ფილოსოფია, სოციოლოგია, პოლიტოლოგია

რედაქტორ-შემდგენლები:
თენგიზ ირემაძე
ლალი ზაქარაძე
გიორგი ბარამიძე
მიხეილ გოგატიშვილი

თბილისი
2007

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი

რედაქტორ-შემდგენლები:
პროფ. თენგიზ ირემაძე (გრიგორ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი)
პროფ. ლალი ზაქარაძე (შოთა რუსთველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)
პროფ. გიორგი ბარამიძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელწიფო უნივერსიტეტი)
პროფ. მიხეილ გოგატიშვილი (გრიგორ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი)

რეცენზენტები:

პროფ. ჯიმი ჯალიაშვილი
პროფ. მანანა მოსულიშვილ

© გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის გამომცემლობა

ISBN 99994087703

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი

საუნივერსიტეტთაშორისო კონფერენცია
2007 წლის 16 მაისი

„ფედერალისტი“ და პოლიტიკური მმართველობის ფორმები

გიორგი ბარამიძე
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ამერიკის დამფუძნებელი მამების შეხედულება თავისუფალ მმართველობაზე და მათი მიმართება ანტიკურ წყაროებთან

ამერიკის შეერთებული შტატების დამფუძნებელი მამების (ალექსანდრე ჰამილტონი, ჯეიმს მედისონი, ჯონ ჯეი) მიხედვით, თავისუფალი მმართველობა, თავისუფალი მთავრობა ეს არის სახალხო მმართველობა, რომელიც კანონით არის ზღვარდებული; მაგრამ მას საკმარისი ძალა აქვს საიმისოდ, რომ მფარველობა გაუწიოს უსაფრთხოებას, თავისუფლებასა და კერძო საკუთრებას. თავისუფალი მმართველობა ასევე ითვალისწინებს იმას, რომ კონსტიტუციურად იქნეს დაცული რელიგიურ, ეთნიკურ, რასულ და სხვა უმცირესობათა უფლებები. დამფუძნებელ მამათა მიხედვით, ამ უკანასკნელთ საფრთხე ემუქრება საზოგადოების უმრავლესობის მხრივ, რომლის ქმედებათა შინაარსი სხვა არაფერია თუ არა ძალმომრეობა.

კონცეპტუალური ძალმომრეობა ერთ-ერთი ფორმაა ძალმომრეობისა, რომლის წინააღმდეგაც დამფუძნებელი მამები გამოდიან. ამ მხრივ ისინი ერთობ ოსტატურად იყენებენ ანტიკურ საზოგადოებებსა და აზროვნებაში დაგროვილ გამოცდილებას. განსაკუთრებით მრავლისმთქმელია მათი მიმართება პლატონის „პოლიტეასთან“. დამფუძნებელი მამები იზიარებენ პლატონის შეხედულებას იმის შესახებ, რომ სახელმწიფო დაფუძნება განპირობებულია ადამიანური მოთხოვნილებებით. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ისინი სრულიად სხვა დასკვნამდე მიდიან, როცა საქმე სახელმწიფო ხელისუფლების ხასიათზე მიდგება. ასე მივიდნენ ისინი

დანაწევრებული სუვერენიტეტის იდეამდე. დანაწევრებული სუვერენიტეტი ხელისუფლების დანაწევრებას ანდა დანაწევრებულ ხელისუფლებას მოითხოვს. აქედან გამომდინარე, თვითონ სახელმწიფო სხვა არაფერია თუ არა პოლიტიკური ასოციაცია, პოლიტიკური გაერთიანება. სახელმწიფოს ამგვარი გაგება კი სრულიად განსხვავდება მისი ტრადიციული გაგებისაგან. სახელმწიფოსა და სახელმწიფო ხელისუფლების განუყოფლობიდან ერთი ნაბიჯიდა რჩება ტოტალიტარულ სახელმწიფომდე. სახელმწიფო როგორც ასოციაცია, განყოფილი სუვერენიტეტი და დანაწევრებული ხელისუფლება სწორედ იმის საწინდარია, რომ თავიდან ავიშოროთ ტოტალიტარიზმი და სახელმწიფოს მხრივ ძალმომრეობა. ეს უკანასკნელი სწორედ ის უბედურებაა, რომლის თავიდან ასაშორებლადაც ეგზომი თავგამოდებით იღვწიან ამერიკის დამფუძნებელი მამები. თუმცა ისინი არ მსჯელობენ მარტო ამგვარ ძალმომრეობაზე. მათთვის მიუღებელია ძალმომრეობის ნებისმიერი გამოვლინება. ამრიგად, სახელმწიფო ხელისუფლება იყოფა სამ შტოდ: *აღმასრულებელი ხელისუფლება, საკანონმდებლო და სასამართლო ხელისუფლება.* სამივე მათგანს აქვს თავთავიანთი უფლებამოსილება, რომლის მოცულობა დადგენილია კონსტიტუციით. აღმასრულებელი ხელისუფლების სათავეში დგას პრეზიდენტი. ცხარე კამათის საგნად იყო ქცეული სწორედ საპრეზიდენტო უფლებამოსილება. ზოგიერთი ოპონენტი ამტკიცებდა, რომ იგი ბრიტანეთის მონარქის უფლებამოსილებასაც კი აღემატებოდა და ამაში ხედავდა დიდ საფრთხეს. მაგრამ დამფუძნებელი მამების პასუხი ოპონენტებისადმი შეიძლებოდა ასე ჩამოგვეყალიბებინა: ასეთი საფრთხე რეალურია დაუნაწევრებელი ანუ განუყოფელი სუვერენიტეტის დროს. დანაწევრებული სუვერენეტიტეტის პირობებში კი ის თითქმის ქარწყლდება. თუმცა ამ მიზნის მისაღწევად არ არის საკამარისი მარტო ზემოხსენებული პრინციპი. სწორედ ამ პუნქტში დამფუძნებელ მამებს პოლიტიკურ აზროვნებასა და პრაქტიკაში პირველად შემოაქვთ

(*ფედერალისტი*, № 9) ისეთი ფენომენი, რომელიც ცნობილია როგორც ურთიერთგაწონასწორებისა და ურთიერთ გაკონტროლების (*checks and balances*) მექანიზმი.

მიხეილ გოგატიშვილი
ამერიკული პოლიტიკური აზროვნების
შემსწავლელი ცენტრი
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ფედერალისტი და ხელისუფლების ენობრივი კონცეპტუალიზაცია

XVII საუკუნის 80-იან წლებში, აშშ-ს დამოუკიდებლობის მოპოვებისთანავე, ნათელი გახდა, რომ შტატების კონფედერაცია მზად არ აღმოჩნდა დამოუკიდებელი მმართველობისათვის. ერთიანი აღმასრულებელი და სასამართლო ხელისუფლება არ არსებობდა, სუსტი საკანონმდებლო ხელისუფლება, რომელსაც არსებითად საკონსულტაციო ხასიათი გააჩნდა, ძალზე ართულებდა ერთიანი შეთანხმებული საშინაო და საგარეო პოლიტიკის განხორციელებას სხვადასხვა სოციალურ, რელიგიურ და რეგიონალურ ინტერესებთა შეთანხმებას. აქედან გამომდინარე, საფრთხე ექმნებოდა არა მარტო სამოქალაქო თავისუფლებათა რეალიზაციას, არამედ თავად აშშ-ს, როგორც ერთიანი დამოუკიდებელი სახელმწიფოს, არსებობას. ამ ვითარებიდან თავის დაღწევის მიზნით ამერიკის გავლენიანი სახელმწიფო მოღვაწეების არცთუ მრავალრიცხოვანი ჯგუფი შეიკრიბა კონსიტუტიციურ კონვენტზე, რათა განესაზღვრათ სახელმწიფო მოწყობის შემდგომი ბედი. კონსტიტუციის მიღებას თან ახლდა დრამატიზმით აღსავსე პოლიტიკური ბრძოლის ისტორია. კონვენტის მუშაობის დასრულების შემდეგ, 1787 წლის 17 სექტემბერს, როცა ცნობილი გახდა მომავალი კონსტიტუციის ტექსტი, შემოთავაზებული პროექტის საწინააღმდეგოდ დიდი დებატები გაიმართა. ამის გამო მისი შემქმნელები იძულებულნი

გახდნენ მის დასაცავად გამოსულიყვნენ. ნახევარი წლის განმავლობაში ალექსანდრე ჰამილტონმა, ჯეიმს მედისონმა და ჯონ ჯეიმ დამოუკიდებელი გაზეთისათვის შექმნეს წერილების სერია, რომელიც „პუბლიუსუის“ ფსევდონიმით ქვეყნდებოდა და „ფედერალისტის“ საერთო სათაურის ქვეშ იყო გაერთიანებული.

ამ ავტორთა უდიდესი დამსახურებაა არა მარტო ის, რომ პოლიტიკური ხელისუფლების სრულიად ახალი კონცეფცია შექმნეს, არამედ ისიც, რომ ისინი პოლიტიკური დისკურსის ახალ პრაქტიკას აყალიბებენ, რომელიც საფუძველშივე გამორიცხავს ნებისმიერი პოლიტიკური ძალადობის შესაძლებლობას.

სწორედ ეს არის ის მომენტი, რაც ამერიკულ რევოლუციას ევროპული რევოლუციებისაგან განასხვავებს. იმ დროისათვის ნებისმიერი ევროპული რევოლუცია, რომელიც ადამიანის თავისუფლების სახელით გამოდიოდა, საბოლოოდ ტირანიაში გადაგვარდა. სამწუხაროდ, განმანათლებელ ფილოსოფოსთა წყალობით, ფართოდ გავრცელდა წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ თავისუფლება – ეს არის ყოველგვარი გარეგანი აკრძალვებისა და შეზღუდვების მოხსნა. ეს არის შესაძლებლობა იმისა გავაკეთო ის, რაც მსურს. მაგრამ გარეგანი შეზღუდვების მოხსნა ინდივიდუალურ გულისთქმათა სრულ თვითნებობაში გარდაისახება. თუ ადამიანმა არ იცის შინაგანი თვითნებობის შეზღუდვა, მას არ შეუძლია და არ სურს გაიგოს, რა არის პასუხისმგებლობა. არაფრიდან და არავისთან დაკავშირებულ გულისთქმათა ბატონობას წარმოადგენს ჰეგელის მიერ „გონის ფენომენოლოგიაში“ გამოთქმული ინტენცია ფრანგული რევოლუციის შესახებ, რომ „აბსოლუტური თავისუფლება, როგორც საყოველთაო ნების საკუთარ თავთან წმინდა თანასწორობა, თავის თავში შეიცავს ნეგაციას“,[1] ე.ი. მისი რეალიზაციის მცდელობისას თავის თავს თვითონვე ანადგურებს და ამით არწმუნებს ადამიანებს მისი

[1] G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller, Oxford 1977, 361.

განუხორციელებლობის შესახებ. იაკობინური ტერორის და საშინელების შესახებ, რომელიც რევოლუციური პრაქტიკის ერთგვარ კვინტენსტენციას წარმოადგენდა, ჰეგელი წერდა: „საყოველთაო თავისუფლების ერთადერთი მოქმედება და წარმონაქმნი ... სიკვდილია და, ამასთან ერთად, სიკვდილი, რომელსაც არავითარი შინაგანი მოცულობა და შინაარსი არ გააჩნია“[2].

აშშ-ს დამფუძნებლები იდვწოდნენ არა მარტო იმისათვის, რომ თავი გაეთავისუფლებინათ ტირანიის საცეცებისაგან, არამედ იმისთვისაც, რომ მომავალშიც აღმოფხვრილიყო ტირანიის ნებისმიერი შესაძლებლობა. ამ მხრივ ამერიკელი ფედერალისტების გამოცდილებაც უნიკალურია. ფედერალისტების მცდელობა სწორედ იმით განსხვავდება ფრანგული რევოლუციის მესვეურების მცდელობისაგან, რომ ისინი სიტყვის არგუმენტის ძალით ცდილობენ დაარწმუნონ თანამოქალაქეები თავიანთი პოზიციების სისწორეში. ისინი სხვა არავითარ საშუალებას არ იხმობენ, გარდა სიტყვის ძალისა. არც ახალი ადამიანის შექმნის მცდელობასთან გვაქვს საქმე, რომელიც მისადაგებული იქნება რევოლუციურ-თეორიულ დოქტრინასთან.

ამგვარად, ამერიკელი ფედერალისტები საკუთარ თანამემამულეებს სთავაზობენ არა იდეალურ-უტოპისტური სახელმწიფოს შექმნის იდეას, არამედ ისეთი სახელმწიფო სისტემის შექმნას, რომელიც ხალხის კეთილდღეობას მოემსახურება.

45-ე წერილში პუბლიუსი წერს: „აბა სხვას რას მოასწავებს იმის მტკიცება, ხალხის ბედნიერება პოლიტიკური დაწესებულებების ინტერესებს უნდა შეეწიროსო? ჩვენს ოპონენტებს – ამ წვრილფეხა პოლიტიკანებს – მინდა შევახსენო, რომ ამაოდ ეიმედებათ ჩვენი მეხსიერების დასუსტებისა. ნურას უკაცრავად, ბატონებო, კარგად გვახსოვს, რომ ყოველი პოლიტიკის უზენაესი მიზანი სხვა არაფერია, თუ არა ის კეთილდღეობა, რომელიც მან ხალხთა დიად გაერთიანებას უნდა მოუტანოს. ყოველი ხელისუფლების

[2] იქვე, 360.

ღირსება სწორედ იმით იზომება, თუ რამდენად უწყობს იგი ხელს ამგვარი მიზნის განხორციელებას“[3].

ამგვარად, მომავალი სახელმწიფოს ძირითადი მიზანი უნდა იყოს ხალხის ინტერესებისადმი სამსახური და მისი კეთილდღეობისათვის ხელშეწყობა. აქედან გამომდინარე, თავისუფალი მმართველობა ფედერალისტების პოლიტიკური დისკურსის ძირითად მორალურ მაორგანიზებელ თემად იქცევა.

