– ა. ბერძენიშვილი	265
§3. ფრანგი განმანათლებლების სოციალური იდეები	
და იდეალები – კ. ქეცბაია	277
კითხვები	285
დავალებები	285
სავარჯიშო	286
ძირითადი ლიტერატურა	287
დამატებითი ლიტერატურა	287
საკითხავი მასალა: დენი დიდრო, საზოგადოება (თავი ენციკლოპედიიდან), ფრაგმენტი	288

თავი VII

ჯონ ლოკის სოციალურ და პოლიტიკურ	
შეხედულებათა სისტემა	293
საკვანძო სიტყვები	293
§1. ჯონ ლოკის (1632-1704) სოციალური, სამართლებრივი და პოლიტიკური მოძღვრება – ა. ბერძენიშვილი	293
§2. ჯ. ლოკი რელიგიის, აღზრდისა და განათლების შესახებ – კ. ქეცბაია	303

კითხვები	306
დავალებები	307
სავარჯიშო	307
ძირითადი ლიტერატურა	308
დამატებითი ლიტერატურა	308
საკითხავი მასალა: ფრაგმენტი ჯონ ლოკის თხზულებიდან: „ორი ტრაქტატი ხელისუფლების შესახებ“, თავი VII – პოლიტიკური ანუ სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ	309

თავი VIII

თომას ჰობსის პროტოსოციოლოგიური დოქტრინა	316
საკვანძო სიტყვები	316
შესავალი	316
§1. ჰობსი ადამიანთა „ბუნებრივი მდგომარეობისა“ და ბუნებითი სამართლის, საზოგადოებრივი ხელშეკრულებისა და შეთანხმების და სახელმწიფოს წარმოშობისა და არსის შესახებ ა – ა. ბერძენიშვილი	317
§2. ჰობსი რელიგიის, განათლებისა და მეცნიერების შესახებ – კ. ქეცბაია	337
კითხვები	342
დავალებები	342
სავარჯიშო	342
ძირითადი ლიტერატურა	343
დამატებითი ლიტერატურა	344
საკითხავი მასალა: თომას ჰობსი – „ლევიათანი“, ფრაგმენტი, თავი XIV – პირველი და მეორე ბუნებითი კანონებისა და ხელშეკრულების შესახებ	345

თავი IX

შარლ ლუი მონტესკიეს სოციალური შეხედულებები ...	351
საკვანძო სიტყვები	351
შესავალი	351
§1. მონტესკიეს პროტოსოციოლოგიური შეხედულებები საზოგადოებისა და მისი კანონების შესახებ – ა. ბერძენიშვილი	357
§2. მონტესკიეს გეოგრაფიული დეტერმინიზმი და თანამედროვე სოციოლოგიური აზროვნება – ა. ბერძენიშვილი	366
§3. მონტესკიე განათლებისა და რელიგიის შესახებ – კ. ქეცბაია	379
კითხვები	386
დავალებები	387
სავარჯიშო	387
ძირითადი ლიტერატურა	388
დამატებითი ლიტერატურა	388
საკითხავი მასალა: შ. ლ. მონტესკიე, „კანონთა გონი“, ფრაგმენტები	389

თავი X

ჟან-ჟაკ რუსოს სოციალური შეხედულებები	395
საკვანძო სიტყვები	395
§1. ჟან-ჟაკ რუსო ადამიანთა ბუნებრივი მდგომარეობის შესახებ – ა. ბერძენიშვილი	395
§2. რუსო უთანასწორობისა და კერძო საკუთრების წარმოშობის შესახებ – ა. ბერძენიშვილი	399
§3. რუსო სახელმწიფოს წარმოშობის შესახებ – ა. ბერძენიშვილი	401

§4. რუსო სახალხო სუვერენიტეტის შესახებ – ა. ბერძენიშვილი	405
§5. რუსო საყოველთაო თანასწორობის – ეგალიტარიზმის შესახებ – ა. ბერძენიშვილი	411
§6. რუსო განათლების, მეცნიერებისა და რელიგიის შესახებ – კ. ქეცბაია	414
კითხვები	420
დავალებები	420
სავარჯიშო	421
ძირითადი ლიტერატურა	421
დამატებითი ლიტერატურა	422
საკითხავი მასალა: რუსო, საზოგადოებრივი ხელშეკრულება, ფრაგმენტი	423

თავი XI

თომას რობერტ მალთუსის სოციალური

შეხედულებები	432
საკვანძო სიტყვები	432
§1. მოსახლეობის სიმჭიდროვის როლი საზოგადოების განვითარებაში, დემოგრაფიული პრობლემა – ა. ბერძენიშვილი	432
§2. საზოგადოების განვითარების განმსაზღვრელი ფაქტორები – კანონები – ა. ბერძენიშვილი	438
§3. ხალხთმოსახლეობის ზრდის კანონი – ა. ბერძენიშვილი	442
§4. მოსახლეობის და არსებობის საშუალებათა ზრდის თანაფარდობის კანონი – ა. ბერძენიშვილი	443
§5. მოსახლეობის ზრდის შემაკავებელი და გამანადგურებელი ფაქტორები – ა. ბერძენიშვილი	450

§6. მალთუსი მეცნიერებისა და რელიგიის შესახებ. მალთუსი ჰუმანისტი თუ ანტიჰუმანისტი?	
– კ. ქეცბაია	459
§7. მალთუსი და თანამედროვეობა	
– ა. ბერძენიშვილი	462
კითხვები	464
დავალებები	465
სავარჯიშო	465
ძირითადი ლიტერატურა	465
დამატებითი ლიტერატურა	466
საკითხავი მასალა: ადამ სმითი (1723-1790), გამოკვლევა ხალხთა სიმდიდრის ბუნებისა და მიზეზების შესახებ, ფრაგმენტი, წიგნი მესამე, თავი I – სიმდიდრის ბუნებრივი განვითარება	467

თავი XII

სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებათა სისტემა

გერმანულ იდეალიზმში – იმანუელ კანტი	476
საკვანძო სიტყვები	476
შესავალი	476
§1. ი. კანტის (1724-1804) სოციალური და პოლიტიკური შეხედულებები – ა. ბერძენიშვილი	477
§2. პოლიტიკა, როგორც პრაქტიკული სამართალმცოდნეობა – ა. ბერძენიშვილი	478
§3. ი. კანტი: რა არის განმანათლებლობა? – ა. ბერძენიშვილი	481
§4. ი. კანტი რელიგიისა და განათლების შესახებ – კ. ქეცბაია	482
კითხვები	484

დავალებები	485
საეარჯიშო	485
ძირითადი ლიტერატურა	485
დამატებითი ლიტერატურა	486
საკითხავი მასალა: იმანუელ კანტი, პასუხი კითხვაზე: რა არის განმანათლებლობა?	488

თავი XIII

სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებათა სისტემა

გერმანულ იდეალიზმში – გეორგ ვილჰელმ

ფრიდრიხ შეგელი 499

საკვანძო სიტყვები

შესავალი

§1. შეგელის (1770-1831) სოციალური და პოლიტიკური

შეხედულებები – ა. ბერძენიშვილი 500

§2. შეგელი რელიგიისა და განათლების შესახებ

– კ. ქეცბაია 516

კითხვები

დავალებები

საეარჯიშო

ძირითადი ლიტერატურა

დამატებითი ლიტერატურა

საკითხავი მასალა: შეგელი, ლექციები ისტორიის

ფილოსოფიაზე, ფრაგმენტი, ქრისტიანობა 526

თავი XIV

სოციალური აზრის ძირითადი მიმდინარეობები XIX ს-ის

ბოლოსა და XX ს-ის დასწყისში – ა. ბერძენიშვილი 554

საკვანძო სიტყვები

შესავალი	554
§1. ევოლუციონიზმი პროტოსოციოლოგიაში	555
§2. გეოგრაფიული მიმართულება	558
§3. რასობრივ-ანთროპოლოგიური სკოლა	574
§4. ბიოორგანული სკოლა	580
§5. სოციალ-დარვინისტული სკოლა	589
§6. ფსიქოლოგიზმი და XIX საუკუნის პროტოსოციოლოგია	608
ა) ფსიქოლოგიური ევოლუციონიზმი	611
ბ) ინსტინქტივიზმი	619
გ) ხალხთა ფსიქოლოგია	623
დ) ჯგუფის ფსიქოლოგია და მიბაძვის თეორია	627
კითხვები	639
დავალებები	640
სავარჯიშო	641
ძირითადი ლიტერატურა	641
დამატებითი ლიტერატურა	642
საკითხავი მასალა: გუსტავ ლებონი, ბრბოს ფსიქოლოგია, ფრაგმენტი	643

თავი XV

პროტოსოციოლოგიიდან თანამედროვე

სოციოლოგიამდე	645
საკვანძო სიტყვები	645
შესავალი	645
§1. მეთოდოლოგიური სიტუაცია XIX-XX საუკუნეთა მიჯნის პროტოსოციოლოგიაში – ა. ბერძენიშვილი	646
§2. ნეოიდეალიზმი სოციალურ მეცნიერებათა ფილოსოფიაში – ა. ბერძენიშვილი	656

§3. სოციოლოგიის მდგომარეობა – <i>კ. ქეცბაია</i>	669
კითხვები	675
დავალებები	676
სავარჯიშო	676
ძირითადი ლიტერატურა	676
დამატებითი ლიტერატურა	677
საკითხავი მასალა: ნეილ სმელზერი, „სოციოლოგიის შესავალი“, ფრაგმენტი, ოგიუსტ კონტი	678
ძირითადი ცნებებისა და ტერმინების განმარტებები – <i>ა. ბერძენიშვილი, კ. ქეცბაია</i>	680
Proto-sociology, Abstract –	
Amiran Berdzenishvili, Kakha Ketsbaia	692

წინასიტყვაობა

სახელმძღვანელო თსუ-ის სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის „საბაკალავრო პროგრამათა საგნების სახელმძღვანელოების“ პროექტის ფარგლებშია შექმნილი. იგი მოქმედ სასწავლო სტანდარტებს (საგნის სილაბუსს) ესადაგება და სულ 15 თემას (სახელმძღვანელოს 15 თავი) მოიცავს. მასში ყველა ის აუცილებელი საკითხი, ცნება, თეორია, მიდგომა და ხედვაა შეტანილი, რომელიც „პროტოსოციოლოგიის“ კურსმა უნდა მისცეს მათ, ვინც ამ მეცნიერების შესწავლას იწყებს. ყოველ სალექციო თემატიკას თან ერთვის თეორიული და პრაქტიკული ხასიათის კითხვები და შესაბამისი დავალებები, თემის შესახებ არსებული ძირითადი და დამატებითი ლიტერატურა (ქართული და უცხოური).

ნავარაუდევია, რომ პროტოსოციოლოგიიდან მოტანილი არაერთი საინტერესო მასალა, სხვადასხვა სახის საკითხავები, ძირითადად, სოციალური აზრის კლასიკოსთა ნააზრევი სტუდენტებს სოციოლოგიური წარმოსახვისა და თვალსაწიერის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში უნდა დაეხმაროს. ყოველივე ამას თან ერთვის სალექციო თემების განხილვის პროცესში გამოყენებული ძირითადი სოციოლოგიური ცნებების და ტერმინების განმარტებები.

ყოველი თემის განხილვის პროცესში ნაჩვენებია საკითხისადმი, პრობლემისადმი, ცნებისადმი სოციალური მიდგომის

თავისებურებანი და სოციალური აზროვნების განვითარების ის გზა, რომელიც XIX ს-ის დასაწყისში სოციოლოგიის, როგორც საზოგადოების შემსწავლელი მეცნიერების, ჩამოყალიბებით დამთავრდა.

სახელმძღვანელო ითვალისწინებს პროტოსოციოლოგიის სფეროში არსებულ ავტორიტეტულ უცხოურ და ქართულ ანალოგიურ გამოცემებს, ასევე, საგნის სილაბუსის მიხედვით, „პროტოსოციოლოგიაში“ განკუთვნილ კლასიკურ და თანამედროვე სავალდებულო და დამხმარე სასწავლო ლიტერატურას.

სახელმძღვანელოს მეშვეობით, სტუდენტი მიიღებს საფუძვლიან ცოდნას სოციალური აზრის განვითარების ისტორიული ეტაპების შესახებ, კერძოდ, მე-20 საუკუნის კლასიკურ სოციალურ თეორიებამდე არსებული სოციალური თვალსაზრისების და სოციალური თეორიების შესახებ.

სახელმძღვანელოში მარტივი და გასაგები თხრობითი სტილია გამოყენებული და სათანადოდ განმარტებულია სპეციფიკური ტერმინები. მაქსიმალურ სიმარტივეში იგულისხმება, რომ სტუდენტი არათუ უნდა დაინტერესდეს სოციალური აზროვნების პრობლემატიკით, არამედ მას ამ სოციოლოგიის სამომავლოდ შესწავლის სურვილი უნდა გაუჩნდეს.

მარტივი სასაუბრო ენა, საილუსტრაციო მასალის სიჭარბე და ზოგჯერ დასაშვები განმეორებები სხვადასხვა სოციალური პრობლემის ახსნის პროცესში, ვფიქრობთ, რომ სტუდენტებს „პროტოსოციოლოგიის“ უკეთ შესწავლასა და გაცნობიერებაში დაეხმარება.

სახელმძღვანელოს ერთვის სახელთა საძიებელი, რაც სტუდენტებს წიგნზე მუშაობას გაუადვილებს.

რაც შეეხება კითხვების და დავალებების ნაწილს, ისინი შედგენილია მასალის შესწავლის შედეგად მიღებული ცოდნის

შესამონებლად; დავალებების სახით უმთავრესად მოცემულია საპრეზენტაციო თემები და სახელმძღვანელოს თემატიკიდან გამომდინარე ისეთი სახის ამოცანები, რომლებიც კრიტიკული აზროვნებისა და სოციალური წარმოსახვის უნარების განვითარებაზეა ორიენტირებული.

განსაკუთრებულ მადლობას ვუხდით ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ხელმძღვანელობას, რომელმაც მხარი დაუჭირა სახელმძღვანელოს შექმნას ფაკულტეტზე განხორციელებული პროექტის ფარგლებში.

მადლობას ვუხდით წიგნის რედაქტორსა და რეცენზენტს, ყველა სტუდენტს, დაინტერესებულ პირსა და კოლეგას, რომლებმაც ფრიად საინტერესო და სასარგებლო იდეები შემოგვთავაზეს წიგნზე მუშაობის პროცესში.

მადლობას ვუხდით თსუ-ის გამომცემლობის რედაქტორს რუსუდან მიქენაიას ტექსტის რედაქტირებისათვის და თსუ-ის გამომცემლობის თანამშრომლებს, რომლებმაც მაღალი პროფესიონალიზმი გამოავლინეს სახელმძღვანელოს მომზადებისას.

მრავალ კითხვასა და კრიტიკულ მოსაზრებას, რომლებიც შესაძლოა, დაინტერესებულ და გემოვნებიან მკითხველს გაუჩნდეს სახელმძღვანელოში წარმოდგენილი და განხილული საკითხების მიმართ, ავტორები, ბუნებრივია, კეთილგანწყობით მიიღებენ.

შესავალი

რატომ უნდა შევისწავლოთ პროტოსოციალოგია?

პასუხი კითხვაზე, თუ რატომ უნდა შევისწავლოთ პროტოსოციალოგია, მარტივია: იმისათვის, რომ უკეთ ვიცოდეთ სოციალოგია.

სოციალოგია, როგორც საზოგადოების შემსწავლელი დამოუკიდებელი მეცნიერება, აფროდიტესავით ზღვის ქაფიდან არ წარმოშობილა. სოციალოგიური ცოდნის ძირები სწორედ რომ პროტოსოციალოგიაშია საპოვნია, რომელსაც კაცობრიობის ისტორიულ წარსულში აქვს ფესვები გადგმული. მართალია, ანტიკური, შუა საუკუნეების ან აღორძინების ეპოქის მოაზროვნეები თანამედროვე გაგებით სოციალოგებად არ მიიჩნევიან, მაგრამ ფაქტია, რომ მათმა ნააზრევმა საზოგადოებისა და ადამიანის (ადამიანებს შორის ურთიერთობების) შესახებ დიდი გავლენა მოახდინა სოციალოგიის კლასიკოსებისა თუ თანამედროვე წარმომადგენელთა ნააზრევზე. სოციალოგიური ცოდნის ძირითად თეორიულ ბაზას ანტიკური, შუა საუკუნეების, აღორძინებისა და ახალი დროის მოაზროვნეთა სოციალური და ფილოსოფიური იდეები წარმოადგენენ. ამ იდეებმა შემდგომში თავიანთი ადგილსამყოფელი სოციალოგიურ თეორიებში, თანამედროვე გაგებით, სოციალოგიაში ჰპოვეს. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, გასაგები უნდა იყოს, თუ რისთვის არის აუცილებელი პროტოსოციალოგიის შესწავლა.

პროტოსოციალოგიაში იგულისხმება სოციალურ-ფილოსოფიური წარმოდგენები და შეხედულებები საზოგადოების წარმოშობაზე, სახელმწიფოზე, სოციალური პროცესებისა და სოციალური სტრუქტურების, სხვადასხვა სოციალური წარმო-

ნაქმნის არსსა და თავისებურებებზე, კულტურაზე და ადამიანებს შორის ურთიერთობებზე, რომლებიც ისტორიულად არსებობდა უძველესი დროიდან მოყოლებული ოგიუსტ კონტის მიერ სოციოლოგიის შექმნამდე (XIX საუკუნის 30-40-იანი წლები). ისტორიულად ადამიანებს შორის არსებული ურთიერთობები, მათი ერთობლივი ცხოვრების სხვადასხვა ფორმა დროთა განმავლობაში ფილოსოფიური განსჯის საგანი ხდებოდა, რაც, თავის მხრივ, მომავალში (შორეულ პერსპექტივაში) სოციოლოგიური ცოდნის თეორიულ წინაპირობად იქცა. ეს მოაზროვნეები არა მხოლოდ ცდილობდნენ ადამიანისა და საზოგადოების არსში გარკვევას, არამედ ადამიანურ ურთიერთობათა საკაცობრიო დრამის ფუნდამენტურ გააზრებასა და მის საფუძველზე ადეკვატური სოციალური ხედვების ჩამოყალიბებას ახდენდნენ.

ბუნებრივია, პროტოსოციოლოგია ვერ ჩაანაცვლებს სოციოლოგიას. მან მხოლოდ ნიადაგი მოამზადა სოციოლოგიისათვის. მრავალი პროტოსოციოლოგიური აზრი და იდეა შემდგომში სოციოლოგიური დისკურსის შემადგენელი ნაწილი გახდა. მან შეავსო და სრულყოფილი გახადა სოციოლოგიური ცოდნა იმ გაგებით, რომ სამყაროსა და ადამიანის შესახებ ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური, აქსიოლოგიური კონცეფციები სოციალურ განზომილებაში გადაიტანა და ყოველდღიური სოციალური პრაქტიკების შესწავლაზე გაამახვილა ყურადღება. შესაბამისად, პროტოსოციოლოგიის ობიექტი ადამიანთა ყოველდღიური ყოფითი ცხოვრება, მისი ფილოსოფიური გააზრება გახდა. შემდგომში სოციოლოგიამ თავისი მეცნიერული პროფილი და ლეგიტიმური მეცნიერული სტატუსი საზოგადოების ყოველდღიურ მოთხოვნებზე საპასუხოდ შეიძინა, რასაც პროტოსოციოლოგიური წინამძღვრები გააჩნია. პროტოსოცი-

ოლოგიის მზერა იმთავითვე მიმართულია სოციალური ყოფიერებისაკენ. იგი ადამიანისა და საზოგადოების სოციალურ ბუნებას შეისწავლის და ამით მათ შესახებ ინტეგრალურ შეხედულებას აყალიბებს. მთავარი პროტოსოციოლოგიური კითხვა ადამიანისა და საზოგადოების რაობას შეეხება. ამ კითხვაზე საპასუხოდ იგი ადამიანთა ერთობლივი ცხოვრების შესახებ თავის კოგნიტურ (რეფლექსურ) დამოკიდებულებასა და ხედვას აყალიბებს, რომელიც სოციოლოგიური ცოდნის საფუძველს წარმოადგენს. ამ ცოდნის გარეშე სოციოლოგიური შემეცნება და სოციოლოგიური ცოდნის კულტურა სრულყოფილი ვერ იქნება, შესაბამისად, პროტოსოციოლოგია სოციოლოგიის შესწავლისათვის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს.

გარდა ამისა, თემატიკიდან გამომდინარე, პროტოსოციოლოგია ისეთი სახის ამოცანების შესრულებას ისახავს მიზნად, რომლებიც სტუდენტის კრიტიკული აზროვნებისა და სოციალური წარმოსახვის უნარების განვითარებაზე იქნება ორიენტირებული.

„თუ გსურს, გვერდი აუქციო ფორმა-
ლობებს იმისათვის, რომ დემოკრატიზა-
ციის პროცესი დააჩქარო, მიმართე სოციო-
ლოგიას“.

ს. კინგი

თავი I

რა არის და რას შეისწავლის პროტოსოციოლოგია

საკვანძო სიტყვები

პროტოსოციოლოგია, სოციოლოგია, პროტოსოციოლოგი-
ის საგანი, სოციალური ფილოსოფია, პროტოსოციოლოგიური
აზროვნება, სოციოლოგიის გენეზისი, სოციოლოგიის პრეის-
ტორია, წინარეკლასიკური სოციოლოგია, დესკრიფციული და
პრესკრიფციული სოციალური თეორია, გულუბრყვილო მო-
ნიზმი და კრიტიკული დუალიზმი.

§1. ტერმინ პროტოსოციოლოგიის წარმომავლობა და მნიშვნელობა

ტერმინი „პროტოსოციოლოგია“ წანარმოებია სიტყვები-
დან: „პროტო“ (ბერძნ. $\pi\rho\omicron\tau\omicron\varsigma$ – პირველი) და „სოციოლოგია“
(მეცნიერება საზოგადოების შესახებ) – სიტყვასიტყვით ითარ-
გმნება, როგორც „სოციოლოგიამდელი სოციოლოგია“. ამ შემ-
თხვევაში ძირითადი აქცენტი, თანამედროვე გაგებით, სოციო-
ლოგიამდელ – წინარესოციოლოგიურ, წინარეკლასიკურ თეო-
რიებზე, მიდგომებსა და ხედვებზე კეთდება. ეს, ფაქტობრი-

ვად, რეტროსპექტული სოციოლოგიაა, ანუ სოციოლოგიური ცოდნის წინარე ისტორიას და თეორიას გულისხმობს. იგი შეისწავლის ფაქტებს, შეხედულებებს, იდეებს, კონცეფციებს და სოციალურ პრაქტიკებს, რომლებიც უკავშირდება იმ სოციალური პროცესების, მოვლენებისა და ტენდენციების აღწერასა და ანალიზს, რომლებიც, არაპირდაპირი გაგებით, თანამედროვე სოციოლოგიის საგნობრივ სფეროს განეკუთვნებიან.

პროტოსოციოლოგია გულისხმობს სოციოლოგიური ცოდნის განვითარების ეტაპს, რომელიც წინ უძღოდა სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების, გაჩენას.

გარდა ამისა, პროტოსოციოლოგია ზოგჯერ მოიცავს იდეებს საზოგადოების შესახებ, რომლებსაც არ აქვთ კონცეპტუალური დიზაინი, მაგრამ შეიძლება განიხილებოდნენ, როგორც სოციალური ცოდნის ასახვა. იგულისხმება მითოლოგია, ეპოსი, რელიგიური შეხედულებები, ისტორიული ნაწარმოებები, კანონები და ყოველდღიური ცხოვრება, წარმოდგენები, მხატვრული ლიტერატურა და ა.შ.

§2. განსხვავებული თვალსაზრისები ტერმინთან დაკავშირებით

ტერმინ პროტოსოციოლოგიის შესახებ ერთმანეთისაგან განსხვავებული არაერთი მოსაზრება არსებობს. რაც უნდა გვიკვირდეს, ეს ამ მეცნიერების ღიაობაზე მეტყველებს. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ საზოგადოებასა და ადამიანზე შეხედულებები უხსოვარი დროიდან არსებობს, მაგრამ მეცნიერული ცოდნის სახით მათი თავმოყრა დიდი ხანი ვერ მოხერხდა, ამიტომ XIX საუკუნის პირველ ნახევრამდე სოციოლოგიის შესახებ არც ტერმინი არსებობდა და, ბუნებრივია, არც

მეცნიერება. სამაგიეროდ, არსებობს მოსაზრება სოციოლოგი-
ამდელი სოციოლოგიის არსებობის შესახებ. ამ მოსაზრების
წარმომადგენლები აქცენტებს აკეთებენ კონტის წინამორბედ
სოციალურ მოაზროვნეებსა და ფილოსოფოსებზე, რომელთა
ნააზრევი წინარესოციოლოგიურ თეორიებად მიიჩნევა. რომ
არაფერი ვთქვათ პლატონისა და არისტოტელეს, ჰობსის ან
ლოკის შეხედულებებზე, მათ რიცხვს მიაკუთვნებენ, მაგალი-
თად, ფრანგ განმანათლებელ მონტესკიეს („კანონთა გონი“,
1798 წ.), შოტლანდიელ მორალისტებს: ადამ ფერგიუსონს
 („ნარკვევი სამოქალაქო საზოგადოების ისტორიისათვის“,
1769 წ.) და ჯონ მილარდის („საზოგადოებრივ ფენათა შორის
სხვაობაზე დაკვირვება“, 1771 წ.), ცნობილ ინგლისელ ეკონო-
მისტს ადამ სმიტს („ერთა სიმდიდრე“, 1776 წ.), დემოგრაფიუ-
ლი აზროვნების ცნობილ წარმომადგენელს თომას მალთუსს
 („ხალხთმოსახლეობის კანონი“) და სხვ. პროტოსოციოლოგიის
მონინააღმდეგეთა არგუმენტი ასეთია: ისტორიული ფაქტია,
რომ არცერთ ზემოთ ხსენებულ მოაზროვნეს საზოგადოების
შემსწავლელი მეცნიერების შექმნა მიზნად არ ჰქონია, თანაც
მათი ნააზრევი სოციალურ-ფილოსოფიური, სოციალურ-ეკო-
ნომიკური, სოციალურ-პოლიტიკური ან სოციალურ-დემოგრა-
ფიული ხასიათის მატარებელია, რომელიც სოციოლოგიის თა-
ნამედროვე გაგებასთან ახლოსაც არ არის.

პროტოსოციოლოგიის მომხრეებს კი მიაჩნიათ, რომ სო-
ციოლოგიური ცოდნა ცარიელ ნიადაგზე არ შექმნილა. მას თა-
ვისი ისტორიული, სოციოკულტურული და ინტელექტუალური
წანამძღვრები აქვს და სწორედ ამ წანამძღვრებს პროტოსოციო-
ლოგია წარმოადგენს.

ზოგჯერ პროტოსოციოლოგიას სოციალურ ფილოსოფი-
ასთან აიგივებენ, რაც ნაწილობრივ სწორია. სიმართლე თუ

გვინდა ვთქვათ, პროტოსოციოლოგიური იდეები და შეხედულებები სოციალური ფილოსოფიის წიაღში წარმოიშვა და განვითარდა. საკაცობრიო აზროვნებას ყოველთვის აინტერესებდა ადამიანის სოციალური ქცევის თავისებურებები, ის, თუ რატომ ქმნიან რთულ სოციალურ სტრუქტურებსა და ინსტიტუტებს და ა.შ. შესაბამისად, მსგავსი პრობლემატიკით ინტერესდებოდნენ ანტიკური, შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის მოაზროვნეები, რომელთა სოციალური კონცეფციები მათი ფილოსოფიური აზროვნების წიაღში ყალიბდებოდა და იხვეწებოდა.

§3. სოციოლოგიის თეორია და ისტორია, სოციალურის ცნება

სოციოლოგია დღემდე პრობლემატური მეცნიერებაა, რაც, პირველ რიგში, ვლინდება მისი დაფუძნებისადმი მიდგომათა სიმრავლეში, სოციოლოგიის სფეროს მოხაზვაში, სოციოლოგიური ცოდნის ბუნების გარკვევაში, სოციოლოგიისა და ცხოვრების მიმართების საკითხთა გადაწყვეტასა და სხვ. სოციოლოგიის ფუნდამენტური საკითხების გადაწყვეტისას არ არის აზრთა ერთიანობა. ეს იწვევს არა მხოლოდ სოციოლოგიის თეორიის პრობლემების, არამედ მისი ისტორიის სფეროს განსაზღვრისა და მისი საწყისის საკითხის გადაჭრის სიძნელებსაც. სოციოლოგიის თეორია და ისტორია ერთი მედლის ორი მხარეა, სოციოლოგიის თეორიის გაგებაზეა დამოკიდებული მისი ისტორიაც. რა გვესმის სოციოლოგიაში, რა პრობლემები მიგვაჩნია სოციოლოგიის კუთვნილებად, – ამის მიხედვით უნდა განვსაზღვროთ მისი ისტორიაც. მაშასადამე, სოციოლოგიის არსების გარკვეული გაგება მისი ისტორიის გაგება-

საც განსაზღვრავს. ამიტომ სოციოლოგიის ისტორიაც, რომელსაც, ჩვეულებრივ, იწყებენ ამა თუ იმ ეპოქიდან, უნდა დაინწყოს სოციოლოგიის არსის გარკვევით, მისი საგნის მოხაზვით და შემდეგ უნდა გაანალიზდეს ამ პრობლემატიკის ისტორია დასმიდან დღემდე. ყოველ შემთხვევაში, განხილვის ძირითადი საგანი უნდა გახდეს ის კითხვები, რომლებსაც უპასუხებს სოციოლოგია. ამ კითხვათა განმსაზღვრელია ბუნებისაგან განსხვავებული სფერო – სოციალური საზოგადოება. ამიტომ უპირველესი კითხვა იქნება: რა არის სოციალური? რა არის საზოგადოება? მათზე პასუხის მიუხედავად, მათ შესახებ მოძღვრება სოციოლოგიური იქნება, მაგრამ სოციოლოგიის კითხვები ამით არ შემოიხაზვდება. კითხვა დაისმის: რა განსაზღვრავს სოციალურის ყოფიერებას? რა ძალები ამოძრავებს სოციალურს? ექვემდებარება თუ არა მართვას სოციალური? თუ სოციალური მართვადია, როგორია მართვის ოპტიმალური ფორმები? არსებითია საკითხი სოციალური სტრუქტურის, მისი დიფერენციაციის კრიტერიუმების შესახებ. ერთ-ერთი განმსაზღვრელია საკითხი სოციალურის კანონზომიერი თუ შემთხვევითი ხასიათის შესახებ. როგორიც უნდა იყოს პასუხი, სულერთია, მივიჩნევთ სოციალურს კანონზომიერად, იქნება ეს კანონზომიერება ბუნებრივი თუ საზოგადოებრივი, მივიჩნევთ მას შემთხვევითობის თუ თავისუფლების სფეროდ, ან კიდევ ღვთიური ძალით განსაზღვრულად, ყველა შემთხვევაში სოციოლოგიის საგნის გარკვეულ გაგებასთან გვაქვს საქმე. სოციოლოგიამ უნდა განსაზღვროს ღირებულებანი, მათი მნიშვნელობები და ფუნქციები საზოგადოების მიმართ. მან უნდა მოხაზოს ის მეთოდები, რომელთა გზითაც ჩასწვდება თავის საგანს ეს მეცნიერება. სოციოლოგიის მეთოდების საკითხი არ უდრის მისი მეთოდოლოგიური წინამძღვრების სა-

კითხს – ამ უკანასკნელს სოციოლოგია ფილოსოფიიდან იღებს.

პაულ ბარტი ნაშრომში – „ისტორიის ფილოსოფია, როგორც სოციოლოგია“ – აღნიშნავს: „სოციოლოგია კონტამდე დიდი ხნით ადრე არსებობდა არა როგორც წმინდა თეორიული, არამედ პრაქტიკულ მეცნიერებად და მას „პოლიტიკა“ ეწოდებოდა. ეს ტერმინი დასაბამს არისტოტელესთან პოულობს. ბარტს მხედველობაში აქვს არა არისტოტელეს „პოლიტიკა“, არამედ „პოლითეა“. ბარტის აზრით, შემდგომ ქრისტიანობამ შთანთქა საზოგადოების შესახებ მოძღვრება ყველა დანარჩენთან ერთად და მხოლოდ ჰუმანიზმისა და რეფორმაციის ეპოქაში საზოგადოებრივი მეცნიერება პოლიტიკის სახელწოდებით კვლავ განახლდა.

არის კიდევ ერთი ნაკადი ამ საკითხის გადანყვევებაში, რომელიც სოციოლოგიის ისტორიას უფრო ვიწროდ წარმოადგენს და მის საწყისს მეცხრამეტე საუკუნეში ეძებს. იგორ კონის რედაქციით გამოცემულ „სოციოლოგიის ისტორიის“ შესავალში წერია: „სოციოლოგია, როგორც სოციალურ სისტემათა კანონზომიერების განვითარებისა და ფუნქციონირების შესახებ დამოუკიდებელი მეცნიერება, აღმოცენდა მეცხრამეტე საუკუნეში, რაც შეეხება XVII–XVIII საუკუნეთა მოაზროვნეების შეხედულებებს, ეს იყო სოციოლოგიური ცოდნის იდეურ-თეორიული წინამძღვრები, ესაა გარდამავალი ხანა, გადასვლა სოციალური ფილოსოფიიდან სოციოლოგიაზე“.

სოციოლოგია წარმოიშვა სოციალური ფილოსოფიის ნიადაგზე. ეს მეტამორფოზა სოციალური ფილოსოფიისა სოციოლოგიად არ იძლევა იმის უფლებას, რომ სოციალური ფილოსოფია გამოცხადდეს სოციოლოგიის ისტორიის საწყისად. ისინი განსხვავებული განზომილებანია. ეს ნიშნავს, რომ სოცია-

ლურის გააზრება ანტიკურობიდან იწყება, მაგრამ ის არ ატარებდა სოციოლოგიურ ხასიათს. ამიტომ სოციოლოგიის ისტორია უნდა დავინწყოთ იქიდან, როდესაც სოციალური ფილოსოფიის სოციოლოგიად გარდასახვა მოხდა.

ამ თვალსაზრისის წარმომადგენელი, ამერიკელი სოციოლოგი ალექს თიო თავისი შრომის – „სოციოლოგია“ შესავალში ცალკე პარაგრაფს უთმობს „სოციოლოგიის განვითარებას“. მისი აზრით, სოციოლოგიას ძალიან მოკლე ისტორია აქვს. რა თქმა უნდა, საუკუნეების წინ დაიბადა ქრისტე, პლატონმა და სოკრატემ იფიქრეს და იკამათეს სოციოლოგიური ქცევის შესახებ, მაგრამ მათ არ უწარმოებიათ სისტემატური დაკვირვება მათი თეორიების ტესტირებისათვის, რეალობაზე დამყარებით. ისინი ფილოსოფოსები იყვნენ და არა სოციოლოგები. სოციოლოგიის მეცნიერება გაჩნდა XIX საუკუნეში, როდესაც ევროპელმა სოციოფილოსოფოსებმა მეცნიერული მეთოდების გამოყენება დაიწყეს“.

თიო არა მარტო მიუთითებს სოციოფილოსოფოსების სოციოლოგებად გარდასახვაზე, არამედ ცდილობს, ახსნას და გაანალიზოს ამ გარდასახვის მიზეზები. მისი აზრით, ეს მოხდა ორი ფაქტორის გამო: სოციალური განვითარების შესაბამისად ადამიანთა ცხოვრების წესის შეცვლით და ბუნების მეცნიერებათა სწრაფი განვითარებით, რისთვისაც ისინი იქცნენ მეცნიერების ეტალონად, რადგან ემყარებოდნენ მეცნიერულ მეთოდებს. „ფილოსოფოსების სოციოლოგებად გარდაქმნას ორმა ფაქტორმა შეუწყო ხელი: XIX საუკუნის ევროპის სოციალურმა განვითარებამ და ბუნების მეცნიერებების აღზევებამ. დასავლეთის სამყარო რადიკალურად შეიცვალა XIX საუკუნეში ინდუსტრიული რევოლუციის გამო, რომელმაც მოიტანა ახალი ტექნოლოგია და ცხოვრების ახალი წესი. სულ მცირე დრო-

ში საზოგადოებები, რომლებიც დიდი ხნის განმავლობაში სტაბილური იყო და მისდევდა სოფლის მეურნეობას, გახდა ინდუსტრიული, ურბანიზებული და ქაოსური. მათ წარმოშვეს ისეთი პრობლემები, როგორცაა მუშათა ექსპლოატაცია, ადამიანთა მიგრაცია ფერმებიდან დიდ ქალაქებში, სიღარიბე და დანაშაულის ზრდა დიდ ქალაქებში. ამასობაში შეირყა ევროპის პოლიტიკური წყობა. ფრანგული რევოლუციის შემდეგ კითხვის ნიშნის ქვეშ დადგა მონარქიის უფლებები და ეკლესიის ავტორიტეტი. ბევრი სოციოფილოსოფოსი საზოგადოებაში აღმოცენებული ახალი პრობლემების გადაჭრისას და იმის ახსნისას, თუ რატომ და როგორ გაჩნდა ასეთი რადიკალური ცვლილებები, წინააღმდეგობებს აწყდებოდა. ამავე დროს, დიდი პატივით ეპყრობოდნენ ბუნების მეცნიერებებს, რადგან ისინი ფიზიკური სამყაროს აღქმისა და კონტროლის ბევრ საშუალებას ფლობდნენ. ზოგიერთი სოციოფილოსოფოსი ბუნების მეცნიერებას, როგორც სოციალური სამყაროს გაგებისა და კონტროლის გზის მოდელს, უყურებდა. როდესაც სოციოლოგია განვითარდა, სოციოლოგების წინაშე კვლავ იდგა ეს ორი ამოცანა: სამყაროს გამოსწორება და საზოგადოების შესასწავლად მეცნიერული მეთოდების გამოყენება.

სოციოლოგიის ისტორიის პერიოდიზაციის თვალსაზრისით, ყველაზე მეტად განხილვას ბეკერისა და ბოსკოვის ნააზრევი იმსახურებს, რამდენადაც ისინი სოციოლოგიის ისტორიის გზის პერიოდიზაციას დიფერენცირებულად და სრულყოფილად წარმოადგენენ. მათთვის ამოსავალია მტკიცება, რომ სოციოლოგია თანამედროვე გაგებით გაცილებით უფრო გვიან წარმოიშვა, ვიდრე – სოციალური მოძღვრება. „თუ ამ საკითხს ფიზიკური და ყოვლისმომცველი თვალსაზრისით შევხვდავთ, ის, რასაც დღეს სოციოლოგიას ვუწოდებთ, ძალზე გვი-

ან განვითარდა, გვიან იმ ცნობიერი 5000 წლისთვისაც, რომელსაც ცივილიზაციას ვუნოდებთ“. მათი მტკიცებით, ადამიანები ყოველთვის დაინტერესებულნი იყვნენ ერთობლივი ცხოვრების საკითხებით და იმთავითვე თავი იჩინა საზოგადოებრივმა აზრმა, რომელიც ეხებოდა სოციალურ მოვლენათა რიგს: ომებს, დანაშაულს, სასჯელს, სქესობრივ ურთიერთობებს და სხვ. ამავე დროს, საზოგადოებრივი აზრის უდიდესი ნაწილი უფრო პრესკრიფციული ხასიათის იყო, ეძებდა ეთიკურ მიზნებს და ხშირად ყალიბდებოდა სოციალური ფილოსოფიის ფორმით. საზოგადოების აზრის ასეთი ფორმის ძირითადი დანიშნულება იყო, განესაზღვრა ადამიანთა საქმიანობა და ქცევა. იგი თავისი ბუნებით იმპერატიული ხასიათის იყო, ე. ი. პრესკრიფციული და არადესკრიფციული, ამიტომ ქადაგება და შეფასება უფრო იყო, ვიდრე – ცოდნა.

შემდგომში სოციალური ფილოსოფიის სფეროში კრიტიკული სულისკვეთება დამკვიდრდა. მისი პრინციპების ემპირიულ სინამდვილესთან შეჯერებით ამ სინამდვილის შესწავლისა და მის ბაზაზე სოციალური თეორიის შექმნის მოთხოვნა გაჩნდა. ასეთი სოციალური თეორიის პირველი სახეობები ანტიკურ საბერძნეთში იონიელებიდან იწყება. ბეკერისა და ბოსკოვის აზრით, სოციალურ თეორიასა და სოციალურ ფილოსოფიას შორის განსხვავება სწორედ დესკრიფციისა და პრესკრიფციის განზომილებაშია. სოციალურ თეორიაში „სოციალური მოვლენები განიხილება ობიექტურობის ერთგვარი ზომით, როდესაც მოაზროვნენი და ფილოსოფოსები აღწერენ და განაზოგადებენ სოციალურ მოვლენებს ისე, როგორც ისინი ნამდვილად ხდება და არა ისე, როგორც უნდა ყოფილიყვნენ. ამ აზრით, სოციალური თეორია მეცნიერულ მიზნებს ისახავს, მა-

შინ, როდესაც სოციალური ფილოსოფია აფასებს და მომავალში სოციალური ქცევის გზებზე მიუთითებს“.

სოციალური ფილოსოფია დიდხანს ბატონობდა მას შემდეგ, რაც სოციალური თეორია წარმოიშვა, მაგრამ სოციოლოგიის განვითარებაში სწორედ სოციალურმა თეორიამ ითამაშა განმსაზღვრელი როლი. ის იყო თავისებური გარდამავალი საფეხური სოციალურ ფილოსოფიასა და სოციოლოგიას შორის. ბეკერი და ბოსკოვი განასხვავებენ სოციოლოგიური თეორიის ორ ტიპს: პირველი სოციალურ მოვლენებს ხსნის გეოგრაფიული ფაქტორებით, ფიზიკურ-ქიმიური მიმართებით და ზებუნებრივი ძალებით; უფრო გვიან, კერძოდ, XIX საუკუნეში, წარმოიშვა ოგიუსტ კონტის სახელთან დაკავშირებული სოციალური თეორიის მეორე ტიპი. სოციალური თეორიის ამ ფორმას ავტორები პროტოსოციოლოგიას უწოდებენ და მის არსებას ორი ნიშნით გამოხატავენ: პროტოსოციოლოგია ბიოლოგიურ მეცნიერებებზე ორიენტირებიდან თავისუფლდება და მასში სოციალურ მოვლენათა აღწერა სოციალური ტერმინებით ხდება.

XIX საუკუნის დასასრულისათვის პროტოსოციოლოგია სოციალური თეორიის სფეროდან განიდევნა. უფრო ზუსტად, იგი ანალიტიკურმა სოციალურმა მეცნიერებამ შეავიწროვა, რომელიც უფრო ვიწრო ხასიათის იყო და თანამედროვე სოციოლოგიური პრაქტიკისათვისაც ძირითადია. ამრიგად, ბეკერისა და ბოსკოვის აზრით, საზოგადოებრივი აზრი განვითარდა სოციალური ფილოსოფიიდან სოციალურ თეორიამდე, ეს უკანასკნელი – პროტოსოციოლოგიამდე, პროტოსოციოლოგია კი – სოციოლოგიამდე. ეს არის სოციოლოგიური მეცნიერების განვითარების გზა.

როგორც ჩანს, სოციოლოგიის ისტორიის საქმე მრავალფეროვანია და საკითხის ერთმნიშვნელოვანი გადაწყვეტა არ ჩანს. უდავოა, რომ საჭიროა ამ საქმის კონსტრუირება. უნდა გადაწყდეს საკითხი, როგორია სოციოლოგიის ისტორია? აქ ამოსავლად შეიძლება რამდენიმე პრინციპი დავსახოთ. პირველ რიგში, უნდა განვასხვაოთ სოციალურის შესახებ ცოდნა სოციალურის შესახებ მეცნიერებისაგან. სოციალურის შესახებ ცოდნა ანტიკურობიდან არსებობს, ყოველ შემთხვევაში იმ დროიდან, როცა დაიწყო სოციალური ერთობის განმსაზღვრელი ჩვევებისა და ნორმების გააზრება. ეს დაახლოებით სოფისტებიდან იწყება. სოფისტებს უკვე ჰქონდათ წარმოდგენა ბუნებისა და ბუნებრივი კანონებისაგან განსხვავებულ სოციალურ კანონებზე, მათ ნორმატიულ ხასიათზე. ესმოდათ, რომ ასეთი კანონები ზნეობის დამკვიდრებას ემსახურება და აუცილებელია ყოველი საზოგადოებისათვის. ამ ეტაპზე სოციალურის ცოდნა ნახევრად მითოსური ხასიათისაა, ჯერ კიდევ არ შეიძლება ვილაპარაკოთ სოციალურ მეცნიერებაზე. შემდგომში სოციალური ცოდნის განვითარება დაკავშირებულია ჰერაკლიტეს, სოკრატესა და პლატონის სახელებთან. განსაკუთრებით სოკრატე და პლატონი, როგორც უნდა იყოს მათი მოძღვრების შინაგანი განსხვავება, მნიშვნელოვნად წინ წევენ სოციალური ცოდნის განვითარების საქმეს და ამ ცოდნას ათავისუფლებენ მითოლოგიური ელემენტებისაგან. პლატონზე შეიძლება ითქვას, რომ მას სისტემური ცოდნა აქვს საზოგადოებაზე, მის სოციალურ სტრუქტურაზე, სოციალურ იერარქიაზე, სოციალურ ტიპოლოგიასა და სოციალური მმართველობის ფორმებზე. ყოველივე ის, რაც პლატონის დიალოგებშია სოციალური ცხოვრების შესახებ მოცემული, იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ იგი, უდავოდ, იმსახურებს პირველი სო-

ციოლოგის სახელს სოციალური ცოდნის ფართო მნიშვნელობით და არა სოციოლოგიის, როგორც სოციალური შესახებ მეცნიერების, ერთ-ერთი ფორმით.

რასაც ბეკერი და ბოსკოვი სოციალურ ფილოსოფიას უწოდებენ, ფაქტობრივად, ფართოა, რადგან მასში ემპირიული დაკვირვებითი ცოდნაც შედის. პლატონის მიმართ შეიძლება გამოვიყენოთ საზოგადოებათმცოდნეობის ცნება, რადგან მის თეორიაში მოცემულია სოციალურის შესახებ ყველა მეცნიერების პირველი ელემენტები და არა მარტო სოციალური ფილოსოფიისა. სოციალური ცოდნიდან გადასვლა ხდება სოციალურ მეცნიერებაზე. აქ, ალბათ, გადამწყვეტი ნაბიჯი არისტოტელეს ეკუთვნის, რომელმაც მეცნიერებათა პირველი კლასიფიკაცია მოგვცა და ცალკეული დარგები დაახასიათა. ყოველ შემთხვევაში, სოციოლოგიური ცოდნა ცალკე დარგად, როგორც იყო, ვთქვათ, ორგანონი, ტოპიკა, გრამატიკა, არც არისტოტელესთან და არც მის მიმდევრებთან არ ყოფილა გამოყოფილი. ამ მხრივ სოციალურ მეცნიერებათაგან ერთ-ერთი პირველი ჩამოყალიბდა ისტორია, რომელმაც სისტემატური ფორმა მიიღო ჰეროდოტესა და თუკიდიდესთან, მაგრამ აქაც ერთი არსებითი მომენტი უნდა აღინიშნოს: თავდაპირველ ისტორიას მემატრიანური ხასიათი ჰქონდა და არც ფაქტების შემონახვის მეთოდი გააჩნდა; ამიტომ ისტორიამ მეცნიერული ხასიათი მიიღო, როდესაც ნიბურმა და რანკემ შეიმუშავეს „წყაროთა კრიტიკის ისტორიულ-ფილოსოფიური მეთოდი“. რაც შეეხება სოციოლოგიას, მისი წინამეცნიერული განვითარება შეიძლება ვეძებოთ ჰერაკლიტესთან, პლატონთანაც, არისტოტელესთანაც, უფრო გვიან – მაკიაველთანაც. ამ უკანასკნელის მიერ პოლიტიკური ბატონობისათვის ბრძოლის დასურათება, განსაკუთრებით ნაშრომში – „მთავარი“, ხშირად სო-

ციოლოგიის პირველ ფორმადაა მონათლული, რომელსაც მაკიაველი „პოლიტიკას“ უწოდებდა. ეს სახელწოდება სოციოლოგიის მიმართ კონტრანაც გვხვდება. იგი სოციალურის შესახებ ცოდნის აღსანიშნავად იყენებდა ტერმინებს: „სოციალური ფიზიკა“, „პოლიტიკური მეცნიერება“ და „სოციოლოგია“. ზოგიერთი თვლის, რომ მაკიაველისთან საქმე გვაქვს სოციოლოგიის პირველ ფორმასთან. ეს ეხება მაკიაველის მიერ სოციალური ინტერესების გაცნობიერებას, სახელმწიფოს მიერ კერძო საკუთრების დაცვის აუცილებლობას და კლასთა ბრძოლის მნიშვნელობის შეცნობას, რომელიც „ისტორიის სულად“ მიაჩნია. მარქსი განსაკუთრებულად აფასებდა მის ნაშრომს „ფლორენციის ისტორია“, რომელშიც აღწერილი იყო კლასთა ბრძოლა. „მხოლოდ მაკიაველმა შეძლო, თავისი გამოთქმებისათვის ისეთი სიღრმე მიენიჭებინა, რომ მისი თეორია გახდა არა მარტო აღორძინების პოლიტიკური დოქტრინა, არამედ საწყისი მისცა პოლიტიკას, როგორც მეცნიერულ დისციპლინას“. მართალია, მაკიაველი სოციალური ცხოვრების მრავალ მხარეს ახასიათებს, მათი ღრმა მცოდნეა, ის ამკვიდრებს პოლიტიკოსებისთვის ჯერარსულ პრინციპებს და ისტორიის გამოცდილებასაც მოუხმობს, მაგრამ ეს არაა სოციოლოგიის მეცნიერება, არც ზოგადი და არც დარგობრივი სოციოლოგიის აზრით.

მეცნიერება ცნებათა სისტემაა, რომელიც ძირეულ კითხვებს პასუხობს. სოციოლოგიისთვის ასეთი კითხვებია: რა არის საზოგადოება? როგორია მისი ცვლილების ხასიათი? რა ძალები ამოძრავებენ საზოგადოებას? როგორია მისი სოციალური სტრუქტურა? და სხვა. იმისთვის, რომ ამ კითხვებზე პასუხმა მეცნიერების ფორმა მიიღოს, ის სისტემური და ცნებობრივი უნდა იყოს. საზოგადოების მიმართ ასეთი რამ მხოლოდ

მე-18 საუკუნეში ხდება. ძირითადად, ეს არის პასუხი კითხვებზე, რა ძალები წარმართავს საზოგადოებას, რომლის ერთ-ერთი ფორმა იყო გეოგრაფიული დეტერმინიზმი. მას წინ უძღოდა სოციალურ კანონზომიერებათა ბუნების მექანიკური გაგება. სწორედ ამ თეორიაში უნდა ვეძიოთ სოციოლოგიურ მოძღვრებათა პირველი სისტემური ფორმები, რომელნიც შემდეგ მალთუსის გზით გადაგვიყვანს XIX საუკუნეში, როდესაც ამ ფორმებმა უფრო სისტემური ხასიათი მიიღეს და სოციოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი ცოდნის სისტემის, ჩამოყალიბება შესაძლო გახდა. ალბათ, საფუძველს მოკლებული არაა ბეკერისა და ბოსკოვის მოსაზრება, პირველ სოციოლოგებად სპენსერს და კონტს რომ ახასიათებენ, მაგრამ უსაფუძვლოა მათთვის პროტოსოციოლოგიის მიწერა. მათი მოძღვრება იყო სოციოლოგია, ყოველგვარი პრედიკატიზების გარეშე. სწორედ ამ მოაზროვნეებთან მიიღო სოციოლოგიამ ცნებითი სისტემის ფორმა, ამოსავალი პრინციპებისა და ძირეული საკითხების შეგნებული დაყენება და გადანყვეტა.

თანამედროვეობა ყველაფრის მიმართ სვამს კითხვას არა მარტო ყოფიერების თუ რაობის შესახებ, არამედ მისი არსებობის მიზნის თუ დანიშნულების შესახებაც. დღეს, როცა უარყოფის საგანი ხდება სოციალური მეცნიერებანი და, არქეოლოგიით დაწყებული, სოციოლოგიით დამთავრებული, სოციალურის ყველა თეორია ზედმეტად ცხადდება, მეორე მხრივ, ანტიისტორიზმი ისტორიას აყენებს სამსჯავროს წინაშე, ართმევს უფლებას, იყოს მეცნიერებათა რიგში, ისტორიას ორივე მხარე უტევს, რადგან სოციოლოგიის ისტორია სოციალურს და ისტორიას აერთიანებს. ასეთ ვითარებაში ისმის კითხვა: რა გამართლება აქვს მის არსებობას? რა ღირებულება შეიძლება ჰქონდეს სოციოლოგიის ისტორიას? თუ მის ღირებულებაზე

ვისაუბრებთ, უნდა იყოს ნაჩვენები – თავისთავადაა იგი ღირებული თუ როგორც სოციოლოგიის დამხმარე საშუალება, მოკლედ, თავისთავადი ღირებულება აქვს თუ ღირებულია, როგორც სოციოლოგიის თეორიის დამატება.

პირველ რიგში, ყურადღება უნდა მიექცეს სოციოლოგიის თეორიისა და ისტორიის კავშირს. სოციოლოგიის თეორია იაზრებს სოციალურს წარსულთან კავშირში და ეს ეხება არა მარტო გააზრების საგანს, საზოგადოებას, ანმყოსა და წარსულის ტრადიციებთან დამოკიდებულებას, წარსულით საზოგადოების გაპირობების ზომას, არამედ სოციოლოგიის საკუთარი ყოფიერების წარსულსაც, იმ ტრადიციებს, რაც დაინერგა ამ მეცნიერებაში. სოციოლოგიის ისტორია სოციოლოგიისთვის არის არა მისი საგნის, საზოგადოების შემეცნება, არამედ თვითშემეცნება, რეფლექსია არა საზოგადოებაზე, არამედ საკუთარ თავზე. სოციოლოგიის ისტორია სოციოლოგიის თვითცნობიერებაა, იმ ისტორიული გზისთვის თვალის გადავლება, რომელმაც მოიყვანა დღევანდლობამდე და რომლის მხრებზე თანამედროვე სოციოლოგია დგას. სოციოლოგიის თვითცნობიერება მისი ავტობიოგრაფიაა, ცხოვრების გზაა. სოციალური მეცნიერება, რომელსაც საკუთარი თავი არა აქვს შეცნობილი, საგნის შემეცნებაშიც დიდ წარმატებას ვერ მიაღწევს. სხვას რომ თავი დავანებოთ, სოციოლოგიისთვის სოციოლოგიის ისტორია ნეგატიური თვალსაზრისით მაინც იქნებოდა ღირებული, რადგან მისი გზით სოციოლოგია გათავისუფლდებოდა იმ მცდარ გზაზე სიარულისაგან, რომელიც მას წარსულმა არგუნა. თუ წარსულის გამოცდილებას გავიზიარებთ, არ გავიმეორებთ მექანიკურ, ბიოლოგისტურ, ფსიქოლოგისტურ და სხვა -იზმების შეცდომებს სოციოლოგიაში და გვეცოდინება, როგორი გზით არ უნდა ვიაროთ.

ამ ნეგატიური მნიშვნელობის გარდა, ისტორიას სოციოლოგიისთვის პოზიტიური მნიშვნელობაც აქვს, რადგან მეცნიერების ისტორია თეორიისთვის თავისებური სალაროა, სადაც თავმოყრილია ის განძი, რაც დაგროვილია სოციოლოგიის არსებობის განმავლობაში. წარსულის ძიებათა არეალი მხოლოდ შეცდომათა ლაბირინთი როდია, აქ არის მიგნებები, ჰიპოთეზები, შემეცნებანი, რომელთა თავიდან ძიება არ უწევს ისტორიაზე დამყარებულ თეორიას. თავის ცნებათა ამ სალაროში ის აღმოაჩენს გარკვეულ დონეს შემეცნებისას, რომლის გარეშე ცარიელ ნიადაგზე მოუწევდა შემეცნების დაწყება, რაც იქნებოდა „ველოსიპედის ხელახლა გამოგონება“. სოციოლოგიის ისტორია, როგორი პერიპეტიებითაც უნდა ხასიათდებოდეს, სოციოლოგიის თეორიის ნაწილია, ის თეორიას აძლევს კვლევის მიმართულებას და მეთოდებსაც. მექანიციზმის, ბიოლოგიზმისა და ფსიქოლოგიზმის მცდარობის დადგენით არ ამოიწურება სოციოლოგიის ისტორიის მიღწევა ამ საკითხებში, რადგან ამით ცნობიერდება ისიც, რომ აუცილებელია სოციალურის მიმართების გარკვევა ბიოლოგიურთან და ფსიქიკურთან. სოციოლოგიის ისტორია სოციოლოგიის მიერ დაროვილ ცოდნათა ჯამია, რომელმაც უნდა გააგრძელოს მემკვიდრეობა და ის უნდა აითვისოს სოციოლოგიის თეორიამ. ავიღოთ სოციოლოგიის საგნის პრობლემა: სოციოლოგიის ისტორია იწყება მტკიცებით, რომ სოციოლოგიის საგანია საზოგადოება. შემდგომ სოციოლოგიის საგანი იმაზე მითითებით დაკონკრეტდა, რომ ის სოციალურ სტრუქტურასა და სოციალურ ინსტიტუტებს სწავლობს; ამას დაემატა სოციალური ცვლილების ბუნების გარკვევა; შემდგომ ეტაპზე კი სოციოლოგიის საგნის ისეთი ელემენტები, როგორიცაა: ინდივიდებისა და ჯგუფების სოციალური ქცევა, პიროვნების, ჯგუფისა

და საზოგადოების მიმართებათა ფორმები. დღევანდებლობა კი ითხოვს, საზოგადოების კვლევა სოციალური სისტემისა და მისი ელემენტების განასერში განხორციელდეს.

როგორც ვხედავთ, ისტორიის პროცესში გროვდება ჩვენი ცოდნა სოციოლოგიის საგანზე და სოციოლოგიის საგნის ძიების პროცესში დადგენილი ყოველი ელემენტი სოციოლოგიის საგნის თანამედროვე გაგებაში მონაწილეობს. ეს არ მოხდებოდა, რომ უარი გვეთქვა სოციოლოგიის თვითშემეცნებაზე მისი ისტორიის სახით, ამიტომ სოციოლოგიის ისტორია მისი თეორიის კომპონენტია. არც სოციოლოგიის ისტორია წარმოიდგინება სოციოლოგიის თეორიის გარეშე და არც სოციოლოგიის თეორია – ისტორიის გარეშე. სოციოლოგიის ისტორია ის კიბეა, რომლის საფეხურებს თეორიასთან მივყავართ. სოციოლოგიის მიმართ სოციოლოგიის ისტორიას შესავლის როლის შესრულებაც შეუძლია, რადგან მას შევყავართ სოციოლოგიურ პრობლემატიკაში, თანაც იმ საფეხურების გავლით, რა საფეხურებიც სოციალურის შემეცნებამ დღემდე გაიარა. სოციოლოგიის ისტორია ამზადებს და ანაყოფიერებს ნიადაგს სოციოლოგიისთვის, აძლევს მას მყარ საფუძველს, რომელზეც აიგება თანამედროვე შემეცნება და რომელიც მომავლის პერსპექტივაში თვითონ გახდება ისტორიის ნაწილი.

§4. პროტოსოციოლოგიის პერიოდიზაცია და როლი სოციოლოგიის შესწავლაში

პროტოსოციოლოგიური შემეცნების საგანი ადამიანი და საზოგადოება, სოციალური ყოფიერებაა. ამ შემთხვევაში შემეცნება სოციალური ხასიათის მატარებელია. იგი საზოგადოების განვითარების კონკრეტული ისტორიული მდგომარეო-

ბით განისაზღვრება. ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია ადამიანთა საზოგადოებრივი ყოფის ინვარიანტულობა, რაც დროულ და სივრცით ლოკალიზაციაზე, ბუნებრივ-გეოგრაფიულ, ფსიქო-ფიზიოლოგიურ და რიგ მრავალ ფაქტორზეა დამოკიდებული. პროტოსოციოლოგიას ყველა ამ ფაქტორის გათვალისწინება უნევს.

პროტოსოციოლოგიის პერიოდიზაცია მოიცავს ანტიკურობამდელ პერიოდს (ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნების სოციალური სიბრძნე), ანტიკურ და რომაულ ხანას, შუა საუკუნეებისა და აღორძინებისდროინდელ მოაზროვნეებს და ახალი დროის მოაზროვნეებს. ახალ დროში პროტოსოციოლოგიის ჩამოყალიბებისა და განვითარების წინაპირობებს შორის განსაკუთრებული ადგილი მეცნიერულ და თეორიულ წინაპირობებს უჭირავს. ისინი უზრუნველყოფდნენ სამეცნიერო ცოდნის სპეკულატურ-ფილოსოფიური მოდელის რაციონალურ-ექსპერიმენტულ მოდელად ევოლუციას. მე-19 საუკუნეში სამეცნიერო ცოდნის დარგები უზრუნველყოფდა ექსპერიმენტული მეთოდოლოგიის სანდოობას. ამას ხელი შეუწყო: ბეკონის სწავლებამ „იდოლების“ შესახებ; ჰობსის სწავლებამ ნომინალიზმზე, ამბივალენტურობასა და კონვენციონალიზმზე; ლოკის სამოქალაქო და პოლიტიკურმა იდეებმა; დეკარტის რაციონალიზმმა; ბ. სპინოზას ეთიკურმა სწავლებამ, ასევე, ლაიბნიცის მოძღვრებამ მონადების შესახებ და ა. შ.

სოციოლოგიური აზროვნების უძველეს ფორმებს წარმოადგენენ მითი და ეპოსი. მითოლოგია და ეპოსი რეალობის ასახვის არამეცნიერული ფორმებია, რომლებიც არ აკმაყოფილებდა საზოგადოებრივი ცხოვრების მოწყობის ახალი სისტემის – სახელმწიფოს მოთხოვნებს. ადრეული კლასობრივი საზოგადოების ეტაპებზე მითი და ეპოსი სოციალური რეალობის

ასახვის ძირითადი ფორმები იყო. მითი ბუნებისა და ადამიანის არსის ფანტასტიკური ახსნის უძველესი ფორმაა, რომელშიც რეალობის ფენომენები სენსორული წარმოდგენების სახით ჩნდება. მითში დომინირებდა ფანტასტიკური ცოდნა. საზოგადოების განვითარებასთან ერთად ჩნდება სოციალური ცოდნის ახალი ფორმა – ეპოსი, რომელშიც ადამიანი გამოდის წინა პლანზე. მას არ სურს ბედთან შერიგება და იბრძვის, საკუთარ თავს წირავს სხვა ადამიანებისთვის. მითი და ეპოსი რეალობის ასახვის არამეცნიერული ფორმებია. სოციალურ-ისტორიული პროგრესი წარმოშობს ცოდნის რეპროდუქციის ახალ ფორმებს და იბადება მეცნიერება. ჩნდება მეცნიერული ცოდნის პირველი ელემენტები. ეს შესაძლებელია შრომის სოციალური დანაწილების განვითარებით. მეცნიერების გაჩენისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა გონებრივი სამუშაოს გამოყოფას ფიზიკურისგან. დემოკრიტე, პლატონი და არისტოტელე უკვე ცდილობდნენ სოციალური თეორიების შექმნას. არსებობს უამრავი მასალა, რომელიც მოწმობს მათ მცდელობებს, ახსნან სოციალური ფენომენების, პროცესებისა და ინდივიდუალური ფაქტების არსი. ეს თეორიები ახლა გულუბრყვილო ჩანს, მაგრამ მათი დროის კრიტერიუმების მიხედვით, ბევრი მათგანი ყველაზე რადიკალურადაც ითვლებოდა.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, „პროტოსოციოლოგია ვერ ჩაა-ნაცვლებს სოციოლოგიას. მან მხოლოდ ნიადაგი მოამზადა სოციოლოგიისათვის“. ამიტომ სოციოლოგიის შესწავლისათვის პროტოსოციოლოგია აუცილებელია.

კითხვები

1. რას ნიშნავს და საიდან მომდინარეობს ტერმინი „პროტოსოციოლოგია“?

2. რა მსგავსება და განსხვავებაა სოციოლოგიასა და პროტოსოციოლოგიას შორის?
3. რა ძირითადი თავისებურებებით ხასიათდება პროტოსოციოლოგიური ცოდნა?

დავალებები

- მოამზადეთ ესეი თემაზე: რისთვის პროტოსოციოლოგია?
- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: სოციოლოგია და პროტოსოციოლოგია.

სავარჯიშო: შეაესეთ მოცემული ცხრილი

სოციოლოგიის კლასიკოსები	პროტოსოციოლოგიის წარმომადგენლები
<i>ემილ დიურკემი</i>	<i>პლატონი</i>

ძირითადი ლიტერატურა

1. ბერძენიშვილი ა. (2010), კლასიკური სოციოლოგიური თეორიები, თბ.;
2. ბერკი პ. (2002), ისტორია და სოციალური თეორია, თბ.;
3. სოროკინი პ. (2019), სოციოლოგიის სახელმძღვანელო ყველასათვის, თბ.;
4. ProtoSociology, An International Journal of Interdisciplinary Research (2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019 წლების გამოცემები);
5. HISTORICAL CONTEXT OF SOCIOLOGICAL THEORY, <https://archive.mu.ac.in/myweb-test/TYBA%20study%20material/Social%20Theory%20-%20IV.pdf> (უკანასკნელად გადა-მონმებულია 23. 04. 2022).
6. ProtoSociology, An International Journal of Interdisciplinary Research (2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019 წლების გამოცემები). (Preyer G, Peter G (Eds.), Gothe – University Frankfurt.
7. ინტერნეტრესურსი: socium.ge -ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. ბრიუსი ს. (2019), სოციოლოგია, ძალიან მოკლე შესავალი, თბ.;
2. გუგუშვილი პ. (1966), თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგიის შესახებ, თბ.;
3. კაჭკაჭიშვილი ი. (2008), სოციალური თეორია, თბ.;
4. კოდუა ე. (1995), სოციოლოგიის ისტორია, ნაკვეთი I, თბ.;
5. მასიონისი ჯ. (2004), სოციოლოგია, ნიუ იორკი;
6. სოციოლოგია (ე. გიდენსის მიხედვით), (2011), თბ.;
7. Berger, Peter. (1963). Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective. New York.

საკითხავი მასალა:

პიტირიმ სოროკინი

სოციოლოგიის მოკლე ისტორია და სოციოლოგიური აზრის სფეროში არსებული ძირითადი მიმართულებების დახასიათება

ორიოდე სიტყვით სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების, ისტორიას შევეხოთ. ფორმალურად იგი ოგიუსტ კონტიდან იწყება. სახელწოდება „სოციოლოგია“ მან პირველმა შემოიღო და ნათლად განსაზღვრა მისი ადგილი სხვა მეცნიერებებს შორის და მისი სისტემური სახით გადმოცემას შეეცადა. თუმცა ამ მეცნიერების ცალკეული საკითხები კონტამდე არსებობდა და მას რიგი მეცნიერები ეხებოდნენ. ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრება ინტერესის საგანი ოდითგან იყო. თავდაპირველად სახელმძღვანელოს შექმნა მქონდა ჩაფიქრებული, რომელიც მოიცავდა სოციალური მოვლენებისა და საზოგადოების არა მხოლოდ აგებულების და „სოციალური მექანიკის“ პირველ ნაწილს, რაც უკვე ფაქტორების შესახებ მოძღვრების სახით გადმოვეცი, არამედ მასში „მექანიკის“ და „სოციალური ევოლუციის თეორიის“ (გენეტიკური სოციოლოგია) სხვა ნაწილები იქნებოდა წარმოდგენილი. „სოციალური მექანიკის“ მომდევნო ნაწილებში გადმოცემული უნდა ყოფილიყო, თუ რა სოციალური პროცესები ხდება ნებისმიერ საზოგადოებაში და რა დაწესებულებები ემსახურებიან ამ პროცესებს და რატომ არიან ისინი ასეთი და არა სხვანაირი, მაგ., კვების გამღიზიანებელი ნებისმიერ ჯგუფში ამ მოთხოვნილების დამაკმაყოფილებელ პროცესებს იწვევს. ამ შემთხვევაში ჩნდება კითხვები

იმის შესახებ, თუ როგორ იკვებება ჯგუფი, როგორია მისი კვებითი ორგანიზაციის სისტემა, რა მექანიზმებით ხორციელდება ამ მოთხოვნების დაკმაყოფილება, ამ შემთხვევაში რა ინვესტს განსხვავებას. ასეთია ის საკითხები, რომლებიც „სოციალური მექანიკის“ მეორე ნაწილში უნდა შესულიყო, ხოლო მისი მესამე ნაწილი ცალკეული პიროვნების და ცალკეული ჯგუფის ბედისწერას უნდა შეხებოდა. მაგ., რუსეთის და ა. შ. „სოციალური ევოლუციის თეორიას“ პასუხები უნდა მოეცა ისეთ კითხვებზე, როგორებიცაა: რატომ და როგორ გაჩნდა სოციალური ცხოვრება? სხვადასხვა სოციალური ჯგუფი თავიანთი განვითარების ისტორიაში ერთნაირ გზას გადის თუ არა? როგორია ადამიანური საზოგადოების გენეალოგიური ხე? როგორი იქნება მომავალი საზოგადოება და ადამიანი? სამწუხაროდ, ბეჭდვის თანამედროვე მდგომარეობის გათვალისწინებით, მსგავს ფიქრებს უნდა დავემშვიდობო, რადგან სახელმძღვანელოს გვერდების რაოდენობას ამ მიზეზით ვერ გავზრდი და იგი ზემოხსენებული ნაწილების გარეშე იქნება ნარმოდგენილი. იგივე ეხება სოციოლოგიის ისტორიასაც, რომლის მოკლე დახასიათებას უნდა დავჯერდე.

სოციოლოგიური პრობლემატიკით სხვადასხვა დროის მოაზროვნეები იყვნენ დაინტერესებულნი. ესენი იყვნენ აღმოსავლეთისა და ძველი საბერძნეთის მოაზროვნეები და ფილოსოფოსები, რომელი იურისტები და შუა საუკუნეების ღვთისმეტყველები, არაბი სწავლულები, ახალი და ძველი დროის ისტორიკოსები და მორალისტები, ერთი სიტყვით, მათი რიცხვი უთვალავია. ამ უთვალავ მოაზროვნეთა რიგებიდან უნდა გამოვარჩიოთ პლატონი, არისტოტელე, ლუკრეციუსი, ნეტარი აგუსტინე და თომა აკვინელი, არაბი სწავლული იბნ-სინა, მაკიაველი, მონტესკიე, ტიურგო, რუსო, კონდორსე, მალთუსი,

ადამ სმიტი, ჰერდერი და სენ-სიმონი. მათი და სხვა მწერლების შრომებში სოციოლოგიისთვის, როგორც მეცნიერებისთვის, ნაყოფიერი ნიადაგია მომზადებული.

ო. კონტი

ო. კონტის თანახმად, სოციოლოგია არის მეცნიერება საზოგადოების პროგრესისა და წესრიგის შესახებ. ადგილი, რომელიც მას სხვა მეცნიერებებს შორის უკავია, კონტს მეცნიერებათა მისეული კლასიფიკაციით აქვს განსაზღვრული. შესასწავლი საგნის სირთულის ზრდის მიხედვით, მეცნიერებათა კონტისეული განლაგება ასეთია: მათემატიკა, ასტრონომია, ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია და სოციოლოგია. აქედან ყველაზე მეტად რთული სოციოლოგიის საგანია. სოციოლოგიის ადგილის განსაზღვრის შემდეგ კონტმა ის დაყო ორ ძირითად ნაწილად: სოციალურ სტატიკად (სოციალური ანატომია), რომელიც სოციალური წესრიგის პირობებსა და საზოგადოების აგებულებას სწავლობს და სოციალურ დინამიკად (სოციალური ფიზიოლოგია), რომელიც საზოგადოების პროგრესისა და განვითარების კანონებს სწავლობს.

კონტის შემდგომ სოციოლოგიის ჩამოყალიბება იმ სწავლულების მიერ ხდებოდა, რომლებიც საზოგადოებრივი ცხოვრების ცალკეულ მხარეებს შეისწავლიდნენ. მათ შორის არიან სპენსერი, კეტლე, მილი, ბოკლი და მრავალი ის მოაზროვნე, რომელთა სახელები სოციოლოგიის ისტორიას უკავშირდება. ამასთან, სულ უფრო ცხადი ხდებოდა ცალკეული მეცნიერებების კავშირი სოციოლოგიასთან. კერძოდ, ბიოლოგიური და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა განვითარება ამ პროცესს ხელს უწყობდა. დღეს სოციოლოგია კონტის დროსთან შედა-

რებით შორს წავიდა, მაგრამ ამით მისი საგნის სირთულე სულაც არ შემცირდა, პირიქით, რაც უფრო მეტი დრო გადის, სოციოლოგიის საგანი უფრო და უფრო რთულდება. ამის მიხედვით, სოციოლოგიის ისტორიაში მრავალი მიმართულება გაჩნდა, რომელთაც სოციოლოგიის საგანი განსხვავებულად ესმით.

სოციოლოგიის სფეროში არსებული ძირითადი მიმართულებების დახასიათება

სოციოლოგიის სფეროში არსებული ძირითადი მიმართულებები იმით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, თუ რას მიიჩნევენ სოციალური მოვლენების საფუძვლად. ამის მიხედვით, 1) ბიოლოგიური, 2) ფსიქოლოგიური და 3) ავტონომიურ-სოციოლოგიური სკოლებია ცნობილი.

ბიოლოგიურ სკოლას სპენსერი წარმოადგენს, მას ნოვიკოვი, ლილიენფელდი, იოფე და სხვები მიეკუთვნებიან. ისინი ამტკიცებენ, რომ სოციალური რეალობა ბიოლოგიური მოვლენაა, რომ საზოგადოება ორგანიზმია, ხოლო სოციალური პროცესები ბიოლოგიური პროცესების ანალოგიურია, ამიტომ სოციალური ფაქტები და მოვლენები ბიოლოგიური კანონებით უნდა ავსხნათ. მოკლედ რომ ვთქვათ, ბიოლოგისტების აზრით, სოციოლოგია ბიოლოგიის ნაწილია.

ამ მიმართულებისგან განსხვავებით, ფსიქოლოგიური სკოლის წარმომადგენლებს ტარდის, ბოლდუინის, უორდის და სხვების სახით მიაჩნიათ, რომ სოციალური ფაქტები და მოვლენები ფსიქიკური ბუნების გამოვლინებებია. მათი მოსაზრებების მიხედვით, თავისი არსით საზოგადოება ფსიქიკური მოვლენაა, ანუ ფსიქიკური აქტების ერთობლიობაა და ამ აქტებში სოციალურობის ნასახიც არ ურევია. სოციალური კანონები ფსიქიკის

კანონებია, ამიტომ სოციოლოგიის საფუძველი ფსიქოლოგია უნდა იყოს, ხოლო სოციალური მოვლენები ინდივიდუალური და მასობრივი ფსიქოლოგიის მოვლენებად უნდა იყოს მიჩნეული.

ბიოლოგიური და ფსიქოლოგიური სკოლებისგან განსხვავებულია სოციოლოგიური სკოლის წარმომადგენელთა თვალსაზრისი. მას მიეკუთვნებიან დიურკემი, ლევი-ბრიული, დერობერტი, ზიმელი და სხვები, რომლებიც სოციოლოგიის სრული ავტონომიურობის პრინციპს იცავენ. ამ მიმართულების წარმომადგენლები ამბობენ, რომ სოციალურ მოვლენებს საფუძვლად ბიოლოგიური და ფსიქიკური პროცესები უდევს, მაგრამ სოციალური სინამდვილე მათზე არ დაიყვანება და მხოლოდ მათით არ აიხსნება. საზოგადოების ორგანიზმთან ან ფსიქიკასთან გაიგივება დაუშვებელია. სოციალურობა კი არ არის ფსიქიკის პროდუქტი, არამედ თვით ფსიქიკა არის სოციალურობის პროდუქტი, რომელიც სოციალური წიაღიდან გაჩნდა. სოციალურის ცნების გარეშე ბევრი ფსიქიკური პროცესი გაუგებარი იქნება. ასეთია სოციოლოგისტების ფუნდამენტური პრინციპები.

მე არ შევეხები საკითხს იმის შესახებ, თუ რომელია ამ სამი ძირითადი მიმართულებიდან მართებული და მხოლოდ ერთს ვიტყვი: მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით, შედარებით გამართული სოციოლოგისტური მიმართულებაა, რომელიც შესწორებებს საჭიროებს.

სოციოლოგიის სფეროში არსებული ძირითადი მიმართულებების სხვა კლასიფიკაციაც არსებობს, რომელსაც საფუძვლად საზოგადოების განვითარებისა და სოციალური პროცესების განმაპირობებელი ფაქტორები უდევს. კერძოდ, არსებობენ ისეთი მიმართულებები, რომლებიც სოციალურ რეალობას ერთი ან

მრავალი ფაქტორის მიხედვით ხსნიან. ამის შესაბამისად, სოციოლოგებიც მონისტებად და პლურალისტებად შეიძლება დაიყონ.

„მონისტები“

სოციოლოგიური თეორიების უმრავლესობა დღემდე მონისტური თეორიების ტიპს მიეკუთვნება. ასეთია: 1) რიტერის, რატცელის, დემოლენის, მეჩნიკოვის გეოგრაფიულ-დეტერმინისტული თეორიები, რომელთა მიხედვით, საზოგადოება გეოგრაფიული გარემოთია განსაზღვრული; 2) გიუიოს, გუმპლოვიჩის, ლიაპუჟის, ამონის, ვოლტმანის და სხვათა ანთროპოლოგიურ-რასისტული თეორიები, რომელთა მიხედვით, საზოგადოება ანთროპოლოგიურ-რასისტული ფაქტორებით არის განპირობებული; 3) ისტორიულ-მატერიალისტური კონცეფცია, რომელსაც მარქსი, ენგელსი, დე-გრეფი და სხვები წარმოადგენენ და რომელთა მიხედვით, საზოგადოებრივ ცხოვრებას ერთადერთი – ეკონომიკური ფაქტორი განსაზღვრავს; 4) კონცეფციები, რომლებიც საზოგადოების განმსაზღვრელ ძირითად ფაქტორად ცოდნას, იდეებს მიიჩნევენ (კონტი, დე-რობერტი); 5) სოციოლოგიური თეორიები, რომლებიც რელიგიას მიიჩნევენ საზოგადოების განმსაზღვრელ ერთადერთ ფაქტორად (კიდი); 6) თეორიები, რომლებიც ფსიქიკურ პროცესებს ანიჭებენ გადამწყვეტ უპირატესობას (ტარდი, უორდი, ვუნდტი და ვოლუნტარისტები); 7) სოციოლოგიური თეორიები, რომლებსაც ძირითად ფაქტორად მოსახლეობა მიაჩნიათ (მალთუსი, კონტი). ამ თეორიების გვერდით ისეთი კონცეფციებიც არსებობენ, რომლებიც სოციალურ რეალობას მრავალი ფაქტორის მეშვეობით ხსნიან.

„პლურალისტები“

პლურალისტებს მიაჩნიათ, რომ საზოგადოება და სოციალური მოვლენები ერთ კი არა, მრავალი სხვადასხვა ფაქტორის მიხედვით უნდა ავსხნათ. მათ მიეკუთვნებიან დიურკემი, ლევი-ბრიული, პარეტო, ელვუდი, კოვალევსკი, კარეევი, ზიმელი და სხვები. ყველა მათგანი საზოგადოებრივ პროცესებს მრავალუცხოვანი განტოლებასავით უყურებს, რომლის ამოხსნა მხოლოდ ერთი ფაქტორის მიხედვით შეუძლებელია.

სოციოლოგიის სფეროში არსებული მიმართულებებისა და სკოლების შესახებ უნდა დავასკვნათ, რომ დღეს ამ სკოლებს შორის დავა და კამათი უაზრობაა, რადგან სოციოლოგია თავს ანებებს ფილოსოფოსობას და ზუსტი დაკვირვებებისა და ანალიზის საფუძველზე ფაქტების შესწავლას იწყებს. ამ სტადიაზე ამა თუ იმ პრინციპის მართებულობაზე კამათი არაფრის მომცემია. ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანი ხდება საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად სწორად არის კონსტატირებული მოცემულ მოვლენებს შორის არსებული კავშირი, რამდენად სწორად ჩატარდა დაკვირვება, სწორია თუ არა ავტორის დასკვნები? თუ ამ კითხვებზე პასუხი დადებითია, მაშინ სოციოლოგის მიერ ჩატარებული კვლევა სამეცნიერო მიღწევა იქნება იმის მიუხედავად, ვინ არის იგი – ფსიქოლოგისტი თუ ბიოლოგისტი, მონისტი თუ პლურალისტი. ეს მეტსახელები უფრო მეტად წარსულის კუთვნილებაა, ვიდრე – სოციოლოგიის თანამედროვე მდგომარეობისა.

წყარო: პიტირიმ სოროკინი (2019), „სოციოლოგიის სახელმძღვანელო ყველასათვის“, IX თავი, თბ., გამ. „უნივერსალი“ (თარგმნა კ. ქეცბაიამ).

„პოლიტიკა იმ საქმეთაგან ხალხის გარიყვის ხელოვნებაა, რომლებიც უშუალოდ ამ ხალხს შეეხება“.

ლაო-ძი

„ქვეყანაში, რომელშიც კარგი მმართველობაა, რცხვენიათ სიღარიბის, ხოლო ქვეყანაში, რომელშიც ცუდი მმართველობაა, რცხვენიათ სიმდიდრის“.

კონფუცი

თავი II

სოციალური აზრი ძველ აღმოსავლეთში: ლაო-ძი და კონფუცი

საპანძო სიტყვები

ძველი აღმოსავლეთი, პატრიარქალური საზოგადოება, „ღერძული დრო“, ლაო ძი, დაო დე ძინი, დაო – გზა, დე – სათნოება, უმოქმედობის პრინციპი, „უკან ბუნებისაკენ“, კონფუცი, ლუნიუი, სახელმწიფოს პატრიარქალური თეორია, ინდივიდუალური და კოლექტიური ჰუმანიზმი, სოციალური წესრიგი და ჰარმონია, ეთიკური რაციონალიზმი.

შესავალი

საზოგადოების ერთ-ერთი ადრეული ტიპი, რომელმაც ადამიანთა პრიმიტიული ერთობა შეცვალა, ძველი აღმოსავლეთის ცივილიზაციებში (ძველეგვიპტური, ბაბილონური,

სპარსული, ინდური, ჩინური, ებრაული, ბერძნული და სხვ.) გვხვდება. მას პატრიარქალური საარსებო ეკონომიკის დომინირება, მიწის საკუთრების სახელმწიფო ფორმების სტაბილურობა, კომუნალური მიწათმფლობელობა და კერძო საკუთრების ჩანასახოვანი მდგომარეობა ახასიათებს. ამ ტიპის სოციალურ და პოლიტიკურ ცნობიერებაში დომინირებს შეხედულება სოციალური წესრიგის ღვთაებრივი, ზებუნებრივი წარმოშობის შესახებ, რომლისთვისაც ნიშანდობლივია არსებული ძალაუფლების გაღმერთების ტრადიციები. არსებული პოლიტიკური და სამართლებრივი წესრიგი ღვთაებრივი ავტორიტეტით იყო უზრუნველყოფილი. მეფეები, მღვდლები, მოსამართლეები და ძალაუფლების სხვა წარმომადგენლები ღმერთების შთამომავლებად ან მოადგილეებად მიიჩნეოდნენ და საკრალური (წმინდა) თვისებებით ხასიათდებოდნენ. მაგალითად, ძველმა ეგვიპტელმა ქურუმებმა ფარაონების წარმოშობა ღმერთებს დაუკავშირეს („ფარაონი მზის შვილია“).

ძველ ბერძნულ მითოლოგიაში მმართველები და კანონმდებლები ოლიმპოელი ღმერთები (კრონოსი, ზევსი, პოსეიდონი, ათენა და სხვ.) არიან.

ძველ ბაბილონურ და ინდურ ცივილიზაციაში ღმერთები არა მხოლოდ მმართველის ძალაუფლების წყაროს წარმოადგენენ, არამედ მიწიერი საქმეებისა და ადამიანთა ბედის არბიტრები არიან.

მაგალითად, ვედების მიხედვით, სამეფო ძალაუფლების წყარო ღმერთები და ხალხია: ძალაუფლების დამკვიდრება ღმერთების ნებით ხდება, რასაც შემდეგ ხალხის მიერ მმართველის არჩევა მოჰყვება.

ძველი ებრაული რწმენის თანახმად, ერთი ჭეშმარიტი ღმერთი განსაკუთრებულ სახელშეკრულებო ურთიერთობაშია

მთელ ებრაელ ხალხთან, როგორც მისი უზენაესი მეფე, მისგან მოდის კანონები (მოსეს კანონმდებლობა), ხოლო ძველი ჩინური სოციალური სწავლების თანახმად, მხოლოდ იმპერატორს შეუძლია ზეციურ ძალებთან ურთიერთობა, რადგან მთელი ძალაუფლება მის პიროვნებაშია კონცენტრირებული.

ყოველივე ეს იმაზე მეტყველებს, რომ ადამიანისა და საზოგადოების, სახელმწიფოს ურთიერთობის პრობლემა უძველესი დროიდან მოყოლებული დღემდე არსებობს და აქტუალურია. მეტნაკლებად სრულყოფილი სახით იგი პირველად ე.წ. „ღერძულ დროში“ გამოჩნდა.

„ღერძული დროის“ კონცეფცია ცნობილმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა, ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთმა შემქმნელმა კარლ იასპერსმა შემოიღო. თავის ნიგნში „ისტორიის საზღვრის და მიზანის“ იგი წერს: „ამ დროს (*იგულისხმება ღერძული დრო – ა. ბერძენიშვილი, კ. ქეცბაია*) ბევრი არაჩვეულებრივი რამ ხდება. ამ დროს ჩინეთში ცხოვრობენ კონფუცი და ლაო ძი. მაშინ წარმოიშვა ჩინური ფილოსოფიის ყველა მიმართულება, რომლის წარმომადგენლები არიან: მო ძი, ჯუან ძი, ლე ძი და უამრავი სხვა. ამ დროს გაჩნდა ინდოეთში უპანიშადები, ამ დროს ცხოვრობდა ბუდა; ამ დროის ინდურ და ჩინურ ფილოსოფიაში გაჩნდა რეალობის ფილოსოფიური გაგების ყველა შესაძლებლობა, დაწყებული სკეპტიციზმით, მატერიალიზმით, სოფისტიკით და ნიჰილიზმით დამთავრებული; სპარსეთში ამ დროს ზარათუსტრა ასწავლიდა, რომლის მიხედვით, სამყარო სიკეთესა და ბოროტებას შორის ბრძოლის არენაა; ამ დროს პალესტინაში წინასწარმეტყველებდნენ ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველები – ელია, ესაია, იერემია; საბერძნეთში ეს არის ჰომეროსის, ფილოსოფოსების: პარმენიდეს, ჰერაკლიტეს, სოკრატეს, პლატონის, სწავლული მეცნიერების – თუკიდიდეს

და არქიმედეს დრო. ყველაფერი, რაც ამ სახელებთან არის დაკავშირებული, ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად, თითქმის ერთდროულად წარმოიშვა აღმოსავლეთში – ჩინეთში, ინდოეთში და დასავლეთში“. სწორედ ამ დროის კუთვნილებაა ძველი ჩინური აზროვნების ორი დიდი წარმომადგენლის – ლაო ძისა და კონფუცის სოციალური და პოლიტიკური შეხედულებები.

თუ დღეისათვის ისტორიული მეცნიერება ვერ ფლობს საკმარის მასალას, რათა დანამდვილებით იმსჯელოს იმ სოციალურ იდეებზე, რომლებიც არსებობდნენ ძველ ინდურ საზოგადოებაში ჩვ. წ-მდე II ათასწლეულში, მაშინ, უკვე 6-5-დან ჩვ. ერამდე მოყოლებული, არსებობს მრავალი როგორც არქეოლოგიური, ისე ლიტერატურული ძეგლი, რომელთა შესწავლა შესაძლებლობას გვაძლევს, გადმოვცეთ და შევაფასოთ იმ პერიოდის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და სოციოლოგიური იდეების განვითარება.

ისტორიულ დოკუმენტებს განეკუთვნება, მაგალითად, არტხამასტრას ტრაქტატი, რომლის საფუძვლები შედგენილია ინდოელი მოაზროვნის კაუტილიის მიერ. მასში გადმოცემულია დარიგებები და რჩევები ხელისუფალთათვის სახელმწიფოს მართვის საუკეთესო ორგანიზაციის შესახებ. ამ პერიოდის პოლიტიკური და სამართლებრივი ურთიერთობანი ნათლადაა გამოთქმული მანუს კანონებში, რომლის შექმნასაც ადამიანთა ლეგენდარულ წინაპარსა და ინდური სახელმწიფოს პირველ დამაარსებელს – მანუს-ს მიაწერენ. ჩვ. წ-მდე VI-I საუკუნეების ჯანისტური და ბუდისტური ინდოეთის კულტურულ ვითარებაზე ლიტერატურა ფართო წარმოდგენებს გვიქმნის.

ძველი ინდოეთის სოციალური იდეების შესწავლისათვის განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ევდება, უპანიშადებს, მაჰაბჰარატას, რამაიანას და სხვ. აქვს.

§1. ლაო ძის სოციალური იდეები: „დაო დე ძინ“- ის სოციალური პრობლემატიკა

ლეგენდარული პიროვნების, „მოხუცი ბრძენის“, ლაო ძის (ლაო ძის ბიოგრაფია იხ. წიგნში „დაო დე ძინი“) სოციალური და პოლიტიკური იდეები გადმოცემულია წიგნში „დაო დე ძინი“. თავისი არსითა და ხასიათით ლაო ძის ნააზრევი, რომელიც დაოიზმის საფუძველს წარმოადგენს, ეზოთერულ მოძღვრებათა რიგს განეკუთვნება, თუმცა იგი რიგი სოციალური და პოლიტიკური იდეების შემცველია, რომლებიც, პროტოსოციოლოგიური თვალსაზრისით, ანგარიშგასასწავლი და აქტუალურია.

ძველი ჩინური ისტორიის მიხედვით, ლაო ძი ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა ჩოუს ეპოქაში ძვ. წ. VIII – III სს, რომელიც გამორჩეულია სამთავროებს შორის გამუდმებული ომებითა და სახელმწიფოებრიობის მოშლით. ყოველივე ეს სოფლებსა და ქალაქებს ალატაკებდა. შესაბამისად, მატულობდა სახალხო მღელვარებები, აჯანყებები. სილატაკისა და მონობის უღელში გაბმული ხალხი გმინავდა. მიუხედავად ამისა, მმართველი არისტოკრატია (სამთავროების მმართველები, დიდებულები და სხვა წარჩინებულნი) მდიდრდებოდა. ბრწყინავდა და ელვარებდა მეფეთა და სამეფო კარის წარმომადგენელთა ცხოვრება. ისინი დროის დიდ ნაწილს განცხრომაში ატარებდნენ და თავს მუსიკითა და მეფლისებით ირთობდნენ, ხოლო მათ სამყოფელს ათასობით შეიარაღებული ჯარისკაცი იცავდა. საზოგადოება თავაშვებულმა ვნებებმა, პატივმოყვარეობამ, სიხარბემ და უზნეობამ მოიცვა. ჭეშმარიტებისა და ზნეობის საზომად ძალმომრეობა და უზნეობა გადაქცეულიყო. ძველი, ტრადიციული ზნეობის ნგრევის პერიოდში გამოჩნდა „მოხუცი

ბრძენი“ – ლაო ძი თავისი მოძღვრებით „გზისა და სათნოების“ („დაო დე ძინი“) შესახებ. მის მიერ შექმნილი რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება, დაოიზმის დოქტრინა, პირველ რიგში, საზოგადოებაში არსებული ზნეობრივი, სოციალური და პოლიტიკური განუკითხაობის წინააღმდეგ მიმართული პროტესტი იყო.

დაოიზმის დოქტრინულ საფუძველს წარმოადგენს მოძღვრება დაოს შესახებ, რომელიც ტრადიციულად გაგებულია, როგორც გზა. ლაო ძი მას განსაკუთრებულ ფილოსოფიურ მნიშვნელობას ანიჭებდა. დაო არა მხოლოდ ყველაფრის საწყისი და ფუნდამენტური პრინციპია, რაც არსებობს და ხდება, არამედ სამყაროს, მათ შორის საზოგადოების, ყოვლისმომცველი კანონია. დაო მოქმედებს როგორც ბუნებრივი კანონი, რომელიც ყველაფერს (სამოთხე, ბუნება, საზოგადოება) განსაზღვრავს, წარმოადგენს განვითარების კანონებს და უმაღლეს სათნოებას და ბუნებრივ სამართლიანობას განასახიერებს. „ადამიანი მიჰყვება მიწის კანონებს. მინა მიჰყვება ცის კანონებს. ცა მიჰყვება დაოს კანონებს. დაო თავის თავს მიჰყვება“, – ამბობდა ლაო ძი.

ყველა სოციალური უსიამოვნებისა და კონფლიქტის მიზეზი არის საზოგადოების, ადამიანის გადახრა ჭეშმარიტი გზიდან. თავისი სურვილებით, ვნებებით ადამიანი შორდება უბრალოებას, რომელიც მას ბუნებასთან აკავშირებდა. საგანთა სამყარო, სიმდიდრე, ამსოფლიური ცოდნა, კულტურა – ყველაფერი ეს არაბუნებრივის, ხელოვნურის გამოვლინებაა. ხელოვნურობა არ არის ადამიანისა და საზოგადოების ბუნებრივი მდგომარეობა, ამიტომ ადამიანი და საზოგადოება ბუნებრივ მდგომარეობას უნდა დაუბრუნდეს. ამ შემთხვევაში ლაო ძი მოგვიწოდებს „უკან, ბუნებისაკენ!“ რაც შეეხება სახელმწი-

ფოს, ლაო ძის მიხედვით, მისი მიზანია, ზეციური დაოს შესაბამისად, აღადგინოს ადამიანთა შორის (ურთიერთობების) ბუნებრივი მდგომარეობა. ამისთვის საჭიროა პრიმიტიულ დროში დაბრუნება. ლაო ძიმ თავისი სოციალური იდეალები ადამიანური ურთიერთობების ბუნებრივ სიმარტივესა და სისადავის აღდგენას დაუკავშირა.

რაოდენ საკვირველიც უნდა იყოს, სახელმწიფოსა და საზოგადოების მართვის ლაოძისეული კონცეფციის საფუძველია უმოქმედობის პრინციპი („უ ვეი“), რომელსაც ბრძენი მმართველი ეყრდნობა. ის აძლევს ყველაფერს თავის ბუნებრივ მიმართულებას. ბრძენი მმართველი არაფერში არ ერევა. მაშასადამე, „საუკეთესო მმართველია ის, ვის შესახებაც ხალხმა მხოლოდ მისი არსებობა იცის“. აქედან გამომდინარეობს დასკვნა: „როდესაც ხელისუფლება მშვიდია, ხალხი უბრალოა, როცა ხელისუფლება ბობოქრობს, ხალხი უბედურდება“.

რაც შეეხება სამართალს, დაოიზმს უარყოფითი დამოკიდებულება ჰქონდა პოზიტიური სამართლის (ე.ი. კანონების) მიმართ, ამჯობინებდა მას ბუნებრივ კანონს (ჩვეულებები, ტრადიციები). ეს განპირობებული იყო იმით, რომ კანონმდებლობა, ისევე, როგორც კულტურა, კაცობრიობის მიერ შეიქმნა, როგორც უნივერსალური კანონისგან – დაოსაგან გადახრა. აქედან გამომდინარე, ლაო ძი აღნიშნავდა: „როცა ქვეყანაში ბევრი ამკრძალავი კანონია, ხალხი ღარიბდება“.

ადამიანური ურთიერთობების ბუნებრივ მდგომარეობაში დაბრუნებას დაოიზმი პატრიარქალური ორდენების აღორძინებას, კულტურის, პროგრესისა და ცივილიზაციის უარყოფას უკავშირებდა. უცოდინრობა, როგორც ბუნებრიობის მდგომარეობა, საშუალებას აძლევს ადამიანს, გაიაზროს საკუთარი უმნიშვნელობა ღიადი დაოს წინაშე და თავი შეიკავოს ამაო

ვნებებისგან. ამასთან დაკავშირებით ლაო ძი აღნიშნავს, რომ „ძველ დროში ისინი, ვინც დაოს მიჰყვებოდნენ, ხალხს კი არ ანათლებდნენ, არამედ უმეცრებად ხდიდნენ“.

პატრიარქალურ სახელმწიფოში ჰარმონია და ნესრიგი თანაგრძნობას, ეკონომიურობას, თავმდაბლობას, ზომიერებასა და კეთილდღეობას ეფუძნება. „ის, ვინც ბევრს აგროვებს, – ასწავლიდა ლაო ძი, – დიდ ზარალს განიცდის“. ბოროტებისთვის სამაგიეროს მიზღვევის პრინციპი მკაფიოდ გამოიხატება საგარეო პოლიტიკასთან მიმართებით. „გამარჯვებით საკუთარი თავის განდიდება ნიშნავს ხალხის მკვლევლობით გახარებას“, – აღნიშნავდა ლაო ძი.

მწვავე სოციალური აჯანყების პერიოდში ხალხის უდიდესი სურვილი მშვიდობის დამყარება იყო, ამ აზრით, ლაო ძის მოძღვრებამ უმოქმედობის, გონების სისუფთავის, ნესრიგისა და მშვიდობის შესახებ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა. უფრო მეტიც, ლაო ძის თეორია არაფრის კეთების შესახებ ანუ „უმოქმედობის პოლიტიკა“ ჩინეთის ისტორიის გარკვეულ მომენტში წარმატებული იყო.

კლასობრივი წინააღმდეგობების გადასაჭრელად ლაო ძიმ „უმოქმედობის“ თეორია გამოიყენა, მხარს უჭერდა რა მმართველი კლასების „არმოქმედებას“, იგი ამბობდა: „რატომ შიმშილობენ ადამიანები? იმის გამო, რომ გადასახადები მმართველთა სასარგებლოდ ძალიან მაღალია. რატომ არის რთული ხალხის კონტროლი? რადგან ისინი, ვინც მართავენ, ბოხოქრობენ“. ლაო ძი ასევე აღნიშნავდა: როდესაც სასამართლო ფუქსავატურ ცხოვრებას ეწევა, მაშინ „მინდვრები აუცილებლად გაპარტახდება და ხალხს არაფერი ექნება საჭმელი“. რაც შეეხება ჩაგრულ კლასებს, ლაო ძი თვლიდა, რომ „ძნელია ხალხის მართვა, როცა მას ბევრი ცოდნა აქვს“; „აუცილებელია, რომ

მისი გული განთავისუფლდეს (ცოდნისაგან) და კუჭი გაივსოს (საკვებით). აუცილებელია, რომ მისი მისწრაფებები იყოს სუსტი (ანუ სურვილები არ ჰქონდეს), ხორცი კი – ძლიერი (ე.ი. რომ შეძლოს მუშაობა); ჩვენ მუდმივად უნდა ვისწრაფვოდეთ, რომ ხალხს არ ჰქონდეს ცოდნა და სურვილები“. ფაქტობრივად, ძნელია ხალხის უმეცრების შენარჩუნება, ამიტომ ლაო ძი შორეულ დროზე ოცნებობს, როდესაც სახელმწიფოები პატარა, ხოლო მოსახლეობა იშვიათი იყო. მაშინ, ფილოსოფოსის აზრით, საჭირო არ იქნება სხვადასხვა იარაღი, ნავები და ეტლები, დამწერლობა; ხალხი კვანძებს ქსოვს და წერის ნაცვლად გამოიყენებს და ყველაფერი კარგად იქნება. დასახლებები იმდენად პატარა იქნება, რომ ერთიდან მეორის დანახვა და იმის მოსმენა იქნება შესაძლებელი, როგორ ყვირიან იქ მამლები და ყეფენ ძაღლები. სხვადასხვა დასახლებაში მცხოვრები ადამიანები თვითონ აწარმოებენ ყველაფერს, რაც მათ სჭირდებათ და მთელი ცხოვრების მანძილზე ურთიერთსაჭიროებას არ იგრძნობენ. ლაო ძის სურდა, რომ საზოგადოება დაყოფილიყო ურიცხვი ოდენობის მცირე ერთეულებად, რაც მის მართვასა და სამეურნეო საქმიანობას გააადვილებდა.

რაც შეეხება „უმოქმედობის“ პრინციპს, რომელსაც ლაო ძის მოძღვრებაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია, უნდა აღინიშნოს, რომ იგი მიმართულია დაოს მისტიკურ კანონზომიერებათა არმცოდნე ადამიანთა ამქვეყნიურ ყალბ და უთავბოლო მოქმედებათა წინააღმდეგ, რადგანაც გაუცხოებული და ჭეშმარიტების გზას აცდენილი ადამიანი, გნებავთ, მმართველი, რაც უფრო ენერგიული და აქტიური იქნება, მით უფრო მეტ ბოროტებასა და უკეთურებას წარმოშობს. გარდა ამისა, რადგანაც დაოს კანონზომიერი მმართველობა უნივერსალურია და არსისა და არარსის მომცველია, ამიტომ მისი შეც-

ნობა არ საჭიროებს ყალბ, გარეგან, ძალადობრივ აქტიურობას. ყოველივე ეს უნდა გავითვალისწინოთ, როდესაც ლაო ძი მმართველს უმოქმედობისაკენ მოუწოდებს და „უმოქმედობა“ მხოლოდ პირდაპირი მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ, რადგან, ლაო ძის სიტყვებით, „ისეთი არაფერია ქვეყნად: უმოქმედობა რომ არ იქმოდეს“. ამიტომ ხელმწიფეს, მმართველს სიმშვიდე მართებს. ამასთან, „მშვიდი და უხვი“ ხელმწიფება ხალხის სიკეთისა და ბედნიერების საწინდარია, ხოლო თუ ხელმწიფე „შლეგია“ და ბოროტად ხელმწიფობს, ხალხიც უკეთური და უბედურია. დაოს ზიარებული ადამიანი, ვინც უნდა იყოს ის, სიკეთეს მიაგებს კეთილსაც და უკეთურსაც, ერთგულსაც და ორგულსაც. ყოვლადბრძენი ამგვარად ქმნის უზენაეს სათნოებას, ამიტომ ყოვლადბრძენი ხელმწიფე, მმართველი „მეფობს და არა ბატონობს“. დაოს კანონებით ცხოვრება გულისხმობს კეთილშობილებას, უბრალოებას, სამართლიანობას და სრულქმნილებას. ყოველივე ეს ლაო ძის სოციალური კონცეფციის აუცილებელი შემადგენელია.

ლაო ძის მიხედვით, ნებისმიერი საზოგადოების, მმართველის, ცალკეული ადამიანის თუ მთლიანად კაცობრიობის უბედურება ის არის, რომ მათ გადაუხვიეს დაოს კანონზომიერებებს და უკუღმართ გზას დაადგინენ. ამჟამინდელი კაცობრიობის ისტორია არის დაოს ქვეყნარტებებიდან ჩამოვარდნის ისტორია, როდესაც ადამიანებმა დაოს კანონები ხელოვნური, გამოგონილი იდეებითა და აზრებით შეცვალეს და კაცობრიობა, ფაქტობრივად, მის მიერ შექმნილი ამ ხელოვნური რეალობის (საზოგადოებაც ხელოვნური რეალობაა) ტყვედ იქცა. დაოს კანონების ლაღატის გამო საზოგადოების ისტორია პატივმოყვარეობასა და ეგოიზმზე დაფუძნებული მოქმედებების – ომების, მტრობის, ბოროტების, შურისძიების და ა. შ. ისტორია

გახდა. შესაბამისად, საზოგადოება ყალბი იდეალების ბატონობაზე დგას. სახეზეა ყალბი ეთიკის კანონები, ყალბი ჰუმანიზმი, ყალბი სამართალი და სხვ. ამიტომ ლაო ძი თავის ეპოქაში უარს ამბობდა საერო განათლებაზე, მეცნიერებაზე და სოციალური ცხოვრების არსებულ ნორმებზე. გამოსავალი ყალბი მოქმედებებისაგან განთავისუფლება და დაოს კანონებთან დაბრუნებაა (ამის გამო დაიმსახურა ლაო ძის მოძღვრებამ შოპენჰაუერის, რუსოსა და ტოლსტოის მონონება). ჭეშმარიტი ჰუმანიზმი და სიკეთე დაოს თავდაპირველი, ბუნებრივი კანონების დამკვიდრებაა.

ჩნდება კითხვა: რატომ უყურებს ლაო ძი განათლებასა და მეცნიერებას ეჭვის თვალით? პასუხი მარტივია: ჭკუა, საერო განათლება და მეცნიერება ადამიანს მოთხოვნილებებს უღვიძებს და სინამდვილისადმი მომხმარებლურ დამოკიდებულებას უჩენს. ყოველივე ეს კი ადამიანის შინაგან სამყაროში არეულობასა და მოუსვენრობას იწვევს და, ამდენად, საზიანოა. ჭკუა კარნახობს ადამიანს ცხოვრებაში მოგებისა და სარგებლის ძიებას, მაშინ, როდესაც ადამიანის ცხოვრების საზომი შინაგანი კანონი უნდა იყოს. ადამიანი ბავშვივით უმანკო და ნრფელი უნდა იყოს და არა ანგარებიანი და მოგებაზე ორიენტირებული.

ინდივიდუალურ ასპექტში ლაო ძი ადამიანს ასკეტური, ყოველგვარი თავის გამოჩენისა და აღიარების სურვილის გარეშე ცხოვრებისაკენ მოუწოდებს. ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა ლაო ძისა და კონფუციუსის შეხვედრა. გადმოცემის მიხედვით, რეფორმატორული, საზოგადოების გარდაქმნის იდეებით აღტყინებული კონფუცი, რომელიც მისი იდეების განმხორციელებელ ხელისუფალს ეძებდა, ლაო ძის ესტუმრა, რომლისთვისაც „მოხუც ბრძენს“ უთქვამს, არაა საჭირო საკუ-

თარი პიროვნების შესახებ ხმაურის ატეხა, უნდა მისდით არა ხელოვნურ იდეებს, არამედ ბუნებრივ დაოს. შეხვედრის შემდეგ კონფუციუსის თავისი მოწაფეებისათვის უთქვამს, რომ ეს უცნაური მოხუცი მას დრაკონს აგონებს (დრაკონი ამ შემთხვევაში მსოფლიო გონების სიმბოლოა), რომელიც ადამიანისათვის გაუგებარია. ლაო ძის იდეალია განმარტოებული ბერი, რომელიც რელიგიური მედიტაციის, იოგისა და ტანვარჯიშის დახმარებით მაღალ სულიერ მდგომარეობას აღწევს, რაც საშუალებას აძლევს მას, გადალახოს ყველა ვნება და სურვილი და ღვთაებრივ დაოსთან ზიარებაში დაინთქას. შესაბამისად, ვებერის რელიგიების კლასიფიკაციაში, დაოიზმი საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან გაქცევის რელიგიებს მიეკუთვნება.

საბოლოოდ, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ლაო ძის მიხედვით, დაო არის სამყაროს განვითარების ძირეული მიზეზი და კანონი, რომელსაც ექვემდებარება ცა, დედამიწა, ბუნება და საზოგადოება. ადამიანი ბუნების ნაწილია. მარადიული კანონისადმი მორჩილება უზრუნველყოფს მის ბედნიერებას ბუნებასთან ერთობაში. ყველაფერი, რაც თავად ადამიანებმა მოიგონეს, აშორებს მათ დაოსგან და უბედურებამდე მიჰყავს.

ცივილიზაციას, სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების გართულებასა და გაუმჯობესებას, იარაღების გამოგონებას და ა.შ. ადამიანი პირვანდელი სრულყოფილების, სიმშვიდისა და თვითკმაყოფილების დაკარგვამდე მიჰყავს, რაც კონფლიქტებითა და სიკვდილით სრულდება.

დაოიზმის იდეალია ხალხისა და საზოგადოებისგან გარიყვა, განმარტოება, რაც უზრუნველყოფს მორალურ ცხოვრებას. რაც შეეხება ერისკაცებს, მათ ურჩევნიათ, ცხოვრება გაიმარტივონ, შეამცირონ საჭიროებები, მაქსიმალურად შეზღუდონ თავიანთი მოთხოვნილებები და ბუნებასთან ზიარებითა

და საყვარელი ადამიანების ვინრო წრეში ურთიერთობით უბრალო ცხოვრებას მიანიჭონ უპირატესობა. ამ შემთხვევაში, სახელმწიფო წარმოდგენილია, როგორც ხელოვნური სტრუქტურა, რომელიც დაგმობილია სიმდიდრესთან, პატივმოყვარეობასთან და დიდებასთან ერთად. ამასთან, დაოისტები მიხვდნენ, რომ მმართველობის ნებისმიერი სისტემის სრული მოსპობა არარეალურია. ამიტომ წამოაყენეს მცირე სოფლების, თემების დონეზე ე. წ. მინი-სახელმწიფოების შექმნის იდეა, რომლის მმართველებს ურჩევდნენ, რაც შეიძლება ნაკლებად ჩარეულიყვნენ ცხოვრების ბუნებრივ მსვლელობაში, რადგანაც გონივრული მართვის მთავარი პრინციპი უმოქმედობაა. დაოიზმი რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემის ფარგლებში ასწავლის, თუ როგორ არის შესაძლებელი, გარეგანი ზეწოლის გარეშე გახდე უბრალოდ ადამიანი და ასეთი ადამიანების საზოგადოება და სახელმწიფო შექმნა. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ სოციალური ცხოვრებისადმი ასკეტური დამოკიდებულებითა და საზოგადოებისაგან განდგომით ლაო ძი და მისი მიმდევრები არსებული სოციალური უკუღმართობებისადმი არათუ შემგუებლობას, არამედ მათ წინააღმდეგ პასიურ ამბოხს გამოხატავდნენ, რაც სოციალური პროტესტის ერთ-ერთ ფორმას წარმოადგენს, რასაც მკვლევრები რიგ შემთხვევაში ვერ ამჩნევენ და დაოისტებში მხოლოდ საზოგადოებისაგან განკერძოებულ ასკეტ-მწირთა ინსტიტუტს ხედავენ, რომლის წარმომადგენლები თავიანთ ცხოვრებას მისტიკურ მედიტაციაში ატარებენ.

§2. კონფუცი საზოგადოებისა და ადამიანის შესახებ: „ლუნჯი“-ს სოციალური პრობლემატიკა

ღერძული დროის კიდევ ერთ-ერთი წარმომადგენელი, ლაო ძის თანამედროვე, ძველი ჩინელი მოაზროვნე კონფუცია (ლათინიზებული კუნფუძი). ოდესაღაც ერთ დროს წარმოშობილი დაოიზმი და კონფუციანელობა შემდგომი საუკუნეების მანძილზე ერთმანეთს უპირისპირდებოდნენ. ერთ მხარეს არის ლაო ძის სოციალური ცხოვრებისგან განკერძოებული მისტიკური რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება, ხოლო მეორე მხარეს კონფუცის პრაქტიკულ-ზნეობრივ და სოციალურ ცხოვრებაზე ორიენტირებული სწავლება იკავებს. ჩინური ცივილიზაციის ისტორიაში ხან ერთი გამოდიოდა წინა პლანზე, ხან – მეორე, თუმცა ჩინეთის მმართველთა მხრიდან სათანადო ყურადღება არცერთ მათგანს არ მოჰკლებია.

კონფუციანელობა ძვ. წ.-ის VI-Vსს-ში ჩინეთში ჩაისახა. მისი მამამთავარია კონფუცი, ჩინურ ენაზე – მასწავლებელი, მოძღვარი. ძვ. წ. 136 წელს კონფუციანელობა ჩინეთის ოფიციალურ სარწმუნოებად და იდეოლოგიურ დოქტრინად გამოცხადდა.

არსებული ცნობების მიხედვით, კონფუცი ძვ. წ. 551 – 479 წლებში ლუ-ს სამეფოში ცხოვრობდა. 22 წლის იყო, როდესაც ფილოსოფიური სკოლა დააარსა, რომელსაც „სწავლული მწიგნობრების სკოლა“ ეწოდებოდა. კონფუცი, ლაო ძის მსგავსად, მძიმე სოციალური არეულობების პერიოდში ცხოვრობდა. სამეფო კარზე იგი ბელელთა მცველად ანუ სახელმწიფო ქონების მმართველად იყო დანიშნული. არეულობის გამო ქვეყნის ხელისუფალთან ერთად სამშობლოდან გაქცეულა, მაგრამ უკან დაბრუნების შემდეგ დიდი თანამდებობა მიუღია ხელმწი-

ფის კარზე, თუმცა მიუტოვებია სახელმწიფო თანამდებობა და კეთილშობილი კაცის შესაფერისი სკოლა დაუარსებია. მის ირგვლივ შემოკრებილთა რიცხვს 3 000-მდე მიუღწევია, რომელთაგან 70-ს მოძღვრის გარდაცვალების შემდეგ სამი წელიწადი უგლოვია. დროთა განმავლობაში კონფუციის სახლში მლოცველთა შესაკრებად ტაძარი მოუწყვიათ, სადაც მოძღვრის ქადაგებები მოისმინებოდა. ამ კონფუციანურ საკრებულოში შეიკრიბა კონფუციის ქადაგებები და დაიწყო მათი ჩანერა. ასე შეიქმნა კონფუციანური ლიტერატურის ძეგლი სახელწოდებით „ლუნიუი“ („საუბრები და განსჯანი“). იგი კონფუციანელობის კანონიკურ ტექსტად არის მიჩნეული.

დაოიზმისგან განსხვავებით, კონფუციანელობა გვასწავლის, თუ როგორ უნდა ვიყოთ სოციალური სისტემის იდეალური ნაწილი. ამ გაგებით, იგი პრაგმატული და პრაქტიკული ხასიათის მატარებელია. ლუნ-იუი შეიცავს მკაფიო რეკომენდაციებს უბრალო ხალხისა და მათი მმართველებისათვის. მაგალითად, „პატივი ეცი მშობლებს“, „პატივი ეცი ტრადიციებს“, „იზრუნე უბრალო ადამიანებზე“, „იყავი სამართლიანი“. ყოველივე ეს საკმაოდ პრაქტიკული ხასიათის მქონე დარიგებებია ხალხისთვის და, კონკრეტულად, მმართველებისთვის (ჩინოვნიკურ-სამოხელეო აპარატის წარმომადგენელთათვის).

კონფუციის სოციალური და პოლიტიკური იდეების საფუძველია ზეცის, როგორც იდეალური კანონზომიერებისა და ბედის განმგებელი ძალის, აღიარება. ამის საფუძველზეა ახსნილი სახელმწიფოს, ადამიანთა ურთიერთობებისა და სოციალური წესრიგის არსებობა. ზეცა არის უმაღლესი სულიერი ძალა, რომელზეც არის დამოკიდებული სიკვდილი და სიცოცხლე, სიმდიდრე, აღიარება, პრივილეგიები, სამართლიანობა და სოციალური კანონები. კონფუციანელობა სიკეთეს სამი სათნოე-

ბის სახით განსაზღვრავს: სიბრძნე, კაცთმოყვარეობა და სიმა-
მაცე. ვინც ცდილობს სიკეთის ქნას, ახლოსაა კაცთმოყვარეო-
ბასთან, ის, ვინც იცის, რა არის სირცხვილი, ახლოსაა სიმამა-
ცესთან. ვინც ამ სამ სათნოებას მოიპოვებს, ზნეობრივი ადა-
მიანია. ასეთმა ადამიანმა იცის, თუ როგორ წარმართოს ადა-
მიანები, ხოლო ვინც ამის შემძლეა, იცის, თუ როგორ მართოს
ქვეყნიერება, სახელმწიფო, ოჯახი. კონფუციის მიხედვით, არ-
სებობს ზნეობრიობის გამოვლენის ცხრა საფეხური. ესენია:
მოვალეობის შესრულების გაცნობიერება, პატივის მიგება
ბრძენისადმი, მშობლების სიყვარული, პატივისცემა მმართვე-
ლი მოხელეებისადმი, ზრუნვა მმართველთა კეთილდღეობი-
სათვის, ადამიანებისადმი, როგორც საკუთარი შვილებისადმი
დამოკიდებულება, ხელოსნების ნახალისება, სტუმართმოყვა-
რეობა და ვასალებისადმი პატრონაჟი. ამ პრინციპების დამ-
ცველი სიმართლეს უნდა მისდევდეს. ამისთვის აუცილებელია
სიმართლის არსში გარკვევა. სიმართლე წრესავით უსასრულო
და სრულყოფილია. სიმართლის მიმდევარი თავის საქმეებში,
წელიწადის დროთა მსგავსად, მკაცრი თანმიმდევრობით მოქ-
მედებს. კონფუციანელისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს
ჰუმანურობის ცნებას. იგი ადამიანებისადმი სიყვარულით გა-
ნისაზღვრება. კონფუციის მიხედვით, „ჰუმანურობა საკუთარი
თავის დაძლევაა“, თუმცა კონფუცი ადამიანების ჰუმანურე-
ბად და არაჰუმანურებად დაყოფას ერიდებოდა, რადგანაც მი-
აჩნდა, რომ ჰუმანური ადამიანი იმდენად ამაღლებულია სხვებ-
ზე, რომ მისი შეფასება ჩვეულებრივი ადამიანური ქმედების
აღმნიშვნელი ცნებებით შეუძლებელია. ჰუმანურობა 5 ნიშნით
განისაზღვრება: ღირსება, ნდობა, მოსაზრებულობა, გულ-
მონყალეობა და ინტერესთა სიფართოვე. ჰუმანურობიდან გა-
დახრას კონფუცი შემდეგნაირად განმარტავდა: როცა უყვართ

ჰუმანურობა, მაგრამ არ უყვართ მეცნიერება, ეს გადახრა სიბრყველეში გადადის; ცოდნა უნდათ, მაგრამ არ უყვართ მეცნიერება, თავაშვებულობაში გადასვლა; უყვართ ნდობა, მაგრამ არ უყვართ გაგება, ქურდობაში გადადის. ამგვარად ჩამოთვლის კონფუცი ჰუმანურობიდან აცდენილ დევიანტურ მოქმედებებს: უხეშობა, არეულობა, უგუნურება და ა.შ. მათ საპირისპიროდ, ჰუმანურობა გამოიხატება სიმშვიდეში, აუღელვებლობაში. ცოდნა იგივე ეჭვების მოხსნა ანუ სიმამაცეა, რომელიც შიშის დაძლევას ნიშნავს. კონფუცის უთქვამს: „კეთილშობილი ადამიანი უმაღლესად მიიჩნევს სამართლიანობას. თუ პიროვნებას კეთილშობილად მოაქვს თავი და სიმამაცით ხასიათდება, მაგრამ ამასთანავე არ არის სამართლიანი, იგი შფოთისთავია. ხოლო კაცი, ვინც მამაცია, მაგრამ არ არის სამართლიანი – ყაჩაღია“. სამართლიანობას ორი ასაპექტი გააჩნია: ინდივიდუალური და კოლექტიური. ამ უკანასკნელის აღსანიშნავად კონფუცის გამოუყენებია „საზოგადოებრივი სამართლიანობის“ ცნება, რომელშიც მეფე-იმპერატორსა და ქვეშევრდომებს შორის სამართლიანი ურთიერთობები იგულისხმება, რაც უმაღლესი ხელისუფალის მხრიდან ქვეშევრდომთა პატივისცემას და ერთგულებით დამოკიდებულებას ნიშნავს. საყურადღებოა კონფუცის სწავლება ხელმწიფის, მმართველის როლისა და დანიშნულების შესახებ. დიდი ტბის სათავე პატარა წყაროა. სწორედ ამის მსგავსად, ხელისუფლება ხელმწიფიდან იწყება და თუ იგი გონიერი, გამჭრიახი და ფართო თვალსაწიერის მქონე ადამიანია, ქვეყანას ისე წარმართავს მშვიდობიანად და დინჯად, როგორც ზეცა მართავს ყოველ არსებულს.

კონფუციანურ ეთიკაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება „ოქროს შუალედის“ პრინციპს. ეს არის ზნეობრივი ქცევის სწორი

გზა, რომელიც ყოველთვის შუაში მდებარეობს. კონფუციის აზრით, ერთია ჭეშმარიტება, ხოლო სხვადასხვა მხრიდან მისი განხილვა – მეორე. საბოლოოდ, ყოველივე ერთით – „ოქროს შუალედით“ განიზომება.

კონფუციანური სწავლების ორგანული ნაწილია მოძღვრება ეტიკეტის შესახებ. ვინრო მნიშვნელობით იგი ქცევების, რიტუალების, ჩვეულებების სისტემა და იმ წესების ერთობლიობაა, რომლებიც ასწავლიან, თუ როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი საზოგადოებაში. ფართო გაგებით, ეტიკეტში კონფუცი ზნეობრივი ცხოვრების სრულყოფის საშუალებას გულისხმობს და მას პოლიტიკასთან და სახელმწიფო კანონებთან შედარებით უფრო დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა. კონფუცი ამბობდა, „თუ ხალხს პოლიტიკით წარვმართავთ, მაშინ ადამიანებს შეუძლიათ, არ დაემორჩილონ პოლიტიკას და ამის გამო სირცხვილის გრძნობაც გაუქრებათ, ხოლო თუ ადამიანებს ეტიკეტის მოთხოვნების მიხედვით წარვმართავთ, მაშინ სირცხვილის გრძნობა გაჩნდება და ადამიანებს ეცოდინებათ თავიანთი ადგილი საზოგადოებაში“. ამიტომ ეტიკეტს საყოველთაო მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. ის განსაკუთრებით სჭირდება მაღალი თანამდებობის პირს ავტორიტეტის მოსაპოვებლად. ეტიკეტი მთელი საზოგადოებისათვის სავალდებულოა, მაგრამ სხვადასხვა ფენის წარმომადგენელმა სხვადასხვა ეტიკეტი უნდა დაიცვას. განსხვავებული უნდა იყოს ის რიტუალები, რაც ხელმწიფემ, დიდებულმა, მოხელეებმა და დაბალი ფენის წარმომადგენლებმა უნდა შეასრულონ. მნიშვნელოვანია აგრეთვე ყოველდღიური, ყოფითი ეტიკეტის დაცვა. ეტიკეტი დიდ როლს ასრულებს კონფუციანურ პედაგოგიკაში. ეტიკეტის დაცვა სუბორდინაციის პრინციპებს უნდა ითვალისწინებდეს. მთელ სოციალურ სტრუქტურას განსაზღვრავს უფროსი-

სადმი უმცროსის მორჩილების პრინციპი, ისე, როგორც ზეცას მორჩილებს მინა, ხელმწიფეს უნდა მორჩილებდნენ ქვეშევრდომნი, ოჯახში მამას უნდა მორჩილებდეს შვილი, ქმარს – ცოლი, უფროს ძმას – უმცროსი და ა. შ. ყოველივე ეს ოჯახის სიმტკიცის საფუძველია. თავის მხრივ, ოჯახის სიმტკიცე სახელმწიფოს სიმტკიცეს განაპირობებს. ამიტომ ძველ ჩინეთში მშობლებისადმი მოკრძალება ოფიციალურად იყო დაკანონებული. მამის გარდაცვალების შემდეგ ოჯახი ვალდებული იყო, სამი წელი უცვლელად დაეცვა მის მიერ დადგენილი წესები და რიტუალები. თუკი საზოგადოება ასეთ ოჯახებზე იქნება აგებული, იქ არასოდეს არ იქნება შუღლი და მტრობა, ომები და შინაარეულობები. საზოგადოების ყოველმა წევრმა უნდა იცოდეს, რა უნდა აკეთოს. კონფუციის მიხედვით, ეტიკეტთან ერთად ადამიანებს შორის ურთიერთობის მონესრიგებაში დიდ როლს მუსიკა და პოეზია უნდა ასრულებდეს. ამ შემთხვევაში ხაზგასმულია თითოეული მათგანის როლი ემოციური და ზნეობრივი აღზრდის საქმეში. სრულყოფილ ადამიანად ყოფნის ატრიბუტად მხოლოდ ცოდნა ვერ ჩაითვლება. მას ემატება ეტიკეტის წესების დაცვა, პოეზიასა და მუსიკაში განსწავლულობა.

კონფუციის სწავლებით, სახელმწიფო დიდი ოჯახია, რომლისთვისაც იგივე ზნეობრივი პრინციპების დაცვაა საჭირო, რაც – ოჯახის წარმართვისათვის. ამ შემთხვევაში კონფუცი სახელმწიფოს პატრიარქალურ თეორიას იზიარებს. კონფუციის პოლიტიკური თვალსაზრისი სახელმწიფოში ისეთი მკაცრი იერარქიული სტრუქტურის ჩამოყალიბებას ითვალისწინებს, რომლითაც შესაძლებელი იქნება საზოგადოების სხვადასხვა ფენის წარმომადგენელთა მოვალეობების, ფუნქციებისა და ვალდებულებების განსაზღვრა. ამ ფუნქციების სამართლიანი

განანილების საფუძველია პრინციპი: „მმართველი უნდა მმართველობდეს, ქვეშევრდომი – ქვეშევრდომობდეს, მამა – უფროსობდეს, შვილი კი შვილის მოვალეობას ასრულებდეს“. ყოველივე ეს სოციალური წესრიგის აუცილებელი პირობაა.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ კონფუციანელობის ფარგლებში სახეზეა სახელმწიფოს პატრიარქალურ-პატერნალისტური თეორია და პროფესიული ნიშნით სოციალური სტრატეფიკაცია, საზოგადოების დაყოფა დაბალი (ქვეშევრდომები) და მაღალი (მმართველები) ფენის წარმომადგენლებად. მმართველობის საუკეთესო ფორმად მიჩნეულია არისტოკრატია (ბრძენკაცებს მმართველ არისტოკრატიას უწოდებდა), ხოლო მმართველში ხედავდა ღმერთის წარმომადგენელს დედამიწაზე, რომლის საქმის გაკრიტიკების უფლება არავის აქვს.

კონფუცი განასხვავებდა ხელისუფლებას სათნოებითა და პოზიტიური სამართლის საფუძველზე, ამ უკანასკნელისადმი უარყოფითად იყო განწყობილი, რადგან მის ნორმებს ადამიანები ადგენენ და არა ღმერთი. ამავდროულად, ფილოსოფოსმა აღიარა პოზიტიური სამართლის დამხმარე როლი სახელმწიფოს მმართველობაში. ის მოხელეებს სახელმწიფოს მართვაში სუვერენის თანაშემწედ თვლიდა, თუმცა სახელმწიფო ძალაუფლების სისრულე იმპერატორის ხელში უნდა ყოფილიყო. მოქალაქეები უნდა შეესაბამებოდნენ თავიანთ სოციალურ სტატუსს, რათა ყველამ იცოდეს თავისი ადგილი, უფლებები და მოვალეობები. მმართველი უნდა დაეყრდნოს სათნო და მცოდნე თანაშემწეებს; მოერიდოს სარისკო გადაწყვეტილებებს, იყოს წინდახედული; არასოდეს წამოროშოს უაზრო სიტყვები; არ იჩქაროს გადაწყვეტილებების მიღებაში; არ უნდა გაიტაცოს წვრილმანმა საკითხებმა, მუდმივად სწავლობდეს, რათა უფრო სრულყოფილი გახდეს.

„ლუნ იუი“ მოგვითხრობს, რომ თურმე მოგზაურობის დროს კონფუციუსი ქალი შეუნიშნავს, რომელიც მწარედ მოსთქვამდა. მოძღვარმა თავის მოწაფეს სთხოვა, ამ ქალის ამბავი გამოეკითხა. მოსწავლემ შემდეგი სიტყვებით მიმართა მტირალ ქალს: „როგორც ჩანს, თქვენი მწუხარება იმდენად დიდია, რომ დიდი უბედურება დაგატყდათ თავს“. ქალმა უპასუხა: „ჩემი ქმრის მამა, ჩემი ქმარი და ჩემი შვილი ვეფხვმა დაგლიჯა“. მოძღვარს უკითხავს: „თუ ასეა, რად არ მიატოვებთ ამ მეტად საშიშ ადგილს?“ „იმად, რომ აქ მჩაგვრელი ხელისუფლება არ არის“, – უპასუხა ქალმა. მაშინ მოძღვარს უთქვამს: „დაიმახსოვრეთ ეს, მჩაგვრელი და მტანჯველი ხელისუფლება ვეფხვზე უფრო საშინელია“. ამით კონფუცი გმობს ტირანიას, დიქტატურას და ადამიანის მიერ ადამიანის ჩაგვრას.

კონფუციანური აღზრდა და განათლება: კონფუციანური ტრადიციით, საზოგადოების ყველა წევრმა უნდა იხელმძღვანელოს იმ წესებით, რომელნიც მათი სოციალური სტატუსიდან გამომდინარეობს. ამ წესებს ჩინელები „ლი“-ს უწოდებენ. ამ წესებს კი საგანგებოდ ასწავლიან, რაც აღზრდისა და განათლების უპირველესი ფუნქციაა. ეს წესები საუკუნეების განმავლობაში შემუშავებული და ყოველდღიური ცხოვრებისეული პრაქტიკით შემონმბებული ქცევის მოდელებია, რასაც კონფუციანელები რიტუალს უწოდებენ. მისი თანმიმდევრული შესრულება ადამიანს მოზღვავებული გრძნობების, ემოციების, ვნებებისა და აფექტებისაგან იცავს. ყოველივე ამას თანამედროვე გაგებით, ქცევის კულტურა შეესაბამება. მისი სწავლება ოჯახიდან იწყება. საზოგადოების დაბალი ფენის წარმომადგენელთა აღზრდა და განათლება მხოლოდ ამ წესების სწავლებით ამოიწურებოდა, ხოლო შედარებით მდიდარი და მაღალი ფენის წარმომადგენელთა ოჯახებში ბავ-

შვებს ასწავლიდნენ წერა-კითხვას და კლასიკურ კონფუციანურ ტექსტებს. საზოგადოებაში წერა-კითხვის მცოდნეთა სოციალური სტატუსი ძალიან მაღალი იყო, შესაბამისად, ასეთი ადამიანები ბიუროკრატის წარმომადგენლები იყვნენ. განათლების სისტემა კონფუციანელობის მცოდნეთა მომზადებას ემსახურებოდა, რომელთაც კარგად უნდა სცოდნოდათ ძველი ტექსტები და თავისუფლად შეძლებოდათ მათი კომენტირება. ამ შემთხვევაში არაჰუმანიტარულ დისციპლინებს მაინცდამაინც დიდი ყურადღება არ ეთმობოდა, თუმცა მათემატიკის სწავლა აუცილებელი იყო. სახელმწიფო მოხელეებს შესაბამისი გამოცდები უნდა ჩაებარებინათ, სანამ რაიმე სამსახურში დაინიშნებოდნენ. გამოცდა ორი-სამი დღე-ღამე გრძელდებოდა. იგი ამისთვის საგანგებოდ მოწყობილ შენობაში ტარდებოდა, სადაც დაუშვებელი იყო წიგნებისა და ხელნაწერების შეტანა. გამოსაცდელი უნდა დაენერა მცირე ზომის პოემა და თხზულება ძველ დროში მომხდარი რომელიმე ამბის შესახებ. ამას ემატებოდა ტრაქტატი თავისუფალ თემაზე. ამის შემდეგ გამოსაცდელი გამოცდის მეორე – უფრო გამკაცრებულ ეტაპზე გადადიოდა. ამგვარად შეირჩეოდა ბიუროკრატულ-სამოხელეო აპარატის წარმომადგენლობა.

მაქს ვებერის სამართლიანი შენიშვნით, „კონფუციანელობის პროტაგონისტი ქვეყნიერების მომწესრიგებელი ბიუროკრატია“. სახელმწიფოსა და საზოგადოების კონფუციანური კულტი თავისუფალია ყოველგვარი ირაციონალური სანყისებისაგან. კონფუციანური ეთიკის ძირითადი პრინციპები: წესრიგი და ჰარმონია ერთნაირად ეხება სულიერ და სოციალურ რეალობას. შესაბამისად, კონფუციანელობის სული და გული, ვებერის მიხედვით, რაციონალური ანუ გონებაზე დამყარებული სოციალური წესრიგის იდეაა. მას ემყარება კონფუციანურ-

რი აღზრდისა და განათლების სისტემა. შესაბამისად, კონფუციანელობაში ორი: ეთიკურ-რაციონალური და რაციონალურ-მაგიური სანწყისებია გაერთიანებული. ეს არის ევროპული რაციონალიზმისაგან განსხვავებული, ჩინური რაციონალიზმი, რომელშიც ერთმანეთს ერწყმის მაგია და ტრადიციონალზმი, რის გამოც, ვებერის აზრით, მეცნიერების ის ფორმა ვერ განვითარდა, რაც ევროპაში, შესაბამისად – ვერც მეურნეობის ისეთი რაციონალური ფორმა, როგორიც კაპიტალიზმია.

კითხვები

1. რას ნიშნავს „ღერძული დრო“ და ვინ არიან მისი წარმომადგენლები?
2. რა მსგავსება და განსხვავებაა ლაო ძისა და კონფუციის სოციალურ და პოლიტიკურ იდეებს შორის?
3. კონფუციის მიხედვით, როგორი უნდა იყოს იდეალური მმართველი?

დავალელები

- მოამზადეთ ესეი თემაზე: ლაო ძი და თანამედროვე საზოგადოება.
- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: ევროპელი მოაზროვნეები კონფუციანელობის შესახებ.

სავარჯიშო: შეავსეთ მოცემული ცხრილი

ლაო ძის სოციალური პრინციპებია	კონფუციის სოციალური პრინციპებია

ძირითადი ლიტერატურა

1. ბერძენიშვილი ა. (2011), პოლიტიკური სოციოლოგია, თბ.;
2. ლაო ძი. (2012), დაოდეძინი, თბ.;
3. კონფუცი, ლუნ იუი, (ელ. ვერსია. <https://en.wikibooks.org/wiki/Lun-Yu> უკანასკნელად გადამონმბულია: 08. 05. 2022).
4. უოტსი ა. (2016), აღმოსავლური სიბრძნე და თანამედროვეობა, თბ.;
5. ჭელიძე მ., გორდეზიანი რ. (2001), ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფია (ინდოეთი, ჩინეთი), თსუ;
6. ჭეგელი გ. (2001), ლექციები ისტორიის ფილოსოფიაზე, თბ.;
7. CONFUCIUS (2011), Discussions/Conversations, or The Analects [Lun-yu], Translation, Commentary, Interpretacion – David R. Schiller, USA.

8. Confucian Thought, <https://olemiss.edu/courses/inst203/confucianthought.pdf> უკანასკნელად გადამოწმებულია: 08. 05. 2022).
9. ინტერნეტრესურსი: socium.ge -ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. კონფუცი, (2016), (შემდგენელი მ. კობიაშვილი), თბ.;
2. კაცობრიობის დიდი მასწავლებლები (2002), (შემდგენელი რ. ლიბრაძე), სტუ;
3. მეტრეველი ვ., დავითაშვილი გ. (1999), პოლიტიკურ და სამართლებრივ მოძღვრებათა ისტორია (ლექციები), თბ.;
4. ქეცბაია კ. (2020), რელიგიის სოციოლოგია, თსუ;
5. ყარალაშვილი რ. (1989), ჩინეთის დიდი კედლის მიღმა: საუბრები ძველი ჩინეთის კულტურაზე, გამ. „ნაკადული“;
6. ჩინეთი – კონტრასტების ქვეყანა (2002), (ტექსტი ქართ. და ინგლ. ენ.). თბ.;
7. Jaspers K. (1989), Les grands philosophes. Parizs.

საკითხავი მასალა:

ფრაგმენტები ლაო ძის „დაო დე ძინი“-დან

LXVIII

„ვინცა ჭეშმარიტად რაინდია:

არ მძლავრობს.

ვინცა ჭეშმარიტად მეზრძოლია:

არ მრისხანებს.

ვინცა ჭეშმარიტად მონყალეა:

დამარცხებულს არ იმონებს.

ვინცა ჭეშმარიტად ხელმწიფეა:

გულუხვია და არ ხელმწიფებს.

ამას ეწოდება დე ალუზევებლობისა.

ამას ეწოდება ძალა ხელმწიფებისა.

ამას ეწოდება თანხმობა ცისმიერისა.

ასეთია ძველთაძველი განჩინება“.

LXIX

„სამხედრო ხელოვნება ღალადებს:

„მე არ ვიწყებ, მე ველი.

გოჯსაც არ წარვდგამ წინ:

ნაბიჯს კი – უკუვდგამ“.

ამას ეწოდება

წინსვლა უკუსვლით.

ამას ეწოდება

გამარჯვება უკუდგომით.

ამას ეწოდება

დალაშქვრა უიარალოდ.

ამას ეწოდება ომი უომრად.

უფრო დიდი უბედურება არაფერია:

გძულდეს მტერი შენი.

მტრის სიძულვილი ვნებს დაოს.

ჭეშმარიტად:

მახვილშემართულთა შორის ის იმარჯვებს,

ვინცა თვინიერია და მორჩილი“.

LXXV

„ხალხი იმად შიმშილობს:
სახელმწიფო ბეგარა რომ დიდია.
ამად შიმშილობს ხალხი.
ხალხი იმად შფოთავს:
ქვეყნის მპყრობელნი
რომ ბევრს იღვნიან მისთვის.
ამად შფოთავს ხალხი.
ხალხს იმად არ აკრთობს სიკვდილი:
სიცოცხლეს რომ მორჩილად მიეღვცის.
ამად არ აკრთობს სიკვდილი.
ამად არის სიცოცხლის მორჩილი: ბრძენი.
ხოლო სიცოცხლეზე აღზევებული: უმეტარი“.

LXXX

„ო, ხელმწიფეო!
უკეთუ შენი სამეფო პატარაა და ხალხმცირე
და უკეთუ ფლობ დიდძალ იარაღს:
ნუ მოიხმარ მას.
შეაცნობინე ადამიანთ სიკვდილის არსი
და არასოდეს დაუტევებენ მშობლიურ ალაგთ.
დაე, ფლობდე ხომალდებსა და ეტლებს:
მაგრამ საომრად ნუ დაძრავ მათ.
დაე, გყავდეს ლაშქარი:
მაგრამ ნუ ილაშქრებ.
დაე, კვლავ კვანძები კვანძონ
და წერილთა მაგიერ აგზავნონ.
დაე, ჰქონდეთ
საზრდელი – გემრიელი.“

სამოსელი – მშვენიერი.
სახლ-კარი – მყუდრო.
ხოლო ცხოვრება – მშვიდობიანი.
დაე, შორიდან უმზირონ მეზობელ ქვეყნებს:
შორიდან უსმინონ მათი მამლების ყვირლს.
შორიდან უსმინონ მათი ძაღლების ყეფას.
დაე, მოხუცდნენ და ისე გარდაიცვალონ:
ვერასოდეს იხილონ ერთმანეთი.
ო, ხელმწიფეო!
ნურად დრტივნავ და ნურად იმღვრევი!
შეაცნობინე ადამიანთ სიკვდილის არსი
და არასოდეს დაუტევებენ მშობლიურ ალაგთ“.

წყარო: ლაო ძი, დაო დე ძინი, თბ., 2012 (თარგმანი, წინათქმა და ბოლოთქმა ლერი ალიმონაკისა).

ფრაგმენტები კონფუცის „ლუნ იუი“-დან

„მასწავლებელმა თქვა: ემსახურე მშობლებს, კრძალვით შეაგონე შენი აზრი, ხოლო თუ ვერ დაიყოლიე, დაჰყევ მათ ნებას და მოწინებით მოექეცი. თუ დაიღალე, არ აბუზღუნდე და წყენას ნუ ჩაიხვევ გულში“.

„მონაფემ იკითხა: რა არის კაცთმოყვარეობა?
მასწავლებელმა თქვა: მოთოკო საკუთარი ვნებები და გა-
მოავლინო თავშეკავება, რათა ყველაფერში რიტუალის მოთხ-

ოვნებს შეესაბამებოდე, – ესაა სწორედ კაცთმოყვარეობა. ვინც ერთი დღის განმავლობაში მოახერხებს იმას, რომ რიტუალის მოთხოვნებს შეესაბამებოდეს, იმას მთელი ცისქვეშეთი კაცთმოყვარეს დაუძახებს“.

სახლს გარეთ ისე მოექეცი ადამიანებს, თითქოს ძვირფას სტუმრებს მასპინძლობდე. ხალხს ისე მოეპყარი, თითქოს მნიშვნელოვან მსხვერპლშენირვას აღასრულებდე, ნუ უზამ სხვა ადამიანს იმას, რაც არ გინდა, რომ შენ მიმართ ჩაიდინონ, და მაშინ არც შინ და არც გარეთ არავინ იქნება შენი მომდურავი“ .

„მასწავლებელმა თქვა: ადამიანებს უნდათ სიმდიდრე და კეთილშობილება. თუ არ დაიცავენ სწორ პრინციპებს, ვერ მიიღებენ მათ.

ხალხს სძულს სიღარიბე და კეთილშობილება. თუ არ დაიცავენ სწორ პრინციპებს, ვერ მოიშორებენ მათ.

თუ კეთილშობილმა კაცმა ქველმოქმედება დაკარგა, შეიძლება ის კეთილშობილ ადამიანად ჩაითვალოს?

კეთილშობილ კაცს ჭამის დროსაც აქვს ქველმოქმედება“.

„მონაფემ იკითხა სახელმწიფო ადმინისტრაციის შესახებ.

მასწავლებელმა უპასუხა: „სახელმწიფოს უნდა ჰქონდეს საკმარისი საკვები, საკმარისი იარაღი და ხალხი უნდა ენდოს მმართველს.

მონაფემ იკითხა:

- საგანგებო სიტუაციის დადგომის შემთხვევაში, ამ სამიდან რომელს შეიძლება შეეღიოს, უპირველეს ყოვლისა, კაცი?

მასწავლებელმა უპასუხა: შეგიძლია იარაღზე უარი თქვა.

მონაფემ ჰკითხა: უპირველეს ყოვლისა, დარჩენილი ორიდან რომელს შეიძლება შეეღიოს კაცი, თუ გადაუდებელი შემთხვევა მოხდა?

მასწავლებელმა უპასუხა: შეგიძლიათ საჭმელზე უარი თქვათ. სიკვდილს ვერავინ გადაურჩება, მაგრამ ხალხის ნდობის გარეშე სახელმწიფო ვერ დადგება“.

„მონაფემ ჰკითხა მასწავლებელს სახელმწიფო მმართველის შესახებ.

მასწავლებელმა უპასუხა: ხელმწიფე უნდა იყოს ხელმწიფე, დიდებული – ღირსეული, მამა – მამა, შვილი – შვილი“.

„მასწავლებელმა თქვა: სახელმწიფოს მმართველობისას რატომ უნდა დახოცო ხალხი?

თუ სიკეთისკენ ისწრაფვი, მაშინ ხალხი კეთილი იქნება.

კეთილშობილი კაცის ზნეობა ქარს ჰგავს. იგი ყველგანაა.

მდაბიო ადამიანის მორალი ბალახის მსგავსია. ბალახი იქითკენ იხრება, საიდანაც ქარი უბერავს“.

წყარო: <https://modernlib.net/books/konfuciy/lun-yuy/read/>

(უკანასკნელად გადამონმებულია: 08. 05. 2022).

„პოლიტიკა ერთად ცხოვრების ხე-
ლოვნებაა“.

პლატონი

„თავისი ბუნებით, ადამიანი პოლიტი-
კური ცხოველია“.

არისტოტელე

თავი III

სოციალური აზრი ანტიკურ და რომაულ ხანაში

საკვანძო სიტყვები

სამყაროს მითოლოგიური აღქმის წესიდან რაციონალურ-
ლოგიკურზე გადასვლა, თეოგონია და კოსმოგონია, სამარ-
თლიანობა და ჩვეულება, ჰომეროსული საზოგადოება, ჰესიოდ-
ეს „ხუთი საუკუნე“, პლატონი, არისტოტელე, პოლიბიოსი,
მონარქია, არისტოკრატია, დემოკრატია, ოლიგარქია, პოლი-
თეა, სახელმწიფოს მმართველობის ფორმების წრებრუნვა,
„შერეული“ მმართველობის ფორმები, ციცერონი, კვინტილია-
ნი, მარკუს ავრელიუსი, სენეკა, ბუნებითი სამართალი.

§1. სოციალურ-პოლიტიკური იდევბი ძველ საბერძნეთში

**ა) ანტიკური ხანის სოციალურ-პოლიტიკური აზრის სა-
თავეებთან:**

ძველი საბერძნეთის მოაზროვნეებმა უდიდესი როლი შე-
ასრულეს კაცობრიობის სულიერი კულტურის ჩამოყალიბება-

სა და განვითარებაში. ასევე განუზომელია მათი წვლილი სოციალურ-პოლიტიკური აზრის ისტორიაში. ისინი არიან საზოგადოების (სახელმწიფო), პოლიტიკის და სამართლის პრობლემებისადმი თეორიული მიდგომის, თეორიული კვლევის წესების და მეთოდების გამოყენების მამამთავრები. ძველ ბერძენ მკვლევართა შემოქმედებითი ძიების მეოხებით, მოხდა სამყაროს მითოლოგიური აღქმისაგან სამყაროს (მათ შორის ადამიანური ურთიერთობების სამყაროს) ახსნისა და შეცნობის რაციონალურ-ლოგიკურ წესზე გადასვლა. ამ ახალ თეორიულ ბაზაზე მათ პირველად დააყენეს, დაამუშავეს და კონცეპტუალურად გააფორმეს არა მხოლოდ ფილოსოფიურ-მეტაფიზიკური, არამედ სოციალურ-პოლიტიკური თემატიკის ფუნდამენტური პრობლემები.

ძველი ბერძნული კულტურისა და ფილოსოფიის მრავალგვაროვან ფორმებში უკვე ჩანასახოვანი სახითაა მოცემული მსოფლმხედველობის თითქმის ყველა მოგვიანო ტიპი, რაც აიძულებს სწორედ ადამიანურ აზროვნებას, კვლავ და კვლავ მოუბრუნდეს ამ გენიოსი ხალხის მდიდარ შემოქმედებას.

მითოსი და პრიმიტიული საზოგადოება: ძველ ხალხთა, მათ შორის, ბერძენთა შეხედულებები სამყაროზე, როგორც მთელზე, თავისი განვითარების ადრეულ სტადიებზე მითოლოგიურ ხასიათს ატარებს. ამ პერიოდში სოციალურ-პოლიტიკური აზრი ჯერ კიდევ არ არის დამოუკიდებელ სფეროდ ჩამოყალიბებული და სინკრეტულ-მთლიანობითი ხასიათის მქონე მითოლოგიური მსოფლმხედველობის შემადგენელი ნაწილია. მითოლოგიური წარმოდგენების მიხედვით, მიწიერი წესები და ჩვეულებები, რომლებიც აწესრიგებენ ადამიანთა ურთიერთობებს, საერთო სამყაროსეული (კოსმიური) წესრიგის,

რომელსაც ღვთაებრივი წარმოშობა და საზრისი აქვს, განუყოფელი ნაწილია.

კოსმოსის (კოსმოგონია) და ღმერთების (თეოგონია) წარმოშობის შესატყვისი მითოლოგიური ვერსიები არის ის საზრისი სისეული კონტექსტი და ამხსნელი პრინციპები, რომელთა ფარგლებშიც და რომელთა დახმარებითაც მითებში შეუქდებოდა ადამიანთა მიწიერი ცხოვრების, მათი საზოგადოებრივი, პოლიტიკური თუ სამართლებრივი წეს-წყობილების, მათი ღმერთებთან და ურთიერთშორის დამოკიდებულების თემა. მითი, როგორც თავისებური ინფორმაცია წარსულის შესახებ, ამავე დროს, იყო იმ სავალდებულო ნორმებისა და წესების წყარო, რომლებიც უპირობოდ უნდა შესრულებულიყო აწმყოსა და მომავალში. მითოსური დებულებები წარმოადგენენ იმპერატიულ-ჯერარსულ მოდელს ადამიანური ურთიერთობების შესატყვისი წყობისათვის. ამ ურთიერთობებს აშუქებდნენ უმაღლესი ავტორიტეტისა და ღვთაებრივი სანქციების მეშვეობით. მიწიერი წესრიგის ღვთაებრივი (კოსმოსური, ზეციერი) წარმოშობის შესახებ მითოლოგიური შეხედულებების სტადიაზე მითი ასრულებს გაბატონებული ტოტალური იდეოლოგიისა და მსოფლმხედველობის როლს, რომელსაც კონკურენტი არა ჰყავს სხვა წარმოდგენების, შეხედულებების, თვალსაზრისების სახით. როდესაც მითებში ჩნდება ეჭვი, ეს უკვე მითის დაძლევის, მისი რაციონალიზაციის დასაწყისია, მაგრამ ეს უკვე ფრიად ხანგრძლივი განვითარების შედეგია. თეორიულად სოციალურ-პოლიტიკური მოძღვრებების ჩამოყალიბება ხდება ფილოსოფიის გენეზისისა და ადამიანური შემეცნების რაციონალიზაციის საერთო პროცესის კალაპოტში. ვითარდება რა ამ პროცესში, სოციალურ-პოლიტიკური აზრები და შეხედულებე-

ბი თავდაპირველად წარმოადგენენ მითის საერთო მსოფ-
ლმხედველობრივი დებულებების ერთ-ერთ ასპექტს.

მითოსში გაბატონებულია წარმოდგენა ძალაუფლებისა
და წესრიგის არსებული ურთიერთობების ღვთაებრივი (ზეცი-
ური, ზეადამიანური) წარმოშობის შესახებ. განსხვავებით ქო-
სისაგან, კოსმოსი მოწესრიგებულია ღმერთების მიერ, მინიე-
რი წესრიგი, თავის მხრივ, სამყაროსეული, კოსმოსური წესრი-
გის ნაწილია. არსებული წესრიგის ღვთაებრივი პირველწყარო
ძველი მითების ძირითადი თემაა. განსაზღვრული მითოსური
ვერსიის გაგება განაპირობებს შესაბამის (არსებულ) წესრიგს,
წარმოადგენს რა ერთსა და იმავე დროს მისი წარმოშობის სა-
ფუძველს, მისი არსებობისა და მარადიული უცვლელი შენარ-
ჩუნებისა და შემონახვის გამართლებას, ასევე მისი ფუნქციო-
ნირების იდეოლოგიასა და ნორმას. ამიტომაც, რომ პრიმიტი-
ულ საზოგადოებაში მითი ასრულებს სოციალური ნორმების
დამკანონებლის ფუნქციას. მითი ეს მნიშვნელოვანი სოცია-
ლური ძალაა. იგი აფუძნებს საზოგადოების წყობას, აგებულე-
ბას, მის კანონებსა და მორალურ ღირებულებებს. იგი გამოთ-
ქვამს რწმენას, ტრადიციებს აძლევს პრესტიჟს, ხელმძღვანე-
ლობს და წარმართავს პრაქტიკულ საქმიანობას, ასწავლის ყო-
ფა-ქცევის წესებს.

მითოსური წარმოდგენების მიხედვით, მინიერი საზოგადო
და სამართლებრივი წესრიგი კოსმოსური წესრიგის ნაწილია
და კერძო პირების მიერ ამ წესების, ჩვეულებებისა და კანონე-
ბის ყოველგვარ დარღვევას შეუძლია, ზიანი მიაყენოს ზეციურ
და მინიერ ჰარმონიას და შეიძლება მსოფლიო კატასტროფე-
ბის გამომწვევიც კი გახდეს. აქედან გამომდინარეობს ადამიან-
ური ყოფა-ქცევის რეგლამენტაცია, გარკვეულ ჩარჩოებში
მოთავსება, მრავალრიცხოვანი რელიგიური აკრძალვების არ-

სებობა და მათი დარღვევისადმი მკაცრი სასჯელები როგორც ამქვეყნიურ, ისე იმქვეყნიურ ცხოვრებაში. რამდენადაც არსებული წესრიგი და კანონები ღვთაებრივი და წმინდაა, იმდენად მათი დარღვევა ფასდება, როგორც ღმერთების გამოწვევა. მითების რაციონალიზაცია განსაკუთრებით სწრაფი ტემპით წავიდა წინ ჩვ. წ.-მდე VIII-VI საუკუნეებში როგორც ძველ საბერძნეთში, ისე ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნებში. გავიხსენოთ თუნდაც ლაო ძის, კონფუციის, მოძის და ლეგისტების შეხედულებები, აგრეთვე, ბუდა და სხვები.

კოსმოგონიური და თეოგონიური მითების სოციალური მნიშვნელობა: ძველ თეოგონიურ და კოსმოგონიურ მითებში არსებითი მხარეა ბრძოლა ღმერთებს შორის მსოფლიოზე – სამყაროზე გაბატონების და ძალაუფლების მოპოვების მიზნით. უზენაეს ღმერთთა (ურანოსი – კრონოსი – ზევსი) ცვლას თან ყვებოდა მათი ძალაუფლებისა და მმართველობის პრინციპთა ცვლაც, რაც, თავის მხრივ, ზეგავლენას იჩენდა, მითოსის მიხედვით, არა მხოლოდ თვით ღმერთთა შორის ურთიერთობებში, არამედ ადამიანთა მიმართ მათ დამოკიდებულებებში, მინიერი საზოგადოებრივი ცხოვრების მთელ წყობასა და წესრიგში. სწორედ ზევსის გაბატონებას უკავშირებენ ძველბერძნული თეოგონიური მითები სამართლიანობის, კანონიერებისა და პოლისური (ქალაქ-სახელმწიფოები) ცხოვრების დასაწყისს. ზნეობრივ-ეთიკური პლანით ზევსი არის მოსარჩლე და ქომაგი საყოველთაო სამართლიანობისა (დიკე), რომლის ხელყოფა და გათელვა არა მხოლოდ ანტისაზოგადოებრივია, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, ანტიღვთაებრივი აქტია, რომელსაც მოჰყვება ღვთის სასჯელი. ამგვარი თვალსაზრისია გატარებული ჰომეროსის უკვდავ ქმნილებებში „ილიადასა“ და „ოდისეაში“.

ჰომეროსი ერთმანეთისაგან განასხვავებს სამართლიანობის (დიკე) ცნებასა და სამართალს, ჩვეულებას (ტემის-ს), რასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ჰომეროსისდროინდელი ბერძნული საზოგადოებრივი წყობის დასახასიათებლად, წყობისა, რომელსაც „ჰომეროსულ საზოგადოებას“ უწოდებენ. ეს საზოგადოება ხასიათდება მმართველობის თავისებური ორგანიზაციით: უხუცესთა საბჭო – ბულე, სახალხო კრება – აგორა, მხედართმთავარი – ბასილევსი. იმის გამო, რომ ამ დროს არ არსებობდა სახელმწიფო, როგორც კლასობრივი ბატონობის განსაკუთრებული ორგანიზაცია, „ჰომეროსისეულმა საზოგადოებამ“, ბუნებრივია, არ იცის არც სამართალი სახელმწიფოებრივი კანონმდებლობის მნიშვნელობით, მაგრამ მან იცის სამართალი ჩვეულებისა და სიმართლის (ტემის) აზრით, იცის სოციალური და იურიდიული სამართლიანობის (დიკე) პრინციპი. მართალია, სამართალი და სამართლიანობა მჭიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული ძველი ბერძნების წარმოდგენლებში, მაგრამ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ტერმინოლოგიურადაც კი. სამართლიანობა – სამართლის, როგორც არსებული ჩვეულების – ადათის, ჩვეულებითი სამართლის (ტემისის) უპირობო საფუძველი და პრინციპია. ჩვეულებრივი სამართალი (ტემის) კი არის მარადიული სამართლიანობის (დიკე) კონკრეტიზაცია. ტემისი არის დიკეს გამოვლენა ადამიანთა შორის ურთიერთობებში, იგი თვით ღმერთთა ურთიერთობების მარეგულირებელიც კი არის. ჰომეროსის შემოქმედება, როგორც აღვნიშნეთ, განეკუთვნება მე-8 ს. ჩვ.წ.-მდე, ხოლო აღწერილი ამბები – XII-ს ჩვ.წ.მდე. იმ კოსმოგონიური და თეოლოგიური მითების წარმოშობის დრო კი, რომლებსაც იგი თავის ქმნილებებში იყენებს უკვე შესამჩნევად რაციონალისტური და სკეპტიკური პოზიციებიდან, განეკუთვნება უფრო ად-

რინდელ ეპოქას პრიმიტიული შეხედულებებისას, ეპოქას, როდესაც მითი მსმენელთათვის იყო უკამათო ქეშმარიტება და სიმართლე რეალურად არსებულ ხდომილებათა შესახებ.

მსოფლიო ისტორიის პერიოდიზაციის პირველი ცდები (ჰესიოდე): პირველყოფილი კოსმოგონიური და თეოგონიური მითების განმარტებაში შემდგომი რაციონალიზაცია წარმოდგენილია უკვე ჰესიოდესთან, მის (VII-ს. ჩვ.წ.-მდე) პოემაში „თეოგონია“ (ანუ „ღმერთების წარმოშობა“). თეოგონიური რიგის (ქაოსი-ურანოსი-კრონოსი-ზევსი და ოლიმპიური ღმერთები, ნახევრად ღმერთები და გმირები) მოძრაობა ჰესიოდეს „თეოგონიაში“ განმარტებულია, როგორც ღვთაებრივ და ადამიანურ საქმეებში სხვადასხვა ეთიკური ძალის მონაცვლეობა და ზნეობრივ-სამართლებრივი წესებისა და წესრიგის პრინციპების ჩამოყალიბება. ამ კუთხით აღსანიშნავია ზევსისა და ოლიმპიური ღმერთების მმართველობისათვის დამახასიათებელი ძირითადი საწყისების ჰესიოდესეული გაშუქება. ჰესიოდეს თეოგონიის თანახმად, ზევსისა და თემიდას ქორწინებიდან იზადება მათი ორი ქალიშვილი – ღმერთქალი დიკე (სამართლიანობა) და ევნომია (კანონიერება). ამგვარად, ზევსის მმართველობა აღინიშნება სამართლიანობისა და კანონიერების, საზოგადოებრივი წესრიგის საწყისთა დადგენით. როგორც ჰომეროსთან, ისე ჰესიოდესთან სამართლიანობა (დიკე) უპირისპირდება ძალასა და ძალადობას. როგორც უზენაესი ღმერთის – ზევსის (რომელიც განასახიერებს სრულყოფილებასა და სიკეთეს) და თემიდას (რომელიც განასახიერებს მარადიულ, ჩვეულებრივ, ბუნებრივ, ღვთაებრივ წესრიგს) ქალიშვილი, დიკე იცავს, მფარველობს ღვთაებრივ სამართლიანობას და სჯის მისგან განდგომილად. ევნომია კი, როგორც დიკეს და, აღნიშნავს საზოგადოებრივ წეს-წყობილებაში კანონიერე-

ბის საწყისთა ღვთაებრიობის, საზოგადოებრივი (სახელმწიფოებრივი) წესრიგისა და კანონიერების ღრმა შინაგან კავშირს.

ჰესიოდე ადამიანთა ცხოვრებაში ხუთ ეპოქას, „საუკუნეს“ გამოყოფს, რომლებიც მონაცვლეობენ: ოქროს, ვერცხლის, სპილენძის, ნახევრად ღმერთებისა და გმირების და, საბოლოოდ, მისი თანამედროვე რკინის საუკუნეები. ოქროს საუკუნის ადამიანები (ესაა კრონოსის მმართველობის ხანა) ბედნიერად ცხოვრობდნენ, არც შრომა იცოდნენ, არც საზრუნავი ჰქონდათ. ვერცხლის საუკუნის ღვთის არმოშიშმა და მორწმუნე ადამიანებმა ერთმანეთთან ბრძოლაში თავად გაინადგურეს თავი. ნახევრად ღმერთებისა და გმირების კეთილშობილი გვარი, მეოთხე საუკუნეში (ესაა ტროას ომისა და ჰერაკლეს პერიოდი) ბოროტ და სისხლიან ომებში დაიღუპა.

მოსაწყენ ფერებში ხატავს ჰესიოდე ადამიანთა ცხოვრებას უკანასკნელ, რკინის საუკუნეში. მიუთითებს ამ თაობის ადამიანთა მძიმე შრომაზე, ადამიანურ ურთიერთობებში ბოროტებისა და ძალადობის ბატონობაზე, ზნეობის დაცემაზე, სიმართლის არარსებობას, სიმართლის შეცვლაზე ძალადობით.

საზოგადოების შესახებ ბჭობა ყველაზე მეტად რაციონალიზებულ და თეორიულ ხასიათს იძენს ძვ.წ-ის VI საუკუნიდან. არისტოტელეს თქმით, **თალესმა** პირველმა ჩადო თავისი პოლიტიკური მოძღვრების საფუძველში ის წესი, რომ ყველა მოქალაქეს თანაბარი ქონება და საკუთრება უნდა ჰქონდეს. მისი აზრით, ამგვარი თანასწორობის მიღწევა უფრო ადვილია სახელმწიფოს წარმოშობის პროცესში, ვინემ მაშინ, როდესაც სახელმწიფო უკვე ჩამოყალიბებულია. ყოველ შემთხვევაში, თალესის აზრით, მოქალაქენი ადვილად გაუთანაბრდებოდნენ

ერთმანეთს, თუ მდიდრები უანგაროდ დაურიგებდნენ თავი-
ანთ ქონებას ღარიბებს, ყოველგვარი გამოსასყიდის გარეშე,
ღარიბები კი სამაგიეროდ არაფერს არ გადაიხდიდნენ. მართა-
ლია, ეს გეგმა ძალიან მარტივია, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში
წარმატების მომტანი არაა, იგი ძალიან რადიკალურია და, შე-
საბამისად, უტოპიური და განუხორციელებელი.

სახელმწიფოებრივი წყობის სხვაგვარ გეგმას გვთავაზობს
ჰიპოდამ მილეთელი; მისი აზრით, სანიმუშოა 10 ათასი მოქა-
ლაქისაგან შემდგარი სახელმწიფო, რომელიც სამ ფენადაა და-
ნაწევრებული. ერთ ნაწილს შეადგენენ ხელოსნები, მეორეს –
მინათმოქმედნი, ხოლო მესამეს – მეომრები, ადამიანები, რომ-
ლებიც შეიარაღებულნი არიან. ამ დაყოფის შესაბამისად, იგი
მინასაც სამ ნაწილად ყოფს: 1. წმინდა მინაზე მოყვანილი
პროდუქტები უნდა შესწირონ ღმერთებსა და საზოგადო საქ-
მეებს. 2. საერო-საზოგადოა ის მინა, რომელზეც მეომრები
ცხოვრობენ (მაგრამ თუ ვინ უნდა დაამუშაოს ეს მინები ამის
შესახებ ჰიპოდამი არაფერს არ ამბობს), 3. კერძო მინებს კი
მინათმოქმედნი – გლეხები ფლობენ. სამივე ფენის წარმომად-
გენლები მონაწილეობენ პოლიტიკურ საქმეებში, მაგრამ სარ-
გებლობენ სხვადასხვა უფლებებით. მინათმოქმედთ და ხე-
ლოსნებს არ შეუძლიათ საპატიო და ღირსეული თანამდებო-
ბის დაკავება ქალაქის მმართველის ანუ სტრატეგოსის თანამ-
დებობა შეუძლიათ დაიკავონ მხოლოდ მეომრებმა.

საბერძნეთის ისტორიაში გაცილებით დიდი მნიშვნელობა
და გავლენა ჰქონდა **პითაგორას** მოძღვრებას სახელმწიფოს
შესახებ. სამწუხაროდ, ეს გეგმა სრულიად არ არის ცნობილი.
ნათელია და ცნობილია მხოლოდ ის, რომ მას მხედველობაში
ჰქონდა სამი ძირითადი მიზანი: რელიგიური (თეორიული),
ეთიკური და სოციალური. როგორც ჩანს, მის სახელმწიფოს

დიდი მსგავსება აქვს პლატონის სახელმწიფოსთან. ერთთანაც და მეორესთანაც სახელმწიფოს მართვა ევალებათ მეცნიერებსა და ბრძენთ, რომლებიც ხალხისაგან არ არიან გამიჯნულნი. ორივესთან მმართველი, უმაღლესი საზოგადოებრივი ფენა (თუ კლასი?) იმყოფება კომუნისტურ სანყისებზე. პითაგორას დამსახურებაა ის, რომ იგი, პლატონისაგან განსხვავებით, არ შემოიფარგლება მხოლოდ ერთი ქალაქით. მისი მიზანია, მოიცვას ჯერ რამდენიმე ქალაქი-პოლისი, ხოლო შემდეგ – მთელი ქვეყანა. შეიძლება აღმოსავლეთის ქვეყნებში მოგზაურობისას პითაგორამ დაინახა ბერძნული სეპარატიზმის დამლუპველობა მისი სამშობლოს ერთიანობისა და ძლიერებისათვის, რაზეც პლატონი ვერ ამალდა. რამდენადაც პითაგორა პლატონამდე 150 წლის წინ მოღვაწეობდა და ცხოვრობდა, სავარაუდოა, რომ პლატონმა შეინოვა მისი მოძღვრების არსებითი მომენტები და, ამდენად, პითაგორას დიდ გავლენას განიცდის. პლატონი იტალიაში მოგზაურობისას დაუახლოვდა პითაგორელთა მოძღვრების ერთ-ერთ მიმდევარს არხიტს, ხოლო ფილოლაოსს მათს თხზულებებში გაეცნო. ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ პლატონი კარგად იცნობდა პითაგორელთა მოძღვრებას და პატივსაც მიაგებდა მას. ეს კი იმის დასკვნის უფლებას გვაძლევს, რომ პითაგორელთა სოციალურ დაწესებულებათა და პლატონისეულ სახელმწიფოს შორის არსებული მსგავსება შემთხვევითი არ ყოფილა.

ყოველივე ამის შემდეგ გადავიდეთ უშუალოდ **პლატონის, არისტოტელესა და პოლიბიოსის** პროტოსოციოლოგიური შეხედულებების გადმოცემაზე. ჯერ ზოგადად განვიხილოთ მათი ფილოსოფიური დოქტრინები, შემდეგ კი დაწვრილებით გავანალიზოთ მათი თვალსაზრისები სოციალურის შესახებ.

ბ) სოციალური აზრი ანტიკურ ხანაში – პლატონი, არისტოტელე, პოლიბიოსი

პლატონის დიალოგის „სახელმწიფო“ პრობლემატიკა და შინაარსი: დიალოგის ამ მონაკვეთში ორი პრობლემა დგას – რაშია ადამიანის ყოფიერების საზრისი და არის თუ არა განსხვავება სხვადასხვა თაობის ადამიანთა ღირებულებით ორიენტაციებში.

დიალოგის ერთ-ერთი პირველი პრობლემა სამართლიანობის გარკვევაა, მაგრამ ის არაა სანყისი კითხვა. სანყისია ადამიანის ყოფიერების საზრისის საკითხი – რა აზრი აქვს ჩვენს ყოფიერებას, რისთვის ვართ ამ სამყაროში, გაგვაჩნია თუ არა რაიმე დანიშნულება და რაშია მისი არსება? ამ კითხვაზე გარკვეული პასუხებიცაა, რომელთაგან ნაწილს პლატონი არ ეთანხმება. ასე, მაგალითად, ერთ-ერთი პირველი პასუხი ამბობს, რომ ყოფიერების საზრისი ქონებაში, სიმდიდრეში უნდა ვეძიოთ. ასეთი თვალსაზრისი ისტორიულად არსებობდა. ქონებას გარკვეული მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ ეს არაა ადამიანის ყოფიერების განმსაზღვრელი. კიდევ მეტი, ქონების მოყვარულებთან ურთიერთობაც კი ძნელია, რადგან მათ ქონების მოპოვების მეტი არაფერი ამოძრავებთ.

დიალოგში წამოტივტივდა კიდევ ერთი მხარე – სიამოვნება. იქნება, მასში იყოს ადამიანის ყოფიერების საზრისი? მაგრამ პლატონი (კეფალის ენით) ამასაც არ ეთანხმება. მისი აზრით, სიამოვნების საგანი ცვალებადია, სხვადასხვა ასაკში სხვადასხვა რამ იწვევს ჩვენს სიამოვნებას. ახალგაზრდული გატაცებები, დროის ტარება, სიყვარული, ასაკში შესვლისას თავის მნიშვნელობას კარგავს.

ერთადერთი ღირებულება, რომელიც ყველა ასაკში მნიშვნელობს, სიბრძნეა. ის იმონმებს სოფოკლეს სიტყვებს: „მოხუ-

ცებულობა არ ახასიათებს ბრძენთ, იმათ, ვისაც აქვთ ჭკუა ახალგაზრდობის ღვთიური დღით ნასაზრდოები“. განცხრომა და სიამოვნება კი ცვალებადია როგორც ორიენტირების საგნის, ისე სუბიექტის მდგომარეობითაც.

კიდევ არის ერთი გზა ადამიანის ყოფიერების საზრისის განსახორციელებლად – სახელისა და დიდების მოპოვება. ამას ადამიანები ზოგჯერ ქონებითაც აღწევენ და ამით მოხუცებულობასაც იმსუბუქებენ. მათთვის დასასრულთან მიმყვანი გზა უფრო იოლი ხდება. სახელი და დიდება ადამიანს იმედს უსახავს, რომ მის ცხოვრებას ამაოდ არ ჩაუვლია, მაგრამ არც ამას შეუძლია იქონიოს გადამწყვეტი მნიშვნელობა ადამიანის ყოფიერებაში.

გარდა იმისა, რაც ჩამოვთვალეთ – **სიმდიდრე, სიამოვნება, სიბრძნე, სახელი და დიდება** – არის კიდევ რაღაც, რაც შეიძლება ადამიანმა ისურვოს თავისი ყოფიერების გასაზრინებისათვის. ეს იქნება ყველაზე დიდი სიკეთე, რომელსაც შეუძლია, ადამიანს დააძლევინოს სიკვდილის შიში და იყოს ბედნიერი სამყაროში. თუ ჰედონიზმი გამორიცხულია, როგორც ბედნიერებისა და საზრისიანობის გზა, სხვა გზა უნდა მოინახოს. ეს ადამიანზე დაკვირვებით უნდა მოხდეს. სიკვდილის წინ, მოხუცებულობაში, ადამიანს უჩნდება ჯოჯოხეთის შიში. ის სულ უფრო უფიქრდება იმას, ხომ არ ჩაიდინა რაიმე უსამართლობა ცხოვრებაში, იქნებ, ვალი არ გადაიხადა ან წაართვა ვინმეს რაიმე. თუ ასეთი შიში არ ანუხებს ადამიანს, მას იმედიც არ ეკარგება მოხუცებულობაში. ამიტომ მისთვის მთავარია, დაადგინოს, იყო თუ არა სამართლიანი, ახასიათებდა თუ არა სიქველე მას ცხოვრებაში. მაგრამ ეს საკითხი რომ გადაწყდეს, უნდა მოინახოს განზომილება, რომელშიც გამოჩნდება, რა შეიძლება იყოს სამართლიანობა და სიქველე.

ცხოვრების ნესი, რომელმაც უნდა განსაზღვროს ადამიანის ადამიანური მოვალეობა, მოითხოვს სიმდიდრესაც, სიბრძნესაც, სიამოვნებასაც, მაგრამ გონიერი მოქმედება ყოველთვის უნდა იყოს დაფუძნებული სამართლიანობაზე და საკითხი ისმის – როგორ განვსაზღვროთ სამართლიანობა? შეიძლება თუ არა, რომ სამართლიანობა გავიგოთ, როგორც პატიოსნება?

სოკრატე ამ კითხვას სვამს იმიტომ, რომ მისთვის **პატიოსნება ყოველთვის არაა სამართლიანობის** გარანტია. მაგალითად, თუ ვინმეს ვალს ვუბრუნებთ – პატიოსნებაა, მაგრამ იგი ყოველთვის სამართლიანობის მაჩვენებელი ვერ იქნება. თუ ვინმემ იარაღი გვათხოვა და დავუბრუნეთ, როცა გონებაზე შეირყა, ეს შეიძლება ცუდი შედეგით დამთავრდეს. ამიტომ ჩვენი ქცევაც ვერ იქნება სამართლიანი. პირიქით, სამართლიანობა ის იქნება, რომ არ დავუბრუნოთ ეს ვალი ამ ვითარებაში. სხვა სიტუაციაში, განა, გიჟს შეიძლება ვუთხრათ სიმართლე? ამიტომ არც სიმართლე და არც ვალის გადახდა არაა სამართლიანობის მაჩვენებელი. მაშ, რა უნდა იყოს სამართლიანობა? შეიძლება ვთქვათ, რომ სამართლიანობა არის – ყოველ ადამიანს მივაგოთ ის, რისი ღირსიცაა. მაგრამ ადამიანები განსხვავებულნი არიან, ზოგი მოყვარეა, ზოგი – მტერი. ამიტომ სამართლიანობა იქნება, მტერს ვუპასუხოთ ბოროტებით, მოყვარეს – სიკეთით. მაგრამ სიძნელე ისაა, რომ არ გვაქვს მტრისა და მოყვასის განსხვავების კრიტერიუმი. ის, ვინც მტერი გვგონია, შეიძლება არცაა მტერი და ვინც მოყვარე გვგონია, არაა მოყვარე. თუ ზემოთ აღნიშნული პრინციპით ვიმოქმედებთ, აღმოჩნდება, რომ მივაგებთ იმას, რაც არ დაუმსახურებია. მაშასადამე, ეს განსაზღვრებაც არ გამოდგება.

სულის ღირსება მისი სამართლიანობაა, ნაკლი – უსამართლობა. სამართლიანი სული და ადამიანი იცხოვრებს კარგად, უსამართლო – ცუდად. სული, რომელიც ღირსეულად, ე. ი. დანიშნულებისამებრ ცხოვრობს, ბედნიერია და, პირიქით, უღირსად ვინც ცხოვრობს, მისი ცხოვრება უსაზრისოა. მაშასადამე, სამართლიანობა ადამიანის ყოფიერების საზრისის განხორციელებაა, ის მთავარი სათნოებაა.

ცალკეული ადამიანის ქცევა უნდა გაიზომოს რაღაც ზოგადზე, ყოველ შემთხვევაში, იმაზე, რაც თავადაა სიქველე და სამართლიანობა. ამიტომ ადამიანის, ინდივიდის ქცევა ვერ იქნება სამართლიანობის საზომი იმიტომ, რომ ინდივიდის ქცევა სხვებთან მიმართებით შეიძლება იყოს სამართლიანობისა და სიქველის მაჩვენებელი. ამიტომ, ეს იდეა რომ გამოჩნდეს, ის საჭიროებს ადამიანთა გარკვეულ ჯგუფს. ადამიანი სოციალური არსებაა, რასაც ის სხვა ადამიანებთან კავშირში ავლენს. ამ ასპარეზზე უნდა გამოჩნდეს, ემსახურა თუ არა ის სამართლიანობის იდეას. სოციუმის ორგანიზაციის ერთ-ერთი ძირეული ფორმა სახელმწიფოა. ამიტომ სახელმწიფოს, როგორც სოციალური ინსტიტუტის, გზით გამოჩნდება სიქველე და სამართლიანობა. სახელმწიფოს მეშვეობით დავინახავთ, რა არის სამართლიანობა.

მკვლევრები ხაზს უსვამენ იმას, რომ პლატონის „სახელმწიფოში“ სამართლიანობის იდეა არის ქარგა, რომელსაც მიუყვება მისი უტოპია, მოძღვრება მომავალი საზოგადოების შესახებ, მაგრამ რა არის სამართლიანობა და უსამართლობა თავისთავად? ამ ამოცანის შესრულება შესაძლებელია იმ შემთხვევაში, თუ მოინახება სამართლიანობისა და უსამართლობის გამოვლენის სფეროები. პირველ რიგში, ასეთი სფერო ადამიანის სულია, შემდეგ – სახელმწიფო, მაგრამ ადამიან-

ში ამის დანახვა გაცილებით უფრო რთულია, ვიდრე სახელმწიფოში. თუ ვინმეს დავაკისრებთ შესუსტებული მხედველობით წაიკითხოს ასოები, წვრილ ასოებს უფრო ვერ წაიკითხავს, ვიდრე მსხვილს, ამიტომ უკეთესი იქნებოდა, ჯერ მსხვილი ასოები წაეკითხა და შემდეგ – უფრო წვრილი. სამართლიანობა სახელმწიფოში უფრო ნათლად ჩანს, ვიდრე ადამიანში, ამიტომ პლატონი გვთავაზობს სახელმწიფოს ანალიზით დაწყებას.

სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზები: პლატონი აანალიზებს იდეალურ სახელმწიფოს და სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზებს ადგენს. მისი აზრით, ადამიანთა ურთიერთობის საჭიროებამ შექმნა სახელმწიფოს ფორმის ორგანიზაციის აუცილებლობა. ეს აუცილებლობა კი გამოწვეული იყო ადამიანთა მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საჭიროებებით. ერთ ადამიანს შეუძლია ერთი საქმის კეთება, მან უნდა იმოქმედოს საკუთარი უნარის მიხედვით, ადამიანთა მოთხოვნილებები კი მრავალფეროვანია. სახელმწიფო თავის ქვეშევრდომებისათვის ამ მრავალფეროვან მოთხოვნილებებს მხოლოდ შრომის განაწილების გზით უზრუნველყოფს. ეს არა მარტო სახელმწიფოს შიგნით, არამედ სახელმწიფოებს შორისაც ხდება. სახელმწიფოს შიგნით შრომა მიწათმოქმედებს, ხელოსნებს, ვაჭრებს, მეომრებს და ა.შ. შორის ნაწილდება. ამ გზით უზრუნველყოფილი იქნება ყველას დასაქმება უნარის მიხედვით და სხვადასხვა პროდუქტების გაცვლა, მაგრამ, პლატონის აზრით, არის სახელმწიფოები, რომელთა ქვეშევრდომებს უფრო მეტი მოთხოვნილება აქვთ, ვიდრე აწარმოებენ, ამიტომ ჩნდება სახელმწიფოთა დაპყრობის და დამპყრობთაგან თავდაცვის საჭიროება, იწყება ომები, რომლებიც უბედურებაა როგორც პირადი, ისე საზოგადოებრივი მასშტაბით. ამას მოსდევს ადა-

მიანთა სპეციალური რაზმების აუცილებლობა მეომრების სახით. ყველას არ შეუძლია ამ მოვალეობის შესრულება. ამასაც, ისე, როგორც ყოველივე სხვას, მომზადება სჭირდება. ყოველ შემთხვევაში, ადამიანთა ერთი ფენა, რომელიც საჭიროა იდეალური სახელმწიფოსათვის, არიან მეომრები. ისინი მხოლოდ ამ საქმით უნდა იყვნენ დასაქმებულნი, უნდა ჰქონდეთ პროფესიული წვრთნა ისე, რომ ქუდზე კაცის პრინციპი არ გამოდგება. ამიტომ პლატონი გვთავაზობს ამ ფენისათვის აუცილებელ აღზრდა-განათლების სისტემას. იმ ჩვევათა შორის, რომელიც აუცილებელია მეომრებისათვის, პლატონი ახასიათებს ახლობლებისადმი მოკრძალებას და მტრებისადმი შეუბრალებლობას, ამავე დროს, მათ უნდა შეეძლოთ მტრისა და მოყვასის გარჩევა, ამას კი შემეცნება და სიბრძნე სჭირდება.

საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა: არის კიდევ ერთი საინტერესო – სახელმწიფოს თუ საზოგადოების სოციალური სტრუქტურის საკითხი. ზემოთ დახასიათებული იყო ამ სტრუქტურის ერთი ელემენტი – მეომრები. აქვე პლატონი სხვა ელემენტებზე და მათ შორის მიმართებაზეც მსჯელობს.

პლატონის მტკიცებით, იდეალურ სახელმწიფოში ყველანი ძმები არიან, მაგრამ განსხვავება მათშიც არსებობს. ძირითადი სამი ფენაა: მმართველები, მეომრები და ხელოსნები თუ მიწათმოქმედნი. საზოგადოების ეს სამი ფენა თუ წოდება ისევე განსხვავდება ერთმანეთისგან, როგორც სამი სახის ლითონი – **ოქრო, ვერცხლი და რკინა**. პლატონის თქმით, ღმერთმა როცა შექმნა მართვის უნარის მქონენი, მათ შეურია ოქრო, მეომრების შექმნისას – ვერცხლი, მიწათმოქმედთა და ხელოსანთა შექმნისას კი რკინა და სპილენძი გამოიყენა.

ყოველი ფენა თავის მსგავსს ბადებს, მაგრამ ისეც ხდება, რომ მიწათმოქმედებსა და ხელოსნებში იბადება მცველი ან

მმართველი, ან შეიძლება პირიქითაც იყოს. ყველა შემთხვევაში, უნარის შესაბამისად უნდა მიეცეთ შესაძლებლობა, მოხვდნენ შესაბამის ფენაში. თუ ფენები ავურიეთ ერთმანეთში და ხელოსნები დაიკავებენ მმართველებისა და მეომრების ადგილს, საზოგადოება დაიშლება. ახალ საზოგადოებაში წარმოშობასთან ერთად უნდა გათვალისწინებული იყოს ბუნებრივი უნარები. ეს უკანასკნელი მოთხოვნა პლატონის იდეალური სახელმწიფოს დემოკრატიული ელემენტია. ელიტური სტრუქტურის თანამედროვე თეორიები ელიტის წარმოქმნის საფუძვლად უნარისა და განათლების დადგენას მოითხოვენ. ამის საწყისი კი პლატონის მოძღვრებაშია მოცემული.

იდეალური სახელმწიფოს მოდელი: პლატონის იდეალურ სახელმწიფოს ახასიათებს ოთხი სათნოება: **სიბრძნე, სიმამაცე, გონივრულობა და სამართლიანობა.**

რას ნიშნავს სახელმწიფოს სიბრძნე? ეს ცოდნაა, მაგრამ არა ყოველგვარი. შეიძლება საუკეთესო დურგალი იყო, ე. ი. იცოდდე დურგლობა, მაგრამ ეს არ იქნება სახელმწიფოს სიბრძნე, სახელმწიფო დურგლების ხომ არაა, არც მონათმოქმედთა და არც ხელოსანთა ცოდნა არ გამოდგება. სახელმწიფოს სიბრძნეს უზრუნველყოფს მცირერიცხოვან მმართველთა ის ცოდნა, რითიც მომარაგდება სახელმწიფო – ჯანსაღი აზრებით როგორც შინაგან, ისე საგარეო ურთიერთობაში მართვისას. ამის უნარი საზოგადოებაში მხოლოდ მცირედთა გააჩნიათ, ამიტომ, პლატონის აზრით, მმართველობის დიდი აპარატი არცაა საჭირო. მართვის ცოდნაა სწორედ სიბრძნე. როგორც ჩანს, პლატონს გაცნობიერებული ჰქონდა ბიუროკრატიის ბატონობის საშიშროება, რაც თანამედროვე სახელმწიფოში განხორციელდა.

სახელმწიფოს ერთ-ერთი ნიშანია სიმამაცე. ეს ნიშნავს, რომ სიმამაცე უნდა ახასიათებდეს მათ, ვისაც ეკისრება სახელმწიფოს დაცვა. მათ უნდა ჰქონდეთ გაცნობიერებული, რა საშიშროებანი ემუქრება სახელმწიფოს და მოქმედებდნენ ამ ცნობიერების მიხედვით. ამ ცნობიერების უზრუნველყოფა აღზრდას ევალება მუსიკალური ხელოვნებისა და ფიზიკური კულტურის გზით. მაშასადამე, კანონმდებელმა რომ შთაუწერა მცველს ამის საფუძველზე მიღებული „მუდმივი შენარჩუნება და შენახვა სწორი აზრისა იმაზე, რაა საშიში და რა არ არის საშიში, მე მიმაჩნია სიმამაცედ“, – ასკვნის პლატონი.

რაც შეეხება გონივრულობას, ეს არის სახელმწიფოს უნარი, თავი შეიკავოს სიამოვნებათა და აღტყინებათაგან, დასძლიოს ცუდი მხარეები და გამოავლინოს თავისი თავი კარგი მხრით. გონივრულობა ჰარმონიას ჰგავს და ეს ერთნაირად უნდა ახასიათებდეთ სახელმწიფოს მმართველებსაც და ქვეშევრდომებსაც. როცა სახელმწიფოს სიმები საკრავის სიმებივით თანაბრად ჟღერენ და ჰარმონიას ქმნიან, მაშინ გვაქვს საქმე სახელმწიფოს გონივრულობასთან.

სახელმწიფოს მეოთხე ნიშანია სამართლიანობა. მსჯელობა სულ იმაზე მიმდინარეობს, რა არის სამართლიანობა და კვლავ საკითხად დგება. პლატონის თქმით, ისე გვემართება, რაღაც ხელში გვეჭიროს და მაინც სხვაგან ვეძებდეთ, რადგან რაც აქამდე ვილაპარაკეთ, იმაში უკვე განსაზღვრული იყო სამართლიანობა. სამართლიანობაა, რომ ყველამ თავის საქმე იცოდეს და მას ასრულებდეს, როცა კლასები თუ ფენები არ ურევენ თავიანთ ფუნქციებს. ამ გზით განხორციელდება სამართლიანი სახელმწიფოც. შესაბამისად, უსამართლობა იქნება, როცა ხელოსანი ეცდება მეომრის ადგილი დაიკავოს, მეომარი – მმართველისას და ა. შ. „ეს არის უსამართლობა... ამის

საპირისპიროდ სამართლიანობაა და სახელმწიფოსაც სამართლიანს გახდის ყველა წოდების საკუთარი საქმისადმი ერთგულება... როცა ყოველი მათგანი შეასრულებს იმას, რაც მას ახასიათებს“. ამით გაცემულია პასუხი კითხვაზე, რომელიც თავიდანვე დაისვა და რომლის გასარკვევად გახდა ფორმალურად საჭირო იდეალური სახელმწიფოს მოდელის ანალიზი, რადგან რა არის სამართლიანობა, ამ კითხვაზე პასუხი უნდა ეძებნა სახელმწიფოს განზომილებაში, მაგრამ არის მეორე განზომილებაც, რომელიც პირველზე მეტი მნიშვნელობისაა და, ამავე დროს, უფრო რთულიც. ესაა სამართლიანობის გარკვევა ცალკეული ადამიანის დონეზე. პლატონის მოძღვრების მიზანი თავიდანვე ადამიანია და არა ორგანიზაცია და თუ სახელმწიფოს მიანიჭა უპირატესობა ადამიანის ყოფიერების საზრისად მიჩნეულ სამართლიანობის გარკვევაში, იმიტომ კი არა, რომ სახელმწიფო უფრო მნიშვნელოვანი იყო, არამედ იმიტომ, რომ სამართლიანობა უფრო ადვილად სანჯდომი იყო სახელმწიფოს შუქზე.

გენდერული სტერეოტიპების შესახებ: პლატონი მეომართა ფენის ყოფის პრობლემებს აგრძელებს და უჩვენებს, რომ იდეალურ სახელმწიფოში მეომრებს არა მარტო საკუთრება არ უნდა ჰქონდეთ, არამედ საკუთარი ცოლ-შვილიც არ უნდა ჰყავდეთ. პლატონი ამ მტკიცებას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. იდეალურ სახელმწიფოში მამაკაცის როლის გარკვევა არ ამონურავს საქმეს, საჭიროა, განისაზღვროს, რა როლი უნდა ჰქონდეს ქალს, როგორი წესით იქნება ბავშვების შობა და შემდეგ მათი მოვლა, ვინ უნდა იკისროს მათი აღზრდა-სწავლება. ამ კითხვებს განსაკუთრებული ადგილი უკავია „სახელმწიფოს“ მეხუთე წიგნში. პლატონი, პირველ რიგში, ათავისუფლებს ქალებს სახლის მწყემსის ფუნქციისა-

გან, როცა ცდილობენ საზოგადოებრივ საქმიანობაში არ მიადებინონ მონაწილეობა. პლატონის აზრით, არა მარტო ხვად ძალს, არამედ ლეკვებიან ძუსაც შეუძლია მცველის როლის შესრულება, ამიტომ მეომარი შეიძლება იყოს არა მარტო მამაკაცი, არამედ – ქალიც. ქალს არა აქვს ფიზიკურად მამაკაცის ძალა, მაგრამ მას შეუძლია მეომრად ყოფნა. ეს მოვალეობა ქალმა პირნათლად რომ შეასრულოს, მამაკაცის მსგავსად მასაც სჭირდება აღზრდა და განათლება. ის გზა, რომელიც დასახული იყო მამაკაცისთვის, გამოსადეგია ქალისთვისაც. ქალებმაც უნდა გაიარონ მუსიკალური და გიმნასტიკური ხელოვნება სამხედრო საქმესთან ერთად. პლატონი საკითხს აყენებს: დავსვათ თუ არა ქალი მამაკაცის თანასწორუფლებიანად? შეუძლია თუ არა მას იტვირთოს ყოველივე, რასაც მამაკაცი აკეთებს? მისი აზრით, ეს შესაძლებელია, ისე, როგორც რუსთაველისათვის „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია“. პლატონისთვის საზოგადოებრივ საქმეებში სქესთა სხვაობას არა აქვს მნიშვნელობა. აქ პლატონი სოკრატეს მიმართ ოპონენტებს წამოაყენებინებს, ერთი შეხედვით, დაურღვეველ არგუმენტს, თუ ყველამ თავისი საქმე უნდა აკეთოს, თავისი ბუნებისა და უნარის მიხედვით, მამაკაცები და ქალები ხომ განსხვავებული ბუნების არიან და როგორ შეიძლება მათ ერთიდაიგივე საქმე დავაკისროთ ან არ ვაკეთებინოთ მათი ბუნების შესაბამისი საქმე. პლატონის აზრით, ისე, როგორც ყველა მამაკაცი არ გამოდგება მეომრად, არც ყველა ქალი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მათ შორის არ იქნება ამ საქმისათვის გამოსადეგი და არა მარტო ამ საქმისათვის. ყველა საქმისათვის, რომელსაც მამაკაცი აკეთებს, გამოდგება ქალიც.