თავისუფალი მმართველობის მახასიათებლებია – რესპუბლიკანიზმი, ძალაუფლების გადანაწილება და ფედერალიზმი. სწორედ ეს არის ის სამი ძირითადი პრინციპი, რომელმაც პოლიტიკური თავისუფლების და თავისუფალი მმართველობის განხორციელებას უნდა შეუწყოს ხელი. თავისუფალი მმართველობა, ფედერალისტების მიხედვით, გამოისახება, როგორც ყველაზე საშიში საფრთხისაგან დაცვის საშუალება – უმრავლესობის ტირანიისა უმცირესობაზე. ამით ფედერალისტები ახალი ტიპის დისკურსულ პრაქტიკას აყალიბებენ. თავისუფალი მმართველობა ფედერალისტებისათვის წარმოადგენს სახელისუფლებო ურთიერთობის ახალი ფორმის სასაუბრო თემას. ამ აზრით თავისუფალი მმართველობა წარმოგვიდგება, როგორც ახალი ტიპის ხელისუფლების ენობრივი კონცეპტუალიზაცია, რომელიც თავისუფალია ტირანიისა და ძალადობისაგან. ფედერალისტებისათვის თავისუფალი მმართველობის ცნება ხდება რეფლექსიის ობიექტი, რაც ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან საკითხად იქცევა მათ პოლიტიკურ დისკურსში. თავისუფალი მმართველობა როგორც აბსტრაქტული აზრით, ისევე ხელისუფლების კონკრეტული წარმომადგენლების მიმართაც, ხდება გააზრების, ინტერპრეტაციისა და კრიტიკის ობიექტი.

რესპუბლიკური მმართველობის იდეა ფედერალისტების სახელისუფლებო ურთიერთობის ახალ გაგებას აყალიბებს. ხელისუფლების ახალი ფორმა ხალხისა და ხელისუფლების შეპირისპირების ჩარჩოში გაიაზრება. სახელდობრ,

---

[3] *ფედერალისტი*, № 45.

ხელისუფლების წყაროს ანუ ხალხის და თავად ხელისუფლების შეპირისპირება საშუალებას იძლევა გამოვლინდეს სახელისუფლებო ურთიერთობის ძირითადი მიზანი, ანუ მოქალაქეთა პოლიტიკური თავისუფლება, რომელიც საფუძვლად ედება მათ მიერ შექმნილი ტექსტების პარადიგმას და პოლიტიკურ დისკურსს. ხელისუფლება ყველა შემთხვევაში იძულებას გულისხმობს, ამიტომაც ფედერალისტების მიერ იქმნება სახელისუფლებო ურთიერთობის ახალი ენობრივი მოდელი, სადაც თავისუფლებაზე ზრუნვა არა მარტო კონცეპტუალურ ნიშანთა სისტემით არის გამოხატული, არამედ ახალი სახელისუფლებო ენის საშუალებით მისი რეალიზაციის შესაძლებლობას გულისხმობს. ამიტომაც პუბლიუსისათვის, მთავარი სიძნელე იმაში გამოიხატებოდა, რომ „მთავრობის სიმყარე და ძალა იმასთან შევაერთოთ, რასაც თავისუფლებაზე ურყევი ზრუნვა და მმართველობის რესპუბლიკური ფორმა ჰქვია“[4]. ძალიან ძნელი იყო დაცულიყო საჭირო პროპორცია მათი ერთად შეერთებისათვის. „რესპუბლიკური თავისუფლების სული, - აღნიშნავს პუბლიუსი, – არამარტო იმას მოითხოვს, რომ ხელისუფლება ხალხიდან მომდინარეობდეს, არამედ იმასაც, რომ ის, ვისაც ხალხმა ნდობა გამოუცხადა, მასზე იყოს კიდეც დამოკიდებული იმ მოკლე ხნის განმავლობაში, რა ხნითაც იგი ხელისუფლებაში მოვიდა; ამ ხნის მანძილზე ნდობა უნდა იყოს არა რამდენიმე პირის ხელში, არამედ მას საკმაოდ ბევრი ადამიანი უნდა ფლობდეს. მთავრობის სიმყარე კი პირიქით, იმას მოითხოვს, რომ ის ხელი, რომელსაც ძალაუფლება უპყრია, არ შეიცვალოს და იგივე დარჩეს რაც შეიძლება დიდი ხნის განმავლობაში“[5].

---

[4] *ფედერალისტი,* № 37.

[5] *ფედერალისტი,* № 37.

ლალი ზაქარაძე
ფილოსოფიის დეპარტამენტი
შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ბათუმი, საქართველო

ტოლერანტობის ცნება ანტიკურობასა და რენესანსის ეპოქაში

ისტორიულად, რელიგიურ და პოლიტიკურ სისტემათა განსხვავებებით გამოწვეულმა დაპირისპირებებმა, ტოლერანტობის ცნება იმთავითვე აქტუალური და მნიშვნელოვანი გახადა. დღეს ამ ცნების გამოყენების საზღვრები სცდება მხოლოდ რელიგიურ კონტექსტს და ის, ზოგადად, სოციალურ-კულტურულ კონტექსტში გამოიყენება. „ტოლერანტობით“ შეიძლება აღიწეროს ერთეული ინდივიდისა ან პიროვნებათა ჯგუფის ისეთი ქმედება, როცა ისინი გარკვეულ აზრს არ ეთანხმებიან, მაგრამ მის ***ტოლერირებას***, ანუ ***შეწყნარებას*** ახდენენ.

ფილოსოფიური ცნება „ტოლერანტობა“ ლათინური წარმოშობისაა (*tolerantia*) და გამოიყენება როგორც ყოველდღიურ ენაში, ისე ცალკეულ მეცნიერებებში. ტოლერანტობა ნიშნავს პიროვნებების იმ მოქმედებების და შეხედულებების შეწყნარებას, რომელიც მორალური ან სხვა საფუძვლის გამო უარყოფილნი არიან. ის, უმეტესწილად, საჯაროდ არის გატარებული ინდივიდებისა და ჯგუფების მიერ, არგუმენტებით დაფუძნებული[6]. გერმანულ ენაში ეს ცნება პირველად 1541 წელს ჩნდება მარტინ ლუთერთან რელიგიურ-ფილოსოფიურ კონტექსტში[7]. ევროპული განმანათლებლობის ფარგლებში ამ ცნების შინაარსი განივრცო და გაამქვეყნიურდა. ეს მრავალმხრივ განვრცობილი პოლიტიკურ-ფილოსოფიური ცნებითი ჰორიზონტი შესაძლებლობას იძლეოდა ის სხვადასხვა სფეროებში გამოეყენებინათ. მაგალითად, საინჟინრო-ტექნიკურ სფეროში, მედიცინაში, ფარმაკოლოგიაში, ფსიქოლოგიაში, პედაგოგიკაში,

---

[6] იხ. G. Schlüter, R. Grötker, *Toleranz*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10: St-T*, Basel, 1998, 1251.

[7] იხ. J. Kahl, *Toleranz*, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, hrsg. von H. J. Sandkühler, Bd. 4: R-Z, Hamburg, 1990, 597.

ანუ, უმეტესწილად, იქ, სადაც ნორმიდან გადახვევის შესაძლებლობა არსებობს. ტოლერანტობა არის უნარი ინდივიდებისა, ჯგუფებისა, ორგანიზაციებისა ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებული პოზიციები, ღირებულებები და ქცევის სახეები მხედველობაში მიიღოს და პატივი სცეს მათ. როგორც ჰუმანისტური ცხოვრების წესი და დემოკრატიული სიქველე, ტოლერანტობა ადამიანური მოღვაწეობის ყველა საფეხურსა და სფეროს მოიცავს.

აღსანიშნავია, რომ ტოლერანტობის ისტორია ადამიანური თავისუფლების ისტორიის, ინდივიდუალობისა და ღირსების წარმოქმნის ნაწილია. ტოლერანტობის იდეა საზოგადოებრივ ფუნქციას ევროპასა და ამერიკაში წარმოქმნილი მოქალაქეობისა და XVI-XIX საუკუნეებში მომხდარი სამოქალაქო რევოლუციების კვალად იძენს. ტოლერანტობის იდეის განვითარებას მძლავრი იმპულსი მისცა გერმანიაში მომხდარმა სამოქალაქო რევოლუციამ და მისმა მოსამზადებელმა ფაზამ (ნიკოლოზ კუზანელი, ერაზმ როტერდამელი, ახალგაზრდა მარტინ ლუთერი, ჰანს დენკი, სებასტიან ფრანკი).

მრავალი განსხვავების მიუხედავად, არსებობდა სამი ერთმენეთის შემავსებელი არგუმენტაციის მთავარი ხაზი ტოლერანტობის სასარგებლოდ:

1. დისკუსია რელიგიურ უმცირესობათა შეწყნარების შესახებ სხვა რელიგიათა ან კიდევ სახელმწიფოს მიერ, გვიბიძგებს რელიგიის, რწმენისა და სინდისის თავისუფლების უფლების მოთხოვნისაკენ. ***პოლიტიკურ სფეროში ტოლერანტობა აზრის თავისუფლების მეშვეობითაა რეალიზებული***[8]. ამ საწყისისეული ცნებობრივი მნიშვნელობის გარდა, ტოლერანტობა გაგებულია აგრეთვე როგორც სხვისი, უცხოს აღიარება და პატივისცემა მის მიმართ. პოლიტიკური თეორიის სფეროში ჩამოყალიბდა და განისაზღვრა სახელმწიფოს დამოუკიდებელი თვისებრიობა და მისი ძალაუფლების საზღვრები რელიგიური სფეროს საპირისპიროდ. სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნა ამ დებულების არსს წარმოადგენდა (მარსილიო პადუელი, ლუთერი,

[8] იხ. G. Schlüter, R. Grötker, *Toleranz,* 1252.

ალთუზიუსი, თომაზიუსი, პუფენდორფი, გროციუსი, ლოკი, ჯეფერსონი).

2. ანთროპოლოგიის სფეროში გადამწყვეტად ცალკეული პიროვნების სინდისი იქნა მიჩნეული, რაც, უწინარეს ყოვლისა, რელიგიურად ღვთის ხმად იქნა ინტერპრეტირებული. რწმენის ამგვარი ინდივიდუალიზება, რომლის განვითარებასაც გერმანულმა მისტიკამ შეუწყო ხელი, ამტკიცებდა აზრს იმის შესახებ, რომ შინაგანი ქცევა (რწმენა) გარეგანი იძულებით ვერ მიიღწევა (ს. კასტელიო, ი. ბოემე, ჯ. ლოკი, ვ. პენი).
3. რელიგიის ფილოსოფიისა და შემეცნების სფეროში ქრისტიანული აბსოლუტიზმის პრეტენზია და დოგმატური რწმენა კითხვის ნიშნის ქვეშ იქნა დაყენებული, ისე, რომ ქრისტიანობის მიმართება სხვა რელიგიებთან და ორთოდოქსიის მიმართება ერესებთან რელატივირებული იქნა. ამასთანავე გამოყენებული იქნა დიალექტიკური აზროვნების წესი, მისი პრინციპები და კატეგორიები: ერთისა და სიმრავლის, უნივერსალურისა და ცალკეულის, არსებისა და მოვლენისა, აბსოლუტური და რელატიური ჭეშმარიტების დიალექტიკა (ნიკოლოზ კუზანელი, ერაზმუს როტერდამელი, გოტფრიდ ვილჰელმ ლაიბნიცი, გოტფრიდ არნოლდი, პიერ ბოილი, გოთჰოლდ ეფრაიმ ლესინგი). ყველა თვალსაზრისის სინთეზმა ლოკთან, ვოლტერთან, ლესინგთან, კანტთან და ადამიანის უფლებათა კოდიფიცირებამ სინდისის, რელიგიისა და აზროვნების თავისუფლებაზე განსხვავებულ სამოქალაქო-დემოკრატიულ სახელმწიფოთა კონსტიტუციებში ტოლერანტობის ისტორია, გარკვეული ხნით, უმაღლეს წერტილამდე მიიყვანა.

მიუხედავად იმისა, რომ ბერძნულ ანტიკურობასა და რომის სახელმწიფოში სხვა რელიგიათა ტოლერანტობა ინსტიტუციონალიზებული იყო და, ამასთანავე, ისლამშიც განსხვავებულად მორწმუნეთა, როგორც რელიგიურად, ასევე პოლიტიკურად მოტივირებული შემწყნარებლობა გარკვეულ საზღვრებში რეალიზებული იყო, ტოლერანტობის ჩვენეული, ცნობილი გაგება აქ არ ჩანს. დასაბამში ლათინური ***tolerantia*** ინდივიდუალური სიმამაცის ღირსებებს აღნიშნავდა. ის აქ

ნიშნავდა ფიზიკური ტკივილების, სამხედრო მარცხის, ბედისწერის სიმუხთლის მოთმინებით ატანას. ბიბლიური და პატრისტიკული ავტორები ამ ცნებას მორწმუნის ვნებების, განცდების, ტანჯვის უნარის აღმნიშვნელადაც იყენებდნენ; ასე მაგ., კვიპრიანე საუბრობს ***tolerantia passionis***-ის შესახებ. ბიბლიის ლათინური თარგმანები ***tolerantia***-ს გვერდით იყენებენ ***patientia***, ***sustinentia***, ***sufferentia***-ს, როგორც მოთმინების სინონიმებს. პირველად ავგუსტინე აკავშირებს ამ ცნებასთან სოციალურ-ეთიკურ იმპერატივს, მიუხედავად იმისა, რომ აქაც ეს ცნება ინსტრუმენტალურად იქნა დაფუძნებული. ის, ეკლესიისა და ქრისტიანული მრევლის უსაფრთხო შენარჩუნების მიზნით, გვირჩევს ტოლერანტობას ცოდვილი ქრისტიანების, ებრაელების და მრუშთა მიმართ, რადგან ეს, შეუწყნარებლობის შედეგებთან შედარებით, ნაკლები ბოროტებაა[9]. სხვა მხრივ, ავგუსტინე, ამართლებს ძალის გამოყენებას სქიზმატიკოსების მიმართ და ბიბლიის დებულებების შესაბამისად იძულებითი მოქცევის პრინციპს ამართლებს, როგორც განწმენდის საშუალებას.