რაც შეეხება ცოლების და შვილების საერთოობას, პლატონი ამის მტკიცებაში ურყევია. მისი აზრით, მეომარ „მამა-

კაცთა ყველა ქალი საერთო უნდა იყოს და ცალკე არც ერთმა მათგანმა არ უნდა იცხოვროს ერთთან. ბავშვები საერთო უნდა იყოს, მამამ არ უნდა იცოდეს, რომელია მისი შვილი, ხოლო შვილმა – ვინაა მისი მამა“. პლატონი ითვალისწინებდა, რომ ამას ყველა არ დაეთანხმებოდა და, მართლაც, არისტოტელემ სასტიკად გააკრიტიკა პლატონი ამ საკითხში. არისტოტელემ „პოლიტიკაში“ (ნიგნი II) აღნიშნა, რომ სახელმწიფოს ერთ ოჯახად გაერთიანება გამოიწვევს მის მოსპობას. საერთო შვილები საერთოდ უგულვებელყოფენ საერთო მამებს. გარდა ამისა, თუ არ ეცოდინებათ მამებს და შვილებს ერთმანეთი, მათ შორის შეიძლება სასიყვარულო საქმეებიც გაიზარდოს, თუმცა პლატონი არ უშვებდა სქესობრივ კავშირს შვილებსა და მშობლებს და უფროს ნათესავებს შორის დედის მხრიდან, მაგრამ როგორ მოახერხებდა ამას, ეს გაურკვეველია, ქორწინების მნიშვნელობა პლატონთან განისაზღვრება საუკეთესო მოდგმისათვის ზრუნვით. პლატონი მოითხოვს, რომ დაქორწინება და ბავშვების გაჩენა არ უნდა მოხდეს არც ზედმეტად ახალგაზრდულ და არც ბებრულ ასაკში, რომ მომწიფებულმა ქალმა და მამაკაცმა უნდა შექმნას ოჯახი – ქალმა 18-20 წლისამ, მამაკაცმა 25-35 წლისამ. ქალმა ბავშვები უნდა გააჩინოს 40 წლამდე, მამაკაცმა – 55 წლამდე. ამავე დროს, მშობლები უნდა იყვნენ ყოველმხრივ შემკულნი. ისე, როგორც ცხოველებში ვარჩევთ საუკეთესოს გამრავლებისათვის, ასევე ადამიანებში მხოლოდ საუკეთესონი უნდა შეუღლდნენ და მათი შვილები უნდა გაზარდოს სახელმწიფომ. სუსტნი და ცუდნი ერთმანეთთან შეუღლდებიან, მაგრამ მათ შვილებს არ გაზრდის სახელმწიფო, თუმცა ამის შესახებ მათ არაფერი არ უნდა იცოდნენ. მმართველებს აქვთ სიცრუის უფლება.

ქორწინების გარდა, საუკეთესოთათვის პლატონი უშვებს რელიგიურ დღესასწაულებზე შეხვედრის და სქესობრივი კავშირის უფლებას, მათი მემკვიდრეების გამრავლების მიზნით. კარგ მამაკაცებს უფლება ეძლევათ, რაც შეიძლება მეტ ქალთან გააჩინონ ბავშვები. ამავე დროს, პლატონი მოითხოვს გამრავლების ნორმის დანესებას, რათა მოსახლეობა ზომაზე მეტად არ გაიზარდოს. გათვალისწინებული უნდა იყოს სიკვდილიანობის ფაქტორებიც და გამრავლება მარტივი კვლავნარმოების დონეზე უნდა რეგულირდებოდეს. ჯანსაღი მშობლები-საგან ბავშვების შერჩევა ევალება ამ საქმისთვის გამოყოფილ ჯგუფს. ისინი ამ ბავშვებს მიუყვანენ დედებს და ძიძებს, ხოლო ავადმყოფი და უგვანო მშობლების ბავშვებს გადამალავენ. მაშინაც, როცა ბავშვს დედის ძუძუს აჭმევენ, დედამ არ უნდა იცოდეს, რომ ეს მისი შვილია. დაბადებიდანვე ბავშვი იზრდება სახელმწიფოს ხარჯზე.

სახელმწიფოს გადამრჩენი და ძირგამომთხრელი ფაქტორები: პლატონი ამოცანად ისახავს, დაადგინოს, რა არის სახელმწიფოსთვის სიკეთე და ბოროტება. მისი აზრით, სიკეთეა ის, რაც ხელს უწყობს სახელმწიფოს ერთიანობას, ბოროტება კი ამ ერთიანობის დარღვევაა. სახელმწიფოს ერთიანობა კი მოვლენებისადმი მოქალაქეთა მიერ ერთნაირი პოზიციის დაკავებაზეა დამოკიდებული, ამიტომ თუ თითოეული დაიწყებს მტკიცებას: ეს ჩემია, საზოგადოება გაითიშება, ე. ი. კერძომესაკუთრული ინტერესები საზოგადოებაში ბოროტების წყაროა. სახელმწიფოს ის ადარებს სხეულს, რომლისთვის მისი ყოველი ნაწილის ტანჯვა მთელის ტანჯვაცაა. ასეთ სახელმწიფოში მმართველებს უნდა ვუნოდოთ გადამრჩენი, ხოლო ხალხს – გადამრჩენი და მარჩენალი.

ფილოსოფოსები: იდეალური სახელმწიფოს განსახორციელებლად არის კიდევ ერთი აუცილებელი პირობა – სახელმწიფოს მმართველები უნდა იყვნენ ფილოსოფოსები. პლატონი საკმაოდ რეალისტი იყო იმისათვის, რომ ადვილად მიეჩნია იდეალური სახელმწიფოს განხორციელება, ან კიდევ მისი მოდელი რომელიმე რეალურ სახელმწიფოში დაენახა. ამავე დროს, იმასაც გრძნობდა, რომ თუნდაც ვერ აღმოეჩინა ასეთი სახელმწიფოს რეალური შესაძლებლობა, ამით მისი თეორია ღირებულებას არ დაკარგავდა. ამის საჩვენებლად პლატონი ანალოგიას აკეთებს. მხატვარმა დახატა ლამაზი კაცი და ის სურათზე მართლა ლამაზად გამოიყურება, მაგრამ, განა, მხატვარი ცუდი იქნება იმის გამო, თუ რეალობაში ვერ აჩვენებს ასეთ ლამაზ კაცს. ასევე არაფერს კარგავს მის მიერ დახატული სახელმწიფოს სურათი მაშინაც, თუ ასეთი სახელმწიფოს აგების შესაძლებლობის ჩვენებას ვერ შეძლებს, – ამტკიცებს პლატონი. და მაინც, მას მიაჩნია, რომ სახელმწიფოს თავისი მოდელისათვის ერთი დიდი გარდაქმნაა აუცილებელი: ესაა სახელმწიფოს მართვა ფილოსოფოსის მიერ. „სანამდის სახელმწიფოებში არ იმეფებენ ფილოსოფოსები, ან ე. წ. თანამედროვე მეფეები და მმართველები არ დაიწყებენ კეთილად და საფუძვლიანად ფილოსოფოსობას და ეს არ შეერწყმის ერთმანეთს სახელმწიფო ხელისუფლება და ფილოსოფია და სანამდის არ იქნება ჩამოყალიბებული სავალდებულო წესით ეს ხალხი – ისინი კი ბევრია, რომელნიც დღეს ესწრაფვიან ცალცალკე ან ხელისუფლებას, ან ფილოსოფიას, მანამდე, ძვირფასო გლავკონ, სახელმწიფოები ვერ აიცილებენ ბოროტებას და ის სახელმწიფო წყობილება, რომელიც ჩვენ აღვწერეთ სიტყვიერად, მზეს ვერ იხილავს და ადამიანთა მოდგმისათვის შეუძლებელი იქნება“.

სახელმწიფოს მმართველობის ტიპები: პლატონი ახასიათებს სახელმწიფოთა ტიპებს. პლატონის აზრით, იმდენი ტიპის სახელმწიფო არსებობს, რამდენიც ადამიანის სულიერი წყობაა, რადგან ადამიანის სულიერი წყობა ურთიერთობისა და მმართველობის შესაბამის ფორმებს ქმნის. ეს ნიშნავს, რომ სულიერი წყობის ხუთ ტიპს სახელმწიფოს ხუთი ტიპი შეესაბამება. **არისტოკრატიული ტიპის შესაბამისი ადამიანი საუკეთესო და სამართლიანია.** უნდა გაირჩეს დანარჩენი არსებობათა ცუდი ტიპები. ერთი იქნება **ლაკედემონურის** შესაბამისი ადამიანის ტიპი, მეორე – **ოლიგარქიულის**, მესამე – **დემოკრატიულის** და მეოთხე – **ტირანიის** შესაბამისი ადამიანი. დახასიათებას იწყებს ტიმოკრატიით, შემდეგ იხილავს ოლიგარქიას და დემოკრატიას და ბოლოს ტირანიას, მათი შესაბამისი ადამიანების ტიპებით.

ტიმოკრატია. ტიმოკრატიის დახასიათება უარყოფითია. ტიმოკრატია წარმოიშობა არისტოკრატიის შერყვნით. მისი დამახასიათებელია განხეთქილებანი, კლასთა აღრევა, როცა რკინა შეერევა ვერცხლს, სპილენძი – ოქროს, როცა დაბალი ფენები მაღალ ადგილს იკავებენ და სხვებს მონებად აქცევენ. ტიმოკრატია შუათანა არისტოკრატიასა და ოლიგარქიას შორის. ამ სახელმწიფოს ნიშანია მუდმივი ომები, სწრაფვა სიმდიდრისაკენ. ამ სახელმწიფოში ბოროტება აღრეულია სიკეთესთან, ბატონობს მეტოქეობა და პატივმოყვარეობა. ამის შესაბამისია ტიმოკრატიული ტიპის ადამიანი. ტიმოკრატიული ადამიანი ნაკლებად განათლებულია, უზომოდ მკაცრია, უპრინციპოა, თავისუფალ ხალხთან გულისხმიერია, მთავრობის გამგონეა, ძალაუფლების მოყვარულია, პატივმოყვარეა. სახელმწიფო მართვაში ის უპირატესობას ანიჭებს სამხედრო ძა-

ლას და არა სიბრძნეს, მას უყვარს გიმნასტიკა და ნადირობა, ყველაფერი, რაც დაკავშირებულია საომარ საქმესთან.

ოლიგარქია: სახელმწიფო ხასიათდება ფულის დიდი სიყვარულით. შემდეგი ტიპია ოლიგარქია. ეს ნყოფა ემყარება **ქონებრივ ცენზს**, ხელისუფლების სათავეში მდიდრებია, ღარიბები მართვაში არ მონაწილეობენ. ოლიგარქია მიიღება ტიმოკრატიისაგან. **ტიმოკრატიას ღუპავს ოქროს დაგროვება კერძო პირთა ხელში. ისინი ნაკლებად უწევენ ანგარიშს კანონებს. ტიმოკრატიაში ფასდება სიმდიდრე და არა სიკეთე.** ის ახასიათებს მასებსაც, რადგან ისინი აფასებენ იმას, რაც ღირებულად ცხადდება. ეს კი სიმდიდრეა, მოხვეჭის ინსტიქტი იმდენად ვითარდება, რომ ყველაფერი სიმდიდრით იზომება, მდიდრებს ნიშნავენ სახელმწიფო თანამდებობაზე, ღარიბს კი არა აქვს მონონება. ტიმოკრატიის გაგრძელებაა ოლიგარქია. ქონებრივი ცენზი ხდება ოლიგარქიული სახელმწიფოს კანონი და ნორმა, ცენზი ვისაც არა აქვს, ის არ დაიშვება ხელისუფლებაში, ასეთი სახელმწიფო ემყარება იარაღს და შიშს. ოლიგარქიის ყველაზე დიდ ნაკლად პლატონი თვლის იმას, რომ მმართველები ინიშნებიან ქონების და არა უნარის მიხედვით. ღარიბს რომ მეტი უნარი ჰქონდეს, მას არ დანიშნავენ. მდიდარს თუნდაც არ შეეძლოს მართვა, მაინც დანიშნავენ. სახელმწიფო ითიშება მდიდრებისა და ღარიბების სამეფოდ. მათ შორის წარმოებს ბრძოლა და შუღლი. ასეთ სახელმწიფოს ომის მოგებაც არ შეუძლია, რადგან ოლიგარქები ღარიბებს იარაღს არ მისცემენ იმის შიშით, რომ მათ არ მიუბრუნდნენ. ასეთ სახელმწიფოში ერთი და იგივე პირი მიწასაც დაამუშავებს, ფულსაც დააგროვებს და სამხედრო სამსახურსაც გასწევს. ამით ირღვევა სამართლიანობის პრინციპი, ყველამ თავისი საქმე აკეთოს, ხოლო ვინც ყველაფერს აკეთებს, მისი ხე-

ლიდან ყველაფერი ცუდი გამოვა. ასეთ სახელმწიფოში ღარიბები გაბოროტებულნი არიან და ყოველგვარ სისაძაგლეს სჩადიან. ეს გაუნათლებელი მასა ქურდობს, ტაძრებს ბილწავს და ყველა ბოროტებას ხელს აწერს. ოლიგარქიულ სახელმწიფოში მდიდრები ცოტაა, ძირითადად ღარიბებია, ისინი კი ბოროტები არიან, ამიტომ სახელმწიფო ცუდია. როგორია ოლიგარქიული ადამიანი? ისე, როგორც ტიმოკრატია გადადის ოლიგარქიაში, ტიმოკრატიული ადამიანი – ოლიგარქიულში. ტიმოკრატიული ტიპის დამარცხება მის შთამომავალში გააღვიძებს მომხვეჭელობისადმი ლტოლვას, ფულის დაგროვებას ყველა გზით, ფულია მისი კერპი და მისთვის ყველაფერს აკეთებს, ყურადღებას არ აქცევს თავის თავის აღზრდას და მასში ვითარდება დამნაშავეობისაკენ ლტოლვა, დღევანდელ ენაზე რომ ვთქვათ, დელიქვენტობა.

დემოკრატია: სახელმწიფოს მესამე ტიპია დემოკრატია, შესაბამისი ადამიანით. აქაც გადასვლა ხდება. ოლიგარქია გადადის დემოკრატიაში. სიმდიდრისადმი გამოდევნებისას ერთეულები მდიდრებიან და მასები ჩანაგდებიან, ერთ პოლუსზე სიმდიდრეა და მეორეზე – სიღარიბე, რაც გადატრიალების სურვილს იწვევს. პლატონის აზრით, „დემოკრატია ხორციელდება, როცა ღარიბები გამოსვლების შემდეგ ზოგ მათ მოწინააღმდეგეს სპობენ, ზოგს განდევნიან, დანარჩენს გაათანაბრებენ სამოქალაქო უფლებებში და სახელმწიფო თანამდებობათა დაკავების შესაძლებლობაში, რაც დემოკრატიული წყობის დროს უმთავრესად კენჭისყრით ხდება“. დემოკრატიული წყობის ნიშნები მასში მცხოვრებ ადამიანებშიც აისახება. ისინი თავისუფლები არიან, მათ ყველაფრის კეთების თავისუფლება აქვთ. პლატონი უარყოფითად ეკიდება ასეთ სახელმწიფოს, თუმცა, მისი თქმით, ბევრს მიაჩნია ის საუკეთესოდ. დემოკრა-

ტიულ სახელმწიფოში შეგიძლია არ იომო, როცა სხვები ომობენ, დაარღვიო კანონი, სიკვდილმისჯილი იყო და მაინც სეინობდე და შეუძლებელია ის, რაც ნორმალურ სახელმწიფოს ახასიათებს. იმ ადამიანს ადიდებენ, ვინც ბრბოს სცემს პატივს, თანასწორნი და არათანასწორნი გათანაბრებულია. დემოკრატიული ადამიანიც ასეთივეა. ოლიგარქიული ადამიანი გადადის დემოკრატიაში იმით, რომ დაგროვების და მოხვეჭის ინსტინქტს მასში ალტყინებისა და სურვილების დაკმაყოფილების ინსტინქტი ცვლის. იგი თავხედობით, თავგასულობით, აღვირახსნილობით ხასიათდება. მისთვის თავხედობა განათლებაა, თავაშვებულობა, გარყვნილება – სიღიადე, უსირცხვილობა – სიმამაცე. ასეთი ადამიანის ცხოვრებაში წესრიგი და აუცილებლობა არაა. ის ყველაფერს ედება, რაც მოესურვება, ცხოვრებას განცხრომის სარბიელად აქცევს. უდარდელი, რა მენაღვლება ტიპია. ასეთი ადამიანი მრავალფეროვანია, მრავალსახოვანია, ჭრელია, როგორც მისი სახელმწიფოც.

ტირანია: ყველაზე გასაოცარი სახელმწიფო ტირანია და ტირანული ადამიანია. ტირანია მიიღება დემოკრატიიდან. როგორც ოლიგარქია დალუპა სიმდიდრის მიზნად დასახვამ და მის ნანგრევებზე მივიღეთ დემოკრატია, ისე დემოკრატია დალუპა თავისუფლების მიზნად დასახვამ და მივიღეთ ტირანია. თავისუფლების გააბსოლუტურება და ერთადერთ სიკეთედ დასახვა შლის ამ სახელმწიფოს და ნიადაგს ტირანიისთვის ამზადებს. დემოკრატია გმობს კანონისადმი დაქვემდებარებას, აქეზებს იმათ, ვინც კანონებს არ ასრულებს. მთავრობა იქცევა ქვეშევრდომივით, ქვეშევრდომი – მთავრობასავით, შვილი ემსგავსება მამას და მამა – შვილს, მასწავლებელს ემინია ბავშვის, ბავშვები არაფრად აგდებენ მასწავლებელს. მოკლედ, სრული ქაოსია. თავისუფლება უკიდურეს ზღვარს აღწევს, ნა-

ყიდი მონები არანაკლებ არიან თავისუფალი, ვიდრე მათი მყიდველები, ადამიანის სული ყოველგვარ იძულებას უკუაგდებას. ამ გზით ვითარდება თვითნებობა და ეს ლუბავს დემოკრატიას. ადამიანისა და სახელმწიფოსათვის ზედმეტი თავისუფლება მის საპირისპირო ზედმეტ მონობად იქცევა. დემოკრატიასში წარმოიშობა უსაქმურ ადამიანთა ხროვა, რომელთაც სხვებიც ბაძვენ და ეს უსაქმურები ინვევენ ტირანიას. ამ საზოგადოებაშიც თვითცნობიერების დათრგუნვას დათრგუნვის გაბატონება მოყვება.

დემოკრატიულ სახელმწიფოს **სამი ნაწილი აქვს: მუქთახორები, მდიდრები და ხალხი**. მუქთახორები წარმოიშობა თვითნებურებისაგან. სწორედ ეს მუქთახორები ბატონობენ დემოკრატიის დროს. ბრბოდან გამოყოფილი მეორე ნაწილი საქმოსნებია და მდიდრდება. მესამე ფენა ხალხია, ვინც თვითონ შრომობს, არ საქმოსნობს და ქონებაც ცოტა აქვს. ისინი დემოკრატიები არიან, ყველაზე მრავალრიცხოვანი და ყველაზე გავლენიანი. როცა თავს ერთად მოიყრიან, დემოკრატიული მთავრობა მდიდრებს ართმევს და ღარიბებს აძლევს, რაც მდიდრებს აიძულებს, თავი დაიცვან. ისინი ოლიგარქიის მომხრენი ხდებიან. ხალხს უყვარს ერთის გაღმერთება და როცა ტირანი გამოჩნდება, მას აღმერთებენ. ტირანი თავდაპირველად თავმდაბლობს, ხალხს თავს აწონებს, მინებს ურიგებს, ვალებისაგან ათავისუფლებს, როცა თავის მტერთაგან ზოგს შეურიგდება, ზოგს მოსპობს, ხალხს ხშირად ჩააბამს ომში, რათა მათ სჭირდებოდეთ ხელმძღვანელი, შეანერს გადასახადებს, რათა ისინი გააღარიბოს და მთლიანად მასზე დამოკიდებული გახადოს, ვისშიც ეჭვს შეიტანს, მას მტრის იარლიყით სპობს, ამით ხალხს თანდათან შეაძულებს თავს და იმათაც, ვინც ის წამონია, ხელისუფლება რომ შეინარჩუნოს, თანდათან

სპობს ყველას, ვინც მასზე ცუდს იტყვის ისე, რომ არც მეგობრებიდან და არც მტრებიდან არავის დატოვებს ვარგისს. ტირანმა უნდა იცოდეს, ვინაა მდიდარი, გონიერი, სულგრძელი, რათა მათ ყველას მოუღოს ბოლო. ეს აუცილებელია, თუ უნდა შეინარჩუნოს ხელისუფლება.

ტირანული ტიპის ადამიანი: ეს ადამიანი ვნებებს და ალტყინებას ექვემდებარება. ასე წარმოიშობა ტირანიც. ეს მთვარეული კაცი ერთია. ტირანი მალე გაფლანგავს ქონებას და ელოდება, ვის რა შეიძლება წაართვას. ისადგურებს ძალადობა, დარბევა, ძარცვა, ინყებენ მდიდრების და ამთავრებენ ტაძრების გაძარცვით. ამ ტიპის ადამიანები აბეზღებენ. ტირანმა არ იცის არც თავისუფლება და არც მეგობრობა, ის ან ბატონობს, ან მონაა. ტირანის სული უბედურია. პლატონის მტკიცებით, არ არსებობს უფრო საცოდავი სახელმწიფო, ვიდრე ის, რომელსაც მართავს ტირანი და არაა უფრო სათნო სახელმწიფო, ვიდრე ის, რომელსაც მართავს მეფე. ტირანის გარეგანმა ბრწყინვალეობამ არ უნდა მოგვატყუოს. მისი პირადი ცხოვრება, ახლობლებთან დამოკიდებულება გამოააშკარავებს მის საზიზღრობას. თუმცა ტირანულ სახელმწიფოში არიან თავისუფალი ადამიანებიც, სახელმწიფო მთლიანობაში მონურია. ასევეა ცალკეული ტირანული ადამიანიც. მისი სულიც მონურია. ტირანული სახელმწიფო ღარიბია და მისი შესაბამისი სულის ადამიანსაც სიღარიბე ახასიათებს, ტირანულ სახელმწიფოზე და ადამიანზე შიში ბატონობს. უბედურება და მწუხარებაა მათი მხლებელი. ასეთი სახელმწიფოც და ადამიანიც საცოდავი და უბედურია. ყველაზე უბედური კი თვითონ ტირანია. ტირანულ სწრაფვათა განხორციელება ადამიანისთვის უფრო დიდი ბოროტებაა, ვიდრე მათი დათრგუნვა.

მაშასადამე, ხუთი ტიპის ნყოფა: სამეფო-არისტოკრატიული, ტიმოკრატია, ოლიგარქია, დემოკრატია და ტირანია. მათში ბოროტებისა და სიკეთის შეზავებაც ჩამოთვლილი რიგის მიხედვითაა. ყველაზე კეთილი და სამართლიანია სამეფო ხელისუფლება და ყველაზე უბედური ტირანი და ტირანიაა.

პლატონის „პოლიტიკოსი“: პლატონი განსაზღვრავს სახელმწიფოს, რათა უპასუხოს კითხვაზე: რა არის პოლიტიკა? ვინ არის პოლიტიკოსი? საჭიროა, ნათლად დავინახოთ ის, ვისაც ერთადერთს ეკისრება ადამიანთა მწყემსვა. ადამიანს მრავლად ჰყავს მზრუნველები – ექიმი, მასწავლებელი, პოლიტიკოსი. მზრუნველის ხელოვნება უნდა გაიყოს ორად: 1. ღვთიურ და 2. ადამიანურ მზრუნველად.

ადამიანური ზრუნვა არის მოკრძალებული და ძალდატანებითი. ძალდატანებითია ტირანის ზრუნვა, პოლიტიკოსის ზრუნვა კი – მოკრძალებული. მეფის ხელოვნება გამოიყოფა ყველა დანარჩენისაგან. არის ხელოვნება, რომელიც ემსახურება სახელმწიფოში შექმნილის შენახვას. ესაა ჭურჭელი და ტრანსპორტი, ტანსაცმელი, მუსიკა, თამაში, ოქრო-ვერცხლი, ტყე და წიაღისეული, მონათმოქმედება და ნადირობა, გიმნასტიკა და მკურნალობა, ესენი არაა სახელმწიფო მართვის ხელოვნება. ნივთები, იარაღები, ჭურჭელი, ტრანსპორტი, თამაში, კვება – ეს დამხმარე ხელოვნებანია და პრაქტიკული ცოდნის სფეროს ეკუთვნის.

სახელმწიფოს მმართველობაზე შესაძლებელია პრეტენზია მონიდან დაწყებული ყველამ განაცხადოს. შემდეგ მოდის მოხალისეთა ფენა – თავისუფალი ხალხი, რომლებიც ნებაყოფლობით უერთდებიან მსახურებს. ესენი არიან მინათმოქმედები და ხელოსნები. ისინი პროდუქციას ერთმანეთში ცვლიან ვაჭრობის გზით. არის მხარეთა სხვა ფენაც, მაგრამ,

საერთოდ, მსახურებს არ ძალუძთ სახელმწიფოს მართვა. არსებობენ კულტმსახურებიც, ასევე სოფისტების მსგავსი შარლატანები. ისინიც ეთიშებიან პოლიტიკოსთა და მმართველთა წრეს.

შემდეგ პლატონი ახასიათებს მმართველობის ფორმებს: მონარქიას, მცირეთა მმართველობას და დემოკრატიას, ანუ უმრავლესობის მმართველობას. პირველ ორს პლატონი ორორად ჰყოფს. დაყოფის საფუძველია ის, რაც სჭარბობს მათში – ძალადობა თუ კეთილი ნება, სიღარიბე თუ სიმდიდრე, კანონიერება თუ უკანონობა. მონარქიას ექნება ორი ფორმა: ტირანია და მეფის ხელისუფლება. მცირეთა მმართველობასაც – ორი: არისტოკრატია და ოლიგარქია. დემოკრატიაში კი სულერთია რომელი ბატონობს – ძალადობა თუ კეთილი ნება, სიღარიბე თუ სიმდიდრე.

პლატონის აზრით, ამ ხუთი ფორმიდან სწორია მეფის ხელისუფლება, ისეთი მეფისა, რომელსაც განსჯისა და ბრძანების უნარი აქვს. კარგი მართვისათვის მთავარია ცოდნა – ხალხის მართვის ხელოვნება. უმრავლესობას ასეთი ცოდნა ვერ ექნება. მეფე უნდა ვუწოდოთ იმას, ვისაც აქვს სამეფო ცოდნა, მიუხედავად იმისა, მართლაც მეფეა თუ არა. კარგი მმართველობა შეიძლება იყოს ერთის, ორის ან რამდენიმეს ხელში. სწორი სახელმწიფო წყობილება ისაა, რომელშიც ჭეშმარიტად და არა მოჩვენებითად მცოდნე მმართველები არიან. სწორ მმართველობას სახელმწიფო ცოდნა და სამართლიანობა უდევს საფუძვლად, იქ უარესიდან უკეთესისაკენ ხდება სვლა. პლატონის აზრით, კანონები არასაკმარისი პირობაა სამართლიანი სახელმწიფოს არსებობისათვის. კანონი ვერ გაითვალისწინებს ყველა ცალკეულ შემთხვევას, ადამიანთა ქცევა კი ერთმნიშვნელოვნად არ განისაზღვრება. ამიტომ ყველაფერს

სჯობია, როცა ძალაუფლება გონიერ ადამიანს ენიჭება და არა კანონებს. კანონი ვერასდროს ვერ იქნება სრულყოფილი, რის გამოც ზოგი უმართებულოდ სვამს კითხვას: რაში გვჭირდება კანონები? როგორი არასრულყოფილიც უნდა იყოს კანონი, მისი შესრულება სავალდებულოა და მის დამრღვევებს სიკვდილით დასჯა ან სასჯელის სხვა ფორმა ემუქრებათ. პლატონი ფიქრობს, რომ სახელმწიფოს ხუთი ტიპი შეიძლება შეეწყოს ერთმანეთს, თუკი მცოდნე მეფე ერთპიროვნული მმართველი იქნებოდა. მისი საპირისპიროა ტირანი, რომელიც თავს მცოდნედ ასალებს, სინამდვილეში კი ვნებებითა და სხვისი მაგალითით ხელმძღვანელობს.

თუკი დასაწყისში პლატონი ლაპარაკობდა სამიდან მხოლოდ ორი ტიპის სახელმწიფო გაყოფაზე, ამჯერად დაყოფადად მიიჩნევს მესამე ტიპსაც და სულ ექვს ტიპს ღებულობს. უმატებს მეშვიდესაც, რომელიც, მისი აზრით, ყველაზე სწორი ფორმაა. როგორ მოხდა ეს? მონარქიიდან მიიღება მეფის ხელისუფლება და ტირანია, მცირეთა ბატონობისაგან – არისტოკრატია და ოლიგარქია, უმრავლესობის ბატონობაც უნდა დავყოთ ორად, მაგრამ მათთვის პლატონს სახელი ვერ მოუნახავს, თუმცა გაყოფილთ კანონთან შესაბამის და კანონწინააღმდეგ მმართველობად ახასიათებს. „მონარქია განმტკიცებულია კეთილი ბრძანებებით, რომელთაც კანონებს ვუწოდებთ, ეს სახეობა ექვსი დასახელებიდან ყველაზე საუკეთესოა, კანონებს მოკლებული კი ცხოვრებისთვის ყველაზე მძიმე და დამთრგუნველია“.

ყველაზე უარყოფით შეფასებას პლატონი დემოკრატიას აძლევს: „ის ყველა მიმართებით სუსტია და სხვებთან შედარებით არც დიდი სიკეთისა და არც დიდი ბოროტების უნარი არ

აქვს. მის დროს ძალაუფლება გაყოფილია მრავალთა შორის, რომელთაგან თითოს მისი მცირე ნაწილაკი აქვს“.

პლატონის აზრით, მმართველობის მეშვიდე ფორმა უნდა განვასხვაოთ ყველა დანარჩენისაგან, ისე, როგორც განსხვავდება „ღმერთი ადამიანისაგან“. პლატონი ასეთ ანალოგიას მიმართავს: ეს წყობა ჰგავს იმ ადამიანთა შრომას, რომლებიც ოქროს წმენდენ მინარევებისგან და ისე, როგორც ამ განმედიის შემდეგ რჩება წმინდა ოქრო, მმართველობის სხვადასხვა ფორმისაგან გამიჯვნის შემდეგ რჩება ყველაზე კარგი ფორმა და მისი განხორციელების ერთადერთი გზაა ცოდნის სხვადასხვა ფორმათაგან პოლიტიკური ცოდნის განსხვავება. პოლიტიკური სახელმწიფოსთვის ღირებულია სამხედრო, სასამართლო და ორატორული ხელოვნება, მაგრამ არ უნდა დაგვავინყდეს, რომ სამხედრო ხელოვნება არ უდრის პოლიტიკურს, ეს, უბრალოდ, დამხმარე საშუალებაა; არც სასამართლო ცოდნაა პოლიტიკური. მას დიდი მნიშვნელობა აქვს. მისი სიკეთე იმაშია, რომ სადავო საკითხების გადაწყვეტისას არც საჩუქრისთვის, არც შიშის ან თანაგრძობის გამო, არც მტრობის და მეგობრობის გამო არ არღვევს კანონებს. მაშასადამე, სასამართლო ძალაუფლების სიძლიერე არაა მეფური. ეს ძალაუფლება კანონებს იცავს და მეფის ხელისუფლების მსახურია. ჩამოთვლილთაგან არც ერთი არაა სამეფო ხელოვნება. ის ყველა მათ მიმართ ხელმძღვანელის როლს თამაშობს. პლატონი ასე აჯამებს ამ ანალიზს: „თუ ერთი სიტყვით აღვნიშნავთ იმ ხელოვნების უნარს, რომელიც მართავს ყველა დანარჩენს, ზრუნავს კანონებზე და სახელმწიფოს ყველა სხვა საქმეზე იმით, რომ ყველაფერს კარგად დააკავშირებს ერთი მეორესთან, მას მართებულად ვუწოდებთ პოლიტიკურს“.

შესაბამისად, პოლიტიკოსმა და კარგმა კანონმდებელმა, უნარიანი სამეფო ხელოვნების დახმარებით, უნდა შთააგონონ ქეშმარიტი აზრი იმათ, ვინც მონაწილეობს სწორ აღზრდაში. აქ თავს იჩენენ კეთილებიც და მამაცებიც. პლატონი ასკვნის: „სამეფო ხელოვნება პირდაპირი ჯაჭვით აერთიანებს მამაცთა და კეთილგონიერთა ზნეობას, აერთიანებს მათ ცხოვრებას ერთი აზროვნებით და მეგობრობით. ამით ქმნის საუკეთესო ქსოვილს, რომელიც გარს ეხვევა სახელმწიფოს ყველა დანარჩენ ადამიანს, თავისუფლებსაც და მონებსაც, დაკავშირებული ჰყავს ისინი და ისე მართავს სახელმწიფოს, რომ არასოდეს უშვებს მხედველობიდან რაიმე ისეთს, რასაც მისი გაბედნიერება შეუძლია“. პლატონის აზრით, სწორედ ასეთია პოლიტიკოსი.

არისტოტელეს სოციალური შეხედულებები

მისთვის საზოგადოება ადამიანთა ურთიერთობის სფეროა, რომელიც, თავის მხრივ, კიდევ მრავალ სფეროდ იყოფა. აქედან ყველაზე დიდსა და მნიშვნელოვანს სახელმწიფო ორგანიზაცია წარმოადგენს. სახელმწიფო ბუნებრივი განვითარების პროდუქტია, იგი მსგავსია ისეთი ბუნებრივად წარმოშობილი პირველადი ურთიერთობებისა, როგორცაა ოჯახი და სოფელი, მაგრამ სახელმწიფო ურთიერთობების უმაღლესი ფორმაა, რომელიც ურთიერთობის ყველა დანარჩენ ფორმას მოიცავს. ურთიერთობის ყველა დანარჩენი ფორმა პოლიტიკურ ურთიერთობაში აღწევს თავის მიზანს (ნეტარ – კეთილ ცხოვრებას) და დასრულებას. ადამიანი თავისი ბუნებით პოლიტიკური არსებაა და სწორედ სახელმწიფოში (პოლიტიკურ ურთიერთობაში) სრულდება ადამიანის ამ პოლიტიკური ბუნების გენეზისი, მაგრამ ყველა ხალხი ვერ აღწევს განვითარების სახელმწიფო-

ებრივ დონეს. მაგ: ბარბაროსებმა – ხალხმა განუვითარებელი ადამიანური ბუნებით – ვერ მიაღწიეს თანასწორობა და თავისუფალთა პოლიტიკური ურთიერთობების სიმაღლეს. ბარბაროსი და მონა თავისი ბუნების მიხედვით იგივეობრივი ცნებებია.

პოლიტიკური ძალაუფლება: ბატონისა და მონის ურთიერთობა ოჯახის ელემენტია და არა სახელმწიფოსი. პოლიტიკური ძალაუფლება მომდინარეობს თანასწორობისა და თავისუფლების დამოკიდებულებებისაგან და ამით პრინციპულად განსხვავდება შვილებზე მამის და მონებზე ბატონის ძალაუფლება-ბატონობისაგან. ამდენად, ბარბაროსთა ურთიერთობანი არაპოლიტიკური და არასახელმწიფოებრივია. პოლიტიკა, პოლიტიკური სამართლიანობა, სახელმწიფო, არისტოტელეს აზრით, ღმერთებზე დაბლაა და ბარბაროსებზე მაღლა. ღმერთებსა და ბარბაროსებს შორის დგას ზნეობრივად განვითარებული ბერძენი – სახელმწიფოს მოქალაქე. „ის, ვინც თავისი ბუნების მიხედვით და არა შემთხვევით გარემოებათა ძალით, სახელმწიფოს გარეშეა, იგი ან ზეადამიანია, ან ზნეობრივად განუვითარებელი არსებაა“.

რამდენადაც ადამიანთა ბუნება და მათი ურთიერთობების სხვადასხვა ფორმა მხოლოდ სახელმწიფოში აღწევენ თავის დასრულებასა და სისრულეს, არისტოტელე შენიშნავს, რომ „სახელმწიფოს ბუნება ოჯახისა და ინდივიდების ბუნებაზე წინ დგას“, რომ „სახელმწიფო თავისი ბუნებით წინ უსწრებს ინდივიდს“. ინდივიდთან და ურთიერთობების სხვა ფორმებთან შედარებით სახელმწიფოს პირველადობის თეზისი არისტოტელესთან იღებს შემდეგ მნიშვნელობას: **პირველი:** სახელმწიფოში ხორციელდება და რეალური ხდება ადამიანის ბუნებისა და ადამიანური ურთიერთობის უმაღლესი მიზანი. **მეორე:**

მხოლოდ სახელმწიფოს ჩარჩოებში, ფარგლებში ძალუძთ, იარსებონ ინდივიდებმა, ოჯახებმა და ა.შ. როგორც მთლიანი და ცოცხალი პოლიტიკური ორგანიზმის ფუნქციონირებადმა შემადგენელმა ელემენტებმა. ამგვარად, სახელმწიფოს პირველადობა არისტოტელეს **ტელეოლოგიურ (მიზანთა იერარქია და სუბორდინაცია) პრინციპს ეყრდნობა** და ორგანიციზმის პრინციპების გატარებას წარმოადგენს პოლიტიკის სფეროში. თუმცა, დროულ მიმართებაში, ქრონოლოგიურად და ბუნების ისტორიულად, აგრეთვე ზნეობრივ-კულტურულ პლანში – სახელმწიფო უფრო გვიანდელი წარმონაქმნია, ვიდრე ინდივიდი, ოჯახი და ა.შ.

სახელმწიფო, ინდივიდი, კერძო საკუთრება: ისევე, როგორც პლატონისათვის, არისტოტელესათვისაც სახელმწიფო მისი შემადგენელი ელემენტების მთელია, ამ ელემენტთა ერთიანობაა, მაგრამ იგი აკრიტიკებს პლატონის მცდელობას, სახელმწიფო მეტისმეტად ერთიანი გახადოს. სახელმწიფო შედგება მრავალ ელემენტთაგან, რომლებიც ერთიანობის ფარგლებში სპეციფიკურ განსხვავებებს ინარჩუნებენ. ამ ელემენტთა ერთიანობის ნაკლები ხარისხი უფრო ღირებულია, ვიდრე სრული ერთიანობა. ერთიანობისაკენ მეტისმეტ მისწრაფებას, მაგ.: პლატონისეულ ქონების, შვილების, ცოლების საერთობას, სახელმწიფოს დალუპვასა და გაუქმებასთან მიეყავართ. არისტოტელე როგორც მთლიანად სახელმწიფოს, ისე ოჯახის არა აბსოლუტურ, არამედ შეფარდებით გაერთიანებას მოითხოვს.

არისტოტელე აქ ინდივიდის უფლებათა დამცველად გვევლინება, უწინარეს ყოვლისა, იგი კერძო საკუთრების ინდივიდუალურ უფლებას იცავს და, სახელმწიფოსთან შედარებით,

ინდივიდუალური ოჯახის აუცილებლობას და მის სპეციფიკას ასახულებს.

კერძო საკუთრებას ფესვები ადამიანის ბუნებაში, თავისი თავისადმი ბუნებრივ სიყვარულში აქვს გადგმული. „ეთიკაში“ იგი საკუთარი თავის სიყვარულს ფრიად ღირებულ სათნოებად განმარტავს: „ყოველი ადამიანი თავისი თავის მეგობარია და ყველაზე უფრო თავისი თავი უნდა უყვარდეს“. ამგვარი ეგოიზმი, არისტოტელეს მიხედვით, გონიერი და მშვენიერია უსამართლო ეგოიზმისგან განსხვავებით. კანონმდებელმა კერძო საკუთრება, როგორც გონიერი და სათნო – კეთილი სანყისი უნდა აღიაროს, მაგრამ იგი, ამავე დროს, მეტისმეტი გამდიდრების მოწინააღმდეგეა. მისი პოზიცია მდგომარეობს იმაში, რომ საკუთრება კერძო, ხოლო მისი ექსპლუატაცია და ამ ექსპლუატაციის ნაყოფის გამოყენება კი საერთო უნდა იყოს. თანამედროვე სახელმწიფოებში არსებული ბოროტების საფუძველი ის კი არაა, რომ არ არსებობს ქონება და საკუთრება, არამედ ადამიანების ზნეობრივი გახრწნა, ამიტომ პლატონის მიერ შემოთავაზებული ზომები ნიშნავს, სიმფონია – უნისონით ან რიტმი – ერთი ტაქტით შევცვალოთ. ყველაფერი ეს მხოლოდ გააუარესებს სახელმწიფოს და სავსებით მოსპობს მას.

სახელმწიფო, მოქალაქე, მმართველობის ფორმები: სახელმწიფო, შენიშნავს არისტოტელე, რთული ცნებაა. თავისი ფორმით იგი მოქალაქეთა განსაზღვრული ერთობლიობა და ორგანიზაციაა. ამ პლანით აქ საქმე სახელმწიფოს არა ისეთ პირველად ელემენტებს, როგორიცაა ინდივიდი, ოჯახი და ა.შ, არამედ **მოქალაქეს** ეხება. სახელმწიფოს, როგორც მმართველობის ფორმის, განსაზღვრება დამოკიდებულია იმაზე, თუ ვის ვთვლით მოქალაქედ, ე. ი. მოქალაქის ცნებაზე. მოქალაქე

კი, არისტოტელეს აზრით, ისაა, ვისაც მოცემული სახელმწიფოს საკანონმდებლო და სასამართლო ხელისუფლებაში მონაწილეობა შეუძლია. სახელმწიფო კი არის მოქალაქეთა ისეთი გაერთიანება, რომელიც მოქალაქეთა თვითკმარი არსებობისათვის საკმარის საფუძველს შეადგენს. სახელმწიფოს ყოველ ფორმას მოქალაქის თავისი განსაზღვრება, მოქალაქის უფლებებით აღჭურვილ პირთა წრის შერჩევის თავისი საფუძველი შეესატყვისება. მოქალაქის ცნების და, მაშასადამე, სახელმწიფოს ფორმის შეცვლასთან ერთად იცვლება თვით სახელმწიფოც.

სახელმწიფოს ფორმას არისტოტელე ახასიათებს, როგორც პოლიტიკურ სისტემას, რომელიც ხორციელდება სახელმწიფოში და უზენაესი ხელისუფლებით სახიერდება. ამ მიმართებით სახელმწიფოებრივი ფორმა მბრძანებელთა რიცხვით (ერთი, რამდენიმე, მრავალი) განისაზღვრება. განასხვავებს სახელმწიფოს სწორ და არასწორ ფორმებს: სწორ ფორმებში მმართველთ მხედველობაში აქვთ საერთო საზოგადოებრივი სარგებლიანობა, არასწორში კი – მხოლოდ თავისი პირადი სიკეთე და გამორჩენა.

არსებობს სახელმწიფოს სამი სწორი ფორმა: **მონარქია** (სამეფო), **არისტოკრატია** და **პოლიტია**, ხოლო მათი შესატყვისი მცდარი გადახრებია **ტირანია**, **ოლიგარქია** და **დემოკრატია**.

არისტოტელეს აზრით, ჩვეულებრივი მონარქია არ არის სახელმწიფოს საუკეთესო ფორმა. პლატონის წინააღმდეგ კამათისას, არისტოტელე საუკეთესო კანონთა ბატონობას უფრო უკეთესად მიიჩნევს, ვიდრე საუკეთესო მმართველის ძალაუფლებას.

კანონი მოკლებულია აფექტის ელემენტს, რისგანაც თავისუფალი არაა არცერთი ადამიანური სული. გარდა ამისა, მრავ-

ვალთაგანნი ყველაფერზე მსჯელობენ და ყველაფერს განსჯი-
ან უკეთ, ვიდრე ერთი, ვინც უნდა იყოს იგი. მართალია, აქ
უკანაც იხევს არისტოტელე და ამბობს, თუ გამოჩნდება ადა-
მიანი, რომელიც თავისი სათნოებით ისევე მაღლა იქნება და-
ნარჩენებზე, როგორც ღმერთი, მაშინ ამგვარი რამ დასაშვებია
და უნდა ვალიაროთ მისი აბსოლუტური უფლებამოსილება.
მონარქია, თუ ის არ არის ცარიელი სიტყვა და არსებობს რეა-
ლურად, მონარქის მაღალ უპირატესობებს და ღვთაებრივ
ფორმებს უნდა ეფუძნებოდეს, მაგრამ ეს ძალიან იშვიათი შემ-
თხვევაა.

არისტოკრატია, არისტოტელეს აზრით, საუკეთესო ზნეო-
ბის მქონე ადამიანთა მმართველობაა. სახელმწიფოსთვის იგი
მონარქიაზე უფრო უმჯობესია, მხოლოდ არისტოკრატიაშია
ცნებები „კარგი ადამიანი“ და „კარგი მოქალაქე“ აბსოლუტუ-
რად იგივეობრივია, მაშინ, როდესაც დანარჩენ ფორმებში ეს
ცნებები შეფარდებითია.

სახელმწიფოს ყველაზე სწორი ფორმაა ის, რომელსაც
არისტოტელე პოლიტიას უწოდებს. ესაა ტერმინი, რომელიც,
არისტოტელეს აზრით, გამოხატავს სახელმწიფოებრივ წყობას
საერთოდ. პოლიტიაში უმრავლესობა საერთო სარგებლობის
ინტერესთა გათვალისწინებით ახორციელებს მმართველობას.

სახელმწიფოს სხვა დანარჩენი ფორმა პოლიტიიდან ამა
თუ იმ გადახრას წარმოადგენს. მეორე მხრივ, თვით პოლიტია,
არისტოტელეს აზრით, არის თითქოსდა ოლიგარქიისა და დე-
მოკრატიის შერევა. პოლიტიის ეს ელემენტი (შედლებულთა და
უქონელთა, სიმდიდრისა და თავისუფლების ინტერესთა გაერ-
თიანება) მრავალ სახელმწიფოში არსებობს, ე.ი. სახელმწი-
ფოს, როგორც, საზოგადოდ, პოლიტიკურ ურთიერთობათა
სისტემას, ახასიათებს.

სახელმწიფოს მმართველობის არასწორი ფორმები:

სახელმწიფოს მმართველობის არასწორი ფორმებიდან ტირანია ყველაზე ცუდია. ტირანიის ორი სახე (სამეფო ხელისუფლება ბარბაროსებში და ესიმენტიები ბერძნებთან უძველეს დროში) მონარქიის მსგავსია, რამდენადაც კანონზე და ქვეშევრდომთა მხრივ მათ ნებაყოფლობით აღიარებაზეა დაფუძნებული, მაგრამ ძალაუფლება აქ დესპოტურად, ტირანული თვითნებობით და არა პოლიტიკურად ხორციელდება. ტირანიის მესამე სახე – ტირანია უპირატესად აბსოლუტურ მონარქიას შეესატყვისება; აქ ტირანიის ძალაუფლება აბსოლუტურია, უპასუხისმგებლოა, ახორციელებს თავისი პირადი ინტერესების დაცვით და ქვეშევრდომთა ნებაყოფლობით თანხმობას არ ეყრდნობა.

მნიშვნელოვან ყურადღებას უთმობს არისტოტელე ოლიგარქიისა და დემოკრატიის დახასიათებას. ეს ორი არასწორი ფორმა მმართველობისა ძალიან ბევრ რამეში დიამეტრულად უპირისპირდება ერთმანეთს და მათი შერევის განმარტება, როგორც პოლიტიისა, ანუ მათ შორის საშუალოსი, სავსებით შესაძლებელი ხდება.

არისტოტელეს აზრით, არა მმართველთა რაოდენობა, როგორც შემთხვევითი ნიშანი, არამედ სიმდიდრისა და სიღარიბის დაპირისპირებულობა არის არსებითი ოლიგარქიისა და დემოკრატიის განსასხვავებლად. აფასებს რა მმართველთა რიცხვს, როგორც განსხვავების შემთხვევით მომენტს, ამით არისტოტელე უკვე უმზადებს ნიადაგს სწორედ პოლიტიის, როგორც უმრავლესობის ძალაუფლების ბატონობას, სადაც სიმდიდრისა და სიღარიბის დაპირისპირება უკვე არსებითი არაა.

დემოკრატიის ანალიზთან დაკავშირებით არისტოტელე საზოგადოების სოციალურ შემადგენლობას დაწვრილებით აშუქებს. საზოგადოების კლასებს და სოციალურ ფენებს არისტო-

ტელე, როგორც, საერთოდ, სახელმწიფოსათვის აუცილებელ (და არა მარტო დემოკრატიული სახელმწიფოსათვის) შემადგენელ ელემენტებს ახასიათებს. კერძოდ, არისტოტელე გამოყოფს შემდეგ კლასებსა და ფენებს: მინათმოქმედნი, ხელოსნები, ვაჭრები, დაქირავებული მუშები, შეძლებული ადამიანები, სამხედროები, მოსამართლენი, თანამდებობის მქონე პირები.

კლასები, რომლებიც ბუნებრივ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად შრომობენ, სახელმწიფოს „სხეულს“ შეადგენენ, საზოგადოების „სულს“ სამხედროები, მოსამართლენი და საკანონმდებლო ფუნქციების აღმასრულებელ ადამიანთა ფენა განეკუთვნება. ამ უკანასკნელ ფენაში პოულობს თავის გამოხატულებას პოლიტიკური სიბრძნე. სახელმწიფოს „სული“, ისევე, როგორც ცალკეულ ადამიანში, გაცილებით მნიშვნელოვანია მის „სხეულზე“. „სხეულით“ აქ, ფაქტობრივად, აღინიშნება ადამიანის აუცილებელ საარსებო მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებელი საქმიანობის (შრომის) სფერო, რომელიც XVIII-XIX საუკუნეებში, „პოლიტიკური საზოგადოებისაგან (სახელმწიფოსაგან)“ განსხვავებით, როგორც „სამოქალაქო საზოგადოება“ აღინიშნებოდა.

სახელმწიფოს არსებითი ელემენტებია მდიდრები და ღარიბები, ამ ელემენტებიდან რომელიმეს უპირატესობაზე სახელმწიფოებრივი წყობის შესატყვისი ფორმის დადგენაა დამოკიდებული. დემოკრატias, როგორც ღარიბთა უპირატესობას, ძალაუფლების სფეროში რამდენიმე სახესხვაობა აქვს, რაც იმაზეა დამოკიდებული, თუ ხალხის ამა თუ იმ ფენის მოქალაქეობრივი უფლებების მინიჭებისას და პოლიტიკურ ძალაუფლებაში დაშვების საფუძვლის განსაზღვრისას რა კრიტერიუმებით ვსარგებლობთ. არისტოტელე დემოკრატის ხუთ ფორმას განასხვავებს:

დემოკრატიის პირველი სახისათვის დამახასიათებელია მდიდართა და ღარიბთა თანასწორობა უზენაეს ხელისუფლებასთან დამოკიდებულებაში. ხელისუფლების საქმიანობაში ყველა უპირობოდ მონაწილეობს.

დემოკრატიის მეორე სახისას ძალაუფლების მოპოვებას არცთუ დიდი ქონებრივი ცენზი განაპირობებს, ე. ი. არა ყოველი მოზრდილი თავისუფალი ადამიანი წარმოადგენს სრულუფლებიან მოქალაქეს.

მესამე და მეოთხე სახეების დახასიათებისას არისტოტელე მათში კანონის უზენაესობის ბატონობისა და მმართველი ორგანოების მოქმედებებზე ლაპარაკობს, მაგრამ ამა თუ იმ პირის მოქალაქის უფლებების მინიჭების პირობების შესახებ არაფერს ამბობს.

დემოკრატიის მეხუთე ფორმისას უზენაესი ძალაუფლება დემოსს და არა კანონს ეკუთვნის. ასეთი დემოკრატიის მიმართ არისტოტელე ფრიად კრიტიკულია. გადამწყვეტ მნიშვნელობას აქ დემაგოგები (საუკეთესო ადამიანთა ნაცვლად) და სახალხო გადანყვეტილებანი (კანონების ნაცვლად) იძენენ.

დემოსი ხდება დესპოტი და ტირანულად მოქმედებს. ძალაუფლება მრავლის ხელშია, მაგრამ მისით სარგებლობს ყველა ერთად და არა თითოეული ცალ-ცალკე. დემოსის გადანყვეტილებებს წარმართავენ დემაგოგები. მმართველი ორგანოების როლი ნულია. ასეთი დემოკრატია უფრო ტირანიას ჰგავს. არისტოტელე წერს, „ამგვარი დემოკრატიის წინააღმდეგ შესაძლებელია, გავაკეთოთ სავსებით საფუძვლიანი საყვედური და პირდაპირ განვაცხადოთ, რომ იგი სახელმწიფოებრივი წყობის რომელიმე ფორმას არ წარმოადგენს.“

დემოკრატიის ჩამოთვლილი ფორმებიდან არისტოტელეს ზომიერი ქონებრივი ცენზის მქონე დემოკრატია მოსწონს,

რომელიც მდიდრებსა და ღარიბებს შორის კონსენსუსზე და კანონის ბატონობაზეა დაფუძნებული. ამიტომ იგი მაღალ შეფასებას აძლევს სოლონის რეფორმებს, რომლიდანაც ათენში დემოკრატია იწყება.

ოლიგარქიაში ბატონობენ მდიდრები. ოლიგარქიის პირველ სახეში სახელისუფლო თანამდებობის მიღწევა განპირობებულია იმდენად დიდი ქონებრივი ცენზით, რომ გაჭირვებულ და ღარიბ უმრავლესობას არც კი უშვებენ მასში. ოლიგარქიის მეორე სახეც ასევე მაღალი ცენზით ხასიათდება და, გარდა ამისა, ვაკანტური ადგილების დაკავება კოოპტაციის წესით ხდება, მესამე სახისას თანამდებობის შეცვლის დროს შვილი მემკვიდრეობით იღებს მას მამისგან. მეოთხე სახისას, გარდა ამისა, ბატონობს არა კანონი, არამედ თანამდებობის პირები. ოლიგარქიის ეს სახე, არისტოტელეს მიხედვით, ტირანიისა და უკიდურესი დემოკრატიის მსგავსია.

პოლითია: სახელმწიფოს საუკეთესო ფორმაა პოლიტია, რომელიც თავის თავში აერთებს ოლიგარქიისა და დემოკრატიის საუკეთესო მხარეებს, მაგრამ თავისუფალია მათი ნაკლოვანებებისა და უკიდურესობებისაგან. ამ აზრით, იგი მათ „შუა“ და მათი შერევაა.

პოლითია, პრაქტიკულად, ძნელად მისაღწევი ფორმაა, რადგან უმეტეს შემთხვევებში საშუალო ელემენტები სახელმწიფოებში შედარებით უმნიშვნელო ადგილს იკავებენ. როგორც წესი, ან მდიდრები, ან უბრალო ხალხი დომინირებს, ამიტომ სახელმწიფოებრივი წყობაც გამარჯვებული მხარის ინტერესთა შესატყვისად – ოლიგარქიულად ან დემოკრატიულად დგინდება. პოლითიის დაწესებას ისიც უშლის ხელს, რომ სპარტა და ათენი – ორი ჰეგემონი სახელმწიფო საბერძნეთში – თავიანთი ინტერესების შესატყვისად ნერგავენ მათზე დამო-

კიდებულ ქვეყნებში ან დემოკრატიულ, ან ოლიგარქიულ წეს-რიგს. ამ მიზეზთა გამო, ამბობს არისტოტელე, რომ „საშუალო“ სახელმწიფოებრივი ფორმა ან არასდროს, ან ძალიან იშვიათად (სოლონი) გვხდება. არსებითად არისტოტელეს პოლითია არა მხოლოდ სახელმწიფოს რომელიმე განსაკუთრებულ, ფაქტობრივად, იშვიათად შემხვედრ ფორმას ნიშნავს, არამედ იგი, ამავე დროს, მმართველობის-ბატონობის პოლიტიკური ფორმის თეორიულ კონსტრუქციას წარმოადგენს. პოლითია არისტოტელეს ეთიკური და პოლიტიკური მაქსიმუმის გათვალისწინების საფუძველზეა აგებული. პოლითია სახელმწიფოს საშუალო ფორმა და საშუალო მომენტი დომინირებს მის შემდეგ ყოველ ნაწილში: ზნეობაში – ზომიერება, ქონებაში – საშუალო შეძლება, ხელისუფლებაში – საშუალო კლასი. „საშუალო“ შეძლების მქონე ადამიანებისგან შემდგარ სახელმწიფოს ექნება კიდევ ყველაზე საუკეთესო სახელმწიფოებრივი წყობა.

სახელმწიფოსთვის ყველაზე დიდ სიკეთედ არისტოტელე მოქალაქეების მიერ საშუალო, მაგრამ საკმარისი საკუთრების ფლობას თვლის. მრავალრიცხოვანი საშუალო ელემენტი მოსახლეობის დაპირისპირებულ მებრძოლ პარტიებად დაყოფას ანეიტრალებს და პარტიულ განხეთქილებებსა და ანგარიშსწორებას ანელებს. პოლითიაში საშუალო ელემენტი უნდა ჭარბობდეს უკიდურეს ელემენტებზე, ან უკიდურეს შემთხვევაში, თითოეულ მათგანზე ცალ-ცალკე ძლიერი უნდა იყოს. უზენაესი ძალაუფლება უმრავლესობის და არა ძლიერთა ხელში უნდა იყოს და მოცემული წყობის მომხრეთა რაოდენობა თავისუფალი მოსახლეობის საერთო მასაში მის მონინალმდეგეთა რაოდენობას უნდა აჭარბებდეს. არა მხოლოდ პოლითიაში, არამედ ოლიგარქიასა და დემოკრატიაშიც კანონმდებელი სახელმწიფოებრივი წყობის ფორმის „საშუალო“ ელემენტებზე

უნდა იყოს ორიენტირებული. მოცემული გარემოებებისას სახელმწიფოს წყობის საუკეთესო ორგანიზაცია, არისტოტელეს აზრით, მისი სამი ძირითადი შემადგენელი ელემენტის – საკანონმდებლო ორგანოს, აღმასრულებელი ხელისუფლების და სასამართლოს – ჩამოყალიბების პირობებისა და ფუნქციონირების წესების სათანადო და ჯეროვან კომბინაციებზეა დამოკიდებული. მთლიანობაში არისტოტელე მხარს უჭერს საკანონმდებლო ორგანოებისა და აღმასრულებელი ხელისუფლების ისეთ თანასწორობას, რომლის ჩარჩოებშიც აღმასრულებელი ხელისუფლება მრავალი ძირითადი საკითხის, მათ შორის საკანონმდებლო სფეროშიც, გადამწყვეტი ხმის უფლებას, ხოლო სახალხო კრება მხოლოდ სათათბირო ხმას იღებს.

აღმასრულებელი ხელისუფლება და სასამართლო სახელმწიფოს მოცემულ ფორმას უნდა შეესატყვისებოდეს, რაც შეიძლება მათი ჩამოყალიბებისა და საქმიანობისას სხვადასხვა მომენტთა შერწყმითა და განონასწორებით იქნეს უზრუნველყოფილი (თანამდებობებზე და შვების პირობები, არჩევნები და კენჭისყრა, საფასურისა და გასამრჯელოს ოდენობა და სხვა).

საბოლოოდ, არისტოტელეს სოციალური აზრი მოცემულ პირობებში თავისუფალი მოსახლეობის დომინანტი ფენების მყარი და მისაღები პოლიტიკური მმართველობის ფორმის მიღწევაზეა ორიენტირებული.

არისტოტელე მიზნებისა და საშუალებების თანაფარდობის შესახებ (ქრემატიკა და ეკონომიკა, ანუ ქონების მიზნად გადაქცევის კრიტიკა): თანამედროვე საზოგადოებაში მომხმარებლური ტენდენციები გაბატონდა. საზოგადოებას, რომელშიც ადამიანები ყველაფერს პრაგმატულად უყურებენ და შეძენის პრინციპით განსაზღვრავენ, მომხმარებლურს ვუნოდებთ, მაგრამ მომხმარებლურზე მეტია, რადგან

ადამიანები მხოლოდ იმას როდი იძენენ, რის მოხმარებაც შეუძლიათ, არამედ ყველაფერს, რაც იწარმოება. სიმდიდრე არა მარტო მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების, არამედ სოციალური პრესტიჟის, სოციალური სტატუსის განმსაზღვრელი ხდება. თანამედროვე ინტელექტუალური ელიტა და საზოგადოების რადიკალური ნაწილი – ახალგაზრდობა ასეთი ტენდენციების გაბატონების წინააღმდეგ პროტესტს აცხადებს, რადგან ეს მიჩნეულია ადამიანის გაუცხოებად, მიზნებისა და საშუალებების აღრევად, რადგან ის, რაც საშუალება უნდა იყოს, მიზანი ხდება. როგორც ჩანს, ეს პრობლემა მთლად ახალი არ არის, ის ანტიკურობასაც ანუხებდა და თუ რომაელებში ჰედონიზმის პრინციპზე აგებულ საზოგადოებაში ეს უფრო აშკარად ჩანდა, ბერძნებშიც ჰქონია მას ადგილი და ამ გარემოებას არისტოტელემ განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო, რისთვისაც მან ქრემატისტიკისა და ეკონომიკის განსხვავება გააანალიზა.

არისტოტელეს აზრით, ნამდვილი სიმდიდრე არსებობის საშუალებათა ერთობლიობაა. კარგი ცხოვრებისთვის საჭირო საკუთრება არ უნდა იყოს უსაზღვრო. როცა საკუთრების შეძენა უსაზღვრო ხდება, მაშინ მიზნებისა და საშუალებების აღრევა ხდება. **საკუთრება უნდა იყოს არსებობის საშუალება და არა მიზანი, მიზანი უნდა იყოს არსებობა.** მარქსი ხშირად მიმართავს არისტოტელეს თავის დებულებათა დასამონმებლად, განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად ესახება არისტოტელეს ბრძოლა სიმდიდრის წინააღმდეგ, მიზნებისა და საშუალებების აღრევის უარყოფა არისტოტელეს მიერ და ამ მიზნით ქრემატისტიკისა და ეკონომიკის განსხვავება. ეკონომიკა ქმნის კეთილი ცხოვრების პირობებს და ამ გზით გარკვეული ქონების შეძენის საჭიროებას. მისი საპირისპიროა ქრემატისტიკა, რომლისთვისაც

შეძენაა მიზანი და არა ცხოვრება. ცხოვრება იქცევა შეძენის საშუალებად, მაშინ, როდესაც პირიქით უნდა იყოს.

„არისტოტელე ქრემატიკას უპირისპირებს ეკონომიკას. იგი გამოდის ეკონომიკიდან. რამდენადაც ეს უკანასკნელი შეძენის ხელოვნებაა, იგი კმაყოფილდება ცხოვრებისათვის აუცილებელი და ოჯახისათვის ან სახელმწიფოსათვის სასარგებლო დოვლათის შეძენით“. ჭეშმარიტი სიმდიდრე ამგვარ სახმარ ღირებულებათაგან შედგება, ვინაიდან კეთილი ცხოვრებისათვის საკმარისი რაოდენობა ამ სახის ქონებისა უსაზღვრო არ არის. მაგრამ არის კიდევ მეორეგვარი შეძენის ხელოვნება, რომელსაც უპირატესად და სამართლიანად ქრემატიკა ეწოდება და რომლისთვისაც თითქოს არ არსებობს სიმდიდრის და ქონების საზღვარი. საქონლით ვაჭრობა (ჰეპაკელიკე) სიტყვა სიტყვით წვრილმანით ვაჭრობას ნიშნავს და არისტოტელე ამ ფორმას იღებს, რადგან მასში გადამწყვეტ როლს სახმარი ღირებულება ასრულებს, თავისი ბუნებით ქრემატიკას არ ეკუთვნის, ვინაიდან გაცვლა აქ მხოლოდ თვით მათთვის (მყიდველისა და გამყიდველისთვის) საჭირო საგნებზე ვრცელდება. ამიტომ, – განაგრძობს იგი, – საქონლით ვაჭრობის თავდაპირველი ფორმა გაცვლითი ვაჭრობა იყო, მაგრამ მის გაფართოებასთან ერთად აუცილებლობით წარმოიშვა ფული. ფულის გამოგონებით გაცვლითი ვაჭრობა აუცილებლად უნდა განვითარებულიყო საქონლის ვაჭრობად, ხოლო ეს უკანასკნელი, წინააღმდეგ მისი პირვანდელი ტენდენციისა, ქრემატიკად, ე. ი. ფულის შეძენის ხელოვნებად გადაიქცა. ქრემატიკა შემდეგ ეკონომიკისაგან იმით განსხვავდება, რომ „მისთვის მიმოქცევა სიმდიდრის წყაროა... იგი მთლიანად ფულზეა აგებული, რადგან ფული ამგვარი გაცვლის დასაწყისი და დასასრულია. ამიტომ ის სიმდიდრეც, რომლისკენაც

ქრემატისტიკა მიისწრაფვის, უსაზღვროა, როგორც ყოველი ხელოვნება, რომელსაც თავისი ამოცანა საშუალებად კი არ მიაჩნია, არამედ საბოლოო მიზნად; უსაზღვროა თავის მიწრაფებაში – სულ უფრო და უფრო დაუახლოვდეს ამ მიზანს, მაშინ, როდესაც ის ხელოვნება, რომელიც მხოლოდ საშუალებას ეძებს რაიმე მიზნისთვის, უსაზღვრო არ არის, რადგან თვით ეს მიზანი მას საზღვარს უდებს, – ასევე ამ ქრემატისტიკასაც არა აქვს საზღვარი თავისი მიზნისთვის, არამედ მისი მიზანი აბსოლუტური გამდიდრებაა. საზღვარი აქვს ეკონომიკას და არა ქრემატისტიკას... პირველი ისახავს მიზნად თვით ფულისაგან განსხვავებულ რაიმეს, მეორე კი – ფულის გამრავლებას... არევა ამ ორი ფორმისა, რომელნიც ერთი მეორეში გადადიან, ზოგიერთებს საბაბს აძლევს, ფულის შენახვა და მისი უსაზღვროდ გამრავლება ეკონომიკის საბოლოო მიზნად მიიჩნიონ“. არისტოტელე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს საქონლის სახმარ ღირებულებას და საქონელთა ეკვივალენტურ გაცვლას. მისი აზრით, საგნის გამოყენება შეიძლება ორგვარად: დანიშნულების და არადანიშნულების მიხედვით: ფეხსაცმელი შეიძლება ჩასაცმელადაც გამოვიყენოთ და გასაცვლელადაც. ეს უკანასკნელი ფეხსაცმლის არადანიშნულებისამებრ გამოყენებაა. სანამ გაცვლა პირველადი მოთხოვნის საგნების გაცვლის აუცილებლობით იყო განპირობებული, ის არ იყო გამდიდრების საშუალება. არისტოტელე აქ უჩვენებს, როგორ წარმოიშვა გაცვლის საყოველთაო ეკვივალენტები რკინის, ვერცხლის და სხვა სახით. ამას მოჰყვა ფულის და ვაჭრობის წარმოშობა, როგორც ქონების დაგროვების საშუალების. მარქსი არისტოტელეს დამსახურებას ხედავს ღირებულების ფორმათა ანალიზში. ის წერს: „ეკვივალენტური ფორმის თავისებურება კიდევ უფრო თვალსაჩინო შეიქნება,

თუ გავიხსენებთ იმ დიდ მკვლევარს, რომელმაც ღირებულების ფორმა ისე, როგორც აზროვნების, საზოგადოების და ბუნების მრავალი ფორმა, პირველმა გააანალიზა. ეს მკვლევარია არისტოტელე“. მარქსი აჩვენებს, რომ არისტოტელე მიუახლოვდა ღირებულების ახსნას, რადგან აჩვენა გაცვლის ეკვივალენტები, სადაც თანაზომადობა სხვადასხვა ნივთებისა აიხსნება მათი არსების ტოლობით, მაგრამ რატომაა ეს ტოლობა, რითი აიხსნება მათში საერთო, ამ საკითხს, მარქსის თქმით, არისტოტელე ვერ წყვეტს. არისტოტელეს ნააზრევის ამ ნაკლს მარქსი სოციალური მიზეზებით ახსნის. „ტოლმნიშვნელოვანი შრომა არ შეეძლო არისტოტელეს ამოეკითხა თვითღირებულების ფორმიდან, იმიტომ, რომ ბერძნული საზოგადოება დამყარებული იყო მონურ შრომაზე და, მაშასადამე, მის ბუნებრივ საფუძველს ადამიანთა და მათი სამუშაო ძალის უთანასწორობა შეადგენდა. ღირებულების გამოხატულების საიდუმლოება, ყველა შრომის ტოლობა და ტოლმნიშვნელობა, რადგანაც და რამდენადაც იგი წარმოადგენს ადამიანის შრომას, საერთოდ, შესაძლოა, ამოცნობილ იქნეს მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანის თანასწორობის იდეამ უკვე ხალხში გამჯდარი ერთგვარი რწმენის სიმტკიცე მოიპოვა. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ იმ საზოგადოებაში, სადაც საქონლური ფორმა შრომის პროდუქტის საყოველთაო ფორმაა, მაშასადამე, სადაც აგრეთვე ადამიანთა, როგორც საქონელმფლობელთა, ურთიერთობა გაბატონებული საზოგადოებრივი ურთიერთობაა. არისტოტელეს გენია სწორედ იმაში ბრწყინავს, რომ იგი საქონელთა ღირებულებების გამოხატულებაში ტოლობის ურთიერთობას ამჟღავნებს. მხოლოდ ის ისტორიული ზღუდე საზოგადოებისა, რომელშიც იგი ცხოვრობდა, უშლის მას ხელს, გამოძებნოს, თუ რაში მდგომარეობს „სინამდვილეში ამ ტო-

ლობის ურთიერთობა“, სიმდიდრე და ოჯახის გაძლოლის ხელოვნება იმითაც განსხვავდება, რომ სიმდიდრე უსაზღვროა, ოჯახის გაძლოლის ხელოვნებას საზღვარი აქვს. სიმდიდრის მძებნელნი მთელ თავიანთ უნარს მოიხმარენ სიმდიდრის საძებნელად, თითქოს ეს იყოს მიზანი და ყველა საშუალებას მიმართავენ. სინამდვილეში ეს სულაც არაა აუცილებელი, აუცილებელია მხოლოდ არსებობის საშუალებათა მოპოვება, ის ბუნებრივიცაა, ქონების დაგროვება კი არაბუნებრივია.

არისტოტელე უარყოფითად ეკიდება როგორც სიმდიდრის დაგროვებას, ისე მევახშეობასაც. ორივე არაბუნებრივად მიაჩნია. მევახშეობის მიზანი ფულით ფულის დაგროვებაა და შეძენის „ასეთი სახეობა უმთავრესად ბუნების სანინაალმდეგოა“.

მევახშეობისადმი პლატონის უარყოფითი პოზიცია მთლიანად გაზიარებული აქვს არისტოტელესაც და საინტერესოა, რომ ამ პოზიციაზე დგას მარქსიც, რომელიც თავისი თვალსაზრისის გასაძლიერებლად იმონმებს არისტოტელეს. მარქსი კრიტიკულად ანალიზებს ჯერ სავაჭრო კაპიტალის ფორმულას ფული – საქონელი – ფული, რომელიც გაცვლაში ზედმეტ ღირებულებას იღებს, შემდეგ კი უფრო საკრამენტულ სავაჭრო ფორმულას, რომელშიც ფულიდან პირდაპირ ფული მიიღება. მარქსის თქმით, „ფული, რომელიც მეტ ფულზე იცვლება; ეს ფორმა ფულის ბუნებას ეწინააღმდეგება და, მასასადამე, მისი ახსნა საქონელგაცვლის თვალსაზრისით შეუძლებელია. ამიტომ არისტოტელე ამბობს: „ქრემატისტიკა ორგვარია, ერთი ვაჭრობას ეკუთვნის, მეორე – ეკონომიკას; უკანასკნელი აუცილებელია და ქების ღირსი, პირველი დაფუძნებულია მიმოქცევაზე და სამართლიანად არის გაკიცხული (რადგან იგი არ არის ბუნებრივი და ურთიერთმოტყუებაზეა დამყარებული). ამიტომ მევახშეობა ყველას სამართლიანად სძაგს, რადგან აქ თვით ფუ-

ლია შეძენის წყარო და არ იხმარება იმისთვის, რისთვისაც იგი შემოღებული იყო. ფული ხომ საქონელგაცვლისათვის წარმოიშვა, პროცენტით კი მეტ ფულს აკეთებს. აქედანაა მისი სახელწოდება („პროცენტი“), რადგან შობილი მშობელს წააგავს. მაგრამ პროცენტი ფულია ფულისაგან, ასე რომ, შეძენის ყველა სხვა დარგთან შედარებით იგი უაღრესად არაბუნებრივია“.

მარქსს ეს ადგილი ციტირებული აქვს არისტოტელეს „პოლიტიკის“ პირველი წიგნიდან. არისტოტელე აანალიზებს ვაჭრობას, განასხვავებს მის სამ ფორმას: საზღვაო, ტრანზიტულ და საცალო ვაჭრობას. სამივე გაცვლის ერთი ფორმაა; გაცვლის მეორე ფორმაა პროცენტზე გასესხება; მესამე ფორმა – საკუთარი შრომის გაქირავება. ქონების დაგროვების მრავალ ხერხს იყენებენ. ერთ-ერთ ისტორიაში მოთხრობილია თაღეს მილეტელის გამდიდრება, ესაა თაღესის სიბრძნით წინასწარმეტყველება, რომელიც შეიძლება, საერთოდ, გახდეს ქონების დაგროვების ერთ-ერთი ფორმა. „როდესაც თაღესს უსაყვედურებდნენ სიღარიბის გამო, ამტკიცებდნენ, თითქოს ფილოსოფიით დასაქმებას არავითარი მოგება მოაქვს, როგორც ამბობენ, მან, ასტრონომიული მონაცემებით, ჯერ კიდევ ზამთარში წინასწარ განსაზღვრა ზეთისხილის დიდი მოსავლის შესაძლებლობა მომავალში. ამიტომ აიღო და მთელი თავისი დანაზოგი ფული გამოიყენა მილეთსა და ხიოში ზეთისხილის გამომხდელებთან ხელშეკრულების დასადებად. ხელშეკრულება იაფი დაუჯდა, რადგან არავინ უწევდა კონკურენციას. როცა დადგა მოსავლის ალების დრო და ყველას ერთდროულად დასჭირდა ზეთისხილის სახდელები, თაღესი მოსავლის ალებისთვის სასურველ პირობებში იძლეოდა გამოსასყიდლად ზეთისხილის სახდელებს. ამით დააგროვა დიდძალი ფული, აჩვენა, რომ ფილოსო-

ფოსისათვის სურვილის შემთხვევაში გამდიდრება ადვილია, მაგრამ ეს არაა მისი მისწრაფების საგანი“.

კონფლიქტის სოციოლოგიის საწყისები არისტოტელესთან – კონფლიქტის სოციოლოგია:

როგორც აღვნიშნეთ, პლატონის და არისტოტელეს როლები სოციოლოგიის დაფუძნების საკითხში განსხვავებულია. ანალოგიურ სურათს იძლევა მათი ანალიზი კონფლიქტის გააზრების საკითხში. პლატონის თეორია მიზნად კონფლიქტების აღმოფხვრას ისახავდა, მისი იდეალური სახელმწიფო უკონფლიქტო, მშვიდობისმოყვარული და წონასწორობაზე დამყარებული უნდა ყოფილიყო. ამისთვის ხელი კონფლიქტის მიზეზად მიჩნეულ კერძო საკუთრებისა და ოჯახის გაუქმებას, ყველაფრის სახელმწიფოს ხელში კონცენტრირებას უნდა შეეწყო. ამდენად, პლატონს არსებითად კონფლიქტების ანალიზი არც მოუცია. არისტოტელე უფრო რეალისტურად მიუდგა საქმეს. მან გააცნობიერა, რომ რეალურად ვერც ერთი საზოგადოება ვერ აღმოფხვრის კონფლიქტებს და აბსოლუტურ წონასწორობაზე ვერ დაფუძნდება, ამიტომ მან ამოცანად კონფლიქტების თეორიული ანალიზის მოცემა, მათი ხელშემწყობი პირობების, მიზეზების, მათგან გამომდინარე შედეგებისა და მათი მშვიდობიანი გადაწყვეტის შესაძლებლობების დადგენა დაისახა მიზნად. არისტოტელე პირველია, ვინც კონფლიქტებზე ასეთი სისტემური რეფლექსია მოახდინა, ამიტომ თანამედროვე სოციოლოგიაში სადავოდ გამხდარი პრობლემა, სად იწყება კონფლიქტის სოციოლოგია – ზიმელთან, რომელმაც პირველად გამოიყენა ეს ტერმინი, თუ მარქსთან, რომელმაც გამორიცხა წონასწორობა და საზოგადოების განვითარებას საფუძვლად კონფლიქტი დაუდო, თუ უფრო ადრე რენესანსის ეპოქაში, ყოველ შემთხვევაში მაკიაველთან მაინც და ან კიდევ, იქნებ, ანტიკურობაში, – ალ-

ბათ, ეს უკანასკნელი ვარიანტი ყველაზე უფრო შეესაბამება სინამდვილეს.

ჰერაკლიტე-არისტოტელეს ნააზრევიდან გამომდინარე, პირველი – გულუბრყვილო ფორმით, მეორე კი – ცნობიერი რეფლექსიით ქმნიან მოძღვრებას სოციალური კონფლიქტების შესახებ. არისტოტელე კონფლიქტის ორ ძირითად ფორმას განასხვავებს: სახელმწიფოს შიდა და გარეგანი კონფლიქტები. მისთვის მთავარია, შინაგან კონფლიქტებს გაუკეთოს ანალიზი. არისტოტელე ხედავს, რომ ყოველ სახელმწიფო წყობას მისთვის დამახასიათებელი კონფლიქტები სდევს თან, ამიტომ კონფლიქტის ანალიზს ყოველთვის სახელმწიფო წყობის კონკრეტულ ანალიზთან აკავშირებს. **საერთოდ, კონფლიქტები იმით შორისაა, ვისაც აქვს და ვისაც არ აქვს. ეს ეხება ქონებას, მდგომარეობას, თანამდებობას თუ სხვ. მქონებელნი და უქონელნი ებრძვიან ერთმანეთს იმის გამო, რომ ვისაც აქვს, მას არ სურს იმისი დაკარგვა, რაც აქვს, ხოლო ვისაც არა აქვს, მას სურს მოიპოვოს, რაც აკლია.** ყველა შემთხვევაში ეს კონფლიქტები სახელმწიფოში მიმდინარეობს და მათგან ყველაზე მთავარია სახელმწიფო მასშტაბის კონფლიქტები, რომლებიც სახელმწიფო მმართველობის რეჟიმის გადატრიალებას ისახავენ მიზნად.

არისტოტელეს „პოლიტიკის“ მეხუთე წიგნი შეიძლება კონფლიქტის სოციოლოგიის პირველ ნიმუშად ჩაითვალოს. არისტოტელე კონფლიქტის შვიდ მიზეზს ასახელებს, თანაც ისე, რომ სოციალურ, ეკონომიკურ, პოლიტიკურ მიზეზთა გვერდით, ადგილს პოულობს ისეთი ფსიქიკური მიზეზები, განცდები, გრძნობები, როგორცაა სიძულვილი, სიყვარული, შური, შეუთავსებლობა და სხვ. ისინი, ერთი შეხედვით, უმნიშვნელო ჩანან, მაგრამ მეტად არსებითი შედეგების მქონე კონფლიქ-

ტის საწყისებად გვევლინებიან, იმდენად, რომ არისტოტელე მცირე მიზეზებისა და დიდი შედეგების თეორიის ერთ-ერთ ფუძემდებლად შეიძლება ჩაითვალოს, რადგან, მისი აზრით, სოციალური გადატრიალებანი შეიძლება პირად სიძულვილზე ან შურისძიების გრძნობაზე იყოს დამყარებული. მისთვის მთავარია, გაანალიზოს, რა მიზეზებით ხდება სახელმწიფო გადატრიალებანი, რამდენია და რა ხასიათისაა, თითოეული სახელმწიფოს წყობა რა დამანგრეველ საწყისს შეიცავს, რომელი წყობა რომელში გადადის, დაცვის რა საშუალებანი გააჩნია სახელმწიფოს და რა ინახავს მას.

სახელმწიფო გადატრიალებას ახდენენ იმის გამო, რომ მმართველობაში ყველა ვერ ღებულობს მონაწილეობას. გადატრიალების ხასიათი უნდა განისაზღვროს იმით, რა მიზანს ისახავს იგი. შესაბამისად, გადატრიალება ორი სახისაა: ერთ შემთხვევაში მიზანი სახელმწიფო წყობის შეცვლაა, მეორეში – ძალაუფლების ხელში ჩაგდება. არისტოტელეს აზრით, გადატრიალება შეიძლება სახელმწიფო წყობის შეცვლას ან განმტკიცებას ისახავდეს მიზნად. შეიძლება მხოლოდ ნაწილობრივ ცვლიდეს გადატრიალება სახელმწიფო წყობას, ჯანყისა და აღშფოთების მიზეზი ძირითადად უთანასწორობაა, მიზანი კი – თანასწორობის მიღწევა. თანასწორობა ორი სახისაა: რაოდენობრივი და ღირსების მიხედვით. მთავარია ღირსების მიხედვით თანასწორობა. იმისთვის, რომ გავარკვიოთ სახელმწიფო გადატრიალება და მისი მიზეზები, უნდა ვიცოდეთ, ძირითადად, სუბიექტების განწყობილება, რისთვის და რა მიზნით ხდება – ან მოგებისა და დიდების მოსაპოვებლად, ან კიდევ რაიმეს დაკარგვის შიშით, მაგალითად, მოქალაქეობის დაკარგვა თუ ემუქრებათ, ან გადასახადების გადახდა არ უნდათ. არისტოტელეს აზრით, აჯანყების და გათიშვის შვიდი და მეტი მიზეზი არსებობს.

**ერთ შემთხვევაში ჯანყდებიან მოგებისა და პატივის მი-
საღებად, მეორეში იმის გამო, რომ ვისაც აქვს, უსამარ-
თლოდ მოპოვებულად მიაჩნიათ.** ასეთივე მიზეზებია აგრეთ-
ვე თავდასხმა, შიში, უპირატესობა, სიძულვილი, შური, გამონ-
ვეული ზედმეტი დანინაურებით, სხვადასხვა ხასიათის ხრიკე-
ბი, აბუჩად აგდება, დამცირება, ხასიათთა განსხვავებულობა
და სხვ. არეულობის წყარო შეიძლება მოსახლეობის არაერ-
თგვაროვნება იყოს.

პლატონთან ერთად არისტოტელესაც მიაჩნია, რომ სა-
ხელმწიფო მონოეთნიკური უნდა იყოს, მასში ნაკლებია კონ-
ფლიქტების შესაძლებლობა. ისე, კონფლიქტის საფუძვლად
შეიძლება გეოგრაფიული გარემოც გამოდგეს, როდესაც სა-
ხელმწიფოს ტერიტორია განსხვავებულია მდებარეობით, ნა-
ყოფიერებით, ყველას უნდა ნაყოფიერ მიწაზე და სახელმწი-
ფოს ცენტრში ცხოვრობდეს, ესეც კონფლიქტის ერთ-ერთი
მიზეზია. თვითონ კონფლიქტი წვრილმანების გამო არ ხდება,
მაგრამ შეიძლება წვრილმანებიდან დაიწყოს და შემდეგ კი გა-
თიშულობამ მთელი სახელმწიფო მოიცვას.

არისტოტელეს მაგალითად მოაქვს სირაკუზში ორი მაღა-
ლი თანამდებობის პირის კონფლიქტი; როცა ერთი გაემგზავ-
რება სხვა ქალაქში, მეორემ მისი საყვარელი გადმოიბირა,
დაბრუნებულმა რომ გაიგო ეს ისტორია, მეტოქის ცოლთან
დაიკავა კავშირი, რამაც მთელი თემის გათიშვა გამოიწვია. სა-
ხელმწიფოში გათიშვის საფუძველი შეიძლება ძმებს შორის
მემკვიდრეობისთვის ბრძოლაც გახდეს. სახელმწიფო გადატ-
რიალების მიზეზი აგრეთვე რომელიმე ორგანოს ან პიროვნე-
ბის განსაკუთრებით დიდი პოპულარობაც ხდება. არეოპაგის
დიდებას სპარსეთის ომების დროს გათიშვა გამოწვია.

ეს იყო სახელმწიფოს გადატრიალების მიზეზთა ზოგადი დახასიათება, მაგრამ არისტოტელე უფრო შორს მიდის თავის ანალიზში და აჩვენებს, სახელმწიფოს თითოეულ ტიპში რა ინვევს გადატრიალებას. დემოკრატიულ სახელმწიფოში დემაგოგების ყოლისშემძლებობას მიიჩნევს გადატრიალების მიზეზად. ხალხის მასებს აჯანყებენ მდიდრების წინააღმდეგ და ამით მდიდრებს აიძულებენ, დაიკავონ მათი საწინააღმდეგო პოზიცია. დემოკრატიაში გადატრიალება დემაგოგების გზით ტირანის იძლევა. ტირანთა უმრავლესობა დემაგოგებია. ასევე თავისი მიზეზი გააჩნია გადატრიალებას ოლიგარქიაში, სულ მცირე ორი მიზეზი მაინც: ოლიგარქების მიერ ხალხთა მასების შევიწროება და ოლიგარქთა წრეში უთანხმოება. ისე, სხვა მიზეზებიც არის ოლიგარქიაში გადატრიალებისათვის, გამომდინარე ოლიგარქიის ბუნებიდან, როცა ძალაუფლება მცირეთა ხელში კონცენტრირდება, მაშინაც, როდესაც ოლიგარქები გარყვნილ ცხოვრებას ეწევიან და ქონებას ფლანგავენ. ოლიგარქები თავის ხალხს არ ენდობიან და დაქირავებულებს აიარალებენ, ამიტომ კონფლიქტი წარმოიშობა ასევე ოლიგარქებსა და მათ დამცველებს შორის, ეს უკანასკნელნი ცდილობენ, თვითონვე ჩაიგდონ ძალაუფლება. კონფლიქტის საკმაო საფუძველი არსებობს მოსახლეობასა და ოლიგარქების მიერ დაქირავებულ დამცველებს შორის. ოლიგარქია იღუპება დესპოტურობის გამო, ამას გარეგანი მიზეზებიც ემატება. არისტოტელე ყველა ფორმის მიმართ განიხილავს მისი ნგრევის და მასში კონფლიქტის საფუძვლებს. ამავე დროს, ცდილობს, კონფლიქტის ანალიზში კონფლიქტიდან თავის დაღწევის გზების ძიებაც მოაქციოს. მისი აზრით, თუ ვიცით სახელმწიფოს დამღუპველი მიზეზები, მისი გადამრჩენიც გვეცოდინება, პირველ რიგში, სახელმწიფოს გადამრჩენიც.

პირველ რიგში, სახელმწიფოს გადამრჩენია სამართალ-დარღვევათა აღკვეთა, ან მინიმუმამდე დაყვანა, ამის გარეშე სახელმწიფოში წონასწორობის შენარჩუნება შეუძლებელია, სამართალდარღვევანი შეუმჩნეველად არღვევენ სახელმწიფოს. ისე, როგორც წვრილმან დანახარჯებში შეიძლება გაიფლანგოს დიდი ქონება, სახელმწიფოც იფლანგება სამართალდარღვევებში. ამ შემთხვევაში სახელმწიფოს გადაარჩენს შიში, რომელშიც გაცნობიერებული იქნება მისი დაღუპვის მოახლოება. ეს შიში აფხიზლებს სახელმწიფოს და აიძულებს, საშიშროებათა მიმართ ღონისძიებანი დასახოს.

სახელმწიფოს შემნარჩუნებელ საშუალებათაგან ყველაზე მნიშვნელოვანია სახელმწიფო წყობილების სულისკვეთებით აღზრდა, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმას, ვინ იკავებს უმაღლეს თანამდებობას.

მმართველს სამი თვისება მაინც უნდა ახასიათებდეს: პირველი, თანაუგრძნობდეს არსებულ სახელმწიფო წყობილებას, მეორე, შეეძლოს თანამდებობრივი მოთხოვნების შესრულება და, მესამე, სათნოებითა და სამართლიანობით გამოირჩეოდეს. **აქვე** არისტოტელე მონარქიის დამანგრეველ კონფლიქტებს და მათგან თავის დაღწევის პირობებს განიხილავს. არისტოტელე ერთმანეთს უპირისპირებს მონარქიას და ტირანიას, თუმცა ტირანიის წყაროდ შეიძლება მეფის ხელისუფლება ხდებოდეს, მაგრამ ტირანიისა და მეფის მიზნები ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. ტირანს საზოგადოებრივი ინტერესები ყურადღების გარეშე რჩება, ის მხოლოდ საკუთარი სარგებლობისთვის იბრძვის, მეფე კი ვალდებულია, დაიცვას მესაკუთრეთა და ხალხის ინტერესებიც. ტირანი სასიამოვნოს ელტვის, ამიტომ პლატონისაგან განსხვავებით, არისტოტელე ტირანის გაკეთილშობილებას გამორიცხავს. რაც შეეხება მო-

ნარქიაში გადატრიალების მიზეზებს, ის რესპუბლიკაში ასეთ-სავე მიზეზებს ემთხვევა, ესაა: განაწყენიანება, შიში სიძულვილის გამო, ხოლო მიზანია სიმდიდრე და დიდება. ერთ შემთხვევაში თავს ესხმიან მეფის პიროვნებას, მეორეში – მის ძალაუფლებას. მეფის ხელისუფლების გადატრიალების მიზეზი შეიძლება იყოს ისიც, რომ ის ბაძავს ტირანს, ან კიდევ ისიც, რომ მეფის ოჯახის წევრებს შორის შუღლი ჩამოვარდება. რაც შეეხება მეფის ხელისუფლების შენარჩუნებას, პირველ რიგში, ეს უნდა მოხდეს მეფის უფლებების შეზღუდვით. რაც უფრო ნაკლებად დესპოტურია და ნაკლებად ინვესტს ქვეშევრდომთა შურს, მით უფრო დიდხანს რჩება მეფე. ყველაზე მეტი საფუძველი კონფლიქტისათვის ტირანიაში არსებობს. ტირანიას განმსჭვალავს სიძულვილი. ტირანი თავისი მიზნებით ყოველთვის მასებისა და მდიდრების საპირისპირო პოზიციას იკავებს იმდენად, რომ ის საკუთარ ხალხს არ ენდობა და დაქირავებული დაცვა ჰყავს. ტირანიაში, არისტოტელეს აზრით, თავმოყრილია დემოკრატიისა და ოლიგარქიის ბოროტებანი, ოლიგარქიიდან – გამდიდრების მიზანს და ხალხის მასებისადმი უნდობლობას, დემოკრატიიდან – კეთილშობილებთან დაპირისპირებას იღებს. ტირანთა თავხედობა აუტანელი ხდება, როგორც ხალხისთვის, ისე კეთილშობილთათვის. ტირანთა მოდგმის თანამგზავრი სიძულვილია.

ტირანია იღუპება როგორც გარეგანი, ისე შინაგანი მიზეზებით. ტირანები მოქალაქეებში მტრობას თესავენ, რათა უნდობლობამ დაისადგუროს. ქვეშევრდომნი სიღარიბეში ჰყავთ, რათა ყოველდღიური არსებობისთვის ზრუნვით იყვნენ დაკავებული და ამბოხებისთვის ვერ მოიცალონ. პირამიდებიც იმიტომ გააშენეს, რომ ხალხი დაეკავებინათ. სპეციალურად ომებში ებმებიან, რათა ყურადღება მათზე გადაიტანონ და აი-

ცილონ გადატრიალებანი. დიდ გადასახადებს აწესებენ, რათა მათ გასტუმრებაზე ზრუნვამ დააკავოს ადამიანები. ტირანი ნერგავს სულმოკლეობას, უნდობლობას, ხალხს პოლიტიკურ ენერგიას ართმევს, პირმოთნეებს ამრავლებს და ამ გზით ინარჩუნებს არსებობას. ტირანიისთვის არსებობის შენარჩუნება ძნელია, მაგრამ არის გარკვეული პირობები, რომლებიც გაახანგრძლივებენ მის არსებობას, ამისთვის ტირანმა ხალხის დასანახად მაინც არ უნდა მოაწყოს ორგიები, ითამაშოს სახელმწიფოსადმი მზრუნველის როლი, ხელი შეუწყოს რელიგიას და ისე დაანინაუროს თანამდებობაზე ადამიანები, რომ ისინი ტირანიის დამხობიდან მეტს არ მოელოდნენ. თუ ვინმეს აწინაურებს, განსაკუთრებით არ უნდა გამოყოს, თანაც მამაცი არ უნდა იყოს და, ამავე დროს, ძალაუფლებას თუ ართმევს ვინმეს, უნდა განახორციელოს შეპარვით, ნელ-ნელა, არ უნდა დაუპირისპირდეს ახალგაზრდობას. არისტოტელე ფიქრობს, რომ კონფლიქტისა და გადატრიალებათა მიზეზების განხილვა მას არ დაუწყია, სოკრატემ და პლატონმა სცადეს ამ მიმართულებით მოძრაობა, მაგრამ ის, რაც მათ მიზეზებად დაასახელეს კონფლიქტების ახსნისათვის, ბევრს არაფერს იძლევა. სახელმწიფო გადატრიალების ერთადერთ მიზეზს იცნობენ – გალატაკებას, მაშინ, როდესაც გადატრიალებას მრავალი მიზეზი იწვევს. ამიტომ, არისტოტელეს აზრით, კონფლიქტების მიზეზებისა და მათგან თავის დაღწევის გზების ანალიზი პირველად მხოლოდ მისგან იწყება. ასე რომ, ის, რაც მან მემკვიდრეობით მიიღო, სანყისად არ გამოდგება, რადგან „სახელმწიფოში“ დასახელებული მიზეზების ანალიზი წარმატებით ვერ განხორციელდა.

პოლიბიოსის სოციალური შეხედულებები

ძველი ბერძნული კულტურის ერთ-ერთი გამოჩენილი წარმომადგენელია ისტორიკოსი, პოლიტიკური მიღვანე და მოაზროვნე, ავტორი შრომისა „მსოფლიო ისტორია ორმოც ნიგნად“ პოლიბიოსი (210-128 წწ. ჩვენს ერამდე), რომელმაც შემდგომ განავითარა ჰერაკლიტეს, პლატონის, არისტოტელესა და მათი მიმდევრების შეხედულებანი სახელმწიფოს რაობის, მისი წარმოშობისა და ევოლუციის, მმართველობის ფორმებისა და განსაკუთრებით „შერეული“ ფორმების შესახებ; ეს, თავის მხრივ, შემდგომ ციციერონისა და განსაკუთრებით ახალ დროში მაკიაველისა და ძალაუფლების დანაწილების თეორიის წარმომადგენელთა სოციოლოგიურ და პოლიტიკურ კონცეფციებს საფუძვლად დაედო. პოლიბიოსი დაინტერესებული იყო სახელმწიფოდ ორგანიზებულ საზოგადოებაში პოლიტიკური ძალაუფლების, მისი ფუნქციონირების, დანაწილების ფორმებისა და მეთოდების კვლევით, რითიც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ამ საკითხთა გადანყვეტაში.

პოლიბიოსი თავის ნაშრომში „მსოფლიო ისტორია ორმოც ნიგნად“ გადმოსცემს არა მხოლოდ რომისა და რომაელთა მიერ დაპყრობილ ხალხთა ისტორიას, არამედ აანალიზებს სახელმწიფოებრივი წყობისა და პოლიტიკურ-სამართლებრივი ინსტიტუტების როლს ისტორიულ განვითარებაში. იგი არის პირველი ისტორიკოსი, რომელიც ცდილობს, ისტორიული ხდომილებანი „მსოფლიო ისტორიის“ თვალსაზრისით გააშუქოს. მანამდელი ისტორიკოსები აღწერდნენ მხოლოდ ცალკეულ ომებს და ხდომილებებს ისე, რომ არ ცდილობდნენ მათ გააზრებასა და კვლევას იმ კუთხით, თუ როდის და როგორ დაიწყო მთელი მსოფლიოს გაერთიანება. „თუ ჰეროდოტე

„ისტორიის მამაა“, მაშინ სამართლიანი და უპრიანი იქნება, თუ პოლიბიოსს „მსოფლიო ისტორიის მამად“ ჩავთვლით“ (5, 246), მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მისი „მსოფლიო ისტორია“ მხოლოდ ხმელთაშუა ზღვისპირა ქვეყნების ისტორიაა და მაშინდელი მსოფლიოს ყველა ქვეყნის ისტორიას არ მოიცავს.

პოლიბიოსი სახელმწიფოს წარმოშობის შესახებ: სახელმწიფოს წარმოშობის საკითხის კვლევას პოლიბიოსი ისტორიული თვალსაზრისით უდგება, რომლის მიხედვითაც სახელმწიფოებრიობა წარმოიშობა სოციალური განვითარების გარკვეულ ეტაპზე, რომ მის წარმოშობას საზოგადოებაში წინ უსწრებს ადამიანთა ველური მდგომარეობა. რა არის სახელმწიფოებრიობის საწყისი? – პასუხს იგი, პლატონის მსგავსად, წარღვნის შემდგომი პერიოდის დახასიათებით იწყებს; როდესაც ბუნების ძალებმა (მოუსავლიანობა, შავი ჭირი) მოსპეს არა მხოლოდ ადრე არსებული საზოგადოებრივი დაწესებულებანი, არამედ ყველა ის გამოცდილება და ხელოვნება, რაც მათ წარღვნამდე გააჩნდათ. წარღვნის შემდგომ გადარჩენილთაგან, როგორც თესლისაგან, კვლავ წარმოიშვა და განვითარდა ადამიანთა გარკვეული რაოდენობა, რომლებიც დროთა განმავლობაში ცხოველურ მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ. როდესაც ადამიანთა რაოდენობა გარკვეულ ზღვარს აღწევს, „ცალკეული ცოცხალი არსებისათვის დამახასიათებელი სისუსტე აიძულებს მათ, ერთგვაროვან ბრბოდ გაერთიანდნენ“.

ადამიანთა ეს თავდაპირველი გაერთიანება სავსებით ბუნებრივია და მსგავსად ცხოველური ჯოგებისა, რომლებშიც ფიზიკურად ყველაზე ძლიერი ჯოგის მეთაური და ბელადი ხდება, აქაც გამოირჩევა ადამიანი, რომელიც დანარჩენთ ფიზიკური ძალითა და მამაცობით აღემატება. სწორედ ამ თვისების ფლობა მას ამ გაერთიანების ბელადად და მბრძანებლად სავსებით

ბუნებრივად აქცევს. ცხოველურ ჯოგსა და პირველად ადამიანურ გაერთიანებათა აღნიშნული მსგავსების საფუძველზე პოლიბიოსი დაასკვნის, რომ ადამიანურ გაერთიანებათა ამგვარი წესრიგი ბუნებრივი აუცილებლობის შედეგია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი დაილუპებოდნენ. ამიტომ ადამიანთა თავდაპირველი ბუნებრივი მდგომარეობა შეუძლებელია, სხვაგვარად წარმოვიდგინოთ, თუ არა როგორც გაერთიანება – ჯოგი, რომელიც, ცხოველთა ჯოგის მსგავსად, სავსებით ბუნებრივად იკრიბება ერთად და თავისივე წრიდან ყველაზე „ძლიერსა და მამაცს“ ემორჩილება. ეს კი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ადამიანთა თავდაპირველი გაერთიანებანი დიდად არ განსხვავდებიან ცხოველთა ჯოგური გაერთიანებებისგან და, შესაბამისად, არც პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი ურთიერთობანია მათში გაბატონებული, ვინაიდან „მმართველ“ ბელადთა ძალაუფლების საზომია არა გონებრივი და ზნეობრივი, არამედ ფიზიკური ძალა, ამიტომ დაასკვნის პოლიბიოსი, მმართველობის ამგვარი წესი არა სამეფო ხელისუფლებად, არამედ ერთპიროვნულ მმართველობად შეიძლება იწოდოს.

მაშასადამე, უბრალო ბუნებრივი გაერთიანების საფუძველზე შეუძლებელია, აიხსნას სახელმწიფოს წარმოშობა. მართალია, კოლექტიური გაერთიანება უდიდეს როლს ასრულებს ადამიანთა საზოგადოების წარმოშობაში, მაგრამ მხოლოდ ეს პირობები არ არის აუცილებელი და საკმარისი სახელმწიფოს წარმოშობის ასახსნელად, მით უმეტეს, რომ ცხოველური გაერთიანებებიც არსებობენ, რომლებიც სწორედ თავიანთი არაგონივრულობის გამო ვერ ქმნიან სხვაგვარ წესრიგს ჯოგში, თუ არა ისეთს, რასაც მათ ბუნება უწესებს. მაშ, რა არის კოლექტიურ ცხოვრებასთან ერთად ის არსებითი მომენტი, რომელიც ადამიანთა თავდაპირველ ჯოგურ გაერთიანებას პო-

ლიტიკურ გაერთიანებად ანუ სახელმწიფოდ გარდაქმნის? ესაა მხოლოდ ადამიანებისათვის დამახასიათებელი განსჯისა და გონების უნარი. სწორედ ამ ორი ფაქტორის – კოლექტიური თანაცხოვრებისა და ადამიანთა ურთიერთობების აუცილებელი და გონითი შინაარსის გაგებისა და შეფასების უნარის მეშვეობით ადამიანთა პირველადი ჯოგური გაერთიანება თანდათანობით სახელმწიფოდ გარდაიქმნება. აქ უკვე გონებისა და სამართლიანობის ძალაა გამეფებული.

მოვალეობის, სამართლიანობის ცნებათა მიხედვით, ადამიანთა მოქმედება თანდათანობით აადამიანურებს ადამიანთა თავდაპირველ ჯოგურ გაერთიანებებს, რაც, უნინარეს ყოვლისა, იმაში გამოიხატება, რომ მასში ადამიანთა შეგნებული და თავისუფალი მოქმედებანი და ურთიერთობანი თანდათანობით ბატონდება. ადამიანებში მშვენიერისა და მახინჯის, საზოგადო სიკეთისა და ბოროტების ცნებები ჩნდება, რომელთაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ადამიანური საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბებაში. პოლიბიოსი განსაკუთრებით აღნიშნავს ადამიანთა ისეთი ზნეობრივი ქცევების გავლენას საზოგადოებრივი ცხოვრების გაადამიანურებაზე, როდესაც ადამიანები არა მხოლოდ საკუთარ თავზე ან ცალკეულ ადამიანზე (თუნდაც არა მშობელზე), არამედ მთელ საზოგადოებაზე ზრუნავენ და თავის ქმედებებს საზოგადოებრივ ინტერესებს უმორჩილებენ. სამართლიანობის, მოვალეობის, სიკეთის, მშვენიერების და მათი საპირისპირო ცნებები ადამიანთა პრაქტიკულ გამოცდილებათა დაგროვებისა და ანალიზის საფუძველზე თანდათანობით საზოგადოებრივ-სოციალურ შინაარსს იძენენ. ღირსეული და სათნოა ის ადამიანი, რომელიც არა მხოლოდ თავის ახლობლებსა და მოკეთებებზე ზრუნავს, არამედ ის, ვინც სიკეთესა და მშვენიერებას საზოგადოებრივი

კუთხით ასხვავებს და საზოგადოებრივად სასარგებლო ქცევების ცხოვრებაში გატარებას ცდილობს.

ადამიანთა ცხოვრებისეული გამოცდილების საფუძველზე საზოგადოებრივი ურთიერთობების ცვლასთან ერთად „მამაცობასა და ძალაზე“ დამყარებული ბატონობაც იცვლება, რომლისთვისაც ერთპიროვნული ძალაუფლება და არაპოლიტიკური ურთიერთობები იყო დამახასიათებელი და რომელიც მხოლოდ ბელადის ფიზიკური ძალისა და მამაცობის მეშვეობით იმართებოდა. „მამაცობასა და ძალაზე“ დამყარებული წინა საზოგადოებრივი გაერთიანების პოლიტიკურ საზოგადოებად გადასაქცევად არ არის საკმარისი მხოლოდ ხალხის კეთილი განწყობა, არამედ აუცილებელი და არსებითია, საზოგადოების სათავეში მყოფი უზენაესი ხელისუფალი საზოგადოებრივი საქმიანობით დაინტერესებულ სათნო ადამიანთა დასახმარებლად მზადყოფნას იჩენდეს. როდესაც ეს ორი ფაქტორი თანდათანობით დაახლოვდება, მაშინ ასევე თანდათანობით იწყება გადასვლა სახელმწიფოებრივ გაერთიანებაზე. მაშასადამე, დაასკვნის პოლიბიოსი, „როდესაც საზოგადოების სათავეში მდგომი და უზენაესი ძალაუფლების მპყრობელი პირი ყოველთვის ხალხის განწყობილებასთან თანხმობით ზემოთ ჩამოთვლილ ადამიანებს (ე. ი. სათნო ადამიანებს) საქმიან დახმარებას უწევს და ქვეშევრდომთა შეხედულებით, ყველას დამსახურებისამებრ მიაგებს, მაშინ ქვეშევრდომნი მას არა იმდენად ძალადობისადმი შიშის გამო, რამდენადაც გონების კარნახითა და ბრძანებით ემორჩილებიან, როგორი მოხუციც უნდა იყოს იგი, მას ძალაუფლების შენარჩუნებაში ერთსულოვნად ეხმარებიან და შეუწელებლად ებრძვიან იმ ადამიანებს, რომელთაც მბრძანებლის წინააღმდეგ ბოროტი განზრახვანი ამოძრავებთ. დაახლოებით ამგვარი წესით თვითმპყრობელი შეუმჩნევლად გარდაიქმნება მეფედ იმ

დროიდან, რა დროიდანაც მამაცობისა და ძალის ბატონობას გონების სამეფო ცვლის“.

ამგვარად, კოლექტიური თანაცხოვრების პირობები და ადამიანთა აქტიური და გაცნობიერებული დამოკიდებულება საზოგადოებრივი მოვალეობისადმი იწვევს საზოგადო ინტერესების კერძო და პირად ინტერესებზე მაღლა დაყენებას, ადამიანებში აღვიძებს მოვალეობის, სამართლიანობისა და მშვენიერების ცნებებს, რაც, თავის მხრივ, ცვლის ადამიანთა საზოგადოებრივ ურთიერთობებს, ყალიბდება პოლიტიკური ურთიერთობანი, რომლებიც უკვე არა ფიზიკურ ძალას, არამედ გონებასა და გონების მეშვეობით მოპოვებულ დადგენილებებს – ადათებსა და კანონებს ეყრდნობიან. მაშასადამე, მოვალეობის, მისი მნიშვნელობისა და ძალის შესახებ წარმოდგენების გაჩენა ადამიანთა ბუნებრივად ჩამოყალიბებულ ჯოგურ ურთიერთობებს სოციალურ-პოლიტიკურ ურთიერთობებად, ხოლო ბელადს მეფედ აქცევს, რომლის მბრძანებლობა არა სიმამაცესა და ფიზიკურ ძალას, არამედ სიკეთეს, სამართლიანობას, მშვენიერებას ემყარება.

ამგვარად, პოლიბიოსი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს წარმოშობასა და განვითარებაში, ბუნებრივ ძალებთან ერთად, არსებით როლს სინამდვილისადმი ადამიანთა აქტიურ გონებით წარმართულ დამოუკიდებლობას ანიჭებს, რამეთუ მათ ძალუძთ, შეიმუშაონ საზოგადოების რეგულირების ადათები, კანონები და მმართველობის ისეთი სისტემა, რომელიც სტაბილურს ხდის სახელმწიფოებრივ ცხოვრებას, რომელშიც უკვე ბატონობს არა ძალადობაზე დამყარებული ურთიერთობანი, არამედ ადამიანთა შორის „მყარი ამხანაგური კავშირები“.

სახელმწიფოს წარმოშობის საკითხის გარკვევის შემდეგ პოლიბიოსს აინტერესებს, გამოარკვიოს ის ბუნებრივი კანონ-

ზომიერებანი და მათი შესატყვისი ადამიანური ქმედებანი, რომლებიც განაპირობებენ სახელმწიფოებრივი წყობის მმართველობის ფორმათა ურთიერთში გადასვლას, მათ აღზევებას და დაცემას.

სახელმწიფოს მმართველობის ფორმების წრებრუნვის თეორია: პოლიბიოსი, უნინარეს ყოვლისა, ისტორიკოსია, რომელიც ისტორიული ხდომილებების ანალიზის საფუძველზე ცდილობს, მოგვცეს საზოგადოების მოძრაობა-განვითარების ერთიანი პროცესის სურათი, დაადგინოს მისი განვითარების კანონზომიერება. ამისათვის აუცილებელია სახელმწიფო მმართველობის ფორმების არა მხოლოდ არსებული მდგომარეობის, არამედ მათი ჩასახვისა და წარმოშობის პირობების გარკვევა. პოლიბიოსი სახელმწიფოს ფორმების ანალიზს მათზე უკვე არსებული შეხედულებების კრიტიკით იწყებს. მისი აზრით, შეუძლებელია სამეფო ხელისუფლება (ბაზილია), არისტოკრატია და დემოკრატია სახელმწიფოებრივი წყობის სამ ძირითად და, მით უმეტეს, სრულყოფილ ფორმად ჩაითვალოს, რამეთუ „სახელმწიფოს სრულყოფილ ფორმად აუცილებელია, ვალიაროთ მხოლოდ ისეთი, რომელშიც ზემოთ დასახელებულ ყველა ფორმათა თავისებურებებია გაერთიანებული“ და ეს მტკიცდება არა ლოგიკური განაზრებებით, არამედ თვით ისტორიული გამოცდილებებითაც კი, რადგან ლიკურგემ პირველად მოაწყო ლაკედემონელთა სახელმწიფო ამ წესით.

ფორმები არა მხოლოდ საუკეთესო, არამედ არც ერთადერთი არ არის, ვინაიდან არსებობენ მონარქისტული და ტირანული სახელმწიფოები, რომლებიც არა მხოლოდ განსხვავდება სამეფო ხელისუფლებისაგან, არამედ ბევრ რამეში ჰგავს კიდევ მას. ასევეა არისტოკრატის შემთხვევაში, არსებობენ ოლიგარქიული სახელმწიფოები, რომლებიც ძალიან ჰგავს მას

და განსხვავდება კიდევ მისგან, იგივე შეიძლება ითქვას დემოკრატიის შესახებაც. მაშასადამე, სამეფო ხელისუფლება, არისტოკრატია და დემოკრატია ერთმანეთისაგან, უპირველეს ყოვლისა, მმართველთა რაოდენობით განსხვავდება: სამეფო ხელისუფლების დროს მმართველია ერთი, არისტოკრატისას – უმცირესობა, ხოლო დემოკრატისას – უმრავლესობა. ასევეა ტირანიის (მას პოლიბიოსი რატომღაც მონარქიას უწოდებს), ოლიგარქიისა და ოხლოკრატის (ტერმინი, რომელიც როგორც ჩანს, თვით პოლიბიოსმა შემოიტანა, თორემ მსგავსი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური სიტუაცია ჯერ კიდევ პლატონსა და არისტოტელეს აქვთ აღწერილი) შემთხვევაშიც.

ასე რომ, მხოლოდ მმართველთა რაოდენობრივი თვალსაზრისით შეუძლებელია, ვიმსჯელოთ სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფორმათა ავ-კარგზე, ასევე საჭიროა მათი თვისობრიობის გამორკვევაც. ეს რომ ასეა, პოლიბიოსის აზრით, ჩანს იქიდანაც, რომ არა ყოველი სახელმწიფო, რომელიც დაფუძნებულია ერთხელისუფლებიანობაზე (ერთპიროვნულ ძალაუფლებაზე), შეუძლებელია, უშენიშვნოდ სამეფო ხელისუფლებად იწოდებოდეს, „არამედ მხოლოდ ისეთი, რომელშიც ქვეშევრდომნი კეთილი ნებით თმობენ ძალაუფლებას და რომელშიც არა იმდენად შიში ან ძალა, რამდენადაც გონება ბატონობს“. არისტოკრატიულია არა ყოველი სახელმწიფო, რომელიც უმცირესობის მიერ იმართება, არამედ მხოლოდ ისეთი, რომლის დროსაც მმართველ ადამიანებად არჩეული არიან ყველაზე გონიერნი და სამართლიანნი“. ასევე შეუძლებელია დემოკრატიული ეწოდოს სახელმწიფოს, რომელშიც ხალხის მთელ მასას აქვს ძალაუფლება ყველაფერ იმის კეთებისა, რასაც მოიფიქრებს და მოისურვებს. პირიქით, დემოკრატიულ სახელმწიფოდ უნდა ჩაითვალოს მხოლოდ ის სახელმწიფო,

„რომელშიც ძველისძველი ადათებით დადგენილია ღმერთების თაყვანისცემა, მშობელთა ლოლიავი, უფროსთა პატივისცემა, კანონებისადმი მორჩილება და, ამავე დროს, გადამწყვეტი ძალა ხალხის უმრავლესობის დადგენილებებს ეკუთვნის“.

ამგვარად, დაასკვნის პოლიბიოსი, უნდა ვაღიაროთ სახელმწიფოებრივი წყობის ექვსი ფორმა: მონარქია (სამეფო ხელისუფლება), არისტოკრატია, დემოკრატია და მათი საპირისპირო ფორმები: ტირანია, ოლიგარქია, ოხლოკრატია. სახელმწიფო წყობის ყოველ სწორ ფორმას შეესაბამება არასწორი ფორმა, რომელიც სწორი ფორმის გადაგვარებით მიიღება. ამის მიზეზს კი თვით სწორ ფორმებში, მათ შინაგან ბუნებაში აქვს ფესვები გადგმული. ამდენად, გადაგვარების პროცესი ასეთივე აუცილებელი ხასიათისაა, როგორც ბუნების ნებისმიერი მოვლენის კანონზომიერება.

პოლიბიოსი არ იზიარებს არისტოტელეს მოსაზრებას და პლატონისეულ სქემაზე დაყრდნობით ცდილობს, სახელმწიფოს ფორმათა ცვლის ორიგინალური კონცეფცია შეიმუშაოს. მისი აზრით, სახელმწიფოს ფორმათა ცვლა აუცილებელი და კანონზომიერი პროცესია, რომლის დასაწყისში ყოველგვარი გეგმის გარეშე თავისთავად წარმოიშობა ერთპიროვნული ხელისუფლება, რომელიც სინამდვილეში არცაა პოლიტიკური ხელისუფლება, რამეთუ ბელადის ფიზიკურ ძალას და მამაცობას ეყრდნობა. მონესრიგებისა და გასწორებების მეშვეობით ამ ფორმიდან, პოლიბიოსის აზრით, სამეფო ხელისუფლება წარმოიქმნება. იგი ჩასახვის, ზრდისა და დაღუპვის სტადიებს გაივლის და სავსებით ბუნებრივად თავისივე თავის საპირისპირო მმართველობის ფორმაში – ტირანიაში გადადის, ვინაიდან ყველა დადებით ფორმას ბუნებრივად შეესაბამება გადაგვარებული ფორმა, ესაა ბუნების კანონზომიერება, გინდათ ბე-

დისწერა, რომლის მიხედვითაც ერთი ფორმა მეორეში გადადის. როდესაც ტირანია დაინგრევა, მის ნანგრევებზე არისტოკრატია აღმოცენდება. ხოლო შემდეგ, როცა ბუნების კანონების მიხედვით, არისტოკრატიაც ოლიგარქიად გადაგვარდება და „განრისხებული ხალხი ჯავრს მმართველთა ჩაგვრაზე ამოიყრის, მაშინ დემოკრატია აღმოცენდება. ხალხთა მასების თავანყვეტილობა და კანონების უგულვებელყოფა დროთა განმავლობაში ოხლოკრაციას ბადებს“. ამგვარად, სახელმწიფოს მმართველობის ფორმები გარკვეულ დროულ და კანონზომიერ თანმიმდევრობაში იმყოფებიან ერთმანეთთან, ესაა გარკვეული წრებრუნვა, რომელიც განსაზღვრულია ბუნებრივად.

თავისი კონცეფციის სისწორის დასასაბუთებლად პოლიბიოსი მოითხოვს, ყურადღება მივაქციოთ ცალ-ცალკე მმართველობის თითოეული ფორმის ბუნებრივ საწყისს, წარმოქმნასა და გარდაქმნას. უმთავრესია, გავიგოთ, თუ როგორ ისახება მმართველობის ესა თუ ის ფორმა, რათა ჩავწვდეთ მისი შემდგომი განვითარების კანონზომიერებას. და მართლაც, „მხოლოდ იმ ადამიანს, ვინც ჩაწვდა იმას, თუ როგორი წესით ისახება მმართველობის თითოეული ფორმა, შეუძლია თითოეული მათგანის ზრდა, უმაღლესი განვითარება, სხვა ფორმაში გადასვლა და დაღუპვა გაიგოს“. ამგვარად, თუ ადამიანი დაეუფლება სახელმწიფოს მმართველობის ფორმათა წრებრუნვის კანონზომიერებას, მაშინ მას შეუძლია იწინასწარმეტყველოს, როდის, როგორი წესით და რით დასრულდება მმართველობის მოცემული ფორმა.

სახელმწიფოს მმართველობის ფორმათა ურთიერთგადასვლების ანალიზს პოლიბიოსი სამეფო ხელისუფლებიდან, როგორც იმ პირველი პოლიტიკური ორგანიზაციიდან იწყებს,

რომელიც პირველყოფილ ადამიანთა ჯოგიდან ბუნებრივად ამოიზარდა. სამეფო ხელისუფლება, ერთი მხრივ, ცვლის რა სოციალურ ქაოსს და მოუწესრიგებლობას, მეორე მხრივ, თვითონვე განიცდის გადაგვარებას მისი საპირისპირო ტირანული მმართველობის ფორმის მიმართულებით. რა არის სამეფო ხელისუფლების არამყარობისა და არასტაბილურობის მთავარი მიზეზი? როგორ ხდება სამეფო ხელისუფლების ტირანიაში გადასვლა? ტირანიად გადაგვარების ძირითად მიზეზს პოლიბიოსი ძალაუფლების მემკვიდრეობით გადაცემის პროცედურის დამკვიდრებაში, მმართველთა ფენის მომხვეჭელობასა და ფუფუნების საგნების დაგროვებაში და ზნეობრივ გადაგვარებაში ხედავს; როდესაც სამეფო ხელისუფლების წარმომადგენლები ზრუნავენ არა საზოგადო-სახელმწიფოებრივი ინტერესების დაცვაზე, არამედ პრივილეგიურულ მდგომარეობას პირადი – კერძო ინტერესები იჭერს. ხალხი გონიერებითა და მოსაზრებულობის უნარით დაჯილდოებულ მმართველთა შვილებსაც გადასცემს დიდი ხნით ძალაუფლებას მემკვიდრეობით იმ იმედით, რომ ამგვარი მშობლების აღზრდილი შვილებიც მათი მსგავსი ნიჭისა და მიდრეკილებების მფლობელნი იქნებიან. მაგრამ თუ შემდეგში პირველი მეფის შვილები არასასურველნი აღმოჩნდებიან, ანუ პირად ინტერესებს საზოგადოებრივზე მალლა დააყენებენ, მაშინ მათ უარს ეუბნებიან და ირჩევენ ახალ მმართველს „არა ფიზიკური ძალისა და მამაცობისათვის, არამედ გამორჩეული გონებისა და წინდახედულობის გამო, რამეთუ გამოცდილებით შეიცნეს ამ და სხვა მპრძანებელთა შორის არსებული განსხვავება“. სამეფო ხელისუფლება მანამ ინარჩუნებს, პოლიბიოსის აზრით, სტაბილურობასა და სიმტკიცეს, სანამ ხალხის მიერ არჩეული მეფენი ზრუნავენ საზოგადოებრივი ინტერესების დასაცავად, ამაგრებენ სა-

ხელმწიფოს უშიშროებისათვის მოხერხებულ პუნქტებს, აგებენ თავდაცვით კედლებს, იძენენ მიწებს ნაწილობრივ უსაფრთხოებისა და ნაწილობრივ ქვეშევრდომთათვის აუცილებელი საარსებო საშუალებების სიუხვის შექმნის მიზნით. ასეთ მმართველებზე ხალხი არც ძვირს ამბობს და არც ავად ახსენებს, რადგან მათსა და ხალხის დანარჩენ მასას შორის არ არსებობს დიდი განსხვავება არც ტანსაცმლით და კვებით; მეფეთა ცხოვრების წესი დანარჩენ ადამიანთა ცხოვრების წესის მსგავსი იყო და მეფენიც ყოველთვის მხარს უჭერდნენ ხალხთან ურთიერთობის განმტკიცებას, „მაგრამ როდესაც მეფედ ხდებიან, აღნიშნავს პოლიბიოსი – მემკვიდრეობით და თავიანთი წარმოშობის ძალით, როდესაც მათ წინდანი აქვთ გამზადებული უშიშროების საშუალებები, ისე, როგორც უზომო რაოდენობის საარსებო მარაგი, მაშინ ისინი სიჭარბის გამო ვნებებს ემორჩილებიან და მიიჩნევენ, რომ მმართველები უნდა გამოირჩეოდნენ ქვეშევრდომთაგან არაჩვეულებრივი სამოსით, რომ მათ უნდა ჰქონდეთ უფრო რჩეული და ნატიფი სუფრა, საუკეთესო ავეჯი, პირობები და რომ მათ თითქოს შეუძლიათ, ყოველგვარი აკრძალვების გარეშე ისარგებლონ ასევე ზომებს მოკლებული სქესობრივი ურთიერთობებითა და სასიყვარულო ინტრიგებით“. სწორედ მმართველთა მიერ ძალაუფლების მემკვიდრეობით მიღებამ, ცხოვრების ძველი მორიგებული წესისაგან გადახვევამ და ძირითადად კი მმართველთა მხრივ უზნეობამ და შესაბამისი ქცევების ერთმა ნაწილმა ადამიანებში შური და უკმაყოფილება გამოიწვია, მეორე ნაწილმა კი სიძულვილი და დაუოკებელი გააფთრება აღანთო, რის შედეგადაც „სამეფო ხელისუფლება ტირანიად გადაიქცა, სათავე დაედო ძალაუფლების დაცემას და დაიწყო მბრძანებელთა წინააღმდეგ მზაკვრობა“. ამგვარად, ტირანია – ესაა მბრძანე-

ბელთა წინააღმდეგ მზაკვრობისა და ხრიკების მონყობის დრო, რომელიც მომდინარეობს არა ცუდი, არამედ კეთილშობილი, ამაყი და მამაცი მოქალაქეებისაგან, რომელთაც ყველაზე ნაკლებ შესწევთ ტირანთა თვითნებობისა და უმსგავსობათა ატანის უნარი.

ამ კეთილშობილ და მაღალი ზნეობის ადამიანებს მხარს უჭერს ხალხთა მასები ტირანთა წინააღმდეგ ბრძოლაში, გამარჯვების შედეგად სავსებით აუქმებენ არა მხოლოდ ტირანთას, არამედ თვით სამეფო ხელისუფლებასაც და ამით დასაბამი ეძლევა სახელმწიფოს მმართველობის არისტოკრატიულ ფორმას. ხალხი, თვითმპყრობელთა დამხობისათვის მადლობის ნიშნად, გადატრიალების მოხდენით მოუწოდებს მმართველობისაკენ და მათ გადასცემს ძალაუფლებას.

მმართველობის პირველ ხანებში მმართველი არისტოკრატებიცა და ქვეშევრდომი ხალხიც კმაყოფილია, რამეთუ მმართველი არისტოკრატია თავის საქმიანობაში ყველაზე მაღლა საერთო-საზოგადოებრივ საქმეზე ზრუნვას აყენებს როგორც საზოგადოებრივ, ისე პირად-კერძო საქმეებს წარმართავენ მზრუნველობითა და დიდი წინდახედულობით, მაგრამ როგორც კი არისტოკრატიაშიც ძალაუფლების გადაცემა მემკვიდრეობით ხდება, მმართველი ფენა ზურგს აქცევს ხალხთა ფართო ფენებს, რამეთუ მამებისაგან ძალაუფლების მემკვიდრეობით მიმღებ შვილებს „არ გამოუცდიათ გაჭირვება, უბედურებანი და სრულებითაც არ იცნობენ საზოგადოებრივი თანასწორობისა და თავისუფლების მოთხოვნებს, ვინაიდან თავიდანვე აღზრდილნი არიან მშობელთა ძალაუფლებისა და პატივისცემის ქვეშ“. ამგვარად, მემკვიდრეობის შედეგად მმართველობის სათავეში მოსულთ, რომლებიც არ იცნობენ საზოგადოებრივი თანასწორობისა და თავისუფლების მოთხოვნებს,

არ ძალუძთ, მართონ საზოგადოება ყველაზე სამართლიანად და გონივრულად, როგორც ეს დამახასიათებელი იყო მათი წინაპრებისათვის. მმართველთა ერთი ნაწილი იწყებს ანგარებით საქმიანობას და უკანონო მომხვეჭელობას, მეორენი – ლოთობასა და ფუქსავატობას, მესამენი – მოძალადეობას და გარყვნილ ცხოვრებას. ყოველივე ეს იწვევს მმართველობის არისტოკრატიული ფორმის დამახინჯებას და ოლიგარქიად გადაგვარებას, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ძალაუფლების ბოროტად გამოყენება, პატივმოყვარეობა, უკანონობა, ანგარება და მომხვეჭელობა.

ოლიგარქთა ამგვარი საქმიანობა, პოლიბიოსის აზრით, მაშინვე აღვიძებს ხალხში ახლახან აღწერილი ტირანიის მოქმედების შედეგად გამონვეული უკმაყოფილებისა და განწყობილების მსგავს ვითარებას. ამიტომ ოლიგარქებისთვისაც ისევე სავალალოდ და ტრაგიკულად მთავრდება გადატრიალება, როგორც ტირანისათვის. ის, ვინც შეამჩნევს მმართველთა წინააღმდეგ მიმართული მოქალაქეების მტრობას და სიძულვილს და, შესაბამისად, ბედავს რაიმე თქვას ან გააკეთოს მმართველთა თვითნებობის ალაგმვისათვის, იგი მაშინვე პოულობს ძლიერ მხარდაჭერას ხალხში, რომელიც მას ბელადად ირჩევს.

ამ ბელადის მეთაურობით ხალხი ოლიგარქ მმართველთა ერთ ნაწილს სიკვდილით სჯის, მეორეს კი აძევებს; მაგრამ მათი დამხობის შემდეგ მოქალაქენი აღარ ცდილობენ არც სამეფო ხელისუფლების შემოღებას, რამეთუ ჯერ კიდევ აშინებთ ადრინდელ მეფეთა – ტირანთა უკანონობანი, ვერ ბედავენ აგრეთვე, სახელმწიფო მმართველობის საქმე მიანდონ რამდენიმე ყველაზე ღირსეულთ, სამართლიანს და გონიერს, ვინაიდან ჯერ კიდევ თვალწინ უდგათ ამასწინანდელ მმართველთა უგუ-

ნურებანი. ამიტომ ხალხი თავის თავზე იღებს სახელმწიფოს მმართველობის საქმეს, „ვინაიდან ერთადერთი იმედი, როგორც კი მოქალაქეებს რჩება, პოლიბიოსის აზრით, ესაა საკუთარი თავის იმედი; და სწორედ მას მიმართავენ კიდეც, რითიც ოლიგარქიას ცვლიან დემოკრატიით და ამით სახელმწიფოზე ზრუნვასა და მის დაცვას თავის თავზე იღებენ“.

მმართველობის დემოკრატიული ფორმის დამფუძნებელთა პირველი თაობის სიცოცხლეში ყველა კმაყოფილია დამყარებული წეს-წყობილებით, რამეთუ სახელმწიფოში დიდი დაფასება აქვს თანასწორობასა და თავისუფლებას, მაგრამ ახალი თაობების სათავეში მოსვლისას, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც დემოკრატია დამფუძნებელთა შვილებიდან შვილიშვილებზე გადადის, უკვე ძველებურად აღარ აფასებენ თანასწორობისა და თავისუფლების ღირებულებებს და უმრავლესობაზე უპირატესობის მოპოვებისაკენ მიილტვიან. უპირატესობისაკენ სწრაფვა ძირითადად მდიდარ ადამიანებს ახასიათებთ. როდესაც ისინი ძალაუფლებისადმი ლტოლვის პროცესში დარწმუნდებიან, რომ მისი მოპოვება პირადი დამსახურებით არ ძალუძთ, მაშინ ისინი სიმდიდრეს არ იშურებენ, რათა ხალხზე უპირატესობის მოპოვების მიზნით როგორმე მოხიბლონ და აცდუნონ ბრბო. ხოლო მას შემდეგ, რაც ისინი მიაღწევენ თავიანთ მიზანს და ხალხი მათ ნასუფრალს დახარბდება, დემოკრატია ინგრევა და უკანონობასა და ძალის ბატონობაში – ოხლოკრატიაში გადადის. საქმე ისაა, რომ ბრბო, რომელიც დაეჩვივა სხვის ხარჯზე საზრდოობას და საარსებო საშუალებების მოპოვებისას თვალი სხვის ქონებაზე უჭირავს, ბელადად ირჩევს მამაც, გაბედულ, პატივმოყვარე დემაგოგს, ხოლო თვითონ კი სცილდება სახელმწიფო საქმეებს. სწორედ მაშინ მყარდება ძალის ბატონობა, ანუ ოხლოკრატია, რომელიც,

ფაქტობრივად, არცაა ძალაუფლება, რამეთუ ბრბოს აულაგ-
მავ და უგუნურ ძალას ემყარება. ესაა დრო, „როცა განრისხე-
ბული და გამძვინვარებული ხალხი, რომელიც ყურად იღებს
მხოლოდ იმას, რასაც ვნებები და ემოციები კარნახობენ, უარს
ეუბნება ხელისუფლებას მორჩილებაზე, არ თვლის მას თავისი
თავის სწორად და შესაფერად და მთელი საქმის გადანყვეტა
თვითონვე სურს. ამის შემდეგ სახელმწიფო თავს თავისუფალი
სახალხო მმართველობის კეთილშობილური სახელით მოირ-
თავს, სინამდვილეში კი სახელმწიფო ფორმათაგან ყველაზე
უარეს ფორმად – ოხლოკრატიად გარდაიქმნება“.

ოხლოკრატის, როგორც ძალადობასა და უკანონობაზე
დამყარებული სახელმწიფოებრივი მმართველობის ფორმის,
დახასიათებით პოლიბიოსს იმის თქმა უნდა, რომ სახელმწი-
ფოებრივ ფორმათა წრებრუნვის თვალსაზრისით, ოხლოკრა-
ტია არა მხოლოდ ყველაზე ცუდ, არამედ ამ ფორმათა მონაც-
ვლეობაში ყველაზე უკანასკნელ საფეხურსაც წარმოადგენს.
ოხლოკრატის დროს „მკვიდრდება ძალის ბატონობა, ხოლო
ბელადის ირგვლივ შემოკრებილი ბრბო სჩადის მკვლელო-
ბებს, აძევებს მისთვის არასასურველ პირებს, იწყებს მიწის
ნაკვეთთა საზღვრების გადაკეთებას მანამ, სანამ სავსებით არ
გაველურდება და კვლავ არ მოიპოვებს მბრძანებელსა და
თვითმპყრობელს“. ამგვარად, სახელმწიფოებრივი წყობის
ფორმათა განვითარების წრე შეიკრა, დასრულდა მათი განვი-
თარების ციკლი, ოხლოკრატია, როგორც განვითარების უკა-
ნასკნელი ფორმა, თითქოს აბრუნებს ადამიანებს სახელმწი-
ფოებრიობამდელ მდგომარეობაში, როდესაც საზოგადოებაში
გაბატონებულია არა „მყარი მეგობრული კავშირები“, გონიე-
რება და საერთო საქმეებზე კეთილშობილური ზრუნვა, არა-
მედ ბელადის შიშველი ფიზიკური ძალა და მამაცობა, ე. ი. ოხ-

ლოკრატია კვლავ ძალადობის ატმოსფეროში დაბრუნებას წარმოადგენს. ამგვარად, პოლიბიოსის აზრით, სახელმწიფოს წყობის ფორმათა ბუნებრივი განვითარების საბოლოო პუნქტი ემთხვევა ამოსავალს, საიდანაც ნელ-ნელა დაიწყება იმავე ფორმების მეშვეობით იმავე გზის გავლა, რამეთუ ამ ფორმათა წრებრუნვა აუცილებელი და კანონზომიერია. „ასეთია, დაასკვნის იგი, სახელმწიფოებრივი თანაცხოვრების ფორმების წრებრუნვა, ასეთია ბუნების წესრიგი, რომლის თანახმადაც, მმართველობის ფორმები იცვლებიან, გადადიან ერთი მეორეში და კვლავ თავის თავს უბრუნდებიან“.

სახელმწიფოს ფორმების ცვლის პოლიბიოსისეული თვალსაზრისი, ერთი შეხედვით, ისტორიული წრებრუნვის დასრულებულ კონცეფციად გვევლინება, მაგრამ პოლიბიოსი კარგად ხედავს, რომ კიდევ ერთი ფორმა არსებობს, რომელშიც გაერთიანებულია სამი ყველაზე საუკეთესო ფორმის დადებითი მომენტები, ასეთია შერეული ტიპის სახელმწიფოებრივი წყობის მმართველობის ფორმა, რომელიც ჯერ კიდევ ლაკედემონიაში ლიკურგეს, ხოლო შემდეგ რომაელების მიერ იქნა გამოყენებული.

ამგვარი შერეული ფორმის არსებობა სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ სახელმწიფოს ფორმათა წრებრუნვა კი არსებობს, მაგრამ ის არის ისეთი აუცილებელი და გარდაუვალი რამ, რომლის თუ მთლიანად თავიდან აცილება არ შეიძლება, მაშინ სავსებით შესაძლებელია მას მიეცეს ადამიანისათვის სასურველი ფორმა, რომელიც გაცილებით მყარი და სტაბილური იქნება, ვიდრე ზემოთ ჩამოთვლილი ფორმებია. როგორაა შესაძლებელი ამგვარი შერეული ფორმის ჩამოყალიბება? პოლიბიოსი თვლის, რომ შესაძლებელია, იგი სავსებით ბუნებრივად ჩამოყალიბდეს მრავალი გაჭირვების, ომისა და შრომის შედეგად, როგორც ეს რომაელებთან მოხდა და სავსებით რაციონა-

ლურად; თუ გავითვალისწინებთ სახელმწიფოს წყობის ფორმათა ბუნებრივი ცვლის კანონზომიერებებს, განვჭვრეტთ მათ დადებითსა და უარყოფით მადესტაბილიზებელ ფაქტორებს და, შესაბამისად, ავაგებთ მმართველობის ისეთ ფორმას, რომელიც მყარი და სტაბილური იქნება. ასეთი გზით ნავიდა **ლიკურგე**, რომელმაც მრავალი „აზრობრივი ბჭობისა და გაგების გზით, გამოარკვია, თუ საიდან და როგორი წესით წარმოიქმნება ჩვეულებრივი ცვლილებანი და ზემოთ აღწერილი მმართველობის უზადო, წუნდაუდებელი ფორმა დაადგინა“. სწორედ მან გაიგო სახელმწიფოს ფორმათა გადაგვარებისა და დაღუპვის ყველაზე ძირითადი მადესტაბილიზებელი ფაქტორი, – ამბობს პოლიბიოსი. ესაა სახელმწიფოს ფორმათა სიმარტივე და ერთსაწყისიანობა. იგი დარწმუნდა, რომ ყოველი სახელმწიფოებრივი წყობა, როგორც გარდაუვალობითა და ბუნებრიობით უნდა მიმდინარეობდეს, თავისი არსით მარტივია და ერთ საწყის პრინციპს ემყარება, რაც განაპირობებს კიდევ ამგვარი ფორმის არასტაბილურობას, რამეთუ სწრაფად გადაგვარდება იმ არასწორ ფორმად, რომელიც მას შეესატყვისება და თან სდევს საკუთარი ბუნების გამო.

ამგვარად, პოლიბიოსის აზრით, ჯერ კიდევ ლიკურგემ დაინახა, რომ სახელმწიფოებრივი ფორმების დესტაბილიზაცია და გადაგვარება სავსებით აუცილებელი და ბუნებრივი პროცესია და ემყარება ზემოთ ხსენებულ ფორმათა სიმარტივესა და ერთსაწყისიანობას. „როგორც რკინისათვის ჟანგი, – წერს პოლიბიოსი, – ხოლო ხისათვის ჭიები და მატლები შეადგენენ მათთან თანშეზრდილ წყლულს, იარას, რომლის შედეგადაც ეს საგნები თავისთავად იღუპებიან, მიუხედავად გარეგანი დაზიანებისა, ზუსტად ასე ყოველ სახელმწიფოებრივ წყობას ბუნებრივად ახასიათებს და თან სდევს ესა თუ ის სიმახინჯე,

უკუღმართობა: სამეფო ხელისუფლებას თან სდევს ე.წ. თვით-მპყრობელობა, არისტოკრატობა – ოლიგარქია, ხოლო დემოკრატობა – ძალის აულაგმავი ბატონობა. დროთა განმავლობაში ზემოთ დასახელებული სახელმწიფოებრივი წყობანი გარდუვალობით გადადიან ამ ფორმებში ისე, როგორც ეს ახლახან ავხსენით“. ამგვარად, პოლიბიოსის აზრით, სახელმწიფოებრივი წყობის მმართველობის ფორმათა არამდგრადობისა და არასტაბილურობის ძირითადი მიზეზი თვით ამ ფორმის მონოპრინციპში უნდა ვეძებოთ. ყოველ მონოპრინციპებზე აგებული სახელმწიფოებრივი წყობა, ისევე, როგორც რომელიმე ცოცხალი ორგანიზმი, გაივლის წარმოშობის, ზრდა-გაფურჩქენისა და დაცემის სტადიებს. აღწევს რა განვითარების უმაღლეს სტადიას, სწორედ მის საფუძველში მდებარე მონოპრინციპის გამო იგი გარდუვალობით იღუპება, როგორც ეს ათენის დემოკრატობის დაემართა, რომელიც თავის ბრწყინვალეობას, პოლიბიოსის აზრით, სახელმწიფო წყობილების მართვის ფორმას კი არა, თემისტოკლეს ტალანტსა და სიბრძნეს უნდა უმაღლოდეს. მამასადამე, სახელმწიფოებრივი წყობის მმართველობის ფორმის ერთ-ერთი უმთავრესი მადესტაბილიზებელი ფაქტორი ამ ფორმის მონოპრინციპში მდგომარეობს.

სახელმწიფოს მმართველობის ფორმათა მადესტაბილიზებელი მეორე მნიშვნელოვანი ფაქტორი მასში გაბატონებული კანონებისა და ადათების, ზნე-ჩვეულებების დაცემაა. ვინაიდან წინასახელმწიფოებრივი – ველური მდგომარეობიდან ნამდვილ სახელმწიფოებრივ ერთეულად ჩამოყალიბებაში არსებით როლს ადათები და კანონები ასრულებენ, მათზე დიდადაა დამოკიდებული მმართველობის ამა თუ იმ ფორმის სიმტკიცე და სტაბილურობა. სახელმწიფოში, სადაც ბატონობს კანონიერება, ადამიანთა პირად ცხოვრებაში კი დამკვიდრებულია კე-

თილზნეობა და ზომიერება, გაბედულად შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ აღმოჩნდებიან როგორც კარგი ადამიანები, ისე მათი საზოგადოებრივი წყობაც. ზუსტად ასე, „თუ ჩვენ ადამიანთა პირად ცხოვრებაში ვხედავთ მომხვეჭელობისადმი სიყვარულს, ხოლო სახელმწიფოებრივ საქმიანობაში სიყალბეს, შეიძლება დიდი ნამდვილობით ვივარაუდოთ, რომ მათი კანონებიც, კერძო პირთა ზნე-ჩვეულებები და მთელი საზოგადოებრივი წყობილებაც გამოუსადეგარია“.

სწორ კანონებსა და კარგ ადათებს, ზნე-ჩვეულებებს შეუძლიათ, დაიცვან გარკვეულ დრომდე სახელმწიფო შინაგანი უნესრიგობებისაგან, გარკვეულ დრომდე იმიტომ ვამბობთ, რომ სახელმწიფოს დაცემა, უპირატესად, მაინც მმართველობის ფორმაზეა დამოკიდებული, ვინაიდან რაც უნდა კარგი ადათები და კანონები ჰქონდეს ამა თუ იმ სახელმწიფოებრივი წყობის მმართველობის ფორმას, მონოპრინციპზე იქნება აგებული, რომელიც თავის თავში შეიცავს თავის საპირისპიროს, მაშინ იგი სავსებით ბუნებრივად დაეცემა და „ნახდება“, მაშასადამე, მონოპრინციპზე აგებული სახელმწიფოებრივი წყობა ვერ იძლევა იმის გარანტიას, რომ მასში სწორი კანონები და ადათები დაცული იქნება. თვით პოლიბიოსი ამ პროცესს აღწერს შემდეგნაირად: „როდესაც სახელმწიფომ გადალახა მრავალი მძიმე საშიშროება და მიაღწია სიუხვეს და ბატონობას, მასში მკვიდრდება მყარი კეთილდღეობა, ამავე დროს, პირადი ცხოვრება ნიადაგ ფუფუნებითი და მდიდრული ხდება და მოქალაქენიც თანამდებობებისა და სხვა ჟინთა დაკმაყოფილების დევნაში არად დაგიდევენ სამართლიანობას. მომავალში, როცა ასეთი მდგომარეობა გაძლიერდება, იწყება დაცემა, რომელიც გამოწვეულია ძალაუფლებისადმი მოქალაქეთა სიყვარულითა და მოკრძალებული ცხოვრების უპატივცემლობით. მათ

უერთდება აგრეთვე ქედმაღლობა და მფლანგველობა. ხალხი გადატრიალების მხოლოდ დამასრულებელი იქნება, როდესაც იგი წარმოიდგენს, რომ მავანთა მომხვეჭელობისადმი სიყვარული მის უპირატესობას საფრთხეს უქმნის“.

ამგვარად, კანონებისა და ადათ-წესების ნაკლოვანება და მათდამი უპატივცემლობა, მოქალაქეთა შორის უთანხმოება და ომი არის სწორედ ის უბედურება, რომელსაც მონოპრინციპებზე აგებული საზოგადოებრივი წყობა დაცემამდე მიჰყავს. სახელმწიფოებრივი ორგანიზმი გარდუვალი დაცემის – „გაფუჭების“ პროცესს განიცდის, თანაც ყველაზე დიდ საშიშროებას მისთვის შინაგანი არეულობა და შინაომები შეადგენს, ვიდრე ის საფრთხე, რომელიც გარედან ემუქრება მას. დაცემის შინაგან ფაქტორებს განაპირობებს, როგორც აღვნიშნეთ, თვით ამ სახელმწიფოს პოლიტიკური ცხოვრების პროცესი, რაც შეეხება გარეგან ფაქტორებს (დაპყრობითი ომები, აგრესია და სხვა), მათი განვითარების მკაცრად განსაზღვრული და დადგენილი კანონზომიერებანი არ არსებობს, თუმცა, პოლიტიკოსის აზრით, სახელმწიფოს ცვლილებათა გამომწვევი ორივე გზა საყოველთაო ერთიანი უნივერსალური კანონზომიერების გამოვლენაა, რომელსაც იგი „ბუნების გადაულახავ (უძლეველ) ძალას“ უწოდებს.

ამგვარად, პოლიტიკოსი სახელმწიფო წყობის მმართველობის ბუნებრივ ფორმათა არასტაბილურობის საფუძველს მათი წყობის სიმარტივესა და მონოპრინციპის განხორციელებაში ხედავს; ხოლო სახელმწიფომ რომ დასძლიოს ეს არასტაბილურობა და გარკვეულად სასურველი სახე მისცეს მის განვითარებას, საჭიროა სახელმწიფოს მმართველობის ყველა დადებით ფორმათა პრინციპების შერწყმა და გაერთიანება ისე, როგორც ეს ლიკურგემ გააკეთა; მან გაითვალისწინა დადებით,

მაგრამ მარტივ ფორმათა არასტაბილურობა და შექმნა სახელმწიფოებრივი მმართველობის ისეთი ფორმა, რომელშიც „გაერთიანა მმართველობის საუკეთესო ფორმათა ყველა უპირატესობანი იმ მიზნით, რომ არცერთი არ განვითარებულიყო უზომოდ და ამის მეშვეობით არ გადასულიყო მის მონათესავე უკუფორმაში, რომ ურთიერთდაპირისპირებული მოქმედებით თავი შეეკავებინათ საპირისპირო თვისებების გამოვლენაში, რომ არც ერთს არ მიეზიდა რომელიმე მათგანი თავისკენ და არ გადაეჭარბებინა დანარჩენთათვის, რომ სახელმწიფო ყოფილიყო სტაბილური, თანაბარი რყევისა და წონასწორობის მდგომარეობაში, ქარის სანინალმდეგოდ მიმავალი ხომალდის მსგავსად“. ამგვარად, ლიკურგემ სახელმწიფოს წყობის მმართველობის ფორმათა ბუნებრივი მონაცვლეობისა და წრებრუნვის კანონზომიერებათა შეცნობის საფუძველზე დაადგინა მმართველობის ისეთი ფორმა და შესაბამისი კანონმდებლობა, რომელშიც მეფეთა სიამაყეს აკავებს ხალხის წინაშე შიში, ვინაიდან ხალხს მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი სახელმწიფოს მმართველობაში. მეორე მხრივ, ხალხიც ვერ ბედავს მეფის უპატივცემლობასა და დაუფასებლობას უხუცესთა წინაშე შიშის გამო, რომლებიც თავიანთ წოდებას ძალით და ქონებით კი არ იძენენ, არამედ საკუთარ დამსახურებათა გამო და ამიტომ ვალდებული არიან, მუდამ იდგნენ სამართლიანობის სადარაჯოზე. მაშასადამე, დაასკვნის პოლიბიოსი, ყველაზე სუსტი მხარე, როგორც ადამიანი ერთგული, ყველა შემთხვევაში ხდება ყველაზე გავლენიანი და ძლიერი, რამეთუ მათ უერთდება უხუცესთა ძალა და მნიშვნელობა. სწორედ ამგვარ დანესებულებათა ერთობლიობით უზრუნველყო ლიკურგემ ლაკედემონელთა თავისუფლება გაცილებით უფრო ხან-

გრძლივი დროით, ვიდრე ის არსებობდა მანამდე არსებულ სახელმწიფოებრივ წყობაში.

იმისათვის, რომ ადამიანებმა კეთილსასურველი მიმართულებით იმოქმედონ საზოგადოების განვითარებაზე, უპირველეს ყოვლისა, მათ უნდა იზრუნონ სახელმწიფო მმართველობის ისეთი ფორმის აგებაზე, რომელშიც გადალახული იქნება სამეფო ხელისუფლების, არისტოკრატისა და დემოკრატის ნაკლოვანებები, ხოლო უპირატესობანი ერთიან ჰარმონიულ მთელად იქნებიან გაერთიანებულნი, რამეთუ „ამა თუ იმ საქმანობის წამოწყების წარმატების ან წარუმატებლობის ყველაზე მნიშვნელოვან მომენტად უნდა ჩაითვალოს სახელმწიფოებრივი წყობა. მისგან, როგორც წყაროსაგან, მომდინარეობს საქმიანი წამოწყების ყველა ჩანაფიქრი და გეგმა, ამაზეა ასევე დამოკიდებული მათი განხორციელება“. აქედან გასაგებია პოლიბიოსის განსაკუთრებული დაინტერესება სახელმწიფოს წყობისა და მმართველობის „შერეული“ ფორმის ანალიზით, რასაც ის რომის სახელმწიფოს მმართველობის ფორმაზე დაკვირვებით ახდენს; მისი მიზანია, პლატონისაგან განსხვავებით, არა სახელმწიფოებრიობის იდეალური მოდელის მოცემა, არამედ რეალურად არსებულ ფორმათა შესწავლის საფუძველზე მოგვცეს ისეთი ფორმა, რომელშიც მმართველობის სხვადასხვა ფორმის წარმომადგენელთა უფლებამოსილება ერთიან საწყისში კი არ იქნება გაერთიანებული, არამედ ინარჩუნებს თავიანთ უფლებამოსილებას და გაყოფილნი ერწყმიან და თანაარსებობენ, აწონასწორებენ ერთმანეთს და ამით მთელი სახელმწიფოებრივი წყობისა და მმართველობის სტაბილიზაციას ახდენენ. რამდენადაც „შერეული“ ფორმის, საზოგადოდ, ანტიკურმა და, კერძოდ, პოლიბიოსისეულმა კონცეფციამ დიდი გავლენა იქონია მომდევნო ხანის მოაზროვნეებზე

(ციცერონი) და განსაკუთრებით ახალ დროში ძალაუფლების დაყოფის თეორიის შემუშავებაში, ამდენად საჭიროდ მიგვაჩინია, უფრო დანვრილებით გავაანალიზოთ „შერეული“ ფორმის პოლიბიოსისეული გაგება.

სახელმწიფოს მმართველობის „შერეული“ ფორმა: პოლიბიოსის აზრით, მისი თანამედროვე რომის სახელმწიფო მმართველობის ფორმა ზემოთ დასახელებულ სამივე საუკეთესო და სწორი ფორმის უპირატესობებს მოიცავს, მაგრამ ისინი შერწყმულნი კი არ არიან ერთ სანყისში, რაღაც ერთიან ძალაუფლებას კი არ წარმოადგენენ, არამედ მთელი ძალაუფლება ცალკეული ხელისუფლების ორგანოებს შორის იმდენად თანაბრად და სწორად იყო განაწილებული, რომ თვით ადგილობრივ მცხოვრებთაგანაც კი არავის შეეძლო ერთმნიშვნელოვნად გადაეწყვიტა, მთელი მმართველობა ერთობლიობაში არისტოკრატიული, დემოკრატიული თუ მონარქიული იყო. ეს გასაგებიცაა, პოლიბიოსის აზრით, ვინაიდან, თუ ჩვენ ყურადღებას გავამახვილებთ კონსულთა ძალაუფლებაზე, მაშინ სახელმწიფო მთლიანად მონარქიული და სამეფო ხელისუფლებად მოგვეჩვენება, თუ სენატზე – არისტოკრატიული და, ბოლოს, თუ ვინმე მხედველობაში მხოლოდ ხალხის მდგომარეობას მიიღებს, მაშინ იგი, ალბათ, რომის სახელმწიფოს დემოკრატიად აღიარებს“.

თუ როგორაა გაერთიანებული ძალაუფლების ეს სამი სახე, მის საჩვენებლად პოლიბიოსი თავდაპირველად თითოეულ მათგანს აანალიზებს, აჩვენებს როგორც მათ უფლებამოსილებას, ისე მათ ურთიერთდამოკიდებულებას. თუ კონსული არ მონაწილეობს ლაშქრობაში და რომში რჩება, მაშინ იგი მთელ სახელმწიფოებრივ საქმეებს განაგებს და გადაწყვეტილებებს იღებს, რამეთუ ყველა თანამდებობრივი პირი, სახალხო ტრი-

ბუნთა გარდა, მას ემორჩილება. გარდა ამისა, კონსული ისეთ საქმეებს, რომლებიც განხილვას მოითხოვს, მოახსენებს სენატს და სენატის მიერ მიღებულ დადგენილებათა შესრულებას აკონტროლებს. კონსულს ექვემდებარება ყველა ის საქმეც, რომელიც ხალხის მიერაა გადასანყვეტი: ის იწვევს სახალხო კრებებს, სადაც შეაქვს წინადადებანი და უმრავლესობის მიერ მიღებულ დადგენილებებს აღასრულებს. კონსულს შეუზღუდავი ძალაუფლება აქვს საომარ ლაშქრობებთან დაკავშირებულ ყველა საქმეში, ვინაიდან მას აქვს უფლებამოსილება, თავისი შეხედულებებისამებრ მოითხოვოს მოკავშირეთაგან ჯარი, დანიშნოს სამხედრო ტრიბუნები, ლაშქრობაში გაიწვიოს სამხედრო საქმისათვის ვარგისი წვევამდელნი, მას უფლება აქვს, თუ საჭიროდ ჩათვლის, დასაჯოს მის დაქვემდებარებაში მყოფ სამხედრო ბანაკში ყოველი პირი. ასევე შეუზღუდავია იგი სახელმწიფო ფულის ხარჯვაში. ამიტომ ყველას, „ვინც ყურადღებას მიაქცევს მხოლოდ ამ ძალაუფლებას, უფლება ექნება, რომის სახელმწიფოს ჭეშმარიტი მონარქია ან სამეფო ხელისუფლება უწოდოს“.

რაც შეეხება სენატის ძალაუფლებას, მის გამგებლობაში, უწინარეს ყოვლისა, არის ხაზინა, ვინაიდან იგი როგორც ყოველგვარ შემოსავალს, ისე გასავალს განაგებს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ კვესტორთ, რომლებიც ფულად სახსრებს ანაწილებენ, არ შეუძლიათ გასცენ ფული რაიმე საჭიროებისათვის სენატის დადგენილების გარეშე, გარდა კონსულთა მიერ მოთხოვნილი გასავლებისა და ხარჯებისა. ასევე, ყველა ის თანხა, რომელიც საჭიროა საზოგადოებრივ შენობათა აგებისა ან შეკეთებისათვის, სენატის ნება-სურვილით გაიცემა. ასევე, მთელი ქვეყნის საზღვრებში ჩადენილ და სახელმწიფო გამოძიების ქვემდებარე ყველა იმ დანაშაულს, როგორებიცაა ლაღატი,

შეთქმულება, სანამლავთა დამზადება, ბოროტგანზრახული მკვლელობა, გამგებლობს სენატი. სენატის გამგებლობაშია აგრეთვე ყველა ის შემთხვევა, როდესაც საჭიროა რაიმე დავის გადაჭრა კერძო პირებსა თუ ქალაქებს შორის, იგი სჯის, ეხმარება და იცავს. ამასთან ერთად სენატს ევალება, რომელიმე ქვეყანაში ან დაზავების, ან დახმარების განწესის, ან ბრძანებულებათა გადაცემის, ან ამა თუ იმ ხალხის ქვეშევრდომობაში მიღების, ან ომის გამოცხადების მიზნით ელჩობა გააგზავნოს. მასზევეა დამოკიდებული ყველა თავისი წვრილმანით ისიც, თუ როგორ მიიღოს რომში მივლინებული ელჩობა და რა პასუხი გასცეს მას. რამდენადაც ზემოთ დასახელებული საკითხებიდან არც ერთის გადანყვეტაში არავითარ მონაწილეობას არ იღებს ხალხი, ამდენად იმას, ვინც რომში აღმოჩნდება კონსულის არყოფნისას, „რომის სახელმწიფო სავესებით არისტოკრატიულ სახელმწიფოდ წარმოუდგება“.

ბუნებრივად ჩნდება კითხვა – რჩება რაიმე წილი სახელმწიფო მმართველობაში ხალხს, თუ სენატს ხელეწიფება ზემოთ ჩამოთვლილი ყველა საქმის გადაჭრა და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, სენატი განაგებს მთელ შემოსავალსა და გასავალს, ხოლო, მეორე მხრივ, სამხედრო საქმეებსა და საომარ ლაშქრობათა მომზადებისას კონსულს შეუზღუდავი უფლებამოსილება აქვს? პოლიბიოსი თვლის, რომ ყოველივე ამის მიუხედავად, ხალხს მმართველობაში საკმაოდ მნიშვნელოვანი მონაწილეობის უფლება რჩება; რამეთუ „სახელმწიფოში მხოლოდ ხალხს აქვს დაჯილდოებისა და დასჯის ძალაუფლება, მაშინ, როდესაც მხოლოდ ჯილდოებითა და სასჯელით ინარჩუნებს არსებობას სამეფო ხელისუფლება და თავისუფალი სახელმწიფოები, საზოგადოდ რომ ვთქვათ, ყველა ადამიანური წარმონაქმნი“. შესაბამისად, პოლიბიოსი დიდ მნიშვნელო-

ბას ანიჭებს ჯილდოებისა და სასჯელთა სამართლიანად, დამსახურებისამებრ განაწილებას სახელმწიფოებრივი წესრიგისა და სტაბილურობის შენარჩუნების საქმეში, ვინაიდან ვერანაირ წესრიგსა და სტაბილურობას ვერ მივალწევთ იქ, სადაც არ აცნობიერებენ განსხვავებას ჯილდოსა და სასჯელს შორის ან, თუ აცნობიერებენ, მაშინ სწორად არ ანაწილებენ. განა დასაშვებია, სვამს კითხვას იგი, რომ უზნეო და ცუდი ადამიანები ისევე ფასობდნენ, როგორც ზნეკეთილი და წესიერი ადამიანები? რაიმე დიდი დანაშაულისათვის, რომლის შედეგებიც საზოგადოებისათვის სავალალოა და დანაშაულის ჩამდენი უმაღლესი თანამდებობის მქონე პირია, მას ხალხი ასამართლებს და სიკვდილის განაჩენსაც მხოლოდ ხალხი ადგენს. ასევე ხალხი ანიჭებს ღირსეულ მოქალაქეებს პატივსა და ღირსებას, ეს კი, მისი აზრით, ყველაზე დიდი და საუკეთესო ჯილდოა ქველობისა და გმირობისათვის სახელმწიფოში. გარდა ამისა, ხალხს აქვს კანონთა მიღების ან უარყოფის უფლებამოსილება და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ხალხი წყვეტს ომისა და ზავის საკითხებს. ხალხივე ამტკიცებს ან უარყოფს დადებულ კავშირებს, ზავსა და ხელშეკრულებებს. თუ ამის მიხედვით ვიმსჯელებთ, დაასკვნის პოლიბიოსი, „ყველას ექნება სრული უფლება, თქვას, რომ რომის სახელმწიფოში ხალხს მმართველობაში უმნიშვნელოვანესი წილი აქვს და რომ იგი დემოკრატიია“.

ამგვარად, ჩვენ ვნახეთ, თუ როგორაა განაწილებული სახელმწიფოებრივი მმართველობა ხელისუფლების წარმომადგენელთა შორის. ხომ არ ნიშნავს ყოველივე ეს, რომ მათ შორის არავითარი კავშირი, ურთიერთვალდებულება არ არსებობს, რომ თითოეულ მათგანს არ შეუძლია ხელი შეუშალოს ან მხარი დაუჭიროს ერთმანეთს, თუ ამის სურვილი ექნებათ. პოლიბიოსი ცდილობს, აჩვენოს, თუ როგორ ურთიერთდამო-

კიდებულებასა და ურთიერთგავლენის მდგომარეობაში იმყოფება თითოეული მათგანი, რაც განაპირობებს სახელმწიფოს მმართველობის „შერეული“ ფორმის სტაბილურობასა და სიმტკიცეს. მართალია, სალაშქროდ მიმავალი კონსულის ძალაუფლება შეუზღუდავი ხდება მასზე დაკისრებული საქმის წარმატებით შესრულების გამო, მაგრამ, პოლიბიოსის აზრით, მას არ შეუძლია ამ დროს გვერდი აუაროს ხალხსა და სენატს, მათგან დამოუკიდებლად მას არ ძალუძს თავისი წამოწყების ბოლომდე მიყვანა. ცხადია, რომის მეომარ ლაშქარს სჭირდება საბრძოლო და სასურსათო მარაგის განუწყვეტელი მიზიდვა; ეს კი შეუძლებელია სენატის დადგენილებათა გვერდის ავლით მოხდეს, მხოლოდ სენატის გადაწყვეტილებით შეიძლება მიეზიდოს სურსათ-საჭურველი და ჯამაგირი არმიას. ეს იმას ნიშნავს, რომ თუ სენატი მოინდომებს კონსულისათვის ხელის შეშლას, მაშინ კონსულის წამოწყებული საქმენი შეუსრულებელი დარჩება. გარდა ამისა, სენატს აქვს უფლება, გაგზავნოს ახალი კონსული ერთნაირი ვადის გასვლის შემდეგ და გაუგრძელოს სამსახური მოქმედ კონსულს, ეს კი დიდმნიშვნელოვნად განსაზღვრავს იმას, განხორციელდება თუ არა კონსულთა მიზნები და გეგმები. სენატს შეუძლია მათი განდიდება ან დამცირება, რამეთუ მის მიერ გაცემული თანხის გარეშე მათ სრულებითაც არ ძალუძთ, მოაწყონ ან ჩაატარონ ტრიუმფი. კონსული რაც უნდა შორს იყოს სამშობლოდან, ვალდებულია, მიაღწიოს ხალხის კეთილგანწყობას, ვინაიდან, როგორც ეს ზემოთ ითქვა, მხოლოდ ხალხი ამტკიცებს ან უარყოფს დადებულ ზავსა და ხელშეკრულებებს. ყველაზე მნიშვნელოვანი ისაა, რომ თანამდებობიდან განთავისუფლებისას კონსული ვალდებულია, თავის საქმიანობაზე ანგარიში ჩააბაროს ხალხს. ამგვარად, დაასკვნის პოლიბიოსი, „კონსულთათვის ფრიად სა-

შიშია როგორც სენატის, ისე ხალხის კეთილგანწყობის არად ჩაგდება და უგულვებლყოფა“. მეორე მხრივ, შენიშნავს იგი, სენატი მთელი თავის ძალაუფლების მიუხედავად, ვალდებულაა, სახელმწიფო საქმეების გადანყვეტა შეუთანხმოს, უპირველეს ყოვლისა, ხალხს და ისარგებლოს მისი კეთილგანწყობით; ასევე სენატს არ შეუძლია გამოიძიოს და დაადოს სასჯელი სახელმწიფოს წინააღმდეგ ჩადენილ ისეთ დანაშაულს, რომელიც სიკვდილით ისჯება, თუ ამის შესახებ მისი წინასწარი დადგენილება არ იქნება ხალხის მიერ დამტკიცებული. ყველაზე მნიშვნელოვანი ხალხისა და სენატის მიმართებაში ის არის, რომ თუნდაც ერთი სახალხო წარმომადგენელი – ტრიბუნი წინააღმდეგი წავიდეს, სენატს არ აქვს უფლება, არა მხოლოდ აღასრულოს თავისი დადგენილებები, არამედ თათბირსაც კი ვერ გამართავს, ხოლო ტრიბუნები, როგორც სახალხო წარმომადგენლები, ვალდებულნი არიან, „იმოქმედონ ყოველთვის ხალხის სასარგებლოდ და, უპირველეს ყოვლისა, გაითვალისწინონ მისი ენა. ამგვარად, სენატს ყველა ამ მიზეზთა გამო ეშინია ხალხის და ყურადღებით ეკიდება მას“.

ასევე, თავის მხრივ, ხალხიც ვალდებულია, ხელი შეუწყოს მას სახელმწიფოებრივი საქმეების აღსრულებაში და გაითვალისწინოს სენატის როლი და მნიშვნელობა სახელმწიფოსა და კერძო პირთა საქმეების გადანყვეტისას. ვინაიდან რომში ყოველი სამუშაო, რომელიც დაკავშირებულია საზოგადოებრივი დანიშნულების მქონე შენობათა აშენებასთან და მართვასთან, აგრეთვე, მთელი ბუნებრივი სიმდიდრეები: საბადოები, მინები, მდინარეები, რომლებიც რომაელთა განკარგულებაში იმყოფება, იჯარის წესით ეძლევათ ცენზორებს, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ დანარჩენი რომაელი მოქალაქენი არ იყვნენ ამ საკუთრებასთან რამენაირად დაკავშირებულნი, პირიქით, ისინი

სხვადასხვა ფორმით აქტიურად მონაწილეობენ იჯარულ საქმიანობაში და ინაწილებენ მათი მეშვეობით მიღებულ სარგებელს. საიჯარო საქმიანობასთან დაკავშირებულ ყველა საქმეს წყვეტს სენატი, სახელდობრ, აწესებს გადახდის ვადებს, უბედურების შემთხვევაში ამცირებს გადასახადებს ან გააკოტრების შემთხვევაში მთლიანად ათავისუფლებს ვალდებულებისაგან. ყველაზე მნიშვნელოვანია ის, რომ სწორედ სენატორთაგან ირჩევენ მოსამართლეებს როგორც სახელმწიფოებრივ, ისე კერძო საქმეებთან დაკავშირებულ მრავალრიცხოვან დავათა გასარჩევად. ამიტომ, შენიშნავს პოლიბიოსი, ხალხიც არანაკლებ დამოკიდებულია სენატზე, რაც აიძულებთ მათ, თავი შეიკავონ სენატის გადამწყვეტილებათა წინააღმდეგ შეხედულებებისაგან და სენატისადმი დაპირისპირებისაგან. ასევე ხალხს არავითარი სურვილი არ აქვს, დაუპირისპირდეს კონსულებს, ვინაიდან ყოველი რომაელი მოქალაქე ცალკე და ყველა ერთად ომის დროს ემორჩილება კონსულთა ძალაუფლებას. აქედან პოლიბიოსი დაასკვნის, რომ, მართალია, თითოეულ ძალაუფლებას და მის შესაბამის ორგანოს სრული შესაძლებლობა აქვთ როგორც ერთმანეთისადმი ხელის შეწყობის, ისე ზიანის მიყენებისა, მაგრამ ყველა ვითარებაში ისინი იჩენენ ჯეროვან ერთსულოვნებას და ამიტომ შეუძლებელია უკეთეს სახელმწიფო წყობაზე მითითება.

§2. სოციალური აზრი რომაულ ხანაში

რომაული ხანის სოციალური აზრი პლატონის, არისტოტელეს, პოლიბიოსისა და სტოკოსების გავლენის ქვეშ იმყოფება. სტოიციზმი არის ფილოსოფიური სკოლა, რომელიც წარმოიშვა ათენში ჩვ. წ. 300 წ. ადრეული ელინიზმის დროს და თავისი გავლენა ანტიკური სამყაროს აღსასრულამდე შეინარჩუნა. სა-

ხელი ეწოდა მოხატული სტოას მიხედვით, სადაც სტოიციზმის ფუძემდებელი ძენონი ასწავლიდა.

ციცერონი სახელმწიფოსა და სამართლის შესახებ:
მარკ ტულიუს ციცერონი (ძვ. წ. 106-43) ცნობილი რომაელი ორატორი, იურისტი, სახელმწიფო მოღვაწე და მოაზროვნეა. მის ვრცელ ნაშრომში მნიშვნელოვანი ყურადღება სახელმწიფოსა და სამართლის პრობლემებს ეთმობა. ეს საკითხები გაშუქებულია მის ნაშრომებში „სახელმწიფოს შესახებ“ და „კანონების შესახებ“. მთელი რიგი პოლიტიკური და სამართლებრივი პრობლემები განიხილება მის სხვა ნაშრომებშიც (მაგალითად, „მოვალეობების შესახებ“), ასევე მრავალ საჯარო პოლიტიკურ (მაგ., „სიტყვები კატილინას წინააღმდეგ“) და სასამართლო გამოსვლებში.

ციცერონის თეორიული შეხედულებები სახელმწიფოსა და სამართლის სფეროში ძველი ბერძნული აზროვნების შესამჩნევი გავლენის ქვეშაა. უპირველეს ყოვლისა, ეს არის პლატონის, არისტოტელეს, პოლიბიოსისა და სტოიკოსების სოციალური სწავლებები. ამავდროულად, ციცერონი, როგორც რომის პატრიოტი და პრაქტიკოსი პოლიტიკოსი, ცდილობდა, ბერძნული სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია შეერწყა რომაულ ტრადიციებთან, რომის ორიგინალურ ისტორიასთან. ზოგადად, წინამორბედთა იდეების შემოქმედებითი გამოყენება ციცერონის პოლიტიკურ და იურიდიულ სწავლებაში შერწყმულია მის მიერ სახელმწიფოსა და სამართლის თეორიის სფეროში არაერთი ორიგინალური და ახალი დებულების შემუშავებასთან.

ციცერონი სახელმწიფოს (*respublica*) განსაზღვრავს, როგორც ხალხის საქმეს (*res populi*). ამ შემთხვევაში იგი ხაზს უსვამს, რომ „ხალხი ადამიანთა უბრალო ერთობა კი არა, ერთობლიობაა, რომლის წევრებს ერთმანეთთან კანონები და საერ-

თო ინტერესები აკავშირებთ“. სახელმწიფო ჩნდება არა მხოლოდ როგორც მისი ყველა თავისუფალი წევრის საერთო ინტერესის გამოხატულება, რაც ასევე დამახასიათებელი იყო ძველი ბერძნული აზროვნებისათვის, არამედ, ამავე დროს, როგორც ამ წევრების შეთანხმებული სამართლებრივი კომუნიკაცია, როგორც გარკვეული იურიდიული პირი, „ზოგადი სამართლებრივი წესრიგი“. ციციერონი სახელმწიფოს კონცეფციის ლეგალიზაციის საწყისებზე დგას, რომელსაც შემდგომში მრავალი მიმდევარი გამოუჩნდა „კანონიერი სახელმწიფოს“ იდეის თანამედროვე მომხრეების ჩათვლით. სახელმწიფოს წარმოშობის მთავარ მიზეზს ციციერონი ხედავდა არა იმდენად ადამიანების სისუსტესა და მათ შიშში (პოლიბიოსის თვალსაზრისი), არამედ ერთად ცხოვრების თანდაყოლილ მოთხოვნილებაში. ამ საკითხთან დაკავშირებით არისტოტელეს პოზიციის გაზიარებით ციციერონმა უარყო იდეები, რომლებიც მის დროს ფართოდ იყო გავრცელებული კონტრაქტის საფუძველზე სახელმწიფოს წარმოშობის შესახებ.

არისტოტელეს გავლენა ასევე შესამჩნევია ციციერონის მიერ ოჯახის, როგორც საზოგადოების საწყისი უჯრედის, სოციალური როლის ინტერპრეტაციაში, საიდანაც სახელმწიფო თანდათან და ბუნებრივად წარმოიქმნება. მან აღნიშნა სახელმწიფოსა და საკუთრებას შორის თავდაპირველი კავშირი და გაიზიარა სტოელთა პოზიცია, რომ სახელმწიფოს ჩამოყალიბების მიზეზი საკუთრების დაცვაა. კერძო და საზოგადოებრივი საკუთრების ხელშეუხებლობის დარღვევას ციციერონი ახასიათებს, როგორც სამართლიანობისა და კანონის შეურაცხყოფას და დარღვევას.

სახელმწიფოს (ასევე კანონის) გაჩენა ხდება არა ადამიანების აზრისა და თვითნებობის მიხედვით, არამედ ბუნების

უნივერსალური მოთხოვნების შესაბამისად, მათ შორის ადამიანური ბუნების კარნახით, რაც ციციერონის გაგებით ნიშნავს, რომ სახელმწიფო და კანონი ბუნებით და არსით ღვთაებრივია და საყოველთაო გონიერებასა და სამართლიანობას ეფუძნება. ბუნების შესწავლა, აღნიშნა ციციერონმა, მიგვიყვანს იმის გაგებამდე, რომ „ამ სამყაროს მართავს გონება“. ძველი ბერძენი ფილოსოფოსის ანაქსაგორას მიერ ჩამოყალიბებული ეს პოზიცია ციციერონმა „ბუნების“ გაგების დასასაბუთებლად გამოიყენა, როგორც ადამიანთა გონივრული და სამართლიანი ინსტიტუტებისა და ქმედებების უნივერსალური წყარო, ღვთაებრივი ნებით განპირობებული და გაუღენთილი. სწორედ იმის გამო, რომ ადამიანები ბუნებით დაჯილდოებულნი არიან გონიერებისა და სამართლიანობის „თესლებით“ და, შესაბამისად, მათთვის ხელმისაწვდომია ღვთაებრივი პრინციპების გაგება, მოწესრიგებული ადამიანური კომუნიკაციის, სათნოების, სახელმწიფოსა და კანონის გაჩენა გახდა შესაძლებელი.

გონიერება არის სულის უმაღლესი და საუკეთესო ნაწილი, რომელიც თრგუნავს ადამიანში ყველა ძირეულ გრძნობას და ვნებას (სიხარბე, ძალაუფლებისა და დიდების წყურვილი და ა.შ.).

ძველი ბერძნული სააზროვნო ტრადიციების შესაბამისად, ციციერონი დიდ ყურადღებას აქცევდა მმართველობის სხვადასხვა ფორმის ანალიზს, ზოგიერთი ფორმის გაჩენას სხვებისგან, ამ ფორმების „წრებრუნვას“, „საუკეთესო“ ფორმის ძიებას და ა.შ.

ციციერონი მმართველობის ფორმების გამორჩევის კრიტიკრიუმებს სახელმწიფოს მმართველთა „ხასიათსა და ნებაში“ ხედავდა. მმართველთა რაოდენობის მიხედვით მან განასხვავა მმართველობის სამი მარტივი ფორმა: სამეფო ძალაუფლება,

ოპტიმატების ძალა (არისტოკრატია) და სახალხო ძალაუფლება (დემოკრატია). „როცა უზენაესი ძალაუფლება ერთი ადამიანის ხელშია, ჩვენ ამ ერთს მეფეს ვუწოდებთ და ასეთი სახელმწიფო სისტემა სამეფო ძალაუფლებაა. როდესაც ის არჩეულთა ხელშია, ამბობენ, რომ ეს სამოქალაქო საზოგადოება ოპტიმატების ნებით იმართება. სახალხო ძალაუფლების შემთხვევაში ყველაფერი ხალხის ხელშია“.

სახელმწიფოს ყველა ეს მარტივი ფორმა (ან სახეობა) არ არის სრულყოფილი და არა საუკეთესო, მაგრამ, ციცერონის თანახმად, ისინი მაინც ასატანია და შეიძლება იყოს საკმაოდ ძლიერი, თუ შენარჩუნდება ის საფუძვლები და კავშირები (მათ შორის, იურიდიული), რომელმაც მტკიცედ გააერთიანა ხალხი სახელმწიფოს შექმნაში მათი საერთო მონაწილეობით. სახელმწიფოს მარტივ ფორმებში ძალაუფლების ფლობასთან დაკავშირებული უპირატესობები ცალმხრივად არის წარმოდგენილი, რაც იწვევს მათ ნაკლოვანებებს და იწვევს ბრძოლას მოსახლეობის სხვადასხვა ფენას შორის ძალაუფლებისთვის.

სახელმწიფოს მარტივი ფორმების მთავარი მანკიერება, ციცერონის აზრით, ის არის, რომ ყველა მათგანი აუცილებლად, მათი თანდაყოლილი ცალმხრივობისა და არასტაბილურობის გამო, უბედურებისკენ მიმავალ გზას ადგას. სამეფო ძალაუფლება სავესეა ავტოკრატი მმართველის თვითნებობით და ადვილად გადაგვარდება ტირანიად, ხოლო ოპტიმატების ძალაუფლება საუკეთესოთა მმართველობიდან (სიბრძნითა და ვაჟაკობით) მდიდრების კლანის მმართველობად გადაიქცევა. მართალია, ასეთ მთავრობას კვლავაც, შეცდომით, ოპტიმატების წესს უწოდებენ, მაგრამ სინამდვილეში, აღნიშნავს ციცერონი, „არ არსებობს მმართველობის უფრო მახინჯი ფორმა, ვიდრე ის, რომელშიც უმდიდრესი ხალხი საუკეთესოდ ითვლე-

ბა“. ზოგჯერ ხალხის სუვერენიტეტს, ციციერონის მიხედვით, მიყვავართ დამლუპველ შედეგებამდე, „ბრბოს სიგიჟემდე და თვითნებობამდე“, მის ტირანულ ძალამდე.

ციციერონის აზრით, ბატონობის ეს მახინჯი ფორმები (ერთპიროვნული მმართველის ან ბრბოს ტირანია, კლანის დომინირება) აღარ არის სახელმწიფოს ფორმები, რადგან ასეთ შემთხვევებში თავად სახელმწიფო, გაგებული, როგორც საერთო მიზეზი და საკუთრება, ყველასთვის საყოველთაოდ სავალდებულო კანონი არ არსებობს. სახელმწიფოებრიობის გადაგვარების თავიდან აცილება, ციციერონის თანახმად, შესაძლებელია მხოლოდ საუკეთესო (ანუ შერეული) ტიპის სახელმწიფო სტრუქტურის პირობებში, რომელიც ჩამოყალიბებულია მმართველობის სამი მარტივი ფორმის დადებითი თვისებების შერევით. ამის ნიმუშია რომის სახელმწიფოებრიობის ევოლუცია თავდაპირველი სამეფო ძალაუფლებიდან სენატორულ რესპუბლიკამდე. ამავე დროს, მან დაინახა სამეფო ძალაუფლების ანალოგია მაგისტრატების (და, უპირველეს ყოვლისა, კონსულების) უფლებამოსილებაში, ოპტიმატების ძალაუფლებაში – სენატის უფლებამოსილებასა და ხალხის ძალაუფლებაში – სახალხო კრებებისა და სახალხო ტრიბუნების უფლებამოსილებაში. ამასთან დაკავშირებით, ციციერონი აღფრთოვანებული იყო „წინაპრების“ შორსმჭვრეტელობითა და სიბრძნით, რომლებმაც სახელმწიფოს ასეთი გონივრული ფორმა შექმნეს. ციციერონმა თავისი კონცეფცია სახელმწიფოს საუკეთესო (შერეული) ფორმის შესახებ, იდეალური სახელმწიფოს პლატონური პროექტებისგან განსხვავებით, რეალისტურად მიიჩნია, რაც რომის რესპუბლიკური სახელმწიფოს პრაქტიკას გულისხმობდა.

რაც შეეხება მონებს, ციცერონს მიაჩნდა, რომ მათ დაქირავებულებივით უნდა მოექცნენ: მოითხოვონ მათგან შესაბამისი სამუშაო და მიაწოდონ ის, რაც მათ უნდათ.

მიუხედავად მონისა და მონობის ასეთი დახასიათებისა, ციცერონის მოსაზრებები ამ საკითხთან დაკავშირებით შესამჩნევად განსხვავდება მისი ზოგადი დებულებებისაგან, რომ ბუნებით „ჩვენ ყველა ერთმანეთის მსგავსი და თანასწორი ვართ“, „რომ არ არსებობს განსხვავება ადამიანებს შორის, რომ ადამიანი არის „მთელი მსოფლიოს, როგორც ერთი, ქალაქის მოქალაქე“ და ა. შ.

ციცერონის შემოქმედებაში დიდი ყურადღება ეთმობა ჭეშმარიტი სახელმწიფო მოღვაწისა და იდეალური მოქალაქის სათნოებებს. ამასთან დაკავშირებით მან გააკრიტიკა ეპიკურელებისა და რიგი სტოიკოსების მოსაზრებები, რომ გონიერმა ადამიანმა არ უნდა აიღოს მმართველობის სადავეები და, ზოგადად, აქტიურად არ მონაწილეობდეს საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. იმის გათვალისწინებით, რომ სახელმწიფო პოლიტიკა მეცნიერებისა და ხელოვნების ერთობლიობაა, რომელიც მოითხოვს არა მხოლოდ ცოდნას და სათნოებებს, არამედ მათი პრაქტიკაში გამოყენების უნარს საერთო სიკეთის ინტერესებისთვის, ციცერონმა აღნიშნა, რომ „თვით ბუნება“ იზიდავს საუკეთესო ადამიანებს პოლიტიკისაკენ. ამიტომ იგი სახელმწიფოსა და სამართლის შესწავლის აუცილებლობას მოითხოვდა. ციცერონის თანახმად, სახელმწიფო საქმეებზე პასუხისმგებელი უნდა იყოს ბრძენი, სამართლიანი, ზომიერი და მჭევრმეტყველი პოლიტიკოსი, მმართველი. გარდა ამისა, იგი უნდა იყოს გათვითცნობიერებული სახელმწიფოს დოქტრინებში და „იცოდეს სამართლის საფუძვლები, რომელთა გარეშე ვერავინ იქნება სამართლიანი“.

იმ უკიდურეს შემთხვევაში, როდესაც კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება სახელმწიფოს კეთილდღეობა, ჭეშმარიტმა სახელმწიფო მოღვაწემ, ციცერონის თანახმად, „როგორც დიქტატორმა, წესრიგი უნდა დაამყაროს.“ ამ შემთხვევაში პოლიტიკოსი მოქმედებს არა საკუთარი ეგოისტური მიზნებისთვის, არამედ საერთო ინტერესებიდან გამომდინარე, როგორც რესპუბლიკის მხსნელი. პლატონის მსგავსად, ციცერონი თვლიდა, რომ ჭეშმარიტ მმართველებს, თავიანთი საქციელის სანაცვლოდ, „გარკვეული ადგილი ექნებათ სამოთხეში, რათა იქ მარადიულად ცხოვრობდნენ და განიცდიდნენ ნეტარებას“.

იდეალური მოქალაქის მოვალეობები, ციცერონის მიხედვით, განპირობებულია ისეთი სათნოების ქონით, როგორიცაა ჭეშმარიტება, სამართლიანობა, სულის სიდიადე და წესიერება. მოქალაქემ არათუ არ უნდა დააზიანოს სხვები, არ ხელყოს სხვისი ქონება ან ჩაიდინოს სხვა უსამართლობა, არამედ ის ვალდებულია, დაეხმაროს უსამართლობის მსხვერპლს და იზრუნოს საერთო სიკეთისთვის.

ციცერონის მიხედვით, სამართლის საფუძველი არის ბუნებითი თანდაყოლილი სამართლიანობაა. უფრო მეტიც, ეს სამართლიანობა ციცერონს ესმის, როგორც მთლიანი ბუნებისა და ადამიანის ბუნების მარადიული, უცვლელი და განუყოფელი საკუთრება. შესაბამისად, „ბუნებაში“, როგორც სამართლიანობისა და კანონის წყაროში (ბუნებით უფლება, ბუნებრივი კანონი), ის მთელ კოსმოსს გულისხმობს.

ციცერონი მხარს უჭერდა ტყვეებისა და დამარცხებულების მიმართ ჰუმანურ მოპყრობას, ხოლო რომის ჰეგემონიას და დაპყრობით ომებს პრაგმატული პოზიციებიდან იხილავდა.

საბოლოოდ, უნდა დავასკვნათ, რომ ციცერონის შემოქმედებითმა მემკვიდრეობამ, მათ შორის მისმა დოქტრინამ სახელ-

მწიფოსა და სამართლის შესახებ, დიდი გავლენა მოახდინა მთელ შემდგომ ადამიანურ კულტურაზე. მისი იდეებისადმი დიდი ინტერესი გამოიჩინეს რენესანსის მოაზროვნეებმა, შემდეგ კი ფრანგმა განმანათლებლებმა, რომლებმაც ციციერონში თავიანთი დიდი წინამორბედი და ჰუმანისტი პოლიტიკოსი დაინახეს. ციციერონის, როგორც დიდი რესპუბლიკელის, თავისუფლებისა და სამართლიანობისთვის მებრძოლის, სახელი და იდეები დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა საფრანგეთის რევოლუციის ლიდერთა შორის (ო. მირაბო, მ. რობესპიერი და სხვები).

კვინტილიანის „განათლების სოციოლოგია“: განათლების, როგორც პროცესის, შესახებ საინტერესო მოსაზრებები ძველ რომაელ პრაქტიკოს პედაგოგს **მარკუს ფაბიუს კვინტილიანს** (ძვ. წ. 35 – 96 წწ.) ჰქონდა. მან სხვადასხვა სწავლების ისეთი მეთოდოლოგია შეიმუშავა, რომელიც სასწავლო მასალით საგანთა გადატვირთულობისაგან იყო დაზღვეული. კვინტილიანი ამბობდა, რომ უსაშველო და უზომო მეცადინეობებით მოსწავლეთა დატვირთვა არ შეიძლება, რადგანაც ეს მოსწავლეებს მეცნიერებისადმი ინტერესს დაუკარგავს. ადრეული ბავშვობის შთაბეჭდილებები მთელი ცხოვრების მანძილზე ნარჩუნდება, ამიტომ განსაკუთრებული მოთხოვნები პირველ მასწავლებლებს უნდა წაეყენოთ. ადამიანური ბუნების ანალიზის საფუძველზე კვინტილიანი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ სიზარმაცე და უსწავლელობა ადამიანის ბუნებიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ მისი მიზეზი არასწორი სწავლებაა. შესაბამისად, ყოველ მოსწავლესთან მათი შესაძლებლობების გათვალისწინებით ინდივიდუალური მიდგომაა აუცილებელი. მაგალითად, ზოგიერთ მოსწავლეს შეეძება ან დატუქსვა სჭირდება. შეზღუდული შესაძლებლობების მქონე მოსწავლეები კარგად შეისწავლიან იმას, რაც მათ ძალებს არ ალემატება: ნიჭი-

რი მოსწავლეების მიმართ კი ისეთი მიდგომაა საჭირო, რომელიც მათი ცოდნის დონის მუდმივ სრულყოფას შეუწყობს ხელს და ა. შ. ოღონდ ზომიერების დაცვა არ უნდა დაგვავიწყდეს. ამ მხრივ გადატვირთულობა სწავლისადმი გულის აცრუების მიზეზი ხდება, ხოლო ოდნავ შესუსტება საზეიმო ხასიათს იღებს. ყოველთვის მნიშვნელოვანია დასვენება, რადგანაც სწავლისადმი სწრაფვა ნებელობაზეა დამოკიდებული, რომელიც ძალადობას ვერ იტანს. სწავლის პროცესი იძულებას გამოიწვევს, ამიტომ მოსწავლის დასჯა და მისი ცემა დაუშვებელია. დღევანდელი ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, ამ იდეებით კვინტილიანი განათლების ჰუმანიზაციას ახდენს, რაც მნიშვნელოვანია დღესაც.

არისტოტელეს მსგავსად, მასწავლებელს კვინტილიანი მკაცრი მოთხოვნების წინაშე აყენებდა. მასწავლებელმა, პირველ რიგში, მოსწავლის შესაძლებლობები უნდა გაითვალისწინოს; მასთან დამოკიდებულებაში ღია, თავშეკავებული და ალერსიანი უნდა იყოს; თავი უნდა აარიდოს დამცინავ ტონს და მოსწავლის ყველა კითხვას გულდასმით უპასუხოს. მან კარგად უნდა იცოდეს სწავლების პრინციპები, რადგანაც ამის გარეშე ის მოსწავლეთა შესაძლებლობების ინტერპრეტირებას და მათი ცოდნის დონის ამაღლებას ვერ მოახდენს. რაც უფრო განათლებულია მასწავლებელი, მით უფრო ეფექტური იქნება მის მიერ ჩატარებული გაკვეთილები. თავის კონცეფციაში კვინტილიანი დიდ მნიშვნელობას სასკოლო განათლებას ანიჭებდა. მას მიაჩნდა, რომ სკოლის გარეშე მოსწავლეს ზნე-ჩვეულებათა გაფუჭება ემუქრება, რამდენადაც ის სათანადო სოციალურ გამოცდილებას ვერ შეიძენს. ამიტომ აუცილებელია, რომ სახლში სწავლება თანხმობაში იყოს სახელმწიფო სასკოლო განათლებასთან.

მარკუს ავრელიუსის სოციალურ-ეთიკური შეხედულებები: სტოიკოსი ფილოსოფოსი მარკუს ავრელიუსი (121-180) რომის იმპერიის „ხუთი კარგი იმპერატორიდან“ უკანასკნელად ითვლება. ისტორიკოსი კაპიტოლინუსი ამბობს, რომ მარკუს ავრელიუსმა ჯერ კიდევ თორმეტი წლის ბიჭუნამ, სტოიკოსით ჩაცმა და ცხოვრება დაიწყო. სწავლის პერიოდში ფილოსოფიური მოსასხამი, ტოგა ეცვა. შიშველ მინაზე ეძინა და მხოლოდ დედის დაჟინებული თხოვნის შემდეგ დაიძინა ცხოველის ტყავით დაფარულ სანოლზე.

მარკუს ავრელიუსი რომის ე. წ. იმპერიისთვის კრიზისის, გარდამავალი ეპოქის იმპერატორი იყო. მის წინამორბედებს, ადრიანს (117-138) და ანტონი პიუსს (138-161 წლები) რომის სამხედრო ძალისხმევის წარმართვა, უპირველეს ყოვლისა, არა ახალი დაპყრობებისკენ, არამედ ძველის შესანარჩუნებლად ბრძოლაში მოუწიათ. ბარბაროსთა შემოსევები და დაპყრობილი ხალხების აჯანყებები უდიდეს პრობლემას წარმოადგენდა. მარკუს ავრელიუსი იძულებული გახდა, იგივე გაეგრძელებინა. შეიცვალა დამოკიდებულება მონების მიმართ, რომელთა შემოდინებაც მკვეთრად შემცირდა: რომის იმპერიის კანონმდებლობა, რომელიც გამორიცხავს მონის სამართლებრივ სტატუსს, მაინც იცავს მის სიცოცხლეს, ქონებას და ოჯახს და ხელს უწყობს ემანსიპაციას, აუმჯობესებს თავისუფლების ხარისხს. ანტონიუს პიუსმა მონის მკვლელობა გაათანაბრა თავისუფალი ადამიანის მკვლელობასთან (მაშინ, როცა ავგუსტუსის დროსაც კი ახ. წ. 10 წელს მიღებულ იქნა კანონი, რომლის მიხედვითაც, ბატონის მიერ ერთი მონის მკვლელობის შემთხვევაში, მისი ყველა სხვა მონა სიკვდილით დასაჯეს მკვლელთან ერთად); მარკუს ავრელიუსის დროს დატყვევებულ ბარბაროსებს მონებად არ აქცევდნენ და კოლონიებად

ტოვებდნენ სასაზღვრო დასახლებებში. მარკუს ავრელიუსის გარდაცვალების შემდეგ რომი რთულ ვითარებაში ჩავარდა, რის შემდეგაც დიოკლეტიანემ აღადგინა იმპერიის ერთიანობა. იმპერატორს მიმართავდნენ, ვითარცა „dominus et deus“ – „უფალი და ღმერთი“. საერთოდ, რომისთვის დამახასიათებელი იყო გვიან ანტიკური აბსოლუტური მონარქიის სისტემა, რომელიც ბევრად უფრო „ახლოა“ აღმოსავლურ დესპოტიზმთან და ხასიათდება არა ეპიზოდური, არამედ მუდმივი ძალადობითა და თვითნებობით. მარკუს ავრელიუსი თვითგანვითარების მორალური და ინდივიდუალისტური პრაქტიკის ერთგულია. მის აზროვნებას ახასიათებს პიროვნული (არაკოსმოლოგიური და ანტიდოგმატური) მსოფლმხედველობის დომინირება; მისი სოციალური და პოლიტიკური აზროვნება მაღალი ინტელექტუალობითა და აფორისტული ხასიათით გამოირჩევა. ყოველივე ეს გადმოცემულია იმ ჩანაწერებში (დღიურებში), რომელიც მისი სიკვდილის შემდეგ აღმოაჩინეს და გაერთიანდა პირობითი სახელით „ფიქრები“. ამ შემთხვევაში მარკუს ავრელიუსი გვევლინება, როგორც ბრძენი და დიდი ფილოსოფოსი, კაცობრიობის მარადიული მასწავლებელი. ამასთან იგი არის სტოიკოსი იმპერატორი, რომელიც რესპუბლიკური სისტემის შენარჩუნებას ცდილობდა (თუნდაც მხოლოდ დეკორატიული ფორმით). მარკუს ავრელიუსს ესმის მისი, როგორც საჯარო მოხელის როლი (მისი აზრით, სახელმწიფოს აქვს მამობრივი ვალდებულებები მისი წევრების მიმართ). მისი იდეა სამაგალითო სახელმწიფოს შესახებ დაკავშირებულია სახელმწიფოს იდეასთან, რომელსაც აქვს თანაბარი კანონი ყველასთვის, იმართება ყველას თანასწორობის მიხედვით. მმართველის იდეალი მისთვის იყო მისი მშვილგებელი, იმპერატორი ანტონინუს პიუსი.