შუა საუკუნეების დასასრულს, ჰუმანისტმა მოაზროვნეებმა რელიგიის თავისუფლებისა და ტოლერანტობის იდეები ერთმანეთს მჭიდროდ დაუკავშირეს. მაშინ, როცა კონფესიათა შორის დავა-კამათი წინა პლანზე გამოდის და ამით რელიგიური ტოლერანტობის შესახებ კამათიც სხვადასხვა რწმენის მიმდევრებს შორის გრძელდება, სეკულარულ საზოგადოებას ეძლევა უფლება და ვალდებულება ტოლერანტობა გაატაროს.

შემწყნარებლობის თემას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ნიკოლოზ კუზანელის შემოქმედებაში. მისი ნაშრომის „რელიგიათა მშვიდობის შესახებ“ მთავარი ცნებაა თანხმობა. აქ ხაზგასმულია რელიგიური გამოთქმის ფორმათა პლურალიზმი, მთავარი დოგმების დაცვით ქრისტიანობის საფუძველზე: „საკმარისი უნდა იყოს მშვიდობის რწმენაში და სიყვარულის კანონში იმგვარად გაძლიერება, რომ რიტუალებს (თავიანთი განსხვავებების მიუხედავად) ყველგან შემწყნარებლობით ექცეოდნენ“. თომას მორი რელიგიური თავისუფლების მოთხოვნას თავად რელიგიის მიზნების კონტექსტში აფუძნებს. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ერთი რომელიმე ჭეშმარიტი რელიგია იარსებებდა, იარაღით

[9] იხ. G. Schlüter, R. Grötker, *Toleranz*, 1252.

ბრძოლის პირობებში ისიც ვერ მიაღწევდა უცილობელ გამარჯვებას. ამის შესაბამისად, მორი ძალისმიერი პროპაგანდის დასჯის შესახებ საუბრობს. მსგავს არგუმენტაციას წამოაყენებს ერაზმ როტერდამელიც: ერეტიკოსები ამა ქვეყნის მესვეურთაგან მხოლოდ იმ შემთხვევაში უნდა იყვნენ დასჯილნი, თუ ისინი საერთო საქმისთვის საფრთხეს წარმოადგენენ. რელიგიათა განსხვავება ერაზმისთვის, ამის გამო, სუბსტანციურ პრობლემას არ წარმოადგენს. კონფლიქტის დროებითი გადაჭრის მექანიზმად ერაზმი კონფენსიურად შერეულ საზოგადოებებს თვლის და, ამის შესაბამისად, ის რელიგიათა თავსებადობას უსვამს ხაზს.

გაცილებით მკვეთრ პოზიციას გამოხატავს მარტინ ლუთერი, რომელიც გერმანულ სიტყვას ***tollerantz*** ამკვიდრებს. იგი ტოლერანტობის ტრადიციულ მოთხოვნებს უარყოფს და ებრაელთა და ეშმაკეულთა განდევნის მოთხოვნით გამოდის, თანაც სასიკვდილო სასჯელსაც არ გამორიცხავს. კონფესიათა პლურალიზმის ინსტიტუციონალიზაცია „სულიერ ტირანიას“ წარმოადგენს. თუმცა, ლუთერთან, თეოლოგიურ კონტექსტში, საუბარია ***tolerantia Dei***-ის იდეის შესახებ, რაც ნიშნავს ღმერთის ტოლერანტობას ადამიანური წარმავლობის წინაშე. „რომაელთა მიმართ“ წერილის საკუთარ თეზისებში ლუთერი ამ იდეის შესახებ საუბრობს, რაც ღმერთის მიერ ადამიანთა მოწყალებას, ტოლერანტობას, შემწყნარებლობას და მათ უპირობო სიყვარულს ნიშნავს (მაგ., ავგუსტინეს აზრით, ყველა ადამიანი არის ცოდვილი, შესაბამისად, თუ ღმერთის წყალობა არ მოგვეცა, მაშინ ცოდვას ვერ გადავლახავთ, ვერ გამოვისყიდით). კალვინისთვის ტოლერანტობას განსხვავებულად მორწმუნეთა მიმართ თავისი საზღვრები აქვს. ნაშრომში „ორთოდოქსული სარწმუნოების დაცვა“ ის გამალებით იცავს ესპანელი ანტიტრინიტატელის ***მიგელ სერვეტის*** დაწვას 1553 წელს. ერეტიკოსთა განდევნის მოწინააღმდეგეები და შეწყალების დამცველები იყვნენ აგრეთვე კალვინის ცნობილი მიმდევრებიც, კასტელიო და დ. ფ. კოორნჰერტი. ჟან ბოდენი თავის ნაშრომში „ექვსი წიგნი სახელმწიფოს შესახებ“ სინდისის თავისუფლებისა და ცივილური ტოლერანტობის დაცვის იდეით გამოდის.

სრულიად განსხვავებულ მიმართულებას წარმოადგენს სებასტიან ფრანკის ტოლერანტობის გაგება, რომელიც ყველა ადამიანის – ქრისტიანების, წარმართების, ებრაელების და მუსლიმანების – თანასწორუფლებიანობას ქადაგებს ღვთის

წინაშე და მას მისტიურ-სპირიტუალისტური, ინდივიდუალისტური რწმენის გაგებით აფუძნებს. მიუხედავად იმისა, რომ ფრანკი ექსპლიციტურად ტოლერანტობის დამცველად, მეხოტბედ არ გამოდის, ადამიანთა თანასწორუფლებიანობის მისეული დაცვა ტოლერანტობის მოთხოვნის მორალურ გამართლებას გულისხმობს.

Георгий Масалкин
Государственный университет Шота Руставели
Департамент философии
Батуми, Грузия

«ЭФФЕКТИВНОСТЬ ИЛИ СПРАВЕДЛИВОСТЬ». О ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ДИЛЕММАХ ГРУЗИИ

Каким образом православная традиция, культурообразующая для грузинской цивилизации, отвечает на вызов отношений, прежде всего с западной цивилизацией, и прежде всего на идейную основу этих отношений – права и достоинства человека? Насколько возможно существование универсальных прав человека? Насколько влияет на существующую концепцию прав человека специфика породившей ее западной цивилизации? Насколько секулярные либеральные ценности могут претендовать на статус универсальных, и без коррекции лечь в основу формирования межзивилизационного диалога в эпоху глобализации? Кого считать авторитетом в определении добра и зла – секулярный гуманизм или религиозную традицию? Насколько видение прав человека, закрепленное в современном международном праве, согласуется с замыслом Бога о человеке и его миссии в мире? Вот только часть вопросов, поставленных на X Всемирном Русском Народном Соборе. Мы лишь в первой строке вместо слова «русской» написали грузинской.

Трудно не согласиться с прозвучавшим на соборе соображением, что в комплекс прав и свобод постепенно интегрируются идеи и нормы, которые противоречат как христианским, так и, вообще, традиционным моральным представлениям. А ведь права человека это не только чисто политическая область, а область, затрагивающая вопросы о жизни и судьбе человека, область спасения человека... Сегодняшний многополярный мир стоит перед проблемами, с одной стороны - глобализация рано или поздно должна привести человечество к согласию по вопросам фундаментальных ценностей, чтобы устроить жизнь в едином цивилизационном пространстве. С

другой – абсолютное большинство населения планеты не принимало реального участия в выработке системы ценностей, которая ныне в мире устанавливается в качестве универсального стандарта, порой даже с помощью силы[10].

Интересным в этом плане представляется анализ недавних случаев с карикатурами в датской и шведской прессах, оскорбивших религиозные чувства мусульман и приведших к ухудшению отношений этих стран с мусульманским миром. Столкнулись, с одной стороны, незыблемое либеральное право на свободу слова и ущемление религиозных чувств миллионов. В данных условиях так ли уж однозначно можно говорить об абсолютности права на свободу слова – карикатуры? Карл Поппер, теоретик открытого общества и, быть может, главный либеральный философ своей эпохи, в интервью, данным незадолго до смерти, критикует миф о неограниченной свободе, которой якобы должны пользоваться средства массовой информации, называя этот миф квазилиберальным. Он утверждает, что не существует нетенденциозной информации. За фактами стоит определенное видение, представление. Телевидение, как главный источник информации, сосредоточившее в себе гигантскую власть, может при определенных условиях играть разрушающую роль. Поэтому оно должно контролироваться. Но не цензурой со стороны государства, а самоцензурой со стороны телевизионного сообщества, которое должно создать в себе определенный институт, который, в свою очередь, должен выработать определенные правила корпоративной этики, соблюдение которых будет служить условием получения лицензии на вещание[11]. Чутье Поппера уловило то новое, что несут с собой новые технологии, что не позволило ему относиться к праву на свободу слова как к «священной корове».

Следует согласиться с положением Ф. Фукуямы о необходимости разработки новой комплексной модели модернизации, применимой к

---

[10] X Всемирный Русский Народный Собор. Адрес в интернете: http://www.mospat.ru/index.php?page=30728.html.

[11] В. Пущаев. Либерализм, квазилиберальные мифы и свобода СМИ (Карл Поппер о роли телевидения в обществе) // Вопросы Философии, 2006, №8, с. 3-14.

различным странам и регионам, о необходимости отказа от любого рода доктрин, теорий, исходящих из упрощенных представлений о мире и аппелирующих лишь к «основополагающим» принципам. Концепции, претендующие на универсальный характер, не способны стать основой для выработки адекватной программы практических действий. Адекватная программа практических действий требует должной артикуляции проблем, стоящих перед тем или иным обществом. Именно неспособность реально осознать существующие в нашей действительно молодой демократии проблемы, мешает нам продвижению в направлении стабильной институциональной демократии, способствует разного рода политическим осложнениям. В принципе, в поисках своего места в мире каждая страна ищет свой особый, «третий» путь. Путь этот будет эффективным лишь только, если он подвергнется должной рефлексии.

Так, например, молодая грузинская государственность стоит перед все еще четко не артикулированной актуальной дилеммой: жесткая интерпретация многих правовых норм, верховенство закона или безопасность страны? Реальная политика всегда предполагает баланс нормативной политики и моментов безопасности, считает Д. Дарчиашвили, тем более что, правительство обладает преимуществом обладания информации. Мы идем от негосударственного существования, и нам еще предстоит стать государством и политической системой. Иначе мы останется атомизированными, ориентированными лишь на семью и на друзей-товарищей, и нас объединит лишь миф, а не современная динамичная жизнь. Мы должны уйти от этнографического бытия и стать субъектами современных, ответственных международных отношений. Это и есть модернизация, или же становление «модерной» нацией[12]. Подобные взгляды имеют, конечно же, естественное право на существование, но все же, думается, есть в них что-то от правды «Великого инквизитора». на пути демократического развития нужно проанализировать два фактора: Процедурная теория оценивает итоги

[12] Д. Дарчиашвили. На службе модернизации // «Цхели шоколади», 2008, № 40, стр. 59, (на груз. языке).

политического процесса исходя из самой процедуры. Субстанциональный подход берет в расчет не только процедуру, но и непосредственно итог. Грузинская модель демократии, в которой практически отсутствует ее процедурное понятие, отличается от западной модели по сути, по практике и по перспективам развития. Именно эти различия способствуют росту значения неких экспертов в определении целей. Демократия перерастает в меритократию – одна из основных проблем и для западных обществ. Цели развития получают легитимацию на основе знания, а не политического решения. Общество становится лишь статистом. Этот закрытый тип политического развития обретает черты утопической социальной инженерии. Знакомая для постсоветского пространства картина – только цель изменилась, теперь вместо коммунизма - демократия, вместо специалистов марксизма-ленинизма – специалисты по демократизации! Демократизация в отличие от демократии, пишет Мусхелишвили, «знает» о целях и, потому, рассматривает институты демократии под углом их полезности – не полезности для их достижения[13]. Конституция при этом рассматривается не как фундамент демократического государства, а как политико-правовой механизм в руках властей[14].

Следует заметить, что Грузия переживает особый период в своей истории и найти задачи, претендующие на судьбоносность действительно не трудно найти и артикулировать. Это задача строительства государственности, нации, наличие территориальных конфликтов, необходимость проведения социально-политических и экономических реформ, болезненно воспринимаемых населением с учетом его бедности, пережитков в его сознании социалистического патерналистского прошлого и качества проведения данных реформ; Отрицание верховенства закона и концентрация власти в одних руках

---

[13] М. Мусхелишвили. Демократизация, как альтернатива развития демократии// «Грузинское общество и европейские ценности». Серия «Европейские исследования». Сб. статей, 2006, Тбилиси, 2007, стр. 35-50, (на груз. языке).

[14] М. Мусхелишвили. Процесс конституционно-политической реформы в Грузии: Политическая элита и голоса народа. Тбилиси, изд.: «Сакартвело», 2005, с. 13 - 14.

рассматривается некоторыми как временный тактический шаг, другими как основа мировоззрения, что, в прочем, не меняет дела, по сути[15]. Это стремление «новых демократий» (в отличие от «старых», в которых принципы демократии, конституционализма и либерализма создают систему взаимного баланса), аккумулировать в руках избранного большинством лидера максимум власти для эффективного правления, подрывает основы существования либеральной демократии. Так, демократия, как теория правления народа, если она лишена либеральных, республиканских компонентов, принципов конституционализма и верховенства закона – не может ответить на вопросы типа: почему не может быть легитимным концентрация власти в руках демократов для быстрого проведения реформ или, например, почему не может быть легитимным изъятие всеми средствами незаконно присвоенного имущества? Политическая система, историческое наследие Грузии устроены таким образом, что любая сила, пришедшая к власти, окажется перед дилеммой – апеллировать к реальности, к необходимости эффективного управления или же к верховенству закона, к нормам процедурной демократии. Даже правозащитникам, представителям неправительственного сектора, после пребывания во власти приходится проходить некий «реабилитационный курс», ибо они склонны в первое время к учету в основном лишь первой позиции. Скромное обаяние авторитаризма особенно сильно для стран транзитных, модернизующихся без соответствующих правовых и либеральных традиций.

М. Мусхелишвили считает, что позиции власти и ее оппонентов находятся в несоприкасающихся плоскостях. Первая ссылается на сложности переходного периода, экстремальные ситуации, волю народа и т.д. Вторые акцентируют на нарушениях прав человека и проблемах, существующих в плане конституционализма. При этом, и это является одной из интереснейших особенностей грузинского политического ландшафта, эта разница в подходах обусловлена во

[15] М. Мусхелишвили. Процесс конституционно-политической реформы в Грузии: Политическая элита и голоса народа. Тбилиси, изд.: «Сакартвело», 2005, стр. 13-14.

многом не ценностными или мировоззренческими позициями, а с ролевой разницей, существующей между властью и ее оппонентами в реальном политическом процессе[16].

В Грузии сформировалась система, в которой политические вопросы, как правило, рассматриваются не как результат партийной конкуренции в диалоговом режиме, а через легитимацию эффективностью – власть и делегитимацию несправедливостью – оппозиция. Данный дискурс, доминирующий на постсоветском пространстве, характеризуется поляризацией, проявляющейся в виде противостояния общества с властью. И если власть оправдывает все большую концентрацию власти в руках государства необходимостью, в частности, установления порядка в стране, создания действенного государственного аппарата, внедрения в общество правосознания, частью которого является осознание неизбежности наказания; то со стороны оппонентов, во всяком случае, пока, не удается внятно и доступно обосновать и артикулировать идею, что верховенство закона, четкое соблюдение норм конституционализма, а, значит, адекватной программы практических действий системные ограничения власти и большая свобода на стороне граждан – являются предпосылками эффективного развития общества[17].

Индивиды не становятся лучше ни со временем в целом, ни в результате смены режимов. Поэтому проблему демократии надо решать не через них непосредственно, а через систему их взаимодействий. Именно в системе взаимодействий кроется «разум» социума, когда разумный социум, обеспечивающий наиболее эффективное взаимодействие и есть социум демократический. Мы полагаем, что время, которое нужно для «поумнения» социума (создание системных гарантий), меньше, чем время, которое может уйти на «поумнение» индивида[18]. Во всяком случае, Грузии в этом деле может помочь существование образцов, моделей, как

---

[16] М. Мусхелишвили. «Изменение конституции в Грузии» …, с. 116.

[17] Там же, с. 120.

[18] С. Хайтун , «Номенклатура» как «разумная система» // Вопросы философии, 2006, № 4, с. 103 – 110.

теоретических, так и практических, а так же, феномен ускорения социальной эволюции в условиях глобализующегося мира. Необходимо стремиться не к смене (только) существующей власти – основной дискурс оппозиционных партий, а к созданию системных гарантий для функционирования демократии, как системы компромиссов между различными интересами посредством разделения властей. Надо вырваться из ситуации, когда с одной стороны – харизматический лидер, практически однопартийная система, определенная группа во власти, которая знает, куда и как вести страну, а с другой – противники, которые стремятся лишь к смене существующей власти (ссылаясь при этом, и зачастую вполне аргументировано на, по меньшей мере, сомнительную ее легитимность), но никак не к ее совершенствованию. Необходимо, как правильно замечает М. Мусхелишвили, появление «этических» партий, которые не меняют правил игры, в зависимости от того, находятся во власти или в оппозиции. Необходимо создание системы, в которой власть и ее оппозиция будут конкурировать в рамках одной системы, а не пытаться делегитимизировать друг друга; системы, в которой об «эффективности» и «справедливости» станут дискутировать в одной плоскости. Для осуществления этих целей в первую очередь следует вырваться из порочной психологии переходного периода[19]. При всей сложности и неординарности данных задач, в их разрешении них ничего невозможного, пишет К. Кацитадзе, который как и Хайтун, главным считает не этнос, а социокультурную систему, в которой следует кардинально изменить отношения между людьми.

Проблема в том, что для этих изменений, которые могут привести к постепенному росту гражданского сознания, зачастую главным условием является политическая воля власть имущих. А, как известно, любая власть стремится к максимальной концентрации, тем более, когда эту концентрацию можно обосновать трудностями транзита, наличием нехороших соседей и другого рода разными «судьбоносными» делами и обстоятельствами. При доминировании

[19] см. М. Мусхелишвили, «Изменение конституции в Грузии» ... , с. 124.

этой, по-существу, иезуитстко-большевистской логики нам не выбраться из плена нашего посттоталитарного настоящего, когда вместо общества, построенного на законе, мы рискуем получать лишь смены элит или кланов, и неограниченную власть «демократов-реформаторов», действующих из «лучших побуждений». Рискуем навсегда увязнуть в анахроничности грузинской ментальности, впасть в несоответствие с вызовами современного мира.

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი

საუნივერსიტეტთაშორისო კონფერენცია
2007 წლის 4 ივლისი

ღმერთი, სახელმწიფო და ადამიანი

თენგიზ ირემაძე
ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა
კვლევითი ინსტიტუტი
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ნიკოლოზ კუზანელი: შეიძლება თუ არა ღმერთის სახელდება?

ღმერთის ეკჰარტისეული ცნების რეცეფციას ახდენს ნიკოლოზ კუზანელი თავის პატარა დიალოგში ქრისტიანსა და წარმართს შორის: „დიალოგი ფარული ღმერთის შესახებ“, – აი, ასეთი სათაური აქვს კუზანელის შრომას[20]. მისი მთავარი კითხვა შემდეგნაირად შეიძლება განისაზღვროს: შეიძლება თუ არა საერთოდ ღმერთის სახელდება? თუ კი, მაშინ როგორ? დიალოგის მსვლელობისას რამდენიმე წარუმატებელი პასუხის მომსწრენი ვხდებით; არადა, წარმართს სწორედ რომ აინტერესებს, თუ რას უწოდებს ქრისტიანი ღმერთს. ქრისტიანის ძიება ღმერთისადმი ყველაფრისა და, ამავე დროს, არაფრის მიწერა-არმიწერის, ე.ი. პოზიტიურ-ნეგატიური მეთოდის ნაყოფია. მაგ., ღმერთი არის გამოუთქმელი, მაგრამ, ამავე დროს, როგორ შეიძლება ისეთი არსება გამოუთქმელად დარჩეს, რომელიც ყველა არსებულს სახელს ანიჭებს და ა.შ. საუბრის ბოლოს, ქრისტიანი, ღმერთის ცნების ეტიმოლოგიური კვლევის მეთოდიდან გამომდინარე, მის გარკვეულ სახელდებაზე მიუთითებს: სიტყვა „ღმერთი“ წარმოშობილია ბერძნული სიტყვიდან *theoreo*, რაც „ხედვას“ ნიშნავს. ღმერთი ჩვენი ყოფნის სფეროში იგივეა, რაც ფერებისათვის ხედვის ძალა. ფერი მხოლოდ და მხოლოდ ხედვის ძალის მიერ ფიქსირდება და

[20] შდრ. Nikolaus von Kues, Der verborgene Gott. Ein Gespräch zwischen einem Heiden und einem Christen, lat.-dt., Übertragung und Nachwort von F. Stippel, Freiburg im Breisgau, 1952; Nikolaus von Cues, Drei Schriften vom verborgenen Gott, herausgegeben von E. Bohnenstaedt, Hamburg, 1958.

იმისათვის, რომ ხედვის ძალამ ყველა ფერის დამოუკიდებლად დადგენა შეძლოს, მაშინ თვითონ ის უნდა იყოს ყოველგვარი ფერის გარეშე არსებული. ამიტომ ხედვის ძალა ფერთა სამყაროში უფრო *არა-რაა*, ვიდრე რაიმე, რადგან ფერები სწორედ მათთვის სპეციფიკურ სფეროში ფლობენ ყოფნას, მაშინ, როცა იქ ხედვის ძალას ვერ ვხვდებით. მაშასადამე, ხედვის ძალა, რომელიც საერთოდ ყოველგვარი ფერის გარეშე არსებობს, თვით ფერთა სამყაროში „უსახელოა". მას იქ არცერთი ის სახელი არ შეესაბამება, რაც არსებულთა ამ სფეროში მოიძებნება. მაგრამ პირიქით კი ხდება, და ხედვის ძალას შეუძლია ფერთათვის სახელის დარქმევა; ამიტომ ის მათთვის სახელის და, შესაბამისად, რაობის მიმნიჭებელ ინსტანციად უნდა იქნეს გაგებული. თვითონ კი ფერთა სფეროში ის უფრო *არა-რას* სახელს იმსახურებს, ვიდრე *რაიმესი*. კუზანელის ამ დიალოგის პერსონაჟის, ქრისტიანის აზრით, სწორედ ასეთივე მიმართებაშია ღმერთი არსებულებთან. წარმართიც ეთანხმება ქრისტიანს იმაში, რომ შექმნილ და შედგენილ ყოფიერთა სამყაროში ღმერთისათვის სახელის პოვნა შეუძლებელია, რადგან ის ცნებობრივ შემეცნებას არ ემორჩილება. მაგრამ ყოველი შედგენილი ყოფიერი თავისი წინმსწრებიდან გამომდინარეობს და შედგენილ არსებულთა მთელი სამყარო, როგორც ასეთი, სწორედ მის საფუძველზე არსებობს. ეს წინმსწრები ღმერთია, რომელიც, ყოველივე ამის მიუხედავად, შედგენილ და შექმნილ არსებულთა სფეროში მაინც უცნობი რჩება[21].

გარდაცვალებამდე ოთხი თვით ადრე, 1464 წელს, კუზანელმა თავისი ცნობილი დიალოგი „ჭვრეტის უმაღლესი საფეხური, შესახებ" (*De apice theoriae*) დაწერა[22]. აქ ის შესაძლებლობის პრინციპს (*posse ipsum*) ყოველგვარი არსებობის უძირითადეს წინაპირობად წარმოადგენს, რადგან ყველაფერი ის, რაც არსებობს, უნდა ფლობდეს კიდეც შესაძლებლობას

---

[21] შდრ. Nikolaus von Kues, Der verborgene Gott. Ein Gespräch zwischen einem Heiden und einem Christen, lat.-dt., S. 20-25.

[22] შდრ. Nikolaus von Kues, Die höchste Stufe der Betrachtung, lat.-dt., übersetzt und mit Einleitung, Kommentar und Anmerkung herausgegeben von H. G. Senger, Hamburg, 1986.

არსებობისა. არსებობის შესაძლებლობას კი შესაძლებლობა, როგორც ასეთი, ანუ თავად შესაძლებლობა უდევს საფუძვლად. კუზანელის აზრით, ამ პრინციპს წინ ვერცერთი პრინციპი ვერ წარემძღვარება, რადგან როგორ შეიძლება რაიმე შესაძლებელი იყოს, თუ ის, როგორც ასეთი, საერთოდ არ შეიძლება იყოს შესაძლებელი? *შესაძლებლობა თავისთავად* მის რომელიმე სახეზე ვერ დაიყვანება, ე.ი. ის არც ყოფნის, არც სიცოცხლის და არც შემეცნების და ა.შ. შესაძლებლობაა. პირიქით, შესაძლებლობა, როგორც ასეთი, ანუ *თავად შესაძლებლობა*, ყოველივე შესაძლებლობის შესაძლებლობაა და, ამ პრინციპის გარეშე, საერთოდ ვერაფერს განვიხილავთ და გავიგებთ. ამიტომ ეს პრინციპი ჭვრეტის უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს და ამით კუზანელის ფილოსოფიაში ე.წ. ***შესაძლებლობის ონტოლოგიას*** ეყრება საფუძველი[23].

ამ ნაშრომის მოკლე ვარიანტში კუზანელი „თავად შესაძლებლობის“ ცნებას ღმერთის ცნების იგივეობრივად მოიაზრებს[24]. სწორედ ამ ცნებით აღინიშნება სამერთიანი ღმერთის ყოვლისშემძლეობა, რომლისთვისაც, როგორც ყო-

---

[23] ეს საკითხი საგანგებოდ განვიხილე იოანე პეტრიწის გვართა თეორიის კონტექსტში. კვლევის შედეგად ნათლად გამოიკვეთა, რომ უმაღლესი ფილოსოფიური პრინციპების შესახებ ლოგიკურად მწყობრი მოძღვრების შექმნა აუცილებლად საჭიროებს ყოფნის უპირატესი/უპირობო სტატუსის აღიარებას; ყოველივე ეს კი, თავის მხრივ, *შესაძლებლობის ონტოლოგიური სტატუსის განსაზღვრასაც* მოითხოვს; სათანადო ანალიზის შედეგად ირკვევა, რომ *შესაძლებლობა მხოლოდ ყოფნის შედეგად ხდება შესაძლებელი.* ამ პრობლემის შესახებ იხ. თ. ირემაძე, მყოფი თუ ყოფნა? (მეტარეფლექსიები იოანე პეტრიწის „განმარტებაის“ შესახებ), იხ.: ფილოსოფია – დიალექტიკა – ლოგიკა. სავლე წერეთლის დაბადებიდან 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, რედაქტორ-შემდგენელნი და წინათქმის ავტორები: ლ. ზაქარაძე, თ. ირემაძე, თბილისი, 2008, გვ. 108-109: „ისიც, რაც თავის პერსპექტიულობაში იმყოფება და *ჯერ-კიდევ-არ-არსებობს*, როგორღაც მაინც უნდა *იყოს*; წინააღმდეგ შემთხვევაში, ის *ვერასდროს* ვერ შეიძენს ყოფნას; აქედან გამომდინარე, შესაძლებლობაც, საბოლოო ჯამში, თავისი შესაძლებლად-*ყოფნის* მეშვეობითაა შესაძლებელი: თუ შესაძლებლობა შესაძლებლობაში არ *არის*, მაშინ *ის* შესაძლებლობად ვერც კი აღიქმება.“

[24] შდრ. Nikolaus von Kues, Die höchste Stufe der Betrachtung, S. 41-42.