ანტონინუსის მემკვიდრე, სტოიკოსი იმპერატორი, ცდილობს, გააუმჯობესოს და შეარბილოს სახელმწიფოს ადმინისტრაციული და სასამართლო მექანიზმი. სამოქალაქო თანასწორობის დამყარების ტენდენცია, რომელიც სტოიკური ტრადიციის წიაღში იშვა, ფესვგადგმულია იურიდიულ ცნობიერებაში. სტოიკური ფილოსოფიიდან, რომელიც ტომობრივ და სოციალურ შეზღუდვებზე ამაღლდა, რომაელმა იურისტებმა გამოიტანეს რწმენა, რომ მონობა არღვევს ბუნებრივ კანონს. მარკუს ავრელიუსმა იცოდა, რომ რომის სახელმწიფოებრიობის აღდგენა მას არ შეეძლო, ამიტომ კანონებისა და ინსტიტუტების არასრულყოფილების კომპენსირებას რეჟიმის შერბილებით ცდილობდა, რადგანაც მიაჩნდა, რომ იძულება ბოროტებაა, რომელიც მინიმუმამდე უნდა იქნეს დაყვანილი.

„ფიქრებში“ იმპერატორი-ფილოსოფოსი საუბრობს სიკვდილისადმი გულგრილობაზე, მხოლოდ ანმყოს მნიშვნელობაზე, ბედსა და თავისუფალ ნებას შორის წინააღმდეგობებზე. მარკუს ავრელიუსს მიაჩნდა, რომ უბედურების მიუხედავად, ადამიანს ყოველთვის შეუძლია გააუმჯობესოს თავისი ცხოვრება და რომ ყველა პრობლემა წარმავალი და დროებითია. ყოველივე ეს საფუძვლად უდევს მარკუს ავრელიუსის სოციალურ და პოლიტიკურ შეხედულებებს, რომელთაგან მნიშვნელოვანია მის მიერ ჩამოყალიბებული ცხოვრების 9 სტოიკური პრინციპი. ესენია:

- „ბუნებასთან ერთიანობა“ – სტოიკოსების აზრით, რადგანაც ჩვენი ბუნება მთლიანის მხოლოდ ნაწილია, მასთან ჰარმონიაში ცხოვრება იგივეა, რაც სამყაროში მომხდარ ყველაფერთან ჰარმონიაში ყოფნა.
- გულგრილობა სიკვდილის მიმართ, სიცოცხლის დროებითობისადმი ფილოსოფიური დამოკიდებულება.

- საკუთარი საქმისადმი ერთგულება.
- ერთადერთი მნიშვნელოვანი დროა აწმყო.
- დიდების, ღირსებებისა და ექსცესების მიმართ აპათია.
- დიდება წარმავალია. მასზე გამოკიდება კარგ საქმეებსა და ცხოვრების მიზეზს ერევა.
- გამძლეობა უბედურების წინაშე
- ნებისმიერი უსიამოვნებისადმი გამკლავება.
- სხვისი მანკიერებებისადმი ტოლერანტობა და საკუთარი თავის უარყოფა.

განსაკუთრებული ადგილი უკავია მარკუს ავრელიუსის შემოქმედებაში მოვალეობის ცნებას. მოვალეობა მის მიერ განხილულია, როგორც პარტიკული ფილანთროპისა. იმპერატორობა მას მოვალეობად მიაჩნდა, რომლითაც ბოროტად არ უნდა ესარგებლა, რადგან, სტოიკური სწავლების მიხედვით, სიკვდილი ერთმანეთთან ათანაბრებს დიდ ალექსანდრეს და მის მეჯოგეს. ამიტომ იმპერატორის დიდება იმით არ იზომება, თუ რამდენი ქალაქი და ქვეყანა დაიპყრო, არამედ იმით, თუ რა სიკეთე მოუტანა ადამიანებს. ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია მმართველის, პოლიტიკოსის პიროვნული პოზიციები, რამეთუ კარგი ადამიანი შეუძლებელია საზოგადოებრივ სიკეთეს ეწინააღმდეგებოდეს. არისტოტელესაგან განსხვავებით, იგი ადამიანში არა იმდენად პოლიტიკურ ცხოველს ხედავს, რამდენადაც სოციალურ არსებას, ღირსებისა და მოვალეობის გრძნობით გამსჭვალულს.

გვიანდელი სტოიციზმის კიდევ ერთი მოტივი, რომელიც მარკუს ავრელიუსმა ნათლად გამოხატა, არის ისტორიული დროით დაღლა, რომელშიც ყველაფერი უკვე იყო და არაფერი არსებითად ახალი არ შეიძლება იყოს. თუმცა მსგავსი პოზი-

ცია სულაც არ თრგუნავს აქტიურ იმპულსს ან დროის შესაბამის მორალურ და პოლიტიკურ იმპერატივებს. დროის ასეთი განცდა ახლოა და, ამავე დროს, შორსაა სახელმწიფოს აღმშენებლობითი განახლების ციციერონისეული გაგებისაგან. მათი ნააზრევის სიახლოვე რომაული პოლიტიკური კულტურის პრაქტიკული დომინანტის რეპროდუქციაში იმაში მდგომარეობს, რომ მორალური მოვალეობა იდენტიფიცირებულია (მარკუს ავრელიუსისთვის, თუმცა მხოლოდ გარკვეულ მომენტში) სამოქალაქო, პოლიტიკურ პასუხისმგებლობასთან. მარკუს ავრელიუსს დიდი წარმოდგენა აქვს როგორც საკუთარი, ასევე სხვების მოვალეობაზე და ითხოვს იმაზე ზრუნვას, რომ საქმე, რომლითაც ადამიანია დაკავებული, შესრულდეს ისე, როგორც ეს შეეფერება ნამდვილ რომაელს სრული გულწრფელობით, სერიოზულობით, ხალხის თავისუფლებისა და სამართლიანობის სიყვარულით.

საინტერესოა მარკუს ავრელიუსის შეხედულება ადამიანის შესახებ. ადრეული სტოიციზმი ადამიანში განასხვავებდა სხეულს და სულს (პნევმა). მარკუს ავრელიუსი კი ადამიანში სამ ინსტანციას ხედავდა: სულს (ანუ პნევმა) და სხეულს (ანუ ხორცს) იგი ინტელექტს (ანუ გონებას, ანუ არსს) უმატებს. თუ ყოფილი სტოიკოსები სულს თვლიდნენ დომინანტურ პრინციპად, მარკუს ავრელიუსი გონებას ანიჭებს უპირატესობას. შესაბამისად, ღირსეული ცხოვრებისათვის საჭირო იმპულსების ამოწურავ წყაროს ინტელექტი, გონება წარმოადგენს. ადამიანმა უნდა მოიტანოს საკუთარი გონება მთლიანობის ბუნებასთან და ამით მიაღწიოს უვნებლობას. ბედნიერება უნივერსალურ გონებასთან ჰარმონიაშია. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანი ერთდღიანი ცხოვრებით ცხოვრობს, მას მართებს

მორჩილება, მოთმინება და სულიერი განწმენდა, შინაგანი სულიერი ჰარმონიის მიღწევა.

სენეკას სოციალური და ეთიკური იდეები: რომაული სტიციციზმის დიდი წარმომადგენელია, იმპერატორ ნერონის აღმზრდელი (12-დან 17 წლამდე), დიდი რომაელი მოაზროვნე ლუციუს ანეუს სენეკა (6 – 65 წწ.). მის შრომებს შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეთიკურ გამოკვლევას აქვს: „წერილები ლუცილიუსისადმი“ (სიცილიის კურატორ ლუცილიუსისადმი მიმართული 124 წერილი). ამას ემატება ბუნებათმეცნიერული თხზულება „ბუნების საკითხები“.

სენეკას აზრით, ბუნების შემსწავლელი ადამიანი ეცნობა სტიქიებს, სნეულებას და, შესაბამისად, აფასებს თავის ძალას. ადამიანი მოვალეა, ემორჩილებოდეს ღმერთს, ბედისწერას. მასში ორი ძალა მოქმედებს: ფიზიკური და სულიერი. სულიერი ძალის წყალობით ადამიანი ღმერთს უკავშირდება, მის ნებას გრძნობს და ემორჩილება. ღმერთის წინაშე ყველა ადამიანი თანასწორია. მონაც ჩვეულებრივი ადამიანია, იმავე მატერიისაგან შექმნილი, როგორც სხვები, სხვებივით სიკვდილისა და სიცოცხლის თანაზიარი. ერთია მხოლოდ, მონის სხეული მონას არ ეკუთვნის. მას ყიდულობენ და ყიდიან, ხოლო მისი სულის ბატონ-პატრონი თავად მონაა. აქედან გამომდინარე, თავისუფლება სულის დამოუკიდებლობაა ყოველგვარი გარეგანი შეზღუდულობებისაგან.

ადამიანის ცხოვრების მიზანი, სენეკას მიხედვით, სათნო ცხოვრებაა. სათნო ცხოვრებაში კარგი ცხოვრება იგულისხმება. „უმჯობესია სიკვდილი, ვიდრე ცუდი ცხოვრება“, – წერდა სენეკა. სიკვდილი ტანჯვისაგან დასვენებაა და ყველას ხვედრია.

სენეკას სოციალური იდეებიდან საყურადღებოა მოძღვრება ბუნებითი სამართლის შესახებ.

ბუნებითი სამართლის იდეა: ბუნებითი სამართალი არის ერთ-ერთი უძველესი იდეა სოციალური და სამართლებრივი აზრის ისტორიაში, რომელშიც ჩამოყალიბებულია სოციალური რეგულაციის უცვლელი პრინციპების შესახებ წარმოდგენები, რომლებიც გამომდინარეობენ სამყაროს, სოციუმის ბუნებისაგან ან ადამიანის ბუნებისაგან. ამ იდეის მრავალმნიშვნელობამ გამოიწვია ის, რომ მას სხვადასხვა მნიშვნელობას ანიჭებენ. ბუნებითი სამართლის გვერდით არსებობდნენ გამოთქმები, როგორიცაა „ბუნების სამართალი“, „ბუნების კანონი“, „ბუნებრივი კანონი“ და სხვ.

სტოელებამდე ბუნებითი სამართალი უფრო პოლისური იყო, რასაც ბუნებითი სამართლისადმი უნივერსალური მიდგომა ნულზე დაჰყავდა. სტოელები პირველები შეეცადნენ, თანმიმდევრულად განევითარებინათ ამგვარი უნივერსალიზმი, აცნობიერებდნენ იმ სიტუაციას, რომ ყველა ტრადიციულ პოლისურ დადგენილებათა ცხად უმყარობას, პირადი სტატუსის ურღვევი გარანტიების არარსებობას შეიძლება მივეყვანეთ სოციალურობის მოშლასთან, დანგრევასთან. ბუნებითი სამართლის ონტოლოგიურ დასაბუთებას დაემატა იმანენტურ-სოციოლოგიური: „ყველაფერი, რასაც შენ ხედავ, რაშიც შედის როგორც ღვთაებრივი, ისე ადამიანური, – ერთიანია. ჩვენ მხოლოდ უზარმაზარი სხეულის წევრები ვართ. ბუნებამ, რომელმაც შეგქმნა ჩვენ ერთნაირი – ერთი და იმავესაგან და ერთი დანიშნულების მქონე, გვაქცია ჩვენ ძმებად. მან ჩადო ჩვენში ურთიერთსიყვარული, გაგვხადა ჩვენ თანაბარი, გულზიარი, მანვე დაადგინა, რა არის სწორი და სამართლიანი, ...ჩვენ დავიბადეთ, რათა ვიცხოვროთ ერთად“ (სენეკა, ლუცილიუსისადმი წერილი).

უნივერსალური ეთიკურ-სამართლებრივი კანონი ბუნებრივია, ვინაიდან წარმოადგენს სოციალურის, როგორც სამყაროსეული მთელის ნაწილის შენარჩუნება-დაცვის პრინციპს, ნაწილისა, რომელშიც ადამიანთა პოზიტიურ ურთიერთქმედებას შეუძლია მხოლოდ უზრუნველყოს მათი ინდივიდუალური არსებობა. ასეთი უნივერსალური ფორმულირებებით ბუნებითი სამართალი ადვილად ჩაენერა რომის სამართალში. საერთო თანაცხოვრების უნივერსალურ პრინციპებს არ აქვთ კონკრეტული პოზიტიური შევსება, ვინაიდან ეს იქნებოდა დროსა და ადგილზე მიჯაჭვა. ყველაზე ზოგადი ფორმით ეს უნივერსალური პრინციპები დაიყვანება იმაზე, რომ თითოეულმა უნდა გაუკეთოს მეორეს ის, რაც მას თავისი თავისთვის სურს და არ გააკეთოს ის, რაც მას თავისი თავისთვის არ სურს. ამით „ბუნებითი სამართალი“ უიგივდება ქრისტიანულ სახარებას და კანონს, თანაც უთითებენ, რომ ღვთაებრივი კანონები უცვლელია და რჩება ასეთად ბუნებრივი წესით, ადამიანური კანონები კი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, ვინაიდან თითოეული ერისათვის სასურველია თავისი და არსებობენ თავისი ადათ-წესების წყალობით.

კითხვები

1. სოციალური თვალსაზრისით, რა მსგავსება და განსხვავებაა კოსმოგონიურ და თეოგონიურ მითებს შორის?
2. რა მსგავსება და განსხვავებაა პლატონის, არისტოტელესა და პოლიბიოსის სოციალურ და პოლიტიკურ შეხედულებებს შორის?
3. რა მსგავსება და განსხვავებაა ანტიკურ ბერძნულ და რომაულ სოციალურ-პოლიტიკურ კონცეფციებს შორის?

დავალებები

- მოამზადეთ ესეი თემაზე: პლატონის იდეალური სახელმწიფოს თეორია და დღევანდელიობა.
- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: არისტოტელე პოლიტიკისა და პოლიტიკოსის შესახებ
- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: პოლიბიოსისა და რომაელ მოაზროვნეთა სოციალურ-პოლიტიკური იდეების შედარებითი ანალიზი.

სავარჯიშო: შეავსეთ მოცემული ცხრილი

სოციალური თეორეტიკოსი	ძირითადი სოციალური იდეა
პლატონი	
არისტოტელე	
პოლიბიოსი	
ციცერონი	
მარკუს ავრელიუსი	
სენეკა	

ძირითადი ლიტერატურა

1. ავრელიუსი მ. (2008), ფიქრები, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვ. და შენიშვნ. დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ. გამომც. Carpe diem, თბ.;
2. არისტოტელე, (1995), „პოლიტიკა“, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა თამარ კუკავამ. თბ.; ნაწილი I, ნაწილი II;

3. სენეკა, (2021), ბედნიერი ცხოვრების შესახებ, თბ.;
4. პლატონი, (2003), სახელმწიფო. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ. გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, თავი I, IV, VII, VIII, IX;
5. ციცერონი, (2018), ტუსკულანური საუბრები, თბ.;
6. ციცერონი, (2016), მოვალეობათა შესახებ, თბ.;
7. ციცერონი, (2010), სიტყვები და დიალოგები, თბ.;
8. ციცერონი, (1987), სიტყვები კატილინას წინააღმდეგ, თბ.;
9. Polybius, (2002), Forty Books of World History, Polybius, Cambridge.
10. ინტერნეტრესურსი: socium.ge -ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. ბიჭაშვილი მ. (2006), პოლიტიკური თეორია, თბ.;
2. გოგიბერიძე მ. (1972), ფილოსოფიის ისტორია, თბ.;
3. დანელია ს. (1993), ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თბ.;
4. კოდუა ე. (1996), სოციოლოგიის ისტორია 2 წიგნად, თბ.;
5. კოდუა ე. (1995), სოციოლოგია, ნაკვეთი 1. თბ.;
6. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, (1993), თბ., რედ. გ. თევზაძე.
7. სოროკინი პ. (2019), სოციოლოგიის სახელმძღვანელო ყველასათვის, თბ.;
8. ქეცბაია კ. (2020), განათლების სოციოლოგია, თბ.;
9. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, (2010), თბ.;
10. წერეთელი ს. (1973), ანტიკური ფილოსოფია, ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, ტ. I. თსუ;
11. ხასაია ზ. (2014), ძველი მსოფლიოს ფილოსოფია, გამომც. Carpe diem, თბ.;

საკითხავი მასალა:

ფრაგმენტი
პლატონის დიალოგ „სახელმწიფოდან“
ნიგნი მეშვიდე
„გამოქვაბულის მითი“

„– შემდგომ ამისა, – ვთქვი მე, – აი, რას შეგიძლია შეადა-
რო ჩვენი ბუნება განათლებისა თუ გაუნათლებლობის მხრივ:
წარმოიდგინე ადამიანები, რომლებიც თითქოს მღვიმის მსგავს
მინისქვეშა დილეგში არიან გამომწყვდეულნი. დილეგს მთელ
სიგრძეზე გასდევს ქრილი, საიდანაც შემოდის სინათლე. პა-
ტიმრებს კისერსა და ხელ-ფეხზე სიყრმიდანვე ბორკილები
ადევთ, ასე რომ, არც განძრევა შეუძლიათ და არც უკან მი-
ხედვა. ამიტომაც მხოლოდ წინ იყურებიან და მარტოოდენ
იმას ხედავენ, რაც თვალწინ უდევთ. ბორკილდადებულნი
ზურგშექცევით სხედან კედლისკენ, საიდანაც შემოდის სინათ-
ლე, რომელსაც შორს, მაღლა, მოგიზგიზე ცეცხლი ასხივებს.
ცეცხლსა და პატიმრებს შორის მალლობზე გადის გზა. ამ გზას
პატიმრებისგან დაბალი კედელი ჰყოფს, იმ ფარდის მსგავსად,
რომლის მიღმაც თვალთმაქცევი თავიანთ თანაშემწეებს მალა-
ვენ, მაღლა აწეული თოჯინებით რომ ართობენ ხალხს.

– წარმოვიდგინე.

– ახლა ისიც წარმოიდგინე, რომ კედლის გასწვრივ მიდი-
მოდიან მგზავრები, რომლებსაც ხელში ნაირ-ნაირი საგნები
უჭირავთ, მათ შორის, ხისა თუ ქვისაგან გამოთლილი ადამია-
ნებისა და ცხოველების გამოსახულებანი, რომლებიც იმ სი-

მალეზე აუნევიათ, რომ კედლის მიღმაც ჩანან. მგზავრები-
დან, ჩვეულებრივ, ზოგი ლაპარაკობს, ზოგი კი ჩუმადაა.

– ეს რა უცნაურ სურათსა და უცნაურ პატიმრებს გვიხატავ?

– ისინი ჩვენ გვგვანან. ერთი ეს მითხარი, როგორ გგონია, განა ამ დღეში მყოფი ხალხი შეიძლება სხვა რამეს ხედავდეს, გინდა თავისას და გინდა სხვისას, მის წინ – მღვიმის კედელზე მორიალე ლანდების გარდა?

– რას უნდა ხედავდნენ, თუკი გაჩენის დღიდან თავის უკან მიბრუნებაც არ შეუძლიათ?

– კი, მაგრამ, განა, იგივე არ ითქმის იმ საგნებზედაც, კედ-
ლის მიღმა რომ მიმოაქვთ?

– მაინც, რა?

– რა და, პატიმრებს რომ ერთმანეთში ლაპარაკი შეეძ-
ლოთ, შენი აზრით, იტყოდნენ თუ არა, რომ ნამდვილი საგნე-
ბის სახელს არქმევენ კედელზე მორიალე მათ ლანდებს?

– რა თქმა უნდა.

– ხოლო მათი მღვიმე ექოსავით რომ იმეორებდეს გზად
მიმავალი მგზავრების სიტყვებს, განა, არ ეგონებოდათ, რომ
კედელზე მორიალე ლანდები ლაპარაკობენ?

– ცხადია, ვფიცავ ზევსს.

– მაშასადამე, ეჭვგარეშეა, რომ ისინი ნამდვილ საგნებად
ალიქვამდნენ ამ ხელთქმნილი საგნების ლანდებს?

– აუცილებლად.

– ახლა კი დაუფიქრდი, რა შეიძლებოდა მოჰყოლოდა შე-
დეგად იმას, რომ მათთვის ბორკილები აეყარათ და უმეცრე-
ბისგან დაეხსნათ, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რა მოხ-
დებოდა მათში, ბუნებრივი გზით რაღაც ამგვარი რომ შემ-
თხვეოდათ? ვთქვათ, ერთ-ერთი მათგანისთვის ბორკილები
აეხსნათ და ებრძანებინათ, შებრუნებულიყო, ორიოდ ნაბიჯი

გადაედგა და სინათლის მხარეს გაეხედა. განა, ეს ნამდვილი ტანჯვა არ იქნებოდა მისთვის? თვალისმომჭრელი სინათლე იმ საგნების გარჩევის საშუალებას არ მისცემდა, რომელთა ლანდებსაც მღვიმის კედელზე ხედავდა. როგორ გგონია, რას იტყოდა, ვინმეს რომ ეთქვა: – აქამდე მხოლოდ უბადრუკ ლანდებს ხედავდი, ახლა კი, ჭეშმარიტ არსებობას მიახლებული, ნამდვილ საგნებსა ხედავო? მერე ერთ-ერთი საგანი ეჩვენებინათ, თანაც ეკითხათ, რა არის ესო და ძალდატანებით მოეთხოვათ, პასუხი გაეცა მათთვის. განა, ეს, შენი აზრით, საგონებელში არ ჩააგდებდა? საბრალოს შეიძლებოდა ეფიქრა, რომ გაცილებით უფრო ნამდვილი იყო ის, რასაც მანამდე ხედავდა, ვიდრე ის, რასაც ახლა უჩვენებენ.

– რასაკვირველია, ამას იფიქრებდა.

– ანდა, თუ აიძულებდნენ ცეცხლის შუქისთვის ემზირა, განა, თვალს არ მოსჭრიდა მისი ციმციმი? ასე რომ, შეძრწუნებულის, სირბილით დაუბრუნდებოდა იმას, რასაც აქამდე ასე თავისუფლად უსწორებდა თვალს და რაც, მისი აზრით, გაცილებით უფრო ნამდვილი იყო, ვიდრე ის, რაც ახლახან უჩვენეს.

– მართალს ბრძანებ.

– ხოლო თუ ძალით გამოათრევდნენ გარეთ, რათა ციცაბო ფერდობზე გამავალი გზით მალლა აეყვანათ და მზის სინათლე ეჩვენებინათ, განა, ტკივილით გატანჯულს არ აღაშფოთებდა ამნაირი ძალმომრეობა? მზის სიკაშკაშით თვალდავსილი ერთსაც ვერ გაარჩევდა იმ საგნებს შორის, რომლებზედაც დაჟინებით ჩასჩინებენ, ნამდვილი საგნები თუ გნებავს, სწორედ ესენი არიანო.

– ერთბაშად მართლაც ვერ გაარჩევდა.

– აქ საჭიროა მიჩვევა, რაკილა ყველაფრის დანახვა მართებს, რაც მალლაა. ამიტომ, უწინარეს ყოვლისა, ლანდებისკენ

უნდა მიმართოს მზერა, შემდეგ – წყლის სიღრმეში არეკლილი ადამიანებისა თუ სხვადასხვა საგანთა გამოსახულებებისკენ, ბოლოს კი საკუთრივ საგნებს უნდა მიაპყროს თვალი. ამასთან, ცისა თუ ყოველივე ზეციურის ჭვრეტა ღამით, მთვარისა და ვარსკვლავების შუქზე უფრო გაუადვილდება, ვიდრე დღისით – მზის სინათლეზე.

– რა თქმა უნდა.

– ბოლოს და ბოლოს, ეს კაცი, ჩემი აზრით, იმასაც შეძლებს, რომ თვალი გაუსწოროს თვით მზესაც და წყალში კი აღარ უცქიროს მის ანარეკლს, არამედ ცის თაღზე დაუკვირდეს მის თვისებებს.

– უცილობლად.

– რის შედეგადაც ის დაასკვნის, რომ სწორედ მზე განსაზღვრავს წელიწადის დროთა მონაცვლეობას და დროის დინებას, რომ ამ ხილულ სამყაროში მზე წარმართავს ყველაფერს და, გარკვეული აზრით, იგივე მზეა ყოველივე იმის მიზეზიც, რაც მღვიმეში ჩანდა.

– ცხადია, თავისი დაკვირვების შედეგად სწორედ ამ დასკვნამდე მივა.

– მერედა, თავისი უწინდელი სამყოფლის, იქაური სიბრძნისა და თავისი მეგობარი პატიმრების გახსენებისას, განა, ნეტარებად არ მიიჩნევს თავის ახლანდელ ყოფას და სიბრალული არ აღექვრის დილეგში მყოფთა მიმართ?

– რა თქმა უნდა.

– ხოლო თუ ისინი თავიანთ მღვიმეში პატივსა და დიდებას მიაგებდნენ ერთმანეთს და ჯილდოს არ იშურებდნენ იმისთვის, ვის გამჭრიახ მზერასაც არ გამოეპარებოდა არცერთი საგანი, კედლის იქით რომ მიჰქონდათ და ყველაზე უკეთ იმას-სოვრებდა, რა გამოჩნდებოდა პირველად, რა – შემდეგ და რა –

ერთდროულად, რის საფუძველზეც წინასწარმეტყველებდა მომავალს, – როგორ გგონია, ბორკილებიდან თავდაღწეული კვლავინდებურად ინატრებდა ყოველივე ამას, ან შური აღძვროდა იმის მიმართ, ვისაც თაყვანს სცემდნენ მღვიმეში, როგორც ყველაზე საჩინო და სახელოვან კაცს? თუ იმავე განცდით გულშეძრულს, რასაც გვაუწყებს ჰომეროსი, მხოლოდ ერთი რამ ექნებოდა სანატრელი: დღიურ მუშად ემუშავა ღარიბი გლეხის ყანაში და ოფლის ღვრით ეშოვა ლუკმა-პური, ან აეტანა ათასნაირი გაჭირვება, ოღონდაც აღარასოდეს მიბრუნებოდა თავის უწინდელ ყოფას და იმდროინდელ სიბრმავეს.

– მეც ასე ვფიქრობ, – თქვა მან.

– მართლაც ყველაფერს აიტანდა იმის გულისთვის, რომ ძველებურად აღარ ეცხოვრა.

– ერთსაც დაუფიქრდი: ეს კაცი რომ კვლავ მღვიმეს დაბრუნებოდა და თავის ძველ ადგილას დამჯდარიყო, განა. მზის ნათელს ასე ანაზღადა განშორებულს იმწამსვე თვალს არ დაუვსებდა ბნელი?

– რა თქმა უნდა.

– ხოლო თუ მღვიმეში სამუდამოდ გამომწყვედეულ პატიმრებთან კვლავ მოუწევდა პაექრობა ამა თუ იმ ლანდისა და მისი მნიშვნელობის გამო, ვიდრე თვალს შეაჩვევდა სიბნელეს, რასაც, ალბათ, საკმაო დრო დასჭირდებოდა, შენი აზრით, განა მასხრად არ აიგდებდნენ ამ სიტყვებით: რას მიეხტებოდა იმ სიმაღლეზე, სულ ტყუილად დაკარგა თვალის ჩინიო? ასე რომ, თუ ვინმე შეეცდებოდა ტყვეობიდან დაეხსნა და მაღლა აეყვანა ისინი, განა, იმწამსვე სულს არ გააფრთხობინებდნენ, ხელში რომ ჩავარდნოდათ?

– უეჭველად.

– ჰოდა, ჩემო ძვირფასო გლავეკონ, სწორედ ესაა კაცთა ყოფის ზუსტი ხატება. მღვიმე ხილული სამყაროა, ხოლო სინათლე, რომელსაც ცეცხლი ასხივებს, მზის ნათელს ედარება. მაღლა ასვლა და ნამდვილი საგნების ქვრეტა სხვა არა არის რა, თუ არა სულის აღმასვლა გონით სანვდომი სამყაროს მიმართ. აი, როგორია ჩემი აზრი, თუკი გასურს, მას მისდიო; პირადად მე, ასე მგონია, ცოდნით კი ღმერთმა იცის, მართალია თუ არა იგი. გონით სანვდომი სამყაროს ზღვარი სიკეთის იდეაა, რომელსაც ძნელად თუ გაარჩევს გონების თვალი, მაგრამ საკმარისია, ბუნდოვნად მაინც აღვიქვათ, რომ აქედან უშუალოდ გამოგვაქვს დასკვნა: სწორედ სიკეთის იდეაა ყოველივე ქეშმარიტისა და მშვენიერის მიზეზი, ხილულ სამყაროში ის ბაღებს ნათელს და მის მეუფეს, გონით სანვდომ სამყაროში კი თვითონვეა მეუფეც და მბრძანებელიც, რომლისგანაც დასაბამს იღებს ქეშმარიტება და გონიერება; ამიტომ სწორედ მის ქვრეტას უნდა ცდილობდეს ყველა, ვისაც სურს გონივრულად იქცეოდეს როგორც კერძო, ისე საზოგადოებრივ ცხოვრებაშიც“.

წყარო: პლატონი, სახელმწიფო, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ. გამომცემლობა „ნეკერი“, თბილისი, თავი VII.

ფრაგმენტები

არისტოტელეს „პოლიტიკიდან“

თავი I

„ყოველი სახელმწიფო ერთგვარ კავშირს წარმოადგენს. ყოველი კავშირი კი რაიმე სიკეთეს ისახავს მიზნად, რადგან ყველა ყველაფერს აკეთებს იმისათვის, რაც სიკეთე ჰგონია.

ამრიგად, ცხადია, რომ ყველა მიისწრაფვის რაიმე სიკეთისაკენ, უმთავრესი სიკეთისაკენ მიისწრაფვის ყველაზე უკეთესი კავშირი, რომელიც მოიცავს ყოველივეს და ეს არის ე.წ. სახელმწიფო და სახელმწიფოებრივი კავშირი. სწორნი არ არიან ისინი, რომლებიც ფიქრობენ, რომ რესპუბლიკის ხელმძღვანელი, მეფე, ოჯახის უფროსი და ბატონი ერთი და იგივეა. მათი აზრით, ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან რაოდენობით და არა თვისებით. მაგალითად, ვისაც ადამიანების მცირე რაოდენობა ემორჩილება, ის ბატონია, ვისაც ადამიანების უფრო მეტი რაოდენობა ემორჩილება, ის ოჯახის უფროსია, ვისაც უფრო მეტი რაოდენობა ემორჩილება, ის ან რესპუბლიკის მეთაურია, ან მეფეა. ისინი ფიქრობენ, რომ არავითარი განსხვავება არაა დიდ სახლსა და პატარა სახელმწიფოს შორის. სახელმწიფოს მეთაური მეფისაგან იმით განსხვავდება, რომ მეფე მართავს მემკვიდრეობის უფლებით, სახელმწიფოს მეთაური კი კანონების ცოდნით და ის ხან ქვეშევრდომია, ხან კი – ხელმძღვანელი. ეს თვალსაზრისი სწორი არაა, რაც ცხადი გახდება მაშინ, თუ ზემოთქმულს განვიხილავთ იმ მეთოდით, რომლითაც აქამდე ვხელმძღვანელობდით. როგორც სხვა შემთხვევებში, აქაც აუცილებელია, რომ რთული მოვლენა არართულ ნაწილებად დავშალოთ, ისინი რთულის უმცირესი ნაწილები უნდა იყვნენ. ასევე, თუ განვიხილავთ იმ ნაწილებს, რისგანაც სახელმწიფო შედგება, მაშინ დავინახავთ, თუ რით განსხვავდებიან სახელმწიფოები ერთმანეთისაგან და შეიძლება თუ არა რაიმე მეცნიერული ახსნა მოვუწახოთ თითოეულ პოლიტიკურ მოვლენას“.

„ცხადია, რომ ადამიანი არის პოლიტიკური არსება უფრო მეტად, ვიდრე ფუტკრები ან ჯოგურად მცხოვრები ცხოველები. როგორც უკვე ვთქვით, ბუნება ტყუილუბრალოდ არაფერს არ აკეთებს. ცხოველთა შორის მხოლოდ ადამიანს აქვს მეტყველების უნარი. ხმა ტანჯვისა და სიამოვნების ნიშანია, რაც სხვა ცხოველებსაც ახასიათებთ. მათი ბუნების განვითარებამ მიაღწია იმ დონეს, რომ მათ აქვთ ტანჯვისა და სიამოვნების შეგრძნების უნარი, რასაც ისინი ერთმანეთს მიანიშნებენ. სიტყვა კი ნათელყოფს სასარგებლოსა და საზიანოს, სამართლიანსა და უსამართლოს. განსხვავებით სხვა ცხოველებისაგან, ეს ადამიანისთვის არის დამახასიათებელი. მხოლოდ მას აქვს შეგრძნება სიკეთისა და ბოროტების, სამართლიანობისა და უსამართლობის და სხვა შეგრძნებები. ყოველივე ეს მთლიანობაში წარმოადგენს ოჯახისა და სახელმწიფოს საფუძველს. ბუნებრივად, როგორც ოჯახთან, ისე სხვა საგნებთან შედარებით, პირველი არის ქალაქი-სახელმწიფო, რადგან მთელი აუცილებლად წინ უსწრებს ნაწილს და მთელის მოსპობა სპობს ხელს, ფეხს და სხვას, თუმცა მათ მაინც შეიძლება ვუნოდოთ ხელი ან ფეხი, მაგრამ ჰომონიმურად. როგორც ამბობენ, ხელს ან ფეხს უწოდებენ ქვისგან გამოთლილსაც. ადამიანის სიკვდილის შემდეგ ხელი მხოლოდ სიტყვიერად იწოდება ხელად. ყოველი საგანი განსაზღვრულია როგორც მოქმედებით, ისე თავისი უნარით, ამიტომ თუ მას ეს თვისებები აღარა აქვს, მაშ, ის არც არსებულა და თუ არსებობს, მხოლოდ სიტყვიერად. ამრიგად, ცხადია, რომ სახელმწიფო ბუნებრივად უფრო პირველადია, ვიდრე ცალკეული ადამიანი და თუ ადამიანებს სახელმწიფოსაგან დაცილებულთ არ შეუძლიათ არსებობა დამოუკი-

დებლად, მაშ, მათ ისეთივე დამოკიდებულება აქვთ სახელმწიფოსთან, როგორც სხვა ჰომონიმები – სიტყვები, რომლებიც გრამატიკულად და ფონეტიკურად ერთმანეთის მსგავსნი არიან, აზრობრივად და შინაარსით კი განსხვავებული. მაგრამ ვისაც არ შეუძლია სახელმწიფოში ყოფნა, ან არ სჭირდება ის დამოუკიდებლობის შენარჩუნების მიზნით, მაშინ ის ან მხეცია, ან ღმერთი. ბუნებრივად თითოეულ ადამიანს ახასიათებს მისწრაფება სახელმწიფოებრივი ურთიერთობისაკენ, ხოლო ვინც პირველად შემოიღო სახელმწიფოებრივი კავშირი, მან ადამიანებს დიდი სიკეთე მოუტანა. ადამიანი, რომელმაც მიაღწია სრულყოფას, ის ცოცხალ არსებათა შორის საუკეთესოა, ხოლო ადამიანი, მოცილებული კანონსა და სამართალს, ყველაზე მდაბალი არსებაა, რადგან ყველაზე უფრო დიდი საშინელებაა შეიარაღებული უსამართლობა. ბუნებრივად ადამიანის იარაღს წარმოადგენს გონიერება და ზნეობა, რომლის გამოყენება შეიძლება სანინააღმდეგო მიმართულებითაც, ამიტომ უზნეო ადამიანი უსინდისო და მხეცური ბუნებისაა სათნოების გარეშე, როგორც სქესობრივ, ისე სხვა მოთხოვნილებათა დამყოფილების საკითხში, სამართლიანობა კი სახელმწიფოებრივი მოვლენაა, რადგან სამართალი არის სახელმწიფოებრივ ურთიერთობათა მომწესრიგებელი საშუალება და სამართლიანობის საზომი“.

თავი VI

„ძნელი გადასაწყვეტია აგრეთვე კითხვა იმის შესახებ, თუ ვის უნდა ეკუთვნოდეს სახელმწიფოში უმაღლესი ხელისუფლება: ხალხს, მდიდრებს, პატროსან ადამიანებს, ყველაზე ღირსეულს თუ ტირანს? ყველა ამ კითხვას თან ახლავს სიძნელე,

რატომ? განა უსამართლობა არ იქნებოდა, თუ ღარიბები, რომლებიც მრავალრიცხოვანნი არიან, გაინაწილებდნენ მდიდრების ქონებას? იტყვიან – „დიახ, ეს სწორია, რადგან ასე გადანყვიტა უმაღლესმა ხელისუფლებამ“. მაგრამ მაშინ რაღა იქნება უკიდურესი უსამართლობა? შემდეგ, თუ უმრავლესობა ყოველივეს მიიღებს და შემდეგ დაინყებს უმცირესობის ქონების განაწილებას, ცხადია, ეს დალუპავს სახელმწიფოს, მაგრამ სათნოება არ ღუპავს სათნო ადამიანს, არც სამართლიანობა ღუპავს სახელმწიფოს, მაშასადამე, ეს კანონი არაა სამართლიანი. ამას გარდა, ტირანის ყველა მოქმედება სამართლიანად უნდა ჩათვლილიყო, რადგან ის, როგორც ძლიერი, ძალადობით მოქმედებს ისევე, როგორც ღარიბების უმრავლესობა მოქმედებს მდიდრების წინააღმდეგ. იქნებ, სამართლიანი იქნებოდა, რომ სახელმწიფოს მართავდეს მდიდრების უმცირესობა? მაგრამ თუ ისინი ასევე მოიქცევიან, ქონებას დასტაცებენ და წაართმევენ უმრავლესობას, განა, ეს სამართლიანი იქნება? არცერთი ამ მოქმედებათაგანი არაა სწორი, რადგან ყოველივე ეს არის ცუდი და უსამართლო. იქნებ, სახელმწიფოს უნდა მართავდნენ პატიოსანი ადამიანები და ყველაზე მეტი უფლებები მათ უნდა ჰქონდეთ? მაგრამ ეს აუცილებლად ნიშნავს იმას, რომ ყველა დანარჩენი არ იქნებიან პატივცემული და არც მმართველობაში მონაწილეობის უფლება ექნებათ. ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ სახელმწიფოს ხელმძღვანელობა არის პატივსაცემი რამ და თუ სახელმწიფოს ხელმძღვანელობა ერთსა და იმავე პირებს ექნებათ, მაშინ დანარჩენნი მოკლებული იქნებიან ამ პატივს. იქნებ, უკეთესი იყოს, რომ სახელმწიფოს მართავდეს ერთი, მაგრამ ყველაზე პატიოსანი ადამიანი? მაგრამ მმართველობის ეს ფორმა კიდევ უფრო მეტად იქნება ოლიგარქიული, რადგან მოქალაქეების უმრავლესობა მოკლე-

ბული იქნება მმართველობაში მონაწილეობის უფლებას. ასევე ვინმეს შეიძლება ეთქვას, რომ ცუდია, როცა ძლიერია ადამიანი და არა კანონი, რადგან ადამიანის სული ვნებების ზემოქმედებას განიცდის. დავუშვათ, რომ მიღებულია დემოკრატიული ან ოლიგარქიული კანონი. როგორ გადაწყვეტდა ის აღნიშნულ სიძნელეებს? შეიქმნებოდა ისეთივე მძიმე მდგომარეობა, რაც ზემოთ აღვნიშნეთ. სხვა საკითხების შესახებ მსჯელობა ჩვენ სხვაგან გვექნება. რომ ძალაუფლება უნდა იყოს უფრო მოქალაქეთა უმრავლესობის ხელში, ვიდრე მცირერიცხოვანი არისტოკრატიისა, ეს უფრო სწორია, რადგან ისინი გადაწყვეტდნენ ზემოდასახელებულ სიძნელეებს. ხალხის სიმრავლეში თითოეული შეიძლება არ იყოს კარგი ადამიანი, მაგრამ ერთიანობაში ისინი შეიძლება უკეთესნი იყვნენ, ვიდრე ინდივიდუალურად, ისევე, როგორც საერთო ძალებით შექმნილი სადილი შეიძლება უკეთესი აღმოჩნდეს, ვიდრე ერთი ადამიანის დანახარჯით შექმნილი. არიან რა მრავალნი, თითოეულს აქვს ზნეობისა და გონიერების ნაწილი, ხოლო გაერთიანებულნი ისინი შეადგენენ თითქოს ერთ ადამიანს, რომელსაც ექნება ბევრი ფეხი და ხელი, აგრეთვე შეგრძნებები, ჩვევები და განსჯა. ამიტომაც ხალხის სიმრავლე უკეთ მსჯელობს როგორც მუსიკაზე, ისე პოეტურ შემოქმედებაზე. ზოგნი განსჯიან ერთ ნაწილს, ზოგნი – მეორეს, ყველანი ერთად კი – ყველაფერს. ხოლო პატიოსანი ადამიანები ისე განსხვავდებიან სიმრავლეში შემავალი დანარჩენი ადამიანებისაგან, როგორც მახინჯი მშვენიერისაგან და ხელოვნებით შექმნილი ნახატი ბუნებრივი მოვლენისაგან. ის, რაც ცალ-ცალკე გაფანტული იყო მშვენიერი, როცა შეერთდებიან, ზოგს ნახატზე აღმოაჩნდება უფრო ლამაზი თვალი, ზოგს კი – სხვა ნაწილი. ძნელია იმის დადგენა, თუ ყველა ხალხსა და ყველა ერში რით განსხვავდება უმრავლესობა

პატიოსანი უმცირესობისაგან. ვფიცავ ზევსს, რომ ამის დადგენა ზოგჯერ შეუძლებელია. და მართლაც, რით განსხვავდება ზოგი ხალხი ცხოველებისაგან? შეიძლება ითქვას, რომ ეს ქეშმარიტია ზოგიერთი ხალხის მიმართ. მაშასადამე, ზემომოტანილი დაბრკოლება შეიძლება გადაწყვეტილიყო როგორც ასე, ისე მომდევნო მსჯელობითაც. ვის მიმართ უნდა ჰქონდეთ ძალაუფლება თავისუფალ ადამიანებსა და მოქალაქეთა უმრავლესობას, თუ მათ არ გააჩნიათ არც სიმდიდრე, არც ღირსება და არც სხვა რაიმე სათნოება? მათი მმართველობაში დაშვება არაა უხიფათო, რადგან მათ არ გააჩნიათ არც სამართლიანობა და გონიერება, ამიტომ ისინი აუცილებლად ჩაიდენენ უსამართლობას და შეცდომებსაც დაუშვებენ. მეორე მხრივ, საშიშია ხელისუფლებისაგან და მაღალი თანამდებობებიდან მათი სრული ჩამოცილება, რადგან მაშინ სახელმწიფოს მრავალი მტერი ეყოლება. ამიტომ რჩება ასეთი გამოსავალი: დავუშვათ ისინი სათათბიროში და სასამართლოში. სოლონი და ზოგიერთი სხვა პოლიტიკოსი მათ უშვებდნენ არქონტების ანგარიშგებაზე და სახელმწიფოს ხელმძღვანელობის არჩევნებზე, მაგრამ უარს ეუბნებოდნენ მაღალი თანამდებობის დაკავებაზე. უმრავლესობას აქვს საკმარისი შეგრძნების უნარი და საუკეთესო ადამიანებთან შერეულნი, სარგებლობას მოუტანენ სახელმწიფოს, როგორც სუფთასთან შერეული გაუსუფთავებელი საკვები მთელ საკვებს უფრო სასარგებლოს ხდის, ვიდრე მცირე რაოდენობის სუფთა საკვები. ცალკეული ადამიანის განსჯა კი არ არის სრულყოფილი. ამ წეს-წყობილებას ახლავს შემდეგი სიძნელე, რომ თითქოს სწორი განსჯა შეუძლია იმას, ვინც უკვე განკურნა ავადმყოფი დაავადებებისაგან, ეს კი შეუძლია ექიმს. იგივე შეიძლება ითქვას სხვა გამოცდილებისა და ხელოვნების შესახებ. ექიმსვე ევალება, ჩააბაროს ანგარიში

ამ საქმის მცოდნეთ. ასევეა სხვა ხელოვნებაში. ექიმია ის, ვინც ეწევა საექიმო პრაქტიკას, ვინც ამ საქმეში დაოსტატებულია და ვინც შეისწავლა ეს ხელოვნება. ასეთი ადამიანები არსებობენ ე.წ. „ხელოვნებათა“ ყველა სფეროში და ჩვენ მათ ვაძლევთ უფლებას, იმსჯელონ იმათზე არანაკლებ, რომლებიც ამ სფეროში განსწავლული და მცოდნენი არიან. არჩევნების დროს უნდა გამოყენებულ იქნეს იგივე მეთოდი. სწორი არჩევანის წარმოება შეუძლიათ მცოდნე ადამიანებს, მაგალითად, მიწის მზომელს – მიწის მზომელის არჩევა, ნაოსნობის მცოდნეს – მესაჭის არჩევა და თუ ზოგ საქმიანობასა და ხელოვნებაში უბრალო ადამიანებმა ზოგი რამ იციან, მათ მცოდნეებზე უფრო მეტი გავლენა მაინც არა აქვთ. ამ მსჯელობის საფუძველზე არ შეიძლება ხალხის მასას მიეცეს დიდი გასაქვანი სახელმწიფოს მმართველობისა და მოსამართლეების არჩევნებში. ზემოთქმულის შემდეგ შესაძლებელია, ყოველივე ეს არ იყოს სწორი, მაგრამ თუ ხალხი ძალიან არაა დამონებული, თითოეული მათგანი ცალკე ცუდი მსაჯულია, ვიდრე მცოდნე, მაგრამ ყველანი ერთად ან უკეთესნი არიან, ვიდრე მცოდნე, ანდა მასზე უარესნი არ არიან. ზოგჯერ მხოლოდ მშენებელი ოსტატი არაა საუკეთესო მსაჯი იმათთან შედარებით, რომლებიც ხელობას არ ფლობენ. მაგალითად, სახლი იცის არა მხოლოდ იმან, ვინც ის ააგო, არამედ იცის იმანაც, ვინც მას იყენებს, ხოლო იყენებს მას სახლის პატრონი ისევე, როგორც საქმე უკეთ იცის მესაჭემ, ვიდრე მისმა ოსტატმა და ნადიმზე სტუმარი უკეთ მსჯელობს, ვიდრე მზარეული“.

წყარო: არისტოტელე, „პოლიტიკა“, თბ. 1995. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა თამარ კუკავამ. ნაწილი I.

არისტოტელე
დიდი ეთიკა
ფრაგმენტი
რა არის სამართლიანობა?

„დაგვჩა განსახილველი სამართლიანობა, რა არის ის, სად არსებობს და რას ეხება? თავდაპირველად გავარკვიოთ, თუ რა არის სამართალი. „სამართალს“ ორი მნიშვნელობა აქვს. მისი პირველი მნიშვნელობაა მოქმედება კანონების შესაბამისად, ე. ი. სამართლიანი იქნება ის, რასაც კანონი გვიკარნახებს. კანონი კი გვიკარნახებს სიმამაცეს, გონიერებას, მარტივად რომ ვთქვათ, იმას, რასაც სათნოება ეწოდება. ამიტომ ამბობენ, რომ სამართლიანობა არის რალაც სრულყოფილი სათნოება. თუ სამართლიანია ის, რასაც კანონი გვიკარნახებს, ხოლო კანონი გვიკარნახებს სათნო მოქმედებას, მაშინ ვინც კანონს იცავს, ის ღირსეული ადამიანი იქნება, ხოლო სამართლიანობა იქნება რალაც სრულყოფილი სათნოება. მაშასადამე, სათნოების ერთი ფორმა იმყოფება ამ სფეროში და ამას ეხება, მაგრამ ჩვენ ვიკვლევთ არა სამართალს და ამ სამართლიანობას, რადგან ამ გაგებით, სამართლიანი უნდა იყოს სამართლიანი თავის თავის მიმართ, რადგან გონიერნი, მამაცნი და თავშეკავებულნი ასეთნი არიან თავის თავის მიმართ. მაგრამ სამართლიანობა სხვასთან მიმართებით არ ემთხვევა ამ კანონიერ სამართლიანობას, ამიტომ ის, რაც სამართლიანია თავის თავის მიმართ, არ ნიშნავს სამართლიანობას სხვასთან. ჩვენ კი სწორედ ამ უკანასკნელ სამართალსა და სამართლიანობას ვიკვლევთ.

მარტივად რომ ვთქვათ, სამართლიანობა არის თანასწორობა სხვასთან მიმართებით, უსამართლობა კი უთანასწორობა იქნება“.

წყარო: არისტოტელე, დიდი ეთიკა, თავი 33. თბ, 1994 (ძვ. ბერძნ. თარგმნა და შესავალი წერილი დაურთო პროფ. თამარ კუკავამ).

**„მხოლოდ გიყვარდეს და მაშინ შეძ-
ლებ, გააკეთო ყველაფერი, რასაც მოი-
სურვებ“.**

ნეტარი ავგუსტინე

თავი IV

სოციალური აზრი შუა საუკუნეებში

**(ნათარი ავგუსტინე, თომა აკვინალი,
მარსილი პადუელი, ავიცენა)**

საკვანძო სიტყვები

თეოლოგია, ქრისტიანობა, თეოკრატია, ზეციური ქალაქი, მინიერი ქალაქი, სიკეთის მონიზმი, სოციალური წესრიგი, სოციალური არისტოტელიზმი, ბუნებითი და პოზიტიური სამართალი, თეოლოგიური სათნოებები, სოციალური სამართლიანობა, „მშვიდობის მცველი“, ხალხი და ძალაუფლება, პიროვნების ყოველმხრივი განვითარება, პროფესიული ორიენტაცია.

შესავალი

პროტოსოციოლოგიური იდეების განვითარების თვალსაზრისით, შუა საუკუნეები არის ის დრო, როდესაც ერთმანეთს ერწყმის სოციალური თეორია და თეოლოგიური აზროვნება. შესაბამისად, შუა საუკუნეების სოციალური თეორიები, ძირითადად, მორალური, რელიგიური ნორმების ანუ თეოლოგიის გავლენის ქვეშ იმყოფება, ანუ ამდროინდელი პროტოსოციოლოგია თეოლოგიზებულია. შუა საუკუნეების მოაზროვნებთან საზოგადოებისა და ადამიანის პრობლემა თეოლოგიურ

ჭრილშია. ამ დროის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სოციალური იდეა ღვთის წინაშე ადამიანებს შორის თანასწორობაა, რომელიც ქრისტიანობამ წამოაყენა. შუა საუკუნეების სოციალურმა თეორიებმა ხედვის რაკურსი ადამიანის შინაგან სულიერგონითი სამყაროსაკენ მიმართეს და ამ თვალსაწიერიდან განიხილეს ურთულესი და უმნიშვნელოვანესი სოციალური და პოლიტიკური პრობლემები. შუა საუკუნეებისდროინდელი საზოგადოებრივი ყოფა-ცხოვრება, სოციალური ურთიერთობები რელიგიური შინაარსით არის გააფერებული. სამწუხაროდ, სოციალურ მეცნიერებებში დღემდე შემორჩენილია მოსაზრება იმის შესახებ, რომ შუა საუკუნეები „ბნელი პერიოდი“ იყო კაცობრიობის ისტორიაში, რასაც ჩვენ არ ვეთანხმებით, რადგანაც შუა საუკუნეებმა მოამზადა აღორძინების ეპოქა და მთელი რიგი აღმოჩენები მეცნიერების სხვადასხვა სფეროში და ყველაზე მთავარი: ქრისტიანულმა აზროვნებამ, რომელიც სულაც არ არის ბნელეთი, გზა გაუხსნა პიროვნების თავისუფლებას, პასუხისმგებლობას და ლიბერალურ სოციალურ და პოლიტიკურ სწავლებებს.

შუა საუკუნეების სოციალური თეორიების წყაროს ანტიკური სააზროვნო კულტურა და ბიბლიური აზროვნება წარმოადგენს. იმისათვის, რომ ნათლად დავინახოთ ამდროინდელი სოციალური კონცეფციების თავისებურებები, მათ შორის მსგავსება და განსხვავება, უნდა განვიხილოთ შუა საუკუნეების საღვთისმეტყველო სოციალური აზროვნების თვალსაწიწო წარმომადგენელთა ნააზრევი, რომელთაგან გამორჩეულია აღმოსავლური ქრისტიანობის წარმომადგენელი ნეტარი ავგუსტინე, დასავლური ქრისტიანობის წარმომადგენელი თომა აკვინელი და ისლამური ცივილიზაციის წარმომადგენელი იბნ სინა.

რაც შეეხება შუა საუკუნეების დროინდელ სოციალურ ყოფას, იგი როგორც დასავლეთში, ასევე აღმოსავლეთში რიგი საერთო ნიშნებით ხასიათდება. იგულისხმება თითქმის იდენტური ხელისუფლების ორგანიზება, საქალაქო ინფრასტრუქტურა, სამხედრო ორგანიზაცია, ვაჭრობა, ხელოსნობა, გართობა და სხვ.

§1. ნეტარი ავგუსტინე ზეციური და მინიერი ქალაქის შესახებ

შუა საუკუნეებში კულტურასა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რელიგია დომინირებდა, შესაბამისად, სოციალური იდეები თეოლოგიზებული იყო. შუა საუკუნეობრივმა თეოლოგიურმა აზროვნებამ სახელმწიფოს თეოკრატიული (ძვ. ბერძნ. თეოს – ღმერთი, კრატია – მართვა) კონცეფცია ჩამოაყალიბა, რომლის მიხედვით, უზენაესი ძალაუფლება ეკლესიას ეკუთვნოდა, ხოლო საერო ძალაუფლება მის დაქვემდებარებაში უნდა ყოფილიყო. ფაქტობრივად, ამ კონცეფციამ ცხოვრებისეულ პრაქტიკაში გაიმარჯვა და ათას წელზე მეტ ხანს დასავლეთში საერო ძალაუფლება ეკლესიის დაქვემდებარებაში იყო.

სახელმწიფოს თეოკრატიული კონცეფციის წარმომადგენელი აღმოსავლურ ქრისტიანობაში ეკლესიის ერთ-ერთი მამათაგანი **ნეტარი ავგუსტინე (354-430)** იყო. იგი არის ავტორი კანონიკური თხზულებების „ღვთის ქალაქი“, „თავისუფალი ნების შესახებ“ და „აღსარებანი“ – თხზულება, რომელშიც ღმერთთან ადამიანის მიმართების სპეციფიკური საკითხებია განხილული.

ავგუსტინეს შესახებ ბიოგრაფიულ ცნობებს მისი თხზულება „აღსარებანი“ იძლევა. იგი ჰიპონიის მახლობლად, სამხრეთ ნუმიდიის პატარა ქალაქ ტოგასტაში დაიბადა. მამამისი

წარმათი პატრიციუსი იყო, დედა, სავარა კი – ქრისტიანი, სავარაუდოდ, ბერბერი. ჰყავდა უმცროსი და-ძმა. ბავშვობიდანვე შერეულ – ქრისტიანულ და წარმართულ სამყაროში იზრდებოდა, თუმცა, გვიან გაქრისტიანდა. **16** წლის იყო, როცა კართაგენში წავიდა რიტორიკის შესასწავლად. იქ გაეცნო მანიქეველთა სექტას, სადაც **9** წელი დაჰყო. უკან, სამშობლოში დაბრუნდა, სადაც გრამატიკის მასწავლებლად მუშაობდა. შემდეგ კარიერის გაგრძელება რომში გადაწყვიტა, იქიდან კი მილანში გაემგზავრა. მუშაობდა რიტორად იმპერატორის კარზე. **387** წელს მოინათლა. გაქრისტიანების შემდეგ უარი თქვა თავის კარიერაზე, ქონება ღარიბებს დაურიგა და აფრიკის პროვინციაში დაბრუნდა. **399** წელს ჰიპონიის ეპისკოპოსი გახდა. **430** წელს, როცა ქალაქს ვანდალები დაესხნენ, არ მიატოვა თანამოქალაქეები და მათან ერთად დაიღუპა. რომის პაპს მისთვის ხომალდი ჰქონდა გამოგზავნილი, მაგრამ უარი თქვა სამწყსოს მიტოვებაზე. განადგურებას მისი ბიბლიოთეკა გადაურჩა.

ავგუსტინეს მიხედვით, ქვეყნიერება ორ ქალაქად, ორ სამყაროდ იყოფა: ღვთის ქალაქი და მიწიერი ქალაქი (თავდაპირველად ცოდვილი, მაგრამ ღვთისკენ მიმართული). ვინაიდან სახელმწიფო და კანონი ხალხს ეკუთვნის, ისინი ცოდვილი ბუნების მატარებელია, მაგრამ, ამავე დროს, მისაღებია მანამ, სანამ არ ეწინააღმდეგება ეკლესიის ინტერესებს. სახელმწიფოში სამართლიანობა (კანონი) და რელიგიის პატივისცემა დაცული უნდა იყოს. მიუხედავად მიწიერი ქალაქის ცოდვილობისა, ქრისტიანული თემები და ქრისტიანული ეკლესია იძულებულნი არიან, შეეგუონ საერო ხელისუფლებას. ყოველივე ეს ტიპური თეოკრატიული კონცეფციის დეტალებს წარმოადგენს. პლატონის იდეათა სამყაროსგან განსხვავებით,

ღმერთის ქალაქის პროექციას დედამიწაზე ქრისტეს ეკლესია წარმოადგენს.

საერო ხელისუფლების ეკლესიისადმი მორჩილების აუცილებლობა, ავგუსტინეს აზრით, გამართლებულია იმით, რომ უმაღლესი ავტორიტეტი არის ღმერთის ავტორიტეტი, რომელსაც დედამიწაზე ეკლესია განასახიერებს. ამ ავტორიტეტისადმი დაუმორჩილებლობა ანტისოციალური აქტია, რადგან ირღვევა იერარქიული წესრიგი. ამით ავგუსტინე ეკლესიის საჭიროებას და ქრისტიანულ საზოგადოებაში მის დომინანტურ პოზიციას ამართლებს. ეს კონცეფცია დომინირებდა დასავლეთში რენესანსამდე და რეფორმაციამდე.

მინიერი ცხოვრების ცოდვილობის სათავეს ავგუსტინე ადამიანზე ადამიანის ბატონობაში ხედავდა, რასაც მონობამდე მივყავართ. ასეთი მდგომარეობა მეორედ მოსვლამდე, განკითხვის დღემდე გაგრძელდება. მინიერი ცხოვრება მორწმუნეებისთვის გამოცდას წარმოადგენს, რაც, თავის მხრივ, სოციალურ უსამართლობას წარმოადგენს, რომელიც ცოდვების გამოსყიდვით უნდა დაიძლიოს.

ავგუსტინეს მიაჩნდა, რომ სახელმწიფოში უნდა იყოს დაცული სამართლებრივი, მორალური და რელიგიური ნორმები. იგი წერდა, რომ ღმერთის წინაშე ადამიანი უმნიშვნელო არსებაა, რომელიც ღვთაებრივი წესრიგის განსახორციელებელ ინსტრუმენტს, საშუალებას წარმოადგენს, ამიტომ მან ზუსტად უნდა შეასრულოს ის, რაც ღმერთს სურს მისგან.

ავგუსტინე სახელმწიფოს არასრულყოფილად თვლიდა. მან მმართველობის ფორმები რელიგიური და მორალური პრინციპის მიხედვით სამართლიანად და უსამართლო მმართველობებად დაყო. ამ თვალსაზრისით, არისტოკრატის ან სასტიკი მმართველის მმართველობა (ტირანია) უსამართლო

იყო მისთვის. იგი საყოველთაო ბოროტების არსებობის მიზღვს ადამიანის გონების გაუკუღმართებაში ხედავდა. მმართველი მხოლოდ მაშინ არის კარგი თავისი ხალხისთვის, როდესაც ის ღვთის სიტყვასა და ეკლესიის იერარქების რჩევებს ისმენს.

საზოგადოების ისტორიის განხილვისას ავგუსტინე სიკეთის მონიშნის პრინციპის დამცველია, რაც ხილული სინამდვილის ეშმაკის სამფლობელოდ გამოცხადებასთან წინააღმდეგობაში მოდის. ხილული სინამდვილე ანუ საზოგადოებრივი ცხოვრება კეთილსა და ბოროტს შორის ბრძოლის ველია, ამიტომ მორწმუნემ უნდა მოითმინოს რიგი სოციალური უსამართლობები, რადგან არცერთი ამქვეყნიური სიამე ბრძოლად არ ღირს. ადამიანმა ისე უნდა გაატაროს ამქვეყნიური ცხოვრება, რომ იმქვეყნიური მარადიული ნეტარების ღირსი გახდეს, ხოლო საზოგადოებრივი ყოფა-ცხოვრების მოწესრიგების ან გაუმჯობესების ყოველგვარი მცდელობა, ავგუსტინეს აზრით, უშედეგოა. ამქვეყნიური სიამეების მოყვარულნი მარადიული ტანჯვისათვის არიან განწირულნი. ასეთი ადამიანების ქცევას და მოქმედებას განსაზღვრავს ამბიციურობა და ამპარტავნობა, სინანულის უქონლობა. არისტოტელეს მსგავსად, ავგუსტინესაც მიაჩნია, რომ ადამიანი ბუნებით სოციალური არსებაა, თუმცა მისი კოლექტიური, ერთობლივი ცხოვრებისაკენ მიწრაფება საკმარისი არ არის იმისათვის, „ქალაქის მცხოვრები მოქალაქედ იქცეს“. ის, რაც მოქალაქეს ასეთად აქცევს, საერთო სიკეთისაკენ, სამართლიანობისაკენ სწრაფვაა. „სამართლიანობა და, შესაბამისად, სამართალი უზრუნველყოფს ადამიანთა საზოგადოების ერთიანობას“. იგი არეგულირებს ადამიანთა ურთიერთობას საზოგადოებაში, განამტკიცებს სოციალურ წესრიგს, რომლის გარეშე საზოგადოების არსებობა შე-

უძლებელია. ციციერონის მსგავსად, ავგუსტინეს მიხედვით, სახელმწიფო საერთო უფლებებითა და ინტერესებით გაერთიანებულ ადამიანთა ერთობაა.

თავის ზოგადთეორიულ დებულებებს ავგუსტინე რომის იმპერიის კრიტიკისათვის იყენებს. იმპერიის პერიოდისდროინდელ რომთან შედარებით, რესპუბლიკურ რომს ამჯობინებს, თუმცა იმასაც აღნიშნავს, რომ არც ეს უკანასკნელი დგას ახლოს ზეციური ქალაქის იდეალურ მოდელთან. მისთვის მისაღებია სახელმწიფო, რომელიც თავისუფალ ადამიანთა მიერ განგების კარნახით იმართება და გარემოცულია ქვეყნის სიყვარულით, აღმატებული ღირებულებებით, მეგობრობის რწმენით, კარგი ქცევის მიზანძვით – ასეთი სახელმწიფო ბუნებრივი წესებით არსებობს. ჭეშმარიტ მორწმუნეთა ქვეყანაში მმართველები მათი მსახურები არიან, ვისაც მართავენ. ქვეყნის მართვას აქ განსაზღვრავს არა ამბიციები, არამედ მოვალეობის გრძნობა. რადგან ასეთია ღვთის მიერ დაწესებული ბუნებრივი წესრიგი. ასეთ სახელმწიფოშიც არსებული ხელისუფლება თავისუფალია ამბიციებისა და ამპარტავნებისაგან, მაგრამ, როგორი სრულყოფილიც უნდა იყოს ამქვეყნიური სახელმწიფო, ის მხოლოდ დროებით მშვიდობას და საზოგადოებრივ სიკეთეს განამტკიცებს.

თავის ცნობილ წიგნში „ღვთის ქალაქი“ ავგუსტინემ ისტორიისა და საზოგადოების ქრისტიანულ სოციალურ ფილოსოფიას დაუდო სათავე და დასავლეთში ამ დარგის ფუძემდებლად მოგვევლინა. ისტორია ამ კონცეფციის მიხედვით, არ მეორდება, თუმცა წრიულ მოძრაობას ასრულებს, რაც ღვთისაგან ადამიანის მოწყვეტას და კვლავ მასთან დაბრუნებას გულისხმობს, რა შემთხვევაშიც ყოველი ხდომილება განუმეორებელია. რაც შეეხება ღვთის და მინიერ ქალაქებად სამყაროს

დაყოფას, იგი მას შემდეგ მოხდა, რაც ადამი ცოდვაში ჩავარდა. ამან გამოიწვია ადამიანის ყოფიერების სტრუქტურული ცვლილება.

განსხვავებულია ორი ქალაქის მიზნებიც. მინიერი ქალაქი საკუთარი თავის სიყვარულმა დააფუძნა, ზეციური კი – ღვთის სიყვარულმა. ავგუსტინესთან მინიერი ქალაქი იგივე სახელმწიფოა, რომელიც უკვე ზემოთ განვიხილეთ.

რაც შეეხება ქორწინებას და ოჯახს, ავგუსტინეს მიაჩნია, რომ ეს ყველაფერი ადამიანთა მოდგმის, გვარის გასაგრძელებლად არის დაშვებული და არა რაიმე სახის (თუნდაც სექსუალური) სიამოვნებისათვის.

§2. თომა აკვინელის სოციალური სწავლება

შუა საუკუნეების ქრისტიანული აზროვნება წარმოუდგენელია თომა აკვინელის (1125-1274) გარეშე, რა შემთხვევაშიც სახეზეა ქრისტიანობისა და არისტოტელიზმის „გენიალური სინთეზი“ (განსხვავებით ნეტარი ავგუსტინესაგან, რომლის ნააზრევი ქრისტიანობისა და პლატონიზმის სინთეზს წარმოადგენს). თომა აკვინელი კათოლიციზმის, როგორც ერთადერთი ჭეშმარიტი რელიგიის, დამსაბუთებლად გვევლინება, რაც ეფექტურ გავლენას ახდენს ფართო მასებზე. ამ საქმეს თომა აკვინელმა ისე ოსტატურად გაართვა თავი, რომ დღემდე კათოლიკე თეოლოგები მის თეოლოგიურ და სოციალურ მოძღვრებას სათანადო ყურადღების გარეშე არ ტოვებენ.

„ანგელოზებრივი დოქტორი“, „საერთო მასწავლებელი“ ცნობილი იტალიელი თეოლოგი თომა აკვინელი მონტე კაზინოსთან ახლოს, როკასეკში, დიდგვაროვანი გრაფის ოჯახში დაიბადა. თავიდან დომინიკანელთა ორდენში სწავლობდა, შემ-

დეგ სწავლა პარიზსა და კიოლნში დიდი თეოლოგის ალბერტ დიდის (1206–1280) ხელმძღვანელობით განაგრძო, ასწავლიდა სორბონაში. ამ დროისათვის საყოველთაო ავტორიტეტით სარგებლობდა. მას კათოლიკური ეკლესიის სინათლეს უწოდებდნენ. 1322 წელს წმინდანად შერაცხეს. ეს ობიექტური და თავმდაბალი ადამიანი რწმენის საკითხებში დიდად შემწყნარებელი არ გახლდათ, რადგანაც ერეტიკოსების დასჯის აუცილებლობას ასაბუთებდა, აიგივებდა რა მათ ყალბი ფულის მომჭრელებთან და სახელმწიფო კანონის ძალით დასჯას მოითხოვდა. რაც შეეხება თომა აკვინელის აზროვნებას, მისთვის უპირველესი ავტორიტეტი ნეოპლატონიზებული არისტოტელე იყო, ანუ როდესაც ვეხებით თომა აკვინელის მსოფლმხედველობას, უნდა ვიცოდეთ, რომ საქმე ქრისტიანიზებულ არისტოტელიზმთან გვაქვს.

თომა აკვინელის სოციალური სწავლება, მისი თეოლოგიური მოძღვრების მსგავსად, ყოვლისმომცველია, ვინაიდან მორალური ნორმები, რომლებიც ადამიანის ქცევას არეგულირებს, ამ დოქტრინის მიხედვით, ეკონომიკის, პოლიტიკისა და სხვა სოციალური სფეროების მარეგულირებელიც უნდა იყოს.

თომა აკვინელის სოციალური სწავლების ძირითადი დებულებები გადმოცემულია მის მთავარ სამეცნიერო ნაშრომში – „Summa Theologiae“. თომა აკვინელის სოციალური კონცეფცია ადამიანის ბუნების კვლევით იწყება. მას მიაჩნია, რომ თავისი ბუნებით ადამიანი სრულყოფილებისკენ უნდა ისწრაფვოდეს, რის პირობას კეთილი საქმეები წარმოადგენს. ეს არის საშუალება ინდივიდის განვითარებისა, რომელშიც მისი ბუნებრივი შესაძლებლობები ვლინდება. თუმცა ადამიანები ნამდვილ ბედნიერებას და კმაყოფილებას მაშინ აღწევენ, როდესაც ისინი მოქმედებენ არა მხოლოდ მათი ბუნებრივი იმპულ-

სების, არამედ გონების შესაბამისად. თომა აკვინელის „ბუნებრივი კანონი“ ღვთიურ წესრიგს ემყარება, რომელიც ადამიანური შესაძლებლობების განვითარების საშუალებას გვაძლევს (ეს ეხება როგორც ჩვენს გონებას, ასევე ჩვეულებრივ ადამიანურ მიდრეკილებებსა და ინტერესებს). ადამიანური ბუნება სტაბილური და რაციონალურია. მისი გონება და სული თავისუფალია, რაც განსაზღვრავს ჩვენს მოქმედებებს. მოქმედებები კავშირშია „სათნოების ცნებასთან“.

არისტოტელეს მსგავსად, თომა აკვინელის მიხედვით, სათნო ჩვეულებები ხელს უწყობენ ადამიანის ბუნების გაუმჯობესებას, მის რაციონალურ განვითარებას. სათნოებები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან. მაგ., გონებრივი (ინტელექტუალური) სათნოებები სიბრძნეს, განათლებას და წინდახედულობას მოიცავს. მთავარი სათნოებებია: წინდახედულობა, სამართლიანობა, ზომიერება და სიმტკიცე. სამართლიანობა და წყალობა სწორად წარმართავს ნებას. კეთილგონიერება აუცილებელია კარგი საქმეებისთვის, რადგან ის ავითარებს გონებას და ზღუდავს ადამიანის ბუნების თანდაყოლილ იმპულსებსა და მისწრაფებებს. ზნეობრივ სათნოებათაგან უმთავრესი სამართლიანობაა, რადგან მისი საფუძველი ყოველგვარ გონებაზე მაღლა დგას.

თეოლოგიური სათნოებებია: რწმენა, იმედი და ქველმოქმედება (კეთილ საქმეთა ქნა), რომლებიც ღმერთთან გვაახლოებს. ჭეშმარიტი წყალობა, – ამბობს თომა აკვინელი, – ეს არის მეგობრობა შერწყმული კეთილგანწყობასთან. საერთოდ, წყალობა უმაღლესი საღვთისმეტყველო სათნოებაა, რადგან ის ღვთაებრივი იმპულსით არის აღძრული და ადამიანს ღმერთთან აახლოებს, ვიდრე ყველა სხვა სათნოება. კეთილგანწყო-

ბის ნებისმიერი გამოვლინება ადამიანის კეთილი ნების მონ-
მოზაა.

თომა აკვინელი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა სოციალურ
სამართლიანობას. მას მიაჩნდა, რომ საზოგადოებაში პრივი-
ლეგიებიც სამართლიანად უნდა იყოს განაწილებული. არის-
ტოტელეს მსგავსად, მას სწამდა, რომ საერთო სიკეთე უფრო
მნიშვნელოვანია, ვიდრე ინდივიდუალური, ხოლო სამართლია-
ნობა უმაღლესი სათნოებაა, რადგან ის მაღალ გონებრივ გან-
ვითარებაზე მეტყველებს.

სამართლიანობის უზრუნველყოფის საშუალება კანონია.
მისი მიზანი ადამიანებს შორის სამართლიანი ურთიერთობის
შენარჩუნებაა. სამართლიანი ქმედებაა, თითოეულს მიეზღოს
დამსახურების მიხედვით. სამართლიანობის პატივისცემა ძალ-
ზე მნიშვნელოვანია ყველა სახის ურთიერთობებისა და ვალ-
დებულებების, კონტრაქტებისა და შეთანხმებების სფეროში.
სამართლიანობის ფორმალიზებულ ვერსიას სამართალი წარ-
მოადგენს. თომა აკვინელი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა სო-
ციალურ სამართლიანობას. მან სოციალური სამართლიანობის
ორი ფორმა გამოყო: ერთი, რომელიც ორ ინდივიდს შორის
ურთიერთობას შეეხება და, მეორე, რომელიც ჯგუფებს შორის
ურთიერთობას ეხება.

არისტოტელეს ფილოსოფიის საფუძველზე თომა აკვი-
ნელმა ჩამოაყალიბა პოზიტიური სამართლის ცნება. ერთია
ბუნებითი სამართალი, როდესაც ადამიანის უფლებებს საგან-
თა ბუნებიდან გამომდინარე განვიხილავთ და, მეორე, პოზი-
ტიური სამართალი, როდესაც ადამიანის უფლებებს, კონვენ-
ციონალურად დადგენილად განვიხილავთ. ყოველი დაწერილი
კანონმდებლობა ორივეს ელემენტებს შეიცავს. დაწერილი კა-
ნონი, რომელიც პოზიტიურ სამართალს წარმოადგენს, ძალას

ფლობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მის უკან ხელისუფლება დგას. პოზიტიური სამართალი ბუნებრივი სამართლიდან გამომდინარეობს, ცნებათა ზოგადი დეტერმინაციის გზით. ამრიგად, ის, რაც მიიღება პოზიტიურ სამართალში დასკვნის სახით, არ შეიძლება ენინააღმდეგებოდეს ბუნებითი სამართლის ამოსავალ პრინციპებს. კანონი არის პრაქტიკული გონების პროდუქტი და ამიტომ მისმა პრინციპებმა ანგარიში უნდა გაუწიოს ბუნებით კანონს. აკვინელი ერთმანეთისაგან არ განასხვავებს სამართლებრივ და მორალურ ნორმებს. „ნებისმიერი კანონის მიზანი არის ადამიანის უკეთესად გახდომა, თუმცა სათნოება, რომელსაც შეიძლება მიაღწიოს ადამიანმა, მხოლოდ ადამიანური სათნოება იქნება. ადამიანები მრავალმხრივ არასრულყოფილი არსებები არიან, ამიტომ სახელმწიფოს სიკეთისათვის სრულიად საკმარისია, მოქალაქეები ისე მიჰყვებოდნენ მმართველის ზოგად მითითებებს, რომ ვერც კი ერკვეოდნენ კანონებში“.

არისტოტელეს მსგავსად, თომა აკვინელი მიიჩნევდა, რომ კერძო საკუთრება მორალურად გამართლებულია, რადგან ის დიდი ხანია, არსებობს და საზოგადოებისათვის სასარგებლოა. კერძო საკუთრება არის წესრიგის საფუძველი, რადგან პასუხისმგებლობას აკისრებს მფლობელებს. ამავე დროს, იგი დარწმუნებული იყო, რომ ქონების მფლობელები ვალდებული იყვნენ, გამოეყენებინათ იგი საერთო სიკეთის მისაღწევად. ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს სხვაობა საკუთრების უფლებასა და მის გამოყენებას შორის. თომა აკვინელმა რიგი სტატიები მიუძღვნა ვაჭრობაში თაღლითობას. გამყიდველმა (ვაჭარმა) უნდა დაადგინოს სამართლიანი ფასი პროდუქტის ან მომსახურებისთვის, ანუ გარკვეული ბალანსი უნდა იყოს დაცული პროდუქტის ან მომსახურების რეალურ ღირებულებ-

ბასა და საბაზრო ფასს შორის. ამიტომ გამყიდველი ვალდებულია, გარიგების დადებისას აღნიშნოს თავისი საქონლის ნაკლოვანებები. ქურდობა მომაკვდინებელი ცოდვაა, ბიბლიური მცნებების დარღვევა და დიდი უზნეობაა.

თომა აკვინელი გმობს სიძუნწეს, როგორც მატერიალურ ფასეულობებთან გადაჭარბებულ მიჯაჭვულობას. სიხარბე, როგორც ქურდობის ფორმა, ეხება არა ხორციელ ცოდვებს, არამედ ადამიანის სულიერი ცხოვრების სფეროს, რადგან მის სულიერ და რელიგიურ დაცემაზე მიანიშნებს. ქველმოქმედება უცხოა ძუნწისთვის. ისინი ზედმეტად მშფოთვარე და მოუსვენარი ადამიანები არიან, რადგან გამდიდრების მიზნით ძალადობას, მოტყუებას და თაღლითობას მიმართავენ. სიმდიდრე ადამიანს ცრუ წარმოდგენას უქმნის მისი გავლენისა და ავტორიტეტის შესახებ, სიხარბე იწვევს ლალატს, მოტყუებას, ძალადობას, გულგრილობას სხვების მიმართ, ანუ ყოველივე ანტი-სოციალური მოქმედებებია.

თომა აკვინელის მიხედვით, ადამიანები ბუნებით სოციალური არსებები არიან, ამიტომ ოჯახი, საზოგადოება, სახელმწიფო ისეთივე ბუნებრივი სტრუქტურებია, ისევე, როგორც მათი თანდაყოლილი იერარქიული სტრუქტურები. სოციალური ცხოვრების აუცილებლობას განაპირობებს ღმერთის მიერ შექმნილი ადამიანის ბუნება.

რაც შეეხება ოჯახს, თავისი კონკრეტული მიზნები აქვს, რომლებიც დიდი ხანია, ჩამოყალიბებულია. ოჯახი აუცილებელია სიცოცხლის შესანარჩუნებლად, სახელმწიფო – საერთო სრულყოფილების, სიკეთის მისაღწევად. ავგუსტინეს მსგავსად, თომასაც მიაჩნდა, რომ სახელმწიფოს არსებობის მთავარი წინაპირობა ხალხის არსებობაა, ანუ ხალხის სიმრავლე, რომელიც უზრუნველყოფს საზოგადოების არსებობის პირო-

ბებს და შეუძლია დაიცვას თავისი დამოუკიდებლობა. სახელმწიფო შეუძლებელია სამართლებრივი ნორმების გარეშე, რომელსაც ხელისუფლებამ მხარი უნდა დაუჭიროს და დაიცვას. სახელმწიფოს მიზანი, საყოველთაო სიკეთის, მშვიდობისა და კეთილდღეობის მიღწევაა.

თომა აკვინელის სოციალური წესრიგის კონცეფციის მიხედვით, სოციალური ცხოვრების აუცილებლობას ღვთის მიერ შექმნილი ადამიანის ბუნება განაპირობებს. ხოლო საზოგადოებისა და კაცობრიობის ისტორიის გაგებაში თომა აკვინელმა ერთ-ერთმა პირველმა დაძლია ისტორიული პროცესის ციკლური იდეა, რაც დამახასიათებელი იყო უძველესი მითოლოგიური აზროვნებისთვის. ქრისტიანობამ ისტორია განმარტა, როგორც სწორხაზოვანი (წრფივი) პროცესი, რომელსაც გარკვეული მიზანი და მნიშვნელობა აქვს: ისტორიას დაასრულებს უკანასკნელი განკითხვის დღე, რასაც ღმერთის სამეფოს დადგინება მოჰყვება. ისტორიის, როგორც პროცესის, აღქმა, რომელსაც აქვს მნიშვნელობა და მიზანი, ისე მყარად დამკვიდრდა ევროპულ ქრისტიანთა ცნობიერებაში, რომ ქრისტიანობის გავლენის შესუსტებისა და მეცნიერული აზროვნების დომინირების შემდეგაც კი არ გამქრალა და, საბოლოოდ, დღეს ჩვენთვის ნაცნობი ისტორიული პროგრესის იდეად ტრანსფორმირდა, რომლის მნიშვნელობაც ისაა, რომ საზოგადოების მომავალი მდგომარეობა თითქოს უფრო სრულყოფილი გახდება, ვიდრე აწმყო. პროგრესისადმი რწმენა რელიგიური რწმენის მსგავსია, რადგან მისი დამადასტურებელი ფაქტები მწირია.

თომას აზრით, არა მხოლოდ სოციალური, არამედ მთლიანობაში მსოფლიო წესრიგი ემყარება იერარქიას, ერთის უპირატესობას მეორეზე. მსოფლიო იერარქიის უმაღლესი საფე-

ხური ღმერთია. სახელმწიფოში ძალა ღვთისგან მოდის. თომასთვის მმართველობის ყველაზე სასურველი ფორმა მონარქია იყო. სახელმწიფოში მონარქის პოზიცია შეესაბამება ღმერთის პოზიციას სამყაროსთან მიმართებაში. ამასთან, მონარქმა არ უნდა გამოიყენოს ძალაუფლება პირადი მიზნებისთვის: ასეთი მონარქი ტირანია. ნამდვილი მონარქის ამოცანა მისი ქვეშევრდომების საერთო სიკეთეა.

საზოგადოება თომას მიერ განიხილება, როგორც ერთიანი „სხეული“, ორგანიზმი, რომელიც მრავალი იერარქიული საზოგადოებისგან შედგება, რომელთაგან ყველაზე მაღალი მოიცავს ყველაზე დაბალს. ყოველივე ეს თომასდროინელი ევროპული საზოგადოების რეალურ სოციალურ სტრატეფიკაციულ სტრუქტურას ასახავს.

საბოლოოდ, შეიძლება ითქვას, რომ თომა აკვინელი იმდროისათვის საკმაოდ პროგრესული სოციალური იდეებითა და იდეალებით გამოირჩევა. მისი რიგი მოსაზრებები სიცოცხლისუნარიანია დღესაც.

§3. მარსილი პადუელის (1275-1343) სოციალური სწავლება

XI-XII საუკუნეებში დასავლეთ ევროპაში სწრაფი ტემპით ვითარდება და იზრდება სანარმოო ძალები. მან საკმაოდ ინტენსიური გახადა ადამიანთა შორის ურთიერთობები და გამოაცოცხლა ვაჭრობა, განაპირობა ქალაქებისა და მასში ხელოსნობის აქტიური განვითარება, დააჩქარა რეგიონის ქვეყნებში შიდა ბაზრის ჩამოყალიბება. კანონზომიერად დაიწყო ისეთი საზოგადოებრივი ჯგუფის ფორმირება, რომელსაც უპირატესად შეადგენდა ბიურგერების (ქალაქელების) მდიდარი ფენა:

ვაჭრები და ბანკირები, მენარმეები, სახელოსნოების მფლობელები, ამქრული კორპორაციების ხელმძღვანელები, მდიდარი ხელოსნები და სხვა. ამ საზოგადოებრივ ჯგუფს ძალიან ესაჭიროებოდა ყოველგვარი შიდა არეულობებისა თუ დაპირისპირებების, ურთიერთბრძოლის აღმოფხვრა, რომლებიც ძირს უთხრიდნენ ელემენტარულ წესრიგს სახელმწიფოში, ასევე ძლიერ სჭირდებოდა მყარი ცენტრალიზებული მმართველობა, რომელიც მათ დაიცავდა სხვადასხვა ფეოდალთა ახირებებისა და თვითნებობისაგან. ასეთი საჭიროებების დაკმაყოფილება ამ ჯგუფმა დაუკავშირა სამეფო ხელისუფლებას და, შესაბამისად, დაიწყო მისდამი მხარდაჭერის აქტიური გამოხატვა. ბიურგერთა ამ ორიენტაციის ყველაზე დამუშავებული პოლიტიკურ-სამართლებრივი დასაბუთება **მარსილიუს პადუელმა** მოგვცა.

თავის ვრცელ თხზულებაში „მშვიდობის დამცველი“ მარსილი პადუელი სამყაროს ყველა გაჭირვებასა და უბედურებაში ბრალს ეკლესიას სდებს. ისინი აღმოფხვრადია, თუ ეკლესიის მსახურნი მხოლოდ ადამიანთა სულიერი ცხოვრებით იქნებიან განსაკუთრებით დაკავებული. ეკლესია გამოყოფილ უნდა იქნეს სახელმწიფოსაგან და დაექვემდებაროს საერო პოლიტიკურ ხელისუფლებას.

ეს ხელისუფლება და მისი წარმომადგენელი სახელმწიფო წარმოიშენენ, თვლიდა მარსილი, ადამიანური ერთობლივი ცხოვრების ფორმების თანდათანობითი გართულების პროცესში. დასაწყისში ოჯახები საერთო სიკეთის სახელითა და საერთო თანხმობით ერთიანდებიან გვარებად, გვარები – ტომებად. შემდეგ იმავე გზით იმავე მიზნით ერთიანდებიან და კონსოლიდირდებიან ქალაქები; დამასრულებელი სტადიაა სახელმწიფოს გამოვლენა, რომელიც ყველა თავისი შემადგენ-

ლი პირის საერთო თანხმობაზეა დამყარებული და მათ საერთო სიკეთეს ემსახურება. სახელმწიფოს წარმოშობისა და ბუნების ამ აღწერაში ადვილი გამოსაცნობია არისტოტელეს შესაბამისი იდეების კვალი.

მარსილი იცავს იმ დროისათვის ძალიან გაბედულ თეზის იმის შესახებ, რომ ნებისმიერი ხელისუფლების (ძალაუფლების) ნამდვილი წყარო ხალხია. მისგან მოდის როგორც საერო, ისე სასულიერო ძალაუფლება. მხოლოდ იგი, ერთადერთი, არის მისი მატარებელი და უმაღლესი კანონმდებელი. მართალია, ხალხის ცნებაში მარსილი პადუელი სრულებითაც არ მოიაზრებდა სახელმწიფოს მთელ მოსახლეობას, არამედ მხოლოდ მის საუკეთესო, ღირსეულ ნაწილს. XIV საუკუნეში იმდენად ღრმად რჩებოდა რწმენა ადამიანთა უთანასწორობის ბუნებრივი წარმომავლობის შესახებ, რომ მარსილი საზოგადოების წევრებს ორ – უმაღლეს და უდაბლეს კატეგორიებად ყოფდა. უმაღლესი ფენა (სამხედროები, სამღვდელთა, ჩინოვნიკები) საერთო სიკეთეს ემსახურება; უდაბლესი ფენა (ვაჭრები, მინათმოქმედნი, ხელოსნები) კი მხოლოდ თავიანთ ინტერესებზე ზრუნავს.

სახელმწიფო ძალაუფლება, უწინარეს ყოვლისა, მოქმედებს კანონების გამოცემის მეშვეობით. ისინი (კანონები) არიან რეალური დასჯის მუქარით ან რეალური ჯილდოს დაპირებით განმტკიცებული ბრძანებები. ამით განსხვავდება სახელმწიფოს კანონები საღვთო კანონებისაგან, რომლებიც ადამიანებს პირდებიან ჯილდოს ან სასჯელს საიქიო ცხოვრებაში. ამოდის რა მისი დროის იტალიური ქალაქ-სახელმწიფოების პოლიტიკური პრაქტიკიდან, მარსილი აკონკრეტებს ამ ფუნდამენტურ პრეროგატივას იმ აზრით, რომ კანონმდებლობას უნდა ეწეოდნენ ხალხის მიერ არჩეული ისეთი ადამიანები,

რომლებიც ყველაზე მეტად იმსახურებენ მსგავსი მისიის შესრულების უფლებას. კანონები სავალდებულოა როგორც თვით ხალხისათვის, ისე მისი გამომცემლებისათვის. მარსილის ნათლად აქვს გამოთქმული აზრი ისეთი მდგომარეობის უზრუნველყოფის აუცილებლობის შესახებ, რომლის დროსაც მბრძანებლები გარდაუვალად იქნებოდნენ დაკავშირებული მათ მიერ გამოცემულ კანონებთან.

„მშვიდობის დამცველის“ ავტორმა ერთ-ერთმა პირველმა განასხვავა სახელმწიფოს საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებები. თანაც იგი წერდა, რომ საკანონმდებლო ხელისუფლება განსაზღვრავს აღმასრულებელი ხელისუფლების კომპეტენციას და ორგანიზაციას. ეს უკანასკნელი საერთოდ მოქმედებს იმ ავტორიტეტის წყალობით, რომლითაც მას აღჭურავს კანონმდებელი და, ამავე დროს, ვალდებულია, მკაცრად იცავდეს კანონის ჩარჩოებს. ამ ხელისუფლების მოწყობა შეიძლება განსხვავებულად – სხვაგვარად, მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში მან უნდა კანონმდებლის – ხალხის ნება განახორციელოს.

მის თანამედროვე იტალიურ რესპუბლიკებში არსებული პოლიტიკური ინსტიტუტების გამოცდილებების განზოგადებისას, მარსილიმ მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმო არჩევითობას, როგორც დანესებულებების კონსტიტუირებისა და სახელმწიფოს ყველა რანგის თანამდებობრივ პირთა შერჩევის პრინციპს. თვით მონარქიის პირობებშიც კი, რომლებიც მას ეჩვენებოდა ყველაზე საუკეთესო მმართველობის ფორმად, უნდა მოქმედებდეს ეს პრინციპი. არჩეული მონარქი, ფიქრობდა მარსილი, როგორც წესი, ყველაზე შესაფერისი მმართველია, ამიტომ არჩევითი მონარქია გაცილებით კარგია და უმჯობესი, ვიდრე მემკვიდრეობითი მონარქია.

პოლიტიკური და სამართლებრივი აზრის ისტორიაში „მშვიდობის დამცველი“ ნათელი მოვლენაა. მარსილი პადუელი მტკიცედ იცავს სახელმწიფოს დამოუკიდებლობას (მის დამოუკიდებლობას ეკლესიისაგან) საკითხებში, რომლებიც დაკავშირებული არიან საჯარო ხელისუფლების აღსრულებასთან. მისმა აზრებმა ხალხის, როგორც სუვერენის, საკანონმდებლო და აღმსრულებელი ხელისუფლების თანაფარდობის, სახელმწიფოში ყველა პირის მიმართ (მათ შორის მიმართველთა მიმართ) კანონის სავალდებულობისა და უზენაესობის შესახებ, ნაყოფიერი გავლენა იქონია აღორძინებისა და ახალი დროის ეპოქაში საზოგადოების დემოკრატიული წყობის შესახებ წარმოდგენების ჩამოყალიბებაზე.

§4. ავიცენას „განათლების სოციოლოგია“

აბუ ალი ალ-ჰუსეინ აბდ ალაჰ იბნ სინა, ევროპაში ავიცენას სახელით ცნობილი, მუსულმანური კულტურის უდიდესი მოაზროვნე, „მესამე არისტოტელედ“ წოდებული, წარმოშობით ტაჯიკი იყო. იგი ასზე მეტი ნაშრომის ავტორია ფილოსოფიის, მეტაფიზიკის, ლოგიკის, ბუნების მეცნიერების, მედიცინის, ეთიკის, განათლების და მეცნიერების სხვა დარგებში.

მისი სოციალური სწავლებიდან აღსანიშნავია განათლების შესახებ მოსაზრებები, რომლებიც თანამედროვე განათლების სოციოლოგიაში ანგარიშგასაწევია დღესაც. მაგალითად, განათლების სისტემის ორგანიზების თვალსაზრისით, ავიცენამ გამოთქვა აზრი იმის შესახებ, რომ განათლების მიზანი პიროვნების ყოველმხრივი განვითარებაა. ეს პროცესი 6 წლის ასაკიდან უნდა დაიწყოს. ამისთვის ბავშვები სპეციალურ დაწესებულებებში – სკოლებში უნდა სწავლობდნენ. აქ უნდა

მოხდეს მათი მომავალი პროფესიული ორიენტაციის ჩამოყალიბება, ამიტომ საწყის ეტაპზე მასწავლებელმა დიდი ყურადღება უნდა დაუთმოს მოსწავლეთა შესაძლებლობებსა და იმას, რაც მათ მოწონებას იმსახურებს; მან თვალ-ყური უნდა ადევნოს თითოეული მათგანის ქცევას და მათი სპეციფიკური უნარები შეამჩნიოს. ამით ავიცენამ სასწავლო და პროფესიული ორიენტაციის იდეა ჩამოაყალიბა.

ავიცენას მიაჩნდა, რომ განათლება საზოგადოების ეკონომიკურ მოთხოვნილებებთანაა დაკავშირებული. იქიდან გამომდინარე, რომ ყოველი მოსწავლე ინდივიდუალურია, ავიცენა მომხრე იყო იმისა, რომ სპეციალიზაცია სწავლების ბოლო ეტაპზე მომხდარიყო. მოსწავლემ მასწავლებლის დახმარებით თავისი მომავალი პროფესია თავისუფალი არჩევნის გზით და საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული ცხოვრების შესაბამისად უნდა აირჩიოს.

განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ავიცენა მასწავლებლის მომზადებას ანიჭებდა. მისი აზრით, მასწავლებელი არა მხოლოდ ცოდნის გადამცემია, არამედ ზნეობრივი ქცევის მაგალითი, საზოგადოების კულტურული ღირებულებების ტრანსლატორიც. ის უნდა იყოს ჭკვიანი, პროფესიულ საქმიანობაში გამოცდილი, ღირსეული, მშვიდი, კეთილი, გამგები და კორექტული.

კითხვები

1. ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, რა განსხვავებაა ზეციურ და მიწიერ ქალაქებს შორის?
2. თომა აკვინელის მიხედვით, რას ნიშნავს პოზიტიური სამართალი?

3. როგორია მარსილი პადუელის თხზულების „მშვიდობის დამცველის“ სოციალური პრობლემატიკა?
4. ავიცენას მიხედვით, რა მნიშვნელობა აქვს განათლების სისტემაში მასწავლებლის მომზადებას?

დავალებები

- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: ნეტარი ავგუსტინე საზოგადოებისა და ადამიანის შესახებ.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: რა შეიძლება ისწავლოს მომავალმა სოციოლოგმა თომა აკვინელისაგან.

სავარჯიშო: შეაესეთ მოცემული ცხრილი

ნეტარი ავგუსტინეს სოციალური იდეები	თომა აკვინელის სოციალური იდეები

ძირითადი ლიტერატურა

1. აკვინელი თ. (2004), ღვთისმეტყველების შეჯამება, ნაწ. 1. თბ.;
2. თევზაძე გ. (1996), შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თბ.;
3. ნეტარი ავგუსტინე. (1995), აღსარებანი, თბ.;

4. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწ. 1. 1981. თსუ;
5. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწ. 2. 1984. თსუ
6. შტეკლი ა. (1994), შუა საუკუნეების ფილოსოფია, (გერმანულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ), თბ.;
7. Deane, Herbert A. (1963), The Political and Social Ideas of St. Augustine. New York: Columbia University Press;
8. Gilson, Etienne. (1960), The Christian Philosophy of Saint Augustine. New York: Random House;
9. Keys, Mary M. (2006). Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good. Cambridge: Cambridge University Press;
10. Maritain, Jacques. (2001). Natural Law Reflections of Theory and Practice. St. Augustine's Press;
11. Mattox, John Mark. (2006), St. Augustine and the Theory of Just War. London;
12. Nemeth, Charles. (2001). Aquinas in the Courtroom: Lawyers, Judges, and Judicial Conduct. Westport, CT: Praeger Publishers;
13. Porter, Jean. (2004). Nature As Reason: A Thomistic Theory Of The Natural Law. Wm. B. Eerdmans Publishing Company;
14. Swift, Louis J. (1983), The Early Fathers on War and Military Service. Wilmington;
15. Charls N.R. McCoy (1987), St. Augustine in: „History of Political Philosophy“. The Univ. of Chicago Press.

დამატებითი ლიტერატურა

1. ბიჭაშვილი მ. (2006), პოლიტიკური თეორია, თბ.;
2. კოდუა ე. (1996), სოციოლოგიის ისტორია 2 წიგნად, თბ.;

3. კოდუა ე. (1995), სოციოლოგია, ნაკვეთი 1. თბ.;
4. ნათაძე ნ. (1973), თომა აკვინელის ფილოსოფია, თბ.;
5. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, (1993), თბ., რედ. გ. თევზაძე.
6. ქეცბაია კ. (2020), განათლების სოციოლოგია, თბ.;
7. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, (2010), თბ.

საკითხავი მასალა:

**ნეტარი ავგუსტინე „აღსარებანი“
ფრაგმენტები
ნიგნი მეორე**

IV

9. „ქურდობა, რა თქმა უნდა, შენი კანონითაც ისჯება, უფალო, და იმ კანონითაც, კაცთა გულებში რომაა ჩანერილი, რომლის ამოშლა თვით მათ უსამართლობასაც არ ძალუძთ. რომელი ქურდი მოითმენს იმას, რომ გაქურდულ იქნეს? ან რომელი მდიდარი შეიწყნარებს ღარიბ-ღატაკს, ვისაც გაჭირვებამ დაანყებინა ქურდობა? მე კი მინდოდა მექურდა, და ვიქურდე კიდევ, თუმცა შიმშილისა და გაჭირვების გამო კი არა, სამართლიანობისადმი ზიზღისა და იმის შედეგად, რომ ცოდვა მომჭარბდა. მე მოვიპოვე ის, რაც თვითონაც ბლომად მქონდა და თანაც ჩემი გაცილებით სჯობდა მოპარულს. არა, ნაქურდალით როდი ვაპირებდი ტკობას, არამედ თვით ქურდობა და ცოდვა მომწონდა.

ჩვენი ვენახის მახლობლად ნაყოფით დახუნძლული მსხლის ხე იდგა. ვერ ვიტყვი, თითქოს ნაყოფს თვალს ვერ

მოსწყვეტი, ან ისეთი გემრიელი ყოფილიყო, რომ ჭამით ვერ გაძლებოდი. და მაინც, ონავარი ქურდები შუალამისას მივეპარეთ მსხალს, რომ დაგვერხია და ნადავლი დაგვესაკუთრებინა: ქუჩის ბიჭების უკეთური ჩვეულებისამებრ, ჩვენი თავშექცევა და დროსტარება შუალამემდე გაგრძელდა. დაზურგულები წამოვედით, მაგრამ იმიტომ კი არა, რომ პირი ჩაგვეტკბარუნებინა, არამედ მზად ვიყავით, თუნდაც ღორები დაგვეძლო მსხლით; მართალია, თითო-ოროლა კი ჩავკბიჩეთ, მაგრამ ჩვენი ერთადერთი სიამოვნება სულ სხვა რამ გახლდათ: ჩაგვედინა ის, რაც აკრძალული იყო.

აი, ჩემი გული, უფალო, აი, ჩემი გული, რომელიც შეინყაღე უფსკრულს დანთქმული. კეთილ-ინებოს და გითხრას ახლა, რატომ მოიქცა ასე უმსგავსოდ მაშინ, მხოლოდ იმიტომ, რომ უმსგავსოდ მოქცეულიყო, და არავითარი სხვა მიზანი არ ამოძრავებდა. ჩემი თავაშვებულობის ერთადერთი მიზეზი ჩემივე თავაშვებულობა იყო. ბილნი იყო ეს თავაშვებულობა, და მეც მხოლოდ სიბილნის გამო მიყვარდა იგი; მიყვარდა ჩემი წარწყმედა, ჩემი დაცემა; არა, ის კი არა, რაც მაიძულებდა დავცემულიყავი, არამედ საკუთრივ დაცემა! და ჩემი უკეთური სული, რომელსაც მოშლოდა და გამოსცლოდა შენი საყრდენი, ბიწიერების გზით კი არ მიელტვოდა სიბილნეს, არამედ – თვით ბიწიერებას!”

V

10. „ლამაზ საგნებს, ოქრო-ვერცხლს და სხვა მისთანათი თავიანთი ხიბლი ახლავს; სიამოვნებას, რასაც ჩვენში იწვევს შეხება, მხოლოდ შეხებასა და საგანს შორის არსებული სიმპათია განაპირობებს. თვითეულ გრძნობას მის მიერ აღქმული საგნის თავისებურება შეესაბამება. თავისებურად მომხბლავ-

ვია ამქვეყნიური დიდება, მბრძანებლობა და ძალაუფლება; აქედანვე იღებს დასაბამს მონის დაუოკებელი სწრაფვაც თავისუფლებისაკენ, მაგრამ დაუშვებელია, ხარბად მიეღტვოდნენ ყველა ამ სიკეთეს და შენ კი გშორდებოდნენ, უფალო ჩემო, აღარც შენ ახსოვდეთ და აღარც შენი კანონი. გარკვეული ხიბლი მოსავს ჩვენს ამქვეყნიურ სიცოცხლესაც, რასაც უშუალოდ შეესატყვისება მთელი მინიერი მშვენიერება. რა შეედრება მეგობრობას კაცთა შორის, უნაზესი და უსათუთესი კავშირით რომ აერთებს მრავალს? აი, რისი გულისთვის სცოდავს კაცი, მეტისმეტი გულმოდგინებით რომ მიეღტვის ამქვეყნიურ სიკეთეს თუ კეთილდღეობას, და ამ ლტოლვისას გვიწყებს შენ, უფალო ღმერთო ჩემო, ივინყებს თავის უკეთესსა და უზენაეს სიკეთეს, შენს სიმართლეს და შენს კანონს. ტკბილია ყველა ეს მინიერი სიკეთე, მაგრამ სად მათი სიტკბოება და სად შენი, უფალო ღმერთო, რომელმაც შეჰქმენი ყოველი, რადგანაც შენით ტკბება მართალი და თვითონვე ხარ სიტკბოება გულმართალთათვის. ამრიგად, როცა დანაშაულის მიზეზთ ეძებენ, არცერთი პასუხი არ იქნება დამაჯერებელი, გარდა იმისა, რომელიც ცხადყოფს, რომ დანაშაული ჩადენილ იქნა ამა თუ იმ სიკეთის მოხვეჭის მიზნით, ამქვეყნიურ სიკეთეთა რიცხვს რომ მივაკუთვნოთ, ანდა მისი დაკარგვის შიშით. ყველა ამ სიკეთეს თან ახლავს თავისი მაცდური ხიბლი და მიმზიდველობა, თუმცა ისინი უბადრუკი და ზიზლის ღირსნი არიან უზენაეს სიკეთესთან შედარებით, რომელსაც ერთადერთს ძალუძს, ნეტარება მიანიჭოს ადამიანს. მავანმა კაცი მოკლა. რატომ? იმიტომ, რომ მისი ცოლი შეუყვარდა, ან მის ქონებაზე რჩებოდა თვალი; მსხვერპლის გაძარცვა სურდა, რათა არხეინად ეცხოვრა მის ხარჯზე, ან ეშინოდა, თვითონვე არ გაეძარცვა მოკლულს; შეურაცხყოფილი იყო და შური იძია. ვინ მოკ-

ლავდა კაცს უმიზეზოდ, მხოლოდ იმიტომ, რომ მკვლევლობით დამტკობარიყო? ვინ დაიჯერებს ამას? თვით იმ გულმხეცსაც კი, რომელზედაც ამბობენ, რომ სისასტიკეს და დაუნდობლობას არავითარი საფუძველი არ მოეძებნებოდა, არამედ მხოლოდ ავკაცობის გამო ავკაცობდაო, – ცდილობენ შემდეგი სიტყვებით ამართლებინონ თავი: „ხელი და სული არ უნდა მოგიდუნოს უმოქმედობამ“. ვითომ რატომაო? მაინც რა სურდა? როგორც ჩანს, ის, რომ თავისი ავაზაკობისა და ბოროტმოქმედების წყალობით გამხდარიყო რომის ბატონ-პატრონი, მოეხვეჭა სახელი და დიდება, ხელთ ეგდო ძალაუფლება, თავი დაეღწია გაჭირვებისათვის, რაც განპირობებული იყო მისი მამულის სიმწირით და დაეძლია კანონის შიში, გამონვეული თავისი ავკაცობის შეგნებით. მაშასადამე, კატილინას თავისი ბოროტმოქმედება კი არ უყვარდა, არამედ რალაცის გულისთვის სჩადიოდა მას“.

წყარო: ნეტარი ავგუსტინე, აღსარებანი, (ლათინურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ), თბ., 1995.

„მიზანი ამართლებს საშუალებას“.
ნიკოლო მაკიაველი

თავი V

სოციალური აზრის განვითარება აღორძინების ეპოქაში (თომას მორი, თომას კამპანელა, ნიკოლო მაკიაველი)

საკვანძო სიტყვები

აღორძინების ეპოქა, სოციალური უტოპია, კერძო საკუთრება, სოციალური უთანასწორობა, სოციალური თანასწორობა, კომუნისტური საზოგადოება, „მთავარი“, პოლიტიკა და ზნეობა, ბედისწერა და თავისუფალი ნება, კონფლიქტის სოციოლოგია, მიზნისა და საშუალების თანაფარდობა, მაკიაველიზმი.

შესავალი

ქრონოლოგიურად აღორძინების ეპოქა XV–XVI საუკუნეებს მოიცავს. აღორძინების ეპოქის აზროვნებამ მკაცრად შეაფასა თეოლოგიური აზროვნების პრიმატიტ მოცული სააზროვნო ველი, მით უფრო სოციალური და პოლიტიკური იდეალები და ახალი პრინციპების ძიებაში პირველწყაროებისაკენ დაბრუნება დაისახა მიზნად. აღორძინების ეპოქის დასაწყისად 1453 წელი – თურქების მიერ კონსტანტინოპოლის აღება მიიჩნევა. აღორძინების ეპოქის აზროვნება ადამიანის ღირსებასა და თავისუფლებას ანიჭებდა დიდ უპირატესობას. მის-

თვის ნიშანდობლივია ადამიანური ძალებისადმი ნდობა, მისი სულიერ-გონითი და სხეულებრივი მისწრაფებების ჰარმონიულობის შესაძლებლობის რწმენა, რაც უალრესად განსხვავებული კონცეფციების გამაერთიანებელ ნიშან-თვისებას წარმოადგენდა.

აღორძინებაში, პირველ რიგში, იგულისხმება ადამიანისათვის, მისი ამქვეყნიური საქმიანობისათვის იმ მნიშვნელობისა და ღირებულების მინიჭება, რომელიც ანტიკურობას ახასიათებდა, ხოლო შუა საუკუნეებმა უარყო, ე. ი. აღორძინება ანტიკური კულტურისა და ფილოსოფიის აღორძინებას წარმოადგენდა.

აღორძინებაზე მსჯელობისას აუცილებელია ყურადღების გამახვილება ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის შალვა ნუცუბიძის „აღმოსავლური რენესანსის თეორიაზე“, რომლის მიხედვით, რენესანსი აღმოსავლური მოვლენაა, რადგანაც იგი წინ უსწრებდა დასავლურ რენესანსს და ამის მაგალითია შოთა რუსთაველის გენიალური პოემა „ვეფხისტყაოსანი“. „ვეფხისტყაოსნის“ იდეები და იდეალები შემდგომ დასავლურ აღორძინებაში გვხვდება. მიუხედავად ამისა, რენესანსის კლასიკურ ნიმუშად მაინც დასავლურ, კერძოდ, იტალიურ რენესანსს მიიჩნევენ.

პიროვნების თავისუფლების რენესანსული გაგება ახალი სოციალური ურთიერთობების, წარმოების ახალი წესის, ვაჭრობის, მეცნიერებისა და ტექნიკის (გემთმშენებლობა, წყლისა და ორთქლის ძრავები, ტელესკოპი და სხვა ოპტიკური ხელსაწყოების, საფეიქრო დაზგების, ბრძმედების შექმნა, წიგნის ბეჭდვის დაწყება) განვითარების, გეოგრაფიული ჰორიზონტის გაფართოების (ამერიკის აღმოჩენა, საზღვაო გზის გაკვალვა ინდოეთისაკენ, დედამიწის გარშემო მოგზაურობა) და

შუასაუკუნეობრივ კარჩაკეტილ სოციალურ ყოფაზე უარის თქმის ანარეკლი იყო. ყოველივე ეს აღორძინების ეპოქის სოციალურ და პოლიტიკურ კონცეფციებში აისახა.

უტოპიის შესახებ: უტოპია, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების თავისებური ფორმა, ტრადიციულად ისეთ თვისებებს განასახიერებდა, როგორებიცაა: სოციალური იდეალის გააზრება, არსებული სოციალური წყობის კრიტიკა, აგრეთვე საზოგადოების მომავლის წინასწარმეტყველება. თავდაპირველად, უტოპია „ოქროს საუკუნის“ და „ნეტართა კუნძულის“ შესახებ არსებულ ლეგენდებთან მჭიდროდაა გადახლართული. ანტიკურობასა და განსაკუთრებით აღორძინების ეპოქაში, დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენების გავლენით, უტოპიამ უპირატესად სრულყოფილი სახელმწიფოს აღწერის ფორმა მიიღო, რომელიც დედამიწის რომელიღაც ადგილებში არსებობს ან წარსულში არსებობდა (ტომაზო კამპანელას „მზის ქალაქი“, ფ. ბეკონის „ახალი ატლანტიდა“, დ. ვერასის „სევარამბების ისტორია“ და ა.შ.).

XVII-XVIII საუკუნეებში სოციალური და პოლიტიკური რეფორმების შესახებ სხვადასხვა უტოპიური ტრაქტატი და პროექტები გავრცელდა. მეცხრამეტე საუკუნის შუა წლებში უტოპია სულ უფრო მეტად პოლიტიკური ლიტერატურის სპეციფიკური ჟანრი ხდება, რომლის ლიტერატურაც სოციალური იდეალისა და მორალური ღირებულებების პრობლემას ეძღვნება.

უტოპიის იდეურ შინაარსს იდეოლოგიასთან, ასევე, სოციალურ მითთან, ლიტერატურული ფორმით – სოციალურ სატირასთან, შემეცნების თვალსაზრისით კი მეცნიერულ ფანტასტიკასთან მრავალი საერთო აქვს.

უტოპიური ცნობიერების უარყოფითი მხარეებია: ანტიისტორიზმი, რეალობისაგან მოწყვეტა, სინამდვილისადმი ნიჰილისტური დამოკიდებულება, „ყველაფერი პირიქით უნდა იყოს“ პრინციპით ნივთებისა და ურთიერთობების კონსტრუირებისადმი (აგებისადმი) მისწრაფება, ფორმალურობისადმი მიდრეკილება, ისტორიის მამოძრავებელ ძალთა იდეალისტური გაგება, ისტორიაში პიროვნების როლის გადაჭარბებული შეფასება და ა.შ. დღეს უტოპიას, როგორც ლიტერატურის სპეციფიკურ ჟანრს, მნიშვნელობა არ დაუკარგავს.

თანამედროვე ეპოქაში, უტოპიის დადებითი როლი ორი მიმართულებით ვლინდება: 1) იგი საშუალებას გვაძლევს, შორეული მომავალი წინასწარ განვჭვრიტოთ, რომელიც შემეცნების მოცემულ დონეზე შეუძლებელია, კონკრეტულ დეტალებში მეცნიერულად იქნეს წარმოდგენილი. 2) ასევე შეუძლია ადამიანური საქმიანობის ზოგიერთი უარყოფითი შედეგის თავიდან აცილებაში დაგვეხმაროს. უტოპიის ამ ფორმებმა დიდი სტიმული მისცა სოციოლოგიაში ნორმატიულ პროგნოზირებას და სცენარების მეთოდების განვითარებას, რომლებიც საშუალებას გვაძლევს, ხდომილებათა სავარაუდო განვითარების სასურველობა და შესაძლებლობა გავანალიზოთ.

§1. თომას მორის სოციალური „უტოპია“

იტალიასთან შედარებით, ალორძინებისათვის დამახასიათებელი ჰუმანისტური მოძრაობა უფრო გვიან ინგლისში განხორციელდა, სადაც წარმოების წესის ცვლილებისა და განვითარების გამო სოციალური და პოლიტიკური თეორიები აღმოცენდა. ვიდრე თომას კამპანელა თავის უტოპიას შექმნიდა, სოციალური უტოპიების სამშობლო ინგლისი გახდა.

აღორძინების ეპოქაში პირველი სოციალური უტოპიის ავტორი თომას მორია (1480 – 1553).

თომას მორი ინგლისელი მწერალი და სახელმწიფო მოღვაწე იყო. ეწეოდა იურისპრუდენციას, რომელიც ოქსფორდში შეისწავლა. ერაზმ როტერდამელის თქმით, მორი სამართლიანი და კეთილსინდისიერი ადვოკატი გახლდათ, რომელიც საკუთარ თავზე მეტად სხვის კეთილდღეობაზე ზრუნავდა. არჩეული იყო პარლამენტის თემთა პალატის წევრად. იყო ინგლისის ლორდ-კანცლერი. სამართლიანობისა და სიმართლის მოყვარული მორი მეფე ჰენრი VII-ს ხშირად ეწინააღმდეგებოდა. ერთ-ერთი წინააღმდეგობა თემთა პალატის მიერ მეფის ასულ მარგარიტას გათხოვებასთან დაკავშირებული ხარჯების გამოყოფაზე თანხმობას შეეხებოდა, 38 ათასი გირვანქა სტერლინგის გამოყოფის უსაფუძვლობა მორმა ისე ოსტატურად დაასაბუთა, რომ მეფემ უარი მიიღო. თემთა პალატის ხელშეუხებლობის გამო მეფემ, მორის ნაცვლად, მამა დასაჯა, თაუერის ციხეში გამოკეტა და დასაცინად ასი გირვანქა სტერლინგის გადახდის შემდეგ გამოუშვა. მორმა ამის შემდეგ პოლიტიკას თავი დაანება და მოგზაურობას მიჰყო ხელი. ნიდერლანდებსა და საფრანგეთში იმოგზაურა, ხოლო ინგლისში მეფის სიკვდილის შემდეგ დაბრუნდა; მიიღო რაინდის წოდება. როგორც პარლამენტის ხელახლა არჩეული დეპუტატი, ფლანდრიაში გაამგზავრეს დიპლომატიური მისიით. სწორედ ფლანდრიაში მოგზაურობის დროს დაიწყო მუშაობა თავის ცნობილ თხზულებაზე „უტოპია“. სხვადასხვა წარმატებული დიპლომატიური მისიის გამო მეფემ მას მინები გადასცა ოქსფორდისა და კენტის საგრაფოებში. მიუხედავად ასეთი პრივილეგიებისა, იგი მაინც არ გახდა მეფის ყურმოჭრილი მონა. მეფე ჰენრი VIII-სთან ურთიერთობა მაშინ გაურთულდა, როდესაც მეფემ

გადანყვიტა პირველ ცოლს, ეკატერინე არაგონელს გაჰყროდა და ცოლად დედოფლის მოხდენილი სეფე ქალი ანა ბოლენი შეერთო. ამ შემთხვევაში მეფემ ლორდ-კანცლერის მხარდაჭერა ვერ მიიღო, რის გამო მორის წინააღმდეგ რეპრესიები დაიწყო. მას სახელმწიფო ლალატი დააბრალეს და სიკვდილით დასჯა მიუსაჯეს. განაჩენის თანახმად, მისი სხეული უნდა დაენანვერებინათ და ქალაქის კარიბჭეზე ჩამოეკიდათ, ხოლო თავი ლონდონის ხიდზე დაეკიდათ, მაგრამ ბოლო მომენტში მეფემ ბრძანება შეცვალა: მხოლოდ თავის მოკვეთა ბრძანა. ეს ამბავი მორს რომ მიუტანეს, მას უთქვამს: „ღმერთო! შენ დაიფარე ყველა მეფის ასეთი მოწყალებისგანო“. ეშაფოტზე ასულს კი ჯალათი გაუმხნევებია: „მეგობარო, ცოცხლად! ნუ გეშინია შენი მოვალეობისა, კისერი მოკლე მაქვს, კარგად დაუმიზნე, რომ არ შერცხვეო“. 1935 წელს კათოლიკურმა ეკლესიამ თომას მორი წმინდანად შერაცხა.

თავისი თანამედროვე საზოგადოების ნაკლად თომას მორს მშრომელი ხალხის მძიმე და გაუხარელი ყოფა მიაჩნდა, რის მიზეზს კერძო საკუთრებაში ხედავდა. ამიტომ არსებულ საზოგადოებას მან საზოგადოების იდეალური ტიპი დაუპირისპირა, რომლის შესახებ თავის თხზულებაში „უტოპია“ მოგვითხრო. სიტყვა „უტოპია“ („უ-ტოპოს“) არარსებულ ადგილს ნიშნავს.

„უტოპიის“ პირველ ნაწილში არსებული წყობილების ნაკლოვანებებია გადმოცემული. კერძოდ, მთელი სიმდიდრე მუქ-თახორა ადამიანების ხელშია დაგროვილი, ხოლო მოსახლეობის დიდი ნაწილი, რომელიც შრომობს, სიღარიბეში ცხოვრობს. სახელმწიფო მდიდართა ხელშია ჩავარდნილი, რომლებიც მხოლოდ პირადი ინტერესებისათვის ზრუნავენ. ამ უბედურების მიზეზი კერძო საკუთრებაა.

მორი შენიშნავს, რომ კერძო საკუთრების პირობებში სამართლიანი საზოგადოება არ აიგება, თუმცა როგორ უნდა მოხდეს კერძო საკუთრებისაგან განთავისუფლება და სამართლიანი საზოგადოების მშენებლობა, მორმა არ იცის, ამიტომ იგი აღწერს სოციალისტურ საზოგადოებას, რომელიც მის მიერ გამოგონილ კუნძულ უტოპიაზე არსებობს. ამ კუნძულზე ხვდება პორტუგალიელი მეზღვაური, რომელიც აღწერს სოციალისტურ საზოგადოებას. მისი ნაამბობის მიხედვით, კუნძულზე არ არსებობს კერძო საკუთრება, ფული. ყველა შრომობს, არ არიან მდიდრები და ღარიბები, ადამიანები ერთმანეთს არ ჩაგრავენ, შრომობენ ქალაქად და სოფლად. ფიზიკური შრომისაგან განთავისუფლებული არიან მეცნიერები და საზოგადოებრივი ფუნქციის შემსრულებლები. ყველა დაკმაყოფილებულია მოთხოვნილების მიხედვით. მნიშვნელოვანია ბავშვების აღზრდა და სამხედრო საქმე. უტოპიელები მზად არიან, თავიანთი სამშობლო ნებისმიერ წუთს დაიცვან. ომი, მათი აზრით, ველურობის ნიშანია, მაგრამ რადგანაც უტოპიელთა მსგავსი სოციალური წყობილება სხვაგან არსად არ არის, დიდია თავდასხმის ალბათობა. საზოგადოებაში რელიგიას თავისი ადგილი აქვს, მაგრამ აქ რომელიმე რელიგიური რწმენა არ არის გაბატონებული. მათთვის მთავარია ღმერთის არსებობისა და სულის უკვდავების აღიარება, რადგანაც ეს ყველაფერი ზნეობის საფუძველია. ათეისტებს არ დევნიან, მაგრამ მათ თავიანთი იდეოლოგიის პროპაგანდის უფლება არ გააჩნიათ. თუკი რაიმე ტიპის ბოროტმოქმედებას ექნება ადგილი, მისი ჩამდენი იმით ისჯება, რომ მონა ხდება. მონობიდან განთავისუფლება პატიოსანი შრომით და კარგი ყოფაქცევით არის შესაძლებელი. ქალებს და კაცებს თანაბარი უფლებები აქვთ. ერთნაირია

მათი აღზრდა და განათლება. ისინი ერთნაირად მონაწილეობენ წარმოებაში. ომში ქალებიც მონაწილეობენ და სხვ.

საბოლოოდ, უნდა დავასკვნათ, რომ თომას მორმა აჩვენა სოციალური უთანასწორობის პრობლემის სიმწვავე და მისი გავლენით არაერთი უტოპიური ნაწარმოები შეიქმნა მომავლში.

§2. თომას კამპანელას (1568 – 1639)

„მზის სახელმწიფოს“ სოციალური პრობლემატიკა

დომინიკანელთა ორდენის წევრი, უნივერსალურ კათოლიკურ მონარქიაზე მეოცნებე, უტოპიური სოციალიზმის წარმომადგენელი, იტალიელი პოეტი, ფილოსოფოსი და პოლიტიკური მოღვაწე თომას (ტომაზო) კამპანელა მრავალმხრივ განათლებული ადამიანი იყო. იგი ჩათრეული აღმოჩნდა პოლიტიკურ შეთქმულებაში და ამის გამო დაპატიმრებული იყო (30 წელი გაატარა ციხეში). განთავისუფლების შემდეგ პარიზში დომინიკანელთა მონასტერში ცხოვრობდა.

თომას კამპანელამ ციხეში ყოფნის დროს, 1602 წელს, იტალიურ ენაზე დაწერა თავისი ცნობილი თხზულება „მზის სახელმწიფო“ (Civitas Solis), რომელშიც იდეალური სახელმწიფოს მოდელია წარმოდგენილი. იდეალური, სრულქმნილი სახელმწიფო, კამპანელას აზრით, ღვთაების ანარეკლს წარმოადგენს. რადგანაც ადამიანი სახელმწიფოში ცხოვრობს და მისი წევრია, ამდენად სახელმწიფო ისე უნდა აიგოს, რომ ადამიანში არსებული ორი ძირითადი მისწრაფება – ღვთაებრივი და მინიერი – დააკმაყოფილოს. ფაქტობრივად, ეს არის უტოპიური, კომუნისტური საზოგადოების მოდელი, რომელიც კამპანელაზე ერთი საუკუნით ადრე ინგლისელმა თომას მორმა შექმნა. კამპანელა სათანადოდ აფასებს მისი თანადროული საზო-

გადოების უარყოფით მხარეებს და არსებულ საზოგადოებრივ წყობილებას კომუნისტური საზოგადოების იდეალს უპირისპირებს. ნაკლოვანებები, რომლებიც, კამპანელას აზრით, ნეაპოლის მოსახლეობის დიდი ნაწილისათვის არის დამახასიათებელი, არის ის, რომ მოსახლეობის დიდი ნაწილი არ შრომობს, უსაქმური, გარყვნილი და დაავადებულია; გავრცელებულია მევახშეობა, ხოლო ვინც შრომობს, ის სიღარიბეში ცხოვრობს. ამდენად, კამპანელა იდეალურ სახელმწიფოზე ოცნებობს. მისი თხზულების მიხედვით, პორტუგალიელი მეზღვაური ინდოეთის ოკეანეში აღმოაჩენს კუნძულს, სადაც კამპანელას საოცნებო, კომუნისტური საზოგადოებაა აშენებული. სახელმწიფოს მართვის სათავეში საეკლესიო თავადი, მმართველი დგას, რომელიც, ამავე დროს, ფილოსოფოსია. უნივერსალური კათოლიკური მონარქია, კამპანელას აზრით, სწორედ აქ არის განხორციელებული. მმართველს „მზეს“ უწოდებენ. იგი ხალხის მიერ არის არჩეული. მის ხელშია თავმოყრილი სასულიერო და საერო ძალაუფლება. მისი სამი თანაშემწეა: ძალა, სიბრძნე და სიყვარული. ძალას ექვემდებარება ომისა და მშვიდობის საკითხები, სიბრძნეს – მეცნიერება, ხელოსნობა, ხელოვნება, ხოლო სიყვარულს – მოსახლეობის ზრდა და მომავალი თაობის აღზრდა. კამპანელას კომუნისტურ საზოგადოებაში არ არსებობს კერძო საკუთრება. ყველა შრომობს. ქალები მამაკაცების თანაბარი უფლებებით სარგებლობენ, ოღონდ მათ ძნელი სამუშაოების შესრულება არ ევალებათ. ყველა შრომობს. ამ სახელმწიფოში უსაქმური არ არის. ბავშვები თავიდანვე ემზადებიან შრომისათვის. ყველა თავისი უნარის მიხედვით მუშაობს. ამ სახელმწიფოს მიზანი მინიერი ბედნიერებაა, რასაც მეცნიერების განვითარება უწყობს ხელს. კერძოდ, ბუნებისმეცნიერება იმ დონეზეა განვითარებული, რომ მისი

მიღწევები პრაქტიკულ საქმიანობაშია გამოყენებული. სოლარიელებმა გარკვეული აპარატებით ჰაერში ფრენაც კი შეძლეს. ამ სახელმწიფოში შრომის შედეგად მიღებული პროდუქცია მოთხოვნილების მიხედვით არის განაწილებული. კერძო საკუთრებასთან ერთად, არ არსებობს ოჯახი, ცალკე ბინები, საკუთარი მეუღლე, შვილები. ბავშვების აღზრდა-განათლებას განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა. რელიგიურ აღზრდასთან ერთად წინა პლანზე შრომითი აღზრდა და მეცნიერების შესწავლაა. ძირითადი სასწავლო დისციპლინები მათემატიკა და ბუნებისმეცნიერებაა. სათანადო ყურადღება ექცევა სამხედრო აღზრდას, რადგანაც ეს სახელმწიფო თავდაცვისათვის არის აუცილებელი. ქალიც და კაციც მტრის მოსაგერიებლად ყოველთვის მზად უნდა იყოს. კომუნისტურ საზოგადოებაში დიდი გასავალი აქვს მაგიას და ასტროლოგიას.

თავის თხზულებაში „მზის სახელმწიფო“ გადმოცემული სოციალური იდეებითა და იდეალებით თომას კამპანელა უტოპიური სოციალური თეორიის ერთ-ერთ წარმომადგენლად წარმოგვიდგება.

§3. ნ. მაკიაველის სოციალურ-პოლიტიკური მსოფლმხედველობა, პოლიტიკა და ზნეობა

მაკიაველისათვის მთავარია საერო პრობლემები და მათი გადაწყვეტა ერისკაცთა მეშვეობით. ადამიანთა ადამიანური პრობლემების გადასაწყვეტად მას არ სჭირდება ზეადამიანური ძალები, მიაჩნია, რომ ადამიანმა თვითონ უნდა გადაწყვიტოს თავისი პრობლემები. ღმერთის ნაცვლად ადამიანებზე ეს ორიენტაცია მისი მსოფლმხედველობრივი ძიების ერთ-ერთი სიახლეა, რაც მას სწორედ რენესანსის მოაზროვნედ ხდის.

მაკიაველი როგორც ჰუმანისტი: „ჰუმანიზმი მარტო კაცთმოყვარეობის გაგებით არ უნდა გვესმოდეს. ჰუმანიზმია მოძღვრების დამახასიათებელი, თუ ის სოციალური პრობლემების გადაწყვეტას ადამიანებს აკისრებს. ყოველ შემთხვევაში, ერთი რამ ცხადია, მაკიაველის მიხედვით, ადამიანური პრობლემები ადამიანების გზით უნდა წყდებოდეს, რაც შეეხება კეთილი თუ ბოროტი საშუალებებით, ეს უკვე საშუალებებს და არა მიზნებს ეხება.

მაკიაველი, როგორც პროტოსოციოლოგი: მისი ამოსავალი პრინციპია ადამიანები და ადამიანური ურთიერთობანი. მისთვის ისტორიული და თანამედროვე საზოგადოებაც ადამიანთა სოციალური ინტერესების მიხედვით, ჯგუფებად, ფენებად თუ წოდებებად დაყოფილ ერთეულთაგან შედგება. ყველამ, ვინც ესწრაფვის ადამიანთა საზოგადოების მართვას, თანაც ისე, რომ ეს მმართველობა მყარი იყოს, მათ ინტერესებს, მიდრეკილებებს და სწრაფვას ანგარიში უნდა გაუწიოს. ინტერესები ადამიანთა საკუთრებას და სოციალურ მდგომარეობას ეხება. მესამე წოდება საკუთრებით ინტერესებს ღირსებაზე მაღლა აყენებს.

ვისაც ადამიანთა სამყაროში თავისი ინტერესების და მიზნების განხორციელება სურს, მან სხვისი ინტერესებისა და მიზნების გათვალისწინება უნდა შეძლოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ზიზლისა და სიძულვილის საგანი გახდება და თავისი მოღვაწეობის გზაზე ყველა გზას მოიჭრის.

„მთავარის“ უმთავრეს ამოცანად მაკიაველს მიაჩნია ის, რომ სიყვარულს თუ ვერ უზრუნველყოფს, ქვეშევრდომებს შიში მაინც ჰქონდეთ მისი და არა სიძულვილი, ხოლო ამის უზრუნველყოფა იმ შემთხვევაში შეუძლია, თუ ქვეშევრდომთა

ინტერესებს დაიცავს, რომელთაგან უპირატესი ორია: სიცოცხლე და საკუთრება.

მთავარს თუ ქვეშევრდომის სიკვდილით დასჯა უნდა და ამის საკმაო სამხილი აქვს, შეუძლია ეს განახორციელოს, მაგრამ თავი უნდა შეიკავოს „სხვისი ქონების ხელყოფისაგან, ვინაიდან ადამიანები უფრო ადვილად ურიგდებიან მამის სიკვდილს, ვიდრე სამკვიდროს მოშლას“.

ადამიანთა ინტერესები რომ განსაზღვრავს მათ ურთიერთობებს და მათში გარკვევაა მნიშვნელოვანი ამოცანა, ამის გაცნობიერებასთან ერთად მაკიაველი იმასაც მიუთითებს, რომ ინტერესების მიხედვით, ადამიანთა ურთიერთობების აგების საშუალებანიც ადამიანთა ხელშია და ადამიანთა ურთიერთობების მონესრიგებისათვის სხვა რაიმე ძალა არაა საჭირო, გარდა საკუთრივ ადამიანის გონებრივი უნარისა, რომლის დახმარებითაც იგი მის გვერდით მყოფთა ინტერესების, მოთხოვნილებების, მისწრაფებების წვდომას შეძლებს.

ადამიანები კი გონებრივი უნარის სხვადასხვა დონეს ფლობენ. ამ დონეთა შესაბამისად, შეიძლება ისინი სამ ჯგუფად დავყოთ: „ზოგს ყველაფერი თავისით ესმის, სხვები მხოლოდ ახსნა-განმარტების შედეგად ახერხებენ გაგებას, დანარჩენნი კი ვერც თავისით და ვერც სხვების ახსნა-განმარტების მეშვეობით ვერას ხვდებიან. პირველნი უნარჩინებულესნი არიან, მეორენი – წარჩინებულნი, მესამენი – ფუჭნი“.

სოციალურ ყოფიერებაში აუცილებლობისა და თავისუფალ ნებისყოფას შორის მიმართების საკითხი – ბედისწერა და თავისუფალი ნება: მაკიაველი არც ვოლუნტარისტია და არც ფატალისტი. თავისუფალ ნებასთან ერთად აუცილებლობასაც აღიარებს, თუმცა ეს აუცილებლობა არც განგებისეული, არც ბედისწერისეული და არც ფორტუნასეულია, ამდე-

ნად, იგი უფრო ბუნებრივი კანონზომიერების სახისაა, რომლის შემეცნებაც ადამიანს შეუძლია და რომელიც ადამიანის მოქმედებაში გარკვეულ ტენდენციებს განსაზღვრავს, მაგრამ მთლიანად მოქმედებას არა. ადამიანები, რომლებმაც თავიანთი სამფლობელოები დაკარგეს, ბედისწერას კი არ უნდა ადანაშაულებდნენ, არამედ – თავიანთსავე უნიათობას, უუნარობას – მოვლენები წარემართა იმგვარად, რომ განეჭვრიტათ, რა დასჭირდებოდათ უახლოეს მომავალში, როცა ვითარება შეიცვლებოდა. მათთვის დამახასიათებელი აღმოჩნდა უზრუნველობა მომავლის მიმართ – „ვის ახსოვს ქარიშხალი მყუდრო ამინდში“. ადამიანურ მოქმედებებში „მე მზად ვარ, ჭეშმარიტებად ვაღიარო იმის შესაძლებლობა, რომ ბედისწერა განაპირობებს ჩვენი მოქმედებების ნახევარს, ხოლო მეორე ნახევარს, მთლიანად თუ არა, ოდნავ ნაკლებს მაინც, ჩვენვე გვანდობს“. ბედისწერას მაკიაველი ამსგავსებს ბობოქარ მდინარეს, რომელიც კალაპოტიდან გადასული ყველაფერს წალეკავს. ამ ძალის მოთოკვა შეიძლება წინასწარ ზომების მიღებით, ჯებირების გაშენებით, არხების გაჭრით, ე.ი. ადამიანს შეუძლია მოთოკოს აუცილებლობა და ამ აუცილებლობის განმსაზღვრელი კანონების ცოდნის საფუძველზე თავის ინტერესებს დაუქვემდებაროს.

მაკიაველი გვასწავლის, ბედისწერის მიმართ შიში და სიფრთხილე გაბედულებით შევცვალოთ და თამამად შევეუტიოთ მას. მთავარია, რომ ადამიანს შეუძლია დაძლიოს და მოათვისინიეროს ბედისწერა და ამაში მისი აქტიურობაა განმსაზღვრელი. აუცილებლობას (ბედისწერას) უნდა შევეუტიოთ და ჩვენი მოქმედებებით მოვთოკოთ; ამით საპირისპირო შედეგებს მოგვცემს, ვიდრე მჭვრეტელობითი პოზიციის დაკავებისას.

არ კმარა, მარტო აუცილებლობა გქონდეს შემეცნებული, საჭიროა, განსაზღვრო, შენი მოქმედება დროისა და ეპოქის მოთხოვნილებას რამდენად შეესაბამება. ორი ადამიანიდან ერთი თუ ანგარიშს უწევს დროის მოთხოვნებს და მეორე – არა, მაკიაველის მტკიცებით, პირველი მიაღწევს დასახულ მიზანს, მეორე კი განწირულია წარუმატებლობისათვის. „ბედნიერია ის, ვისი მოქმედებაც დროის თავისებურებას ეთანხმება და ესადაგება და ზუსტად ასევე უბედურია ის, ვისი მოქმედებაც დროს არ შეესაბამება“.

კონფლიქტის სოციოლოგიის საწყისები მაკიაველთან:

მაკიაველი იცნობს კოლექტიურ ინტერესებს, რომლებიც ადამიანთა ერთი ჯგუფის მეორესთან დაპირისპირებას განაპირობებენ და მიაჩნია, რომ მთელი სოციალური ისტორია ასეთი დაპირისპირების არენაა. ეს მდიდრებისა და ღარიბების, კეთილშობილებისა და პლებების, დიდებულებისა და ხალხის, მთავრობისა და მასების დაპირისპირებაა. ეს არის ორ საპირისპირო პოლუსზე მოთავსებულ სოციალურ ჯგუფთა ბრძოლა – ერთი მხრივ, ქონების, პრესტიჟის, მდგომარეობის, ძალაუფლების მქონეთა ბრძოლა მათ შესანარჩუნებლად, მეორე მხრივ, ქონებას, პრესტიჟს, მდგომარეობასა და ძალაუფლებას მოკლებულთა ბრძოლა მათ მოსაპოვებლად.

მაკიაველის აზრით, საზოგადოებაში ინტერესებისა და ღირებულებების მიხედვით გათიშვა სოციალურ ჯგუფებს შორის კონფლიქტს იწვევს, რაც სოციალური ცხოვრების ნაკლი კი არაა, არამედ დადებითი მომენტი, რადგან კონფლიქტისა და დაპირისპირების გარეშე არაა მოძრაობა, ხოლო საზოგადოება ისეთი ყოფიერებაა, რომელიც მუდმივ მოძრაობაში იმყოფება. ეს მოძრაობა შეიძლება იყოს აღმავალი და დაღმავალი, მაგრამ მთავარი ისაა, რომ მის გარეშე არ არსებობს

საზოგადოებრივი ცხოვრება. მოძრაობის ერთადერთი წყარო კი კონფლიქტია, ამიტომ იგი დადებით როლს ასრულებს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. საზოგადოებაში წონასწორობა და წესრიგიც არსებობს, მაგრამ ის მომენტალურია, კონფლიქტი კი – მარადიული.

კონფლიქტის მონინალმდეგენი „არ ითვალისწინებენ იმას, რომ ყოველ რესპუბლიკაში არის ორი განსხვავებული გუნება-განწყობა სახალხო და აზნაურთა და რომ ყველა კანონი, მიღებული თავისუფლების სახელით, ხალხისა და გრანდების უთანხმოებებიდან წარმოიშვა... ყველა, ვინც დანვრილებით გამოიკვლევს რომის ამბოხთა შედეგებს, აღმოაჩენს, რომ მათგან გამომდინარეობს არა განდევნა ან ძალადობა, რომელთაც ზიანი მოაქვს, საერთოდ, კეთილდღეობისათვის, არამედ დგინდება კანონები, რომელნიც ამტკიცებენ საზოგადოებრივ თავისუფლებას“.

მაკიაველი სვამს სოციალური მეცნიერების ფუნდამენტურ კითხვას: იმ უმაღლეს ღირებულებას, რასაც თავისუფლება წარმოადგენს და რისთვისაც წარმოებს ბრძოლა საზოგადოებაში, ვინ უფრო კარგად იცავს და ინახავს – დიდებულები თუ ხალხი?

საქმე იმაშია, რომ დიდებულებს აქვთ თავისუფლება, ხალხი კი იბრძვის თავისუფლების მოპოვებისათვის. ამის გამო ეს ორი სოციალური ჯგუფი უპირისპირდება ერთმანეთს. ვის უფრო მეტი მიზეზი აქვს ამბოხებისა, იმას, ვინც თავისუფლებას ფლობს და ცდილობს მის შენარჩუნებას, თუ იმას, ვინც თავისუფლებას მოკლებულია და ცდილობს მის მოპოვებას. ანუ, ვის უნდა დაეკისროს თავისუფლების დაცვა – დიდებულებს თუ ხალხს?

უპირატესობა უნდა მიენიჭოს დიდებულებს, რადგან სადაც მათ ჰქონდათ თავისუფლების დაცვა მინდობილი, თავისუფლება უფრო დიდხანს არსებობდა, ვიდრე იქ, სადაც მას ხალხი ანუ პლებსი იცავდა. იმ ადამიანებს უფრო უნდა ვანდოთ თავისუფლების დაცვა, ვინც ნაკლებად ესწრაფვის მის დაუფლებას.

დიდებულებისა და ხალხის დაპირისპირება და ბრძოლა გამონვეულია იმით, რომ, როდესაც ერთსა და იმავე ღირებულებაზე არიან ორიენტირებული, მაშინაც კი მას სხვადასხვა მიზნით უდგებიან. ხალხის მდიდარი ნაწილი, პრივილეგირებულნი, თავისუფლებისათვის იბრძვიან, რათა უზრუნველყონ თავიანთი ბატონობა, დანარჩენები, ე.ი. ხალხის დიდი უმრავლესობა, თავისუფლებისთვის იბრძვის, რათა უზრუნველყონ თავისი უშიშროება. „ხალხის მცირედი ნაწილი თავისუფლებას ისურვებს, რათა იბატონოს, ხოლო დანარჩენი, ისინი კი დიდი უმრავლესობაა, თავისუფლებას თავიანთი უშიშროებისათვის ესწრაფვიან“.

მაკიაველი საზოგადოებრივი აზრის მნიშვნელობის შესახებ: მთავარი და ხალხი. „გარანმუნებთ, რომ ხალხი უფრო მყარია და გაცილებით მეტად განმსჯადი ყოველგვარ მთავარზე“. აქაა გამოთქმული საზოგადოებრივი აზრის მნიშვნელობა. იმათთვის, ვინც ხალხს ბრბოსთან აიგივებდა, საზოგადოებრივი აზრი ღირებულებას მოკლებული იყო, რადგან საერთოდ უარყოფდნენ ბრბოს აზროვნების უნარს, ან კიდევ, მისგან სერიოზულ რამეს არ მოელოდნენ. ამიტომ საზოგადოებრივი აზრის მნიშვნელობა გაიგივებული იყო ბრბოს მნიშვნელობასთან, ე.ი. ნულის ტოლი იყო. მაკიაველი კი ერთმანეთისაგან განასხვავებს ხალხს და ბრბოს და გაბედულად ამტკიცებს, რომ საკმაო საფუძველი არსებობს გავრცელებული შეხედულები-

სათვის, რომლის მიხედვითაც, „ხალხის ხმას უდარებენ ღვთის ხმას“ – *Vox populi, vox Dei est*. საზოგადოებრივი აზრი განჭვრეტს მოვლენათა მომავალ მსვლელობას და შეუძლია დარწმუნებით იმსჯელოს ხდომილებათა თანამედროვე ვითარებაზე. ხალხის, საზოგადოების აზრი უფრო მაღლა დგას მთავრის აზრზე და მასთან შედარებით სწორიცაა. მოვლენათა მსვლელობის „წინასწარ ხედვაში საზოგადოებრივი აზრი აღწევს ისეთ გასაოცარ შედეგებს, რომ გეჩვენება, თითქოს რაღაც საიდუმლო უნარით ხალხი ცხადად წინასწარ გრძნობს, რა აღმოჩნდება მისთვის სიკეთე და რა – ბოროტება“. ხალხი თუ იშვიათად უშვებს შეცდომას, მაშინ მთავარი უფრო დიდ შეცდომას უშვებს. ხალხი მთავარზე უფრო კარგ არჩევანს აკეთებს იმდენად, რომ ხალხს ვერაფრით დაიყოლიებ, საზოგადოებრივი დიდება მიაგოს უღირს და გახრწნილი ქცევის ადამიანს. ხალხი უფრო პრინციპულია, ვიდრე მთავარი. ხალხი, მართალია, ზოგჯერ უწესრიგობების წყაროა, მაგრამ თუ შევადარებთ ხალხის მიერ ჩადენილ უწესრიგობებს მთავრებიდან მომდინარესთან, ასევე ხალხის დიად საქმეებს მთავართა დიად საქმეებთან, აღმოჩნდება, რომ „ხალხი დიდი უპირატესობის მქონეა მთავართან შედარებით სიქველესა და დიდებაშიც“. მართალია, მთავრებს გარკვეული უპირატესობანი აქვთ ახალი წყობის დადგენასა და კანონების დანერაში, მაგრამ, სამაგიეროდ, ხალხს უპირატესობა აქვს ახალი წყობის არსებობის შენარჩუნებაში. მთავართან შედარებით, ხალხი კეთილ საქმეებშიც უპირატესობის მქონეა. ამავდროულად, ხალხი უფრო ნაკლებად სერიოზულ შეცდომას უშვებს, ვიდრე – მთავარი. ხალხის შეცდომა სიტყვით, დარწმუნებითაც გასწორებადია, მაშინ, როდესაც მთავრის შეცდომის გასწორებას „ქირურგიული ჩარევა“ სჭირდება. აქედან გამომდინარე, ხალხის დაავადება გა-

ცილებით უფრო ადვილად განკურნებადია, ვიდრე მთავრისა. ხალხის სისასტიკე მიმართულია იმათ წინააღმდეგ, ვინც საერთო სიკეთეზე აღმართავს მახვილს. მთავრის სისასტიკე კი მიმართულია მისი პირადი სიკეთის დამრღვევთა წინააღმდეგ. როცა ხალხი აღვირს გადაიგდებს და აღზევდება, საშიშია არა ის სიგიჟე, რომელსაც იმ მომენტში სჩადის, არამედ მომავალი მოსალოდნელი შედეგი ტირანიის სახით. ცუდი მთავრის შემთხვევაში კი პირიქითაა. ანმყოშია საშიში მის მიერ ჩადენილი სიგიჟის ბოროტება და მხოლოდ მომავალზე ამყარებენ იმედს, რადგან ტირანის ცუდმა ქცევამ შეიძლება ალადგინოს თავისუფლება იმით, რომ ხალხი აუჯანყდება. მაკიაველი გმობს ბრბოს, რომელსაც გონიერი მოქმედების უნარი არა აქვს და რომლის ძალა სიმრავლეშია. როგორც კი სიმრავლე დაიშლება, ბრბო კარგავს უნარს და არ მოიმოქმედებს იმას, რასაც ბრბოდ ყოფნის მომენტში ჩაიდენდა. ბრბოს არ აქვს შიშის უნარი, მაშინ, როდესაც თითოეული განმხოლოებულად დარჩენილი ბრბოს ნევრი შიშის ფაქტორს ემორჩილება და მოკლებულია გამბედაობას.

მაკიაველი ღირებულებითი ორიენტაციების ცვლის რაობის შესახებ: პლატონის შემდეგ მხოლოდ მაკიაველმა მიაქცია ყურადღება იმ ვითარებას, რომ ღირებულებითი ორიენტაციების კონფლიქტს და ცვლას არა მხოლოდ სოციალურ-პოლიტიკური, არამედ ასაკობრივი ფაქტორებიც იწვევს. იგი კარგად ხედავს, რომ წარსული თუ თანამედროვე მოვლენების ობიექტური აღქმისას ასევე აუცილებელია სუბიექტის განწყობა, მისი მზაობა, სინამდვილე აღიქვას ისე, როგორც ის არის, ან კიდევ სინამდვილის აღქმაში ადამიანური მომენტები შეჰქონდეს, იქნება ეს მისი ასაკი თუ მდგომარეობა.

ადამიანები ერთსა და იმავე სინამდვილეს სხვადასხვა სიტუაციაში სხვადასხვაგვარად აღიქვამენ. ეს გამოწვეულია იმიტომ, რომ მათი ღირებულებითი ორიენტაციები ასაკთან ერთად იცვლება. ის, რაც ერთ ასაკში მის აღტაცებას და მონონებას იმსახურებს, სხვა ასაკში საერთოდ არაა მისთვის მნიშვნელობის მქონე. რატომ ხდება, რომ ადამიანის სიცოცხლის სხვადასხვა ასაკის შეფასებაში განსხვავებული თვალსაზრისებია – „თითქოს მოხუცები არ უნდა ცდებოდნენ თავიანთი სიყმაწვილისა და ხანდაზმულობის დროის შეფასებაში, რადგან ერთიც და მეორეც მათთვის ერთნაირად კარგადაა ცნობილი, ისინი ხომ ამ დროს საკუთარი თვალთ აღიქვამენ. ეს სამართლიანი იქნებოდა მაშინ, თუ ადამიანებს ცხოვრების ყველა ასაკში ექნებოდათ ისეთივე მსჯელობანი და სურვილები, მიდრეკილებები და აზრები, როგორც ჰქონდათ ყმაწვილკაცობაში. როცა ადამიანები ბერდებიან, ძალა აკლდებათ, მაგრამ ემატებათ ჭკუა და გონიერება, ამიტომ აუცილებლად ყველაფერს, რაც მათ ყმაწვილკაცობაში ეჩვენებოდათ ასატანადაც და კარგადაც კი, მოხუცებულობაში ცუდად და აღმაშფოთებლად აღიქვამენ. იმის ნაცვლად, რომ ამას საკუთარ განსჯას აბრალებდნენ, ისინი ეპოქას ადანაშაულებენ“.

პოლიტიკა და მორალი (ზნეობა) – მაკიაველიზმის არსი: მთავარი სხვას უნდა ამბობდეს და სხვას უნდა აკეთებდეს. „ყოველი მთავარი უნდა ცდილობდეს, გულმონყალე და არა სასტიკი კაცის სახელი მოიხვეჭოს, მაგრამ უთავოდ არ უნდა იყენებდეს გულმონყალეებს. ჩეზარე ბორჯიას სასტიკ კაცად თვლიდნენ, მაგრამ სწორედ ამ თავისი სისასტიკის წყალობით დაამყარა წესრიგი. ამიტომ მთავარი არაფრად არ უნდა აგდებდეს გმობას სისასტიკის გამო, თუკი ამის წყალობით ახერ-

ხებს იმას, რომ განხეთქილებისა და განდგომის საშუალება მოუხსპოს თავის ქვეშევრდომებს“.

მთავრის მიმართ ქვეშევრდომებს შეიძლება ორი გრძნობა ჰქონდეთ – სიყვარული და შიში. პირველი სიქველზე იქნება აგებული, მეორე – სისასტიკეზე. მაკიაველი რეკომენდაციას აძლევს შიშს, ე.ი. სისასტიკეს: „რა ჯობს, უყვარდე თუ ეშინოდეთ შენი? რაზედაც უპასუხებენ, რომ სასურველია ერთიც და მეორეც, მაგრამ რადგან ორივეს შეთავსება ძნელია, ამიტომ, თუკი იძულებული იქნები ერთ-ერთზე უარი თქვა, გაცილებით გიჯობს, შიშს უწერგავდე ხალხს და არა სიყვარულს“.

რა ინვესტირებს შიშს ადამიანებში და როგორ შეიძლება მისი დანერგვა? შიშის წყარო არ არის მოვალეობა, მას მხოლოდ სიყვარული ემყარება, შიშის წყარო სასჯელია, ამიტომ მაკიაველი ამართლებს ქვეშევრდომთა მიმართ სისასტიკეს... ოღონდ სისასტიკე უნდა იყოს ერთჯერადი და წუთიერი და არა დასაწყისში ნაწილობრივი და შემდეგ კი მზარდი“. სისასტიკე წამიერი და ერთჯერადი უნდა იყოს, რათა ხალხს გონს მოსვლის საშუალება არ მიეცეს და, ამრიგად, ნაკლებ მტკივნეულად განიცადოს იგი. ქველმოქმედება კი ნელ-ნელა, წვეთ-წვეთობით უნდა გამოავლინო, რათა ხალხმა უკეთ შეძლოს მისი შეცნობა“.

მაკიაველიზმის არსი ვლინდება იმაშიც, რომ მისთვის პოლიტიკაში განმსაზღვრელია არა პატიოსნება, არამედ ცბიერება, მოღვაწეობაში კანონის ნაცვლად ძალაზე დამყარება, უზუნეობა, გაუტანლობა, დაუნდობლობა, სისასტიკე და ძალის გამოყენება. მთავარი უნდა იყოს ლომივით ძლიერი და მელასავით ცბიერი. სწორედ ამ თვისებათა ერთობლიობა არის მთავრის სიბრძნისა და დღეგრძელობის წყაროც და მაჩვენებელიც.

ამრიგად, უნდა გვახსოვდეს, რომ არსებობს ბრძოლის ორი სახე: ერთია ბრძოლა კანონების, ხოლო მეორე – ძალის მეშვეობით. პირველი ნიშნეულია ადამიანებისათვის, მეორე კი – ცხოველებისათვის. მაგრამ რაკი პირველი ხშირად არასაკმარისია, ძალაუნებურად უნდა მივმართოთ ხოლმე მეორეს. ამიტომ მთავრისთვის აუცილებელია თანაბარი წარმატებით იბრძოდეს, როგორც მხეცი და როგორც კაცი.

სწორედ ამნაირი, თუმცა შეფარვით გამოთქმული შეგონებით მიმართავდნენ მთავრებს ძველი მწერლები, რომლებიც აღნიშნავდნენ, რომ აქილევსს და ძველი დროის ბევრ სხვა მთავარსაც აღსაზრდელად აბარებდნენ კენტავრ ქირონს, რათა მისი მეთვალყურეობით დავაჟკაცებულიყვნენ; ამ ნახევრად მხეცისა და ნახევრად კაცის ზედამხედველობით ითვისებდეს და ისისხლხორცებდეს ორივეს ბუნებას და რომ ერთი მეორეს გარეშე უდღეურია.

ამრიგად, თუ მთავარი იძულებული იქნება, იბრძოდეს, როგორც მხეცი, ცხოველთა მთელი სიმრავლიდან ლომსა და მელას უნდა ირჩევდეს, ვინაიდან ლომს არ შეუძლია თავი დაიცვას გველისგან, მელას – მგლებისგან. მაშასადამე, მელა უნდა იყო, რომ შენიშნო გველი და ლომი, რომ დაიფრინო მგლები. იმას, ვინც მხოლოდ ლომობას იჩემებს, ბევრი რამ არ ესმის.

ამიტომ კეთილგონიერი მთავარი შეუძლებელია, თავისი აღქმის ერთგული იყოს, თუკი ეს ერთგულება საზიანო აღმოჩნდება მისთვის, ან თუ აღარ არსებობს მიზეზები, რომლებმაც ეს აღთქმა დაადებინეს. ყველა კაცი რომ კარგი და კეთილი იყოს, ამნაირი ქცევა უკეთური იქნებოდა, მაგრამ რაკი ისინი ბოროტნი არიან და გამუდმებით არღვევენ იმას, რაც აღვითქვეს, შენ რატომღა უნდა უერთგულო შენს აღთქმას მათ მი-

მართ? მთავარს არასდროს არ გამოვლევთ იმის კანონიერი მიზეზი, რომ თავისი ორპირობა გაამართლოს.

მაკიაველი მიზნისა და საშუალებების თანაფარდობის შესახებ პოლიტიკაში: მაკიაველის აზრით, მიზანი უნდა იყოს კეთილშობილი, რათა პოლიტიკოსის ქმედება მოსაწონად ჩაითვალოს. პოლიტიკოსის კეთილშობილება შეიძლება დავინახოთ იმაში, რომ ის ცდილობს, თავის სახელმწიფოს თუ ერს დამოუკიდებლობა მოუპოვოს. ეს უპირველესი მიზანია. შემდეგ უზრუნველყოს დამოუკიდებელი სახელმწიფოს უშიშროება, ანუ შეეძლოს შინაურ და გარეულ მტრებთან ანგარიშის გასწორება. და ბოლოს, მთავარმა უნდა შეზღუდოს საკუთარი ხელისუფლება, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ტირანიაში გადაიზრდება. მან უნდა დაამყაროს კონსტიტუციური მმართველობა, შეაზღუდოს თავისი უფლებები, ეს განმსაზღვრელია პოლიტიკოსის კეთილშობილ მიზანთა შორის.

როგორი უნდა იყოს ამ მიზანთა განხორციელების საშუალებები? ისეთი, როგორც უზრუნველყოფს წარმატებას მიზანთა განხორციელების გზაზე. ეს კი გამორიცხულია ქველმოქმედებით, ჰუმანიზმით, სიკეთის ქადაგებით. ჰომეოპათიური მეთოდი საზოგადოებას არ გამოადგება. დემოკრატია და თავისუფლება არ დამყარდება დემოკრატიული მეთოდებით. მათი მიღწევა მხოლოდ ძალით შეიძლება.

სამედიცინო ენაზე რომ ვთქვათ, საჭიროა ალეოპათია, ე.ი. მიზნის საწინააღმდეგო საშუალებების გამოყენება. რესპუბლიკის დამკვიდრებას – დიქტატურა, ჰუმანური მიზნების მიღწევას არაჰუმანური საშუალებები სჭირდება. ეს საშუალებანი არ უნდა ექვემდებარებოდეს მორალურ, რელიგიურ თუ სხვა სახის შეზღუდვებს. ადამიანობის თვალსაზრისით, ყველაზე

სასტიკი და ყველაზე წარმოუდგენელიც უნდა იქნეს გამოყენებული, რადგან კეთილშობილ მიზანს ემსახურება.

მაკიაველი ყოველგვარ საშუალებას მიიჩნევს დასაშვებად, თუ ეს საშუალებები კეთილ მიზანს ემსახურება და თვითონ არ იქცევიან მიზნებად. ბოროტება, როგორც საშუალება, დასაშვებია, მაგრამ ბოროტება, როგორც მიზანი, გამორიცხულია.

„დასაგმობია ის, ვინც მკაცრია იმისათვის, რომ გააფუჭოს, და არა ის, ვინც ასეთია გამოსწორების მიზნით“. სწორედ აქედან მომდინარეობს ის ლაპიდარული ფრაზა, რომლის შინაარსიც გამოთქვა მაკიაველიმ და რომლის ფორმა შემდგომ მაკიაველის პრინციპის სახელით – „მიზანი ამართლებს საშუალებას“ ჩამოყალიბდა.

შეიძლება მიზანი კეთილშობილი იყოს, მაგრამ თუ ამ მიმართულებით მოქმედებამ შედეგი ვერ გამოიღო, გამოვა, რომ ამოდ შეეწირა მსხვერპლი მიზანს. ამიტომ საშუალებების სახით ადამიანის არაადამიანურ მხეცურ მოქმედებას ამართლებს არა მარტო მიზანი, არამედ ის შედეგებიც, რაც მას მოჰყვება. მხეცობა ადამიანის დასადანაშაულებლად საკმარისია, მაგრამ ყურადღება უნდა მიექცეს შედეგს, რაც მოჰყვა ამ მხეცობას და თუ შედეგი დადებითია, მხეცობა გამართლებულია. ადამიანს „ადანაშაულებს ჩადენილი საქმე, ამართლებს შედეგი“. ეს დებულების – მიზანი ამართლებს საშუალებას – ლოგიკური გაგრძელებაა.

მაკიაველი ამართლებს სისასტიკეს და მხეცურ ქმედებას არა თავისთავად, არამედ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს ამაღლებული მიზნის მსახურებისათვის ხდება. ჩადენილი დანაშაული გამართლებადია, თუ შედეგი კეთილია.

არცერთი კეთილგონიერი ადამიანი არ უსაყვედურებს მთავარს, თუ სამეფოს მონესრიგების ან რესპუბლიკის შექ-

მნის მიზნით ის რაიმე განსაკუთრებულ ზომებს მიმართავს. რას იზამთ! მას დაადანაშაულებს ჩადენილი, გაამართლებს შედეგი. „და თუ შედეგი აღმოჩნდება კეთილი, ის ყოველთვის გამართლებული იქნება, რადგან უნდა გაიკიცხოს ის, ვინც მკაცრობს გაფუჭების მიზნით და არა ის, ვინც მკაცრია, რათა გაასწოროს“.

კითხვები

1. რა არის ალორძინება?
2. რა მსგავსება და განსხვავებაა თომას მორისა და თომას კამპანელას უტოპიურ სოციალურ იდეებს შორის?
3. რაში მდგომარეობს ნიკოლო მაკიაველის სოციალური სწავლების ძირითადი თავისებურება?
4. ეთანხმებით თუ არა მაკიაველის დებულებას: „მიზანი ამართლებს საშუალებას“ (პასუხი დაასაბუთეთ).

დავალებები

- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: ალორძინების ეპოქის სააზროვნო, სულიერ-გონითი და სოციალური იდეები და იდეალები.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: სოციალური თანასწორობის იდეა უტოპიურ სოციალიზმში.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: მაკიაველიზმი თანამედროვე ეპოქაში.

სავარჯიშო: შეავსეთ მოცემული ცხრილი

თომას მორისა და თომას კამპანელას სოციალური იდეები	ნიკოლო მაკიაველის სოციალური იდეები

ძირითადი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (2003), დასავლური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ისტორია. თბ.;
2. ბაქრაძე კ. (1972), რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტომი მეექვსე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, თსუ.;
3. მორი თ. (1983), უტოპია, თსუ;
4. მაკიაველი ნ. (1984), მთავარი, თბ.;
5. Campanella T. (1885), The City of the Sun, translated by Thomas W. Halliday, California.
6. Harrison R. (2011), Wat can You Learn form Machiaveli? Stenford University;
7. ინტერნეტრესურსი: socium.ge -ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (1966), თანამედროვე დასავლეთ-გერმანული პოლიტიკური ფილოსოფია, თბ.;
2. ბიჭაშვილი მ. (2006), პოლიტიკური თეორია, თბ.;
3. გუგუშვილი პ. (1970), თომას მორი, ნიგნში: გუგუშვილი პ., სოციოლოგიური ეტიუდები, გვ. 190 – 224;
4. გუგუშვილი პ. (1970), თომა კამპანელა, ნიგნში: გუგუშვილი პ., სოციოლოგიური ეტიუდები, გვ. 227 – 242;
5. კოდუა ე. (1996), სოციოლოგიის ისტორია 2 ნიგნად, თბ.;
6. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, (1993), თბ., რედ. გ. თევზაძე.
7. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, (2010), თბ.

საკითხავი მასალა:

ნ. მაკიაველი

„მთავარი“

ფრაგმენტი

თავი XXV

როგორია ბედისწერის გავლენა კაცთა

ცხოვრებაზე და როგორ შეიძლება

წინ აღუდგე მას

„მე ვიცი, ბევრი კაცი იმ აზრისა იყო და ახლაც იმავე აზრზე დგას, რომ ამქვეყნიური მოვლენების მსვლელობას ბედის-

წერა და ღმერთი წარმართავენ, და რომ კაცთა კეთილგონიერებას არამცთუ არ შეუძლია რაიმეს შეცვლა, არამედ სრულიად უმწნეო განგების წინაშე. აქედან გამომდინარე, შეიძლება და დაგვესკვნა: რა საჭიროა ოფლის ღვრა და ჭაპანწყვეტა, ყველაფერი მივანდოთ განგების ნებას. ამ აზრმა საყოველთაო აღიარება მოიპოვა ჩვენს დროში, რაც აიხსნება ყოველგვარი ადამიანური წინასწარხედვის სრულიად გამომრიცხველი უჩვეულო ცვლილებებით, რომლებიც ან უკვე ჩვეულებრივ და ყოველდღიურ მოვლენებად იქცნენ. მათზე ფიქრისას, ნაწილობრივ მეც ამ აზრისაკენ ვიხრები ხოლმე. მაგრამ რაკილა დაუშვებელია ჩვენი თავისუფალი ნების უგულებელყოფა, მე მზადა ვარ, ჭეშმარიტებად ვაღიარო იმის შესაძლებლობა, რომ ბედისწერა განაპირობებს ჩვენი მოქმედებების ნახევარს, ხოლო მეორე ნახევარს, მთლიანად თუ არა, ოდნავ ნაკლებს მაინც, ჩვენვე გვანდობს. ბედისწერას მე ვამსგავსებ ბობოქარ მდინარეს, გამძვინვარებული რომ გადმოლახავს ნაპირებს, წალეკავს ხეობებს, ძირფესვიანად თხრის ხეებს, ანგრევს შენობებს, ერთი ადგილიდან გლეჯს და მეორეზე გადააქვს მიწა; ყველა გაურბის, ყველა უკუიქცევა მისი სიშმაგის წინაშე, არავის ძალუძს, წინ აღუდგეს მის მძვინვარებას.

მიუხედავად ამისა, მაინც რჩება იმის შესაძლებლობა, რომ ადამიანებმა, მყუდროების ჟამს, რაიმე იღონონ მის წინააღმდეგ: აღმართონ მიწაყრილები, კაშხლები და ჯებირები ისე, რომ ახალი წყალდიდობისას მდინარე ან თავის კალაპოტში დაეტიოს, ანდა მისი მძვინვარება ძველებურად მძაფრი და ყოვლისმმუსვრელი აღარ აღმოჩნდეს. ასევეა ბედისწერაც, რომელიც თავის ძალმოსილებას ავლენს იქ, სადაც არავის უზრუნია იმაზე, რომ საპირისპირო ძალა დაეხვედრებინა მისთვის და რომელიც თავის მძვინვარებას მიმართავს იმ მხარეს,

სადაც არ ეგულება მისი დამაოკებელი ჯებირები თუ სიმაგრეები. და თუ თვალს გადავავლებთ იტალიას, რომელიც არის ამ ცვლილებების ასპარეზიცა და მათი მიზეზიც, გაშლილ ტრამალად, უჯებრო და უმინაყრილო ტრამალად წარმოგვიჩნდება იგი, რადგან ისევე საიმედოდ დაცული რომ იყოს, როგორც გერმანია, ესპანეთი და საფრანგეთი, ეს წყალდიდობა ასეთ საბედისწერო ცვლილებებს ვერ გამოიწვევდა, მეტიც, შეიძლებაოდა სულაც თავიდან აგვეცილებინა იგი.

მაგრამ თუ კერძო შემთხვევებით შემოვიფარგლები, მე ვიტყვი, როგორ ილუპება დღეს მთავარი, რომელიც ჯერ კიდევ გუშინ ბედნიერი იყო, თუმცაღა არ იგრძნობა, რომ მის ბუნებას ან მის თვისებებს რაიმე ცვლილება განეცადოს. მე მგონია, ეს აიხსნება, უწინარეს ყოვლისა, იმავე მიზეზებით, რომლებზედაც ზემოთ დანვრილებით ვილაპარაკე, კერძოდ, იმით, რომ მთავარი, რომელიც მთლიანად ბედისწერასაა მინდობილი, ილუპება, როგორც კი ბედი პირს იბრუნებს მისგან. მე ისიც მგონია, რომ ბედნიერია ის, ვისი მოქმედებაც დროის თავისებურებას ეთანხმება და ესადაგება, და ზუსტად ასევე, უბედურია ის, ვისი მოქმედებაც დროს არ შეესაბამება. ამიტომაც ჩვენ ვხედავთ, რომ ერთი და იმავე მიზნისაკენ, კერძოდ, დიდებისა და სიმდიდრისაკენ სწრაფვისას, ადამიანები სხვადასხვანაირად იქცევიან: ერთნი სიფრთხილით მიიწევენ მიზნისაკენ, მეორენი – შლეგური შემართებით, ერთნი – ძალადობით, მეორენი – ცბიერებით, ერთნი – მოთმინებით, მეორენი – სულსწრაფობით, და ყველა მათგანს შეუძლია ამ სხვადასხვა გზით მიაღწიოს დასახულ მიზანს. იმასაც ვხედავთ, რომ ორი ფრთხილი და წინდახედული კაციდან ერთი ახერხებს მიზნის მიღწევას, მეორე კი – ვერა, და ზუსტად ასევე, ერთნაირად ბედნიერნი არიან ორი სხვადასხვა გზით: სიფრთხილითა და

შლეგური შემართებით მიზნის მიმღწევი, რაც აიხსნება მხოლოდ და მხოლოდ დროის თავისებურებით, რომელსაც ეთანხმება ან არ ეთანხმება მათი მოქმედება. ამითვე აიხსნება ისიც, რაც ზემოთ მოგახსენეთ, კერძოდ ის, რომ ორი კაცი, რომელიც სხვადასხვაგვარად მოქმედებს, ერთსა და იმავე შედეგს აღწევს, მაშინ, როდესაც ერთნაირად მოქმედი ორი კაციდან ერთი აღწევს, მეორე კი ვერ აღწევს მიზანს. ამითვე განპირობებული კეთილდღეობის ცვალებადობაც, რადგანაც თუ ფრთხილსა და წინდახედულ კაცს ისეთი დრო უდგას და გარემოებებიც იმნაირად ერწყმინა ერთმანეთს, რომ მისი მოქმედება მართებულია, ბედნიერი იქნება იგი, მაგრამ თუ დროება გარემოებებთან ერთად იცვლება, მისი საქმე წაშლია, ვინაიდან მათ კვალდაკვალ არ იცვლის მოქმედების გზასაც და გეზსაც. არ არსებობს იმდენად კეთილგონიერი კაცი, რომ მიესადაგოს დროის მოთხოვნებს, რადგანაც, ჯერ ერთი, ძნელია ბუნებრივი მიდრეკილებების დათრგუნვა და, მეორეც, რაკილა ერთი გზით ყოველთვის აღწევდა წარმატებას, ვერ დააჯერებს საკუთარ თავს, რომ საჭიროა ამ გზიდან გადახვევა. აი, რატომაა, რომ ფრთხილ კაცს, როცა ეს საჭიროა, არ შეუძლია ჯიქურ მოქმედებაზე გადასვლა და ამიტომ ილუპება, მაგრამ მისი ბუნება რომ დროსთან ერთად იცვლებოდეს, მისი ბედი უცვლელი დარჩებოდა.

ჰაპი იულიუს II ყოველთვის ჯიქურ მოქმედებას არჩევდა და დრო და გარემოებები ისეთნაირად შეესაბამებოდნენ მის მოქმედებას, რომ ყოველთვის წარმატებით აგვირგვინებდა საქმეს. განვიხილოთ მისი პირველი ლაშქრობა ბოლონიის წინააღმდეგ, როცა მესხერ ჯოვანი ბენტვიოლი ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო. ვენეციელები დრტვინავდნენ, ხოლო ესპანეთის მეფე საფრანგეთს ეთათბირებოდა ამ საქმესთან დაკავში-

რებით. მიუხედავად ამისა, მან მთელი თავისი მძვინვარებითა და სიფიცხით წამოიწყო ეს ომი და პირადად ჩაუდგა სათავეში ლაშქარს. ამნაირმა გადანყვეტილებამ საგონებელში ჩააგდო ვენეციელები და ესპანეთი: ვენეციელების ყოყმანს შიში ედო საფუძვლად, ესპანეთისას კი – იმის სურვილი, რომ ხელახლა დაუფლებოდა ნეაპოლის სამეფოს. მეორე მხრივ, მან უკან გაიყვლია საფრანგეთის მეფე, რომელიც ხედავდა, რომ პაპმა უკვე დაიწყო ომი; ამიტომ, ვენეციელების დასამცირებლად, დააპირა მისი მიმხრობა და მართებულად გადანყვიტა, რომ უთუოდ მოიმდურებდა პაპს, თუკი ლაშქარს არ მიაშველებდა. ამრიგად, თავისი ჯიქური მოქმედების წყალობით, იულიუსმა მიაღწია იმას, რასაც ვერ მიაღწევდა მთელი თავისი ადამიანური სიბრძნით ვერცერთი მღვდელთმთავარი, ვინაიდან რომიდან დაძვრა რომ იმ დრომდე გადაედო, როცა დაიდებოდა ყველა დაურღვევი ხელშეკრულება და ყველაფერი მოწესრიგდებოდა, – როგორც მოიქცეოდა მის ადგილას რომელიც გნებავთ მღვდელთმთავარი, – თამამად შეიძლება ითქვას, რომ კოვზი ნაცარში ჩაუვარდებოდა, რადგანაც საფრანგეთის მეფე ათას თავის გასამართლებელ საბაბს გამოჩხრეკდა, სხვები კი ათასნაირი მუქარით გასაქანს არ მისცემდნენ მას. აღარაფერს ვიტყვი მის დანარჩენ მოქმედებათა შესახებ, რომელნიც ერთმანეთს ჰგვანან და ერთნაირი წარმატებებითვე დაგვირგვინდა. დღემოკლეობამ მარცხის სიმწარე არ აწვენეინა პაპს, რადგანაც ისეთი დრო რომ დამდგარიყო, რომელიც ფრთხილ მოქმედებას მოითხოვდა, მისი საქმე წასული იყო, ვინაიდან არასოდეს გადაუხვევდა იმ გზიდან, რომლითაც წარმართავდა მისი ბუნება.

დასასრულ, დასკვნის სახით ვიტყვი, რომ, ბედის ცვალებადობისას ადამიანები, რომლებიც ჯიუტად მისდევენ მოქმე-

დების ერთხელ და სამუდამოდ არჩეულ გზას, ბედნიერი არიან მანამ, სანამ მათი მოქმედება და ბედისწერა ერთმანეთს შესაბამებიან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მათი ბედნიერება უბედურებით იცვლება. მაგრამ, ჩემი აზრით, უმჯობესია, თამამი იყო, ვიდრე ფრთხილი და წინდახედული, რადგანაც ბედისწერა – ქალია, და მის მოსათვინიერებლად არ უნდა იშურებდე მუჯღუგუნებსა და წიხლებს: ვინც არ იშურებს, უფრო ადვილად იურვებს მას, ვიდრე ფრთხილი და მოკრძალებული კაცი. ამიტომ ბედისწერა, ქალისა არ იყოს, ყოველთვის სიჭაბუკეს ამჯობინებს, რადგანაც სიჭაბუკე უფრო თამამია, დაურიდალი და უფრო თავდაჯერებულად მბრძანებლობს მასზე“.

წყარო: ნიკოლო მაკიაველი, მთავარი, 1984, თბ.

„ყოველი ადამიანი დამნაშავეა იმ სი-
კეთის გამო, რომელიც მან არ გააკეთა“.
ვოლტერი

თავი VI

სოციალური აზრის განვითარება ახალ დროში (ახალი დროის სააზროვნო ველი, მემანისტური სოციალური თეორია, ფრანგი განმანათლებლები)

საკვანძო სიტყვები

დეტერმინიზმი, ადამიანური გონების პრიმატი, საერო გა-
ნათლება, მეცნიერება, მექანიციზმი, მექანიცტური რედუქცი-
ონია, „აბსტრაქტული ადამიანი“, „ადამიანი მანქანა“, სოცია-
ლური თანასწორობა, ფრანგული განმანათლებლობა, საზოგა-
დოების გარდაქმნა გონების (განათლებისა და მეცნიერების)
საფუძველზე, ფრანგული მატერიალიზმი.

§1. ახალი დროის სოციალური სააზროვნო ველი

ისტორიულად ახალ დროში XVII–XVIII საუკუნეები მოიაზ-
რება. ამ ეპოქამ საკაცობრიო პროგრესი მეცნიერებაზე დამყა-
რებულ ტექნიკურ პროგრესს დაუკავშირა. ტექნიკა მიჩნეულ
იქნა კოლექტიური საქმიანობის სფეროდ. ახალი დროის აზროვ-
ნებამ მთელი მანამდელი ეპოქების (ანტიკურობა, შუა საუკუნე-
ები და აღორძინება) სინთეზირების იდეა წამოაყენა, შესაბამი-
სად, ამ ეპოქის იდეალად მიწაზე მყარად მდგარი პიროვნება, ინ-
დივიდი იქცა, რომელიც მეცნიერული ცოდნით აღჭურვილ
პრაქტიკულ საქმიანობაზე ორიენტირებული გახდა. სამეურნეო

ცხოვრების ახალი წესი მეცნიერულ ცოდნაზე დამყარებული აღმოჩნდა. საზოგადოებაში ახალ ბურჟუაზიულ ფენას თავისი იდეოლოგია და სოციალური თეორია – სოციალური ცხოვრების გამართლება – სჭირდებოდა. ამ მოთხოვნას შეესაბამება ეპოქის სოციალური თეორიები, რომლებიც გაბატონებული სოციალური ფენის – ბურჟუაზიის მიზნებს ემსახურებოდა. ადამიანის, პიროვნების უფლებების დაცვა ამ თეორიების წარმომადგენლებს საკაცობრიო ინტერესებისადმი ერთგულად და საზოგადოების სამომავლო განვითარებისათვის წინგადადგმულ ნაბიჯებად წარმოედგინათ. ამ მხრივ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ინგლისსა და საფრანგეთში მიმდინარე ანალოგიური ტენდენციები. მთელი რიგი სოციალური პრობლემების, კულტურის და მეცნიერების განვითარების ფონზე ამ ქვეყნებში გამოიკვეთა ისეთი სააზროვნო მიმდინარეობები, როგორებიცაა: ემპირიზმი, მექანიციზმი, რაციონალიზმი, სციენტიზმი, კრიტიციზმი, განმანათლებლობა და სხვ. ამ მიმდინარეობებს შორის საყურადღებოა განმანათლებლობა.

განმანათლებლობა ადამიანური გონების პრიმატით გამოირჩევა. სოციალური თვალსაზრისით, საინტერესოა განმანათლებლობისათვის დამახასიათებელი ადამიანის ადგილისა და როლის ძიება საზოგადოებაში. ძირითადად XVIII საუკუნეს უწოდებენ განმანათლებლობის საუკუნეს. იგი საზოგადოებრივი ცხოვრების სეკულარიზაციით ანუ გეზელშაფტიზაციით გამოირჩევა. იმანუილ კანტის მიხედვით, „განმანათლებლობა არის ადამიანის გამოსვლა არასრულწლოვნების მდგომარეობიდან და გაბედულება, თავად, სხვისი ზედამხედველობის გარეშე, გამოიყენოს საკუთარი გონება“. განმანათლებლობის ეპოქის სოციალური იდეალებია: ძმობა, ერთობა, თავისუფლება, თანასწორობა. ამ შემთხვევაში საგრძნობია ბურჟუაზიული

რეგოლაციის მოახლოება. ინგრევა ტრადიციული ავტორიტეტებისადმი ნდობა, საზოგადოების ძველი გაგება წარსულის კუთვნილება ხდება, კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება არსებული პოლიტიკური წყობა. ყველა და ყველაფერი გონების სასამართლოს წინაშე უნდა წარდგეს. გონება ხდება უზენაესი კანონმდებელი.

ახალ დროში ბუნებისმეცნიერებაში დომინანტი ლაპლასის დეტერმინიზმისა და ნიუტონის მექანიკის საფუძველზე სოციალურ თეორიაში თავს იჩენს საზოგადოების ბუნების მექანიციისტური ახსნა.

§2. საზოგადოების მექანიციური თეორია

კლასიკური ბუნებისმეცნიერების მეთოდოლოგიის პრესტიჟი სოციოლოგიაში და მასზე ვულგარული მატერიალისტური ტენდენციებისა და მექანიციური მსოფლგაგების გაფლენა ყველაზე ნათლად მექანიციურ სკოლაში იკვეთება, რომელიც მრავალი ნატურალისტური მიმართულებისათვის თითქოსდა ფარულ მსოფლმხედველობრივ ბაზას წარმოადგენს. მექანიციურ სკოლას პირობითად შეიძლება ის სოციოლოგიური კონცეფციები მივაკუთვნოთ, რომლებიც სოციალურ პროცესებსა და მოვლენებს ფიზიკურ პროცესებსა და მოვლენებს ადარებენ და აგრეთვე სოციალური სამყაროს ასახსნელად, მექანიკის, ფართო აზრით, ფიზიკის, ენერგეტიკის და ა. შ. ცნებებს იყენებენ.

მექანიციტებმა საზოგადოების, როგორც ნაწილთა სტატისტიკური აგრეგატის (საზოგადოების ორგანიციისტულ თეორიათა საწინააღმდეგოდ), გაგება განავითარეს, რომლის პროტოტიპი ცოცხალი ორგანიზმისგან განსხვავებული მექანიზმის

ცნება იყო. საზოგადოების „აგრეგატულმა“ კონცეფციამ სოციოლოგიაში ხელი იმ მეთოდების გამოყენებას შეუწყო, რომლებიც მთელის შესატყვის ცნებას და გაგებას ეყრდნობოდნენ.

რაოდენობრივ მონაცემებსა და მათ გრაფიკულ წარმოდგენებს ფართოდ ამერიკელი ეკონომისტი და სოციოლოგი ჰენრი ჩარლზ კერი (1793-1879) იყენებდა, რომელიც მე-19 ს-ის სოციოლოგიაში მექანიცტური თეორიების ერთ-ერთი პირველი ავტორთაგანია. ჰ. კერის მთავარ პროტოსოციოლოგიურ შრომებში – „სოციალური მეცნიერების საფუძვლები“, სამ ტომად, და „ფიზიკურ, სულიერ და მორალურ მეცნიერებებში კანონის ერთიანობაში“ სპენსერის მონიზმი და მექანიცტური ევოლუციონის პრინციპებია გაზიარებული.

მექანიციზმის ზოგადი რედუქციონისტული ლოგიკის თანახმად, კერი იმ მარტივ კანონებს ეძებდა, რომლებიც მატერიას ყველა მის ფორმაში მართავს და ერთნაირად სწორია ფიზიკური და სოციალური მეცნიერებებისათვის, რომლებიც ერთმანეთისაგან მხოლოდ ობიექტებისა და გამოხატვის ხერხების გამოყენებით განსხვავდება. მაგ: მიზიდულობის, მიზიდვისა და განზიდვის ფიზიკური კანონები მოსახლეობის ასოციაციისა და კონცენტრაციის შესაბამის სოციალურ ფორმებს იღებენ. ადამიანი კერისათვის – საზოგადოების მოლეკულა, ხოლო ასოციაცია – „მოლეკულური მიზიდულობის დიდი კანონის“ ნაირსახეობაა, სახესხვაობაა. თავის განაზრებებში იგი გულუბრყვილო მექანიცტურ განზოგადებებსა და ანალოგიებს გადაჭარბებული უზომობით ხშირად მიმართავდა. მათი ამხსნელი ძალა მატერიის მოუსპობლობის პრინციპებიდან გამოჰყავდა. მისი აზრით, ცხადია, რომ წარმოება და მოხმარება ნივთიერებათა მარტივი, უბრალო გარდაქმნებია, ვაჭრობა კი – ნივთიერებათა გადაადგილება სივრცეში და ა.შ.

შემდგომ ეპოქაში მე-20 საუკუნის დასაწყისში ბუნების-მეცნიერებაში მომხდარმა რევოლუციამ სოციალურის რადენობრივ-მექანისტური წესით ახსნის ცდებს ხელი ვერ შეუშალა. „ფიზიოსოციოლოგიას“ ბუნების ზოგიერთი ისეთი მკვლევარი ავითარებდა, როგორც გამოჩენილი ქიმიკოსი ვილჰელმ ფრიდრიხ ოსტვალდი (1853-1932) იყო. თავის „კულტურის შესახებ მეცნიერებათა ენერგეტიკულ საფუძვლებში“ ოსტვალდი ფიქრობდა, რომ ენერგეტიკას შეუძლია საზოგადოებრივ მეცნიერებებს ზოგიერთი ფუნდამენტური ევრისტიკული პრინციპი და არა მთელი ახსნა მისცეს. ენერგეტიკული თვალსაზრისით, კულტურული პროცესი – ეს თავისუფალი ენერჯის მონესრიგებულ-დალაგებულ ენერჯიად გარდაქმნაა, რაც უფრო მეტი რადენობის მონესრიგებული სასარგებლო ენერჯია მიღებული ასეთი გარდაქმნის მეშვეობით, მით უფრო მნიშვნელოვანია კულტურის პროგრესი. ენერჯის გაფანტვა-განშლას და ენტროპიის ზრდის კანონებზე დაფუძნებული ეს უნივერსალური კრიტერიუმი არა მხოლოდ საზოგადოებრივი პროგრესის, არამედ მთლიანობაში ორგანიზმის ან ბიოლოგიური სახის ცხოველმყოფელობის (პროგრესის) გაზრდა-გაფართოების საშუალებას გვაძლევს, რაც მსოფლიო ევოლუციური პროცესის პრინციპული ერთიანობისაგან გამომდინარეობს. ევოლუციას, ე. ი. შეუქცევად ცვლილებას, რომელიც მეტ-ნაკლებად ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ხორციელდება და მიმდინარეობს, საზოგადოების, ადამიანური ჯგუფის, ცხოველური სახეობის, ორგანიზაციისა და ფუნქციების მზარდი დიფერენციაცია და გართულება ახასიათებს. „საზოგადოებრივი პროგრესის საბოლოო დასაბუთებად გვევლინება ის, რომ ადამიანთა ჯგუფის თანდათანობითი სრულყოფილი ორგანიზაციის წყალობით, ადამიანი სამყაროში თავისუფალ ენერჯიას სულ უფ-

რო და უფრო უკეთ იყენებს. ამგვარი გამოყენება ორი ხერხით – შრომის დანაწილებით და შეერთება-შერწყმით ხორციელდება, რომლებიც კვლავაც სოციალური ევოლუციის არსებას შეადგენენ.“

ოსტვალდი სხვა სოციალურ და ეკონომიკურ კატეგორიებს მსგავსი წესით ენერგეტიზმის ენაზე თარგმნის, კერძოდ, საზოგადოებრივი წესრიგი და სახელმწიფო ენერჯის საუკეთესო გარდაქმნის პირობებად განიხილება.

მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ავტორიტეტმა სოციალურ თეორიაში აზროვნების მექანიცისტური ტიპის გავრცელებას ხელი შეუწყო. მექანიცისტური გავრცელებული ნაკლი და სისუსტე – სოციოლოგიისა და ისტორიის ფილოსოფიის გავრცელებული იდეების ფიზიკური ტერმინოლოგიებით „შემოსვა“, რაც მხოლოდ ფსევდოახსნებს ბადებდა. ასეთი იყო ისტორიის „თერმოდინამიკური“ განმარტების ცნება, რომელსაც ზოგჯერ „სამყაროს სითბური სიკვდილის“ თავის დროზე პოპულარული, მაგრამ მცდარი ფიზიკური თეორიების მსგავსად იყენებდნენ. მოძრაობა, სიცოცხლე, ცვლილება, ისტორია არსებობს მანამ, სანამ ენერჯის არათანაბრობა არსებობს. თერმოდინამიკის იმ კანონებზე დაყრდნობით, რომ მაღალი დონის ენერჯია მუდამ დაბალში გადადის და ეს შეუქცევადია და რომ ენერჯის რაოდენობა მუდმივია, ისინი ცდილობდნენ, მომავალში, სამყაროს თბური სიკვდილის მსგავსად, სოციალური ეტროპიის მდგომარეობა, როგორც მკვდარი და უძრავი თანასწორობა, ეწინასწარმეტყველებინათ.

ლოგიკური თვალსაზრისით, მექანიცისტთა მრავალი თეორია მსჯელობაში სუბიექტისა და პრედიკატის ადეკვატურობის (მოცულობათა ტოლობის) კანონს არღვევს. მაგ. კინეტიკის, ინერციის, გრავიტაციის შესახებ კერისა და სხვების გა-

მოთქმები ისეა მოცემული, თითქოს ისინი სოციალურ მოვლენებს სპეციალურად ეხებიან, მაშინ, როდესაც ისინი მოვლენათა გაცილებით უფრო ფართო წრისათვის, ფიზიკური ბუნების ყველა ობიექტების მიმართ გამოიყენება. ამის შედეგად სოციალური სამყაროს ნამდვილად სპეციფიკური თვისებები და ნიშნები, რომლებიც მხოლოდ მას მიეკუთვნება, მხედველობიდან ქრება, მაგრამ თანამედროვე მეცნიერებათა ტენდენციების თვალსაზრისით, რომელიც ერთმანეთისაგან ყველაზე დაშორებული ცოდნის დარგების დაახლოებაში გამოიხატება – მათთვის უნივერსალური პრინციპებისა და ანალოგიების ძიება, აგრეთვე განსხვავებულ სისტემათა და მოვლენათა სტრუქტურული ერთობის ზოგიერთი მხარე – თავის გამოხატულებას კიბერნეტიკის, სოციოლოგიისა და სისტემათა ზოგად თეორიებში პოულობს, რაც მექანიკური სკოლის დამსახურებაა. ადამიანის მიერ ბუნებრივი ენერჯიის სოციალ-ეკონომიკურ ენერჯიად გარდაქმნის მასშტაბთა რიცხობრივი შეფასებების მეთოდის შექმნით მექანიკებმა სოციალურ განზოგადებათა თეორიასა და სტატისტიკაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს. ამგვარად, მექანიციზმი – ესაა მიმართულება, რომელიც კლასიკური მექანიკის(საზოგადოდ ფიზიკის) და აგრეთვე მექანიკური მსოფლმხედველობის ზემოქმედებით, რომელიც რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში ფრიად გავლენიანი იყო, მიისწრაფვის, საზოგადოების ფუნქციონირებისა და განვითარების კანონზომიერებანი ფიზიკური ტერმინოლოგიისა და ფრაზეოლოგიის ფართოდ გამოყენებით მექანიკურ კანონზომიერებებზე დაიყვანონ. სოციალური სტრუქტურა მისი ელემენტების ჯამზე დაიყვანეს, ხოლო საზოგადოება, განსხვავებით ორგანიციციული (ორგანიზმი) წარმოდგენისაგან, როგორც მექანიკური აგრეგატი, იქნა გაგებული.

მექანიციზმის მომხრეები უფრო გულუბრყვილოდ და ვულგარულ ანალოგიებს მიმართავდნენ, ვიდრე ორგანიცი-ტები, მაგალითად, საზოგადოებრივი სტრუქტურებისა და პროცესების არაორგანულ სამყაროს სტრუქტურებსა და პროცესებთან შედარებისას.

მექანიცტური სოციალური თეორიის ძირითადი წინააღმდეგობები და აბსტრაქტული ადამიანის ცნება: საზოგადოების მექანიცტური კონცეფცია რიგ სიძნელეებს შეიცავდა, რომელსაც მე-17 საუკუნის სოციალური ფილოსოფია გამუდმებით ეჯახებოდა. ამ ეპოქის ბუნების მეცნიერული მსოფლმხედველობისათვის, გარდა მექანიცტურობისა, აგრეთვე, ბუნებაში არსებული წესრიგის უცვლელობის რწმენაცაა დამახასიათებელი. ბუნება აბსოლუტურად უცვლელია, სანამ არსებობს, მანამ იგი უცვლელი რჩება. როდესაც თვით ადამიანი და ადამიანთა საზოგადოება, როგორც ბუნების წესრიგის ნაწილი, განიხილება, მაშინ ადამიანური საზოგადოების ბუნებრივი წესრიგი ისეთივე ურყევი და მარადიული უნდა იყოს, როგორც მთელი ბუნებისათვის დამახასიათებელი წესრიგია მარადიული და უცვლელი. ასეთია ის დასკვნა, რომელთანაც მე-17 საუკუნის მოაზროვნეები გარდაუვალობით მიდიან, მაგრამ როგორ უნდა მოვაგვაროთ ადამიანური საზოგადოების ეს ერთიანი და უცვლელი წესრიგის იდეა კაცობრიობის ნამდვილ ცხოვრებასთან, სადაც არაფერია უცვლელი, სადაც საზოგადოების ფორმები უსასრულოდ მრავალგვარი და ცვალებადია? ესაა სიძნელე, რომლის გადალახვაც არ შეეძლოთ მე-17 საუკუნის მოაზროვნეებს. ისინი ამ სიძნელიდან გამოსვლას შემდეგნაირად ცდილობდნენ: ადამიანი მოქმედებს თავისი ბუნებრივი წესრიგის კანონთა შესატყვისად მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი ხელმძღვანელობს გონების ხმით და შეუძლია ამ კა-

ნონთა შეცნობა. მაგრამ რამდენადაც ადამიანი გაუნათლებელია და ამ კანონთა შეცნობაც ყოველთვის არ ძალუძს, ამდენად მას შეუძლია კიდევ ამ წესრიგის უცვლელ კანონთა დარღვევაც. მართალია, კანონებისადმი ამგვარი დაუმორჩილებლობა მას მრავალ ტანჯვასა და განსაცდელს უმზადებს. სახელმწიფოებრივი წყობის დღემდე ისტორიულად არსებული ყველა ფორმა წარმოადგენს კანონმდებელთა წარუმატებელ მცდელობას, იპოვონ სახელმწიფოებრივი წყობის ის ჭეშმარიტი, აბსოლუტური ფორმა, რომელსაც გვეკარნახობენ ბუნების რეალური კანონები და რომელიც კაცობრიობის მიერ ბედნიერების მიღწევის გარანტიას გვაძლევს.

ამ თვალსაზრისით უდგებიან ისტორიას მე-17 საუკუნის ფილოსოფოსები. ყოველი სახელმწიფოს ისტორია, მათი აზრით, მხოლოდ იმის ისტორიაა, თუ როგორ შექმნა რომელიმე კანონმდებელმა ამ საზოგადოების კანონები და თუ მათი არასრულყოფილების გამო, როგორ გადაუხვია ამ საზოგადოებამ თავისი პირველადი პრინციპისაგან და იწყო დაშლა. საუკეთესო შემთხვევაში, თუ სახელმწიფოებრივი მექანიზმი შექმნილია უფრო მოხერხებულად და წარმატებით, მაშინ მას ზოგიერთი გადახვევებისა და ზიგზაგების შემდეგ ძალუძს, დაუბრუნდეს თავის პირველად პრინციპს და დაიწყოს ცხოვრება თითქოსდა ხელახლა, თავიდან. ამგვარად, ევოლუციის იდეა, რომელიც XIX-XX სს-ის მეცნიერების საფუძველში ძევს და რომლის მიხედვითაც საზოგადოება თანდათანობით ვითარდება ერთი ფორმიდან მეორეში, სავსებით უცხოა მე-17 საუკუნის ფილოსოფოსთა სტატიკური მსოფლმხედველობისათვის.