ველგვარი შესაძლებლობის შესაძლებლობისთვის, ყველაფერი შესაძლებელია და შეუძლებელი არაფერია. თუკი კუზანელის მტკიცებათა ლოგიკურ მიმდინარეობას თანმიმდევრულად დავასრულებთ, მაშინ თავად ღმერთისთვის შეუძლებლობაც შესაძლებელი უნდა იყოს და, უპირველეს ყოვლისა, კი საკუთარი თავის შეუძლებლობა უნდა იყოს მისთვის შესაძლებელი. თუმცა ამგვარ დასკვნამდე კარდინალი არ მისულა და იმდროინდელ სააზროვნო სივრცეში ღმერთის არსებობის შეუძლებლობის, როგორც მისი ყოვლისშემძლეობის, თუნდაც ფორმალური მტკიცებაც კი ყოვლად შეუძლებელი იყო, რადგან კუზანელი თავის დებულებათა შინაარსის რადიკალურობის გამო, ალბათ, თავადაც განცვიფრებული იყო[25]. სწორედ ამიტომ დაუკავშირა *De apice theoriae*-ს მოკლე ვარიანტში შესაძლებლობის პრინციპი ღმერთის ცნებას; წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას შესაძლებლობის თანმიმდევრული თეორიის განვითარება მოუწევდა, რაც ზემოთ მითითებულ რადიკალურ დასკვნათაგან დაცული ვერ იქნებოდა.

[25] თავისი პროგრესული შეხედულებების გამო, კუზანელმა, ჯერ კიდევ თავისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში, ჰაიდელბერგელი თეოლოგიის პროფესორის, იოჰანეს ვენკის მძაფრი კრიტიკა დაიმსახურა. ვენკი *De docta ignorantia*-ში („მცოდნე არცოდნა“) გამოთქმულ თეზისებს აკრიტიკებდა და ამტკიცებდა, რომ კუზანელმა ღმერთსა და სამყაროს შორის არსებული განსხვავება წაშალაო. აქედან გამომდინარე, ვენკის აზრით, თავად ღმერთის სამერთიანობის რწმენასაც კი საფუძველი შეერყა, რადგან კუზანელის ღმერთი ყოველგვარი პიროვნულობისგან დაცლილია და ის განუსაზღვრელ უსასრულობას წარმოადგენს. სწორედ ამ კრიტიკის საპასუხოდ დაწერა კუზანელმა, 1449 წელს, თავისი ცნობილი ნაშრომი – *Apologia doctae ignorantiae* („მცოდნე არცოდნის დაცვა“). ამ დროს (1448 წლიდან) ის უკვე კარდინალი იყო; დაწვრილებით კუზანელისა და ვენკის კამათის შესახებ იხ. K. Flasch, Einführung in die Philosophie des Mittelalters, S. 182-190.

Георгий Масалкин
Государственный университет Шота Руставели
Департамент философии
Батуми, Грузия

Византийско-православное наследие и традиционный уклад жизни *versus* вызовы современного мира

Процесс адекватного реагирования на многочисленные вызовы современного мира, на вызовы истории, оказался особенно труден для ряда постсоветских стран и, в том числе, для Грузии. Сравнительный анализ двух постсоветских государств – Грузии и России - в плане историческом, социальном, этнопсихологическом, поможет анализу специфики данного процесса. Выбор этих двух стран, переживающих, к тому же на сегодня не самый лучший период в своих отношениях, обусловлен двумя общими доминантными специфическими социокультурными признаками. Это: православие (византизм) и традиционный уклад жизни.

Исследователи пишут о двойственной идентичности русских и грузин, а именно, о наличии в их сознании и западного и восточного начала, европейского и азиатского генофонда и, как следствие, его, сознания, разрывности. Об одном из интересных проявлений этого явления Н. Хренов пишет, что если западная, более поздняя традиция определяет сознание русского человека, то восточная, то есть византийская – его подсознание. [26] Думаем, что, то же, в определенной мере, можно сказать и о грузинах. Можно говорить о неких системообразующих, глубинных началах обществ с двойной идентичностью, западной и византийской, когда последняя, жестко срабатывая и на свой лад обрабатывая «западный модерн», определяет, например, политические реалии в этих обществах вплоть до

[26] Н. Хренов, *Русское кино как единый текст. К архетипической интерпретации цивилизационной идентичности* // «Искусствознание», № 3-4 (2007), М., 485.

сегодняшнего дня, ставя под сомнение, в частности, достижение этими обществами стадии либеральной демократии, с прочными конституционалистскими, республиканскими механизмами.

Н. Лосский, сравнивая характер европейцев и русских, писал, что у первых присутствует веками упорядоченная форма индивидуальной и общественной жизни, в результате чего многие черты их эмпирического характера тонко выработаны и глубоко укоренены уже с детства (влияние воспитания и общественных нравов). Даже внешне, мол, - в чертах лица, в манерах, в одежде в большинстве случаев обнаруживается эта строгая выработанность жизни. Между творческой силой западного европейца и его поступками стоит его эмпирический характер, во многом его направляющий и ограничивающий. У русских же, мол, из-за недостаточной прочности и определенности этого самого эмпирического характера есть сложности в плане устраивания, упорядочения жизни. Даже внешне это проявляется в расплывчатых чертах лица, в невыработанных манерах, в небрежности в одежде. [27] Различия эти порой трудноуловимы, особенно на сегодняшний день, но, думаю, трудно не заметить некую неустроенность, небрежность, неупорядоченность – речь идет о том же обустройстве жилищ, о той же одежде, о той же необязательности (агрессивной безответственности), которыми характеризуются почти все сферы жизни, как русских, так и грузин (в разной степени по разным направления. Даже сравнительный (несколько утрированный) анализ сказок – западноевропейских и «восточных» - грузинских или русских, свидетельствует о разных этических установках культур, формирующих те или иные особенности эмпирического характера. Если явление Золушке (немке) феи вполне «логично», ибо девушка и красива, и добра, и работяща; и если, в основном, герои западных сказок – это «профессионалы» в той или иной области (солдат, пекарь, портной), то у «нас» – сплошные блаженные, дурачки, добрые

[27] Лосский Н. Бог и мировое зло. М., изд.: Республика, 1994, с. 228-229; Г. Нижарадзе. Мы грузины. Полемические заметки по поводу некоторых социально-психологических аспектов грузинской культуры. Адрес в интернете: http://magazines.russ.ru/druzhba/1999/10/nishar.html

бездельники. И удача ими достигаемая выглядит на западный взгляд не совсем оправданной. Л. Бакрадзе приводит одну очень интересную сванскую сказку, где охотник, освободившись из страстного плена Дали (богини охоты), находит родителей умершими, а дом и хозяйство разрушенными. Но зато у соседа большой дом, красивая жена и дети, много скота... И что же... наш герой, ничтоже сумняшеся, убивает соседа и присваивает все его движимое и недвижимое состояние! На таком фундаменте построить правовое государство трудно, делает вывод Бакрадзе[28].

По поводу другого характерного признака византийско-православной культуры – традиционного уклада жизни – следует заметить, что он не равнозначен уважению и сохранению традиций. Так, можно видеть, как в той же России или в Грузии происходили и происходят забывания, пересмотры, размытия, ревизии настоящих традиций и имеют место попытки насаждения в качестве традиций умозрительных химер[29] и различного рода псевдо-традиций. В Грузии и в России, в странах с прерванной традицией (Грузия - 1801-1991; Россия - 1917 - 1991) произошло чудовищное наслоение традиций разных времен, разных мотиваций, разного происхождения. Историю России К. Костюк характеризует как полосу эпох, не имеющих ничего общего с предыдущими... Это мол, ведет к атрофии чувства исторической памяти, преемственности, уважения к традиции, что, в свою очередь, приводит к разрушению самого устоя морали – ценностей. Сознание при этом насыщено деструкцией, радикализмом и цинизмом... [30] В этом плане и в Грузии можно наблюдать схожие попытки, как своеобразного переосмысления истории страны, так и ломки традиций определенного социально-психологического уклада и насаждения новых (традиций), ведущие к тем же перипетиям в области памяти, морали и мироощущения.

---

[28] Л. Бакрадзе. Европа ушла. Еженедельник «Батумелеби», № 22/245/ 11-18 Июнь, 2008.

[29] «Американский характер. Очерки культуры США: традиция в культуре». Критика и библиография// Вопросы философии, 2000, №. 1, с. 180.

[30] Костюк К. Указ. соч., с. 36.

Под традиционным укладом жизни, как характерном социокультурном признаке в случае России и Грузии, имеется в виду зависимость организации социальной жизни от религиозных или мифологических представлений, когда традиция (а не право, закон) является доминирующим механизмом воспроизводства и трансляции культуры, регулятором социальных отношений. Речь идет о коллективистском характере общества и отсутствии выделенной персональности (что не противоречит мнению о ярко выраженном индивидуализме грузин). О доминировании в обществе ценностей и ориентаций социума. Об оценке человека в зависимости от его групповой, племенной, родовой принадлежности. О преобладании особого психологического типа недеятельной личности. Об авторитарном характере власти. О преобладании локального над универсальным. [31]

В сегодняшнем мире все более стала осознаваться необходимость учета специфического: религиозного, нравственного, архетипического и т.д. контекста при анализе тех или иных стран. Исследователи все более сходятся во мнении, что способ организации производственной, экономической жизни имеет корни в религии, в культуре – то есть в сфере сознания, идей; что именно культурный контекст той или иной страны оказывает влияние на судьбы не только экономической, но и политической жизни, сходятся в том, что «культура имеет значение». Так, одним из интересных проявлений этнокультурной особенности является такой психологический феномен, как условность восприятия времени, когда разные культуры и цивилизации обладают как бы различными временными векторами. Русские мыслители, например, неоднократно отмечали, что русский человек в духовном плане не живет сегодняшним днем. Подобной особенностью обладают смысловые содержания времени и в грузинской культуре. Грузин не умеет или же не хочет жить в реальном времени, в сегодняшнем дне, которое не таково, каким бы он хотел его видеть. Временные векторы

[31] Федотова В. Типология модернизаций и способов их изучения//Вопросы философии, 2000, № 4, с. 10-11; Тумусов Ф. Семья и постиндустриальная цивилизация// Вопросы философии, 2001, № 12, с.154-155.

грузинского мировосприятия направлены либо назад – в славное прошлое (пусть даже иллюзорное); либо вперед – в светлое будущее. Несмотря на общность (всеобщность) мифа о «Золотом веке», есть разница в мотивации обращения в прошлое и будущее у тех же русских и грузин. Так, у грузин присутствует желание видеть Грузию такой же сильной, как во времена царя Давида и царицы Тамары (поиски будущего в прошлом). У жителей одного из сильнейших государств мира - русских, не имеющих к тому же (практически) перерыва в плане национального суверенитета, подобной мотивации, при наличии того же вектора, меньше. По мнению Лосского более характерная для русских векторная направленность в будущее приводит к недолжному интересу к средней области земной культуры. [32] Проще говоря – к устройству повседневной жизни. «...Всегда – завтра, всегда вместе и всегда в сверкающий звездный час. А сегодня можно делать, что угодно». «Существует какая-то иная жизнь, помимо нашей повседневной жизни, и жизнь эта более реальна, чем та, которой мы живем ежедневно» - пишет о данной установке М. Мамардашвили. [33] Вроде бы грузины более сосредоточены на обустройстве своей жизни, более ориентированы на обретение достатка, - но, при этом, налицо огромное количество незаконченных, недостроенных домов, покосившихся заборов, неухоженных подъездов, в целом, неустроенности.

Помимо вопроса о роли, которую играет культура и, соответственно, ценности той или иной культуры в развитии того или иного общества по пути модернизации, в современном социополитическом дискурсе начинает активно дискуссироваться вопрос о том, насколько вообще возможно приспособление той или иной культуры к потребностям модернизации, не изменяя при этом ее (культуры) основным, системосозидающим ценностям.

Учет культурного контекста при анализе проблем тех или иных стран не должен, конечно же, приводить к диктату культурных стереотипов. История знает немало примеров, когда та или иная страна

---

[32] Лосский Н. Указ. соч., с. 228.

[33] Произведенное и названное. М., изд.: Ad Marginem, 1998, с. 82.

«удивляла» мир своими политическими трансформациями. Как, например, в свое время «удивили» мир своим довольно безболезненным переходом в режим либеральной демократии страны так называемой «иберийской традиции» - авторитарной, родовой, католической, классовой, корпоративной, полуфеодальной - Испания и Португалия.

Следует полагать, что трудности переходного периода для Грузии и для целого ряда других стран в мире во-многом обусловлены их культурными особенностями, которые, скажем так, не совсем благоприятны для установления в них режимов либеральной демократии. Для движения в этом направлении необходим системный анализ этнокультурных, этнопсихологических, исторических, ментальных и т.п. особенностей тех или иных обществ. Это особенно важно для тех социокультурных единиц, для тех «исторических» обществ, где культура играет доминирующую роль, в отличие от тех «постисторических» обществ, где культура оказалась «прирученной» посредством тех или иных социально – политических институций, посредством права, посредством абстрактных, формальных отношений. Грузия все еще остается на стадии «неприрученной» культуры и нам еще предстоит стать цивилизованной страной. Как? Каким образом? Не обречены ли эти попытки на неудачу? Ведь мы в дороге вот уже 20 лет?! Поневоле вспоминаются сакральные Моисеевы 40 лет, понадобившиеся евреям, чтобы из рабства вернуться в свободу. Так что, впереди обязательных 20 лет?! Но найдется ли для нас место в мире через 20 лет?! Не слишком ли много времени потеряно зря? В любом случае – «дорогу осилит идущий». Проблемам осмысления перипетий этой дороги и посвящена данная работа.

დოდო ლაბუჩიძე-ხოფერია
სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი
ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის
ისტორიის განყოფილება
თბილისი, საქართველო

თავისუფლება და თანასწორობა – საზოგადოებრივი ხელშეკრულების მიზანი

დიდი ისტორიული ეპოქის, განმანათლებლობის სულისკვეთება ორიგინალურად აისახა „თავისუფლებისა და ადამიანის უფლებათა ქომაგის“ ჟან ჟაკ რუსოს (1712-1778) შემოქმედებაში, რომლის სახელმა საერთაშორისო რეზონანსი ჯერ კიდევ მის სიცოცხლეში მოიპოვა. პროგრესულად მოაზროვნე საზოგადოების ინტერესის გასაკუთრებული საგანი გახლდათ ეპოქის სულისკვეთების ამსახველი აქტუალური სოციალური საკითხები (საზოგადოებრივი ხელშეკრულებისა და სამოქალაქო საზოგადოების რაობა, სამოქალაქო და ბუნებითი თავისუფლება, იურიდიული და ფაქტობრივი თანასწორობა, დემოკრატიული მმართველობის სისტემის არსი, სასამართლო, საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლების განაწილების მიზანი დემოკრატიულ სახელმწიფოში და ა.შ.), რომელთა შესახებაც თავის შეხედულებათა მთელი სისტემა რუსომ ჩამოაყალიბა მცირე მოცულობის ტრაქტატებში, რომლებიც, მოგვიანებით, აზრის ისტორიაში რუსოიზმის სახელით შევიდა.

განმანათლებელთა დარად, რუსოსთვისაც უმაღლესი ღირებულება ადამიანის სამოქალაქო და პოლიტიკური თავისუფლება გახლავთ. მისთვის ამოსავალია შემდეგი დებულება: „ძალა არავითარ უფლებას არ ქმნის“, თავისსავე მსგავსზე ძალაუფლების გავრცელება არც ერთ ადამიანს ბუნებით მინიჭებული არა აქვს. ადამიანის დენატურალიზაციის ისტორიის ფონზე, რუსო ავლენს სოციალურ მანკიერებათა წყაროს და, ერთი მხრივ, ბუნებრივ მდგომარეობაში მყოფი

თავისუფალი, კეთილი, დამოუკიდებელი ადამიანის მოდელს გვთავაზობს, ხოლო მეორე მხრივ – საზოგადოებრივ ყოფაში მყოფისას, სადაც „თავისუფალ არსებად შობილ ადამიანს, ყველგან ბორკილი ადევს“[34] და ეძიებს საზოგადოებრივი წყობის ისეთ მკვიდრ საყრდენს, რომელიც ადამიანებისათვის სამართლიანი, კანონებზე დაფუძნებული სოციალური წყობის საუკეთესო მოდელის გარანტი იქნება.

ფიზიკური და სულიერი ძალების განსავითარებლად ადამიანს, ცხადია, ესაჭიროება სათანადო პირობები, რომელთაც უნდა ეფუძნებოდეს წოდებრივი დაყოფისაგან თავისუფალი სამოქალაქო საზოგადოება; ეს უკანასკნელი, „წმიდათა-წმიდა ნებაა, ყველა სხვა დანარჩენთა საფუძველია, მაგრამ არა ბუნების მიერ ბოძებული“[35]; მსგავსად ყოველივე იმისა, რაც ბუნებაში არ გვხვდება, მასაც თავისი შეუსაბამობები ახასიათებს; ეს უკანასკნელნი, რუსოს თანახმად, კიდევ უფრო მეტად იგრძნობა სამოქალაქო საზოგადოებაში, ვიდრე სხვაგან.

რუსოს საკვლევი საგნის სირთულე გახლავთ ის, თუ როგორ უნდა გაიღოს ადამიანმა არსებობის შესანარჩუნებელი პირველი საშუალებები – ძალა და თავისუფლება – ისე, რომ არც საკუთარ თავს ავნოს და, იმავდროულად, არც საკუთარი ინტერესები უგულებელყოს. ლოკის დარად, პრობლემის გადასაწყვეტად საუკეთესო გზად მასაც მხოლოდ ინდივიდის ძალებით შემოფარგლული ბუნებითი თავისუფლების დათმობა და მისი საერთო ნებით შემოფარგლული სამოქალაქო თავისუფლებისაგან მკვეთრად გამიჯვნა მიაჩნია, რადგან „ნებისმიერი კანონიერი ძალაუფლება ადამიანთა შორის შეთანხმებებს ეფუძნება“[36]. რუსოსთვის ნათელია: ვიდრე ადამიანს მხოლოდ გულისთქმა ამოძრავებს, იგი მონობაში იმყოფება; ეთანხმება მონტესკიეს მოსაზრებას – „ჩვენ თავისუფალნი ვართ იმდენად, რამდენადაც სამოქალაქო კანონების ძალაუფლებაში ვიმყოფებით; თავისუფლება იმის კეთების უფლებაა, რაც კანონით დასაშვებია“[37] – და აცხადებს: „მხოლოდ კანონისადმი მორჩილებით, თავის თავს

---

[34] ჟ. ჟ. რუსო, საზოგადოებრივი ხელშეკრულება, ფრანგულიდან თარგმნა დოდო ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, თბილისი, 1997, გვ. 10.
[35] იქვე, გვ. 11.
[36] იქვე, გვ. 14.
[37] შ. ლ. მონტესკიე, კანონთა გონი, ფრანგულიდან თარგმნა დოდო ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, თბილისი, 1994, გვ. 180.

თვითონ რომ დაუწესა, იგი (ადამიანი) თავისუფლებას მოიპოვებს“[38].

რაკი ყოველი ადამიანი იბადება თავისუფალი, საკუთარი თავის ბატონ-პატრონი, მისი თანხმობის გარეშე არავის აქვს უფლება, იგი რაიმე საბაბით დაიმორჩილოს. ამდენად, მოქალაქეთა მიერ ასოციაციის შექმნა ყველაზე ნებაყოფლობითი აქტია. საკუთარი თავისუფლებისა და უფლებების დაცვის უზრუნველსაყოფად, საჭიროა შეუთანხმდეთ სხვებს, რათა შექმნათ ხელისუფლება, იცხოვროთ მისი ხელმძღვანელობით, მიანიჭოთ მას კანონთა გამოცემისა და ცხოვრებაში მათი გატარების უფლება. ცივილიზებულ საზოგადოებაში მხოლოდ ასე მიიღწევა საკუთრივ თანაცხოვრების ამოცანები, დაცულია ყოველი ცალკეული პირის თავისუფლება, სიცოცხლე და საკუთრება. სადაც „სამართალი და თავისუფლება ზეიმობს“, იქ შეუსაბამობებს არავითარი მნიშვნელობა არ ენიჭება. არსებითია იმის გარკვევა, თუ როგორია ეს შეთანხმებები და როგორ შეიძლება „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“[39]. რუსო ემოწმება მაკიაველის, რომ კაცთა მოდგმის კეთილდღეობას რეალურად უფრო თავისუფლება უწყობს ხელს და არა მშვიდობა; სიტყვა თავისუფლებაზე მხოლოდ „მონებს ეღიმებათ დამცინავად“, მხდალ და სულმოკლე მოქალაქეებს კი „თავისუფლებას სიმშვიდე ურჩევიათ“; რუსოს თანახმად, თუ გამოვიკვლევთ იმ უდიდეს სიკეთეს, რაც ნებისმიერი საკანონმდებლო სისტემის მიზანი უნდა იყოს, „ვნახავთ, რომ მას ორი უმთავრესი რამ – თავისუფლება და თანასწორობა – განაპირობებს. თავისუფლება იმიტომ, რომ ყოველი კერძო დამოკიდებულება სახელმწიფო კორპუსისათვის რაღაც ძალის წართმევის ტოლფასია; თანასწორობა – ვინაიდან თავისუფლებას არ ძალუძს თანასწორობის გარეშე არსებობა“[40]. მართალია, სამოქალაქო მდგომარეობაში მყოფ ადამიანს უწევს დათმობა ისეთი უპირატესობისა, როგორიცაა „ბუნებრივი თავისუფლება

[38] ჟ. ჟ. რუსო, საზოგადოებრივი ხელშეკრულება, გვ. 26.
[39] იქვე, გვ. 20.
[40] იქვე, გვ. 54.

და განუსაზღვრელი უფლება ყოველივეზე, რაც მას იზიდავს და რასაც შეიძლება დაეუფლოს," მაგრამ ესაა დათმობა გარკვეული სარგებლით: „ადამიანი იღებს სამოქალაქო თავისუფლებას და საკუთრების უფლებას ყოველივეზე, რაც მას აბადია"[41].

მოქალაქეთა შორის საზოგადოებრივი ხელშეკრულებით დადგენილი თანასწორობის თანახმად, ყველა მოქალაქე თანასწორუფლებიანიცაა, „[...] კისრულობენ რა ერთი და იმავე ვალდებულებებს, ერთი და იგივე უფლებებით უნდა ისარგებლონ [...] სუვერენიტეტის ყოველი აქტი [...] ყველა მოქალაქეს ერთნაირად ავალდებულებს ან მფარველობს [...] ესაა მთელის თანხმობა თითოეულ მის წევრთან; ის კანონიერი შეთანხმებაა, ვინაიდან საზოგადოებრივ ხელშეკრულებას ეფუძნება"[42].

ამრიგად, სამოქალაქო საზოგადოება ბუნებრივ საზოგადოებასთან შედარებით უმაღლესი საფეხურია, რადგან სწორედ საზოგადოებრივი ხელშეკრულების წყალობით განსაზღვრეს ადამიანებმა ყველა უფლება კანონით და თავიანთი უიმედო არსებობაც ბევრად უფრო უსაფრთხო გახადეს.

---

[41] იქვე, გვ. 25.
[42] იქვე, გვ. 35-36.

გიორგი ბარამიძე
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ფედერალისტი და რესპუბლიკანიზმის გაგება საქართველოში

ფედერალისტის მიხედვით რესპუბლიკანიზმსა და ფედერალიზმს შორის ძირეული კავშირი არსებობს (წერილი № 10; № 39). დამფუძნებელთა ჩანაფიქრის მიხედვით და ფაქტობრივადაც ამერიკა არის ფედერაციული რესპულიკა. ამრიგად, ჩვენ უნდა ვილაპარაკოთ არა ზოგადად რესპუბლიკისა და რესპუბლიკანიზმის, არამედ ფედერაციული რესპუბლიკისა და ფედერაციული რესპუბლიკანიზმის შესახებ. ამიტომ უპრიანია წინდაწინვე ვიცოდეთ როგორც ერთი, ისე მეორე მათგანის სიტყვასიტყვითი მნიშვნელობა. ძველი რომაელი პოლიტიკური მოდვაწისა და ფილოსოფოსის, ციცერონის განმარტებით *res publica – res populi est,* ე.ი. რესპუბლიკა სახალხო საქმეაო. ასე რომ, ამ გამოთქმაში საქმე გვაქვს ორ ძირეულ სიტყვასთან; ესენია: *საქმე და ხალხი.* ფედერალიზმი კი მომდინარეობს ასევე ლათინური სიტყვიდან *foedus*, რაც ქართულად კავშირს (ამ სიტყვასთან დაკავშირებული ვარიაციებით: *ხელშეკრულება, აღთქმა*) ნიშნავს. საქმე ის არის, რომ ამა თუ იმ ქვეყანაში არსებობს ნებაყოფლობითი თემები და პოლიტიკური ინსტიტუტები. ბუნებრივია, წამოიჭრება კითხვა იმის თაობაზე, თუ როგორ უკავშირდება ერთმანეთს ეს ორი რამ. შედარებით წვრილი, თვითმმართველი თემები ხელშეკრულების საფუძველზე ერთიანდებიან შედარებით მსხვილ თვითმმართველ თემებთან. ამგვარად, ურთიერთდაკავშირებული სოციალური ინსტიტუტები შემდგომში ხელშეკრულებას დებენ პოლიტიკურ

დაწესებულებებთან. ასე რომ, მთელი ამგვარი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური წყობის საფუძველი არის ხელშეკრულება. მაგრამ მთავარი ისაა, რომ ყველა ამგვარი ხელშეკრულების საფუძველთა საფუძვლად ის ხელშეკრულება, ის აღთქმა გვევლინება, რომელსაც, ბიბლიის მიხედვით, ღმერთი დებს ადამიანთან – ჯერ ნოეს, ხოლო შემდეგ აბრაამის სახით. ამრიგად, ხელშეკრულება ხასიათდება იმით, რომ მას აქვს ე.წ. ***თეოლოგიური ელემენტი;*** ელემენტი იმ ძირეული მნიშვნელობით, რაც ნიშნავს პირველმქმნელს, ე.ი. ისეთ რამეს, რაც ქმნის ხელშეკრულების არსს, რაც მას ხელშეკრულებად აქცევს. ძალზე ზოგადად და ასევე წინდაწინვე თუ ვიტყვით, რესპუბლიკანიზმის სული მომდინარეობს ხალხიდან, ხოლო ფედერალიზმისა – ღმერთთან ურთიერთობიდან. ასე რომ, სახელწოდება ფედერაციული რესპუბლიკა, ერთი შეხედვით, ორი ურთიერთგამომრიცხავი განზომილების შეერთებად გვევლინება; საქმე ღვთაებრივსა და სეკულარულ განზომილებებს ეხება; სეკურალურის იმ გაგებით, რაც ქართულად საეროს ნიშნავს.

ასე რომ, რესპუბლიკანიზმი წარმოუდგენელია საზოგადოებრივი ფედერალიზმის გარეშე. ეს უკანასკნელი, ალბათ, უცხო არ არის საქართველოსთვისაც. იგულისხმება ის, რომ საქართველოს საზოგადოებრივი სხეული ყოველთვის იყო დანაწევრებული ერთმანეთისადმი პასუხისმგებლობითა და ერთგულებით გამსჭვალული შედარებით ვიწრო თუ მსხვილი თემებისგან. ასევე, ალბათ, შესაძლებელია, ვილაპარაკოთ საქართველოში კულტურული ფედერალიზმის შესახებ. კულტურული მრავალფეროვნების პრინციპი არის არა მსგავსება სხვადასხვა კუთხეებს შორის, არამედ მათ შორის განსხვავება. მაგრამ შესაძლებელია თუ არა განსხვავება იყოს ერთიანობის საფუძველი? ამერიკის დამფუძნებელი მამები მომავალ თაობებს სწორედ იმას ასწავლიან, რომ ჭეშმარიტი ერთიანობის საფუძველი სწორედაც განსხვავებაა. ქართველები სახელმწიფოებრივ ველზე ყოველთვის შედუღაბებულ, მტკიცესა და ურყევ კავშირს ვესწრაფოდით.