მათი აზრით, ისტორიის შესწავლას აზრი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი გვაჩვენებს, თუ როგორ არ უნდა ავაგოთ საზოგადოების შენობა და თუ სახელ-

მწიფოს აგების ამგვარ წარუმატებელ ცდებს როგორ ტანჯვა-წვალებასთან მიჰყავს კაცობრიობა. პირიქით, იდეალური საზოგადოებრივი წყობა შეიძლება შეცნობილ იქნეს აბსტრაქტული გზით, დედუქციურად იქნეს გამოყვანილი ადამიანის ბუნების მარადიული და უცვლელი თვისებებისაგან. თუ მე-17 საუკუნის ფილოსოფოსთა სოციოლოგიური კონცეფციების ამოსავალ პუნქტებს შევაპირისპირებთ მათგან გამომდინარე დასკვნებთან, მაშინ ყველა მათგანისათვის დამახასიათებელ წინააღმდეგობას შევამჩნევთ. მათი ამოსავალი პუნქტები თუ საწყისები მექანიკურ-მატერიალისტურია: მათი ძირითადი წინამძღვარია დეტერმინიზმი, რომლისთვისაც ადამიანში ნების თავისუფლების არსებობის უარყოფა და იმის აღიარებაა დამახასიათებელი, რომ ადამიანის ნება ისევე გაპირობებულია და მისი საქმიანობაც ისევე კანონზომიერია, როგორც გაპირობებულია და კანონზომიერია მატერიალურ სხეულთა მოძრაობა. ასევე მატერიალისტურია შეხედულებაც საზოგადოებრივი წყობისა და წესრიგის, ბუნების მატერიალური წესრიგის თაობაზე; ასევე მატერიალისტურია სოციალური კანონების, როგორც ბუნების ზოგადი კანონების, გამოვლენის განხილვისადმი მისწრაფებაც, მაგრამ რას ვხედავთ შემდეგ, როდესაც ფილოსოფოსები ეჯახებიან კონკრეტულ-ისტორიულ სინამდვილეს? მაშინ ვგებულობთ, რომ ადამიანებს შეუძლიათ, დაემორჩილონ თავიანთ ბუნებრივ კანონებს და არც დაემორჩილონ მათ უცოდინრობისა თუ გაუნათლებლობის გამო. მართალია, ყოველი ჩვეულებრივი ადამიანი, მკაცრად ექვემდებარება თავისი ვნებებისა და გრძნობების ბრძანებას, მაგრამ მათზე მალღდება კანონმდებელი. იგი არჩევანის ცნობილ თავისუფლებას ფლობს – ბუნებრივი წესრიგის კანონთა გაგებისა და ცოდნის მიღწეული დონის შესატყვისად, კა-

ნონმდებელს შეუძლია სახელმწიფოს ესა თუ ის ფორმა დაადგინოს. ამგვარად, საზოგადოება, სახელმწიფო გვევლინება არა როგორც ნივთთა ბუნებრივი წესრიგის კანონთა ძალით ბუნებრივად წარმოქმნილი რამ, არამედ როგორც რაღაც ხელოვნური ქმნილება, რომელიც კანონმდებლის თავისუფალი შემოქმედების პროდუქტია. ამასთან დაკავშირებით ადამიანთა საზოგადოების ბუნებრივი წესრიგი და წყობაც არსებითად სხვა რამეა, ვიდრე ბუნების ბუნებრივი წესრიგი. მათ ბუნებრივ წესრიგში ესმოდათ რაღაც საუკუნეებიდან საუკუნეებამდე ნამდვილად არსებული რამ, მაგალითად, ესაა ნამდვილად არსებული მზის სისტემა, მასში მარადიულად მოძრავი სხეულებით. კაცობრიობის ცხოვრებაში კი, პირიქით, ნამდვილად არსებული საზოგადოების, სახელმწიფოს ისტორიულად წარმავალი და არანამდვილი ფორმები აღმოჩნდა, რომლებიც კანონმდებელთა უმეცრების, გაუნათლებლობისა და შეცდომების შედეგად წარმოიშვა. ადამიანთა საზოგადოების ბუნებრივი წესრიგი, ფაქტობრივად, რაღაც ისეთი რამ აღმოჩნდა, რომელიც მხოლოდ მაშინ განხორციელდება, როდესაც მოგვევლინება ისეთი კანონმდებელი, რომელიც შეძლებს შეიცნოს და პრაქტიკულად გამოიყენოს ადამიანისათვის ამ ყველაზე კეთილსასურველი, ჭეშმარიტად ერთადერთი წყობისა და წესრიგის კანონები.

მაშასადამე, საზოგადოების ბუნებრივი წესრიგი აღმოჩნდა ისეთი რამ, რომელიც მხოლოდ ადამიანური გონების ბრძანების თანახმად უნდა განხორციელდეს. ამით იგი არსებულის სფეროდან ჯერარსის (უნდას) სფეროში გადაიტანება. თანაც არ არსებობს თვით ნივთთა ბუნებაში ჩადებული რაიმე ბუნებრივი აუცილებლობა, რომელიც ადრე თუ გვიან ამ ბუნების წესრიგის შესატყვისი საზოგადოების, სახელმწიფოს

განხორციელებასთან მიგვიყვანდა. ეს უკანასკნელი კანონმდებლის თავისუფალი გადაწყვეტილების საქმეა. ბედნიერი შემთხვევითობა იქნებოდა, რომ ბუნებრივი წესრიგის მოთხოვნის შესატყვისის სახელმწიფო შექმნილიყო მე-18 ს-ში. ასეთი სახელმწიფო შეიძლებოდა მრავალი ასეული და ათასწლეულის წინათაც წარმოქმნილიყო, რომ გამოჩენილიყო მაშინ გენიალური კანონმდებელი და განეხორციელებინა იგი ცხოვრებაში. საზოგადოების ბუნებრივი წესრიგი აღმოჩნდა არა მხოლოდ ისეთი რამ, რაც ჯერარს, არამედ ისეთი ჯერარსი, რომელიც მოცემულ მომენტში არ გამომდინარეობს თვით არსებულის განვითარების შინაგანი აუცილებლობისაგან და გენიოსის თავისუფალი ჩარევის საქმეს წარმოადგენს. კაცობრიობის მთელი ისტორია, როგორც წყვილიაღში კანონმდებელთა მიერ ბუნებრივი წესრიგის კანონთა დაძებნის წარუმატებელ მცდელობასთან ერთად ხეტიალი, წარმოგვიდგება და ეს მანამ გარძელებდა, სანამ უცებ ვინმეს თავში გენიალური აზრი არ გაივლებს და კაცობრიობა საბოლოოდ არ დააღწევს თავს მოჯადოებულ წრეს და იმ ერთადერთ საზოგადოებრივ წყობას არ განახორციელებს, რომელიც ადამიანისა და საგნების ბუნებას შეესაბამება.

ამგვარად, ჩვენ უკვე სავსებით იდეალისტურ დასკვნამდე მივედით, საზოგადოების ბუნებრივი წესრიგი და წყობა ჯერარსული და კანონმდებლის თავისუფალი ნების განსახორციელებელი აქტი აღმოჩნდა, რომელიც ბუნებრივი კანონზომიერების მიერ არაა გაპირობებული. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ცალკეულ მოაზროვნეთა შეხედულებების ერთმანეთთან სრული გაიგივება არ შეიძლება, არ იქნება სწორი, რამეთუ ერთთან ეს წინააღმდეგობა უფრო პრიმიტიული და გულუბრყვილი ფორმით, ხოლო მეორესთან კი დაფარული სახით ვლინდება.

მე-17 საუკუნის ფილოსოფოსებიდან მკაცრი დეტერმინიზმის ხაზს ყველაზე თანმიმდევრულად სპინოზა ატარებს. მასთან გონების უმეცრეობაც და გამოღვიძებაც საგანთა ბუნებრივი კანონზომიერებებით ერთნაირადაა განპირობებული, მაგრამ სპინოზამაც ვერ შეძლო მოჯადოებული წრის გარღვევა. მან ვერ შეძლო ის ბუნებრივი კანონზომიერება ეჩვენებინა, რომელსაც გონებისეული წესრიგისა და წყობის განხორციელებასთან მივყავართ, ამიტომ მასთან საზოგადოებრივი ფორმების განვითარების ბუნებრივ კანონზომიერებებზე რაიმე მინიშნებაც კი არ გვხვდება.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეგვიძლია, დავასკვნათ, რომ XVII საუკუნის მოაზროვნეები მხოლოდ მატერიალური ბუნების შესწავლით არ იფარგლებოდნენ. ისინი უკვე ადამიანებს განიხილავდნენ, როგორც ბუნების გიგანტური მექანიზმის ნაწილს, რომლის სიცოცხლე და საქმიანობა იმდენადვე კანონზომიერია, როგორც მთელი ბუნების მოძრაობა. ისინი ახალი მეცნიერების – „სოციალური ფიზიკის“ ჩამოყალიბებას ცდილობენ, რომელიც, მატერიალურ სხეულთა ფიზიკის მსგავსად, ადამიანთა საზოგადოებაზე მათემატიკური, ზუსტი მეცნიერება უნდა იყოს. ახალი მეცნიერების აგებისა და შექმნის პირველ ცდებს სწორედ ამ ეპოქაში შექმნილ ტრაქტატებში ვხვდებით.

ყოველ ცოცხალ ადამიანში მთელი თავისი ინდივიდუალური თავისებურებების მიუხედავად, „ადამიანი საზოგადოდ“ მისი ზოგადადამიანური ვნებებითა და აფექტებით იფარება. თვით-შენახვის ინსტინქტსა და გრძნობაში, რომელიც ყველა ადამიანურ ვნებათა საფუძველში ძევს, ისინი ორგანულ არსებათა ცხოვრებაში ინერციის გალილეისეული კანონის უშუალო გამოვლენას ხედავენ. მექანიკის კანონებიდან სოციალური კანონ-

ნების უშუალო გამოყვანისადმი ეს მისწრაფება ერთიანი, უნივერსალური კანონის იდეასთანაა დაკავშირებული, რომლიდანაც ბუნების მოვლენების მთელი ერთობლიობის გამოყვანა შესაძლებელი იქნებოდა. ამ საუკუნეების მოაზროვნეები ასეთ კანონად მიზიდულობის ნიუტონისეულ კანონს თვლიდნენ.

XVII საუკუნის ფილოსოფოსთა მნიშვნელოვანი ნაწილი საზოგადოებას ადამიანთა არა როგორც ბუნებრივ, თანშობილ მდგომარეობას, არამედ როგორც ხელოვნურ წარმონაქმნს განიხილავს. ადამიანთა პირველადი ბუნებრივი მდგომარეობა – ესაა „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“ (**Bellum omnium contra omnes**). ადამიანები ამ მდგომარეობაში არ ქმნიან საზოგადოებას, ცხოვრობენ იზოლირებულად და განუწყვეტლივ ომობენ და ერთმანეთის წინააღმდეგ იბრძვიან. მაგრამ ამ გაჭირვებული მდგომარეობის ადამიანები ურთიერთშორის საზოგადოების შექმნის შესახებ ხელშეკრულებას დებენ და რომელიმე კანონმდებელს კანონების გამომუშავებას ავალებენ. კანონმდებელი ის გენიალური კონსტრუქტორია, რომელიც კანონების დახმარებით ცოცხალი სოციალური ატომებისაგან – ადამიანებისაგან რაღაც რთულ მექანიზმს – სახელმწიფოს ქმნის, რომელშიც ამ სოციალურ ატომთა – ადამიანთა სულისჩამდგმელი ვნებები და ინსტინქტები ურთიერთს აწონასწორებენ და ყველა ადამიანთათვის საერთო სარგებლობის მოტანის საქმეს ემსახურებიან. მე-17 საუკუნის მოაზროვნეები საზოგადოებასა და სახელმწიფოს მთლიანად აიგივებენ ერთმანეთთან.

§3. ფრანგი განმანათლებლების სოციალური იდეები და იდეალები

ზოგიერთი მკვლევრის თვალსაზრისით, განმანათლებლობის ეპოქა – ეს არის გარდატეხის ეტაპი სოციოლოგიის განვითარებაში. განმანათლებლობა იყო მნიშვნელოვანი ინტელექტუალური ზრდისა და ფილოსოფიური აზრის ცვლილებების პერიოდი (ეს ნაწილი ეფუძნება ირვინგ ცეიტლინის შრომებს. ცეიტლინი აქ შევარჩიეთ მისი თანმიმდევრობისა და სიცხადის გამო, თუმცა მას აქვს გარკვეული ნაკლოვანებები. არსებობს უფრო წარმატებული ანალიტიკური შრომები განმანათლებლობის შესახებ, რომ მრავალი სხვა ფაქტორი იღებს მონაწილეობას სოციოლოგიის ჩამოყალიბებაში, ხოლო ცეიტლინს ახასიათებს ზოგიერთი ფაქტების გაზვიადება (მაგალითად, მარქსის გავლენისა). მაგრამ მთლიანობაში, თუ მხედველობაში მივიღებთ წიგნის ამ თავის მეორე ნაწილის მიზნებს, ცეიტლინი მოსახერხებელი საწყისი წერტილია).

განმანათლებლობის დროს დიდი რაოდენობის უძველესი იდეები და შეხედულებები, რომელთა შორის ბევრი ეხებოდა სოციალურ ცხოვრებას, უარყოფილი იქნა და შეიცვალა ახლით. განმანათლებლობასთან ასოცირდებიან გამოჩენილი მოაზროვნეები, როგორებიცაა ფრანგი ფილოსოფოსები შარლ მონტესკიე და ჟან-ჟაკ რუსო, მაგრამ განმანათლებლობის გავლენა სოციოლოგიურ თეორიაზე იყო უფრო ნეგატიური და ირიბი, ვიდრე პირდაპირი და პოზიტიური. როგორც ირვინგ ცეიტლინი ამტკიცებს, „ადრინდელი სოციოლოგია ვითარდებოდა, როგორც განმანათლებლობის იდეებისადმი დაპირისპირება“.

განმანათლებლობის ეპოქის ფილოსოფოსებზე, გარდა ყველაფრისა, გავლენა ორმა ინტელექტუალურმა მიმდინარეობამ XVII ს-ის ფილოსოფიამ და მეცნიერებამ იქონია.

XVII ს-ის ფილოსოფია ასოცირებულია ისეთი მოაზროვნეების შრომებთან, როგორებიცაა: რენე დეკარტი, თომას ჰობსი და ჯონ ლოკი (მათი სოციალური შეხედულებები ნიგნის მომდევნო თავებში ცალ-ცალკე იქნება განხილული).

განმანათლებლობის ეპოქაში ძირითადი მნიშვნელობა ენიჭებოდა რაციონალური იდეების შემცველ ზოგადი ხასიათის ძალზე აბსტრაქტულ და გრანდიოზულ სისტემებს. ეს მოაზროვნეები თვლიდნენ, რომ იდეათა სისტემა უნდა იყოს ზოგადი და პასუხობდეს საღი აზრის პრინციპებს. ისინი დიდი ძალისხმევით ცდილობდნენ, რომ თავიანთი იდეები გამოეყვანათ რეალური ცხოვრებიდან და მასშივე მოეხდინათ მათი აპრობირება. სხვა სიტყვებით, მათ სურდათ ემპირიული გამოკვლევების შეერთება რაციონალურ აზროვნებასთან. ამის მოდელი იყო მეცნიერება, განსაკუთრებით ნიუტონის ფიზიკა. ამ მომენტიდან ვხედავთ, თუ როგორ იწყება მეცნიერული მეთოდების გამოყენება სოციალურ გამოკვლევებში. განმანათლებლობის მოაზროვნეები ცდილობდნენ, თავიანთი იდეები, თუნდაც ნაწილობრივ, აეღოთ რეალური სამყაროდან, ისინი ასევე მიისწრაფვოდნენ, რომ ეს იდეები ჩაეყენებინათ სოციალური სამყაროს სამსახურში და დახმარებოდნენ მის კრიტიკულ ანალიზში.

გარდა ამისა, განმანათლებლობას ახასიათებს რწმენა, რომ ადამიანებს ძალუძთ სამყაროს გაგება და მისი ემპირიული გამოკვლევებითა და გონებით მართვა. იდეა იმაში მდგომარეობდა, რომ რადგან ფიზიკურ სამყაროს მართავს ბუნების კანონები, მაშინ, სავარაუდოა, რომ სოციალურ სამყაროსაც მართავდეს მისივე კანონები. ამგვარად, ფილოსოფიის ამოცა-

ნაა, გონებითა და გამოკვლევებით დაადგინოს სოციალური სამყაროს კანონები. სოციალური სამყაროს კანონების დადგენის შემდეგ განმანათლებლები ისახავენ პრაქტიკულ მიზნებს – შექმნან „უკეთესი“, უფრო რაციონალური სამყარო.

გონების როლის აღნიშვნისას, განმანათლებლობის ფილოსოფოსები მზად იყვნენ, ეჭვი შეეტანათ ტრადიციულ ძალაუფლებაში. იკვლევდნენ რა ტრადიციულ ღირებულებებსა და ინსტიტუტებს, ისინი ხშირად მათ არაგონივრულად მიიჩნევდნენ, ე. ი. ადამიანის ბუნების საწინააღმდეგოდ, რომელიც ადამიანის ზრდასა და განვითარებას ამუხრუჭებდა. განმანათლებლობის ფილოსოფოსები, ორიენტირებულნი თავიანთი იდეების პრაქტიკულად განხორციელებაზე და საზოგადოების რეალურ ცვლილებებზე, თავიანთ მისიას ამ არაგონივრული სისტემების გარდაქმნაში ხედავენ. მარქსი არის ის თეორეტიკოსი, რომელზედაც განმანათლებლობამ უშუალოდ პირდაპირი და პოზიტიური გავლენა მოახდინა, მაგრამ ის თავის აღრინდელ იდეებს გერმანიაში აყალიბებდა.

ფრანგი განმანათლებლები განათლების, მეცნიერებისა და რელიგიის შესახებ: ფრანგული განმანათლებლობის მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია ფრანსუა მარი **ვოლტერი** (1694-1779). ვოლტერი დეისტია. მას მიაჩნია, რომ ღმერთი სამყაროს წესრიგისა და კანონზომიერების დამდგენია, რომელიც ადამიანის ცხოვრებაში არ ერევა. ვოლტერი ებრძვის ტირანიას, აბსოლუტიზმს და საეკლესიო მამულების სეკულარიზაციას ემხრობა, იცავს მოსაზრებას, რომ ეკლესია სახელმწიფოს უნდა დაექვემდებაროს; მოითხოვდა მოქალაქეთათვის თავისუფლებას, თანასწორობას კანონის წინაშე. მისი იდეალი ინგლისური მონარქიული წყობილება იყო. ამ იდეალის განხორციელება შესაძლებელია განათლებისა და მეცნიერების

გავრცელებით, მაგრამ ხალხში, ბრბოში განათლების გავრცელებას ბურჟუაზიული შეზღუდულობა უშლის ხელს. როგორც გონების პრიმატის მომხრე, ვოლტერი ებრძვის გაბატონებულ რელიგიას, მაგრამ მიაჩნია, რომ რელიგიაზე უარის თქმა ხალხის წყრომას გამოიწვევს და შეიძლება აჯანყების მიზეზი გახდეს, ამიტომ რელიგია საჭიროა, როგორც ლაგამი ბრბოს დასამორჩილებლად, ამიტომ ღმერთი რომ არ არსებულებოდა, საჭირო იქნებოდა მისი გამოგონება. ღმერთის არსებობის რწმენის გარეშე საზოგადოებრივი წესრიგი შეიძლება დაირღვეს და საერთოდ მოისპოს საზოგადოება. არსებული წყობილების დასაყრდენს კათოლიციზმი წარმოადგენს. ვოლტერის აზრით, კათოლიკური ეკლესიის კულტი არაფრით არ განსხვავდება კერპთაყვანისმცემლობისაგან.

რაც შეეხება საზოგადოებას, ვოლტერის მიხედვით, იგი ცალკეულ ადამიანთა ერთობაა, რომელთა ერთმანეთთან დამოკიდებულებას მეფეთა და კანონმდებელთა დადგენილებები განსაზღვრავს. ამიტომ განათლებულ მეფეებს საზოგადოების გარდაქმნა შეუძლიათ. საზოგადოების განვითარების ისტორიული პროცესი, ვოლტერის აზრით, სიკეთესა და ბოროტებას, განათლებას, მეცნიერებასა და უვიცობას შორის ბრძოლაა. ნამდვილმა ისტორიამ უნდა ასახოს არა მეფეების, არამედ კულტურის ისტორია, რადგან კაცობრიობის ისტორია კულტურის განვითარებაა.

მე-18 საუკუნის განმანათლებელთა შორის რადიკალური სოციალური და პოლიტიკური იდეებითა და იდეალებით გამოირჩევიან ფრანგი მატერიალისტები – ლამეტრი, დიდრო, ჰელვეციუსი.

ჟულიენ ოფრე **ლამეტრი (1709-1751)** მონარქიისა და არსებული სოციალური წყობის წინააღმდეგ იბრძოდა, აკრიტი-

კებდა კათოლიკურ რელიგიას. მომხრე იყო საერო განათლები-
სა და მეცნიერული ცოდნის ფართო მასებში გავრცელების.
მას ეკუთვნის ნაშრომი „ადამიანი მანქანა“, რომელიც მექანი-
ტური სოციალური თეორიის ელემენტებს შეიცავს.

ფრანგ მატერიალისტებში გამორჩეულია ცნობილი ენციკ-
ლოპედისტი, მეცნიერი, ფილოსოფოსი და მწერალი დენი **დიდ-
რო (1713-1784)**. დიდრო გამოდიოდა დოგმატური აზროვნე-
ბის, ტირანიისა და ფანატიზმის წინააღმდეგ, აკრიტიკებდა
თვითმპყრობელობას (როდესაც ეკატერინე მეორეს შეხვდა)
და ბატონობას რუსეთში. თავისი მოღვაწეობის პირველ წლებ-
ში იზიარებდა დეისტურ იდეებს, აღიარებდა რა ღმერთის არ-
სებობას, როგორც მორალურ აუცილებლობას, რადგანაც ადა-
მიანთა ზნეობა ღმერთის ავტორიტეტზე უნდა იყოს დამოკი-
დებული. „ენციკლოპედიიდან“ ჩანს, რომ იგი იმ დროისათვის
პროგრესულად მიჩნეულ იდეებს, განათლებას, მეცნიერებას,
ტექნიკასა და ხელოვნების განვითარებას უჭერს მხარს.

ფრანგული მატერიალიზმის ცნობილი წარმომადგენელია
კლოდ ადრიან **ჰელვეციუსი (1715-1771)**. გადასახადების სამ-
მართველოში მომუშავე ჰელვეციუსი ხალხის (რომელსაც ზედ-
მეტ გადასახადს ახდევინებდნენ) გაჭირვებას და არსებული
წყობილების სოციალურ უსამართლობას გაეცნო, რის გამოც
სამსახურს თავი დაანება და თავის მამულში განმარტოვდა.
1758 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი „გონების შესახებ“, რომელ-
მაც ხელისუფლების ყველა წარმომადგენლის მძაფრი რეაქცია
გამოიწვია. მის წინააღმდეგ გაილაშქრა პარლამენტმა, პარი-
ზის არქივისკოპოსმა, რომის პაპმა და საფრანგეთის მეფემ.
მისი წიგნი საჯაროდ დაწვეს.

პაულ ჰაინრიხ დიტრიხ **ჰოლბახი (1723-1789)** ფრანგული
განმანათლებლობის მატერიალისტური ფრთის სისტემურო-

ბით გამორჩეული ფიგურა იყო. სოციალური თვალსაზრისით აღსანიშნავია ჰოლბახის ბრძოლა მთავრობის, სოციალური უსამართლობისა და უთანასწორობის, კათოლიკური სამღვდლოების წინააღმდეგ. ყოველივე ეს მიაწინებდა, რომ არც ისე შორს იყო რევოლუცია.

ფრანგი მატერიალისტების სოციალური კონცეფცია მექანიციზმის პრინციპებს იზიარებს, რომლის მიხედვით, ცოცხალი არსება მანქანაა. ადამიანის სხეული მექანიზმის პრინციპებს ემორჩილება, ამიტომ ადამიანი კარგად მოწყობილი მანქანაა.

განათლებულ საზოგადოებაში ადამიანს ინტერესები ამოდრავებს, რომლებიც მხოლოდ პირადულზე არ დაიყვანება, იგი საზოგადოებრივ ინტერესებსაც ითვისისწინებს. ეს ინტერესები: სამართლიანობა, თანასწორობა და სარგებლიანობა. ინტერესების დაკმაყოფილება ბედნიერებას მოასწავებს. თუმცა ამ ბედნიერებას ხელს არსებული წყობილება უშლის, რომელიც ადამიანთა მოთხოვნილებებს ვერ აკმაყოფილებს. ამიტომ საზოგადოება უნდა გარდაიქმნას ადამიანის ბუნების შესაბამის საზოგადოებად. ამ შემთხვევაში ერთმანეთთან თანხმობაში მოვა კერძო და საზოგადოებრივი ინტერესები. ახალ საზოგადოებაში დაკმაყოფილებული იქნება საზოგადოების ყველა წევრის მოთხოვნილებები. ასეთი საზოგადოება იქნება გონიერ საფუძველზე მოწყობილი.

ეგოიზმი, უსამართლობა, ცინიზმი, ბოროტება, რომელიც საზოგადოებაში არსებობს, არსებული სოციალური წყობით არის განსაზღვრული. უსამართლოდ მოწყობილ საზოგადოებაში ადამიანები უსამართლონი არიან. ეს უსამართლობა ბუნებიდან კი არა, პოლიტიკური წყობიდან მომდინარეობს. ადამიანის ქცევას, შეხედულებებს, მისწრაფებას სახელმწიფო,

სოციალური გარემო განსაზღვრავს. დებულება, რომ ადამიანი საზოგადოებრივი გარემოს პროდუქტია, მცდარი როდია, მაგრამ ამ შემთხვევაში საზოგადოებრივი გარემო უნდა განისაზღვროს. ეს განმსაზღვრელი გონებაა. გონების განვითარებას განათლება და მეცნიერება უწყობს ხელს, ამიტომ ხალხში უნდა შეტანილ იქნეს საერო განათლება. საზოგადოებაში გაბატონებული დესპოტიზმის წყარო, ფრანგი განმანათლებლების აზრით, უვიცობა, არცოდნაა. ტირანიას, უვიცობასა და დესპოტიზმს მხოლოდ განათლება გაუმკლავდება. განათლების შედეგი იქნება სამართლიანი კანონები, რა გზითაც სამართლიანი საზოგადოება დამყარდება.

ისტორიულად, საზოგადოებრივი ცხოვრების კანონებს ბელადები, მეფეები და დიდი ისტორიული პიროვნებები ადგენდნენ. ისინი იყვნენ ხალხთა ბედის წარმმართველნი. მათზე იყო დამოკიდებული ომი თუ მშვიდობა. ამ შემთხვევაში ბელადის მოქმედებას ფრანგი მატერიალისტები ნივთიერებათა მოძრაობით ხსნიდნენ. მაგალითად, ჰოლბახის მიხედვით, ზედმეტი ნალველი ფანატიკოსის სხეულში, დამპყრობლის გულში გახურებული სისხლი, რომელიმე მეფის კუჭის მოშლა, რომელიმე ქალის ზერელე სურვილი საკმაო მიზეზია იმისა, რომ მილიონები ომში გაიგზავნოს, დაინგრეს ქალაქები, გაღარიბდეს ხალხი, გამოინვიოს შიმშილი და უბედურება საუკუნეთა განმავლობაში. ტვინში რომელიმე ნაწილაკის ამოძრავებამ შეიძლება რომელიმე აზრი გააჩინოს, რომელიც შემდეგ საზოგადოების ბედს განსაზღვრავს. ამ შემთხვევაში სახეზეა საზოგადოებისა და სოციალური პროცესების მატერიალისტური ახსნა, რაც, რა თქმა უნდა, კრიტიკის ღირსია. კერძოდ, რომელიმე ბელადის კუჭის ცუდი მოქმედება ან ორგანიზმში ზედმეტი

ნაღველი საზოგადოებრივი ცხოვრების ასახსნელად ნამდვილად არ გამოდგება.

ფრანგი მატერიალისტების სოციალურ კონცეფციაში იკვეთება ხელშეკრულების საფუძველზე საზოგადოების შექმნის იდეა, მაგალითად, ჰოლბახთან. ადამიანები დებენ ხელშეკრულებას, რომელიც უზრუნველყოფს მათ სიცოცხლეს, თავისუფლებას, საკუთრებასა და მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას. ხელისუფლება ვალდებულია, შეასრულოს ხელშეკრულების პირობები, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ხალხის ინტერესების წინააღმდეგ წავა და ხალხს ყველა საფუძველი ექნება ასეთი ხელისუფლების მოსაშორებლად და ახალი სოციალური წყობის დასამყარებლად. ხელშეკრულების საფუძველზე საზოგადოების შექმნის იდეა ახალი დროის პროტოსოციოლოგიურ აზროვნებაში მნიშვნელოვან როლს შეასრულებს (ჰობსი, რუსო და სხვ.).

ფრანგულ სააზროვნო კულტურას მიეკუთვნება კლოდ ანრი სენ-სიმონი (1760-1825), რომელიც ო. კონტის წინამორბედი იყო. კონტი ახალგაზრდობაში სენ-სიმონის მდივანი და მისი მოწაფე იყო. ამ ორი მოაზროვნის იდეები ერთმანეთის მსგავსია, მაგრამ მათ შორის მძაფრი პოლემიკა მაინც დაიწყო, რამაც ისინი ერთმანეთს დააშორა.

სენ-სიმონის მოღვაწეობის განსაკუთრებით საინტერესო ასპექტია მისი როლი კონსერვატიული და რადიკალური თეორიის განვითარებაში. კონსერვატიული თვალსაზრისით, სენ-სიმონს სურს, შეინარჩუნოს არსებული საზოგადოება და, დე ბონალდისა და დე მესტრას მსგავსად, შუასაუკუნეებისაკენ დაბრუნებას არ აპირებდა. ამას გარდა, ის იყო პოზიტივისტი, ე. ი. მას სჯერა, რომ სოციალური მოვლენების შესწავლისას გამოყენებულ უნდა იქნეს იგივე მეთოდები, რომლებიც ბუნე-

ბისმეცნიერებაში გამოიყენება. რადიკალური თვალსაზრისით, სენ-სიმონი სოციალური რეფორმების, განსაკუთრებით ეკონომიკის ცენტრალიზებული დაგეგმვის აუცილებლობას ხედავს, მაგრამ ის ვერ მიუახლოვდა იმას, რაც შემდეგ მარქსმა გააკეთა, თუმცა სენ-სიმონი, ისევე, როგორც მარქსი, ხედავს, რომ კაპიტალისტებმა განდევნეს წარჩინებული ფეოდალები, მისთვის წარმოუდგენელია, რომ მუშათა კლასი კაპიტალისტებს შეცვლის. სენ-სიმონის ბევრი იდეა შეიძლება ო. კონტთან აღმოვაჩინოთ, მაგრამ უკვე განვითარებული და სისტემატიზებული სახით.

კითხვები

1. რა ძირითადი ნიშან-თვისებებითა და თავისებურებებით გამოირჩევა ახალი დროის სოციალური საზოგადოებრივი ველი?
2. თქვენი აზრით, რამდენად გამართლებულია საზოგადოების ახსნა მექანიკის კანონების საფუძველზე?
3. თქვენი აზრით, რამდენად მართებულია ფრანგი მატერიალისტებისა და სენ-სიმონის იდეა გონების (მეცნიერების) საფუძველზე საზოგადოების გარდაქმნის შესახებ?

დავალებები

- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: მექანიკის კანონების მიხედვით საზოგადოებრივი ცხოვრების ახსნის შესაძლებლობის შესახებ.
- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: სენ-სიმონი – ოგიუსტ კონტის წინამორბედი.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: ფრანგი განმანათლებლების პროტოსოციოლოგიის ძირითადი ნიშნები.

სავარჯიშო: გააანალიზეთ ფრანგი განმანათლებლის – დენი დიდროს წარმოდგენილი ნააზრევი. შესაბამისი არგუმენტებით გაამყარეთ საკუთარი მოსაზრებები (ეთანხმებით თუ არა დიდროს ნააზრევს?):

„აზრთა ამ აუარებელმა სხვადასხვაობამ აფიქრებინა დეისტებს, მიემართათ ერთი არგუმენტაციისათვის, რომელიც შესაძლებელია, უფრო თავისებური იყოს, ვინემ საფუძვლიანი. ციცერონმა იმის დასამტკიცებლად, რომ რომაელები მთელ დედამიწის ზურგზე ყველაზე უფრო მეომარი ხალხიაო, მოხერხებულად გამოსცყუა ეს ცნობა რომის მონინააღმდეგეებს. გალებო, ვის უთმობთ თქვენ პირველობას მხნეობაში, თუკი უთმობთ ვისმე? – რომაელებს. პართელებო, ვინ არის თქვენ შემდეგ ყველაზე უფრო მამაცი ხალხი ქვეყანაზე? რომაელები. აფრიკელებო, ვის წინაშე ათრთოლდებოდით თქვენ, რომ თრთოლა შეგძლებოდათ? რომაელების წინაშე. ციცერონის მაგალითისამებრ, – ამბობენ დეისტები, – შევეკითხოთ სხვა რელიგიურ სისტემათა მიმდევრებს: ჩინელებო, რომელი რელიგია იქნებოდა უმჯობესი, რომ თქვენი რელიგია არ იყოს ასეთი? – ბუნებრივი რელიგია. მაჰმადიანებო, რომელ კულტს მიემხრობოდით თქვენ, მოჰამედის რელიგია რომ დაგეტოვებინათ? – ბუნებრივის. ქრისტიანებო, რომელი რელიგია იქნებოდა უფრო ჭეშმარიტი, თუ ქრისტიანობა არ არის ასეთი? – ებრაელთა რელიგია. თქვენ კი – ებრაელებო, რომელ რელიგიას ცნობდით ჭეშმარიტ რელიგიად, თუ იდეალიზმი სიცრუე აღმოჩნდებოდა? – ბუნებრივ რელიგიას. მაგრამ მათ, განაგრძობს ციცერონი, ვისაც ყველამ მეორე ადგილი მიაკუთვნა, და თვით კი არავის უთმობს პირველობას, უსათუოდ დამსახურებული აქვთ პირველობა“.

წყარო: დენი დიდრო, აზრები, თბ., 1939.

ძირითადი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (2003), დასავლური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ისტორია. თბ.;
2. ბაქრაძე კ. (1972), რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტომი მეექვსე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, თსუ;
3. დიდრო დ. (1939), ესთეტიკა, ფილოსოფია, სოციოლოგია, თბ.;
4. ვოლტერი ა. ფ. მ. (1992), ფილოსოფიური მოთხრობები, თბ.;
5. თევზაძე გ. (2010), ახალი ფილოსოფიის ისტორია, ნაწილი I. განმანათლებლობა, თბ.;
6. კანტი ი. (2012), რა არის განმანათლებლობა? თბ.;
7. Appelrouth S. Desfor Edles L. (2021), Classical and Contemporary Sociological Theory, Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne;
8. Moral Philosophy from Montaigne to Kant, (2012), Edit. Schneewind J. B. Cambridge University Press;
9. ProtoSociology, An International Journal of Interdisciplinary Research (2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019 წლების გამოცემები). (Preyer G, Peter G (EdS.), Gothe – University Frankfurt.
10. ინტერნეტრესურსი: socium.ge -ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (1966), თანამედროვე დასავლეთ-გერმანული პოლიტიკური ფილოსოფია, თბ.;
2. ბიჭაშვილი მ. (2006), პოლიტიკური თეორია, თბ.;

3. ვოლტერი ა. ფ. მ. (1988), გონების ქება, ჟურნალი „თე-ატრი“, №26, დ. კარიჭაშვილის თარგმანი;
4. კოდუა ე. (1996), სოციოლოგიის ისტორია 2 წიგნად, თბ.;
5. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, (1993), თბ., რედ. გ. თევზაძე;
6. სოციალურ და პოლიტიკურ ტერმინთა ლექსიკონი – ცნობარი, (2004), თბ.;
7. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, (2010), თბ.

საკითხავი მასალა:

დენი დიდრო

საზოგადოება

(თავი ენციკლოპედიიდან)

ფრაგმენტი

„ადამიანი შექმნილია საზოგადოებაში საცხოვრებლად; „ბუნებამ დააჯილდოვა ადამიანი ორი საგნით, რამაც მას მია-ნიჭა უპირატესობა ცხოველებზე: მე მხედველობაში მაქვს გონება და საზოგადოებრიობა, რომელთა მეოხებითაც ის, ვინც მარტოხელა ვერავის წინააღმდეგობას ვერ გაუწევდა, ყველა-ფერი გახდა; საზოგადოებამ გააბატონა ადამიანი ცხოველთა სამეფოზე; საზოგადოებაა, რომ არ აკმარებს ადამიანს იმ ელემენტზე ცხოვრებას, რომელზედაც ის იშვა და ავრცელებს მის ბატონობას“ (ამბობს სენეკა).

საზოგადოებას, რომელიც ესოდენ აუცილებელია ადამიანისათვის, ღმერთმა მიანიჭა აგრეთვე ისეთი კონსტიტუცია, უნარ-თვისებები და ნიჭი, რომელნიც ესოდენ შეესატყვისება

მის მდგომარეობას. ასეთია, მაგალითად, მეტყველების ნიჭი, რომელიც ჩვენ საშუალებას გვაძლევს, ესოდენ ადვილად და სწრაფად გავუზიაროთ ჩვენი აზრები სხვებს და რომელსაც საზოგადოების გარეშე არავითარი გამოყენება არ ექნებოდა.

ბუნებრივი მოთხოვნილებები ადამიანებს ურთიერთისაგან დამოკიდებულს ხდიან, უნარისა და ნიჭის მრავალფეროვნება ხელს უწყობს მათ ურთიერთშეკავშირებას, მათ გაერთიანებას. ყველაფერი ეს საკმაო თვალნათლივობით ამტკიცებს იმას, რომ ადამიანი განკუთვნილია საზოგადოებისათვის.

მაგრამ თუ ჩვენ შევეცდებით, დავძლიოთ საზოგადოებრივობისაკენ ჩვენი ბუნებრივი მიდრეკილება, დავინახავთ, რომ, ჩვენდა უნებლიეთ, ჩვენი გული ბუნებრივად მიისწრაფვის ჩვენივე მსგავსთა საზოგადოებისაკენ, უფრთხის რა სრულ მარტოობას.

სწორედ საზოგადოებაში პოვებს ადამიანი წამალს თავის მოთხოვნილებათა უმეტესი ნაწილისათვის და საკუთარ უნართა უმეტესი ნაწილის გამოვლინებისათვის. უმთავრესად სწორედ აქ შეუძლია ადამიანს განიცადოს და გამოავლინოს თავისი გრძნობები, რომლებიც ბუნებამ დააჯილდოვა კეთილმსურველობისა, მეგობრობისა, თანაგრძნობისა და სულგრძელობისაკენ ბუნებრივი სწრაფვით; საზოგადოებრივობისადმი სწრაფვის მომხიბლაობა ესოდენ ძლიერია, რომ მისგან წარმოიშობა ჩვენი უსათუთესი სურვილები; არაფერი არ იწვევს ჩვენში ისეთ კმაყოფილებას და ისე არ გვხიბლავს, როგორც აზრი იმაზე, რომ დავიმსახურეთ სხვებისაგან პატივისცემა და მეგობრობა; მეცნიერებასაც მხოლოდ მაშინ აქვს უფრო მეტი ღირებულება, როცა ის საზოგადოებას ემსახურება; სიხარულიც უფრო წარმტაცია მაშინ, როცა მას გამოხატავს სხვის წი-

ნაშე ან მეგობრულ საზოგადოებაში; ყველაფერი გვიზიდავს ჩვენ საზოგადოებისაკენ.

ადამიანთა საზოგადოების მთელი ეკონომია ემყარება შემდგომ მარტივ და ზოგად პრინციპს: მე მიიწვევს ბედნიერი ვი-ყო; მაგრამ მე ვცხოვრობ ადამიანებთან, თითოეულ რომელთა-განსაც, ისევე, როგორც მეც, აგრეთვე სურს, იყოს ბედნიერი; ვეძებოთ ხერხი ჩვენი ბედნიერების მოსაპოვებლად, მაგრამ ისე, რომ სხვებსაც მოვუპოვოთ ასეთი, თუ არა და, ყოველ შემთხვევაში, ვნება მაინც არ მივაყენოთ მათ.

საზოგადოებრივი სული უნივერსალური უნდა იყოს; ადამიანთა საზოგადოება მოიცავს ყველა ადამიანს, რომლებთანაც შეიძლება გვექნოდეს ურთიერთობა, ვინაიდან ეს უკანასკნელი დამყარებულია იმ ურთიერთდამოკიდებულებაზე, რომელნიც გააჩნია ყოველ ადამიანს მისი ბუნებისა და მდგომარეობის გამო.

ადამიანთა თანასწორბუნებოვნება წარმოადგენს პრინციპს, რომელიც ჩვენ არასოდეს უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან; საზოგადოებაში ეს პრინციპი დაფუძნებულია ფილოსოფიითა და რელიგიით; ყოველმა ადამიანმა, ემორჩილება რა ის ადამიანთა შორის არსებული თანასწორობის პრინციპს, უნდა შეუფარდოს მას თავისი ქცევა ისე, რომ შეძლებისდაგვარად გაუწიოს მოყვასს მფარველობა. ის, ვინც ყველაზე ძლიერია, ყველაზე მდიდარია და ყველაზე პატივცემული, მუდამ მზად უნდა იყოს, გამოიყენოს თავისი ძლიერება, თავისი სიმდიდრე და თავისი ავტორიტეტი იმათ სასარგებლოდ, ვისაც ის სჭირდება.

საზოგადოებრიობა წარმოადგენს ადამიანთა შორის ურთიერთვალდებულებას და მათ, რომელნიც თავიანთი სიბოროტით ან თავიანთი უსამართლობით არღვევენ საზოგადოებრივ

შემაკავშირებელ ძაფებს, უფლება არა აქვთ, უჩიოდნენ თავი-
ანთ ბედს, თუ მათგან შეურაცხყოფილნი მათ მეგობრად აღარ
მიიჩნევენ ანდა ძალადობასაც კი მიმართავენ მათ მიმართ;

ყველას უნდა მივუზღოთ არა მარტო ის სიკეთე, რომელიც
მას ეკუთვნის, არამედ პატივისცემისა და ღირსების ის ხარის-
ხიც, რომელიც მას ეკუთვნის მისი მდგომარეობისა და რანგის
მიხედვით; და ეს იმიტომ, რომ დაქვემდებარება შემაკავშირე-
ბელია საზოგადოებისა და ამის გარეშე არავითარი წესრიგი
არ იქნებოდა არც ოჯახსა და არც სამოქალაქო მმართველობა-
ში. ყველამ უნდა შეუწყოს ხელი საზოგადოების სიკეთეს.

ჩვენ ყველამ უნდა ვიმუშაოთ საზოგადოების საბედნიე-
როდ, ე. ი. უნდა გავზღვეთ ჩვენი თავისავე პატრონნი; საზოგა-
დოების ბედნიერება დამოკიდებულია იმაზე, რომ არ ზრუნავ-
დე მარტო საკუთარ კმაყოფილებაზე სხვათა ბედნიერების სა-
ზიანოდ.

საზოგადოებას, მიუხედავად იმისა, რომ ის შეიარაღებუ-
ლია კანონებით, შენვეს მხოლოდ იმის საიმისო ძალა, რომ ხე-
ლი შეუშალოს ადამიანებს მართლმსაჯულების აშკარად დარ-
ღვევაში.

საზოგადოებას არ ძალუძს, სისწორით გაანაწილოს ჯილ-
დოები; ეს კი ამტკიცებს, რომ უნდა ამოქმედდეს სხვა მაიძუ-
ლებელი ძალა, რომელიც არ შეიძლება დავაცილოთ საზოგა-
დოების ბუნებას. ასეთი ძალა არის რელიგია.

პოლიტიკა და რელიგია, სახელმწიფო და ეკლესია, სამო-
ქალაქო საზოგადოება და რელიგიური საზოგადოება, თუკი
ყველანი მათ მოხერხებულად აერთიანებენ და აკავშირებენ,
ჰარმონიულობას ანიჭებენ და ამტკიცებენ ერთმანეთს, მაგრამ
მათი ბუნების წინასწარი გაღრმავების გარეშე ასეთი კავშირი
არ მოეწყობა.

ადამიანებმა, ქმნიდნენ რა სამოქალაქო საზოგადოებას, უარი თქვეს თავიანთ ბუნებრივ თავისუფლებაზე და დაემორჩილნენ სამოქალაქო მმართველის ძალაუფლებას; მაგრამ ადამიანებს ეს არ ჩაუდენიათ იმისათვის, რომ მიეღოთ ის სიკეთენი, რომლებითაც მათ შეეძლოთ, უამისოდაც დამტკბარიყვნენ; ეს ჩადენილ იქნა რამდენიმე განსაზღვრულ და მუდმივ სიკეთეთა მიღების მიზნით, რომელთაც უნდა მოველოდეთ მხოლოდ სამოქალაქო საწყისის შექმნით.

რადგან რელიგიური და სამოქალაქო საზოგადოებანი მთლიანად განსხვავებულნი არიან თავიანთი მიზნებითა და საშუალებებით, ისინი ვერასოდეს ვერ შეძლებენ, წინააღმდეგობაში იყვნენ ურთიერთთან.

წყარო: დენი დიდრო, ესთეტიკა, ფილოსოფია, სოციოლოგია, თბ., 1939. გვ. 307-331.

„ადამიანთა შორის განსხვავებას განათლება ქმნის“.

„ცუდად აღზრდილ კაცში სიმამაცე გადადის უხეშობაში, განსწავლულობა – პედანტიზმში, სიტყვამახვილობა – გაუთლულობაში, გულთბილობა – მლიქვნელობაში“.

ჯონ ლოკი

თავი VII

ჯონ ლოკის სოციალურ და პოლიტიკურ შეხედულებათა სისტემა

საკვანძო სიტყვები

ადამიანთა ბუნებრივი ერთობა, სოციალური თანასწორობა, თავისუფლება, სამართლიანობა, კანონიერება და უკანონობა, სამოქალაქო საზოგადოების თეორია, ხელისუფლების დანაწილების პრინციპი, რელიგიის პრივატიზება, აღზრდა, განათლება, მეცნიერება,

§1. ჯონ ლოკი (1632-1704) სოციალური, სამართლებრივი და პოლიტიკური მოძღვრება

ჯ. ლოკმა თავისი სოციალურ-სამართლებრივი და პოლიტიკური მოძღვრება გადმოსცა ნაშრომში „ორი ტრაქტატი სახელმწიფო მმართველობის შესახებ“, რომელიც 1690 წელს დაიწერა და გამოქვეყნდა. იგი საკმაოდ მღელვარე ეპოქაში მოღვაწეობდა, რომელიც რევოლუციებით და გადატრიალებებით

იყო მოცული. 1688 წელს, როდესაც ინგლისში გადატრიალება მოხდა და მეფე იაკობ II სტიუარტმა, რომელიც აქამდე აბსოლუტურ პოლიტიკას ატარებდა, ქვეყანა დატოვა, ხოლო ახალი მეფე ვილჰელმ ორანელი კონსტიტუციური მონარქიის დამყარებას დათანხმდა, ლოკმა იმ საზოგადოებრივი ჯგუფის პოზიცია დაიჭირა, რომელიც საზოგადოების მართვასა და ხელმძღვანელობაში გარანტირებული მონაწილეობის უფლების მოპოვებას ცდილობდა. როდესაც ამ ჯგუფმა თავის საწინააღმდეგეთა მიმართ, მან, უწინარეს ყოვლისა, რევოლუციის ეპოქის რადიკალური შეხედულებები გააკრიტიკა და მისგან გაიმიჯნა. მან სახელმწიფო ძალაუფლების აბსოლუტურობისა და შეუზღუდველობის კონცეფცია მტკიცედ უარყო. მაგრამ იგი ბუნებითი სამართლის, საზოგადოებრივი ხელშეკრულების, სახალხო სუვერენიტეტის, პიროვნების ხელშეუვალი უფლებების, ხელისუფლების სახეთა ბალანსირებულობის, ტირანის წინააღმდეგ სახალხო აჯანყების კანონიერების შესახებ იდეებს მთლიანად იზიარებდა.

ჯ. ლოკი, რასაკვირველია, მანამდე გამოთქმულ იდეებს უბრალოდ კი არ იმეორებდა, არამედ ავითარებდა მათ, სახეს უცვლიდა, ახალი ასპექტებითა და შტრიხებით ავსებდა და საბოლოოდ მთლიანი პოლიტიკურ-სამართლებრივი მოძღვრება – ადრეული ბურჟუაზიული ლიბერალიზმის დოქტრინა შექმნა. მაშინ მიღებული ჩვეულების თანახმად, ეს დოქტრინა სახელმწიფოს წარმოშობის საკითხის დასმითა და გარკვევით იწყება. მკაცრად რომ ვთქვათ, სახელმწიფოებრიობის ნამდვილი გენეზისი (ჩასახვა) მთელი მისი სპეციფიკურობითა და კონკრეტულობით ლოკს უშუალოდ არც აინტერესებდა. ისტორიულ-ფაქტოლოგიური პრობლემა (ანუ სახელმწიფოს წარმოშობა) მის მიერ როგორც სხვა, ნორმატიულ-თეორიული პრობლემის –

თუ როგორი უნდა იყოს სახელმწიფოს ორგანიზაციული, ეთიკური და იურიდიული საფუძვლები – გადაჭრის ფორმად იქნა წამოყენებული.

ლოკის აზრით, სახელმწიფოს წარმოშობამდე ადამიანები ბუნებრივ მდგომარეობაში იმყოფებიან. წინასახელმწიფოებრივ საერთო საცხოვრებელში არ არის ომი „ყველასი ყველას წინააღმდეგ“. ინდივიდები თავისუფლები არიან, ვინმე სხვის ნებაზე დამოკიდებული არ არის, არ სჭირდებათ არავითარი ნებართვა, საკუთარ თავს და ქონებას თვითონ განაგებენ. სუფევს თანასწორობა, „რომლის დროსაც ყოველი ძალაუფლება და ყოველი სამართალი თანაზიარია, თანაბარია, არავის არავისზე მეტი არ აქვს“. იმისთვის, რომ ბუნებრივ მდგომარეობაში მოქმედი ურთიერთობის კანონები და ნორმები დაცული იყოს და ადამიანებს შორის ურთიერთობის მონესრიგება რეალურად შეეძლოთ, ბუნებამ თითოეული ადამიანი კანონის დამრღვევის განსჯისა და მისთვის შესაფერისი სასჯელის მიზლის უნარით დააჯილდოვა, მაგრამ ბუნებრივ მდგომარეობაში არ არსებობს ორგანოები, რომლებსაც ადამიანებს შორის წარმოქმნილი დავის პირნათლად და სამართლიანად, მიუდგომლად და ობიექტურად გადაჭრა, ბუნებრივი კანონების დამრღვევთა სათანადო დასჯის განხორციელება შეძლებოდათ და ა. შ. ყოველივე ეს უნდობლობის გარემოს ბადებს, ჩვეულებრივი განონასწორებული ცხოვრების დესტაბილიზაციას ახდენს. ბუნებრივი და შეუვალე უფლებების, თანასწორობისა და თავისუფლების, პიროვნებისა და საკუთრების დაცვის სათანადო დონეზე უზრუნველყოფის მიზნით ადამიანები თანხმდებიან, შექმნან პოლიტიკური გაერთიანება – საზოგადოება, დაანესონ სახელწიფო. ლოკი განსაკუთრებულ აქცენტს თანხმობაზე აკეთებს: „სახელმწიფოს ყოველ მშვიდობიან წარ-

მოქმნასა და დაწესებას საფუძვლად თანხმობა – კონსენსუსი ჰქონდა“.

ლოკის მიხედვით, სახელმწიფო – ესაა ადამიანთა ერთობლიობა, რომლებიც მათ მიერვე დადგენილი საერთო კანონის ეგიდით არიან გაერთიანებულნი, რის საფუძველზეც ისეთ სასამართლო ინსტანციას ქმნიან, რომელსაც მათ შორის არსებული კონფლიქტების მოგვარება და დამნაშავეთა სამართლიანი დასჯა ძალუძს. კოლექტიურობის ყველა სხვა ფორმისგან (ოჯახის, საბატონო მფლობელობის, სამეურნეო ერთეულების) სახელმწიფო განსხვავდება იმით, რომ მხოლოდ იგი გამოთქვამს და გამოხატავს პოლიტიკურ ძალაუფლებას, ე. ი. საზოგადოებრივი სიკეთის სახელით საკუთრების დაცვისა და რეგულირების კანონების (სხვადასხვა სანქციის გამოვალისწინებელი) შექმნის უფლებას, აგრეთვე იმის უფლებასაც, რომ საზოგადოების ძალა ამ კანონების აღსასრულებლად და საგარეო თავდასხმებისგან სახელმწიფოს დასაცავად გამოიყენოს.

სახელმწიფო არის ის სოციალური ინსტიტუტი, რომელიც საჯარო (ლოკთან – პოლიტიკურ) ძალაუფლებას, ხელისუფლებას განახორციელებს და აღასრულებს. სახელმწიფოს წარმოქმნის საფუძვლებს ლოკი თითოეული ადამიანის თანშობილ, თავად ბუნებისმიერ მოცემულ თვისებებსა და ნებაში ხედავს, რომლის მიხედვითაც მათ უფლება აქვთ, საკუთარ თავზე (პლუს კაცობრიობის დანარჩენ ნაწილზეც) იზრუნონ და სხვათა დანაშაულებრივი ქმედებანი აღკვეთონ და დასაჯონ. სწორედ ამ ბუნებრივ და თანშობილ თვისებებშია საძიებელი როგორც საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლების, ისე საზოგადოებათა წყარო და თავდაპირველი სამართლის სახეობები. აქ არის იმ ინდივიდუალიზმის ნათელი გამოვლინება,

რომელიც, პრაქტიკულად, ყველა ლიბერალურ პოლიტიკურ-იურიდიულ დოქტრინას განმსჭვალავს.

სახელმწიფოს ნებაყოფლობით შექმნისას და გონების ხშირადმი მიდევნებისას, ადამიანები ძალიან ზუსტად (შეიძლება ითქვას, ძალიან ძუნნად) ზომავენ იმ უფლებამოსილებებს, რომელთა გადაცემასაც ისინი შემდგომ სახელმწიფოსთვის აპირებენ. ლოკთან იმაზე ლაპარაკიც ზედმეტია, რომ ადამიანები სახელმწიფოს სასარგებლოდ თავიანთ კუთვნილ ყველა ბუნებრივ უფლებაზე უარს ამბობენ, საკუთრების, თავისუფლებისა და თანასწორობის უფლებებს არავის არ გადასცემს და არც არანაირ ვითარებაში მათ გაუცხოებას და თვით სახელმწიფოსადმიც გადაცემასაც კი არ უშვებს. სწორედ ეს გაუსხვისებადი და ხელშეუვალი ღირებულებები – არის კიდევ სახელმწიფოს ხელისუფლებისა და მოქმედების საბოლოო საზღვრები და ზღუდეები, რომელთა გადალახვაც მას ეკრძალება და რისი არანაირი უფლებაც არ აქვს. სახელმწიფო მის მიერ შემქმნელი ადამიანებისაგან ზუსტად იმდენ ძალაუფლებას იღებს, რამდენიც პოლიტიკური გაერთიანების მთავარი მიზნის მისაღწევად აუცილებელი და საკმარისია. ეს მიზანი კი მდგომარეობს იმაში, რომ ყველას (თითოეულს) თავისი სამოქალაქო ინტერესების: „სიცოცხლის, ჯანმრთელობის, თავისუფლების“ უზრუნველყოფა, დაცვა და რეალიზება შეეძლოს, ისეთი მატერიალური და გარეგანი დოვლათის ფლობა შეეძლოს, როგორებიცაა ფული, მიწა, სახლი, საოჯახო ნივთები და ა.შ. ყველა ჩამოთვლილ სიკეთეს ჯ. ლოკმა ერთი სახელი – საკუთრება უწოდა.

იმ თეზისის ფორმულირებაში, რომ სახელმწიფოს საქმიანობის მიზანი საკუთრების დაცვა, სამოქალაქო ინტერესების უზრუნველყოფა უნდა იყოს, სავსებით სწორია აგრეთვე ლოკის მიერ ადამიანთა სიცოცხლის ობიექტურ პირობებზე სა-

ხელმწიფოს დამოკიდებულების ფაქტის გაცნობიერება დავინახოთ. ლოკმა ამით სახელმწიფოს ძირითადი მიზნები და ამ მიზნის მიღწევის საშუალებებიც – რომლებიც მოწოდებულია, ხელი შეუწყოს ამ მთავარი მიზნის განხორციელებას: კანონიერება, ხელისუფლების დანაწილება, ერისათვის ოპტიმალური მმართველობის ფორმა, ძალაუფლების ბოროტად გამოყენების შემთხვევაში ხალხის მხრიდან აჯანყების უფლება და სხვ. – ყველაზე რეალისტურად გამოხატა.

კანონსა და კანონიერებაზე ლოკი დიდ იმედებს ამყარებდა. ადამიანის მიერ დადგენილ საერთო და ზოგად კანონში და მათ მიერვე აღიარებულ და სიკეთისა და ბოროტების საზომად დაშვებულ, ყველა კოლიზიათა/დაპირისპირებათა გადაჭრის სამართლიან საშუალებებად გამოყენებულ კანონებში, იგი სახელმწიფოს მაკონსტრუირებელ პირველ ნიშანს ხედავდა. კანონი სრულებითაც არაა პირველი დანაწესი თუ დანიშნულება, რომელიც სამოქალაქო საზოგადოებიდან ან ადამიანთა მიერ დადგენილი საკანონმდებლო ორგანოდან მოდის. კანონის ტიტული მხოლოდ იმ აქტს აქვს, რომელიც გონიერ არსებას ისეთ ქცევას უთითებს და კარნახობს, რომელიც, იმავდროულად, მისი საკუთარი ინტერესების შესატყვისი და საზოგადო სიკეთის მსახურიცაა. თუ რაიმე დანაწესი, დადგენილება ასეთ ნორმა-მითითებებს არ შეიცავს, მაშინ იგი არ შეიძლება კანონად ჩაითვალოს. გარდა ამისა, ლოკის მიხედვით, კანონს აუცილებლად სტაბილურობა და მოქმედების ხანგრძლივობა უნდა ახასიათებდეს.

კანონიერების რეჟიმის ხაზგასმისას, ლოკი დაჟინებით იცავს დებულებას: სახელმწიფოში უზენაეს ხელისუფლებას, ვინც არ უნდა ფლობდეს კონკრეტულად, მან „იგი ხალხის მიერ გაცხადებული, მათთვის ცნობილი და დადგენილი მუდმივი

კანონების მიხედვით და არა იმპროვიზებული დადგენილებების გზით უნდა მართოს“. კანონები სახელმწიფოს „მთავარი და დიდი მიზნის“ მიღწევას მხოლოდ მაშინ უწყობენ ხელს, როდესაც მათ ყველა იცნობს, იცავს და ასრულებს. სახელმწიფოში მისი კანონების დაქვემდებარებიდან აბსოლუტურად არავინ, არანაირი ორგანო არ შეიძლება გამოვიდეს. კანონი უზენაესია. ამით ლოკი „სამართლებრივი სახელმწიფოს“ იდეის წინამორბედად მოგვევლინა, რომელიც XVII-XIX საუკუნეების ევროპაში ფართოდ გავრცელდა.

კანონის მაღალი პრესტიჟი იმისგან მომდინარეობს, რომ იგი, ლოკის მიხედვით, პიროვნების თავისუფლების დაცვისა და გაფართოების გადამწყვეტი, ძირითადი ინსტრუმენტია, რომელიც ინდივიდს სხვა პირების თვითნებობისა და დესპოტური ნებისგან იცავს. „იქ, სადაც არ არის კანონები, არც თავისუფლებაა“. „ინდივიდუალური თავისუფლების ფუნქცია ცალკე აღებული ადამიანის ცხოვრებაში პირველადი და უპირველესი მნიშვნელობით არ ამოიწურება, ვინაიდან იგი აგრეთვე მთლიანი პოლიტიკური ორგანიზმის საერთო და ზოგადი სიკეთის განუყოფელი ნაწილია. აი, რატომაა შეუძლებელი ყველასთვის სიკეთის მიღწევა ისე, თუ კანონის საშუალებით თითოეულის თავისუფლება არ უზრუნველვყავით“. ლოკის ამ იდეებმა ევროპული პოლიტიკური მეცნიერება პოლიტიკური იურიდიული კულტურის ახალ საფეხურზე აიყვანა, რითიც ამ მეცნიერების ერთ-ერთი ცენტრალური პრობლემის („სახელმწიფო – პიროვნება“) – ჰუმანიზმის სულისკვეთებით დამუშავებას სტიმული მისცა.

როგორც სხვა პოლიტიკური დანესებულებები და დადგენილებები, როგორც თავად სახელმწიფოც, ისე პოზიტიური კანონებიც უმრავლესობის ნებით და გადანყვეტილებებით იქ-

მნება. ლოკი გვიხსნის, რომ რომელიღაც გაერთიანების (ერთიანი, მთლიანი), წარმონაქმნის ყველა ქმედება მასში შემავალ პირთა მოწონებითა და მხარდაჭერით მიიღწევა. ყოველი ასეთი წარმონაქმნი ერთი მიმართულებით უნდა მოძრაობდეს და აუცილებელია, იგი „იქით მოძრაობდეს, სადაც მას ისეთი დიდი ძალა, როგორცაა უმრავლესობის თანხმობა, ეზიდება“. აქედან დასკვნა: ყოველი ადამიანი, რომელიც თანახმაა სხვებთან ერთად ერთიანი პოლიტიკური ორგანიზმი ერთიანი მთავრობით შექმნას, თავის თავზე იღებს „ვალდებულებას, დემორჩილოს უმრავლესობის გადანყვეტილებას და იგი საბოლოო გადანყვეტილებად ჩათვალოს“. თავისუფლების რეჟიმის მხარდაჭერა, პოლიტიკური გაერთიანების „მთავარი და უდიდესი მიზნის“ რეალიზაცია, ლოკის მიხედვით, აუცილებლად მოითხოვენ, რომ სახელმწიფოს საჯარო – ხელისუფლებრივი უფლებამოსილებანი მის სხვადასხვა ორგანოს შორის ნათლად იყოს გამიჯნული და განანილებული, კანონების მიღების უფლებამოსილება (საკანონმდებლო ხელისუფლება) მთელი ერის მხოლოდ წარმომადგენლობით დაწესებულებას – პარლამენტს ეძლევა. კანონების ცხოვრებაში გატარების კომპეტენცია (აღმასრულებელი ძალაუფლება) მონარქს, მინისტრთა კაბინეტს შეეფერება და ეკუთვნის. მათ უფლებამოსილებებს კიდევ უცხო სახელმწიფოებთან ურთიერთობის წარმოება (ფედერაციული ხელისუფლების წარმოება) განეკუთვნება. ამით მას მხოლოდ იმის თქმა უნდა: კი არ სურს, რომ ძალაუფლება აუცილებლად განწონასწორდეს, არამედ გამოიძებნოს ხელისუფლების უზურპაციის დაუშვებლობის, ხელისუფლების დესპოტური გამოყენების შესაძლებლობის თავიდან აცილების უზრუნველყოფის მექანიზმები. ლოკმა „ხელისუფლების ცალკეული ნაწილების“ კავშირისა და ურთიერთქმედების პრინციპები

ჩამოაყალიბა. საჯარო-სახელისუფლო საქმიანობის შესაბამისი ტიპები მის მიერ იერარქიულად აღმოჩნდა განლაგებული. პირველი ადგილი საკანონმდებლო ხელისუფლებას, როგორც ქვეყანაში უზენაეს (მაგრამ არა აბსოლუტურ) ძალაუფლებას განეკუთვნება. სხვა ხელისუფალნი მას უნდა დაემორჩილონ. ამავდროულად, ისინი სრულებითაც არ წარმოადგენენ საკანონმდებლო ხელისუფლების მასიურ დამატებას და მასზე, კერძოდ, აღმასრულებელი ხელისუფლება საკმაოდ აქტიურ გავლენას ახდენს.

ერთიანი სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების ცალკეული ნაწილების დიფერენციაციის, განაწილების პრინციპების, კავშირისა და ურთიერთდამოკიდებულებების შესახებ ამგვარი წარმოდგენები საფუძვლად XVII საუკუნეში წარმოქმნილ კონსტიტუციონალიზმის დოქტრინას დაედო. ყველაზე მეტად იგი შარლ მონტესკიემ განავითარა, ხოლო „ორი ტრაქტატი სახელმწიფო მმართველობის შესახებ“ გამოსვლიდან ასი წლის შემდეგ ადამიანისა და მოქალაქის უფლებების დეკლარაცია განაცხადებს: „საზოგადოებას, რომელშიც არ არის უზრუნველყოფილი უფლებებით სარგებლობა და ხელისუფლების დანაწილება არ არის გატარებული, კონსტიტუცია არ აქვს“. ევროპული პოლიტიკური აზრისთვის ტრადიციული საკითხი სახელმწიფოებრივი ფორმის შესახებ ლოკსაც აინტერესებდა. მართალია, იგი მმართველობის, რომელიმე უკვე ცნობილ ფორმას რაღაც განსაკუთრებულ უპირატესობას არ ანიჭებდა. მის მიერ კატეგორიულად მხოლოდ აბსოლუტური-მონარქიული წყობაა უარყოფილი. მის სიმპათიას შეზღუდული, კონსტიტუციური მონარქია იმსახურებს. ლოკისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო ის, რომ სახელმწიფოს ნებისმიერი ფორმა საზოგადოებრივი ხელშეკრულებიდან და ადამიანთა ნებაყოფლობითი

თანხმობიდან წარმომდგარიყო, რომ მას „მმართველობის სა-
თანადო სტრუქტურა“ ჰქონოდა, რათა ინდივიდთა ბუნებრივი
უფლებები და თავისუფლებები დაეცვა და ყველასთვის საერ-
თო სიკეთეების განხორციელებაზე ეზრუნა.

ლოკს კარგად ესმოდა, რომ არ არსებობს ისეთი იდეალუ-
რი სახელმწიფოებრივი ფორმები, რომლებიც ტირანიაში გა-
დაზრდის საშიშროებისაგან – წყობისაგან, სადაც „ხელისუფ-
ლების განხორციელებას სამართლის გვერდის ავლით“ აქვს
ადგილი – ერთხელ და სამუდამოდ დაზღვეულნი იქნებოდნენ;
როდესაც ხელისუფლების ორგანოები (საკანონმდებლო, აღ-
მასრულებელი – სულერთია) სამართლისა და საზოგადო თან-
ხმობის იგნორირებას (უგულებელყოფას) იწყებენ, სახელმწი-
ფოში მიღებულ კანონებს გვერდს უვლიან, მაშინ არა მხოლოდ
ქვეყნის ნორმალური მართვის დეზორგანიზება ხდება და და-
უცველი რჩება საკუთრება, არამედ თავად ხალხის დამონება
და განადგურება ხდება. ხელისუფლების უზურპატორთა მის-
წრაფება, ასეთი წესით უზრუნველყონ წესრიგი, სიმშვიდე და
მშვიდობა სახელმწიფოში, ლოკის მიერ იმაზე მითითებით
უარყოფა, რომ ტირანთა სასურველი სიმშვიდე სრულებითაც
არ არის მშვიდობა, ის ძალადობისა და ძარცვის ყველაზე საში-
ნელი მდგომარეობაა, რომელიც მხოლოდ ყაჩაღებსა და მჩაგ-
ვრელებს აძლევს ხელს. იმ მმართველთა მიმართ, რომლებიც
თავიანთ ხალხს დესპოტურად მართავენ, ხალხს მხოლოდ ერ-
თი შესაძლებლობა რჩება – „შეჰლაღადოს ზეცას“ და „უსამარ-
თლო და არაკანონიერი ძალის“ წინააღმდეგ ძალა გამოიყენოს.
კანონის მიხედვით, ხალხს უფლება აქვს, განსაჯოს, აქვს თუ
არა მას საკმაო საფუძველი, ღმერთსა თუ ზეცას შეჰლაღადოს
და ტირანთა წინააღმდეგ ბრძოლაში დალოცვა ითხოვოს. ლო-
კის აზრით, ხალხის სუვერენიტეტი, საბოლოოდ (და ეს ყველა-

ზე უკეთ კრიზისულ სიტუაციებში ჩანს), უფრო მაღალია, ვიდრე მათ მიერ შექმნილი სახელმწიფოს სუვერენიტეტი. თუ ხალხის უმრავლესობას მიაჩნია, რომ საჭიროა, საზოგადოებრივი ხელშეკრულების დამრღვევ ხელისუფალთა თავხედობა აღკვეთოს, მაშინ სახალხო აჯანყება იმ მიზნით, რათა სახელმწიფო თავისუფლების, კანონის, „საზოგადო სიკეთისკენ“ მოძრაობის გზაზე დააბრუნოს, სავსებით გამართლებულია. ხალხის უფლება აჯანყებისა და მოძალადე ხელისუფლების დამხობაზე არ არის შემთხვევითი რამ ლოკის დოქტრინაში. ლოკმა ახალი ისტორიული გამოცდილების გათვალისწინებით, მრავალი იდეა და შეხედულება განავითარა, რომელიც ინგლისში მომხდარმა რევოლუციამ მოიტანა. ამგვარად, ისინი გამოსადეგი გახდა იმისთვის, რათა მომდევნო, XVIII საუკუნის პოლიტიკურ-სამართლებრივი ცხოვრების მაღალ თეორიულ და პრაქტიკულ შეკითხვებს – ანუ განმანათლებლობის საუკუნის და ახალი დროის ორი ყველაზე დიდი ბურჟუაზიული რევოლუციის – ფრანგულისა და ამერიკულის მიერ დასმულ შეკითხვებს პასუხი გასცემოდა.

§2. ჯ. ლოკი რელიგიის, აღზრდისა და განათლების შესახებ

რაც შეეხება რელიგიას, ახალი დროის აზროვნებაში ჯ. ლოკი ერთ-ერთი პირველია, რომელიც რელიგიის პრივატიზების პრინციპს იცავდა. ახალი დროის გარიჟრაჟზე ევროპაში რელიგიას მრავალი კონფლიქტის წყაროდ მიიჩნევდნენ. ადამიანებს ეგონათ, რომ ის ხელს უშლიდა მშვიდობასა და უსაფრთხოებას, ამიტომ საჭირო გახდა რელიგიისათვის ისეთი ფუნქციის მოძებნა, რომლითაც იგი სოციალურ წესრიგს საფრთხეს

არ შეუქმნიდა (სინამდვილეში ყველაფერი ეს ევროპული საზოგადოების ზნეობრივი უკულმართობის ბრალი უფრო იყო, ვიდრე რელიგიისა, თუმცა რელიგიური ფაქტორების უარყოფაც არ შეიძლება). რელიგიის შესახებ ე.წ. არარელიგიური შეხედულებები ჩამოაყალიბეს. მას მხოლოდ საერო ფუნქციები მიენიჭა, ანუ, თანამედროვე ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, მისი რაციონალიზება გადანყვიტეს. ამ პოზიციის მთავარი იდეოლოგი ჯონ ლოკი იყო. სამოქალაქო საზოგადოების ერთ-ერთმა თეორეტიკოსმა „რელიგიის პრივატიზება“ განახორციელა, ანუ სახელმწიფოსაგან მის გამოყოფას დაუჭირა მხარი. რელიგია მორწმუნის „პირად საქმედ“ გამოცხადდა. ამასთანავე, აღიარებულ იქნა მისი როლი სოციალური სტაბილურობისა და სამოქალაქო მშვიდობისა და წესრიგის დამყარებაში.

ახალგაზრდა თაობის აღზრდისა და განათლების პრობლემებს ჯონ ლოკი ეხება ტრაქტატებში: „ფიქრები განათლების შესახებ“ და „გონების კონტროლის შესახებ“. ამ შემთხვევაში იგი მონინავე პედაგოგიური იდეებითა და მისწრაფებებით გამოირჩევა. მნიშვნელოვანია საერო ცხოვრებაზე ორიენტირებული განათლების იდეა, რომლის მიზანია სანიმუშო მოქალაქეების აღზრდა, რაც მოსახლეობაში გავრცელებული უმეცრებისა და ცრურწმენების დაძლევით მიიღწევა.

ჯ. ლოკის იდეები განათლების შესახებ მისი ზოგადი ფილოსოფიური შეხედულებების წიაღში ჩამოყალიბდა მისივე დაკვირვების საფუძველზე, როგორც კეთილშობილური ოჯახების ბავშვების მენტორი.

ჯ. ლოკი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა აღზრდასა და განათლებას. სწორედ „განათლება ქმნის უზარმაზარ განსხვავებას ადამიანებს შორის“. ლოკმა ადამიანური აზროვნების განვითარების ტექნიკა და მეთოდები შეიმუშავა. კარტეზიანიზმის

სანყისი ფორმულა – „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ ლოკ-თან სენსორული გამოცდილების, როგორც ცოდნის კრიტიკიუმის, კრიტიკას ნიშნავდა. ლოკი ამტკიცებდა, რომ ადამიანის ცოდნა, უპირველეს ყოვლისა, გარეგანი გრძნობადი გამოცდილების შედეგია. ლოკის აზრით, ადამიანს არ აქვს თანდაყოლილი იდეები, თუმცა ლოკი არ გამოორიცხავს, რომ არსებობს გარკვეული ბუნებრივი თვისებები, რომლებიც ერთ ადამიანს მეორისგან განასხვავებს. ადამიანის სული დაუნერელი ქალაქის მსგავსია (ლათ. ტაბულა რასა). ცოდნისა და იდეების წყარო გამოცდილებაა, შესაბამისად, შემეცნება ცდას ემყარება. ამდენად, ბუნებრივი ადამიანი მზადაა, აღიქვას მიმდებარე სამყარო, უპირველეს ყოვლისა, გრძნობებით, შინაგანი გამოცდილებით – რეფლექსიით.

ლოკის მიხედვით, განათლების საბოლოო მიზანი ჯანსაღ სხეულში ჯანსაღი გონების უზრუნველყოფაა. საერო განათლების ყველა კომპონენტი ერთმანეთთან უნდა იყოს დაკავშირებული. მის მიერ დასახელებული დისციპლინებია: ლათინური და ფრანგული ენები, არითმეტიკა, გეომეტრია, გეოგრაფია, ისტორია, ცეკვა, ფარიკაობა. ყოველივე ეს აუცილებელია სოციალური ქცევის უნარ-ჩვევების სწავლებისათვის.

საერო განათლების გარდა, ლოკი გამოყოფს ელიტურ – ჯენტლმენტა განათლებას. ამ შემთხვევაში განათლება მკაცრ კონტროლს ექვემდებარება. ჯენტლმენტა განათლების ბოლო ეტაპი არის გრძელი მოგზაურობა კონტინენტურ ევროპაში მენტორის თანხლებითა და მეთვალყურეობით.

განათლება, ლოკის აზრით, ინდივიდის სოციალური და მორალური საფუძვლების ჩამოყალიბების პროცესია. იგი მრავალ ღირებულ რჩევას იძლევა სწავლების მეთოდების თვალსაზრისით. იგი მკაცრად გმობდა ბავშვზე ფიზიკური ზემოქმე-

დების მკაცრ მეთოდებს, მიაჩნდა, რომ ადრეულ ასაკში სწავლება თამაშის ელემენტებს უნდა შეიცავდეს. იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ბავშვების ცნობისმოყვარეობის წახალისებას და გვთავაზობს ყურადღების გამახვილებას ბავშვების მიერ დასმულ კითხვებზე და მათთვის მკაფიო და დეტალური პასუხების გაცემაზე.

განათლება საზოგადოების ყველა ფენის წარმომადგენელს უნდა ჰქონდეს, ამიტომ გამართლებულია სახვადასხვა ტიპის განათლების არსებობა. მაგალითად, ელიტარული, დაბალი ფენის წარმომადგენელთა, რელიგიური და სხვ.

რაც შეეხება ალზრდას, ლოკის აზრით, მისი მიზანია, აღსაზრდელში რიგი უნარებისა ბუნების მიხედვით განავითაროს. ამ შემთხვევაში ყურადღება უნდა მიექცეს ინდივიდუალობას, რაც საზოგადოებრივი ალზრდის შემთხვევაში ძნელად მიიღწევა. ამიტომ, იგი, საზოგადოებრივთან შედარებით, უპირატესობას კერძო ალზრდას ანიჭებდა. ალზრდის მიზანი საზოგადოებისათვის გამოსადეგი მოქალაქის ჩამოყალიბებაა.

კითხვები

1. რაში მდგომარეობს ჯ. ლოკისეული ხელისუფლების დანაწილების პრინციპის არსი და მნიშვნელობა?
2. თქვენი აზრით, რატომ უთმობს ლოკი განსაკუთრებულ ყურადღებას სამოქალაქო საზოგადოებას?
3. რას ნიშნავს რელიგიის პრივატიზება და რა კავშირი აქვს მას ლოკთან?
4. რა როლს ანიჭებს ლოკი სამოქალაქო საზოგადოებაში ცოდნას, განათლებას და ალზრდას?

დავალებები

- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: ჯ. ლოკისეული ხელისუფლების დანაწილების პრინციპი და თანამედროვე საზოგადოება.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: ჯონ ლოკის სამოქალაქო საზოგადოების თეორია და დღევანდელი.

სავარჯიშო: შეავსეთ მოცემული ცხრილი

ფრანგი განმანათლებლების სოციალური შეხედულებები	ჯონ ლოკის სოციალური შეხედულებები

ძირითადი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (2003), დასავლური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ისტორია. თბ.;
2. ბაქრაძე კ. (1972), რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტომი მეექვსე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, თსუ;
3. კოდუა ე. (1999), ჯონ ლოკის სამოქალაქო საზოგადოების თეორია, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია №1-2. გვ. 20-28;
4. Appelrouth S. Desfor Edles L. (2021), *Classical and Contemporary Sociological Theory*, Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne;
5. Locke John. (2016). *Two Treatises on Government*: Archived from the original on 20 December 2016 – via Google Books;
6. Locke, John (1997). „An Essay on the Poor Law“. In Mark Goldie (ed.). *Locke: Political Essays*. Cambridge University Press;
7. Tully, James (2007), *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press.
8. *ProtoSociology, An International Journal of Interdisciplinary Research* (2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019 წლების გამოცემები). (Preyer G, Peter G (EdS.), Gothe – University Frankfurt.
9. ინტერნეტრესურსი: socium.ge -ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (1966), თანამედროვე დასავლეთ-გერმანული პოლიტიკური ფილოსოფია, თბ.;
 2. ბიჭაშვილი მ. (2006), პოლიტიკური თეორია, თბ.;
 3. კოდუა ე. (1996), სოციოლოგიის ისტორია 2 წიგნად, თბ.;
- 308

4. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, (1993), თბ., რედ. გ. თევზაძე;
5. ქეცბაია კ. (2020), რელიგიის სოციოლოგია, თსუ;
6. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, (2010), თბ.;
7. Cohen G. (1995). Marx and Locke on Land and Labour, in his Self-Ownership, Freedom and Equality, Oxford University Press;
8. Cox R. (1960). Locke on War and Peace, Oxford University Press.

საკითხავი მასალა:

**ფრაგმენტი ჯონ ლოკის თხზულებიდან:
„ორი ტრაქტატი ხელისუფლების შესახებ“**

თავი VII

**პოლიტიკური ანუ სამოქალაქო
საზოგადოების შესახებ**

„რაკი, როგორც დავასაბუთეთ, ადამიანს დაბადებისას ეკუთვნის სრული თავისუფლება და ბუნების კანონით მონიჭებული უფლებებითა და პრივილეგიებით შეუზღუდველი ტკბობა მსოფლიოში ყველა სხვა ადამიანისა თუ ადამიანთა ჯგუფის თანასწორად, ამიტომ მას ბუნებით მონიჭებული აქვს არა მარტო უფლება, დაიცვას თავისი საკუთრება (ანუ მისი სიცოცხლე, თავისუფლება და მამული) სხვა ადამიანების მიერ მიყენებული ზიანისა თუ [ზიანის მიყენების] მცდელობისაგან, არამედ აგრეთვე განსაჯოს და სასჯელი აღასრულოს სხვის მიერ ამ კანონის დარღვევისთვის ისე, როგორც მოცემული დანაშაული, მისი აზრით, იმსახურებს, მათ შორის სიკვდილითაც, თუ დანაშაული იმდენად სასტიკია, რომ ასეთი სასჯელი შეეფერე-

ბა. მაგრამ რადგან ვერც ერთი პოლიტიკური საზოგადოება ვერ იარსებებს და თავს ვერ გადაირჩენს, თუ იმის ძალა არ შესწევს, საკუთრება დაიცვას – ამისთვის კი საჭიროა, დაისაჯოს ყველა, ვინც ამ საზოგადოებაში საკუთრებას ხელყოფს, ამიტომ პოლიტიკური საზოგადოება არსებობს იქ და მხოლოდ იქ, სადაც მისმა წევრებმა ხელი აიღეს ამ ბუნებით უფლებაზე და გადასცეს ის საზოგადოებას ყველა იმ შემთხვევაში, როცა მოცემულ ადამიანს შეუძლია, დაცვა ითხოვოს საზოგადოებისავე დადგენილი კანონების მიხედვით. ამგვარად, მას შემდეგ, რაც გამოირიცხება მისი ცალკეული წევრების პირადი მსჯავრი, მსაჯული საზოგადოება ხდება. ის განსაზღვრავს მიუკერძოებელ წესებს და გამოყოფს ადამიანებს, ვისაც მათი აღსრულება ევალება, გადანყვეტილება გამოაქვს ყველა იმ განსხვავებაზე, რაც ამ საზოგადოების წევრებს შორის ჩნდება ყველა უფლებრივ საკითხში და სჯის იმ გადაცდენებს, რასაც ნებისმიერი წევრი დაუშვებს საზოგადოების მიმართ კანონის მიერ დადგენილ ფარგლებში. ამით ადვილი ხდება იმის განსაზღვრა, ვინ არის გაერთიანებული პოლიტიკურ საზოგადოებაში და ვინ – არა. ისინი, ვინც ერთ სხეულადაა გაერთიანებული, საერთო დადგენილი კანონი აქვთ და შეუძლიათ, მიმართონ სასამართლოს, რომელიც უფლებამოსილია, მათ შორის კონფლიქტები გადანყვიტოს და დამნაშავე დასაჯოს, ერთმანეთთან სამოქალაქო საზოგადოების მიმართებაში იმყოფებიან. მაგრამ ისინი, ვისაც არა აქვთ ასეთი საერთო ინსტანცია (დედამინაზე ვგულისხმობ), კვლავ ბუნებით მდგომარეობაში რჩებიან. ყოველი მათგანი საკუთარი თავის მოსამართლეცაა და აღმასრულებელიც, რაკი ამ ფუნქციას სხვა ვერავინ შეასრულებს. სწორედ ესაა, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნე, სრულყოფილი ბუნებითი მდგომარეობა.

ამჯერად, სახელმწიფო (commonwealth) იღებს ძალაუფლებას, დაადგინოს, რა სასჯელი ეკუთვნის ამა თუ იმ გადაცდენას, რომელიც დასჯის ღირსად არის მიჩნეული, ჩადენილს ამ საზოგადოების წევრების მიმართ (ეს კანონის შექმნის უფლებაა). ამავე დროს, მას აქვს უფლება, დასაჯოს საზოგადოების გარეთ მყოფი ძალა, რომელიც მის რომელიმე წევრს ზიანს მიაყენებს (ეს ომისა და მშვიდობის უფლებაა). ყოველივე ეს ემსახურება იმას, რომ საზოგადოების ყველა წევრის საკუთრება დაცული იყოს შესაძლებლობის ფარგლებში. მაგრამ, თუმცა ყველა ადამიანმა, ვინც საზოგადოებას შეუერთდა, დათმო უფლება, საკუთარი მოსაზრებით დაესაჯა ბუნებითი კანონის ყველა დარღვევა, ის არა მარტო საკანონმდებლო ხელისუფლებას გადასცემს დანაშაულთა განსჯის უფლებას ყველა იმ შემთხვევაში, როდესაც მოსამართლისადმი მიმართვა შეუძლია, არამედ უფლებას აძლევს სახელმწიფოს, გამოიყენოს მისი [თვით ამ ადამიანის] ძალა სახელმწიფოს განაჩენის სისრულეში მოსაყვანად, როდესაც ეს უკანასკნელი მას საამისოდ მოუწოდებს: ეს განაჩენი ხომ, სინამდვილეში, მისივე საკუთარი განაჩენია, გამოტანილი თვით მისი ან მისი წარმომადგენლების მიერ. ამაშია სამოქალაქო საზოგადოების საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლების ძირეული უფლება, რაც იმაში მდგომარეობს, არსებული კანონმდებლობის საფუძველზე განსაზღვროს, რამდენად უნდა დაისაჯოს კანონდარღვევა, როდესაც მას სახელმწიფოში ჩაიდენენ, აგრეთვე, მოცემულ გარემოებებზე დაყრდნობით გამოიტანოს ცალკეული გადაწყვეტილებები იმის თაობაზე, როგორ უნდა მიეზღოს სამაგიერო გარედან მიყენებულ ზიანს. ორივე ამ შემთხვევაში, თუ ეს საჭირო გახდა, სამოქალაქო საზოგადოებას შეუძლია გამოიყენოს მთელი ის ძალა, რაც თითოეულ მის წევრს გააჩნია. მაშა-

სადამე, პოლიტიკური ანუ სამოქალაქო საზოგადოება არსებობს იქ და მხოლოდ იქ, სადაც ადამიანთა რაღაც რაოდენობა ერთიანდება ერთ საზოგადოებად საიმისოდ, რომ ხელი აიღონ თითოეული მათგანის უფლებაზე, აღასრულონ ბუნებითი კანონი და გადასცენ ეს უფლება საზოგადოებას. ეს ხდება ყველგან, სადაც ბუნებით მდგომარეობაში მყოფ ადამიანთა რაღაც რაოდენობა იკვრება ერთ საზოგადოებად, რათა საერთო ხელისუფლების ქვეშ არსებული ერთი ხალხი, ერთი პოლიტიკური სხეული შექმნას, ან მაშინ, როდესაც ინდივიდი უკვე არსებულ მმართველობას უერთდება და მის ნაწილად იქცევა. ამით ის უფლებას აძლევს საზოგადოებას ან, რაც იგივეა, მის საკანონმდებლო ხელისუფლებას, კანონები დაუდგინოს მას, როგორც ამას საზოგადოების საერთო კეთილდღეობა მოითხოვს, რის აღსრულებასაც (როგორც მისივე გადამწყვეტილებისა) ისევე მისი დახმარება დასჭირდება. ამას გამოჰყავს ადამიანი ბუნებითი მდგომარეობიდან და შეჰყავს იგი სახელმწიფოში იმით, რომ ქვეყანაში იქმნება განმსჯელი ძალა, ვისაც აქვს რწმუნება, მოაგვაროს ყველა დაპირისპირება და სამაგიერო მიუზღოს ყველა ზარალისთვის, რაც სახელმწიფოს ნებისმიერ წევრს შეიძლება მიადგეს. ეს განმსჯელი ძალა არის საკანონმდებლო ხელისუფლება და მის მიერ დანიშნული აღმასრულებელი მოხელეები. ხოლო, სადაც არსებობს ერთმანეთთან როგორღაც დაკავშირებულ ადამიანთა რაიმე რაოდენობა, რომელსაც არ ძალუძს, ასეთ გადამწყვეტ ძალაუფლებას მიმართოს, კვლავ ბუნებით მდგომარეობაში რჩება.

მაშასადამე, ცხადია, რომ აბსოლუტური მონარქია, რომელსაც ზოგი სამყაროში ერთადერთ [შესაძლო] მმართველობად მიიჩნევს, სინამდვილეში შეუთავსებელია სამოქალაქო საზოგადოებასთან, ესე იგი, საერთოდ ვერ ჩაითვლება სამოქალაქო

ლაქო მმართველობის ფორმად. [ეს ასეა] რადგან სამოქალაქო საზოგადოების მიზანია, თავი დააღწიოს და გაასწოროს ის შეუსაბამოებები ბუნებით მდგომარეობაში, რაც აუცილებლად გამომდინარეობს იქიდან, რომ ყოველი ადამიანი თავისი თავის განმსჯელია იმით, რომ ქმნის აღიარებულ ხელისუფლებას, რომლისადმი მიმართვაც ყველას შეუძლია ზარალისა თუ კონფლიქტის შემთხვევაში და ვისი მორჩილებაც საზოგადოების ყველა წევრს ევალება, სადაც ადამიანებს არა ჰყავთ ისეთი ხელისუფლება, რომელსაც შეუძლიათ მიმართონ მათ შორის დაპირისპირების განსასჯელად, იქ ისინი კვლავ ბუნებით მდგომარეობაში იმყოფებიან. ასეთივე მდგომარეობაშია ყოველი მთავარი იმის მიმართ, ვისზეც იგი ბატონობს.

რაკი ამ უკანასკნელს მხოლოდ თავის თავში აქვს ყველანაირი ძალაუფლება, საკანონმდებლოც და აღმასრულებელიც, ესე იგი, აღარ არსებობს მოსამართლე, ველარ მიმართავ რაიმე ინსტანციას, ვისაც ძალუძს გამოიტანოს სამართლიანი, მიუკერძოებელი და ძალის მქონე განაჩენი, რათა მთავრის მიერ ან მისი ბრძანებით მიყენებული ზიანისა თუ არამართლზომიერი მოქმედებისაგან იხსნას ადამიანი და შესაფერისი კომპენსაცია დაუნესოს. ამრიგად, ასეთი ადამიანი, რაც არ უნდა ერქვას მას – მეფე, მთავართმთავარი ან, რაც გნებავთ ის, ისევეა ბუნებით მდგომარეობაში მისი ბატონობის ქვეშ მყოფი ყველა ადამიანის მიმართ, როგორც ის არის მთელი დანარჩენი კაცობრიობის მიმართ. რამეთუ იქ, სადაც ორ ადამიანს არ გააჩნია ამ დედამიწაზე დაწესებული მმართველობა და საერთო მოსამართლე, რომელსაც შეუძლიათ მიმართონ, რათა ერთმანეთს შორის უფლებრივი დავა გადაწყვიტონ, ისინი კვლავ ბუნებით მდგომარეობაში არიან და ყველა მისგან გამომდინარე უხერხულობას იზიარებენ იმ სამწუხარო გარემოებებთან ერ-

თად, რომ აბსოლუტური მთავრის ქვეშევრდომები, უფრო სწორედ, მონები არიან. კაცი თავისუფალია, თავად განსაჯოს თავისი უფლებები და, რამდენადაც ძალა შესწევს, დაიცვას ისინი; მაგრამ როდესაც მის საკუთრებას მისივე მონარქის ნებით და ბრძანებით ხელყოფენ, მას არა მარტო არა აქვს ჩივილის უფლება, როგორც ეს საზოგადოებაშია მიღებული, არამედ, თითქოს გონიერი ქმნილებების სტატუსიც კი გაუუქმეს, მას იმის თავისუფლებაც კი აღარ აქვს, საკუთარი უფლებები განსაჯოს და დაიცვას. ამიტომ მას ემუქრება ყველანაირი ჩავრა და ცუდი მოქცევა, რასაც კაცი შეიძლება მოელოდეს ისეთი ადამიანისაგან, ვინც შეუზღუდავ ბუნებით მდგომარეობაშია, მაგრამ ამავე დროს გუნდრუკის კმევითაა წამხდარი და ძალაუფლებაც აქვს.

თუ ვიკითხავთ, რანაირი თავდაცვა, რანაირი წინაღობა არსებობს ასეთ მდგომარეობაში აბსოლუტური მმართველის ძალადობისა და ჩავრისაგან, თვით შეკითხვის დასმის შესაძლებლობაც კი სათუო აღმოჩნდება. ამაზე მოგიგებენ, რომ ის, ვინც ასეთ უსაფრთხოებას მოითხოვს, უკვე ამისთვის იმსახურებს სიკვდილს. ისინი აღიარებენ, რომ ქვეშევრდომსა და ქვეშევრდომს შორის ურთიერთობაში საჭიროა ზომიერება და კანონიერება, უნდა იყვნენ მოსამართლეები, რომლებიც ადამიანებს შორის მშვიდობასა და უსაფრთხოებას უზრუნველყოფენ. მაგრამ რაც შეეხება მმართველს, ის აბსოლუტური უნდა იყოს და ყველა ამ შეზღუდვაზე მაღლა იდგეს. რაკი მას აქვს იმის ძალაუფლება, ვილაცას ავნოს ან უსამართლოდ მოექცეს, მისი ეს ქმედება გამართლებულია უბრალოდ იმიტომ, რომ ის აკეთებს ამას. თუ იკითხავ, როგორ დაიზღვიო თავი ამგვარი ძლიერი ხელით მიყენებული ზიანისა თუ ზარალისგან, უკვე ამის გამო გამთიშველად და მეამბოხედ გამოგაცხადებენ. თითქოს

ისე იყოს საქმე, რომ, როდესაც ადამიანები ბუნებითი მდგომარეობიდან გამოვიდნენ და საზოგადოებაში შევიდნენ, შეთანხმებულან, – ერთის გარდა, ყველა დაემორჩილოს კანონებსო; ამ ერთმა კი შეინარჩუნოს ბუნებით მდგომარეობაში არსებული ყველანაირი თავისუფლება, ოღონდ ძალაუფლებით გამყარებული და დაუსჯელობის გამო თვითნებობაში გადაზრდილი. საფიქრებელია, ადამიანები ისეთი ბრიყვები ყოფილან, რომ მხოლოდ ზაზუნებისა და მეღიების მიერ მიყენებული ზარალისგან თავდაცვაზე იზრუნეს, მაგრამ არაფერს დაგიდევენ, მეტიც, უსაფრთხოდ თვლიან თავს, თუ ლომები შეჭამენ.

სამოქალაქო საზოგადოებაში არავინაა თავისუფალი მისი კანონებისაგან. თუკი ყველა ადამიანს შეუძლია აკეთოს, რასაც საჭიროდ ჩათვლის და დედამიწაზე არ არის ინსტანცია, რომელსაც შეიძლება მიმართო, რათა კომპენსაცია მიიღო ან თავი დაიცვა უსამართლობისაგან, რაც მან შეიძლება ჩაიდინოს, მაშინ შემიძლია ვიკითხო: განა ასეთი ადამიანი კვლავ ბუნებით მდგომარეობაში არ იმყოფება? მაშასადამე, ის სამოქალაქო საზოგადოების ნაწილი ან წევრი ვერ იქნება, თუ, რა თქმა უნდა, ვინმე არ იტყვის, რომ ბუნება და სამოქალაქო საზოგადოება ერთი და იგივეა, მაგრამ ჯერ არ მინახავს ანარქიის იმდენად მომხრე ადამიანი, რომ ასეთი რამ ემტკიცებინოს“.

წყარო: <https://library.iliauni.edu.ge/wp-content/uploads/2017/03-/jon-loki.pdf>

უკანასკნელად გადამოწმებულია 21. 05. 2022 წ.

„ადამიანის ბუნებაში კონფლიქტის
სამ ძირითად წყაროს ვპოულობთ:

პირველია მეტოქეობა, მეორე – შიში,
მესამე კი – პატივმოყვარეობა“

თომას ჰობსი

თავი VIII

თომას ჰობსის

პროტოსოციოლოგიური დოქტრინა

საპვანდო სიტყვები

„ბუნებრივი მდგომარეობა“, ბუნებითი სამართალი, „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“, საზოგადოებრივი ხელშეკრულება და შეთანხმება, სახელმწიფოს წარმოშობა და არსი, ქვემარტივი და არაქვემარტივი რელიგია, ცოდნა და რწმენა.

შესავალი

თომას ჰობსი (1588-1679) პირველი მოაზროვნე იყო ახალ დროში, რომელმაც ბუნებრივი სამართლის საფუძველზე სახელმწიფოს შესახებ სისტემური მოძღვრება განავითარა. ჰობსი ფ. ბეკონის მატერიალისტური ფილოსოფიის მიმდევარი იყო. ბეკონისათვის სამყაროს კანონები მექანიკის კანონებია, მაგრამ მას ეს კანონები არ გადაუტანია და სოციალური სინამდვილისათვის არ მიუყენებია. ეს ჰობსმა გააკეთა. მისი ფილოსოფიური შეხედულებები მის სოციოლოგიურ კონცეფციასთან უშუალო კავშირშია. თხზულებანი „მოქალაქის შესახებ“ და „ლევიანთანი“ საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი წყობის საკითხ-

ებს ეძღვნება. 1651 წელს ჰობსის მნიშვნელოვანი ნაწარმოები „ლევიათანი“ ქვეყნდება, რომელშიც იგი საზოგადოება-სახელმწიფოს თეორიას ყველაზე სრულყოფილი ფორმით გადმოგვცემს. ნიგნი ოთხი ნაწილისაგან შედგება: 1. ადამიანის შესახებ; 2. სახელმწიფოს შესახებ; 3. ქრისტიანული სახელმწიფოს შესახებ; 4. წყვდიადის (უმეცრების) სამეფოს შესახებ.

თავის პირველივე გამოქვეყნებულ ნაშრომში ჰობსი გადაჭრით უარყოფს არისტოტელეს „პოლიტიკაში“ გატარებულ ძირითად დებულებას იმის შესახებ, რომ ადამიანი თავისი ბუნების მიხედვით „პოლიტიკური არსებაა“ – ძონ პოლიტიკონია“. თავის ნიგნში „მოქალაქის შესახებ“, სადაც სახელმწიფოს წარმოშობისა და არსების შესახებ საკითხები სისტემური ფორმით პირველადაა განხილული, ჰობსი წერს: სწორია არა არისტოტელე, არამედ მაკიაველი, რომელმაც თავის „მთავარში“ განაცხადა, რომ ადამიანს საზოგადოებრივი ცხოვრების უნარი არა აქვს.

**§1. ჰობსი ადამიანთა „ბუნებრივი მდგომარეობისა“
და ბუნებითი სამართლის, საზოგადოებრივი
ხელშეკრულებისა და შეთანხმების და
სახელმწიფოს წარმოშობისა და არსის შესახებ**

დებულების „ადამიანი არის საზოგადოებრივი ცხოველი“ წყარო, ჰობსის აზრით, ადამიანის ბუნების ზედაპირული განხილვაა. ახლა, როდესაც სამოქალაქო საზოგადოება უკვე დადგენილია, როდესაც სახელმწიფო უკვე დიდი ხანია, არსებობს, შეიძლება მოგვეჩვენოს, შენიშნავს ჰობსი, რომ ადამიანებს საზოგადოების გარეშე არსებობა არ ძალუძთ, რომ მათ საზოგადოებრივი ცხოვრებისადმი თანშობილი მიდრეკილება

თუ მიხსნაფება ამოძრავებს. მართალია, ჰობსი არ უარყოფს იმას, რომ ადამიანები გაერთიანებისაკენ მიიხსნაფვიან, მაგრამ სამოქალაქო გაერთიანება არის არა ადამიანთა მარტივი გაერთიანება, არამედ გაერთიანება, რომელიც დაფუძნებულია ხელშეკრულებაზე და რომლის მიღწევისათვის ურთიერთნდობა და შეთანხმებაა აუცილებელი. მაგრამ ბავშვებსა და უცოდინრებს არ ესმით მათი აზრი, ისევე, როგორც იმათ, ვისაც არ განუცდია ზარალი საზოგადოების არარსებობის გამო, არც მისი არსებობის სარგებლიანობის აზრი ესმით: საბოლოოდ, პირველთ არ შეუძლიათ, შევიდნენ საზოგადოებრივ გაერთიანებაში, ვინაიდან ვერ იგებენ, თუ რა არის საზოგადოება, მეორენი კი არ მიიხსნაფვიან გაერთიანებისაკენ, რამეთუ არ იციან, თუ რა სარგებლობის მოტანა შეუძლია ამგვარ გაერთიანებას. მაშასადამე, დაასკვნის ჰობსი, სავსებით ცხადია, რომ ადამიანები საზოგადოებაში ცხოვრების უნარის გარეშე იბადებიან, რამდენადაც ყველა ისინი უსუსურ ჩვილებად – ბავშვებად იბადებიან, ხოლო ადამიანთა ძალიან დიდი უმრავლესობა მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე მოკლებულნი არიან ამ უნარს, ან რომელიღაც სულიერი სწეულების ძალით, ან გაუნათლებლობის გამო, მაშინ, როდესაც ბავშვებიცა და მოზარდებიც ადამიანურ ბუნებას ფლობენ. მაშასადამე, ადამიანი თავისი ბუნების გამო კი არ არის საზოგადოებრივი ცხოვრების უნარის მქონე, არამედ ცოდნის წყალობით. უფრო მეტიც, თუმცა ადამიანი ბუნებრივად მიიხსნაფვის საზოგადოებრივი ცხოვრებისაკენ, აქედან მაინც არ გამომდინარეობს ის, რომ იგი საზოგადოებაში ცხოვრების უნარით იბადება, ვინაიდან ერთია – იხსნაფვოდე, მეორეა – იყო უნარის მქონე. საზოგადოებებისაკენ ხომ ისინიც კი მიიხსნაფვიან, რომლებიც თავიანთი ქედმაღლობის გამო თანასწორობის პრინციპებს არ

ალიარებენ, რომელთა გარეშეც შეუძლებელია საზოგადოების არსებობა. გარდა ამისა, ჰობსის აზრით, თუ ჩავუღრმავდებით იმ მიზეზების კვლევას, რომლებიც ადამიანებს აიძულებენ, გაერთიანდნენ, მაშინ ადვილად გავიგებთ, რომ ამგვარი გაერთიანება წარმოიშობა არა იმიტომ, რომ სხვაგვარად შეუძლებელი იყო ბუნებრივად, არამედ შესაბამისი გარემოებების ძალით. ვინაიდან ადამიანს თავისი ბუნების ძალით რომ უყვარდეს ადამიანი, როგორც ადამიანი, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა რაიმე საფუძვლისა და საბუთის მოყვანა იმის დასასაბუთებლად, თუ რატომ არ უყვარს ადამიანს თანაბრად ყველა დანარჩენი ადამიანი, რამდენადაც ისინიც ხომ ისეთივე ადამიანები არიან, როგორც თვითონ, ან რატომ ამჯობინებენ ადამიანები იმ საზოგადოებაში ყოფნას, სადაც ისინი უფრო მეტ პატივისცემას და სარგებლობას პოულობენ. მაშასადამე, ჰობსის აზრით, ბუნებრივად ჩვენ ვეძებთ არა ამხანაგებსა და თანამეინახეებს, არამედ პატივისცემასა და სარგებელს, რომლებიც მათ შეუძლიათ მოგვცენ; ამიტომ ადამიანთა გაერთიანებების მიზეზთა კვლევისას, უწინარეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს სწორედ პატივისცემა და სარგებელი, ხოლო შემდეგ ის ადამიანები, რომლებიც გაერთიანებებისაკენ ისწრაფვიან. ხოლო თუ რა მიზნით იკრიბებიან ადამიანები, ნათელი გახდება იმისაგან, რასაც ისინი თავიანთ საზოგადოებებში აკეთებენ. თუ ისინი ერთიანდებიან ვაჭრობის მიზნით, მაშინ ყოველი მათგანი იზრუნებს არა თავის კომპანიონზე, არამედ საკუთარი ინტერესების დაკმაყოფილებაზე მიისწრაფვიან. თუ ისინი პოლიტიკური საქმიანობის გულისათვის ერთიანდებიან, მაშინ მათ შორის თავისებური სახის მეგობრობა იბადება, რომელშიც ერთმანეთისადმი შიში უფრო მეტია, ვიდრე სიყვარული; სხვა პირობებში ამგვარი გაერთიანებიდან შეიძლება რაიმე პოლიტი-

კური დაჯგუფება წარმოიქმნას, კეთილმოსურნეობა კი – არასდროს. ვინც საკმარისად შეისწავლა ადამიანური ურთიერთობანი, მისთვის ნათელია, რომ ყოველი ნებაყოფლობითი თანამეგობრობა, გაერთიანება და საზოგადოება ურთიერთსაჭიროების ან დიდების მოპოვების მიზნით იქმნება, ვინაიდან მასში გაერთიანებული ყოველი წევრი მიისწრაფვის, აქედან რაიმე სარგებლობა მიიღოს, ან თავის მეგობრებსა და ამხანაგებში დაფასებასა და პატივისცემას მიაღწიოს. მაშასადამე, დაასკვნის ჰობსი, საზოგადოება ან სარგებლობის ან დიდების მოპოვების მიზნით, ე. ი. არა მოყვასის, არამედ საკუთარი თავის სიყვარულის გამო იქმნება, მაგრამ დიდებისაკენ სწრაფვისაგან შეუძლებელია რაიმე საზოგადოების შექმნა, რომელიც საკმაოდ მრავალრიცხოვანი და ხანგრძლივი იქნება ისევე, როგორც პატივი, თუ ყველას თანაბრად უნანილდება და ერგება, მაშასადამე, არავისაც არ ერგება და უნანილდება – იგი ხომ შედარებებიდან გამომდინარეობს, უპირატესობის შედეგია და თუ ვინმეს თავის თავში არ აქვს სიამაყის საფუძველი, მაშინ საზოგადოება მას ვერაფრით ვერ დაეხმარება, რამეთუ ყოველი ადამიანი იმისდა მიხედვით შეფასდება, რისი თვისების მქონეცაა თვითონ იგი. და თუმცა ყოველდღიური ცხოვრების სასარგებლო სიამენი შეიძლება ადამიანთა ურთიერთდახმარების მეშვეობით გამრავლდეს, მაგრამ რამდენადაც ამ სიამეთა და სიკეთეთა მოპოვება გაცილებით ადვილია, სხვებზე ბატონობისას და არა მათთან კავშირის დროს, მაშინ არავის არ უნდა ეეჭვებოდეს, რომ თუ შიშს გამოვრიცხავთ, ადამიანები თავიანთი ბუნებით უფრო ბატონობას ესწრაფვიან, ვიდრე გაერთიანებას. მაშასადამე, უნდა ვაღიაროთ, გვარწმუნებს ჰობსი, რომ ადამიანთა ყველა დიდი და მცირე გაერთიანება თავის

სანციის არა ურთიერთკეთილმოსურნეობისაგან, არამედ ურთიერთშორის შიშისაგან იღებს.

ამგვარად, ეგოიზმი ადამიანური საქმიანობა-მოღვაწეობის სტიმულია, მაგრამ ჰობსი ადამიანებს არ კიცხავს ამ თავიანთი ეგოისტური მიდრეკილებების გამო, არ თვლის მათ ბოროტი ბუნების მქონეთ, რამეთუ ბოროტებით ხასიათდება ადამიანთა არა თვით სურვილები, არამედ ამ სურვილებიდან გამომდინარე მოქმედებათა შედეგები. და ესეც მხოლოდ მაშინ, როდესაც ამ მოქმედებებით ზიანი სხვა ადამიანებს ადგებათ, თანაც ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ადამიანები თავიანთი „ბუნებით მოკლებულნი არიან აღზრდას და არ უწყიან განსჯა-გონებისადმი დაქვემდებარება“. რაც შეეხება ადამიანთა ურთიერთგაუტანლობასა და შიშს, ისინი, ჰობსის აზრით, ადამიანთა ფიზიკურ და გონებრივ უნართა თანასწორობის გამო წარმოიშობიან. მართალია, ხშირად ვამჩნევთ, რომ ერთი უფრო ძლიერი და გონიერია, ვინემ მეორე, მაგრამ მთლიანობაში აღმოჩნდება, რომ ადამიანთა შორის განსხვავებები იმდენად მნიშვნელოვანი და დიდი არაა, რომ რომელიმე ადამიანი ამისათვის რალაც უპირატესობებს ითხოვდეს. უნართა თანასწორობიდან წარმოიქმნება მათი მიზნებისა და იმედების მიღწევის თანასწორობაც. „აი, რატომაა, რომ თუ ორ ადამიანს სურს ერთი და იგივე ნივთი, რომლის დაუფლება ორივეს მიერ გამორიცხულია, ისინი ერთმანეთის მტრები ხდებიან“.

მამასადამე, თვით ადამიანის ბუნებაში დევს ურთიერთდაპირისპირება – ჯიბრი, უნდობლობა და შიში, რომელთაც მტრულ შეჯახებებთან და ძალადობებთან მივყავართ, რომლებიც, თავის მხრივ, მეორე მხარის დაღუპვასა ან დამორჩილებაზეა მიმართული. ამას დიდების წყურვილი და შეხედულებათა შორის უთანხმოება ემატება, რომლებიც ასევე აიძულებენ

ადამიანებს, ძალადობას მიმართონ. ერთი სიტყვით, წარმოიშობა „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“. ამგვარი ომისას ან თავის დასაცავად, ან სხვათა დასამორჩილებლად ძალას იყენებენ. ასე თუ ისე, თითოეული ადამიანი მტერია, ყველა ყველას მტერია, თანაც ამ დროს მხოლოდ საკუთარი ძალისა და მოხერხებულობის, საზრისიანობისა და გამომგონებლობის იმედითაა.

სწორედ ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ არის ადამიანური გვარის „ბუნებრივი მდგომარეობა“, როდესაც სამოქალაქო საზოგადოება, ე. ი. სახელმწიფოებრივი ორგანიზაცია, ადამიანთა ცხოვრების სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივი რეგულირება არ არსებობს. ბუნებრივ მდგომარეობაში, აღნიშნავს ჰობსი, მხოლოდ ბუნებრივი სამართალი მოქმედებს, რომელიც ადამიანს უფლებას აძლევს, „აკეთოს ყველაფერი, რაც მას სურს და ვის წინააღმდეგაც სურს“. ბუნებრივ მდგომარეობაში სამართლის საზომია სარგებლიანობა, ვინაიდან ადამიანი რისკისა და შიშის ფასად აღწევს იმას, რაც მისთვის გამოსადეგია, რაც მის ინტერესებს ემსახურება. ამით ჰობსი კაცობრიობის ბუნებრივი მდგომარეობის იდეალიზებას კი არ ცდილობს, არამედ, პირიქით, ხაზს უსვამს, რომ სწორედ ამგვარი მდგომარეობა უშლის ხელს საზოგადოების ნორმალურ განვითარებას, ადამიანებს შემოქმედებითი საქმიანობის უნარსა და ძალებს ართმევს. ბუნებრივ მდგომარეობაში ადგილი არ აქვს შრომისმოყვარეობას, რადგან არავის არ აქვს გარანტირებული არა მხოლოდ შრომის ნაყოფი, არამედ საკუთარი უსაფრთხოებაც კი. გასაგებია, რომ ამგვარ მდგომარეობაში ადამიანებს არავითარი სტიმული არ აქვთ, ხელი მიჰყონ მიწათმოქმედებას, მეჯოგეობას, ხელოსნობისა და ვაჭრობის განვითარებას. რასაკვირველია, ასეთ ვითარებაში შეუძლებელია მეც-

ნიერებისა და ხელოვნების აღმოცენებაც. ერთი სიტყვით, საზოგადოებაში, სადაც არ არის სახელმწიფოებრივი ორგანიზაცია და მართვა, ბატონობს თვითნებობა, უსამართლობა – უუფლებობა, ადამიანის ცხოვრება კი მიუსაფარი, დუხჭირი და ხანმოკლეა. არაა გასაკვირი, რომ ადამიანები მიისწრაფვიან ამ საცოდავი მდგომარეობიდან გამოსვლას, ცდილობენ მშვიდობისა და უშიშროების გარანტიების შექმნას. გრძნობა და გონება კარნახობს მათ ბუნებრივ მდგომარეობაზე უარის თქმასა და სამოქალაქო საზოგადოებაზე, სახელმწიფოებრივ წყობაზე გადასვლის აუცილებლობას. საბოლოოდ, ამგვარი მისწრაფებებისა და შესატყვისი საქმიანობის შედეგად ბუნებითი სამართალი ადგილს ბუნებით კანონს უთმობს, რომლის თანახმადაც, „ადამიანს ეკრძალება, გააკეთოს ის, რაც დამლუპველია მისი ცხოვრებისათვის ან რაც მისი შენარჩუნების საშუალებას ართმევს“. ჰობსი განასხვავებს სამართალს და კანონს, რამეთუ სამართალი მდგომარეობს რაიმეს კეთების ან არკეთების თავისუფლებაში, მაშინ, როდესაც კანონი განსაზღვრავს და სავალდებულოდ ხდის ამ ალტერნატივის ამა თუ იმ მხარეს. მოკლედ რომ ვთქვათ, კანონი და სამართალი ისე განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან როგორც მოვალეობავალდებულება და თავისუფლება. აღსანიშნავია აგრეთვე ისიც, რომ ბუნებრივი კანონი არის არა ადამიანთა შეთანხმების შედეგი, არამედ ადამიანური გონების მითითებაა. ამასთან დაკავშირებით იგი აღნიშნავს, რომ ბუნებითი კანონი „არანაკლებ განეკუთვნება და ახასიათებს ადამიანურ ბუნებას, ვინემ სულის რომელიმე მდგომარეობა ან უნარი“.

მაგრამ თუ ბუნებრივი კანონი არის გონების განანესი, ანუ ბრძანება იმის შესახებ, რაც საჭიროა, გაკეთდეს და მის შესახებ, რისგანაც ადამიანებმა თავი უნდა შეიკავონ სიცოცხ-

ლისა და ჯანმრთელობის შესანარჩუნებლად, მაშინ საიდან წარმოიშობა ასეთ შემთხვევაში ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ? ხომ არ არის წინააღმდეგობა ჰობსის ამ უკანასკნელ დებულებასა და ბუნებრივ კანონს (იგულისხმება მორალური ვალდებულებები და მოვალეობა) შორის. აქ არ არის წინააღმდეგობა და, მითუმეტეს, ძირეული წინააღმდეგობა, რამეთუ ვინც ამ წინააღმდეგობას აღიარებს, ვერ ითვალისწინებს ორ რამეს. პირველი, ჰობსი, როგორც უკვე ითქვა, ადამიანს არ თვლის ბოროტ არსებად, რომ ადამიანი თავისი ბუნებით ბოროტი არ არის, თუმცა ადამიანებს აქვთ თანშობილი უნარი, მოითხოვონ, უწინარეს ყოვლისა, თავიანთი პირადი ინტერესების დაკმაყოფილება, მიუხედავად ამისა, ადამიანები ფლობენ სხვა მისწრაფებებსაც, თითოეული მათგანი ცდილობს, აიცილოს, სიკვდილი და შეინარჩუნოს სიცოცხლე. სიკვდილის შიში არა მხოლოდ სიცოცხლის შენარჩუნების, არამედ მისი სასიამოვნოდ ქცევის სურვილიც არის, გრძნობა ადამიანებს მშვიდობისაკენ უბიძგებს, გონება კი კარნახობს მათ იმ გზას, რომელსაც შეუძლია, უზრუნველყოს მათთვის მშვიდობიანი ცხოვრება და აყვავება. „სამართლებრივი გონების“ ამგვარ ბრძანებად გვევლინება კიდევ ბუნებრივი კანონი (*Lex naturalis*), რომელიც ადამიანებს მშვიდობისა და თანხმობის მიღწევაზე მიუთითებს. მეორე მხრივ, ჰობსი ხშირად უსვამს ხაზს იმას, რომ, მართალია, ბუნებრივი კანონები ეხებიან ადამიანს, როგორც ასეთს, ე. ი. შეიძლება მათი ფორმულირება და წვდომა ბუნებრივ მდგომარეობაშიც, მაგრამ დაცვა და პატივისცემა „შეიძლება გარანტირებულ იქნეს მხოლოდ სახელმწიფოებრივი კანონით და სახელმწიფოს ძალაუფლების ძალით“.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ბუნებრივი კანონები შეიძლება რეალიზდეს შესაძლებლობიდან სინამდვილედ მხოლოდ სამო-

ქალაქო საზოგადოებაში, სახელმწიფოს წარმოშობის მეშვეობით. ბუნებრივ მდგომარეობაში კი ისინი მხოლოდ ადამიანთა კეთილ სურვილებად რჩებიან, რომლებიც გარემოებათა ძალით იძულებულნი არიან, მხოლოდ საკუთარი ძალების იმედზე იყვნენ და გააკეთონ ყველაფერი ის, რაც მათ თავიანთი სიცოცხლისა და ცხოვრების პირობების შესანარჩუნებლად აუცილებლად მიაჩნიათ.

„პირველი და ძირითადი ბუნებრივი კანონი გვაუწყებს: უნდა ვეძებოთ მშვიდობა ყველგან, სადაც შესაძლებელია მისი მიღწევა; იქ კი, სადაც მშვიდობის მიღწევა შეუძლებელია, უნდა ვეძებოთ დამხმარე საშუალებები ომის საწარმოებლად“. ამ ძირითადი კანონიდან ჰობსს დანარჩენი ბუნებრივი კანონები დედუქციური წესით გამოჰყავს, ამავე დროს, იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მეორე ბუნებრივ კანონს ანიჭებს, რომელიც გვეუბნება: „ყველას ყველაფერზე უფლების შენარჩუნება შეუძლებელია, აუცილებელია ან გადავცეთ სხვებს ზოგიერთი უფლებები, ან უარი ვთქვათ მათზე“. ამ კანონის კომენტარისას ჰობსი მიუთითებს, რომ იმ შემთხვევაში, თუკი ყოველი ადამიანი ეცდება, თავისი უფლებები ყველაფერზე შეინარჩუნოს, ადამიანები ომის მდგომარეობაში დარჩებოდნენ. მაგრამ რადგანაც პირველი ბუნებრივი კანონის თანახმად ადამიანები ესწრაფვიან მშვიდობას, მაშინ მათ უარი უნდა თქვან ყველაფრის უფლებაზე და დაკმაყოფილდნენ თავისუფლების იმგვარი ხარისხით სხვების მიმართ, როგორი ხარისხის და დონის თავისუფლებასაც საკუთარი თავის მიმართ უშვებენ“, მაგრამ რას ნიშნავს უარის თქმა საკუთარ უფლებაზე? „თავის უფლებებზე უარის თქმა სხვებისათვის მხოლოდ გზის დათმობას ნიშნავს, რათა მას პირველადი უფლებების გამოყენების დროს ხელი არ შეეშალოს“. უარის თქმა უფლებებზე, რო-

მელსაც ბუნებრივი სამართალი გვანიჭებს, ჰობსის აზრით, ან, უბრალოდ, მასზე უარის თქმით, ან ამ უფლების სხვა ადამიანზე (ან ჯგუფზე) გადატანით ხდება. თავის უფლებებზე უარის თქმისას, ადამიანი ამით თავის თავზე განსაზღვრულ ვალდებულებას ანუ მოვალეობას იღებს. თანაც ამგვარ ვალდებულებათა ძალა არის არა ადამიანთა საკუთარ ბუნებაში, რამეთუ ადამიანს სიტყვის იოლად გატეხა სჩვევია, არამედ იმ ბოროტებისა და უბედურების შიშში ძევს, რომელიც მის დარღვევას უცილობლად მოჰყვება. ამავდროულად, აღსანიშნავია, რომ ადამიანს ყოველგვარ უფლებაზე უარის თქმა, ან მათი გაუცხოება-გასხვისება არ შეუძლია. უნინარეს ყოვლისა, ჰობსის აზრით, ადამიანს არ შეუძლია, უარი თქვას საკუთარი სიცოცხლის დაცვის უფლებაზე და, ერთი სიტყვით, ადამიანს ყოველ შემთხვევაში „ადამიანური პიროვნების უსაფრთხოების გარანტია“ უნდა მიეცეს. სხვაგვარად თავის უფლებებზე უარის თქმა ყოველგვარ აზრს კარგავს, რამეთუ ამგვარი უარის მოტივი და მიზანი ხომ მშვიდობისა და უსაფრთხოების მიღწევის საქმეს ემსახურება.

როგორც უკვე ვთქვით, უფლებათა გასხვისება-გაუცხოება მათზე, უბრალოდ, უარის თქმით ან სხვა პირზე გადაცემით მიმდინარეობს. უფლებათა ურთიერთზე გადატანა ადამიანების მიერ ხელშეკრულების ფორმით ხდება. „ხელშეკრულება ეწოდება ორ ან მრავალ ადამიანთა მოქმედებას, რომლის მეშვეობითაც თავიანთი უფლებები ერთმანეთზე გადააქვთ. ორი ან მრავალი ადამიანის მოქმედებას, რომლის მიზანი ერთმანეთზე თავიანთი უფლებების გადატანაა, ხელშეკრულება ეწოდება. თუკი ხელშეკრულება სამომავლოდ იღება, მაშინ მას შეთანხმება ეწოდება. შეთანხმებები კი ადამიანებს შეუძლიათ ერთმანეთთან როგორც შიშის გავლენით, ისე ნებაყოფლობით,

საკუთარი ნებით დადონ. გასაგებია, რომ ჰობსი უპირატესობას ამ უკანასკნელს ანიჭებს, ხოლო პირველ ადგილზე სახელმწიფოს შექმნის მიზნით ადამიანთა ნებაყოფლობით შეთანხმებას სვამს. მხოლოდ სახელმწიფოს, რომელიც უსაფრთხოებისა და მშვიდობის მიზნითაა შექმნილი, შეუძლია ბუნებრივი კანონების დაცვის გარანტია იმით მისცეს, რომ მათ სამოქალაქო კანონთა ხასიათს ანიჭებს. ამით კი სახელმწიფო ზნეობრიობის საკითხებში უმაღლეს მსაჯულად იქცევა. მართალია, ადამიანები შეთანხმდნენ იმაზე, რომ არ გაუკეთონ სხვას ის, რაც შენ არ გსურს, რომ გაგიკეთონ, მაგრამ ამგვარი შეთანხმებები სახელმწიფოებრივი კანონების გარეშე ცარიელ სიტყვებად რჩება მხოლოდ. ამგვარი მასშტაბი კი მხოლოდ სახელმწიფოს მიერ დადგენილი კანონებია. ამავე დროს, ჰობსი აღნიშნავს, რომ მას მხედველობაში არა ამა თუ იმ კონკრეტული სახელმწიფოს კანონები, არამედ კანონები საზოგადოდ, ანუ სამოქალაქო კანონები აქვს. ეს უკანასკნელი თავისი შინაარსით ბუნებრივ კანონებს ემთხვევიან და მისგან მხოლოდ იმით განსხვავდებიან, რომ სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების ძალას ეყრდნობიან.

ამგვარად, ჰობსი ადამიანთა ბუნების ცნებიდან ამოსვლისას მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრების შენობის აგებას ცდილობს. ეგოიზმი და სიკვდილის შიში არის ადამიანური ბუნების ყველაზე ნამდვილი მისწრაფება, რომელიც მან, როგორც ძირითადი და მთავარი, გამოყო. მართალია, პირველი და ძირითადი ბუნებრივი კანონი გვაუწყებს, რომ ადამიანები უსაფრთხოების უზრუნველყოფის მიზნით უნდა შეთანხმდნენ, მაგრამ უსაფრთხოების გარანტი შეიძლება მხოლოდ საერთო ძალაუფლება იყოს, რომელიც მრავალ ადამიანს აერთიანებს და რაზმავს და რომელიც ფლობს რეალურ ძალას, რათა ადამიან-

ნები გარეშე მტრებისაგან და ერთურთს მიყენებული უსამართლობისაგან დაიცვას. მოკლედ რომ ვთქვათ, იმისათვის, რომ ადამიანები მშვიდად ცხოვრობდნენ, რათა მშვიდ მდგომარეობაში შრომა შეძლონ, აუცილებელია სახელმწიფოს აბსოლუტური ძალაუფლება – „იმ დიდი ლევიათანისა... რომლისგანაც ჩვენ მშვიდობითა და დაცვით ვართ დავალებული“.

ეს ხელისუფლება მინიერი და არა ღვთაებრივი წარმოშობისაა. იგი არა ღვთაებრივი დადგენილების საფუძველზე, არამედ საზოგადოებრივი ხელშეკრულების, ადამიანთა შეთანხმების შედეგად წარმოიშვა. მართალია, სახელმწიფოს წარმოშობის სხვა გზაც არსებობს. ეს ძალისა და დაპყრობის საფუძველზე ძალაუფლების მოპოვებაა. ჰობსი მას „სახელმწიფოს წარმოშობის ბუნებრივ წესს“ უწოდებს, მაგრამ იგი უპირატესობას პოლიტიკურ სახელმწიფოს ანიჭებს, რომელიც თვით ადამიანთა მიერ თავიანთი საერთო ინტერესების გათვალისწინებითაა შექმნილი. ამ შემთხვევაში „მოქალაქეები საკუთარი გადანყვეტილების საფუძველზე თავიანთ თავს ერთი ადამიანის ან ადამიანთა ჯგუფის ბატონობას უქვემდებარებენ, რომელთაც უზენაესი ძალაუფლება აქვთ მინიჭებული“.

სწორედ ერთი ადამიანის ან ადამიანთა ჯგუფის ხელში ძალაუფლების თავმოყრაში ხედავს ჰობსი სახელმწიფოს არსს. „სახელმწიფო არის ერთი პირი (One Person), რომლის მოქმედებაზეც პასუხისმგებლად იქცა ადამიანთა დიდი ჯგუფი ურთიერთშორის ხელშეკრულების საფუძველზე იმ მიზნით, რომ ამ პირს ყველა მათგანის ძალისა და საშუალებების გამოყენება შეეძლოს ისე, როგორც ამას მათივე მშვიდობისა და საერთო დაცვისათვის საჭიროდ და აუცილებლად ჩათვლის“.

ამ განსაზღვრებაში სამ მომენტს უნდა მივაქციოთ ყურადღება. 1. სახელმწიფო არის ერთიანი პირი, ის, ვინც მას

ფლობს, სუვერენად იწოდება და უზენაეს ხელისფლებას ფლობს, ხოლო ყველა სხვა მის ქვეშევრდომს წარმოადგენს, ოღონდ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სახელმწიფოს სათავეში სავალდებულოა, ერთი ადამიანი იდგეს. სუვერენული ძალაუფლება შეიძლება „ადამიანთა კრებასაც ეკუთვნოდეს, მაგრამ ორივე შემთხვევაში სახელმწიფოს ძალაუფლება ერთიანი და განუყოფელია, იგი ყველა მოქალაქის ნებას „ერთიან ნებად“ აქცევს და ყოველი მოქალაქის ნებას ერთ ნებაზე დაიყვანს. 2. ადამიანები, რომლებმაც სახელმწიფო შექმნეს ურთიერთხელშეკრულების საფუძველზე, არა მხოლოდ სანქციებს გასცემენ ყოველ მის მოქმედებაზე, არამედ ამ მოქმედებებისათვის პასუხისმგებლად თავიანთ თავს მიიჩნევენ. 3. უზენაეს ხელისუფლებას შეუძლია ქვეშევრდომთა ძალისა და საშუალებების გამოყენება ისე, როგორც ამას აუცილებლად ჩათვლის მათი მშვიდობისა და დაცვის მიზნით. ამავე დროს, უზენაესი ხელისუფლება არ არის პასუხისმგებელი ქვეშევრდომთა მიმართ მოქმედებებისათვის და არც ვალდებულია, ანგარიში ჩააბაროს მათ თავისი საქმიანობის შესახებ.

ასეთია ჰობსის სახელმწიფოს ხელშეკრულებითი თეორიის ძირითადი პრინციპები, საიდანაც მას სახელმწიფოს შესახებ მოძღვრების ყველა დანარჩენი დებულება გამოჰყავს. თავის დროზე ეს თეორია პროგრესული მოვლენა იყო, რომელიც ცდილობდა, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს არსება და სტრუქტურა მეცნიერულად გამოეკვლია. საზოგადოებრივი ხელშეკრულების იდეას, რომელიც ორგანულადაა დაკავშირებული ბუნებითი სამართლის უფრო ზოგად თეორიასთან, რომლის თანახმადაც ადამიანები თანდაყოლილ-ბუნებრივ და ხელშეუვალ უფლებებს, უწინარეს ყოვლისა, სიცოცხლისა და პირადი უსაფრთხოების უფლებებს ფლობენ, ნათლად გამოხა-

ტული დემოკრატიული მიმართულება ჰქონდა. სახელმწიფო, რომელიც ურთიერთშეთანხმების საფუძველზე წარმოიშვა, სწორედ იმისთვისაა მოწოდებული, რათა მოქალაქეთა მშვიდობიანი ცხოვრების, თვითნებობისა და ძალადობისაგან დაცვის გარანტი იყოს.

მაგრამ ჰობსის პროტოსოციოლოგიაში ამ პროგრესულმა პრინციპებმა, რომლებსაც საზოგადოებრივი ხელშეკრულები-სა და ბუნებრივი სამართლის თეორიები შეიცავდა, სრული განვითარება ვერ ჰპოვეს, რაზეც გავლენა, უწინარეს ყოვლისა, მისმა პოლიტიკურმა ორიენტაციამ მოახდინა. „ლევიათა-ნის“ ავტორის სოციალურ-პოლიტიკური შეზღუდულობა იმა-შიც ჩანს, რომ ჰობსს, მისი შემოქმედების მკვლევარნი, სახელ-მწიფოებრივი ძალაუფლების აპოლოგეტს უწოდებენ. სახელ-მწიფო, მისი შეხედულებით, არის დიდი და მძლავრი ძალა, თავისებური „მოკვდავი ღმერთი“, რომელიც განუყოფლად ბატონობს ადამიანებზე და ზემოდან დაჰყურებს მათ. თუმცა ადამი-ანების უშიშროებისა და სიცოცხლის დასაცავად და უსაფ-რთხოების უზრუნველსაყოფად იგი მოქმედებს ისე, როგორც საჭიროდ თვლის და თავისი ქვეშევრდომებისაგან აბსოლუტურად დამოუკიდებელია, მათგან კი უსიტყვო მორჩილებას და სმენას მოითხოვს.

ამის გამოა, რომ სახელმწიფოს წარმოშობის ხელშეკრუ-ლებითი თეორია, რომელიც ჰობსმა განავითარა, კი არ შეი-ცავს, არამედ გამორიცხავს სახალხო სუვერენიტეტის პრინ-ციპს, რომელიც ხალხს ყოველგვარი ძალაუფლების წყაროდ და საბოლოო მფლობელად აცხადებს. ჰობსი ფიქრობს, რომ ქვეშევრდომნი ხელშეკრულებას დებენ არა სუვერენთან, არა-მედ ერთმანეთს შორის და რომ ამ შეთანხმების უმნიშვნელო-ვანესი შედეგი ქვეშევრდომთა მიერ თავიანთ უფლებებზე უა-

რის თქმაა სუვერენის სასარგებლოდ და მათ მიერ იმ ვალდებულებების თავის თავზე აღებაა, რომლებიც გვაუნყებს, რომ მან უზენაესი ხელისუფლების ყველა მსჯელობა და მოქმედება, როგორც საკუთარი რამ, უნდა აღიაროს. რაც შეეხება სახელმწიფოს, ფლობს რა უზენაეს ყოვლისშემძლე ძალაუფლებას, მას დასჯის შიშის გარეშე შეუძლია გააკეთოს ყველაფერი ის, რაც მას მოესურვება და სურს: დაადგინოს კანონები, გადაჭრას მოქალაქეთა სასამართლო დავა, დაადოს მათ სასჯელი, თავისი შეხედულებებისამებრ გამოიყენოს მათი ძალა და საშუალებები, გამოაცხადოს ომი და დადოს ზავი. სახელმწიფოსადმი განუსაზღვრელი, აბსოლუტური ძალაუფლების მინიჭებით, ჰობსი, საგანთა ლოგიკის მიხედვით, ქვეშევრდომთა უფლებებს არსებითად ზღუდავს. ამ უკანასკნელთ, მაგალითად, სუვერენის მოქმედების დაგმობა და, მით უმეტეს, მისი დასჯა არ შეუძლიათ. მათ ასევე არც უზენაესი ძალაუფლების დადგენილებათა გაპროტესტების ან მმართველობის ფორმის შეცვლის უფლება აქვთ.

სახელმწიფოს, თავისი ბუნებით დემოკრატიული ხელშეკრულების თეორიის მსგავსად, ანტიდემოკრატიული განმარტებებისაგან გამომდინარე, ლოგიკური დასკვნაა დებულება; „უზენაესი ხელისუფლება შეუძლებელია, განადგურდეს იმ ადამიანთა გადანყვეტილებით, რომელთა შეთანხმებითაც იგი იქნა დადგენილი“. სახელმწიფოს აბსოლუტური ძალაუფლების გასამართლებლად ჰობსი აყენებს თეზისს იმის შესახებ, რომ „უზენაესი ხელისუფლება ნაკლებდამღუპველია, ვიდრე მისი არარსებობა“. სუვერენთა შეუზღუდველი ძალაუფლებისაგან გამომდინარე, შევიწროებანი არაფრით შეედრება ძალაუფლების არარსებობას ან სამოქალაქო ომის გაჭირვებებს და უბედურებებს, როდესაც ადამიანები არ ექვემდებარებიან კანონ-

ნებს და არ აღიარებენ არავითარ ძალას, რომელიც მათ ძარცვისა და ძალადობისაგან შეაკავებდა. მაშასადამე, „ომის ყველასი ყველას წინააღმდეგ“ ერთადერთ ალტერნატივად, ჰობსის აზრით, შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ შეუზღუდველი სახელმწიფოებრივი ძალაუფლება გვემსახუროს. უზენაესი ხელისუფლების პრეროგატივას ჰობსი მოქალაქეთა საკუთრებით ურთიერთობებზეც და მათ სულიერ ცხოვრებაზეც კი ავრცელებს. სახელმწიფო განსაზღვრავს იმ წესების, დანიშნულებების და კანონების დანესებას, რომლებიც მიუთითებენ ადამიანებს, თუ როგორი კეთილდღეობით უნდა იცხოვრონ, როგორი შეძლება და საკუთრება შეიძლება ჰქონდეს და ამ ქონების გაზრდის მიზნით რა უნდა იღონონ. სახელმწიფო საკუთრების დაცვის საგუშაგოზე დგას, თვით საკუთრების არსებობაც კი მთლიანად უზენაესი ხელისუფლების დადგენილებებზეა დამოკიდებული, რამეთუ სახელმწიფოს შექმნამდე ბუნებრივ მდგომარეობაში, როდესაც ყველა ადამიანს ყველაფერზე ჰქონდა უფლება, საკუთრების ფლობაზე თვით ლაპარაკიც კი შეუძლებელი იყო.

სახელმწიფო ასევე მონოდებულია, ქვეშევრდომთა სულიერ ცხოვრებაზეც განახორციელოს კონტროლი, ყურადღებას აქცევდეს იმას, რათა საზოგადოებაში ისეთი შეხედულებები და მოძღვრებები არ გავრცელდეს, რომლებიც მშვიდობასა და თანხმობას უპირისპირდება. აქედან გამომდინარე, იგი სახელმწიფოში ცენზურის არსებობას აუცილებლად თვლის.

ჰობსი ხელისუფლების დანაწილების თეორიის მოწინააღმდეგეა, რამეთუ თვლის, რომ ხელისუფლების საკანონმდებლო, აღმასრულებელ და სასამართლო ძალაუფლებად დანაწილება სამოქალაქო ომების ძირითადი მიზეზია, რის მაგალითად მისი პერიოდის ინგლისი მოჰყავს. მას ჰგონია, რომ უზე-

ნაესი ძალაუფლების განუყოფლობის პრინციპი შემდგომში უფრო განმტკიცდება, მაგრამ მისი ეს წინასწარმეტყველება ცხოვრებამ არ დაადასტურა. როგორც დავინახავთ, ჰობსის ყველა მომდევნო მოაზროვნე მხარს იმ აზრს უჭერს, რომ ძალაუფლების დანაწილების პრინციპი კი არ ასუსტებს, არამედ, პირიქით, აძლიერებს სახელმწიფოებრივ ორგანიზაციას. თვით დღევანდელ ინგლისში ეს პრინციპი სახელმწიფო მმართველობის არსებულ ფორმას საფუძვლად უდევს.

ხომ არ ნიშნავს ძალაუფლების აბსოლუტურობა იმას, რომ სახელმწიფო ყველაფერია, პიროვნება კი – არაფერი? ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ მოქალაქეებს არავითარი თავისუფლება არ აქვთ? ჰობსი თვლის, რომ მოქალაქეთა თავისუფლება სავესებით შეთავსებადია სუვერენის შეუზღუდველ ძალაუფლებასთან, თუკი თავისუფლების ქვეშ არა კანონებისაგან თავისუფლება, არამედ იმის კეთების თავისუფლება ესმით, რაც ხელისუფლებასთან შეთანხმებებში არ არის მითითებული. კონკრეტულად საქმე ქონების ყიდვა-გაყიდვის თავისუფლებას, სავაჭრო გარიგებებსა და ხელშეკრულებების დადებას, ცხოვრების წესისა და ადგილის არჩევანს, ბავშვების აღზრდას ეხება. ამგვარად, ჰობსს მხედველობაში არა პოლიტიკური, სამოქალაქო თავისუფლება, არამედ მენარმეობის კერძო საკუთრების ფლობის თავისუფლება აქვს. იგი აგრეთვე ხელისუფალთა მიერ მოქალაქეთა პირადი ცხოვრების წვრილმანების რეგლამენტაციის წინააღმდეგია და მათ ამ სფეროში რიგ თავისუფლებებს უტოვებს: „კანონები არ უნდა არეგულირებდეს ადამიანთა საქმეებს იმაზე დეტალურად, ვიდრე ამას სახელმწიფოსა და მოქალაქეთა კეთილდღეობა მოითხოვს“.

გარდა ამისა, ჰობსი დაწვრილებით განიხილავს თავისუფლების იმ ასპექტს, რომ ქვეშევრდომთ თავისი სიცოცხლის

დაცვის უფლებაცა და თავისუფლებაც აქვთ. ეს თავისუფლება, მისი აზრით, იმისგან მომდინარეობს, რომ სიკვდილისაგან, დასახიჩრებისა და პატიმრობისაგან თავის დაცვის ყველა ადამიანისთვის დამახასიათებელი და გაუსხვისებელი უფლება არსებობს. ამიტომ თავდაცვის მიზნით ყველა ადამიანს შეუძლია წინააღმდეგობა გაუწიოს მას, ვინც მის სიცოცხლეს ემუქრება ან ცდილობს, მას ყველაზე აუცილებელი საარსებო საშუალებები წაართვას: საჭმელი, წყალი, ჰაერი და ა. შ. მართალია, ქვეშევრდომნი უნდა ემორჩილებოდნენ უზენაეს ხელისუფლებას, რამეთუ სახელმწიფოს მთავარი დანიშნულება ხომ მოქალაქეთა დაცვაა, ამიტომ ისინი მოვალენი არიან, ექვემდებარებოდნენ უზენაეს ხელისუფალთ მანამ, სანამ სახელმწიფოს შესწევს ძალა, თავისი ქვეშევრდომნი დაიცვას. როდესაც უზენაესი ხელისუფლება ამა თუ იმ მიზეზების გამო წყვეტს მშვიდობისა და უშიშროების დაცვის ფუნქციას, მაშინ მოქალაქენი სუვერენული დამოკიდებულებებისაგან თავისუფლდებიან.

ლევიათანთან, „რომელიც ხელოვნური ადამიანია, თუმცა ზომით გაცილებით დიდია და ძლიერი, ვიდრე ბუნებრივი ადამიანები, რომელთა დაცვისა და უშიშროების მიზნითაც იგი შეიქმნა“, სახელმწიფოს შედარებისას ჰობსი ხაზს უსვამს იმას, რომ ყოველგვარი სახელმწიფოებრივი ორგანიზმი შეიძლება მხოლოდ სამოქალაქო ზავისა და მშვიდობის პირობებში არსებობდეს. ჯანყი სახელმწიფოს ავადმყოფობაა, სამოქალაქო ომი კი – მისი დაღუპვა. ამიტომ ჰობსი, როგორც კარგი მკურნალი, იკვლევს „სახელმწიფოს სისუსტეს“ და იმ მიზეზებს ავლენს, რომელთაც სახელმწიფო დაღუპვამდე მიჰყავს. პირველ ადგილზე, როგორც მოსალოდნელი იყო, იგი „აბსოლუტური ძალაუფლების უკმარისობას“ სვამს და მას შინაომის მთავარ მიზეზად თვლის, შემდეგ სხვადასხვა „მცდარი მოძღვრებანი“

მოდის, რომლებიც სახელმწიფოს ბუნებას უპირისპირდებიან და მის დასუსტებას ხელს უწყობენ. მათ ჰობსი, უწინარეს ყოვლისა, მიაკუთვნებს შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც ყოველ ადამიანს უფლება აქვს, გადანყვიტოს, რა არის კარგი და რა არის ცუდი, როგორი მოქმედებებია კარგი და როგორი ცუდი. ამ შეხედულების უარყოფისას, ჰობსი კვლავ აცხადებს, რომ „სიკეთისა და ბოროტების საზომი სამოქალაქო კანონია, ხოლო მსაჯული – კანონმდებელი, რომელსაც მუდამ სახელმწიფო წარმოადგენს“. ამგვარად, სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების აპოლოგია შეიცავდა მოთხოვნას იმის თაობაზე, რომ იგი იმ საკითხის გადანყვიტაში, თუ რა არის სიკეთე და ბოროტება, ერთადერთ ავტორიტეტად ჩათვლილიყო. ამავდროს სახელმწიფო მოქალაქეთა მიერ მორალური კანონების, რომლებიც, ამავდროულად, სამართლის ნორმების ფუნქციებსაც ასრულებენ, განუხრელი დაცვის ერთადერთი და სრული გარანტორია.

სახელმწიფოს არსის წინააღმდეგ მიმართულ მცდარ თეორიებს იგი მიაკუთვნებს აგრეთვე უზენაესი ძალაუფლების დანაწილების თეორიას. ძალაუფლების დანაწილება მის დაღუპვას ნიშნავს, – ასაბუთებს ჰობსი, – რადგან გაყოფილი ძალები ერთმანეთს გაანადგურებენ. იგი გვაფრთხილებს, არ დავუშვათ სახელმწიფოებრივი მართვის დადგენილი ფორმის შეცვლის მცდელობა, რომლის საფუძველში მეზობელ ხალხთა ან ანტიკური ნიმუშებისადმი მიბაძვა ძევს. განსაკუთრებული გულმოდგინებით ესხმის იგი თავს იმ ადამიანებს, რომლებმაც წაიკითხეს რა ძველ ავტორთა შრომები, ფიქრობენ, თითქოს ბერძენთა და რომაელთა დიდი წარმატებები „მმართველობის დემოკრატიული ფორმით იყო განპირობებული და ამის გამო მონარქიის წინააღმდეგ იბრძვიან“. აქ არა მხოლოდ „ლევიათა-

ნის“ ავტორის პოლიტიკური მრწამსი, არამედ ისტორიის იდეალისტური გაგების გამოთქმაც ჩანს, რომლის თანახმადაც იდეალური მოტივები და სურვილები საზოგადოებრივი განვითარების განმსაზღვრელი ძალაა. აქედან გამომდინარეობს ჰობსის აზრი იმის შესახებ, რომ სამოქალაქო ომებისა და ჯანყის მიზეზი შეიძლება იმ წიგნების კითხვა იყოს, რომლებიც დემოკრატიას ან რომის რესპუბლიკას აქებენ და ადიდებენ.

ამგვარად, სახელმწიფოს ჰობსი განიხილავს, როგორც ადამიანთა კონგლომერატს, რომელთაც საერთო ინტერესები და მიზნები აქვთ. ყველა მოქალაქის ინტერესების ერთიანობას იგი აბსოლუტურ, მუდმივ ფაქტორად თვლის, რომლებიც სახელმწიფოებრივ ორგანიზაციას ამაგრებს და ერთ მთლიანობად კრავს. ჯგუფურ-კლასობრივი თუ ფენობრივი ინტერესები მეორე პლანზე დგას და საერთოდ არ აქცევს მას ყურადღებას. იგი სახელმწიფოს კლასობრივ ბუნებას უარყოფს. უზუნაესი ძალაუფლება, რომელიც, მისი აზრით, ქვეშევრდომთა საერთო ინტერესებს გამოხატავს, გვევლინება როგორც ზეკლასობრივი ძალა. ძალაუფლების უკან იგი რომელიმე სოციალური ჯგუფის ეკონომიკურ თუ პოლიტიკურ ინტერესებს ვერ ხედავს. რაც შეეხება სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობების სფეროს, ჰობსი თვლის, რომ ეს ურთიერთობანი შეიძლება მხოლოდ მტრობის და ქიშპობის ხასიათის მქონე იყოს. სახელმწიფოები სამხედრო ბანაკებია, რომლებიც ერთმანეთისაგან თავს ჯარისკაცებისა და იარაღის საშუალებით იცავენ. ისინი გლადიატორთა მდგომარეობაში იმყოფებიან, რომლებსაც იარაღი ერთმანეთზე აქვთ მიმართული და, ამავე დროს, ერთმანეთს ფხიზლად უთვალთვალებენ. მოკლედ, სახელმწიფოები თითქოსდა ერთმანეთთან ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ მდგომარეობაში იმყოფებიან. ეს ბუნებრივია, „ვინაიდან ისინი

არავითარ საერთო ხელისუფლებას არ ექვემდებარებიან და მათ შორის არსებული არამყარი ზავი და მშვიდობა სწრაფადვე იშლება. ამით ჰობსი ძლიერ ჩამორჩება იმ მოაზროვნეებს, რომლებიც იმავე ისტორიულ პირობებში მოღვაწეობდნენ, სადაც გამუდმებული ომები იყო, მაგრამ მათ ეს ჰობსივით ბუნებრივ მდგომარეობად არ ჩაუთვლიათ და ხალხთა შორის მარადიული მშვიდობის დამყარების შესაძლებლობის განამდვილებსაკენ მოუწოდებდნენ, ომები არა ბუნებრივ, არამედ კაცობრიობის ბუნების სანინალმდეგო მდგომარეობად მიაჩნდათ. მაგალითად ერაზმ როტერდამელი, ხოლო მე-17 საუკუნეში – ი. კომენსკი, მე – 18 ს-ში კი – ჟან-ჟაკ რუსო და ი. კანტი შეიძლება დავასახელოთ.

ეს კრიტიკული შენიშვნები ვერ ამცირებენ ჰობსის დამსახურებას იმაში, რომ მან ერთ-ერთმა პირველმა გაილაშქრა ადამიანისა და საზოგადოების შესახებ გაბატონებული რელიგიურ-იდეალისტური შეხედულებების წინააღმდეგ და საზოგადოებისა და სახელმწიფოს კვლევას ადამიანური თვალებით შეუდგა, ხოლო მისი ბუნებრივი კანონები არა თეოლოგიიდან, არამედ გონებისა და გამოცდილებისაგან გამოჰყავდა.

§2. ჰობსი რელიგიის, განათლებისა და მეცნიერების შესახებ

ინგლისელი ფილოსოფოსისთვის რელიგია ადამიანის სულიერი ცხოვრების განუყოფელი ნაწილია. ის ხაზს უსვამს მჭიდრო კავშირს კულტსა და კულტურას შორის, თუმცა ჰობსისთვის რელიგია არ არის კულტურის კვინტესენცია. დამოკიდებულება რელიგიისადმი ძალზე რთულია. რადგან რელიგიური რწმენა ემპირიასთან მოდის წინააღმდეგობაში. გარდა ამი-

სა, სასულიერო პირები, ხაზს უსვამს ჰობსი, კონსერვატიულ ძალებს უჭერენ მხარს, რაც ხელს უშლის პროგრესულ ცვლილებებს, რომლებიც მნიშვნელოვან საზოგადოებაში. ამიტომ, ჰობსის მიხედვით, ეკლესია უნდა დაექვემდებაროს სახელმწიფოს, რომელიც არის უზენაესი სუვერენი, რომელსაც შეუძლია საბედისწერო გადაწყვეტილებების მიღება და კანონების დადგენა. ის ამტკიცებდა, რომ საერო ხელისუფლების მეთაური სულიერი ძალაუფლების მეთაურიც უნდა იყოს, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, არ შეიძლება იყოს მშვიდობა სახელმწიფოში, სადაც აუცილებლად იქნებიან ადამიანები, რომლებიც მხარს უჭერენ ამა თუ იმ მმართველს.

რელიგიის გენეზისის საკითხს ჰობსი სციენტისტურად იხილავს. მისი შეხედულებით, რელიგიის წყაროები წმინდა ეპისტემოლოგიურია. მას მიაჩნია, რომ, როდესაც ადამიანებს აქვთ სურვილი, გაარკვიონ ყველაფრის მიზეზები, რაც მათ გარშემო ხდება, გონებაში სამყაროს თანმიმდევრული წესრიგის სურათის მოთხოვნილება იქმნება, სწორედ მაშინ ჩნდება რელიგია, რომელიც კიდევ ერთ მნიშვნელოვან – ადამიანებს შორის ურთიერთობების რეგულირების ფუნქციას ასრულებს.

ჰობსმა სხვადასხვა რელიგიურ-პოლიტიკური დოქტრინა დაგმო, რომელიც სახელმწიფო ძალაუფლების ღვთაებრივი წარმოშობის იდეას ასაბუთებდა. მატერიალისტი ჰობსი თვლიდა, რომ რელიგია შიშის, უმეცრებისა და წარმოსახვის პროდუქტია, მაგრამ როგორც კი ცრურწმენა სახელმწიფო ხელისუფლების ლეგიტიმაციას მიიღებს, რელიგიად იქცევა. რელიგია შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ან ყალბი. არაჭეშმარიტი რელიგია, ჰობსის აზრით, წარმართების რელიგიაა. წარმართული რელიგიის შემქმნელთა მიზნები პოლიტიკური იყო: პირველ რიგში, „ხალხს შთააგონონ, რომ ისინი თავად არიან უბრალო

მოკვდავებზე მაღლა, რათა მათი კანონები ყველაზე მარტივად იქნეს მიღებული“; მეორე, რწმენის გაღვივება, „თითქოს კანონებით აკრძალულიც ღმერთებისთვის საძაგელი იყოს“; მესამე, მან თავისი უბედურება უნდა დააბრალოს საკუთარ დარღვევას ან რელიგიური კულტის არასწორ შესრულებას, ან კანონებისადმი საკუთარ დაუმორჩილებლობას და, შესაბამისად, „ყველაზე ნაკლებად მიდრეკილი იქნება თავისი მმართველების წინააღმდეგ აჯანყებისკენ“.

ჭეშმარიტი რელიგია არის ქრისტიანობა, როგორც ის რელიგია, რომელიც ღმერთმა გამოაცხადა ძველ აღთქმაში მისი წინასწარმეტყველების მეშვეობით. ჭეშმარიტ რელიგიას აქვს მკაცრად განსაზღვრული სოციალური ფუნქციები, რადგან ის ადგენს კანონებს, რომლებიც განსაზღვრავს არა მხოლოდ ადამიანების მოვალეობებს ღმერთთან მიმართებით, არამედ – ერთმანეთთანაც.

ჰობსის აზრით, რელიგიის ფესვები მდგომარეობს ადამიანის მომავლის შიშში, მომავლის შიში უბიძგებს ადამიანებს, ეძებონ საგნების და მოვლენების მიზეზები. უმეტეს შემთხვევაში, საგნებისა და მოვლენების ბუნების იგნორირება ადამიანებს აფიქრებინებს, რომ მათი მიზეზი რაღაც უცნობი, იდუმალი ძალაა. შესაბამისად, იგონებენ ყველა სახის იდუმალ ძალებს, რომლებზეც ისინი დამოკიდებულნი არიან და „ეს შიში უხილავი და აუხსნელი საგნების მიმართ არის ბუნებრივი თესლი იმისა, რასაც ჩვენ რელიგიას ვუწოდებთ“. „ღმერთები, – ამბობს ჰობსი, – სხვა არაფერია, თუ არა ჩვენი წარმოსახვის ქმნილება და არ არსებობს ისეთი რამ, რომელსაც აქვს სახელი, რომელსაც ხალხი ღმერთად ან ეშმაკად არ ჩათვლის“. ასეთი შეხედულებებისთვის ჰობსი მისმა ბევრმა მოწინააღმდეგემ დაადანაშაულა ათეიზმში.

ჰობსი რელიგიას განიხილავდა არა როგორც ჭეშმარიტებათა სისტემას, არამედ როგორც კანონთა სისტემას; ლევიათანის დიდი ნაწილი არის მტკიცებულება იმისა, რომ არსებობს ყველა მიზეზი – სალი აზრი და წმინდა წერილი – იმის დასაჯერებლად, რომ სუვერენი არის ღმერთის ნების საუკეთესო განმმართველი.

ჰობსი თანმიმდევრულად განასხვავებდა ცოდნასა და რწმენას და მიაჩნდა, რომ ჩვენ არაფერი ვიცით ღმერთის ატრიბუტების შესახებ. სიტყვები, რომლებშიც ჩვენ აღვწერთ ღმერთს, არის ჩვენი სიყვარულის გამოხატულება და არა გონების პროდუქტი. ის განსაკუთრებით აღშფოთებული იცავდა „ჭეშმარიტ რელიგიას“ კათოლიციზმისა და პურიტანიზმის საფრთხისგან, რომელიც მიმართავდა სხვა ავტორიტეტს, ვიდრე სუვერენია – პაპის უფლებამოსილებებს ან სინდისის ხმას. ჰობსი არ თაკილობდა წმინდა წერილის ცნებების მიმართ მექანიკური მიდგომის გამოყენებას. რელიგიის პრობლემა ჰობსმა ლევიათანის XII თავში განიხილა, სადაც აღნიშნა, რომ რელიგია მხოლოდ ადამიანშია და იგი ცოდნის სურვილმა შვა.

„ახალი დროის არისტოტელე“ დიდ ყურადღებას აქცევდა აღზრდასა და განათლებას. თანამედროვე სოციოლოგიის ენაზე რომ ვთქვათ, მან ერთ-ერთმა პირველმა განიხილა ოჯახი, როგორც სოციალიზაციის აგენტი და ამ მხრივ დიდი მნიშვნელობა აღზრდასა და განათლებას მიანიჭა.

ჰობსისთვის ოჯახი არის ბატონობისა და დაქვემდებარების სისტემა მინიატურაში. ოჯახში ორი კონკურენტი ძალა იბრძვის ბავშვზე გავლენისთვის: მამა და დედა. ამრიგად, ახლად დაბადებული ბავშვი მაშინვე ექცევა „დედის ძალაუფლების ქვეშ, ვიდრე ვინმე სხვის, რათა მან სამართლიანად შეძლოს მისი განათლება და თავისი შეხედულებისამებრ განკარგვა“. თუ

მამა არა მხოლოდ ფორმალური, არამედ ოჯახის ფაქტობრივი უფროსია, მაშინ შვილზე ძალაუფლება და მასზე პასუხისმგებლობა მის ხელშია. მამა და დედა აღზრდიან შთამომავლობას, აყალიბებენ მათ ჩვევებს ბავშვობიდან, ადგენენ გარკვეულ ქცევასა და მორალურ სტანდარტებს. თუ ბუნების მდგომარეობისთვის დედის ძალაუფლება შვილზე მისაღები ჩანს (რადგან ცოლსა და ქმარს შორის კონკურენტული ბრძოლაა), მაშინ სამოქალაქო სახელმწიფოსთვის ასეთი ფენომენი წარმოუდგენელია, ვინაიდან სოციალური კონტრაქტის დადების შემდეგ მამები ხდებიან ახალი სისტემის დამფუძნებლები, მათი ძალაუფლება ვრცელდება ოჯახზე. ამ პირობებში ბავშვები „ემორჩილებიან მამის ავტორიტეტს, რადგან მამების და არა ოჯახის დედების მიერ დადგენილ ყველა სახელმწიფოში საშინაო ძალაუფლება ქმარს ეკუთვნის“.

ჰობსის მიხედვით, მეცნიერება გარეგან სხეულებრივ სამყაროს სწავლობს. სხეულებრივ სამყაროში იგულისხმება ყველაფერი, რაც დამოუკიდებელია ჩვენი აზროვნებისაგან და სივრცის გარკვეულ ნაწილს ემთხვევა. მეცნიერების ამოცანაა მოძრაობის ფორმების შესწავლა. მოძრაობაში აბსტრაქტული (რომელსაც გეომეტრია სწავლობს) და კონკრეტული (რომელსაც ფიზიკა სწავლობს) მოძრაობა იგულისხმება. ამ შემთხვევაში ჰობსის შეხედულება მეცნიერების შესახებ მის თანამედროვე გაგებას ეთანადება.

კითხვები

1. თ. ჰობსის მიხედვით, რა განსხვავებაა ადამიანთა „ბუნებრივ“ და „ხელოვნურ“ მდგომარეობებს (ერთობებს) შორის?
2. თ. ჰობსის მიხედვით, რაში მდგომარეობს ხელშეკრულების თეორიის არსი?
3. თქვენი აზრით, რა არის თ. ჰობსის „ლევიათანის“ ძირითადი სოციალური და პოლიტიკური პრობლემა?
4. რა დამოკიდებულება აქვს თ. ჰობსს რელიგიისადმი, აღზრდა-განთლებისა და მეცნიერული ცოდნისადმი?

დავალებები

- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: თომას ჰობსის საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორიის შესახებ.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: თომას ჰობსის „ლევიათანი“ და თანამედროვე პოლიტიკა.

სავარჯიშო: შეადგინეთ საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თქვენეული და ჰობსისეული წარმოსახვითი მოდელები და შეავსეთ მოცემული ცხრილი.

თ. ჰობსის სოციალური ხელშეკრულების პრინციპები		თქვენ მიერ შედგენილი სოციალური ხელშეკრულების პრინციპები	
1		1	
2		2	

3		3	
4		4	
5		5	
6		6	
7		7	

ძირითადი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (2003), დასავლური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ისტორია. თბ.;
2. ბაქრაძე კ. (1972), რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტომი მეექვსე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, თსუ;
3. ჰობსი თ. ლევიათანი, <https://library.iliauni.edu.ge/wp-content/uploads/2017/03/hobsi.pdf> უკანასკნელად გადამონმეზულია 21. 05. 2022 წ.
4. Appelrouth S. Desfor Edles L. (2021), Classical and Contemporary Sociological Theory, Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne;
5. Lemetti J. (2011). Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy, Lanham;
6. Malcolm, N. (2003). Aspects of Hobbes. Oxford: Oxford University Press;
7. Hobbes T. (1851), Leviathan, <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/748/leviathan.pdf> უკანასკნელად გადამონმეზულია 21. 05. 2022 წ.

8. Parkin J. (2007), *Taming the Leviathan: The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England 1640 – 1700*, Cambridge University Press;
9. Strauss L. (1936). *The Political Philosophy of Hobbes; Its Basis and Its Genesis*, Oxford.
10. ProtoSociology, *An International Journal of Interdisciplinary Research* (2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019 წლების გამოცემები). (Preyer G, Peter G (EdS.), Gothe – University Frankfurt.
11. ინტერნეტრესურსი: socium.ge -ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (1966), თანამედროვე დასავლეთ-გერმანული პოლიტიკური ფილოსოფია, თბ.;
2. ბიჭაშვილი მ. (2006), პოლიტიკური თეორია, თბ.;
3. კოდუა ე. (1996), სოციოლოგიის ისტორია 2 წიგნად, თბ.;
4. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, (1993), თბ., რედ. გ. თევზაძე.
5. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, (2010), თბ.;
6. ჰასმერი ვ. (2016), სახელმწიფო არ არის ლევიათანი, თბ.;
7. Pettit P. (2006), *Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton: Princeton University Press.
8. Ross, G. M. (2009). *Starting with Hobbes*, London;
9. Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics. Vol. III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge;
10. Skinner, Q. (2008). *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge.

საკითხავი მასალა:

თომას ჰობსი

„ლევიათანი“

ფრაგმენტი

თავი XIV

**პირველი და მეორე ბუნებითი კანონებისა და
ხელშეკრულების შესახებ**

„ბუნებითი უფლება, რომელსაც ავტორები, ჩვეულებრივ, *jus naturales*-ს უწოდებენ, არის ადამიანის თავისუფლება, გამოიყენოს საკუთარი ძალა ისე, როგორც სურს, საკუთარი ბუნების ანუ სიცოცხლის შესანარჩუნებლად და, შესაბამისად, მოიმოქმედოს ნებისმიერი რამ, რაც, მისი მოსაზრებითა და განსჯით, ამ მიზნის მიღწევის საუკეთესო გზაა.

თავისუფლება, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით, გულისხმობს გარე შეზღუდვების არარსებობას. ასეთი შეზღუდვები ნაწილობრივ ართმევს ადამიანს შესაძლებლობას, გააკეთოს ის, რაც სურს, მაგრამ ხელს ვერ შეუშლის, გამოიყენოს დარჩენილი შესაძლებლობები ისე, როგორც მისი განსჯა და გონება უკარნახებს.

ბუნებითი კანონი – *lex naturalis* – არის მოთხოვნა ან გონებით მიკვლეული ზოგადი წესი, რომლის თანახმადაც, ადამიანს ეკრძალება, გააკეთოს ისეთი რამ, რაც მის სიცოცხლეს ხელყოფს ან ვერ შეაძლებინებს მას ამ უკანასკნელის დაცვას და ხელი აიღოს იმ საშუალებებზე, რაც, მისი აზრით, საუკეთესოა სიცოცხლის შესანარჩუნებლად. თუმცა ისინი, ვინც ამ საგანზე მსჯელობენ, ხშირად ერთმანეთში ურევენ *jus*-ს და *lex*-ს

უფლებასა და კანონს. მათი გარჩევა აუცილებელია, რადგან უფლება რამის გაკეთების ან რაიმესგან თავის შეკავების თავისუფლებაა, ხოლო კანონი გვიდგენს და გვავალდებულებს ქცევის ამა თუ იმ წესს. ასე რომ, კანონი და უფლება ისევე განსხვავდება ერთმანეთისგან, როგორც მოვალეობა და თავისუფლება, რომელნიც არ შეიძლება ერთსა და იმავე საგანთან მიმართებით გავაიგივოთ.

კაცის მდგომარეობა არის ომი ყველასი ყველა სხვის წინააღმდეგ, ხოლო ამ დროს ყველა თავისი გონების კარნახს მისდევს და არაფერია ისეთი, რისი გაკეთებაც კაცს მტერთან ბრძოლაში სიცოცხლის შესანარჩუნებლად ეკრძალებოდა. მაშასადამე, ასეთ მდგომარეობაში ყველა ადამიანს ყველაფრის უფლება აქვს, მათ შორის მეორის სხეულის ხელყოფისა. აქედან გამომდინარე, სანამ ძალაშია ბუნებითი კანონი, რომლის თანახმადაც, ადამიანს ყველაფრის უფლება აქვს, ვერც ერთი მათგანი ვერ იქნება დარწმუნებული, რომ იმდენ ხანს იცოცხლებს, რამდენიც მისთვის ბუნებას დაუდგენია. აქედან გამომდინარეობს მოთხოვნა ან გონების ზოგადი წესი, რომ ყოველი კაცი უნდა ესწრაფვოდეს მშვიდობას, რამდენადაც მისი მოპოვების იმედი აქვს; ხოლო თუ მშვიდობის მოპოვება არ ძალუძს, მას შეუძლია ომის ყველა ხერხი და გზა ეძებოს და გამოიყენოს. ამ წესის პირველი ნაწილი შეიცავს პირველ და ძირეულ ბუნებით კანონს, რაც გულისხმობს მშვიდობის ძიებას და მის შესაფერის ქცევას; მეორე კი ბუნებითი უფლების შეჯამებაა და ამბობს, რომ ნებისმიერი საშუალებით შეგვიძლია თავის დაცვა.

ბუნების ამ ძირეული კანონიდან, რომელიც ყველა ადამიანისგან მშვიდობის ძიებას მოითხოვს, გამომდინარეობს მეორე კანონი: თუ სხვებსაც აღმოაჩნდათ იგივე სურვილი, ადამიანი

მზად უნდა იყოს, რამდენადაც მშვიდობისა და თავდაცვის-თვის საჭიროდ მიიჩნევს, ხელი აიღოს თავის საყოველთაო უფ-ლებაზე და დაკმაყოფილდეს იმდენი თავისუფლებით სხვა ადამიანებთან მიმართებით, რამდენსაც ის სხვა ადამიანებში დაუშვებს საკუთარი თავის მიმართ. რადგან სანამ ადამიანები ინარჩუნებენ თავის უფლებას, აკეთონ ის, რაც მოესურვებათ, ყველანი ერთმანეთთან ომის მდგომარეობაში არიან, მაგრამ თუ სხვები მასავით არ იტყვიან უარს თავის უფლებაზე, მაშინ ვერცერთ ადამიანს ვერ მოვთხოვთ, თავისი დათმოს, რადგან ამ შემთხვევაში ის მშვიდობისთვის კი არ ემზადება, არამედ მძარცველთა წინაშე დაუცველი რჩება, ამას კი ვერავის მოვ-თხოვთ. ეს სახარების კანონია: მოექეცი თუ სხვა ადამიანებს ისე, როგორც თქვენ გინდათ, რომ ისინი მოექეცნენ. და ეს არის ყველა კაცის კანონი: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.

კაცის მიერ რაიმე უფლების დათმობა ნიშნავს იმას, რომ იგი უარს ამბობს თავისუფლებაზე, ხელი შეუშალოს სხვას, იგივე უფლება თავის სასიკეთოდ გამოიყენოს. ის, ვინც უარს ამბობს ან ხელს იღებს რაიმე უფლებაზე, ამით რომელიმე სხვა ადამიანს კი არ ანიჭებს უფლებას, რომელიც მას მანამდე არ ჰქონია – რადგან არაფერია ისეთი, რისი უფლებაც ადამიანს ბუნებით არა აქვს – არამედ, უბრალოდ, წინ აღარ აღუდგება მას, საშუალებას აძლევს ამ მეორე ადამიანს, მისივე ძირეული უფლება მისგან (მაგრამ არა საზოგადოდ სხვა ადამიანებისა-გან) დაუბრკოლებლად გამოიყენოს. ასე რომ, ადამიანისთვის მომგებიანია, თუ სხვები თავიანთ უფლებაზე ხელს აიღებენ, რადგან ის ამდენადვე შეამცირებს დაბრკოლებას საკუთარი პირველადი უფლების განსახორციელებლად.

უფლების დათმობა ხდება ან, უბრალოდ, მასზე ხელის აღებით, ან მისი სხვისთვის გადაცემით. უბრალოდ ხელის აღე-

ბა ნიშნავს, რომ ადამიანს არ აინტერესებს, ვინ იხეირებს მისი გადაწყვეტილებით. გადაცემასთან საქმე გვაქვს მაშინ, როდესაც მას საკუთარი გადაწყვეტილებიდან მომდინარე სარგებელი რომელიმე პიროვნების თუ პიროვნებებისთვის აქვს განსაზღვრული. როდესაც ადამიანი ამა თუ იმ სახით უარი თქვა თავის უფლებაზე ან ის სხვას უბოძა, მაშინ ის ვალდებულია, მისი გამოყენება არ დაუშალოს იმ ხალხს, ვისაც ეს უფლება გადასცა ან ვის სასარგებლოდაც მასზე უარი თქვა. მას მართებს, მისი მოვალეობაა, საკუთარი ნებით მიღებული ეს გადაწყვეტილება აღარ გააუქმოს, ხოლო მისი მხრიდან ასეთი დაბრკოლების შექმნა მას შემდეგ, რაც უფლებაზე ხელი აქვს აღებული ან იგი სხვას გადასცა, იქნებოდა უსამართლობა ან ზიანის მიყენება, ანუ *sine jure* ქმედება. ზიანის მიყენება ან უსამართლობა საერო დავებში დაახლოებით იმას ჰგავს, რასაც მეცნიერთა კამათებში უაზრობას უწოდებენ. ისევე, როგორც მსჯელობის პროცესში უაზრობაა, თქვა იმის საპირისპირო, რასაც თავიდან ამტკიცებდი, ასევე საზოგადოებრივ საქმეებში უსამართლობად და ზიანის მიყენებად მიიჩნევა ისეთი ქცევა, როდესაც ნებაყოფლობით აუქმებ იმას, რასაც საკუთარი ნებით აკეთებ. გზა, რითიც ადამიანი, უბრალოდ, ხელს იღებს თავის უფლებაზე ან სხვას გადასცემს მას, არის განცხადება ან რაიმე ნებაყოფლობითი და საკმარისი ნიშნით თუ ნიშნებით მითითება, რომ იგი უფლებას თმობს ან სხვას გადასცემს. ეს ნიშნები ან მხოლოდ სიტყვებია, ან მხოლოდ ქმედებები, ხშირად კი, ერთდროულად სიტყვებიცა და ქმედებებიც. ეს უკანასკნელნი შეადგენენ დანაკისრებს, რითიც ადამიანი შეზღუდული და მოვალე რჩება. ამ დანაკისრების ძალა მომდინარეობს არა ბუნებიდან – რადგან არაფერია უფრო ადვილი გასატეხი, ვიდრე კაცის სიტყვა – არამედ შიშიდან, რომ

მოვალეობის შეუსრულებლობას შეიძლება ცუდი შედეგი მოჰყვეს.

როდესაც ადამიანი რაიმე უფლებას სხვას გადასცემს ან მასზე ხელს იღებს, ის ამას აკეთებს იმის გამო, რომ თავად იღებს ტოლფას უფლებებს ან რაიმე სხვა ხეირს ელის, რამეთუ ეს ნაბაყოფლობითი ქმედებაა, ხოლო ადამიანის ყველა ნებაყოფლობითი ქმედების მიზანია საკუთარი თავისთვის რაიმე სიკეთის მოპოვება. მაშასადამე, არსებობს გარკვეული უფლებები, რომელთა შესახებაც ადამიანი ვერანაირი სიტყვით ან ნიშნით ვერ გაგვაგებინებს, რატომ უნდა უნდოდეს მათი დათმობა ან გადაცემა. პირველ ყოვლისა, კაცი ვერ დათმობს უფლებას, წინააღმდეგობა გაუწიოს იმას, ვინც მას ძალადობით თავს ესხმის მოსაკლავად, რადგან გაუგებარია, რა სარგებელს შეიძლება ელოდეს ის ასეთი დათმობით. იგივე ითქმის [იმაზე, რომ ადამიანი არ გაუძალიანდეს თავდასხმას, რომლის შედეგადაც] მას დაჭრიან, ბორკილებს დაადებენ და საპყრობილეში ჩააგდებენ: ასეთი რამის ატანით კაცი ვერ მიიღებს სარგებელს, განსხვავებით იმ ვითარებისგან, როცა ის სხვის დაჭრას თუ დატყვევებას ეგუება. გარდა ამისა, როცა სხვები მასზე ძალადობით მიიწევენ, ის წინასწარ ვერ იტყვის, უნდათ თუ არა მისი მოკვლა. საბოლოოდ, უფლების დათმობის ან გადაცემის მოტივი და მიზანი სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის პიროვნული უსაფრთხოება იმ თვალსაზრისით, რომ მას ჰქონდეს საშუალება, დაიცვას თავისი სიცოცხლე და ისე შეინახოს თავი, რომ სიცოცხლე არ მოჰბეზრდეს. მაშასადამე, თუ ადამიანი სიტყვით ან რაიმე ნიშნით უარს იტყვის იმ მიზანზე, რისთვისაც ეს ნიშანი იყო განკუთვნილი, ვერ ჩავთვლით, რომ ის ამას ნამდვილად გულისხმობდა ან ასეთი იყო მისი ნება: უნდა მი-

ვიწინოთ, რომ მას არ ესმოდა, როგორ შეიძლებოდა გაეგოთ მისი სიტყვები ან ნიშნები.

უფლების ურთიერთგადაცემა არის ის, რასაც **ხელშეკრულებას** ეძახიან.

ერთმანეთისგან უნდა განვასხვაოთ რაიმე საგნის მიმართ უფლების გადაცემა და თავად ამ საგნის გადაცემა ანუ მიწოდება. საგნის მიწოდება შეიძლება უფლების გადაცემასთან ერთად, როგორც ხდება ნაღდი ფულით რაიმეს ყიდვა-გაყიდვის, საქონლის თუ მიწის გაცვლისას. ნივთის მიწოდება შეიძლება მოგვიანებითაც მოხდეს.

შესაძლოა, ხელშეკრულების ერთ-ერთმა მხარემ გარკვეული ვადით გადადოს საგნის მიწოდება, რაც მისი ვალდებულებაა და ასევე გადაავადოს მეორე მხარის მიერ მისი დანაკისრის შესრულებაც. ამ პერიოდში ის მეორე მხარის ნდობით სარგებლობს. ასეთ შემთხვევაში, ხელშეკრულებას პაქტი ან გარიგება შეიძლება ვუნოდოთ. ორივე მხარე შეიძლება შეთანხმდეს, რომ მოგვიანებით შეასრულებენ თავიანთ მოვალეობებს. ამ შემთხვევაში ის, ვინც გარკვეულ ვადამდე რაღაც მოქმედება უნდა შეასრულოს, ნდობით სარგებლობს, მის მიერ ამ მოქმედების აღსრულება პირობის შესრულება ანუ ნდობის გამართლებაა, – ამ მოქმედების ნებაყოფლობით შეუსრულებლობას კი პირის გატეხა ჰქვია“.

წყარო: ჰობსი თ. ლევიათანი, <https://library.iliauni.edu.ge/wp-content/uploads/2017/03/hobsi.pdf>

უკანასკნელად გადამოწმებულია 21. 05. 2022 წ.

„ყველაზე სასტიკი ტირანია ის არის, რომელიც კანონიერების ფესვებიდან ამოდის და სამართლიანობის დროშით გამოდის“.

მონტესკიე

თავი IX

შარლ ლუი მონტესკიეს სოციალური შეხედულებები

საკვანძო სიტყვები

„სპარსული წერილები“, „განაზრებები რომაელთა აღზევებისა და დაცემის შესახებ“, გეოგრაფიული დეტერმინიზმი, „კანონთა გონი“, ფაქტორული თეორია, განმანათლებლობა, ფატალიზმი, დესპოტიზმი, ოთხი ბუნებრივი კანონი, ხელისუფლების დანაწილების თეორია.

შესავალი

შარლ-ლუი მონტესკიე (1689-1755) – გამოჩენილი ფრანგი მოაზროვნე, ენციკლოპედიური გონების პიროვნება იყო. ისტორიაში აღორძინების ეპოქის მთავარ მოაზროვნეებს გონების სიძლიერის გამო ეპოქის ტიტანებს უწოდებდნენ. ასეთივე ტიტანად შეიძლება მონტესკიეც ჩათვალოს. საფრანგეთის რევოლუციამდე საუკუნით ადრე დაბადებულმა მისი იდეური შემზადებისათვის ბევრი რამ გააკეთა. შემთხვევითი არაა, რომ მარატისა და რობესპიერის თაოსნობით, ჟირონდისტებიც და იაკობინელებიც მონტესკიეს ერთნაირი მოწინებით მიმარ-

თავდნენ. მონტესკიესა და მისი მომხრეების მისამართით იტყვის რობესპიერი – რევოლუციას მათ უნდა ვუმაღლოდეთო. უდავოა მონტესკიეს ძლიერი გავლენა ეპოქის ისეთ ფრანგ ენციკლოპედისტებზე, როგორებიცაა ჰელვეციუსი, დიდრო, ჰოლბახი, ასევე, XVIII საუკუნის სოციოლოგებზე – სოციალურ მოაზროვნეებზე, ტიურგოსა და კონდორსეზე, განსაკუთრებით ბარნავზე. ისინი თუმც აკრიტიკებდნენ „სპარსულ წერილებს“ და „კანონთა გონს“, მაგრამ იძულებული იყვნენ, ავტორის უზარმაზარი პროგრესული როლი ელიარებინათ.

თანამედროვე საფრანგეთში მონტესკიეს პრეზიდენტის პიროვნული ძალაუფლების წინააღმდეგ გამოსაყენებელი არგუმენტების წინასწარ მომზადების გამო აფასებენ. ნეოთომისტებიც და ათეისტებიც ერთნაირად იყენებენ მონტესკიეს შემოქმედებას. ნეოთომისტთა ლიდერი მარიტენი „დემონის შვილად“ მოიხსენიებდა მონტესკიეს, მიაჩნდა, რომ მისი ცოდვები საფრანგეთს დღესაც აწუხებს. მონტესკიესთან პოლემიკა ფილოსოფოსმა, ესთეტიკოსმა და დრამატურგმა, ფრანგული ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენელმა გაბრიელ მარსელმა გამართა – ის მონტესკიეს გონების კულტისა და ძლიერი ოპტიმიზმის, ადამიანის ძალისა და უნარისადმი გადაჭარბებული რწმენის გამო აკრიტიკებდა.

მონტესკიესთან ღია თუ ფარული პოლემიკის ავტორები იძულებული არიან, ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის საკითხებში, ისტორიასა და სამართლის მეცნიერებაში მისი უზარმაზარი ერუდიცია აღიარონ. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მონტესკიემ, როგორც ფილოსოფოსმა და სოციოლოგმა, როგორც მწერალმა პროგრესული აზრის ისტორიაში ღრმა კვალი დატოვა.

ჩვენ მონტესკიეს მხოლოდ სოციოლოგიური შეხედულებებით შემოვიფარგლებით, მის ამონურვაზე ყოველგვარი პრეტენზიის გარეშე. ამდენად, საჭიროდ მიგვაჩნია, მივუთითოთ, რომ მისი ნაშრომებიდან მხოლოდ რამდენიმეს მოვიხსენიებთ და დავეყრდნობით. მისი უზარმაზარი მეცნიერული და ლიტერატურული მემკვიდრეობა კაცობრიობის პროგრესული კულტურის საგანძურშია შესული. მათ შორის უმთავრესია: „სპარსული წერილები“ (1721), „განაზრებები რომაელთა აღზევებისა და დაცემის მიზეზების შესახებ“ (1734) და „კანონთა გონი“ (1748).

„სპარსული წერილები“ საშუალებას აძლევს მკითხველს, მნიშვნელოვანი თეორიული და პრაქტიკული განზოგადებები, ცხოვრებისეული დასკვნები გააკეთოს. ნაწარმოების სიუჟეტი ასეთია: სპარსი ევროპაში, საფრანგეთში მოგზაურობს. ადგილობრივ სინამდვილეს, ცხოვრებას, კანონებს აკვირდება და სწავლობს. დესპოტიური ქვეყნიდან ჩამოსულს საფრანგეთში გამეფებული დესპოტიური წყობა და ყველაფერში თვალმისაცემი დესპოტიზმი აოცებს. „სპარსულ წერილებს“, დაწყებული მდიდრული სალონებიდან და დამთავრებული ქუჩებით, ყველგან კითხულობდნენ. მესამე ფენისათვის ეს ახალი სინამდვილისათვის, ფეოდალური მორალისა და ტრადიციების წინააღმდეგ, მონარქიისა და მეფის წინააღმდეგ ბრძოლაში სახელმძღვანელო, იდეური იარაღი იყო. თუმც მონტესკიეს უნდოდა, უფრო როგორც ზომიერი რეფორმატორი და არა დახვეწილი რევოლუციონერი წარმოჩენილიყო.

„განაზრებები რომაელთა აღზევებისა და დაცემის შესახებ“ – მონტესკიეს ამ ისტორიულ-ფილოსოფიურ ნაშრომს დიდი პროგრესული მნიშვნელობა ჰქონდა. ნაშრომში რომის ისტორიის მაგალითზე ავტორი ცდილობს, დაამტკიცოს, რომ

მხოლოდ იქ, სადაც მოქალაქეები დამოუკიდებელი და თავისუფალი არიან, სადაც გაბატონებულია რესპუბლიკური ზნეობა, საზოგადოება წარმატებით ვითარდება. საზოგადოება, რომლის მოქალაქენი თავისუფალ აზროვნებაზე უარს ამბობენ, მონობისაკენ მიემართება. სახელმწიფო კარგავს ყველაფერს, კნინდება და, საბოლოო ჯამში, საშინაო და საგარეო მტრებთან ბრძოლაში მარცხდება. ამ ნაშრომიდან შესაძლებელია პირდაპირი დასკვნის გაკეთება: თუ ფრანგ ხალხს უყვარს სამშობლო, მეფის დესპოტიზმი, ფეოდალური ურთიერთობები სამუდამოდ უნდა მოიცილოს. ასეთ დასკვნებს მონტესკიე პირდაპირ არ აკეთებს, მაგრამ ასე მსჯელობდა ყველა, ვინც ეს ნაშრომი წაიკითხა. ეს ნაშრომი საფრანგეთის ბურჟუაზიულ-დემოკრატიული რევოლუციის ერთ-ერთი იდეური წყაროა.

„კანონთა გონი“ მონტესკიეს მეცნიერული და ლიტერატურული მოღვაწეობის მწვერვალია, რომელზეც ის 20 წელი მუშაობდა. ამ ნაშრომში მონტესკიეს ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური ხედვა, სამართლებრივი, ეკონომიკური და ისტორიული შეხედულებები მთლიანადაა დალაგებული. აქ მონტესკიე საზოგადოებასა და მის კანონზომიერებებს, მისდამი რელიგიურ მიდგომას, რაც დამახასიათებელი იყო ფეოდალური ეპოქისათვის, განმანათლებლობის სულისკვეთებით ანალიზებს, ფეოდალური ეპოქის მონარქიის, რეაქციულ-დინასტიურ ომების არსს ააშკარავებს.

მეცნიერების მთელი შესაძლებლობებით ებრძვის მონტესკიე ძველ წესრიგს. რა თქმა უნდა, ის თავის თანამემამულე ვოლტერს ბრწყინვალეობითა და მჭევრმეტყველებით ვერ შეედრება, მისგან ზომიერებითა და კომპრომისებისადმი მიდრეკილებით განსხვავდება, მაგრამ, ამავე დროს, მას ფეოდალური წყობის წინააღმდეგ მიმართული ცოდნის ფუნდამენტურობაში,

არგუმენტების ნყოფასა და ლოგიკურ დასკვნებში არაფერს უთმობს. მონტესკიე, ვოლტერთან ერთად, ფრანგული განმანათლებლობის მთავარ წარმომადგენლად შეიძლება ჩაითვალოს.

„კანონთა გონი“ ძალზე რთული სტრუქტურის მქონე სპეციფიკური ენციკლოპედიაა. ერთი შეხედვით, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ავტორი ერთი საგნიდან მეორეზე, ერთი მოვლენიდან სხვა მოვლენებზე უსისტემოდ, ქაოტურად გადადის; ზოგჯერ მკითხველისათვის მოულოდნელად წინა თავებში განხილულ პრობლემებს უბრუნდება. გადმოცემის ეს სპეციფიკური მანერა კითხვას და აზრის თანმიმდევრულობის დაჭერას რამდენადმე აძნელებს. მასალის რამდენადმე დაფანტულობა სულაც არ ნიშნავს ავტორის უნიჭობას, თანმიმდევრულად და მკაცრად დაალაგოს თავისი პოზიცია. აქ სხვა მიზეზია. ამ წიგნის წინასიტყვაობაში მონტესკიე წერს: მე ბევრჯერ დავინყე და მივანებე თავი ამ ნაშრომს, ათასჯერ გამიყოლებია ქარისათვის დანერილი ფურცლები და ყოველდღე ვგრძნობდი, თუ როგორ მემუვებოდნენ ხელები უძლურებისაგან. ჩემს საგანს ყოველგვარი წინასწარგანზრახული გეგმის გარეშე ვიკვლევდი, არ ვიცოდი არც წესები, არც გამონაკლისები და თუ მივადგებოდი ჭეშმარიტებას, მხოლოდ იმიტომ, რომ იქვე მიმეტოვებინა; მაგრამ როდესაც აღმოვაჩინე ზოგადი საწყისები, ყველაფერი, რასაც ვეძებდი, წინ მედო და ოცი წლის განმავლობაში მე ვუყურებდი, როგორ აღმოცენდა, გაიზარდა, განვითარდა და დასრულდა ჩემი ნაშრომი.

ზოგად საწყისებში მონტესკიე გულისხმობს კანონზომიერებებს, რომლებმაც კერძო, კონკრეტულ ფაქტებს ნათელი მოჰფინეს. ამით ის ცდილობდა, ერთი მხრივ, ვინრო ემპირიზმი და მეორე მხრივ, მოვლენებისადმი აპრიორული, ცხოვრებისაგან მოწყვეტილი მიდგომა დაეძლია. აქედან გამომდინა-

რე, ავტორი ძირითად მეთოდოლოგიურ წანამძღვარს ასე გვანვდის – საკუთარი პრინციპები მე საგანთა ბუნებიდან და არა საკუთარი ცრურწმენებიდან გამომყავს. მონტესკიესაგან განსხვავებით, ანტიკური ეპოქის, შუასაუკუნეების ან უფრო გვიანდელი ეპოქის მრავალ მოაზროვნეს (სოციოლოგებს) საზოგადოებრივი კანონები, მათი კლასიფიკაცია ამა თუ იმ აბსტრაქტულ-ლოგიკური პოსტულატებიდან და არა თვით „საგანთა ბუნებიდან“, ე. ი. არა რეალური ისტორიული პროცესიდან გამოჰყავდათ. მონტესკიე კი ცდილობს, ობიექტური კანონები გაიაზროს, დეტალურად შეისწავლოს ფაქტები და მათი კლასიფიცირება მოახდინოს.

ისტორიის ობიექტური კანონების კვლევიდან მონტესკიე იმ კანონების კვლევაზე გადადის, რომლებსაც ადამიანები ქმნიან და მიაჩნია, რომ ეს კანონები პოლიტიკური წყობის ხასიათს, ქვეყნის ფიზიკურ პირობებს (კლიმატს, ნიადაგს, ტერიტორიის სიდიდეს), ხალხის თავისებურებებს (რაოდენობას, ადათ-წესებს, რელიგიას, საქმიანობას და ა.შ.) უნდა შეესაბამებოდნენ, ასევე სხვა კონკრეტულ თავისებურებებთანაც თანხმობაში უნდა იყოს. ამგვარად, ფრანგი განმანათლებელი საზოგადოების კანონებს მთელი რიგი საგნების, პრობლემების, პირობების გათვალისწინებით და მათთან შესაბამისობაში ანალიზებს.

„კანონთა გონის“ სირთულისა და დანაწევრებულობის მიუხედავად (ის 31 წიგნისაგან შედგება, სადაც ზოგიერთი 15-20 თავს შეიცავს) ადვილად რწმუნდები, რომ ის ავტორის აღნიშნულ მიდგომას შეესაბამება. კერძოდ: პირველი წიგნი ზოგადად კანონებს ეხება; მეორე-მეოთხე წიგნებში კანონები მმართველობის პრინციპებთან მიმართებაშია განხილული; მეცხრე და მეთათე სახელმწიფოს სიძლიერის (დაცვითი და შე-

ტევითი) ასპექტებს ეხება; მეთერთმეტე-მეცამეტე წიგნები თავისუფლების საკითხებთანაა დაკავშირებული; მეთოთხმეტე-მეთვრამეტე წიგნებში კანონები ქვეყნის ფიზიკურ მახასიათებლებთან მიმართებითაა დახასიათებული; მეცხრამეტე და ოცდამეხუთე წიგნებში ხალხის სპეციფიკური თავისებურებებია განხილული; ოცდამეექვსე წიგნი ყოველი კანონის ქმედების საზღვრებს აზუსტებს; ბოლო წიგნებში კონკრეტულ გარემოებებთან მიმართებაში კანონთა აღმოცენების კავშირია განხილული.

ბუნებისა და საზოგადოების ობიექტურ კანონზომიერებებსა და ადამიანების მიერ შედგენილ კანონებს შორის ურთიერთობის ხასიათის გაგების მცდელობას და საზოგადოების ცხოვრების მატერიალური პირობების მიმართ მონტესკიეს განსაკუთრებულ ინტერესს ძალზე პროგრესული ხასიათი აქვს. რა თქმა უნდა, აქ მონტესკიე, როგორც განმანათლებლობის ჭეშმარიტი წარმომადგენელი, ფიქრობს, რომ „დედამინის ყველა ხალხს ადამიანის გონება მართავს“. მონტესკიეს ნაშრომები XVIII საუკუნის განმანათლებლობის ფილოსოფიის ფასდაუდებელი განძია.

§1. მონტესკიეს პროტოსოციოლოგიური შეხედულებები საზოგადოებისა და მისი კანონების შესახებ

მონტესკიეს ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევა დღეისათვის ჩვენი მიზანი არაა, მაგრამ რაც უნდა მნიშვნელოვანი იყოს ეს, მონტესკიე მაინც განმანათლებელთა იმ რაზმს მიეკუთვნება, რომლისთვისაც პირველხარისხოვან ყურადღებას სოციოლოგიის საკითხები იმსახურებდა. ეს არა მხოლოდ

მისი პირადი გემოვნებით, სიმპათიითა და ინტერესებით, არა მხოლოდ ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში (პირველ რიგში, იურისპრუდენციაში, ისტორიასა და პოლიტიკურ ეკონომიაში) ფუნდამენტური ერუდიციით, არამედ ობიექტური პირობებით და, უპირველეს ყოვლისა, იმ ვითარებით აიხსნება, რომ მისი ეპოქის საფრანგეთში საფუძვლიანი სოციალური ცვლილებების აუცილებლობა იგრძნობოდა. ფრანგ მოაზროვნეთა დიდი ნაწილი თავის პირველად მოვალეობად საზოგადოებრივი ცხოვრების არსის წვდომას, მისი მამოძრავებელი ძალებისა და კანონზომიერების გააზრებას მიიჩნევდა. შემთხვევითი არ არის, რომ XVIII საუკუნის განმანათლებლებსა და ფილოსოფოსებს ბუნების ფილოსოფიაც და საზოგადოების განვითარების პრობლემებიც აინტერესებდათ. დიდრო, ჰობსი, ლამეტრი და ჰელვეციუსი გავიხსენოთ, ვოლტერზე რომ არაფერი ვთქვათ. რაც შეეხება მონტესკიეს, ის, რუსოს მსგავსად, უფრო სოციოლოგია და სახელი ძირითადად სოციოლოგიური გამოკვლევებით გაითქვა. მონტესკიე უზარმაზარი ინტელექტუალური ჰორიზონტის პატრონია. გაეცანით მის „განაზრებებს რომაელთა აღზევებისა და დაცემის მიზეზების შესახებ“ და „კანონთა გონს“, სადაც სამოქალაქო ისტორიის, სამართლის, სახელმწიფოს, ყოფისა და ოჯახური ურთიერთობების შესახებ უამრავი ცნობაა მოცემული. ის მშვენივრად იცნობს ძველ საბერძნეთსა და რომს, სირიას და ეგვიპტეს, ნაწილობრივ ჩინეთის ისტორიასაც. მას ინგლისის, რუსეთის, ესპანეთის, პორტუგალიის ისტორია აინტერესებდა. მან საკუთარი ქვეყნის წარსული საფუძვლიანად იცოდა. მონტესკიე სხვადასხვა წყაროს სისტემატურად მიმართავს. ჰომეროსის „ოდისეასა“ და „ილიადას“ ის არა მხოლოდ როგორც ბრწყინვალე შედეგებს აფასებს, არამედ მონობის ჩასახვის ისტორიის შესასწავლად,

როგორც მნიშვნელოვან წყაროებს განიხილავს. პოლიბიოსის ნაშრომი „მსოფლიოს საყოველთაო ისტორია“ მას როგორც ფაქტობრივი მასალის სიმდიდრით, ასევე ისტორიის პროცესზე განაზრებების კუთხითაც იზიდავს. ისტორიკოსი დიონისე ჰალიკარნასელი კი მას, როგორც „რომაული არქეოლოგიის“ ავტორი, აინტერესებს. მონტესკიე ტიტუს ლივიუსის გამოკვლევებს, პლუტარქეს თხზულებებს, ასევე ციცერონის ტრაქტატებს მალალ შეფასებას აძლევს. ძნელია, მოიძიო ისტორიკოსი გვიანდელ ეპოქებში, რომლებიც მონტესკიეს ყურადღების ცენტრში ვერ მოხვდნენ. მან ბრწყინვალედ იცოდა გრიგორი ტურსკის „ფრანკების ისტორია“, მან ჟან-ბატისტ დუბოს ნაშრომი „გალიაში საფრანგეთის მონარქიის დამკვიდრების კრიტიკული ისტორია“ კლასიკურ სტილში განიხილა.