სახელმწიფოებრიობის სამი ათას წელზე მეტს ვითვლით. ერთიანი და განუყოფელი სახელმწიფოებრიობის პერიოდები კი მთელი ამ ხნის განმავლობაში ძალზე ხანმოკლეა. საქმე ის არის, თუ როგორ გვესმის ეროვნული სახელმწიფოებრიობა. ტრადიციული ხედვა ასეთია: ვეძებთ იმას, რაც საერთოა ქართულ კუთხეებს შორის; იგი სხვა არაფერია თუ არა საერთო ქართული ანუ საერთო-ეროვნული; ამრიგად, ეროვნული სახელმწიფო ამ უკანასკნელის პოლიტიკური ინსტიტუირების ანუ მისი პოლიტიკური დაწესების ფორმად გველინება. პოლიტიკური ხედვის ლოგიკა ასეთია: რაც საერთოა, ის უზენაესია და დაუნაწევრებელი; ხოლო რაც განგვასხვავებს, იგი გვაქუცმაცებს და გვათითოკაცებს კიდეც. მაგრამ არსებობს პოლიტიკური აზროვნების სხვა ლოგიკაც ე.წ. განსხვავების ლოგიკა. ამ უკანასკნელს მიაჩნია, რომ ჭეშმარიტი ერთიანობის საფუძველი სწორედაც განსხვავებაა. ფედერაციული სახელმწიფო სწორედ განსხვავების პოლიტიკური დაწესების ფორმად განიხილება. ამ ლოგიკის თანახმად განსხვავება არათუ აქუცმაცებს, არამედ კრავსა და ადუღაბებს ქვეყანას. თუ ასე შევხედავთ, ჩვენს წარსულში სახელმწიფოებრიობის „წყვეტა“ კი არ ხდებოდა, არამედ მისი უწყვეტობა სწორედ წყვეტისა და დანაწევრების სახით არის წარმოდგენილი.

მიხეილ გოგატიშვილი
ამერიკული პოლიტიკური აზროვნების
შემსწავლელი ცენტრი
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ხელისუფლების პოლიტიკურ-თეოლოგიური ასპექტები

ფედერალისტის მიხედვით, ადამიანი მიღებული უნდა იყოს ისეთი, როგორიც ის არის: მისი ნაკლოვანი და დადებითი მხარეებით. ადამიანს ბუნებრივად გააჩნია თავისუფლებისადმი მისწრაფება, ასევე ბუნებრივია მისი ლტოლვა ხორციელისადმი და თავის გულისთქმისადმი მიდევნება. „პუბლიუსი“ თომას ჰობსის შეხედულებას იზიარებს, რომ ადამიანი რეალურად და პოტენციურად ბოროტების მქმნელია, ამიტომაც საჭიროა მისი ვნებებისა და სიხარბის ალაგმვა. ადამიანური ბუნების ცოდვისეულობის თეზისიდან გამომდინარეობდა, რომ ადამიანები ერთმანეთთან მუდმივი ბრძოლის მდგომარეობაში იმყოფებიან, რათა თავიანთი ეგოისტური ზრახვები განახორციელონ. თუმცა ფედერალისტების დისკურსის ფარულ პლასტებში ეს აზრი სხვაგვარ გამოხატულებას პოულობს. **არსებობს ადამიანის დანიშნულება.** მისი არსებობის ერთადერთი სწორი გზა არჩევანია კეთილსა და ბოროტს შორის. ეს გზა არის - გზა სიკეთის ძიებისა. სიკეთის გზით სიარულით ადამიანი ნამდვილ ცხოვრებას მოიპოვებს როგორც სამოქალაქო, ისე პოლიტიკურ განზომილებაში. თუ არ არსებობს ნამდვილი ცხოვრება, მაშინ პოლიტიკური ცხოვრების ყველა ხერხი თანაბარფასეულია, ე.ი არ აქვს მნიშვნელობა, რა არჩევანს ვაკეთებთ მიზნის მისაღწევად. მაშინ მხოლოდ ის რჩება განვასხვაოთ, რა არის კანონით, საზოგადოებრივი თვალსაზრისით, ტრადიციით დაშვებული და

დასჯადი. ამგვარი დადგენილებანი ძალზე პირობითია და ცვალებადი. მაგრამ განსხვავებას კეთილსა და ბოროტს, სამართლიანსა და უსამართლოს შორის უფრო ფუნდამენტური ხასითი გააჩნია, ვიდრე ადამიანური შეფასებები და თვალსაზრისებია. ფედერალისტების მორა-ლურ ღირებულებებს ონტოთეოლოგიური საფუძვლები გააჩნია. მას ფესვები საგანთა ბუნების წესრიგში აქვს გადგმული, ბიბლიურ ონტოთეოლოგიურ კოსმოგენეზისში, რომელმაც წარმოქმნა ადამიანი და განუსაზღვრა ის საზღვრები, რომელშიც მას შეუძლია იცხოვროს. არსებობენ ადამიანური მოდგმის ბუნებრივი კანონები. ადამიანი ბუნების შვილია და არ შეიძლება მისი არსობრივი განზომილება არ იქნეს გათვალისწინებული. „ის ანგელოზი არ არის“, ის ხორციელი არსებაა თავისი ვნებებით და ლტოლვებით. მაგრამ ამასვე უპირისპირდება ადამიანის, როგორც ღვთის ქმნილების, განზომილება, რომელსაც თავისუფალი ნება აქვს და უნარი არჩევანისა კეთილსა და ბოროტს შორის. ამ აზრით არსებობს საზღაური ბოროტებისათვის და ჯილდო სიკეთისათვის, როგორც თეოლოგიურ პლასტში, ისევე სამოქალაქო სივრცეში. სამოქალაქო სივრცეში ადამიანის არსობრივი ძალები საგნობრივ და ხორციელ განზომილებაში მოგვეცემა. ამ სივრცის, საგნობრიობისა და ხორციელის არასულიერი დემიურგი, უფრო მაღალ და მაღალ მოთხოვნილებებს უყენებს ადამიანს, რომელიც მან უნდა დაიკმაყოფილოს და არსებითად მის ტყვედ იქცევა. აქიდან გამომდინარე, ფედერალისტების მცდელობა, ადამიანის დადებითი და ნაკლოვანი მხარეების გათვალისწინებით, სამოქალაქო სივრცის პოლიტიკური მოწესრიგების მცდელობაა.

პუბლიუსის თვალსაზრისით, გასიგრძეგანებული უნდა იყოს „თვითშენახვის დიადი პრინციპი“, „ასევე – ბუნებისა და ღმერთის უდიადესი კანონი“, „რომელიც ღაღადებს: საზოგადოების უსაფრთხოება და ბედნიერება ყველა პოლიტიკური დაწესებულების მიზანია, რომელსაც

მსხვერპლად უნდა ეწირებოდნენ კიდეც ისინი“[43]. ახალი მმართველობის სისტემის შექმნისას გათვალისწინებული უნდა იყოს ადამიანის ნაკლოვანი ბუნება. მიუხედავად ამისა, „რასაკვირველია, არსებობენ ადამიანები, რომლებსაც ვერაფრით მოადორებენ და უარს ვერ ათქმევინებენ თავიანთი მოვალეობის შესრულებაზე. მაგრამ სულის ამგვარი სიმტკიცე მხოლოდ მცირედთა ხვედრია“[44]. ნებისმიერი კეთილშობილი მიზნის განხორციელებისას საშუალებებიც იმდაგვარივე უნდა იყოს, როგორიც მიზნებია. ფედერალისტების მიზანი კეთილშობილია, – თავისუფალი მართვისა და ადამიანის პოლიტიკური თავისუფლების განხორციელება. მაგრამ ეს მიზნები ადამიანმა უნდა განახორციელოს. ადამიანი ადამიანია და მას შეუძლია დაარღვიოს კანონი საკუთარი სარგებლიდან გამომდინარე. უფრო მეტიც, მოიძიებიან ადამიანები, რომლებიც კანონს ბოროტი განზრახვით დაარღვევენ. მითუმეტეს მაშინ, როცა საზოგადოება კორუმპირებულია და გახლეჩილია სხვადასხვა ჯგუფებად. მაშინ „არ უნდა იყოს საკამათო, თუკი მიჩნეულია, რომ გასამრჯელოს მიღების სურვილი ადამიანური ქცევის ერთ-ერთი ყველაზე მძლავრი მოტივთაგანია; ხალხისადმი ერთგულება კი ყველაზე საიმედოდ მაშინ არის უზრუნველყოფილი, როცა თანამდებობის პირის ადამიანური ინტერესი და მისი თანამდებობრივი მოვალეობა ერთმანეთს ემთხვევა. დიდების სიყვარული სწორედ ის ვნებაა, რომელიც ყველაზე კეთილშობილ ადამიანებსაც კი მნიშვნელოვან და ძნელ წამოწყებათა ხორცშესასხმელად აღძრავს[45]. ამიტომაც, პუბლიუსის თვალსაზრისით, „ყოველი პოლიტიკური კონსტიტუციის უპირველესი მიზანი არის ან უნდა იყოს ის, რომ მმართველებად სათანადო თვისებების მქონე ხალხი მიიზიდოს. ხელისუფლებაში უნდა იყვნენ ბრძენი და სიქველით გამორჩეული ადამიანები, რომლებმაც კარგად იციან, თუ რა

---

[43] *ფედერალისტი*, № 43.
[44] *ფედერალისტი*, № 73.
[45] *ფედერალისტი*, № 72.

არის საზოგადო სიკეთე და არაფერს დაიშურებენ მის მისაღწევად. მეორე მხრივ, პოლიტიკური კონსტიტუცია უნდა ითვალისწინებდეს სიფრთხილის ყველა ზომას, რათა ამ ადამიანებმა თავიანთი სიქველე მთელი იმ ხნის მანძილზე შეინარჩუნონ, ვიდრე ისინი მათდამი დაკისრებულ მოვალეობას ასრულებენ[46].

[46] *ფედერალისტი*, № 57.

ლალი ზაქარაძე
ფილოსოფიის დეპარტამენტი
შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ბათუმი, საქართველო

ილია ჭავჭავაძე და უილიამ ფოლკნერი – ოცნება სამართლიან საზოგადოებაზე

§1. სამართლიანი საზოგადოების იდეას და სახელმწიფოს ფორმის ცნებას ილია ჭავჭავაძე უკავშირებს სახელმწიფოში დამყარებულ პოლიტიკურ რეჟიმს. ამ უკანასკნელში იგი გულისხმობს როგორც სახელმწიფო წყობილების, ისე სახელმწიფო მმართველობის ფორმებს.

ილია ჭავჭავაძე, მმართველობის ფორმების მიხედვით, განასხვავებს დემოკრატიულ და ანტიდემოკრატიულ (ბიუროკრატიულ) ფორმის სახელმწიფოს. ილია აღნიშნავს: „ამ შემთხვევაში ყველაფრის მოქმედია მთავრობა და არა ხალხი“[47]. ხოლო დემოკრატიულ სახელმწიფოში ცენტრალურ მმართველობას, „სახელმწიფო საბჭოების საქმეებს“ მთავრობა განაგებს, ადგილებზე კი თვითმმართველობაა დამკვიდრებული. ილია ჭავჭავაძე კარგად ხედავს დემოკრატიულ სახელმწიფოს უპირატესობას და მიუთითებს, რომ დემოკრატიული სახელმწიფო არის უმჯობესი, რადგან ის გზას უხსნის თვითმმართველობას, ანუ ხალხთა ფართო მასების მონაწილეობას სახელმწიფო საქმიანობაში. ამასთან, იგი მიმოიხილავს ინგლისის, საფრანგეთის, ირლანდიის პოლოტიკურ წყობას, პარლამენტის მოღვაწეობას და აანალიზებს უნიტარული და ფედერალური სახელმწიფოების, სახელმწიფოს საშინაო და საგარეო ფუნქციების თავისებურებებს. სახელმწიფოს საშინაო ფუნქციად მიაჩნია ქვეყნის შიდა მდგომარეობის მოწესრიგება, კერძოდ,

[47] იხ. ი. ჭავჭავაძე, თხზულებანი, ტ. VI, თბილისი, 36.

ცენტრალური და ადგილობრივი მმართველობის მოწესრიგება, კანონმდებლობის შემუშავება, შეიარაღების ორგანიზაცია ქვეყნის თავდაცვის მიზნით.

თვითმმართველობის უფლებების გარკვევის და როლის შესახებ – მომავალი დემოკრატიული საზოგადოების შექმნის საქმეში ილია ჭავჭავაძე იშორებს მნიშვნელოვან ფაქტორს – უმაღლესი მთავრობის როლს. მისი მომავალი ხედვა და მიზანი არის გააფართოოს თვითმმართველობის როლი და უფლებები. ამ მიზანს ემსახურება 1877-1881 წწ.-ში დაწერილი ვრცელი წერილები საერთო სათაურით – „ცხოვრება და კანონი“. ამ წერილებში, ილია ჭავჭავაძე აყალიბებს ადგილობრივი მმართველობის ძირითად პრინციპებს. უდაოდ დიდ ინტერესს იმსახურებს საკითხის განხილვის მისეული სიღრმე და ის ლოგიკური თანმიმდევრობა, რითაც ცდილობს მეცნიერულ სიმაღლეზე აიყვანოს თვითმმართველობის პრინციპების ანალიზი და თვითმმართველობის საფუძველმდებარე პრინციპად უაღრესად დემოკრატიული შინაარსს გულისხმობს.

ილია ჭავჭავაძეს თვითმმართველობის ყველა დონის საფუძველმდებარე პრინციპებად მიაჩნია:

1. ხმა და არჩევის უფლება მინიჭებული უნდა ჰქონდეს ყველა ადგილობრივ მცხოვრებს, რაკი სრულწლოვანია; მაშასადამე, ყოველ მოვალეობაში ყოველი მცხოვრების წილი უნდა იყოს;
2. ადგილობრივის სამმართველოს ხელქვეით უნდა იყვნენ ყოველნი, ვინც კი სამმართველოს წრეში ცხოვრობს; აქ, როგორც პირველ შემთხვევაში, წოდებათა შორის განყოფილება და ხარისხების გადება მავნებელია და თვითმმართველობის ბუნების წინააღმდეგი;
3. ადგილობრივი მოსამართლენი, აგრეთვე მოხელენი, უნდა აირჩიონ ადგილობრივმა მცხოვრებთა;
4. ყოველივე ადგილობრივი თანამდებობის მქონე კაცი პასუხისმგებელი უნდა იყოს საზოგადო სამართლისა

და სამსჯავროს წინაშე და არა თვისთა უფროსთა წინაშე.