ისტორიის საფუძვლიანი ცოდნა მის თანამედროვეებთან შედარებით მონტესკიეს დიდ უპირატესობას ანიჭებს. მონტესკიე მიისწრაფვის, თეორიული დასკვნები და განზოგადებები სწორედ ისტორიულ ფაქტებზე დაყრდნობით გააკეთოს. შეიძლება მისი განზოგადებები ზოგიერთ ასპექტში, მოიკოჭლებს, მაგრამ სწრაფვა, განეხილა სოციალური ცხოვრება არსებითად, შეესწავლა წარსული და აწმყო ისე, როგორც იყო და არის ობიექტურად და არა როგორც რომელიმე განყენებული პროგრამის პოზიციიდან, ეს ეპოქის პროგრესული სოციალური აზრის ისტორიაში ახალი და მნიშვნელოვანი ფურცელი იყო.

მონტესკიემ, როგორც სოციალურმა მოაზროვნემ, მალევე მიაღწია აღიარებას სხვა ქვეყნებშიც, მისი იდეები მოწინავე ბურჟუაზიულმა ფენებმა გაითავისა და საზოგადოებისა და სახელმწიფოს შესახებ შუასაუკუნეების თეორიის წინააღმდეგ გამოიყენა.

მონტესკიე თავიდანვე ცდილობს, საზოგადოებას საერო პოზიციებიდან მიუდგეს. ის გადაჭრით უპირისპირდება ავგუსტინეს, რომელიც ისტორიას, როგორც ორი – მიწიერი და სულიერი – სანწყისის ბრძოლას განიხილავდა. ასევე გადაჭრით უარყოფს ის თომა აკვინელის შეხედულებებს, რომელსაც სახელმწიფო ძალაუფლება „ღვთიური ნებიდან“ გამოჰყავს და ამტკიცებს, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება, საბოლოო ჯამში, „ღვთიურ სამართალზე“ დამოკიდებული. მონტესკიე აღიარებს ღმერთს, როგორც სამყაროსათვის პირველი ბიძგის მიმცემს, ამავე დროს, სოციალურ მოვლენებში ღვთიური განსაზღვრულობის ძიება უაზროდ მიაჩნია.

მონტესკიე აცხადებს, რომ ისტორიისადმი თეოლოგიურ მიდგომას პირდაპირ ფატალიზმისაკენ მივყავართ. თუ ღმერთი ყოველივეს განაგებს, ადამიანებს აღარაფერი დარჩენიათ გარდა იმისა, რომ გულხელდაკრეფილი ისხდნენ და პასიური მჭვრეტელნი იყვნენ, მაგრამ XVIII საუკუნეში, გონის საყოველთაო დუღილის, ბურჟუაზიული რევოლუციის მზადების პერიოდში, ყველაზე ზომიერი და მშვიდი განმანათლებლებიც კი გადაჭრით კიცხავდნენ ადამიანებს, რომლებიც სოციალურ სიცრუეს ურიგდებიან. „კანონთა გონში“ მონტესკიე ფატალისტურ მსოფლმხედველობას აკრიტიკებს: „მოძღვრება ბედისწერის შესახებ, რომელიც ყველაფერს მართავს, მმართველსაც აუღელვებელ მჭვრეტელად გადააქცევს; მას ჰგონია, რომ უკვე ყველაფერი გაკეთებულია და მას საქმე აღარა აქვს“.

ხელმწიფის ფატალიზმზე არანაკლებ საშიშია ქვეშევდრომთა ფატალიზმი. მონტესკიეს მიაჩნია, რომ უბრალო ადამიანს არა აქვს უფლება, ხელი ანიოს მბრძანებელზე, მაგრამ მორალური პროტესტის არა ცუდით, არამედ კალმით, თავისი უფლებებისა და ინტერესების, ლეგალური უფლებებით დაც-

ვის არათუ უფლება აქვს, არამედ ვალდებულიცაა. დესპოტიზმთან შერიგებული მოქალაქე მოქალაქედ წოდების უფლებას კარგავს, გადაიქცევა მონად და ზიზლის ღირსია. მრავალწლიანი განაზრებების დასასრულს თავისი მთავარი ნაშრომის წინასიტყვაობაში მონტესკიე წერს: „მე დავინწყე ადამიანების შესწავლა და ვნახე, რომ მათი კანონებისა და ზნეობის უსასრულო მრავალფეროვნება მხოლოდ მათი ფანტაზიით არაა გამოწვეული. მე დავადგინე ზოგადი საწყისები და ვნახე, რომ კერძო შემთხვევები თავისთავად ექვემდებარებიან მათ, რომ ყოველი ხალხის ისტორია, როგორც შედეგი, მათგან გამოდის და ყოველი კერძო კანონი დაკავშირებულია სხვა კანონთან ან სხვა, უფრო ზოგად კანონზეა დამოკიდებული“.

ამგვარად, ფრანგი განმანათლებელი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება კანონზომიერი პროცესია, თანაც საზოგადოების კანონები არა გარედანაა თავსმოხვეული, არამედ თვით მასში, როგორც ცალკეული სოციალური მოვლენების არსი, არსებობენ. „კანონთა გონში“ ღრმა მიხვედრათ, რომ კანონების ობიექტურ საფუძვლად საგანთა ბუნებიდან გამომდინარე აუცილებელი მიმართებებია მიჩნეული.

ამავე დროს, მონტესკიე, სხვა განმანათლებლების მსგავსად, პიროვნებას სოციალური დემიურგის როლს ანიჭებს და სოციალურ კანონებს კანონმდებელთა თავისუფალი ქმედების პროდუქტად თვლის. აქ ის, ფაქტობრივად, კანონს, როგორც სამართლის მეცნიერების კატეგორიას, იმ საზოგადოებრივ კანონებთან ურევს, რომლებიც ადამიანების ნებასა და ცნობიერებაზე არ არიან დამოკიდებული. მონტესკიეს ნაშრომებში კანონების ვოლუნტარისტული, სუბიექტურ-იდეალისტური განსაზღვრებები მრავლადაა. მაგალითად, „კანონთა გონის“ მესამე თავში კანონი კანონმდებლის დადგენილებასთანაა გაიგივე-

ბული. ყველა სოციალური უბედურების მიზეზს მონტესკიე ხედავს იმაში, რომ „კანონმდებელთა უმრავლესობა ძალზე შეზღუდული ადამიანები არიან, რომლებიც ხელმძღვანელთა შორის შემთხვევით მოხვდნენ და მხოლოდ საკუთარ შეხედულებებსა და ფანტაზიას ითვალისწინებენ“.

ამგვარად, საზოგადოების კანონების ობიექტურობის შესახებ საკითხის დასმისას, მონტესკიემ, როგორც XIX საუკუნემდე ყველა სოციოლოგმა, ვერ შესძლო საკუთარი პოზიცია თანმიმდევრულად დაეცვა. ის მუდმივ წინააღმდეგობაშია, სოციალური კანონები მასთან ხან ობიექტურია, ხან სუბიექტურია, ე. ი. კანონმდებლების მიერ ხელოვნურად იქმნება. მონტესკიეს სუბიექტივიზმი იმ დროისათვის ანტიფეოდალური ხასიათის მატარებელია, რადგან საკითხი ფეოდალურ ურთიერთობებში ჩაკარგულ პიროვნებასა და მის რეაბილიტაციას ეხება. მას მხედველობაში ჰყავს არა ფეოდალი „ყაჩაღი“ ან განდევნილი წმინდანი. ის უფრო მაღლა აყენებს პიროვნებას, რომელიც ქმნის კანონებს საზოგადოებრივი პროგრესისათვის, განათლებისა და კულტურისათვის. ამიტომ მისთვის ორგანულ კავშირშია კანონზომიერების პრობლემა კანონმდებელთა როლის პრობლემასა და იმ როლის დადგენასთან, რომელსაც საზოგადოებაში ადამიანთა მორალი და მორალური შეხედულებები ასრულებს. მონტესკიე ამტკიცებს, რომ ადამიანთა მორალს, ერთი მხრივ, გეოგრაფიული გარემო, მეორე მხრივ კი – არსებული პოლიტიკური წყობა განაპირობებს. ის აქ მონისტურ პოზიციას არ იცავს, მაგრამ ორივე შემთხვევაში წინასწარ განსაზღვრულობის რელიგიურ თეორიას უარყოფს. საბოლოო ჯამში, ადამიანთა ზნეობა, მონტესკიეს აზრით, ადამიანის ბუნებასა და საზოგადოებრივ გარემოს ეფუძნება. საზოგა-

დოებრივი გარემო მასთან პოლიტიკური წყობისა და გაბატონებული კანონმდებლობის იგივეობრივია.

მასადაამე, მონტესკიე ამტკიცებს, რომ ზნეობრივ განსხვავებებს საფუძვლად გეოგრაფიული და საზოგადოებრივი პირობები უდევს, თუმცა ის კლასობრივი განსხვავების ფაქტორს გამორიცხავს. მონტესკიესათვის კლასობრივი ბრძოლა პოლიტიკური პრინციპების ბრძოლის გამოვლენაა. ის უპირატესად საუბრობს არისტოკრატის რღვევაზე, ვიდრე არისტოკრატის პრინციპზე, აკრიტიკებდა უფრო დესპოტიზმს, ვიდრე დესპოტიზმის იდეას. თუმცა მონტესკიე უკვე გრძნობს, რომ იდეებისა და პრინციპების შეჯახებების უკან რეალური საზოგადოებრივი ძალების წინააღმდეგობა დგას.

საზოგადოების პროგრესული განვითარება მონტესკიეს საკმაოდ ზედაპირულად და შეზღუდულად ესმის. ის ცდილობს, საზოგადოებრივი ცხოვრების სანყისებს ისტორიულად მიუდგეს. ის შეეცადა, ადამიანთა საზოგადოებისა და სახელმწიფოს აღმოცენების კონკრეტულ მიზეზებზე პასუხი გაეცა. აქ ის მთლიანად ბუნებრივი სამართლის თეორიის ჩარჩოებშია (სპინოზა ჰოლანდიაში, ჰობსი და ლოკი ინგლისში) მოქცეული და ამტკიცებს, რომ თავდაპირველ, ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანებმა არ იციან სახელმწიფო და მისი ორგანიზების აუცილებლობის აღიარებამდე მხოლოდ დროთა განმავლობაში მივიდნენ. ამავდროულად, მონტესკიე ემხრობა ბუნებრივი სამართლის მიმდევრებს, რომელთა თანახმად, თავდაპირველად ცხოვრება ყოველგვარი დაპირისპირების, მტრობისა და ომის გარეშე მშვიდი, მეგობრული და მშვიდობიანი იყო. პირველყოფილი საზოგადოებისა და ადამიანის იდეალიზება მონტესკიესათვის მისი თანამედროვე ფეოდალური კულტურის კრიტიკაა.

პირველყოფილ ადამიანებს, ამტკიცებს მონტესკიე, არ სჭირდებოდათ ერთმანეთთან ბრძოლა, პირიქით, მშვიდობიან ურთიერთობებში ძირეულად იყვნენ დაინტერესებული. მათ სხვა ადამიანებზე ბატონობის სურვილიც კი არ გაუჩნდებოდათ, რადგან ეს სურვილები უფრო რთულ ურთიერთობებს უკავშირდება. ამიტომ მშვიდობა და არა ომი, ასკვნის მონტესკიე, იყო ადამიანის პირველი ბუნებრივი კანონი. მონტესკიეს ეს განცხადება უპირისპირდება იმ იდეოლოგიას, რომლის თანახმად, ომი ადამიანის ბუნების აუცილებელი თვისებაა.

მეორე ბუნებრივ კანონად ფრანგი განმანათლებელი თვლის ადამიანის სწრაფვას, მოიპოვოს საკვები. წარმოება მას ესმის, როგორც საზოგადოებაზე გავლენის მქონე ერთ-ერთი ფაქტორი. მონტესკიესათვის ადამიანის სამეურნეო საქმიანობა, მისივე ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებებიდანაა წარმოებული.

ის ამტკიცებს, რომ საზოგადოების აღმოცენების ერთ-ერთი მიზეზი ყოველი ცოცხალი ორგანიზმის მისი ბუნების მეორე ცოცხალი ორგანიზმისაკენ სწრაფვაა და ამ სწრაფვას მონტესკიე ეძახის მესამე ბუნებრივ კანონს.

ამ სამი კანონის საფუძველზე საზოგადოებრივი ხელშეკრულების თეორიის პრინციპების სრული დაცვით მონტესკიეს გამოჰყავს მეოთხე – საზოგადოებაში ცხოვრების სურვილის კანონი, ანუ ადამიანის მიერ საზოგადოებისა და სახელმწიფოს შექმნის აუცილებლობის გაცნობიერებისა, რაც უშუალოდ გამომდინარეობს ადამიანის რაციონალური უნარიდან – გააკეთოს დასკვნები, მიიღოს გადაწყვეტილებები.

დიდ ინტერესს იმსახურებს მონტესკიეს გენიალური მიხვედრა პირველყოფილ საზოგადოებაში კერძო საკუთრების არარსებობის შესახებ. მონტესკიე აცხადებს, რომ, უთხრეს რა უარი ბუნებრივ დამოუკიდებლობას, ადამიანებმა უარი უთხრეს

ქონების ბუნებრივ ერთობასაც. ამგვარად, კერძო საკუთრებას ის განიხილავს, როგორც ისტორიული განვითარების შედეგით გვიანდელ პროდუქტს. მაგრამ, რადგან მონტესკიე კერძომესაკუთრული ურთიერთობების მომხრეა, ამ მიხედვრიდან იგი რიგ საინტერესო დასკვნებს აკეთებს. კერძო საკუთრება მასთან საზოგადოებრივი ხელშეკრულების შედეგია, ე.ი. იურიდიულ ნორმებზეა დამოკიდებული. მონტესკიესათვის ასეთი კერძო საკუთრება ცივილიზებულობის გამოვლენაა. ის ცდილობს, დაამტკიცოს, რომ საზოგადოებრივი სიმდიდრის კერძოზე პრიმატის აღიარების დროსაც კი არავის არა აქვს უფლება, ადამიანს მისი საკუთრების იოტისოდენა ნაწილიც კი ჩამოართვას.

კერძო საკუთრების უფლების პროგრესულობის აღიარება არა მხოლოდ მონტესკიეს, არამედ რევოლუციის წინა პერიოდის ფრანგ განმანათლებელთა უმრავლესობას ახასიათებდა. რუსოც კი, რომელიც დიდ კერძო საკუთრებას აკრიტიკებდა; მცირე კერძო საკუთრების დაკანონების მომხრე იყო. მონტესკიე ვარაუდობდა, რომ კერძო საკუთრების შემთხვევაში ყოველი ადამიანი მატერიალურ კეთილდღეობასა და ჭეშმარიტ თავისუფლებას მიაღწევს.

მონტესკიე ადრინდელი ბურჟუაზიული ჰუმანიზმის ერთ-ერთი გამოჩენილი იდეოლოგია. მისი ჰუმანიზმი, ყოველნაირი კლასობრივი შეზღუდულობის მიუხედავად, კლასიკური ბურჟუაზიისათვის საბრალდებო განაჩენს წარმოადგენს, რადგან აქ ადამიანი მხოლოდ, როგორც ექსპლოატაციის ობიექტი, განიხილება. ბურჟუაზიის განვითარების მაღალი ეტაპებისათვის მხოლოდ ერთი – მაქსიმალური მოგებისაკენ ლტოლვაა დამახასიათებელი. ხელისუფლებისაკენ მიმავალი ახალგაზრდა კლასის ინტერესების გამომხატველ მონტესკიეს ხალასად სჯერა, რომ მთელი ფრანგი ხალხის ინტერესებს იცავს.

§2. მონტესკიეს გეოგრაფიული დეტერმინიზმი და თანამედროვე სოციოლოგიური აზროვნება

მონტესკიე გეოგრაფიული თეორიის ერთ-ერთი ძირითადი წარმომადგენელია, ანუ თეორიისა, რომლის მიხედვით, სახელმწიფო ძალაუფლებისა და კანონმდებლობის განსხვავებული ფორმების აღმოცენებისა და არსებობის მთავარი მიზეზი გეოგრაფიული გარემოა.

ცნობილია, რომ გეოგრაფიული თეორიის ბევრი თანამედროვე მომხრე რეაქციული შეხედულებებისაა. ისინი ირწმუნებიან, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება ვერ შეიცვლება გეოგრაფიული გარემოს ცვლილებების გარეშე, ხოლო რადგან ეს უკანასკნელი საკმაოდ ნელი ტემპით იცვლება, ცხადია, სოციალური რევოლუციები არალოგიკურად უნდა გამოცხადდეს.

მონტესკიე სხვაგვარად ფიქრობს. მან გეოგრაფიულ გარემოს მხოლოდ იმიტომ მიმართა, რათა დაემტკიცებინა – ისტორიის სვლა არა მხოლოდ ღმერთზე, არამედ ბუნებრივ მიზეზებზეა დამოკიდებული და ამიტომ საზოგადოებრივი ცხოვრების კანონზომიერებები არა რელიგიას, არამედ მეცნიერებას შეუძლია გაიგოს. ამიტომ, ალბათ, მონტესკიეს გეოგრაფიული თეორია გვიანდელ გეოგრაფიულ მოძღვრებებთან არ უნდა გავაიგივოთ.

ფრანგი განმანათლებლის გეოგრაფიული გარემოთი დაინტერესებამ პროგრესული როლი შეასრულა კიდევ იმიტომ, რომ მასში საზოგადოების მწარმოებლური სფეროს განვითარებისა და ბუნებრივი რესურსების გამოყენების მიმართ ახალგაზრდა ბურჟუაზიის პრაქტიკული ინტერესი ჩანს.

როგორც აღინიშნა, „კანონთა გონში“ მთელი წიგნები და თავები ბუნებრივ ფაქტორებს – კლიმატს, ნიადაგს და ა. შ. –

ედღვნება. მეთოთხმეტე წიგნის სათაურია „კანონებისა და კლიმატის თვისებებისადმი მათი მიმართების შესახებ“. აქ ადამიანების ხასიათზე, მათ ადათ-წესებსა და ზნეობაზე, სახელმწიფოებრივი წყობის ფორმებზე კლიმატის გავლენა დეტალურადაა განხილული. მეთხუთმეტე თავში – „სამოქალაქო მონობის კანონების მიმართება კლიმატის ხასიათთან“, მონტესკიე მონობის პრობლემას კონკრეტულად ზოგიერთი ქვეყნის კლიმატურ პირობებთან აკავშირებს. მეთექვსმეტე წიგნის სათაურია „კლიმატის მიმართება საოჯახო მონობის დამარეგულირებელ კანონებთან“. ანალოგიურ პრობლემას ეძღვნება შემდეგი წიგნიც, რომლის მესამე თავში გაანალიზებულია აზიის კლიმატი. ბოლოს, დიდი მოცულობის მეთვრამეტე წიგნში, მონტესკიე ცდილობს, პასუხი გასცეს კითხვას, თუ როგორ ზემოქმედებს ნიადაგი საზოგადოებრივ კანონებზე.

კლიმატისადმი განსაკუთრებულ ყურადღებას განმანათლებელი იმით ასაბუთებს, რომ სხვადასხვა კლიმატურ პირობებში ადამიანთა გონის ხასიათი და გულის ვნებები განსხვავდებიან. ცივი კლიმატი ძლიერ და ე.ი. უფრო აქტიურ, შრომისმოყვარე და მიზანმიმართულ პიროვნებებს აყალიბებს. ცხელი ჰავა სიზარმაცეს, სიფაქიზეს, გულგრილობას უწყობს ხელს. მონტესკიე ადამიანის სულიერი ცხოვრების დამოკიდებულებას მის ფიზიკურ ორგანიზაციაზე რამდენადმე მიამიტურად, მაგრამ მატერიალისტური პოზიციით ასაბუთებს. მისი მსჯელობის ლოგიკა დაახლოებით ასეთია: სიცხე და სიცივე სახეს უცვლიან სხეულს, სხეული, თავის მხრივ, სულზე ზემოქმედებს. ამიტომ, ცივ კლიმატიან ქვეყნებში ადამიანები უფრო ძლიერები არიან, ვიდრე ცხელ ქვეყნებში. ჯანმრთელი და ძლიერი ადამიანი უფრო ენდობა საკუთარ თავს, უფრო ვაჟკაცია, უსაფრთხოების თვალსაზრისით უფრო თვითდაჯერებუ-

ლია, უფრო პირდაპირია, ნაკლებად ეჭვიანია, ნაკლებად პოლიტიკანი და ეშმაკია. „მოაქციეთ ადამიანი ცხელ და ჩაკეტილ ვითარებაში, ის ძალზე მოდუნდება და მოეშვება. თუ ამ ვითარებაში მას მოსთხოვთ რაიმე ვაჟკაცურ ნაბიჯს, ის აუცილებლად შეიკავებს თავს. მოდუნებული კაცი კარგავს სულიერ სიფხიზლეს, შიშით უყურებს ყველაფერს, თავს უმწეოდ გრძნობს. ცხელი ქვეყნების მკვიდრნი მოხუცებივით არიან, ცივი ქვეყნების ადამიანები კი ყმანვილებივით“.

ამ განაზრებებსა და მოყვანილ მაგალითებზე დაყრდნობით ზოგიერთმა სოციოლოგმა ერთი რასის მეორეზე ზეობის შესახებ რასისტული დასკვნები გააკეთა. განმანათლებელი მონტესკიე საპირისპირო პოზიციაზეა. მას მიაჩნია, რომ ადამიანები დაბადებიდან თანასწორნი, თანაბარუფლებიანები არიან, არ არსებობს არავითარი არგუმენტი ერთი რასის მეორეზე უპირატესობის დასასაბუთებლად. კეთილ, ბუნებრივ გარემოში პატიოსანი და კეთილი ქცევების განხორციელება ყოველ ადამიანს ძალუძს. სამხრეთელი ადამიანები ჩრდილოეთში ადგილობრივებივით მოიქცევიან და, პირიქით, ჩრდილოეთელები სამხრეთში სამხრეთელებს დაემგვანებიან. დაბოლოს, და ეს მთავარია მონტესკიესთან, ის ვარაუდობს, რომ ნებისმიერ კლიმატურ პირობებში ჭკვიან და განათლებულ კანონმდებლებს ღირსეული ადამიანების აღზრდა შეუძლიათ. კონკრეტულ ისტორიულ მაგალითებზე აჩვენებს მონტესკიე, რომ სხვადასხვა ხალხი მოღვაწეობის სხვადასხვა სფეროში ხან დიდ წარმატებებს აღწევდა, ხანაც სულაც კი იშლებოდნენ. რომაელებზე ნაშრომის XXII თავში მონტესკიე ეხება იმ სიჩლუნგეს, რომელმაც ერთ დროს ნიჭიერი ძველი ბერძნები მოიცვა. იქვე საუბრობს არაბების გარკვეულ უპირატესობებზე რომაელებთან შედარებით, რომლებიც ერთ დროს ყველაზე

ნიჭიერ ხალხად ითვლებოდა. ფრანგი მონტესკიე არაერთხელ აღფრთოვანებულა ინგლისელებით. დეტალური ანალიზისას აღმოჩნდა, რომ ეს აღფრთოვანება, პირველ რიგში, ინგლისელთა ბურჟუაზიული კონსტიტუციითაა გამოწვეული.

მონტესკიე თამამად სვამს კითხვას სახელმწიფოს წყობისა და იმის შესახებ, თუ როგორ ახდენს მასზე გავლენას კლიმატი. მისი მსჯელობებიდან ჩანს, რომ საფრანგეთში გავრცელებული მეფური დესპოტიზმი პირდაპირ ეწინააღმდეგება მის კლიმატს, ე. ი. არაბუნებრივია. უნდა ითქვას, რომ კლიმატზე აქცენტს მეორე მხარეც აქვს. მას შეიძლება გაემართლებინა რეაქციული რეჟიმები, რომლებიც თითქოსდა თავიანთ გეოგრაფიულ გარემოს პასუხობენ. კერძოდ, მონტესკიე ამართლებს აზიური ქვეყნების პოლიტიკურ თვითნებობას, ირწმუნება, რომ ეს ცხელი ჰავის აუცილებელი შედეგია.

არანაკლებ შეცდომებს უშვებს მონტესკიე, როდესაც ადამიანთა მორალსა და სოციალურ-ეკონომიკურ წყობაში ნიადაგის როლს ეხება. მისი აზრით, ამა თუ იმ ქვეყნის ტერიტორიის ვაკე განფენილობა დესპოტურ რეჟიმს განაპირობებს, მაშინ, როდესაც მთაგორიანი რელიეფი თავისუფლებას უწყობს ხელს. ზუსტად ასევე, მონტესკიე ღრმად და დარწმუნებული, რომ კუნძულის მცხოვრებლებს თავისუფლებისადმი მიდრეკილება უფრო ახასიათებთ, ვიდრე კონტინენტის მკვიდრთ: „კუნძულები, – წერს ის, – ჩვეულებრივ მცირენი არიან და აქ ძნელია მოსახლეობის ერთმა ნაწილმა მეორე დაჩაგროს; დიდი იმპერიებისაგან ისინი ზღვით ან ოკეანით არიან დაცობილი და ტირანია მათგან ვერ მიიღებს მხარდაჭერას; ზღვა გზას უღობავს დამპყრობლებს; კუნძულის მცხოვრებთ არ ემუქრებათ დამორჩილება, ისინი თავიანთ კანონებს ადვილად ინარჩუნებენ“.

მონტესკიეს ამ დასკვნების უკუგდება ადვილია მისივე არ-გუმენტებით. ისევე, როგორც ძალზე განსხვავებული იყო ადამიანთა ისტორიული პერიპეტიები, მიუხედავად მათი უცვლელი გეოგრაფიული პირობებისა, ასევე უცვლელი იყო ინგლისელთა მდგომარეობა, თუმცა ამან არ შეუშალა ხელი ერთ ისტორიულ პირობებში მათ დესპოტები, ხოლო სხვა შემთხვევაში, თავიანთ უფლებებში შეზღუდული კონსტიტუციური მონარქები ჰყოლოდათ. ევროპის კონტინენტური ქვეყნების სოციალურ-პოლიტიკური პირობები მონტესკიეს თვალწინ იცვლებოდა. თვით მონტესკიე, როდესაც საფრანგეთის მეფის თვითნებობას აკრიტიკებს, თავის გეოგრაფიულ კონცეფციას არ უპირისპირდება. ამიტომ მონტესკიეს გეოგრაფიზმი მისი სოციალური თეორიის სუსტი ადგილია. როგორც ჩანს, ფრანგი განმანათლებელი თავადვე ამჩნევდა, რომ გეოგრაფიული პირობები ხალხების ისტორიის ბევრ კითხვას ვერ პასუხობს, ამიტომ ის საზოგადოების განვითარების სხვა, ობიექტურ საფუძვლებს ეძიებს და მათ გეოგრაფიული გარემოს გვერდით აყენებს. საბოლოოდ მონტესკიე „ფაქტორების თეორიის“ პლურალიზმისაკენ იხრება.

მონტესკიეს, როგორც სოციალური თეორეტიკოსის, ერთ-ერთი მთავარი დამსახურება ეკონომიკის საკითხების შესწავლაა. „კანონთა გონის“ მეტერამეტე წიგნში ის აღნიშნავს, რომ კარგი ნიადაგი თავისთავად არ იძლევა მაღალგანვითარებულ მინათმოქმედებას; მას ადამიანის ინტენსიური შრომა უნდა დაემატოს. მეტიც, მწირი ნიადაგი ხშირად სამეურნეო ცხოვრების განვითარებისათვის, თავისთავად მინათმოქმედებისათვის სტიმიულია. ნაყოფიერი ბუნებრივი გარემო ადამიანებს აზარმაცებს, ინერტულსა და უუნაროს ხდის მას, რათა თავისი საწარმოო ძალები განავითაროს. საბოლოო ჯამში, მონტეს-

კიე გარკვეული დოზით ფიზიოკრატიების იმ პერიოდში გაგრცელებულ შეხედულებებს აკრიტიკებს, რომლებიც ამტკიცებდნენ, რომ ქვეყნის სიმდიდრე მთლიანად ბუნებრივ პირობებზეა დამოკიდებული. ამ წიგნის მეოთხე თავი სპეციალურადაა მიმართული ფიზიოკრატიების წინააღმდეგ, მისი სათაურია „ქვეყნების შესახებ, რომლებიც შრომისმოყვარე ადამიანებმა შექმნეს“. მონტესკიე რიგ პუნქტებში სოლიდურად უტყვის ფიზიოკრატებს, ისტორიის გეოგრაფიული გაგების პროპაგანდას ეწევა, ამავე დროს, თითქოს არადამაჯერებლად და სანახევროდ მიუთითებს სოციალური ცხოვრების სპეციფიკაზე, აქ მიმდინარე პროცესების ბუნებაში მიმდინარე პროცესებისაგან განსხვავებაზე. ამავე წიგნის მეჩვიდმეტე თავში, სათაურით „ადამიანის მიერ ხელით შექმნილის შესახებ“, მონტესკიე მსჯელობს იმაზე, თუ შრომის წყალობით როგორ შეძლეს ადამიანებმა, დედამიწა უფრო კომფორტულ საცხოვრებელ ადგილად ექციათ. „როგორც არსებობენ ბოროტების სამსახურში მყოფი ნგრევის მოყვარული ადამიანები, რომლებიც მისგანვე იღუპებიან, ასევე არსებობენ სიკეთის მოყვარულები, რომლებიც სიკეთეს ემსახურებიან და მასთან ერთად არ ქრებიან“.

მეთვრამეტე თავში – „კანონთა ზოგადი მიმართება“ – მონტესკიე გვაძლევს ერთ ლამაზ ფორმულას: „კანონები მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი იმ საშუალებებთან, რომლებითაც განსხვავებული ხალხები არსებობის საშუალებებს მოიპოვებენ“. თუმცა სამრეწველო საქმიანობას ყოველ ნაბიჯზე არა იმდენად ეკონომიკურ, რამდენადაც მორალურ მნიშვნელობას ანიჭებენ. ღირებულია მონტესკიეს ზოგიერთი განცხადება ეკონომიკური თეორიის მერკანტილიზმის სასარგებლოდ, რომელიც შემდგომი თაობის ეკონომისტების თვალსაზ-

რისით წარმოების კაპიტალისტური წესის პირველ თეორიულ დამუშავებას წარმოადგენდა. მერკანტილისტების გვერდით მონტესკიე უფრო დიდ მნიშვნელობას ვაჭრობას, ბრუნვის პრობლემას ანიჭებდა, ვიდრე თვით წარმოებას.

მონტესკიეს აზრით, მოგების წყაროა საქონლის ძვირად გაყიდვა. აქედან მომდინარეობს მონტესკიეს ინტერესი საგარეო ვაჭრობის განვითარების, მისი აქტიური ბალანსისაკენ. მონტესკიეს მიერ განვითარებული დებულებებიდან ვაჭრობის გადამწყვეტი მნიშვნელობის შესახებ კეთდება დასკვნა: თუ საფრანგეთი უფრო მეტს გაყიდის, ვიდრე შეიძენს, ის გახდება ყველაზე ძლიერი სახელმწიფო. რომის იმპერიის ისტორიის შესწავლისას მონტესკიე დაასკვნის, რომ რომაელთა სიძლიერის დაცემაში ყველაზე სამწუხარო შედეგი საშინაო და საერთაშორისო ვაჭრობის მოშლა იყო. ბარბაროსებმა, რომელთა აზრით, ვაჭრობა და ყაჩაღობა იგივეობრივია, დიდი ხნით გადაადგეს კაცობრიობა უკან. ამერიკის აღმოჩენას მონტესკიე კვლავ ამ სავაჭრო ინტერესების კუთხით განიხილავს და ამ აზრით აკრიტიკებს ესპანელებს, რომლებიც ახალ კონტინენტში მხოლოდ დაპყრობის ობიექტს ხედავენ.

განსაკუთრებულ ყურადღებას ოცდამეოთხე წიგნი იმსახურებს, რომელიც მთლიანად ფულის პრობლემებს ეძღვნება. აქ ფული განისაზღვრება, როგორც ყველა საგანთა ღირებულების გამომხატველი ნიშანი. ფულის საკითხში მონტესკიე ცდილობს, მერკანტილიზმის პოზიცია დაძლიოს. ის ფულის ე.წ. რაოდენობრივი თეორიის ერთ-ერთ შემქმნელად ითვლება, რომლის თანახმად, ფულის ღირებულება მისი ბრუნვაში არსებული რაოდენობით განისაზღვრება.

მონტესკიე შეეცადა, ყურადღება ფულადი ბრუნვის ისტორიისადმი მიექცია. კერძოდ, აღნიშნა, რომ ძველი ათენელები

მეტალის ფულს – მონეტებს არ იცნობდნენ და ფულის ნაცვლად ხარებს, რომაელები კი ცხვრებს იყენებდნენ. ოქროსა და ვერცხლის მუდმივი ზრდა მონტესკიეს ცივილიზაციის მთავარ ამოცანად მიაჩნია. ასეთი ზრდა კი საგარეო ვაჭრობითაა შესაძლებელი. ამიტომ ის ინგლისს იმის გამო აქებს, რომ მთელი მისი პოლიტიკა საგარეო ვაჭრობის ინტერესით განისაზღვრება. ინგლისელებმა ვაჭრობის შესაძლებლობებით სხვებზე მეტად ისარგებლეს.

საგარეო ვაჭრობის აპოლოგიისას, მონტესკიე მასში ხალხებს შორის ურთიერთობის ძლიერ ფაქტორს ხედავს. ვაჭრობის ბუნებრივი წარმოება, აცხადებს ფრანგი განმანათლებელი, ადამიანებს მშვიდობისაკენ უბიძგებს, რადგან ორ ერთმანეთთან მოვაჭრე ხალხს შორის ურთიერთდამოკიდებულება, ურთიერთდანიტერესება და მეგობრობა ჩნდება. მონტესკიე ვაჭრობის სხვა დადებით მომენტებსაც აღნიშნავს: „ვაჭრობის სული ადამიანებში სამართლიანობის გრძნობას აღვიძებს; ეს გრძნობა, ერთი მხრივ, ძარცვისაკენ სწრაფვას უპირისპირდება, მეორე მხრივ კი, იმ მორალურ სიკეთეს ასაზრდოებს, რომელიც ჩვენში არა მხოლოდ საკუთარი მოგებისაკენ მუდმივ სწრაფვას, არამედ ზოგჯერ სხვებისათვის დათმობასაც აღვიძებს. ვაჭრობის სრული არარსებობა, პირიქით, იწვევს ძარცვას, რომელსაც არისტოტელე შეძენის მრავალ სხვა ფორმას შორის ერთ-ერთ ფორმად თვლის.

მონტესკიე ვაჭრობის უარყოფით მხარეებსაც ხედავს. ერთმანეთთან მოვაჭრეები ვაჭრობის სულისკვეთებით ინამლებიან და საერთო ინტერესების საზიანოდ პირადულის წინა პლანზე წამოწევენ. „კანონთა გონში“ მონტესკიე აღნიშნავს, რომ „ვაჭრობის სული ხალხებს აერთიანებს, მაგრამ არა კერძო პირებს. ვხედავთ, რომ ქვეყნებში, სადაც ადამიან-

ნებს ვაჭრობის სული იპყრობს, ყველა მათი საქმე და მორალური სიკეთე ვაჭრობის საგნად იქცევა. უმცირესი ნივთები, ისინიც კი, რომელთაც კაცთმოყვარეობა მოითხოვს, იქ მხოლოდ ფულზე კეთდება.

ყველა ბურჟუაზიული ეკონომისტის მსგავსად, ფულად-სასაქონლო ურთიერთობების გაფეტიშებას მონტესკიე შემდეგი განცხადებისაკენ მიჰყავს: თუ მდიდრები ცოტას დახარჯავენ, ღარიბები შიმშილით დაიხოცებიან.

ვაჭრობის როლის აღიარებასთან ერთად მონტესკიე სერიოზულ ყურადღებას მრეწველობის განვითარებას უთმობს. მას მრავალრიცხოვანი ტექნიკური გამოგონებები აინტერესებს, რომლებიც შრომის ნაყოფიერებას ზრდიან. „კანონთა გონის“ ერთ-ერთი თავი მრეწველების ნახალისებას ეძღვნება. მონტესკიე სთავაზობს, წარმატებულ მიწათმოქმედებსა და მწარმეებს დაუნიშნონ პრემიები. ასეთი ღონისძიებები ნებისმიერ ქვეყანას ნაადგება.

მიწათმოქმედთა და მრეწველთა შემოსავლის შედარებისას, მონტესკიე ცდილობს, ინდუსტრიის განსაკუთრებული უპირატესობები დაასაბუთოს. მიაქციეთ ყურადღება, – წერს ის, – მრეწველობის შემოსავლები რაოდენ დიდია. მიწაზე დახარჯული კაპიტალი თავისი ღირებულების მეოცედი ნაწილის მოგებას იძლევა, მხატვარი ერთი პისტოლის საღებავებით ორმოცდაათი პისტოლის ღირებულების საქონელს შექმნის. იგივე შეიძლება ითქვას ოქროზე მომუშავე ოსტატებზე, მუშებზე, რომლებიც შალისა და აბრეშუმის ქსოვილებს ქმნიან და, საერთოდ, ყველა ხელოსნის მიმართ, მაგრამ მთლიანობაში მონტესკიე არ არის სწორი, როდესაც სრულ უპირატესობას მაინც ვაჭრობას ანიჭებს. როგორი შეზღუდულიც უნდა იყოს მონტესკიეს ეკონომიკური შეხედულებები, ისინი მიმართულია

ფეოდალური კარჩაკეტილობის წინააღმდეგ და მიზნად ვაჭრობისა და მრეწველობის განვითარებას ისახავს.

ფეოდალური სახელმწიფოს გაქრობის წინა ხანებში საფრანგეთის ბურჟუაზია, პირველ რიგში, სახელმწიფო ძალაუფლების ბუნებას დაუფიქრდა. მონტესკიეს სოციოლოგიურ პრობლემებში სახელმწიფოს წარმოშობისა და განვითარების პრობლემებს დიდი ადგილი უკავია. მას არ სჯერა, რომ სახელმწიფო დამოკიდებულია ღვთიურ ნებაზე: ძალაუფლების ღვთიური წარმოშობის თეორიული აღიარება ყველაზე დახვეწილ თეოლოგიურ შეხედულებებთან მიგვიყვანს, როგორც „ეკლესიის მამები“ და თომა აკვინელი იცავდნენ; პოლიტიკურად კი დესპოტიზმს მისთვის დამახასიათებელ ვარიაციებში სამუდამოდ ამკვიდრებს. შეიძლება სახელმწიფოებრივ ძალაუფლებას დაუპირისპირდე, თუ ის ღვთაებრივი წარმოშობისაა, როგორი არასამართლიანიც უნდა იყოს ის? ამიტომ განმანათლებლები, მათ შორის მონტესკიე, ხელშეკრულების თეორიიდან ამოდიან და ამტკიცებენ, რომ პოლიტიკურ ნყობას არა მიღმური ძალები, არამედ ადამიანების ინტერესებისათვის ადამიანები ქმნიან. სახელმწიფოს წარმოშობის ბიოლოგიური და გეოგრაფიული წანამძღვრებისადმი განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭებისას, მონტესკიე, ამავე დროს, დარწმუნებულია, რომ, საბოლოო ჯამში, სახელმწიფო ადამიანური გონის პროდუქტია. ადამიანებმა გაიგეს, გააცნობიერეს, რომ სახელმწიფოს გარეშე ისინი ნორმალურად არსებობასა და განვითარებას ვერ შეძლებენ და ამიტომ მათ, ბუნებრივი მდგომარეობის საპირისპიროდ, უპირატესობა სახელმწიფოს მიანიჭეს.

მონტესკიე განმანათლებელთა მემარჯვენე ფრთის წარმომადგენელია და ხალხთა მასებისა და მათი რევოლუციური ენთუზიაზმის ნაკლებად სჯეროდა, მაგრამ თვით ჟან-ჟაკ რუ-

სო, დემოკრატი განმანათლებელი, ხალხთა სუვერენიტეტის ნამდვილი გულშემმატიკვარი და პროპაგანდისტიც კი, საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში მშრომელებს შეზღუდულ ფუნქციებს ანიჭებდა. მით უფრო ნაკლები საფუძველი ჰქონდა მონტესკიეს, დაეცვა ხალხთა მასები, მაგრამ, თუნდაც შეზღუდულად და ფორმალურად, ის მაინც ამტკიცებდა, რომ სახელმწიფო ძალაუფლება ხალხისათვის არსებობს და მის ხასიათს შეესაბამება. მონტესკიეს ეზიზლება წყობა, სადაც მასების ხმა ჩაკმენდილია. მონტესკიეს მიაჩნია, რომ ცალკეულ შემთხვევებში შესაძლებელია და საჭიროცაა, ხალხისაგან რაღაცები ისწავლო.

მონტესკიე სახელმწიფოებრივი ძალაუფლების სამ ძირითად ფორმაზე მიუთითებს, რომლებსაც, მისი აზრით, შეუძლიათ გარკვეული დოზით აუცილებელი სოციალური ფუნქციები შეასრულონ. ესაა რესპუბლიკა, მონარქია და დესპოტია. რესპუბლიკა მონტესკიესათვის არის მმართველობა, რომლის უმაღლესი ძალაუფლება მთლიანად ან ნაწილობრივ ხალხის ხელშია. მონარქია მას ესმის, როგორც ერთი ადამიანის მმართველობა, რასაც ის კანონების საშუალებით ახორციელებს. რაც შეეხება დესპოტიას, ის განისაზღვრება, როგორც სახელმწიფოებრივი წყობა, რომელიც სრულიად ემორჩილება ერთი ადამიანის სურვილებს და ადგილი კანონების სრულ იგნორირებას აქვს.

რესპუბლიკურ წყობაზე საუბრისას მონტესკიე საყოველთაო საარჩევნო უფლებებს იცავს. ის ამტკიცებს, რომ ხალხს ღირსეული ხელმძღვანელის არჩევა და მისი კონტროლი შეუძლია. ამავე დროს, ის ხალხიდან გამოსულების ხელმძღვანელ თანამდებობებზე დანიშვნას ეწინააღმდეგება. ხალხი, წერს მონტესკიე, თავის ხელმძღვანელს, ვისაც ძალაუფლებას ან-

დობს, ძალზე ჭკვიანურად ირჩევს. მან იცის, მაგალითად, რომ ვილაც კარგი მეომარია და ირჩევს მას სამხედრო ხელმძღვანელად, იცის, რომ ვილაც სამართლიანი და პატიოსანი მოსამართლეა და მას ამ სფეროს ხელმძღვანელობას ყოყმანის გარეშე ანდობს. „მაგრამ შეძლებს კი, თავად შეასრულოს რაიმე დიდი საქმე? – კითხულობს მონტესკიე. – შეისწავლოს ადგილი, ვითარება, შესაძლებლობა, ხელსაყრელი მომენტები, გამოიყენოს ეს ცოდნა? არა, ის ამას ვერ შეძლებს“.

ისევე, როგორც მოქალაქეთა უმრავლესობას შეუძლია იყოს ამომრჩეველი, მაგრამ არა აქვს ყველა აუცილებელი თვისება იყოს არჩეული, ასევე ხალხს შეუძლია გააკონტროლოს სხვისი საქმიანობა, მაგრამ თავად ძალიან გაუჭირდება სხვისი ნაძღვლო, ნეგატიური შედეგები კი მასვე დაუბრუნდება.

რესპუბლიკის მთავარ ნაკლს მონტესკიე იმაში ხედავს, რომ მას უშუალოდ ხელმძღვანელობს ხალხთა მასები, რომელთა ქმედებები „ვნებებით და არა გონებით“ განისაზღვრება, ამიტომ ის უპირატესობას გონიერ მონარქს ანიჭებს, მაგრამ აღიარებს, რომ რესპუბლიკა რიგ შემთხვევებში არანაკლებ კანონზომიერია, ვიდრე მონარქია. ფრანგი განმანათლებლის ამ იდეას ძალზე პროგრესული მნიშვნელობა ჰქონდა.

„კანონთა გონის“ მეხუთე წიგნის XIII თავში მონტესკიე დესპოტურ მმართველობას ლუიზიანის ჩვეულებრივ ველურებს ადარებს, რომლებიც ნაყოფის მოსაწყვეტად ძირში ჭრიან ხეს. ასე მოქმედებს დესპოტური მმართველობა, თავადვე ჭრის ტოტს, რომელზედაც თავადვე ზის. ფეოდალურ-დესპოტურ რეჟიმს მონტესკიე კონსტიტუციურ მონარქიას ან რესპუბლიკურ რეჟიმს უპირისპირებს და, ლოკის მსგავსად, ძალაუფლების დანაწილების კომპრომისულ თეორიას ავითარებს – ძალაუფლებას საკანონმდებლო, აღმასრულებელ და სასამარ-

თლო ძალაუფლებად ანაწილებს, რომლებიც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელნი არიან. მონტესკიე დარწმუნებულია, რომ თუ მონარქი მართვისას სასამართლო ფუნქციებში არ ჩაერევა, ხოლო საკანონმდებლო ორგანო მხოლოდ კანონებს დაადგენს და არ მართავს ქვეყანას, საზოგადოების ყველა ფენა კმაყოფილი დარჩება, კერძოდ, ბურჟუაზია არისტოკრატიულ ელიტას მტრად არ გადაეკიდება. ამ საკითხში მონტესკიე, ლოკის მსგავსად, ინგლისის 1688-1689 წლების სახელოვან რევოლუციასზეა ორიენტირებული, როდესაც ბურჟუაზიასა და ფეოდალურ არისტოკრაციას შორის კლასობრივი კომპრომისი გაფორმდა. ასეთ კომპრომისზე ოცნებობდა მონტესკიე საფრანგეთისათვის. თავისთავად, ძალაუფლების დანაწილების თეორია პროგრესულ როლს ასრულებდა მონტესკიეს ეპოქაში, რადგან გარკვეული დოზით ზღუდავს მონარქის საკანონმდებლო და სასამართლო უფლებებს, მაგრამ, არსებითად, ჰქონდა დიდი ნაკლი, რადგან ანადგურებდა სახელმწიფო ერთიანობის ძალას, აღმასრულებელ ძალაუფლებას ანიჭებდა დამოუკიდებლობას საკანონმდებლო ძალაუფლებისაგან და, ფაქტობრივად, კონტროლის გარეშე აყენებდა მას, ხოლო საკანონმდებლო ძალაუფლება გადააქცია ორგანიზაციად, რომელიც ქმნის კანონებს, მათ ქმედითუნარიანობას, შესრულებას ყურადღებას ადევნებს. ძალაუფლებებს შორის ჩნდებოდა კონფლიქტები. ძალაუფლების დანაწილების თეორია ფრანგი განმანათლებლის კომპრომისის ტიპური მაგალითია.

როდესაც მონარქიის პრინციპს იცავს, მონტესკიე, დემოკრატი რუსოსაგან განსხვავებით, ბურჟუაზიული ზედაფენების ინტერესებიდან ამოდის. ის თავადაც გულახდილად აღიარებს, რომ შეუძლებელია, მოიაზრო მონარქიული მმართველობა პრივილიგებული უმცირესობის გარეშე, მდიდარი ვაჭ-

რების, მენარმეების, დიდგვაროვნების არსებობის გარეშე, მაგრამ მთელი თავისი კლასობრივი შეზღუდულობის მიუხედავად, მონტესკიე აქაც ბევრად მაღლა დგას ბურჟუაზიის უფრო გვიანდელ იდეოლოგიებთან შედარებით. ის იცავს ბურჟუაზიულ-დემოკრატიულ თავისუფლებას და მოითხოვს, რომ მონარქიული ძალაუფლება მთელი პატივით მოექიდოს ხალხს. მონარქიის პრინციპი იწყებს ლობობას, ამტკიცებს მონტესკიე, როდესაც სახელმწიფოში მაღალი თანამდებობები უკავიათ დიდგვაროვნებს, რომელთაც ხალხი არ ენდობა, რომელთაც მიაჩნიათ, რომ ყველაფრით ვალში არიან ხელმწიფესთან და არავითარი ვალდებულება არ აკავშირებთ სახელმწიფოსთან. მონარქიული რეჟიმი ვალდებულია, ყოველ მოქალაქეს პოლიტიკური თავისუფლების მინიმუმი მისცეს. ხელმწიფემ არ უნდა შეურაცხყოს მოქალაქეები და არ უნდა დაარღვიოს კანონები. თუ ხელმწიფე თავს კანონებზე მაღლა დააყენებს, ის დესპოტად გადაიქცევა. საბოლოო ჯამში, მონტესკიე მიდის დასკვნამდე: კანონი ყველა მოქალაქის, მათი წარმომავლობისა და რელიგიური მრწამსის მიუხედავად, თავისუფლების, ფორმალური თანასწორობის, კერძო საკუთრებისა და თავისუფალი ვაჭრობის სადარაჯოზე უნდა იდგეს. ეს დასკვნა მომავალი ფრანგული ბურჟუაზიული რევოლუციის ერთ-ერთი გადამწყვეტი ლოზუნგი გახდა.

§3. მონტესკიე განათლებისა და რელიგიის შესახებ

მონტესკიეს პროტოსოციოლოგიურ თეორიაში მნიშვნელოვანი ადგილი აღზრდასა და განათლებას უკავია. „კანონთა გონში“ იგი ამტკიცებდა, რომ სახელმწიფო კანონები, რომლებიც განსაზღვრავენ საჯარო განათლების ამოცანებსა და

პრინციპებს, უნდა ასახავდეს ქვეყნის სოციალურ-პოლიტიკურ სტრუქტურას. სახალხო განათლების ამოცანაა, ადამიანებს ასწავლოს სხვა ადამიანებთან ცხოვრების ხელოვნება, აღზარდოს „სოციალური კატასტროფებისადმი მგრძობიარე“ მოქალაქე. მნიშვნელოვანია მონტესკიეს კიდევ ერთ იდეა: მმართველობის მონარქიული ფორმის პირობებში ბავშვების სოციალიზაცია ხდება არა იმდენად ოჯახში, რამდენადაც საზოგადოებრივი ცხოვრების, სამხედრო თუ საჯარო სამსახურის პროცესში. მისი აზრით, სწორედ სოციალური ჯგუფი (ოჯახი, სკოლა, სამოქალაქო სივრცე და სხვ.) გადამწყვეტ გავლენას ახდენს ჩამოყალიბებაზე. მონტესკიე საერო, საჯარო განათლების სისტემის მომხრე იყო და განათლების გვაროვნულ-წოდებრივ, ელიტარულ სისტემას უარყოფდა.

რაც შეეხება რელიგიას, სხვა განმანათლებლებისაგან განსხვავებით, რელიგიის პირდაპირ უარყოფას არ ახდენს. იგი იყო ფრანგული დეიზმის ერთ-ერთი ადრეული წარმომადგენელი და ამტკიცებდა, რომ ღმერთი არ ერევა ადამიანის საქმეებში. დეისტები ემხრობოდნენ განმანათლებლობას და სასწავლებლისადმი რწმენას უარყოფდნენ. ფრანგული განმანათლებლობის ისეთი გამოჩენილი წარმომადგენლები, როგორებიც იყვნენ ვოლტერი და რუსო, იდგნენ დეიზმის პოზიციებზე.

საინტერესო ფაქტია, რომ 1761 წელს ვოლტერის ხარჯით მის მამულში ეკლესია ააგეს ფასადზე წარწერით: „ვოლტერმა აღუმართა ღმერთს“. ამ აქტისთვის განმანათლებელთა ერთ-ერთმა წინამძღოლმა პაპისგან საჩუქარიც კი მიიღო. ფაქტობრივად, ვოლტერმა ააგო ტაძარი არა ოფიციალური რელიგიის სადიდებლად, არამედ მის გასაკრიტიკებლად. მას სურდა, ხაზი გაესვა, რომ არ ცნობს არც კათოლიკე წმინდანებს და არც რელიგიურ დოგმატებს, რომ მისთვის, ისევე, როგორც სხვა

დეისტებისთვის, ღმერთი სამყაროსათვის „პირველი ბიძგის“ მომცემია. ვოლტერი წერდა: „ეკლესია, რომელიც მე ავაშენე, ერთადერთი ეკლესიაა მსოფლიოში, რომელიც ეძღვნება ღმერთს და მხოლოდ მას; ყველა დანარჩენი ეძღვნება წმინდანებს. რაც შემეხება მე, მე მირჩევნია ბატონისთვის ავაშენო ტაძარი და არა მსახურებისათვის“.

მონტესკიე, ვოლტერის მსგავსად, დეიზმის პოზიციიდან ებრძოდა სქოლასტიზმს; დეიზმი მისთვის თავისუფალი აზროვნებისა და მოწინავე სამეცნიერო ცოდნის ხელშეწყობის იარაღი იყო. თავის ნაშრომში „კანონთა გონი“ დასაწყისშივე გამოაცხადა ღმერთი ბუნების შემოქმედად და მფარველად, ამავე დროს, ხაზგასმით აღნიშნა, რომ თავად ღვთაება მოქმედებს „გარდაუვალი“ კანონების მიხედვით, რომლებიც „უცვლელია“ და არ არის დამოკიდებული ვინმეს თვითნებობაზე. მონტესკიეს ეს ფორმულირება თითქმის მთლიანად ემთხვევა ჰოლანდიელი მატერიალისტი ფილოსოფოსის სპინოზას (1632–1677) აზრს, გამოთქმულს მისი „ეთიკის“ მეოთხე ნაწილის წინასიტყვაობაში: „ის მარადიული და უსასრულო არსება, რომელსაც ჩვენ ღმერთს ან ბუნებას ვუწოდებთ, მოქმედებს იმავე აუცილებლობის მიხედვით, რომლის მიხედვითაც არსებობს“.

მონტესკიე კატეგორიულად ეწინააღმდეგება თეოლოგიების მიერ აღიარებულ „სასწაულის“ ცნებას; ის ამტკიცებს, რომ ღმერთს არ ძალუძს, სურვილის შემთხვევაშიც კი, დაარღვიოს საგანთა ბუნებრივი მიმდინარეობა, მართოს სამყარო მისთვის დამახასიათებელი კანონებისგან განსხვავებით. მონტესკიე მიდის დასკვნამდე, რომ ბუნება, როგორც ღმერთის ქმნილება, მისი ძალისხმევით ველარ განადგურდება – სამყაროს არსებობა მარადიულია. მონტესკიე აკრიტიკებს არა მხოლოდ თეოლოგებს, რომლებიც მატერიალურ საგნებში ღვთაებრივი გო-

ნების გამოვლინებას ხედავენ, არამედ პანთეისტებსაც, რომლებიც ღმერთს ბუნებასთან აიგივებენ და ბუნებას ღვთაების განსახიერებად მიიჩნევენ. მონტესკიე კატეგორიულად აცხადებს, რომ სამყარო მოკლებულია გონიერებას და ამ მხრივ გამოხსნა აკვინელის თეოლოგიას, რომელიც მატერიალური რეალობის ყველა საგანსა და მოვლენაში ღვთაების მიზანმიმართული მოქმედების შედეგს ხედავდა.

მიუხედავად იმისა, რომ არ უარყოფდა ღმერთის არსებობას, მონტესკიემ ბევრი რამ გააკეთა რელიგიის, განსაკუთრებით კათოლიციზმის, კრიტიკისათვის. ამ შემთხვევაში იგი არ შემოიფარგლება ანტიკლერიკალური პროპაგანდით, ანუ სასულიერო პირებისა და საეკლესიო ორგანიზაციის კრიტიკით, არამედ ცდილობს, არსებითად გააკრიტიკოს რელიგიური მსოფლმხედველობა. მონტესკიე ამტკიცებს, რომ რელიგიის საკითხებს საერთო არაფერი აქვს მეცნიერებასთან. მხოლოდ გონიერებასა და მეცნიერებას შეუძლია, დაეხმაროს ადამიანს ობიექტური მატერიალური სამყაროს შეცნობაში, ადამიანის ცხოვრების გაუმჯობესებაში. აქედან ის ასკვნის, რომ მეცნიერება არ უნდა იყოს რელიგიის მსახური.

მეცნიერების მიერ აღმოჩენილი კანონები ლოგიკურად არის დასაბუთებული, სხვა საქმეა რელიგიური კანონები. რელიგია გონებას კი არა, გულს იზიდავს, ამიტომ მისი ამოცანაა მხოლოდ შეგონება და რჩევა. მონტესკიე ასკვნის, რომ რელიგიურ საკითხებში ნებისმიერი სახის იძულება დაუშვებელია.

მონტესკიესთან რელიგიას სოციალური ფუნქციებიც აქვს. კერძოდ, იგი განხილულია, როგორც საშუალება. მას, ვოლტერის მსგავსად, სჯერა, რომ თუ ღმერთი არ არსებობს, მაშინ ის უნდა გამოიგონო, რადგან ღმერთის რწმენა ხელს უწყობს კერძო საკუთრების მუდმივობაზე დაფუძნებული წესრიგის დამყარებას.

მონტესკიეს მიხედვით, რელიგია ამცირებს აგრესიას და არბილებს დესპოტიზმს და ქვეშევრდომთა და მათი მმართველების ზნეობის გაუმჯობესებას ახდენს. მონტესკიეს მიაჩნია, რომ ყოველი რელიგია ადაპტირებულია გარკვეულ ბუნებრივ და სოციალურ პირობებთან და ამიტომ ძალით არ უნდა ჩაერიოს ხალხის რწმენაში. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ყველა რელიგიის თანასწორობის შესახებ ეს მოწოდება გავრცელდა ქვეყანაში, სადაც კათოლიკური ეკლესია მეფობდა, სადაც ინკვიზიცია, ფაქტობრივად, უღმობლად მოქმედებდა, იძულებით თრგუნავდა ყველა არამორწმუნეს, რომ აღარაფერი ვთქვათ ათეისტებზე, მაშინ რელიგიის შესახებ მონტესკიეს განცხადებების პროგრესულობა ნათელი გახდება.

„კანონთა გონის“ XIV თავში მონტესკიე სკეპტიკურ დამოკიდებულებას ავლენს ჯოჯოხეთისა და სამოთხის თეოლოგიური დოქტრინის მიმართ. მას მხოლოდ საკითხის პოლიტიკური მხარე აინტერესებს: საიქიო სასჯელის რწმენა, მონტესკიეს აზრით, კრიმინალური ელემენტების შემაკავებელია. ამიტომ, სადაც რელიგია ცნობს სამოთხეს და ჯოჯოხეთს, შესაძლებელია, სისხლის სამართლის შერბილება მოხდეს. სხვა საქმეა იმ ქვეყნებში, სადაც გაბატონებული რელიგია მორწმუნეს საიქიოში სამოთხეს, ხოლო ურწმუნოებს, ცოდვილებსა და დამნაშავეებს ჯოჯოხეთურ ტანჯვას არ ჰპირდება. ამავე თავში, ისლამური რელიგიის კრიტიკის საფარქვეშ, მონტესკიე აკრიტიკებს ავგუსტინეს წინასწარმეტყველების დოქტრინას, რომლის მიხედვითაც, ღმერთი წინასწარ ნყვეტდა, ვინ იყო მართალი და ვინ – ცოდვილი. მონტესკიე ღრმა შენიშვნას აკეთებს, რომ წინასწარგანსაზღვრულობის თეორია „გონებრივი სიზარმაცის“ პროდუქტია და ადამიანების უმოქმედობას იწვევს.

თავში „სულთა გადმოსახლების შესახებ“ ფრანგი განმანათლებელი სულის უკვდავების ქრისტიანულ დოგმას სულთა გადასახლების „ინდური სისტემის“ დოგმას ადარებს. არსებითად, მონტესკიე ორივეს სრულებით გულგრილად ექცევა.

ფრანგი მატერიალისტებისგან განსხვავებით, რომლებიც აღნიშნავდნენ რელიგიისა და ჭეშმარიტი მორალის შეუთავსებლობას, მონტესკიე საზოგადოების განვითარებაში რელიგიის მორალურ მნიშვნელობას აღიარებს, მაგრამ ყველა რელიგიას არ მივყავართ მორალამდე; რელიგიურ დოგმებს, ფრანგი განმანათლებლის აზრით, შეუძლია, წაახალისოს მანკიერებები, მაგ., გარყვნილება.

მონტესკიე დიდ ყურადღებას აქცევს რელიგიის წარმოშობას. ყველა ბურჟუაზიული განმანათლებლის მსგავსად, ის ამტკიცებდა, რომ რელიგია საბოლოოდ კანონმდებლების საქმიანობის გავლენით წარმოიქმნება და პირდაპირ დამოკიდებულია ამა თუ იმ პოლიტიკურ სისტემაზე. კათოლიკური რელიგია, მონტესკიეს რწმენით, ყველაზე მეტად შეესაბამება მმართველობის მონარქიულ ფორმას, პროტესტანტული კი – რესპუბლიკურს. რაც შეეხება ისლამს, მან მასში დესპოტიზმის პირდაპირი შედეგი ნახა. აქედან მონტესკიემ დაასკვნა: ეკლესიას არ აქვს უფლება, საერო ძალაუფლებაზე პრეტენზია ჰქონდეს. ყველა რელიგია დასაშვებია, თუ არ ეწინააღმდეგება სახელმწიფო კანონებს, ხელს არ უშლის მოქალაქეებს თავიანთი საჯარო მოვალეობის შესრულებაში. თითოეულ ადამიანს აქვს უფლება, ირწმუნოს ღმერთი ან უარყოს რელიგიური დოგმატები და სახელმწიფო ხელისუფლებამ არ უნდა დასაჯოს ადამიანები ამისთვის. მონტესკიე ამ საკითხში მოქმედებს, როგორც საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციის

იდეოლოგიური წინამორბედი, როგორც განმანათლებელი, რომელიც მოითხოვს სინდისის თავისუფლებას.

„კანონთა გონის“ ოცდამეხუთე წიგნის თავში – „რელიგიური ტოლერანტობის შესახებ და სხვა“ მონტესკიე განმარტავს, რომ სინდისის თავისუფლების მოთხოვნას განიხილავს არა როგორც თეოლოგი, არამედ როგორც პოლიტიკოსი. ამა თუ იმ რწმენაზე იძულებითი მოქცევა ან მუქარა დაუშვებელია. სპარსულ წერილებში ის წერს, რომ იმ დევნის შედეგად, რომელსაც ფანატიკოსი სპარსი მუსულმანები ცეცხლთაყვანისმცემლების მიმართ ახორციელებდნენ, ხალხმა სპარსეთის მასობრივად დატოვება დაიწყო და ქვეყანამ დაკარგა ყველაზე შრომისმოყვარე ფერმერები. ამით რელიგიურმა ფანატიზმმა დიდი ზიანი მიაყენა ქვეყანას. მონტესკიე იუწყება, რომ სპარსეთის შაჰის ზოგიერთ მინისტრს სურდა, ეიძულებინა სპარსეთში მცხოვრები ყველა სომეხი, ან მიეღოთ მუსულმანობა, ან დაეტოვებინა სპარსეთი. ამ ბარბაროსული მოთხოვნის დაკანონების შემთხვევაში, „სპარსული წერილების“ ავტორის აზრით, სპარსეთის სიდიადის დასასრული დადგება.

თავის მხრივ, კათოლიკურმა ფანატიზმმა უზარმაზარი ზიანი მიაყენა ადამიანებს. ამან გამოიწვია მრავალი კათოლიკური ქვეყნიდან ყველაზე საქმიანი და შრომისუნარიანი მოქალაქეების განდევნა. მონტესკიე მიანიშნებს, რომ რიგი ლუთერანული ქვეყნების სიძლიერე იმაში მდგომარეობდა, რომ მათ თავშესაფარი მისცეს ინკვიზიციიდან გაქცეულ დევნილებს, სწორედ ამ გაგებით იხილავს ამ ქვეყნების დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების სულისკვეთებას.

„კანონთა გონის“ ოცდამეხუთე წიგნში გაბრაზებული მონტესკიე აპროტესტებს ლისაბონში ინკვიზიტორების მიერ თვრამეტი წლის გოგონას დაწვას. თქვენ ისეთ ხანაში ცხოვ-

რობთ, მიმართავს მონტესკიე ინკვიზიტორებს, როცა განმანათლებლობისა და მონინავე ფილოსოფიის შუქმა გაანათა ადამიანთა გონება. ძველი ამაზრზენი ცრურწმენებით თქვენ ამტკიცებთ თქვენს ბარბაროსობას, თქვენს იმუნიტეტს განმანათლებლობისა და მორალის მიმართ. როდესაც ინკვიზიცია ადამიანებს ქრისტიანული სარწმუნოებისაკენ სიკვდილით დასჯის შიშით მოუხმობს, ეს მხოლოდ მის უძლურებაზე მოწმობს. ინკვიზიციის საქმიანობა, გაბედულად აღნიშნა მონტესკიემ, ევროპის სირცხვილია.

საბოლოოდ, მონტესკიე სკეპტიკურად უყურებს რწმენას. ისეთი განმანათლებლები, როგორც რუსო და ვოლტერი არიან, რელიგიისა და სქოლასტიკის კრიტიკას რეაქციულ პროექტებთან აერთიანებდნენ რელიგიის ახალი, დახვეწილი ფორმების, გონების რელიგიის (ვოლტერი) და გრძნობის რელიგიის (რუსო) შესაქმნელად. ამ მხრივ მონტესკიეს განსხვავებული პოზიცია უკავია. ვოლტერსა და რუსოსთან შედარებით გაცილებით ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა „ჭეშმარიტი რელიგიის“ პრობლემას. მონტესკიე, უპირველეს ყოვლისა, ცდილობდა, დაემტკიცებინა თავისი ეპოქის ორი ძირითადი რელიგიის: კათოლიციზმისა და ისლამის ცრუ ბუნება და რელიგიის კრიტიკისას მთავარ აქცენტს არა მღვდლების წინააღმდეგ ბრძოლაზე, არამედ თეოლოგიის, როგორც ასეთის, კრიტიკაზე აკეთებდა.

კითხვები

1. რა არის გეოგრაფიული დეტერმინიზმი და რატომ არის მონტესკიე მისი წარმომადგენელი?
2. როგორია „კანონთა გონის“ ძირითადი სოციალური პრობლემები?
3. რა დამოკიდებულება აქვს მონტესკიეს რელიგიისადმი?

დავალებები

- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: მონტესკიე, როგორც გეოგრაფიული მიმართულების ფუძემდებელი.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: მონტესკიე რელიგიური ტოლერანტობის შესახებ.

სავარჯიშო: შეავსეთ მოცემული ცხრილი (ჰობსისა და მონტესკიეს სოციალური შეხედულებების შედარება).

ჰობსის სოციალური იდეები	მონტესკიეს სოციალური იდეები

ძირითადი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (2003), დასავლური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ისტორია. თბ.;
2. ბაქრაძე კ. (1972), რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტომი მეექვსე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, თსუ;
3. მონტესკიე შ. ლ. (2015), სპარსული წერილები, თბ., (მთარგმნელი: მ. ქილაშვილი);
4. მონტესკიე შ. ლ. (1994), კანონთა გონი, თბ., (მთარგმნელი: დ. ლაბუჩიძე);
5. Appelrouth S. Desfor Edles L. (2021), Classical and Contemporary Sociological Theory, Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne.
6. ProtoSociology, An International Journal of Interdisciplinary Research (2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019 წლების გამოცემები). (Preyer G, Peter G (Eds.), Gothe – University Frankfurt.
7. ინტერნეტრესურსი: socium.ge -ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (1966), თანამედროვე დასავლეთ-გერმანული პოლიტიკური ფილოსოფია, თბ.;
2. ბიჭაშვილი მ. (2006), პოლიტიკური თეორია, თბ.;
3. დემოკრატია: კლასიკური და თანამედროვე გაგება, ნაწილი 1. (2007), თსუ;
4. კოდუა ე. (1996), სოციოლოგიის ისტორია 2 წიგნად, თბ.;
5. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, (1993), თბ., რედ. გ. თევზაძე;
6. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, (2010), თბ.;

7. შნაიდერი, ჰ. (2013), რა არის თავისუფლება? თბ.;
8. Althusser, L (1972). Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Marx London and New York.

საკითხავი მასალა:

შ. ლ. მონტესკიე

„კანონთა გონი“

ფრაგმენტები

XIV წიგნი

კანონები კლიმატის ხასიათთან მიმართებით

II თავი

რამდენად განსხვავდებიან სხვადასხვა

კლიმატის ადამიანები

„ცივი ჰაერი ავინროებს ჩვენი სხეულის კიდურების გარეგან ბოჭკოებს; ეს ზრდის მათ ენერგიას და ხელს უწყობს სისხლის მოძრაობას კიდურებიდან გულისაკენ. იგი ამცირებს ამ ბოჭკოთა სიგრძეს და, მაშასადამე, ამით კიდევ უფრო ზრდის მათ ძალას. ცხელი ჰაერი კი, პირიქით, აღუწებს ბოჭკოთა დაბოლოებებს, აფართოებს მათ, და, მაშასადამე, ამცირებს მათ ძალასა და ენერგიას.“

ამგვარად, ცივ კლიმატებში ადამიანებს მეტი ძალა აქვთ. გულის მოძრაობა და კიდურთა ბოჭკოების რეაქცია იქ უკეთესად ხდება, სითხეები უკეთაა განონასწორებული, სისხლი უფრო ენერგიულად მიემართება გულისაკენ და, თავის მხრივ, გულსაც მეტი ძალა აქვს. ამ დიდმა ძალამ დიდი შედეგები უნ-

და გამოიღოს: მაგალითად, მეტი ნდობა საკუთარი თავისადმი, მეტი ვაჟკაცობა, საკუთარი უპირატესობის მეტი შეგნება, შურისგების ნაკლები სურვილი, მეტი დაჯერებულობა საკუთარ უსაფრთხოებაში, მეტი გულახდილობა, ნაკლები ეჭვები, პოლიტიკანობა და ცბიერება. დაბოლოს, ყოველივე ამან საკმაოდ განსხვავებული ხასიათები უნდა წარმოშვას. მოათავსეთ ადამიანი ცხელ და ჩაკეტილ შენობაში და ჩემ მიერ მოყვანილ მიზებთან გამო ზოგი გულის ძალიან დიდ დასუსტებას იგრძნობს. თუ ასეთ ვითარებაში მას შესთავაზებენ რაიმე მამაცურ მოქმედებას, მე ვფიქრობ, მას ამის დიდი სურვილი არ ექნება, მისი ამჟამინდელი სისუსტე მის სულს მხნეობას წაართმევს, მას ყველაფრის შეეშინდება, რადგან თავის უღონობას იგრძნობს. ცხელი ქვეყნების ადამიანები მოხუცებისგან გაუბედურები არიან, ცივი კლიმატის ადამიანები კი ახალგაზრდებისგან მამაცნი. თუ ყურადღებას მივაქცევთ უკანასკნელი დროის ომებს, რომლებიც თავიანთი სიხლოვის გამო საშუალებას გვაძლევენ, უკეთ დავაკვირდეთ ზოგიერთ ნაკლებ მნიშვნელოვან და შორიდან შეუმჩნეველ ფაქტს, აშკარად ვიგრძნობთ, რომ ჩრდილოეთის ხალხები სამხრეთის ქვეყნებში გადასვლისას ვერ იქმოდნენ ისეთსავე მამაცურ გმირობებს, როგორსაც მათი თანამემამულენი, რომლებიც იბრძოდნენ თავიანთ საკუთარ კლიმატში, სადაც მთელ თავიანთ მამაცობას ავლენდნენ.

ჩრდილოეთის ხალხთა ძარღვების ძალა იწვევს ყველაზე უხეში წველების გამოღებას საკვებიდან, რასაც შედეგად ორი რამ მოსდევს: ჯერ ერთი, ის, რომ ლიმფის შემადგენელი ნაწილები უფრო სუფთაა, თავისი დიდი მოცულობის გამო გადადის ძარღვებში და კვებავს მათ, მეორე მხრივ, თავისი სიუხეშის გამო, ისინი ნაკლებად აძლევენ სისათუთეს ნერვულ

წვენს, ამიტომ ამ ხალხებს აქვთ დიდი სხეული და ნაკლები სიცხოველე.

წერვები, რომლებიც ყველა მხრიდან მიემართება ჩვენი კანის ქსოვილისაკენ, თავ-თავიანთ წერვულ კონას ქმნიან. ჩვეულებრივ, აღზნებაში მთელი წერვი კი არ მოდის, არამედ მხოლოდ მისი უმცირესი ნაწილი. ცხელ ქვეყნებში, სადაც კანის ქსოვილი მოდუნებულია, წერვთა დაბოლოებები გაფართოებულია და ადვილი მისაღწევია უსუსტესი საგნების უმცირესი ზემოქმედებაც კი. ცივ ქვეყნებში კანის ქსოვილი შევიწროებულია, დვრილები შეკუმშულია, წერვული უჯრედები თითქოს პარალიზებულია, შეგრძნება მხოლოდ მაშინ გადადის ტვინში, როცა ძალიან ძლიერია და ერთად მოიცავს მთელ წერვს. პატარა შეგრძნებათა დაუსრულებელ რაოდენობაზე დამოკიდებული წარმოსახვა, გემო, მგრძნობელობა და სიცოცხლე.

მე დავაკვირდი ცხვრის ენის გარეგან ქსოვილს იმ ადგილას, რომელიც, ერთი შეხედვით, თითქოს დვრილებითაა დაფარული. ამ დვრილებზე მიკროსკოპით დავინახე პატარა ბუნეები ანუ ერთგვარი ღინღლი, დვრილებს შორის კი იმყოფება პირამიდები, რომელთაც პატარა ფუნჯისებრი დაბოლოებები აქვთ. დიდად დასაშვებია, რომ ეს პირამიდებია გემოს მთავარი ორგანო.

მე გავყინე ამ ენის ნახევარი და ერთი შეხედვით დავინახე, რა მნიშვნელოვნად შემცირდნენ დვრილები, ზოგიერთი მათგანი კი თავის გარსში ჩაიფლო. მიკროსკოპით დავაკვირდი ქსოვილს, მაგრამ ვეღარ დავინახე პირამიდები. როდესაც ენა გალღვა, შეუიარაღებელი თვალითაც კი ჩანდა, თუ როგორ წარმოდგნენ ეს დვრილები, მიკროსკოპში კი წერვულმა უჯრედებმაც დაიწყეს გამოჩენა.

ეს დაკვირვება ასახულებს ჩემს ნათქვამს იმის შესახებ, რომ ცივ ქვეყნებში წერვული უჯრედები ნაკლებად გაშლილია,

ისინი თავიანთ გარსში არის ჩაფლული, რაც მათ იცავს გარეგან საგანთა ზემოქმედებისაგან. მაშასადამე, შეგრძნებათა სიცხოველე ნაკლებია.

ცივ ქვეყნებში ადამიანის მგრძნობიარობა სიამოვნებები-სადმი მცირე უნდა იყოს, ზომიერ ქვეყნებში იგი უფრო მეტი იქნება, ცხელ ქვეყნებში კი – მეტისმეტი. ისევე, როგორც კლიმატებს ყოფენ განედების გრადუსებით, შეგვიძლია დავყოთ ისინი, ასე ვთქვათ, ადამიანთა მგრძნობელობის ხარისხებით. მე მინახავს ინგლისის და იტალიის ოპერები, ერთი და იგივე პიესები და ერთი იგივე მსახიობები, მაგრამ მუსიკა ამ ორ ერზე ისეთ განსხვავებულ ზეგავლენას ახდენდა – ერთი ისე მშვიდი იყო, მეორე კი ისე ალტაცებული, – რომ ეს გაუგებარი ჩანდა.

ასეთივე მდგომარეობა გვაქვს ტკივილის შეგრძნებისას: ამ უკანასკნელს ჩვენში ინვეეს ჩვენი სხეულის რომელიმე ბოჭკოს განყვეტა. ბუნების შემქნელმა ისე დაანესა, რომ ეს ტკივილი მით უფრო ძლიერ იგრძნობა, რაც უფრო დიდია ეს განყვეტა. მაშასადამე, ცხადია, რომ ჩრდილოეთის ხალხის დიდი სხეულები და უხეში ბოჭკოები ნაკლებად ექვემდებარებიან ასეთ მოშლილობას, ვიდრე ცხელი ქვეყნების ხალხთა ნაზი ბოჭკოები. მაშასადამე, პირველთა სული ნაკლებ მგრძნობიარეა ტკივილებისადმი. მოსკოვიტს (ცეცხლგამძე მინერალია. – ავტ. შენიშვნა) ტყავი უნდა გააძრო, მასში გრძნობა რომ გააღვიძო.

ორგანოთა ასეთი სინატიფით, რომელიც ცხელი ქვეყნების მცხოვრებელთ აქვთ, სული განსაკუთრებით მგრძნობიარეა ყველაფრისადმი, რაც დაკავშირებულია ორი სქესის კავშირთან: აქ ყველაფერს ამ საგნისაკენ მივყავართ.

ცივ ქვეყნებში სიყვარულის ფიზიკური მხარე ძლივს იგრძნობა საკმაო ძალით, ზომიერ ქვეყნებში სიყვარულს თან ახლავს ათასი აქსესუარი, რომელიც სასიამოვნოს ხდის ისეთ

რამეებს, რაც, ერთი შეხედვით, თითქოს სიყვარულია, მაგრამ სინამდვილეში ჯერ კიდევ არ არის იგი. უფრო ცხელ კლიმატებში სიყვარული თავისთავად უყვართ, იქ იგი ბედნიერების ერთ-ერთი მიზეზია, იგი თვით სიცოცხლეა.

სამხრეთის ქვეყნებში ნაზი, სუსტი, მაგრამ მგრძობიარე ორგანიზმი სიყვარულს ეძლევა, რომელიც შეუნყვეტლივ წარმოიშობა და თავს იცხრობს სერალში (სერალი იგივე ჰარამხანაა. – ავტ. შენიშვნა). ხოლო თუ სიყვარული ქალების დამოუკიდებლობასთანაა დაკავშირებული, იგი ათას უსიამოვნებას იწვევს. ჩრდილოეთის ქვეყნებში ჯანმრთელი და კარგი აღნაგობის, მაგრამ მძიმე სხეული სიამოვნებას პოულობს ყველაფერში, რასაც მისი სულის ამოძრავება ძალუძს: ნადირობაში, მოგზაურობაში, ომში, ღვინოში. ჩრდილოეთის კლიმატში თქვენ ნახავთ ადამიანებს, რომელთაც ცოტა ცოდვები, საკმაო ქველობა, დიდი სინრფელე და გულახდილობა აქვთ. რაც უფრო უახლოვდებით სამხრეთს, მით უფრო დაშორდებით თვით მორალს, უფრო ცხოველი ვნებები დანაშაულთა სიმრავლეს იწვევენ, თითოეული ცდილობს სხვებზე უპირატესობის მოპოვებას ყველაფერში, რასაც შეუძლია ხელი შეუწყოს ამ ვნებებს. ზომიერ ქვეყნებში თქვენ ნახავთ ადამიანებს, რომლებიც ცვალებადნი არიან თავიანთ ზადში, ისე ქველობაში. ამ კლიმატის საკმაოდ გაურკვეველ თვისებას არ ძალუძს, სიმტკიცე მიანიჭოს მათ.

ძალიან ცხელ კლიმატში სხეული აბსოლუტურად კარგავს ძალას. ამ შემთხვევაში უღონობა სულზეც გადადის. არავითარი დიდსულოვანი განცდა, ყველა მისწრაფება პასიურია, სიზარმაცე ბედნიერებაა, სულის ამოქმედებას სასჯელს ამჯობინებენ, გონების გარჯას კი, რაც აუცილებელია საკუთარი თავის სამართავად, მონობას“.

XVII წიგნი
პოლიტიკური მონობის კანონთა მიმართება
კლიმატის ბუნებასთან

II თავი

ხალხთა შორის სხვაობა მამაცობის მხრივ

„ჩვენ უკვე ვთქვით, რომ დიდი სიცხე მყისიერად ალაგ-ზნებს ადამიანთა ძალასა და მამაცობას და რომ ცივი ჰავა სხეულსა და გონებას ერთგვარ ძალას ანიჭებს, რომელიც ადამიანს ხანგრძლივი, მძიმე, დიადი და გულადი მოქმედებების უნარს აძლევს. ეს შეინიშნება არა მხოლოდ ერთი ერის მეორესთან შედარებისას, არამედ ერთი და იმავე ქვეყნის სხვადასხვა მხარის ურთიერთშედარებისასაც; ჩრდილოეთ ჩინეთის ხალხი უფრო მამაცია, ვიდრე – სამხრეთისა; სამხრეთ კორეის ხალხი არ არის მამაცი, როგორც ჩრდილოეთისა.

ამიტომ არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ცხელ კლიმატთა ხალხს სილაჩრე თითქმის ყოველთვის მონებად აქცევდა ხოლმე, ხოლო ცივთა ხალხი თავისუფლებას ინარჩუნებდა. ეს ისეთი შედეგია, რომელიც თავისი ბუნებრივი მიზეზებიდან გამომდინარეობს.

ეს მართალი აღმოჩნდა ამერიკაშიც. მექსიკისა და პერუს დესპოტური იმპერიები ეკვატორთან ახლოს იმყოფებოდნენ, ხოლო თითქმის ყველა თავისუფალი პატარა ხალხები უფრო პოლუსებისაკენ ცხოვრობდა და ცხოვრობს.“

წყარო: შ. ლ. მონტესკიე, კანონთა გონი, თბ., 1994.
(მთარგმნელი: დ. ლაბუჩიძე).

„ხედავდე უსამართლობას და არ ჩაე-
რიო, ნიშნავს, რომ მისი მონაწილე ხარ“.

ჟან-ჟაკ რუსო

თავი X

ჟან-ჟაკ რუსოს სოციალური შეხედულებები

საკვანძო სიტყვები

ბუნებრივი მდგომარეობა, სოციალური უთანასწორობა, კერძო საკუთრება და სახელმწიფოს წარმოშობა, სამოქალაქო მდგომარეობა, საერთო ნება, სახალხო სუვერენიტეტი, ეგალიტარიზმი, უთანასწორობის დონეები.

§1. ჟან-ჟაკ რუსო ადამიანთა ბუნებრივი მდგომარეობის შესახებ

რუსოს ნააზრევის მიმართ ინტერესი დღესაც დიდია. იგი არა მხოლოდ სოციოლოგი, პოლიტიკური მეცნიერიცაა. რუსო ლიტერატურულ-ფილოსოფიური წრისათვის ცნობილი მას შემდეგ გახდა, რაც დიჟონის აკადემიის მიერ გამოცხადებულ კონკურსში თემაზე – „ხელი შეუწყო თუ არა ხელოვნებისა და მეცნიერების აღორძინებამ ზნეობრივ განწმენდას?“ – მონაწილეობა მიიღო. მან გაიმარჯვა და საყოველთაო ყურადღებაც მიიპყრო.

დასმულ კითხვაზე პასუხისას, რუსო წარსულის საზოგადოებრივ წყობას აიდეალებს. „ზნეობის შესახებ ბჭობისას, შეუძლებელია, პირველყოფილ ეპოქათა ჩვეულებების სიმარტივის სურათები სიამოვნების გარეშე გავიხსენოთ. ესაა – მშვენიერი სანაპი-

რო, მორთული მხოლოდ და მხოლოდ ბუნების მიერ და რომელ-ზეც გამუდმებით მიმართულია ჩვენი ხედვა და რომელსაც მუდამ უხალისოდ შორდები“, – წერს იგი. ხელოვნება და მეცნიერება, ამტკიცებს რუსო, არაბუნებრივია, უფრო მეტიც, ბუნებრიობის საპირისპიროა და თავიანთ წარმოშობას ადამიანთა ნაკლოვანებებსა და მანკიერებებს უნდა უმაღლოდეს.

მეცნიერებისა და ხელოვნების აუცილებლობისა და პროგრესის უარყოფა რუსოს მიერ ზოგიერთი ავტორის მიერ განიხილება, როგორც რეაქციული. რუსოს შეხედულებათა სწორი გაგება კი შესაძლებელია, თუ მის შეხედულებებს კაცობრიობის პირველყოფილ ისტორიაზე დაკვირვებით განვიხილავთ. რუსო მიმართავს პირველყოფილ ისტორიას, რათა ჩასწვდეს ადამიანის ნამდვილ ბუნებას. ამ მიზნით იგი აუცილებლად მიიჩნევს, მოიპოვოს ნათელი წარმოდგენები ბუნებრივი მდგომარეობის შესახებ, რომელშიც იმყოფებოდა ადამიანი მანამ, სანამ მისი ისტორია დაიწყებოდა. რუსოსათვის „ბუნებრივი ადამიანი“ – ესაა იზოლირებული ადამიანი, რომელიც საზოგადოების გარეშე ცხოვრობს. ამ მდგომარეობაში ადამიანებს ურთიერთდახმარების და მხარში ამოდგომის არავითარი საჭიროება არ ჰქონდათ, ისინი ერთმანეთს არ საჭიროებდნენ. ადამიანებს არავითარი ცოდნა და შემეცნება არ სჭირდებოდათ, „მისთვის მხოლოდ ინსტინქტში შედიოდა, ანუ ინსტინქტი მოიცავდა ყველაფერ იმას, რაც აუცილებელი იყო იმისთვის, რათა ეცხოვრა“.

რუსო „ბუნებრივ მდგომარეობაში“ ცხოვრების პირობებს დაწვრილებით განიხილავს და მიდის დასკვნამდე, რომ უთანასწორობას, თუნდაც ბუნებრივს ამ მდგომარეობაში რაიმე მნიშვნელობა არ ჰქონია. ამ პერიოდში ადამიანის მიერ ადამიანის ჩაგვრა შეუძლებელი იყო. თანდათანობით პირველყო-

ფილმა ადამიანმა „იმ იშვიათი შემთხვევების განსხვავების უნარი შეიძინა, როდესაც საერთო ინტერესები საშუალებას აძლევდა, მას მისივე მსგავსი ადამიანებისაგან დახმარების იმედი ჰქონოდა“. ასეთ შემთხვევაში „იგი მათთან ერთად ერთ ჯოგში ანუ ყველაზე დიდ თავისებური სახის თავისუფალ ასოციაციაში ერთიანდება, რომელიც არავის არაფერში არ ავალდებულებდა, არავის არავითარ მოვალეობას არ აკისრებდა და რომელიც მანამდე არსებობდა, სანამ მისი გამომწვევი მოკლევადიანი მოთხოვნილება არსებობდა“. ერთობლივი ცხოვრების ჩასახულმა ჩვევამ წარმოქმნა ოჯახი. თანდათანობით ყალიბდება ადამიანური საზოგადოება.

რუსოს მთელი სიმპათიები ადამიანური საზოგადოების არსებობის საწყის პერიოდს მიეკუთვნება: „მანამდე, სანამ, – წერს იგი, – ადამიანები თავიანთი უზადრუკი ქოხებით კმაყოფილდებოდნენ, სანამ ისინი იფარგლებოდნენ და იკმაყოფილებდნენ თავს იმით, რომ ხის ან თევზის ძვლის ნემსების დახმარებით ნადირთა ტყავისაგან ტანსაცმელს იკერავდნენ, თავს ფრთებითა და ნიჟარებით ილამაზებდნენ და ირთავდნენ, ტანს სხვადასხვა ფერით იხატავდნენ, სრულყოფდნენ და ამკობდნენ თავიანთ მშვილდ-ისრებს, თავიანთი წამახული ქვების დახმარებით ნავებს ან უხეშ მუსიკალურ ინსტრუმენტებს გამოჩორკნიდნენ, ერთი სიტყვით, სანამ ისინი მისდევდნენ მხოლოდ ისეთ შრომას, რომელიც არ აღემატებოდა ერთი ადამიანის ძალას ან ისეთ სარეწებს, რომლებიც მრავალი ხელის მონაწილეობას არ მოითხოვდნენ, ისინი თავისუფლად, ჯანმრთელად, კეთილად და ბედნიერად ცხოვრობდნენ იმდენად, რამდენადაც მათ შეეძლოთ ასეთად თავიანთი ბუნების მიხედვით ყოფილიყვნენ და ერთმანეთს შორის ურთიერთობების სიამეებით ტკბობას აგრძელებდნენ ისე, რომ მათ დამოუკიდებლობას არ

არღვევდნენ“. ამ ეპოქას კაცობრიობის ისტორიაში რუსო ყველაზე ბედნიერ და ყველაზე ხანგრძლივ ეპოქად თვლის. ეს „მდგომარეობა მსოფლიოს ნამდვილი ყმაწვილობისა და ახალგაზრდობის ხანაა და მთელი მისი შემდგომი განვითარება თითქოს და ინდივიდის სრულყოფილებისაკენ მიმავალ ნაბიჯებად წარმოგვიდგება, სინამდვილეში კი გვარის გახრწნისა და დაჩაჩანაკებისაკენ მიმავალი ნაბიჯებია“, – დაასკვნის რუსო.

სავსებით ცხადია, რომ რუსოს მიერ სიმპათიით აღწერილი საზოგადოება გარემომცველ ბუნების საკმაოდ განვითარებულ ცოდნას ემყარება და ხელოვნებასაც იცნობს. მოაზროვნე თვითონვე უსვამს ხაზს ამ მომენტს, როდესაც წერს, რომ „ცეკვა და სიმღერა... კაცთა და ქალთა გასართობ საშუალებებად“ იქცა... ამ ცოდნისა და ხელოვნების სანყისებს რუსო სრულიადაც არ უარყოფს. მისთვის მანკიერი და მიუღებელია მხოლოდ ის ცოდნა და ხელოვნება, რომლებმაც აღწერილი საზოგადოებრივი წყობა დაანგრის, „უდიდესი საზოგადოებრივი გადატრიალება“ მოახდინეს, რის შედეგადაც „გაქრა თანასწორობა, გაჩნდა საკუთრება, შრომა აუცილებლობად იქცა; ტყის ფართო მასივები ჯეჯილის ყანებად იქცნენ, რომელთა მორწყვაც საჭირო იყო ადამიანური ოფლით და რომლებზედაც მალე დათესილ იქნა და მოსავალთან ერთად მონობა და სილატაკე“ ამოიზარდა.

რუსოს მოყვანილი გამონათქვამები შესაძლებლობას გვაძლევს, დავასკვნათ, რომ მეცნიერებისა და ხელოვნების მისეული გაკიცხვა აბსოლუტური ხასიათის არ არის. აქ შეინიშნება წყალგამყოფი ისეთ განმანათლებელს, როგორიც ვოლტერი და რუსოს შორის, განმანათლებლები ფიქრობდნენ, რომ მეცნიერებათა განვითარება, ბოლოს და ბოლოს, სოციალური

უსამართლობის დამხობასთან ავტომატურად მიგვიყვანდა. ასეთი პოზიცია რუსოსათვის მიუღებელია.

ბუნებრივი მდგომარეობიდან გამოსვლა, რუსოს აზრით, აღინიშნა იმით, რომ ადამიანებს შორის ფიზიკური თუ ბუნებრივი უთანასწორობის გვერდით უთანასწორობის ახალი სახე გაჩნდა, რომელსაც რუსო პირობითს, ანუ პოლიტიკურს უწოდებს.

§2. რუსო უთანასწორობისა და კერძო საკუთრების წარმოშობის შესახებ

უთანასწორობის წარმოქმნის პირველი ეტაპი კერძო საკუთრების გაჩენა იყო. „პირველი, ვინც შემოღობა მიწის ნაკვეთი და განაცხადა: „ეს ჩემია“ და იპოვა გულუბრყვილო ადამიანები, რომლებმაც ეს დაიჯერეს, სამოქალაქო საზოგადოების ნამდვილი დამფუძნებელი იყო. რამდენი ომისაგან, დანაშაულებებისაგან, მკვლევობებისაგან, უბედურებებისაგან და საშინელებებისაგან დაიცავდა ადამიანების მოდგმას ის, ვინც ამოაძრობდა სოლს ან ამოავსებდა კვალს – თხრილს და შეუძახებდა ხალხს: უფრთხილდით ამ მატყუარას მოსმენას, თქვენ დაილუპებით, თუ დაივინყებთ, რომ დედამიწის ნაყოფი ყველასია, ხოლო თვითონ კი არავისია“, – წერს რუსო. საკუთრების გაჩენამ ადამიანთა ცხოვრების ღრმა გარდაქმნა გამოიწვია, გაიზარდა ბუნებრივი უთანასწორობის მნიშვნელობა და უთანასწორობის ახალი ფორმა – მდიდრებად და ღარიბებად დაყოფა – წარმოიშვა. საზოგადოებაში საშინელი ჯანყი და ბუნტი ჩნდება, ადამიანები ძუნწნი, პატივმოყვარენი და ბოროტნი გახდნენ, წარმოიქმნება მუდმივი შეტაკებანი, რომლებიც ომებითა და მკვლევობებით სრულდება. ასეთ პირობებში „მდიდარმა, ბოლოს და ბოლოს, შეადგინა აუცილებლობის ზე-

წოლის შედეგად ყველა გეგმათა შორის ყველაზე გააზრებული, რომელიც კი როდისმე გაჩენილა ადამიანის თავში: თავის სასარგებლოდ წარემართა იმათი ძალები, ვინც მას თავს ესხმოდა, თავისი მოწინააღმდეგენი საკუთარ დამცველებად გადაექცია“. მდიდარმა შესთავაზა ხალხს, შეექმნათ სასამართლო წესდებანი და მშვიდობიანი სასამართლოები, დაენსებინათ ხელისუფლება, რომელიც მხარს დაუჭერდა საერთო შეთანხმებას. „ყველანი პირდაპირ ბორკილებს ეცნენ, – წერს რუსო, – დაიჯერეს რა, რომ ამით საკუთარ თავისუფლებას უზრუნველყოფდნენ“. მაგრამ ამგვარი შეთანხმების შედეგები უცხო და სხვა აღმოჩნდა, ვიდრე ვარაუდობდნენ. საზოგადოებამ და კანონმა „სუსტებს ახალი ბორკილები დაადეს და ახალი ძალები შესძინეს მდიდარს, ბუნებრივი თავისუფლება გაანადგურა და საკუთრებისა და უთანასწორობის კანონი სამუდამოდ დაადგინა, მოხერხებული და გაქნილი უზურპაცია ურყევ სამართლად და უფლებად გადააქცია და რამდენიმე პატივმოყვარეთა სარგებლიანობის გულისთვის იმ პერიოდიდან მოყოლებული ადამიანთა მოდგმა შრომისა, მონობისა და სიღატაკისათვის განირეს“.

კანონებისა და სასამართლოების გაჩენა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს სახელმწიფოს წარმოქმნას. რუსო ხაზს უსვამს, რომ ახალდაბადებულ მმართველობას ჯერ კიდევ არ ჰქონდა მუდმივი ფორმები, მაგრამ განუწყვეტელმა უწესრიგობებმა საქმე იქამდე მიიყვანეს, რომ ადამიანებს გაუჩნდათ აზრი, „მიენდოთ ცალკეული ადამიანებისათვის საშინო ნივთი – საჯარო ხელისუფლება და მაგისტრატებისათვის დაევალებინათ, ხალხის გადანყვეტილებების შესრულებაზე ზედამხედველობა გაენიათ“. მაგისტრატების ბოროტად გამოყენებამ უთანასწორობა უფრო გააძლიერა – წარმოიშვნენ ძლევაძლიერი და დაუც-

ველი, მიუსაფარი ადამიანები. უნესრიგობანი საზოგადოებაში გრძელდება და მათ შორის, – წერს რუსო, – მაღლა სწევს თავის სასიზღარ თავს დესპოტიზმი... ესაა უთანასწორობის უკანასკნელი საზღვარი და უკიდურესი წერტილი, რომელიც კეტავს წრეს და ეკვრის ჩვენს ამოსავალ წერტილს. აქ ცალკეული ადამიანები კვლავ თანასწორნი ხდებიან, ვინაიდან არარაობანი არიან“.

§3. რუსო სახელმწიფოს წარმოშობის შესახებ

„უთანასწორობის წარმოშობის შესახებ განაზრებებში“ რუსო სახელმწიფოს წარმოშობის თეორიას ავითარებს. სახელმწიფოს წარმოშობას იგი კერძო საკუთრების გაჩენას უკავშირებს, კერძო მესაკუთრეთა ინტერესებით სახელმწიფოს საქმიანობის განპირობებულობას აჩვენებს. ამასთან ერთად, რუსო სახელმწიფოს კლასობრივი ბუნების გაგებისაგან ძალიან შორსაა. მისთვის სახელმწიფო საერთო სიკეთის-კეთილდღეობის განხორციელების იარაღია. სახელმწიფოს მიერ დამსჯელი ფუნქციების შესრულება რუსოს მიერ განიხილება, როგორც სახელმწიფოს ნამდვილი დანიშნულებიდან გადახვევა, როგორც მდიდართა შეთქმულების შედეგი.

საკითხის გამოკვლევას, თუ როგორ უნდა იყოს ორგანიზებული სახელმწიფო, რომ იგი თავის იდეალებს პასუხობდეს, რუსომ თავისი ძირითადი სოციალურ-პოლიტიკური ტრაქტატი „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების შესახებ, ანუ პოლიტიკური სამართლის პრინციპები“ უძღვნა. „საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“ რუსომ ამოცანად დაისახა, „ასოციაციის ისეთი ფორმა ეპოვა, რომელიც პიროვნებას და ასოციაციის ყოველი წევრის ქონებას მთელი თავისი საერთო ძალებით

იცავს და იფარავს და რომლის წყალობითაც თითოეული პიროვნება სხვებთან გაერთიანებისას მხოლოდ საკუთარ თავს ექვემდებარება და იმდენადვე თავისუფალი რჩება, როგორიც ადრე იყო“. მხოლოდ ასეთ ასოციაციაშია კანონიერი და მყარი მმართველობა შესაძლებელი.

მმართველობის დაფუძნება ძალაზე არ შეიძლება. ძალას არ შეუძლია შექმნას სამართალი, ადამიანი კი ვალდებულია, დაემორჩილოს კანონიერ ხელისუფლებას. „მუდამ იქნება დიდი განსხვავება ბრბოს დამორჩილებასა და საზოგადოების მართვას შორის. თუ ერთეულ ადამიანებს ერთი მეორის მიყოლებით და ცალ-ცალკე იმონებს ერთი ადამიანი, მაშინ როგორიც უნდა იყოს მათი რიცხვი, მე აქ მხოლოდ ბატონსა და მონებს ვხედავ და არავითარ შემთხვევაში ხალხსა და მის მეთაურს. ეს, თუ გნებავთ, ადამიანთა გროვა და ბრბოა და არა ასოციაცია. აქ არც საერთო კეთილდღეობა და არც პოლიტიკური ორგანიზმი არ არსებობს“.

რუსო ამტკიცებს, რომ „ყოველგვარი კანონიერი ხელისუფლების საფუძველი მხოლოდ შეთანხმება შეიძლება იყოს“. შეთანხმება ადამიანებს შორის ბუნებრივი მდგომარეობიდან გამოსვლის აუცილებლობით იდება“. მე ვფიქრობ, რომ ადამიანებმა მიაღწიეს ისეთ ზღვარს, როდესაც ბუნებრივ მდგომარეობაში დარჩენის ან შენარჩუნების დამაბრკოლებელმა ძალებმა გადააჭარბეს იმ ძალებს, რომლებიც ადამიანებს ბუნებრივ მდგომარეობაში დარჩენის მიზნით შეეძლოთ, გამოეყენებინათ. ასეთ ვითარებაში ეს თავდაპირველი მდგომარეობა შეუძლებელია, კიდევ გაგრძელდეს და ადამიანთა მოდგმა დაილუპებოდა, რომ მას თავისი ცხოვრების წესი არ შეეცვალა“.

ადამიანებს შორის დადებული შეთანხმება არ არის შეთანხმება მთავრობის არჩევის შესახებ. რუსო მკაცრად აკრიტიკ-

კებს ჰუგო გროციუსს, რომელიც ფიქრობდა, რომ ხალხს შეუძლია, თავისი თავი მეფეს დაუქვემდებაროს. „მაშასადამე, გროციუსის აზრით, – წერს რუსო, – ხალხი ასეთია მანამდეც კი, სანამ იგი თავს მეფეს დაუქვემდებარებს. მაგრამ ასეთი მოქმედება მოქალაქეობის აქტს წარმოადგენს; იგი კი ხალხის მიერ მიღებულ გადანყვეტილებას გულისხმობს. ამგვარად, სანამ განვიხილავთ აქტს, რომლის მეშვეობითაც ხალხი მეფეს ირჩევს, კარგი იქნებოდა, განგვეხილა ის აქტი, რომლის ძალითაც ხალხი ხალხად ყალიბდება, რამეთუ ეს აქტი, რომელიც გარდუვალაობით უსწრებს წინ პირველს, საზოგადოების ჭეშმარიტი საფუძველია“.

როგორია ამ აქტის შინაარსი? არსებითად იგი, რუსოს აზრით, ერთ პირობაზე დაიყვანება, სახელდობრ, „ასოციაციის ყველა წევრის მიერ საკუთარ უფლებებზე უარის თქმა მთელი თემის სასარგებლოდ; რამეთუ, პირველი, თუ ყოველი გაცემს თავის უფლებებს მთლიანად, მაშინ იქმნება თანაბარი პირობები ყველასათვის, ხოლო თუ პირობები ყველასათვის თანაბარია, მაშინ არავინ არ იქნება დაინტერესებული იმით, რომ ეს პირობები სხვებისათვის დამამძიმებელი გახადოს“.

უფლებათა ეს გაცემა-გაუცხოება, ხაზგასმით აღნიშნავს რუსო, უნდა იყოს სრული, ვინაიდან თუ ცალკეულ პიროვნებებს ზოგიერთი უფლება დარჩათ, მაშინ უზენაესი ხელისუფლების არარსებობის გამო, რომელსაც მათ და საზოგადოებას შორის კამათის გადაჭრა შეეძლებოდა, თითოეული, რომელიც თავის თავს ზოგიერთი საკითხის გარჩევასას საკუთარი თავის მსაჯულად მიიჩნევს, სწრაფად დაინწყებდა პრეტენზიის გაცხადებას იმის თაობაზე, რომ ყველა სხვა საკითხის გადანყვეტა-შიც მოსამართლედ და მსაჯულად ქცეულიყო. ამგვარად, ბუნებრივი მდგომარეობა გააგრძელებდა არსებობას და ასოცია-

ცია აუცილებლობით ან ტირანიადა, ან ფუჭ, ამაო საქმედ იქცეოდა“.

საზოგადოებრივი ხელშეკრულების შედეგად ხელშეკრულების დამდები პირები ერთიან საზოგადოებრივ პირად იქცევიან. „ასოციაციის ეს აქტი ხელშეკრულებაში მონაწილე ყოველი ცალკეული პიროვნების ნაცვლად დაუყოვნებლივ ქმნის მორალურ და კოლექტიურ მთელს, რომელიც იმდენი წევრისაგან შედგება, რამდენი ხმაც კრებულს – მთელს აქვს, რომელიც თვით ერთიანობას საკუთარ საერთო-ზოგად მე-ს, სიცოცხლესა და ნებას ამ აქტის მეშვეობით იძენს. ამ საზოგადოებრივ პირს, რომელიც ყველა დანარჩენი პიროვნებისგანაა შედგენილი, ადრინდელ პერიოდებში სამოქალაქო საზოგადოებას, თემს უწოდებდნენ, ახლა კი რესპუბლიკად ან პოლიტიკურ სხეულად იწოდება, თავისი წევრების მიერ სახელმწიფოდ იწოდება, როდესაც იგი პასიურია, და სუვერენად, როდესაც იგი აქტიურია, ხოლო სამეფოდ, როდესაც მას მის მსგავს გაერთიანებებს ადარებენ. მონაწილეები კოლექტიურად იღებენ ხალხის სახელს, ხოლო ცალ-ცალკე კი მოქალაქეებად – როგორც სუვერენული ძალაუფლების მონაწილენი და ქვეშევრდომებად, როგორც სახელმწიფოს კანონებისადმი დაქვემდებარებულნი – იწოდებიან“.

ხელშეკრულების დადების შედეგად წარმოქმნილ ახალ მდგომარეობას რუსო სამოქალაქო მდგომარეობას უწოდებს. აქ უკვე იგი ბუნებრივ მდგომარეობას ისე მაღალ შეფასებას აღარ აძლევს. ადამიანი, მართალია, სამოქალაქო მდგომარეობაში კარგავს მრავალ უპირატესობას, რომელიც მას ბუნებისაგან აქვს მიღებული, მაგრამ იგი, ამავე დროს, იძენს და სხვა ფრიად მნიშვნელოვანი უპირატესობებით ჯილდოვდება. მისი უნარები იწვრთნება და ვითარდება, მისი წარმოდგენები ფარ-

თოვდება, გრძნობები კეთილშობილნი ხდება და მთელი მისი სული ისეთ დონემდე მალღდება, რომ ამ ახალი მდგომარეობის შეცდომებს ადამიანები ხშირად რომ არ დაჰყავდეს იმაზე უფრო დაბალ მდგომარეობაზე, საიდანაც იგი გამოვიდა, იგი გამუდმებით უნდა აღიდებდეს იმ წამს, რომელმაც სამუდამოდ გამოიყვანა იქიდან და რომელშიც გონებამ ჩლუნგი და შეზღუდული ცხოველისაგან გონიერი არსება – ადამიანი შექმნა“. აქაა საზოგადოებრივი განვითარების პროცესისადმი რუსოს ნამდვილი დამოკიდებულება გამოხატული. მხოლოდ ბოროტმოქმედებას დაჰყავს ადამიანი იმაზე დაბალ დონემდე, საიდანაც იგი გამოვიდა, ანუ ბუნებრივ მდგომარეობაზე დაბლა. ამ ბოროტმოქმედებათა აღმოფხვრას, რომლის გზებსაც იგი თავის „საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“ ეძებს, ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფის ფართო გზაზე გამოყვანა შეუძლია.

ახალი სოციალური სისტემის საფუძველი საზოგადოებრივი ხელშეკრულების ნამდვილი რეალიზება და განხორციელება უნდა გახდეს. „პირველადი შეთანხმება, – წერს რუსო, – ადამიანთა ბუნებრივ თანასწორობას არა მხოლოდ არ სპობს, არამედ, პირიქით, ცვლის მას, როგორც პიროვნებების თანასწორობით კანონის წინაშე და ცვლის ყველა იმ უთანასწორობას, რომელიც მათ ფიზიკურ არსებაში ბუნებამ შეიტანა; და თუმცა ადამიანები შეიძლება ნიჭის ან ძალის მხრივ არათანასწორნი იყვნენ, მაგრამ შეთანხმების შედეგად ისინი ყველანი უფლებრივად თანასწორნი ხდებიან“.

§4. რუსო სახალხო სუვერენიტეტის შესახებ

საზოგადოებრივი ხელშეკრულებიდან გამომდინარე, რუსო ქმნის მოძღვრებას ხალხის სუვერენიტეტის შესახებ. „მხო-

ლოდ საერთო ნებას შეუძლია, მართოს სახელმწიფოს ძალები მისი წარმოქმნის მიზნის შესატყვისად, რომელიც საყოველთაო კეთილდღეობაში მდგომარეობს“. ყოველ ინდივიდს, როგორც ადამიანს, შეიძლება საერთო ნება-სურვილებისაგან დაპირისპირებული ან განსხვავებული კერძო ნება-სურვილი ჰქონდეს. ამ კერძო ინტერესმა შეიძლება მას სხვა რაიმე უკარნახოს, ვიდრე საერთო ინტერესმა.

ამ გარემოებამ შეიძლება ყველას ნებასა და საერთო ნებას შორის დიდ განსხვავებებთან მიგვიყვანოს. „საერთო ნება, – წერს რუსო, – მხოლოდ საერთო ინტერესებს იცავს; ყველას ნება კი კერძო ინტერესებს და, შესაბამისად, მხოლოდ კერძო პირთა ნების განაცხადთა ჯამს წარმოადგენს, მაგრამ თუ ამ ნებათა გამოვლინებებიდან ურთიერთგამანადგურებელ და გამომრიცხველ უკიდურესობებს მოვიშორებთ, მაშინ დარჩენილ განსხვავებათა შეკრების შედეგად საერთო ნება-სურვილს მივიღებთ“.

სუვერენიტეტი, რუსოს მიხედვით, საერთო ნების განხორციელებაა. აქედან გამომდინარეობს სუვერენიტეტის ორი მნიშვნელოვანი თვისება: განუყოფლობა და გაუსხვისებლობა. „მე ვამტკიცებ, – წერს რუსო, – რომ სუვერენიტეტი, რომელიც საერთო საყოველთაო ნების მხოლოდ განხორციელებაა, არასდროს არ შეიძლება გასხვისებულ იქნეს და რომ სუვერენი, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა კოლექტიური არსება, შეიძლება მხოლოდ თავისი თავით იქნეს წარმოდგენილი. ძალაუფლების, ხელისუფლების – შესაძლებელია, მაგრამ ნების გადაცემა არავითარ შემთხვევაში“. სუვერენიტეტის გაუსხვისებლობას რუსო მმართველობის წარმომადგენლობითი ფორმის უარყოფასთან მიჰყავს. სუვერენიტეტი განსაკუთრებით საყოველთაო და საერთო ნებაში მდგომარეობს, რომელიც შეუძ-

ლებელია წარმოდგენილ იქნეს ვინმეს მიერ. დეკრეტები არ შეიძლება ხალხის წარმომადგენლები იყვნენ, ისინი მხოლოდ მათი კომისრები არიან, რომელთაც სავსებით და საბოლოოდ არაფრის დადგენა არ შეუძლიათ“. ყოველი კანონი, თუ იგი უშუალოდ თვით ხალხმა არ დაამტკიცა, არაა ნამდვილი, სრულებითაც არ არის კანონი“.

„საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაშიც“ სუვერენიტეტის განუყოფლობის პრინციპს ასეთივე კატეგორიულობით ამტკიცებს. „იმავე მიზეზით, რა მიზეზითაც სუვერენიტეტი გაუსხვისებადია, იგი განუყოფელიცაა, ვინაიდან ნება ან საერთო და საყოველთაოა, ან არ არის ასეთი. იგი ან ხალხის, როგორც მთელის ნებას ან მხოლოდ მისი ნაწილის ნებას წარმოადგენს. პირველ შემთხვევაში ეს გაცხადებული ნება სუვერენიტეტის აქტია და ქმნის კანონს, მეორე შემთხვევაში, ეს მხოლოდ კერძო ნება ან მაგისტრატურის აქტია; ყველაზე დიდი, რაც მას შეუძლია მოგვცეს, ესაა დეკრეტი“. რუსო ძალაუფლების განაწილების თეორიის მომხრეთა სასტიკი წინააღმდეგია, რამეთუ მის ეპოქაში ეს თეორია ფეოდალურ და ბურჟუაზიულ ფენებს შორის კომპრომისის გამოხატულება იყო. რუსო კი, როგორც სახალხო მმართველობის თანმიმდევრული მომხრე, ყოველგვარ კომპრომისს უარყოფდა. ძალაუფლების განაწილება მას წარმოდგენილი ჰქონდა, როგორც ფანტასტიკური არსება, რომელიც სხვადასხვა ადგილიდან აღებული ნაწილებისაგანაა აგებული, რომელთაც სინამდვილეში არაფერი საერთო არ აკავშირებთ.

სუვერენიტეტი კანონების გამოცემაში ვლინდება. „სუვერენს მხოლოდ საკანონმდებლო ძალაუფლება აქვს“, – წერს იგი. კანონის განსაზღვრებაში იგი, უწინარეს ყოვლისა, ხაზს უსვამს იმას, რომ კანონი საყოველთაო ნების ნაყოფია. „ერ-

თი ადამიანის მიერ, ვინც უნდა იყოს იგი, თავისი სახელით გამოცემული ბრძანებები, კანონები არ არის“, მაგრამ კანონის მხოლოდ გენეტიკური განსაზღვრება არ არის საკმარისი. „საერთო ნება, რათა იყოს ასეთი, საყოველთაო და საერთო უნდა იყოს, როგორც თავის ობიექტთან, ისე თავის არსებასთან მიმართებაში, იგი უნდა ყველასაგან ამოდიოდეს, რათა მისაღები იყოს ყველასათვის, ის თავის ბუნებრივ სამართლიანობას კარგავს, როდესაც იგი რომელიმე განსაზღვრულ და ინდივიდუალურ ობიექტზეა მიმართული“.

სახელმწიფოში საკანონმდებლო ხელისუფლების გვერდით აღმასრულებელი ძალაუფლებაც უნდა არსებობდეს. რუსო ამტკიცებს, რომ აღმასრულებელი ძალაუფლება არ შეიძლება მთელ საზოგადოებას, როგორც კანონმდებელს, ან სუვერენს ეკუთვნოდეს, რამეთუ ეს ძალაუფლება მხოლოდ კერძო აქტებში გამოიხატება, რომლებიც არ არიან კანონები და, მაშასადამე, არ ეხებიან სუვერენის მოქმედების სფეროს, სუვერენისა, რომლის ყველა აქტი მხოლოდ კანონები შეიძლება იყოს.

აღმასრულებელი ხელისუფლება უნდა ეკუთვნოდეს მთავრობას, რომელშიც რუსოს „ქვეშევრდომებსა და სუვერენს შორის ურთიერთობისათვის დადგენილი, გამაშუალებელ-შუალედური ორგანიზმიც ესმის, რომელსაც უფლებამოსილება აქვს, კანონები შესრულების მდგომარეობაში მოიყვანოს, შეასრულოს და განახორციელოს და როგორც სამოქალაქო, ისე პოლიტიკურ თავისუფლებებს მხარი დაუჭიროს“. რუსო ხაზს უსვამს იმას, რომ მთავრობა არავითარ შემთხვევაში სუვერენში არ უნდა აგვერიოს, მთავრობა სუვერენის ნების მხოლოდ და მხოლოდ აღმასრულებელია.

მთავრობა შეიძლება სხვადასხვაგვარად: დემოკრატიულად, არისტოკრატიულად და მონარქიულად იქნეს ორგანიზე-

ბული. სანამ ამ ფორმებს გავარკვევდეთ, მანამ საჭიროა, რუსოს მიერ გამოყენებული ტერმინოლოგიის თავისებურებებზე გაჩერდეთ. „საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“ იგი სახელმწიფოს ორ ფორმას განასხვავებს: რესპუბლიკას, ე. ი. სახელმწიფოს, რომელიც კანონების მეშვეობით იმართება (იგულისხმება, რომ კანონი საყოველთაო ნების ნაყოფია) და დესპოტიას, ე. ი. სახელმწიფოს დესპოტის მიერ მართულს, რომელიც თავის თავს კანონებზე მაღლა აყენებს. ამასთანავე აღნიშნულია, რომ დესპოტია გადაგვარებული სახელმწიფოა. რაც შეეხება ტერმინებს – „დემოკრატია“, „არისტოკრატია“ და „მონარქია“, მას რუსო თავის „საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“ არა მმართველობის ფორმების, არამედ მთავრობის ორგანიზაციის დასახასიათებლად იყენებს. დემოკრატიული მთავრობა – ყველა მოქალაქისაგან, არისტოკრატიული – მოქალაქეთა მცირე რაოდენობისაგან, მონარქიული კი ერთი ადამიანისაგან შედგება.

„დემოკრატიის“ ცნების ამ ვიწრო მნიშვნელობით გამოყენებისას, რუსო დემოკრატიული მთავრობის კატეგორიული წინააღმდეგია. იგი შენიშნავს, რომ სახელმწიფოში, რომელსაც ასეთი მთავრობა ჰყავს, სუვერენი და მთავრობა არ არიან ერთმანეთისაგან გაყოფილი. ასეთ სახელმწიფოს, ამტკიცებს იგი, ფაქტობრივად, არც ჰყავს მთავრობა. „თუ ამ ტერმინს მისი ზუსტი მნიშვნელობით ავიღებთ, – აგრძელებს რუსო, – მაშინ არასდროს არსებულა ნამდვილი დემოკრატია და არც არასდროს იქნება ასეთი“. ამის დასასაბუთებლად იგი მრავალ მაგალითსა და სიძნელეს მოიხმობს, რომელიც თვით ყველაზე წვრილმანი საქმეების გადანყვეტასთანაა დაკავშირებული, როდესაც იგი მოქალაქეთა საერთო შეკრებაზე წყდება.

რაც შეეხება არისტოკრატიულ და მონარქიულ მთავრობებს, აქ საუკეთესო არჩევანი მთელ რიგ ფაქტორებზეა დამოკიდებული. ერთ სახელმწიფოს – პირველი, სხვას – მეორე ფორმა შეეფერება, მნიშვნელოვანია მხოლოდ ერთი: მთავრობა უმრავლესობის ინტერესთა გათვალისწინებით და არა საკუთარი ინტერესებით უნდა მოქმედებდეს. პრინციპში ეს ადვილად მიიღწევა არისტოკრატიაში. მთავრობის მონარქიული ფორმისას კერძო ნება ყველა დანარჩენ ნებაზე ბატონობს და, ამგვარად, ძალიან დიდია იმის შესაძლებლობა, რომ რესპუბლიკა დესპოტიად იქცეს.

რუსო სახალხო სუვერენიტეტის განხორციელების საშუალებების შესახებ საკითხს დანვრილებით განიხილავს. არ არის საკმარისი, მისი აზრით, ის, რომ შეკრებილმა ხალხმა ერთხელ და სამუდამოდ დაადგინოს სახელმწიფოებრივი წყობა, კანონთა კრებულს სანქცია დაადოს. ასევე არაა საკმარისი, რომ მან მუდმივი მთავრობა დაადგინოს, ან თანამდებობის პირები ერთხელ და სამუდამოდ აირჩიოს. გარდა საგანგებო თავყრილობებისა, რომლებიც შეიძლება გაუთვალისწინებელი შემთხვევებით იქნეს გამონვეული, აუცილებელია, აგრეთვე, პერიოდული თავყრილობებიც არსებობდეს.

როგორც კი ხალხი, როგორც სუვერენული ორგანო, შეიკრიბება, მთავრობის ყოველგვარი იურისდიქცია წყდება. მთავრობის მხრიდან სუვერენული ძალაუფლების უზურპაციის თავიდან აცილების მიზნით სახალხო ყრილობა ორი საკითხის განხილვითა და მათზე კენჭისყრით იწყება: „ნებავს თუ არა სუვერენს მთავრობის არსებული ფორმა შეინარჩუნოს?“ და ნებავს თუ არა ხალხს მმართველობა დაუტოვოს მას, რომელსაც ახლა აქვს დაკისრებული?

მოქალაქეთა ყრილობისათვის „სახელმწიფოში არ არსებობს არავითარი ძირითადი კანონი, რომლის გაუქმებაც შეუძლებელი იქნებოდა, თვით საზოგადოებრივი შეთანხმებაც კი არაა გამოცხადებული“. „იმ მომენტში, როდესაც მთავრობამ მოახდინა სუვერენიტეტის უზურპაცია, საზოგადოებრივი შეთანხმება დარღვეულია და ყველა უბრალო მოქალაქე, რომელთაც უფლება აქვთ, თავიანთ ბუნებრივ თავისუფლებას დაუბრუნდენ, იძულებული და არა მოვალე არის, დაემორჩილონ მას“.

§5. რუსო საყოველთაო თანასწორობის – ეგალიტარიზმის შესახებ

რუსოს საზოგადოებრივი იდეოლოგია ეგალიტარიზმია. მხოლოდ იქ, სადაც არსებობს ქონების ცნობილი თანასწორობა, საყოველთაო და საერთო ნების წარმოქმნა-ჩამოყალიბება შესაძლებელია. თავისუფლება შეუძლებელია, არსებობდეს თანასწორობის გარეშე, ხაზს უსვამს მოაზროვნე, ამიტომ „არცერთი მოქალაქე არ უნდა ფლობდეს იმდენ შეძლებას, რომ შეეძლოს მეორეს ყიდვა და არცერთი არ უნდა იყოს იმდენად ღარიბი, რომ იძულებული იყოს, გაყიდოს საკუთარი თავი: ეს მდიდრებისა და დიდებულების ქონებისა და გავლენის სიდიდის შეზღუდვას გულისხმობს“. რუსო არ ფიქრობს, რომ ქონების შეზღუდვის ასეთი კანონი ყველა ქვეყნისათვის გამოსადეგი იქნება, რამდენადაც, მისი აზრით, კანონები ადგილობრივი პირობებისა და მცხოვრებლების თავისებურებების გათვალისწინებით სახეს უნდა იცვლიდნენ. არ შეიძლება ყურადღება არ მიიქციოს რუსოს იდეამ იმის შესახებ, რომ თავისუფლების განხორციელებისათვის არაა საკმარისი მხოლოდ პოლიტიკური თანასწორობა, რამაც შემდეგ დიდი გავლენა იქონია, რო-

გორც სოციალურ-პოლიტიკური აზრის შემდგომ განვითარებაზე, ისე საფუძვლად დაედო პრაქტიკულ სახელმწიფოებრივ საქმიანობას, უწინარეს ყოვლისა, კანონმდებლობის სფეროში.

ამგვარად, რუსოც აგრძელებს „რობინზონიადის“ ტრადიციას საზოგადოებათმცოდნეობაში, რომლის ამოსავალი იზოლირებული ინდივიდია. რუსოს თანახმად, ადამიანი ბუნებრივ მდგომარეობაში ჰარმონიულ დამოკიდებულებაშია ბუნებასთან. აქ ადამიანს არ სჭირდება არც მყარი საზოგადოებრივი კავშირ-ურთიერთობები, არც შრომა, არც გონება და არც მორალი. მაგრამ მას ასევე თანაგრძნობა და თვით შენახვისაკენ მისწრაფება ახასიათებს. ამიტომ, განსხვავებით ჰობსისაგან, რუსო „ომს ყველასი ყველას წინააღმდეგ“ ბუნებრივ მდგომარეობად არ თვლის. მოსახლეობის ზრდა და გეოგრაფიული მიზეზები ადამიანთა უნარების განვითარებას, თანამშრომლობისა და მეტოქეობის წარმოშობას იწვევს. ახალი უნარების წარმოშობა ახალი მოთხოვნებისა და, პირიქით, წარმოშობას, „სხეულის ბუნებრივი მოთხოვნილებების“ გვერდით, „სულის ხელოვნური მოთხოვნილებების“ განვითარებას უწყობს ხელს. ბუნებრივი ანთროპოლოგიური უთანასწორობის პოლიტიკური, ე. ი. საზოგადოებრივი უთანასწორობით შეცვლაში გადამწყვეტი როლი კერძო საკუთრების წარმოშობამ ითამაშა. კერძო საკუთრების არსებობის პირობებში ადამიანთა ნიჭისა და უნარების უთანასწორობას საკუთრებით უთანასწორობასთან მივყავართ, რომელიც შემდეგ თვით ახდენს განსაზღვრულ ზემოქმედებას საზოგადოებაში უთანასწორობის ზრდაზე. მქონებელთა და უქონელთა მუდმივი შეტაკებანი ძირითად მქონებელთა და მესაკუთრეთა შორის სამოქალაქო მშვიდობის, ზავის მოთხოვნილებას იწვევს, რასაც საზოგადოებრივი ხელშეკ-

რულების დადება უზრუნველყოფს კიდევც. ბუნებრივ მდგომარეობაში დაბრუნება უკვე შეუძლებელია.

უთანასწორობის განვითარება სამ – სიმდიდრისა და სიღარიბის, ძლევამოსილებისა და უმწეობის, ბატონობისა და მონობის დადგენისა და დაკანონების ეტაპს გადის. ეს კი უკვე არის უთანასწორობის უკანასკნელი საფეხური და ის ზღვარი, რომელთანაც, საბოლოოდ, უთანასწორობის ყველა დანარჩენ საფეხურს მივყავართ მანამ, სანამ ახალი გადატრიალებანი საბოლოოდ არ გაანადგურებენ ხელისუფლებას, ან მას კანონიერ დადგენილებებს, საზოგადოდ, კანონიერებასა და სამართალს არ დააახლოებენ. ამგვარ კანონიერ დადგენილებას მხედველობაში მუდამ ორი მომენტი აქვს: თავისუფლება, როგორც ადამიანის ყველაზე მნიშვნელოვანი განსაზღვრების გაუსხვისებადობა. სახალხო სუვერენიტეტის გაუცხოებლობა მდგომარეობს იმაში, რომ თითოეული ჩვენგანი საერთო ნებაში გადასცემს და საერთო ნების უზენაესი ხელმძღვანელობის ქვეშ აყენებს თავის პიროვნებას და მთელი თავისი ძალების შედეგადაც თითოეული ჩვენგანი მთელის განუყოფელ ნაწილად იქცევა. საზოგადოებრივი ხელშეკრულების მიხედვით, ადამიანი კარგავს თავის ბუნებრივ თავისუფლებას და შეუზღუდველ უფლებას იმაზე, რაც მას ხიბლავს, იზიდავს და რისი დაუფლება მას ძალუძს. სანაცვლოდ კი სამოქალაქო თავისუფლებას და ყველაფერ იმაზე საკუთრების უფლებას იძენს, რასაც ფლობს. საერთო ნება ყველას ნების იგივეობრივი არ არის: ხალხს, როგორც პოლიტიკურ ორგანიზმსა და სუვერენს, შეიძლება სხვა ინტერესები ჰქონდეს, ვინემ ცალკეული ადამიანების ინტერესთა ერთობლიობას, ამგვარად, ყოველგვარ პოლიტიკურ ძალაუფლებას კანონიერი ძალა მხოლოდ რაღაც „პირველადი, თავდაპირველი შეთანხმების“ წყალობით

აქვს. ყოველი მმართველი მხოლოდ ხალხის მიერ არის უფლებამოსილი და ნდობით აღჭურვილი, მემკვიდრეობა – ეს ხელისუფლებიანობაა. მმართველობის ყველაზე გადაგვარებული და მახინჯი ფორმების შეცვლა ხალხის, როგორც სუვერენის, კომპეტენციაა, რომელიც დროის ყოველ მომენტში უფლებამოსილია, უარი თქვას ნებისმიერ საკანონმდებლო გადანწყვტილებებზე და ახალი პოლიტიკური ორგანიზმი მიიღოს.

რუსოს იდეალი მცირე სახელმწიფოა, რომლის მცხოვრებნი საკუთარ ნებას უშუალოდ ავლენენ და უთანასწორობის აღმოფხვრის მიზნით მმართველობის ულებამოსილებების კონტროლი ძალუძს, იგი ქონებრივ თანასწორობას მოითხოვს. ასეთი დემოკრატიული წყობა შეუძლებელია. რუსო უფრო არისტოკრატიისაკენ იხრება. სწორედ ის წყობა იქნება ყველაზე უკეთესი და ყველაზე ბუნებრივი, როდესაც ბრძენნი მართავენ უმრავლესობას. ისინი მართავენ არა საკუთარი ინტერესების, არამედ მთელი მოქალაქეების ინტერესების სასარგებლოდ.

§6. რუსო განათლების, მეცნიერებისა და რელიგიის შესახებ

მართალია, ჟან-ჟაკ რუსო სოციოლოგი არ ყოფილა, მაგრამ მისი ნააზრევი მეცნიერების შესახებ, ვფიქრობთ, რომ მეცნიერების სოციოლოგიური ანალიზის შემთხვევაში გასათვალისწინებელია.

1749 წელს ცნობილი ფრანგი განმანათლებელი დენი დიდრო მთავრობის განკარგულებით დააპატიმრეს და ვენსენის კოშკში ჩაკეტეს. რუსო დიდად აფასებდა დიდროს და ყოველ

ორ დღეში პარიზიდან ვენსენში დაპატიმრებული დიდროს სა-
ნახავად ჩასვლა თავის მოვალეობად მიაჩნდა.

თავის „აღსარებაში“ რუსო წერს: „1749 წელს უზომოდ
ცხელი ზაფხული იდგა. პარიზიდან ვენსენამდე ორი ლიეს მან-
ძილია. მე არ მქონდა საშუალება, ეტლი დამექირავებინა და
ამიტომ, ნაშუადღევს ორ საათს რომ გადასცდებოდა, ფეხით
გავემგზავრებოდი პარიზიდან ვენსენში. მივდიოდი ჩქარა, რა-
თა ადრე ჩავსულიყავი. გზის ნაპირებზე დარგული ხეები არ
იძლეოდნენ ჩრდილს, რადგან შეეკრიჭათ ადგილობრივი მო-
დის მიხედვით და ხშირად სიცხისა და დაღლილობისაგან არა-
ქათგამოლეული, გავიშოტებოდი მინაზე. ერთ დღეს წამოვიღე
სახლიდან „საფრანგეთის მერკური“. მოვდივარ და გზადაგზა
ვათვალიერებ ამ ჟურნალს. უცბად წავანყდი შიგ დიჟონის აკა-
დემიის მიერ შემდეგი წლისათვის საკონკურსოდ გამოცხადე-
ბულ საკითხს: „ზნეობის გარყვნას თუ გაუმჯობესებას შეუწყო
ხელი მეცნიერებათა და ხელოვნებათა წინსვლამ? ამის წა-
კითხვისთანავე ახალი მსოფლიო დავინახე და ახალი კაცი შე-
ვიქენი. ჩამოვედი ვენსენში, მაგრამ ისეთ მღელვარებას გან-
ვიცდიდი, რომ შეშლილს ვგავდი. დიდრომ შენიშნა ეს და მეც
ავუსხენი მას ჩემი მღელვარების მიზეზი. მან მიჩნია, განმევი-
თარებინა ჩემი აზრები და მონანილეობა მიმელო დიჟონის აკა-
დემიის კონკურსში. მეც დავთანხმდი და იმ წუთიდან დაღუპუ-
ლი კაცი შევიქენი, ვინაიდან იმ წუთის მცდარი ნაბიჯის შედე-
გი იყო დანარჩენი ჩემი ცხოვრება და მისი უბედურებანი“
(პროფესორ სერგი დანელიას თარგმანი). ასე დაიბადა რუსოს
ტრაქტატი: „ზნეობის გარყვნას თუ გაუმჯობესებას შეუწყო
ხელი მეცნიერებათა და ხელოვნებათა წინსვლამ?“ წინასწარ
უნდა აღვნიშნოთ, რომ რუსომ დიჟონის აკადემიის კითხვას
უარყოფითი პასუხი გასცა და პრემიითაც დაჯილდოვდა. მის-

მა ტრაქტატმა საზოგადოებაზე დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა, რადგანაც მკითხველი მასში მისი თანამედროვე საზოგადოების ყოფა-ცხოვრებით გამოწვეულ უკმაყოფილებას ხედავდა.

რუსოს მიაჩნია, რომ მეცნიერებისა და ხელოვნების განვითარება ადამიანისა და საზოგადოების ზნეობრივ გარყვნას ემსახურება. მეცნიერება და ზნეობა, სათნოება ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან. სათნოება და რწმენა მეცნიერების წარმოშობამდე არსებობდნენ, ხოლო მეცნიერების, სწავლა-განათლების, მნიგნობრობისა და ხელოვნების წარმოშობიდან ხალხის გარყვნა დაიწყო: დაიკარგა პატიოსნება და სარწმუნოება, მარტივი და საღი სოფლური ცხოვრების სიყვარული გაქრა. დასუსტდა პატრიოტიზმი და მოქალაქეებმა კანონების აბუჩად აგდება დაიწყეს. ფუფუნებით განებივრებულებმა ქვეყნის ერთგულება და სიმამაცე დაკარგეს. ეს ყველაფერი, რუსოს აზრით, მეცნიერების და ხელოვნების განვითარების შედეგია.

საკუთარი მოსაზრებების დასადასტურებლად რუსოს მთელი რიგი ისტორიული მაგალითები მოჰყავდა. მას მიაჩნდა, რომ მეცნიერებითა და ხელოვნებით (დღევანდელი გაგებით ცივილიზაციით) განებივრებული ხალხები გაუნათლებელ ხალხებთან შედარებით ზნეობრივად და პოლიტიკურად ჩამორჩენილები იყვნენ. ამის მაგალითია ის ფაქტი, რომ ნაკლებად განათლებულმა, მაგრამ მეტი სათნოების მქონე რომმა მეცნიერებისა და განათლების კერა – ელადა დაიპყრო. ხოლო უვიცმა, მაგრამ ზნეობრივად საღმა ბარბაროსებმა ცეცხლსა და მახვილს მისცეს უზნეო, მაგრამ განათლებული რომის იმპერია. ყოველივე ეს კანონზომიერია, რადგანაც მეცნიერება და ხელოვნება უზნეობიდან მომდინარეობენ. მაგალითად, ბოროტმოქმედება რომ არ ყოფილიყო, არც იურისპრუდენცია

გაჩნდებოდა და არც გეომეტრია იარსებებდა, ადამიანი ძუნწი რომ არ ყოფილყო.

რადგანაც მეცნიერებსა და ხელოვანებს სახელმწიფოსათვის გარყვნილების მეტი არავითარი მოგება არ მოაქვს, მათ შესანახად ხარჯების განევას, რუსოს აზრით, ბოლო უნდა მოელოს. შემთხვევით არ ეყრდნობა იგი საბერძნეთში ეგვიპტიდან შემოსულ თქმულებას, რომლის მიხედვით, მეცნიერების შემქმნელი ღმერთი ადამიანთა სიმშვიდეს ვერ იტანდა. მეცნიერება და ხელოვნება ჩვენი ნაკლოვანებების წყაროა. მაგალითად, ასტრონომია ცრურწმენას უკავშირდება; მჭევრმეტყველება – პატივმოყვარეობას; გეომეტრია – სიძუნწეს; ფიზიკა – ფუჭ ცნობისმოყვარეობას და ა. შ. „ჩვენი გვყავს ფიზიკოსები, გეომეტრები, ქიმიკოსები, ასტრონომები, პოეტები, მუსიკოსები, მხატვრები, ოღონდ არა გვყავს უკვე მოქალაქენი, ან თუ გვყავს კიდეც, ისინი გაფანტულნი არიან დავინწყებულ სოფლებში და ილუპებთან იქ სიღარიბესა და დამცირებაში: ასეთია იმათი მდგომარეობა, ვინც ჩვენ პურს გვაძლევს, ხოლო ჩვენს ბავშვებს – რძეს“. რუსოს არც გუტენბერგის გამოგონება მოსწონს და მის შესახებ ამბობს, რომ ის არეულ-დარეულობა, რომელიც ევროპაშია, მისი გამოწვეულია. სამაგიეროდ მის ქებას ომარ ხალიფი იმსახურებს, რომელმაც ალექსანდრიის ბიბლიოთეკაში შეგროვილი ხელნაწერებით ექვსი თვე ალექსანდრიის აბანოები გაათბო.

მიუხედავად მეცნიერების მძაფრი კრიტიკისა, რომელსაც ბადალი არ ჰყავს (ამ საქმით ანტიკურ დროში არისტოფანე იყო ცნობილი), რუსო ცალკეულ მოქალაქეთათვის დასაშვებად მიიჩნევს მეცნიერების სფეროში მუშაობას, ოღონდ ამისათვის ნიჭი და დამოუკიდებლობა აუცილებელი. ბეკონებს, დეკარტებსა და ნიუტონებს, – ამბობს რუსო, – ვერავინ წაარ-

თმევს მეცნიერების სფეროში მუშაობის უფლებას, რადგანაც ისინი თავიანთი გზით მიდიან. უმრავლესობა კი მეცნიერებისათვის საჭირო ნიჭს მოკლებულია და მათგან ნამდვილი მეცნიერი ან ხელოვანი არასოდეს დადგება. ისინი უნიჭო პოეტების, უმეცარი ფიზიკოსებისა და უვარგისი ქიმიკოსების რიცხვს ზრდიან. უმეცარი ფიზიკოსის ნაცვლად აჯობებდა, საზოგადოებას კარგი მეჩქემე ან ფეიქარი ჰყოლოდა. რუსო ვერ იტანს უმეცარ მეცნიერებს, მაგრამ ნიჭიერი და გონებამახვილი მეცნიერების სახელმწიფო სამსახურში ჩართვას მოითხოვს.

რუსოს იდეალი ბუნებრივი მოქმედებაა. ყველაფერი კარგია, რაც ბუნებამ შექმნა, ხოლო რაც ადამიანმა თავისი ქკუთით, მოხერხებითა და ოსტატობით შექმნა, ხელოვნური, არაჯანსაღი და, მაშასადამე, უვარგისია. ბუნებისა და ხელოვნების დაპირისპირების საკითხში რუსო ნატურალიზმის პრინციპებს იცავს და, შესაბამისად, მეცნიერებისადმიც ამიტომ არის უარყოფითად განწყობილი. ბუნებას ადამიანი გონებით ვერ შეიმეცნებს, ამისთვის გრძნობაა საჭირო. დეკარტეს ცნობილი დებულების – „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“ – საპირისპიროდ რუსო ამბობდა: „მე უკვე ვგრძნობდი, სანამ დავიწყებდი აზროვნებას“. ეს დებულება უდევს საფუძვლად რუსოს სოციალურ შეხედულებებს. ვისაც სალი და ძლიერი გრძნობა აქვს, ის უკეთესი ადამიანია (ამ შემთხვევაში გრძნობა ღირსების საზომად გვევლინება). ასეთები კი დაბალი სოციალური წრის ადამიანები არიან, ხოლო მაღალი სოციალური ფენის წარმომადგენლებს გრძნობები გამოფიტული აქვთ და ამიტომ ისინი გრძნობით აღარ ცხოვრობენ. მათი ცხოვრება უფრო სიზმარს ჰგავს, ვიდრე ნადვილ ცხოვრებას. რუსოს იდეალია არა მეცნიერი, რომელიც სწორხაზობრივად და ლოგიკურად

აზროვნებს, არამედ სოფლის გლეხი, „რთულ ცხოვრების უარ-
მყოფი, მცირედითაც კმაყოფილი“, რომელსაც საღი გრძნობე-
ბი შენარჩუნებული აქვს. უკეთესი კაცი ის არის, ვინც მეტად
გრძნობს და არა ის, ვინც უფრო მეტად აზროვნებს: კაცი, რო-
მელიც აზროვნებით ცხოვრობს, კაცი კი არა, გადაგვარებული
ცხოველიაო, – წერდა რუსო. ყოველივე ამით რუსომ საკუთარ
ხელოვნურ სტანდარტებში ჩამწყვედული „განათლებული“ სა-
ზოგადოების წინააღმდეგ გაილაშქრა, რომელიც უბრალო
ხალხს მოსწყდა. ამ იდეის გამო რუსო მეამბოხეთათვის უდი-
დესი ავტორიტეტი გახდა.

ტრაქტატში „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების შესახებ“
(1762) რუსომ რელიგიას საზოგადოების მინიტეგირიებული
როლი მიანიჭა: „სახელმწიფოსათვის მნიშვნელოვანია, რომ
მის ყოველ მოქალაქეს ჰქონდეს ისეთი რელიგია, რომელიც
მათ თავიანთ მოვალეობათა სიყვარულს აიძულებს“. თუმცა ამ
შემთხვევაში რუსო არა რომელიმე ისტორიულ რელიგიას,
არამედ სამოქალაქო რელიგიას გულისხმობდა. სამოქალაქო
რელიგიის დოგმატი კი ძალზე მარტივია. მისი ამოსავალი
პრინციპი დეისტური ტრიადაა: ღმერთის არსებობისა და უკ-
ვდავების რწმენა, რომელიც საზოგადოებრივ ხელშეკრულება-
სა და კანონებს ამყარებს. თანამედროვეობის გზაზე მდგარ
ევროპულ საზოგადოებაში რელიგიის როლისა და ადგილის ძი-
ებამ ყველა არსებული რელიგიური ტრადიცია და სამყაროსა
და საზოგადოების რელიგიური სურათი თავდაყირა დააყენა.

კითხვები

1. რუსოს მიხედვით, რა განსხვავებაა ადამიანთა „ბუნებრივ“ და „ხელოვნურ“ მდგომარეობებს შორის?
2. როგორია საზოგადოებრივი ხელშეკრულების რუსოსეული გაგება?
3. რას გულისხმობს ეგალიტარიზმის იდეა რუსოს სოციალურ თეორიაში?
4. როგორ ფიქრობთ, მეცნიერებისა და ცივილიზაციის პროგრესი არის თუ არა ზნეობრივი გარყვნილების მიზეზი?

დავალებები

- მეცნიერებისა და ზნეობის რუსოსეული გაგების გათვალისწინებით დღევანდელი ქართული რეალობიდან მოიყვანეთ მეცნიერებისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების კონკრეტული მაგალითები და ჯგუფში განიხილეთ.
- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: მეცნიერება და ზნეობა რუსოს მიხედვით.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: რუსოს სოციალური შეხედულებები და თანამედროვეობა.

სავარჯიშო: შეავსეთ მოცემული ცხრილი.

რუსოს ძირითადი სოციალური იდეები და იდეალები	ჯონ ლოკის სოციალური იდეები და იდეალები

ძირითადი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (2003), დასავლური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ისტორია. თბ.;
2. ბაქრაძე კ. (1972), რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტომი მეექვსე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, თსუ;
3. რუსო ჟ-ჟ. (2017), ფილოსოფიური ტრაქტატები, თბ.;
4. რუსო ჟ-ჟ. (2014), მსჯელობა მეცნიერებისა და ხელოვნების შესახებ, თბ.;
5. რუსო ჟ-ჟ. (2014), მსჯელობა ადამიანთა შორის უთანასწორობის დასაბამისა და საფუძვლების შესახებ, თბ.;
6. რუსო ჟ-ჟ. (1997), საზოგადოებრივი ხელშეკრულება, თბ.;
7. Appelrouth S. Desfor Edles L. (2021), Classical and Contemporary Sociological Theory, Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne.

8. ProtoSociology, An International Journal of Interdisciplinary Research (2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019 წლების გამოცემები). (Preyer G, Peter G (EdS.), Gothe – University Frankfurt.
9. ინტერნეტრესურსი: socium.ge -ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (1966), თანამედროვე დასავლეთ-გერმანული პოლიტიკური ფილოსოფია, თბ.;
2. ბიჭაშვილი მ. (2006), პოლიტიკური თეორია, თბ.;
3. დანელია ს. (1947), ჟან-ჟაკ რუსოს პედაგოგიური მოძღვრება, თბ.;
4. დემოკრატია: კლასიკური და თანამედროვე გაგება, ნაწილი 1. (2007), თსუ;
5. კოდუა ე. (1996), სოციოლოგიის ისტორია 2 წიგნად, თბ.;
6. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში (1993), თბ., რედ. გ. თევზაძე.
7. რუსო ჟ-ჟ. (1982), ჟიული ანუ ახალი ელოიზა, თბ.;
8. რუსო ჟ-ჟ. (2000), მარტოდ მოსეირნე კაცის ფიქრები, ჟურნალი: „კალმასობა“, №6. გვ. 15.
9. რუსო ჟ-ჟ. (1949), ემილი ანუ აღზრდის შესახებ, საქ. სსრ პედ. მეცნ. ინსტ. გამ. (სერგი დანელიას თარგმანი), თბ.;
10. ქეცბაია კ. (2015), მეცნიერების სოციოლოგია, თბ.;
11. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში (2010), თბ.

საკითხავი მასალა:

რუსო

**საზოგადოებრივი
ხელშეკრულება,
ფრაგმენტი**

„მე მსურს, შევისწავლო საზოგადოებრივ წყობაში, თუ ადამიანები დარჩებიან ისეთებად, როგორებიც არიან, ხოლო კანონები იქნებიან იმგვარნი, როგორადაც მათ ძალუძთ ყოფნა – შესაძლებელია თუ არა მმართველობის რაიმე კანონიერი და მყარი წესის არსებობა. ამ გამოკვლევაში გამუდმებით ვეცდები ურთიერთკავშირში განვიხილო ის, რის ნებასაც გვრთავს სამართალი და ის, რასაც ადგენს სარგებელი, რათა ეს ორი რამ – სარგებელი და სამართალი – ერთმანეთისაგან არ იქნეს განცალკევებული.

იმის მტკიცებას არ მოვყვები, თუ როდენ მნიშვნელოვანია ჩემი კვლევის საგანი; უშუალოდ მასზე მსჯელობით დავინყებ. შესაძლოა, მკითხონ: ხელმწიფე ან კანონმდებელი ხომ არ ხარ, პოლიტიკაზე რომ წერ? ცხადია, არა, – მივუგებ პასუხად, – და სწორედ ამიტომაც ვწერ პოლიტიკაზე; ხელმწიფე ან კანონმდებელი რომ ვიყო, დროს არ დავკარგავდი იმაზე საუბრით, რა უნდა მეკეთებინა; მე მას უსიტყვოდ შევასრულებდი ან დუმილს ვამჯობინებდი.

როდენ სუსტიც უნდა იყოს ჩემი, როგორც პიროვნების, ხმის გავლენა საზოგადოებრივ საქმეებზე, ჩემთვის, როგორც თავისუფალი სახელმწიფოს მოქალაქისა და სუვერენული ხალხის წარმომადგენლისათვის, თავად ხმის უფლებაც კმარა

და მავალდებულებს აღნიშნული საქმეების შესწავლას. ყოველთვის, როდესაც მმართველობის ფორმებზე ვფიქრობ, ბედნიერად ვრაცხ თავს, ვინაიდან ასეთ დროს გამუდმებით მიძლიერდება ჩემი ქვეყნის მმართველობის სიყვარული.

ნიგნი პირველი

VI თავი

საზოგადოებრივი ხელშეკრულება

მე ვგულისხმობ ადამიანების განვითარების ისეთ საფეხურს, როდესაც წინააღმდეგობები, რომლებიც ხელს უშლიან მათი არსებობის შენარჩუნებას ბუნებრივ მდგომარეობაში, აღემატებიან იმ ძალებს, თითოეულს რომ შეუძლია გამოავლინოს არსებობის შესანარჩუნებლად ამგვარ მდგომარეობაში. ასეთ ვითარებაში პირველყოფილ მდგომარეობას აღარ შეეძლო არსებობა; და თუ ადამიანთა მოდგმა არსებობის ფორმას არ შეიცვლიდა, იგი დაიღუპებოდა.

ადამიანები უძლურნი არიან, შექმნან ახალი ძალები; მათ ხელეწიფებათ მხოლოდ არსებულ ძალთა გაერთიანება და წარმართვა; ამიტომ მათი არსებობის შესანარჩუნებლად ერთადერთი საშუალებაა გაერთიანებული ძალებით ისეთი ერთობლიობის შექმნა, რაც წინააღმდეგობებს დააძლევინებდა, ამ ძალებს ერთიანად და თანხმობით აამოქმედებდა.

ძალთა ეს ერთობლიობა შეიძლება წარმოიშვას მხოლოდ მრავალთა მონაწილეობით, მაგრამ, ვინაიდან ძალა და თავისუფლება ნებისმიერი ადამიანის არსებობის შენარჩუნების უპირველესი საშუალებებია, მან ისინი როგორ უნდა გაიღოს ისე, რომ არც საკუთარ თავს ავნოს და, ამავდროულად, არც საკუთარი ინტერესები უგულებელყოს? ჩემი საკვლევი საგნის

ეს სირთულე შეიძლება შემდეგნაირად გადაწყდეს: „გამოინახოს ასოციაციის ისეთი ფორმა, რომელიც ერთიანი ძალით დაიცავს და უზრუნველყოფს მისი ყოველი წევრის პიროვნებასა და ქონებას და, მიუხედავად იმისა, რომ ყველა ერთმანეთთან იქნება შეკავშირებული, თითოეული მხოლოდ საკუთარ თავს დაემორჩილება და უწინდებურად თავისუფალი დარჩება.“ აი, ასეთია საზოგადოებრივი ხელშეკრულების გადასაწყვეტი უმთავრესი პრობლემა.

ამ ხელშეკრულების მუხლები იმდენად არის განსაზღვრული თავად ამ აქტის ბუნებით, რომ უმცირესი ცვლილებაც კი მათ ფუჭსა და ბათილს გახდიდა. აღნიშნულ მუხლებს ფორმალურად არასოდეს გამოთქვამენ, მაგრამ ისინი უთქმელადაც ყველგან ერთნაირადაა დაშვებული და აღიარებული. ასე გასტანს საზოგადოებრივი ხელშეკრულების დარღვევამდე. მისი დარღვევის შემდეგ, პირობითი თავისუფლების დაკარგვით ყოველი წევრი კვლავ იბრუნებს თავის პირველად უფლებებს და ბუნებრივ თავისუფლებას, რაზედაც პირობითი თავისუფლების გამო უარი ჰქონდა ნათქვამი.

ხელშეკრულების ეს პირობები, თუ მათ სწორად გავიგებთ, არსებითად, ერთ პირობაზე დაიყვანება: ასოციაციის ყოველი წევრის ყველა უფლების სრული გასხვისება მთელი ერთობის სასარგებლოდ. რაკი ასოციაციის ყოველმა წევრმა სრულად უნდა გაიღოს საკუთარი თავი, ამდენად, ეს პირობა ყველასათვის ერთია; და რადგან პირობა ყველასათვის ერთია, არც არავინაა დაინტერესებული, იგი სხვებს დაუმძიმოს.

გარდა ამისა, ვინაიდან საკუთარი თავის გასხვისება უყოყმანოდ ხდება, კავშირიც იმდენად არის სრულყოფილი, რამდენადაც მას ძალუძს ასეთად ყოფნა და არც ასოციაციის არცერთ წევრს არა აქვს განსაკუთრებული მოთხოვნები; თუ

კერძო პირთ დარჩებოდათ რაღაც უფლებები, მაშინ, რაკი არ იარსებებდა საზოგადოებასა და ცალკეულ პირს შორის დავის გადამწყვეტი უმაღლესი ხელისუფლება, გარკვეულ შემთხვევაში საკუთარი თავის მსაჯულად ქცეული პირი მალე სხვათა განსჯასაც მოინადინებდა; ბუნებრივი მდგომარეობა იქნებოდა, მაგრამ ასოციაცია აუცილებლად ტირანული ან ფუჭი გახდებოდა.

დაბოლოს, ყველასათვის თავის გამმეტებელი ყოველი წევრი თავს არავისთვის გაიმეტებდა; და ვინაიდან ყოველი წევრის მიმართ დანარჩენებსაც ისეთივე უფლებები ექნებოდათ, როგორც საკუთარი თავისადმი, თითოეული ინდივიდი ხელახლა შეიძენდა ყველაფერს, რასაც იგი კარგავდა და უფრო მეტ ძალას შეიმატებდა იმის შესანარჩუნებლად, რაც ებადა.

თუ საზოგადოებრივი ხელშეკრულებიდან არაარსებითს ამოვიღებთ, დავინახავთ, რომ იგი ასეთ სახეს მიიღებს: „თითოეული ჩვენგანი თავის პიროვნებასა და მთელ თავის ძალას გაიღებს საერთო ნების უზენაესი ხელმძღვანელობით და ყოველი წევრი გვეძლევა, როგორც მთელის განუყოფელი ნაწილი“. ასოციაციის ეს აქტი ხელშეკრულების დამდები ცალკეული პიროვნების ნაცვლად, დაუყოვნებლივ ქმნის მორალურ და კოლექტიურ კორპუსს, რომელიც იმდენი წევრისაგან შედგება, რამდენი ხმაც აქვს კრებას; ეს კორპუსი ამავე აქტის მეშვეობით იძენს თავის ერთიანობას, თავის საზოგადო „მეს“, ცხოველმყოფლობას და ნებას. ყველა სხვა პიროვნების შეკავშირებით ჩამოყალიბებულ ასეთ საზოგადოებრივ პიროვნებას, ოდესღაც სამოქალაქო საზოგადოება რომ ეწოდებოდა (cite), ახლა კი – რესპუბლიკა ანუ პოლიტიკური კორპუსი, მისი პასიურობის შემთხვევაში მისი წევრები სახელმწიფოს უწოდებენ, აქტიურობის შემთხვევაში კი – სუვერენს, მისივე მსგავსთან

შედარებისას – ხელისუფლებას. რაც შეეხება ასოციაციის წევრებს, კოლექტიურად მათ ხალხი ეწოდებათ, ინდივიდუალურად – მოქალაქეები, ხოლო როგორც სახელმწიფოს კანონების მორჩილთ – ქვეშევრდომები. ეს ტერმინები ხშირად ერთმანეთში ირევა და ერთი მეორის ნაცვლად გამოიყენება. როდესაც ისინი თავიანთი მნიშვნელობით არიან გამოყენებულნი, მათი განსხვავება უნდა შეგვეძლოს.

მეორე ნიგნი

VI თავი

კანონი

საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით პოლიტიკურ კორპუსს არსებობა დაფუძნებულია და სიცოცხლე მივანიჭეთ; ახლა აუცილებელია მისი ამოქმედება და ნების მინიჭება კანონმდებლობის მეშვეობით, ვინაიდან პირველადი აქტი, რითიც ეს კორპუსი იქმნება და ერთიანდება, სრულებით არ განსაზღვრავს, თუ რა უნდა მოიმოქმედოს მან საკუთარი არსებობის შესანარჩუნებლად.

ის, რაც კარგია და წესრიგს ეთანადება, რაც თავად საგნის ბუნებისაგან მოდის, ადამიანთა შეთანხმებებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს. ყოველგვარი სიმართლე ღმერთიდან მომდინარეობს, იგია მისი ერთადერთი სათავე. მაგრამ ჩვენ მისი ზეგარდმო მიღება რომ შეგვძლებოდა, არც მთავრობა დაგვჭირდებოდა და არც კანონი. ცხადია, არსებობს ერთი საყოველთაო სამართლიანობა, მხოლოდ გონიდან მომდინარე, მაგრამ ჩვენთვის მისაღები რომ გახდეს, იგი აუცილებლად თანაზიარი უნდა იყოს. თუ საგნებს ადამიანური თვალთახედვით

განვიხილავთ, მაშინ, ბუნების სანქციის უქონლობის გამო, სამართლიანობის კანონები მიუღებელია ადამიანებისათვის. ისინი მხოლოდ ბოროტის სარგებელსა და სამართლიანის ზარალს ემსახურებიან, როდესაც სამართლიანი მათ ყველას მიმართ იცავს, მის მიმართ კი მათ (ამ კანონებს) არავინ იცავს. ამრიგად, უფლებების მოვალეობებთან დასაკავშირებლად და სამართლიანობის განსახორციელებლად, აუცილებელია შეთანხმებები და კანონები. ბუნებრივ მდგომარეობაში, როდესაც ყველაფერი საერთოა, მე არ ვარ ვალდებული იმათ წინაშე, ვისაც არაფერს დავბირებო. მე სხვის საკუთრებად ვაღიარებ მხოლოდ იმას, რაც არ მჭირდება, მაგრამ საზოგადოებრივ ყოფაში ყველაფერი სულ სხვაგვარადაა, აქ ყველა უფლება კანონითაა განსაზღვრული.

და მაინც, რა არის კანონი? ზოგიერთები მსჯელობას ისე გააგრძელებენ, რომ ერთმანეთს ვერაფერს გააგებინებენ, სანამ ამ სიტყვისათვის მხოლოდ მეტაფიზიკური მნიშვნელობის მინიჭება კმაყოფილებას მოჰგვრით. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ბუნების კანონის რაობას დაადგენენ, სახელმწიფო კანონის არსი მაინც მათთვის გაუგებარი დარჩება.

როგორც მოგახსენეთ, საერთო ნება არ შეიძლება კერძო საგანზე იყოს მიმართული. მართლაც, ეს კერძო საგანი შეიძლება იყოს როგორც სახელმწიფოს შიგნით, ისე მის საზღვრებს მიღმა. თუ იგი სახელმწიფოს საზღვრებს სცილდება, მაშინ ეს უცხო ნება მისთვის საერთო არ იქნება. თუ ეს საგანი სახელმწიფოშია, მაშინ იგი მისი ნაწილია და მყარდება მიმართება მთელსა და მის ნაწილს შორის; ასეთი მიმართება მათგან ქმნის ორ ცალკე არსებას, რომელთაგანაც ერთი ნაწილია, მეორე – მთელი, ამ ნაწილის გარეშე. მაგრამ მთელი, ნაწილის გარეშე, მთელი არაა; ვიდრე ეს მიმართება არსებობს, მთელი

ალარაა; არის მხოლოდ ორი არათანასწორი ნაწილი; აქედან გამომდინარე, ერთი ნაწილის ნება მეორე ნაწილის მიმართ საერთო ნებად არ შეიძლება ჩაითვალოს.

მაგრამ როდესაც მთელი ხალხი რაიმეს ადგენს უკლებლივ ყველასათვის, მაშინ იგი გულისხმობს მხოლოდ საკუთარ თავს; და თუ ასეთ შემთხვევაში დგინდება მიმართება, ესაა მთელი საგნის მიმართება მთელთან, განხილული ერთი თვალთახედვით, მეორე თვალთახედვით – მიმართება მთელ საგანთან ყოველგვარი დაყოფის გარეშე. მაშინ საგანი, რის შესახებაც დადგენილება გამოაქვთ, ისევე საერთოა, როგორც მისი დამდგენი ნება. ეს სწორედ ის აქტია, რასაც მე კანონს ვუწოდებ.

როდესაც ვამბობ, რომ კანონთა საგანი ყოველთვის ზოგადია-მეთქი, ამით იმას ვგულისხმობ, რომ კანონი ქვეშევრდომებს უცქერის როგორც ერთი მთელის შემადგენელთ, ხოლო ქმედებებს – როგორც განყენებულ ცნებებს. კანონი არასოდეს ეხება ადამიანს, როგორც ინდივიდს და არც მის კერძო ქმედებას. ამრიგად, ცხადია, კანონს შეუძლია პრივილეგიების დადგენა, მაგრამ არა პიროვნებათა სახელდებით. კანონს შეუძლია მოქალაქეები დაყოს რამდენიმე კლასად, ასევე გამოყოს ის ნიშნები, რითიც მათ ამა თუ იმ კლასს მიაკუთვნებს, მაგრამ მას არ შეუძლია ცალკეული მოქალაქეები ჩარიცხოს რომელიმე ამ კლასში; კანონს შეუძლია, დაადგინოს მეფის მმართველობა და ტახტის მემკვიდრეობითობა, მაგრამ არ შეუძლია მეფის არჩევა, არც სამეფო გვარის დადგენა. ერთი სიტყვით, ნებისმიერი ფუნქცია, თუ იგი ინდივიდუალურ ობიექტს უკავშირდება, საკანონმდებლო ხელისუფლების საგანი არ გახლავთ.

ამ მოსაზრებიდან მყისვე ნათელი ხდება, რომ აღარ უნდა ვიკითხოთ (რადგან კანონები საერთო ნების აქტებია), ვინ უნ-

და ადგენდეს მათ; არც ეს – დგას თუ არა ხელმწიფე, როგორც სახელმწიფოს წევრი, კანონებზე მალლა; არც ეს – შეიძლება თუ არა კანონი იყოს უსამართლო საკუთარი თავის მიმართ; არც ეს – ვინაიდან კანონები მხოლოდ ჩვენს ნებათა ნუსხაა, როგორ შეიძლება ერთდროულად თავისუფალიც იყოს და კანონებს დაქვემდებარებულიც.

ისიც ნათელია, რომ ერთი პიროვნების მიერ საკუთარი სახელით გაცემული ბრძანება, ვინც უნდა გასცეს იგი, კანონი არ არის, ვინაიდან კანონი აერთიანებს ნებისა და საგნის საყოველთაოობას; ის, რასაც სუვერენი ბრძანებს კერძო საგანთან დაკავშირებით, ასევე კანონი კი არ არის, არამედ მხოლოდ დეკრეტი, სუვერენიტეტის აქტი კი არ არის, არამედ მაგისტრატურისა.

ასე რომ, მმართველობის ფორმის მიუხედავად, მე რესპუბლიკას ვუნდობ კანონებით მართულ ნებისმიერ სახელმწიფოს, ვინაიდან მხოლოდ ამ შემთხვევაში განაგებს საზოგადოებრივი ინტერესი სახელმწიფოს და საზოგადოებრივი ინტერესიც წარმოადგენს რაღაცას. ყოველი კანონიერი მმართველობა რესპუბლიკური მმართველობაა. ქვემოთ განვმარტავთ, თუ რა არის მმართველობა.

თავისთავად, კანონები ესაა სამოქალაქო საზოგადოების პირობები. ხალხი უნდა იყოს შემოქმედი იმ კანონებისა, რომელთაც თავადვე ჰმორჩილებს. საზოგადოებაში თანაცხოვრების პირობებს ასოციაციის წევრები უნდა ადგენდნენ. მაგრამ როგორ დაადგენენ ისინი ამ პირობებს – საყოველთაო შეთანხმებით თუ წამიერი შთაგონებით? პოლიტიკურ კორპუსს მოეპოვება ორგანო თავისი ნების გამოსახატავად? ვინ განსაზღვრავს გადანყვეტილებათა მისაღებად საჭირო წინდახედულების გამოჩენას და მათ დროულ გამოქვეყნებას? ან როგორ გა-

ნაცხადებს მათ საჭირო მომენტში? როგორ შექმნის უგუნური ბრბო ისეთ მნიშვნელოვან და რთულ საქმეს, როგორიცაა საკანონმდებლო სისტემა, ხშირად არც კი იცის, თავად რა სურს და იშვიათად აცნობიერებს, რა არის მისთვის უმჯობესი? ხალხს თავისთვის ყოველთვის სიკეთე სურს, მაგრამ იგი მას ყოველთვის ვერ ხედავს. საერთო ნება მუდამჟამს სწორია, მაგრამ მისი წარმმართველი მსჯელობა ყოველთვის ნათელი როდია. საგნები მას ისეთად უნდა დავანახვით, როგორიც სინამდვილეშია, ზოგჯერ კი ისეთად, როგორადაც მისთვის სასურველია, ეჩვენებოდა; მას უნდა მივუთითოთ იმ სწორ გზაზე, რომელსაც იგი ეძიებს, დავიცვათ იგი კერძო პირთა ნებათაგან, რომლებიც აცდენენ მას ამ გზიდან და ნათლად დავანახვით მათ კავშირი ქვეყნებსა და ეპოქებს შორის, აშკარა და უახლოესი უპირატესობების მიმზიდველობა გავაზომიეროთ ფარული და შორეული ბოროტებების საფრთხით.

ცალკეული პირები ხედავენ სიკეთეს, რომელსაც უარყოფენ; საზოგადოება ილტვის სიკეთისაკენ, მაგრამ ვერ ხედავს მას. მეგზურებს ყველანი ერთნაირად საჭიროებენ. ერთნი უნდა ვაიძულოთ, თავიანთი ნება გონებას შეუთანხმონ, სხვებს უნდა ვასწავლოთ საკუთარი სურვილის შეცნობა. ასეთი თანდათანობითი განათლება საზოგადოებრივ კორპუსში შექმნის გაგებისა და ნების ერთობლიობას; ნაწილებს შორის ასე წარმოიშობა სწორი მეტოქეობა და საბოლოოდ – მთელის უდიდესი ძალა. აი, საიდან მოდის კანონმდებლობის აუცილებლობა“.

წყარო: ჟან-ჟაკ რუსო, საზოგადოებრივი ხელშეკრულება, თბ., 1997 (დ. ლაბუჩიძის თარგმანი).

„მტრები, რომლებსაც მე ვებრძვი,
მანკიერება და სილატაკეა“.

თომას რობერტ მალთუსი

თავი XI

თომას რობერტ მალთუსის სოციალური შეხედულებები

საკვანძო სიტყვები

მოსახლეობის სიმჭიდროვე, დემოგრაფიული პრობლემა, მოსახლეობის ზრდის კანონი, მოსახლეობის არსებობის საშუალებათა ზრდის კანონი, მოსახლეობის ზრდის შემაკავებელი და გამანადგურებელი ფაქტორები, სოციალური პათოლოგია, დემოგრაფიული მიმართულება სოციოლოგიაში, მალთუსიანელობა და ნეომალთუსიანელობა.

§1. მოსახლეობის სიმჭიდროვის როლი საზოგადოების განვითარებაში, დემოგრაფიული პრობლემა

საზოგადოების არსებობა და საქმიანობა მრავალი პრობლემის მოგვარებას მოითხოვს. მას სჭირდება მრენველობა, მშენებლობა, ტრანსპორტი, სოფლის მეურნეობა, სახელმწიფო, სულიერი კულტურა, ომები, ტერიტორიის ათვისება და ა. შ. ამ მრავალმხრივი და რთული სამუშაოს ჩასატარებლად ადამიანთა გარკვეული რაოდენობაა აუცილებელი. ეს არის ის მოსახლეობა, რომელიც საზოგადოების განკარგულებაშია; მისი

გამოყენებით და დასაქმებით შეუძლია მას საქმიანობა და წარმატება. შესაბამისი მოსახლეობის გარეშე საზოგადოება საერთოდ ვერ იარსებებს.

მოსახლეობა გარკვეული ფიზიკური ორგანიზაციისა და ბიოლოგიური თვისებების მქონე ინდივიდებისაგან შედგება. მათ სხეული აქვთ, რომელთა ნორმალური ფუნქციონირებისათვის აუცილებელია ორი ფეხი, ორი ხელი, ორი თვალი, გამართული სიარული და ა.შ. ისინი ცოცხალი არსებანია, ამიტომ ზოგად ბიოლოგიურ კანონზომიერებებს ემორჩილებიან: დაბადება და სიკვდილი; ზრდა – ბავშვობა, ყრმობა, სიბერე; სიცოცხლის შეზღუდული ხანგრძლივობა; სქესობრივი განსხვავება; თანდაყოლილი ინსტინქტები და მიდრეკილებები; ნიჭი და უნარები; გამრავლების საკუთარი ტემპი და დინამიკა; თაობათა მონაცვლეობა და ა.შ.

როგორც ვხედავთ, საზოგადოებას გარკვეული ორგანიზაციისა და ბიოლოგიური თვისებების მქონე ინდივიდები ქმნიან, რომლებიც ზოგადბიოლოგიურ კანონზომიერებებს ექვემდებარებიან. ისმება კითხვა: ინდივიდების ფიზიკური და ბიოლოგიური თვისებებზე ხომ არ განსაზღვრავს საზოგადოების სტრუქტურასა და მის ხასიათს? სხვაგვარად: მოსახლეობა თავისი შემადგენლობით, თაობათა მონაცვლეობით, გამრავლების ტემპით და ა.შ. ხომ არ განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცხოვრებას?

მოსახლეობა საზოგადოების საქმიანობაზე, მისი განვითარების დონეზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს. იმისათვის, რომ საზოგადოებამ წარმატებით გადაჭრას მის წინაშე მდგომი ამოცანები, მას შრომისუნარიანი, ჯანმრთელი, პროფესიულად მომზადებული და ინტელექტუალურად განათლებული ადამიანები ესაჭიროება. თუ მოსახლეობა მათ ნაკლებობას გა-

ნიცდის, მაშინ საზოგადოება ვერავითარ სერიოზულ პრობლემას ვერ გადაწყვეტს. ბავშვების, მოხუცების, ავადმყოფების სიჭარბე ზედმეტ ტვირთად აწვება საზოგადოებას, რადგან ისინი მოვლა-პატრონობისათვის დამატებით სახსრებს მოითხოვენ. იდეალური მდგომარეობაა, როდესაც მოსახლეობაში უმრავლესობა ჯანმრთელი და შრომისუნარიანია.

თაობათა მონაცვლეობა სიცოცხლის არსებობის ზოგად-ბიოლოგიური კანონზომიერებაა, რასაც მოსახლეობაც ექვემდებარება. მისი მუდმივი განახლება თაობათა მონაცვლეობის გზით ხდება. ყოველი თაობა ბერდება, მას ახალი ცვლის. ეს არა მხოლოდ ბიოლოგიურად, არამედ სოციალურადაც აუცილებელია. საქმე ისაა, რომ ერთ თაობას ერთი დიდი სოციალური პროგრამის ათვისება და განხორციელება შეუძლია. იმისათვის, რომ მისგან თვისებრივად განსხვავებული ახალი პროგრამა განხორციელდეს, აუცილებელია ახალი თაობა. ძველი იმდენად დაბერებულია, ენერგიას და შემოქმედებითობას მოკლებულია, რომ რაიმე არსებითად ახალს ვერ შექმნის. ყოველ ახალ თაობას ცხოვრების თავისი ხედვა, რიტმი და სტილი მოაქვს. მას აღარ აკმაყოფილებს ძველი, ამიტომ ესწრაფვის ახალს. ძველ თაობას ეს ხშირად არ ესმის. ამის გამო საზოგადოებაში თაობათა მიმართების პრობლემა დგება. ძველი თაობა უკმაყოფილებას გამოთქვამს ახლის მიმართ, რომ მისი წევრები არ ცხოვრობენ ისე, როგორც საჭიროა, რომ ისინი არღვევენ ტრადიციებს და ა.შ. თავის მხრივ, ახალი თაობაც უკმაყოფილოა ძველის მიმართ და მას კონსერვატორულად და ჩამორჩენილად მიიჩნევს.

თაობათა ურთიერთობის პრობლემა საზოგადოების მუდმივი და რთული საკითხია. ადამიანები სხვადასხვა ფიზიკური და ფსიქიკური უნარით იბადებიან. ზოგი ფიზიკურად სუსტია,

ადვილად ილღება, მეტი დასვენება სჭირდება, ამიტომ მათი შრომისუნარიანობა დაბალია. სხვები ფსიქიკურად განუვითარებელია, უნიჭოა, ათვისების დაბალი უნარი აქვთ, ამიტომ რაიმე სერიოზულ ინტელექტუალურ სამუშაოს ვერ შეასრულებენ. ინდივიდები მიდრეკილებებითაც განსხვავებულნი იბადებიან, ერთნი აგრესიულობას, სიფიცხეს, ჯიუტობას, დაუმორჩილებლობას ავლენენ, მეორენი კი, პირიქით, ზედმეტად პასიურნი და მორჩილნი არიან. ყოველივე ეს გავლენას ახდენს მათ საქმიანობაზე, რაც, თავის მხრივ, საზოგადოების ცხოვრებაზე აისახება.

ერთ-ერთი მეტად სერიოზული პრობლემა, რომელიც საზოგადოების წინაშე დგას, მოსახლეობის გამრავლების საკითხია. მოსახლეობის გამრავლება განპირობებულია ორი ფაქტორის შეფარდებით: როგორია დამოკიდებულება დაბადებასა და სიკვდილიანობას შორის. თუ დაბადებულთა რიცხვი სჭარბობს სიკვდილიანობას, მაშინ მოსახლეობა იზრდება, ხოლო თუ პირიქით ხდება, მაშინ იგი მცირდება. ცხადია, რომ საზოგადოება ვერც მოსახლეობის მუდმივ შემცირებას და ვერც მის უსაშველო გაზრდას შეურიგდება. მისთვის ორივე დამლუპველია. აღნიშნული ვითარება განაპირობებს იმის აუცილებლობას, რომ საზოგადოებამ მოსახლეობის ზრდის რეგულირება უნდა მოახდინოს, მაგრამ შეიძლება კი მთლიანად მსოფლიოს მოსახლეობის ზრდის გეგმაზომიერი მართვა? კაცობრიობა დედამიწაზე არათანაბრადაა განსახლებული, ზოგან იგი მჭიდროდ, ხოლო ზოგან მეჩხერად არის განაწილებული. ზოგი ქვეყნის ტერიტორია გადატვირთულია მოსახლეობით, ზოგისა კი – არა. ზოგ ქვეყანასა თუ რეგიონში მოსახლეობის ზრდის მაღალი ტემპია, ხოლო ზოგან – დაბალი. ერთი ქვეყანა მოსახლეობის ზრდის შემცირებაზე ზრუნავს, მეორე

კი – მის გაზრდაზე. საკითხი ისმის, თუ მთლიანად როგორი ვითარებაა თანამედროვე მსოფლიოში? რა ელის კაცობრიობას მომავალში? ეს არის დემოგრაფიული პრობლემა, რომელიც დღეს მეტად აქტუალური გახდა. გადავავლოთ თვალი დედამიწაზე ადამიანთა მოდემის გამრავლების ისტორიას. როგორც ცნობილია, თანამედროვე ადამიანის ბიოლოგიური სახეობა დაახლოებით 50 ათასი წლის წინ გაჩნდა. მიჩნეულია, რომ მაშინ იგი 500 ათას ინდივიდს ითვლიდა, ჩვენი წელთაღრიცხვის დასაწყისისთვის კი 250–300 მილიონს მიაღწია. 1825 წელს იგი ერთი მილიარდი გახდა. დღეს მან უკვე შვიდ მილიარდს გადააჭარბა. ადრე მისი გამრავლების ტემპი ნელი იყო. მხოლოდ ბოლო ორასი წლის განმავლობაში გახდა იგი ინტენსიური. თუ ასე გაგრძელდა კაცობრიობის მატება, მაშინ შვიდი საუკუნის შემდეგ დედამიწის ყოველ კვადრატულ მეტრზე თითო ადამიანი იცხოვრებს. ცხადია, რომ ამგვარი სიტუაცია კატასტროფის ტოლფასია. კაცობრიობას სერიოზული დაფიქრება მართებს, რათა მოსალოდნელი საფრთხე თავიდან აიცილოს.

მატების ინტენსიური ტემპი და რეგულირება არც ცხოველებისთვისაა უცხო. როდესაც პოპულაციაში ინდივიდების რიცხვი ზედმეტად იზრდება, მაშინ მათთვის სასიცოცხლო სივრცე მცირდება. ეს კი აძნელებს მათ გამოკვებას და მათ ნორმალურ განვითარებას ხელს უშლის. ამას ცხოველები გრძნობენ, რაზეც ინსტინქტურად ახდენენ რეაგირებას. იზრდება უნაყოფო მდედრის რიცხვი, იბადებიან ავადმყოფი ნაშიერები, მშობლები აღარ ზრუნავენ თავიანთ შვილებზე. ცნობილია, რომ ფრინველთა ზოგიერთი სახეობა ბარტყებს აგდებს ბუდიდან, როდესაც იქ სივინროვეს გრძნობს. ამგვარად, ცხოველებს გამრავლების თვითრეგულირების პროცესი ახასიათებს, რასაც სახეობისათვის დამახასიათებელი ინსტინქტი

წარმართავს. ადამიანს გამრავლების ამგვარი მექანიზმი არ გააჩნია. მან ცნობიერების საფუძველზე უნდა მოაგვაროს იგი.

დემოგრაფიული პრობლემა მთელი სიმწვავით პირველად ინგლისელმა მღვდელმა და ეკონომისტმა თომას მალთუსმა დააყენა. 1798 წელს გამოაქვეყნა წიგნი „ცდა ხალხთმოსახლების კანონის შესახებ“, რომელშიც მოსახლეობის ზრდის ბუნებრივი კანონი დაადგინა. ამ კანონის თანახმად, შეუსაბამობა არსებობს მოსახლეობის ზრდასა, ერთი მხრივ, და საარსებო საშუალებების ზრდას შორის, მეორე მხრივ. პირველი იზრდება გეომეტრიული, ხოლო მეორე – არითმეტიკული პროგრესიით. ამიტომ დედამიწას ემუქრება მოსახლეობის სიჭარბე, რომლის გამოკვებასაც იგი ვერ შეძლებს.

მალთუსის ეპოქაში დემოგრაფიული პრობლემა მწვავედ არ იდგა. მალთუსის დამსახურება ისაა, რომ მან პირველმა იგრძნო იგი და კაცობრიობა მოსალოდნელი საფრთხის შესახებ გააფრთხილა. ქვემოთ ჩვენ ვნახავთ, რომ მართალია, მან ამ საკითხთან დაკავშირებით მრავალი არასწორი და უმართებულო შეხედულება გამოთქვა, მაგრამ მის მიერ მომავლის ხედვა პრინციპულად სწორი გამოდგა. დღევანდელი სიტუაცია ამის ნათელი დადასტურებაა. მეცნიერულ-ტექნოლოგიური პროგრესი საზოგადოების წინაშე ფართო პერსპექტივებს შლის, რომელთა ჩარჩოებშიც მას შეუძლია აღნიშნული პრობლემის მოგვარება, მაგრამ კონკრეტულად როგორ – ეს უკვე მომავლის საქმეა. მალთუსის მოსაზრებების გაცნობა ამ პრობლემის და მასთან დაკავშირებული სოციალური პრობლემების, უწინარეს ყოვლისა კი, სილატაკის გამომწვევი მიზეზების დადგენასა და მისი აღმოფხვრის გზების გამოძებნაში დაგვეხმარება.

§2. საზოგადოების განვითარების განმსაზღვრელი ფაქტორები – კანონები

მალთუსი იკვლევს სიღატაკის გამომწვევ მიზეზებს, ამდენად იგი სოციოლოგია. თავისი თეორიის საფუძვლად არსებობისათვის ბრძოლის პრინციპს იღებს. საზოგადოება ესაა არსებობისათვის კონკურენციული ბრძოლა, არსებობის უფლებაზე პოზიციების გარკვევა, სადაც ყოველგვარი კომპრომისის გარეშე ძლიერნი იკავებენ სუსტების ადგილს. არსებობისათვის ბრძოლა განსაზღვრავს სოციალურ მოძრაობას და, საერთოდ, სოციალურ ყოფიერებას. მალთუსის თეორიის ერთ-ერთი არსებითი მომენტი არსებობისათვის ბრძოლის პრინციპი. ფორმალურად თითქოს ამ პრინციპს მალთუსი საგანგებოდ არსად აანალიზებს და არც თავის მიზანდასახულობებში გვაცნობს, ფაქტობრივად კი, მალთუსის მთელი თეორიის ქვაკუთხედი არსებობისთვის ბრძოლის პრინციპია. მალთუსის აზრით, საზოგადოება შედგება მონადიმეთა და ნადიმის მომლოდინეთაგან და სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა მიმდინარეობს სუფრასთან ადგილისათვის იმათ შორის, ვისაც ეს ადგილი უკავია და ვისაც პრეტენზია აქვს მასზე. ესაა არსებობისათვის კონკურენციული ბრძოლა, არსებობის უფლებაზე პოზიციების გარკვევა, სადაც ყოველგვარი კომპრომისის გარეშე, ძლიერნი იკავებენ სუსტების ადგილს, ბრძოლას საყოველთაო ხასიათი აქვს. მალთუსი სავსებით და მთლიანად იზიარებს ჰობსის პრინციპს: „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“. მალთუსისთვის არსებობისათვის ბრძოლა განსაზღვრავს სოციალურ მოძრაობას და, საერთოდ, სოციალურ ყოფიერებას, ამიტომ არსებობისთვის ბრძოლა არ გამოიყვანება მალთუსის მიერ განხილული სხვა პრინციპებიდან. მოსახლეობის კანონი, ისე, როგორც

არსებობის საშუალებებთან მოსახლეობის შესაბამისობის აუცილებლობა, განპირობებულია არსებობისათვის ბრძოლით, რომელსაც ქარბი მოსახლეობა და საარსებო საშუალებათა უკმარისობა კიდევ უფრო ამძაფრებს. მალთუსის აზრით, საზოგადოებაში არსებული ეს ჯუნგლის კანონები არ შეიძლება მოიხსნას, შეიძლება მხოლოდ მათი ქმედების შენელება.

მალთუსს ძირითადად გახმაურებული შრომის „ცდა ხალხთმოსახლეობის ზრდის კანონის შესახებ“ მიხედვით იცნობენ. რა არის მალთუსის თეორიის ძირითადი პრობლემა? ესაა, პირველ რიგში, საზოგადოების არსების, მისი მოძრაობა-ცვალებადობის ხასიათის, საზოგადოების მამოძრავებელი ძალების განსაზღვრა, ისე, როგორც საზოგადოებრივი ყოფიერების შესწავლა, მისდამი დიაგნოზის დასმის და მისი გაუმჯობესების გზების ძიება. მალთუსის თეორიის ძირითადი კითხვებია – რა განსაზღვრავს საზოგადოების განვითარებას? სად და რაში უნდა ვეძებოთ ადამიანის ყოფის და სოციალური ცხოვრების განმსაზღვრელი ფაქტორები? რა იწვევს საზოგადოების პათოლოგიას? სადაა სოციალური ყოფიერების მამოძრავებელი ძალების მოშლის საიდუმლოება და როგორ უნდა დავაღწიოთ თავი სოციალურ პათოლოგიას? ეს ის კითხვებია, რომლებიც ყოველ სოციალურ თეორიას ამოძრავებენ და რომელთა მეშვეობით თეორია სოციალურ მოძღვრებათა რიგში იკავებს ადგილს.

მალთუსის თეორიის ძირითადი ამოსავალი პრობლემაა სილატაკე, რომელიც ადამიანთა საზოგადოების ანომალიურობის მაჩვენებელია. სილატაკის ფაქტის არსებობიდან ამოსვლით, მალთუსი ცდილობს, დაადგინოს მისი მიზეზები. ბიძგი, სტიმული თუ საბაბი, საიდანაც სანყისი მიიღო მალთუსის ძიებებმა, ესაა სოციალური პათოლოგია (სიმახინჯე), გამოხატული სილატაკეში. ამიტომ მალთუსის მიზანია, გაარკვიოს, რა

ინვევს სილატაკეს, მანკიერებას, უბედურებას და როგორ უნდა ეშველოს საზოგადოების მანკიერებას.

მალთუსის თხზულება „ცდა ხალხთმოსახლეობის კანონის შესახებ“ სწორედ ამ საკითხის დაყენებით იწყება. „ადამიანმა, რომელსაც მოუნდება დაადგინოს, როგორი იქნება საზოგადოების მომავალი განვითარება, ბუნებრივად უნდა გამოიკვლიოს ორი საკითხი: 1. რა მიზეზები აყოვნებდნენ აქამდე ადამიანის წარმატებებს, ანუ მისი კეთილდღეობის განვითარებას? 2. რამდენად შეიძლება ჩვენი განვითარების შემაფერხებელი მიზეზების ნაწილობრივ ან მთლიანად უგულებელყოფა?“

საზოგადოების განვითარების განმსაზღვრელი ფაქტორები არც რელიგიაში, არც გეოგრაფიულ დეტერმინიზმში, არც რაიმე უტოპიასა და რევოლუციაში უნდა ვეძიოთ. საზოგადოების განვითარების განმსაზღვრელი ბუნებრივ ისტორიაში, პირველ რიგში, მოსახლეობაში უნდა ვეძებოთ. საზოგადოების არსებობის ყოველ საფეხურზე, მისი ნორმალური ფუნქციონირებისათვის საჭიროა მოსახლეობის გარკვეული ოპტიმალური ოდენობა, რომელიც დგინდება საზოგადოებაში მოსახლეობის სიმრავლისა და საარსებო საშუალებათა თანაფარდობის კანონით. სწორედ ეს კანონი განსაზღვრავს საზოგადოების განვითარებას. როგორცაა ეს თანაფარდობა, ისეთივეა საზოგადოებაც.

ამ კანონის არსი კი ისაა, რომ ყველა ცოცხალ არსებას ახასიათებს მუდმივი სწრაფვა, გამრავლდეს უფრო სწრაფად, ვიდრე მისგან განკარგულებაში არსებული საარსებო საშუალებანი. მაგრამ ამ სწრაფვას თავისებურ განმსაზღვრელ და მარეგულირებელ ფაქტორად საზოგადოებრივი ცხოვრების განმაპირობებელი, არსებობის საშუალებათა წარმოება ევლინება. მოსახლეობის გამრავლების რეგულირებას არსებობის საშუალებათა ოდენობა ახდენს. მაგრამ გამრავლებისადმი

ჩვენი შეუკავებელი მიდრეკილებები არღვევს ამ თანაფარდობას ხალხთმოსახლეობასა და არსებობის საშუალებებს შორის და ჭარბი მოსახლეობა წარმოიშობა. მოსახლეობის ზრდა საარსებო საშუალებათა ზრდას უსწრებს. კანონი, რომელზედაც ლაპარაკია, მალთუსის აზრით, ისაა, რომ ყველა ცოცხალ არსებას ახასიათებს მუდმივი სწრაფვა, გამრავლდეს უფრო სწრაფად, ვიდრე მის განკარგულებაში არსებული საარსებო საშუალებანი. მაგრამ ამ სწრაფვას თავისებურ განმსაზღვრელ და მარეგულირებელ ფაქტორად ევლინება საზოგადოებრივი ცხოვრების განმაპირობებელი, არსებობის საშუალებათა წარმოება. მოსახლეობის გამრავლების რეგულირებას არსებობის საშუალებათა ოდენობა ახდენს. ის თავისებური აღვირია, რომელიც გამოიყენება გამრავლებისადმი ჩვენი უსაზღვრო მიდრეკილების მოსათოკად და შესაბოჭად. ამიტომ ხალხთმოსახლეობის კანონის მალთუსისეულ ფორმულირებაში ორი მომენტის თანაფარდობაა განმსაზღვრელი: მოსახლეობის ოდენობისა და არსებობის საშუალებების ოდენობასთან. მათ შორის თანაფარდობა კანონის ის ძირითადი ტენდენციაა, რომელიც უნდა ხორციელდებოდეს ცხოვრებაში, მაგრამ რომლის რეალურ განხორციელებას ხელს უშლის გამრავლებისადმი ჩვენი მიდრეკილებების შეუკავებლობა. ამიტომ ირღვევა თანაფარდობა ხალხთმოსახლეობასა და არსებობის საშუალებებს შორის და წარმოიშობა ჭარბი მოსახლეობა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ კანონი ირღვევა. კანონს აქვს თავისი სტაბილურობა განხორციელების ძირითადი ტენდენციის სახით. გადახრა უმთავრესად ჭარბი მოსახლეობის მხარესაა. ეს კი გამონვეულია იმით, რომ მოსახლეობის ზრდა უსწრებს საშუალებათა ზრდას. მალთუსის აზრით, ეს გასწრებაც მყარია და გარკვეულ კანონზომიერ ტენდენციას წარმოადგენს.

§3. ხალხთმოსახლეობის ზრდის კანონი

დავინწყით მალთუსის თეორიის ერთ-ერთი ძირითადი ხალხთმოსახლეობის ზრდის კანონის ფორმულირებით. საქმე ისაა, რომ ზემოთ აღნიშნული ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროსათვის დამახასიათებელი უსაზღვრო გამრავლების ტენდენცია ადამიანთა საზოგადოებაში მყარ ძირითად მიმართულებად იქცევა, რომელიც, მალთუსის აზრით, იმ გეომეტრიული პროგრესიით გამოიხატება, რომლის საწყისია ერთი და მამრავლი ორი (ამის ხაზგასმას მნიშვნელობა აქვს, რადგან მალთუსის კრიტიკოსი პრუდონი ამბობდა, რომ არსებობის საშუალებანიც გეომეტრიული პროგრესიით ზრდის ტენდენციას ავლენენ, მაგრამ მოსახლეობის ზრდის ტენდენციის იგივეობრივი კი არაა, არამედ უფრო მეტი, რადგან იწყება სამით და მამრავლია ორი). მალთუსი განასხვავებს გამრავლების ფორმალურ და რეალურ შესაძლებლობებს. მცენარეთა და ცხოველთა სამყაროსათვის დამახასიათებელი უსასრულო გამრავლების ტენდენცია ფორმალური შესაძლებლობაა, რომლის მიხედვით ერთმა მცენარემ, მაგალითად, შეიძლება კამამ მთელი დედამიწა დაფაროს, ხოლო ერთმა ერმა, მაგ., ინგლისელმა, მთელი პლანეტა. სიცოცხლის ძირი უსასრულოა, მაგრამ ბუნება ამ სიუხვესთან ერთად მომჭირნეცაა, რაც სამყაროში ადგილისა და საკვების განსაზღვრულობაში გამოიხატება. ბუნებაში მცენარეთა და ცხოველთა სამყაროს უსასრულო გამრავლებისაკენ სწრაფვა სტიქიურად წესრიგდება. საზოგადოებაში სტიქიურ მოქმედებას ემატება – შეგნებული. ამიტომ რეალური შესაძლებლობა ფორმალურისაგან როგორც ბუნებაში, ისე საზოგადოებაში განსხვავებულია. საზოგადოებაში ის ხორციელდება გეომეტრიული პროგრესიის ფარგლებში, ეს ნიშნავს,

რომ მოსახლეობა იზრდება ასეთი თანაფარდობით: 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256 და ა.შ. გამრავლების საფუძვლად ამ შემთხვევაში აღებულია არა მიგრაცია ან მოსახლეობის მოძრაობის სხვა ფორმები, არამედ შობადობა. ასეთ ვითარებაში გეომეტრიული პროგრესია კანონზომიერების ხასიათს ღებულობს, რომელიც საშუალებას იძლევა, მოსახლეობის ნორმალური განვითარების პირობებში, გამოვთვალოთ მისი გაორმაგების პერიოდი. მალთუსს ამის საშუალო დროდ ოცდახუთი წელიწადი მიაჩნია. ამ პრინციპით განსაზღვრავს მალთუსი მოსახლეობის კანონს და ასეთი ფორმულირებით გვაძლევს: „ჩვენ შეგვიძლია უეჭველად ჩავთვალოთ, რომ თუ მოსახლეობის გამრავლებას არავითარი წინააღმდეგობა არ ხვდება, მაშინ ის ყოველ ოცდახუთ წელიწადში ორმაგდება და გეომეტრიული პროგრესიით იზრდება“. ესაა მალთუსის მიერ დადგენილი ერთი ძირითადი კანონი, რომელიც საზოგადოების არსებობის და განვითარების განმსაზღვრელია.

ამგვარად, საზოგადოების არსებობის და განვითარების განმსაზღვრელი პირველი კანონი გვაუწყებს: „ჩვენ შეგვიძლია უეჭველად ჩავთვალოთ, რომ თუ მოსახლეობის გამრავლებას არავითარი წინააღმდეგობა არ ხვდება, მაშინ ის ორმაგდება ყოველ ოცდახუთ წელიწადში და გეომეტრიული პროგრესიით იზრდება“.

§4. მოსახლეობის და არსებობის საშუალებათა ზრდის თანაფარდობის კანონი

საზოგადოების არსებობას და განვითარებას მეორე კანონიც განაპირობებს, იგი არსებობის საშუალებებს ეხება და უნდა ითქვას, რომ მალთუსის თეორიაში ეს საკითხი რეალისტურ

განასერშია დასმული, რადგან შეუძლებელია მოსახლეობის განმსაზღვრელობაზე ვილაპარაკოთ არსებობის საშუალებათა გათვალისწინების გარეშე. საზოგადოების არსებობა და განვითარებაც დამოკიდებულია არსებობის საშუალებებზე. მალთუსის თეორია ამ პრინციპიდან ამოდის, მაგრამ მარქსისგან განსხვავებულ განზომილებაში ეძებს საზოგადოების განმსაზღვრელს. მალთუსთან არსებობის საშუალებანი განპირობებულია ბუნებრივი პირობებით და ის გეოგრაფიული გარემოს შესახებ თეორიის გარკვეულ პრინციპებს უახლოვდება. თუმცა მონტესკიეს ხშირად აკრიტიკებს, მაგრამ არსებობის საშუალებათა მოპოვების ძირითად წყაროდ ნიადაგის ნაყოფიერების გამოცხადება შეუძლებელია, არ უერთდებოდეს კლიმატით, ნიადაგით და მდებარეობით საზოგადოების განმსაზღვრელობის თეორიას. ისე, როგორც მალთუსის თეორიის ძირითადი პრინციპი, მოსახლეობის სიმჭიდროვისა და ოდენობის საკითხი გეოგრაფიული დეტერმინიზმის წარმომადგენლებთანაც აისახა. რატცელი „ანთროპოგეოგრაფიაში“ სიტყვასიტყვით იმეორებს მალთუსის მტკიცებას მოსახლეობის განმსაზღვრელობაზე: ტერიტორიის ღირებულება იზრდება მოსახლეობის ზრდასთან ერთად, ამიტომ ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფაქტორად ავტორს მოსახლეობის სიმჭიდროვე ესახება. ტერიტორია ვერ იქნება გადამწყვეტი სახელმწიფოს ძლიერებისათვის, თუ მას მოსახლეობის სიმჭიდროვე არ დაემატა.

მალთუსის თეორია გარკვეულ მოჩვენებითობას ქმნის. ერთი შეხედვით, მალთუსისათვის განმსაზღვრელია მოსახლეობის ოდენობა და სიმჭიდროვე, არსებითად, საბოლოო განმსაზღვრელებად არსებობის საშუალებანი და, შესაბამისად, მათი მიღების შესაძლებლობა გვევლინება. მალთუსი აკრიტიკებს კიდევ იმათ, ვისაც ჰგონია, რომ მოსახლეობის რაოდენო-

ბა და სიმჭიდროვე განსაზღვრავს საზოგადოების კეთილდღეობას, რომ, სადაც ბევრი მოსახლეობაა, იქ უფრო მაღალია კეთილდღეობის დონე. მალთუსი ფიქრობს, რომ ასეთი თეორიები ერთმანეთისაგან ვერ ასხვავებენ მიზეზსა და შედეგს. კეთილდღეობა, რეალური მიზეზი მათთან გამოდის, როგორც შედეგი, ხოლო ის, რაც შედეგია, მიზეზადაა გამოყვანილი. „მწერლებმა, რომლებმაც შეამჩნიეს, რომ ძლიერ და კეთილდღეობის სახელმწიფოებს თითქმის ყოველთვის მჭიდროდ დასახლებული მოსახლეობა ჰყავთ, შედეგი მიზეზად მიიღეს და წარმოიდგინეს, რომ მოსახლეობა იყო ამ სახელმწიფოთა კეთილდღეობის საფუძველი, მაშინ, როდესაც მათი კეთილდღეობა იყო მოსახლეობის სიმრავლის მიზეზი“. მალთუსის აზრით, აქ ისეთივე შეცდომაა, როგორცაა ოქრო-ვერცხლის მფლობელობასა და სახალხო სიმდიდრის არსებობას შორის. ფიქრობდნენ, რომ ოქრო-ვერცხლია სახალხო სიმდიდრის მიზეზი, სინამდვილეში კი ოქრო-ვერცხლი ამ სიმდიდრის შედეგია. მალთუსის აზრით, პირველადია შრომისა და მიწის ნაყოფიერება და ისინი არაა დამოკიდებული არც მოსახლეობის და არც ოქრო-ვერცხლის ოდენობაზე.

მალთუსის მიერ დადგენილი არსებობის საშუალებათა ვითარების კანონი განსხვავებულია მოსახლეობის კანონისაგან. მათ საერთო აქვთ ზრდის ტენდენცია, მაგრამ განსხვავება თვით ამ ტენდენციის ხასიათშია. ამას ხაზი უნდა გაესვას, რადგან მალთუსის თეორიის ერთ-ერთი საყრდენია ნიადაგის ნაყოფიერების კლების კანონი, რომელიც მრავალმხრივი უმართებულო კრიტიკის საგანი გახდა, განსაკუთრებით მარქსისა და ენგელსის მხრივ. მალთუსის მტკიცებით, როცა ამა თუ იმ ქვეყნის „კაპიტალი ნიადაგის გამოფიტვის შედეგად შეწყვეტს დაგროვების ზრდას, მაშინ კაპიტალის მოგებაც და

ხელფასიც თანდათან შემცირდება იმ დონემდე, რომ არც სიმდიდრის ზრდას შეუწყობენ ხელს და არც მოსახლეობის არსებობის საშუალებათა გადიდებას“. მალთუსის თეორიაში ნიადაგის კლებადი ნაყოფიერების კანონის არსებობის მტკიცება ერთ-ერთი არგუმენტი იყო, მაგრამ ის არ განსაზღვრავდა ამ თეორიას. მალთუსი არსებობის საშუალებათა ზრდის ტენდენციის ისეთ კანონზომიერებას ადგენს, რომელიც გამოიხატება არითმეტიკული პროგრესიით: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. ასეთ ვითარებაში შეიძლება დავუშვათ, რომ არსებობის საშუალებანიც გაორმაგდება და შეიძლება ამ გაორმაგების შუალედად დაისახოს 25 წელიწადი. ყველა შემთხვევაში ზრდა დაშვებულია, მაგრამ ის განსაზღვრულია არითმეტიკული პროგრესიით და, შესაბამისად, არსებობის საშუალებათა ზრდის კანონი შემდეგ ფორმულირებას მიიღებს: „არსებობის საშუალებანი შრომისათვის ყველაზე ხელსაყრელ პირობებში არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება იზრდებოდეს უფრო სწრაფად, ვიდრე არითმეტიკული პროგრესია“. მალთუსის თეორიის ქვაკუთხედი ამ ორი ძირეული ტენდენციის – მოსახლეობის და არსებობის საშუალებათა – ზრდის თანაფარდობის კანონია. მალთუსის მიერ მოცემული ანალიზიდან ჩანს, რომ მოსახლეობის ზრდის საშუალო ტემპი ისეთია, რომ მხოლოდ ოცდახუთი წელი სჭირდება მის გაორმაგებას. თუმცა ზოგიერთ რეგიონში მას შესაძლებლად მიაჩნია, გაორმაგება მოხდეს 15, 12 და 10 წლის ფარგლებშიც კი, მაგრამ, მისი აზრით, საშუალოდ მაინც 25-წლიანი შუალედი უნდა მივიჩნიოთ. ასეთივე მყარად ეჩვენება მას მოსახლეობის გეომეტრიული პროგრესიით ზრდა. „მოსახლეობის ზრდა გეომეტრიული პროგრესიით უეჭველი კანონია, თუმცა ამ ზრდით გამოწვეული გაორების პერიოდი, თუ მას ხელს არაფერი უშლის, ამ ნაშრომში სავსებით ზომიერ-

რადაა მიღებული“. მაგრამ იქვე დასძენს, რომ არსებობს ხელის შემშლელი ფაქტორები, რომლებიც დაკავშირებულია როგორც ცივილიზაციასთან, ისე ნიადაგის კლებადი ნაყოფიერების თვისებებთან. ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა მალთუსის მტკიცება ნიადაგის კლებადი ნაყოფიერების შესახებ, რომელსაც ის იშვიათად იმონმებს, მაგრამ, რომელიც თავისი თეორიის ქვეტექსტად აქვს გამოყენებული. „ნიადაგის ყოველი სახეობის თვისებათა შესაბამისად მისი გაუმჯობესება არ შეიძლება იყოს მუდმივად მზარდი, პირიქით, უკანასკნელი სულ უფრო და უფრო მცირდება, მაშინ როცა მოსახლეობა, თუ ის არსებობის საშუალებებს პოულობს, უსაზღვროდ იზრდება და ყოველი ზრდა ახალი მატების შემდგომი მიზეზი ხდება“.

ავიღოთ ახალი ინგლისის მოსახლეობის საწყისი ოდენობა. ვთქვათ 11 მილიონი 25 წელში გაორმაგდება, მივიღებთ 22 მილიონს, მეორე ციკლის დროს იქნება 44 მილიონი, მესამის დროს – 88 მილიონი, არსებობის საშუალებანი კი იქნება მხოლოდ 44 მილიონისათვის. საუკუნის დასასრულს მოსახლეობა მიაღწევს 176 მილიონს, არსებობის საშუალებანი კი ეყოფა მხოლოდ 55 მილიონს: ეს ნიშნავს, რომ „დანარჩენი 121 მილიონი ადამიანი შიმშილით უნდა მოკვდეს“. ამ ვითარების მხატვრულ დასურათებას იძლევა მალთუსი თავისი შრომის პირველ გამოცემაში. მალთუსი წერდა: „ადამიანი, სხვა ადამიანით დაკავებულ ამ სამყაროს რომ მოეგლინა, თუ მშობლებისაგან არ მიიღო არსებობის საშუალებანი, რომელთა იმედის უფლებაც აქვს მას, და თუ საზოგადოებას არ სჭირდება მისი შრომა, ყოველგვარ უფლებას მოკლებულია, მოითხოვოს კვება, რადგან ის სრულიად ზედმეტია ამ სამყაროში. ბუნების დიდ ნადიმზე მისთვის არ არის ადგილი. ბუნება უბრძანებს მას, წავიდეს და თუ მას არ შეიძლება იმედი ჰქონდეს ნადიმის რომელი-

მე მონაწილის წყალობისა, მაშინ ბუნება თვითონ იღებს ზომებს, რათა მისი განკარგულება მოყვანილ იქნეს სისრულეში. თუ მონადიმენი ვინწოვდებიან და მას მაგიდასთან ადგილს უთმობენ, მაშინვე გამოჩნდებიან ახალი დაუპატიჟებელი სტუმრები და თავიანთთვის იმავე წყალობას მოითხოვენ, რადგან ის ამბავი, რომ მაგიდაზე საკმაოდაა ტკბილეული ახალმოსულთათვის, მაშინვე გავრცელდება ყველგან. ნადიმის წესრიგი და ჰარმონია მალე დაირღვევა, ადრე გაბატონებული სიუხვე უკმარისობით შეიცვლება და მონადიმეთა ბედნიერება ყველგან გამოვლენილი სილატაკისა და ახალმოსულთა დამამძიმებელი მოთქმის სანახაობით დაიჩრდილება. ახალმოსულნი ვერ პოულობენ თავიანთთვის საკვებს, რომლის იმედიც მიეცათ მათ. მხოლოდ მაშინ და ძალიან გვიან მონადიმენი გაიგებენ, რომ მათ შეცდომა დაუშვეს, როცა დაარღვიეს ნადიმის დიდი დამწესებლის მიერ დადგენილი მკაცრი წესები, რომლებიც დაუპატიჟებელ სტუმრებს ეხება. ისინი მხოლოდ მაშინ მიხვდებიან, რომ ბუნება, რათა მონვეულნი საკმაოდ უზრუნველყო და იცოდა რა, რომ მას არა აქვს ტკბილეულობა სტუმრების უსასრულო რაოდენობისათვის, გონიერი ადამიანური სიყვარულით იცილებდა ახალმოსულებს, როცა მაგიდასთან ყველა ადგილი დაკავებული იყო.“

დავუბრუნდეთ ისევ ციფრების ენას და მოსახლეობის ზრდის შესაბამისი არსებობის საშუალებათა მატების ცხრილი დავხაზოთ, მივიღებთ შემდეგ სურათს:

მოსახლეობის ზრდა: 1, 2, 4, 8, 16, 128, 256.

არსებობის საშუალებათა ზრდა: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.

ორი საუკუნის შემდეგ ხალხთმოსახლეობის არსებობის საშუალებებთან შეფარდება იქნება 256 გაყოფილი ორზე, სამი საუკუნის შემდეგ კი 4096 გაყოფილი 13-ზე იქნება და ეს დის-

პროპორცია უსასრულოდ მზარდი იქნება. ის, რაც ინგლისის მიმართ ითქვა, მალთუსის აზრით, მთელი მსოფლიოსათვის ძალაშია, განსხვავება და ფლუქტუაციები შეიძლება სხვადასხვა ქვეყანა იყოს, რასაც განსხვავებულ ფაქტორთა ზემოქმედება იწვევს, მაგრამ ეს საერთო კანონზომიერებას ვერ არღვევს, რაც იმით გამოიხატება, რომ მოსახლეობა იზრდება გეომეტრიული პროგრესით, არსებობის საშუალებანი, არითმეტიკულით და ამის ნიადაგზე ყოველთვის მუდმივად მზარდ ჭარბ მოსახლეობასთან გვაქვს საქმე.

მაგრამ ისიც აღვნიშნეთ, რომ მალთუსის თეორია თავისებური აპრიორული სქემაა, რომელიც სინამდვილიდან კი არ გამოუყვანიათ, არამედ სინამდვილეს თავს მოახვიეს. ამ დებულების დასაბუთება შეგვიძლია მალთუსის კანონის შედარებით იმ სინამდვილესთან, რომელზეც ეს კანონი გაავრცელა მალთუსმა. ავიღოთ დედამიწის მოსახლეობა, რომლის რიცხვმა პირველად 1 მილიარდს მიაღწია მალთუსის უკანასკნელი შრომის გამოცემის წელს (1830წ.). მალთუსის თეორიით, შემდგომ 25 წელიწადში უნდა გამხდარიყო მოსახლეობის გაორმაგება, მაგრამ პირველ გაორმაგებას დასჭირდა არა 25, არამედ 100 წელი, მხოლოდ 1930 წლისთვის გახდა მსოფლიოს მოსახლეობა 2 მილიარდი. მართალია, შემდგომში მოსახლეობის გაორმაგებას საუკუნეზე ნაკლები დრო დასჭირდა, მაგრამ 25 სქემაში არც ეს პერიოდი ეტევა. ამ თეორიას მომავალშიც დადასტურების ნაკლები შანსი აქვს, რადგან 2000 წლისთვის მოსახლეობას 6,1-დან 7 მილიარდამდე ანგარიშობენ. ასევე არ დასტურდება მალთუსის მიერ შემოთავაზებული არსებობის საშუალებათა ზრდის ტემპები, მიუხედავად იმისა, რომ „დედამიწის მოსახლეობის ნახევარი შიმშილობს“. არათუ პროგრესიები და სინამდვილე არ ემთხვევა ერთმანეთს, საეჭვოდ მიიჩნევენ

იმასაც, რომ დღესდღეობით საერთოდ მსოფლიო მოსახლეობაზე მსჯელობა შესაძლებელი იყო.

მალთუსს რომ ისტორიულ სინამდვილეში მოსახლეობის ზრდის და გაორმაგების მონაცემებისათვის მიემართა, დაინახავდა, რომ მოსახლეობის ზრდის ტემპი მსოფლიო მასშტაბით ყველა პერიოდსა და ეპოქაში განსხვავებული იყო. გერმანელ დემოგრაფს ოტო რიულეს მოჰყავს ცხრილი მოსახლეობის გაორმაგებისა სხვადასხვა ეპოქაში. ამ ცხრილში გაორმაგების დროის კლებადობა აღინიშნება, მაგრამ არცერთ ეპოქაში არ ემთხვევა 25-წლიან ციკლს. ჩვენს წელთაღრიცხვამდე 7000 წლიდან გაორმაგებას დასჭირდა 2500 წელი, მეორეს – 2000 წელი, მესამეს – 1500, მეოთხეს – 1000 წელი. მხოლოდ ჩვენი წელთაღრიცხვის დასაწყისიდან გახდა საკმარისი 900 წელი, შემდეგ 800 წელი, ჩვენი წელთაღრიცხვის 1700 წლიდან ციკლში ხდება ნახტომი და გაორმაგებას დასჭირდა 150 წელი, შემდეგ – 100 წელი და ბოლოს – უფრო ნაკლები, მაგრამ 25 წლამდე არ მისულა, ასე რომ, არც ემპირიული და არც ისტორიული სინამდვილე არ ადასტურებს მალთუსის თეორიას. მაგრამ მალთუსს მის თეორიულ სქემაში არაფერი შეუცვლია, ამიტომ იყო მალთუსის თეორია სინამდვილის მიმართ პროკრუსტეს სარეცლის მსგავსი, როგორც ჩანს, მალთუსი ხელმძღვანელობდა იმავე პრინციპით, რითიც ჰეგელი – თუ სინამდვილე არ შეესაბამება თეორიას, მით უარესი სინამდვილისათვის.

§5. მოსახლეობის ზრდის შემაკავებელი და გამანადგურებელი ფაქტორები

მალთუსის თეორიის 3 ძირითადი დებულებიდან ჩვენ განვიხილეთ პირველი და მეორე, ის, რომ „მოსახლეობის გამრავ-

ლება გარდაუვალად განისაზღვრება არსებობის საშუალებებით და რომ მოსახლეობა იზრდება არსებობის საშუალებებთან ერთად“. ამასთან, არსებობის საშუალებათა ზრდაში იგულისხმება ვითარება, როცა ამ საშუალებებით სარგებლობს მთელი მოსახლეობა, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მალთუსის აზრით, არსებობის საშუალებათა ზრდას არავითარი გავლენის მოხდენა არ შეუძლია მოსახლეობის გამრავლებაზე, უკვე ამ მეორე დებულების ბოლოს გამოიკვეთება მესამე დებულება, რომ მოსახლეობის ზრდას გააჩნია დაბრკოლებანი, რომელნიც ადვილად აღქმადია. ამ დებულებას მალთუსი ასე გამოხატავს: „ეს დაბრკოლებანი, ისე, როგორც ყველა სხვა, რომელნიც მოსახლეობის დონეს არსებობის საშუალებებზე დაბლა აყენებენ, მორალური მოთოკვა, მანკიერება და სიღატაკეა“.

მაშასადამე, მალთუსის თეორიის ანალიზის გაგრძელება მოითხოვს მოსახლეობის გამრავლების დამაბრკოლებელ ვითარებათა განხილვას. ზემოთ ნაწილობრივ აღინიშნა, როგორ იყენებენ მალთუსის კრიტიკოსები ამ დაბრკოლებათა მალთუსისეულ ინტერპრეტაციას. შევეცდებით, განვმარტოთ, მალთუსის თეორიის მიხედვით ამ საკითხში როგორი პოზიცია ჩანს.

მალთუსის აზრით, მოსახლეობის ზრდის შემაკავებელი ყველაზე მეტად სწორედ არსებობის საშუალებანია, რადგან არსებობის საშუალებათა რაოდენობაზეა დამოკიდებული მოსახლეობის ზრდის შემაკავებელი კონკრეტული ფაქტორების მოქმედება, ეს ფაქტორები მრავალფეროვანია. მათი კლასიფიკაცია ხდება გარკვეული პრინციპის მიხედვით. პირველ რიგში, კლასიფიკაციის ზოგადი პრინციპით მოსახლეობის ზრდის შემაკავებელი ფაქტორები ძირითადად ორ ჯგუფად იყოფა: შემაკავებელ და გამანადგურებელ ფაქტორებად. „პირველნი მოქმედებენ ისე, რომ მოსახლეობის გამრავლებას წინასწარ

აღკვეთენ, მეორენი კი მოსახლეობის ზედმეტად ზრდის შესაბამისად სპობენ მოსახლეობას. პირველთ შეიძლება თავიდან ამცილებელი დაბრკოლებანი, მეორეთ – დამანგრეველი დაბრკოლებანი ენოდოთ“. მალთუსის აზრით, შემაკავებელი თუ თავიდან ამცილებელი დაბრკოლებანი ყველაზე მნიშვნელოვანია, რადგანაც ადამიანის ბუნებიდან გამომდინარეობენ, ნებაყოფლობით ხასიათს ატარებენ და ადამიანის თავისუფლებას ავლენენ. ასეთი რამ ცხოველთა სამყაროს არ ახასიათებს, ეს სპეციფიკურ ადამიანურია. ასეთ დაბრკოლებებს ადამიანი მიმართავს იმის გამო, რომ შეუძლია, განჭვრიტოს თავისი ქმედების შორეული შედეგები და მათი გათვალისწინებით იმოქმედოს ანმყოში. თუ ადამიანი ხედავს, რომ მას ოჯახის შექმნა და შვილების გაჩენა მძიმე ტვირთად დააწვება, რომლის ტარება მის ძალებს აღემატება, ამიტომ ასეთი ნაბიჯის გადადგმა იქნება, როგორც მისი, ისე მისი ახლობლების უბედურების წყარო. ყოველივე ამის გამო, ის თავს შეიკავებს ქორწინებისაგან და ასეთი თავშეკავება იქნება მორალური. ასევე წინდახედულად უნდა მიუდგეს თავის საზოგადოებრივ მდგომარეობას. უნდა გაიაზროს, ოჯახის შექმნით ხომ არ დაკარგავს თავის პოზიციებს საზოგადოებაში, ხომ არ იქნება იძულებული, უფრო მძიმე სამუშაოს მოჰკიდოს ხელი, ვიდრე ასრულებდა? ანგარიში უნდა გაუწიოს იმასაც, შეიძლება თუ არა, მის დონეზე მიაღებინოს განათლება და დაუმკვიდროს ადგილი მის მიერ მოვლენილ ადამიანებს. უნდა დაფიქრდეს იმაზეც, რომ შვილებზე ზრუნვის გამო, საფრთხეში ხომ არ ჩააგდებს თავის დამოუკიდებლობას, ხომ არ იქნება იძულებული, სხვებს მიმართოს დახმარებისათვის. ასეთი მოსაზრებანი ყოველ ცივილიზებულ საზოგადოებაში ქორწინებისაგან თავშეკავების საფუძველი ხდება. ეს ბოროტებაა, მაგრამ „უმცირესი ბოროტე-

ბა“ იმათგან, რომელსაც ხალხთმოსახლეობის კანონი წარმო-
შობს. ბოროტებაა, რადგანაც თავშეკავება, რომელსაც ჩვენ
ვიჩენთ, ჩვენშივე იწვევს მძიმე გრძნობებს, მაგრამ რადგან მას
მანკიერება არ მოსდევს, ამიტომ ის ნაკლები ბოროტებაა.
მალთუსის აზრით, თავშეკავება დასაგმობია მხოლოდ იმ შემ-
თხვევაში, როდესაც მას მანკიერება მოსდევს, ასეთია გარ-
ყვნილება. მალთუსი გარყვნილების ინსტიტუტის სასტიკი წი-
ნააღმდეგია, მოსახლეობის გამრავლებისადმი თავშეკავების
საბაბითაც კი, როგორც ჩასახვის საწინააღმდეგო საშუალება-
თა გამოყენების, ისე ფეხმძიმობის შეწყვეტის ყველა გზა, მას
მანკიერებად მიაჩნია, რამეთუ ყველა ასეთ შემთხვევაში „ადა-
მიანის ბუნების დამცირება და მისი ღირსების შეურაცხყოფა
ხდება“. მალთუსის აზრით, გარყვნილება ყველა უბედურების
წყაროა, ის სპობს ოჯახურ სიყვარულს, ცოლ-ქმარს, მშობელ-
სა და შვილს შორის ურთიერთობებს აფუჭებს, საზოგადოების
ბედნიერებას და სიკეთეს აქვეითებს. ზიანს აყენებს საზოგა-
დოებას, რადგან ცხოვრებას სიცრუესა და ორპირობაზე
აგებს. ამიტომ ასეთ თავშეკავებას მანკიერი ფორმა ეძლევა და
ის მორალურის საწინააღმდეგოა.

მალთუსის კრიტიკოსები ხშირად რადიკალურნი არიან ამ
პრინციპის შეფასებაში. მხედველობაში გვაქვს პრუდონისეუ-
ლი შეფასება, მაგრამ მალთუსის თეორიის წინაშე აქ მთელი
რიგი სიძნელეები მაინც იჩენს თავს, რომელსაც ის არ ითვა-
ლისწინებს. მალთუსი ანგარიშს არ უწევს ისეთ კეთილშობი-
ლურ გრძნობას, როგორც სიყვარულია. როგორც პოეტი იტყ-
ვის, სიყვარული მხოლოდ ერთხელ მოდის და თუ ადამიანს მო-
ვუნოდებთ, მასზე უარი თქვას, რა რჩება მისი ადამიანობიდან
ან თავისუფლებიდან. რატომ უნდა თქვას უარი ადამიანმა მო-
მავლის შიშით ანმყოფი ბედნიერებაზე? მთელი ცხოვრება ან-

მყოფა და მის გარეშე მომავალიც კარგავს ღირებულებას. ან როგორ უნდა დააკავშიროს მალთუსმა ადამიანები, რომელთაც დიდი ასაკობრივი განსხვავების გამო (მამაკაცი – 38, ქალი – 18) არ შეიძლება საერთო ინტერესები ჰქონდეთ. პიროვნებამ როგორ უნდა განიროს ყველაფერი იმისთვის, რომ საზოგადოებაში მომავალი თაობები იყვნენ უზრუნველყოფილნი. ყოველ შემთხვევაში, აქ უამრავი სიძნელე წარმოიშობა, რომელთა გათვალისწინება მალთუსს არც უცდია.

თავიდან ამცილებელ დაბრკოლებათაგან არსებითად განსხვავებულია გამანადგურებელთა ჯგუფი. ის მეტად მრავალრიცხოვანია, მაგრამ ყველა მათგანს საერთო მნიშვნელობა აქვს: მანკიერება და უბედურება. გამანადგურებელ დაბრკოლებებს მიეკუთვნება ყველა საქმიანობა, რომელიც ემუქრება ადამიანის ჯანმრთელობას. „ყოველი უხეში და ზედმეტი შრომა, ადამიანის საფრთხეში ჩამგდები უამინდობა, სილატაკე, ბავშვთა ცუდი მოვლა-პატრონობა, დიდ ქალაქში ცხოვრების დუხჭირი პრობლემები, ყოველგვარი სიჭარბე, დაავადებანი, ეპიდემიები, ომები, შავი ჭირი, შიმშილი“. ყველა დაბრკოლებას, რომლებსაც თავიდან ამცილებლად და გამანადგურებლად ვყოფთ, უფრო ზუსტად ჩავწვდებით, თუ ისინი სამ ჯგუფად დანაწილდება: მორალური თავშეკავება, მანკიერება და ტანჯვა. მანკიერებაში შევა როგორც ადამიანთა საზოგადოებაში მათი ნებელობით განპირობებული გარყვნილება, ასევე ომები და ყოველგვარი სიჭარბე, რომელნიც ჩვენზეა დამოკიდებული. მათ უბედურება მოაქვთ და, ამავე დროს, მანკიერები არიან. ზემოთ აღვნიშნეთ და ვიმეორებთ, მალთუსისათვის ომები და დაავადებანი არაა ხსნის გზა. მისი აზრით, ისინი მანკიერებანია, რომელთაც უბედურება მოაქვთ. ეს ნიშნავს არა მხოლოდ დამანგრეველ საშუალებებს, არამედ ისეთ მანკიერებებსაც, როგორიცაა:

გარყენილება და ჩასახვის საწინააღმდეგო საშუალებათა გამოყენება, მალთუსის აზრით, პოზიტიური მნიშვნელობა მხოლოდ და მხოლოდ მორალურ თავშეკავებას ენიჭება. დანარჩენი ფორმები, ბუნებრივი თუ ხელოვნური, მრავალია გამრავლების საწინააღმდეგო, მაგრამ, მალთუსის აზრით, არცერთი მათგანი არაა სასურველი, რადგან მათ უბედურება მოაქვთ. ეს ნიშნავს, რომ მალთუსის კრიტიკა სწორედ იმ პუნქტის მიმართ უნდა წარიმართოს, რომელსაც ის თვლის გადარჩენის გზად. ამიტომ მალთუსის თვალსაზრისი არ უნდა ავურიოთ უკიდურეს მალთუსიანელებთან, როგორცაა ფოგტი, რომელიც „გადარჩენის გზას“ ხედავს ომებსა და ეპიდემიებში.

მალთუსი იმ აზრისაა, რომ სხვადასხვა ეპოქასა და ქვეყნებში შემკავებელი ფაქტორები სხვადასხვაგვარად მოქმედებენ. წარსულ ეპოქებში მორალური შემკავებელი ფაქტორი სუსტად მოქმედებდა. სამაგიეროდ, მანკიერებანი და დამანგრეველი ფაქტორები ძალუმად ფუნქციონირებენ. ველურებთან, ამტკიცებს მალთუსი, გამრავლების ძირითადი შემკავებელი ფაქტორი იყო პროსტიტუცია, ბავშვთა კვლა და ომი. ეს არ ნიშნავს, რომ არ ყოფილა დაავადებანი, ბუნებრივი სტიქიური უბედურებანი, მაგრამ განმსაზღვრელი ისინი არ ყოფილა. ამ ფაქტორთა სიმრავლის მიუხედავად, მალთუსის აზრით, ველურებთანაც ვერ მოხერხდა მოსახლეობის არსებობის საშუალებებთან შესაბამისობაში მოყვანა. ძველი ევროპაც ძირითადად გამანადგურებელი საშუალებებით ხასიათდებოდა, განსაკუთრებით მწვავე იყო დაპყრობები, ომები, შავი ჭირი და სხვა ტანჯვის გამომწვევი ფაქტორები, მათგან ევროპა ხშირ კატასტროფებს განიცდიდა და ეს მხოლოდ და მხოლოდ არსებობის საშუალებებთან შედარებით მოსახლეობის მატებით იყო გამონეული.

მალთუსის აზრით, ჩინეთისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ცელიბატის პრინციპი და ბონზების – უცოლოებისა და გაუთხოვრების დიდი რაოდენობა იყო. ეს არ შედის არც გეოგრაფიულ და არც მანკიერ ფაქტორებში და მალთუსის მიერ მორალურად მიჩნეულ ფაქტორებს მიეკუთვნება. მაგრამ მალთუსი უპასუხოდ ტოვებს კითხვას: რატომ ვერ უშველა ჩინელებს მილიონი ბონზის არსებობამ? მანკიერებათა იმ ფორმიდან, რომელიც გარყვნილებადაა წარმოდგენილი, ჩინეთში არსებობს საროსკიპოები, მაგრამ მათი რიცხვის სიმცირის გამო არსებით გავლენას ვერ ახდენს. სამაგიეროდ ჩინეთში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორია ფეხმძიმობის ხელოვნური შეწყვეტა, რომელსაც მალთუსი ბავშვთა ხოცვად თვლის.

მალთუსის აზრით, ანტიკურობის ქვეყნებიდან მოსახლეობის ოდენობის შეგნებულ რეგულირებას მხოლოდ ბერძნები მიმართავდნენ. მალთუსი აქებს და ადიდებს პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებებს, რომლებშიც პირველად იქნა გაცნობიერებული მოსახლეობის ზრდის კანონი, თუმცა კიცხავს შობადობის რეგულირების პლატონისეულ პრინციპებს, მაგრამ ფიქრობს, რომ ეს იმის მაჩვენებელია, თუ როგორ აწუხებდა ეს პრობლემა ანტიკურობასაც. სხვაგვარია მისი დამოკიდებულება არისტოტელესთან. გამრავლების შეზღუდვის არისტოტელესეული გზები ოპტიმალურად და ჰუმანურად მიაჩნია, რადგან არისტოტელე ამ გზათაგან ძირითადად გარკვეულ ასაკამდე ქორწინებისაგან თავშეკავებას თვლიდა, ამტკიცებდა, რომ საქორწინო ასაკი მამაკაცთათვის უნდა იყოს **37** წელი, ქალისათვის – **18**. შვილიანობა მამაკაცისათვის **55** წლის ასაკამდე მიაჩნია სასურველად, რადგან, მისი აზრით, არც მოუმწიფებელი ყმანვილის და არც მოხუცის შვილი არ იქნება ნორმალური. მალთუსი ებრძვის იმათ, ვინც უარყოფითად

აფასებს უცოლოებისა და გაუთხოვრების რაოდენობის ზრდას. მისი აზრით, სწორედ ამ გზითაა შესაძლებელი ადამიანებისათვის სიკეთისა და ბედნიერების მინიჭება, რადგან „გაუთხოვრები და უცოლოები, თავიანთი ცხოვრების წესით, ამცირებენ უდროოდ გარდაცვლილთა რიცხვს, რომელთა რაოდენობა უზომოდ გაიზრდება, ყველა რომ ქორწინდებოდეს“.

მალთუსს ჰგონია, რომ ბოროტებას სჩადიან არა ისინი, ვინც ქორწინებისგან თავს იკავებენ, არამედ ისინი, ვინც ყოველგვარი დაფიქრების გარეშე აიძულებენ ადამიანებს, დაქორწინდნენ. იმის ნაცვლად, რომ ადამიანს მისცენ საშუალება, დაიანგარიშოს, შეუძლია თუ არა ქორწინების შედეგების ტვირთის ტარება, მათ მოუწოდებენ, იქორწინონ. მალთუსის აზრით, ეს ისეთი ბოროტებაა, როგორც „ცურვის უცოდინარი ადამიანის წყალში გადაგდება“. საბერძნეთის სიტუაციის განხილვისას ერთხელ კიდევ მიუთითებს თავის უარყოფით დამოკიდებულებაზე გამანადგურებელი ფაქტორებისადმი, როცა ათენში შავი ჭირის ეპიდემიას ანალიზებს და აღნიშნავს, რომ ეს იყო უბედურება. მალთუსის აზრით, იქ, სადაც მოსახლეობაზე მოთხოვნილება დიდი იყო, გამრავლების შეზღუდვას ადგილი არ ჰქონია, მაგალითად, ძველ რომში. მას გამუდმებული ომები ჰქონდა მეზობლებთან, ეს მოითხოვდა ჯარის შევსებას და ამიტომ მოსახლეობის გამრავლების ყოველგვარ შეზღუდვაზე უარს ამბობდნენ. მალთუსი ცდილობს, აჩვენოს ისტორიულად გამრავლების დაბრკოლებათა განსხვავებული მნიშვნელობანი და, ამავე დროს, გამოთქვამს თავის დამოკიდებულებას ყველა მათგანის მიმართ. ეს გამოიხატა დაბრკოლებათა კლასიფიკაციაშიც, სადაც, მორალურის გარდა, დასახელებულია მანკიერებანი და უბედურებანი, დაავადებანი და ომები,

ასევე სტიქიური ნგრევა, ყველაფერ ამას ის უბედურებათა რიგში აქცევს და დადებითად მხოლოდ მორალურს თვლის.

ზნეობრივი თავშეკავება, როგორც დაბრკოლება, ყოველთვის არსებობდა, მაგრამ ზოგიერთ ეპოქასა და ქვეყანაში უმნიშვნელო იყო. იტალიელებისათვის მას არ ჰქონდა არსებითი მნიშვნელობა, მაგრამ ნორვეგიელები კანონზომიერად იყენებდნენ და შეგნებულად, იმდენად, რომ ახალგაზრდას ქორწინების წინ უნდა წარედგინა ცნობა, რომ მას ოჯახის რჩენა შეეძლო.

მალთუსი ილაშქრებს მიგრაციისა და კოლონიზაციის წინააღმდეგ, რადგან ეს ხელს უშლის მოსახლეობის რეგულირებას. შვეციამ, იმის გამო, რომ ფართოდ გაუღო კარი კოლონიზატებს, დაკარგა ტრადიციული დღეგრძელთა ქვეყნის ფორმა, იქ გაიზარდა დაავადებები და სიკვდილიანობა.

მალთუსი ილაშქრებს სამშობიაროების და უპატრონო ბავშვთა სახლების წინააღმდეგ, რადგან, მისი აზრით, მას ზიანი მოაქვს საზოგადოებისათვის, რადგან ხელს უწყობს ქარბმოსახლეობას. მალთუსის აზრით, ბავშვთა სახლები ხელს უწყობენ უპასუხისმგებლობასა და გარყვნილებას. გარდა ამისა, ამ ტიპის სახლებში სიკვდილიანობა მაღალია. ყოველივე ამის გამო უარყოფს მათ მორალურ და ჰუმანურ დანიშნულებას. მალთუსი აყენებს დილემას: რომელი ჩავთვალოთ ჰუმანურად: მოზრდილი ადამიანის შეწირვა შობადობას თუ შობადობისაგან თავის შეკავება მოზრდილთა სასარგებლოდ? ის ფიქრობს, რომ ამ დილემის მიმართ უნდა გამოვიყენოთ მორალურობის კრიტერიუმი, რომელიც მიგვანიშნებს, უფრო მორალურია, დავიცვათ რეალური და ცნობიერი არსებების ინტერესები, ვიდრე შესაძლებელი და ჯერ კიდევ არაცნობიერი არსებებისა. ხალხთმოსახლეობის გამრავლების მიზნით ჯანსაღი ადამიანების სილატაკესა და ტანჯვაში ჩაგდება ამორალურია.

§6. მალთუსი მეცნიერებისა და რელიგიის შესახებ. მალთუსი ჰუმანისტი თუ ანტიჰუმანისტი?

ინგლისელი მღვდელი და ეკონომისტი მალთუსი თავიდანვე კატეგორიულად უარყოფს განმანათლებლობის მითებს ადამიანის ბუნების პოზიტიურობის შესახებ და ადამიანთა ყველა ურთიერთქმედება ისეთ ვიტალურ მოთხოვნილებებამდე დაჰყავს, როგორცაა ჭამა და სექსი. მისი აზრით, შიმშილი და ომი კაცობრიობის მხსნელად მოქმედებს და გამრავლება თითქმის დანაშაულია. ამ შემთხვევაში მალთუსი მეცნიერებას, მეცნიერულ გათვლებსა და კვლევა-ძიებას უფრო მეტ მნიშვნელობას ანიჭებს, ვიდრე რელიგიას. რაოდენ საოცარიც უნდა იყოს, მღვდელს მიაჩნია, რომ რელიგიამ დიდი როლის უნდა შეასრულოს გამრავლების შემცირებაში და ეს არის რელიგიის უმთავრესი სოციალური ფუნქცია. მალთუსის მოწინააღმდეგე მას უმთავრესი ქრისტიანული სათნოებების: თავმდაბლობისა და მოყვასისადმი სიყვარულისაკენ მოუწოდებდნენ და აღნიშნავდნენ, რომ ღარიბები და მოსახლეობის დაბალი ფენები, დევანტები, მაგ., მანანნალები, სულაც არ არიან საშიში საზოგადოებისათვის. მალთუსი ინგლისის მთავრობას ურჩევდა, რომ ასეთი ადამიანებისათვის ღარიბთა თავშესაფრები – სამუშაო სახლები მოეწყოთ, სადაც აკრძალული იქნებოდა სექსუალური ურთიერთობები. მალთუსის გარდაცვალებიდან 30 წლის შემდეგ მართლაც შეიქმნა ასეთი სახლები, რაც, ფაქტობრივად, ოსვენციმის რეპეტიციას ჰგავდა. თუმცა ინგლისში ეკონომიკური ვითარების შეცვლამ – ათასობით იაფი მუშახელის საჭიროებამ ამ ტიპის ადამიანებისადმი დამოკიდებულება შეცვალა. აქვე აღსანიშნავია, რომ მალთუსმა რელიგიაში სოციალური ფუნქციების მეტი ვერაფერი დაინახა.

დაბოლოს, კვლავ დავსვამთ მალთუსის თეორიის ძირითადი საკითხი: მას სურს, ადამიანები იხსნას უბედურებისაგან, მიანიჭოს ადამიანური არსებობის უფლება, უზრუნველყოს მათი თავისუფლება. ამით ის ჰუმანისტებისაგან არ განსხვავდება და მაინც მისი თეორია ძირითადად, სხვა ჰუმანისტების მოძღვრებათა უარსაყოფადაა გამიზნული. მისი თეორიის შექმნის საბაზის ჰუმანისტ გოდვინთან ბრძოლა იყო, არსებითად მალთუსი ებრძვის ყველა თეორიას, რომელნიც ადამიანთა უბედურების მიზეზებს სოციალურში ეძებენ და თანასწორობისათვის რევოლუციას აუცილებლობად თვლიან. იგი ანტირევოლუციური განწყობილების გამომხატველია. მას მიაჩნია, რომ სოციალური წყობა არსებითად შეიძლება იგივე დარჩეს, რომ რევოლუციას მხოლოდ უბედურება მოაქვს ადამიანებისათვის. ადამიანებმა უნდა გააცნობიერონ მათი უბედურების ნამდვილი მიზეზი, რაც, პირველ რიგში, მდგომარეობს ბუნებრივ სწრაფვაში – გამრავლდნენ არსებობის საშუალებებთან შესაბამისობის გარეშე.

მალთუსი ამტკიცებს, რომ მისი მიზანია სილატაკის მოსპობა, სოციალური პათოლოგიის განკურნება, მაგრამ ერთხელაც არ უფიქრია, ეს მომხდარიყო გაბატონებული კლასების ხარჯზე, არსებობის საშუალებათა გადანაწილებით და არა ღარიბთა გამრავლების შემცირებით. ის, რასაც მალთუსი მოითხოვს, მორალური თავშეკავება, რომელიც მას მიაჩნია ადამიანთა თავისუფლების უზრუნველსაყოფად, რატომღაც არაა სასურველი გაბატონებული კლასების მიმართ, თითქოს გაბატონებული კლასები თავისუფლების გარეშე უნდა რჩებოდნენ, მაგრამ მათი შეუზღუდველი ბატონობა რომ უზრუნველყოს, ღარიბებს მოუნოდებს, თავი შეიკავონ გამრავლებისაგან. და ეს არ მიაჩნია მათი თავისუფლების ხელყოფად. მალთუსი

უარყოფს სოციალური პათოლოგიის განკურნების ყველა იმ ფორმას, რომელიც დაკავშირებულია ძირეულ სოციალურ გარდაქმნებთან, რაც სოციალური სტრუქტურის შეცვლით, შრომის თანაბარი უფლების და შრომის მიხედვით განაწილების პრინციპის უზრუნველყოფით გამოიხატება. მალთუსს არ სურს, შეცვალოს არცერთი არსებული ინსტიტუტი და სილატაკის წყაროს არსებულ ინსტიტუტებში კი არა, არამედ მათ გარეთ, ბუნებრივ ისტორიულ პრობლემებში ეძებს. ამით სურს, აქცენტი სოციალურის გარეთა სფეროზე გადაიტანოს.

მალთუსის ხატოვანი გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, საზოგადოება ჰგავს მონადიმეთა და ნადიმის მომლოდინეთა კრებულს. მიზანია, შენარჩუნებულ იქნეს მონადიმეთა მდგომარეობა, ნადიმის მომლოდინეთ კი ურჩევნ, გაეცალონ სუფრას, რადგან ნადიმში მათი მონაწილეობა ტრადიციულ მონადიმეთა დამშევასაც გამოიწვევდა, ამიტომ მათ მოუწოდებენ გამრავლების რეგულაციას იმ დონეზე, რაც აუცილებელია მონადიმეთა ნადიმის უზრუნველსაყოფად. მალთუსის თეორიას რომ სწორედ ასეთ დასკვნამდე მივყავართ, დასტურდება მალთუსის თვითინტერპრეტაციითაც. მალთუსის აზრით, ხალხის უბედურების წყარო თვით ხალხია. ის ხაზგასმით აღნიშნავს: „ყველაფერ იმიდან, რაც ვთქვი, გამომდინარეობს, რომ თავის საკუთარ უბედურებაში ხალხმა თავისი თავი უნდა დაადანაშაულოს“. მალთუსი გრძნობს, რომ მას დაჰბრალდება არსებულ მთავრობათა აპოლოგია და უბედურებათა ბუნებაზე გადატანა, მაგრამ, მისი აზრით, ეს მხოლოდ იმის მაჩვენებელი იქნება, რომ ადამიანებმა არ იციან სილატაკის ნამდვილი მიზეზი, რის ცოდნაზეც დიდადაა დამოკიდებული ადამიანთა ბედნიერება. აჯანყებულებს ის ბრბოს უწოდებს, რომელიც ტირანიას ამხობს, რათა უფრო დიდი ტირანია დაამკვიდროს, „აჯანყებებში

მონაწილე ბრბო ჭარბი მოსახლეობის გზით მიიღება, მას ალაგ-ზნებს საკუთარი ტანჯვა და ეს ტანჯვა არაა საეჭვო, მაგრამ მას არავითარი წარმოდგენა არა აქვს ტანჯვის მიზეზებზე, ასეთი უგუნური ბრბო თავისუფლების საშინელი მტერია, ის მხარს უჭერს ტირანიას ან ინვესს მას. და თუ ზოგჯერ ისე ჩანს, თითქოს მას ტირანიის მოსპობა უნდა, ამას მხოლოდ იმისთვის აკეთებს, რომ ახალ ფორმაში განაახლოს“.

§7. მალთუსი და თანამედროვეობა

კიდევ ერთი დეტალი, რომლის თვითინტერპრეტაცია საბოლოოდ გამომჟღავნებს მალთუსის ჭეშმარიტ ინტერესებს, ეხება არსებული წყობილების საფუძველს, კერძოდ, საკუთრების ინსტიტუტს. მალთუსი კლასობრივი ბატონობისა და, კერძოდ, საკუთრების დამცველია. აი, როგორ ამართლებს ის კერძო საკუთრების ინსტიტუტს: „ხალხებში გონივრულ ჩვევათა დანერგვის პირველი პირობაა საკუთრების სრული შენარჩუნება, მეორე პირობა გარკვეული ზომით დაბალი კლასებისადმი პატივისცემის შენარჩუნებაა... ამიტომ, რაც უფრო სრულყოფილია მთავრობა, მით უფრო ამკვიდრებს ის კეთილგონიერებას და საკუთარ ღირსებას, რომელნიც საზოგადოების თანამედროვე წყობაში სიღარიბის უკუსაგდებად ერთადერთი საშუალებაა“.

მალთუსს უყენებენ ბრალდებას, რომ ის ღატაკთა მტერია, მალთუსი კი ამტკიცებს, რომ მისი თეორია სიღატაკიდან თავის დაღწევის გზების ძიებაა.

მარქსი ხედავდა ამ თეორიის დიდ წარმატებებს, პოპულარობას, მაგრამ ამას არა თეორიის ჭეშმარიტებით, არამედ პარტიულობის პრინციპით ხსნიდა. მარქსის აზრით, მალთუ-

სის თეორია კარგად მოერგო გაბატონებული კლასების ინტერესებს, რადგან სილატაკის მიზეზები სოციალურიდან ბუნებრივზე გადაჰყავდა.

ენგელსი აკრიტიკებს დიურინგს, რომელიც დარვინზე დაყრდნობით ამტკიცებდა, რომ დარვინის თეორია არსებითად საზოგადოებიდან ბუნებაზე, სახელდობრ, ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროზე გადატანილი მალთუსის მოძღვრებაა, რომ ბრძოლა არსებობისათვის მალთუსმა აღმოაჩინა ადამიანთა სამყაროში და დარვინმა გადაიტანა მცენარეთა და ცხოველთა სფეროში.

ენგელსი იცავს დარვინს თვით დარვინისაგან, უარყოფს მისი აღმოჩენის მალთუსის მოძღვრებაზე დაყვანის შესაძლებლობას, თუმცა არ გამორიცხავს დარვინზე მალთუსის გავლენას, იმასაც აფიქსირებს, რომ დარვინზე, მალთუსის გარდა, გარკვეული გავლენა ჰობსმა მოახდინა თავისი პრინციპით – „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“. ენგელსის აზრით, დარვინმა შეცდომა დაუშვა, როდესაც მალთუსის თეორიას მიმართა და იგი თავისი მოძღვრების ერთ-ერთ წყაროდ გამოაცხადა, არ იყო საჭირო „მალთუსის სათვალე“, რათა დარვინს მცენარეთა და ცხოველთა სამყაროს შესწავლისას არსებობისათვის ბრძოლის ფაქტი დაენახა, მით უმეტეს, ბუნებრივი შერჩევის პროცესში „მალთუსიანიზმი სრულიად არავითარ როლს არ თამაშობს“. ენგელსი არ ეთანხმება დარვინის და მალთუსის თეორიათა არათუ გაიგივებას, არამედ მალთუსის დარვინის წყაროდ გამოცხადებასაც. „დარვინს აზრადაც არ მოსვლია ეთქვა, არსებობისთვის ბრძოლის იდეის წარმოშობა მალთუსის აზროვნებაში უნდა ვეძებოთ“. იგი მხოლოდ ამბობს, ჩემი თეორია არსებობისთვის ბრძოლისა მალთუსის თეორიაა, მთელ ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროზე გამოყენებული“.

თუ სოციალ-დარვინიზმს, როგორც ბიოლოგიური სოციოლოგიის ერთ-ერთ განშტოებას, განვიხილავთ და თუ მას სათავე მალთუსთან აქვს, მაშინ აქედან ორი დასკვნა გამომდინარეობს: ჯერ ერთი, მალთუსი ბიოლოგისტური სოციოლოგიის სათავეებთან დგას და, მეორეც, სოციალ-დარვინიზმი არსებითად სოციალ-მალთუსიანიზმია, უფრო სწორად, მალთუსის თეორიის ახალი ფორმით განხორციელებაა.

მალთუსის ადგილის განსაზღვრა სოციოლოგიური აზრის ისტორიაში არის პასუხი კითხვაზე: რა მნიშვნელობა ჰქონდა მალთუსის თეორიას აზროვნებისათვის და როგორი უნდა იყოს მისდამი დამოკიდებულება? მაგრამ ეს პასუხები არ იქნება სრული, თუ შემდეგ კითხვაზეც არ გავცემთ პასუხს: როგორია თანამედროვეობის დამოკიდებულება მალთუსისადმი? მალთუსი და თანამედროვეობა ცალკე პრობლემაა, რომელიც მოითხოვს დემოგრაფიის აქტუალური მოვლენების მალთუსიანურ თეორიებთან კავშირის სისტემურ განხილვას, განსაკუთრებით თანამედროვეობის შუქზე.

კითხვები

1. რაში მდგომარეობს მალთუსის ხალხთმოსახლეობის კანონის არსი?
2. რაში მდგომარეობს დემოგრაფიული მიმართულებებისა და დემოგრაფიული მიდგომის პოზიტიური და ნეგატიური მხარეები?
3. თქვენი აზრით, ჰუმანიზტია თუ არა მალთუსი? (პასუხი დაასაბუთეთ).

დავალებები

- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: მალთუსი და ნეო-მალთუსიანელები.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: თანამედროვე საქართველოს დემოგრაფიული მდგომარეობა მალთუსიანელობის კონტექსტში.

სავარჯიშო: საქმიანი თამაში: მალთუსის სასამართლო.

ჯგუფი სამ ნაწილად იყოფა. თამაში წარმართება სასამართლო პროცესის სახით. ჯგუფის ერთი ნაწილი ბრალმდებლის (პროკურორის) როლში გამოდის, მეორე ნაწილი მალთუსის პოზიციების დამცველი (ადვოკატი) იქნება, ხოლო მესამე ნაწილი – მოსამართლე. ნეიტრალური პოზიციის მქონე ჯგუფის წევრები სასამართლო პროცესის დამსწრეების როლში გამოვლენ. მხარეები წარმოადგენენ თავიანთ არგუმენტირებულ პოზიციებს. სასამართლოს თავმჯდომარის როლში პროფესორი გამოდის. განსახილველი საკითხი მალთუსის მოძღვრების ეთიკურობისა და ჰუმანურობის საკითხია.

მოცემული სავარჯიშოს მიზანია მალთუსის სოციალურ-დემოგრაფიული მოძღვრების შესახებ მიღებული ცოდნის შემოწმება და სტუდენტთა კომუნიკაციური და ინტერაქციული უნარების (ჯგუფურ დისკუსიაში მონაწილეობა და სხვ.) გამყარება.

ძირითადი ლიტერატურა

1. ბერძენიშვილი ა. (2010), კლასიკური სოციოლოგიური თეორიები, თბ.;
2. კოდუა ე. (1996), სოციოლოგიის ისტორია 2 წიგნად, თბ.;

3. Appelrouth S. Desfor Edles L. (2021), *Classical and Contemporary Sociological Theory*, Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne;
4. Malthus T. R., Winch, D., & James, P. (1992). *Malthus: An Essay on the Principle of Population*. Cambridge University Press;
5. Brooks J. (2021). *Settler Colonialism, Primitive Accumulation, and Biopolitics in Xinjiang, China*. *Primitive Accumulation, and Biopolitics in Xinjiang, China* (September 4, 2021);
6. Robertson T. (2012). *The Malthusian moment*. Rutgers University Press;
7. Smith K. (2013). *The Malthusian Controversy*. Routledge;
8. Walter R. (2020). *Malthus's principle of population in Britain: restatement and antiquation*. In *Malthus Across Nations*. Edward Elgar Publishing.
9. ინტერნეტრესურსი: socium.ge -ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. გუგუშვილი პ. (1986), *დემოგრაფიული ნარკვევები*, თბ.;
2. ენგელსი ფრ. (1953), *კერძო საკუთრება და სახელმწიფოს წარმოშობა*, თბ.;
3. ლუტიძე ბ. (2000), *სოციოლოგია (ლექციების კურსი)*, I ნაკვეთი, თბ.;
4. სულაბერიძე ა. (2018), *საქართველოს დემოგრაფიული მოდერნიზაცია*, თბ.;
5. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, (2010), თბ.;
6. შჩეპანსკი ი. (1997), *სოციოლოგიის ელემენტარული ცნებები (ო. გრატიაშვილის თარგმანი)*, თბ.;

7. წულაძე გ. (1984), შობადობის სოციოლოგიის საკითხები, თბ.;
8. Kallis, G. (2019). Limits: Why Malthus was wrong and why environmentalists should care. Stanford University Press;
9. Cremaschi, S. (2014). Utilitarianism and Malthus's Virtue Ethics: Respectable, virtuous and happy. Routledge;
10. Chiarini, B., Malanima, P., & Piga, G. (Eds.). (2012). From Malthus' stagnation to sustained growth: social, demographic and economic factors. Palgrave Macmillan;
11. Mokyr, J. (2018). The past and the future of innovation: Some lessons from economic history. Explorations in Economic History, 69, 13-26.

საკითხავი მასალა:

ადამ სმიტი (1723-1790)

**გამოკვლევა ხალხთა სიმდიდრის ბუნებისა
და მიზეზების შესახებ
ფრაგმენტი**

ნიგნი მესამე

თავი I

სიმდიდრის ბუნებრივი განვითარება

„ყოველ ცივილიზებულ საზოგადოებაში მთავარი აღებ-მიცემობა სწარმოებს ქალაქის მცხოვრებთა და სოფლის მცხოვრებთ შორის. იგი მდგომარეობს ნედლი პროდუქტების გაცვლა-ში გადამუშავებულ პროდუქტებზე, და ამასთან ეს გაცვლა-გამოცვლა სწარმოებს ან უშუალოდ, ანდა ფულის ან ფულის წარ-

მომადგენელი რაიმე ქალაქის ნიშნების საშუალებით. სოფელი ქალაქს აძლევს საარსებო საშუალებებს და მანუფაქტურის მასალებს. ქალაქი ამ მინაცემს იხდის იმით, რომ სოფლის მცხოვრებთ უკანვე უგზავნის გადამუშავებული პროდუქტების ნაწილს. ქალაქი, სადაც არ ხდება და არც შეიძლება მოხდეს მასალების წარმოება, თუ ნამდვილად ვიტყვი, სოფლიდან იღებს მთელ თავის სიმდიდრეს და საარსებო საშუალებას, მაგრამ ამის გამო აქედან არ უნდა დავასკვნათ, რომ სარგებლობა, რომელსაც ქალაქი იღებს, ზარალია სოფლისათვის. მათი სარგებლობა საზიაროა და საურთიერთოა და შრომის დანაწილება ამ შემთხვევაში, ისე, როგორც ყველა სხვა შემთხვევაში, სასარგებლოა ყველა პირთათვის, ვინც მოქმედებს სხვადასხვა მოსაქმეობაში, რომლებსაც შრომა დაყოფილი. სოფლის მცხოვრებნი ქალაქისაგან ყიდულობენ გადამუშავებული პროდუქტების უფრო დიდ რაოდენობას ბევრად ნაკლები საკუთარი შრომის პროდუქტით, ვიდრე რამდენიც მათ უნდა დაეხარჯათ, თუ თვითონ შეეცდებოდნენ იმ პროდუქტების დამზადებას. ქალაქი არის ბაზარი სოფლის გარდამეტებული პროდუქტისათვის ანუ იმისათვის, რაც აღემატება მინათმოქმედთა მოხმარების საჭიროებას; ქალაქში სოფლის მცხოვრებნი ამ გარდანამეტს სცვლიან სხვა რაიმეზე, რაც მათ ესაჭიროებათ. რაც უფრო დიდია ქალაქის მცხოვრებთა რიცხვი და შემოსავალი, მით უფრო ფართოა ბაზარი, ხოლო რაც უფრო ფართოა ბაზარი, ყოველთვის უფრო სასარგებლოა მეტი რაოდენობის ადამიანისთვის. პური, რომელიც ქალაქიდან სულ ერთი მილის ფარგლებშია აღმოცენებული, იმავე ფასში იყიდება იქ, რა ფასშიაც იყიდება ოცი მილის სიშორიდან მოტანილი პური. მაგრამ ამ უკანასკნელის ფასმა, ჩვეულებრივ, არა თუ უნდა დაფაროს ის ხარჯები, რომლებიც განეულება მის სანარმოებლად და ბაზარზე მოსატანად, არამედ,

გარდა ამისა, კიდევ მინათმოქმედებისათვის ჩვეულებრივი მოგება უნდა მისცეს ფერმერს. ამიტომ მიწის მესაკუთრენი და მინათმოქმედნი, რომელნიც ქალაქის ახლოს ცხოვრობენ, მინათმოქმედებისთვის ჩვეულებრივი მოგების გარდა, იგებენ მათ მიერ გაყიდული პროდუქტის ფასში მსგავსი პროდუქტების ტრანსპორტის ღირებულებას, რომლებიც შორი ადგილებიდანაა მოტანილი და, გარდა ამისა, მათ ეზოგებათ ასეთი ტრანსპორტის მთელი ღირებულება ყველაფრის ფასში, რასაც კი იყიდიან. შეადარეთ მიწების დამუშავება რომელიმე ქალაქის ახლოს იმ მიწების დამუშავებას, რომლებიც რამდენადმე დაშორებულია მისგან, და ადვილად დარწმუნდებით, რა ძალიან მოგებაშია სოფელი იმ ადგილმცემობით, რომელიც მას ქალაქთან აქვს. ყველა იმ უაზრო თეორიაში, რომლებიც სავაჭრო ბალანსის შესახებ იყო გავრცელებული, არც ერთს არ უცდია იმის მტკიცება, რომ სოფელი ზარალობს მისი ადგილმცემობით ქალაქთან ან ქალაქი ზარალობს მისი ადგილმცემობით სოფელთან, რომელიც მას კვებავს, რადგან, თვით საგნის ბუნებისამებრ, საზრდოს საგნები ის მოთხოვნილებას, რომელსაც პირველი ადგილი უკავია კომფორტისა და ფუფუნების საგნებთან შედარებით. ამიტომ დარგი, რომელიც იძლევა პირველთ, წინ უნდა უძლოდეს იმ დარგებს, რომელნიც აწარმოებენ უკანასკნელთ. ამრიგად, დამუშავება და გაუმჯობესება მიწისა, რომელიც საარსებო საშუალებებს იძლევა, აუცილებლად წინ უნდა უძლოდეს ზრდას ქალაქისას, რომელიც იძლევა მხოლოდ კომფორტისა და ფუფუნების საგნებს. სოფლის მხოლოდ გარდამეტებული პროდუქტი ანუ ის, რაც მინათმოქმედის მოხმარებას აღემატება, შეადგენს სარჩოს ქალაქისათვის, რომელსაც ამიტომ, მხოლოდ ამ გარდამეტებული პროდუქტის ზრდასთან ერთად შეუძლია ზრდა. რასაკვირველია, ქალაქი ყოველთვის როდი იღებს ყველა თავის

საარსებო საშუალებას ახლო მდებარე სოფლებიდან, ანდა იმ ტერიტორიიდანაც, რომელსაც იგი ეკუთვნის; მას შეუძლია ის მიიღოს ძალიან შორეული ქვეყნებიდანაც და თუმცა ეს არ არის გამონაკლისი საერთო წესიდან, სხვადასხვა ეპოქაში და სხვადასხვა ხალხში მნიშვნელოვან ცვლილებას იწვევდა სიმდიდრის განვითარების მსვლელობაში.

იმ წესს, რომელსაც, საერთოდ, აუცილებლობა განსაზღვრავს, თუმცა არა უკლებლივ ყველა ქვეყანაში, ყოველ ცალკეულ ქვეყანაში ხელს უწყობს ადამიანთა ბუნებრივი მიდრეკილებანი. ადამიანთა შემოღებული წესები რომ არასოდეს არ მიიმართებოდეს ამ ბუნებრივ მიდრეკილებათა წინააღმდეგ, ქალაქები ვერსად ვერ გაიზრდებოდა იმაზე მეტად, ვიდრე მათ გამოკვებას შესაძლებელს ხდიდა იმ ტერიტორიის მიწების დამუშავება და გაუმჯობესება, სადაც ისინი მდებარეობდა, – ყოველ შემთხვევაში მანამდე ვერა, ვიდრე მთელი ის ტერიტორია არ იქნებოდა სავსებით დამუშავებული და გაუმჯობესებული. თანატოლი ანუ თითქმის თანატოლი მოგების არსებობისას მეტი წილი ადამიანები უმჯობესად რაცხენ, თავიანთი კაპიტალი მოათავსონ მიწის გაუმჯობესებასა და დამუშავებაში, ვიდრე მანუფაქტურებსა და საგარეო ვაჭრობაში. ადამიანს, რომელიც თავის კაპიტალს მიწათმოქმედებაში ხმარობს, ეს კაპიტალი უფრო აქვს თავის თვალწინ და თავის განკარგულებაში და მისი ქონება ნაკლებ ექვემდებარება სხვადასხვა შემთხვევითობას, ვიდრე ქონება ვაჭრისა, რომელიც ხშირად იძულებულია, ანდოს იგი არა მარტო ქარსა და ტალღებს, არამედ აგრეთვე უფრო არასაიმედო სტიქიას ადამიანთა უგუნურობის და უსამართლობისას, როდესაც იგი დიდ კრედიტებს აძლევს შორეულ ქვეყნებში ისეთ ადამიანებს, რომელთა ხასიათისა და მდგომარეობის შესახებ მას იშვიათად შეუძლია ჰქონდეს რიგიანი ინფორმაცია. მემამულის კაპიტალი, პი-

რიქით, რომელიც მისი მინის გაუმჯობესებაშია ჩამაგრებული, თითქოს, მაქსიმალურად უზრუნველყოფილი არის ყოველგვარი შემთხვევითობისაგან, რამდენადაც ამას შესაძლებელს ხდის საერთოდ ბუნება ადამიანის საქმიანობისა. ბუნებრივი სიტუარფე, სოფლად ცხოვრების საამურობა, სულის სიმშვიდე, რასაც ეს ცხოვრება უქადის ადამიანს და დამოუკიდებლობა, რასაც იგი ნამდვილად იძლევა, უკეთუ მას არღვევს ადამიანთა კანონების უსამართლობა, ყოველივე გამოკვლევა ხალხთა სიმდიდრის ბუნებისა და მიზეზების შესახებ ეს ისე მომხიბლავია, რომ მეტნაკლებად იზიდავს ყოველ ადამიანს, რადგან მინის დამუშავება დასაბამითვე დანიშნულება იყო ადამიანისა, ამიტომ ამ უკანასკნელს თავისი არსებობის ყველა საფეხურზე, ეტყობა, შენარჩუნებული აქვს უპირატესი მიდრეკილება ამ თავდაპირველი მოსაქმეობისადმი.

რასაკვირველია, ხელოსანთა განსაზღვრული რიცხვის დაუხმარებლივ მინის დამუშავება ძალიან ძნელად მოხერხდებოდა და იგი ხშირ-ხშირად უნდა შეწყვეტილიყო ყოველთვის. მჭედლები, ხუროები, გუთნის და თვლების მკეთებლები, მეკასრეები, მენალეები და თერძები, ყველანი ხელოსნები არიან, რომლებიც სადმი მიმართვა მათი სამსახურის მისაღებად ხშირად სჭირდება მინათმოქმედს. ეს ხელოსნებიც, თავის მხრივ, საჭიროებენ ერთმანეთის დახმარებას, და რადგან მათი საცხოვრებელი ადგილი აუცილებლად განსაზღვრულ ადგილთან არაა დაკავშირებული, როგორც მინათმოქმედისა, ამიტომ ისინი ბუნებრივია, ერთმანეთის ახლოს სახლდებიან და ამგვარად ქმნიან პატარა ქალაქს ანუ დაბას. მალე მათ მიემატებიან ყასბები, ლუდის მხდელეები და მეპურეები, შემდეგ მთელი რიგი ხელოსნები და წვრილი ვაჭრები, რომელნიც საჭირონი და სასარგებლონი არიან მათ დროდადრო გაჩენილ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფი-

ლებლად და რომელნიც, თავის მხრივ, ხელს უწყობენ ქალაქის შემდგომ ზრდას. ქალაქის მცხოვრებნი და სოფლის მცხოვრებნი ერთმანეთს უწევენ სამსახურს. ქალაქი მუდმივი იარმარკა ანუ ბაზარია, რომელსაც სოფლის მცხოვრებნი მიმართავენ, რათა თავიანთი ნედლი პროდუქტები გაცვალონ გადამუშავებულ პროდუქტებზე. ამ ალებმიცემობის გზით ქალაქის მცხოვრებნი იღებენ როგორც მასალებს მათი სამუშაოსათვის, ისე საარსებო საშუალებებსაც. მზა პროდუქტების რაოდენობა, რომელსაც ისინი სოფლის მცხოვრებლებზე ყიდიან, განსაზღვრავს მასალებისა და სურსათის რაოდენობას, რომელსაც ისინი ყიდულობენ. ამიტომ მათი სამუშაო, მათი საარსებო საშუალებები შეიძლება გაიზარდოს მხოლოდ იმის მიხედვით, როგორ იზრდება სოფლის მოთხოვნა მზა პროდუქტების მიმართ, და ეს მოთხოვნა კი შეიძლება გაიზარდოს მხოლოდ მიწის გაუმჯობესებისა და დამუშავების ზრდის შესაბამისად. მაშასადამე, ადამიანთა დაწესებულებანი რომ არასოდეს არ არღვევდნენ საგანთა ბუნებრივ მსვლელობას, სიმდიდრის განვითარება და ქალაქების ზრდა ყოველ პოლიტიკურ საზოგადოებაში შედეგი და შესაბამისი იქნებოდა მოცემული ტერიტორიის ანუ ქვეყნის მიწების გაუმჯობესებისა და დამუშავებისა.

ჩვენს ჩრდილო ამერიკის კოლონიებში, სადაც ჯერ კიდევ ადვილ პირობებში შეიძლება დაუმუშავებელი მიწის მიღება, დღემდე არც ერთ ქალაქში არაა გამართული მანუფაქტურები, რომელნიც შორეულ ბაზარზე ჰყიდიან თავიანთ პროდუქტებს. როდესაც ჩრდილო ამერიკაში რომელიმე ხელოსანი დააგროვებს იმაზე მეტ კაპიტალს, რაც საჭიროა მისი საკუთარი სარეწაოს წარსამართავად, რომელიც ახლო მიდამოების მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას ემსახურება, ის როდი ცდილობს, იმ კაპიტალით პროდუქტების გასაყიდად მანუფაქტურა გა-

მართოს შორეულ ადგილებში, არამედ მას ხმარობს დაუმუშავებელი მიწის საყიდლად და დასამუშავებლად. ხელოსნიდან იგი იქცევა პლანტატორად და ვერც მაღალი ხელფასი, ვერც ადვილი თავის რჩენა, რომელსაც ეს ქვეყანა უზრუნველყოფს, ხელოსნებს ვერ აცთუნებს იმუშაოს სხვებისათვის და არა თავის თავისათვის. იგი გრძნობს, რომ ხელოსანი თავისი მუშტრების ყმა არის, რომლებსგანაც იღებს სარჩოს, მაშინ, როდესაც პლანტატორი, რომელიც თავისი საკუთარი მიწის დამუშავებას ეწევა და საჭირო სარჩოს თავისი საკუთარი ოჯახის შრომით შოულობს, თვითონ არის ნამდვილად თავის თავის ბატონი და მთელი ქვეყნიერებისგან დამოუკიდებელი.

პირიქით, იმ ქვეყნებში, სადაც დაუმუშავებელი მიწა აღარ მოიპოვება ან მისი მიღება ადვილ პირობებში არ შეიძლება, თითოეული ხელოსანი, რომელმაც იმაზე მეტი კაპიტალი დააგროვა, რაც საჭიროა ახლო მიდამოებში შემთხვევით სამუშაოთა შესასრულებლად, ცდილობს, ისეთი პროდუქტები დაამზადოს, რომლებიც გაიყიდება უფრო შორეულ ადგილას. მჭედელი აგებს რაიმე რკინის ქარხანას, ფეიქარი ტილოს ან შალის მანუფაქტურას. ეს სხვადასხვა მანუფაქტურები დროთა განმავლობაში თანდათან სპეციალდება და, ამრიგად, უმჯობესდება და უფრო სრულყოფილი ხდება მრავალგვარად, რაც ყველას ადვილად შეუძლია წარმოიდგინოს და ამიტომ საჭირო აღარაა, განვმარტო უფრო დანვრილებით.

როდესაც კაპიტალის გამოყენებას აპირებენ, თანატოლი ან თითქმის თანატოლი მოგების შესაძლებლობისას, მანუფაქტურას, ბუნებრივია, უპირატესობას ანიჭებენ საგარეო ვაჭრობასთან შედარებით იმავე მიზეზის გამო, რა მიზეზითაც მინათმოქმედებას ბუნებრივად უპირატესობას აძლევენ მანუფაქტურების წინაშე. როგორც მემამულის ან ფერმერის კაპი-

ტალი უფრო უზრუნველყოფილია, ვიდრე მემანუფაქტურის კაპიტალი, ისევე მემანუფაქტურის კაპიტალიც, რომელიც მის მფლობელს აქვს მუდამ თავის თვალწინ და თავის განკარგულებაში, უფრო უზრუნველყოფილია ყოველგვარი შემთხვევითობისაგან, ვიდრე იმ ვაჭრის კაპიტალი, რომელიც საგარეო ვაჭრობას ეწევა. რასაკვირველია, საზოგადოების განვითარების ყოველ საფეხურზე მისი ნედლი და გადამუშავებული პროდუქტების გარდამეტი ნაწილი, ე. ი. მათი ის ნაწილი, რომლისთვისაც მოთხოვნა არ არსებობს თვით ქვეყნის შიგნით, უნდა გაიგზავნოს საზღვარგარეთ რაიმეზე გასაცვლელად, რაზეც მოთხოვნა არის შინ. მაგრამ ძალიან მცირე მნიშვნელობა აქვს იმას, რომელ კაპიტალს – უცხოს თუ შინაურს – გააქვს ეს გარდამეტი პროდუქტი საზღვარგარეთ. თუ საზოგადოებას დაგროვილი არა აქვს საკმაო კაპიტალი როგორც მთელი მისი მიწის დასამუშავებლად, ისე ყველა მისი ნედლი პროდუქტის სრულად გადასამუშავებლად, იმ შემთხვევაში ძალიან ხელსაყრელიც კია, რომ ეს ნედლი პროდუქტი უცხო კაპიტალმა გაზიდოს, რათა შესაძლებელი გახდეს საზოგადოების მთელი კაპიტალი უფრო სასარგებლო მიზნებისათვის იქნეს გამოყენებული. ძველი ეგვიპტის, ჩინეთის და ინდოსტანის სიმდიდრე გვიმტკიცებს, რომ ხალხმა შეიძლება მიაღწიოს სიმდიდრის ფრიად მაღალ საფეხურს, თუმცა მისი საექსპორტო ვაჭრობის უდიდეს ნაწილს უცხოელები ანარმოებენ. ჩვენი ჩრდილო-ამერიკის და ვესტ-ინდოეთის კოლონიების განვითარებას გაცილებით ნელი მსვლელობა ექნებოდა, მათი გარდამეტი პროდუქტის საექსპორტოდ მხოლოდ ის კაპიტალი რომ ყოფილიყო გამოყენებული, რომელიც თვით მათ ეკუთვნით.

ნებისმიერ საფეხურზე მყოფი საზოგადოების კაპიტალი, პირველ ყოვლისა, მიმართულია მიწათმოქმედებისაკენ, შემ-

დეგ – მანუფაქტურებისაკენ და ბოლოს – საგარეო ვაჭრობისაკენ. ეს წესი ისე ბუნებრივია, რომ იგი, მე მგონია, ყოველ საზოგადოებაში, რომელსაც რაიმე შესამჩნევი ტერიტორია ჰქონდა, ყოველთვის სრულდება ამა თუ იმ ზომით. მინების ნაწილი უნდა დამუშავებულიყო მანამდე, ვიდრე რამდენადმე მნიშვნელოვანი ქალაქები შეიძლებოდა წარმოშობილიყო და ამ ქალაქებში უნდა არსებულიყო რაიმე, თუნდაც განუვითარებელი, მრეწველობა, ვიდრე მათთვის შესაძლებელი გახდებოდა იმაზე ფიქრი, რომ საგარეო ვაჭრობისათვის მოეკიდათ ხელი.

თუმცა საგანთა ამ ბუნებრივ წესს რაიმე ზომით ადგილი უნდა ჰქონოდა ყოველ ასეთ საზოგადოებაში, მაგრამ ყველა თანამედროვე ევროპულ სახელმწიფოში იგი ზოგი მხრივ ყირამალა იქნა დაყენებული. საგარეო ვაჭრობამ ზოგ ქალაქში გამოიწვია დაფუძნება უფრო სათუთი მანუფაქტურებისა, ანუ ისეთებისა, რომელთა პროდუქტები უცხო ბაზარზე გასატანადაა გამოსადეგი; ხოლო მანუფაქტურებმა და საგარეო ვაჭრობამ ერთად გამოიწვია უმთავრესი გაუმჯობესება მინათმოქმედებაში. ჩვეულება და ადათი, რომელიც პირვანდელი მთავრობის ბუნებამ შემოიღო ამ სახელმწიფოებში და რომლებიც დარჩა მას შემდეგაც, რაც ის მთავრობა მნიშვნელოვნად შეიცვალა, აუცილებლობის გზით ძალად ეწეოდა მათ ამ არაბუნებრივი და რეგრესიული წესისაკენ.

წყარო: <https://library.iliauni.edu.ge/wp-content/uploads/2017/04/adam-smithi.pdf>

უკანასკნელად გადამონმებულია 22. 05. 2022 წ.

„მოიქეცი ისე, რომ კაცობრიობა, როგორც შენი, ისე ყოველი სხვა პიროვნების სახით, შენთვის მუდამ იყოს მიზანი და არასოდეს მხოლოდ საშუალება“.

იმენუელ კანტი

თავი XII

სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებათა სისტემა გერმანულ იდეალიზმში – იმანუელ კანტი

საპვანძო სიტყვები

თავისუფლება, თანასწორობა, მოქალაქეობრივი დამოუკიდებლობა – ანუ ზნეობრივი ავტონომია, კატეგორიული იმპერატივი, „მარადიული მშვიდობა“, Sapere Aude! – გაბედე საკუთარი განსჯის გამოყენება! – განმანათლებლობის ლოზუნგი, სამოქალაქო საზოგადოება, რელიგია გონების საზღვრებში, ზნეობრივი აღზრდა, ანთროპოლოგიური და აქსიოლოგიური პედაგოგია.

შესავალი

მექანიცისტური თეორიებისათვის დამახასიათებელმა ემპირიზმმა, რომელიც სოციალურ სფეროში მექანიკის კანონების გადატანით გამოიხატება, ბევრი კარგი შედეგი მოიტანა, განსაკუთრებით შუასაუკუნეებისათვის დამახასიათებელი სქოლასტიკის დაძლევის საქმეში, მაგრამ მალევე აღმოჩნდა, რომ ემპირისტული მიდგომა შეზღუდულია და მის გააბსოლუტურებას სოციალური მეცნიერების სფეროში სავალალო შე-

დეგების მოტანა შეუძლია. ვინაიდან ისეთი კატეგორიები და ცნებები, როგორცაა პოლიტიკა, ძალაუფლება, სახელმწიფო, დემოკრატია, პარლამენტარიზმი და სხვა, მხოლოდ ცდისეული ცოდნის ჩარჩოებში შეუძლებელია. ადეკვატურად იქნენ განხილულნი, ამიტომ ახალი დროის სოციალურმა აზროვნებამ, გადალახა რა სქოლისტიკური მეთოდოლოგიის მემკვიდრეობა, სალად შეაფასა ემპირიზმის, როგორც სქოლასტიკის ანტიპოდის დადებითი და უარყოფითი თვისებები, მისთვის დამახასიათებელი ცალმხრივობები გაითვალისწინა და თავის თავში XVII-XIX საუკუნეების გნოსეოლოგიის ისეთი მიღწევა გააერთიანა, როგორც რაციონალიზმი იყო. ამ მხრივ, ალსანიშნავია ი. კანტისა და გ. ჰეგელის დამსახურება.

§1. ი. კანტის (1724-1804)

სოციალური და პოლიტიკური შეხედულებები

კანტის კონცეფცია პოლიტიკისა და სახელმწიფოს შესახებ იმ ანთროპოლოგიური წანამძღვარიდან ამოდის, რომ სამი ძლიერი ბუნებრივი ლტოლვა და ვნება: პატივმოყვარეობა, ძალაუფლების (ბატონობის) სიყვარული და საკუთრების წყურვილი – ადამიანებს ერთმანეთის მტრად აქცევენ. სწორედ ასეთი ვნებები და ლტოლვები იწვევენ ადამიანებში მუდმივ დაპირისპირებასა და მეტოქეობას, მათ შორის პოლიტიკურ დაპირისპირებას პირველობისათვის ბრძოლაში. ეს საზოგადოებაში ანტაგონიზმსა და კონფლიქტებს ბადებს, მაგრამ, ამავე დროს, ეს მისწრაფებები და ლტოლვები პროგრესის მასტიმულირებელ საშუალებებსაც წარმოადგენენ. ამიტომ, კანტის აზრით, კაცობრიობის წინაშე დგას ამოცანა – იპოვოს საზოგადოებრივი ცხოვრების ისეთი ფორმა, რომელიც ერთდროუ-

ლად ფართო ასპარეზს მისცემდა ადამიანთა შორის შეჯიბრსა და მეტოქეობას, რამდენადაც მათ გარეშე სოციალური პროგრესი წარმოუდგენელია და, ამავე დროს, ადამიანთა შორის მშვიდობისა და სტაბილურობის მდგომარეობას შეინარჩუნებდა, არ დალუპავდა საზოგადოებას და მის არსებობას უზრუნველყოფდა.

კანტის აზრით, ამ ორერთიანი ზოგადსაკაცობრიო ამოცანის გადაჭრა მხოლოდ სახელმწიფოს მეშვეობითაა შესაძლებელი. იგი მონოღებულია, საზოგადოების ბუნებრივი მდგომარეობის (*status naturalis*) პირობებში, რომელიც „ომის მდგომარეობას“ წარმოადგენს, კერძო პირთა თვითნებობა მაიძულებელი კანონების მეშვეობით შეზღუდოს. ამ ბუნებრივი მდგომარეობის გადალახვის მეშვეობით სახელმწიფო ადამიანთა ერთობლივ ცხოვრებასა და საქმიანობას შესაძლებლად აქცევს. მაშასადამე, ადამიანთა სოციალური და ბუნებრივი არასრულყოფილების გამო სახელმწიფო აუცილებელია. ასეთია ყველაზე ზოგადი დასკვნა, რომელიც ი. კანტმა სახელმწიფოს შესახებ თავის მოძღვრებაში გააკეთა.

§2. პოლიტიკა, როგორც პრაქტიკული სამართალმცოდნეობა

მაკიაველისაგან განსხვავებით, ი. კანტი ფიქრობს, რომ პოლიტიკა ზნეობრივი და მორალური უნდა იყოს. ერთადერთი სახელმწიფო წყობა, რომელიც „სავსებით შეესაბამება ადამიანთა უფლებებს“, რესპუბლიკაა.

ჭეშმარიტ რესპუბლიკას შემდეგი ძირითადი ნიშნები უნდა ახასიათებდეს: ა) თავისუფლება – ანუ მოქალაქეთა უფლებების დაცვის უზრუნველყოფა; ბ) თანასწორობა – ანუ კანონის

უზენაესობა და ყველას თანასწორობა კანონის წინაშე; გ) მოქალაქეობრივი დამოუკიდებლობა – ანუ ზნეობრივი ავტონომია და თავისთავადობა. მხოლოდ ამ ფორმითაა შესაძლებელი ზნეობრივი კატეგორიული იმპერატივის შესაბამისად მოქმედება. ამ კატეგორიული იმპერატივის (მოთხოვნის) არსებაა: „რომ შენ, კაცობრიობავ, შენი პიროვნების სახით, ისევე, როგორც ყველა სხვა პიროვნების სახით, განიხილავდე მას ყოველთვის, როგორც მხოლოდ მიზანს და არავითარ შემთხვევაში, როგორც მხოლოდ საშუალებას“.

კანტის გაგებით, ხელმწიფე, მმართველი, მთავარი, „რეგენტი“ ხალხთან და, ასევე, ქვეშევრდომთა მიმართ მხოლოდ უფლებებს იღებენ, მაგრამ არა ვალდებულებებს. კანტი არ ეთანხმება დებულებას, რომ ხალხს უფლება აქვს, დასაჯოს სახელმწიფოს მეთაური მაშინაც კი, თუ იგი ქვეყნის წინაშე აღებულ ვალდებულებებს არღვევს. იგი კატეგორიულად უარყოფს აჯანყების უფლებას და არსებული ხელისუფლების მიმართ მხოლოდ ლეგალურ – კანონიერ და გარკვეული სახით პასიურ წინააღმდეგობას უშვებს.

კანტს მიაჩნია, რომ ინდივიდი შეიძლება თავს სახელმწიფოსთან შინაგანად დაკავშირებულ არსებად არ თვლიდეს, მის მიმართ თავის მოვალეობას არ გრძნობდეს, მაგრამ გარეგნულად, ფორმალურად იგი მუდამ ვალდებულია, მისი კანონები და მითითებები შეასრულოს. ამგვარად, კანტი განსაკუთრებული სახის პოლიტიკურ დაუმორჩილებლობას ამართლებს. ღიად და საჯაროდ იგი სახელმწიფოს დისკრედიტაციას არ ეწევა და არსებული სახელმწიფოებრივი წყობის დამხობაზე არანაირად ორიენტირებული არ არის. მსგავსი სახის დაუმორჩილებლობა უფლებებისა და სამართლიანობისათვის ბრძოლის ფორმად გვევლინება – განსხვავებით პირდაპირი რევოლუცი-

ური მოქმედებებისაგან, რომელიც თავისი არსით ძალაუფლებისათვის ღია ბრძოლას წარმოადგენს.

რასაკვირველია, კანტს ესმოდა, რომ ისტორიული განვითარების კვალად პოლიტიკურ-იურიდიულ დანესებულებათა შეცვლის აუცილებლობა დგება, მაგრამ ასეთი ცვლილებების გატარება განსაკუთრებულად ფრთხილად და აუჩქარებლად უნდა მოხდეს, თანაც არა ქვემოდან, არამედ ზემოდან თანდათანობითი რეფორმის გატარების გზით და არავითარ შემთხვევაში – ღიად შეიარაღებული ბრძოლის მეთოდებით, რომლებიც ქვეყანას, ხალხს ქაოსსა და დანაშაულობებში აგდებს. კანტი ამის გამო სოციალური რეფორმიზმის ერთ-ერთ ყველაზე ადრეულ და ტიპურ იდეოლოგიად სამართლიანად ითვლება.

კანტი, საგარეო პოლიტიკის საკვანძო პრობლემებს მონინავე, პროგრესული პოზიციებიდან ანალიზებს. იგი დამპყრობლურ და მძარცველ ომებს გმობს, მკვეთრად კიცხავს ასეთი ომებისათვის მზადებას: „ყველაზე დიდი უბედურებები, რომლებიც აზანზარებენ და ანგრევენ ცივილიზებულ ხალხებს, ომის შედეგებია და, სახელდობრ, შედეგები არა იმდენად ანმყო და წარსული ომებისა, რამდენადაც მომავალი ომისადმი მუდმივი და სულ უფრო მზარდი მზადების შედეგებია“. „მარადიული მშვიდობის“ ავტორი საერთაშორისო ხელშეკრულების დაცვას, სახელმწიფოთ საშინაო საქმეებში ჩაურევლობას, მათ შორის სავაჭრო და კულტურული კავშირების განვითარებას გვირჩევს. კანტი „მარადიული მშვიდობის“ დამყარების პროექტს გვთავაზობს. მართალია, მისი მიღწევა და აღსრულება შორეულ მომავალშია შესაძლებელი, როდესაც რესპუბლიკური ტიპის მმართველობის მიხედვით აგებული დამოუკიდებელი თანასწორი უფლებების მქონე სახელმწიფოთა ყოვლისმომცველი ფედერაციის შექმნა შესაძლებელი გახდება. კანტის

შეხედულებებით, ასეთი კოსმოპოლიტური კავშირის შექმნა, ბოლოს და ბოლოს, გარდაუვალია. ამის სანინდარი ხალხის განათლება და აღზრდა, მმართველთა კეთილგონიერება და კეთილი ნება, აგრეთვე ერების ეკონომიკური, კომერციული მოთხოვნილებები უნდა გახდეს.

§3. ი. კანტი: რა არის განმანათლებლობა?

განმანათლებლობა ევროპული მეცნიერებისა და კულტურის ისტორიაში ეწოდება იმ პერიოდს, როცა დამაჯერებლად ითვლება მხოლოდ ის, რასაც ადამიანის სალი, ნათელი გონება ტრადიციის, პოლიტიკისა და რელიგიის მოთხოვნებისაგან დამოუკიდებლად დაასაბუთებს. ეს ეპოქა იწყება ფრ. ბეკონიდან (1561 – 1626) და რ. დეკარტიდან (1596 – 1650). იგი მრავალ და ხშირად ურთიერთდაპირისპირებულ მოაზროვნეს აერთიანებს. ამიტომ დაისვა კითხვა: „რა არის განმანათლებლობა?“ ბერლინის მეცნიერებათა სამეფო აკადემიამ 1784 წ. გამოაქვეყნა მორიგი საპრემიო კითხვა: რა არის განმანათლებლობა? მრავალ პასუხთა შორის იმთავითვე დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის, ი. კანტის პოზიცია გამოიკვეთა: განმანათლებლობა არის ადამიანის გამოსვლა არასრულწლოვანებიდან, ანუ გაბედულება სხვისი ზედამხედველობის გარეშე გამოიყენოს საკუთარი გონება, საკუთარი განსჯა და დაუჯეროს მას. იგი გაბედულებაა, რადგან მიღებული დასკვნები, შეიძლება არა მარტო ტრადიციისა და არსებული პოლიტიკის, არამედ თავად ღმერთის არსებობის წინააღმდეგ იყოს მიმართული.¹ მართლაც, განმანათლებელთა შორის მორწმუნეთა გვერდით, ბევ-

¹ იხ. ამ თავის ბოლოს მოცემული საკითხავი მასალა: ი. კანტი, „პასუხი კითხვაზე რა არის განმანათლებლობა?“

რი იყო სკეპტიკოსი, რომელიც ღმერთის არსებობას საეჭვოდ მიიჩნევდა და ათეისტიც, რომელიც „ღმერთის პირადი მტრის“ სახელს იმსახურებდა (მაგ., ჰოლბახი; 1723-1789).

§4. ი. კანტი რელიგიისა და განათლების შესახებ

კანტი არ იყო ათეისტი, თუმცა საეკლესიო რიტუალებს არ ასრულებდა. იგი დარწმუნებული იყო, რომ ათეისტი, თუ იგი გულწრფელი იქნება, ღმერთის არსებობის აღიარებამდე მივა, რადგან ეს ადამიანს მის წინაშე მდგარი ურთულესი მსოფლმხედველობრივი პრობლემების გადაჭრას უადვილებს, იმედს უნარჩუნებს, მაგრამ ეს რწმენის სფეროა და იქ ყველა ადამიანს აქვს უფლება, თავისი გზა აირჩიოს, ოღონდ ისე, რომ სხვა ადამიანის უფლებებს და ღირებულებას არ შეეხოს. ყოველი ადამიანი შეუცვლელი, თავისთავადი ღირებულების მქონეა. ამ საკითხზე თავისი შეხედულებანი კანტიმ ცნობილ ნაშრომში „რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში“ (1793) გამოაქვეყნა. ეს წიგნი კანტის ისეთ საყოველთაოდ ცნობილ, ეპოქის შემქმნელ შრომებს ემყარებოდა, როგორებიცაა: „წმინდა გონების კრიტიკა“ (1781), „პრაქტიკული გონების კრიტიკა“ (1788), „მსჯელობის უნარის კრიტიკა“ (1790). ისინი ადამიანის მოღვაწეობის სხვადასხვა სფეროში (მეცნიერება, განათლება, ზნეობა, ხელოვნება) გონების გაბედული გამოყენების ნიმუშებს წარმოადგენენ.

კანტს მიაჩნდა, რომ რაციონალურად მცხოვრებ ადამიანს „რაციონალური რელიგია“ სჭირდება. კანტის მიხედვით, მხოლოდ რაციონალური რელიგია დაეხმარება ადამიანს დოგმატიზმისაგან, ფანატიზმისაგან და რწმენის საკითხებში კონფესიური დიქტატისაგან გათავისუფლებაში. ნამდვილი რაციონა-

ლური რელიგია „მორალური რელიგიაა“, რომელიც გონებაზეა დამყარებული. მორალური ქცევის საფუძველი არის გონება. მისი მეშვეობით აცნობიერებს ადამიანი „კატეგორიულ იმპერატივებს“. კანტი ადამიანური გონების თავისთავადობას ამტკიცებს და გონების ფარგლებში მოქცევით ისტორიულად არსებული რელიგიების ფორმირებას ახდენს. ამით კანტმა მისდა უნებურად რელიგიის ფუნქციონალურ განხილვას ჩაუყარა საფუძველი, როცა მას საზოგადოების მორალური წესრიგის შემანარჩუნებლის ფუნქცია მიანიჭა (იხ. კანტის ნაშრომი: „რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში“).

განმანათლებლობის სულისკვეთების მატარებელია კანტის შეხედულებები აღზრდისა და განათლების შესახებ, რომელიც გადმოცემულია მის ნაშრომში – „პედაგოგიკის შესახებ ლექციებში“ (კანტის პედაგოგიური იდეები გადმოცემულია მის ნაშრომებში: „პრაქტიკული გონების კრიტიკა“, „ზნეობის მეტაფიზიკის საფუძვლები“, „ლექციები ეთიკის შესახებ“, „ლექციები პედაგოგიის შესახებ“, „ანთროპოლოგია პრაგმატული თვალსაზრისით“.). განათლების მიზანი, კანტის მიხედვით, ზნეობრივი აღზრდაა. ადამიანის აღზრდა ურთულესი საქმიანობაა. კანტი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ინდივიდის თვითგანვითარებას უთმობს, რომელსაც საფუძვლად აქსიოლოგიური პრინციპები უდევს. აღზრდისა და განათლების მეშვეობით ადამიანი ცხოველური ვნებებისაგან თავისუფლდება და ცივილიზებული ხდება.

ი. კანტმა შექმნა პედაგოგიური პროექტი, რომელიც ორიენტირებულია განათლების უმაღლეს მიზანზე, მორალურ აღზრდაზე, რაც, საბოლოო ჯამში, მისი რწმენით, თვითგანათლებას ნიშნავს. მორალური განათლება ხდება მისი მთავარი პედაგოგიური ამოცანა, რომელსაც განათლების ყველა და-

ნარჩენი ტიპი უნდა დაექვემდებაროს. ამ საქმიანობის შედეგი კრიტიკულად მოაზროვნე, შემოქმედებითი, მაღალზნეობრივი თავისუფალი და პასუხისმგებელი (მოვალეობის ეთიკა) პიროვნებაა. მიუხედავად იმისა, რომ მორალური კანონი პირდაპირ ეძლევა ადამიანს, პრაქტიკული მიზეზის აპრიორული პრინციპის სახით, მისი რეალიზაცია ემპირიულ სამყაროში ინდივიდების კონკრეტულ საქმიანობაზეა დამოკიდებული. კანტი მიიჩნევდა, რომ სოციალური ცხოვრება კაცობრიობის მორალური გაუმჯობესების უწყვეტი პროცესია, ამ პროცესში მნიშვნელოვანი ადგილი პიროვნების მიდრეკილებების, მისი ხასიათისა და ზნეობის განვითარებას უკავია.

საქართველოში ერთ-ერთი პირველი კანტიანელი ს. დოდაშვილი (1805-1835) იყო. ქართველმა ფილოსოფოსებმა: შ. ნუცუბიძემ, მ. გოგიბერიძემ, კ. ბაქრაძემ, ს. დანელიამ, ნ. ჭავჭავაძემ, გ. თევზაძემ, რ. შენგელიამ, ნ. მშენიერაძემ და სხვებმა კანტისადმი მიძღვნილი თავიანთი გამოკვლევებით, ბევრი გააკეთეს იმისათვის, რომ კანტის ნააზრევი ქართული აზროვნების შემდგომი განვითარების მნიშვნელოვან სტიმულად ქცეულიყო.

კითხვები

1. თქვენი აზრით, რომელია კანტის სოციალური შეხედულებებიდან ყველაზე მნიშვნელოვანი და რატომ?
2. რას გულისხმობს კანტი განმანათლებლობის ცნებაში?
3. როგორია კანტის შეხედულებები რელიგიისა და აღზრდა-განათლების შესახებ?

დავალებები

- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: კანტი მარადიული მშვიდობისა და სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: კანტის სოციალური შეხედულებები და თანამედროვეობა.

სავარჯიშო: შეავსეთ მოცემული ცხრილი.

კანტამდელი პერიოდის სოციალური იდეები და იდეალები	კანტის სოციალური იდეები და იდეალები

ძირითადი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (2003), დასავლური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ისტორია. თბ.;
2. ბაქრაძე კ. (1972), რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტომი მეექვსე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, თსუ;
3. კანტი ი. (2018), რას ნიშნავს აზროვნებაში ორიენტირება/საყოველთაო ისტორიის იდეა მსოფლიო-სამოქალაქო განზრახვით (მთარგმნელი. ლ. ნახუცრიშვილი. რედ. გ. თევზაძე), თბ.;

4. კანტი ი. (2012), პასუხი კითხვაზე – რა არის განმანათლებლობა, წიგნში: იმანუელ კანტი/მიშელ ფუკო, რა არის განმანათლებლობა, თარგმანი, რედაქცია და ბოლოსიტყვა გიგა ზედანიასი, ილიას სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა;
5. კანტი ი. (2020), მარადიული მშვიდობისაკენ, (რედ. ზ. რუხაძე, გერმ. თარგმნ., გამოკვლევა და შენიშვნები გ. თავაძე), თბ.;
6. Appelrouth S. Desfor Edles L. (2021), Classical and Contemporary Sociological Theory, Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne.
7. ProtoSociology, An International Journal of Interdisciplinary Research (2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019 წლების გამოცემები). (Preyer G, Peter G (EdS.), Gothe – University Frankfurt.
8. ინტერნეტრესურსი: socium.ge -ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (1966), თანამედროვე დასავლეთ-გერმანული პოლიტიკური ფილოსოფია, თბ.;
2. ბიჭაშვილი მ. (2006), პოლიტიკური თეორია, თბ.;
3. გულიგა ა. (1986), კანტი (თარგმნეს ო. გრატიაშვილი და ლ. რამიშვილი), თბ.;
4. დალაქიშვილი ლ. (1993), კანტის ტრაქტატი სამარადისო მშვიდობისათვის, საქ. მეცნ. აკადემიის მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, №2. გვ. 19-30, თბ.;
5. თევზაძე გ. (1974), იმანუელ კანტი, თბ.;

6. კანტი ი. (1988), პრაქტიკული გონების კრიტიკა, საქ. მეცნ. აკადემიის მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, №4. გვ. 78-98, მთარგმნელი რ. რამიშვილი, თბ.;
7. კანტი ი. (2013), ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება, თბ.;
8. კანტი ი. (1989), რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში (გერმ. თარგმნა წინასიტყვაობა და კომენტ. დაურთო გ. თევზაძემ);
9. ლომაშვილი ფ. (2007), ისტორიის ფილოსოფიის ისტორია, თბ.;
10. კოდუა ე. (1996), სოციოლოგიის ისტორია 2 წიგნად, თბ.;
11. მშვენიერაძე ნ. (2013), კანტის მარადიული მშვიდობის კონცეფცია, კრ. „ფილოსოფიური ძიებანი“, ტ. 17. გვ. 176-185;
12. მშვენიერაძე ნ. (1986), კანტის მოძღვრება ადამიანის შესახებ, თბ.;
13. მშვენიერაძე ნ. (2020), იმანუელ კანტის ანთროპოლოგია, თბ.;
14. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში (1993), თბ., რედ. გ. თევზაძე.
15. ნიბლაძე ვ. (2010), კანტი მეტაფიზიკისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების შესახებ, კრ. „ფილოსოფიური ძიებანი“, ტ. 14. გვ: 359-362;
16. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, (2010), თბ.;
17. წერეთელი ი. (2005), კანტი, თბ.;
18. ხასაია ზ. (2014), გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ თბ.

საკითხავი მასალა:

იმანუელ კანტი

პასუხი კითხვაზე:

რა არის განმანათლებლობა?

„განმანათლებლობა – ესაა ადამიანის გამოსვლა უმნიფრობიდან, რომელიც მისივე ბრალია. უმნიფრობა უუნარობაა, საკუთარი განსჯა სხვისი ხელმძღვანელობის გარეშე მოიხმარო. უმნიფრობა საკუთარი თავის ბრალია მაშინ, როცა მისი მიზეზი განსჯის ნაკლულობაში კი არა, გადანყვეტილებისა და სიმამაცის არქონაში ძევს. Sapere Aude! გაბედე საკუთარი განსჯის გამოყენება! – ესაა განმანათლებლობის ლოზუნგი. სიზარმაცე და სილაჩრე – ესაა მიზეზები, რომელთა გამოც ადამიანთა დიდი ნაწილი, მას შემდეგ, რაც ბუნებამ ისინი კარგა ხნის წინ გაათავისუფლა უცხო ხელმძღვანელობისგან, მიუხედავად ამისა, მთელი ცხოვრება უმნიფრად რჩებიან; და რომელთა გამოც მათ მეურვეებად ადვილად იქცევიან ხოლმე სხვები. უმნიფრობაში ყოფნა ძალზე კომფორტულია. თუ მაქვს წიგნი, რომელიც განსჯას შემიცვლის, მოძღვარი, რომელიც სინდისის მაგივრობას გამიწევს, ექიმი, რომელიც დიეტას ჩემ მაგივრად განსაზღვრავს და ა. შ. – მაშინ საკუთარი ძალისხმევა აღარ მჭირდება. არ მჭირდება აზროვნება, თუ შემოძლია ფულის გადახდა – სხვები ჩემ მაგივრად შეასრულებენ მოსაბეზრებელ სამუშაოს. მეურვეები, რომლებმაც ასე კეთილად აიღეს საკუთარ თავზე ზედამხედველობის საქმე, იმაზე ზრუნავენ, რომ ადამიანთა უდიდესმა ნაწილმა (მათ შორის მთელმა მშვენიერმა სქესმა) ეს რთული ნაბიჯი სიმნიფისკენ

საშიშადაც ჩათვალოს. მას შემდეგ, რაც მეურვეებმა საკუთარ შინაურ პირუტყვს ჯერ ჭკუა გამოაცალეს და საგულდაგულოდ უზრუნველყვეს, რომ ეს მშვიდი არსებანი ერთ ნაბიჯსაც კი ვერ გადადგამენ საბავშვო ეტლის გარეშე, რომელშიც ჩაკეტილები არიან – ყოველივე ამის შემდეგ ისინი მათ საფრთხეს აჩვენებენ, რომელიც ემუქრებათ, თუ მარტო გავლას შეეცდებიან. არადა, ეს საფრთხე ასე დიდი სულაც არაა, რადგან რამდენიმე დაცემით ისინი საბოლოოდ სიარულს ისწავლიდნენ. მაგრამ ამ სახის მაგალითი ადამიანებში გაუბედობას იწვევს და მათ, ჩვეულებრივ, შიშის გამო სხვა მცდელობებისგან ხელს ალებინებს.

ასე რომ, თითოეული ადამიანისთვის რთულია, გამოაღწიოს მისთვის ლამის უკვე ბუნებად ქცეული უმნიფრობისგან. მან ეს მდგომარეობა თითქმის უკვე შეიყვარა და თავდაპირველად მართლაც არ ძალუძს საკუთარი განსჯის მოხმარება, რადგან მისთვის არასოდეს მიუციათ ამისი ცდის შესაძლებლობა. დადგენილებები და ფორმულები, მისი ბუნებრივი ნიჭის გონებრივი გამოყენებისა ან, უფრო სწორად, ვერგამოყენების ეს მექანიკური ინსტრუმენტები, მუდმივი უმნიფრობის ბორკილებია. ისიც კი, ვინც ამ ბორკილებს მოიშორებს, ყველაზე პატარა ორმოსაც კი არამტკიცე ნახტომით თუ გადაეველება თავს, რადგან არაა მიჩვეული თავისუფალ მოძრაობას. ამიტომაც ცოტანი არსებობენ, რომლებმაც საკუთარ გონზე მუშაობით წარმატებას მიაღწიეს უმნიფრობიდან გამოღწევისა და მტკიცე ნაბიჯების გადადგმის საქმეში.

მაგრამ ის, რომ საზოგადოებამ საკუთარი თავი გაანათლოს, უფროა შესაძლებელი; მეტიც, თუ მას თავისუფლება მიეცემა, ეს თითქმის გარდაუვალია. ყოველთვის გამორჩეულად რამდენიმე დამოუკიდებლად მოაზროვნე, მათ შორის დიდი მა-

სების მეურვეებად დაყენებულთა შორის, რომლებიც, მას შემდეგ, რაც თავად გადაადგებენ უმნიფრობის უღელს, ირგვლივაც გაავრცელებენ საკუთარი ღირებულებისა და თითოეული ადამიანის დამოუკიდებელი აზროვნებისაკენ მონოდების გონიერი დაფასების სულისკვეთებას. განსაკუთრებით გასათვალისწინებელი აქ შემდეგია: ის საზოგადოება, რომელსაც მათ მანამდე უღელი დაადგეს, ამის შემდეგ მათვე აიძულებს ამ უღელქვეშ დარჩენას, თუ ამისკენ მას ზოგიერთი ის მეურვე წააქეზებს, რომელსაც თავად განათლება არ ძალუძს; აი, ასე საზიანოა ცრურწმენების გავრცელება, რადგან ისინი საბოლოოდ საკუთარ შემქმნელებზე ან მათ მემკვიდრეებზე იძიებენ შურს. ამიტომ საზოგადოება მხოლოდ ნელ-ნელა შეიძლება განმანათლებლობას მიუახლოვდეს. რევოლუციით, ალბათ, შეიძლება პიროვნული დესპოტიზისა და მოგებასა ან ბატონობაზე მიმართული ჩაგვრის დამხობა, მაგრამ არასოდეს ნამდვილი აზროვნების წესის რეფორმა; ახალი ცრურწმენები, ზუსტად ისევე, როგორც ძველები, დიდი უგონო მასის დასაბამელ ღვედად იქცევა.

ამ განმანათლებლობისათვის მხოლოდ თავისუფლებაა საჭირო, თანაც ყველაზე უწყინარი მათ შორის, რასაც თავისუფლება შეიძლება ეწოდოს, კერძოდ კი: თავისუფლება საკუთარი განსჯის საჯარო მოხმარებისა ყველა საკითხში. არადა, ყველა მხრიდან ეს მესმის: „ნუ მსჯელობთ!“ ოფიცერი ამბობს: „ნუ მსჯელობთ, ივარჯიშეთ!“ ფინანსთა სამინისტროს მრჩეველი: „ნუ მსჯელობთ, გადაიხადეთ!“ სასულიერო პირი: „ნუ მსჯელობთ, ინამეთ!“ (მსოფლიოში მხოლოდ ერთადერთი მმართველი ამბობს: „იმსჯელეთ, რამდენიც გინდათ და რაზეც გინდათ, ოღონდ დამმორჩილდით!“) აქ ყველგან თავისუფლების შეზღუდვას აქვს ადგილი. მაგრამ რომელი შეზღუდვაა საზიანო

განმანათლებლობისთვის, ხოლო რომელი – არათუ საზიანო, არამედ სასარგებლოც კი? – ჩემი პასუხია: საკუთარი გონების საჯარო მოხმარება ყოველთვის თავისუფალი უნდა იყოს და მხოლოდ მას შეუძლია ადამიანებს შორის განმანათლებლობა მოიტანოს; ხოლო გონების კერძო მოხმარება შეიძლება ხშირად ძალზედაც შეიზღუდოს და ამით განმანათლებლობის პროგრესი დიდად არ დაბრკოლდება. საკუთარი გონების საჯარო მოხმარებაზე საუბრისას ვგულისხმობ გონების ისეთ გამოყენებას, რომელსაც ადამიანი, როგორც მეცნიერი, მიმართავს მთელი მკითხველი საზოგადოების წინაშე. კერძო მოხმარებას კი იმას ვუნოდებ, რომელსაც მან მასზე მინდობილ სამოქალაქო პოსტსა ან თანამდებობაზე საკუთარი გონების გამოყენებისას შეიძლება მიმართოს. ზოგიერთი საქმისათვის, რომელიც საზოგადო ერთობის ინტერესის გამო იწარმოება, აუცილებელია მექანიზმი, რომლის დახმარებითაც საზოგადო ერთობის ესა თუ ის წევრი მხოლოდ და მხოლოდ პასიურად მოიქცევა, რათა ამ ხელოვნური ერთსულოვნებით ხელისუფლებამ ისინი საჯარო მიზნებზე მიმართოს ან, ყველაზე მცირე, ხელი ააღებინოს მათ ამ მიზნების განადგურებაზე. აქ, რასაკვირველია, მსჯელობა არაა ნებადართული; აქ საჭიროა დამორჩილება. მაგრამ რამდენადაც მანქანის ეს ნაწილი საკუთარ თავს ამავედროულად მთელი საზოგადო ერთობის, თავად მსოფლიო მოქალაქეთა საზოგადოების წევრად განიხილავს – ესე იგი მეცნიერის ხარისხში, რომელიც, საკუთარ განსჯაზე დაყრდნობით, საზოგადოებას ნაწერებით მიმართავს – მას, ცხადია, შეუძლია მსჯელობა იმის გარეშე, რომ ამით იმ საქმეებს მიადგეს ზიანი, რომლებშიც იგი ნაწილობრივ, როგორც პასიური წევრი, არის ჩართული. ძალიან მავნებლური იქნებოდა, თუ ოფიცერი, რომელსაც ზემდგომი ბრძანებას მისცემს,

სამსახურისას ამ ბრძანების მიზანშეწონილობისა და სარგებლიანობის შესახებ დაიწყებდა აზრების გამოთქმას; ის უნდა დამორჩილდეს, მაგრამ სამართლიანად ვერ აუკრძალავ მას, როგორც მეცნიერს, სამხედრო სამსახურის შეცდომების შესახებ შეხედულებების გამოთქმას და მათ საზოგადოების სამსჯავროზე გამოტანას. მოქალაქე ვერ იტყვის უარს მასზე დაკისრებულ გადასახადთა გადახდაზე; მეტიც, გადასახადების კადნიერი კრიტიკა (რომელმაც შესაძლოა, საზოგადო დაუმორჩილებლობა გამოიწვიოს) შეიძლება დაისაჯოს, როგორც სკანდალი. მაგრამ იგივე ადამიანი არ ეწინააღმდეგება მოქალაქის ვალდებულებას, თუ ის, როგორც მეცნიერი, ამ გადასახადების შემოღების შეუფერებლობისა და თუნდაც უსამართლობის წინააღმდეგ საჯაროდ გამოთქვამს საკუთარ აზრს. ასევე, სასულიერო პირი ვალდებულია, საკუთარ კათაკმეფლებსა და მრევლს იმ ეკლესიის სიმბოლოს მიხედვით უქადაგოს, რომელშიც მსახურობს, რადგან სწორედ ამ პირობით იქნა ის მიღებული სამსახურში. მაგრამ, როგორც მეცნიერს, მას სრული თავისუფლება აქვს – მეტიც, მონოდებულიც კია – ყველა თავისი კარგად ანონილ-დანონილი და კეთილად განზრახული აზრი როგორც ამ სიმბოლოს შეცდომებისა, ისე რელიგიისა და ეკლესიის საქმეების უკეთ მონყობის შესახებ, საზოგადოებას გაუზიაროს. აქ არაფერია ისეთი, რამაც შეიძლება მისი სინდისი შეაწუხოს. მართლაც, რასაც ის საკუთარი, როგორც ეკლესიის მსახურის, მოვალეობის მიხედვით ასწავლის, უნდა გადმოსცეს, როგორც სხვისი მითითებისა და სხვისი სახელის შესაბამისად მოქმედმა. ის იტყვის: „ჩვენი ეკლესია ამასა და ამას ასწავლის; ესაა საბუთები, რომლებსაც ის იყენებს“. ამის შემდეგ მას საკუთარი მრევლისთვის გამოაქვს ყველა პრაქტიკული სარგებელი იმ დებულებებიდან, რომლებზეც

თვითონ მთელი დარწმუნებულობით ხელს ვერ მოაწერდა, მაგრამ რომელთა ქადაგებასაც შეუძლია, ხელი მოჰკიდოს, რადგან არაა შეუძლებელი, რომ მათში ქვეშარიტება იმალებოდეს, ან, ყოველ შემთხვევაში, მათში არაფერი მოინახება შინაგანი რელიგიის სანინააღმდეგო. იმიტომ, რომ რამე ასეთი სანინააღმდეგოს აღმოჩენა თუ დაიჯერა, მაშინ მას არ შეეძლება სინდისიერად შეასრულოს საკუთარი სამსახური და ის უნდა დატოვოს. მაშასადამე, გონების გამოყენება, რომელსაც მღვდელი საკუთარი მრევლის წინაშე მიმართავს, მხოლოდ კერძო გამოყენებაა, რადგანაც, რამდენადაც დიდი არ უნდა იყოს ეს მრევლი, გამოყენება მაინც შინაურობაში ხდება; ამის გათვალისწინებით, მღვდელი არაა თავისუფალი და არც შეიძლება იყოს, რადგან ის სხვის დავალებას ასრულებს. ამის საპირისპიროდ, მეცნიერი – როგორც სასულიერო პირი საკუთარი გონების საჯარო გამოყენებისას, რომელიც ნაწერებით საკუთრივ საზოგადოებას, ანუ მსოფლიოს ესაუბრება – ფლობს შეუზღუდავ თავისუფლებას, გამოიყენოს საკუთარი გონება და საკუთარი სახელით ილაპარაკოს. ხალხის მეურვეები (სასულიერო საქმეებში) რომ თავად უმნიფრები უნდა იყვნენ – ეს უაზრობაა, რომელიც უაზრობათა უკვდავყოფას ნიშნავს. მაგრამ ხომ არ უნდა ჰქონდეს უფლება სასულიერო პირთა გარკვეულ საზოგადოებას, მაგალითად, ეკლესიის კრებას, რათა ფიცით გარკვეულ უცვლელ სიმბოლოზე შეთანხმდეს, რითიც უწყვეტ მეურვეობას მიაღწევს ყველა საკუთარ ნევრზე, მათი საშუალებით – ხალხზე და ამ მეურვეობას სამარადისოდ გახდის? ჩემი პასუხია: ეს სრულიად შეუძლებელია. ასეთი ხელშეკრულება, რომელსაც ადამიანთა მოდგმის შემდგომი განმანათლებლობის სამუდამოდ შესაჩერებლად დადებდნენ, სრულიად ბათილი და ძალადაკარგული იქნებოდა, თუნდაც უმაღლესი

ხელისუფლების, პარლამენტებისა და ყველაზე საზეიმო სამ-
შვიდობო შეთანხმებების მიერ იყოს დადასტურებული. ერთ
ეპოქას არ შეუძლია შეთანხმდეს და დაიფიცოს, რომ მისი მომ-
დევნო ეპოქა ისეთ მდგომარეობაში ჩააგდოს, რომელშიც შე-
უძლებელი იქნება მისი (პირველ რიგში, ყველაზე აუცილებე-
ლი) შემეცნება გაფართოვდეს, შეცდომებისაგან გაინმინდოს
და განმანათლებლობის საქმეში წინ წაინიოს. ეს იქნებოდა და-
ნაშაული ადამიანის ბუნების წინააღმდეგ, რომლის პირველადი
განსაზღვრება სწორედ ამ წინსვლაში მდგომარეობს; ხოლო
შთამომავლებს სრული უფლება აქვთ, უარყონ ის გადაწყვეტი-
ლებები, რომლებიც უკანონოდ და დანაშაულებრივად იქნა მი-
ღებული. კრიტიკიუმი ყოველივე იმისა, რაც ხალხს, როგორც
კანონი, შეიძლება დაენსოს, შემდეგ შეკითხვაშია: დაუნესებ-
და თუ არა ხალხი ამ კანონს საკუთარ თავს? ეს კანონი შესაძ-
ლებელი იქნებოდა, უკეთესის მოლოდინში, განსაზღვრული
მოკლე დროით, რათა გარკვეული წესრიგი ყოფილიყო შემო-
ტანილი: ყოველ მოქალაქეს, უპირველეს ყოვლისა, სასულიე-
რო პირს, ექნებოდა ნებართვა, მეცნიერის ხარისხში საჯაროდ
ე. ი. საკუთარი ნაწერებით თანამედროვე მოწყობის შეცდო-
მებზე აზრი გამოეთქვა, მაგრამ შემოტანილი წესრიგი იქამდე
შენარჩუნდებოდა, სანამ ამ ვითარებების შესახებ ცოდნა სა-
ჯაროდ იმდენად არ გავრცელდებოდა და ცხადი არ გახდებო-
და, რომ მოქალაქეები საკუთარი ხმების გაერთიანებით (თუმ-
ცა არა ყველასი) ტახტს წინადადებით მიმართავდნენ, ის მრევ-
ლნი მიეღო დაცვის ქვეშ, რომლებიც უკეთესი გაგების შესახებ
საკუთარი წარმოდგენების შესაბამისად გაერთიანდნენ შეც-
ვლილი რელიგიური მოწყობისათვის, იმის გარეშე, რომ მათ
შეუშალონ ხელი, ვისაც ძველ წესზე დარჩენა სურს. მაგრამ
სრულიად დაუშვებელია შეთანხმება – თუნდაც ერთი ადამია-

ნის ცხოვრების მანძილზე – მუდმივ, არავისგან საჯაროდ ეჭვქვეშ დაყენებად რელიგიურ მონყობაზე და ამით კაცობრიობის სრულყოფის საქმეში წინსვლის ერთი ეპოქის განადგურება და მისი ქცევა შთამომავლობისათვის უნაყოფოდ და საზიანოდაც კი. ადამიანს შეუძლია საკუთარი თავისთვის – და ისიც მხოლოდ გარკვეული დროით – გადადოს განათლება იმის შესახებ, რაც უნდა იცოდეს; მაგრამ მისი უკუგდება, გინდა საკუთარი თავისთვის და გინდაც – შთამომავლობისათვის, ნიშნავს კაცობრიობის წმინდა უფლებების შელახვასა და ფეხით გათელვას. ის, რისი დანესების უფლებაც საკუთარი თავისთვის ხალხსაც კი არ აქვს, კიდევ უფრო ნაკლებად შეიძლება მონარქმა დაუნესოს ხალხს, რადგან მონარქის საკანონმდებლო ავტორიტეტი სწორედ იმას ეფუძნება, რომ ის ხალხის მთელ ნებას საკუთარში აერთიანებს. თუ ის მხოლოდ იმას აქცევს ყურადღებას, რომ ყოველი ჭეშმარიტი თუ წარმოსახვითი გაუმჯობესება სამოქალაქო წესრიგთან თანხმობაში იყოს, მას შეუძლია საკუთარ ქვეშევრდომებს მისცეს საშუალება, თავად გადაწყვიტონ, რისი გაკეთება სურთ სულის გადარჩენისათვის; მას ეს საერთოდ არ ეხება. მისი საქმეა, უზრუნველყოს, რომ ერთი მეორეს ძალადობრივად არ აბრკოლებდეს, რომ მთელი თავისი უნარით ამ გადარჩენის განსაზღვრასა და მიღწევაზე იმუშავოს. ის თავად აყენებს ზიანს საკუთარ სიდიადეს, როდესაც ამ სფეროში ერევა და ნანერებს, რომლებშიც მისი ქვეშევრდომები საკუთარ აზრებში გარკვევას ცდილობენ, მთავრობის ზედამხედველობას უქვემდებარებს – მაშინაც, როდესაც ის ამას საკუთარი მაღალი გაგებით აკეთებს და საყვედურს იმსახურებს, რომლის მიხედვითაც „კეისარი არ დგას გრამატიკოსებზე მაღლა“; განსაკუთრებით კი მაშინ, როდესაც თავის უმაღლეს ძალაუფლებას იმდენად ამცირებს, რომ მხარს

უჭერს საკუთარ სახელმწიფოში ზოგიერთი ტირანის სასულიერო დესპოტიზმს თავისი სხვა ქვეშევრდომების წინააღმდეგ.

როდესაც ამის შემდეგ კითხვა დაისმის – ვცხოვრობთ თუ არა ახლა ჩვენ განათლებულ ეპოქაში? – პასუხი ასეთია: არა, მაგრამ ჩვენ ვცხოვრობთ განმანათლებლობის ეპოქაში. ჯერ კიდევ ძალიან ბევრი აკლია იქამდე, რომ ადამიანებს ჰქონდეთ იმის უნარი, რელიგიურ საკითხებში საკუთარი განსჯა სანდოდ და სწორად მოიხმარონ სხვისი ხელმძღვანელობის გარეშე. ოღონდ ცხადი ნიშნები გვაქვს იმისა, რომ ახლა მათ წინაშე ეს ველი თავისუფალი დამუშავებისათვის გაიხსნა და ზოგადი განმანათლებლობის – ანუ უმწიფრობიდან გამოსვლის, რომელში ყოფნაც ადამიანების ბრალია – დაბრკოლებები მცირდება. ამ აზრით ეს ეპოქა განმანათლებლობის ეპოქაა ანუ ფრიდრიხის საუკუნეა.

მეფე, რომელიც უღირსად არ მიიჩნევს იმის თქმას, რომ საკუთარ მოვალეობად მიაჩნია, რელიგიის სფეროში ადამიანებს არაფერი დაუწესოს და მათ აქ სრულ თავისუფლებას ანიჭებს, და რომელიც, შესაბამისად, საკუთარ თავთან მიმართებით ტოლერანტობის ქედმაღლურ სახელს უარყოფს, თავად არის განათლებული და იმსახურებს იმას, რომ მადლიერმა თანამედროვეებმა და შთამომავლობამ შეაქონ, როგორც ის, ვინც ადამიანის გვარი პირველმა – ყოველ შემთხვევაში, ხელისუფლების მხრიდან – უმწიფრობიდან გამოიყვანა და თითოეულს თავისუფლება მისცა, სინდისის საქმეებში საკუთარი გონება მოიხმაროს. მისი მმართველობისას პატივსაცემ სასულიერო პირებს შეუძლიათ, საკუთარი თანამდებობის მოვალეობისათვის ზიანის მიყენების გარეშე, რწმენის მიღებული სიმბოლოსგან აქა-იქ განსხვავებული დასკვნები და შეხედულებები მეცნიერის ხარისხში თავისუფლად და საჯაროდ დადონ მსოფ-

ლიოს სამსჯავროზე; კიდევ უფრო მეტად კი მათ, ვინც თანამდებობრივი მოვალეობით არაა შეზღუდული. თავისუფლების ეს სული იქაც კი ვრცელდება, სადაც მას იმ მთავრობათა გარეგან დაბრკოლებებთან უხდება ბრძოლა, რომლებსაც საკუთარი ფუნქცია ვერ გაუგიათ. რადგან ის ანათებს, როგორც მაგალითი იმისა, რომ თავისუფლების არსებობა საჯარო სიმშვიდისა და საზოგადოების ერთიანობის შესახებ ნუხილს სულაც არ უნდა იწვევდეს. ადამიანები თანდათანობით თვითონვე ახერხებენ სიუხემის მდგომარეობიდან გამოსვლას, თუ მათ განზრახ გამოგონილი ხერხებით არ აიძულებენ, მასში დარჩნენ.

განმანათლებლობის – ანუ ადამიანის გამოსვლისა უმნიფრობიდან, რომელიც მისივე ბრალია – მთავარ საკითხად რელიგიის სფერო მივიჩნიე, რადგან ხელოვნებათა და მეცნიერებებთან დაკავშირებით ჩვენს მმართველებს არ აქვთ ინტერესი, მეურვეების როლი შეასრულონ; გარდა ამისა, ეს უმნიფრობა ყველაზე უფრო საზიანო და ღირსების შემლახველია. მაგრამ სახელმწიფოს მეთაურის აზროვნების წესი, რომელიც რელიგიურ განმანათლებლობას უწყობს ხელს, უფრო შორს მიდის და ხვდება: თავად კანონმდებლობასთან მიმართებაშიც უსაფრთხოა საკუთარი ქვეშევრდომებისათვის იმისი უფლების მიცემა, რომ საკუთარი გონება საჯაროდ გამოიყენონ და საკუთარი აზრები კანონების უკეთესი ჩამოყალიბების შესახებ, ან თუნდაც თამამი კრიტიკა უკვე არსებული კანონებისა, სამყაროს საჯაროდ გაუზიარონ; ჩვენ წინაშე ბრწყინვალე მაგალითია, რომელთან მიმართებაშიც არც ერთ მონარქს არ გადაუჭარბებია იმისთვის, ვისაც ჩვენ პატივს მივაგებთ.

მაგრამ მხოლოდ მას, ვისაც, თავად განათლებულს, აჩრდილების არ ეშინია, მაგრამ ასევე კარგად დისციპლინირებული მრავალრიცხოვანი ჯარი ჰყავს საზოგადოებრივი მშვიდო-

ბის დასაცავად – შეუძლია თქვას, რასაც ვერ ბედავს რესპუბლიკა: „იმსჯელეთ, რამდენიც გინდათ და რის შესახებაც გინდათ; მაგრამ დამმორჩილდით!“ აქ თავს ავლენს ადამიანთა საქმეების უცნაური და მოულოდნელი მიმდინარეობა; ისევე, როგორც სხვა შემთხვევებში, როდესაც მას მთლიანობაში ვუყურებთ, ყველაფერი პარადოქსული გვეჩვენება. სამოქალაქო თავისუფლების უფრო დიდი ხარისხი ხალხის სულის თავისუფლებისათვის სასარგებლო ჩანს, მაგრამ, ამავდროულად, მას გადაულახავ საზღვრებს უწესებს; თავისუფლების უფრო ნაკლები ხარისხი კი მას უქმნის სივრცეს, რომ მთელი თავისი ძალით გავრცელდეს. მას შემდეგ, რაც ბუნება ამ მაგარი გარსისგან მარცვალს გამოათავისუფლებს, რომელზედაც ის ყველაზე ნაზად ზრუნავს, კერძოდ კი თავისუფალი აზროვნებისაკენ მიდრეკილებასა და მონოდებას, ეს უკანასკნელი ჯერ ხალხის გრძნობებზე ახდენს უკუგავლენას (რის შედეგადაც ხალხი მეტად და მეტად იძენს თავისუფლად მოქმედების უნარს) და, საბოლოოდ, თავად მმართველობის პრინციპებზეც, რომელიც საკუთარი თავისათვის სასარგებლოდ მიიჩნევს, ადამიანს, ვინც უკვე მეტია, ვიდრე მანქანა, მისი ღირსების შესაბამისად მოექცეს“.

წყარო: კანტი ი. (2012), პასუხი შეკითხვაზე: რა არის განმანათლებლობა, წიგნში: იმანუელ კანტი/მიშელ ფუკო, რა არის განმანათლებლობა, თარგმანი, რედაქცია და ბოლოსიტყვა გიგა ზედანიასი, ილიას სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

„ისტორია თავისუფლების შეგნების პროცესია“.

ჰეგელი

თავი XIII

სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებათა სისტემა გერმანულ იდეალიზმში – გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი

საკვანძო სიტყვები

ობიექტური გონი, აბსოლუტური იდეა, სამოქალაქო საზოგადოება, ისტორიის საზრისი, გონების ძალა, როგორც ნება, ისტორია, როგორც თავისუფლების გაცნობიერების პროცესი, ისტორიული და სახელმწიფოებრიობის მქონე ხალხები.

შესავალი

მე-19 საუკუნის პირველი მესამედის პოლიტიკურმა და სოციალურმა მოძღვრებებმა თავიანთი ყველაზე სრულყოფილი ფილოსოფიური და კონცეპტუალური დასრულება გ. ჰეგელთან ჰპოვეს. ჰეგელი ყველა მოვლენის, საგნის და პროცესის პირველსაფუძვლად რაღაც იდეალურ, სულიერ, უფრო ზუსტად, აბსოლუტურ იდეას თვლიდა. მის ქვეშ იგი „სუბიექტური და ობიექტური იდეების ერთიანობას“, ანუ მსოფლიო გონს, წმინდა არსებას, სულს გულისხმობდა, რომელიც ისტორიულ განვითარებასა და თვითშეგნებაში საკუთარ თავს იმეცნებს. ჰეგელი სუბიექტურ, ობიექტურ და აბსოლუტურ გონს განასხვავებდა.

გონის ანუ სულის განვითარება ტრიადული ფორმით მიმდინარეობს. სუბიექტური გონი თანმიმდევრულად გაივლის და ანთროპოლოგიის (ადამიანის სული), ფენომენოლოგიის (ესაა სხეულს მოკლებული გონი) და ფსიქოლოგიის (ანუ გარე სამყაროს დაუფლებული გონის) სახით გვევლინება. ობიექტური გონი თავის თვითშემეცნებაში სამართლის, მორალისა და ზნეობრიობის საფეხურს გაივლის. სამართალს აქ ჰეგელი, როგორც ვინრო, ადამიანთა შორის ნივთების ფლობასთან დაკავშირებით ურთიერთობების რეგულირებას, ისე, ფართო აზრით, როგორც ყველა საზოგადოებრივ, სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური ურთიერთობების ჩათვლით განიხილავს. აბსოლუტური გონი თავისი თავის რეალიზებას, ანუ შემეცნებას ხელოვნებაში, რელიგიასა და ფილოსოფიაში ახდენს.

§1. ჰეგელის (1770-1831) სოციალური და პოლიტიკური შეხედულებები

ჰეგელმა სახელმწიფოს განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო. თავისი ცნობილი თეზისი, რომ „გონება ბატონობს სამყაროში და რომ მსოფლიო-ისტორიული პროცესი მიმდინარეობს და გონიერად ხდება“, მან სახელმწიფოს მიმართ გამოიყენა და ჩათვალა, რომ ყველა სახელმწიფო განსაკუთრებით პრუსიული, თავისუფლებასა და გონივრულ სანყისებზე აგებული ქმნილებაა. სოციალური და პოლიტიკური თეორიისთვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს საკითხს იმის შესახებ, თუ რამდენად იცავს სახელმწიფო ადამიანების უფლებებსა და ხელს უწყობს თუ არა იგი მათი კეთილდღეობის მიღწევას, სულიერი და მატერიალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას, ასევე ხელს უწყობს თუ არა პიროვნების თვითრეალიზებას.

ბას ეკონომიკურ, პოლიტიკურ ცხოვრებაში და სხვ. სხვა სიტყვებით: არსებობს მოქალაქეები სახელმწიფოსთვის თუ სახელმწიფო მოქალაქეებისთვის. ჰეგელი ფიქრობს, რომ მოქალაქეებისა და სახელმწიფოს ურთიერთდამოკიდებულება უნდა იმყოფებოდეს ისეთ სამართლებრივ ჩარჩოებში, რომლებიც უზრუნველყოფენ კერძო საკუთრების, საქმიანობის არჩევის, იურიდიული თანასწორობის სფეროში პიროვნების უფლებებსა და თავისუფლებებს, აგრეთვე მათ ურთიერთპატივისცემას: „იყავი პიროვნება და პატივი ეცი სხვებს პიროვნების სახით“.

ჰეგელის სოციოლოგიური შეხედულებანი: ჰეგელის მოძღვრება საზოგადოების არსისა და ფუნქციონირების შესახებ ძირითადად გადმოცემულია მისი სისტემის მესამე ნაწილში „გონის ფილოსოფია“, უფრო დანვრილებით კი – „სამართლის ფილოსოფიაში“. გონის ფილოსოფია შედგება სამი ნაწილისაგან: მოძღვრება სუბიექტური, ობიექტური და აბსოლუტური გონის შესახებ.

სუბიექტური გონის შესახებ მოძღვრების არსებაა გონითი, იდეალური სანყისის თვითცნობიერების და მათი სინთეზის – გონების უწყვეტი ზრდა და გაძლიერება. გონი ჯერ კიდევ არ არის თავისუფალი, ამიტომაც იგი არ არის თავისუფალი სხეულებრივი თვისებებისგან და ამიტომ იგი არის ბუნებრივი გონი, ანუ სუბიექტური გონი არის მიმართება თავის თავთან. გონი თავის თავს განიხილავს, როგორც ცნებასთან შეუსაბამის, როგორც სხვას და თანდათან ათავისუფლებს თავს ამ დაპირისპირებისაგან, მაგრამ თავისუფლების სრული გაშლა სუბიექტურობის ფორმაში შეუძლებელია. გონმა უნდა მიიღოს რეალობის ფორმა, გონით წარმოქმნილი სამყაროს სახე ანუ გადაიქცეს ობიექტურ გონად. სწორედ ობიექტური გო-

ნის შესახებ მოძღვრება გვაძლევს საშუალებას, გამოვარკვიოთ ჰეგელის სოციოლოგიური შეხედულებანი.

გონის ფილოსოფიის მეორე ნაწილი – ობიექტური გონის შესახებ მოძღვრება მოიცავს: სამართალს, მორალურობას, ზნეობას – სახელმწიფოს. სამართალი, ჰეგელის მიხედვით, „რეალიზებული თავისუფლების სფეროს“ წარმოადგენს. მხოლოდ სამართლის, რომლის ამოსავალი წერტილია თავისუფალი ნება, წყალობით მალღდება თვითცნობიერება გარემომცველი სინამდვილის დაუფლების დონემდე, ე. ი სწორედ სამართლის ნიადაგზე ესა თუ ის საზოგადოებრივი ან ინდივიდუალური მისწრაფებები „ნების განსაზღვრულობათა გონივრულ სისტემებად“ იქცევა, მაგრამ ადამიანის გონითი საქმიანობა თავის გამოხატულებას არა მხოლოდ გარეგან, სამართლებრივ ურთიერთობათა ან მისწრაფებათა ფორმაში, არამედ შინაგანი სინამდვილის დაუფლების ფორმაში, ესე იგი მორალურობაში პოულობს. აქ ადამიანის ღირებულება თავის გამოხატულებას მის „შინაგან“ ქცევაში პოულობს, რომლის დროსაც „მორალის თვალსაზრისი თავისი თავისთვის არსებული თავისუფლებაა“. ამგვარად, ჰეგელი განსაზღვრავს მორალს, როგორც სუბიექტის ისეთ შინაგან ყოფაქცევას, რომლის დროსაც თვითონ მას აქვს ბოროტებისა და სიკეთის შინაარსის განსაზღვრის უნარი და ამ დროს საყოველთაოდ მიღებული გონითი პრინციპებით ხელმძღვანელობს. ზნეობაში თვითცნობიერება სრულ, აბსოლუტურ თავისუფლებას აღწევს. „ზნეობრიობა, – ამტკიცებს ჰეგელი, თვითცნობიერების ბუნებად და არსებულ სამყაროდ ქცეული თავისუფლების ცნებაა“. ამიტომ მისთვის ზნეობა ობიექტური გონის უმაღლესი საფეხურია. ის ზნეობრივ გარკვეულობათა ობიექტური სისტემაა, რომლის მომენტები ზნეობრივი ძალებია. ეს უკანასკნელ-

ნი ინდივიდუუმების ცხოვრებას მართავენ. ინდივიდუმი მხოლოდ აქციდენციაა, ზნეობრივი გარკვეულობანი კი სუბსტანციონალობის როლს ასრულებენ. ინდივიდუმი ნამდვილ თავისუფლებას და, ამის შესაბამისად, თავის სუბსტანციურობას და საყოველთაო არსებობას სწორედ ობიექტურ ზნეობრივ გარკვეულობებში პოულობს. ამის თაობაზე ჰეგელი წერს: „რადგან ზნეობრივი გარკვეულობები თავისუფლების ცნებას შეადგენენ, ამდენად ისინი ინდივიდუუმების, რომლებიც მათ მიმართ მხოლოდ რაღაც აქციდენციალურია – სუბსტანციური და საყოველთაო არსებაა. არსებობს თუ არა ინდივიდუმი – ეს საკვებით სულერთია ობიექტური ზნეობისათვის, რომელიც როგორც მყარი და ინდივიდუუმების ცხოვრების წარმმართველი ძალა, ერთადერთია“. მაშასადამე, ზნეობრიობის ცნება საზოგადოებრივი და ინდივიდუალური თვითცნობიერების უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს, რომელშიც, ჰეგელის აზრით, როგორც ორი: ობიექტური ე.ი. „არსებული სამყაროსა“ და სუბიექტური, ე. ი. „ბუნებრივი თვითცნობიერების“ მომენტის ერთიანობაა განმარტებული.

ზნეობრიობის განხორციელებისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობების განვითარების ნიადაგზე ობიექტური გონი ოჯახის, სამოქალაქო საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ფორმით საზოგადოებრივ ცნობიერებამდე მალღდება. ოჯახი, ჰეგელის მიხედვით, ზნეობრივ ურთიერთობათა უშუალო ანუ ბუნებრივი გამოხატულებაა. „ოჯახი უშუალო სახით არის ის სუბსტანციური მთელი, – წერს ჰეგელი, – რომლის წილად მოდის ზრუნვა ინდივიდუუმის (ჰეგელის ფილოსოფიის სპეციტერმინია). განსაკუთრებულ მხარეზე, როგორც საშუალებებისა – შოვნისა და ამ საშუალებათა მოპოვების უუნარობის შემთხვევაში მასზე ზრუნვის მიმართებით“.

ასეთია ოჯახისა და მისი როლის ჰეგელისეული განმარტება სამოქალაქო საზოგადოებაში. ამ განსაზღვრებიდან ჩანს, რომ ოჯახის წილად ოჯახის ყველა წევრის მომზადებაზე არსებობის საშუალებების მოპოვებისა და სამოქალაქო საზოგადოებისადმი მსახურების მიზნით მრავალგვარი ზრუნვა მოდის.

რა არის სამოქალაქო საზოგადოება? – ჰეგელის აზრით, ესაა დამოუკიდებელ ინდივიდთა ან ოჯახთა ესა თუ ის სიმრავლე, რომელთა ცხოვრების საფუძველში შრომითი საქმიანობა და ეკონომიკური და ყველა სხვა მოთხოვნილების დაკმაყოფილება ძევს. მაგრამ ამ საზოგადოების ყველა წევრი და ფენა თანასწორნი არ არიან, მათი კავშირები და ურთიერთობები უკიდურესად წინააღმდეგობრივია. „სამოქალაქო საზოგადოება ინდივიდუალურ კერძო ინტერესთა ბრძოლის, ყველასი ყველას წინააღმდეგ ბრძოლის ველია“, – ნერდა ჰეგელი.

ჰეგელი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ თვითნებობის, ანარქიის შედეგად და იმ შესაძლებლობების გამო, რომლის მიხედვითაც ყოველ პიროვნებას – ინდივიდს ძალუძს, გამდიდრდეს და თავისი ქონება საერთო სიმდიდრის ხარჯზე გაზარდოს, საზოგადოებაში, ერთი მხრივ, სიმდიდრისა და ფუფუნების, ხოლო, მეორე მხრივ, სიღარიბის მეტისმეტი ზრდა, „შრომაზე მიჯაჭვული კლასის“ აუცილებელი საარსებო საშუალებებით ვერზრუნველყოფის სიტუაცია წარმოიქმნება. „ამ დაპირისპირებებსა და მათ გადახლართვაში სამოქალაქო საზოგადოება იმდენადვე არაჩვეულებრივი სიმდიდრისა და ფუფუნების, რამდენადაც სიღარიბის და ორივე მხარისთვის დამახასიათებელი ფიზიკური და ზნეობრივი გადაგვარების სურათს წარმოგვიდგენს“.

ჰეგელის აზრით, სამოქალაქო საზოგადოება და სახელმწიფო ანტაგონისტური წინააღმდეგობების სტიქიური ზრდის წინააღმდეგ ბრძოლასა და მეთვალყურეობაში უძღურნი არ

არიან. ამ წინააღმდეგობათა შესუსტებისა და შერბილების საქმეში შედარებით დიდი როლი იმ ზნეობრივ-პოლიტიკურმა გაერთიანებებმა ან საწარმოო-დარგობრივმა კორპორაციებმა უნდა ითამაშონ, რომლებიც სამოქალაქო საზოგადოების ეკონომიკური განვითარების პროცესში წარმოიქმნენ. ამ გაერთიანებებს ჰეგელი განიხილავს, როგორც ნამდვილი პატიოსნებისა და წესიერების, ნამდვილი ღირსების წყაროს, როგორც „სახელმწიფოს ზნეობრივ ფესვებს“. „მაგრამ თავისთავად აღებული კორპორაცია არ არის ჩაკეტილი საამქრო, იგი უფრო განცალკევებულად მყოფ სარენ საწარმოთა ზნეობრივი გაერთიანებას და მის იმ უმაღლეს სფეროში ჩართვას წარმოადგენს, რომელშიც იგი ძალასა და ღირსებას იძენს“, – წერდა იგი.

სოციალური მოთხოვნილებების, შრომის დანაწილების, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში სოციალურ ჯგუფთა და ფენათა სხვადასხვა როლის შესწავლის შემდეგ, ჰეგელი მივიდა დასკვნამდე, რომ მისი თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოება სამი: მინათმოქმედ, მრეწველ და საყოველთაო ანუ მსახურეულ ჩინოვნიკთა ნოდებისაგან შედგება. ამგვარად, ჰეგელი სამოქალაქო საზოგადოებაში გამოყოფს სამ ფენას, ნოდებას: მინათმოქმედ (აქვე ჰეგელს შეჰყავს მემამულეებიც), მრეწველ და მსახურეულ – მოხელე ფენებს. პირველი ნოდების მეორესთან შეპირისპირებისას, მან აღმოაჩინა, რომ მინათმოქმედთა (იმავე მემამულეთა) ნოდება მრეწველთა ნოდებისაგან როგორც თავისი განწყობებით, გუნება-განწყობილებით, ისე თავისი ნებელობით, სულიერ-გონითი თვისებებითაც ძირეულად განსხვავდება. „პირველ ნოდებას თვითონ ნაკლებ უზღებთა ფიქრი და აზროვნება; მის მიერ მოპოვებული უცხო, ბუნების ნაჩუქარია: მასში დამოკიდებულების ეს გრძნობა წინა

პლანზეა წამოწეული და ამ გრძნობას მასში ადვილად უკავ-
შირდება მზაობა, მოითმინოს ადამიანებისგან ყველაფერი,
რაც უნდა მოხდეს; ამიტომ პირველ წოდებას მიდრეკილება
უფრო მორჩილებისა და დაქვემდებარებისაკენ, ხოლო მეორეს
(მრეწველთ) – თავისუფლებისაკენ აქვს“. აქაც უნდა გავითვა-
ლისწინოთ ის, რომ კაპიტალისტური ურთიერთობების განუვი-
თარებლობის გამო, ჰეგელს მრეწველთა წოდებაში ფაბრიკან-
ტებთან ერთად მუშებიც შეჰყავს.

მესამე წოდებას ჰეგელმა საყოველთაო უწოდა, რადგან მის
ძირითად საქმიანობას მთელი სამოქალაქო საზოგადოების, მი-
სი ყველა ფენისა და წოდების ინტერესთა დაცვა და უშიშროე-
ბის უზრუნველყოფა შეადგენს. ეს მსახურეული წოდება თავი-
სი სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მიზნით
უშუალო შრომისაგან თავისუფალია, თანაც, ჰეგელის აზრით,
ეს თავისუფლება მათ ან კერძო საკუთრების ფლობის წყალო-
ბით ან იმის წყალობით აქვთ მოპოვებული, რომ სახელმწიფო,
რომელიც მათგან მთელი ძალისხმევით საქმიანობა-მოღვაწეო-
ბას მოითხოვს, მათ თავისუფლებით აჯილდოებს.

ყოველი ფენა-წოდება სამართლებრივია, აუცილებელია,
რამეთუ საზოგადოების ფენობრივ-წოდებრივი წყობა-აგებუ-
ლება, ჰეგელის აზრით, სახელმწიფოებრივი ცხოვრების წმინ-
და ბუნებრივი დანაწევრებითაა გამოწვეული. საზოგადოების
წოდებრივ-კლასობრივ სტრუქტურაში ჰეგელი შეგნებულად
არ ტოვებს ადგილს იმ დიდი საზოგადოებრივი ჯგუფისათვის,
რომელსაც იგი აგდებით „ბრბოს“, მდაბიო ხალხს უწოდებს. ამ
ჯგუფს იგი გაჭირვებულ, ხელმოკლე, არაუზრუნველყოფილ
ადამიანთა მნიშვნელოვან ფენას მიაკუთვნებს. ჰეგელი მკაც-
რად ილაშქრებს „მდაბიოთა“ წინააღმდეგ და მათ აზროვნების
დამოუკიდებელი წესისა და ანტისამთავრობო განწყობილები-

სათვის კიცხავს. ამ სოციალურ ჯგუფში საზოგადოების შინაგანი შფოთვისა და საზოგადოებრივი ჯანყის წყაროს დანახვისას, ჰეგელი წერს: „სილარიბე თავისთავად მდაბიოდ, ბრბოდ არავის არ აქცევს; ბრბოდ ადამიანებს სილარიბესთან შეერთებული მდიდრების, საზოგადოებისა და ხელისუფალთა წინააღმდეგ მიმართული გონება-განწყობილება და შინაგანი აღშფოთება აქცევს“.

ამ დამანგრეველი ელემენტისაგან სამოქალაქო საზოგადოების დაცვისას ჰეგელი მქონებელ-მესაკუთრე წოდებებს ურჩევს, „ბრბოს“, „მდაბიობს“ არავითარი მატერიალური და მორალური მხარდაჭერა არ აღმოუჩინონ, რადგან ამას, მისი აზრით, შეუძლია „დამოუკიდებლობის, თავისთავადობისა და ღირსების“ გრძნობათა შეურაცხყოფასთან მიგვიყვანოს. წოდებების, კერძო საკუთრების, მდაბიოთა და სახელმწიფოს შესახებ ჰეგელის მთელი მსჯელობა გვაჩვენებს, რომ იგი პრუსიული წოდებრივ-წარმომადგენლობითი მონარქისტული რეჟიმის მომხრე იყო.

თუ სამოქალაქო საზოგადოება ეგოიზმის, ფენათა და წოდებათა ურთიერთბრძოლისა და დაპირისპირების სფეროს წარმოადგენს, მაშინ სახელმწიფო განცალკევება-გათიშულობა-დაპირისპირებულობაზე ეროვნული გონის საყოველთაობისა და ერთიანობის ზემისა და გამარჯვების სფეროა. სახელმწიფოში, ამტკიცებდა ჰეგელი, მოხსნილი და გადალახულია კერძო ინტერესთა ყველა წინააღმდეგობა, რომლებიც სამოქალაქო საზოგადოებაში, ე.ი. ძირითადად საზოგადოების ეკონომიკურ და სოციალურ ცხოვრებაში ბატონობენ.

მაგრამ არა კლასობრივმა და არა საზოგადოებრივმა ურთიერთობებმა გამოიწვიეს ცხოვრებაში საზოგადოდ სახელმწიფოს წარმოშობა, არამედ პირიქით, სახელმწიფომ როგორც

რალაც „საყოველთაომ თავისთავად და თავისთვის“, თავისი განვითარების პროცესში შექმნა სამოქალაქო საზოგადოება. სახელმწიფოს წარმოშობის ამგვარი გაგება ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმითაა განპირობებული. „ჰეგელს სურს, რომ „თავისთავად და თავისთვის საყოველთაო“ პოლიტიკური სახელმწიფო განისაზღვრებოდეს არა სამოქალაქო საზოგადოებით, არამედ პირიქით, განსაზღვრავდეს მას“, – წერდა მარქსი ნაშრომში „ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკისათვის“. „სახელმწიფო ზნეობრივი იდეის სინამდვილეა“, – წერდა ჰეგელი. სახელმწიფოს არსებობა, ხაზგასმით აღნიშნავდა ის, „ეს ღმერთის სვლაა სამყაროში, მისი საფუძველი გონების ძალაა, რომელიც თავის თავს ახორციელებს, როგორც ნება“.

არ შეიძლება, არ აღინიშნოს ის დადებითი მომენტები, რომელიც მის მოძღვრებას უდავოდ ახასიათებს. 1. თვალში საცემია ის ფაქტი, რომ ჰეგელისათვის, როგორც მე-19 საუკუნის დასაწყისის გერმანული ბურჟუაზიის სულიერი ბელადისათვის, ფეოდალური თვითნებობისა და უკანონობის ქადაგება უცხო და მიუღებელი იყო; 2. მეორეც, ჰეგელი გერმანიის დეცენტრალიზაციის და მრავალ წვრილ-წვრილ ფეოდალურ სათავადოდ დაქუცმაცების სასტიკი წინააღმდეგი იყო; 3. მესამეც, მან განავითარა იდეა კეთილმოწყობილ, გონიერად კონსტიტუციურ რეჟიმზე, რომელშიც ასაკობრივი ცენზის მქონე ყოველი მოქალაქე თავის საზოგადოებრივ და პირად ცხოვრებაში, მათ შორის, ეროვნულ ურთიერთობებშიც თანაბარი უფლებებით სარგებლობს. „ადამიანი, – წერდა ჰეგელი, – ამგვარად ფლობს მნიშვნელობას, იმიტომ, რომ იგი ადამიანია და არა იმიტომ, რომ იგი ებრაელია, კათოლიკეა, პროტესტანტია, გერმანელია, იტალიელია და ა.შ.“ ამ სიტყვებს ყოველი თავისუფლების მოყვარე ადამიანი მონაწილეობდა ხელს.

ობიექტური გონი, ჰეგელის მიხედვით, მსოფლიო ისტორიის ასპარეზზე ჩნდება როგორც მსოფლიო გონი, რომელიც ისტორიის შემოქმედი-მოსაქმე აქტიური ძალაა. ამ კონცეფციის თანახმად, ყველა ხალხი, ერი, რასა და მათი დიდი და გამოჩენილი ადამიანები არსებითად მსოფლიო გონის იარაღებია. მაგრამ მსოფლიო გონი არ არის სტიქიური ძალა, აულაგმავი თვითნებობისა და ძალადობის მწყურვალი. პირიქით, იგი გარკვეულ დრომდე ადამიანებისათვის დაფარული ისტორიული აუცილებლობის მატარებელია. ამიტომ მსოფლიო ისტორია, ჰეგელის მიხედვით, არის პროგრესი თავისუფლების შეგნებაში, პროგრესი, რომელიც ჩვენ უნდა შევიცნოთ მის აუცილებლობაში. მაგრამ ეს ისტორია არ არის შემთხვევით ხდომილებათა ქაოსური გროვა, ამო – ფუჭ შეცდომათა კრებული და ა.შ. მსოფლიო ისტორიის სანყისი პუნქტი – ამოსავალი წერტილი მსოფლიო გონია, ანუ მსოფლიო გონებაა, რომელიც ხალხთა ყველა ქმნილებასა, საქმიანობასა და ბედისწერაში ვლინდება.

მსოფლიო ისტორია იმ ხალხთა საქმიანობის მეშვეობით ვითარდება და მოძრაობს, რომლებიც მსოფლიო ისტორიის ავანსცენაზე რიგრიგობით გამოდიან. ეს საქმიანობა, ისევე, როგორც განსაზღვრულ ცალკეულ ხალხთა საქმიანობაც, სხვა არაფერია, თუ არა მოცემულ ხალხთა ან განსაზღვრული ცალკეული ერის – ხალხის მიერ გაცნობიერებული მსოფლიო გონის ანუ იდეების ამა თუ იმ საფეხურის განხორციელება: „ამიტომ, – ამბობს ჰეგელი, – განვითარების ამ პროცესში ხდება ის, რომ იდეის ერთი ფორმა, ერთი საფეხური გაცნობიერებულია ერთი ხალხის მიერ ისე, რომ მოცემული ხალხი და მოცემული დრო მხოლოდ მოცემულ ფორმას გამოხატავენ, რომლის საზღვრებშიც ეს ხალხი აგებს თავის სამყაროს და თავის

მდგომარეობას სრულყოფს; უფრო მაღალი საფეხური კი მრავალი წლის შემდეგ სხვა ხალხში გამოვლინდება“.

მსოფლიო ისტორია თავისი კოლიზიებით, მრავალი ურთიერთგანსხვავებული მიზნით და ერთმანეთისაგან განსხვავებული ხდომილებებითა და ხალხთა ბედით, ჰეგელთან მსოფლიო გონის განვითარების ოთხი თანმიმდევრული საფეხურითაა წარმოდგენილი: 1. აღმოსავლეთის სამყარო; 2. ბერძნული სამყარო; 3. რომაული სამყარო და 4. გერმანული სამყარო. რამდენადაც ისტორია გონითი სფეროა, მსოფლიო გონის ამა თუ იმ იდეის, საფეხურის გაცნობიერებაა, ხოლო გონების, გონის არსება თავისუფლებაა, ამდენად, ისტორიაში გონი თავის არსებას იმეცნებს. ამიტომ ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა თავისუფლების გაცნობიერების პროცესი. ისტორიის საბოლოო მიზანი სწორედ თავისუფლების გაცნობიერება და რეალიზაციაა, გონის მიერ საკუთარი არსების შემეცნება და განამდვილება. ისტორიული პროცესი დროში მიმდინარეობს და თავისუფლების გაცნობიერების პროცესიც თანდათანობით ხდება. აღმოსავლეთის ხალხებმა, აღნიშნავს ჰეგელი, ჯერ არ იცინან, რომ გონი ან ადამიანი, როგორც ასეთი, თავისუფალია თავის თავში, ამიტომ ისინი არ არიან თავისუფალნი, მათ მხოლოდ ის იცინან, რომ თავისუფალია ერთი. ასეთი თავისუფლება მხოლოდ თვითნებობაა, ველურობაა, ხოლო ასეთი ერთი კი – დესპოტი და არათავისუფალი ადამიანია. ამიტომ, ჰეგელის აზრით, აღმოსავლეთის ხალხთა სახალხო გონისათვის დამახასიათებელი იყო და არის მორჩილება. მხოლოდ ბერძნებს გაუჩნდათ თავისუფლების ცნობიერება და ამიტომ ისინი იყვნენ კიდევ თავისუფალნი. მაგრამ რამდენადაც ბერძნებსა და რომაელებში მათი სახელმწიფოებრივი წყობა მონობას არ გამოორიცხავდა, ამდენად, თავისუფალნი იყვნენ მხოლოდ ზოგიერ-

თნი, ანუ სრულუფლებიანი მოქალაქენი. ამგვარად, ბერძნები-სა და რომაელებისათვის თავისუფალი იყო ზოგიერთი ადამიანი და არა ადამიანი, როგორც ასეთი. დამახასიათებელი და სპეციფიკური ნიშნები, რომლებიც გამოხატავენ ამ ხალხთა გონებას, ასეთია: ბერძნულ სამყაროში ესაა „მშვენიერი ინდივიდუალობის“ პრინციპის განხორციელება; რომაულ სამყაროში კი ესაა „აბსტრაქტული საყოველთაობის“ განხორციელება. მხოლოდ გერმანელი ხალხები, ქრისტიანობის მეშვეობით, მივიდნენ იმის ცნობიერებამდე, რომ „ადამიანი, როგორც ასეთი, თავისუფალია, რომ გონის თავისუფლება გონის ყველაზე უფრო არსებითი თვისებაა“. გერმანელი ხალხი და გერმანული სამყარო, ჰეგელის აზრით, განსაკუთრებულ პირობებში ვითარდებოდა: მან რეფორმაციისა და ფრანგული რევოლუციის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაყოფი მემკვიდრეობით მიიღო და სრულყო, ამიტომ ამ სამყაროს ხალხებმა არა მხოლოდ გააცნობიერეს, რომ ყველა თავისუფალია, არამედ თავის ისტორიულ განვითარებაში საყოველთაო პოლიტიკურსა და სამოქალაქო თავისუფლებას მიაღწიეს კიდევ. მაშასადამე, გონის თავისუფლების ეს პრინციპი თანდათანობით ეუფლება კაცობრიობას. ამდენად ეს პრინციპი კაცობრიობის ისტორიის პროგრესის მაჩვენებელიცაა: მსოფლიო არის პროგრესი თავისუფლების გაცნობიერებაში.

ამგვარად, ჰეგელი მსოფლიო ისტორიას განმარტავს, როგორც ხალხთა რეალურად არსებულ ყოფიერებაში თავისუფლების განხორციელებას, როგორც განუწყვეტელი ისტორიული პროცესის თავისებურ საფეხურებზე მსოფლიო გონის სვლას. აქედან ამა თუ იმ ხალხის ცხოვრების სხვადასხვანაირი გამოვლენა – პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, რელიგიურ, კულტურულ და სხვა სფეროებში – ეს იმ სახალხო გონის საქმიანობის

მხოლოდ განსხვავებული ფორმებია, რომელიც, თავის მხრივ, მსოფლიო გონის განსაზღვრულ საფეხურს წარმოადგენს.

მაგრამ ისმის კითხვა: მაინც როგორ შევარიგოთ თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ კაცობრიობის ისტორიას მართავს გონი, რომ ეს ისტორია არის პროგრესი გონების სუბსტანციის – თავისუფლების – გაცნობიერებაში, თითქოსდა სავსებით სანინალმდეგო თვალსაზრისთან, რომლის თანახმადაც, კაცობრიობის ისტორიაში ადამიანთა მოქმედებანი მათი ვნებებით, ეგოისტური მოთხოვნილებებით, ანგარებიანი ინტერესებითაა განსაზღვრული?

ამ სიძნელის გადაწყვეტის მიზნით ჰეგელი ცდილობს, თავისებურად გაიაზროს მიმართება გონებასა და ადამიანის ინტერესებს შორის. კერძოდ, იგი ადამიანის ინტერესებსა და ვნებებს იაზრებს, როგორც იმ საშუალებებს, რომლებითაც გონება თავისი თავის რეალიზაციისას სარგებლობს. ეს ვითარება გონების ახალ მხარეს ამჟღავნებს. თუ აქამდე ვიცოდით, რომ გონება უსასრულოდ ძლიერია, ახლა ირკვევა, რომ იგი ცბიერიცაა. მართლაც, ცბიერება სხვა არაფერია, თუ არა მოქმედება, რომელიც, თვითონ ჰეგელისავე სიტყვებით, „თუმცა ობიექტებს თავიანთი ბუნების შესაბამისად ერთმანეთზე ამოქმედებს და საშუალებას აძლევს მათ ერთმანეთზე მოქმედებით განლიონ და გამოფიტონ ერთმანეთი, თუმცა ამ პროცესში არ ერევა, მაგრამ მაინც მხოლოდ თავის საკუთარ მიზანს ახორციელებს“. ერთი შეხედვით, ადამიანები მხოლოდ საკუთარ მიზნებს მისდევენ, სინამდვილეში კი ამ მოქმედებით გონება თავის საქმეს აკეთებს. „ღმერთი, – წერს ჰეგელი, – ადამიანებს საშუალებას აძლევს, იმოქმედონ, როგორც ნებავთ, მათ განსაკუთრებულ ვნებებსა და ინტერესებს გასაქანს აძლევს, მაგრამ ის, რაც ამის შედეგად მიიღება, მის იმ

ზრახვათა აღსრულებას წარმოადგენს, რომლებიც სავესებით განსხვავდება იმ მიზნებისაგან, რომლებითაც ისინი ხელმძღვანელობდნენ“.

გონის პრინციპი, საბოლოო მიზანი, თავისთავად აღებულს, განყენებული რამაა. ის შესაძლებლობაა და არა სინამდვილე. გონი რეალობად მხოლოდ ადამიანთა ნების, მოქმედების წყალობით იქცევა. გონი, როგორც ზოგადი მხოლოდ ერთეულთან – ადამიანის ნებასთან – დიალექტიკური კავშირის საფუძველზე ამკვიდრებს თავის თავს, შესაძლებლობიდან სინამდვილედ იქცევა: „ვნებების გარეშე არაფერი დიადი არ მომხდარა ქვეყანაზე“. ადამიანები და ხალხები თავიანთ კერძო მიზნებს მისდევენ, მაგრამ ამ მოქმედებისას არაცნობიერად მაღალსა და შორეულს ემსახურებიან, რომლის შესახებაც მათ არაფერი არ იციან. აქ ჰეგელი თავისუფლებისა და აუცილებლობის თავისებურ კავშირს ხედავს: გონის აუცილებლობა თავის რეალიზაციას ადამიანთა თავისუფალ მოქმედებაში პოულობს. ადამიანები კერძო მიზნებს ისახავენ, მაგრამ მათი მოქმედებიდან ისეთი შედეგებიც მიიღება, რომლებიც სრულიადაც არ იყო გათვალისწინებული. რეზულტატი უფრო მეტს შეიცავს, ვიდრე ის კერძო მიზანი, რომელსაც ადამიანი ისახავდა.

ამგვარი გააზრების საფუძველზე ჰეგელი დიდ ისტორიულ პიროვნებათა თავისებურ გაგებას აყალიბებს. დიდი პიროვნება ჩართულია იმ კოლიზიაში, რომელიც მოცემულ, აღიარებულ მოვალეობებს, კანონებს, უფლებებსა და ამ სისტემის სანინაღმდეგო შესაძლებლობებს შორის არსებობს. ეს შესაძლებლობები საყოველთაოს შეიცავენ, რომელიც თავისი თავისაკენ განვითარებადი იდეის მომენტია. დიადი პიროვნების მიზანში სწორედ ამ საყოველთაობისაკენ მისწრაფებაა გამოხატული. სხვა სიტყვებით, დიდი პიროვნების პირად, კერძო მიზ-

ნებაში ის სუბსტანციური ელემენტია მოცემული, რომელიც მსოფლიო გონის ნებას შეადგენს.

საბოლოოდ, რა ფორმაში ხდება გონის სრული რეალიზაცია? ამ კითხვაზე ჰეგელი პასუხობს: სახელმწიფო ფორმაში. სახელმწიფო, უნინარეს ყოვლისა, ზნეობრივი მთელია. სწორედ სახელმწიფოში, რომელიც ორი მხარის: საყოველთაოს და სუბიექტური ნდომის ერთიანობაა, ინდივიდი თავისუფლებას პოულობს. ამ ერთიანობაში ინდივიდი ზნეობრივად ცხოვრობს. მხოლოდ სახელმწიფო ანიჭებს მათ ღირებულებას, გონით სინამდვილეს. საყოველთაო არსებობს სახელმწიფოს სახით. სახელმწიფო არის ღვთაებრივი იდეა იმ სახით, როგორადაც ის მიწაზე არსებობს. თავისუფალია ის ნება, რომელიც ემორჩილება კანონს, რადგან ის ემორჩილება თავის თავს და რადგან ადამიანის სუბიექტური ნება სახელმწიფოში ემორჩილება კანონებს, თავისუფლებისა და აუცილებლობის დაპირისპირება ისპობა.

ჰეგელის აზრით, საზოგადოების ისტორია იწყება მაშინ, როდესაც გონებრივი სანყისის რეალიზება იწყება, მაშინ, როდესაც ცნობიერებაში, ნებასა და მოქმედებაში გონებრიობის გამოვლენის საშუალება არსებობს. ეს კი შესაძლებელი მხოლოდ სახელმწიფოს არსებობის პირობებშია.

ისტორიის მსვლელობა, რომლის დასაბამია სახელმწიფოს ჩამოყალიბება, ჰეგელის აზრით, ქმნის საფეხურებს, რომლებიც თავისუფლების გარკვეულობებს წარმოადგენენ. ყოველ საფეხურს სპეციფიკური პრინციპი – გონის გარკვეულობა – ხალხის განსაკუთრებული გონი აქვს. ამ გარკვეულობაში ხალხის ცნობიერებისა და სურვილის, მთელი სინამდვილის მხარეები ვლინდება. ის ხალხის რელიგიის, პოლიტიკური წყობის, ზნეობის, სამართლებრივი სისტემის, ზნე-ჩვეულებების,

მეცნიერების, ხელოვნების, ტექნიკური ცოდნის საერთო სპეციფიკური ნიშანია. ხალხის ყველა მისწრაფებაში კონკრეტული გონი ვლინდება, რომელიც ახორციელებს თავის თავს და თავისი თავის გაგებაში მიდის, რითიც თავის თავს ამოწურავს. ეს მისი დაღუპვა და ახალი გონის, ახალი ისტორიული ხალხის გამოსვლაა ასპარეზზე, ახალი ეპოქის დასაწყისია. ისტორიული ხალხი ცხოვრობს და კვდება ისევე, როგორც ცხოვრობს და კვდება ინდივიდი. მაგრამ ხალხის ეს სიკვდილი დასაბამს ახალი ხალხის სიცოცხლეს აძლევს – ახალი ხალხისა, რომელსაც საფუძვლად ახალი პრინციპი უდევს. ხალხთა გონის პრინციპები საყოველთაო ერთიანი გონის მომენტებს წარმოადგენენ, გონი ამ პრინციპების გავლით ამალღდება და, შეიმეცნებს რა თავის თავს და გახდება რა ყოვლისმომცველი, დასრულდება ისტორიაში“.

ამგვარად, ხალხის ისტორიულ განვითარებას ჰეგელი სახელმწიფოებრიობას უკავშირებს. „ხალხის ყოფიერებაში სუბსტანციური მიზანი ისაა, რომ იქცეს სახელმწიფოდ და მის შენარჩუნებას ყოველნაირად ცდილობდეს. სახელმწიფოებრივი წყობის გარეშე ხალხს (ერს როგორც ასეთს) საკუთრივ არავითარი ისტორია არ აქვს, მსგავსად ხალხებისა, რომლებიც სახელმწიფოს წარმოშობამდე არსებობდნენ და იმათ მსგავსად, რომლებიც ჯერ კიდევ ველური ერების სახით არსებობენ“. გაყო რა ხალხები ისტორიულ, ე.ი. სახელმწიფოებრიობის მქონე და არაისტორიულ, „ველურ ერთა“ სახით არსებულ ხალხებდ, ჰეგელი ცდილობს, დაასაბუთოს, რომ გერმანელი ხალხი, რომელმაც „გონიერი“ სახელმწიფოებრივი წყობა დაამყარა, მსოფლიო-ისტორიული პროცესის ნამდვილი მატარებელია.

§2. ჰეგელი რელიგიისა და განათლების შესახებ

ჰეგელმა, მისივე სიტყვებით თუ ვიტყვით, სიცოცხლე ჭეშმარიტების ძიებას მიუძღვნა. ამ მიმართულებით პირველი ნაბიჯი დაკავშირებული იყო რელიგიის შესწავლასთან. რელიგიის შესახებ ჰეგელის მოძღვრება უმთავრესად გადმოცემულია მის ნაშრომებში: „რელიგიის ფილოსოფია“, „იესოს ცხოვრება“, „ქრისტიანობის სული და მისი ბედი“, „გონის ფენომენოლოგია“, „გონის ფილოსოფია“ და სხვ. თავიდან ახალგაზრდა მოაზროვნე იზიარებდა კანტის პოზიციას რელიგიის მორალური დანიშნულების შესახებ, ხოლო მოგვიანებით თავად ჩამოაყალიბა საკუთარი მოძღვრება, რომელსაც საფუძვლად აბსოლუტური იდეის ცნება უდევს. ჰეგელი რელიგიას ჭეშმარიტების შეცნობის ერთ-ერთ უმაღლეს ფორმად მიიჩნევდა. „გონის ფენომენოლოგიის“ და „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიის“ დასკვნით ნაწილში ჰეგელი აჯამებს კანტის მსჯელობას რწმენასა და ცოდნას შორის ურთიერთობის პრობლემის შესახებ, ისევე, როგორც საკუთარ მოსაზრებებს ამ თემაზე. ჰეგელის აზრით, აბსოლუტური გონის ამოცანაა, გამოავლინოს ცოდნის ჭეშმარიტი ფორმა საკუთარი თავის შესახებ, რადგან გონმა უნდა იცოდეს საკუთარი თავი, როგორც ის არის, რასაც იგი ხელოვნების, რელიგიის (გამოცხადების) და ფილოსოფიის მეშვეობით აღწევს. ე. ი. ჰეგელის მიხედვით, ღმერთი აბსოლუტია, ხოლო მისი წვდომის ერთ-ერთი საშუალება რელიგიაა. რელიგიის ჰეგელისეული გაგება რაციონალურ-განმანათლებლურია, შესაბამისად, ამ ჭრილშია განხილული ქრისტეს პიროვნებაც. ჰეგელის აბსტრაქტულ უნივერსალიებასა და ზოგად ცნებებში მაცხოვრის პიროვნულობა არ ჩანს. მიუხედავად ამისა, ჰეგელი დადებითად აფასებს რელი-

გის როლს ისტორიაში, საზოგადოებასა და სახელმწიფოში, ხოლო რელიგიის ისტორიას, ობიექტური გონის გამოვლინების ისტორიად განიხილვს, რომელიც რელიგიის ადრინდელი ფორმებით იწყება და უნივერსალური რელიგიებით მთავრდება. ჰეგელის მიხედვით, ღმერთი წარმოდგენის ფანტასტიკური აბსტრაქცია კი არა, რეალური, საკმაოდ განსაზღვრული არსება – აბსოლუტური სულია. ქრისტიანობის არსიც, რომელსაც ჰეგელი უწოდებს ჭეშმარიტ, აბსოლუტურ რელიგიას, ანუ გამოცხადების რელიგიას, ამ ასპექტით არის დანახული ჰეგელთან და იგი განსხვავდება რელიგიის სხვა ისტორიული ფორმებისაგან.

ჰეგელი რწმენის რაციონალიზებას ახდენს. იგი ეკამათება შლაიერმახერს, რომელმაც რელიგია მხოლოდ გრძნობებით შემოფარგლა. თუ ეს ასეა, ჰეგელის ირონიით, მაშინ ძალღი საუკეთესო ქრისტიანია, რადგანაც ის მთლიანად გრძნობებით ცხოვრობს, მაღლის გრძნობაც კი იცის, როცა პატრონი მას ძვალს უგდებს, ამიტომ, ჰეგელის მიხედვით, „ღმერთი არსებითად აზროვნებაშია“. რელიგია ინდივიდუალურია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ინდივიდი ეკუთვნის ერთიან მთელს – ოჯახს, ერს, სახელმწიფოს. ყოველი ინდივიდი, ვინაიდან დაკავშირებულია თავისი ხალხის სულთან, დაბადებიდანვე იძენს წინაპართა რწმენას და მას მისთვის საკრალური ავტორიტეტი აქვს. ამასთან, ინდივიდის სარწმუნოებისადმი აქტიური დამოკიდებულება ახასიათებს, რადგან რელიგია მხოლოდ თეორია არ არის. მისი პრაქტიკული გამოვლინება კულტია. აქედან უკვე ერთი ნაბიჯია რელიგიის სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის აღიარებამდე. ჰეგელს არ უჭირს ამის აღიარება, რადგან სახელმწიფოც და რელიგიაც მისთვის გონების სხვადასხვა განსახიერებაა. სახელმწიფო უნდა დაეყრდნოს რელიგიას,

რადგან იგი მოუწოდებს ადამიანს სახელმწიფოს წინაშე მოვალეობის შესასრულებლად.

ადვილი შესაძლებელია, ღრმად მორწმუნე ქრისტიანს სულაც არ მოეწონოს რელიგიის, ქრისტიანობისა და იესო ქრისტეს ჰეგელისეული გაგება, მაგრამ ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ ჰეგელი მოქმედებს არა როგორც თეოლოგი, არა როგორც ისტორიკოსი, არამედ როგორც ფილოსოფოსი, რომელიც რელიგიისა და რწმენის საკითხებს რაციონალობის ფარგლებში განიხილავს. ერთი რამ ფაქტია, ახალგაზრდა ჰეგელმა რელიგია ფილოსოფიაზე მალე დააყენა, ხოლო საკუთარი პანლოგისტური კონცეფციის შექმნის შემდეგ იგი გონის ღვითშემეცნების ერთ-ერთ საშუალებად განიხილა, რა შემთხვევაშიც პიროვნული ღმერთის იდეა განზე დარჩა.

ჰეგელმა მნიშვნელოვანი ნვლილი შეიტანა ადამიანთა ცხოვრებაში განათლების არსისა და მნიშვნელობის გააზრებაში. განათლების ფილოსოფიის სფეროში ჰეგელის კვლევისადმი ინტერესი განპირობებულია ისტორიული პროცესის სისტემური ხედვით და განათლებისა და აღზრდის ერთიან პროცესად მოაზრებით. ჰეგელის იდეები განათლების შესახებ დაკავშირებულია მისი ფილოსოფიური სისტემისა და დიალექტიკური მეთოდის ზოგად კონცეპტუალურ დებულებებთან, რომლებიც განათლების აქტიურ ბუნებას და მის განვითარებას მოიცავს.

განათლება მას ესმოდა, როგორც პიროვნების ცნობიერება მისი არსებობის უნივერსალურობის შესახებ. იგი განათლებას ორი: თეორიული და პრაქტიკული გაგებით განიხილავს, რასაც საფუძვლად უდევს თეორიული და პრაქტიკული გონის განსხვავების პრინციპი. თეორიული გაგებით, ჰეგელის აზრით, ჭარბობს ცოდნისა და შემეცნების სურვილი. თეორიული

გონი მოწოდებულია, გამოასწოროს ცნობიერების ცალმხრივობა, რომელიც ობიექტებს განიხილავს როგორც უშუალოდ არსებულს, მაგრამ არა სუბიექტურს და უნივერსალურს. პრაქტიკული სულისკვეთება ყოველთვის გამომდინარეობს გონის ინტერესებიდან და მიზნებიდან. ჰეგელის თეორიული და პრაქტიკული სული ავსებენ ერთმანეთს. სულის ყოფნის ამ ორ განსხვავებულ ფორმას განათლების ორი ტიპი: თეორიული და პრაქტიკული შეესატყვისება. ჰეგელი ხშირად ცვლის თეორიულ და პრაქტიკულ განათლებას ინტელექტუალური და მორალური განათლების ცნებებით. თეორიული (ინტელექტუალური) განათლება აძლევს ადამიანს შესაძლებლობას, დაეუფლოს ცოდნის მრავალფეროვნებას, შესაბამისად, საშუალებას აძლევს, გადავიდეს ინდივიდუალური ცოდნიდან უნივერსალურ ცოდნაზე, ე.ი. შეიძინოს ცოდნა საერთო ინტერესის საგნების შესახებ.

თეორიული (ინტელექტუალური) და პრაქტიკული (მორალური) განათლება ყოველთვის არ აბალანსებენ ერთმანეთს. ზოგიერთმა სოციალურმა და სამეცნიერო პროცესმა შეიძლება გააძლიეროს ან, პირიქით, შეასუსტოს რომელიმე მათგანის მნიშვნელობა. ამ შემთხვევაში, ჰეგელის აზრით, მომხდარის გაცნობიერება აუცილებელია მათ შორის წონასწორობის აღსადგენად. შესაბამისად, ჰეგელი განათლებას განიხილავს ორი პროცესის: განათლებისა და აღზრდის განუყოფელ ერთიანობად. სწორედ ასეა წარმოდგენილი განათლება თანამედროვე ფილოსოფიასა და პედაგოგიკაში.

განათლების ფილოსოფიურ თეორიაში ჰეგელი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს კაცობრიობის განვითარებაში განათლების მნიშვნელობის საკითხს. ადამიანი ინსტინქტურად არ ფლობს იმას, რაც უნდა იყოს, ის უნდა შეიძინოს განათლე-

ბით. ეს, ჰეგელის აზრით, არის განათლების მოთხოვნის მიზანმიმართული განხორციელება. მას მიაჩნია, რომ განათლების მიზანია ადამიანის სულის განვითარება და ყველგან ხაზს უსვამს მის მნიშვნელობას როგორც სწავლებაში, ასევე განათლებაში.

განათლებაში მთავარი სულიერებაა და არა წმინდა სარგებლიანობა. ის ამას ხსნის იმით, რომ განათლების სულიერი შინაარსი აძლიერებს ადამიანის სულს და უქმნის მას მხარდაჭერას ცხოვრებაში, ხელს უწყობს თვითკონტროლის განვითარებას, წინდახედულობასა და სხვა ბევრ სასარგებლო თვისებას. გარდა ამისა, სულიერება განათლებაში აქცევს ადამიანის სულს დამოუკიდებელ ღირებულებად. განათლება სულის ამალგებაა, რაც, ამავე დროს, არის მისი მოძრაობა თავისუფლებისაკენ, რადგან თავისუფლება არის სულის სუბსტანცია. სული თავისუფლების საფუძველზე წყვეტს განათლებულისა და გაუნათლებელის გარჩევას საკითხს, რაც აქტუალურია დღემდე.

თავისუფლების კრიტერიუმს ჰეგელი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ალზრდის სათანადო ფორმების დასაბუთებაში. განათლება არ შეიძლება დაწესდეს, რადგან, ჰეგელის აზრით, ეს არის ადამიანის ვალდებულება საკუთარი თავის მიმართ. ადამიანს, როგორც სულიერ არსებას, სჭირდება განათლება თავისი სინგულარობის უნივერსალურობამდე მისაყვანად, რადგან მას გაერთიანებული უნდა ჰქონდეს ორი მხარე: ინდივიდუალური და უნივერსალური.

ჰეგელის იდეა, რომ განათლება ასევე არის ადამიანის ბრძოლა საკუთარ თავთან, ალბათ, ერთ-ერთი ყველაზე გამორჩეული ფილოსოფიური და საგანმანათლებლო იდეაა კაცობრიობის ისტორიაში. განათლება არ შეიძლება გაგებული იყოს მხოლოდ საზოგადოების, სახელმწიფოს, სკოლების, მას-

წავლებლების საქმიანობად. არ არსებობს განათლება, თუ არ არის კონტრმოძრაობა განათლებისა და აღზრდის ობიექტების მხრიდან, თუ არ არის სურვილი იმ სიძნელეების დაძლევისა, რომლებიც ამ პროცესებში წარმოიქმნება.

ჰეგელი ზოგჯერ თანამედროვე პედაგოგიკისთვის მიუღებელი იდეითაც კი გამოირჩევა, მაგ., იდეა იმის შესახებ, რომ არ უნდა იყოს განსხვავებები ადამიანების აღზრდის მიდგომებში. ადამიანის ორიგინალურობას, მისი აზრით, ზედმეტი მნიშვნელობა არ უნდა მიენიჭოს. ბავშვების ორიგინალურობა ასატანია ოჯახურ წრეში, მაგრამ სკოლაში ისინი უნდა დემორჩილონ საერთო წესრიგს და ერთსა და იმავე წესებს ყველასთვის. აქ ძნელი არ არის ჰეგელის სწრაფვის დანახვა დისციპლინის უნარის გამომუშავებაში, რომლის მნიშვნელობაც არის მოსწავლის თვითნებობის გატეხა, მასში წმინდად არსებული ყველანაირი ბუნებრივისა და გრძნობადის აღმოფხვრა. მხოლოდ სულის ასეთი მიმართულება დისციპლინისკენ, მისი აზრით, წარმოადგენს ნამდვილ განათლებას. ეს ყველაფერი აუცილებელია იმისათვის, რომ, მისი აზრით, ადამიანი დამოუკიდებელი არსება გახდეს. ყოველივე ამის შემდეგ, მხოლოდ მაშინ, როდესაც ადამიანები ისწავლიან მორჩილებას, მოიხსნება როგორც მათი ინდივიდუალური, ასევე საკუთარი ნება და მათი დამოკიდებულება გრძნობებზე, მიდრეკილებებსა და სურვილებზე. თუ ასე არ მოხდა, მათ უვითარდებათ თავხედობის უნარი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მას, ისევე, როგორც პითაგორას თავის დროზე, სჯეროდა, რომ აზროვნება შეიძლება და უნდა დაიწყოს მორჩილებით. ცნობილია, მაგალითად, რომ პითაგორას მოსწავლეები სწავლის პირველი ოთხი წლის განმავლობაში ვალდებულნი იყვნენ, გაჩუმებულიყვნენ.

Bildung-ის ჰეგელისეული კონცეფცია აშკარად უფრო ფართოა, ვიდრე „განათლების“ კონცეფცია, რომელიც სასკოლო და საუნივერსიტეტო განათლებას – მოსწავლეებისა და სტუდენტების, მასწავლებლებისა და მენტორების (მშობლების ჩათვლით) სასწავლო საქმიანობას ნიშნავს. ჰეგელის შეხედულება სკოლების როლზე განათლებაში განისაზღვრება მისი დამოკიდებულებით ინდივიდის ოჯახიდან სამოქალაქო საზოგადოებაში გადასვლის საკითხით, რადგან განათლების ნამდვილი მიზანია პიროვნების მომზადება იმისათვის, რომ იგი გახდეს სამოქალაქო საზოგადოების წევრი. ამიტომ „საზოგადოებას უფლება აქვს, ამ სფეროში იმოქმედოს თავისი შეხედულებებისამებრ, აიძულოს მშობლები, შვილები სკოლაში გაგზავნონ“, ხოლო როგორც უნივერსალურ ოჯახს, „სამოქალაქო საზოგადოებას აქვს მოვალეობა და უფლება, ზედამხედველობა და გავლენა მოახდინოს ბავშვების აღზრდაზე, აღკვეთოს მშობლების თვითნებობა და შემთხვევითი ზრახვები, რადგან ეს ეხება ადამიანის უნარს – გახდეს საზოგადოების წევრი“.

ჰეგელი ხაზს უსვამს, რომ სასკოლო პრაქტიკულმა სწავლებამ ბავშვებს უნდა მისცეს წარმოდგენა იმ საკითხებზე, რომლებიც დაეხმარება მათ, ადაპტირდნენ სამოქალაქო საზოგადოებაში, მაგრამ თუკი საქმეში უფრო ღრმად ჩაიხედავთ, მაშინ სინამდვილეში სასკოლო სწავლების ამოცანაა, ასწავლოს ახალგაზრდებს რაციონალურად აზროვნება და თავიანთი აზრების ნათლად გამოხატვა. ასეთი შესაძლებლობების წყალობით ისინი თავდაჯერებულნი შევლენ სოციალურ სამყაროში. კლასიკურ განათლებაზე მსჯელობისას ჰეგელი ამტკიცებს ენების და გრამატიკის, ისტორიის შესწავლის მნიშვნელობას.

მორალური აღზრდისა და განათლების შესახებ შენიშვნაში ჰეგელი ამართლებს განათლების მთავარ ავტორიტარულ

ამოცანას – ბავშვის ნებისყოფის ჩამოყალიბება მკაცრი დისციპლინის დახმარებით იმისათვის, რომ „გაანადგუროს მასში (ყოველივე) სენსუალური და ბუნებრივი“.

კითხვები

1. ჰეგელის მიხედვით, რა არის სამოქალაქო საზოგადოება?
2. ჰეგელის მიხედვით, რაში მდგომარეობს ისტორიის საზრისი?
3. ჰეგელის მიხედვით, რაში მდგომარეობს რელიგიისა და განათლების სოციალური ფუნქციები?

დავალებები

- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: ჰეგელი ისტორიისა და სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: ჰეგელის სოციალური შეხედულებები და თანამედროვე საზოგადოება.

სავარჯიშო: შეავსეთ მოცემული ცხრილი.

კანტის სოციალური იდეები და იდეალები	ჰეგელის სოციალური იდეები და იდეალები

ძირითადი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (2003), დასავლური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ისტორია, თბ.;
2. ბერძენიშვილი ა. (2000), პოლიტიკური სოციოლოგია, თბ.;
3. ბუაჩიძე თ. (1976), ჰეგელი და ფილოსოფიის არსების პრობლემა, თბ.;
4. ჰეგელი, (2017), გონის ფენომენოლოგია, თბ.;
5. ჰეგელი, (2020), ლექციები რელიგიის ფილოსოფიაზე, თბ.;
6. ჰეგელი, (2019), სამართლის ფილოსოფიის საფუძვლები ანუ მონახაზი ბუნებითი სამართლის და სახელმწიფოს მეცნიერების შესახებ, თბ.;
7. ჰეგელი, (2001), ლექციები ისტორიის ფილოსოფიაზე, თბ.;
8. Appelrouth S. Desfor Edles L. (2021), Classical and Contemporary Sociological Theory, Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne.

9. ProtoSociology, An International Journal of Interdisciplinary Research (2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019 წლების გამოცემები). (Preyer G, Peter G (Eds.), Gothe – University Frankfurt.
10. ინტერნეტრესურსი: socium.ge -ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (1966), თანამედროვე დასავლეთ-გერმანული პოლიტიკური ფილოსოფია, თბ.;
2. ბიჭაშვილი მ. (2006), პოლიტიკური თეორია, თბ.;
3. ლომაშვილი ფ. (2007), ისტორიის ფილოსოფიის ისტორია, თბ.;
4. კოდუა ე. (1996), სოციოლოგიის ისტორია 2 წიგნად, თბ.;
5. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, (1993), თბ., რედ. გ. თევზაძე.
6. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, (2010), თბ.;
7. წერეთელი ი. (2003), ჰეგელი, თბ.;
8. ხასია ზ. (2014), გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ, თბ.;
9. ჰეგელი (2021), იესოს ცხოვრება, თბ.;
10. ჰეგელი (1984), გონის ფილოსოფია, თბ.

საკითხავი მასალა:

ჰეგელი

ლექციები ისტორიის ფილოსოფიაზე

ფრაგმენტი

თავი მეორე

ქრისტიანობა

„ცეზარმა ახალი სამყარო გახსნა მისი რეალური მხრით. გონითი და შინაგანი მხრით მისი გახსნა ავგუსტუსის მეფობაში მოხდა. იმპერიის დასაწყისში, რომლის პრინციპიც ზემოთ განვსაზღვრეთ, როგორც უსასრულობამდე გაზრდილი სასრულობა და პარტიკულარული [კერძო] სუბიექტურობა, სუბიექტურობის ამავე პრინციპის წიაღში სამყაროს ხსნა იშვა. იშვა, სახელდობრ, როგორც ეს კაცი, აბსტრაქტულ სუბიექტურობაში, მაგრამ იმგვარად, რომ სასრულობა მხოლოდ ფორმა იყო მისი მოვლენისა, ხოლო არსება და შინაარსი, პირიქით, უსასრულობა და აბსოლუტური თავისთვისმყოფობა იყო. უსასობასა და ღვთისაგან მიტოვებულობის ტანჯვაში ჩავარდნილმა რომაულმა სამყარომ, როგორადაც იგი ზემოთ აღვწერეთ, წარმოშვა სინამდვილისაგან განდგომა და ერთობლივი მოწყურება დაკმაყოფილებისა, რომელიც სხვა ვერაგვარად ვერ მიიღწევა, თუ არა შინაგანად, გონში და ამით ადგილი განუმზადა უფრო მაღალ გონითს სამყაროს. ეს წყურვილი იყო ფატუმი, რომელმაც დათრგუნა ღმერთები და მხიარული ცხოვრება მათს მსახურებაში, და ის ძალა, რომელმაც ადამიანის გული და სული ყოველივე კერძობისაგან გაათავისუფლა. ამიტომ რომაული სამყაროს მთელი მდგომარეობა მშობიარობას

ჰგავს, ხოლო მისი ტკივილი – ახალი, უფრო მაღალი გონის შობის ტკივილებს, რომელიც ქრისტიანულ რელიგიაში გამოცხადდა. ეს უფრო მაღალი გონი შერიგებას და გონის განთავისუფლებას შეიცავს, რაკი მისით ადამიანი ღებულობს გონისა და მისი ზოგადობის [საყოველთაობის] და უსასრულობის ცნობიერებას. აბსოლუტურ ობიექტს, ჭეშმარიტებას გონი წარმოადგენს და ვინაიდან ადამიანი თვითონ არის გონი, იგი ამ ობიექტში თავისთავისათვის აქ-და-ანმყოფდება და, ამგვარად, თავის აბსოლუტურ საგანში არსებას და თავის არსებას პოულობს. მაგრამ იმისათვის, რომ არსების საგნობრიობა მოიხსნას და გონი კვლავ თავისთან მოვიდეს [თავისთან-მყოფი იყოს], საჭიროა, რომ უარყოფილ იქნეს გონის ბუნებითი მახასიათებლები, რომლებშიც ადამიანი კერძო და ემპირიულ ადამიანად რჩება, რათა ეს უცხოგვარი ნაიშალოს და გონის შერიგება მოხდეს.

მხოლოდ ასე შეიმეცნება ღმერთი, როგორც გონი – მისი ცოდნით, როგორც სამსახოვანი ერთისა. ეს ახალი პრინციპი ის ღერძია, რომლის გარშემოც მსოფლიო ისტორია ტრიალებს. „ოდეს ჟამი აღსრულდა, მოავლინა ღმერთმა ძე მისი“ – წერია ბიბლიაში. ეს სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა შემდეგს: თვითცნობიერება იმ მომენტებამდე ასულა, რომლებიც გონის ცნებას ეკუთვნიან და იმის მოთხოვნილებამდე, რომ ამ მომენტებს აბსოლუტურის წესით სწვდეს. ამ პუნქტის უფრო დეტალური განმარტება გვმართებს.

ბერძნების შესახებ ვთქვით, რომ მათი გონისათვის კანონი ეს იყო: „კაცო, იცან თავი შენი!“. ბერძნული გონი გონის ცნობიერება იყო, მაგრამ შეზღუდული გონისა, რომელსაც ბუნებითი ელემენტი თავის არსებით შემადგენლად ჰქონდა. მართალია, გონი ბატონობდა ამ ელემენტზე, მაგრამ მებატონისა და საბა-

ტონოს ერთიანობა თვითონ მაინც კიდევ ბუნებითი იყო. გონითი, როგორც განსაზღვრული, ვლინდებოდა აუარებელ ინდივიდუალობებად – ხალხთა გონებად და ღმერთებად – და იგი წარმოიდგინებოდა ხელოვნების მიერ, სადაც გრძნობადი მაღლდებოდა მხოლოდ საშუალო ტერმინამდე – მშვენიერ ფორმასა და აღნაგობამდე, მაგრამ არა წმინდა აზროვნებამდე.

შინაგანობის მომენტი, რომელიც ბერძნებს აკლდათ, რომაელებში ვნახეთ, მაგრამ ვინაიდან იგი ფორმალური იყო და თავისთავში განუსაზღვრავი, თავის შინაარსს იგი ვნებათაღელვიდან და მოხასიათებიდან ღებულობდა, უფრო მეტიც – თვით ყველაზე სამარცხვინო და საძაგელი რამეც კი აქ შეიძლებოდა ღვთაებრიობის მიერ აღძრულ თრთოლას შესწყვილებოდა (იხ. ლივიუსის მიერ, 39,13 მოყვანილი ჰისპალას გამოთქმა ბაქხანალიების შესახებ). შემდეგ შინაგანობის ეს ელემენტი რეალიზდება იმ გზით, რომ ინდივიდები პირებად განიხილებიან. ეს რეალიზაცია თვით პრინციპის ადეკვატური გახლავთ და იმდენადვე აბსტრაქტული და ფორმალურია, რამდენადაც ეს უკანასკნელი. როგორც ეს მე, მე ჩემი თავისათვის უსასრულო ვარ; და ჩემი აქარსობა არის ჩემი საკუთრება და ჩემი აღიარება, როგორც პირისა. ხსენებული შინაგანობა [რომში] ამის იქით აღარ მიდის: ყოველივე შემდგომი შინაარსი მასში გამქრალია. ამით ყველა ინდივიდები ატომებად არიან მიჩნეულნი. მაგრამ ამასთანავე ისინი ყველანი ერთის მკაცრი ბატონობის ქვეშ იმყოფებიან და ამ ერთს, როგორც მონას მონადუმ-ს [დაახლოებით: „ერთობათა ერთს“. მთარგმნ. შენ.] კერძო პირებზე ძალაუფლება ეკუთვნის. ამგვარად, კერძო უფლება [სამართალი] ამდენადვე არის პირთა არარსებობა, მათი არაღირსება, ხოლო უფლების [სამართლის] ასეთი მდგომარეობა – სრული უუფლებობა. ეს წინააღმდეგობა რომის სამ-

ყაროს უბედურებას წარმოადგენს. იმ პრინციპის მიერ, რომ იგი პირია, სუბიექტი მხოლოდ იმისთვისაა უფლებამოსილი, რომ საკუთრებას ფლობდეს, ხოლო პირთა პირი – იმისათვის, რომ ყველას ფლობდეს, ასე რომ, ერთეული უფლება მოხსნილია და იგი უუფლებოა. მაგრამ უბედურება, რომელიც ამ წინააღმდეგობაში მდგომარეობს, მსოფლიოს წვრთნაა.

მაგრამ უპირველესად ეს წვრთნა მხოლოდ ჩვენ გვეხატება წვრთნად, თვით წვრთნილებს კი იგი ბრმა ბედისწერად წარმოუდგებათ, რომელსაც ისინი ჩლუნგი ტანჯვით ექვემდებარებიან. აქ ჯერ კიდევ გვაკლია უმაღლესი განსაზღვრულობა – რომ თვით შიდასამყარო, მისულიყოს ტკივილსა და მონატრებამდე, რომ ადამიანს კი არ წვრთნიდნენ და ენეოდნენ მხოლოდ, არამედ ეს პროცესი ვლინდებოდა როგორც მისი შემოქცევა თავისთავში. რაც მხოლოდ ჩვენი რეფლექსია იყო, იმან თვით სუბიექტის თვალში უნდა ამოაშუქოს, როგორც მისმა საკუთარმა რეფლექსიამ, იმგვარად, რომ მან თავისთავი საბრალოდ და არარაულად შეიცნოს. როგორც უკვე ითქვა, გარეგანი უბედურება უნდა იქცეს ადამიანის ტანჯვად თვით მასშივე: ადამიანმა თავისთავი უნდა იგრძნოს როგორც თავისავე ნეგატიური, მან უნდა დაინახოს, რომ მისი უბედურება მისი ბუნების უბედურებაა, რომ იგი თვით თავისშივეა გათიშული. ტანჯვა, საკუთარი საბრალოობით ტკივილი და საკუთარი შინაგანის ამ მდგომარეობის მიღმა ლტოლვა სხვაგან უნდა ვეძიოთ, ვიდრე საკუთრივ რომაულ სამყაროში. ამას ებრაელ ხალხში ვნახავთ და სწორედ ესაა, რაც ამ ხალხს მის მსოფლიო-ისტორიულ მნიშვნელობას ანიჭებს, რადგან სწორედ ამისგან ამოიზარდა ის უმაღლესი, რომ გონი აბსოლუტურ თვითცნობიერებამდე მოვიდა თავის სხვადყოფნიდან, რომელიც მისი გაორება და ტანჯვაა, თავისთავში შემოქცევის

[რეფლექსიის] გზით. უნმინდესი და უმშვენიერესი სახით ებრაელი ხალხის ამ განსაზღვრულობას და დანიშნულებას დავითის ფსალმუნში და წინასწარმეტყველთა წიგნებში ვხედავთ, რომლებშიც გამოთქმულია სულის წყურვილი ღვთისათვის, მისი უღრმესი ტკივილი თავის ცდომილებათა გამო, სიმართლის მოთხოვნილება და კეთილმსახურება. ამგვარი სულისკვეთების მითიური გამოხატულება ებრაელთა წიგნების დასაწყისშივე, პირველი ცოდვის ამბავშია მოცემული. ეს ამბავი მოგვითხრობს, რომ ღვთის სახელდახელოდ შექმნილმა ადამიანმა თავისი აბსოლუტური კმაყოფილება იმით დაკარგა, რომ კეთილისა და ბოროტის შემეცნების ხის ნაყოფი იგემა. ცოდვა აქ მხოლოდ შემეცნებაში მდგომარეობს: მხოლოდ იგი შეიცავს ბრალს და მხოლოდ მისითაა, ადამიანმა რომ თავისი ბუნებითი ბედნიერება გაფლანგა. ღრმა ჭეშმარიტება გახლავთ, რომ ბოროტება ცნობიერებაში ძევს, რადგან ცხოველები არც ბოროტნი არიან, არც კეთილნი. იგივეა მარტოოდენ ბუნებრივი ადამიანიც. ცნობიერებალა შობს გაყოფას მე-ში, ამ უკანასკნელის უსასრულო თავისუფლების, ვითარცა მოხასიათების, მიხედვით და ნების წმინდა შინაარსის, კეთილის მიხედვით. შემეცნება, როგორც ბუნებითი ერთიანობის მოხსნა, არის პირველი ცოდვა, რომელიც გონის შემთხვევითი თავგადასავალი კი არაა, არამედ მარადი, რადგან უმანკოების მდგომარეობა – ეს სამოთხისეული მდგომარეობა – ცხოველური გახლავთ. სამოთხე ის პარკია, რომელში დარჩენაც მხოლოდ ცხოველებს ძალუძთ და არა ადამიანებს, რადგან ცხოველი ერთიანია ღმერთთან, მაგრამ იგი ასეთია მხოლოდ თავისთავად. მხოლოდ ადამიანია გონი, სხვა სიტყვით რომ ვთქვათ, მხოლოდ იგი არის თავისთვის. მაგრამ ეს თავისთვის-მყოფობა, ეს ცნობიერება, ამავე დროს, საყოველთაო [ზოგადი] ღვთიური გონი-

საგან გამოთიშვას ნიშნავს. თუ ჩემს აბსტრაქტულ თავისუფლებაში მე პირისპირ ვუდგავარ კეთილს, ეს სწორედ ბოროტის პოზიცია [საფეხური] გახლავთ, ამიტომაც პირველი ცოდვის ამბავი ადამიანის მარადი მითოსია, იგი ისაა, რითიც ადამიანი ადამიანად ხდება. მაგრამ ამ პოზიციაზე [საფეხურზე] დარჩენა ბოროტებაა. ეს ტკივილი თავისთავის გამო და ეს ლტოლვა გამობატულია დავითის მიერ, როცა იგი გალობს: „უფალო, მომეც წრფელი გული, განახლებული, ცნობიერი სულიო“. ამ განცდას ჯერ კიდევ პირველი ცოდვის ამბავში ვხედავთ, თუმცა იქ გამოთქმულია არა შერიგება [დაგება], არამედ ჯერ მხოლოდ უბედურება. მაგრამ შერიგების [დაგება] წინასწარმეტყველება კი აქ უკვე არის, სახელდობრ, მას შეიცავს ფრაზა: „იგი შენსა [გველისასა] უმზირდეს თავსა“ [ევას მოდგმა შენს [გველის] თავს დაუმიზნებს]. კიდევ უფრო ღრმად კი ეს აზრი გამოთქმულია იმაში, რომ ღმერთმა, იხილა რა, რომ ადამმა ხის ნაყოფი იგემა, თქვა: „აჰა, ადამ იქმნა, ვითარცა ერთი ჩვენგანი, მეცნიერ კეთილისა და ბოროტისა“. ღმერთი ადასტურებს გველის სიტყვებს. ამგვარად, თავისთავად ჭეშმარიტი გახლავთ ის, რომ ადამიანი გონის მიერ, ზოგადისა და ერთეულის შემეცნების მიერ თვით ღმერთს სწვდება. მაგრამ ამ ჭეშმარიტებას ჯერ მხოლოდ ღმერთი ამბობს, და არა კაცი, რომელიც ჯერ კიდევ გაორებული რჩება. შერიგებით მინიჭებული დაკმაყოფილება ადამიანისათვის ჯერ კიდევ არ არსებობს, მას ჯერ კიდევ არ მოუპოვებია აბსოლუტური საბოლოო დაკმაყოფილება თავისი მთელი არსებისა, არამედ ეს შერიგება არსებობს მხოლოდ ღმერთისათვის. ამ ეტაპზე ადამიანისათვის უკანასკნელ სიტყვას თავისთავის გამო ტანჯვა წარმოადგენს. ადამიანის დაკმაყოფილებას, ჯერჯერობით, სასრული დაკმაყოფილებანი შეადგენენ, რომლებსაც იგი ოჯახში და ქა-

ნაანის ქვეყნის დაუფლებაში პოვებს. მას ჯერ ღვთისა მიერ [ღმერთში] დაკმაყოფილება არ უპოვია. მართალია, ღმერთს ადამიანი ტაძარში მსხვერპლს სწირავს, მისდამია მიმართული ცოდვათა გამოსყიდვა გარეგანი მსხვერპლისა და შინაგანი სინანულის გამო, მაგრამ ეს გარეგანი დაკმაყოფილება ოჯახის წიაღში და მფლობელობის სახით ებრაელმა ხალხმა დაკარგა, როდესაც რომის იმპერიის დისციპლინის მარწუხებში მოექცა. მანამდე მას თუმცა ასურეთის მეფეებიც ჩაგრავენენ, მაგრამ მისი ინდივიდუალობა მხოლოდ რომაელებმა უგულვებელყვეს. სიონის ტაძარი გაანადგურეს, ღვთის მსახური ხალხი განაბნეს. ამგვარად, დაკმაყოფილება აქ უკვე წართმეული გახლავთ, ხოლო ხალხი – თავდაპირველი მითოსის საფეხურზე დაბრუნებული, რომელიც ადამიანური ბუნების თვით თავისშივე ტანჯვის საფეხურია. საყოველთაო ფატუმს – რომის სამყაროს – აქ უპირისპირდება ბოროტების ცნობიერება და უფლისაკენ ორიენტაცია. ამოცანა ახლა ისაა, რომ ეს ფუძემდებელი იდეა ობიექტური ზოგადი საზრისის რანგამდე გაფართოვდეს და აღიარებულ იქნეს, როგორც ადამიანის კონკრეტული არსება, როგორც მისი ბუნების აღვსება და განსრულება. ადრე ამ კონკრეტულს ებრაელებისათვის წარმოადგენდა ქანაანის ქვეყანა და თვით მათი თავი, ვითარცა ღვთის ერი. მაგრამ ეს შინაარსი ახლა უკვე დაკარგულია, აქედან კი იშობა უბედურებისა და ღვთის მიმართ სასოების წარკვეთის გრძნობა, რომელთანაც [ღმერთთან] არსებითად იყო დაკავშირებული ზემოხსენებული რეალობა [ქანაანის ქვეყანა და ღვთის ერი. მთარგმნ. შენ.]. ამგვარად, სიბეჩავე აქ ბრმა ფატუმისადმი ჩლუნგი მორჩილება კი არაა, არამედ მონატრების უსასრულო ენერგიაა. მხოლოდ სტიოციზმს ჰქონდა მოძღვრება: რაც ნეგატიურია, ის არ არის, და ტანჯვა არ არსებობსო. ებრაელთა განცდა, პირუკუ, რეა-

ლობაზეა მიპყრობილი და ამ უკანასკნელში ითხოვს დაკმაყოფილებას, რადგან ეს განცდა იმ აღმოსავლურ მიდგომას ემყარება, რომლისთვისაც ბუნება ანუ რეალობა, სუბიექტურობა და ერთის სუბსტანცია ერთია. ოდენ გარეგანი რეალობის დაკარგვა გონს აიძულებს, თავის შიგნით შეიქცეს: ამგვარად, რეალობის მხარე ზოგადობად იწმინდება ერთთან მიმართების დამყარების გზით. აღმოსავლური დაპირისპირება ნათლისა და ბნელისა აქ გონში გადატანილია და ბნელს აქ ცოდვა წარმოადგენს. უარყოფილ რეალიზმს ამიერიდან სხვა აღარა დარჩენია რა, გარდა თვითონ სუბიექტურობისა – თვით ადამიანური ნებისა, ვითარცა ზოგადისა. ამითლა ხდება შესაძლებელი შერიგება. ცოდვა კეთილისა და ბოროტის შემეცნებაა, ვითარცა გამოყოფა. მაგრამ შემეცნება, ამასთანავე, ძველ დანაკარგსაც ასწორებს და უსასრულო შერიგების წყაროც არის. სახელდობრ, შემეცნება ცნობიერებისათვის გარეგანის, უცხოის მოსპობაა და, ამგვარად, სუბიექტურობის თავისთავთან მობრუნებაა. ამას რომ სამყაროს რეალურ თვითცნობიერებაში გადავიტანთ, ეს [ღმერთთან, მთარგმნ. შენ.] სამყაროს შერიგება იქნება. უსასრულო ტანჯვის მოუსვენრობიდან, რომელშიც ხსენებული ორი დაპირისპირებული ერთი მეორისადმი მიმართებით დგას, იშობა ღვთისა და რეალობის, რომელიც დადგენილ იქნა, როგორც ნეგატიური, ანუ ღვთისა და მისგან გაყოფილი სუბიექტურობის ერთიანობა. უსასრულო დანაკარგს მხოლოდ მისი უსასრულობა ავსებს და ამით იგი უსასრულო მოგებად იქცევა.

სუბიექტურისა და ღვთის იგივეობა სოფლად მოდის მაშინ, როცა ჟამი აღვსებულ არს. ამ იგივეობის ცნობიერება არის ღვთის შემეცნება მის ჭეშმარიტებაში. ამ ჭეშმარიტების შინაარსია თვით გონი, ცოცხალი მოძრაობა თავისთავში.

ღვთის ბუნება, – ის, რომ იგი წმიდა გონია, – ადამიანს ქრისტიანულ რელიგიაში უცხადდება. მაგრამ რა არის გონი? იგი ერთი, თავისთავის ტოლი უსასრულოა, წმინდა იგივეობაა, რომელიც – და ეს მეორეა – თავისთავს ეყოფა, როგორც თავისი სხვა, როგორც თავისთვის-ყოფნა და თავისში-ყოფნა ზოგადის საპირისპიროდ. მაგრამ ეს გაყოფა იმით მოიხსნება, რომ ატომისტური სუბიექტურობა, როგორც მარტივი მიმართება თავისთავთან, თვითაა ზოგადი და თავის თავთან იგივე. თუ ვამბობთ, რომ გონი არის აბსოლუტური რეფლექსია [შემოქცევა] თავისთავში თავისი აბსოლუტური განსხვავების გზით, რომ იგი არის სიყვარული, ვითარცა განცდა, და ცოდნა, ვითარცა გონი, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი წვდომილია როგორც სამსახოვანი ერთი: მამა და ძე და ეს განსხვავებულობა მის ერთიანობაში, ვითარცა სულიწმიდა [გონი]. შემდეგ უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ ჭეშმარიტებაში თანანაგულისხმეობა ადამიანის მიმართებაში დგომა თვით ამ ჭეშმარიტებისადმი, რადგანაც გონი თავისთავს იპირისპირებს, როგორც თავის სხვას და იგი არის ამ განსხვავებულობიდან თავისთავთან მობრუნება. სხვა, წმინდა იდეად წვდომილი, არის ძე ღვთისა, მაგრამ ეს სხვა, მის განკერძოებაში, არის სამყარო, ბუნება და სასრული გონი; ამგვარად, სასრული გონი ამით თვითონ დგინდება როგორც ღვთის ერთ-ერთი მომენტი. ამგვარად, თვითონ ადამიანი შეცულია ღვთის ცნებაში და ეს შეცულობა შეგვიძლია გამოვხატოთ იმის თქმით, რომ ქრისტიანულ რელიგიაში ღვთისა და ადამიანის ერთიანობაა აღიარებული. დაუშვებელია ამ ერთიანობის ზერელე გაგება, მარტოოდენ ასე, რომ ღმერთი ადამიანია და ადამიანიც ღმერთია, არამედ იგი ასე უნდა გავიგოთ: რომ ადამიანი მხოლოდ იმდენადაა ღმერთი, რამდენადაც მას მოუხსნია თავისი გონის ბუნებითობა და სასრულობა და

ღვთისაკენ მალღდება. სახელდობრ, იმ კაცისათვის, რომელიც ჭეშმარიტებას ჰზიარებია და იცის, რომ თვითონ იგი ღვთიური იდეის ერთი მომენტია, ამასთანავე, ნაგულისხმევია თავისი ბუნებითობის მოხსნაც, რადგანაც ბუნებითი არათავისუფალია და არაგონითია. მაგრამ ღვთის ამ იდეაში ძევს ის შერიგებაც, რასაც ადამიანის ტანჯვა და უბედურება მოითხოვს. რადგან ახლა უბედურებაც შეიცნობა, როგორც აუცილებელი გამაშუალებელი ადამიანისა და ღვთის გაერთიანებაში. ეს თავისთავად-მყოფი ერთიანობა უპირველესად არის [ეგზისტენციური „არის“, მთარგმნ. შენ.] მხოლოდ მოაზროვნე, სპეკულატური ცნობიერებისათვის. მაგრამ გარდაუვალია, რომ იგი გრძნობადი, წარმომდგენი ცნობიერებისთვისაც იყოს, რომ იგი სამყაროს საგნად ექცეს, რომ იგი გამოვლინდეს და, სახელდობრ, გამოვლინდეს გონის გრძნობად ფორმაში. ასეთი ფორმა კი მხოლოდ ადამიანია. ქრისტე მოივლინა – კაცი, რომელიც ღმერთია და ღმერთი, რომელიც კაცია – და ამით სამყაროს მშვიდობა და შერიგება მიენიჭა. აქ დროულია, გავიხსენოთ ბერძენთა ანთროპომორფიზმი, რომელზედაც ზემოთ ვთქვით, რომ იგი საკმარისად შორს ვერ წავიდა, რადგან ბერძენთა ბუნებითი გულალალობა ვერ მივიდა თვითონ მე-ს სუბიექტურ თავისუფლებამდე, ვერ მივიდა ამ შინაგანობამდე და გონის, როგორც რომელიმე აქ-არსის, განსაზღვრამდე.

ქრისტიანული ღმერთის მოვლენაში შემდეგ ისიც შემოდის, რომ იგი [ეს მოვლენა] ერთადერთი უნდა იყოს თავის გვარში. იგი მხოლოდ ერთხელ შეიძლება მოხდეს, რადგანაც ღმერთი სუბიექტია და, როგორც ღმერთი სუბიექტი და მოვლენილი სუბიექტურობა, იგი მხოლოდ გამომრიცხველად ერთი ინდივიდუმი. ლამებს სულ ახალ-ახალს ირჩევენ, რადგანაც აღმოსავლეთში ღმერთი იციან, როგორც სუბსტანცია,

რის გამოც იგი [დმერთი] მხოლოდ გარეგანადაა უსასრულო ფორმა კერძო გამოვლენათა სიმრავლეში. რაც შეეხება სუბიექტურობას, როგორც უსასრულო მიმართებას თავისთავისადმი, მას ფორმა თავისთავადვე [თავის სახითვე] აქვს და იგი, როგორც მოვლენადი, მარტოოდენ ერთია, გამომრიცხველია ყველა სხვა ფორმათა მიმართ.

მაგრამ გრძნობადი აქ-არსობისათვის, რომელშიც გონი იმყოფება, კიდევ ის გახლავთ არსებითი, რომ იგი მხოლოდ წარმავალი მომენტია. ქრისტე მოკვდა: მხოლოდ როგორც მომკვდარი ამალდა იგი ცად და ზის მარჯუენით მამისა და მხოლოდ ასე არის იგი გონი. თვით იგი ამბობს: „ნუგეშინის-მცემელი იგი სულიწმიდაი, რომელი მოავლინოს სახელითა ჩემითა მამამან, მან გასწაოს თქუენ ყოველივე, რაოდენი გარქუ თქუენ“. მხოლოდ სულიწმიდის მოფენის დღეს აღივსნენ მოციქულები წმიდა გონით [სულიწმიდით]. მაგრამ მოციქულები-სათვის ქრისტე სიცოცხლეში ის არ იყო, რაც შემდეგ იყო, როგორც კრებულის გონი, როდესაც იგი მათი ჭეშმარიტად გონითი ცნობიერება გახდა. ასევე არაა სწორი, როდესაც ქრისტეს მხოლოდ არსებულ ისტორიულ პირად მოვიაზრებთ. მაშინ კითხვა ასე ისმის ხოლმე: როგორი იყო მისი შობა, რანი იყვნენ მისი დედ-მამა, როგორი იყო მისი აღზრდა, მისი სასწაულები და ა.შ.? სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რა არის იგი, თუ მას განვიხილავთ გონის გარეშე? თუ მას განვიხილავთ მხოლოდ მის ტალანტთა, მისი ხასიათისა და მორალურობის თვალსაზრისით, როგორც მოძღვარს, და ა.შ.? ამით მას სოკრატესა და სხვათა რიგში აყენებენ, თუმცა მის მორალს მათთან შედარებით უპირატესობას ანიჭებენ, მაგრამ მისი ხასიათის დიდებულება, მისი მორალი და ა.შ. – ყოველივე ეს როდია გონის უკანასკნელი მოთხოვნილება, სახელდობრ, იმის მოთხოვნილება,

რომ ადამიანმა გონის სპეკულატიური ცნება თავის წარმოდგენაში შემოიყვანოს. თუ ქრისტეს მხოლოდ დიდებულ ინდივიდუალობად, უფრო მეტიც – უცოდველ ინდივიდუალობად აღიარებენ, ეს სპეკულატიური იდეის, აბსოლუტური იდეის წარმოდგენის უარყოფას ნიშნავს. მაგრამ საძიებელი ხომ სწორედ იდეა გვაქვს და მისგან უნდა ამოვდიოდეთ! რადაც გნებავთ, გაიგეთ ქრისტე ეგზეგეტიკურად, კრიტიკულად, ისტორიულად – ასევე, როგორც გენებოთ, დაამტკიცეთ, რომ ეკლესიის მოძღვრებანი კრებებზე ეპისკოპოსთა ამა თუ იმ ინტერესისა და ვნების ნაკარნახევი ყოფილა, ან რომ ეს მოძღვრებები ამა თუ იმ წყაროდან მომდინარეობდნენ – მაინც, როგორიც არ უნდა იყოს ყველა ეს გარემოება, საკითხავი მხოლოდ ერთია: რა არის იდეა ანუ ჭეშმარიტება თვითონ, თავისთავად და თავის-თვის აღებული?

შემდეგ უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტეს ღვთაებრიობის დადასტურებაა საკუთარი გონის მოწმობა და არა სასწაულები. სასწაულები, შესაძლოა, შემეცნებისაკენ წამყვან გზას წარმოადგენენ. სასწაული მოვლენათა ბუნებრივი მსვლელობის დარღვევას ეწოდება, მაგრამ ფრიად შეფარდებითი გახლავთ, თუ რას ვუწოდოთ მოვლენათა ბუნებრივი მსვლელობა. მაგალითად, მაგნიტის მოქმედებაც შეგვიძლია სასწაულად მივიჩნიოთ. ღვთისმიერი უწყების სასწაულიც ვერაფერს ამტკიცებს ამ მხრივ, რადგან სოკრატემაც მოიტანა გონის ახლებური თვითცნობიერება ჩვეულებრივი გავრცელებული წარმოდგენებისდა საპირისპიროდ. მთავარი საკითხავია არა ღვთისმიერი უწყება, არამედ ის, თუ რა ცხადდება უწყებაში და რაა მისი შინაარსი. თვით ქრისტე ამტყუვნებს ფარისევლებს, რომლებიც მისგან სასწაულს მოითხოვენ და ცრუ წინასწარმეტყველებზე ლაპარაკობს, რომლებიც სასწაულებს მოახდენენ.

შემდეგი, რაც უნდა განვიხილოთ, გახლავთ თანდათანობითი ჩამოყალიბება ქრისტიანული შეხედულებისა ეკლესიის შესახებ. თუ შევეცდებით ამ ჩამოყალიბების გამოყვანას ქრისტიანობის ცნებიდან, ეს მეტისმეტად შორს წაგვიყვანს, ამიტომ, აქ მხოლოდ ზოგად მომენტებს მივუთითებთ. პირველი მომენტია ქრისტიანული რელიგიის დაარსება, რომელშიც ამ რელიგიის პრინციპი უსასრულო ენერგიით, მაგრამ ჯერ აბსტრაქტულად გამოითქმის. ამას ჩვენ ვხედავთ სახარებებში, სადაც მთავარი თემაა გონის უსასრულობა, მისი ამაღლება გონითი სამყაროსადმი ერთადერთი ჭეშმარიტებისკენ და სოფლის ყოველგვარ ბორკილთა დაგდება. ქრისტე უსასრულო პარესიით [გულახდილობა] აღდგა ებრაელ ხალხში. „ნეტარ არიან წმიდანი გულითა, რამეთუ მათ ღმერთი იხილონ“, – ამბობს იგი თავის მთის ქადაგებაში. ეს უდიდესი სიმარტივითა და ყოველივე იმის მიმართ უდიდესი ელასტიურობით აღბეჭდილი გამოთქმა გახლავთ, რაც ადამიანის სულსა და გულს შეიძლება ტვირთად აეკიდოს გარეგან გარემოებათა მიერ. წმიდა გული ის ნიადაგია, რომელზედაც ღმერთი კაცს უაქ-და-ან-მყოფდება, ვინც გამსჭვალულა ქრისტეს ამ სიტყვებით, ის შეჯავშნულია ყველა უცხო ბორკილისა და ცრუმორწმუნეობის სანინალმდეგოდ. ამას ზედ ერთვის სხვა სიტყვებიც: „ნეტარად იყვნენ მშვიდობის მყოფელნი, რამეთუ იგინი ძედ ღვთისად იწოდნენ“ და „ნეტარ იყვნენ დევნულნი სიმართლისათვის, რამეთუ მათი არს სასუფეველი ცათაჲ“ და „იყვნით თქუენ სრულ, ვითარცა მამაჲ თქუენი ზეცათაჲ სრულ არს“. აქ ჩვენ ვხედავთ ქრისტეს სავსებით გარკვეულ მოთხოვნას. ყველაფრის საფუძვლად აღებულია გონის უსაზღვრო ამაღლება მარტივი სინმიდისაკენ. გაშუალების [შერიგების] ფორმა ჯერ კიდევ არაა მოცემული, არამედ იგი [ეს გაშუალება] ჯერ მხო-

ლოდ მითითებულია, როგორც აბსოლუტური მცნება, როგორც მიზანი. რაც შეეხება გონის ამ პოზიციის მიმართებას ქვეყნიურ აქ-არსობასთან, აქაც ეს სინმიდეა მიჩნეული სუბსტანციურ საფუძვლად: „ხოლო თქვენ ეძიებდით პირველად ღვთისასა და სიმართლესა მისსა, და ესე ყოველი შეგეძინოს თქვენ“ და „ვერ ღირს არიან ვნებანი იგი ამის ჟამისანი მერმისა მის თანა დიდებისა, რომელ გამოჩინებად არს ჩუენდა მომართ“. (რომაელთა მიმართ. 8,18.). აქ ქრისტე ამბობს, რომ გარეგანი ტანჯვისა, როგორც ასეთისა, არ უნდა გვეშინოდეს და მას არ უნდა გავფურბოდეთ, რადგან ეს ტანჯვა არაფერია იმ ნეტარებასთან. შემდეგ უნდა ითქვას, რომ ეს მოძღვრება სწორედ იმის გამო, რომ იგი აბსტრაქტულია, პოლემიკურობას იძენს. „უკუეთუ თუალი შენი მარჯუენი გაცთუნებდეს შენ, აღმოილე იგი და განაგდე შენგან, ... უკუეთუ მარჯუენი ხელი შენი გაცთუნებდეს შენ, მოიკუეთ და განაგდე შენგან. რამეთუ უმჯობეს არს შენდა [რაითა] წარწყმდეს ერთი ასოთა შენთაგანი, ვიდრე ყოველი გუამი შენი შთავრდომად გეჰენიასა“. რასაც სულის სინმიდის შემღვრევა ძალუძს, ის უნდა მოისპოს. საკუთრებისა და მონაპოვარის შესახებაც ასევე ითქმის: „ნუ ჰზრუნავთ ...სულისა [სიცოცხლისა. მთარგმნ. შენ.] თქუენისათვის, რაჲ სჭამოთ და რაჲ ჰსუათ, ნუცა ხორცთა თქუენთათვის, რაჲ შეიმოსოთ. ანუ სული არა უფროის არს საზრდელისა და გუამი – სამოსლისა? მიჰხედეთ მფრინველთა ცისათა, რამეთუ არცა სთესენ, არცა მკიან, არცა შეიკრებენ საუნჯეთა, და მამაჲ თქუენი ზეცათაი ზრდის მათ. არამედ თქუენ არა უფროის უმჯობეს ხართ მფრინველთასა?“ ამგვარადაა გაუფასურებული თავის რჩენისაკენ მიმართული შრომა. „უკუეთუ გნებავს, რაითა სრულ იყო, წარვედ და განყიდე მონაგები შენი და მიეცე გლახაკთა და გაქუნდეს საუნჯე ცათა შინა და მოვედ და

შემომიდეგ მე“. ქრისტეს ამ სიტყვებს რომ მათი უშუალო აღსრულება მოჰყოლოდა, ეს გამოიწვევდა მდგომარეობის შეტერიალებას: ღარიბები გამდიდრდებოდნენ. ქრისტეს მოძღვრება იმდენად მაღალია, რომ მასთან მიმართებაში ყველა მოვალეობები და ზნეობრივი კავშირები თანაბრად უმნიშვნელო ხდება. ჭაბუკს, რომელსაც სურს, რომ ქრისტეს სიტყვების შესრულებამდე თავისი ახალგარდაცვლილი მამა დამარხოს, ქრისტე ეუბნება: „შენ მომდევი [გამომყევი. მთარგმნ. შენ.] მე და აცადე მკუდარნი დაფლვად თვისთა მკუდართა“. „რომელსა უყუარდეს მამაი ანუ დედაი უფროის ჩემსა, არა არს იგი ჩემდა ღირს“. მან თქვა: „ვინ არს დედაი ჩემი? ანუ ვინ არიან ძმანი ჩემნი?“ და მიყო ხელი მონაფეთა: „აჰა დედაჲ ჩემი და ძმანი ჩემნი, რამეთუ რომელმან ყოს ნებაი მამისა ჩემისა მის ზეცათაისაი, იგი არს ძმაი და დაი და დედაი ჩემი“. უფრო მეტიც. ქრისტე ამასაც ამბობს: „ნუ ჰგონებთ, ვითარმედ მოვედ მე მიფენად მშვიდობისა ქუეყანასა ზედა; არა მოვედ მიფენად მშვიდობისა, არამედ მახვილისა. რამეთუ მოვედ განყოფად კაცისა მამისაგან თვისისა და ასული დედისაგან და სძალი დედამთილისაგან თვისისა“. ამ სიტყვებში ძვეს აბსტრაქცია ყოველივესგან, რაც სინამდვილეს ეკუთვნის, თვით ზნეობრივი სარველეებისგანაც კი. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არასდროს არავის ისეთი რევოლუციური სიტყვები არ უთქვამს, როგორც სახარებაშია, რადგან აქ ყოველივე, რაც კი სხვაფრივ ძალაშია და ფასობს, განურჩევლად, უგულებელყოფილია და არად მიჩნეული.

შემდეგ ის უნდა მოგახსენოთ, რომ ეს პრინციპი განვითარდა და მთელი მომდევნო ისტორია მისი ამ განვითარების ისტორიაა. შემდეგი რეალობა ის გახლავთ, რომ ქრისტეს მეგობრები საზოგადოებას, კრებულს ქმნიან. ზემოთ უკვე აღი-

ნიშნა, რომ გონის [სულიწმიდის. მთარგმნ. შენ.] გადმოფენა ქრისტეს მეგობრებზე მხოლოდ მისი სიკვდილის შემდეგ შეიძლებოდა მომხდარიყო; რომ მათ ახლავდა შეძლეს ღვთის ჭეშმარიტი იდეის წვდომა, სახელდობრ, იმისა, რომ ქრისტეში ადამიანის ხსნა და შერიგება მოხდა. რადგან მასშილა იქნა შეცნობილი იმ მარადი ჭეშმარიტების ცნება, რომ ადამიანის არსი არის გონი და რომ იგი [ადამიანი] მხოლოდ მაშინ აღწევს ჭეშმარიტებას, როცა თავის სასრულობას [თავის სასრულ მხარეს] იცილებს და წმინდა თვითცნობიერებას მიეცემა. ქრისტემ – ამ კაცმა, ვითარცა კაცმა, რომელშიც [რომლის სახითაც] ღვთისა და ადამიანის ერთიანობა მოივლინა – თავისი სიკვდილით და თავისი მთელი ისტორიით გონის მარადი ისტორია წარმოაჩინა – ისტორია, რომელიც ყოველმა ადამიანმა თავისთავში უნდა აღასრულოს, რათა გონად იყოს ანუ ძედ ღვთისა, მისი სასუფევლის მოქალაქედ იწოდოს. ქრისტეს მიმდევარნი, რომლებიც ამ აზრით ერთიანდებიან და გონით [სულიერ] ცხოვრებაში იმყოფებიან, რომელიც მათთვის მიზანია, შეადგენენ მრევლს, რომელიც ღვთის სასუფეველია. „სადაცა იყვნენ ორნი გინა სამნი შეკრებულ სახელისა ჩემისათვის (ე.ი. შეკრებილნი იმისმიერი განსაზღვრით, რაც მე ვარ), – ამბობს ქრისტე, – „მუნ ვარ შორის მათსა“ (მ.18.20). მრევლი ქრისტეს გონის [სულის] მიერი ნამდვილი, აქ-და-ანმყო ცხოვრებაა, ქრისტეს სულისკვეთებით.

ქრისტიანული რელიგია სრულებითაც არ უნდა დავიყვანოთ მხოლოდ ქრისტეს გამონათქვამებზე. მისი დადგენილი და გაშლილი ჭეშმარიტება მოციქულთა ეპისტოლეებშილა წარმოგვიდგება. ეს შინაარსი ქრისტიანთა მრევლში განვითარდა: ეს უკანასკნელი ორგვარ მიმართებაში იმყოფებოდა – ერთი მხრივ, რომაულ სამყაროსთან, მეორე მხრივ, ჭეშმარიტებას-

თან, რომლის განვითარებაც მის მიზანს შეადგენდა. ჩვენ ამ ორ სხვადასხვა მიმართებას ცალ-ცალკე დავახასიათებთ.

მორწმუნეთა კრებული (მრევლი) რომაულ სამყაროში იმყოფებოდა და ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებაც ამ სამყაროში უნდა მომხდარიყო. ამგვარად, მრევლს, უპირველესად, თავი სახელმწიფოში ყოველივე მოქმედებისაგან შორს უნდა დაეჭირა. იგი თავისთვის განცალკევებულ საზოგადოებად უნდა ყოფილიყო და სახელმწიფოს გადანყვეტილებებსა, შეხედულებებსა და აქტებზე რეაგირება არ უნდა მოეხდინა. მაგრამ ვინაიდან ეს მრევლი სახელმწიფოსგან გამოცალკევებული იყო და იმპერატორს თავის შეუზღუდველ მბრძანებლად არ თვლიდა, იგი დევნისა და სიძულვილის საგანი ხდებოდა. აქ კი ზემოხსენებულმა უსასრულო შინაგანმა თავისუფლებამ უკვე თავი იჩინა იმ დიდ სიმტკიცეში, რომლითაც ქრისტიანები მოთმინებით იტანდნენ ტანჯვასა და ტკივილს უმაღლესი ჭეშმარიტებისათვის. ქრისტიანობის გარეგან გავრცელებასა და მისთვის შინაგანი ძალის მინიჭებაში მოციქულთა მიერ ქმნილ სასწაულებს იმდენი წილი არ უდევთ, რამდენიც თვით მოძღვრების შინაარსს, მის ჭეშმარიტებას. „მრავალთა მრქუან მე მას დღესა შინა: უფალო, უფალო, არა სახელითა შენითა ვინაისწარმეტყველებდით და სახელითა შენითა ეშმაკნი განვასხენით და სახელითა შენითა ძალნი მრავალნი ვქმენით? მას ჟამსა ვრქუა მათ, ვითარმედ: არა გიცნი თქუენ, განმემორენით ჩემგან ყოველნი მოქმედნი უსჯულოებისანი!“

რაც შეეხება მეორე მიმართებას – ჭეშმარიტებისადმი მიმართებას, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი გახლავთ იმის თქმა, რომ დოგმა – მოძღვრების თეორიული მხარე, ჯერ კიდევ რომაულ სამყაროში გამომუშავდა, ხოლო ამ პრინციპიდან ამოსვლით სახელმწიფოს განვითარება ბევრად უფრო გვიან-

დელია. ეკლესიის მამებმა და კრებებმა დაადგინეს ეს დოგმა, მაგრამ მისი წამოყენებისა და დადგენისათვის უმთავრეს მომენტს წარმოადგენდა ფილოსოფიის მანამდელი განვითარება. განვიხილოთ უფრო დეტალურად ფილოსოფიის მიმართება რელიგიასთან ამ დროს. ზემოთ უკვე შევნიშნეთ, რომ რომაული შინაგანობა [შინაგანი ცხოვრება] და სუბიექტურობა, რომელიც თავს ავლენდა მხოლოდ აბსტრაქტულად, როგორც გონს მოკლებულ პირად ყოფნა, მე-ს ამპარტავნობით ატანილი, სტოიციზმისა და სკეპტიციზმის ფილოსოფიამ ზოგადობის ფორმად დაწმინდა. ამით მოპოვებულ იქნა პლაცდარმი აზრის სფეროში და ღმერთი აზრში იქნა შეცნობილი [ცოდნის], ვითარცა ერთი და უსასრულო. ზოგადობა [საყოველთაობა] აქ გამოდის მხოლოდ როგორც უმნიშვნელო პრედიკატი. ზოგადი, ამგვარად, თვითონ არაა სუბიექტი, არამედ საამისოდ კონკრეტული კერძო შინაარსი ესაჭიროება. მაგრამ ერთობა და საყოველთაობა, როგორც ფანტაზიისეული სივრცე, საერთოდ აღმოსავლური აზროვნების კუთვნილება გახლავთ. სწორედ აღმოსავლეთს ეკუთვნის ის ზომამსმოკლებული წარმოდგენები, რომლებსაც ყოველივე შემოსაზღვრული თვით მისი თავის მიღმა გაჰყავთ. აზრის ნიადაგზე გადატანილი და წარმოდგენილი აღმოსავლური ერთი სხვა არა იქნება რა, თუ არა უხილავი და არაგრძნობადი ღმერთი ისრაელი ხალხისა, რომელიც, ამასთანავე, წარმოდგენისათვის მაინც სუბიექტად არის. ამიერიდან ეს პრინციპი მსოფლიო-ისტორიული ხდება.

რომაულ სამყაროში აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გაერთიანება გარეგანად, დაპყრობის გზით მოხდა. ახლა იგი შინაგანად იქნა განხორციელებული, რაკი აღმოსავლური გონი დასავლეთის ქვეყნებს მოეფინა. იზისის [იზიდას] და მითრას მსახურება მთელს რომაულ სამყაროში იყო გავრცელებული.

გარეგანსა და სასრულ მიზნებში გადაჭრილი გონი უსასრულოსკენ ილტვოდა. მაგრამ დასავლეთი უფრო ღრმა, წმინდად შინაგან ზოგადობას [საყოველთაობას] მოითხოვდა, მას ისეთი უსასრულო უნდოდა, რომელსაც, ამასთანავე, თავის შიგნით გარკვეულობა ექნებოდა. ისევ და ისევ ეგვიპტე, სახელდობრ კი, ალექსანდრია, სადაც დასავლეთ-აღმოსავლეთის შეხვედრის ცენტრი იყო, აღმოჩნდა ის ადგილი, სადაც აზრის წინაშე დროის პრობლემა დაისვა და ამ პრობლემის გადაჭრა ამჯერად იყო გონი. აქ ორი ზემოხსენებული პრინციპი მეცნიერულად შეხვდა ერთიმეორეს და მეცნიერულად გავრცელდა. განსაკუთრებით აღსანიშნავი გახლავთ ის, რომ იქ ფილოსოფიის [ფილოსოფიის] სწავლული ებრაელები კონკრეტულის აბსტრაქტულ ფორმებს, რომლებიც მათ პლატონისა და არისტოტელესაგან მიიღეს, თავის უსასრულო წარმოდგენას უკავშირებენ და ცდილობენ, ღმერთი შეიმეცნონ გონის უფრო კონკრეტული ცნების თანახმად, ლოგოს-ის განსაზღვრების ქვეშ. ამგვარად, ალექსანდრიელმა ღრმა მოაზროვნეებმა დაიჭირეს პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის ერთიანობა და მათი სპეკულატიური აზროვნება იმ აბსტრაქტულ იდეებამდე მივიდა, რომლებიც ქრისტიანული რელიგიის ძირეული შინაარსიც არიან. წარმართულ ფილოსოფიას უკვე ის მიმართულება ჰქონდა მიღებული, რომ იდეები, რომლებიც ჭეშმარიტად იყვნენ აღიარებულნი, უნდა მიჰყენებოდა ქრისტიანულ რელიგიას, როგორც მოთხოვნები. პლატონმა სრულებით უკუაგდო მითოლოგია, რამაც მას და მის მიმდევრებს ათეიზმის ბრალდება მოუტანა. ალექსანდრიელებმა, პირუკუ, სცადეს ბერძენთა ღმერთების სახეებში სპეკულატიური ჭეშმარიტება აღმოეჩინათ და იმპერატორმა ივლიანე განდგომილმაც კვლავ ამავე საქმეს მიჰყო ხელი, როცა მტკიცება დაიწყო, წარმართული

ღვთისმსახურება მჭიდროდაა გონებითობასთან დაკავშირებული. წარმართები იძულებულნი გახდნენ, თავისი ღმერთებისათვის შეეხედათ არა როგორც მარტოოდენ გრძნობადი წარმოდგენებისათვის და, ამგვარად, ამ უკანასკნელთა გაგონითება ეცადათ. ესეც უეჭველი გახლავთ, რომ ბერძნული რელიგია შეიცავს გონებას, რადგან გონის სუბსტანცია გონება გახლავთ და გონის წარმონაქმნი გონებითი [გონების შესაბამისი] რამ უნდა იყოს. ოღონდ განსხვავებას ეს შეადგენს, გონება რელიგიაში ექსპლიცირებულად იქნება მოცემული თუ მხოლოდ ბნელად და საფუძვლის სახით იქნება მასში ჩადებული. თუ ბერძნებმა თავიანთი გრძნობადი ღმერთები ესოდენ გააგონითეს, ქრისტიანებიც, თავის მხრივ, თავიანთი რელიგიის ისტორიულ მხარეში უფრო ღრმა საზრისის ძებნას შეუდგნენ. ისევე, როგორც ფილომ (ფილონმა) მოსეს თავდაპირველ დამოცემაში უფრო ღრმა რამ მონახა და მონათხრობის გარეგანი მხარის იდეალიზება მოახდინა, ქრისტიანებმაც იგივე ქმნეს, ერთი მხრივ, პოლემიკური მიზნით, მეორე მხრივ, და კიდევ უფრო მეტად, თვით საგნის ინტერესებში. მაგრამ თუ დოგმებმა ქრისტიანულ რელიგიაში ფილოსოფიის გზით შემოაღწია, ეს ჯერ კიდევ არ გვაძლევს იმის მტკიცების უფლებას, თითქოს ეს დოგმები ქრისტიანობისათვის უცხო რამ იყოს და მას არ ეხებოდეს. რა საიდანაა მოსული, ამას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. საკითხი მხოლოდ ამას ეხება: ჭეშმარიტია თუ არა იგი თავისთავად? ბევრს ჰგონია, საქმე მოვათავეთო, როცა ამა თუ იმ მომენტს ნეოპლატონურს უწოდებენ და ამით მას ქრისტიანობის გარეთ ტოვებენ. აქ საქმე მხოლოდ იმას როდი ეხება, ბიბლიაში მართლაც ასე წერია ყველაფერი თუ არა, როგორც ჩვენი დროის ეგზეგეტი მეცნიერები ამტკიცებენ. ასოკლავს, გონი აცოცხლებს – ამ აზრს ისინიც თვითონვე აღი-

რებენ, მაგრამ თვითონვე უკუღმა აბრუნებენ ამ ჭეშმარიტებას, როცა განსჯას გონის ადგილზე აყენებენ. ამ მოძღვრებათა აღიარება და დაფიქსირება ეკლესიის, მორწმუნეთა კრებულის [მრევლის] გონის [სულისკვეთების] საქმე იყო და თვით სარწმუნოების [რწმენის სიმბოლოს, მრწამსის] ერთ-ერთი პუნქტიც ესაა – მრწამს წმიდა ეკლესიაო. როგორც თვით ქრისტემ თქვა: სული წაგიყვანთ ჭეშმარიტებისკენო. ბოლოს, ნიკეის კრებაზე (325 წ.) დადგინდა მყარი მრწამსი [რწმენის სიმბოლო], რომელსაც დღეს მივდევთ. მართალია, ამ მრწამსს არ ჰქონდა სპეკულატური ფორმა, მაგრამ უღრმესი სპეკულატური შინაარსი თვით ქრისტეს მოვლენასთანაა დაკავშირებული. ჯერ კიდევ იოანეს სიტყვებში „პირველითგან იყო სიტყუაი, და სიტყუაი იგი იყო ღმრთისა თანა, და ღმერთ იყო სიტყუაი იგი“ უღრმესი გაგების საწყისს ვხედავთ: უღრმესი აზრი აქ შეერთებულია ქრისტეს სახესთან, მის გარეგანსა და ისტორიულ მხარესთან, და ქრისტიანული რელიგიის სიღიადე სწორედ ეს გახლავთ, რომ, თავის სიღრმის მიუხედავად, იგი ადვილად მიიწვდომება ცნობიერების მიერ თავისი გარეგანი მხრივ, მაგრამ ამასთანავე ადამიანს მასში უფრო ღრმა ჩანვდომისაკენ წარმართავს. ამგვარად, იგი განათლების ყველა საფეხურისათვისაა განკუთვნილი და, იმავე დროს, უმაღლეს მოთხოვნებსაც აკმაყოფილებს.

აქამდე ვილაპარაკეთ მრევლის მიმართებაზე, ერთი მხრივ, რომაულ სამყაროსთან, მეორე მხრივ, დოგმაში შესულ ჭეშმარიტებასთან. ახლა მივადექით მესამე ოდენობას, რომელიც იმდენადვე მოძღვრებაა, რამდენადაც გარე-სამყარო, სახელდობრ, ეკლესიას. მრევლი ქრისტეს სასუფეველია, მისი მოქმედი აქ-და-ანმყო გონიც ქრისტეა, რადგანაც ამ სასუფეველს წამდვილი აქ-და-ანმყოფობაც აქვს და არა მხოლოდ მო-

მაგალი, ამიტომაც ამ გონითს აქ-და-ანმყოფს გარეგანი არსებობაც აქვს არა მარტო წარმართობის გვერდით, არამედ საერთოდ სამყაროული არსებობის გვერდით. ეკლესია, როგორც ეს გარეგანი აქარსი, არა მარტო რელიგიაა სხვა რელიგიათა პირისპირ, არამედ ამასთანავე სამყაროული [ამსოფლიური] აქარსია სხვა ამსოფლიურ აქარსთა შორის. რელიგიური აქარსობა ქრისტეს მიერ იმართვის, ამა სოფლის სამეფო – თვით ინდივიდთა თვითნებობის მიერ. ღვთის ამ სასუფეველში ორგანიზაცია უნდა შემოვიდეს. უპირველესად, ყველა ინდივიდმა ის იცის, რომ გონით [სულიწმიდით] აღვსილა. მთელი მრევლი იმეცნებს ჭეშმარიტებას და გამოთქვამს მას, მაგრამ ამ ერთობის გვერდით თავს იჩენს მართვასა და მოძღვრებაში წინამდგომთა არსებობის აუცილებლობა, რომლებიც მრევლის უმრავლესობისაგან განსხვავებულნი არიან. წინამდგომად ისინი აღირჩევიან, ვინც ტალანტებით, ხასიათით, ენერგიითა და კეთილმსახურებით, წმიდა ცხოვრებით, სწავლითა და განათლებით უპირატესია. წინამდგომნი – ისინი, ვინც სუბსტანციალური საყოველთაო ცხოვრება იცის და მას ქადაგებს, ვინც ადგენს, რა არის ჭეშმარიტება და ამ უკანასკნელს მოსახმარად უნილადებს დანარჩენთ – განსხვავებებიან მრევლისაგან, როგორც ასეთისაგან, როგორც მცოდნენი და მმართველნი განსხვავებებიან მართულთაგან. გონი [სულიწმიდა], როგორც ასეთი, მხოლოდ წინამდგომებს მოუდით, მრევლში იგი არის მხოლოდ როგორც თავისთავად-მყოფი. რამდენადაც წინამდგომებში გონი [სულიწმიდა] არის როგორც თავისთვის-მყოფი და თვითცნობიერი, ესენი ავტორიტეტი არიან გონითის [სასულიეროს] სფეროშიც და სამყაროულის [საეროს] სფეროშიც, ავტორიტეტნი არიან როგორც ჭეშმარიტების თაობაზე, ისე მისდამი ინდივიდის მიმართების თაობაზე, სახელდობრ, იმის თა-

ობაზე, რომ ინდივიდი ამ ჭეშმარიტების შესაბამისად იქცეოდეს. ამ განსხვავების წყალობით, ღვთის სასუფეველში [„სამეფოში“] სასულიერო სამეფო იშობა. ეს განსხვავება არსობრივად აუცილებელია, მაგრამ იმას, რომ სასულიეროს სფეროსათვის ავტორიტეტისმიერი მართვა არსებობს, თავისი საფუძველი, უფრო ზუსტად, იმაში აქვს, რომ ადამიანის სუბიექტურობა, როგორც ასეთი, ჯერ კიდევ ჩამოყალიბებული არ არის. მართალია, გულში ბოროტი ნება უკვე უკუგდებულია, მაგრამ იგი [ნება], როგორც ადამიანური ნება, ჯერ კიდევ არ გამსჭვალულა პირნიმნდად მისთვის სახის-მომცემი ღვთაებრიობით და ადამიანის ნება ჯერ მხოლოდ აბსტრაქტულადაა განთავისუფლებული და არა თავის კონკრეტულ ნამდვილობაში, რადგან მთელი მომდევნო ისტორია სხვა არა არის რა, თუ არა კონკრეტული თავისუფლების რეალიზაცია. აქამდე მხოლოდ ეს მოხდა, რომ სასრული თავისუფლება მოიხსნა, რათა უსასრულო თავისუფლება იქნეს მიღწეული და უსასრულო თავისუფლების შუქს ჯერ სამყაროულის სფერო არ გაუმსჭვალავს. სუბიექტური თავისუფლება ჯერ კიდევ ძალაში არ შესულა, როგორც ასეთი, ცოდნა-შთაჭვრეტა ჯერ კიდევ საკუთარ ფეხზე არ დამდგარა, არამედ იგი მხოლოდ სხვისი ავტორიტეტის გონითა და ამ გონის მიერ არსებობს. ამგვარად, ამ გონითმა სასუფეველმა თავი სასულიერო სამეფოდ განსაზღვრა, როგორც გონის [სულიწმიდის] სუბსტანციის მიმართებად ადამიანური თავისუფლებისადმი. ამ შინაგან ორგანიზაციას ისიც ეკუთვნის, რომ მრევლს გარკვეული გარეგანი მხარე და საკუთარი ამსოფლიური ქონება ჰქონდეს. როგორც სასულიერო სამყაროს კუთვნილება, ეს უკანასკნელი განსაკუთრებულ მეურვეობაში იმყოფება და ამის უპირველესი ნაყოფი ის გახლავთ, რომ ეკლესიას სახელმწიფო გადასახადები არ აკისრია

და სასულიერო ინდივიდები საერო მართლმსაჯულებას არ ექვემდებარებიან. ამასთან დაკავშირებულია ისიც, რომ ეკლესია თვითონ ახორციელებს თავისი ქონებისა და თავისი ინდივიდების მართვას. ასე ჩნდება ეკლესიის წიაღში ეს კონტრასტული სურათი, რომ სამყაროული [საერო] მხრივ მას საქმე აქვს მხოლოდ კერძო პირებთან და იმპერატორის ძალაუფლებასთან, მეორე მხრივ კი, მრევლის შიგნით სრული დემოკრატია სუფევს: მრევლი თავის წინამდგომებს ირჩევს. ეს დემოკრატია მღვდელთა კურთხევის წყალობით მალე არისტოკრატიაში გადადის, მაგრამ ეს ეკლესიის შემდგომი განვითარება გახლავთ, რომელიც უფრო გვიანდელ მსოფლიოს ეკუთვნის.

ამგვარად, ქრისტიანულმა რელიგიამ ცნობიერებაში შემოიყვანა ღვთის აბსოლუტური იდეა მისს ქვეშარიტებაში და ადამიანმაც თავისთავი ამ იდეაში შეყვანილი დაინახა თავისი ქვეშარიტი ბუნების მიხედვით, რომელიც ძე ღმერთის გარკვეულ ქვრეტაშია მოცემული. ადამიანი, რომელიც, თავისთავად განწილული, სასრულია, ამავე დროს, ღვთის სახე და ხატია და უსასრულობის წყაროა თავისივე შიგნით. იგი თვითმიზანია. იგი თავისთავში უსასრულო ღირებულების შემცველია და მარადისობისთვისაა მოწოდებული. ამგვარად, მას სამშობლო ზეგრძნობად სამყაროში აქვს, თავის უსასრულო შინაგნობაში, რომელსაც იგი მხოლოდ იმის წყალობით იძენს, რომ თავისი ბუნებით აქარსობასა და ბუნებითს ნებებას ეთიშება. ეს გახლავთ რელიგიური ცნობიერება, მაგრამ რელიგიური ცხოვრების წრეში და მის მოძრაობაში შესასვლელად საჭიროა, რომ ადამიანის ბუნებას ამის უნარი შესწევდეს.

ამგვარად, ახლა განსახილველი გვრჩება ის განსაზღვრულობები, რომლებიც ადამიანში აღმოჩნდებიან იმ მხრივ, რომ იგი, სულაც, თვითცნობიერებაა, რამდენადაც მას ამოსავლად

და წანამძღვრად თავისი გონითი ბუნება აქვს. ეს განსაზღვრულობები ჯერ კიდევ კონკრეტული სახის არაა, არამედ მხოლოდ პირველი აბსტრაქტული პრინციპებია, რომლებითაც ქრისტიანულმა რელიგიამ სამსოფლიო სამეფო მოიპოვა. პირველი ამათში ისაა, რომ ქრისტიანობაში შეუძლებელია მონობა, რადგან ადამიანი ახლა განიხილება, როგორც ადამიანი, მისი ზოგადი ბუნების მიხედვით, რომელიც ღვთისმიერია და ღმერთშია. ყოველი ერთეული ადამიანი ღვთის წყალობის საგანია და ღვთის საბოლოო მიზნის საგანია. ღმერთს ჰნებავს, რომ ყველა ადამიანი ნეტარი იყოს. ადამიანს ყოველი კერძო მახასიათებლების გარეშე, თავისთავადვე, როგორც ადამიანს, აქვს უსასრულო ღირებულება და სწორედ უსასრულო ღირებულებაა ის, რაც აუქმებს ყოველსავე კერძო მახასიათებლებს წარმოშობა-წარმავლობისას და ასე შემდეგ.

მეორე პრინციპია ადამიანის შინაგანობა შემთხვევითთან მიმართებაში. ადამიანობას ეს ნიადაგი აქვს – თავისუფალი გონითობა, თავისთავად-და-თავისთვის-მყოფი – და მისგან უნდა ამოდიოდეს ყოველივე. ეს ნიადაგი – ის ადგილი, სადაც ღვთიური გონი [სული ღვთისა] არის დასადგურებული და ცოცხლობს, ადამიანის გონითი შიდაწიაღია და ესაა ყოველივე შემთხვევითის თაობაზე გადანყვეტილების მიღების ადგილიც. აქედან გამომდინარეობს, რომ იმას, რაც ზემოთ განვიხილეთ, როგორც ზნეობრიობის ბერძნებში არსებული ფორმა, ვერ ექნება იგივე ადგილი და პოზიცია ქრისტიანულ სამყაროში, რადგანაც ასეთი ზნეობრიობა ურეფლექსიო ჩვეულებაა. ქრისტიანული პრინციპი კი თავისთვის-მდგომი შინაგანობაა [შიდაწიაღია], ის ნიადაგია, რომელზედაც ჭეშმარიტი იზრდება. სუბიექტური თავისუფლების პრინციპს ურეფლექსიო ზნეობრიობა ველარ დაუდგება. ბერძნული თავისუფლება ბედნიე-

რებისა და გენიის თავისუფლება იყო. იგი ჯერ კიდევ მონები-
სა და ორაკულების არსებობით იყო განპირობებული. ახლა კი
[ქრისტიანობაში] ძალაში შედის პრინციპი აბსოლუტური თავი-
სუფლებისა ღმრთის მიერ [ღმერთში]. ადამიანი დამოკიდებუ-
ლებასთან მიმართებით კი აღარ დგას [ღმერთთან], არამედ
სიყვარულისაში, იმის ცნობიერებით მოცული, რომ იგი ღვთის
არსებას ეკუთვნის; კერძო მიზნების მხრივ, ადამიანი ახლა უკ-
ვე თვითონ განაგებს თავისთავს და მან თავისთავი იცის, რო-
გორც საყოველთაო [ზოგადი] ძალაუფლება ყოველივე სასრუ-
ლის მიმართ. ყოველივე კერძო უკან იხევს ამ გონითი ნიადა-
გის – ამ შინაგანობის [შიდანიადის] წინაშე, რომელსაც იგი
მხოლოდ ღვთიური გონის [სულიწმიდის] პირისპირლა მოხსნის.
ამით უქმდება ყოველგვარი ცრუმორწმუნეობა ორაკულებისა
და ფრინველთ ფრენის რწმენის სახით, ადამიანი აღიარებუ-
ლია როგორც გადანყვეტილების მიღების უსასრულო ძალა.

ეს ორი ზემოგანხილული პრინციპია ახლა [ქრისტიანობა-
ში] ის, რაც გონის თავისთავადმყოფობას მოუდის. იმ შინაგან
ადგილს, ერთი მხრივ, ის მონოდება აქვს, რომ რელიგიური
ცხოვრების მოქალაქე ჩამოაყალიბოს, იგი ღვთიური გონის
[სულის] შესატყვისი გახადოს. მეორე მხრივ, ეს ადგილი ამო-
სავალი ნერტილია [ადამიანის] სამყაროული [ამსოფლიური]
მიმართებებისათვის და ამოცანაა ქრისტიანული ისტორიისათ-
ვის. კეთილმსახური მოქცევა ვერ დარჩება გულის სიღრმეში,
არამედ იგი გარდუვალად უნდა ჩამოყალიბდეს ნამდვილ აქ-
და-ანამყო სამყაროდ, რომელიც ზემოხსენებული აბსოლუტუ-
რი გონისდა კვალად იქნება მოგვარებული. გულის სიღრმის
კეთილმსახურება ჯერ კიდევ არ გულისხმობს იმას, რომ სუბი-
ექტური ნება თავის გარე მიმართებაში ამ კეთილმსახურები-
სადმი დაქვემდებარებული იქნება: პირიქით, ყველანაირი ვნე-

ბები მით უფრო ბოხოქრად იჭრებიან სინამდვილეში, რაკი ეს სინამდვილე ინტელიგიბილური სამყაროს სიმაღლიდანაა განსაზღვრული, როგორც უუფლებო და არად ღირებული. ამიტომ, ამოცანა ისაა, რომ გონის იდეა უშუალოდ გონითი აქ-და-ანმოცემულობის სფეროში შემოვიდეს და ეს უკანასკნელი თავისი სახისდა მიხედვით ჩამოაყალიბოს. ამაზე კიდევე ერთი ზოგადი შენიშვნა გვმართებს. ოდითგანვე ცდილობენ გონებისა და რელიგიის, ისევე, როგორც რელიგიისა და სამყაროს დაპირისპირებულობის მტკიცებას. მაგრამ თუ საკითხს უფრო ჩავუკვირდებით, ეს დაპირისპირება კი არაა, არამედ მხოლოდ განსხვავებაა. გონება საერთოდ გონის არსებაა – როგორც ღვთიურისა, ისე ადამიანურისა. რელიგიისა და სამყაროს [სოფლის] განსხვავება მხოლოდ ის არის, რომ რელიგია, როგორც ასეთი, სულსა და გულში მყოფი გონებაა, იგი ტაძარია წარმოდგენილი ჭეშმარიტებისა და თავისუფლებისა ღვთის მიერ [ღმერთში]. სახელმწიფო კი ამავე გონების მიხედვით აგებული ტაძარია ადამიანური თავისუფლებისა სინამდვილის ისეთი ცოდნისა და მონდომების წყალობით, რომლის თვით შინაარსსავე შეიძლება ღვთიური ეწოდოს. ამგვარადაა, რომ თავისუფლება, სახელმწიფოში განსახიერებული, დასტურდება და მტკიცდება რელიგიის მიერ, რამდენადაც ზნეობრივი უფლება [სამართალი], რომელიც სახელმწიფოში არსებობს, მხოლოდ შესრულებაა იმისა, რაც რელიგიის ძირეულ პრინციპს შეადგენს. ისტორიის საქმე მხოლოდ ისაა, რომ რელიგია ადამიანური გონების სახით გამოვლინდეს, რომ რელიგიური პრინციპი, რომელიც ადამიანის გულში ცოცხლობს, ამქვეყნიური [სამყაროული] თავისუფლების სახითაც წარმოდგეს. ასე მოიხსნება გაორება გულის შინაგან სიღრმესა და აქ-არსობას შორის. მაგრამ ამის რეალიზაციისათვის უკვე სხვა ხალხი, ან

სხვა ხალხები, არიან მონოდებულნი, სახელდობრ, გერმანი ხალხები. ძველი რომის ჩარჩოში ქრისტიანობა ვერ პოვებს თავის ნამდვილ ნიადაგს და ამ ნიადაგისაგან ნამდვილ სასუფეველს ვერ აღმოაცენებს“.

წყარო: ჰეგელი, ლექციები ისტორიის ფილოსოფიაზე, 2001, გერმ. თაგმნა ნ. ნათაძემ, თბ.

„ურთიერთმიბაძვის საფუძველზე ორი-
გინალობის სხვადასხვა კომბინაციის შე-
ქმნა, აი, ეს არის მთავარი! მომსახურებ-
ის გაცვლას მხოლოდ მეორეხარისხოვანი
მნიშვნელობა აქვს“.

* * *

„საზოგადოება ურთიერთდახმარება
კი არა, მოვალეობათა განაწილებაა“
გაბრიელ ტარდი

თავი XIV

სოციალური აზრის ძირითადი მიმდინარეობები XIX ს-ის ბოლოსა და XX ს-ის დასაწყისში

საკვანძო სიტყვები

ნატურალიზმი, ევოლუციონიზმი, დეტერმინიზმი, ეკონო-
მიკური, პოლიტიკური, ისტორიული, კულტურული და სტა-
ტისტიკური გეოგრაფია, ანთროპოგეოგრაფია, გეოპოლიტიკა,
პოსიბილიზმი, ენვირონმენტალიზმი, ორგანიციზმი, ეგოცენ-
ტრიზმი, რასობრივი ბრძოლა, ინტერესი, სოციობიოლოგია,
ფსიქოლოგიზმი, ტელეზისი, სოციოგენია, ანტისოციალური
კლასი, ხალხთა ფსიქოლოგია, სოციალური ინსტინქტები,
ბრბოს ადამიანი.

შესავალი

ინტელექტუალური განვითარების ისტორიაში მე-19 საუ-
კუნის შუა და მეორე ნახევარი ბუნებისმეტყველების წარმატე-

ბების საყოველთაო ზეობისა და პოზიტივისტურ-ნატურალისტური მსოფლმხედველობის გაფურჩქვნის ხანაა, რომლის განმსაზღვრელი გავლენის ქვეშაც მაშინდელი სოციოლოგია ვითარდებოდა. ჩარლზ დარვინის ევოლუციურმა თეორიამ მეცნიერები აიძულა, ყურადღება მიექციათ იმ უბრალო ფაქტზე, რომ ადამიანსა და ცხოველს შორის არა მხოლოდ განსხვავება, არამედ მსგავსებაც არსებობს, რომ ადამიანი ხანგრძლივი ბიოლოგიური ევოლუციის პროდუქტი და მისი ჯაჭვის ერთ-ერთი რგოლია. ევოლუციური თეორია მე-19 ს-ის მეორე ნახევრის იდეური კლიმატის ერთ-ერთი ძირითადი ფაქტორი გახდა. ევოლუციონიზმი, როგორც იმ დროს საზოგადოებრივი აზრის წამყვანი მიმართულება, ბუნების ისტორიისა და ადამიანის ისტორიის კანონთა ერთიანობის, ბუნებისმეცნიერებებისა და საზოგადოებრივი მეცნიერებების მეთოდთა ერთიანობის შესახებ წარმოდგენებს ეყრდნობოდა, რითიც განვითარების პროვიდენციალურ და ფატალისტურ აზრებსა და თეორიებს საფუძველს აცლიდა.

§1. ევოლუციონიზმი პროტოსოციოლოგიაში

ევოლუციონიზმმა იმით, რომ საზოგადოებისა და კულტურის გენეზისის შესახებ სოციოლოგიისა და ეთნოლოგიის საერთო პრობლემების გადაჭრის საფუძველს იძლეოდა, ისინი ერთმანეთთან მჭიდროდ დააკავშირა. მაშინდელი სოციოლოგიის განსაკუთრებული ინტერესი ამით აიხსნება პირველყოფილი ისტორიისა და უდამწერლობო ხალხთა საზოგადოებრივი ინსტიტუტთა წარმოშობისა და განვითარების შედარებითი გამოკვლევებისადმი, რომელთა კულტურა უპირატესად ზეპირსიტყვიერების ტრადიციით გადაიცემოდა. ადამიანური საზო-

გადოების შინაგანად დეტერმინებული ბუნებრივი ევოლუციის შესახებ წარმოდგენა **ედუარდ ტეილორის (1832-1917წ.)** ისტორიულ-ეთნოლოგიურ შრომებშია კლასიკურად ფორმულირებული. იგი **1889** წელს წერდა: „ადამიანურ ინსტიტუტებში ისტორიული ფენები ისევე ცხადადაა გამოხატული, როგორც გეოლოგიურ ქანთა დანალექები, ისინი ერთი მეორეს ისეთი თანმიმდევრობით მიჰყვებიან, რომელიც პრინციპულად ერთი და იგივეა მთელ დედამიწაზე რასებისა და ერების მოჩვენებითი, შედარებით ზედაპირულ განსხვავებებისაგან დამოუკიდებლად, ვინაიდან ჩამოყალიბებულნი არიან მსგავსი ადამიანური ბუნების მიერ, რომელიც მოქმედებს ველურობის, ბარბაროსობისა და ცივილიზებული ცხოვრების შემცველ პირობებში აგრძელებს“.

ბიოლოგისტურ-ევოლუციურ სკოლებში სოციალურ ევოლუციას, როგორც ბიოლოგიური ევოლუციის გაგრძელებას ან შემადგენელ ნაწილს, განიხილავდნენ. ბიოლოგიურ-ევოლუციური მიმართულების წარმომადგენლები ფიქრობდნენ, რომ ორგანიზმის ზრდის კანონზომიერებათა მსგავსად, საზოგადოებრივი ინსტიტუტთა განვითარების რალაც ორგანული კანონი არსებობს, რომელიც მათი ცვლილებების, რომლებიც ერთგვაროვანია მთელ მსოფლიოში, თანდათანობითსა და რეგულარულ ხასიათს განსაზღვრავს. სოციალური ევოლუციის ამ სწორხაზობრივი კონცეფციის გავლენას ის გარემოება აძლიერებდა, რომ სოციოლოგიაზე დარვინის ევოლუციური იდეები სპენსერის ფილოსოფიური ევოლუციონიზმის, „განვითარების უნივერსალური ჰიპოთეზითა“ და დიფერენციაციის პრინციპის მეშვეობით დიდი ხნის განმავლობაში ზემოქმედებდნენ. ე.ი. დარვინის ევოლუციონისტური იდეები სპენსერის ფილოსოფიური ევოლუციონიზმის პრიზმაში იქნა გატარებული.

სოციალური ფილოსოფიიდან ნატურალისტურმა ევოლუციურმა სოციოლოგიამ აგრეთვე მემკვიდრეობით ისტორიის პირველი „მამოძრავებელი ძალების“ პრობლემის მეტაფიზიკური დაყენებაც მიიღო. პოზიტივისტურად ორიენტირებული ნატურალისტური მიმართულებები, რომელთაც საზოგადოებისადმი, როგორც ბუნების ნაწილისადმი, მიდგომა აერთიანებდათ, ცდილობდნენ, ეს ცნება გარკვეული სახით ემპირიულ ცნებად ექციათ. საზოგადოების განვითარების ახსნას ისინი განსაზღვრული მადეტერმინებული ფაქტორების, რომლებიც გაგებულა, როგორც ბუნებრივი ობიექტური ძალები, მოქმედებით იწყებენ. მაგრამ უნდა ითქვას ისიც, რომ ფაქტორის ცნება ბუნდოვანი დარჩა, რაც ამ მიმართულებათა არაკრიტიკული ემპირიზმის მიზეზით იყო გამოწვეული. მიუხედავად საზოგადოებრივი განვითარების ბუნებრივ კანონზომიერებათა ძიების დადებითი მნიშვნელობისა, რომელიც ვოლუნტარიზმის პოზიციებს, დიდი ადამიანების კულტს, თეოლოგიურ და სპირიტუალისტურ კონცეფციებს სოციოლოგიაში ძირს უთხრდნენ, ნატურალისტური ევოლუციური სოციოლოგიის სუსტი ადგილი სწორედ სოციალური „ძალების“ და „ფაქტორების“, ისტორიის, როგორც ადამიანური აქტივობის პროცესის, გაგების საზიანოდ ცალმხრივი ნატურალიზაცია (ყველაზე მეტად ბიოლოგიზაცია) იყო.

სოციალური განვითარების ამა თუ იმ ბუნებრივი ფაქტორების ან მამოძრავებელი ძალების, ზოგჯერ კი ბუნებისმეცნიერების განსაზღვრული მეთოდოლოგიური ნიმუშების ასევე წინა პლანზე წამოწევა ნატურალისტურ სკოლათა კლასიფიკაციის საფუძვლად შეიძლება გამოგვადგეს. ასე მაგალითად, ბიოორგანული სკოლა სოციალური მთელის სტრუქტურას, რასობრივ-ანთროპოლოგიური – საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე ადამიანის

ბიოლოგიური ბუნების, მისი რასობრივი ნიშნებისა და გენოტიპის გავლენას, სოციალური დარვინიზმი – არსებობისათვის ბრძოლას და ბუნებრივ შერჩევას, გეოგრაფიული სკოლა – გეოგრაფიულ გარემოსა და ადამიანთა სივრცობრივ განლაგება-განაწილებას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა.

§2. გეოგრაფიული მიმართულება

საზოგადოებრივ ცხოვრებაში გეოგრაფიული გარემოს როლის შესახებ საკითხი ამა თუ იმ ფორმით თითქმის ყველა მოაზროვნის მიერ საზოგადოების შესახებ მოძღვრების ჩასახვის მომენტიდანვე ისმებოდა. სოციალურ-ფილოსოფიური აზრი საზოგადოებისა და ბუნების გლობალური შეპირისპირებისაგან ცალკეულ სოციალურ პროცესებსა და მოვლენებზე (მოსახლეობის ზრდა, საწარმოო ძალები, პოლიტიკური წყობა და ა.შ.) გარემოს სხვადასხვა ფაქტორის (კლიმატი, რელიეფი, ბუნებრივი წიაღისეული) გავლენის სპეციალურ შესწავლამდე განვითარდა.

საზოგადოებისთვის გეოგრაფიული გარემოს მნიშვნელობის შესახებ განაზრებანი მიდის ორ ლოგიკურ უკიდურესობამდე: მექანიკურ გეოგრაფიულ დეტერმინიზმამდე, რომელიც ამტკიცებდა, თითქოს ადამიანის მთელი საქმიანობა განსაკუთრებით განპირობებულია მისი ბუნებრივი გარემოთი და აბსოლუტურ კულტურულ დეტერმინიზმამდე, რომელიც ხაზს უსვამდა იმას, რომ გარემოს თვითაღქმას და ადამიანისთვის მის მნიშვნელობას კულტურა განსაზღვრავს და ამიტომ ადამიანური საქმიანობის ახსნა მხოლოდ კულტუროლოგიური უნდა იყოს, ვერ აფასებდა იმ ფაქტს, რომ ადამიანთა კულტურული შესაძლებლობანი განსხვავებულ ბუნებრივ პირობებში

მაინც განსხვავებულია. გარემოს ყოველგვარი გავლენის აბსურდამდე დაყვანამ და უარყოფამ თავისებურ სოციოკულტურულ სოლიფსიზმამდე მიგვიყვანა. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ საზოგადოებრივ აზროვნებაში გეოგრაფიული მიმართულება სრულებითაც არ ემთხვეოდა ვინრო გეოგრაფიულ დეტერმინიზმს, რომელიც ამ მიმართულების მხოლოდ ნაწილი იყო. უკვე მე-19 ს-ში ადამიანის, კულტურისა და გარემოს, როგორც მთლიანის – მთელის, როგორც გეოგრაფიული რეგიონის ერთიანი ხასიათის განხილვის გზით დაიწყო სისტემური გამოსვლა იმ სიძნელეებიდან, რომელსაც „ადამიანი-ბუნება“ და „კულტურა-გარემო“ ტიპის დიქოტომიები ბადებდა. მეცნიერებისთვის ადამიანი მტკიცედ იქცა ბუნების ნაწილად და არა რალაც ღვთაებრივ გამონაკლისად.

მე-19 ს-ის მეორე ნახევრიდან გეოგრაფიულ გარემოზე დამოკიდებულ სოციალურ სტრუქტურათა ერთმიმართულებიანი ევოლუციის თეორიის პირველსახედ ბუნებრივი შერჩევის დარვინისეული თეორია იქცა, რომელიც ძალიან ფართოდ იყო განმარტებული. ამ პერიოდში გეოგრაფიული დეტერმინიზმის თეორიებმა ყველაზე ფართო აღიარებას მიაღწიეს და ბუნებისმეცნიერული თვალსაზრისით კარგად დასაბუთებულები ჩანდა. ბიოლოგიის ნიშების მიხედვით თეორეტიზების სასარგებლო შედეგი მოსახლეობის სივრცობრივი განაწილებისა და ადამიანის ეკოლოგიისადმი ყურადღების მიქცევა იყო (რაშიც თანამედროვე სოციალური ეკოლოგიის ჩანასახები შეიძლება დავინახოთ). სოციალურ გეოგრაფიასა და სოციოლოგიაში გეოგრაფიული მიმდინარეობების თვალთახედვის არეში ისეთი ბუნებრივი ფაქტორები მოხვდნენ, როგორიცაა კლიმატი, ნიადაგი, რელიეფი, წყლის რესურსებისა და სასარგებლო წიაღისეულის განაწილება, ფლორა და ფაუნა, გეოგრაფიული და კოსმოსური

პროცესები, წლის დროების ცვლა და სხვ. აღნიშნულ ფაქტორებზე დამოკიდებულ ძირეულ სოციოლოგიურ მოვლენათა რიცხვში განიხილავდნენ: ა) დედამიწაზე მოსახლეობის განლაგებასა და სიმჭიდროვეს, მის ჯანმრთელობასა და ნაყოფიერებას; ბ) ფიზიკურ და ფსიქიკურ, რასობრივ განსხვავებებს; სხეულის აგებულებაში, ტემპერატურაში, მორალის ფორმებში უმაღლესი ნიჭიერების შემთხვევათა სიხშირეს; გ) სამეურნეო საქმიანობის სახეებს, მის ორგანიზაციას, რიტმებსა და ციკლებს, მოსახლეობის კეთილდღეობის დონეს; დ) სოციალურ-პოლიტიკური ორგანიზაციის, სოციალური ინსტიტუტებისა და ქორწინებების ტიპებს; ე) კულტურული კონტაქტებისა და ნასესხობის შესაძლებლობებს, ეკონომიკური და კულტურული განვითარების ტემპებს; ვ) რელიგიას, მითოლოგიას და ლიტერატურას, ერთი სიტყვით, საზოგადოებრივი ცხოვრების თითქმის ყველა გამოვლენას.

მე-19 ს-ის სოციოლოგიაში გეორგაფიული სკოლის ჩამოყალიბებას როგორც პოზიტივისტური ისტორია და ფილოსოფია, ისე გეოგრაფიული დეტერმინიზმიც ხელს უწყობდა. გეოგრაფიული დეტერმინიზმის კრედო, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში კლასიკური ბუნებისმეცნიერების მეთოდოლოგიის ტყვეობაში იმყოფებოდა, დიდი ხნით ადრე ფრანგმა ეკლექტიკოსმა ფილოსოფოსმა **ვიქტორ კუზენმა (1792-1867)** ჩამოაყალიბა: „მომეცით მე ქვეყნის რუკა, მისი მოხაზულობა, წყლები – მთელი მისი ფიზიკური გეოგრაფია; მომეცით მე მისი ბუნებრივი ნაყოფნი, ხილი, ფლორა, ზოოლოგია, – აცხადებდა იგი, – და მე წინასწარ გეტყვით, თუ როგორია ამ ქვეყნის ადამიანი, თუ როგორ როლს თამაშობს და ითამაშებს ეს ქვეყანა ისტორიაში, არა შემთხვევით, არამედ აუცილებლობის ძალით, და არა ერთ ეპოქაში, არამედ ყველა ეპოქაში“.

იმ პერიოდში ნატურალიზმი და გეოგრაფიული ფსევდოდეტერმინიზმი საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ყველა დარგსა და სფეროში, თვით იდეალისტური ხასიათის სისტემებშიც კი აღზევდნენ. 19-ე საუკუნის შუახანებში რელიგიათმცოდნეობაში სოციალ-მეტეოროლოგიური თეორია (მაქს მიულერი და სხვები) იფურჩქნებოდა, რომელიც მითებს როგორც ასტრონომიული და ატმოსფერული მოვლენების ანალოგს განმარტავდა და დიდ ბუნებრივ კატასტროფებში ღმერთების რწმენის წყაროს ხედავდა, ერნსტ რენანი „მონოთეიზმის სულისკვეთების – სულის“ საფუძველს უდაბნოს პეიზაჟში ხედავდა, ხოლო იპოლიტ ტენი თავის „ხელოვნების ფილოსოფიაში“, მაგალითად, ფერნერის ფლორენციულ და ფლამანდრიულ სკოლებს შორის განსხვავებებს, იტალიისა და ჰოლანდიის გეოგრაფიულ პირობებს შორის არსებული განსხვავებებით ხსნიდა.

ინგლისელი პოზიტივისტ-ისტორიკოსი **ჰენრი ტომას ბოკლი (1821-1862)** მიისწრაფვოდა რა, დაესაბუთებინა ისტორიული განვითარების ობიექტური კანონზომიერება, მოყავდა მრავალი, ერთი შეხედვით, სიმართლის მსგავსი მაგალითები იმისა, თუ როგორ განსაზღვრავდნენ სპეციფიკური ლანდშაფტი, კლიმატი, ნიადაგის მოსავლიანობა, კვება, ხალხთა ცხოვრებას, სხეულის აგებულებას, სიმდიდრის დაგროვებას შორის არსებულ, ხოლო შემდეგ, სრული ორგანიზაციის და, საბოლოოდ, მათ ისტორიულ ბედს შორის განსხვავებებს. მაგრამ ბოკლთან ჩვენ გვხვდება შენიშვნა, რომ სოციალურობის განვითარების უმაღლეს დონეზე ფიზიკურთან შედარებით თანდათანობით გონებრივი ფაქტორები იძენენ უპირატესობას. ბოკლმა ეკონომიკურ გეოგრაფიასა და სოციოლოგიაში ზოგიერთ იმ მიმართულებაზე იქონია გავლენა, რომელთა წარმომადგენლები ამტკიცებდნენ, თითქოს საკმარისია, ვიცოდეთ ბუნებრივი სიმდიდრეები, ენერ-

გვის წყაროები, მიმოსვლის ბუნებრივი გზები, რომ ამა თუ იმ საზოგადოების წარმოების ხასიათი და მოცულობა, მისი მთავარი ეკონომიკური ფუნქციები განვსაზღვროთ.

ეკონომიკური, ფსიქიკური და სოციალური ფაქტორების ფიზიკური გარემოთი პირდაპირი და ერთმნიშვნელოვანი განსაზღვრულობის შესახებ მსგავსი დასკვნები მხოლოდ მაშინ შეიძლება ნარმოშობილიყო, როდესაც ურთიერთდაკავშირებული სოციალური ფაქტორების შუალედური რგოლებისა და ამ ფაქტორებსა და გარემოს შორის ფუნქციური ურთიერთდამოკიდებულებების იგნორირება ხდებოდა, აგრეთვე როდესაც ნათლად თუ გაურკვევლად ზოგადმეცნიერული იდეალის სახით ფიზიკური მონიზმისა და მექანიკური დეტერმინიზმის მიღება, ადამიანის ფსიქიკის მიერ გარეგანი სამყაროს პასიური ასახვის შესახებ მათეულ წარმოდგენებთან ერთად ხდებოდა. გარდა ამისა, აქ კულტურული დიფუზიისა და ურთიერთგავლენის რეზულტატებს და მნიშვნელობას ვერ აფასებდნენ, ვინაიდან გარემოს ზემოქმედება ხშირად ისე გამოიხატებოდა, თითქოს მოცემული საზოგადოება მუდამ აბსოლუტურ იზოლაციაში, როგორც კულტურულად დამოუკიდებელი ერთეული, არსებობდა და ცხოვრობდა. საზოგადოების განვითარებაში გარემოს ფიზიკური ფაქტორების როლის გარკვევას ცდილობდნენ გეოგრაფებიც, რომლებიც, ამავე დროს, პოზიტივისტური ისტორიოგრაფიის მრავალ შეცდომას იზიარებდნენ. გამოჩენილი სოციოგეოგრაფი გერმანელი მეცნიერი **კარლ რიტერი (1779-1859)** იყო, რომელიც **ალექსანდრე ჰუმბოლდტთან (1769-1859)** ერთად თანამედროვე სოციალური გეოგრაფიის ფუძემდებლად ითვლება. რიტერის მეთოდოლოგიის სახელმძღვანელო ბუნებისა და კულტურის ურთიერთზემოქმედების, ისტორიულად კონკრეტული გეოგრაფიული მხა-

რის ჩამოყალიბებულ ელემენტთა ურთიერთდაკავშირებულობის იდეა იყო. დედამინა ერთიანი „ორგანიზმია, რომელიც შინაგანად დაკავშირებულ, მთლიან რეგიონებადაა დაყოფილი“. ამ რეგიონთა საზღვრების სწორი განსაზღვრებისათვის აუცილებელია ლანდშაფტის, კლიმატის, მცენარეების (განსაკუთრებით კულტურულის), ცხოველთა სამყაროს, ადამიანის გარემოს ადრინდელ ელემენტებთან ისტორიულ ურთიერთქმედებაში ყოველმხრივი აღწერა, მაგრამ რიტერის მსოფლმხედველობა არა ნატურალიზმი, არამედ გერმანულ რომანტიკოსთა, პოლარულ ურთიერთობათა უმაღლეს სინთეზში გამაერთიანებელი მსოფლიო წესრიგის რწმენით დამატებული ფილოსოფიური ორგანიციზმი იყო. საზოგადოებრივი მეცნიერებებისათვის რიტერის მნიშვნელობა განპირობებულია იმით, რომ მის გეოგრაფიაში ადამიანსა და ისტორიას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. რიტერის აზრით, გეოგრაფიამ უნდა ახსნას ის, თუ როგორ ახდენს გავლენას ადამიანი მის მიერ დასახლებულ სივრცეზე და მკაცრ ან ხელსაყრელ პირობებში თვითონ როგორ „აღიზრდება“. მას განსაკუთრებით ყოველი მხარის უმაღლესი კულტურული გაფურჩქვნის პერიოდები აინტერესებდა, რამეთუ, მისი აზრით, ბუნებასა და კულტურას შორის ჰარმონიის უმაღლესი ხარისხი და ღონე მაშინ მიიღწევა.

რიტერის შრომებში ორგანულადაა შერწყმული თემები, რომლებიც მოგვიანებით დანაწევრდა და გეოგრაფიისა და სოციოლოგიის სხვადასხვა დარგის კვლევის საგნებად იქცა. მის შემდეგ გეოგრაფიის ორ ნაწილად: ფიზიკურ გეოგრაფიად და სოციალურ, ანუ ანთროპოგეოგრაფიად დაყოფის ტენდენცია ნათლად იქნა შემჩნეული, რომლიდანაც, თავის მხრივ, სხვადასხვა დროისა და სხვადასხვა ქვეყანაში ეკონომიკური, პო-

ლიტიკური, ისტორიული, კულტურული და სტატისტიკური გეოგრაფია გამოიყო.

ანთროპოლოგიისა და, კერძოდ, პოლიტიკური გეოგრაფიის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი როლი **ფრიდრიხ რატცელმა (1844-1904)**, გერმანელმა ზოოლოგმა, მოგზაურ-ჟურნალისტმა, სოციოლოგმა, გეოგრაფიის პროფესორმა ითამაშა.

რატცელმა ანთროპოლოგიის საგანი განსაზღვრა, როგორც ადამიანის მოდგმის შესწავლა იმ ზომით, რა ზომითაც ეს უკანასკნელი თავის სასიცოცხლო გამოვლინებებში გეოგრაფიული ნატურალიზმის იდეოლოგიის შესატყვისად განსაზღვრება. განათლებით ბიოლოგი რატცელი შეეცადა, ბიოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და გეოგრაფიის ცნებები და მეთოდები გაეერთიანებინა. ანთროპოგეოგრაფია, თვლიდა იგი, უნდა იყოს ზოგადი ბიოგეოგრაფიის ნაწილი და პოლიტიკური და ეკონომიკური განვითარების ანალიზის დროს ჩვეულებრივ ეკოლოგიურ და ევოლუციურ ცნებებს უნდა იყენებდეს.

გეოგრაფიული გარემოს თვისებების შესატყვისად კულტურის დიფერენციაციის მეცნიერული აღწერა რატცელთან ბიოლოგიურ სპეკულაციებთან, განსაკუთრებით მის „პოლიტიკურ გეოგრაფიაში“ სახელმწიფოთა სივრცობრივი გაფართოების ან შემცირების ახსნასთან და ასევე გეოგრაფიული დეტერმინიზმისათვის ტიპურ მცდარ ტენდენციასთან იყო შერწყმული, რომლის მიხედვითაც, ბუნებრივი გარემოს თვისებებსა და ადამიანურ პრაქტიკას შორის პირდაპირ მიზეზობრივ კავშირებს ატარებენ ისე, რომ გამაშუალებელ სოციალურ რგოლებსა და მექანიზმებს გვერდს უვლიან.

გარემოს გავლენის ყველა შედეგი მან სტატისტიკურ (რომელიც ძირითადად ინდივიდთა მუდმივ ბიოფსიქიკურ თვისებებშია გამყარებული) და დინამიკურ (სოციალურ-პოლიტიკური

ორგანიზაციის ცვალებადი ისტორიული რეზულტატები) შედეგებად დაყო. ათასწლობით მიმდინარე გეოგრაფიულ ფაქტორთა, განსაკუთრებით კლიმატისა და სივრცეში მდებარეობის უშუალო ზემოქმედება განსხვავებულ ტერიტორიებზე მცხოვრებ ადამიანთა ჯგუფებს შორის არსებულ სომატურ და ფსიქიკურ განსხვავებათა მიზეზებია. მთები და სივრცობრივი ჩაკეტილობა, მაგალითად, მოსახლეობას ტრადიციონალიზმს, ცოტათი დაკმაყოფილების უნარს, ვინრო ნაციონალიზმის გრძნობებს უმუშავებს, ვაკეები და ზღვები კი ისეთ ფსიქიკურ თვისებებს უმუშავებს, როგორებიცაა სევდა, ნაღველი სივრცეზე, ექსპანსიისა და გაბედულ წამოწყებათა სულისკვეთება. ბუნებრივი საზღვრები (მთები, ზღვა) თითქოსდა სუსტად განვითარებული პოლიტიკური ძალებით იზოლირებულ სოციალურ ჯგუფთა წარმოშობას იწვევს, დაბლობი და ვაკე ადგილები კი მომთაბარეთა თავდასხმებისაგან დასაცავად ცენტრალიზაციას და ძლიერი ხელისუფლების ჩამოყალიბებას უწყობს ხელს, რომელიც მოგვიანებით ძლიერ სოციალურად და კულტურულად გამოკვეთილ სახელმწიფოებრივ ორგანიზაციაში გადადის. ენისა და კულტურის გავრცელებაც იმავე კანონებს ექვემდებარება.

სახელმწიფოები, როგორც ცოცხალი ორგანიზმები, ფუნქციონირებენ, ექვემდებარებიან ზრდისა და დაცემის, დაღუპვის ბუნებრივ პროცესებს და ამის გამო შეუძლებელია მკაცრ საზღვრებში იქნენ მოქცეულნი და შენარჩუნებულნი. არეალი, სივრცე და ადგილმდებარეობა სახელმწიფოს წარმოშობის აუცილებელი ფაქტორებია. ერის, ნაციის ან კულტურის თვითმყოფადობა ექსპანსიისა და თავისი გეოგრაფიული მდებარეობის გაუმჯობესების უნართანაა დაკავშირებული.

აქედან ბიოლოგიური ანალოგიების პოლიტიკურ იდეოლოგიად გადაქცევამდე მხოლოდ ერთი ნაბიჯია. ეს ნაბიჯი თამამად გადადგა ე.წ. გერმანულმა გეოპოლიტიკის სკოლამ **კარლ შაუსხოფერის (1869-1946)** მეთაურობით, რომლის „მოძღვრების“ მიხედვითაც, სახელმწიფოთა პოლიტიკური განვითარება და ექსპანსია თითქოსდა გეოგრაფიული ტენდენციებითაა დეტერმინირებული. ფაშისტური აგრესიის გასამართლებლად გერმანიის „სასიცოცხლო სივრცის“ არასაკმარისობისა და პოლიტიკური საზღვრების არაბუნებრიობის შესახებ ცნობილი არგუმენტები გეოპოლიტიკის არსენალიდან იქნა ამოღებული. ტერმინ „გეოპოლიტიკის“ ავტორი შვედი სოციოლოგი და სახელმწიფომცოდნე იოჰან **რუდოლფ ჩელენი (1864-1922)** სახელმწიფოს, როგორც გეოგრაფიული ორგანიზმის, შესახებ მოძღვრებას რატცელის გავლენით განმარტავდა გეოგრაფიული დეტერმინიზმის, სოციალური დარვინიზმის, ბიოლოგიურ-ორგანულ და რასობრივ-ანთროპოლოგიური თეორიების ეკლექტიკურად გაერთიანების გზით.

ვულგარული გეოგრაფიული დეტერმინიზმის ყველაზე დამახასიათებელი ნიშანი ისტორიული ხდომილებების ახსნაში შუალედური ფაქტორების სახით ჯანსაღი აზრის სხვადასხვა „ფსიქოლოგიური ჭეშმარიტების“ ფართო გამოყენება იყო. ამით განსაკუთრებით პოლიტგეოგრაფები გამოირჩეოდნენ, რომლებიც საუკუნეობრივ ცრურწმენებს და „ხალხის სულის, გონის“ შესახებ „უახლოეს“ რასისტულ გამოწვინებას, რომელიც თითქოსდა გეოგრაფიული გარემოს მიერ ჩამოყალიბდა, საჭიროებისდა მიხედვით იყენებდნენ. ძნელია თვით იმ მცდელობების რაოდენობის ჩამოთვლა, კი, როდესაც, მაგ., რასის „ხალხის სულის“ მეშვეობით გეოგრაფიულ პირობებსა და არქიტექ-

ტურას, ფერწერას, ლიტერატურას, მუსიკასა და რელიგიას შორის მიზეზობრივი კავშირების დადგენას ცდილობდნენ.

პოლიტიკური გეოგრაფიის შინაარსი პოლიტიკური ხდომილებების მხოლოდ საექვო ფსევდოგეოგრაფიული ახსნებითა და წინასწარმეტყველებით არ ამოიწურება. მრავალმა პოლიტიკოგეოგრაფმა სხვადასხვა „პოლიტიკურ ზონათა“ წარმოქმნის, ექსპანსიისა და დაშლის, მათი ადმინისტრაციული ცენტრების, საზღვრების დაცვითი ხაზების ემპირიულ-ისტორიული გამოკვლევები მოგვცა. აგრეთვე პოლიტიკურ გაერთიანებებსა და მის გარემოს ურთიერთზემოქმედებაში დაფარული „პოლიტიკური პოტენციალის“ შეფასების შესახებ საკითხის დასმაც არ არის აზრს მოკლებული. პოლიტიკური გეოგრაფია ლანდშაფტის, ფიზიკურ და სოციალურ ასპექტებზე, ლინგვისტურ და კულტურულ გაერთიანებათა ფორმირებაზე პოლიტიკური ძალაუფლების გავლენას წარმატებით სწავლობს.

XX ს-ის დასაწყისში საზოგადოებრივ მეცნიერებებში ძველი გეოგრაფიული მიმართულების მრავალი თემა, და მასთან ერთად შეცდომებიც, ამერიკულმა **ენვირონმენტიზმმა** (ინგლისური environment – გარემო) მემკვიდრეობით მიიღო. მასში შედარებით ახალი გეოგრაფიული დეტერმინიზმის პოპულარულ ჰიპოთეზათა შემოწმების სტატისტიკურ და სხვა „მკაცრ“ მეთოდთა გამოყენებისადმი მიდრეკილება იყო. ენვირონმენტალიზმის ფუძემდებელმა და რატცელის პოპულარიზატორმა ელენ სემპლმა განსაზღვრულ ტერიტორიაზე ადამიანის ცხოველმოდანეობაზე – საქმიანობაზე ფიზიკური გარემოს „კონტროლის“ იდეა გაატარა და განავრცო.

ენვირონმენტიზმის გამოჩენილი წარმომადგენელი ამერიკელი გეოგრაფი, განათლებით გეოლოგი **ელსუორთ ჰანტინგტონი (1876-1977)** იყო. სტატისტიკის, პალეობოტანიკის,

კლიმატოლოგიის, ისტორიის, დემოგრაფიის და სხვა მეცნიერებათა მეთოდებისა და მონაცემების (ხშირად არასწორად) გამოყენებით იგი კლიმატის ცვლილებებსა („პულსაციებსა“) და ცივილიზაციების პროგრესს ან დაცემას შორის მჭიდრო კორელაციების არსებობის დასაბუთებას ესწრაფვოდა.

ძირითადი გამაშუალებული კავშირები კი ასე გამოიყურებოდა: 1) კლიმატი გავლენას ახდენს მოსახლეობის ჯანმრთელობაზე (ამ გავლენის შესაფერისად ჰანტინგტონმა სიკვდილიანობისა და ტემპერატურის თვიური მრუდის დამთხვევები შეისწავლა და ა.შ.); 2) კლიმატი ფიზიკურ და გონებრივ აქტიურობაზე გავლენას ახდენს, შესაბამისად, შრომის ნაყოფიერებაზე და, მაშასადამე, საზოგადოების საქმიან და ეკონომიკურ ცვლილებათა მერყეობას იწვევს (აქ ძირითადი ემპირიული ბაზა სიკვდილიანობის კოეფიციენტის და საქმიანობის დაცემისა და გამოცოცხლების მნიშვნელობათა პარალელების შესახებ მონაცემები იყო); 3) რამდენადაც ცივილიზაცია ენერჯისა და ერის, ნაციის მნიშვნელობა-ნაყოფიერების-მწარმოებლურობის ფუნქციაა, ამდენად კლიმატის სასარგებლო ან უარყოფითი რყევები ცივილიზაციათა ზრდას, დაცემასა და გადაადგილებას განსაზღვრავენ.

ჰანტინგტონმა აგრეთვე აფრიკულ-აზიური აკენიდან ევროპის ჩრდილო-დასავლეთის უფრო ცივი და მრავალსახოვანი კლიმატის პირობებში ცივილიზაციის თანდათანობით გეოგრაფიული გადაადგილების შესახებ ძველი იდეა განავითარა. „ცივილიზაციის ჩრდილოეთური დრეიფის“ თეორიას სხვადასხვა ვარიანტით ჯერ კიდევ ადრე ფრანგი კლოდ ვაიო, პიერ მუჟილი, ედმონ დემოლენი და მრავალი სხვა იცავდნენ. მაგრამ შედარებითი რუკებისა და კორელაციების (ურთიერთდამოკიდებულებათა შეფასებების) შემუშავების კრიტერიუმები, რომლე-

ბითაც ჰანტინგტონი ამაგრებდა ამ თეორიას, უპირატესად სუბიექტური და ევროპოცენტრისტული იყო. ცივილიზაციების შეფასებათა საფუძველში სრულყოფილების რანგის მიხედვით მან „აქტივიზმი“ ჩადო და მასთან ერთად ის ძველი ცრურწმენები (რომლის პირველწყაროები XIV ს-ის არაბი ისტორიკოსის იბნ ხალდუნის შრომები იყო) გაიმეორა, თითქოს უმაღლესი კულტურა და სოციალურ-პოლიტიკური ორგანიზაციის ყველაზე რთული ფორმები მხოლოდ ზომიერ, მაგრამ არასუბტროპიკულ ან პოლარული კლიმატის პირობებში შეიძლებოდა წარმოშობილიყო, რადგან სუბტროპიკებში ბუნების ნობათა სიუხვის გამო თითქოს შრომის დიდი დანახარჯები საჭირო არ არის, რასაც სამხრეთელ ადამიანთა ინერტულობასა და სიზარმაცესთან მივყავართ, ხოლო შიმშილთან და სიცივესთან ბრძოლა პოლარული კლიმატის პირობებში ადამიანებს უმუშავებს მორჩილებას და განსავითარებლად ძალას არ უტოვებს. საბოლოო ჯამში, კულტურის კერათა ჩრდილოეთისაკენ გადაინაცვლების კანონი ფაქტთა ცალმხრივ შერჩევაზე დაფუძნებულ სპეკულაციად დარჩა. იგი ვერც ტექნოლოგიური დეტერმინიზმის ელემენტების შემოტანამაც ვერ გადაარჩინა, მაგალითად, ვაიოსთან, რომელიც ჩრდილოეთისკენ კულტურის სვლის მიზეზებს სიცივისაგან ადამიანის დაცვის ტექნიკის განვითარებაში ხედავდა.

მართალია, ჰანტინგტონისა და სხვა ენვირონმენტალისტების „მარადიულმა კანონებმა“ მტკიცედ დადგენილი ფაქტების შემონიშნავს ვერ გაუძლეს, მაგრამ მათმა მრავალმა ღირებულმა (ფასეულმა) დაკვირვებამ და ზოგიერთმა ჰიპოთეზამაც კი სპეციალისტების (ბიოლოგების, კლიმატოლოგების, ფსიქიატრების და ა.შ.) არაპირდაპირი მხარდაჭერა უფრო ვინრო კონტექსტებში მაინც მოიპოვა. ასე მაგ., საზოგადოების

ეკონომიკურ ცხოვრებაში საქმიანი ციკლების მზის აქტივობის პერიოდებთან დაკავშირების ენვირონმენტალისტური ცდები ჩაიშალა, მაგრამ რთული დამოკიდებულებანი (საქმიანი ციკლების), ატმოსფერული და სხვა კლიმატური მოვლენების ცვლილებებს შორის, ერთი მხრივ, და ფიზიოლოგიურ პროცესებს შორის, მეორე მხრივ, მრავალი ფსიქოლოგის და კრიმინოლისტის მიერ იქნა შემჩნეული. ჯერ კიდევ **ადოლფ კეტლე**, ხოლო შემდეგ **ჩეზარე ლომბროზოც** ზოგიერთ დანაშაულებათა სიხშირის „სეზონურ“ რხევაზე მიუთითებდა. თანამედროვე ამერიკულ სოციოგეოგრაფიაში დეტერმინიზმისა და რაოდენობრივი მიდგომისადმი მისწრაფება შენარჩუნებულია, მაგრამ უფრო შეზღუდულ მოდელებში წინასწარმეტყველებების მაღალი ალბათობით და შესაძლებლობით. ენვერონმენტალიზმის პრობლემატიკა არა წინანდელი გლობალური, არამედ უფრო სპეციალური პლანით შეისწავლება.

ნაწილობრივ, როგორც რეაქცია ენვირონმენტალიზმზე მე-19 ს-ის დასასრულიდან აშშ-ში განვითარდა „კულტურული გეოგრაფია“, რომელიც კულტურის ანთროპოლოგიურ იდეას (ალფრედ კრებერი და სხვ.) იყენებდა. იგი დაჟინებულ ყურადღებას უთმობდა ადამიანის საქმიანობას, რომელიც მისი ისტორიული წარსულის ნაკვალევს, როგორც მოცემული კულტურის გავრცელების მატერიალურ მონმეს, ცვლიდა. ბუნებასთან ურთიერთობაში ადამიანის აქტიურ როლზე ამგვარი აქცენტირება განსაკუთრებით თანამედროვე სოციალური ეკოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის ლე პლეს სკოლიდან დაწყებული ფრანგული სოციოგეოგრაფიის ტრადიციისათვისაა დამახასიათებელი. მან ადამიანური ცხოვრების განმსაზღვრელ ფაქტორთა სამერთიანი ფორმულა წამოაყენა: ბინადრობის ადგილი, შრომა, ოჯახი.

ლე პლეს სკოლის წამყვანი წარმომადგენლები **ანრი დე ტურვილი (1843-1903)** და **ედმონ დემოლენი (1852-1907)** იყვნენ. ემპირიული სოციალური გამოკვლევების ისტორიაში ცნობილი ოჯახური მონოგრაფიების შედგენისას სკოლა ოჯახის ან საზოგადოების ფიზიკურ გეოგრაფიას: ნიადაგს, რელიეფს, კლიმატს, წყლის განაწილებას და ა.შ. აუცილებლად სწავლობდა. დემოლენის ძირითად ნაშრომში „ხალხთა დიდი გზები“ ფართო ისტორიულ მასალაზე დაყრდნობით გეოგრაფიულ გარემოსა და სოციალური ორგანიზაციის სხვადასხვა მახასიათებელს, შრომის საკუთრების ფორმებს შორის ძირითადი კავშირებია გამოკვლევული. მაგ., დემოლენის თანახმად, ისტორიული განვითარების ადრეულ ეტაპზე სტეპებში ცხოვრება მწყემსობას, როგორც უძირითადეს საქმიანობას, მიწის საკუთრების არარსებობას განსაზღვრავდა, რამდენადაც მომთაბარისათვის უფრო მნიშვნელოვანია, ჰქონდეს სტეპებში თავისუფლად გადაადგილების საშუალება, ვიდრე მიწის კერძო მესაკუთრე იყოს, და ასევე „სოციალური ტიპის“ სხვა თვისებებსაც განსაზღვრავდა. ტურვილმა, რომელმაც დასავლური ტიპის საზოგადოების წარმოშობა გამოიკვლია, სკანდინავიაზე მისი იზოლირებული ფიორდებით, როგორც „მსოფლიო ლაბორატორიაზე“, მიუთითა, სადაც მხოლოდ თითქოს ადამიანის, ოჯახისა და საზოგადოების კერძო და პარტიკულარული ტიპი შეიძლება ჩამოყალიბებულიყო.

გეოგრაფიული ფსევდოდეტერმინიზმის მოწინააღმდეგე აგრეთვე ფრანგული „**პოსიბილიზმი**“ (ფრანგ. *possibilite შესაძლებლობა*) იყო. ამ მიმართულების წარმომადგენლები თვლიდნენ, რომ ერთნაირი გარემო არც ინდივიდებისათვის – ერთი და იმავე ბუნებრივ პირობებზე რეაქციათა სხვადასხვაობისა და თანშობილი თვისებების გამო, და არც განვითარების სხვა-

დასხვა დონის კულტურისთვისაც არ არსებობს. პოსიბილიზმმა დაადგინა გარემოს სტატისტიკური კონცეფცია როგორც ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული რამ, რომელიც აქტიურ ისტორიულ სუბიექტთან კავშირში არ არის. ამ მიმდინარეობის ისტორიზმი საკითხის დასმას ყოველთვის კონკრეტულად მოითხოვდა: გარემო ვისთვის და რისთვის, როგორ შესაძლებლობებს იყენებს მასში მოცემული კულტურა.

სოციოგეოგრაფიის ფრანგული სკოლის დამაარსებელი გეოგრაფი და ისტორიკოსი **პოლ ვიდალ დე ლაბლასი (1845-1918)** იყო. მისი გამოკვლევების ცენტრად იქცა არა წანამძღვარი, თითქოს მოცემული გარემო განსაზღვრავს ცხოვრების ამა თუ იმ წესს, არამედ თანდათანობითი ისტორიული ცვლილებები, რომლებსაც გარემო ცვლილებების ცვალებადი წესის შედეგად განიცდის. ლანდშაფტი ვიდალისათვის არის არა ხდომილებების ბუნებრივ თანმიმდევრულობათა უბრალო პროდუქტი, არამედ ადამიანის შრომის შედეგი და რეზულტატი, რომელიც მომავალი თაობებისათვის არსებობის ახალ პირობებს ქმნის. ვიდალის შრომებისა და სხვა სოციოგეოგრაფიის ფრანგი წარმომადგენლების დამსახურება გერმანელი გეოპოლიტიკის ფსევდოდეტერმინიზმის მხილება იყო.

პოსიბილისტებმა აჩვენეს, რომ გეოპოლიტიკოსები ხშირად დასაბუთებებს და მტკიცებებს **post factum** და ფაქტის საწინააღმდეგოდ აგებენ. გამარტივებული გეოგრაფიული დეტერმინიზმის კრიტიკის ძირითადი წესი და ხერხი მუდამ იყო იმის ახსნა, თუ როგორაა, რომ ერთნაირ გეოგრაფიულ პირობებში სრულიად სხვა დონისა და ტიპის საზოგადოებანი და კულტურები ვითარდებიან. ერთი და იგივე გარემო სხვადასხვა ეკონომიკურ შესაძლებლობებს აძლევს ადამიანებს, რომლებმაც იციან ან არ იციან, თუ როგორ გამოიყენონ მისი რე-

სურსები. ამ რესურსთა ფასი დამოკიდებულია არა იმდენად მათ ბუნებრივ თვისებებზე, რამდენადაც ეკონომიკისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობების ხასიათზე. მაშინაც კი, როდესაც თითქოს მარტივად ორგანიზებულ საზოგადოებებში ცხადია დამოკიდებულება გეოგრაფიულ პირობებსა და კვების ხასიათს შორის, რომლებიც მრავალ ნედლ, გადაუმუშავებულ პროდუქტს იყენებენ, სინამდვილეში ეს დამოკიდებულებანი რთულია, გაშუალებულია და მხოლოდ და მხოლოდ ლოგიკური მნიშვნელობა აქვს. საკვების მოპოვება – საზოგადოებრივი პროცესია და კვების სოციალური ასპექტები, წეს-ჩვეულებები, რწმენები, საკვები პროდუქტების ეფექტური ან, პირიქით, მოუხერხებელი გამოყენება პირველხარისხოვან როლს თამაშობს. ადამიანისთვის ყოველგვარი ბუნებრივი მასალა არა უბრალო „ბუნებრივ დოვლათს“, არამედ საზოგადოების სანარმოო ძალებისა და მოთხოვნილებების განვითარების დონის შესაბამის პროდუქტს წარმოადგენს.

პოსიბილიზმის სუსტი მხარე ამერიკულ ენვირონმენტალიზმთან შედარებით (პრინციპთა სიუხეში, რომელსაც იგი აკრიტიკებდა) შესაძლებლობათა რაოდენობრივი შეფასებების უგულებელყოფა იყო, შესაძლებლობები, რომლებიც განსაზღვრული კულტურული ან ეკონომიკური შესაძლებლობების გეოგრაფიული ფაქტორების დანაწილებასთან კავშირს ახასიათებს. ამ აზრით, თანამედროვე საზღვარგარეთული სოციოგეოგრაფიის მეთოდები მის გამოყენებით და რაოდენობრივ დარგებში ენვირონმენტალიზმთან უფრო ახლოსაა, ვიდრე პოსიბილიზმთან.

საზოგადოებრივ მეცნიერებებში გეოგრაფიული მიმართულების პრობლემატიკა ყოველმხრივ ამონურული არ არის. სწორედ დღეს, როდესაც ადამიანის ზემოქმედება ბუნებაზე

უზომოდ გაიზარდა, მისი მნიშვნელობა ადამიანისთვის და მის საქმიანობასთან განუწყვეტელი კავშირი სულ უფრო მეტად ვლინდება. ცხადი ხდება, რომ ბუნებრივ გარემოზე ზემოქმედება მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს ნარმატიული, როდესაც იგი მის კანონებს ემორჩილება და მთელის ძირითად კავშირებს ითვალისწინებს, სხვაგვარად ნეგატიური შედეგები თვით ადამიანზე, როგორც ბუნების ნაწილზე, იმოქმედებს. შეინიშნება მემკვიდრეობა გეოგრაფიულ მიმართულებასა და თანამედროვე „ადამიანურ ეკოლოგიას“ შორის, რომელიც ადამიანისა და მისი გარემომცველი გარემოს (ფართო აზრით) ურთიერთკავშირებს, კერძოდ, ადამიანთა და სოციალურ ორგანიზაციათა სივრცობრივ-ვრცელ ურთიერთობებს სწავლობს.

§3. რასობრივ-ანთროპოლოგიური სკოლა

რასიზმი, როგორც სოციალურ-ფსიქოლოგიური ფენომენი, უხსოვარი დროიდან არსებობდა, მაგრამ XX ს-ში მან მეცნიერების ავტორიტეტს პირველად მიმართა. ამ მიმართულების ძირითადი იდეოლოგიური ფუნქცია იმპერიალისტური ქვეყნების კოლონიალური ექსპანსიის პრივილეგიების გამართლებაში მდგომარეობს. აგრეთვე მხედველობაში უნდა მივიღოთ ისიც, რომ მეცნიერება რასების შესახებ – ფიზიკური ანთროპოლოგია ჯერ კიდევ ჩანასახოვან მდგომარეობაში იმყოფებოდა, ეს კი სხვადასხვა სახის მითებისა და სპეკულაციებისათვის ნაყოფიერ ნიადაგს ქმნიდა, რომლებიც უმნიშვარ მეცნიერულ ცოდნას ხშირად ფსევდომეცნიერულ ცოდნად აქცევდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ რასობრივ-ანთროპოლოგისტური მიმართულების კონცეფციებს მრავალი განსხვავება და ელფერი აქვთ, ყველა ისინი შეიძლება რამდენიმე საბაზო პოს-

ტულატზე დაიყვანოთ: 1) სოციალური ცხოვრება და კულტურა რასობრივ-ანთროპოლოგიური ფაქტორების პროდუქტია; 2) რასები არ არიან თანასწორნი ერთმანეთს შორის და ეს უთანასწორობა შესატყვის კულტურულ ქმნილებათა („უპირატესობას“, „საშიშროებას“, „საზიანოობას“) განაპირობებს; 3) ადამიანთა სოციალური მოქმედება და ქცევა მთლიანად ან უპირატესად ბიოლოგიური მემკვიდრეობითაა დეტერმინირებული; 4) რასობრივი აღრევა საზიანოა.

პირველად ეს თეზისები გაშლილი სახით ფრანგმა ფილოსოფოსმა, მწერალმა და დიპლომატმა **არტურ დე გობინომ (1816-188)** წამოაყენა ოთხტომიან წიგნში „ცდა ადამიანთა რასების ურთიერთობების შესახებ“. გობინო ცდილობდა, დაესაბუთებინა, რომ სოციალური ინსტიტუტები კი არ განსაზღვრავენ რასათა ცხოველმოდგანეობას, არამედ, პირიქით, რასების ცხოველმოდგანეობა – საქმიანობა. „ესაა შედეგი და არა მიზეზი“, – აცხადებდა იგი. გობინო თავისი თხზულების ცენტრალური პრობლემის – ცივილიზაციის დაცემისა და დაღუპვის პრობლემის გადაწყვეტის გასაღებს სწორედ რასების სფეროში ეძებდა. იყო რა პესიმისტი, იგი ყველა ცივილიზაციის, მათ შორის ევროპულის, დაღუპვის ფატალური გარდაუვალობიდან ამოდიოდა. რასათა შერევა („თეთრი“ რასის აუცილებელი მონაწილეობით), რომელიც დასაწყისში ცივილიზაციის განვითარების აუცილებელ წყაროდ გვევლინება, შემდგომში მის გადაგვარებას და სიკვდილს იწვევს. გობინოს ძირითადი მტკიცება ტავტოლოგიურია, რამეთუ მის კონცეფციაში რასათა შერევა ერთდროულად როგორც ცივილიზაციის გადაგვარების ნიშნად, ისე მისი განვითარების მიზეზად გვევლინება. საბოლოოდ, აღმოჩნდება, რომ სინამდვილეში გობინოს არა ცივილიზაციის „ცხოველმყოფელობის“, არამედ რასის „ცხოველ-

მყოფელობის“ არსებობა აღელვებს, რადგან ეს უკანასკნელი მისთვის სოციალურ-ისტორიული პროცესის ქეშმარიტ სუბიექტს წარმოადგენს.

რასიზმი გობინოს ელიტარული მსოფლმხედველობის პირდაპირი გაგრძელებაა, რომელიც სოციალური თანასწორობის ყველა ფორმის მოწინააღმდეგე იყო და „ნამდვილი“ იერარქიების, მათ შორის „ნამდვილი“ ელიტის გამოყოფისაკენ ისწრაფვოდა. რამდენადაც რასობრივი უთანასწორობა-თანასწორობა გობინოს ყველაზე უფრო ფუნდამენტურ, ამოსავალ და გაუნადგურებელ რამედ მიაჩნია, ამდენად იგი ისტორიის ახსნისას მას პირველ ადგილზე აყენებს. რასობრივ იერარქიას გობინო სამსაფეხურიანი სახით წარმოგვიდგენს: თეთრი, ყვითელი და შავი, რომელთაგანაც თეთრია უპირატესი, რადგან თითქოს ყველა ცივილიცაზიის შექმნასა და განვითარებაში მხოლოდ მას მიეკუთვნება მთავარი როლი. მაგრამ „თეთრი“ რასის შიგნითაც არსებობს, გობინოს აზრით, „იერარქია, რომლის მწვერვალზე არიელები იმყოფებიან“.

სხვა რასისტული „ისტორიოსოფია“ ინგლისელმა გერმანოფილმა **ჰიუსტონ სტიუარტ ჩემბერლენმა (1855-1927)** შექმნა. მისი ძირითადი ნაწარმოებია „მეცხრამეტე საუკუნის საფუძვლები“, სადაც ევროპული ისტორიის ზედაპირული, წინააღმდეგობრივი და უმეტესად ტენდენციური მიმოხილვაა მოტანილი: ჩემბერლენის მიხედვით, ევროპის ისტორიის უმაღლესი „მიღწევა“ „ტევტონური“ კულტურის შექმნაა, რომელიც ყველა არსებულ კულტურაზე „მაღალია“. „ტევტონური“ რასა „არიულის“ მემკვიდრეა, რომლის „სულის-გონის“ აღორძინებისკენაც მოუწოდებდა ჩემბერლენი. ჩემბერლენმა ყველაზე მნიშვნელოვანი წვლილი გერმანული ფაშიზმის ადამიანთმოძულე მითების შექმნაში შეიტანა. ტყუილად არ მიუნიჭებიათ

ნაცისტ „თეორეტიკოსებს“ მისთვის „სახალხო მოაზროვნისა“ და „მესამე რაიხის წინასწარმეტყველის“ ტიტული.

რასობრივ-ანთროპოლოგიური მიმართულების ერთ-ერთ ნაირსახეობას ე.წ. ანთროპოსოციოლოგია წარმოადგენს. ანთროპოსოციოლოგიის მთავარი წარმომადგენლები ანთროპოლოგი **ჟორჟ ვაშე დე ლიაპუჟი (1854-1936)** და გერმანელი **ოტო ამონი (1842-1916)** იყვნენ. ლიაპუჟი გობინოს ანთროპოსოციოლოგიის პიონერად თვლიდა, ჩემბერლენს კი, პირიქით, მის „კარიკატურისტად“ მიიჩნევდა. ლიაპუჟის შრომები ანთროპომეტრიკული მონაცემების განმარტებაზე და, უწინარეს ყოვლისა, თავის ქალის მაჩვენებლის შედარებით სტატისტიკურ ანალიზზეა დაფუძნებული (ანთროპოლოგიაში თავის ქალის მაჩვენებლად თავის ქალის ყველაზე დიდი სიფართის, ქალის ყველაზე დიდ სიგრძესთან პროცენტულ შეფარდებას თვლიან). ეს ცნება შვედი ანატომ **ა. რეტციუსის** მიერ XIX ს-ის 70-იან წლებში იქნა შემოტანილი. ლიაპუჟის თანახმად, ანთროპოსოციოლოგიას „თავის საგნად რასებისა და სოციალური გარემოს ურთიერთრეაქციების კვლევა“ აქვს. სოციალური დარვინიზმის გავლენით ლიაპუჟს ბუნებრივი შერჩევის ცნების გვერდით სოციალური შერჩევის ცნება შემოაქვს. იგი ამ უკანასკნელის ექვს: სამხედრო, პოლიტიკურ, რელიგიურ, მორალურ, სამართლებრივ და ეკონომიკურ სახეს განარჩევს. საბოლოოდ, ყველა ეს ფორმა მთლიანობაში საზოგადოებრივ განვითარებაზე დამლუპველ ზეგავლენას ახდენს, რადგან მათი მოქმედების შედეგად ყველაზე „ღირებული – ფასეული“ რასობრივი ტიპის – თეთრკანიან, დოლიქოკეფალ (დოლიქოკეფალი – გრძელი თავის ქალას მქონე, გრძელთავიანი ადამიანი) წარმომადგენელთა რიცხვი განუხრელად მცირდება. უფრო მეტიც, მას სრული გადაშენება ემუქრება. ლიაპუჟის მრავალ-

რიცხოვან „კანონთაგან“ ერთ-ერთი – „ეპოქათა კანონი“ გვა-
უნყებს: „ისტორიამდელი დროიდან მოყოლებული თავის ქა-
ლის მაჩვენებელს მუდმივი და ყოველმხრივი, საყოველთაო
ზრდის ტენდენცია აქვს“.

„საუკეთესოთა“ გაქრობის ამ მაპოსტულირებელ, დამდგენ
„კანონთან“, უწინარეს ყოვლისა, ლიაპუჟის ღრმა ისტორიული
პესიმიზმია დაკავშირებული. მეორე „კანონში“ იგი ადამიანის
თავის ქალის მაჩვენებლის სიდიდესა და მის კლასობრივ მი-
კუთვნებულობას შორის უნივერსალური კავშირის დადგენას
ცდილობს.

ანალოგიური თეზისები ანთროპოლოგიური სკოლის მეო-
რე წარმომადგენელთან ოტო ამონთანაც გვხვდება. ამონმა
რეკრუტებსა და სტუდენტებს შორის მთელი რიგი ანთროპო-
მეტრიკული გამოკვლევები ჩაატარა. თავის წიგნში „საზოგა-
დოებრივი წესრიგი და მისი ბუნებრივი საფუძვლები“ (1895)
იგი სოციალური ინსტიტუტების ანალიზისას სოციალური
დარვინიზმისა და რასიზმის პრინციპების შეერთებას ცდი-
ლობს.

ანთროპოსოციოლოგთა მსჯელობის ხელოვნურობა გან-
საკუთრებული სიცხადით გამოდის მაშინ, როდესაც გამოჩენი-
ლი ადამიანი – ბრაქიკეფალები (ბრაქიკეფალი – მოკლე თავის
მქონე, მოკლეთავიანი ადამიანი), თავიანთი არსებობით ან-
თროპოსოციოლოგიის „კანონებს“ უარყოფენ, იძულებულნი
არიან, ისინი ე.წ. მცდარ ბრაქიკეფალებად – ფსევდო ბრაქიკე-
ფალებად ჩათვალონ.

რასიზმის და სოციალ-დარვინიზმის სინთეზის მცდელობას
ადგილი **ლუდვიგ ვოლტმანის (1871-1907)** შრომებშიც აქვს.
ვოლტმანის მრავალრიცხოვანი შრომები უხეში პრიმიტივიზმით
და „გერმანული“ რასის უპირატესობის შესახებ მითის დასასა-

ბუთებლად მეცნიერული პაროდიებით გამოირჩევა. მისი კონცეფცია თავდაპირველი რასობრივი ცრურწმენის რაციონალიზაციაა. თუ შევაჯამებთ რასობრივ-ანთროპოლოგიური მიმართულების განხილვას, მაშინ უნდა აღვნიშნოთ, რომ რასათა „კულტივირების“ მეშვეობით საზოგადოების განვითარების აუცილებლობის შესახებ დეკლარაცია, გარდაუვალობით იზრდება მონოდებაში „უმალესი“ რასისათვის, რომელიც ხან „უმალესი“ სოციალური ფენებით, ხან „რჩეული“ ხალხებითაა წარმოდგენილი, ყველაზე კეთილსასურველი პირობები, ე. ი. პრივილეგიები უზრუნველვყოფთ. სხვა სიტყვებით, საზოგადოებისა და კულტურის სამსახურში ანთროპოლოგიური ფაქტორების დაყენების მისწრაფება საკუთარი თავის დაპირისპირებულობას ფარავს: საზოგადოება და კულტურა განსაზღვრული „რასის“ სამსახურში დავაყენოთ. ამავე დროს, რამდენადაც რეალური ფაქტები რასისტულ პოსტულატებს არ ასაბუთებენ, ამდენადაც „რასის“ ცნება რეალურ ფიზიკურ-ანთროპოლოგიურ ნიშანთა ერთობლიობად კი არ განიმარტებოდა, არამედ სიმბოლური აზრი შეიძინა. ეს კი ამგვარ კონცეფციებს არაჰუმანური პოლიტიკოსების ხელში როგორც საშინაო, ისე საგარეო პოლიტიკის გატარებისას მოხერხებულ იარაღად აქცევდა.

სოციალური პროცესების, როგორც „სისხლთა თამაშის“ პროდუქტისა და მის დამახინჯებულ, გარდაქმნილ ფორმად განხილვისას, რასობრივ-ანთროპოლოგიური მიმართულება ანთროპოსოციოლოგიად გვევლინება, ვინაიდან თვით სოციოლოგიის საგანი – საზოგადოება გათქვეფილია რასაში, რომელიც სოციალურ-ისტორიული მოქმედების მთავარ სუბიექტად მიიჩნევა.

§4. ბიოორგანული სკოლა

საზოგადოებრივი აზრის ისტორია ორგანიციისტულ კონცეფციათა მრავალ სახესხვაობას იცნობს. მხოლოდ XIX ს-ში რამდენიმე მათგანი შეგვიძლია აღვნიშნოთ: ფილოსოფიური ორგანიციზმი (ჰეგელი, შელინგი და რომანტიკოსები), რომელიც XVIII ს-ის განმანათლებელთა ნომინალიზმსა და მექანიციზმს უპირისპირდებოდა, სოციალურ-ფსიქოლოგიური ორგანიციზმი, რომელიც საზოგადოების მთლიანობას სოციალურ გონებაში, აზრისა და ნების გამოვლენაში, როგორც დამოუკიდებელ რეალობაში, ეძებს, და ბოლოს, ბიოორგანული თეორიები. „ორგანიზმის“ მეტაფორის გამოყენება საზოგადოების მიმართ უძველესი დროიდანაა ცნობილი, მაგრამ ბიოლოგიური სკოლისათვის უნიშვნელოვანეს ამოსავალ პუნქტად კონტისა და სპენსერის ორგანიციისტული შედარებები იქცა, რომლებიც, თავის მხრივ, ევოლუციურ ბიოლოგიაზე ძლიერი ორიენტაციით იყო გამაგრებული.

სოციოლოგიის ისტორიკოსები ბიოლოგიურ სკოლაში ჩვეულებრივ იმათ აერთიანებენ, ვისთვისაც საზოგადოების ცნების პროტოტიპი ორგანიზმის ცნებაა, ვინც იმისაგან ამოდის, რომ საზოგადოება, ორგანიზმის მსგავსად, არა ცალკეულ ინდივიდთა (უჯრედთა) მარტივ, უბრალო ჯამს, არამედ ზეინდივიდუალურ მთლიანობას წარმოადგენს. საზოგადოება, როგორც მთელი, ახალ თვისებებს იძენს და ამ აზრით თავისი ნაწილების ჯამზე მეტია. თეორიულ ახსნებში მთელის ნაწილზე ლოგიკური პრიმატი არსებობს. ნაწილთა ფუნქციები მხოლოდ მთელის, რომელთაც ისინი მიეკუთვნებიან, ფუნქციის მეშვეობით შეიძლება იქნეს გაგებულნი. სკოლის თეორეტიკოსთა ჩანაფიქრით, ბიოლოგიურ ორგანიზმებთან სოციალურ

სისტემათა შედარებით შეპირისპირება სოციალური ორგანიზმის, მისი ორგანოების (ინსტიტუტების) და ელემენტების (ჩვეულებრივ ინდივიდების ან ოჯახის) წყობის, აგებულების (ანატომიის) და ფუნქციების (ფიზიოლოგიის) როგორც მთელთან, ისე ერთმანეთთან დამოკიდებულება-მიმართებების აღმოჩენაში უნდა დაგვეხმაროს. ასეთი მეთოდოლოგიის საფუძველში ევოლუციური პროცესის კანონთა ერთიანობის შესახებ წარმოდგენა იდო, რომელიც განსაზღვრულ ეტაპზე ინდივიდუალური ორგანიზმებიდან „ზეორგანიზმების“, ე. ი. ცხოველთა და ადამიანთა გაერთიანების, საზოგადოების შექმნაზე გადადის. საზოგადოებრივი ევოლუცია ისევე შეუქცევად, ცალსახა მიმართულების და შინაგანად განპირობებულ რაიმედ გაიაზრებოდა როგორც ორგანიზმის ზრდა, თუმცა სკოლის თეორიებში უფრო ფრთხილი ფორმულირებები არაა იშვიათი, რომლებიც ისტორიული მოძრაობის სპეციფიკას ითვალისწინებენ.

უკიდურესი ორგანიციისტები, **მიულერ-ჰეკელის** ბიოგენეტიკური კანონის შესატყვისად, საზოგადოების განვითარებას ბიოლოგიური ორგანიზმის განვითარებას ამსგავსებენ (ონტოგენეზისი ფილოგენეზისს იმეორებს), ოღონდ ამ კანონს მარტივად განმარტავენ. მათი აზრით, ცივილიზაციის ზოგადადამიანური სტადიები (სოციალური ფილოგენეზისი) ონტოგენეტიკურად კვლავ იწარმოება – მეორდება ახალ პირობებში მოქცეულ ახალგაზრდა ხალხთა, სახელმწიფოთა, კოლონიათა ინდივიდუალური ისტორიის მიერ. დიფერენციაციის სპენსერისეული იდეისა და ბიოგენეტიკური კანონის სინთეზის მემკვიდრით, ბიოორგანული სკოლის სოციოლოგები საზოგადოებრივი განვითარების მომავალი სტადიების წინასწარმეტყველებას და წარსულის რეკონსტრუირებას ცდილობდნენ. ყვე-

ლაზე დიფერენცირებულ და რთულ საზოგადოებრივ მოვლენებსა და ფუნქციებს ისინი ჩვეულებრივ დროში წარმოშობის თვალსაზრისით ყველაზე გვიანდელ მოვლენად, აგრეთვე სოციალური ძირებისადმი ყველაზე მგრძობიარე, სუსტ და ცვალებად მოვლენებად თვლიდნენ. სოციოლოგიაში ორგანული მეთოდოლოგია უკიდურესი ფორმით გერმანული წარმოშობის რუსმა მოხელემ, რომელიც ძირითადად გერმანულად იბეჭდებოდა, **ჰაულ ლილიენფელდმა (1829-1903)** გამოიყენა. ადამიანური საზოგადოება, ლილიენფელდის აზრით, სხვა ბუნებრივი ორგანიზმების მსგავსად, რეალური ერთიანობაა, საზოგადოება ორგანიზმისაგან ინტეგრაციის ნაკლები ხარისხით განსხვავდება, მაგრამ სოციალურ ორგანიზმში ელემენტთა (ინდივიდთა) დიდი მოძრაობა ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ იგი ორგანიზმთა უმაღლეს კლასს მიეკუთვნება. წარმოადგენს რა ადამიანთა ურთიერთზემოქმედების სისტემას, საზოგადოება ორგანიზმის გამრავლების, ზრდის, დიფერენციაციის, ავადმყოფობის, სიკვდილის, რეგენერაციის, ნაწილთა ინტეგრაციის და მათ მსგავს ფუნქციებს ასრულებს. სოციოლოგია ბიოლოგიას ეფუძნება და მის კანონებს უნდა იყენებდეს.

გერმანელი ეკონომისტი და სოციოლოგი **ალბერტ შეფლე (831-1903)** ორგანიზტული სკოლის გამოჩენილი წარმომადგენელი იყო. იზიარებდა რა მთელ სკოლასთან ერთად სოციალური მოვლენებისადმი მთლიანობითი მიდგომის უპირატესობის რწმენას, შეფლე მათში გამოირჩეოდა იმით, რომ მხარს გერმანული იდეალიზმის ტრადიციებს უჭერდა. იგი სოციოლოგიის საგნად ადამიანებს შორის სულიერ-გონით ურთიერთობებს, აგრეთვე ურთიერთობის იდეალურ და ტექნიკურ წესებსა და ფორმებს აცხადებდა. ეს ჩანს საზოგადოების მისეული განსაზღვრებიდან, რომელიც, შეფლეს აზრით, „ორგანულ ინდი-

ვიდთა განუყოფელი, დაუნანილებელი საერთო ცხოვრებაა, რომელიც წმინდა ფსიქიკური აქტების ნიადაგზეა წარმოშობილი, რომლის გარეგანი გამოვლინებები, იდეების გამომხატველი სიმბოლოები და ტექნიკური მოქმედება-საქმიანობანი ქმნიან სასარგებლოს და გარეგან ობიექტებში ადამიანური აზრის პროდუქტებს ანივთებენ“. პიროვნებათა სოციალური საერთო ცხოვრება უჯრედთა ორგანულ-ბიოლოგიური კავშირებისგან განსხვავებულია. სოციალურის არსი არა ფიზიკურ-ქიმიური და ბიოლოგიური, არამედ ინდივიდთა იდეალური (სხვაგვარად – ფსიქიკური) კავშირია, რომელიც გამოსხატულებას მათ სიმბოლურ და ტექნიკურ ქმედებებში („პრაქტიკულ ხელოვნებაში“) პოულობს.

შეფლესათვის სოციალურ-ფსიქიკური კავშირები არაა წმინდად იდეალური. საზოგადოებაში ცალკეულ ინდივიდებს შორის სულიერ-გონითი საქმიანობის განაწილება მისი (საზოგადოების) მთლიანობის შენარჩუნების პირობებში, ნიშნობრივი საშუალებები (სიმბოლოების) კავშირის საშუალებებისა და მათი შენარჩუნება-დაცვისათვის სპეციალური დამხმარე დაწესებულებების შექმნის აუცილებლობას იწვევს. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაშია სულიერ-გონითი ურთიერთზემოქმედება „სოციალური სხეულის“ კოორდინატორი, მისი მთლიანობის შენარჩუნებისა და ფუნქციურად დანაწევრებულ ნაწილთა კავშირის წესი და ხერხი.

მატერიალურ სიმბოლოთა წარმოშობამ, რომელთაც უნარი შესწევთ, შედარებით დამოუკიდებლად იარსებონ, მათი დაგროვება, გადაცემა, საყოველთაობა და ხანგრძლივი სიმტკიცე, სიმყარე (ტრადიცია) შესაძლებლად აქცია. წარმოიშვა სოციალური მეცნიერება, რომელსაც საზოგადოების პროგრესის გაზომვა შეუძლია. კოლექტიური ცნობიერების არსებობა

თაობათა მემკვიდრეობაში სოციუმის კიდევ ერთი თავისებურებაა, რომელიც ორგანულ საზოგადოებებსა და გაერთიანებებს არ ახასიათებთ.

საზოგადოებრივი სტრუქტურებისა და ფუნქციების ყველა გამოკვლევას შეფლევადი ყოფდა „სოციალურ ორგანობებსა და ქსოვილებზე“, ე.ი. ორგანიზაციებზე, ინსტიტუტებზე და მოსახლეობის სხვა მასობრივ გაერთიანებებსა და მათ კავშირებზე მიმართულ სოციალურ ანატომიად, სოციალურ მორფოლოგიად და სოციალურ ფიზიოლოგიად, აგრეთვე სოციალურ ფსიქოლოგიად, რომლის შესწავლის საგანი საზოგადოების სულიერი ცხოვრებაა.

შეფლესთვის საკუთრივ ორგანულ-ბიოლოგიურ ანალოგებს ნაკლები მნიშვნელობა და ინტერესი აქვს, ვიდრე სოციალურ-ფსიქოლოგიურ წარმოდგენებს. ყველაზე დიდი კრიტიკა „სოციალურ ქსოვილთა“ ხუთი ზოგადი ტიპის შესახებ მისმა მოძღვრებამ გამოიწვია, რომელთა ნაწილიც ორგანიზმის ქსოვილთა ჰომოლოგიურია (მსგავსია, შესაბამისია) – ესაა ისეთი ორგანობის მსგავსება, რომლებიც აგებულია ერთი გეგმით, ერთნაირი ჩანასახებისაგან ვითარდებიან, მაგრამ ერთნაირ ფუნქციებს ასრულებენ, მაგ., ადამიანის ხელი და ფრინველის ფრთა). მაგალითად, მეხუთე ტიპი: ფსიქო-ფიზიკური ქსოვილი იღებს ინსტიტუტების სახეს, რომლებიც სოციალური და სულიერი საფრთხის პირობებში მოქმედებენ და სახალხო ან კერძო კონტროლს ახორციელებენ. მისი ორგანული ჰომოლოგი, შესატყვისი – ნერვული ქსოვილია. შეფლევ „სოციალურ ქსოვილთა“ დანარჩენ ტიპებსაც ამავე წესით განიხილავს, მაგრამ ეს „სოციალური ქსოვილები“ აქტიურ (ადამიანები მათ მიერ დაგროვილი პრაქტიკული გამოცდილებით) და პასიურ (ნივთობრივი სიმდიდრე) ელემენტთა „იდეალური“ შეერთების

გზით წარმოიქმნებიან. „სოციალური სხეული“, საერთო ზოგადი ორგანიზაცია ამ ძირითადი ელემენტებისაგან შედგენილ სულ უფრო რთულ სტრუქტურას წარმოადგენს, „სოციალური სხეული“ თავის „ფიზიოლოგიურ“ ცხოველ საქმიანობას (ფუნქციებს) მხოლოდ მისი აქტიური შემადგენელი ნაწილების (ინდივიდებისა და მოსახლეობის ჯგუფების) დახმარებით და მხოლოდ მათთვის ახორციელებს.

თვით შეფლე, ისევე, როგორც სხვა ორგანიციისტები, ყოველთვის გვახსენებს, რომ იგი ორგანულ ანალოგიებს სოციოლოგიური ცნებების უფრო ხატოვანი და თვალსაჩინო ახსნისათვის იყენებს, რომ „სოციალური სხეული“ არაა ორგანიზმის ბიოლოგიური აზრი, რომ თვით ქორწინებებში საზოგადოებრივი კავშირის ბიოფიზიოლოგიური საფუძველი სულ უფრო და უფრო სულიერ და სოციალურ ხასიათს იძენს. კრიტიკის გავლენით თავისი მთავარი წიგნის „სოციალურ სხეულთა აგებულება და სიცოცხლე“ ორტომეულის მესამე გამოცემაში (1896 წ.) იგი ორგანულ-ბიოლოგიურ შედარებებს გაცილებით ზომიერად იყენებს, ვიდრე ამავე შრომის პირველი გამოცემის ოთხტომეულში (1875-1878 წწ). ხოლო „სოციოლოგიის საფუძველებში“ (1906 წელს გამოიცა მისი სიკვდილის შემდეგ, თითქოს უარი თქვა ამ შედარებებზე) მხოლოდ მთლიანობით-ორგანული მიდგომის პრინციპი შეინარჩუნა.

მსგავსი ევოლუცია თითქმის ყველა ორგანიციისტმა განიცადა, კერძოდ, **რენე ვორმსმა (1869-1926)**, რომელიც „საერთაშორისო სოციოლოგიური მიმოხილვის“ რედაქტორი იყო. ნაშრომში „საზოგადოებრივი ორგანიზმი“ იგი სკოლის ვულგარული ფრთის წარმომადგენლად მოგვევლინა. აქ ვორმსი ლიენფელდის მსგავსად – ფართოდ იყენებს ისეთ ტერმინებს, როგორებიცაა „სოციალური პათოლოგია“ და საზოგადოების

ავადმყოფობანი (საზოგადოებრივი მღელვარებების აღსანიშნავად), „სოციალური ჰიგიენა“ და „გაჯანსაღება“ (საზოგადოებრივი რეფორმებისათვის), „საზოგადოების გამრავლება“ (კოლონიალური ექსპანსიისათვის) და ა.შ.

თავის უკანასკნელ თხზულებაში ვორმსმა თავისივე შეხედულებები გააკრიტიკა და დაასკვნა, რომ ორგანული თეორიები გამოსადეგია მხოლოდ მარტივი საზოგადოებისათვის, რადგან შემდეგ მოქმედებაში ერთეებიან ისეთი ახალი ფაქტორები, რომლებიც უკეთ ხელშეკრულებითი თეორიებით აღინერებიან. ამ პერიოდში მისთვის მთავარ საზოგადოებრივ ფაქტორად ადამიანთა შორის „სულიერი კონტაქტი“ იქცა. ამგვარად, საზოგადოების ბიოლოგიური ერთიანობის მტკიცებიდან ვორმსი მისი მთლიანობის ფსიქოლოგიურ-სოციალურ გაგებაზე გადავიდა.

საზოგადოების განვითარებაში არსებობისთვის ბრძოლას ბიოორგანული სკოლა სულ უფრო მცირე ადგილს უთმობდა, ვიდრე სოციალური დარგინიზმი, თუმცა ორივე სკოლისათვის საზოგადოება ბუნების ნაწილს წარმოადგენს და მასში ამ უკანასკნელის კანონები უნდა იქნეს კიდევ აღმოჩენილი. მაგალითად, ვორმსისათვის არსებობისათვის ბრძოლა, რომელმაც საზოგადოებაში კონკურენციის ფორმა მიიღო, ბიოლოგიური შეგუების კანონისგანაა წარმოებულ. ბუნებისა და საზოგადოების კანონთა ერთიანობის მიუხედავად, ისინი ბუნებასა და საზოგადოებაში განსხვავებულად ვლინდება. ბუნებრივი შერჩევა და არსებობისათვის ბრძოლა ადამიანებში ნაკლებად მკაცრია, ვორმსი თვლის, რომ „ძირითადი და აუცილებელია არა კონფლიქტი და დაპირისპირება, შეჯახება, არამედ შრომა და შემოქმედება, არა ბრძოლა, არამედ სიცოცხლის მბადი ძალა“.

ბიოორგანულ სკოლას, ჩვეულებრივ, ფრანგ ფილოსოფოსსა და სოციოლოგ ალფრედ ფულიეს (1838-1912) და აგრეთვე ბიოლოგსა და სოციოლოგს ალფრედ ესპინასს (1844-1922) მიაწერენ. ფულიე პოზიტივიზმის იდეალიზმთან, დეტერმინიზმის პრინციპების კი თავისუფალ ნებასა და პროფესიონალიზმთან შერწყმას ცდილობდა. იგი ფსიქოლოგიურის კოლექტიურზე, მორალურის სოციალურზე დაყვანის შეუძლებლობას ასაბუთებდა. საზოგადოება, ფულიეს მიხედვით, ესაა ფსიქიკური, „ხელშეკრულებითი“ ორგანიზმი, რომელიც მხოლოდ ინდივიდების მეშვეობით არსებობს და კოლექტიური მემკვიდრეობითობით, სოციალური დეტერმინიზმითა და თავისუფალი კონტრაქტითაა განპირობებული. ალფრედ ესპინასი კი ზოოფსიქოლოგიის და ეთნოლოგიის ყველაზე ადრინდელ წინამორბედად შეიძლება ჩაითვალოს. მისი აზრით, ზოოლოგიამ ცხოველური სამყაროს ინდივიდთა შორის ასოციაციების შესწავლისას სოციალური მეცნიერების წარმოშობას ხელი შეუწყო. ამ ასოციაციათა და საზოგადოებებს შორის ანალოგიები უფრო მჭიდროა, ვიდრე უჯრედსა და საზოგადოებას შორის ასოციაციათა ანალოგია.

ორგანული სკოლის ზოგადი მეთოდოლოგია შეიცავდა როგორც სწორ პრინციპებს, რომლებიც შევიდნენ სოციოლოგიური მეცნიერების ისტორიაში, ისე მცდარ, უკვე დიდი ხნის წინ უარყოფილ პრინციპებს. ფასეული სოციალური მთელის სტრუქტურისა და ფუნქციონალურ კავშირთა კონცეპტუალიზაციის მცდელობა იყო. სიცოცხლისუნარიანი სოციალური მთელის „ორგანიზმული“ სურათისა და ევოლუციურ-გენეტიკურ წარმოდგენათა შერწყმისა და შეერთების პრობლემა აღმოჩნდა, რომელიც მოდიფიცირებული სახით სტრუქტურულ ფუნქციონალიზმში და სხვა სისტემურად ორიენტირებულ მი-

მართულებებში გადავიდა. თუმცა ერთ-ერთი ძირითადი მკვებავი წყარო სკოლისა ევოლუციონიზმი იყო, მისი სინთეზი სინქრონულ ორგანიციისტულ წარმოდგენებთან ნაკლებწარმატებული აღმოჩნდა. საბოლოოდ სკოლამ სოციალური ცვლილებების დამაკმაყოფილებლად ახსნა ვერ შესძლო.

სოციალური და კულტურული მთლიანობის შესაძლებელ ტიპთა სიმრავლე სკოლას თავისი საქმიანობის დასაწყისში ერთ ნიმუშზე, სახელდობრ, ბიოლოგიური ორგანიზმის მთლიანობაზე დაჰყავდა, მაგრამ იმისაგან, რომ საზოგადოება არ წარმოადგენს ინდივიდთა მარტივ ჯამს, არამედ განსაზღვრულ ერთიანობას ქმნის, სრულებითაც არ გამომდინარეობს ის, რომ მისი მთლიანობა და სოციოკულტურული დამოკიდებულებები ბიოლოგიური ორგანიზმის იგივეობრივი ან მსგავსია. ზოგიერთი ზოგადი ფორმულის სხვადასხვა ობიექტისადმი გამოყენებადობა სხვა მიმართებებში მათ იგივეობას ჯერ კიდევ არ ნიშნავს.

ორგანული სკოლისთვის დამახასიათებელ საზოგადოების ერთიანობის ონტოლოგიზაციისაკენ ან ამ ერთიანობის, როგორც ნორმის, განმარტებისაკენ მცდარ ტენდენციას რეაქციული პოლიტიკური საზრისი ჰქონდა: ყოველგვარი რევოლუციური მოძრაობა საზოგადოების ორგანული ერთიანობის დარღვევად, არანორმალურობად და პათოლოგიად ეჩვენებოდათ. „სოციალური ორგანიზმის“ კონცეფციის ღია მეტაფიზიკური ფორმის (მაგ. ჰეგელიანურ-რომანტიკული) ფსევდოპოზიტიური კონცეფციით შეცვლით, განგებისა და „ობიექტური გონის“ ადგილზე ბუნებისა და ბიოლოგიური ორგანიზმის კანონების დასმით ობიექტური პირობებისა და ინდივიდუალური ნების მნიშვნელობის სწორად ასახვა ბიოლოგიურმა სკოლამაც ვერ შეძლო. ცხოველთა და ადამიანთა გაერთიანებების ევოლუცი-

ასა და ორგანიზაციაში ელემენტარული მსგავსი ნიშნებისა და თვისებების მნიშვნელოვანი პრობლემების დაყენებისას, სკოლა, ამავე დროს, ადამიანური საზოგადოების თვისობრივ სპეციფიკას სათანადოდ ვერ აფასებდა. ადამიანური საზოგადოების არსებითი განსხვავება ცხოველთა გაერთიანებისაგან ისაა, რომ ცხოველები უკეთეს შემთხვევაში აგროვებენ, მაშინ, როდესაც ადამიანები აწარმოებენ. უკვე ეს ერთი, ერთადერთი, მაგრამ ფუნდამენტური განსხვავება, შესაბამისი მნიშვნელობის გარეშე, ცხოველთა საზოგადოების კანონთა გადატანას ადამიანურ „საზოგადოებაზე“ შეუძლებელს ხდის. სოციოლოგია (მაგ., მარქსისტული) სარგებლობს სოციალური ორგანიზმის ცნებით, რათა საზოგადოების, როგორც სისტემის, ერთიანობისა და სოციალურ პროცესთა ურთიერთკავშირს ხაზი გაუსვას, მაგრამ ისე, რომ სოციალურ კანონზომიერებებს ბიოლოგიურით არასდროს ცვლის.

§5. სოციალ-დარვინისტული სკოლა

დარვინიზმა ასე თუ ისე სოციოლოგიური აზრის თვით ყველაზე განსხვავებულ წარმომადგენელთა, კერძოდ, გაბრიელ ტარდის, ლესტერ უორდის, ფრანკლინ გიდინგის, ემილი დიურკემის კონცეფციებზე მოახდინა გავლენა.

დარვინიზმი ამა თუ იმ სოციოლოგთან ხან ჰიპოთეზათა სტიმულატორის, ხან დამხმარე მეთოდოლოგიური ინსტრუმენტის როლს ასრულებდა, მაგრამ ზოგიერთი მოაზროვნე ამით არ კმაყოფილდება და ბიოლოგიური ევოლუციის თეორიების უშუალო საფუძველს, ბუნებრივ შერჩევასა და არსებობისთვის ბრძოლას, როგორც სოციალური ცხოვრების ძირი-

თად ფაქტორებს განიხილავს. ასე იქცა ბუნებისმეცნიერული დარვინიზმი სოციალურ დარვინიზმად.

აუცილებელია, აღინიშნოს, რომ თვით **დარვინი** და **დარვინიზმის** სხვა წარმომადგენლები **აღფრედ უოლესი** და **ტომას ჰექსლი** სოციალური მეცნიერებების სფეროში ბიოლოგიური ცნებათა პირდაპირი გადატანის წინააღმდეგნი იყვნენ. ამიტომ დარვინი არ შეიძლება იმ მიმართულების ფუძემდებლად ჩავთვალოთ, რომელმაც შემდეგში „სოციალ-დარვინიზმის“ სახელი მიიღო. მეცნიერი, რომელმაც ევოლუციური თეორიის პრინციპები სოციალური მეცნიერების სფეროში სისტემატური სახით პირველად დანერგა, იყო სპენსერი, რომელიც ბუნებრივ შერჩევას, ბრძოლას არსებობისთვის და ყველაზე შეგუებულთა გადარჩენას არა მხოლოდ ბიოლოგიური, არამედ სოციოლოგიური ფენომენების სახითაც განიხილავდა. სოციალ-დარვინიზმის ნამდვილ ფუძემდებელს სწორედ იგი წარმოადგენს. სოციალ-დარვინიზმი არ ყოფილა უაღრესად განსაკუთრებული სოციოლოგიური მიმართულება, მაგრამ სხვა სოციალურ მეცნიერებებშიც, აგრეთვე, პუბლიცისტიკასა და მხატვრულ ლიტერატურაშიც გავრცელდა. მასობრივ ცნობიერებაში იგი შედარებით მარტივი და ერთსახოვანი იყო და ევოლუციური თეორიის ორ-სამ ვულგარულად ინტერპრეტირებულ იდეაზე დაიყვანებოდა. სხვაგვარად იყო საქმე სოციოლოგიაში.

წარმოდგენა თითქოს ერთიანი სოციალ-დარვინისტული სკოლის არსებობის შესახებ, რომელსაც საერთო თეორიული პრინციპები აქვს, ფრიად გამარტივებულია. ზოგიერთი სოციოლოგი, რომელთაც ლიტერატურაში ჩვეულებრივ სოციალ-დარვინისტს უწოდებენ, საერთოდ წინააღმდეგი იყო ევოლუციური თეორიისა და მისი ცნებებით არც კი სარგებლობდა,

სხვები, უბრალოდ, მიისწრაფვოდნენ იმისაკენ, რათა ევოლუციური თეორიის პრინციპებისადმი თავიანთი კონცეფციები შეეთანხმებინათ. აგრეთვე ამ მიმართულების წარმომადგენელთა შორის გვხვდება ვულგარულ-მატერიალისტები და იდეალისტები, სოციალური „რეალისტები“, რომლებიც სოციალურ მთელს, როგორც მისი შემადგენელი ნაწილებისაგან დამოუკიდებელს განიხილავენ და „ნომინალისტები“, რომლებიც რეალურად მხოლოდ ინდივიდებს მიიჩნევენ, აგრეთვე რასისტები და ანტირასისტები, რეფორმისტები და საზოგადოებრივ განვითარებაში სტიქიურობის მომხრეებიც გვხვდება.

სოციალური პროცესების ბიოლოგიურთან მსგავსების ხარისხი სოციალ-დარვინისტებში განსხვავებულია. ზოგიერთი მათგანი თავის კონცეფციებს უშუალოდ ბუნებრივი შერჩევის არსებობისათვის ბრძოლისა და ყველაზე შეგუებულთა გადარჩენის პრინციპებზე აგებდნენ (ვილჰელმ შალმაიერი, გ. მაცატი). მეორენი სოციალური ცხოვრების სფეროში ამ პრინციპების გამოვლენის სპეციფიკის შესახებ ბჭობდნენ, მაგრამ, ამავე დროს, იმავე კონცეპტუალური სქემის ჩარჩოებში რჩებოდნენ. მაგ., იტალიელი სოციოლოგი **მიქელანჯელო ბაკარო (1854-1937)** წიგნში „არსებობისთვის ბრძოლა და მისი შედეგები კაცობრიობისათვის“ (1885) ცდილობდა, ეჩვენებინა, თუ რაში მდგომარეობს განსხვავება, ერთი მხრივ, ცხოველთა შორის არსებობისთვის ბრძოლასა და, მეორე მხრივ, ადამიანთა შორის არსებობისთვის ბრძოლას შორის. სიცოცხლეში ზოგიერთი ამ სოციალურ რედუქციონისტებისგან საკმაოდ ცნობილი იყო, მაგ., შალმაიერის შრომამ „მემკვიდრეობა და შერჩევა ხალხთა ცხოვრებაში“, 1900 წელს, იენის უნივერსიტეტის მიერ გამოცხადებულ კონკურსში საკითხზე „რას გვასწავლიან ჩვენ სახეთა წარმოშობის თეორიის პრინციპები სახელმწიფოს კა-

ნონმდებლობასთან და შიდა პოლიტიკურ განვითარებასთან დამოკიდებულებაში?“ პირველი ადგილი დაიკავა. ბაკარო ერთ დროს სოციოლოგიის საერთაშორისო ინსტიტუტს ხელმძღვანელობდა, მაგრამ ამ სოციოლოგებმა, რომელთაც შეიძლება ვინრო აზრით სოციალ-დარვინისტები ეწოდოთ, სოციოლოგიური აზრის შემდგომ განვითარებაზე არსებითი გავლენა ვერ მოახდინეს.

სოციალ-დარვინისტების მეორე სახესხვაობის წარმომადგენლებს სოციალური პროცესები ბიოლოგიურზე პირდაპირ არ დაჰყავთ; ზოგიერთი მათგანი ბიოლოგიური ანალოგიების მონინაალმდევეც კი იყო. ამ სოციოლოგთა კონცეფციები ფსიქოლოგიურ მიმართულებასთან უფრო ახლოსაა. ევოლუციური თეორიის ტერმინები მათში გაცილებით ნაკლებ გვხვდება, მიუხედავად ამისა, მათ ორიენტაცია გარკვეული სახით ინტერპრეტირებულ სოციალურ თეორიაზე მაინც ახასიათებთ. ეს, პირველ რიგში, იმით გამოვლინდა, რომ თავის კონცეფციებში მთავარ ადგილს ისინი სოციალურ კონფლიქტებს უთმობენ. სოციალური ცხოვრების როგორც ინდივიდთა შორის და ჯგუფთა შორის დაუნდობელი – უღმობელი ბრძოლის არენის განხილვა არის სწორედ მთელი სოციალური დარვინიზმის ყველაზე ზოგადი გამაერთიანებელი ნიშანი. XIX-ის საუკუნის ბოლოს კონფლიქტის პრობლემისადმი ყურადღების გამახვილება სრულებითაც არ ყოფილა შემთხვევითი, რადგან XIX-ის დასასრულს კლასობრივ-ანტაგონისტურმა ურთიერთობებმა და სახელმწიფოთა შორის კონფლიქტებმა არაჩვეულებრივ სიმწვავეს მიაღწია. თუ პირველი სახის სოციალ-დარვინისტებში კონფლიქტის კონცეფცია უშუალოდ ბიოლოგიური ევოლუციის თეორიისაგან მომდინარეობს, მაშინ მეორე ნაირსახეობის წარმომადგენლებში იგი აღნიშნული თეორიიდან ან, საერთოდ,

სხვა წყაროებიდანაც კი გაშუალებულიად გამოიყვანება. სოციალ-დარვინიზმის სწორედ ამ მეორე სახესხვაობას მიეკუთვნებოდა უპირატესად ის სოციოლოგები, რომელთა კონცეფციებ-საც ჩვენ უფრო დანვრილებით განვიხილავთ.

უოლტერ ბეჯჰოტი (1826-1877) ინგლისელი პუბლიცისტი, ეკონომისტი და პოლიტოლოგი წიგნში „ფიზიკა და პოლიტიკა“ (1872) ერთ-ერთი პირველი შეეცადა დარვინის თეორიის პრინციპების სოციალურ მეცნიერებაში გამოყენებას, ბეჯჰოტი ბუნებრივი შერჩევის როლს ძირითადად კაცობრიობის ისტორიის საწყის ეტაპზე უსვამდა ხაზს, მიაჩნდა, რომ იგი უდიდეს როლს ამ საწყის ეტაპზე ასრულებდა. „შეიძლება ვიკამათოთ სხვა დარგებში „ბუნებრივი შერჩევის“ პრინციპების წინააღმდეგ, მაგრამ უეჭველია, რომ იგი კაცობრიობის ადრინდელ ისტორიაში დომინირებს: ძლიერნი, რამდენადაც მათ შეეძლოთ, სპობდნენ სუსტებს“, – წერდა იგი. მაგრამ ბეჯჰოტის მიხედვით, ბრძოლა ადამიანთა სამყაროში ძირითადად არა ინდივიდებს, არამედ ჯგუფებს შორის მიმდინარეობს. ერთი ერის სხვაზე ბატონობისაკენ მისწრაფებას, ხოლო ერის შიგნით ერთი სოციალური ჯგუფის სხვა დანარჩენ ჯგუფებზე ბატონობისაკენ მისწრაფებას, ბეჯჰოტი ძირითადად სოციალურ კანონებად თვლის. ხაზს უსვამდა რა ჯგუფთა შორის კონფლიქტების როლს, ბეჯჰოტი, ამავე დროს, შიდა ჯგუფურ ერთიანობას – შემჭიდროვება-დარაზმულობას უდიდეს ყურადღებას აქცევდა, რომლის ფაქტორადაც იგი მიბაძვას თვლიდა. ამით იგი გაბრიელ ტარდის წინამორბედად მოგვევლინა, რომელმაც თავისი კონცეფციის ცენტრალურ ცნებად „მიბაძვა“ აქცია. მნიშვნელოვან ადგილს მიბაძვა, ბეჯჰოტის აზრით, „პრიმიტიულ“ საზოგადოებათა ცხოვრებაში იკავებს, რაც სოციალური ცხოვრების სხვადასხვა სფეროს არადიფე-

რენცირებულობასთან, ინდივიდუალური ყოფა-ქცევის, ქმედების დეტალურ რეგლამენტაციასთან და დადგენილი ნიმუშებიდან გადახრის სანინაალმდეგო სანქციების სიმკაცრესთანაა დაკავშირებული.

მიბაძვის ტენდენციის გვერდით იგი საპირისპირო ტენდენციის არსებობასაც აღნიშნავს: ადამიანთა მისწრაფებას, განსხვავდებოდნენ თავისი წინაპრებისაგან, რაც პროგრესის შესაძლებლობას უზრუნველყოფს კიდეც. ბეჯჭოტის თანახმად, პროგრესისათვის ყველაზე ოპტიმალური პირობები იმ საზოგადოებაში იქმნება, რომელშიც სწორი თანაფარდობა არსებობს ცვალებადობისაკენ ტენდენციასა, რომელიც გზას უხსნის სიახლეებს, და მიბაძვისაკენ ტენდენციას შორის, რომელიც დარაზმულობასა და შემჭიდროვება-ერთიანობას უზრუნველყოფს.

ბეჯჭოტისგან განსხვავებით, ავსტრიელ სოციოლოგსა და იურისტს **ლუდვიგ გუმპლოვიჩს (1838-1909)** თავისი კონცეფციები უშუალოდ ევოლუციური თეორიებიდან არ გამოჰყავდა. იგი ბიოლოგიური ანალოგიების მოწინააღმდეგე იყო და იმ სოციოლოგებს (კონტს, სპენსერს, შეფლეს, ლილიენფელდს) აკრიტიკებდა, რომლებიც მსგავს ანალოგიებს ამხსნელი პრინციპის სახით იყენებდნენ. „ბიოლოგიურ ანალოგიებს სოციოლოგიისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, ისინი მხოლოდ შედარებებსა და სახეებს გვაძლევენ, მაგრამ ვერავითარ შემთხვევაში და ვერასდროს ცოდნას ვერ მოგვცემენ“. მიუხედავად ამისა, სოციოლოგიის ისტორიკოსები გუმპლოვიჩის კონცეფციას ხშირად სოციალ-დარვინისტულ კვალიფიკაციას აძლევენ და ეს, უწინარეს ყოვლისა, საზოგადოებისადმი, როგორც ისეთ ჯგუფთა ერთობლიობისადმი, რომლებიც ბატონობისათვის შეუბრალებლად, ულმობლად ებრძვიან ერთმანეთს, გუმპლოვიჩისთვის დამახასიათებელი მიდგომითაა გამოწვეული.

ისტორიის ნატურალისტური თეორია, რომელსაც გუმპლოვიჩი იზიარებს, „კაცობრიობას სამყაროსა და ბუნების ნაწილად თვლის, რომელიც იმავე მარადიულ კანონებს ექვემდებარება, რა კანონებსაც მთელი ემორჩილება“. „სოციოლოგიის ალფა და ომეგა, მისი უმაღლესი ჭეშმარიტება და უკანასკნელი სიტყვა, – წერს იგი, – ადამიანური ისტორია როგორც ბუნებრივი პროცესია“.

გუმპლოვიჩს კონცეფციებს სოციალურ კანონთა ფატალისტური განმარტება და ისტორიული აუცილებლობის ფეტიშიზაცია ახასიათებს. გუმპლოვიჩის ინტერპრეტაციით, ინდივიდი მისი თავისუფლებით გამოდის როგორც ფსევდორეალობა, ანუ მეორე რიგის რეალობა. საზოგადოება, სოციალური ჯგუფი, რომელიც ინდივიდის მოქმედებასა და ქცევას განსაზღვრავს, პირიქით, ნამდვილ და უმაღლეს რეალობას წარმოადგენს. მოცემულ შემთხვევაში „სოციალური რეალიზმის“ ერთ-ერთ ყველაზე ექსტრემისტულ ვარიანტს ვეჯახებით, ე.ი. შეხედულებას საზოგადოებაზე, როგორც რეალობაზე, რომელიც მის შემადგენელ ინდივიდებზე არა მხოლოდ არ დაიყვანება, არამედ მათ გარეშე და მათ ზევით არსებობს.

სოციოლოგია გუმპლოვიჩისათვის ყველა სოციალური მეცნიერების ფილოსოფიური საფუძველია, რომელიც მონოდებულაა, მათ შორის კავშირი განახორციელოს. ისტორიის ფილოსოფიისაგან განსხვავებით (რომლის მიმართაც იგი მწარე სიტყვებს არ იშურებს), რომლის ამოცანაა ახსნას, თუ საიდან საით მოძრაობს კაცობრიობა, სოციოლოგია სოციალურ ჯგუფსა და მათ შორის ურთიერთობას იკვლევს. იგი თვლის, რომ სხვადასხვა სოციალურ ჯგუფებს შორის განუწყვეტელი და შეუბრალებელი ბრძოლა სწორედ სოციალური ცხოვრების მთავარ ფაქტორს შეადგენს. ძირითად სოციოლოგიურ კანონ-

ნად იგი აცხადებს „ყოველი სოციალური ჯგუფის მისწრაფებას, დაიმორჩილოს ყველა სხვა სოციალური ჯგუფი, რომელიც კი მას გზაზე ხვდება, გაბატონებისაკენ მისწრაფებას“. გუმპლოვიჩის მიხედვით, ისტორიაში აღმოჩენილი პირველადი და სანყისი ჯგუფები ანთროპოლოგიური და ეთნიკური ნიშნებით გაერთიანებული ურდოებია. ურდოებს შორის ურთიერთობის განმარტებისას იგი სამნერის წინამორბედად გვევლინება. მას „ეგოცენტრიზმის“ ცნება შემოაქვს, რომლითაც შემდეგ სამნერი სარგებლობდა. სამნერი ეგოცენტრიზმს განსაზღვრავს, როგორც „მოტივებს, რომლებიდანაც ამოსვლისას ყოველ ხალხს სჯერა, სწამს, რომ არა მხოლოდ თანამედროვე ხალხებსა და ერებს შორის, არამედ ისტორიული წარსულის ყველა ხალხთან, ეთნოსთან თუ ერთან შედარებით ყველაზე მაღალი ადგილი უკავია“. გუმპლოვიჩი ურდოებს შორის განუწყვეტელი მტრობის მდგომარეობას ადგენს. თუ დასაწყისში მათ შორის შეტაკების შედეგი დამარცხებულთა ფიზიკური განადგურება იყო, მაშინ შემდგომში, სოციალური ევოლუციის შედეგად დამარჯვებულნი დამარცხებულთ იმონებენ. ამის შედეგად წარმოიშობა სახელმწიფო, მაგრამ ჯგუფთა შორისი კონფლიქტები არ წყდება. ჯგუფებს შორის პრინციპულად აღმოუფხვრელი ბრძოლა ახალი ფორმით გრძელდება: „ის, რაც უმარტივეს საფეხურებზე ანთროპოლოგიურად განსხვავებულ ურდოთა ბრძოლა იყო, მაშინ განვითარების უმაღლეს საფეხურზე, რომელსაც ჩვენ მივალნიეთ, იგი სოციალურ ჯგუფთა, კლასთა, ფენათა და პოლიტიკურ პარტიათა ბრძოლად გადაიქცა“. გუმპლოვიჩის კონცეფციებში სოციალურ ჯგუფთა ყველაზე ზოგად და ძირითად დაყოფად გაბატონებულ და დამორჩილებულ ფენებად დაყოფა გვევლინება. ერთიც და მეორეც ძალაუფლებისადმი მისწრაფებას ფლობენ, თანაც „გაბატონე-

ბულ კლასებში ეს მისწრაფება ექსპლოატაციაში, რაც შეიძლება ინტენსიურში და, მაშასადამე, დამორჩილებულ კლასთა დამონებაში გამოიხატება, ამ უკანასკნელში (მონებში კი) იგი წინააღმდეგობის ძალის გადიდება-გაფართოება-გაზრდაში, გაბატონებულზე დამოკიდებულების შემცირებასა და შესუსტებაში ვლინდება“.

რატომაა, რომ ჯგუფებს შორის დამოკიდებულებები უსათუოდ ანტაგონისტური კონფლიქტის ხასიათს იძენს? ამ კითხვაზე პასუხში გუმპლოვიჩს ვულგარული ეკონომიკური მატერიალიზმისა და ნატურალიზმის სოლიდური დოზა შეაქვს. ყველა სოციალურ პროცესთა, მათ შორის ამ პროცესთა არსების – კონფლიქტების საბოლოო მიზეზად იგი მატერიალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების ადამიანურ მისწრაფებას აცხადებს. ამასთან დაკავშირებით გუმპლოვიჩი ასაბუთებს, რომ „ყველგან და ყოველთვის ეკონომიკური მოტივები ყოველგვარი სოციალური მოძრაობის მიზეზს წარმოადგენენ, მთელ სახელმწიფოებრივ და სოციალურ განვითარებას განაპირობებენ“. მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება კი, გუმპლოვიჩის თანახმად, შეუძლებელია, განხორციელდეს ისე, თუ ერთი ჯგუფის მეორეზე იძულება და ძალდატანება არ განხორციელდება.

გუმპლოვიჩი ტერმინს „რასა“ ხშირად იყენებს (განსაკუთრებით შემოქმედების საწყის პერიოდში) და იგი თავისი ძირითადი შრომების სათაურში „რასა და სახელმწიფო“ (1875) და „რასობრივი ბრძოლა“ (1883) გამოაქვს კიდევ. რასა მას არა როგორც ბიოლოგიური, არამედ როგორც სოციოკულტურული ფენომენი ესმის. „რასობრივი ბრძოლა“, გუმპლოვიჩის განმარტებით, ეს „ჰეტეროგენულ სოციალურ და ეთნიკურ ერთეულთა, ჯგუფთა და ერთობათა ბრძოლაა“. იგი ადამიანის ქცე-

ვის განსაზღვრებაში ბიოლოგიური მემკვიდრეობის უმნიშვნელო და სოციალური გარემოს გადამწყვეტი როლის საკითხს უსვამს ხაზს, რომ დღეს წმინდა რასები აღარ არსებობენ, ხოლო რასათა შერევას დადებითი მნიშვნელობა აქვს“. ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ იგი საერთოდ არ აღიარებს რასობრივ განსხვავებათა (ფიზიკურ-ანთროპოლოგიური აზრით) მნიშვნელობას სოციალურ ევოლუციაში? არა! გუმპლოვიჩი თვლის, რომ ეს განსხვავებანი განმსაზღვრელია საზოგადოებრივი განვითარების ადრეულ ეტაპზე. მოცემულ შემთხვევაში რასობრივი ფაქტორი გამოდის როგორც სოციოფსიქოლოგიური გაუცხოებულობის ფაქტორი, გაუცხოების, რომელიც სოციალური ევოლუციის შემდგომ სვლაში უკვე სხვა მიზეზებითაა გამოწვეული: 1. გუმპლოვიჩის კონცეფციისათვის განსაკუთრებული წინააღმდეგობებია დამახასიათებელი. მაგ., იგი ამტკიცებს, რომ საზოგადოების განვითარების სანყისი ეტაპის პრობლემები სოციოლოგიისა და სხვა სოციალურ მეცნიერებათა კომპეტენციას არ განეკუთვნება. ამავე დროს, იგი ყოველთვის მიმართავს მის განვითარების ამოსავალ პირველად მომენტებს, მთლიანობაში სპენსერისეულ ევოლუციონიზმს მისდევს, რომელიც რთულ სოციალურ წარმონაქმნებს როგორც მარტივთა ერთობლიობას განიხილავდა. 2. გუმპლოვიჩი ამტკიცებს, რომ სოციოლოგიის ობიექტი (ისტორიის ფილოსოფიისაგან განსხვავებით) არის არა კაცობრიობა, არამედ სოციალური ჯგუფები და, ამავე დროს, შენიშნავს, რომ „სოციოლოგიის საკუთრივ საგნად, მეცნიერულ ობიექტად შეიძლება კაცობრიობა იწოდოს“.

გუმპლოვიჩის თეორიაში ძირითადი წინააღმდეგობაა ის რომ, ერთი მხრივ, ლაპარაკია სოციალურის სპეციფიკურობაზე, მეორე მხრივ კი, სოციალურ მოვლენათა საბოლოო საფუძ-

ვლად ყველგან და ყოველთვის გვევლინება უცვლელი ადამიანური ბუნება მისი დაუცხრომელი მიდრეკილებით მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისაკენ, ბატონობისაკენ მისწრაფებით. გუმპლოვიჩის მტკიცება, რომ არსებობს სოციალური მოვლენების განსაკუთრებული კლასი, რომელიც სინამდვილის სხვა მოვლენებისაგან განსხვავდება, წმინდა დეკლარაციად რჩება. სოციალური პროცესების ნატურალიზაციას იგი იმავე ბიოფსიქიკური რედუქციონიზმისაკენ მიყავს, რომლის წინააღმდეგაც თვითონვე გამოდის.

გუმპლოვიჩის კონცეფციის ნაკლი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი სოციალურ ჯგუფთა ფუნქციონირებისა და განვითარების შინაგან ფაქტორებს ვერ აფასებს. იგი უგულვებელყოფს იმ ფაქტებს, რომ ეს უკანასკნელნი სისტემებს წარმოადგენენ და, როგორც ასეთნი, განსაზღვრულ დონეზე მთლიანობასა და თვითდეტერმინაციის (თვითგანსაზღვრების) უნარს ფლობენ. ამ გაუგებრობას გუმპლოვიჩი მთელი რიგი სოციალური პროცესების არასწორ შეფასებასთან მიჰყავს. მაგალითად, იგი სახელმწიფოს წარმოშობის მიზეზად ერთი ეთნიკური ჯგუფის მიერ მეორის დაპყრობას მიიჩნევს, და ამ პროცესებში შიდაგვაროვნული და შიდატომობრივი დიფერენციაციის როლს უგულვებელყოფს.

კონფლიქტისა და ძალადობის, როგორც სოციალური ცხოვრების ძირითადი ფაქტორების, განხილვისას, გუმპლოვიჩი დარაზმულობისა და თანამშრომლობის მნიშვნელობის კვლევას სათანადო ყურადღებას არ უთმობს. „ძალადობა“ არ შეიძლება სოციალური პროცესების ამხსნელი პრინციპი იყოს, რამეთუ იგი თვით წარმოადგენს განსაზღვრული სოციალური ურთიერთობების პროდუქტს.

გუმპლოვიჩის კონცეფციებთან თანხმობაშია მეორე ავსტრიელი სოციოლოგის **გუსტავ რატცენჰოფერის (1842-1904)** კონცეფცია. იგი ავტორია ნიგნებისა „პოლიტიკის არსება და მიზანი“ (1898) და სიკვდილის შემდგომ გამოქვეყნებული „სოციოლოგია. პოლიტიკური მოძღვრება ადამიანურ ურთიერთობათა შესახებ“ (1907). რატცენჰოფერი სოციალური ცხოვრების ძირითად მოვლენებად და პროცესებად თვლის: ინდივიდთა თვითშენახვასა და გამრავლებას, ინდივიდუალურ და სოციალურ ტიპთა ცვალებადობას, არსებობისათვის ბრძოლას, რასათა აბსოლუტურ მტრობას, ვრცელ განლაგებას, რასობრივ დიფერენციაციას, ბატონობასა და ქვეშევრდომობა-მორჩილებას, სტრუქტურათა ინდივიდუალიზაციისა და სოციალიზაციის მონაცვლეობას, ინტერესთა ცვლას, სახელმწიფოსა და გლობალურ საზოგადოებას. როგორც გუმპლოვიჩი, ისე რატცენჰოფერი თავის თავს მონიზმის მომხრედ თვლის, ამტკიცებს რა, რომ საზოგადოებაშიც იგივე კანონზომიერებები მოქმედებენ, რაც ბუნებაში; ამასთან დაკავშირებით იგი ბუნების შესახებ მეცნიერებისა და სულის – გონის შესახებ მეცნიერებათა დაპირისპირებულობას უარყოფს. რატცენჰოფერის აზრით, სოციოლოგიური კანონზომიერებანი ქიმიურ და განსაკუთრებით ბიოლოგიურ კანონზომიერებებთანაა ახლოს. სოციოლოგია – ესაა ფილოსოფიური მეცნიერება, რომელიც მონოდებულია, ყველა სოციალური მეცნიერებისა და პოლიტიკის საფუძველი იყოს. კონფლიქტის, როგორც ძირითადი სოციალური პროცესის სახის, განხილვისას, იგი სათავეში ინტერესის კატეგორიას სვამს. ინტერესი სოციალური პროცესების წარმმართველი ძირითადი პრინციპია, რომელიც მათი გაგების გასაღებს მოიცავს.

სოციალური ცხოვრება, გუსტავ რატცენჰოფერის განმარტებით, სხვადასხვა ინტერესთა თამაშის სახით წარმოგვიდგება. იგი ინტერესის ხუთ ტიპს გამოყოფს: *პროკრეატულს* (გვარის გაგრძელების მასტიმულირებელი), *ფიზიოლოგიურს* (დაკავშირებულს კვებასთან), *ინდივიდუალურს* (რომელიც დაკავშირებულია თვითდამკვიდრების მისწრაფებასთან), *სოციალურს* (ნათესაური და ჯგუფური) და *ტრანსცენდენტურს* (რელიგიური) გამოყოფს. ინტერესები სხვა არაფერია, თუ არა როგორც თანშობილ ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა და იმპულსთა განხორციელება, რომლებიც არსებობისთვის ბრძოლას განაპირობებენ. სოციალური ჯგუფები, როგორც ინდივიდთა ორგანიზაციები, ამ ბრძოლის მიზნებისათვის წარმოიქმნებიან. გუმპლოვიჩისგან განსხვავებით, რატცენჰოფერი სოციალურ პროცესებს საბოლოო ჯამში, როგორც ინდივიდთა შორის ურთიერთობებს, ხოლო საზოგადოებას ჯგუფებს შორის ურთიერთქმედების პროდუქტს განმარტავს.

რატცენჰოფერის კონცეფციამ გავლენა ამერიკელი სოციოლოგის **ალბიონ სმოლის (1854-1926)** შეხედულებებზე იქონია. რატცენჰოფერის კვალდაკვალ სმოლი ინტერესს განიხილავს, როგორც სოციოლოგიური გამოკვლევების ძირითად ერთეულს. ინტერესის ცნება, მისი აზრით, მონოდებულია, სოციოლოგიაში იგივე როლი ითამაშოს, რაც ატომის ცნებამ ფიზიკაში. მთელი სოციალური ცხოვრება, საბოლოო ჯამში, „ინტერესთა განვითარების, შეგუებისა და დაკმაყოფილების პროცესს წარმოადგენს“. სმოლი ინტერესს განსაზღვრავს, როგორც „არარეალიზებული პირობის შესატყვის დაუკმაყოფილებელ უნარს, მიმართულს ისეთ მოქმედებაზე, რომელიც მითითებულ პირობას რეალიზაციას უკეთებს“ (საკმაოდ ბნელი განსაზღვრებაა). ინტერესთა ყველაზე ზოგად კლასებად

სმოლი მიიჩნევს: ჯანმრთელობას, კეთილდღეობას, ურთიერთობას, შემეცნებას, მშვენიერებას, სამართლიანობას. ინტერესს ორი ასპექტი აქვს: სუბიექტური – სურვილი და ობიექტური – ის, რის მოთხოვნილებასაც შეიგრძნობ, „სასურველი ნივთი“. მისი აზრით, სოციალური მოვლენები მთლიანობაში სამი ძირითადი ფაქტორის: „1. ბუნების, 2. ინდივიდების; 3. ინსტიტუტების, ანუ ინდივიდთა შორის ასოციაციათა წესების ურთიერთზემოქმედების რეზულტატს წარმოადგენენ“.

სოციოლოგიაში სოციალ-დარვინისტული თეორიებიდან სმოლის თეორია სოციალ-დარვინიზმის ნიშნებს ყველაზე ნაკლებად შეიცავს და ყველაზე მეტად ფსიქოლოგიზმითაა განმსჭვალული, რაც უორდის გავლენით აიხსნება. მართალია, სმოლი ბიოლოგიურ ანალოგიებს სოციალურ მეცნიერებაში მისი ისტორიის ერთ-ერთ აუცილებელ ეტაპად თვლიდა, იგი მაინც სოციოლოგიის შემდგომ პროგრესს ბიოლოგიური ანალოგიებიდან უშუალოდ რეალური სოციალური პროცესების ანალიზზე გადასვლას უკავშირებდა. კონფლიქტი სმოლისათვის სოციალური ცხოვრების უნივერსალური ფაქტორი არ ყოფილა. იგი მას განმარტავდა, როგორც ადამიანთა ურთიერთმოქმედების ერთ-ერთ ფორმას, რომელიც, ძირითადად, ისტორიული განვითარების ადრეულ ეტაპებზე დომინირებდა. სმოლის კონსტრუქციებს კონცეპტუალური სიმკაცრე აკლია: გაანალიზა რა ცნებათა უამრავი რაოდენობა (ასოციაცია, სოციალური პროცესი, ფიზიკური გარემო, სოციალ-გონითი გარემო, სუბიექტური გარემო, სოციალური ფუნქციები, სოციალური მიზნები, სოციალური ძალები, ღირებულებები, შეფასებები), მას მათი ერთიან სისტემად ჩამოყალიბება არ უცდია.

სმოლის თეორიის მეთოდოლოგიურ ნაწილში არსებითი მნიშვნელობა აქვს სოციალური ფაქტებისადმი კომპლექსური

მიდგომის აუცილებლობაზე მითითებას, მაგრამ ეს აზრი მას საკმაოდ ნათლად და თანმიმდევრულად არ გაუტარებია. მეცნიერული კვლევის პროცესში სმოლმა ოთხი ფაზა გამოყო: აღწერითი, ანალიტიკური, შეფასებითი და კონსტრუქციული. უკანასკნელი ფაზა სოციოლოგიის მონოდებაზე სმოლის შეხედულებას გვიხსნის. მისი თვალსაზრისის თანახმად, მეცნიერმა თავი არ უნდა შეიკავოს შეფასებითი მსჯელობებისგან, პირიქით, ეს მისი პირდაპირი ამოცანაა. სოციოლოგიას, სმოლის აზრით, პრაქტიკული გამოყენება უნდა ჰქონდეს და საზოგადოების „სოციალურ ტექნოლოგიად“ ჩამოყალიბდეს. სმოლის კონცეფციას ამერიკული სოციოლოგიის განვითარებაზე რამდენადმე არსებითი გავლენა არ მოუხდენია, მაგრამ მან სოციოლოგიის ინსტიტუციონალიზაციაში დიდი როლი შეასრულა.

ერთ-ერთი ყველაზე გამოჩენილი ფიგურა ადრეული პერიოდის ამერიკულ სოციოლოგიაში იელის უნივერსიტეტის პროფესორი **უილიამ სამნერი (1840-1910)** იყო. სამნერმა სოციოლოგიის ძირითადი პრინციპები სპენსერისაგან ისესხა. ეს პრინციპები იმის მტკიცებაში მდგომარეობს, რომ პირველი, სოციალურ ევოლუციას ავტომატური და განუხრელი ხასიათი აქვს, მეორე, ბუნებრივი შერჩევა და არსებობისათვის ბრძოლა ყოველისშემძლე და უნივერსალურია. სხვადასხვა, ზოგჯერ ფრიად კერძო ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და ზნეობრივ საკითხებში სამნერის პოზიციას ეს პრინციპები განსაზღვრავდნენ.

სოციალური ევოლუციის განუხრელი და ავტომატური ხასიათის შესახებ წარმოდგენისაგან ამოსვლისას, სამნერმა საზოგადოებრივი ურთიერთობების, რეფორმებისა და, უფრო მეტიც, რევოლუციონიზების ყოველი მცდელობა უარყო. მისი ერთ-ერთი შრომის სათაური – „სამყაროს გადატრიალების აბ-

სურდული ძალისხმევა“ (1894) ამ მიმართულებით განსაკუთრებით ბევრს გვეუბნება.

სამნერი, როგორც თავისუფალი მენარმეობის პრინციპის ყველაზე თავდადებული მომხრე, სოციალური ცხოვრების სახელმწიფოებრივი რეგულირების ყველა ფორმას უპირისპირდება.

სამნერის თანახმად, ევოლუცია გზას არსებობისათვის ბრძოლის საშუალებით იკვლევს, რომელიც იმდენადვე „ბუნებრივია“, როგორადაც თვით ევოლუცია. „კონკურენცია ისევე შეუძლებელია განადგურდეს, როგორც გრავიტაცია“, – ამტკიცებს იგი. ამასთან დაკავშირებით სამნერი სოციალურ უთანასწორობას განიხილავს, როგორც ბუნებრივ მდგომარეობასა და ცივილიზაციის განვითარების აუცილებელ პირობას. ბუნებრივი შერჩევის იდეა მის ინტერპრეტაციებში სოციალური შერჩევის ბუნებრიობის იდეად გვევლინება. როგორც ჰოპსტედი აღნიშნავს, სამნერთან ჩვენ ბედისწერის კალვინისტური იდეის ახალ ვარიანტს ვხვდებით. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ განგების ადგილზე სამნერი პროვიდენციულად (განგებისეულად) გაგებულ „ევოლუციას“ სვამს, რომელიც ძლიერთა გამარჯვებას და სუსტთა დამარცხებას რკინისებური აუცილებლობით უზრუნველყოფს. საზოგადოებრივი სიმდიდრის მცირე რაოდენობის ადამიანთა ხელში დაგროვებას იგი არა როგორც საზოგადოებრივი პროგრესის დაპირისპირებას, არამედ როგორც მის პირობას განიხილავდა.

აუცილებელია, აღინიშნოს, რომ სოციალ-დარვინიზმის სპეციფიკური ნიშნები ძირითადად სამნერის პუბლიცისტურ გამოსვლებში გამოვლინდა. რაც შეეხება მის სოციოლოგიურ შრომებს, აქ მათი ხვედრითი წონა მნიშვნელოვნად მცირეა. სამნერის ძირითადი შრომა „ხალხური წეს-ჩვეულებები“ (1906) დიდ ეთნოგრაფიულ მასალას აანალიზებს. საბოლოო ჯამში,

ადამიანთა წესები მის მიერ განიხილება, როგორც ადამიანთა ფუნდამენტურ ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა პროდუქტი. თავიანთი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისაკენ მისწრაფებისას, ადამიანები საქმიანობის განსაზღვრულ წესებს იმუშავებენ, რომლებიც რუტინიზდებიან და გვევლინებიან როგორც წეს-ჩვეულებები (ჯგუფის დონეზე) და როგორც ჩვევა (ინდივიდის დონეზე). სამნერი ხალხურ ჩვეულებებს არაჩვეულებრივად ფართოდ განმარტავს და მასში ქცევის ყველა სტანდარტიზებული ფორმა შეაქვს. წეს-ჩვეულებების უშუალო მიზეზად იგი ფაქტორთა ორ ჯგუფს განიხილავს: პირველი, ეს ინტერესებია. ადამიანები ან ერთმანეთს შორის იბრძვიან, ან მათ გარემომცველ ფლორასა და ფაუნას ებრძვიან. ამგვარად, ჩვეულებები თავდაცვის და თავდასხმის განსაზღვრულ სახეებს წარმოადგენენ, არსებობისათვის ბრძოლის პროცესში მეორეა ის, რომ წეს-ჩვეულებები იმ ოთხი მოტივის პროდუქტია, რომელთაც სამნერი საზოგადოდ ადამიანურ მოქმედებათა ოთხ მთავარ მოტივად თვლის. (ამით მან ოთხი სურვილის შესახებ უილიამ ტომასის კონცეფცია შეამზადა), ესენია: შიმშილი, სექსუალური ვნება, პატივმოყვარეობა და შიში. ამ მოტივთა საფუძველში ინტერესები ძევს. სამნერი ხაზს უსვამს იმას, რომ ჩვეულებები ადამიანის შეგნებული ნების რეზულტატები არ არის: „ისინი ბუნებრივ ძალთა მსგავსნია, რომელთაც ადამიანი მოქმედების საშუალებას არაცნობიერად აძლევს“.

ყველაზე უფრო ცნობილი სამნერის მიერ შემოტანილი ცნებები „ჩვენ ჯგუფის“ და „ისინი ჯგუფის“ გახდა. ურთიერთობები „ჩვენ ჯგუფში“ სოლიდარობის ურთიერთობებია, მაშინ, როდესაც ჯგუფებს შორის მტრული ურთიერთობები ქაობობს. ეს უკანასკნელი ეთნოცენტრიზმთანაა დაკავშირებული,

რომელსაც სამნერი განსაზღვრავს, როგორც „შეხედულებას, რომლის თანახმადაც ადამიანს საკუთარი ჯგუფი ყველაფრის ცენტრად წარმოუდგენია, ხოლო ყველა დანარჩენის დახარისხება და შეფასება მასთან მიმართებაში ხდება“. შეიძლება ითქვას, რომ მთლიანობაში სამნერი „პრიმიტიულ“ საზოგადოებაში ჯგუფებს შორის ურთიერთობების გამარტივებულ სურათს ქმნის. სინამდვილეში კი გვარებსა და ტომებს შორის ურთიერთობებში არა მხოლოდ მტრობა, არამედ თანამშრომლობაც და ურთიერთდახმარებაც გვხვდება. კრიტიკას ჩვეულებების მისი კონცეფციის ბიოლოგიური რედუქციონიზმიც ვერ უძლებს: ჩვეულებანი ადამიანთა მხოლოდ ბიოლოგიური მოთხოვნილებების რეზულტატი რომ ყოფილიყო, მაშინ საზიანო და მავნე წეს-ჩვეულებების არსებობისა და ხანგრძლივი ფუნქციონირების ბიოლოგიური მოთხოვნილებების თვალსაზრისით ახსნა შეუძლებელი იქნებოდა.

მიუხედავად ზემოთქმულისა, სამნერის კონცეფციას უეჭველად აქვს ღირსებებიც. კერძოდ, სამნერმა ერთ-ერთმა პირველმა სოციალური ცხოვრების *ნორმატიულ ასპექტთა* პრობლემა დასვა. თუ უკუვაგდებთ წეს-ჩვეულებათა მისი კონცეფციის ამოსავალ წანამძღვრებს (არსებობისათვის ბრძოლა და სხვა), მაშინ მასში ჩვეულებების დამახასიათებელ თვისებათა და ნიშანთა შესახებ მნიშვნელოვანი მოსაზრებანი შეიძლება ვიპოვოთ. სოციალური ფსიქოლოგიისა და ეთნოგრაფიისათვის ეთნოცენტრიზმის, „ჩვენ – ჯგუფის“ და „ისინი-ჯგუფის“ ცნებებს არსებითი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ ეს დადებითი მხარეები გაუფასურებულია სოციალ-დარვინისტული საფუძვლებითა და ეთნოგრაფიული მასალის ქაოტური თავმოყრით, რომელსაც არავითარი მეთოდოლოგიური პრინციპი არ აერთიანებს. უფრო მეტიც, სამნერისათვის თვით მეთოდის პრობ-

ლემაც კი არ არსებობს. თუ შევაფასებთ სამწერის ადგილს სოციოლოგიის ისტორიაში მთლიანად, მაშინ უნდა ითქვას, რომ თუ მის კონცეფციაში დადებითი მომენტები გვხვდება, მაშინ იგი დაკავშირებულია არა მის სოციალ-დარვინისტულ პრინციპებთან, არამედ პირიქით, ფრიად დაშორებულია მისგან.

საბოლოოდ უნდა ითქვას, რომ როგორადაც უნდა განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან სოციალ-დარვინისტული კონცეფციები, მათ, ყველას აერთიანებს ფუნდამენტური ნაკლი: რედუქციონიზმი, რეალობის ერთი დონის კანონზომიერებათა დაყვანა მეორეზე. წარმოდგენა ერთმანეთს შორის მუდმივად მებრძოლ ჯგუფებზე, როგორც „ომი ყველას ყველას წინააღმდეგ“ ჰობსისეული კონცეფციის ახალი ვარიანტის შესახებ, იმდენადვე უსუსურია, როგორც საპირისპირო ხასიათის წარმოდგენა ადამიანებზე, რომლებიც მხოლოდ ჰარმონიასა და თანხმობაში ცხოვრობენ.

ნატურალიზმის მთავარი ნაკლი სოციალური მოვლენებისადმი არაისტორიული მიდგომაა. ამ კონცეფციას XX ს-ის პირველი ნახევრის სოციოლოგები მკაცრად აკრიტიკებდნენ ისე, რომ, სოციალური მოვლენების ბიოლოგიზაცია უკვე ცხად ანაქრონიზმად, ხოლო ნატურალისტური სკოლები სოციოლოგიური აზრის ისტორიის ჩიხად გვეჩვენებოდა. მაგრამ გენეტიკის, ევოლუციისა და ეთნოლოგიის უახლეს წარმატებებთან დაკავშირებით კამათი კვლავ განახლდა. XX საუკუნის ბოლო მეოთხედში თანამედროვე დასავლეთში ძალიან ბევრს წერდნენ „სოციობიოლოგიის“ როგორც ბიოლოგიურ და სოციალურ მეცნიერებათა „ახალი სინთეზის“ შესახებ – დაწყებული მოლეკულარული და პოპულარული გენეტიკიდან ქცევის ფსიქოლოგიასა და ერგონომიკამდე. ეს „ახალი სინთეზი“ ძველ ბიოლოგისტურ-ევოლუციონისტურ სკოლებში არსებულ ადრეულ სინ-

თებს და იმ ბიოლოგიური და სოციალური ცოდნის ინტეგრაციის მცდელობებს უპირისპირდება, რომელთა ავტორებიც იძულებული იყვნენ, ფაქტთა სიმცირე სპეკულაციური განაზრებებით შეეცვალათ, მაგრამ პრობლემათა და მათი დაყენების საკითხთა განსაზღვრული მემკვიდრეობა მაინც სახეზეა. ალორძინდა და კვლავ ობიექტის საგნად იქცა „სუპერორგანიზმის“ იდეა. კომუნიკაციათა სისტემებს ცხოველთა კოლექტიურ ქცევებში და ქცევის ანალოგიურ მექანიზმებს ადამიანთა სოციალურ ცხოვრებაში სერიოზული ყურადღება ექცევა. ასეთი კვლევა მისასაღებელია, მაგრამ, ამავე დროს, თავს ძველი ნატურალისტური კონცეფციების რეციდივები იჩენს, მაგალითად, მცდელობაში ადამიანთა საზოგადოებისა და მისი სოციალური ორგანიზაციის ფორმირების ისტორიული ევოლუცია მისივე გენოფონდზე დამოკიდებული გახადონ, რომელიც თითქოს სოციალურ ქცევასა და მოქმედებებს განსაზღვრავს.

ამასთან დაკავშირებით კვლავ ბჭობენ სოციალური ბიოლოგიზმის თანამედროვე კრიტიკაში ადამიანის პრობლემების ბიოლოგისტურ-ნატურალისტური და სოციალ-ისტორიული განმარტებების ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი საფუძვლებისა და ამ საფუძვლებიდან გამომდინარე სოციალურ კვლევათა პროგრამირების შესაძლებელ დაახლოებათა და უთანხმოებათა პუნქტების შესახებ.

§6. ფსიქოლოგიზმი და XIX საუკუნის პროტოსოციოლოგია

სოციალურის ბიოლოგიურზე დაყვანის ყველა ცდა, რომელსაც ადგილი მეცხრამეტე საუკუნის 70-იან წლებში ჰქონდა, უსუსური და დაუსაბუთებელი აღმოჩნდა. ბიოლოგიურ-ნა-

ტურალისტური თეორიების კრიზისმა სოციოლოგიაში ფსიქოლოგიური ტენდენციების გაძლიერებას შეუწყო ხელი; როგორც უკვე დავინახეთ, ჯერ კიდევ სოციალ-დარვინიზმში ყალიბდება ახალი ტენდენცია, ხოლო მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს სოციალურის ფსიქიკურზე დაყვანის ტენდენცია საბოლოოდ იმარჯვებს. ფსიქოლოგიური რედუქციონიზმი პრინციპულად ახალი რამ არ ყოფილა. „ფსიქოლოგიის უნივერსალურ კანონებზე“ და „ადამიანური ბუნების თვისებებზე“ ჯერ კიდევ ჯონ ლოკი, დევიდ იუმი, ფრანგი განმანათლებლები და ინგლისელი უტილიტარისტები მიუთითებდნენ. ო. კონტთან კამათში ჯ. მილი ასაბუთებდა, რომ ყველა სოციალური კანონი „ინდივიდუალური ადამიანური ბუნების კანონებზე“ დაიყვანება. „საზოგადოებაში გაერთიანებისას ადამიანები რალაც სხვა არსებებად არ იქცნენ, რომლებსაც სხვა თვისებები აქვთ... საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ადამიანები მხოლოდ ისეთ თვისებებს ფლობენ, რომლებიც ცალკეული ადამიანების ბუნებიდან, მისი რაობის კანონებიდან გამომდინარეობენ და რომლებიც შესაძლებელია მათზევე დავიყვანოთ“. ამიტომ სოციოლოგიას, როგორც მეცნიერებას, „ადამიანთა მასების მოქმედებათა და იმ მოვლენათა შესახებ, რომლებიც საზოგადოებრივ ცხოვრებას შეადგენენ“, მათი აზრით, საფუძვლად ფსიქოლოგია უნდა ედოს.

XIX ს-ის I ნახევრის დასასრულის ფსიქოლოგია მთლიანად ინდივიდის ფსიქოლოგია იყო. ის სოციალურ ფაქტორებს და კოლექტიური ცნობიერების სპეციფიკას ყურადღებასაც კი არ აქცევდა. **ჯ. მილის, ი. ტენის** და სხვათა მცდელობანი, ინდივიდის ფსიქოლოგიაზე დაეყვანათ სოციოლოგია, პრაქტიკულად, სოციოლოგიის ადამიანის ინდივიდუალური ფსიქიკის აბსტრაქტულ კანონებზე დაყვანას ნიშნავდა, მაგრამ უკვე სოცი-

ალ-დარვინისტიკა (ბეჯჯოტი, სმოლი, სამნერი) მიაქციეს ყუ-რადლება იმ გარემოებას, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება, ადამიანთა სოციალური ურთიერთქმედება კოლექტიური ცნობიერების სპეციფიკურ ფორმებს – ადათ-წესებს, ზნე-ჩვეულებებს, ტრადიციებს ქმნის, როგორია ამ მოვლენათა რაობა, როგორი კანონებით ვრცელდება ისინი? შეიძლება თუ არა მათ ტრადიციული ფსიქოლოგიით ჩავწვდეთ, თუ მათ ასახსნელად საჭირო და აუცილებელია სხვა სოციალური ფსიქოლოგია? აქ ის უნდა გავითვალისწინოთ, რომ თუ XIX ს-ის დასაწყისის ფსიქოლოგია ინდივიდუალისტური იყო და სოციალურ პროცესებს ანგარიშს არ უწევდა, XIX ს-ის უკანასკნელ ათწლეულში მდგომარეობა იცვლება. ერთი მხრივ, ფსიქოლოგებმა აღმოაჩინეს, რომ უმაღლესი ფსიქიკური ფუნქციების ფიზიოლოგიურ პროცესებზე დაყვანა შეუძლებელია, რომ აქ რთული სოციალური ფაქტორების გათვალისწინება აუცილებელია. მეორე მხრივ, სოციოლოგებმა, რომლებსაც არ აკმაყოფილებდათ პრიმიტიული ბიოორგანული ანალოგიები, სოციალურ მოქმედებათა და ქცევათა მოტივაციისა და ფსიქოლოგიური მექანიზმის პრობლემებისადმი დიდი ინტერესი გამოიჩინეს. ამ ორი ურთიერთშემხვედრი მოძრაობის შედეგად ჩამოყალიბდა ის, რასაც დღეს პირობითად ფსიქოლოგიურ მიმართულებას უწოდებენ სოციოლოგიაში. ეს მიმართულება სრულებითაც არ არის რალაც ერთიანი მთელი. ერთადერთი, რაც ამ მიმართულების წარმომადგენლებს ახასიათებთ, სოციალურის ფსიქოლოგიურზე დაყვანის მისწრაფებაა, მაგრამ საკითხავია მხოლოდ ის, თუ რა უნდა გვესმოდეს ფსიქიკურის ცნებაში: აბსტრაქტული იდეები, ინტერესები თუ ირაციონალური ინსტინქტები და იმპულსები იმის მიხედვით, თუ როგორი ხასიათის პრობლემები და ამხსნელი კატეგორიებია გამოყენებული სო-

ციალური ბუნების გასაგებად, შეიძლება ამ მიმართულებაში რამდენიმე მეტად თუ ნაკლებად დამოუკიდებელი განშტოებანი გამოვეყოთ: **ფსიქოლოგიური ევოლუციონიზმი** – წარმომადგენლები (ამერიკელი სოციოლოგები): **ლესტერ ფრანკ უორდი** 1841-1913; **ფრანკლინ ჰენრი გიდინგსი** (1855-1931); **ინსტიქტივიზმი** – წარმომადგენლები: ინგლისელები **მარკ დუგოლი** (1871-1938); **უილფრიდ ტროტერი** (1872-1939); **ხალხთა ფსიქოლოგია** – წარმომადგენლები: გერმანელები **მ. ლაცარუსი** (1824-1903), **ჰაინემან შტაინტალი** (1823-1895), **ვილჰელმ ვუნდტი** (1832-1920); **ჯგუფის ფსიქოლოგია და მიბაძვის თეორია** – წარმომადგენლები: **გუსტავ ლებონი** (1841-1931), **გაბრიელ დე ტარდი** (1864-1929).

ა) ფსიქოლოგიური ევოლუციონიზმი

სოციალურ პროცესთა ახსნა ბიოლოგიურ ევოლუციონიზმთან და მის იდეებთან კავშირის დაუყოვნებლივ განყვეტას არ მოითხოვდა. უწინარეს ყოვლისა, ბჭობა ეხებოდა იმას, რომ ევოლუციური სქემა საზოგადოების ფუნქციონირებისა და განვითარების ფსიქოლოგიური მექანიზმების შესწავლით „შევესოთ“. უორდი და გიდინგსი საზოგადოების განვითარებას განიხილავდნენ, როგორც კოსმოსური ევოლუციის ნაწილს, რომლის ყოველი მომდევნო საფეხური თავის თავში წინამავალ საფეხურთა მიღწევებს აკუმულაციას უკეთებს. თუ ბიოლოგიური ევოლუციონიზმის მომხრეები სოციალურ ევოლუციას ევოლუციის უშუალო გაგრძელებად და შემადგენელ ნაწილად თვლიდნენ და ამ ევოლუციაში სტიქიურობასა და ავტომატიზმის ნიშნებს უსვამდნენ ხაზს, მაშინ ფსიქოევოლუციონისტები საზოგადოებრივი ცხოვრების ფორმათა გართულებაში აქტიური ცნობიერი საწყისის განვითარების რეზულტატს

ხედავდნენ და, სპენსერისეული „თავისუფალი მენარმეობის“ საპირისპიროდ, სოციალური პროცესების გონივრული მართვის ლოზუნგს იყენებენ. თავის ძირითად შრომაში „დინამიკური სოციოლოგია“ ლ. უორდი ამტკიცებდა, რომ ადამიანის წარმოქმნის მომენტიდან თავდაპირველი ერთიანი ევოლუცია ორდება და სტიქიურ ძალთა სპონტანური განვითარება, რომელსაც იგი გენეზისს უწოდებს, განსაზღვრული მიზნების მიმდევარი ადამიანის გაცნობიერებული მოქმედებით ივსება. ევოლუციის ამ ცნობიერ მხარეს უორდი ტელეზისს (ძვ. ბერძნულად: ტელოს – მიზანი) უწოდებს. ევოლუციის კიბის უმაღლესი საფეხური სოციოგენიაა – ყველა ბუნებრივ ძალთა სინთეზი, რომლებიც კოსმო-ბიო და ანთროპოგენეზის პროცესში ჩამოყალიბდნენ. ამ ახალი სოციალური რეალობის სპეციფიკას სწორედ გრძნობებისა და მიზნების არსებობა განაპირობებს, რომლებიც ბრმა ბუნებრივი ძალების მოქმედებისას არ არსებობენ. ეს ახალი ფაქტორები გენეტიკურ მიზანმოკლებულ ბუნებრივ პროცესებს თანდათანობით გარდაქმნიან მიზნობრივ-ტელოსურ ანუ სოციალურ პროცესებად, რომელთაც ადამიანის მიზანდასახული მოქმედების ფორმა აქვთ. შესაბამისად, უორდი ერთმანეთისაგან მიჯნავს „ბუნებრივ“ და ისტორიულ პროგრესს, რომელიც ადამიანთა აქტიურ საქმიანობასთანაა დაკავშირებული. ისტორიული განვითარების სუბიექტური მხარეებისადმი ინტერესმა უორდი აიძულა, საზოგადოების მოძრაობაში მომყვანი ფსიქოლოგიური მოტივები გაეანალიზებინა. საზოგადოების განვითარების გაგების გასაღებს იგი ფსიქიკური ბუნების მქონე განსხვავებულ „სოციალურ ძალათა“ ურთიერთგავლენაში ხედავს.

უორდის აზრით, „სოციალური ძალები იგივე ფსიქიკური ძალებია, რომლებიც მოქმედებენ ადამიანთა კოლექტიურ

მდგომარეობაში“. შესაბამისად, სოციალური ინსტიტუტები უფრო ფსიქიკური, ვიდრე ვიტალურ ძალთა განვითარების რეზულტატია, ამიტომ სოციოლოგიის საფუძველი უნდა იყოს არა ბიოლოგია, არამედ ფსიქოლოგია. უორდის მიხედვით, პირველადი სოციალური ძალებია: სურვილები, კერძოდ, შიმშილი და წყურვილი, რომელიც დაკავშირებულია ინდივიდის სიცოცხლის შენარჩუნებასთან და სექსუალური მისწრაფება, რომელიც ადამიანთა მოდგმის გაგრძელებას უზრუნველყოფს. უორდი ფიქრობს, რომ გრძნობები უფრო დიდი დინამიკური ძალისანია, ვიდრე გონება, რადგან „ყველა დიდ მოძრაობას ისტორიაში წინ უსწრებდა და თან ახლდა ძლიერი გრძნობები და ის ადამიანები, რომელთაც ყველაზე ძლიერი გრძნობები ჰქონდათ, ახდენდნენ უდიდეს გავლენას საზოგადოების ხასიათსა და ცხოვრების წესზე. წმინდა ინტელექტი არასდროს არაა საკმარისი იმისათვის, რათა ადგილიდან დაიძრას ადამიანთა სიმრავლე.“

სოციალურ ემოციებზე ამგვარი მითითება თავისთავად სწორია, მაგრამ ასეთი დაპირისპირება გრძნობებსა და ინტელექტს შორის დაუსაბუთებელია. თანაც გრძნობებსა და სურვილებს იგი განიხილავს აბსტრაქტულად, არაისტორიულად, საყოველთაო ქეშმარიტების რანგში აჰყავს თავისი ეპოქის ადამიანის სპეციფიკური ნიშნები და თვისებები, მაგალითად, უორდისათვის დამახასიათებელია, რომ იგი შრომას თვლის არაბუნებრივ და მძიმე მოვალეობად, რომელიც განპირობებულია მხოლოდ გარეგანი აუცილებლობით, მაგრამ საკუთრებას და გამდიდრებისაკენ მისწრაფებას, თუმცა მათ უარყოფით მორალურ შედეგებს აღიარებს კიდევ, მიიჩნევს საზოგადოებრივი განვითარების შეუცვლელ სტიმულებად, რამდენადაც

ისინი დაკავშირებულია თითქოსდა ადამიანური ცნობიერებისათვის დამახასიათებელ იმანენტურ ეგოიზმთან.

გარდა მატერიალური რიგის სურვილებისა, იგი აგრეთვე განიხილავს მრავალრიცხოვან ესთეტიკურ, მორალურ და ინტელექტუალურ სურვილებს. მაგალითად, ისტორიული პროცესის ინტელექტუალური ძალები, უორდის აზრით, ყალიბდებიან ცოდნის შექმნის, ჭეშმარიტების აღმოჩენისა და ინფორმაციის გაცემის სურვილებისაგან, მაგრამ სოციალური პროცესის დაყვანა აბსტრაქტულ „ფსიქოლოგიურ სურვილებზე“ ისე ცოტა რამეს გვაძლევს მის გასაგებად, როგორც „არსებობისათვის ბრძოლა“.

საზოგადოებრივი პროგრესი, უორდის მიხედვით, ექვემდებარება სამ ძირითად პრინციპს: 1. ინდივიდუალთა და კულტურათა პოტენციალის განსხვავება მუდამ იწვევს ურთიერთგავლენას, რის შედეგადაც ხდება „შემოქმედებითი სინთეზი“ და წარმოიქმნება რაღაც თვისებრივად ახალი. 2. განახლება, რომელიც ცოცხალ ბუნებაში ატარებს მუტაციის (ახალი ნიშნის გამოვლენის უეცრობა) ხასიათს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ვლინდება გამოგონებათა ფორმით. 3. ბოლოს – კოიტუსს (coitus – ძალისხმევა, მისწრაფება), სურვილთა დასაკმაყოფილებლად საყოველთაო ბრძოლას მოვყავართ ახალი რეზულტატების მიღწევასთან, რომლის შესახებაც ეჭვიც კი არა აქვთ თვით ამ ხდომილებათა მონაწილეებს.

ამგვარად, უორდი წინა პლანზე აყენებს ფსიქოლოგიური მისწრაფებებისა და იმპულსების გავლენას, მაგრამ თვით მისწრაფებებს იგი განმარტავს ნატურალისტური სულისკვეთებით, მათ ახსნას ცდილობს განსაზღვრულ კანონთა ჯამით. სამწერისაგან განსხვავებით, იგი ქადაგებს „მელიორიზმს“, ლაპარაკობს კაცობრიობის ცხოვრების პირობების გაუმჯობესების

თაობაზე სოციალური ევოლუციის პროცესში, მაგრამ „მელიორაცია“ მასთან გვევლინება ხან როგორც რალაც მიზნის შედეგი, რომელიც ისტორიული პროცესისათვის იმანენტურია, ხან როგორც ადამიანთა მიერ დაგროვილი ცოდნის შეგნებული გამოყენების შედეგი, გარდა ინდივიდუალური მიზანდასახულობისა. უორდი აღიარებს აგრეთვე „კოლექტიური ტელეზისის“ არსებობასაც, რომლის მატარებლადაც სახელმწიფოს თვლის.

ფსიქოლოგიური სოციოლოგიის მეორე სახესხვაობას წარმოადგენს ფ. გიდინგსის შრომები „სოციოლოგიის პრინციპები“, „ცივილიზაცია და საზოგადოება“. გიდინგსმა მნიშვნელოვანი ევოლუცია განიცადა, მაგრამ საზოგადოებრივი ცხოვრების ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია მისი შეხედულებების საფუძველში მუდამ იდო. სოციოლოგია, გიდინგსის აზრით, ესაა „მეცნიერება, რომელიც მიისწრაფვის, გაიგოს საზოგადოება მთლიანობაში და ცდილობს, იგი კოსმოსურ კანონთა და მიზეზთა საშუალებით ახსნას. „სოციოლოგია საზოგადოების სტრუქტურას, ელემენტებს და მათი ფუნქციონირების კანონებს, აგრეთვე სოციალურ პროცესსა და ევოლუციის კანონებს აღწერს და თეორიულად განაზოგადებს. პოზიტივისტური ორგანიციზმისაგან გიდინგსმა ენერგეტიზმის ფორმით მექანიციზმი გადაიღო. „სოციალური ევოლუცია კოსმოსური ევოლუციის ერთ-ერთი სახეა, ყოველი სოციალური ძალა შეცვლილი ფიზიკური ძალაა.“ გიდინგსი ენერგიის წონასწორობის, ძალთა მუდმივობისა და ა.შ. შესახებ სავსებით სპენსერული სულისკვეთებით ბჭობს, მაგრამ, ამავე დროს, აზუსტებს, რომ საზოგადოება რალაც უფრო მეტია, ვიდრე ორგანიზმი. „საზოგადოება არის ორგანიზაცია, რომელიც ნაწილობრივ არაცნობიერი ევოლუციის, ნაწილობრივ ცნობიერი გეგმის რეზულტატია“. ამგვარად, საზოგადოება ფიზიკური პროცესით განპი-

რობებული ფსიქიკური მოვლენაა, ამიტომ სოციოლოგიამ თავის თავში როგორც სუბიექტური, ისე ობიექტური ახსნა უნდა გააერთიანოს“. რამდენადაც გიდინგსი თვლის, რომ „ობიექტური ახსნის სფეროში მთავარი უკვე სპენსერის მიერაა გაკეთებული, ამდენად, თავის ყურადღებას საქმის სუბიექტურ მხარეზე, საზოგადოებრივი ცნობიერების პრობლემაზე აფიქსირებს... არა ცალკეული ინდივიდის ცნობიერება და არა ინდივიდებისაგან დამოუკიდებლად არსებული „ეროვნული – ხალხური სული“, არამედ, გიდინგსის აზრით, „პირველად და ელემენტარულ სუბიექტურ სოციალურ ფაქტს „გვარის კოლექტიური ცნობიერება“ შეადგენს. „ამ სიტყვებში, – გვიხსნის გიდინგსი, – მე ვგულისხმობ ცნობიერების ისეთ მდგომარეობას, რომელ მდგომარეობაშიც ყოველი არსება, როგორი ადგილიც უნდა ეკავოს მას ბუნებაში, მეორე ცნობიერ არსებას აღიარებს, როგორც თავისი გვარის წარმომადგენელს. თავის „ინდუქციურ სოციოლოგიაში“ გიდინგსი გვარის ცნობიერების ხუთ ფორმას: ორგანულ სიმპათიას, მსგავსების აღქმას, რეფლექტურ სიმპათიას, შეთვისებას, სიყვარულს და აღიარების სურვილს განასხვავებს. „გვარის ცნობიერება ანუ „სოციალური გონება არც დამოუკიდებელი არსებაა და არც უბრალო აბსტრაქციაა“. იგი მხოლოდ ინდივიდთა ცნობიერებაში არსებობს და, ამავე დროს, ყოველგვარ ინდივიდუალურ ცნობიერებაზე მეტია. „სოციალური ცნობიერება სხვა არაფერია, თუ არა გრძნობა ან აზრი, რომელიც ყველა ინდივიდში ერთდროულად წარმოიშობა ან ერთიდან მეორეზე მთელ საზოგადოებაში ვრცელდება. სოციალური გონება მრავალ ინდივიდუალურ გონებათა ურთიერთქმედებაში აღმოჩენილი მოვლენაა, რომლებიც ისე ზემოქმედებენ ერთი მეორეზე, რომ ისინი ერთნაირ შეგრძნებებს ან ემოციებს ერთდროულად გრძნობენ

და ერთსა და იმავე აზრთან ან შეიძლება თვით შეთანხმებულ მოქმედებასთანაც კი მიდიან. მოკლედ რომ ვთქვათ, სოციალური გონება მრავალ ინდივიდთა ან ბრბოს სულიერი ერთიანობაა. „სოციალური გონება გონიერ არსებათა ერთიანობას ნიშნავს, რომელიც ერთიმეორეზე ცნობიერ ურთიერთქმედებას შესაძლებლად აქცევს ისე, რომ, ამავე დროს, თითოეული თავის ინდივიდუალობას ინარჩუნებს. არსებითად ბჭობა კოლექტიურ ცნობიერებას ეხება, რომელთა პროდუქტებია: საზოგადოებრივი აზრი, კულტურული ტრადიციები, კოლექტიური განწყობილება და სოციალური ღირებულებები.

არსებითად აქ ბჭობა საზოგადოებრივ ცნობიერებას ეხება, მაგრამ ნაცვლად იმისა, რომ სოციალური ჯგუფის ცნობიერების ერთობა მისი ცხოვრების ობიექტური პირობებისაგან გამოიყვანოს, გიდინგსი ცდილობს, სოციალური პროცესი ინდივიდთა ფსიქიკურ რეაქციათა ერთობა-ერთიანობაზე დაიყვანოს. რაც შეეხება ძირეულ სოციალურ პრობლემებს, ისინი ჩრდილში რჩებიან ან სავსებით გადაგვარებულ და დამახინჯებულ ფორმებს იღებენ. საინტერესოა მის მიერ კლასების პრობლემის განმარტება. იგი კლასების ძალიან ფართო ტიპოლოგიას გვაძლევს. იგი სამი მნიშვნელობით ლაპარაკობს კლასებზე: 1. დემოგრაფიული კლასები, რომლებიც შობადობისა და სიკვდილიანობის ტემპებით განსხვავდებიან, გამოირჩევიან. 2. „პიროვნებათა კლასები“, რომლებიც ნიჭიერების დონის მიხედვით განსხვავდებიან (გენიოსები, ტალანტები, ნორმალურად ნიჭიერი ადამიანები, ჩლუნგები); 3. სოციალური კლასები, რომლებიც ერთმანეთისაგან ინდივიდებში „გვარის ცნობიერების“ განვითარების ხარისხით განსხვავდებიან.

იგი ასევე ოთხ სოციალურ კლასს განასხვავებს: 1. ესაა „სოციალური კლასი,“ რომელიც არსებული საზოგადოებრივი

წყობის აქტიურად დამცველი და გამაუმჯობესებელი ადამიანებისაგან შედგება. 2. „არასოციალური კლასი“, რომელიც ვინც რომ ინდივიდუალიზმისაკენ მსწრაფი და საზოგადოებრივი საქმეებისადმი გულგრილი ინდივიდებისაგან შედგება. 3. „ფსევდოსოციალური კლასი“, რომელიც საზოგადოების ხარჯზე მცხოვრები ღარიბებისაგან, პაუპერებისაგან შედგება. 4. „ანტისოციალური კლასი“, რომელიც ინსტინქტური და ჩვეულებრივი დამნაშავეებისაგან შედგება, რომლებშიც გვარის ცნობიერება თითქმის გაქრა და რომლებსაც საზოგადოება და ყველა მისი დაწესებულება სძულთ. აქვე ჩნდება კითხვა: რატომაა, რომ სხვადასხვა სოციალურ ჯგუფს „გვარის ცნობიერება“, განსაზღვრული საზოგადოებისადმი საკუთარი მიკუთვნებულობის გრძნობა სხვადასხვაგვარად აქვთ განვითარებული? იმიტომ ხომ არა, რომ არაერთგვაროვანია მათი ობიექტური მდგომარეობა, მათი დამოკიდებულება წარმოების საშუალებებისადმი? ერთია ადამიანები, რომელთაც გაბატონებული ადგილი უჭირავთ საზოგადოებაში და ცხოვრების მეპატრონეებად გრძნობენ თავს, ისინი, რასაკვირველია, დაინტერესებულნი იქნებიან არსებული წყობის განმტკიცებით, რაც მათ „გვარის ცნობიერებაში“ გამოიხატება კიდევ. მეორეა გაღატაკებულნი, დევნილნი, რომელთა მიმართებაშიც ოფიციალური საზოგადოება, როგორც მტრული ძალა, გვევლინება და რომლებიც მას იმ ჯგუფური სოლიდარობის ნორმებს უპირისპირებენ, რომლებიც მათი საკუთარი ჯგუფის ინტერესებს გამოხატავენ.

თავის გვიანდელ ნაწერებში ბიჰევიორიზმის და პოზიტივიზმის უახლესი ფორმების გავლენით გიდინგსი შეეცადა, თავისი თეორია რაოდენობრივ მეთოდთა ფუნდამენტზე დაეფუძნებინა. საზოგადოებრივი ცხოვრების ინდივიდუალურობის

ურთიერთობებზე დაყვანით მან ხაზი გაუსვა იმას, რომ „პლურალისტური მოქმედება“ (ე. ი. მასტიმულირებელ სიტუაციაზე ადამიანთა ჯგუფის რეაქცია) სტატისტიკურად უნდა იქნეს შესწავლილი. „პლურალისტური მოქმედება“, – წერდა იგი, – საზოგადოების ფსიქოლოგიის, სხვაგვარად, სოციოლოგიის შესწავლის საგანია, რომელიც თავისი მეთოდით სტატისტიკურია, რომელიც ცდილობს პირველი, პლურალისტური მოქმედებანი შემადგენელ ფაქტორებად დაანანევროს, დაშალოს და მეორე, ცვლად ტერმინებში გამოხატვის მეშვეობით მათი გენეზისი, ინტეგრაცია, დიფერენციაცია და ფუნქციონირება ახსნას“. უკვე ამ ფორმულირებაში თანამედროვე სოციოლოგიური პოზიტივიზმის თვისებები და ნიშნები მისთვის დამახასიათებელი კვლევის რაოდენობრივი მეთოდებით ნათლად ჩანს.

ბ) ინსტინქტივიზმი

სოციოლოგიური აზრის ისტორიაში ფსიქოლოგიურმა ევოლუციონიზმმა შესამჩნევი კვალი ვერ დატოვა, გაცილებით გავლენიანი ინსტინქტივიზმი აღმოჩნდა. „სოციალურ ინსტინქტთა“ პრობლემა XIX ს-ში წარმოიშვა. რამდენადაც ფსიქოლოგია ცდილობდა, საზოგადოების სურათი ინდივიდის ნიმუშის მიხედვით აეგო, ამდენად იგი ისწრაფვოდა შიდა პიროვნული ფსიქიკური დეტერმინანტი (განმსაზღვრელი) ან დეტერმინანტთა მთელი რიგი ეპოვა, რომელთა მეშვეობითაც როგორც ინდივიდუალური, ისე ჯგუფური მოქმედებებისა და ქცევების ერთდროულად ახსნა შესაძლებელი გახდებოდა.

განმანათლებლური ტრადიცია უპირატესად ადამიანის „რაციონალურ“ მოდელს იყენებდა და ადამიანის ქცევები გონებრივი, რაციონალური გაანგარიშებისა და სარგებლიანობის მოსაზრებებიდან გამოჰყავდა, რომანტიკოსები კი, პირი-

ქით, ადამიანთა ქცევების ახსნისას ხაზს ემოციურ-ინსტინქტურ საწყისებს, ბიოლოგიური ირაციონალური ფაქტორების ზეგავლენას უსვამდნენ. განმანათლებლური რაციონალიზმი, თავისი გულუბრყვილო ოპტიმიზმით, სერიოზულად იქნა კომპრომეტირებული იმით, რომ მის მიერ დაპირებული, ალთქმული „გონების სამეფო“ უფრო ჰობსისეული „ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ“ სამეფოს მსგავსი აღმოჩნდა.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის დასავლურ ფილოსოფიაში ირაციონალიზმი, ადამიანური ქცევის უპირატესად ირაციონალური არაცნობიერი იმპულსებით ახსნის ტენდენცია, იქნება ეს მაქს შტირნერის „ეგოიზმი“ თუ ფრიდრიჰ ნიცშეს „ძალაუფლების ნება“ მკვეთრად ძლიერდება. ერთი მხრივ, ბიოლოგია, რომელიც ცხოველთა ინსტინქტური საქმიანობის მექანიზმებს იკვლევდა და ხსნიდა, თითქოს ამ ტენდენციას ბუნებისმეცნიერულ დასაბუთებას აძლევდა. მეორე მხრივ, ადამიანური ფსიქიკის ექსპერიმენტულმა გამოკვლევებამაც მასში ძლიერი არაცნობიერი პროცესებისა და სტრუქტურების არსებობა აჩვენეს. ხმარებაში შემოვიდა განწყობის ცნება, როგორც ცნობიერების განუსაზღვრელი, გაურკვეველი და ანალიზისადმი ცუდად დაქვემდებარებადი მდგომარეობა, რომელიც გონებრივ ოპერაციებსა და შთაბეჭდილებათა შერჩევასა და დინამიკას არეგულირებს. ჰიპნოზური მდგომარეობებისა და ფსიქოპათოლოგიათა კვლევები მეცნიერებს არაცნობიერის პრობლემის წინაშე აყენებდა.

ყველაფერი ეს, ერთად აღებული, ხელს უწყობდა იმას, რომ XIX-ის ბოლოს სოციალური მოვლენებიც ხშირად გაუცნობიერებელი ან პრინციპულად გაუცნობიერებელი „ინსტინქტების“, „მისწრაფებების“ და „იმპულსების“ ტერმინების გამოყენებით განემარტათ. ამავე დროს, „ინსტინქტის“ ცნება ფარ-

თო აზრით გამოიყენებოდა, რომელიც ერთდროულად როგორც ორგანიზმის ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებს, ისე ქცევის მემკვიდრეობით პროგრამებსა და თვით უბრალო სურვილებსაც კი აღნიშნავდა. ინდივიდის ბიოლოგიური ინსტინქტების გვერდით „სოციალურ ინსტინქტებსაც“ ეძებენ.

ინსტინქტივიზმის უდიდესი წარმომადგენელი ინგლისელი მაკ-დუგოლი ყველა სოციალური მეცნიერების თეორიულ საფუძვლად „ინსტინქტის ფსიქოლოგიას“ თვლიდა. ინსტინქტში მას „თანშობილი ან ბუნებრივი ფსიქოფიზიკური განწყობილება ესმის, რომელიც ინდივიდს აიძულებს, განსაზღვრული ობიექტები აღიქვას ან ყურადღება მიაქციოს და, ამავე დროს, სპეციფიკური ემოციური აღგზნება განიცადოს და ამ ობიექტთა მიმართ განსაზღვრული სახით იმოქმედოს ან უკიდურეს შემთხვევაში ამგვარი მოქმედებებისადმი იმპულსი მიიღოს“. ყოველ ინსტინქტს, მაკ-დუგოლის აზრით, განსაზღვრული ემოცია შეესატყვისება, რომელიც როგორც ინსტინქტი, მარტივი და დაუნაწევრებელია. ასე მაგალითად, სირბილის ინსტინქტს შეესატყვისება შიშის ემოცია, ცნობისმოყვარეობის ინსტინქტს – გაკვირვების ემოცია, ჩხუბის ინსტინქტს – მრისხანების, რისხვის ემოცია, მშობლიურ ინსტინქტს – სინაზის ემოცია.

ამგვარად, მაკ-დუგოლის აზრით, საზოგადოებრივი ცხოვრების საფუძველში ბიოლოგიური, მემკვიდრეობით მიღებული ინსტინქტები ძვეს, რომელთაგან თითოეულს თან შესაბამისი ემოციები ახლავს. ყველა საზოგადოებრივი მოვლენისათუ სოციალური დანესებულების საფუძველში განსაზღვრული ინსტინქტი ან ინსტინქტთა ჯგუფი ძვეს. სქესობრივი და მშობლიური ინსტინქტები ოჯახის საფუძველში ძვეს, ხელმოჭერილობისა და მომხვეჭელობის ინსტინქტები სიმდიდრის

დაგროვებისა და კერძო საკუთრების წარმოქმნის წანამ-
ძღვრებს წარმოადგენენ, ჩხუბის ინსტიტუტებს ომებისაკენ
მიყვავართ. რელიგიის საფუძველში ცნობისმოყვარეობის, თა-
ვის დამდაბლების და გაქცევის ინსტიტუტთა კომბინაცია ძვეს,
რომელიც ამ მშობლიური ინსტიტუტისათვის დამახასიათებელ
ემოციურ რეაქციებთანაა შერწყმული. ყველაზე დიდ სოცია-
ლურ მნიშვნელობას იგი ჯოგურ ინსტიტუტს ანიჭებდა, რომე-
ლიც ადამიანებს ერთად აკავებს და საზოგადოების უმრავ-
ლეს ინსტიტუტთა საფუძველში ძვეს. ჯოგური ინსტიტუტის
უშუალო გამოვლენაა ქალაქთა ზრდა, ადამიანური დასვენები-
სა და თავისუფალი დროის გატარების კოლექტიური ხასიათი,
მასობრივი თავყრილობები და ა. შ.

ავსტრიელი ფსიქიატრი **ზიგმუნდ ფროიდი** ადამიანური
ქცევის უნივერსალურ დატერმინანტად სქესობრივ ლტოლვას,
ლიბიდოს თვლის. დაიწყო რა ინდივიდუალური ფსიქიკის, ნეგ-
როზებისა და შინაგანი კონფლიქტების შესწავლით, ფროიდმა
შემდეგში, დაწყებული შრომიდან „ტოტემი და ტაბუ“ (1913)
თავისი თეორია აგრეთვე კულტურის ისტორიაზე გაავრცელა.
მოგვიანებით, პირველი მსოფლიო ომის გამოცდილების სა-
ფუძველზე, იგი უკვე ადამიანური ფსიქიკის ორი სანყისის:
ეროსის, როგორც სიცოცხლის ინსტიტუტისა, და თანატოსის,
როგორც სიკვდილისადმი არაცნობიერი მიდრეკილების,
ბრძოლის შესახებ ლაპარაკობს.

ინსტიტუტივიზმა გავლენა იქონია ადამიანის შემსწავლელ
მეცნიერებაზე იმით, რომ ყურადღება ფსიქიკის არაცნობიერ
კომპონენტებსა და ბიჰევიორიზმის კრიტიკას მიაქცია, მაგრამ
თვითონ ინსტიტუტივიზმის თეორიული საფუძველი არ იყო
მყარი. პიტირიმ სოროკინის სამართლიანი შენიშვნით, ინსტი-
ტუტისტური კონცეფციები რაფირინებული ანიმიზმის სახეს

წარმოადგენენ: „ადამიანისა და მისი საქმიანობის უკან ისინი ათავსებენ სულებს, უწოდებენ რა მათ ინსტინქტებს და ყველა სოციალურ მოვლენას როგორც ამ ინსტინქტთა გამოვლენას, განმარტავენ“. ინსტინქტივიზმი სოციალურ-ისტორიულ კანონზომიერებებს ინდივიდუალურ-ფსიქოლოგიურით ცვლის და ცდილობს, ამ უკანასკნელთ ბიოლოგიური დასაბუთება მიანიჭოს. ამასთან ერთად, არა მხოლოდ შინაარსი, არამედ თვით „საბაზო ინსტინქტების“ რიცხვიც კი ერთი ავტორიდან მეორეზე გადასვლისას ვარიაციას განიცდის. თავდაპირველად მაკ-დუგოლი 11-ს, შემდეგ 14-ს და ბოლოს 18 ძირითად ინსტინქტს ასახელებდა, რომლებსაც შემდეგში ბიჰევიორისტების გავლენით „მიდრეკილება-მისწრაფებანი“ უწოდა. უილიამ ჯეიმსი 38 ინსტინქტს ითვლიდა, ფროიდმა კი ისინი ორზე დაიყვანა. როდესაც 1924 წელს ლესტერ ბერნარდმა ლიტერატურაში ამ ტერმინების მნიშვნელობა გააანალიზა, მან უკვე 15789 ცალკეული ინსტინქტი დაითვალა, რომლებიც შემდეგ 6131 დამოუკიდებელი „არსების“ ინსტინქტად იქნა დამსხვილებული. მათთან „ინსტინქტის“ სახელით როგორც განწყობანი, ისე ჩვეულებები, ჩვევები, მოთხოვნილებანი, აფექტები და ფსიქიკური პროცესებიც კი ფიგურირებს. არაა გასაკვირი, რომ სოციოლოგიისა და ფსიქოლოგიის განვითარების კვალობაზე ინსტინქტივიზმის გავლენა ნულამდე ეცემა. გამონაკლისია მხოლოდ ფროიდიზმი, მაგრამ მისი გავლენა სოციოლოგიაზე უფრო გვიან ხდება და ამიტომ მას აქ არ შევხვებით.

გ) ხალხთა ფსიქოლოგია

ჩვენ მიერ დასახელებული თეორიები სოციალური ქცევის უმარტივეს „უფრედს“ ინდივიდის პრაქტიკაში ეძებდნენ და ამ აზრით, სუბიექტურ-იდეალისტური იყვნენ, მაგრამ XIX ს-ის

მეცნიერებაში არსებობდა საზოგადოებრივი ცნობიერების ობიექტურ-იდეალისტური განმარტება, რომელსაც ფესვები „ობიექტური გონის“ ჰეგელიანურ თეორიასა და გერმანელი რომანტიკოსების „სახალხო გონის“ კონცეფციაში აქვს გადგმული. ეს კონცეფციები არა იმდენად ფსიქოლოგიას, რამდენადაც ენისა და ლიტერატურის ისტორიას, განსაკუთრებით ფოლკლორს ეყრდნობოდა, რომლებმაც კულტურის განვითარებაში ზეინდივიდუალური ხასიათის ზოგიერთი მყარი, განმეორებადი ელემენტებისა და სტრუქტურების არსებობა დამაჯერებლად აჩვენეს. როგორია ამ „სახალხო გონის“ ანუ „ეროვნული ხასიათის“ ბუნება? რომანტიკოსები მას, როგორც სულიერ-გონით რეალობას, განმარტავდნენ. მაგრამ ეს ცნება თანდათანობით მისგან განსხვავებულ ნატურალისტურ შინაარსს იძენს. იოჰან ჰერბარტის ფსიქოლოგიურ თეორიასთან ენათმეცნიერებისა და ეთნოგრაფიის მონაცემების დაკავშირებისას, გერმანელმა მეცნიერებმა **მორიც ლაცარუსმა (1824-1903)** და **ჰეინემან შტაინტალმა (1823-1899)**, 1860 წელს ახალი დისციპლინის სახელწოდებით „ხალხთა ფსიქოლოგია“ – შექმნის შესახებ განაცხადეს. შტაინტალის აზრით, თავისი წარმოშობისა და საარსებო გარემოს ერთიანობის წყალობით „ამა თუ იმ ხალხის (ერის) ყველა ინდივიდი თავის სხეულსა და სულზე ხალხის განსაკუთრებული ბუნების კვალის ანაბეჭდს ატარებს“, თანაც „სხეულებრივ გავლენათა ზემოქმედება სულზე ყველა ინდივიდში ერთნაირ, გარკვეულ მიდრეკილებებს, ტენდენციებს, განწყობილებებს, გონის თვისებებს იწვევს, რის შედეგადაც ისინი ერთსა და იმავე სახალხო-ხალხურ-ეროვნულ გონს ეუფლებიან“. შეიძლება ითქვას, რომ ეს იგივე ეროვნული სული-გონია. ეროვნული-ხალხური გონი მათ ესმით როგორც გარკვეული ერის წარმომადგენელ ინდივიდთა

ფსიქიკური მსგავსება, ისე მათი თვითცნობიერება. ეროვნულ-ხალხური გონის შინაარსი „ხალხთა (ერთა) ისტორიული ფსიქოლოგიის“ და „ფსიქოლოგიური ეთნოლოგიის ჩარჩოებში ამ ხალხთა ენის, მითების, მორალისა და კულტურის შესწავლის დროს ვლინდება“.

მართალია, შტაინტალმა და ლაცარუსმა ვერ შეძლეს ამ პროგრამის განხორციელება, მაგრამ მათი იდეა **ვილჰელმ ვუნდტმა** აიტაცა და შემდგომ განავითარა. მისი აზრით, მონიშნული, განვითარებული ცნობიერების რეალურ შინაარსს ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია ვერ მოიცავს. უმაღლესი ფსიქიკური პროცესები, უწინარეს ყოვლისა, აზროვნება, ადამიანთა გაერთიანების ისტორიული განვითარების შედეგს წარმოადგენს და ამიტომ განსაკუთრებული მეცნიერების მიერ უნდა შეისწავლებოდეს. ვუნდტი უპირისპირდება ინდივიდუალური და ხალხურ-ეროვნული ცნობიერების პირდაპირი ანალიზების ცდებს, რომლებსაც მის წინამორბედებში ჰქონდა ადგილი. როგორც ინდივიდის ცნობიერება არ დაიყვანება შეგრძნებებისა და გრძნობების ამოსავალ, საწყის ელემენტებზე, არამედ მათ შემოქმედებით სინთეზს წარმოადგენს, ისე ეროვნული-ხალხური ცნობიერება არის ინდივიდუალურ ცნობიერებათა შემოქმედებითი სინთეზი, რის შედეგადაც ახალი რეალობა წარმოიქმნება, რომელიც თავს ზეპიროვნული საქმიანობის პროდუქტებში: ენაში, მითებსა და მორალში ავლენს. მათ გამოკვლევას ვუნდტმა მთელი თავისი ცხოვრების 20 წელი მიუძღვნა. ამ შრომის იდეებმა და შესაბამისმა შედეგებმა განხორციელება „ხალხთა ფსიქოლოგიის“ ათტომეულში პოვეს.

როგორც მისმა წინამორბედებმა, ისე ვუნდტმაც თავისი პროგრამის რეალიზება ვერ შეძლო. ისტორიულ-კულტურული და ეთნოგრაფიული მასალა მარტივ ფსიქოლოგიურ სქემებში

ვერ ეტეოდა, მით უფრო მაშინ, როდესაც ვუნდტი, ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგიის კანონთა უნივერსალობის დასაბუთებისას, ამ კანონებისათვის ეროვნულ-ხალხური სულის (გონის) ზეინდივიდუალური რეალობის დაქვემდებარებას ცდილობდა. ერთ-ერთ შრომაში ვუნდტი კიდეც წერდა: „თავიდანვე გამორიცხულია, რომ ხალხთა – ეროვნულ ფსიქოლოგიაში აღმოჩნდეს რომელიმე უზოგადესი კანონი, რომელიც ინდივიდუალური ცნობიერების კანონებში უკვე მთლიანად შესული არ იქნებოდა“. საზოგადოებრივი ცნობიერების ცალკეულ ფორმებს ვუნდტი, როგორც „ფსიქო-ლოგიკურ“ და არა როგორც „სოციო-ლოგიკურ მოვლენებს“ განიხილავს. მაგალითად, ენის კანონებს იგი წარმოდგენათა ასოციაციის კანონთა ანალოგიურად გვიხსნის, მითებს – როგორც გრძნობათა მიერ წარმოდგენათა დამუშავების შედეგს, ხოლო მორალს, როგორც ცნობიერების პირველად ელემენტებთან ნების დაკავშირების შედეგს წარმოგვიდგენს.

„ხალხთა ფსიქოლოგია“ ინდივიდუალური ცნობიერებისა და კულტურის ურთიერთქმედების კონცეპტუალიზაციისა და კონკრეტული კვლევის დასაწყისის ერთ-ერთი პირველი ცდა იყო. უნინარეს ყოვლისა, ყველაზე ფასეული ფსიქოლოგიურ, ეთნოგრაფიულ, ლინგვისტურ, ისტორიულ-ფილოლოგიურ და ანთროპოლოგიურ გამოკვლევათა დაახლოებაზე განწყობა იყო. აღსანიშნავია, რომ „ხალხთა ფსიქოლოგიაში“ თავიანთ ამოსავალ საწყის დებულებებს ისტორიული ფსიქოლოგია და კულტურული ანთროპოლოგია, ეთნოფსიქოლოგია და თვით სოციო და ფსიქოლინგვისტიკაც კი პოულობს. მაგრამ მისი გავლენა ყველაზე მინიმალური სწორედ სოციოლოგიაში იყო. ინდივიდუალური ცნობიერებისა და კულტურის თანაფარდობის თეორიული პრობლემა „ხალხთა ფსიქოლოგიაში“

პრინციპულად გადაუჭრელი დარჩა, ხოლო აღწერილ მასალას ამხსნელ კონცეფციებთან საერთო არ ჰქონდა.

დ) ჯგუფის ფსიქოლოგია და მიზაძვის თეორია

XIX ს-ის დასასრულს ცხადი გახდა, რომ ინდივიდის ფსიქოლოგიას და აბსტრაქტულ „ხალხურ გონს – სულს“ სოციალურ მოვლენათა გასაღების მოცემა არ ძალუძო. აქედან გასაგებია ჯგუფური, მასობრივი ქცევების და იმ ფსიქოლოგიური და სოციალური მექანიზმების უშუალო შესწავლისადმი ის მზარდი ინტერესი, რომლებიც სოციალურ ნორმათა და რწმენათა გადაცემასა და ინდივიდთა ერთი მეორესთან ადაპტაციას შესაძლებელს ხდიან.

მასების ფსიქოლოგიით სოციოლოგების დაინტერესებას თავისი იდეოლოგიური სანყისები ჰქონდა. ეს იყო 1789, 1830, 1848 და 1871 წლებში რევოლუციური გამოსვლების შედეგად წარმოქმნილი შფოთი და შიში; ჯერ კიდევ მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისის რომანტიკოსი-ტრადიციონალისტები წერდნენ, რომ საზოგადოების „გამასობრივება“, „მასად“ ქცევა კულტურისა და შემოქმედებითი ინდივიდუალობის დაღუპვას იწვევს.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში მასების ირაციონალურობის შესახებ იდეა როგორც პოზიტივისტურ (ი. ტენის მოსაზრებებში, განსაკუთრებით ფრანგული რევოლუციის მისეული განმარტება), ისე ანტიპოზიტივისტურ (ნიცშე) ფილოსოფიაში ფართოდ გავრცელდა. იტალიელმა კრიმინოლოგმა ს. სიგელემ (1868-1913) თავის წიგნებში „დანაშაულებრივი ბრბო“ (1891) და „სექტათა ფსიქოლოგია“ (1895) ამ იდეას ფსევდომეცნიერული დასაბუთება მისცა. ადამიანი თავისი ბუნებით, წერდა იგი, სასტიკი და დამნაშავეა. რაციონალური თვითკონტრო-

ლის შესუსტება, რომელიც გარდაუვალია ბრბოში, აღვირს ხსნის ამ ინსტიტუტებს, ამაღლებს ინდივიდის შთაგონებადობას და ბოროტების ჩადენისაკენ მის მიდრეკილებებს აძლიერებს.

XX ს-ის დასაწყისში დიდი პოპულარობა მოიპოვა ფრანგი პუბლიცისტის, განათლებით ექიმის, **გუსტავ ლეონის (1841-1931)** შრომებმა: „ბრბოს ფსიქოლოგია“ (1895), „ხალხთა ევოლუციის ფსიქოლოგიური კანონები“ (1894).

გ. ლეონის აზრით, ევროპული საზოგადოება თავისი განვითარების ახალ პერიოდში „ბრბოს ერაში“ შედის, როდესაც პიროვნებაში განხორციელებული გონიერი კრიტიკული საწყისი ირაციონალური მასობრივი ცნობიერების მიერ ითრგუნება. „ბრბო“ ანუ „მასა“ ესაა „ერთ ადგილზე თავმოყრილი და საერთო გრძნობებით გასულიერებული (შთაგონებული) ჯგუფი, რომელიც მზადაა ყველაფერში თავის ლიდერს დაემორჩილოს, გაჰყვეს იქ, სადაც ამ ლიდერს სურს. მასობრივი ცნობიერების აბოზოქრებული – გამძვინვარებული სტიქიის დაუფლება არანაირ რაციონალურ ძალას არ ძალუძს. ლეონი ხაზს უსვამს, რომ ბრბოში თითოეული ადამიანის აზრთა მსვლელობა ბრბოს საერთო განწყობილებით წარიმართება, რაც უფრო დიდ ხანს რჩება ადამიანი ბრბოში, მით უფრო სუსტი აქვს მას რეალობის გრძნობა და მით უფრო განიცდის იგი ლიდერის გავლენას. ლიდერთა შორის ხშირად გვხვდებიან ადამიანები, რომელთაც მკვეთრად გამოხატული ფსიქიკური გადახრის ნიშნები აქვთ. ამ პოზიციებიდან ლეონი მკაცრად აკრიტიკებს ყოველგვარ რევოლუციურ მოძრაობას და განსაკუთრებით სოციალიზმს. „ბრბოს ფსიქოლოგიის ცოდნა დღეს წარმოადგენს იმ უკანასკნელ საშუალებას, რომელსაც ფლობს სახელმწიფო მოხელე – არა იმისთვის, რათა მართოს მასები, რადგან

ეს უკვე შეუძლებელია, არამედ იმისთვის, რათა მათ თავის თავზე ძალიან ბევრი თავისუფლება არ მისცეს“.

გ. ლებონის მიერ „ბრბოს ადამიანის“ ანონიმურობის, ფსიქიკური გადამდებობის (დასნებოვნების) და შთაგონების თეორიული პრობლემების დაყენებამ სერიოზულ სოციალურ-ფსიქოლოგიურ გამოკვლევებს მძლავრი ბიძგი მისცა, მაგრამ მთლიანობაში ლებონის თეორია მეცნიერულად სუსტი და უსუსურია. უნინარეს ყოვლისა, ხალხთა მასებისა და ირაციონალური „ბრბოს“ მისეული გაიგივება არ არის სწორი. გ. ლებონის „იდეალური ბრბო“, ე.ი. ინდივიდთა სავსებით შემთხვევითი და ამორფული თავყრილობა პრაქტიკულად შედარებით იშვიათად გვხვდება, ყოველ შემთხვევაში, როგორც სოციალურად მნიშვნელოვანი ძალა, და არა როგორც ქუჩის უქნარათა უბრალო ჯგრო, გროვა. „ესაა სოციალ-ფსიქოლოგიური ერთობის ყველაზე პირველი და ყველაზე დაბალი, შეიძლება ითქვას, მხოლოდ სანყისი ფორმა“. თანამედროვე სოციალური ფსიქოლოგები ლებონის კონცეფციის სხვა ნაკლსაც აღნიშნავენ: ამოსავალ ცნებათა უკიდურეს ბუნდოვანებასა და გაურკვევლობას, ირაციონალიზმს, ბრბოს რაციონალური ინდივიდის იდეალიზებული სახისადმი დაუსაბუთებელ დაპირისპირებას, ტერმინთა შეცვლას, რის შედეგადაც დანაშაულებრივი ხროვის ქცევაზე დაკვირვება ჯგუფური ქცევის თვისებრივად სხვა ფორმაზე გადაიტანება, ექსტრაპოლირდება, „კოლექტიური სულის“ თვითნებურ პოსტულირებას, დასაბუთების არგუმენტთა არასისტემატურ ხასიათს, რომლებიც უფრო აპრიორული თეზისის ილუსტრირებას ემსახურება“ და სხვ.

XIX ს-ის და XX ს-ის დასაწყისის ჯგუფის ფსიქოლოგია მხოლოდ ამ ტიპის სპეკულაციური მსჯელობებით არ ამოიწურება. იკვლევენ არა მხოლოდ ამორფულ „ბრბოს“, არამედ კონ-

კრეტულ ადამიანურ ჯგუფებს, დიადებს და ტრიადებს, აგრეთვე პიროვნებათშორისი ურთიერთობების თვით ისეთ პროცესებს, როგორებიცაა ფსიქიკური გადამდებობა (დასნებოვანება), შთაგონება, მიბაძვა.

ეს ორიენტაცია ბჭობისათვის ფრიად განსხვავებულ წყაროებს იყენებს, მაგალითად, ისეთებს, როგორებიცაა: ჰიპნოზის ექსპერიმენტალური გამოკვლევები, ბავშვთა მიბაძვით საქმიანობაზე დაკვირვებები, ეთნიკური გამოკვლევები, დაკვირვებები მასობრივი ფსიქოლოგიის ისეთ მოვლენებზე, როგორებიცაა მოდა ან პანიკა. ამ სახით პირველი გამოკვლევები არც მეთოდოლოგიური და არც კონცეპტუალური სიმკაცრით არ გამოირჩეოდა. ავტორთა ერთ ჯგუფს (ნ. მიხაილოვსკი) მიაჩნია, რომ ფუნდამენტური პროცესი, რომელიც უზრუნველყოფს ადამიანთა სოციალური ქცევის ერთსახოვნებასა და ჯგუფებად მათ გაერთიანებას, არის ფსიქიკური გადამდებობა, დასნებოვანება, მეორე ჯგუფი (ვ. ბეხტერევი, გ. ლებონი და სხვ.) ამ როლს შთაგონებას ანიჭებენ, მესამენი (გაბრიელ დე ტარდი, ჯ. ბოლდუინი და სხვები) უპირატესობას მიბაძვას ანიჭებენ. ამ პროცესთა თანაფარდობასაც განსხვავებულად საზღვრავენ. თუ ა. ვიგურუ და პ. ჟუკელიე ფსიქიკურ გადადებას მიბაძვის ერთ-ერთ ფორმად თვლიდნენ, მაშინ ლებონი, პირიქით, მიბაძვაში ფსიქიკური გადადების, დასნებოვანების კერძო შემთხვევას ხედავდა. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ყველა შემთხვევაში კვლევის საგანი ჯგუფური პროცესები იყო, რომელსაც სპეციფიკური მეთოდოლოგიური და ონტოლოგიური სტატუსი მიენერებოდა.

ამ სკოლის უდიდესი წარმომადგენელი ფრანგი იურისტი და სოციოლოგი **გაბრიელ დე ტარდი (1843-1904)** იყო, ავტორი ნიგნებისა „შეღარებითი კრიმინოლოგია“ (1886), „მიბაძვის

კანონები“ (1890), „სოციალური ლოგიკა“ (1895), „სოციალური კანონები“ (1898), „ეტიუდები სოციალურ ფსიქოლოგიაში“ (1898), „შეხედულება და ბრბო“ (1901). გარდა ფილოსოფოსებისა და სოციოლოგებისა, რომელთა შორის საჭიროა, დავასახელოთ მონტესკიე, კონტი, სპენსერი, მილი, დიდი გავლენა მის შეხედულებებზე იტალიურმა კრიმინალისტურმა სკოლამ (ჩეზარე ლომბროზო, ენრიკო ფერი და სხვ.) იქონია, მაგრამ იტალიელი კრიმინალისტების საპირისპიროდ, რომელთაც დამნაშავეობა რასობრივი და გეოგრაფიული პირობებიდან გამომჟღავნავდა, ტარდი გადამწყვეტ მნიშვნელობას სოციალურ და ფსიქოლოგიურ ფაქტორებს ანიჭებდა.

მრავალი წლის მანძილზე გაბრიელ ტარდი თავის უმცროს თანამედროვესა და ინტელექტუალურ მოწინააღმდეგესთან ემილ დიურკემთან ენეოდა კამათს. ორივე მოაზროვნე ბიოორგანულ თეორიებთან და უტილიტარიზმთან კამათში ჩამოყალიბდა, ორივე ეთნოგრაფიულ მონაცემებს და შედარებით მეთოდს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, ორივე დაინტერესებული იყო სოციალურ ნორმათა ბუნებით, მათში კი საზოგადოების მაინტეგრირებელ, გამაერთიანებელ ძალას ხედავდნენ, მაგრამ ამ მსგავსების უკან ღრმა განსხვავებაც დგას. დიურკემისათვის საზოგადოება სოციალური სისტემაა **sui generis**, რომლის პროდუქტი ცალკეული, ერთეული ინდივიდია.

გ. ტარდი, პირიქით, ნომინალიზმის პოზიციებიდან ამოდის, რომლისთვის საზოგადოება მხოლოდ ინდივიდთა ურთიერთზემოქმედების პროდუქტია. იგი საზოგადოების ბიოლოგიურ ორგანიზმთან ან მექანიკურ აგრეგატთან ყოველგვარ ანალოგიას უნაყოფოდ თვლიდა. ცნობიერება, მისი სიტყვებით, მექანიკის პოსტულატია. ტარდი აგრეთვე საზოგადოების ევოლუციონისტურ მოდელსაც უარყოფს. სოციოლოგიის უბე-

დურება, ტარდის მიხედვით, ისაა, რომ იგი „საზოგადოების კანონებს“ და „ისტორიის კანონებს“ ერთმანეთში ურევს, მაშინ როდესაც პირველი – მოვლენათა კვლავნარმოების კანონები, ხოლო მეორე მათი განვითარების კანონებია. ეს კანონთა ორი განსხვავებული კლასია, თანაც მეორე კლასი გაცილებით რთულია და მხოლოდ პირველის საფუძველზე შეიძლება იქნას ფორმულირებული.

სოციოლოგია – ესაა „უბრალოდ კოლექტიური ფსიქოლოგია“, რომელმაც პასუხი უნდა გასცეს კითხვებს:

1. რა არის გამოგონებათა, წარმატებულ ინიციატივათა, სოციალურ ადაპტაციათა მიზეზი, რომელიც, თავის მხრივ, ბიოლოგიურ ადაპტაციათა ანალოგიური, წარმოშობით კი უფრო რთულია? სხვაგვარად, რა არის გამოგონებათა, წარმატებულ ინიციატივათა, ბიოლოგიური ადაპტაციების ანალოგიური და თავისი წარმოშობით მასზე არანაკლებ რთული სოციალური ადაპტაციის მიზეზი?

2. რატომაა, რომ სწორედ ამ და არა სხვა ინიციატივებმა გამოიწვიეს მიბაძვა? რატომაა, რომ მრავალ მაგალითთა შორის, რომლებიც ვერ იქცნენ მიბაძვის საგნად, სწორედ ამათ მოიპოვეს უპირატესობა? სხვა სიტყვებით, როგორია მიბაძვის კანონები?

გ. ტარდი „ჯგუფური ცნობიერების“ ან „ბრბოს სულის“ ტიპის დამოუკიდებელ სულიერ-გონით არსებათა არსებობის პოსტულირების ყოველგვარ მცდელობას თანამიმდევრულად უარყოფს, მსგავსი დოქტრინები მისტიციზმის გადმონათეზად მიაჩნია, მაგრამ მასაც არ ძალუძს, სოციოლოგია ინდივიდუალისტური ფსიქოლოგიის საფუძველზე დააფუძნოს. სხვადასხვა „მე“ სახეებით ჰეტეროგენული (განსხვავებული) რომ ყოფილიყო, ურთიერთობას ვერ შეძლებდა. როგორ შეიძლებო-

და მათ შორის წარმოშობილიყო ერთობა, „ჩვენ“ ცნობიერება? „კოლექტიური, ინტერმენტალური ფსიქოლოგია, ე. ი. სოციოლოგია შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ ინდივიდუალური ინტრამენტალური ფსიქოლოგია შეიცავს ელემენტებს, რომლებიც შეიძლება ერთმა ცნობიერებამ გადაიტანოს და აცნობოს მეორეს. მიუხედავად ინდივიდებს შორის არსებული გადაულახავი უფსკრულისა, ეს ელემენტები შეიძლება შეერთდნენ და ერთმანეთს შეერწყან და ამ დროს ჭეშმარიტი სოციალური ძალები და სტრუქტურები, აზრთა და შეხედულებათა მიმდინარეობები ან მასობრივი იმპულსები, ტრადიციები და ეროვნული წეს-ჩვეულებები შექმნან“.

გ. ტარდის მიხედვით, ელემენტარული სოციალური ურთიერთობა არის რწმენის ან სურვილის გადაცემა ან გადაცემის მცდელობა. ამის უმარტივესი მოდელი ჰიპნოზური ძილის მდგომარეობაა, „საზოგადოება – ესაა მიბაძვა, ხოლო მიბაძვა – ეს თავისებური სახის ჰიპნოზია“, ყოველ სიახლეს, ინოვაციას იგი ინდივიდუალური შემოქმედების პროდუქტად თვლის. ამ უკანასკნელის ერთადერთი წყარო ნიჭიერი პიროვნების წარმოსახვის შემოქმედებითი აქტია. სიახლის წარმატებული ადაპტაცია იწვევს გარემოებათა ტალღას, რომელიც „მიბაძვის“ ფორმას იძენს. ტარდი მიბაძვის გზით სიახლეთა გავრცელების პროცესს ცენტრიდან გამომავალი კონცენტრირებული წრეების სახით სქემატურად გვიხატავს. მიბაძვის ცენტრს უსასრულოდ გაფართოების ტენდენცია აქვს მანამ, სანამ სხვა ცენტრიდან მომავალ ტალღას არ შეეჯახება. მიბაძვის შემხვედრი ნაკადები ურთიერთს ებრძვიან, განმეორება იცვლება ოპოზიციით და მიბაძვათა „ლოგიკური დუელი“ იწყება. ამის კერძო შემთხვევები შეიძლება ყოველი კონფლიქტი იყოს: დაწყებული თეორიული კამათით და დამთავრებული

ომით. ლოგიკურ დუელს შეიძლება ჰქონდეს სხვადასხვა შედეგი – დასასრული, მაგრამ ასე თუ ისე ოპოზიციას ცვლის ახალი ადაპტაცია და სოციალურ პროცესთა მთელი ციკლი კვლავ ახლდება.

სოციოლოგიის ზოგად კანონებს, რომლებიც სამივე ბაზისურ სოციალურ პროცესს (ადაპტაციას, განმეორებას და ოპოზიციას) მოიცავს, ტარდი ლოგიკურ და გარელოგიკურ კანონებად ყოფს. ლოგიკური კანონები გვიხსნიან, რატომ ვრცელდება ერთი სიახლე და მეორე არა, რამდენად მომნიშვნელოვანია მოცემული სიახლის მოთხოვნილება, უთავსდება თუ არა იგი უკვე არსებულ ცოდნასა და წარმოდგენებს (ლოგიკური კავშირი), თუ მათთან კონფლიქტში მოდიან (ლოგიკური დუელი). გარელოგიკური კანონები გვიჩვენებენ, თუ როგორ მიმდინარეობს მიბაძვის პროცესი: მაგალითად იმას, რომ იგი მოდის ცენტრიდან პერიფერიებისაკენ, უმაღლესიდან უმაღლესისაკენ, მიზნებიდან საშუალებებისაკენ.

თუმცა ტარდი თავის თეორიას აგებდა, როგორც დედუქციურს, მიუხედავად ამისა, იგი დიდ მნიშვნელობას კვლევის ემპირიულ მეთოდებს ანიჭებდა. სოციოლოგიას, მისი სიტყვებით, თავის განკარგულებაში ორი მთავარი მეთოდი: არქეოლოგიური და სტატისტიკური აქვს. არქეოლოგიური მეთოდი (ძნელი არაა, მასში ისტორიული მეთოდის აღწერა დავინახოთ) ისტორიული დოკუმენტების ანალიზს ეფუძნება და კონკრეტული სიახლეებისა და ნიმუშების გავრცელების პერიოდებისა და არეალის შესწავლას ემსახურება. სტატისტიკური მეთოდი მიბაძვის მიმდინარე პროცესების შესახებ ინფორმაციის შესაგროვებლად, მსგავსი მიმბაძველობითი აქტების გაანგარიშებათა და მიბაძვით ნაკადთა გავრცელების მრუდის შესადგენად გამოიყენება. თვითმკვლელობათა, დანაშაულთა, სარკი-

ნიგზო გადაზიდვის, ვაჭრობის სტატისტიკის ანალიზი საშუალებას გვაძლევს, სიახლეთა იმიტაციურ-მიმბაძველობით ძალთა რაოდენობრივი გამოსახატულება ვიპოვოთ, მისი გავრცელების კეთილსასურველი და არასასურველი შედეგები გამოვარკვიოთ და, საბოლოო ანგარიშით, სტიქიური სოციალური (მიმბაძველობითი) პროცესები კონტროლს დავუქვემდებაროთ. საზოგადოების შესწავლისას „რიცხვისა და ზომის“ ფართოდ გამოყენებაში ხედავდა ტარდი სოციოლოგიის განვითარების მაგისტრალურ ხაზს. ტარდის სოციალ-სტატისტიკური გამოკვლევები, კერძოდ, დანაშაულებათა საკითხებში, მის თანამედროვეებში დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა. ყველაზე მნიშვნელოვანი სფერო, რომლის შესასწავლადაც ტარდმა გამოყო თავისი თეორიული დებულებები, იყო საზოგადოებრივი აზრი და „ბრბოს ფსიქოლოგია“. თავისი იდეებითა და ცნებებით ტარდის წიგნი „შეხედულება და ბრბო“ გვაგონებს ლებონს, მაგრამ ტარდი აკრიტიკებს ინდივიდთა გარეთ ან ზევით არსებული სუბსტანციური „კოლექტიური გონის“ ცნებას. იგი არ ეთანხმება ლებონს იმაშიც, რომ XX საუკუნე „ბრბოს საუკუნეა“, ტარდის აზრით, იგი უფრო წარმოადგენს პუბლიკის, ხალხის საუკუნეს, რაც სავსებით სხვა საქმეა.

„ბრბოსა“ და „დამნაშავეთა სექტის“ აღწერაში ტარდი, ისევე, როგორც მისი წინამორბედნი, ბელადთა მოთხოვნნილებას, ირაციონალურობას, მიმზიდველობას უსვამს ხაზს. იგი არა აღნიშნულ, არამედ საზოგადოებრივი აზრის დიფერენციაციის პროცესსა და ამ საფუძველზე პუბლიკის ჩამოყალიბებას აქცევს ყურადღებას. ბრბოსგან განსხვავებით, რომლის ფსიქიკური ერთიანობა, პირველ რიგში, ფიზიკური კონტაქტით იქმნება, პუბლიკა „წმინდა სულიერ-გონით ერთობას წარმოადგენს, რომლის დროსაც ინდივიდები ფიზიკურად გამოირიშო-

რებულნი არიან, მაგრამ, ამავე დროს, ერთმანეთთან არიან დაკავშირებულნი. ესაა არა იმდენად ემოციური, რამდენადაც ინტელექტუალური ერთობა, რომლის საფუძველში შეხედულებათა ერთობა ძევს: შეხედულება, აზრი პუბლიკისათვის (საზოგადოებისათვის) ჩვენს დროში იგივეა, რაც სული სხეულისათვის“.

უდგება რა პრობლემას ერთდროულად როგორც ანალიტიკურად, ისე ისტორიულად, ტარდი აკვირდება პუბლიკის ჩამოყალიბების ეტაპებს და იგი ახალი დროის პროდუქტად მიანჩნია. პუბლიკის წინაისტორია მე-18 საუკუნის სალონებსა და კლუბებშია, მაგრამ მისი ნამდვილი ისტორია გაზეთების გამოსვლით იწყება, თუ ბრბოში პიროვნება ნიველირდება, უფასურდება, მაშინ პუბლიკაში იგი, პირიქით, თვითგამოხატვის, თვითდადგინების შესაძლებლობას იღებს. ამიტომ ურთიერთობის საშუალება, სრულყოფა ხელს უწყობს აგრეთვე პიროვნების გამრავალფეროვნებას და გამდიდრებას, მით უფრო, რომ საზოგადოებაში არა ერთი, არამედ პუბლიკის რამდენიმე განსხვავებული სახე არსებობს.

ტარდი არ იფარგლება მხოლოდ ამ ზოგადი მოსაზრებებით, იგი აზრობრივი კომუნიკაციებისა და პიროვნებათშორისი ურთიერთობების სხვადასხვა ფორმის, კერძოდ, საუბრის ფრიად ზედმინევენით ანალიზს გვაძლევს. ტარდის დაკვირვებებმა მრავალ რამეში წინასწარ განჭვრიტეს მასობრივ კომუნიკაციათა თეორიისა და ურთიერთობების ფსიქოლოგიისა და სოციოლოგიის შემდგომი განვითარება. ტარდის მოღვაწეობის მთლიანობაში შეფასებისას, უნდა ითქვას, რომ მან მრავალი მნიშვნელოვანი პრობლემის დაყენებასა და გამოკვლევას ხელი შეუწყო. გეორგ ზიმელთან ერთად მან მეცნიერული კვლე-

ვის ცენტრში პიროვნებათა შორის ურთიერთობისა და მისი სოციალურ-ფსიქოლოგიური მექანიზმების პრობლემა დააყენა.

ტარდს სავსებით დამსახურებულად თვლიან სოციალური ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ ფუძემდებლად. სოციოლოგიის ისტორიისათვის ასევე დიდი მნიშვნელობა აქვს ტარდის მიერ დაფუძნებულ ანალიტიკურ მეთოდს, ევოლუციონიზმის კრიტიკას, ეკოლოგიისა და ტექნიკის საკითხებისადმი ინტერესს. მართალია, ტარდის იდეების გავლენა საფრანგეთში დიდი არ ყოფილა, მაგრამ მისმა იდეებმა ფართო აღიარება პოვეს აშშ-ში. **ჯეიმს მარკ ბოლდუინი**, ამოვიდა რა გენეტიკური ფსიქოლოგიის მონაცემებიდან, ტარდისგან დამოუკიდებლად იმავე შედეგებთან მივიდა. მას სოციოლოგიისა და სოციალურ ფსიქოლოგიაში თანამედროვე ავტორთაგან ერთ-ერთ ყველაზე ავტორიტეტულ და გამოჩენილ მეცნიერს უწოდებენ.

ამერიკულ ანთროპოლოგიაში კულტურულ-ისტორიული მიმართულების მეთაური **ფრანც ბოასი (1858-1942)** „მიბაძვის კანონებს“ ერთ-ერთ ყველაზე გამოჩენილ ნიგნად თვლიდა. ტარდის გავლენით ჩამოყალიბდა აშშ-ის ერთ-ერთი წამყვანი ფსიქო-სოციოლოგის ედვარდ როსის კონცეფცია, მაგრამ სოციოლოგიის „ინტერმენტალურ ფსიქოლოგიაზე“ დაყვანას, საბოლოოდ, შევყავართ ჩიხში, რადგან მკვლევრის თვალთახედვის ველიდან გამოირიცხება მაკროსოციალური სტრუქტურა, რომლის ჩარჩოებშიც და რომლის გავლენითაც ყალიბდება პიროვნებათშორისი ურთიერთობანი. თუმცა სიახლეთა და გამოგონებათა თავის კლასიფიკაციაში ტარდი დიდ ყურადღებას უთმობს ტექნიკას, მაინც მასთან მატერიალური ურთიერთობანი ნაწილობრივ სულიერშია გათქვეფილი.

სოციალური პროცესის ფსიქიკური ურთიერთქმედების ჩარჩოებით შემოფარგვლისას, ტარდს არ შეუძლია თავიდან

აიცილოს ლოგიკური წრე მათ ინტერპრეტაციებში – ფსიქოლოგია და ინდივიდთა ქცევა მას გარეგანი ნიმუშ-სიახლეების მიბაძვისაგან გამოჰყავს, ხოლო ამ სიახლეებს, თავის მხრივ, როგორც ინდივიდთა შემოქმედებითი აქტივობის პროდუქტს განიხილავს. მიბაძვის ნიმუშთა წარმოშობას სოციოლოგიურად საერთოდ არ განიხილავს. მათი წყაროა ინდივიდის წარმოსახვის შემოქმედებითი აქტი, ხოლო გამოვლენის მიზეზებს „ფესვები ინდივიდუალურ ლოგიკაში აქვს გადგმული“.

„მიბაძვის თეორიის“ ფსიქოლოგიური შინაარსი სერიოზულად გააკრიტიკეს. ჯერ კიდევ ვუნდტმა მიაქცია ყურადღება ამ ცნების ბუნდოვნებას, რომელიც ყველაზე უფრო ასოციაციური პროცესიის ვულგარულ-ფსიქოლოგიურ აღწერას წარმოადგენს, რომელიც მიბაძვისაგან ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით განსხვავდება. ე. დიურკემი მიუთითებდა, რომ არ შეიძლება „ერთი და იმავე სიტყვით ავლნიშნოთ ის პროცესი, რომლის წყალობითაც ადამიანთა განსაზღვრულ ჯგუფს უშუშავდება კოლექტიური გრძნობა და ის, რომლისგანაც მომდინარეობს ყოფაქცევის ზოგადი და ტრადიციული წესებისადმი ჩვენი ერთგულება-მიჯაჭვულობა და, ბოლოს ის, რომელიც შეშინებულ ცხვრებს, აიძულებს ჩახტნენ წყალში, იმიტომ რომ ერთ-ერთმა მათგანმა გააკეთა ეს. სავსებით სხვა საქმეა, გრძნობდე ერთად – ერთობლივად თაყვანს სცემდე აზრის, შეხედულების ავტორიტეტს (თავს ხრიდნენ აზრის ავტორიტეტის წინაშე) და ავტომატურად იმეორებდე იმას, რასაც სხვები აკეთებენ“.

ასევე პრობლემურია ტარდის მიერ ფორმულირებული „კანონებიც“, თეზისი, რომ მიბაძვა მოდის „შიგნიდან გარეთ“, დაკავშირებულია თეორიასთან, რომელსაც ქცევის აქტი გაცნობიერებული მოტივიდან გამოჰყავს. მაგრამ ხშირად ახალი ნი-

მუშის მიზაძვა ან ათვისება სწორედ გარეგნული, ზედაპირული ნიშნებისაგან იწყება, ხოლო ცნობიერება მხოლოდ შემდგომ ექცევა უკვე ჩამოყალიბებულ ექსპრესიულ ფორმაში. „კანონი“, რომლის მიხედვითაც მიზაძვა ყოველთვის „ზევიდან ქვევით“ მომდინარეობს, მართალია, მრავალი ფაქტით მტკიცდება, მაგრამ მაინც არ არის უნივერსალური, ვინაიდან საზოგადოების სტრატეგიკაციული სისტემის უცვლელობის იდეას ეყრდნობა. საზოგადოდ ცნობილია, რომ მრავალი სიახლე კულტურის სფეროში სწორედ დაბალ ფენებში წარმოიშვა, ხოლო შემდეგ ათვისებულ იქნა ძლიერთა ამა ქვეყნისა მიერ (საკმარისია ქრისტიანობის გახსენება). მიზაძვის თეორია გადის ინტრაფსიქიკური პროცესების ჩარჩოებისაგან, რამეთუ სოციოლოგიური კვლევის საგნად და ერთეულად აქცევს არა ცალკე აღებულ ინდივიდს, არამედ პიროვნებათმორისი ურთიერთქმედების პროცესს, მაგრამ როგორც დავინახეთ, ეს ურთიერთქმედება მას კიდევ უფრო გარეგნული და მექანიკური სახით ესმის.

კითხვები

1. რაში მდგომარეობს ევოლუციონისტური პროტოსოციოლოგიური თეორიის დადებითი და უარყოფითი მხარეები?
2. რაში მდგომარეობს გეოგრაფიული სკოლის ამოსავალი დებულებები?
3. როგორ ხსნის სოციალურის ბუნებას რასობრივ-ანთროპოლოგიური სკოლა?
4. რა მსგავსება და განსხვავებაა ბიოორგანულ და სოციალ-დარვინისტულ პროტოსოციალურ თეორიებს შორის?

5. რა მსგავსება და განსხვავებაა ფსიქოლოგისტურ (ფსიქოლოგიური ევოლუციონიზმი, ხალხთა ფსიქოლოგია, ჯგუფის ფსიქოლოგია და მიბაძვის თეორია) პროტოსოციალურ თეორიებს შორის?

დავალებები

- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: ნატურალისტური პროტოსოციოლოგიური თეორიის წარმომადგენლები: ისტორია და თეორია.
- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: ფსიქოლოგისტური ნაკადი პროტოსოციოლოგიაში.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: გაბრიელ ტარდის მიბაძვის თეორიის სოციოლოგიური მნიშვნელობა.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: ხალხთა და ჯგუფის ფსიქოლოგიის თეორიების პრაქტიკული გამოყენების შესახებ.
- ესეი თემაზე: ხალხთა და ჯგუფის ფსიქოლოგიის თეორიების პრაქტიკული გამოყენების შესახებ.

სავარჯიშო: შეავსეთ მოცემული ცხრილი.

სოციალური თეორიები	ძირითადი ნიშნები
ევოლუციონიზმი	
გეოგრაფიული თეორია	
რასობრივ ანთროპოლოგიური თეორია	
ბიორგანული თეორია	
სოციალ-დარვინისტული თეორია	
ფსიქოლოგიურ-ევოლუციონისტური თეორია	
ხალხთა ფსიქოლოგია	
ჯგუფის ფსიქოლოგია	
მიბაძვის თეორია	

ძირითადი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (2003), დასავლური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ისტორია. თბ.;
2. ბერძენიშვილი ა. (2000), პოლიტიკური სოციოლოგია, თბ.;
3. გორდელაძე კ. (1977), ორგანიციისტული მიმართულება სოციოლოგიაში, თბ.;
4. კოდუა ე. (1996), სოციოლოგიის ისტორია, ნაკვ. 1, 2. თბ.;

5. კოდუა ე. (1964), ორგანიციციტული სოციოლოგიის განვითარების ტენდენციები, თბ.;
6. Appelrouth S. Desfor Edles L. (2021), Classical and Contemporary Sociological Theory, Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne.
7. Candea M, (2010), The social after Gabriel Tarde : debates and assessments, Routledge, New York;
8. Martin S. (2011), Nature and Nurture in French Social Sciences, 1859–1914 and Beyond, McGill-Queen's Press.
9. ProtoSociology, An International Journal of Interdisciplinary Research (2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019 წლების გამოცემები). (Preyer G, Peter G (EdS.), Gothe – University Frankfurt.
10. ინტერნეტრესურსი: socium.ge-ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (1966), თანამედროვე დასავლეთ-გერმანული პოლიტიკური ფილოსოფია, თბ.;
2. ბიჭაშვილი მ. (2006), პოლიტიკური თეორია, თბ.;
3. გუგუშვილი პ. (1966), თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგიის შესახებ, თბ.;
4. სოციალურ და პოლიტიკურ ტერმინთა ლექსიკონი ცნობარი, (2004), თბ.;
5. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, (2010), თბ.

საკითხავი მასალა:

გუსტავ ლებონი
ბრბოს ფსიქოლოგია
ფრაგმენტი

„ბრბო ყოველთვის დიდ როლს ასრულებს ხალხების ცხოვრებაში, სიტყვაში „ბრბო“ იგულისხმება ინდივიდების შეკრება, განურჩევლად მათი ეროვნების, პროფესიის ან სქესისა. ბრბოში ცნობიერი პიროვნება ქრება და ბრბოდ წოდებული მთლიანობის შემდგენელი ყველა ერთეულის გრძნობები და იდეები იძენს ერთსა და იმავე მიმართულებას, წარმოიქმნება კოლექტიური სურვილი, რომელსაც აქვს დროებითი ხასიათი და ძალიან განსაზღვრული თვისებები. შეკრება გადაიქცევა ორგანიზებულ ან ზემოთაგონებულ ბრბოდ, რომელიც წარმოადგენს ერთიან არსებას და ექვემდებარება ბრბოს სულიერი ერთიანობის კანონს. ბევრი ინდივიდის ერთად შემთხვევითი ყოფნის ერთი ფაქტი საკმარისი არ არის იმისათვის, რომ მიიღონ ორგანიზებული ბრბოს ხასიათი, ამისათვის საჭიროა რაიმე გამომწვევი მოვლენა. ბრბოს დანაშაულს შეადგენს მხოლოდ მისი ფსიქოლოგიის კერძო შემთხვევები. ბრბოს არასოდეს შეუძლია შეასრულოს ისეთი ქმედებები, რომლებიც ამაღლებულ გონებას მოითხოვს. ბრბოში შეიძლება ხდებოდეს არა ჭკუის, არამედ სისუფელის დაგროვება და მას შეუძლია დამანგრეველი როლის თამაში. ბრბოში ინდივიდი იძენს დაუმარცხებელი ძალის შეგრძნებას, მისთვის ცნება „შეუძლებელია“ არ არსებობს და იძენს ისეთ ინსტინქტს, რომელიც მარტო მყოფს არასოდეს ექნება. მას უჭრება პასუხისმგებლობის გრძნობა, რომელიც ცალკეს აუცილებლად აქვს. ბრბოს მახასია-

თებელია გადამდებობა, იგი ჰიპნოზური მოვლენაა. ამ დროს ინდივიდს თავისი პირადი ინტერესები ადვილად მიაქვს კოლექტიური ინტერესების მსხვერპლად, ამას მხოლოდ მაშინ აკეთებს, როცა ბრბოს ნანილია. ზეშთაგონებული ბრბოს შემადგენელი ინდივიდი ვერ აცნობიერებს თავის საქციელს, ცნობიერი პიროვნება ქრება, ჭარბობს არაცნობიერი პიროვნება, რომელიც მიისწრაფვის, სასწრაფოდ მოიყვანოს მოქმედებაში შთაგონებული იდეები, რადგან აღარ ეკუთვნის თავის თავს, იზოლირებულ მდგომარეობაში შეიძლება იყოს კულტურული ადამიანი, ბრბოში ის ბარბაროსად გადაიქცევა. ბრბოს მახასიათებელი თვისებებია: იმპულსურობა, გალიზიანებლობა, გააზრების უუნარობა, მსჯელობისა და კრიტიკის უნარის არარსებობა, გადამეტებული მგრძნობელობა და მრისხანება. ბრბოს ყოველთვის ჰყავს წინამძღოლი, რომელსაც ბრბოს ყველა ინდივიდი ემორჩილება. ბრბოში ბელადი მხოლოდ წინამძღოლია, მისი როლი მნიშვნელოვანია, მისი ნება არის ბირთვი, რომლის გარშემო ერთიანდება აზრები, თუმცა წინამძღოლი ხშირ შემთხვევაში არ მიეკუთვნება მოაზროვნეთა რიცხვს, ისინი მოქმედების ადამიანები არიან. წინამძღოლები ძირითადად ფსიქიკურად გაუნონასწორებელი სიგიჟის ზღვარზე მყოფი ნახევრად შეშლილი ადამიანები არიან, ხელმძღვანელის ძალაუფლება მეტად დესპოტიურია, მაგრამ სწორედ ეს დესპოტიზმი აიძულებს მათდამი მორჩილებას. ბრბოს ორი სახეობა არსებობს: ა) არაერთგვარი ბრბო (პროფესიული და გონებრივი განვითარებით აბსოლუტურად განსხვავებული ინდივიდები); ბ) ერთგვაროვანი ბრბო (გარკვეული სექტები კლასები და კასტები).

წყარო: <http://medialiteracy.ge/uploads/resources/105873864a4db33.pdf>

უკანასკნელად გადამოწმებულია 27. 05. 2022 წ.

„განზრახული მაქვს, ქმედება განვიხილო, როგორც მოძრაობა ორი ძირითადი განზომილებით: ინტერპრეტაციითა და სტრატეგიზაციით. ეს ორი ასპექტი ემპირიული ცნობიერების ანალიტიკურ ელემენტებად უნდა მივიჩნიოთ“.

ჯ. ალექსანდერი

თავი XV

პროტოსოციოლოგიიდან თანამედროვე სოციოლოგიაში

საკვანძო სიტყვები

პოზიტივიზმი და ანტიპოზიტივიზმი, ევოლუციონიზმისა და ნატურალიზმის თეორიულ-მეთოდოლოგიური კრიზისი, სციენტიზმი, რევოლუცია ფიზიკაში, გონისმეცნიერებები და ბუნებისმეცნიერებები, ნომოტეტიკური აზროვნება, იდეოგრაფიული აზროვნება, მაინდივიდუალიზებული მეთოდი, მაგენერალიზებული მეთოდი, ღირებულებითი იდენტობა.

შესავალი

იმისათვის, რომ XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე საზოგადოებრივ მეცნიერებებში არსებული სულიერ-გონითი სიტუაცია გავიგოთ, საჭიროა, რამდენიმე ავტონომიური და, ამასთან ერთად, ურთიერთდაკავშირებული ტენდენცია გავითვალისწინოთ: იდეოლოგიური კრიზისი, რომელიც კაპიტალიზმის „მშვიდობიანი პერიოდის დამთავრებასთან იყო დაკავშირებული, პოზიტივისტური ევოლუციონიზმის მეთოდოლოგიური კრიზი-

სი, რომელიც XIX ს-ის მეორე ნახევრის პროტოსოციოლოგიაში იყო გაბატონებული, რევოლუცია ფიზიკაში და მექანიკურ-რი დეტერმინიზმის კრიზისი ბუნებისმეცნიერულ აზროვნებაში, საზოგადოებრივ მეცნიერებათა დიფერენციაციისა და სპეციალიზაციის დაჩქარება და მასთან დაკავშირებული მეთოდოლოგიის საკითხებისადმი ინტერესის ზრდა; ფილოსოფიაში ანტიპოზიტივისტური მიმდინარეობებისა და ტენდენციების გაძლიერება.

§1. მეთოდოლოგიური სიტუაცია XIX-XX საუკუნეთა მიჯნის პროტოსოციოლოგიაში

დასავლურ კონცეფციათა ისტორიულმა ოპტიმიზმმა კლება და ღლობა ჯერ კიდევ 1848 წლის მოვლენების შემდეგ დაიწყო, ხოლო 1870 წლის შემდეგ ეს განწყობილება უფრო გაძლიერდა. მომავალი ყველაზე უფრო შორსმჭვრეტელ მოაზროვნეებს არც ისე ვარდისფერებში ეხატებათ. „მე მაქვს წინათგრძნობა, რომელიც სავსებით უგუნური მგონია და რომელიც მაინც ჯიუტად არ მტოვებს, – წერდა 1872 წელს გამოჩენილი შვეიცარიელი ისტორიკოსი იაკობ ბურკჰარდტი, – სამხედრო სახელმწიფო უძლეველ ფაბრიკანტად უნდა იქცეს, დიდ სანარმოო-დანესებულებებში ადამიანთა თავმოყრა შეუძლებელია მუდმივად საკუთარი საჭიროებებისა და გაუმადლობის დაკმაყოფილებას მიეცეს. მათი შრომა მკაცრ რიტმს უნდა დაექვემდებაროს და ჩინებითა და მედლებით უნდა იქნეს წარმართული, ყოველდღიურად დოლის ხმის ქვეშ დაიწყოს და დამთავრდეს, აი, რა უნდა მოხდეს ლოგიკურად.“ კაცობრიობას ელოდება არა თავისუფლების სამეფო, არამედ

სამხედრო ხელისუფლების აბსოლუტური დესპოტიზმი, რომელიც გარეგნულად რესპუბლიკის სახით გვევლინება.

დასავლური საზოგადოების განცდილი გლობალური სოციალური კრიზისის გრძნობა ნათლად გამოთქვა ნიცშემ: „დაშლა, მამასადამე, გაურკვეველობა, განუზღვრელობა ამ ეპოქის დამახასიათებელია: არაფერია ისეთი, რაც მყარად რომ იდგეს, მტკიცედ იყოს თავის თავში დარწმუნებული: ცხოვრობენ ხვალისთვის, ვინაიდან ზეგ უკვე ყველაფერი საექჭოა. ყველაფერი ჩვენს გზაზე მოლიპული და საშიშია და, ამავე დროს, ყინული, რომელიც ჯერ კიდევ გვიძლებს, ძალიან თხელდება; დათბობის დაკვრის თბილ და მრისხანე სუნთქვას ყველა ვგრძნობთ – იქ, სადაც ნაბიჯებს ვდგამთ, ჩქარა ვერავინ შეძლებს გავლას“.

ლიბერალური ოპტიმიზმის კრახი თავის Laissez-faire „თავისუფალი მენარმეობის“ პრინციპთან ერთად ორგანიციციულ „სტრუქტურულ“ სქემებში იმედის გაცრუებას შეერწყა. სოციოლოგები უფრო ნათლად აკვირდებიან კაპიტალიზმის მიერთრადიციული, „თემობრივი“ სტრუქტურების – ოჯახის, მეზობლობის, სახელოსნო საამქროთა რღვევას და დაშლას, თანაც ადრინდელი ლიბერალიზმის წარმომადგენლებისაგან განსხვავებით, ეს პროცესები მათში განგაშს იწვევს. ბურჟუაზიული საზოგადოების ღირებულებათა გადაფასება მით უფრო მტკივნეულად განიცდებოდა, რაც უფრო მეტად ეჯაჭვებოდა იგი ევოლუციონიზმისა და ნატურალიზმის თეორიულ-მეთოდოლოგიურ კრიზისს.

როგორც უკვე აღნიშნა, XIX ს-ის დასავლურმა პროტოსოციოლოგიამ განვითარების იდეა ძალიან გამარტივებული სახით აითვისა. ევოლუცია ყველაზე ხშირად ესმოდათ, როგორც ორთოგენეზისი, ე.ი. მოძრაობა რომელიღაც დასაბამიდან და-

სახული მიზნისკენ. სოციალური ანტაგონიზმის გაღრმავების ზომის შესაბამისად ეს ორთოგენეზისი ევოლუციის პოზიტივისტური თუ ჰეგელიანური ისტორიული თეოდიციის ფორმით უფრო და უფრო მკვეთრ კრიტიკას განიცდის. ამავე დროს, საზოგადოდ ისტორიზმი, როგორც სოციალური პროცესის წარმართულობის იდეა ხშირად კრიტიკის ცეცხლქვეშ ექცევა. ახლა პოზიტივისტურ ევოლუციონიზმს ნატურალიზმის, მექანიციზმისა და „ადამიანური“ ფაქტორის შეუფასებლობისათვის სამართლიანად საყვედურობენ.

ყველაზე ადრე ეს ანტიევოლუციური ტენდენცია ისტორიის ფილოსოფიაში არტურ შოპენჰაუერის, იაკობ ბურკჰარდტის და ფრიდრიხ ნიშცეს შრომებში გამოვლინდა ისე, რომ სოციოლოგიას, ამ სიტყვის საკუთრივი აზრით, არც კი ეხებოდნენ. მაგრამ მალე ანტიევოლუციურმა განწყობილებამ ანთროპოლოგიასა და ეთნოგრაფიაში შეაღწია, რომლებთანაც მე-19 საუკუნის სოციოლოგია მჭიდროდ იყო დაკავშირებული. ისტორიულ-ევოლუციური სოციოლოგია თავის სქემებში ცდილობდა ისტორიული პროცესის საერთო მიმართულებისა და კანონზომიერების გამოხატვას, მაგრამ შინაარსის მიხედვით იგი ღრმად ანტიისტორიული იყო. სწორხაზობრივი ევოლუციური განვითარების შესახებ იდეისაგან გამოსვლისას, პოზიტივისტები ვარაუდობდნენ, რომ ყველა ხალხი განვითარების ერთსა და იმავე სტადიებს გადის და რომ ერთნაირი ბუნებრივი და სოციალური პირობების დროს კულტურაც, პოლიტიკური დანესებულებებიც და ა. შ. ერთნაირი და მსგავსია. გარკვეული ზომით ამგვარი მიდგომა ნაყოფიერიც კი იყო, რამეთუ განვითარების ძირითადი მიმართულებების და ხაზების მკაფიოდ გამოყოფის საშუალებას იძლეოდა. მაგრამ მასში საშიში ცალმხრივობა: სოციალური განვითარების ფორმებისადმი ფაქტების დაქვემდებ-

ბარების ტენდენცია იყო ჩადებული. ასეთ დროს შედარებითი ისტორიული მეთოდი აპრიორული სქემის გასამაგრებელ ფაქტთა უკრიტიკო შეკრების საშუალებად გადაიქცევა მხოლოდ. აქედან სოციოლოგებსა და ისტორიკოსებს შორის მუდმივი კონფლიქტები, გაუთავებელი კამათი და დავა მივიღეთ. სოციოლოგები ისტორიკოსებს ქრონოლოგიისა და ერთეული ფაქტებისადმი „ბავშვურ ერთგულებაში“ გამოჩენილ დიდ ადამიანთა როლის გადაჭარბებით შეფასებაში და საზოგადოებრივი განვითარების კანონზომიერების გაუგებლობაში სდებენ ბრალს. თავის მხრივ, ისტორიკოსები სოციოლოგებს მექანიციზმისათვის, თვითნებური განზოგადებებით გატაცებისათვის, ძალდატანებისა და სქემატიზმისათვის არანაკლებ დასაბუთებულად აკრიტიკებდნენ.

ანთროპოლოგიისა და ეთნოგრაფიის განვითარებამ უკუაგდო გამარტივებული ევოლუციონისტური სქემები და შედარებითი მეთოდის არაადეკვატურობა გამოავლინა. ეთნოგრაფიულმა მასალამ ნათლად აჩვენა, რომ კავშირი საზოგადოების მატერიალურ ცხოვრებასა და მის კულტურას შორის სრულებითაც არაა ერთმნიშვნელოვანი, რომ ერთი და იმავე ბაზისით, კონკრეტული პირობების გათვალისწინებით, ზედნაშენის მრავალსახეობრივი ფორმები შეიძლება წარმოიქმნას და რომ კონკრეტული საზოგადოებების შესახებ მსჯელობისას, არ შეიძლება ხალხთა ურთიერთქმედებისა და ურთიერთგავლენის ფაქტები არ გავითვალისწინოთ. რასაკვირველია, კულტურათა დიფუზიის ფაქტები აღიარებული იყო ადრეც. ეთნოლოგ-ევოლუციონისტმა ედუარდ ტეილორმა კულტურულ თვისებათა გავრცელების კანონზომიერებათა შესახებ რამდენიმე სტატია დაწერა კიდევ, მაგრამ კულტურული სესხების პროცესიც ევოლუციონიზმის სულისკვეთებით განიმარტებოდა.

XX ს-ის მიჯნაზე ვითარება შეიცვალა. ეთნოგრაფიაში წამყვან მიმართულებად თანდათანობით ხდება დიფუზიონიზმი, რომლის წარმომადგენლები: **ლეო ფროზენიუსი (1873-1938)**, **ფრანც გრუზნერი (1877-1934)**, **გრეფტონ სმიტი (1871-1938)** და სხვები კვლევის სათავეში არა გენეზისს, არამედ კულტურის გავრცელების პროცესებს აყენებდნენ. დიფუზიონისტურმა ორიენტაციამ ეთნოგრაფიაში, კულტუროლოგიაში კვლევის ღირებული შედეგები მოგვცა, მაგრამ როგორც ევოლუციონიზმის უკიდურესობებზე ბუნებრივი რეაქცია, დიფუზიონიზმი თავის თავში განვითარების ძირითადი ხაზისა და მიმართულების დაკარგვის საშიშროებას შეიცავდა. თეზისი, რომ კულტურა ძირითადად სესხების გზით ვრცელდება, კულტურის განმაზოგადებელი გენეტიკური თეორიის შექმნას გამოიწვია.

კულტურულ-ისტორიული სკოლა ეთნოგრაფიაში რომელიც ავტონომიური, „კულტურული წრეების“ თუ „სფეროების“ გამოყოფას ცდილობდა. თანდათანობით, როგორც ევოლუციონიზმის, ისე დიფუზიონიზმის საპირისპიროდ, სახელმძღვანელო პრინციპის სახით ფუნქციონალიზმი დაწინაურდა, რომლის თანახმადაც, ყოველი კულტურის ახსნა არა ევოლუციის სტადიებში და არა გარეგან გავლენებში, არამედ საზოგადოების თვით ამ კულტურის ელემენტთა შინაგან მთლიანობასა და ფუნქციონალურ ურთიერთობათა დამოკიდებულებებში უნდა ვეძებოთ. გამოჩენილი ამერიკელი ანთროპოლოგი **ფრანც ბოასი (1858-1942)** ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ არ შეიძლება კულტურის, ხელოვნების ცალკეულ ელემენტთა ცალკე ევოლუცია ან ცალკე დიფუზია შევისწავლოთ, იმიტომ, რომ მათი მნიშვნელობა კულტურის, როგორც მთელის, სისტემაში მათი ადგილით განისაზღვრება. ყოველი საზოგადოების კულ-

ტურა და ცხოვრების წესი უნდა შეისწავლებოდეს არა როგორც ერთიანი ევოლუციური პროცესის ან სტადიათა კერძო შემთხვევა და არა როგორც მეტად თუ ნაკლებად შემთხვევით გარეგან გავლენათა პროდუქტი, არამედ როგორც დამოუკიდებელი, თვითმყოფადი კონკრეტული მთლიანობა, რომელიც მის შინაგან ელემენტთა ერთიანობაში უნდა იქნეს გაგებული, მაგრამ ამ მეთოდით ცალმხრივად გატაცებამ ჩქარა ახალ გასაჭირთან მიგვიყვანა. ეთნოლოგებმა ისტორიული პერსპექტივა დაივიწყეს და მოცემული ხალხის გარდა, კაცობრიობის ისტორია, განვითარება, კანონზომიერება, ხოლო მათთან ერთად განსხვავებულ კულტურათა შედარებისა და შეფასების შესაძლებლობაც გაქრა. თუ ძველი ევოლუციონიზმი „პრიმიტიულ“ კულტურათა სპეციფიკური ღირებულებების შეუფასებლობით სცოდავდა და მათ განიხილავდა მხოლოდ, როგორც ევროპული ცივილიზაციის მომზადების ეტაპს, ახლა კი, პირიქით, ყველა კულტურა და სოციალური ფორმები განიხილებოდა, როგორც ისტორიულად თანასწორი და თანაბარი მნიშვნელობისა, ხოლო მათი გენეზისის შესწავლა უნაყოფოდ გამოცხადდა. ეთნოგრაფიაში წარმოშობილი მეთოდოლოგიური ორიენტაციების შეცვლას უშუალო მიმართება სოციოლოგიასთან ჰქონდა. ორივე დისციპლინის საზღვრები ზუსტად არასოდეს ყოფილა გამიჯნული, განსაკუთრებით მაშინ, თუ საქმე კულტურის ზოგად კანონზომიერებებს ეხებოდა. გარდა ამისა, ზოგადმეცნიერული მეთოდების განვითარებაში განსაზღვრული პარალელიზმი მუდამ არსებობს. დიფუზიონისტური ორიენტაცია ეთნოგრაფიაში პირდაპირ ეხმაურება ტარდის მიბაძვის თეორიას, რომელიც ნაშრომში „იდეების დიფუზიის შესახებ“ ამაზე წერდა კიდევ. ბოასი მას ტყუილუბრალოდ არ მიმართავდა. დიურკემი კი სამართლიანად მიიჩნევა ინგლისურ ეთ-

ნოგრაფიაში ფუნქციონალიზმის წინამორბედად. ევოლუციონიზმის კრიზისი არა ლოკალური, არამედ ზოგადმეცნიერული ტენდენცია იყო. საზოგადოებრივი მეცნიერებებისათვის XX ს-ის მიჯნაზე მომხდარ რევოლუციას ფიზიკაში არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა, რომელმაც ძველი მეტაფიზიკური ნარმოდგენები არა მხოლოდ ფიზიკური სამყაროს, არამედ თვით მეცნიერების შესახებაც კი საფუძვლებამდე დაანგრია.

XIX ს-ის მეცნიერთა და ფილოსოფოსთა უმრავლესობა ნიუტონის ფიზიკას სამყაროს აბსოლუტურად სწორ სურათად თვლიდა, რომელშიც მთელი რეალობა ატომების განლაგებასა და მოძრაობაზე იყო დაყვანილი. ლაპლასური მექანიკური დეტერმინიზმის გავლენით მეცნიერნი ფიქრობდნენ, რომ თუკი მოცემულ მომენტში მატერიალურ ნაწილაკთა ზუსტი განლაგება და მოძრაობა ცნობილია, მაშინ მექანიკის კანონების საფუძველზე სამყაროს მთელი წინამორბედი და შემდგომი ევოლუციის გამოთვლა შესაძლებელი იქნებოდა. ეს პრინციპული მექანიზმი XX ს-ის ფიზიკამ ნამსხვრევებად აქცია. ბუნებრივია, ფიზიკაში დაწყებული რევოლუცია ამაზე არ გაჩერებულა. არაეკვიდური გეომეტრიისა და სიმრავლეთა თეორიის გამოჩენამ მათემატიკაში კრიზისი გამოიწვია, რადგან გამოირკვა, რომ თვით ამ ყველაზე უზუსტესი მეცნიერების საფუძვლებიც კი არ ყოფილა თავისთავად ცხადი, როგორც ამას XIX საუკუნეში ვარაუდობდნენ. ქიმიამ, ბიოლოგიამ და ბუნებისმეცნიერების სხვა დარგებმა სერიოზული ძვრები განიცადეს.

ფიზიკის კრიზისმა ადამიანის შესახებ მეცნიერებებშიც – ისტორიაში, ფსიქოლოგიასა და სოციოლოგიაშიც გამოიწვია ძვრები. ამ მოძრაობის გვერდით საზოგადოებათმცოდნეობა ვერ დარჩებოდა. პოზიტივისტური სოციოლოგიის ნატურალიზ-

მი და ევოლუციონიზმი სწორედ ნიუტონის ფიზიკას ეყრდნობოდა, თუმცა თვითონ მეცნიერებს ეს გაცნობიერებული არ ჰქონდათ. დეტერმინიზმი, რომელსაც ისინი იცავდნენ, ტიპური ლასპლასური დეტერმინიზმი იყო. რევოლუციამ ფიზიკაში, რომელმაც ამ ნარმოდგენათა შეზღუდულობა და არასაკმარისობა აჩვენა, მექანიციზმს მძიმე დარტყმა მიაყენა. საზოგადოებრივ-მცოდნეობაში, თვით მაშინაც კი, როდესაც საზოგადოებრივი მოვლენების განხილვისას ფიზიკის, მექანიკის, ბიოლოგიის ტერმინთა გამოყენებაზე უარს არ ამბობდნენ, სოციოლოგები იძულებულნი იყვნენ, ამ მეცნიერებებში მომხდარი ცვლილებები გაეთვალისწინებინათ. ფიზიკაში მომხდარი რევოლუციის იდეალისტურმა ინტერპრეტაციამ საზოგადოებრივ მეცნიერებებში სუბიექტივიზმის ზრდას ფრიად შეუნყო ხელი.

ბუნებისმეცნიერებაში მომხდარმა რევოლუციამ საყოველთაო ყურადღება მეცნიერული შემეცნების ფილოსოფიურ ნანამძღვრებს მიაპყრო, მეცნიერებათა ძირითადი ცნებებისა და მეთოდების გულდასმით შემონმების აუცილებლობა გამოავლინა. XIX ს-ის პოზიტივისტები გულუბრყვილოდ ფიქრობდნენ, რომ „დადებითი“ მეცნიერებების განვითარება ყველა სოციალურ და ფილოსოფიურ პრობლემას თავისთავად გადაჭრის. XIX ს-ის ბოლოს და XX ს-ის დასაწყისში უკვე ჩამოყალიბდა სოციალ-კულტურული ხედვის ძირითადი ნიშნები, რომელსაც მოგვიანებით მისი კრიტიკოსებისაგან „სციენტისმი“ ეწოდება, რომელიც კულტურის სისტემასა და საზოგადოების იდეურ-სულიერ ცხოვრებაში მეცნიერების როლს ააბსოლუტურებდა. პოზიტივიზმმა, რომლიდანაც ამოიზარდა სციენტისტური ორიენტაცია, მეცნიერება საყოველთაო მსოფლმხედველობის რანგში არა მხოლოდ აიყვანა, არამედ ამტკიცებდა კიდევ, რომ ბუნებისმეცნიერებებში გამოყენებული მეთოდები

ყოველგვარი ინტელექტუალური პრობლემების გადასაჭრელად გამოსადეგი და მისაღებია. ეს არა მხოლოდ სპეკულატორი ფილოსოფიური „მეტაფიზიკის“, არამედ „ტრადიციული“ ჰუმანიტარული დისციპლინების ჩვეული მეთოდებისა და თვით ამ დისციპლინებისათვის დამახასიათებელი აზროვნების სტილის წინააღმდეგ იყო მიმართული.

გარკვეულ დრომდე ეს განწყობა, რომელიც მეცნიერების ავტორიტეტისა და გავლენის ზრდას ასახავდა, პროგრესული იყო, მაგრამ XIX ს-ის ბოლოს ფილოსოფიურმა აზრმა მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესსა და სულიერ-გონით, ეთიკურ და ესთეტიკურ ღირებულებათა განვითარებას შორის მზარდი შეუსაბამობა უკვე ცხადად გააცნობიერა. გარდა ამისა, მეცნიერული ცოდნის გაღრმავებამ სპეციალიზაციამ, დისციპლინათა უფრო მეტი დაქუცმაცებით, სამყაროს მთლიანობითი სურათის აღდგენის, თავისებური მეტამეცნიერების შექმნის (პოზიტივისტური თეზისის საპირისპიროდ, რომ მეცნიერება, თავისთავად, ფილოსოფიაა), ცოდნის ინტეგრაციის პრობლემა ახალი ძალით დააყენა. და ბოლოს, ამას კი განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ჩვენი თემისთვის, XIX ს-ის ბოლოს ბუნებისმეცნიერებისა და ჰუმანიტარული მეცნიერებების სპეციფიკისა და მათი თანაფარდობის შესახებ ინტერესი გამახვილდა და გამოიკვეთა.

რაც უფრო მკაცრი ხდებოდა ზუსტ ბუნებისმეცნიერებათა მეთოდები, ისინი ჰუმანიტარული მეცნიერებების ტრადიციულ მეთოდებთან დაპირისპირებასა და კონტრასტში მით უფრო მეტად მოდიოდნენ. განხეთქილებას პოზიტივისტები ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა „მოუმწიფებლობით“ ხსნიდნენ, რომლებმაც ნამდვილი მეცნიერების დონეს ჯერ ვერ მიაღწიეს. მაგრამ ამ განწყობილების წინააღმდეგ არასოდეს წყდებო-

და გამოსვლები, რომლებიც ამტკიცებდნენ, რომ თავისი არსის შესაბამისად ბუნებისმეცნიერების ცნებებსა და მეთოდებს არ ძალუძთ, ადამიანური სამყაროს სირთულე ასახონ. ფიზიკის კრიზისმა ამ ანტინატურალისტური, ანტიპოზიტივისტური ორიენტაციის გამოცოცხლებასა და განმტკიცებას ხელი შეუწყო, რომელსაც თავისი იდეური ფესვები რომანტიკოსთა იდეალისტურ ისტორიზმში ჰქონდა გადგმული. თუ ნატურალიზმი თვით ცხოვრებასა და ადამიანური შემეცნების ყველა ფორმებს ემპირიული მეცნიერებების კრიტერიუმებით აფასებდა, მაშინ ანტინატურალისტური მიმართულებანი ფილოსოფიაში მიზნად რომელიღაც უფრო ზოგადადამიანური ცხოვრებისეული ან ეთიკური ღირებულების შუქზე მეცნიერების კრიტიკას, მისი ეფექტურობისა და გამოსადეგობის საზღვრების დადგენას ისახავდნენ.

„მეცნიერების ეს კრიტიკა“ თავისი მიზნებისა და შინაარსის მიხედვით ფრიად არაერთგვაროვანი იყო. ავტორთა ერთი ჯგუფი ფიზიკის კრიზისს იმისთვის იყენებდა, რათა მეცნიერული მსოფლმხედველობის შეუძლებლობა დაესაბუთებინათ, რითაც განახლებულ ირაციონალიზმს უპირისპირდებოდნენ. სხვები მეცნიერების, როგორც ასეთის, მნიშვნელობასა და ეფექტურობას ეჭვქვეშ არ აყენებდნენ, მხოლოდ სციენტის ნინაალმდეგ, ე. ი. მეცნიერების თაობაზე პოზიტივისტური ილუზიების ნინაალმდეგ გამოდიოდნენ. მაგრამ სხვადასხვა სახის პოპულარიზაციებსა და ვულგარიზაციებში სწორედ მათი მეშვეობით ეცნობოდა ფილოსოფიაში გაუნწვრთნელი მეცნიერი ახალ დოქტრინებს, ეს ნიუანსები ნანალობრივ იკარგებოდა.

§2. ნეოიდეალიზმი სოციალურ მეცნიერებათა ფილოსოფიაში

XIX საუკუნის საზოგადოებრივ ცნობიერებაში სოციოლოგია ყველაზე მეტად ასოცირებული იყო პოზიტივიზმთან და ნატურალიზმთან და მისი კრიტიკაც „ანტიპოზიტივიზმის“ დროშით ვითარდებოდა. სოციოლოგიის ისტორიკოსებმა ამ პოლემიკის მთავარი მიმართულებანი უკვე დიდი ხანია, განსაზღვრეს. პოზიტივისტებიც და ნეოიდეალისტებიც ისტორიის ტრადიციული ონტოლოგიური ფილოსოფიის სპეკულაციური მსჯელობების მიმართ ერთნაირად მტრულად იყვნენ განწყობილი და ხაზს სოციალური შემეცნების ცდისეულ, ემპირიულ-კონკრეტულ ხასიათს უსვამდნენ, მაგრამ მათ მისი ბუნება და ფუნქციები განსხვავებულად ესმოდათ. პოზიტივიზმი მეცნიერული ცოდნის ერთიანობის პრინციპს იცავდა და საზოგადოებრივ მოვლენებზე კვლევის ბუნებისმეცნიერული მეთოდების გავრცელებისკენ მიისწრაფვოდა (ნატურალიზმი). ანტიპოზიტივისტური მიმდინარეობანი, პირიქით, ხაზს სოციალურ ობიექტთა და შემეცნების მეთოდთა სპეციფიკას უსვამდნენ და საზოგადოებრივ მეცნიერებას უპირისპირებდნენ ბუნებისმეცნიერებას. პოზიტივიზმი ყველგან მიისწრაფვოდა, გამოეყო ზოგადი, განმეორებადი, ერთსახოვანი და სპეციფიკურს, ინდივიდუალურად კონკრეტულს უგულებელყოფდა. ნეოიდეალიზმი, რომანტიკული ტრადიციის შესაბამისად, სათავეში ინდივიდუალურის, იქნება ეს ცალკეული პიროვნება თუ ისტორიული ეპოქა, შემეცნებას სვამს. პოზიტივიზმი მოვლენათა თვისებრივი მრავალსახეობის შედარებით მარტივი ელემენტებისა და კანონების ჯამზე დაყვანას ესწრაფვოდა, ნეოიდეალიზმი კი ელემენტარულ ანალიზთან შე-

დარებით უპირატესობას სინთეზურ განზოგადებას, სხვადასხვა „ორგანულ მთელთა“ ტიპოლოგიზაციას ანიჭებს. პოზიტივიზმი საზოგადოებრივი ცხოვრების უპიროვნო სოციალურ ძალთა და ფაქტორთა მეტად თუ ნაკლებად ავტომატური ურთიერთქმედების სახით წარმოდგენას ცდილობდა, მისი მონინალმდეგეები კი, პირიქით, ყველგან სუბიექტურ, ინდივიდუალურ, პიროვნულ საწყისს ეძებენ. მათ არა იმდენად სოციალურ მოვლენათა ობიექტური დეტერმინაცია, რამდენადაც მათი „შინაგანი“ მამოძრავებელი – ამა თუ იმ ნორმებსა და ღირებულებებზე ქცევის საზრისისეული ორიენტაცია აინტერესებთ. პოზიტივისტებისათვის წამყვანი საზოგადოებრივი მეცნიერება „განმაზოგადებელი“ სოციოლოგია იყო, ხოლო „აღწერილი“ ისტორია საუკეთესო შემთხვევებში განიხილებოდა, როგორც დამხმარე დისციპლინა. ნეოიდეალიზმისთვის კი – პირიქით, ყველაზე საინტერესო ისტორია, სოციოლოგია უკანა პლანზე გადადის მთლიანად, უსარგებლო რაიმედაც კი ცხადდება.

გნოსეოლოგიის სფეროში ნეოიდეალიზმი პოზიტივისტური ობიექტივიზმის საპირისპიროდ პირველ პლანზე შემეცნებელი სუბიექტის პრობლემას სვამს: რას წარმოადგენს იგი, სადაა მის მიერ გაკეთებული დასკვნების საყოველთაობის გარანტიები, როგორ თანაფარდობაშია შემეცნებითი საქმიანობა პრაქტიკულთან და ა.შ.

XX ს-ის დასაწყისში, მეთოდოლოგიურ დისკუსიებში მონაწილე იდეალისტურ მიმდინარეობათა სიმრავლისაგან (გერმანული და იტალიური ნეოჰეგელიანელობა, **ანრი ბერგსონის** ინტუიტივიზმი, ედმუნდ ჰუსერლის ფენომენოლოგია და სხვ.), ამ პერიოდის საზოგადოებრივი მეცნიერებების თეორიასა და

პრაქტიკაზე ყველაზე უშუალო გავლენა დილთაის სიცოცხლის ფილოსოფიამ და ნეოკანტიანელობამ იქონია.

ვილჰელმ დილთაი (1833-1911), რომელსაც ფილოსოფიის ისტორიკოსები ხშირად „ისტორიული შემეცნების კანტს“ უწოდებენ, ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს, ანუ იმავე გონისმეცნიერებებს (*geisteswissenschaften*), როგორც იგი მათ უწოდებს, ბუნებისმეცნიერებას რადიკალურად უპირისპირებს. დილთაის აზრით, ვერც პოზიტივისტური ნატურალიზმი, ვერც ისტორიის ობიექტურ-იდეალისტური ფილოსოფია საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სპეციფიკას ვერ ასახავენ. „გონის შესახებ მეცნიერებათა შესავალში“ იგი წერდა: „შუა საუკუნეების ბოლოს სპეციალურ მეცნიერებათა განთავისუფლება დაიწყო, მაგრამ მათგან ისინი, რომელთაც თავის საგნად საზოგადოება და ისტორია აქვთ, ჯერ კიდევ დიდხანს, თითქმის გასულ საუკუნემდე მეტაფიზიკის ძველ მორჩილებაში დარჩნენ. ახლა კი ისინი ახალ, არანაკლებ მძიმე, ვიდრე ძველი იყო, ბუნების შესახებ სწრაფად მზარდ მეცნიერებათა მონობაში ჩავარდნენ.“

დილთაი არ უარყოფდა იმას, რომ ადამიანი განსაზღვრულ ფსიქოფიზიკურ ერთიანობას წარმოადგენს, რომელიც დანაწილებული შეიძლება მხოლოდ აბსტრაქციაში იქნეს და რომ ამ აზრით, ბუნებისმეცნიერებანი და ჰუმანიტარული მეცნიერებანი ერთსა და იმავე ადამიანურ ცხოვრებას სწავლობენ. მაგრამ ბუნებისმეცნიერებები აკვირდებიან იმას, თუ ადამიანის მდგომარეობაზე ბუნებრივ ხდომილებათა მსვლელობა როგორი სახით (წესით) ზემოქმედებენ, მაშინ, როდესაც ჰუმანიტარული მეცნიერებანი გონისმეცნიერებებია, რომლებიც განსაზღვრული მიზნების დამსახველი და მიმდევარი ადამიანის თავისუფალ საქმიანობას სწავლობენ.

ბუნებისმეცნიერების მიერ შესწავლილი ფიზიკური ნივთე-
ბი, ჩვენთვის ცნობილია გაშუალებულად, მხოლოდ როგორც
მოვლენა. გონის შესახებ მეცნიერებათა მონაცემები, პირიქით,
შინაგანი ცდისაგან, ადამიანის მიერ საკუთარ თავზე და სხვა
ადამიანებზე და მათ შორის ურთიერთობებზე უშუალო დაკ-
ვირვებებისგანაა აღებული. „სოციალური ფაქტები გასაგებია
შიგნიდან. ჩვენ შეგვიძლია, საკუთარ მდგომარეობებზე დაკ-
ვირვების საფუძველზე გარკვეული დონით აღვადგინოთ ისინი
ჩვენს თავში. ვიგებთ რა მათ, ჩვენ ისტორიული სამყაროს ამ
კვლავნარმოებას სიყვარულითა და სიძულვილით, ჩვენი ფაქ-
ტების ყველა თამაშით ვაცოცხლებთ; ბუნება ჩვენთვის უტყყ-
ვია – მუნჯია. მხოლოდ ჩვენი წარმოსახვის ძალა აშუქებს მას-
ზე სიცოცხლისა და ინტიმურობის ანარეკლს. იგი ჩვენთვის
არის რაღაც გარეგანი, არაშინაგანი. საზოგადოება კი ეს ჩვენი
სამყაროა.“

დილთაიმ ისტორიული აზროვნების განვითარებაზე სერი-
ოზული გავლენა მოახდინა. ფსიქოლოგიაში მისი იდეების
უშუალო განვითარებად ედუარდ შპრანგერის სტრუქტურული
ფსიქოლოგია, აგრეთვე ვილიამ შტერნის პერსონოლოგიური
კონცეფცია, და გარკვეულად, გემტალტფსიქოლოგია მოგვევ-
ლინა. სოციოლოგიაში მისი იდეების გამგრძელებლად ბადე-
ნის სკოლის ნეოკანტიანელები და გეორგ ზიმელი გამოვიდნენ,
რომლის შრომებშიც თავისი პროგრამის ნაწილობრივ რეალი-
ზაციას თვითონ დილთაიმ ხედავდა (თუმცა მთლიანობაში ზი-
მელის ფილოსოფია განსხვავდება კიდევ დილთაის ფილოსო-
ფიისაგან). სხვადასხვა ხარისხით და სხვადასხვა ინტელექტუა-
ლურ კონტექსტში დილთაის გავლენა მაქს ვებერის „გაგებით
სოციოლოგიაში“, ქულის, ფლორიან ზნანეცკის, პიტირიმ სო-

როკინის და მრავალ სხვათა თეორიებში იგრძნობა, მაგრამ ეს გავლენა წინააღმდეგობრივი იყო.

დილთაიმ თავისი ამოსავალი იდეალისტური პოზიციის შედეგად საზოგადოებრივი ცხოვრების ინტერპრეტაციაში „სულიერ-გონით“ და „მატერიალურ“ სანყისთა განხეთქილება არათუ ვერ აღმოფხვრა, არამედ გააღრმავა კიდევ. დილთაიმ ინტროსპექტიული ფსიქოლოგიის სუსტ მხარეებს ნათლად ხედავდა, იყო რელატივიზმის მოწინააღმდეგე და საზოგადოებრივი ცხოვრების ობიექტური შემეცნების შესაძლებლობა დაასაბუთა. „გონის მეცნიერებანი თავისი რანგის ობიექტური შემეცნებისაკენ ისწრაფვიან... საზოგადოების, ისტორიის, ადამიანის ობიექტური შემეცნება მუდამ მათი მიზანია. ასეთი შემეცნების შესაძლებლობა მათი საერთო ზოგადი წინამძღვარია.“ მაგრამ მიუხედავად ფსიქოლოგიური რელატივიზმისაგან გამიჯვნისა, დილთაიმ უძღურია, ისტორიული რელატივიზმისგან გაიმიჯნოს. მისი მოძღვრების თანახმად, გონის ყველა ქმნილება უსასრულო ტრანსფორმაციას განიცდის: თვით ადამიანიც და მისი იდეებიც ყოველ მოცემულ ეპოქაში სავსებით ინდივიდუალურ და განუმეორებელ ანსამბლებს ქმნიან, მაგრამ სოციალური მეცნიერება, როგორც ინტელექტის ყველა სხვა ქმნილებაც, ასევე ისტორიის კუთვნილი რომელიღაც ანსამბლის ნაწილია.

დილთაიმ პოზიტივისტურ სოციოლოგიასაც ასევე ნეგატიურად აფასებს. იგი კონტს, მილსა და სპენსერს ტერმინოლოგიურ განუსაზღვრელობას, მეცნიერულ დოგმატიზმსა და უხეშ ნატურალისტურ მეტაფიზიკას საყვედურობს. სოციოლოგია პრეტენზიას აცხადებს იმაზე, რომ შეუძლია, საზოგადოება მთლიანობაში მოიცვას. მაგრამ, ფაქტობრივად, ბჭობა ისტორიულ განვითარებასა თუ სოციალური სტრუქტურის

კომპონენტთა თანაფარდობას ეხება, ნაყოფიერ მეცნიერულ შედეგებს მხოლოდ დარგების მიხედვით დანაწევრებული სპეციალიზებული, ანალიზური გამოკვლევები (ფსიქოლოგია, ეთნოლოგია, კულტურულ სისტემათა და სოციალურ ორგანიზაციათა კვლევა) გვაძლევენ. დილთაის ანტინატურალიზმი სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების, უარყოფად იქცევა.

დილთაის პათოსი, გარდა პოზიტივისტური ნატურალიზმის ზოგადი კრიტიკისა, სოციალური ცხოვრების სუბიექტურობის, ისტორიულობისა და სტრუქტურული მთლიანობის მტკიცებაში მდგომარეობდა. სუბიექტურობის იდეა ნიშნავს, რომ უპიროვნო სოციალური სტრუქტურები და ურთიერთობები, რომელნიც ნატურალისტურმა სოციოლოგიამ თვითკმარი „ფაქტორების“ რანგში აიყვანა, ადამიანთა საქმიანობის პროდუქტები არიან, რომელთა გაგებაც მხოლოდ ამ საქმიანობასთან კავშირში შეიძლება. კულტურისა და ყოველი სოციალ-ფსიქოლოგიური წარმონაქმნის, როგორც „დინამიკური მთლიანობების“ განმარტება დილთაის თანამედროვე „საზოგადოების ფსიქოლოგიური თეორიების“ მექანიციზმისა და ეკლექტიზმისაგან კარგად განსხვავდებოდა, რომელთაც საზოგადოება თვითნებურად თანადაქვემდებარებულ „ინსტინქტთა“ ან „მოთხოვნილებათა“ კონგლომერატზე, ხოლო კულტურა ცალკეულ კომპონენტთა ჯამზე დაჰყავდათ. სოციალური ცხოვრების ისტორიულობის იდეა აბსტრაქტული ევოლუციონისტური სქემების საპირისპიროდ კონკრეტულ კულტურულ-ისტორიულ ტიპთა დამუშავების მეთოდოლოგიურ განწყობას აღნიშნავდა, რომლებიც (ტიპები) მონოდებულნი იყვნენ, შესაბამისი ეპოქების სპეციფიკა გამოეხატათ.

დილთაის იდეებმა XX საუკუნის საზოგადოებათმცოდნეობაზე დიდი გავლენა იქონიეს. „ისტორიის კრიტიკული ფილო-

სოფიის“ ფუძემდებლის დილთაის მიხედვით, გონის მეცნიერებათა პირველად ელემენტთა უშუალო შინაგანი განცდა, რომლითაც ადამიანი სამყაროში თავის არსებობას უშუალოდ აცნობიერებს განსხვავებულ ადამიანთა ფსიქიკური სტრუქტურების, სულიერ სამყაროთა მსგავსების თანაგრძნობის, თანაგანცდის, სიმპათიის შესაძლებლობებს გვიქმნის. ეს კი, თავის მხრივ, გაგების, ე. ი. სხვათა უცხო შინაგანი სამყაროს, კულტურაში კოდირებული სიმბოლოებისა და საქმიანობის მოტივთა გაშიფვრის საფუძველია. „ბუნებას ჩვენ ვხსნით, სულიერ ცხოვრებას კი ვიგებთ“, – აი დილთაის მთავარი თეზისი.

გაგების დილთაისეული თეორია – სოციალურ-ისტორიული საქმიანობისა და მის ობიექტივაციათა მნიშვნელობისა და საზრისის („გარეგანი“ სტრუქტურული დეტერმინაციისაგან განსხვავებით) გაშიფვრის პრობლემის თეორიული გააზრების ერთ-ერთი პირველი მცდელობაა, მაგრამ დილთაი ამ პრობლემას იდეალისტურად აყენებს, რამდენადაც უშუალო განცდა, რომელსაც ყოველგვარი გაგება ეფუძნება, ინდივიდუალურია, ამდენად იგი ისტორიის ფილოსოფიის ან სოციოლოგიის არსებობას პრინციპულად შეუძლებლად და არამართლზომიერად თვლის, რომელთაც პრეტენზია აქვთ ისტორიული პროცესის, როგორც მთელის, მსვლელობა განაზოგადონ“... ყოველი ფორმულა, რომლებშიც ჩვენ ისტორიის საზრისს გამოვთქვამთ, ეს მხოლოდ ჩვენი საკუთარი სასიცოცხლო გრძნობის ასახვაა... ამ ფორმულებიდან, რომელთაც ისტორიის საზრისის გამოხატვის პრეტენზია აქვთ, რაიმე ნაყოფიერი ჭეშმარიტების მიღება შეუძლებელია. სულ გაუთავებელი მეტაფიზიკური ბურუსი და ნისლია“. ისტორიის ფილოსოფია ზოგადი განსაკუთრებულიდან და ერთეულისგან განყენებას ცდილობს, მაგრამ ეს, ხაზს უსვამს დილთაი, ისტორიული რეალობის ცოცხალი

ქსოვილის დარღვევის გარეშე შეუძლებელია. ამიტომ ისტორიის ფილოსოფია თავისი განვითარების მთელ მანძილზე თავისი რელიგიური წარმოშობის ნაკვალევს ინარჩუნებს. თვით მაშინაც კი, როდესაც იგი ძველ თეოლოგიურ ფორმებს (ტიურგო, ჰერდერი, ჰეგელი) იცილებს, მისი შინაარსი ძველებურად მაინც რელიგიურ-მეტაფიზიკური რჩება.

როგორაა შესაძლებელი საყოველთაო მნიშვნელობის სოციალური ცოდნა? დილთაის კრიტიკოსთა სწორი შენიშვნით, „გონისმეცნიერებების არა სულიერ-ინდივიდუალურ, არამედ კულტურულ-ისტორიულ სუბსტანციაზე დამკვიდრებით, დილთაის არ ძალუძს, გადალახოს ის სიძნელე, რომელიც მის მეთოდსა და დასმულ ამოცანას შორის არსებულ წინააღმდეგობასთანაა დაკავშირებული“. სოციალური ან კულტურული მოვლენების „სულიერ მთლიანობაში“ შეღწევის სუბიექტურ მეთოდს არ შეუძლია, კვლევის შედეგთა მეცნიერული ობიექტურობის გარანტია მოგვცეს. დილთაის ფილოსოფიის ჩარჩოებში არ არის ადგილი ობიექტური ჭეშმარიტებისათვის. სოციალური ცოდნის ყოველი სისტემა განსაზღვრულ მსოფლმხედველობასთანაა თანაფარდობაში, მაგრამ „ყოველი ნამდვილი მსოფლმხედველობა – ესაა ინტუიცია, რომელიც ცხოვრების – სიცოცხლის შინაგანი ყოფიერებისაგან წარმოიქმნება, ხოლო ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის მთავარი ტიპები, დილთაის მიხედვით, „თვითკმარი, დაუსაბუთებელი და დაურღვეველი არიან.“ თვით ის სოციოლოგებიც კი, რომელთაც დილთაის ფილოსოფიის ანტინატურალისტური პათოსი აღიქვეს, მაგალითად, მ. ვებერი, იძულებულნი იყვნენ, მისი სუბიექტივიზმისა და რელატივიზმისაგან გამიჯნულიყვნენ. შემდგომში საზოგადოებრივ მეცნიერებებში „გაგების“ განმარტება თავის პირველად ინტუიციურ-ფსიქოლოგიურ წყაროებს სულ უფრო

შორდება და სოციალურ-კულტურულ სიმბოლოთა ცხოვრებისეული საზრისის გაშიფვრის პრობლემასთან ასოცირდება. „გაგებასთან“ დაკავშირებული სიძნელე ისაა, რომ არავის არ შეუძლია მისი ზუსტი წესები მოგვცეს“, – ნათქვამია ერთ-ერთ სოციოლოგიურ ლექსიკონში.

ნეოკანტიანელები, ისევე, როგორც დილთაი, მატერიალიზმის და ნატურალიზმის წინააღმდეგნი არიან, ხაზს შემეცნების პროცესის სუბიექტურ მხარეს უსვამენ და ისტორიას საზოგადოებრივ მეცნიერებათა მთელი კომპლექსისათვის უფრო მნიშვნელოვან და დამახასიათებელ დისციპლინად თვლიან, ვიდრე სოციოლოგიას. ისინი წინა პლანზე ლოგიკურ-მეთოდოლოგიურ პრობლემატიკას აყენებენ, ბუნებისმეცნიერული ცნებებისაგან განსხვავებით, განსაკუთრებულ ყურადღებას ისტორიულ ცნებათა ჩამოყალიბების და ლოგიკური სტატუსის შესახებ საკითხს უთმობენ. მეცნიერების ნეოკანტიანური კონცეფციის ძირითადი დებულებანი უკვე **ვილჰელმ ვინდელბანდის** მიერ მის „ფილოსოფიის ისტორიის შესავალში“ (1889) და განსაკუთრებით სიტყვაში „ისტორია და ბუნებისმეტყველება“ (1894) იყო ფორმირებული. ფილოსოფიის მთავარ ამოცანად სპეციალურ მეცნიერებათა შემეცნების მეთოდების კვლევის დასახვით, ვილდენბანდი როგორც დილთაისათვის დამახასიათებელი ფილოსოფიის ისტორიაში გათქვეფის ტენდენციას, ისე პოზიტივიზმის „უნივერსალურ ტენდენციებს“, რომელიც ცოდნის სხვადასხვა დარგთა და სფეროთა სპეციფიკას უგულებელყოფს, ერთნაირად ეწინააღმდეგება. ვილდენბანდის აზრით, ცდისეულ მეცნიერებათა მათი საგნების მიხედვით – ბუნებისმეტყველება და გონით მეცნიერებათა ტრადიციული დაყოფა, უხეირო და წარუმატებელია, რადგან ობიექტთა დაპირისპირება შემეცნების წესთა ასეთივე დაპირისპირებას არ

ემთხვევა. გაცილებით მეტი იქნება, თუ მეცნიერებათა კლასიფიკაციას მისი მეთოდის მიხედვით, მეცნიერებათა შემეცნებითი მიზნების ფორმალური ხასიათის მიხედვით მოვახდენთ. „ცდისეული მეცნიერებები რეალური სამყაროს შემეცნებაში ან ზოგადს, ბუნების კანონის ფორმით, ან ერთეულს, მისი ისტორიულად განპირობებული ფორმით ეძებენ. ისინი, ერთი მხრივ, რეალურ ხდომილებათა უცვლელ ფორმას, მეორე მხრივ, მათ ერთჯერად, თავის თავში განსაზღვრულ შინაარსს აკვირდებიან. მათგან ერთნი კანონთა შესახებ, მეორენი კი ხდომილებათა შესახებ მეცნიერებებია. პირველნი სწავლობენ იმას, რასაც მუდამ აქვს ადგილი, უკანასკნელნი კი იმას, რაც ერთხელ იყო“. პირველ შემთხვევაში ნომოტეტიკური აზროვნება, მეორეში კი – იდეოგრაფიული აზროვნება გვაქვს.

პრაქტიკულად ბჭობა ბუნებისმეტყველური და ისტორიული მეცნიერებების დაპირისპირებას ეხება. თუ ბუნების შემსწავლელი მეცნიერებანი აღქმაზე აზროვნების ტრიუმფს ზეიმობენ, მაშინ ისტორიაში, პირიქით, ზოგად ცნებებს დაქვემდებარებული მნიშვნელობა აქვთ. პოზიტივისტ-სოციოლოგთა ცდებმა, „ისტორიისაგან ბუნებისმეტყველება გაეკეთებინათ“, მხოლოდ „ორი-სამი ტრივიალური განზოგადება მოგვცა, რომელიც მხოლოდ მათი მრავალრიცხოვანი გამონაკლისების შესახებ კეთილსინდისიერი შენიშვნის დროსაა დასაშვები.

ვინდელბანდის მიერ დაყენებული პრობლემა დანვრილებით განავითარა ჰენრიხ რიკერტმა ნიგნში „ცნებათა ბუნებისმეტყველური წარმოქმნის საზღვრები. ლოგიკური შესავალი ისტორიულ მეცნიერებებში“ (1902). ბუნებისმეტყველებისადმი ისტორიის ლოგიკური დაპირისპირებულობის ფარდობითობის გაცნობიერებით, რიკერტი ხაზს უსვამს, რომ მისი „ისტორიული ლოგიკა“ მეცნიერებათა კლასიფიკაციას მიზნად არ ისა-

ხავს და არ ამტკიცებს, თითქოს ბუნებისმეტყველებას საქმე მხოლოდ ზოგადთან, ხოლო ისტორიას მხოლოდ ინდივიდუალურთან აქვს“. ყოველგვარი მეცნიერული აზროვნება უნდა იყოს აზროვნება ზოგადი იმ აზრით, რომ მსჯელობათა და ცნებათა ელემენტები ზოგადნი არიან, ამიტომ ისტორიის წინაშე რომ მდგარიყო ამოცანა, არაფერი არ მოეცა, გარდა ინდივიდუალური წარმოდგენებისა, მაშინ ისტორიული მეცნიერების ცნება ნამდვილად იქნებოდა „*Contradictio in adjecto*“, ე. ი. წინააღმდეგობა მსაზღვრელსა და საზღვრულს შორის.

განსხვავება ისტორიასა და ბუნებისმეცნიერებას შორის, რიკერტის აზრით, უწინარეს ყოვლისა, ისაა, რომ ბუნებისმეცნიერებისათვის ზოგადი ცნებები შემეცნების მიზანია, მაშინ როდესაც ისტორიაში ისინი ინდივიდუალურის მისაწვდომად და გასაგებად მხოლოდ აუცილებელი საშუალებებია. ბუნებისმეცნიერებაში არსებითის კრიტერიუმია განუმეორებადი, ზოგადი, ისტორიაში კი, პირიქით, განუმეორებელი, ინდივიდუალური. ამიტომ ბუნებისმეცნიერული ცნებები მრავალი ინდივიდუალური წარმონაქმნიდან მათ საერთოს – ზოგადს გამოყოფენ, ყურადღების გარეშე ტოვებენ იმას, რაც მათ ინდივიდუალურობის მხრივ ახასიათებთ, ისტორიული ცნებები კი, პირიქით, გამოყოფენ იმას, რითიც ეს ინდივიდუალურობანი ერთი მეორისაგან განსხვავდებიან.

რამდენადაც მეცნიერების მეთოდი და საგანი ერთმანეთთან არ არის მკაცრად დაკავშირებული, ამდენად მაინდივიდუალიზებული მეთოდი პრინციპულად შეიძლება გამოვიყენოთ ბუნების შესწავლაშიც (გეოლოგია, როგორც დედამიწის ისტორია), ხოლო მაგენერალიზებული – სოციალური მოვლენების შესასწავლად (ფსიქოლოგია, სოციოლოგია). რიკერტი „მაინდივიდუალიზებელ“ ისტორიას „მაგენერალიზებელი“ სოციო-

ლოგიის მიმართ უპირატესობას ანიჭებს. სოციალური სინამდვილის ბუნებისმეცნიერული განმარტების ლოგიკური მართლზომიერების აღიარებას, მისი აზრით, არ მოუცია რამდენადმე მნიშვნელოვანი შედეგები, თუმცა რიკერტი იქვე უმატებს, რომ სოციოლოგია არა მხოლოდ არ ცვლის ისტორიას (რასაც არ შეიძლება არ დაეთანხმო), არამედ მის შესახებ საერთოდაც არაფერს გვაცნობებს. ჩვენი კონკრეტული სინამდვილის ბუნებისმეცნიერული დამუშავება „ძალად აკავშირებს იმათ ერთიანობას“, რაც სიცოცხლისუნარიანია მხოლოდ როგორც განცალკევებული და განუმეორებელია. გონისმეცნიერული შემეცნების თავისებურება ისაა, რომ იგი ხდომილებებს (მოვლენებს) კი არ აშუალებს, არამედ მათში გამოყოფს არსებითს რომელიღაც საყოველთაო მნიშვნელობის კულტურულ ღირებულებებთან მათი მიკუთვნების გზით. რიკერტის მიხედვით, ღირებულება – ესაა „საზრისი, რომელიც მთელ ყოფიერებაზე დგას.“ ამიტომ ღირებულებისადმი მიკუთვნება რაღაც სავსებით სხვაა, ვიდრე სუბიექტური შეფასება. ამ გამიჯვნის შესახებ ყურადღების გამახვილებით, რიკერტი ფიქრობს, რომ ამგვარი წესით სოციალურ-ისტორიული შემეცნების ობიექტურობის უზრუნველყოფა შესაძლებელია.

თუ თვით ისტორიული განვითარება თავისი დანაწევრების კრიტერიუმებს არ შეიცავს, ხოლო ყველა ისტორიული ცნება რომელიღაც ღირებულებებთან დამოკიდებულების მიხედვით ყალიბდება, მაშინ „ისტორიულ ცნებათა უპირობო საყოველთაობის მოთხოვნა უპირობო ზოგად ღირებულებათა აღიარებას გულისხმობს.“ ამგვარად, ისტორიის ლოგიკის კვლევა ღირებულებათა მეტაფიზიკაში გადაიზარდა.

ბადენის სკოლის ფილოსოფოსთა შრომები, არსებითად, საზოგადოებრივ (სოციალურ) მეცნიერებათა ლოგიკური სა-

ფუძვლების კვლევის პირველი ცდა იყო (პოზიტივისტებიდან ამას და თანაც საკმაოდ ზედაპირულად მხოლოდ მილი იკვლევდა), ამით სოციოლოგიაში ისტორიული მეთოდის გამოყენების არსებითი სიძნელეები და, კიდევ უფრო მეტად, ისტორიულ გამოკვლევებში თეორეტიზაციის, თეორიულობის არსებითი სიძნელეები გამოვლინდა. რიკერტის წიგნით გამონწვეულმა კამათმა ამ საკითხთა აქტიურ შესწავლას ხელი შეუწყო. კერძოდ, მან ღირებულების პრობლემის დამუშავებას როგორც სოციოლოგიურ (ღირებულება, როგორც სოციალური საქმიანობის ნორმატიული კომპონენტი), ისე გნოსეოლოგიურ („ღირებულებებისადმი მიკუთვნება“ და მეცნიერული ობიექტების კრიტიერიუმი) ასპექტებში დიდი სტიმული მისცა. ისტორიულ ცნებათა რიკერტისეულმა თეორიამ, რომლის მიხედვითაც, ისტორიული ცნებები, განსხვავებით სტატისტიკური განზოგადებებისაგან, განსაზღვრულ ღირებულებასთან დამოკიდებულების მიხედვით წარმოიქმნებიან, სოციოლოგიაში ტიპოლოგიურ პროცედურათა განვითარებაზე იქონია გავლენა. ფილოსოფიური პლანით ბადენის სკოლამ დილთაისთან და ჰუსერლთან ერთად სოციოლოგიაში მომავალ „ჰუმანისტურ“, ანუ ფენომენოლოგიურ ორიენტაციას დაუდო საფუძველი, მაგრამ სოციოლოგიაზე ნეოკანტიანელთა გავლენა უპირატესად გაშუალებული იყო (ძირითადად მ. ვებერისა და გერმანული კულტუროლოგიური კონცეფციების მეშვეობით).

ნატურალისტური სოციოლოგიის რიკერტისეული კრიტიკა, რომელიც ბევრ რამეში სწორი იყო, ზოგადის ერთეულისადმი მეტაფიზიკური დაპირისპირების პოზიციიდან მომდინარეობდა. ნეოკანტიანელებმა, არსებითად, თეორიულად დააფუძნეს და განამტკიცეს ისტორიასა და სოციოლოგიას შორის არსებული ის განხეთქილება, რომელიც, პრაქტიკულად, უკვე

XIX ს-ის შუა ხანებში წარმოიშვა და რომლის უარყოფითი შედეგებიც დღემდე იგრძნობა (ერთ პოლუსზეა აღწერილი ისტორია, რომელიც კონცეპტუალურ განსაზღვრულობასა და კვლევის მრავალ ზოგადმეცნიერულ მეთოდს უგულვებელყოფს, მეორეზე კი – სოციოლოგია, რომელიც ისეთი ფორმალური განსაზღვრულობებით საქმიანობს, რომლებიც განსაზღვრულ სოციალურ-ისტორიულ რეალობას არ ეთანადება). ცნებათა ისტორიული წარმოქმნის რიკერტისეული თეორია დაპირისპირებას არა მხოლოდ ფილოსოფიური, არამედ ლოგიკური თვალსაზრისითაც იწვევს.

§3. სოციოლოგიის მდგომარეობა

XIX ს-ის დასასრულისა და XX ს-ის დასაწყისის სოციალურ მეცნიერებაში სოციოლოგიის მდგომარეობა რამდენადმე ორაზროვანი იყო. ერთი მხრივ, სოციოლოგია სწრაფად ვითარდება, ემპირიული სოციალური გამოკვლევების თემატიკა ფართოვდება, მეცნიერული ჟურნალები გამოდის, სოციოლოგიური საზოგადოებები და კათედრები იქმნება, მეორე მხრივ, ტრადიციული სოციალური მეცნიერებების წარმომადგენლები კვლავ აღმაცერად უყურებენ მას, ხოლო თვით სოციოლოგიურ თეორიაში უთანხმოებაა გამეფებული.

ინგლისში სოციოლოგიის ცენტრად 1903 წელს შექმნილი ლონდონის სოციოლოგიური საზოგადოება იქცა (მისი პირველი პრეზიდენტი ცნობილი იურისტი ჯონ ბრაისი იყო, რომელმაც 1908 წლიდან ჟურნალ „Sociological Review“ – „სოციოლოგიური მიმოხილვის“ გამოშვება დაიწყო), მაგრამ რაიმე განსაზღვრული პროგრამა საზოგადოების არ ჰქონია.

„სოციოლოგიური მიმოხილვის“ პირველი რედაქტორი ლეონარდ ჰობჰაუზი (1864-1929) მონინავე სტატიაში წერდა, რომ „ჯერ კიდევ არა მხოლოდ არსებობენ ადამიანები, რომლებიც სოციოლოგიის თვით არსებობასაც კი უარყოფენ“, არამედ თვით სოციოლოგებსაც კი არ შეუძლიათ თავიანთი საქმიანობის საგნისა და ამოცანების შესახებ შეთანხმება. 1907 წელს ერთ-ერთი ქველმოქმედის საშუალებით, რომელმაც მოისურვა უნივერსიტეტში სოციოლოგიას აკადემიური სტატუსის დამკვიდრებაში დახმარებოდა, რათა სოციოლოგიურ გამოკვლევებში მეცნიერული მეთოდის გამოყენება გავრცელებულიყო, ინგლისში, ლონდონის უნივერსიტეტში, სოციოლოგიის პირველი კათედრა შეიქმნა, რომელსაც სათავეში პობჰაუზი ჩაუდგა, მაგრამ ოქსფორდსა და კემბრიჯში სოციოლოგებს გზა დაკეტილი ჰქონდათ და ბრიტანული სოციოლოგია ჯერ კიდევ დიდხანს იძულებული იქნება, ანთროპოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ჩარჩოებში განვითარდეს.

საფრანგეთში ლე პლეს მიმდევრები ტერმინ „სოციოლოგიით“ კონტის მიმდევართა შრომებს აღნიშნავენ, ხოლო საკუთარ გამოკვლევებს, „სოციალურ მეცნიერებას“ უწოდებენ. აქ სოციოლოგიის ინსტიტუციონალიზაცია საუნივერსიტეტო დისციპლინის სახით XIX ს-ის ბოლოს დიურკემის გავლენით დაიწყო, რომელიც 1896 წელს საფრანგეთში, ბორდოს უნივერსიტეტში „სოციალური მეცნიერების“ პირველი პროფესორი გახდა. პარიზში გადასვლისას დიურკემი სორბონაში პედაგოგიკის, რელიგიის, მორალის, ოჯახის („აღზრდის მეცნიერება“) სოციოლოგიის კურსს კითხულობდა.

საქმე კიდევ უფრო ცუდად გერმანიაში იყო. ფილოსოფიურ ფაკულტეტებს, სადაც ყველა ჰუმანიტარული მეცნიერება იყო თავმოყრილი, არ სურდათ, ემპირიულ გამოკვლევებთან

რაიმე საერთო ჰქონდათ. ა. ობერშალის გამოთქმით, „ემპირიულ სოციალურ გამოკვლევებს გერმანელი პროფესორისთვის მნიშვნელობა, როგორც მოქალაქისათვის ჰქონდა, ისე, რომ მისი პროფესიონალური როლის შინაარსშიც კი არ შედიოდა.“ სოციოლოგიისადმი „ტრადიციულ“ ფილოსოფოსთა პროფესიული მტრობა თეორიულ-მეთოდოლოგიური განსხვავებებით და შეუთანხმებლობით ღრმავდებოდა, რამდენადაც კონსერვატორ მეცნიერთა უმრავლესობისათვის სოციოლოგია პოზიტივიზმთან იყო ასოცირებული, აგრეთვე, სოციალისტურ ორიენტაციასთან და უცხოურ გავლენებთან იყო დაკავშირებული. ეს მტრობა თვით თეორიულ სოციოლოგიაზეც კი გავრცელდა. უორდისადმი გაგზავნილ წერილში გუმპლოვიჩი მწარედ ჩიოდა იმაზე, რომ „გერმანულ პროფესორებს არაფერი სურთ, იცოდნენ სოციოლოგიის შესახებ“ და გრაციის უნივერსიტეტში თვით „American journal of Sociology“-საც კი არ იწერენო.“ ფ. ტიონისი 1912 წელს წერდა, – „ყველამ იცის,“ რომ „სოციოლოგია გერმანულ უნივერსიტეტში მიღებული არაა თვით როგორც ფილოსოფიის დანამატადაც კი“. არც ოფიციალური მმართველი ბიუროკრატიისაგან ჰქონდა მას მხარდაჭერა. ამიტომ, 1909 წელს ფ. ტიონისის მეთაურობით სოციოლოგიური საზოგადოების შექმნის მიუხედავად, სოციოლოგიის ინსტიტუციონალიზაციამდე ჯერ კიდევ შორს იყო.

სხვაგვარად მიდიოდა საქმე აშშ-ში. უმაღლესი განათლების მკაცრი სისტემის არარსებობამ, თავისუფალი მატერიალური საშუალებების არსებობამ, უნივერსიტეტებს შორის კონკურენციამ, პრაგმატიზმისა და სპენსერიზმის გავლენამ და სოციალური რეფორმების სასარგებლოდ წარმოებულმა ფართო მოძრაობამ აქ ისეთი შესაძლებლობები შექმნეს, რომლებიც სხვა ქვეყნებში არ იყო. „სოციოლოგიის“ სახელწოდე-

ბით პირველი კურსი იელის უნივერსიტეტში უკვე 1876 წელს წაიკითხა სამნერმა. ა. სმოლმა ჩიკაგოში პირველი კათედრა და სოციოლოგიის სპეციალიზაცია გახსნა.

1901 წელს უკვე 169 ამერიკულ უნივერსიტეტსა და კოლეჯში თავიანთ მსმენელებს სოციოლოგიის კურსებს სთავაზობდნენ. 1905 წელს უორდის თავმჯდომარეობით ამერიკული სოციოლოგიური საზოგადოება დაფუძნდა, რომლის ოფიციალურ ორგანოდ ათი წლით ადრე შექმნილი „American journal of sociology“ იქცა, თუმცა ობერშალი აღრინდელ ამერიკულ სოციოლოგიას „მოძრაობას“ და არა მეცნიერებას შემთხვევით არ უწოდებს.

ამერიკული სოციოლოგიის ფუძემდებელი მამები პროფესიონალი მკვლევარნი არ იყვნენ. მათ შორის ყველაზე მეტი სამღვდელოების წარმომადგენლები (სამნერი, სმოლი, ვინსენტი) იყვნენ, როგორც 1924 წელს სმოლი წერდა, აშშ-ში სოციოლოგიურის სახელით გამოქვეყნებული შრომების უმრავლესობა მხოლოდ განსხვავებულ „შეხედულებათა“ კრებულს წარმოადგენდა, რომელიც რესპექტაბელური ახალი სახელით იყო დაფარული. თავისი „დინამიკური სოციოლოგიის“ შეთხზვისას, უორდს წარმოდგენაც კი არ ჰქონდა იმის შესახებ, რომ როდესაც 1907 წელს სამნერი ამერიკული სოციოლოგიური საზოგადოების პრეზიდენტად აირჩიეს, „იგი, როგორც სოციოლოგი, ნომინალურადაც კი არ იყო ჩემი თვალთახედვის არეში, არამედ ინგლისში სპენსერის მიერ წარმოდგენილი Laissez-faire-ის „თავისუფალი მენარმეობის“ უბრალოდ ამერიკული გამოძახილი მეგონა“. თავის მხრივ, სამნერი, ერთ-ერთი მისი მოწაფის გადმოცემით, თვით სოციოლოგიის ტერმინსაც კი არ იყენებდა, იმიტომ, რომ „ამ სახელით გამოსული ყველა შრომა და თითქმის ყველა ის, ვინც მას (სოციოლოგიას) ასწავლი-

და, უსაზღვროდ ეზიზღებოდა“. სიკვდილამდე იგი „პოლიტიკური და სოციალური“ მეცნიერების პროფესორად დარჩა. ყოველივე ამის შედეგად პარადოქსული ვითარება შეიქმნა. სოციოლოგია ვითარდება, ეროვნულთან ერთად მასში საერთაშორისო ცენტრებიც იქმნება. 1894 წელს პარიზში ვორმსის თავმჯდომარეობით სოციოლოგიის საერთაშორისო ინსტიტუტის პირველი კონგრესი ჩატარდა, რომელმაც ამ დაწესებულების შექმნა გააფორმა, რომლის შემადგენლობაშიც შედიოდნენ შეფლე, შმოლერი, გუმპლოვიჩი, ტარდი, ფულიე, მენგერი, უორდი, მ. კოვალევსკი, გიდინგსი, ესპინასი, ტიონისი, ზიმელი, ვუნდტი, სმოლი. ინსტიტუტის ბეჭდურ ორგანოდ ერთი წლით ადრე შექმნილი სამეცნიერო ჟურნალი „Revue internationale de sociologie“ იქცა. მიზიდულობის მეორე საერთაშორისო ცენტრად 1896 წელს დიურკემის მიერ დაარსებული ჟურნალი „L'Année Sociologique“ იქცა.

მართალია, სოციოლოგიური ჟურნალები და საზოგადოებები სოციოლოგიის პროფესიონალიზაციას და იდეათა საერთაშორისო გაცვლის გაძლიერებას ხელს უწყობდა, მიუხედავად ამისა, გაცვლის ჩარჩოები საკმაოდ შეზღუდული რჩებოდა. 1927 წელს 258 გამოკითხული ამერიკელი სოციოლოგიდან, რომელიც ბერნარდმა ჩაატარა, მხოლოდ 20%-მა დაასახელა მათ ინტელექტუალურ განვითარებაზე არსებითად გავლენის მომხდენი თუნდაც ერთი არაამერიკელი მეცნიერი. ევროპაში ინფორმაციის გაცვლა უფრო ინტენსიური იყო, მაგრამ აქაც მიუღებელ იდეებთან პოლემიკის ყველაზე გავრცელებული ფორმა ამ იდეების მიჩუმათება იყო. დიურკემის ჟურნალში მ. ვებერი მხოლოდ ერთხელაა ნახსენები. თავის მხრივ, მ. ვებერი, რომელსაც გამოწერილი ჰქონდა დიურკემის ჟურნა-

ლი, დიურკემის სახელს საერთოდ არ ახსენებს. მისი თანამედროვე პარეტოც ასევე უგულბელყოფს.

XX ს-ის დასაწყისში საკუთარი მეცნიერების საგანსა და მეთოდებში დაექვება მხოლოდ სოციოლოგებისათვის არ იყო დამახასიათებელი, მაგრამ სოციოლოგიის მდგომარეობა ყველაზე მერყევი ჩანდა. ცნობილი ფრანგი მათემატიკოსი ანრი პუანკარე ხუმრობდა კიდევ, რომ სოციოლოგია – ესაა მეცნიერება, რომელიც ყოველწლიურად იგონებს ახალ მეთოდოლოგიას, მაგრამ რაიმე შედეგებს ვერ იძლევა. ყოველივე ამას არ შეიძლება დასავლეთელ სოციოლოგთა იმ თაობის შეხედულებებზე გავლენა არ მოეხდინა, რომლის ყველაზე დიდი წარმომადგენლები იყვნენ: გ. ზიმელი, ფ. ტიონისი, ე. დიურკემი, მ. ვებერი და ვ. პარეტო.

ჩნდება კითხვა: რა საერთო თვისებები ახასიათებდათ მათ? მსოფლმხედველობრივად ყველა მათგანს საზოგადოების ღრმა კრიზისის შეგრძნება და მის მიმართ იმედის გაცრუების გრძნობა ახასიათებს. თემობრივ კავშირთა რღვევის შესახებ ტიონისის, კულტურის კრიზისის შესახებ ზიმელის, ანომიის (უნორმობა – უკანონობის) შესახებ დიურკემის, ქარიზმისა და ბიუროკრატიის შესახებ ვებერის აზრები იმ სოციალურ პრობლემათა მიერ გამოწვეული მწვავე წუხილითაა გამსჭვალული, რომელთა გადაჭრის წესებსაც ისინი ვერ ხედავდნენ. მეთოდოლოგიურად მათთვის მეცნიერებაზე ორიენტაცია, ობიექტურობისაკენ მისწრაფება (დიურკემის მეთოდოლოგიური ობიექტივიზმი, რომელიც სოციალური ფაქტების, „როგორც ნივთების“, განხილვას მოითხოვს, ღირებულებებისგან მეცნიერების გამოყოფის ვებერისეული მოთხოვნა, პარეტოს „ლოგიკურ-ექსპერიმენტული მეთოდი“) ტიპური და დამახასიათებელია. ამასთან ერთად, მრავალ მათგანს ესმის, რომ ბუნე-

ბისმეცნიერულ მეთოდთა უბრალო გადაღება სოციოლოგიის, როგორც ცოდნის დამოუკიდებელი დარგის, ჩამოყალიბებისათვის საკმარისი არ არის.

ამ თაობის თითქმის ყველა სოციოლოგი ფილოსოფიისაგან სოციოლოგიის საბოლოო ემანსიპაციის აუცილებლობას, მის ცდისეულ, ემპირიულ ხასიათს ხაზს უსვამს. ამასთან ერთად, მათი ყურადღების ცენტრში ისეთი მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური პრობლემები დგას, როგორებიცაა: სოციალური რეალობის ბუნება, ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთდამოკიდებულება, სოციალურ-ისტორიული შემეცნების გნოსეოლოგიური სპეციფიკა, სოციალურ თეორიათა ქეშმარიტების კრიტერიუმი, მეცნიერებისა და მსოფლმხედველობის დამოკიდებულება-თანაფარდობა და ა. შ. სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების სპეციფიკის განსაზღვრებაში მეთოდოლოგიურ განსხვავებებს არა ნაკლები, არამედ ბევრად უფრო დიდი მნიშვნელობაც კი ენიჭება, ვიდრე საგნობრივს (ნეოკანტიანელთა პირდაპირი გავლენა).

დასავლური საზოგადოების კრიზისს, უწინარეს ყოვლისა, როგორც მისი ღირებულებითი სისტემის კრიზისის აღქმისას, სოციოლოგები მთავარ ყურადღებას ნორმატიულ წარმოდგენათა, იდეოლოგიის, კულტურის და განსაკუთრებით რელიგიის შესწავლას უთმობენ.

კითხვები

1. თქვენი აზრით, რამ განაპირობა XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე სოციალურ მეცნიერებებში ანტიპოზიტივისტური ტენდენციების მომძლავრება?
2. რა არის ნეოიდეალიზმი და რა როლი შეასრულა სოციალურ მეცნიერებათა ფილოსოფიაში?

3. თქვენი აზრით, ყველაზე მეტად რომელმა პროტოსოციოლოგიურმა თეორიამ იქონია გავლენა სოციოლოგიის ჩამოყალიბებაზე და რატომ?

დავალებები

- მოამზადეთ პრეზენტაცია თემაზე: პროტოსოციოლოგიიდან სოციოლოგიამდე.
- მოამზადეთ ესეი თემაზე: სოციოლოგიის მდგომარეობა XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე ევროპასა და ამერიკაში.

სავარჯიშო: შეავსეთ მოცემული ცხრილი

ძირითადი პროტოსოციოლოგიური თეორიები, რომლებმაც გავლენა იქონიეს სოციოლოგიის ჩამოყალიბებაზე	
1	
2	
3	
4	
5	

ძირითადი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (2003), დასავლური პოლიტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ისტორია. თბ.;
2. ბერკი პ. (2002), ისტორია და სოციალური თეორია, თბ.;
3. ბერძენიშვილი ა. (2010), კლასიკური სოციოლოგიური თეორიები, თბ.;

4. ბრიუსი ს. (2019), სოციოლოგია, ძალიან მოკლე შესავალი, თბ.;
5. კოდუა ე. (1996), სოციოლოგიის ისტორია, ნაკვ. 1, 2. თბ.;
6. ჯალალონია დ. (2018), პოლიტიკური ფილოსოფია (სახელმძღვანელო), თბ.;
7. Appelrouth S. Desfor Edles L. (2021), Classical and Contemporary Sociological Theory, Los Angeles London New Delhi Singapore Washington DC Melbourne.
8. ProtoSociology, An International Journal of Interdisciplinary Research (2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019 წლების გამოცემები). (Preyer G, Peter G (EdS.), Gothe – University Frankfurt.
9. ინტერნეტრესურსი: socium.ge-ზე.

დამატებითი ლიტერატურა

1. ასათიანი გ. (1966), თანამედროვე დასავლეთ-გერმანული პოლიტიკური ფილოსოფია, თბ.;
2. ბიჭაშვილი მ. (2006), პოლიტიკური თეორია, თბ.;
3. გუგუშვილი პ. (1966), თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგიის შესახებ, თბ.;
4. სოციალურ და პოლიტიკურ ტერმინთა ლექსიკონი ცნობარი, (2004), თბ.;
5. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, (2010), თბ.

საკითხავი მასალა:

ნეილ სმელზერი
„სოციოლოგიის შესავალი“
ფრაგმენტი
ოგიუსტ კონტი
(AUGUSTE CONTE)
(1798-1857)

„ოგიუსტ კონტს ხშირად მოიხსენიებენ სოციოლოგიის მამად: მან საზოგადოების შესასწავლად პირველმა გამოიყენა მეცნიერული მეთოდი. ის ვარაუდობდა, რომ მეცნიერება დაეხმარება საზოგადოების მართვის ფარული კანონების წვდომაში. ასეთ მიდგომას მან თავიდან სოციალური ფიზიკა დაარქვა, შემდეგ კი – სოციოლოგია, რაც ნიშნავს „მეცნიერებას საზოგადოების შესახებ“. კონტი დაიბადა საფრანგეთში 1798 წელს. მასზე ღრმა გავლენა მოახდინა საფრანგეთის რევოლუციით გამოწვეულმა სოციალურმა და პოლიტიკურმა ძვრებმა. თავის ძირითად ნაშრომებში კონტი გამოდის განმანათლებლობის ეპოქის მეტაფიზიკური შეხედულებების წინააღმდეგ, რაც გაბატონებული იყო რევოლუციამდე საფრანგეთში. კონტი მიისწრაფვის საზოგადოების შესასწავლად, შეიმუშავოს რაციონალური მეთოდი, რომლის საფუძველი იქნებოდა დაკვირვება და ექსპერიმენტი. მას იმედი ჰქონდა, რომ ასეთი, ხშირად პოზიტივიზმად წოდებული მიდგომა უზრუნველყოფდა უფრო მდგრადი საზოგადოებრივი წესრიგის პრაქტიკულ საფუძველს. კონტის პოზიტივისტური სოციოლოგია ორი კონცეფციისაგან შედგება: სოციალური სტატისტიკა და სოციალური

დინამიკა. სოციალური სტატიკა ნათელს ჰყენს ურთიერთობებს სოციალურ ინსტიტუტებს შორის. საზოგადოებაში, ვარაუდობდა კონტი, როგორც ცოცხალ ორგანიზმში, ნაწილები ჰარმონიულ ურთიერთობაში არიან. კონტი დარწმუნებულია, რომ საზოგადოებას ახასიათებს სტაბილურობა, მაგრამ მას მაინც აინტერესებდა სოციალური დინამიკა, სოციალური ცვლილებების პროცესები. სოციალური დინამიკის შესწავლა მნიშვნელოვანია იმიტომ, რომ ეს ხელს უწყობს რეფორმებს და ეხმარება ბუნებრივი ცვლილებების გამოკვლევაში, რასაც ადგილი აქვს სოციალური სტრუქტურების გარდაქმნისა და დაშლის შედეგად. სოციოლოგიის განვითარების მსვლელობაში ორი იდეა იკვეთება, ორივე მათგანის სათავე ოგიუსტ კონტის შრომებია: პირველი – მეცნიერული მეთოდების გამოყენება საზოგადოების შესასწავლად; მეორე – მეცნიერების პრაქტიკული გამოყენება სოციალური რეფორმების ჩასატარებლად. კონტი დარწმუნებულია, რომ მეცნიერული ცოდნა შეიძლება ემსახუროს საზოგადოების კეთილდღეობას“.

წყარო: ნ. სმელზერი, სოციოლოგიის შესავალი,
<http://socium.ge/downloads/socshesavali/smelzeri-sociologii-shesavali.pdf>
უკანასკნელად გადამოწმებულია 27. 05. 2022 წ.

ქირითადი ცნებებისა და ტერმინების განმარტებები

აბსოლუტური გონი – ჰეგელის მიხედვით, ყველა მოვლენის, საგნის და პროცესის უპირობო პირველსაფუძველი, რომელიც არის არამატერიალური, იდეალური. ბუნება და საზოგადოება აბსოლუტური გონის გამოვლინებას, მანიფესტაციას წარმოადგენს.

არისტოკრატია – პლატონის მიხედვით, სახელმწიფოს მმართველობის ერთ-ერთი საუკეთესო ფორმა, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ბრძენ (ინტელექტუალური არისტოკრატია) და სამართლიან ადამიანთა მმართველობა. არისტოკრატია, არისტოტელეს აზრით, საუკეთესო ზნეობის მქონე ადამიანთა მმართველობაა.

აქსიოლოგიური (ღირებულებითი) შეფასება – განსაზღვრავს ამა თუ იმ საგნის, ნივთის, პროცესის, იდეის ღირებულებას. აქსიოლოგიური შეფასება ღირებულებითი მსჯელობის მეშვეობით გამოითქმება.

ბუნებითი სამართალი – ერთ-ერთი უძველესი იდეა სოციალური და სამართლებრივი აზრის ისტორიაში, რომელშიც ჩამოყალიბებულია სოციალური რეგულაციის უცვლელი პრინციპების შესახებ წარმოდგენები, რომლებიც გამომდინარეობენ სამყაროს, სოციუმის ბუნებისაგან ან ადამიანის ბუნებისაგან. სამართლებრივი სისტემა, რომელიც ადამიანის ბუნებასთან მიმართებაში თანდაყოლილია. ამ შემთხვევაში უნივერსალური ეთიკურ-სამართლებრივი კანონი ბუნებითია. ზოგადი ფორმით ეს უნივერსალური პრინციპები დაიყვანება იმაზე, რომ თითოეულმა უნდა გაუკეთოს მეორეს ის, რაც მას თავისი თავისთვის სურს და არ გააკეთოს ის, რაც მას თავისი თავის-

თვის არ სურს. ამით „ბუნებითი სამართალი“ უიგივდება ქრისტიანულ სახარებას და კანონს.

განმანათლებლობა – სოციალურ-პოლიტიკური მიმდინარეობა, რომლის წარმომადგენელთათვის დამახასიათებელია რაციონალიზმი, აზროვნების თავისუფლება და კრიტიკულობა, დემოკრატიზმი. ყველაფერი ეს გონების პრიმატს ემყარება.

„დაო დე ძინი“ – ლაო ძის თხზულება. მის მიერ შექმნილი რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება ჭეშმარიტებისა და უკუდავებისაკენ მიმავალი გზისა და სათნოების შესახებ. დაოზმის დოქტრინა, რომელიც, პირველ რიგში, საზოგადოებაში არსებული ზნეობრივი, სოციალური და პოლიტიკური განუკითხაობის წინააღმდეგ მიმართული პროტესტი იყო.

დემოკრატია – პლატონის მიხედვით, სახელმწიფო მმართველობის ერთ-ერთი ტიპი, რომელიც ოლიგარქიას მოჰყვება. პლატონს მიაჩნია, რომ ოლიგარქია დემოკრატიაში გადადის. კერძოდ, სიმდიდრისაკენ სწრაფვაში ერთეულები მდიდრდებიან, ხოლო მასები ჩანაგდებიან, რაც გადატრიალებას იწვევს. ამ გადატრიალებას ხალხთა მასები ახდენენ და მყარდება დემოკრატია ანუ ხალხის მმართველობა. პლატონის აზრით, დემოკრატია სახელმწიფო მმართველობის საუკეთესო ფორმას წარმოადგენს.

დეტერმინიზმი – განსაზღვრულობა, განპირობებულობა. დეტერმინებული ე. ი. განსაზღვრული, განპირობებული. პროტოსოციოლოგიურ თეორიებში ტიპური მაგალითია გეოგრაფიული, დემოგრაფიული, ფსიქოლოგიური, ეკონომიკური და სხვა სახის დეტერმინიზმი.

ეგალტარიზმი – თანასწორობას ნიშნავს. ამ შემთხვევაში იგულისხმება სოციალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური და სხვა სახის თანასწორობა.

ეგოცენტრიზმი – საკუთარი პიროვნებით გატაცება, წარმოდგენა, რომ იგი ყოველივეს ცენტრია.

ევოლუციონიზმი – ბიოლოგისტური მიმართულების ნაირსახეობა, რომელიც საზოგადოების არსებობის, განვითარებისა და ცვალებადობის კანონზომიერებას ევოლუციური პრინციპებით ხსნის. კერძოდ, მიაჩნია, რომ საზოგადოება და სოციალური ინსტიტუტები ცოცხალი ორგანიზმის მსგავსად ზრდის ორგანულ კანონს ექვემდებარება.

ვიტალიზმი – (ლათ. „ვიტალის“ – სასიცოცხლო) ბიოლოგისტური მოძღვრება, რომლის მიხედვით, სამყაროს ფაქტები და მოვლენები სასიცოცხლო ძალებით აიხსნება. პროტოსოციოლოგიაში ვიტალიზმი სოციალური ფაქტებისა და მოვლენების სასიცოცხლო, ბიოლოგიური ფაქტორებით ახსნას ცდილობს.

ვოლუნტარიზმი – (ლათ. „ვოლუს“ – ნება) ობიექტური კანონზომიერების უარყოფას და ნების თავისუფლების აღიარებას ნიშნავს. სოციალური გაგებით, ობიექტური კანონზომიერებების უარყოფელ თვითნებურ, სუბიექტივისტურ გადაწყვეტილებებს გულისხმობს.

ზეციური ქალაქი – ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, ღვთის ქალაქი; ქრისტიანული გაგებით, ცათა სასუფეველი, რომელსაც ქრისტიანული ეკლესია განასახიერებს.

თეოგონია – მოძღვრება ღმერთების წარმოშობის შესახებ, რომელიც მომდინარეობს ძველი ბერძენი ავტორის ჰესიოდეს ამავე სახელწოდების პოემიდან.

თეორია – ნიშნავს განხილვას, გამოკვლევას. თანამედროვე აზრით, იგი იმ განზოგადებულ მდგომარეობათა გაერთიანებაა, რომლებიც მეცნიერულ ცოდნას ქმნიან.

იდეალი – ღირებულებითი ცნობიერების საფუძველი და ღირებულებითი ორიენტაციის პირობა. ღირებულებითი ცნობიერების სხვადასხვაობის მიზეზი სხვადასხვა იდეალია. ზოგჯერ იდეალში უმაღლესი ღირებულება იგულისხმება.

იდეალიზმი – ფილოსოფიური მოძღვრება, რომლის მიხედვით, ყოველივეს საფუძველი არამატერიალური (არანივთიერი) იდეალურია. მისი მტკიცებით, იდეა, სული, გონი არავის შეუქმნია.

კატეგორიული იმპერატივი – ი. კანტის მიხედვით, მორალური ქცევის საყოველთაო და აუცილებელი პრინციპი, რომლის მიხედვით, უნდა მოიქცე ისე, რომ შენი ქცევის მაქსიმა შენი ნებისყოფის მეშვეობით გადაიქცეს საყოველთაო კანონად. ბუნების კანონისაგან განსხვავებით, რომელიც ყოველთვის ხორციელდება, კატეგორიული იმპერატივი უნდა შესრულდეს. იგი განსაზღვრულია მოვალეობით.

კოლექტიური ცნობიერება – საზოგადოების სულიერი ერთობა, რომელიც არსებობს ინდივიდუუმებისგან დამოუკიდებლად. იგი სოციალური ფაქტების (ადათები, მორალი, სამართალი, ტრადიციები, ცოდნა და ა.შ.) სახით უდიდეს გავლენას ახდენს ინდივიდის ცნობიერებაზე. კოლექტიური ცნობიერების ფორმებია კოლექტიური წარმოდგენები და კოლექტიური გრძნობები. ისინი ყალიბდება ინდივიდებისათვის საერთო გრძნობების, რწმენებისა და ღირებულებების საფუძველზე და ტრადიციულ საზოგადოებებში სოციალური წესრიგის საფუძველს წარმოადგენს (ე. დიურკემი).

კომუნისტური საზოგადოება – კამპანელას მიერ თავის თხზულებაში „მზის სახელმწიფო“ აღწერილი საზოგადოებრივი წყობა, სადაც არ არსებობს კერძო საკუთრება და ადამიანები სოციალურად თანასწორნი არაიან.

კოსმოგონია – მოძღვრება სამყაროს წარმოშობის შესახებ.

ლი – კონფუციანელობის მიხედვით, ადამიანის წარმოშობისა და სოციალური სტატუსის შესაბამისი ეტიკეტი, ქცევის წესების ერთობლიობა, ანუ რიტუალი, რომლის ზედმიწევნითი შესრულება ადამიანს გრძნობებისაგან, განცდებისაგან, ვნებებისაგან და აფექტებისაგან იცავს.

„ლუნიუი“ – სიტყვასიტყვით – საუბრები და განსჯანი. კონფუციანური ლიტერატურის ძეგლი, რომელიც კონფუციანელობის კანონიკურ ტექსტად არის მიჩნეული.

მაკიაველიზმი – გულისხმობს ისეთ პოლიტიკას (პოლიტიკურ ქცევასა და მოქმედებას), როდესაც დასახული მიზნის მისაღწევად ნებისმიერი საშუალება გამართლებულია, იქნება ეს მოტყუება, ვერაგობა, ლალატი, მკვლელობა და ა. შ.

მატერიალიზმი – ფილოსოფიური მოძღვრება, რომლის მიხედვით, ყოველივეს საფუძველი მატერიალურია (ნივთიერია). მისი მტკიცებით, მატერია არავის შეუქმნია. ცნობილი ფრანგული მატერიალიზმის წარმომადგენლები ჰოლბახი, დიდრო და ჰელევეციუსი არიან.

მექანიციზმი – ფილოსოფიური მოძღვრება, რომლის მიხედვით, სამყაროს მრავალფეროვნება მატერიალური ნაწილაკების მექანიკური მოძრაობის შედეგია. პროტოსოციოლოგიაში მექანიციზმი ცდილობს საზოგადოების ბუნების მექანიკის კანონებით ახსნას.

მინიერი ქალაქი – ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, სახელმწიფო, საერო ხელისუფლება.

მონარქია – სახელმწიფოს მმართველობის ერთ-ერთი ფორმა პლატონისა და არისტოტელეს მიხედვით, რომელიც ერთი ადამიანის მმართველობას გულისხმობს.

მოქალაქე – არისტოტელეს აზრით, ის, ვისაც მოცემული სახელმწიფოს საკანონმდებლო და სასამართლო ხელისუფლებაში მონაწილეობა შეუძლია.

ნორმა – საზომი, კრიტერიუმი, რომლის მიხედვით იქმნება ღირებულებათა შკალა. იგი ყოველთვის წინ უსწრებს იმას, რის ნორმასაც იგი წარმოადგენს. საერთოდ, აქსიოლოგიური ნორმა ღირებულებითი ცნობიერების ნაწილია.

ოლიგარქია – სახელმწიფო მმართველობის ერთ-ერთი ცუდი ტიპი პლატონის მიხედვით, რომელიც ხასიათდება ფულისადმი დიდი სიყვარულით (მდიდართა მმართველობა). ოლიგარქიული სახელმწიფო წყობა ქონებრივ ცენზს ემყარება. ხელისუფლების სათავეში მდიდრები არიან, ღარიბები მართვაში არ მონაწილეობენ. იგი მიიღება ტიმოკრატიის გადაგვარებით. ყველაფერი სიმდიდრით იზომება, მდიდრებს ნიშნავენ სახელმწიფო თანამდებობაზე.

ოლხოკრატია – ბრბოს მმართველობა.

პოზიტივიზმი – ისეთი ფილოსოფიური მოძღვრებაა, რომელიც ზეგრძნობადის, ყველაფერ იმის, რაც გამოცდილებაში არ გვეძლევა, შემეცნებას შეუძლებლად მიიჩნევს. ყოველივე, რასაც ჩვენ შევიმეცნებთ, გრძნობადი სამყაროთი შემოისაზღვრება, – გვასწავლის პოზიტივიზმი. ჩვენ მხოლოდ მოვლენათა კავშირ-მიმართებები და მათი კანონები შეგვიძლია ვიცოდეთ. ასეთი შემეცნება არის ერთადერთი სასარგებლო და, შესაბამისად, პოზიტიური (დადებითი).

პოზიტიური სამართალი – თომა აკვინელის მიხედვით, გულისხმობს კონვენციონალურად დადგენილ ადამიანის უფლებებს, ყოველი დანერგილი კანონმდებლობა პოზიტიურ სამართალს წარმოადგენს და ძალას ფლობს იმდენად, რამდენა-

დაც ზურგს სახელმწიფო ხელისუფლება უმაგრებს. პოზიტიური სამართალი ბუნებრივი სამართლიდან გამომდინარეობს,

პოლითია – არისტოტელეს მიხედვით, სახელმწიფო მმართველობის საუკეთესო ფორმა, როდესაც უმრავლესობა საერთო სარგებლობის ინტერესთა გათვალისწინებით ახორციელებს მმართველობას.

პოტენციური ღირებულება – ის ღირებულებაა, რომელიც საგანს თავისთავად კი არა აქვს, მაგრამ მისი ობიექტური თვისებები ადამიანთან მიმართებით შეიძლება ღირებულებად გარდაიქმნას.

პროტოსოციოლოგია – „პროტო“ (ბერძნ. *πρωτος* – პირველი) და „სოციოლოგია“ მეცნიერება საზოგადოების შესახებ) – სიტყვასიტყვით ითარგმნება, როგორც „სოციოლოგიამდელი სოციოლოგია“. ამ შემთხვევაში ძირითადი აქცენტი, თანამედროვე გაგებით, სოციოლოგიამდელ – წინარესოციოლოგიურ, წინარეკლასიკურ სოციოლოგიურ თეორიებზე, მიდგომებსა და ხედვებზე კეთდება, რაც, ფაქტობრივად, რეტროსპექტულ სოციოლოგიას, ანუ სოციოლოგიური ცოდნის წინარე ისტორიასა და თეორიას გულისხმობს. იგი შეისწავლის ფაქტებს, შეხედულებებს, იდეებს, კონცეფციებსა და სოციალურ პრაქტიკებს, რომლებიც იმ სოციალური პროცესების, მოვლენებისა და ტენდენციების აღწერასა და ანალიზს უკავშირდება, რომლებიც არაპირდაპირი გაგებით თანამედროვე სოციოლოგიის საგნობრივ სფეროს განეკუთვნებიან.

რელიგიის პრივატიზება – ახალი დროის აზროვნებაში ჯ. ლოკმა ერთ-ერთმა პირველმა მოითხოვა რელიგიის პრივატიზების პრინციპის დაცვა, რაც სახელმწიფოსაგან რელიგიის გამოყოფას ნიშნავს. ამ შემთხვევაში რელიგია მორწმუნის „პირად საქმედ“ ცხადდება, თუმცა აღიარებულია მისი როლი სო-

ციალური სტაბილურობის, სამოქალაქო მშვიდობისა და წესრიგის დამყარებაში.

რესპუბლიკა – სახელმწიფო მმართველობის ფორმა, რომლის დროსაც სახელისუფლებო ორგანოებს განსაზღვრული ვადით ირჩევენ.

საზოგადოებრივი ხელშეკრულება – საზოგადოებრივი ხელშეკრულება გულისხმობს ადამიანთა გადასვლას ბუნებრივი მდგომარეობიდან საზოგადოებრივ, პოლიტიკურ ცხოვრებაზე (ჰობსი). ნიშნავს, რომ ადამიანებმა მოლაპარაკების საფუძველზე განსაზღვრეს პირობები, რომლის თანახმადაც გამოთქვეს მზადყოფნა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მონაწილეობაზე და მათ მიერ არჩეული ხელისუფლებისადმი მორჩილებაზე. საზოგადოებრივი ხელშეკრულების სხვადასხვა ვარიანტი ჩამოაყალიბეს ჰობსმა, რუსომ, ლოკმა, გროციუსმა და სხვ.

სამოქალაქო საზოგადოება – გულისხმობს სახელმწიფოსაგან და სხვა ინსტიტუტებისაგან თავისუფალ ჯგუფებს და გაერთიანებებს, რომლებიც გავლენას ახდენენ საზოგადოებასა და ხელისუფლებაზე. მისი თითოეული წევრი თავისუფლების მაღალი ხარისხით გამოირჩევა. სხვადასხვა საზოგადოებრივი ორგანიზაცია სამოქალაქო საზოგადოების მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილია.

სახელმწიფო – არისტოტელეს აზრით, არის მოქალაქეთა ისეთი გაერთიანება, რომელიც მოქალაქეთა თვითკმარი არსებობისათვის საკმარის საფუძველს შეადგენს. სახელმწიფოს ყოველ ფორმას მოქალაქის თავისი განსაზღვრება, მოქალაქის უფლებებით აღჭურვილ პირთა წრის შერჩევის თავისი საფუძველი შეესატყვისება. მოქალაქის ცნებისა და, მამასადამე, სახელმწიფოს ფორმის შეცვლასთან ერთად იცვლება თვით სახელმწიფოც.

სახელმწიფოს მმართველობის ფორმების წრებრუნვის თეორია – პოლიბიოსის მიხედვით, სახელმწიფოებრივი წყობის ექვსი ფორმა: მონარქია (სამეფო ხელისუფლება), არისტოკრატია, დემოკრატია და მათი საპირისპირო ფორმები: ტირანია, ოლიგარქია, ოხლოკრატია დროთა განმავლობაში ურთიერთგადასვლით ერთმანეთს მონაცვლეობენ და ასე წარმართება სახელმწიფოს არსებობა.

ტელეოლოგია – („ტელოს“ ძვ. ბერძნ. – მიზანს ნიშნავს) პრინციპი, რომელსაც, არისტოტელეს აზრით, სახელმწიფოს არსებობა ემყარება და ნიშნავს მიზანთა იერარქიასა და სუბორდინაციას.

ტიმოკრატია – სახელმწიფო მმართველობის ერთ-ერთი ცუდი ფორმა პლატონის მიხედვით, რომელიც წარმოიშობა არისტოკრატიის გადაგვარებით. მისი ძირითადი ნიშნებია: განხეთქილებები, კლასთა აღრევა (როცა დაბალი ფენები მაღალ ადგილს იკავებენ და სხვებს მონებად აქცევენ). მას შუალედური პოზიცია უკავია არისტოკრატიასა და ოლიგარქიას შორის. ტიმოკრატიული სახელმწიფოს ნიშანია მუდმივი ომები, სწრაფვა სიმდიდრისაკენ. მასში ბოროტება აღრეულია სიკეთესთან, ბატონობს მეტოქეობა და პატივმოყვარეობა. ტიმოკრატია ადამიანი ნაკლებად განათლებული, უზომოდ მკაცრი, უპრინციპო, ძალაუფლებისა და პატივისა და დიდების მოყვარულია. სახელმწიფო მართვაში უპირატესობა ენიჭება სამხედრო ძალას და არა სიბრძნეს.

ტირანია – სახელმწიფო მმართველობის ერთ-ერთი ტიპი პლატონის მიხედვით, რომელიც მიიღება დემოკრატის გადაგვარებით. როგორც ოლიგარქია დალუპა სიმდიდრის მიზნად დასახვამ და მის ნანგრევებზე მივიღეთ დემოკრატია, ისე დემოკრატია დალუპა თავისუფლების მიზნად დასახვამ და მი-

ვიღეთ ტირანია. თავისუფლების გააბსოლუტურება და ერთადერთ სიკეთედ დასახვა შლის ამ სახელმწიფოს და ნიადაგს ტირანიისთვის ამზადებს. დემოკრატიაში წარმოიშობა უსაქმურ ადამიანთა ხროვა, რომელთაც სხვებიც ბაძავენ და ეს უსაქმურები ინვევენ ტირანიას.

უ ვეი – არქმედება – დაოიზმის ერთ-ერთი უმთავრესი სათნოება, რომელიც სრულ უმოქმედობას (კვიეტიზმი – ბოროტებისადმი წინააღმდეგობის არგანევა) არ ნიშნავს. იგი ისეთ ქმედებას უარყოფს, რომელიც საგანთა ბუნებრივ არსებობას ეწინააღმდეგება და კოსმოსში ქაოსში შეაქვს.

უტოპია – არარსებული ადგილი. მომდინარეობს თომას მორის ანალოგიური სახელწოდების წიგნიდან. სოციალური გაგებით, გულისხმობს სრულყოფილ, მაგრამ მოცემულ ვითარებაში მიუღწეველ საზოგადოებრივ წყობას.

ფატალიზმი – (ლათ. „ფატუმ“ – ბედისწერა) ფილოსოფიური მოძღვრება, რომლის მიხედვით, ყველაფერი, რაც სამყაროსა და საზოგადოებაში (ადამიანის მოქმედება) ხდება, ბედისწერის მიერ წინასწარ მკაცრად განსაზღვრულია. იგი გამორიცხავს შემთხვევითობას და ინდივიდის თავისუფალ მოქმედებას.

ღერძული დრო – „ღერძული დროის“ თეორია ცნობილმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა, ეგზისტენციალიზმის ერთ-ერთმა შემქმნელმა კარლ იასპერსმა შემოიღო თავის წიგნში „ისტორიის საზრისი და მიზანი“ იმ დროის აღსანიშნავად, როდესაც კაცობრიობის ისტორიაში რეალობის ფილოსოფიური გაგების ყველა შესაძლებლობა გაჩნდა, დაწყებული სკეპტიციზმით, მატერიალიზმით, სოფისტიკით, რაციონალიზმით და ნიჰილიზმით დამთავრებული. ამ დროს ჩინეთში ცხოვრობენ კონფუცი და ლაო ძი. მაშინ მოღვაწეობდნენ მო ძი, ჯუან ძი, ლე ძი და უამრავი სხვა. ამ დროს გაჩნდა ინდური უპანიშადე-

ბი, ამ დროს ცხოვრობდა ბუდა; სპარსეთში ამ დროს ზარატუსტრა ასწავლიდა; პალესტინაში კი წინასწარმეტყველებდნენ ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველები: ელია, ესაია, იერემია; საბერძნეთში ეს არის ჰომეროსის, ფილოსოფოსების: პარმენიდეს, ჰერაკლიტეს, სოკრატეს, პლატონის, სწავლული მეცნიერების – თუკიდის და არქიმედეს დრო. ყველაფერი, რაც ამ სახელებთან არის დაკავშირებული, ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად, თითქმის ერთდროულად წარმოიშვა აღმოსავლეთსა და დასავლეთში.

ღირებულება – არის სპეციალური ფილოსოფიური დისციპლინის – აქსიოლოგიის საგანი. ადამიანი არის სინამდვილის არა მხოლოდ შემმეცნებელი, არამედ შემფასებელიც ანუ ადამიანს თავისი ღირებულებითი სამყარო აქვს. ძველქართულად ღირებულებათა იერარქიას სათნოებათა კიბეს უწოდებდნენ. სოციოლოგიური გაგებით, ღირებულებებში იგულისხმება ინდივიდების ან ჯგუფის წარმოდგენები იმის შესახებ, რაც სასურველია, მისაღები, კარგი ან ცუდია. სოციალური რეალობისადმი შეფასებითი დამოკიდებულების საფუძველი, რომელიც კულტურათა გაგების გასაღებია.

ღირებულებითი ცნობიერება – ღირებულებითი ორიენტაციების ერთობლიობა. ღირებულებითი ცნობიერება ადამიანის პრაქტიკული, ყოველდღიური წარმოდგენების ერთობლიობაა, მათი ერთგვარი სისტემაა. ცხადია, რომ იგი ემპირიულ ცნობიერებას წარმოადგენს, ვინაიდან მისი შეფასებითი (ღირებულებითი) ორიენტაციები ემპირიულ ფაქტებს ეხება, ცდილური ხასიათი აქვთ. იგი აფასებს იმას, რაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში გვხვდება; იდეების, თეორიების შეფასება მის კომპეტენციას არ შეადგენს. ღირებულებითი ცნობიერება არ არის ადამიანის თეორიული მოღვაწეობის შემფასებელი. ღი-

რეზულტებითი ცნობიერება, რომელიც ყველა ადამიანს აქვს, არის სამყაროს ღირებულებითი ხედვა; იგი, თვალების მსგავსად, ჭვრეტს სინამდვილეს და ღირებულების პრიზმაში გარდატეხს, ობიექტურ სამყაროს ისეთ ნიშნებს მიაწერს, რაც სინამდვილეში მას არა აქვს.

ხალხთმოსახლეობის კანონი – მალთუსის მიერ ჩამოყალიბებული კანონი, რომლის მიხედვით, დედამიწაზე მოსახლეობის რაოდენობა იზრდება გეომეტრიული პროგრესიით, ამ მოსახლეობის არსებობისათვის აუცილებელი საშუალებები კი – არითმეტიკული პროგრესიით.

ხელისუფლების დანაწილება – ჯ. ლოკისა და შ. ლ. მონტესკიეს მიხედვით, პოლიტიკური თეორია და პრაქტიკა, რომლის მიხედვით, ტირანიისა და აბსოლუტიზმის თავიდან ასაცილებლად ხელისუფლება (ძალაუფლება) რამდენიმე შტოს შორის უნდა დანაწილდეს. თანამედროვე გაგებით, ხელისუფლების დანაწილება ჰორიზონტალურად და ვერტიკალურად ხდება. ხელისუფლების ვერტიკალური დანაწილების შემთხვევაში ხელისუფლება 1) საკანონმდებლო, 2) აღმასრულებელ და 3) სასამართლო ხელისუფლებებად (რომელსაც ემატება ე. წ. მეოთხე ხელისუფლება – მედია) არის დანაწილებული, ხოლო ჰორიზონტალურის შემთხვევაში სახეზეა ცენტრალური, რეგიონული და მუნიციპალური ხელისუფლებები.

Amiran Berdzenishvili

Kakha Ketsbaia

PROTO-SOCIOLOGY

Abstract

The textbook on proto-sociology is prepared within the project „Textbooks on the Subjects of the Bachelor’s Programs“ at the faculty of Social and Political Sciences of Tbilisi State University. It corresponds to the education standards in force (the subject syllabus) and contains 15 topics (15 chapters of the textbook). The book embraces all the issues, concepts, theories, attitudes and positions that are necessary for those who begin to learn the given subject. Every lecture is followed by theoretical and practical questions and corresponding tasks, a list of compulsory and additional literature (Georgian and foreign) is attached.

We think that plenty of materials from proto-sociology, and various reading texts, mainly, passages from the works of the classics of sociological thinking will foster forming and development of sociological imagination and world outlook in students. Explanations of the key sociological concepts and terms used in the process of discussion of the lecture topics are given.

Specific features of sociological attitude to issues, problems and concepts are shown in the process of discussion of every topic; the way of development of sociological thinking which culminated at the beginning of the 19th century with forming sociology as a science studying society is demonstrated. The textbook considers authoritative foreign and Georgian analogical publications on the issues of proto-sociology.

According to the syllabus of the subject, the textbook „Proto-sociology” takes into account classical and contemporary compulsory and additional teaching literature.

The textbook will help students to acquire substantial knowledge of the historical stages of the development of sociological thought, in particular, of the social viewpoints and social theories which existed before the 20th- century classical social theories.

The style of the textbook is simple and easy to understand, and the specific terms are duly explained. The maximal simplicity aims not only at making students interested in the problems of social thinking but to wake in them a desire to further master this discipline.

A simple language of everyday conversation, the abundance of illustrative material and sometimes allowable repetitions in the process of explaining social problems will help students to better learn and comprehend „Proto-sociology“.

The appendix of personal names attached to the book will facilitate the work for students.

Questions and tasks are composed to check the knowledge received in the result of studying; some tasks mainly imply the themes for presentation and other tasks are oriented on developing critical thinking and ability of sociological imagination based on the topics given in the textbook.

Contents

The textbook begins with the authors' foreword which is followed by the Introduction in which the necessity of studying proto-sociology is discussed.

Chapter I

What is proto-sociology and what does it study. The following issues are discussed: the origin and meaning of the term „proto-sociology“; various opinions concerning this term; theory and history of sociology; the concept of sociology; periods of proto-sociology and its role in studying sociology.

Chapter II

Social thought in the ancient East: Lao-tzu and Confucius. The following issues are discussed: Lao-ze's social ideas: social problems of „Dao-de-jing“; Confucius on society and man: social problems of „Lun-lui“.

Chapter III

Social thought in the Antiquity and the Roman period. The following issues are discussed: social-political ideas in Ancient Greece: a) at the sources of the social-political thought of the Antiquity, b) social thought in the Antiquity – Plato, Aristotle, Polibius. Social thought in the Roman period.

Chapter IV

Social thought in the Middle Ages. The following issues are discussed: Saint Augustine on the heavenly and earthly city; Thomas of

Aquinas's social teaching, Marcilius of Padua's social teaching; Avicenna's „„sociology of education“.

Chapter V

Development of social thought during the Renaissance. The following issues are discussed: Thomas Moor's social „Utopia“; social problems in „City of the Sun“ by Tommaso Campanella; the social-political outlook of Nicolo Machiavelli; politics and morality.

Chapter VI

Development of social thought in Modern times. The following issues are discussed: the sphere of social thought in Modern Times, the mechanistic theory of society, social ideas and ideals of the French Enlighteners.

Chapter VII

A system of John Locke's social and political views. The following issues are discussed: John Locke's social, judicial and political doctrine; J. Locke on human rights, religion, tolerance, upbringing and education.

Chapter VIII

Thomas Hobbes's proto-sociological doctrine. The following issues are discussed: Hobbes on „natural state“ and natural law, social contract and agreement and the origin and essence of state; Hobbes on religion, education and science.

Chapter IX

Charles Louis Montesquieu's social views. The following issues are discussed: Montesquieu's proto-sociological views on society and its laws; Montesquieu's geographical determinism; Montesquieu on education and religion.

Chapter X

Jean-Jacque Rousseau's social views. The following issues are discussed: Jean-Jacque Rousseau on the natural state of man; Rousseau on the inequality and the origin of private property; Rousseau on the origin of state; Rousseau on universal equality – egalitarianism; Rousseau on education, science and religion.

Chapter XI

Thomas Robert Malthus's social views. The following issues are discussed: the role of population density in the development of society; a demographic problem; the factors-laws determining the development of society; the law of the population growth; the law of correlation between the population growth and the means of subsistence; the factors hindering the population growth and the exterminating factors; Malthus on science and religion; Malthus – a humanist or an anti-humanist? Malthus and the contemporaneity.

Chapter XII

A system of social-political views in the German idealism – Immanuel Kant. The following issues are discussed: Kant's social and political views; politics as a practical jurisprudence; Kant: what is the Enlightenment? Kant on religion and education.

Chapter XIII

A system of social-political views in the German idealism – Georg Wilhelm Friedrich Hegel. The following issues are discussed: Hegel's social and political views; Hegel on civil society, religion and education.

Chapter XIV

The main movements of social thought at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. The following issues are discussed: evolutionism in proto-sociology; geographical direction; racial-anthropological school; bio-organic school; social-Darwinistic school; psychologism and the 19th-century proto-sociology: a) psychological evolutionism, b) instinctivism, c) human psychology, d) group psychology and the theory of imitation.

Chapter XV

From proto-sociology to present-day sociology. The following issues are discussed: a methodological situation in proto-sociology at the juncture of the 19th and 20th centuries; neo-idealism in the philosophy of social sciences; the state of sociology.

გამომცემლობის რედაქტორები:	რუსუდან მიქენაია
	მარინე ჭყონია
დამკაზადონებელი	ხათუთა ზადრიძე
გარეკანის დიზაინერი	მარიამ ებრაღიძე
სამეცნიერო გამოცემების მენეჯერი	მარიკა ერქომაიშვილი

0128 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 1
1, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0128
Tel 995(32) 225 04 84, 6284/6279
<https://www.tsu.ge/ka/publishing-house>