თანასწორი უფლებები და სამოქალაქო პასუხისმგებლობა – ეს ის პრინციპებია, რომელზეც, ილია ჭავჭავაძის აზრით, უნდა აშენდეს სამართლიანი საზოგადოება, რომლის უმთავრესი დანიშნულება და მიზანი, თავისუფლებისა და თანასწორობის მიღწევაა.

§2. სამართლიანი კანონმდებლობის არსი. ილია იმისთვის იბრძვის, რომ სასამართლოში მოსპოს მეფის ჩინოვნოკების გავლენა და მიაღწიოს გასამართლების „მიუდგომლობას“, ანუ სასამართლოს დამოუკიდებლობის იდეა. „რათა სასამართლო და კანონი ყველას სწამდეს მის მფარველად, თავის სახსნელად“/ არავითარი პრივილეგიები, რაც ჰქონდა დამკვიდრებული თავადაზნაურობას საუკუნეთა განმავლობაში/. ყველა წოდების ქართველი კანონის წინაშე ერთი იყოს და სავსებით ერთნაირი უფლებებით უნდა სარგებლობდეს“. (გვ. 77).

ილიას მიზანი სავსებით ნათელია: იხილოს საქართველო ძლიერი, ხოლო ქართველი ხალხი ბედნიერი. ამ მიზნის მისაღწევად მას აუცილებლად მიაჩნია ქართველი ხალხის ერთიანობა, საზოგადოების ყოველი ფენის (წოდების) კეთილმეგობრული განწყობილება. ეს არის მისი უმთავრესი პრინციპი. იგი საქართველოს სახელმწიფოს მომავალს დემოკრატიული სახელმწიფოს შექმნაში, სამართლებრივი ცნობიერების განმტკიცებაში ხედავს, რაც იმ დროისათვის, მეფის რუსეთის მმართველობის პირობებში, ცხადია, ოცნება და უტოპია იყო.

ილიას კარგად ესმოდა თავად იმდროინდელი საქართველოს ვითარება, სოციალური და სამართლებრივი ფონი და ამიტომაც სვამს კითხვას, თუ რამდენად არის შესაძლებელი ეს ახალი, დემოკრატიული შინაარსი ძველი საქართველოს საზოგადოებრივ ფორმაში ჩაეტიოს? მრავალ

მიზეზთა გამო – საიმპერიო ხელისუფლებისადმი არაერთგვაროვანი დამოკიდებულების გამოც.

ილიას ბრძოლამ ახალი საზოგადოების აშენების კონტექსტში დადებითი როლი შეასრულა, რადგან ეს ბრძოლა მიმართული იყო კოლონიური პოლიტიკის წინააღმდეგ.

სამართლიან საზოგადოების აშენებაზე ოცნებობდა უილიამ ფოლკნერიც. საყოველთაოდ ცნობილი „ამერიკული ოცნება“. XVIII ს-ის ბოლოს ევროპელმა ემიგრანტებმა შექმნეს თავისი არსით დემოკრატიული სახელმწიფო. მას საფუძვლად ედო „დამოუკიდებლობის დეკლარაცია“ და კონსტიტუცია. თუმცა სიტყვა „დემოკრატია“ არც დეკლარაციაში ფიგურირებდა და არც კონსტიტუციაში. არც თომას ჯეფერსონი, დეკლარაციის ავტორი, არ უწოდებდა თავის თავს დემოკრატს. მისი ოცნება იყო, შეექმნა თავისუფალ ადამიანთა, დამოუკიდებელ ინდივიდთა საზოგადოება, სადაც ადამიანები თავიანთი უფლებების გამოყენებასა და დაცვას შეძლებდნენ. პირველად „ამერიკული ოცნება“ გვხვდება ჰენრი ადამსის წიგნში „ამერიკის შეერთებული შტატების ისტორია“, მაგრამ მას ამ ტერმინის თეორიული გააზრება არ მოუცია. მეორედ ჯეიმს ადამსი შეეცადა გაეანალიზებინა ამერიკული ოცნების რეალიზაცია და მისი განვითარების ეტაპები ეჩვენებინა (1931 წ. „ამერიკული ეპოსი“). შეიძლება ითქვას, რომ „ამერიკული ოცნება“ 1881 წლიდან დამკვიდრდა, ამ გამოთქმას უკავშირებენ ძლიერი და აყვავებული საზოგადოების შექმნას და მას, თავიანთ საინაუგურაციო გამოსვლებში, ხშირად მიმართავენ აშშ-ს პრეზიდენტები. უბრალო ამერიკელებისთვის კი ის კეთილდღეობას და ბედნიერებას ნიშნავს.

უილიამ ფოლკნერი 1946 წ. წერილში „პირადი ცხოვრების შესახებ“, რომლის ქვესათაურია „ამერიკული ოცნება“, ამერიკული ოცნების, როგორც ამერიკული ცნობიერების ფენომენის ანალიზია მოცემული. იგი ცდილობს გაარკვიოს, თუ რა ბედი ეწია მას. ფოლკნერის აზრით, ეს არ იყო უბრალოდ ოცნება, ეს იყო ცოცხალი ადამიანური მდგომარეობა, რომელიც აღმოცენდა ამერიკის დაბადებასთან

ერთად. ეს იყო ისეთი საზოგადოების შექმნის იდეა, სადაც ადამიანი თავისუფალი იქნებოდა სახელმწიფოს იერარქიული შეზღუდულობისაგან და იცხოვრებდა ინდივიდის, პიროვნების სახით. ამერიკული ოცნების არსს წარმოადგენდა ინდივიდუალური დამოუკიდებლობა და პიროვნული თავისუფლება. სახელმწიფო უნდა ემყარებოდეს ინდივიდებს და არა მასებს. ეს იყო ამერიკის დამფუძნებელი მამების ოცნება.

„ოცნება ჩვენი არსებობის საფუძველია, ის გვაძლევდა თავისუფლებას, თანასწორობას და ღირსებას.“ ის გვავალდებულებდა დაგვეცვა ჩვენი უფლებები ინდივიდუალური მამაცობით, პატიოსნებით და ურთიერთპასუხისმგებლობით, მაგრამ მოხდა ტრაგიკული რამ, ჩვენ დავკარგეთ ოცნება. ოცნება ცოცხალი იყო და ჩვენ გვიცავდა, არაფერს არ მოითხოვდა სანაცვლოდ, გარდა იმისა, რომ კრიზისის პერიოდში ჩვენ დაგვეცვა ის, რათა არ მომკვდარიყო. ის, რაც ამჟამად გვესმის, მაღალფარდოვანი და საჭირო სიტყვებია, რომელთაც გამოვაცალეთ ყოველგვარი საზრისი – „თავისუფლება“, „დემოკრატია“, „პატრიოტიზმი“.

1. უარი ვთქვით ძლიერ მორალურ პრინციპებზე;
2. უარი ვთქვით იმ საზრისზე, რომელსაც ანიჭებდნენ ჩვენი მამები სიტყვებს: თავისუფლება, დამოუკიდებლობა.
3. თავისუფლება შევცვალეთ პატენტით, რომელიც კანონიერად მიიჩნევდა ნებისმიერ მოქმედებას, თუ ის დადგენილი იქნებოდა თვით პატენტის შემქმნელთა მიერ.
4. თავისუფლება შევცვალეთ გულგრილობით ყოველგვარი პროტესტისადმი და განვაცხადეთ, რომ შესაძლებელია ნებისმიერი ქმედება, თუ ის განათებული იქნებოდა გამოფიტული სიტყვით „თავისუფლება“. „სწორედ ამ მომენტში გაქრა ჭეშმარიტება, მან ზურგი გვაქცია, არა დაცინვით ან ზიზღით, არამედ სასოწარკვეთითაც კი“.

დღეს კი, ვფიქრობთ, ოცნებიდან რეალობაზე უნდა გადავიდეთ. რეალური ვითარების გათვალისწინება და, შესაბამისად, მოქმედება, რეალიზმი და ცივი გონება, ინფორმაცია და ანალიზი, პრაგმატიზმი და რაციონალიზმი სჭირდება დღეს საქართველოს და ოცნებების რეალიზების დროც დადგება.

ი. ჭავჭავაძე, თხზულებანი, ტ. ---- თბილისი, 19

О частной жизни. Американская мечта. что с ней произошло? // Писатели США о литературе. М. 1982

გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი

საუნივერსიტეტთაშორისო კონფერენცია
2007 წლის 31 ოქტომბერი

ფილოსოფია – საზოგადოება – პოლიტიკა

Tengiz Iremadze
Institut zur Erforschung der Philosophie
und Sozialwissenschaften
Grigol Robakidze Universität
Tbilisi, Georgien

Hans Vaihingers Nietzsche-Studien

Nietzsches Lehre unter dem Aspekt der Philosophie des „Als-Ob“

Hans Vaihinger (1852-1933) war Nietzsches Interpret *par excellence*. Er – ein vorzüglicher Kenner und Rezipient der Philosophie Kants sowie seiner Nachfolger – hat sich mit der Gedankenwelt Nietzsches intensiv auseinandergesetzt. Dies bezeugt vor allem sein (im Jahre 1902 erschienenes) Buch *Nietzsche als Philosoph*. Diese Studie hat einen großen Einfluß ausgeübt: Sie wurde nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern rege übersetzt und nachhaltig berücksichtigt.

Besonders beachtlich ist in diesem Buch Vaihingers wissenschaftliche Vorgehensweise: Er betrachtet Nietzsche in erster Linie nicht als Künstler und Literaten, sondern als Philosophen. Die Begründung dieser Auffassung fand er in den Schriften Nietzsches: Dieser habe sich für einen Philosophen gehalten[48]. Er sprach also von der *philosophischen* Aktualität Nietzsches und bezeichnete ihn als einen der bedeutendsten philosophischen Denker aller Zeiten. Diese Einschätzung erwies sich als sehr effektiv.

Vaihinger setzte sich zum Ziel, Nietzsches Konzeptionen *philosophiehistorisch* zu untersuchen und ‚objektiv’ darzustellen[49]. Er sprach daher als *Historiker der Philosophie* und lehnte argumentativ nicht

---

[48] Vgl. H. Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph. Eine Einführung in die Philosophie Friedrich Nietzsches*, neu herausgegeben und mit Erläuterungen versehen von G. Bleick, Porta Westfalica (Norderstedt) 2002, 6.

[49] Vgl. H. Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph*, 10.

adäquate Kritik an Nietzsches Werk ab. Eine ‚tendenzlose' sowie angemessene Darstellung der Philosophie Nietzsches ist nach der Ansicht Vaihingers nur im Kontext der Nietzsche-Zeit möglich. Er berücksichtigte dementsprechend bei der Behandlung der Grundideen des deutschen Philosophen die damalige geistige Situation. Hier muß bemerkt werden, daß Vaihingers Analysen auf genauen philosophisch-kritischen Quellenforschungen basieren. Sie besitzen außerdem ein hohes philologisches Niveau. Die Ergebnisse, die er in seinen Nietzsche-Studien erzielte, verdienen deshalb große Beachtung.

Im Gegensatz zur gängigen Meinung – die wissenschaftliche Rezeption und Auslegung Nietzsches beginne erst in den 30er Jahren des 20. Jh.s – wird hier der wissenschaftliche Charakter von Vaihingers Nietzsche-Deutung dokumentiert. Die Ansätze von Vaihingers Nietzsche-Interpretation sollten folglich mit den bedeutenden Nietzsche-Studien der 30er Jahren – besonders mit den Untersuchungen Löwiths, Jaspers' und Heideggers – verglichen und analysiert werden. Die geplanten Ausführungen verfolgen die Intention, die Produktivität und Aktualität dieser Interpretationslinie zu zeigen. In diesem Zusammenhang werden ebenfalls die Fragen nach den Grundtendenzen der anfänglichen Nietzsche-Rezeptionen diskutiert und einer qualifizierten Bewertung unterzogen.

Das Buch *Nietzsche als Philosoph* ist in erster Linie als eine Einführung in das gesamte Werk Nietzsches zu verstehen. Am Anfang dieses Buches dementiert Vaihinger damals geläufige Einwände, welche den philosophischen Charakter der Lehre Nietzsches in Frage stellten. Die Ergebnisse Vaihingers lauten folgendermaßen:

- Nietzsche ist kein bloßer Modeschriftsteller
- Nietzsche ist in erster Linie ein Philosoph
- Nietzsches Schriften sind nicht aus dem Geist der Krankheit entstanden

Die Frage nach dem philosophischen System Nietzsches ist in der Forschung immer schon ein umstrittenes Problem gewesen. Man vertrat häufig folgende Auffassung: Nietzsche habe kein traditionelles System der

Philosophie aufgestellt, sondern seine Gedanken in einem neuen System von Aphorismen dargestellt. So äußerte sich u. a. K. Löwith, einer der wirkungsvollsten Rezipienten Nietzsches. In bezug auf diese Problematik scheint die Position Vaihingers treffender zu sein als die zahlreicher anderer Nietzsche-Forscher. Vaihinger vertritt die Auffassung, die dem Werk Nietzsches den systematischen Charakter abspricht.

Diese Versuche dienen fernerhin dem Ziel, die Einsicht in den Übergang zu Vaihingers Nietzsche-Deutung in seiner eigenen *Philosophie des Als-Ob* zu ermöglichen, denn Vaihinger widmete dem Werk Nietzsches nicht nur philosophiehistorische Studien. Vielmehr sind seine theoretischen Schriften durch die Gedankengänge des deutschen Philosophen geprägt. Nietzsche war für ihn nicht nur ein bedeutender Initiator verschiedenartiger Formen und Inhalte der Philosophie, sondern vor allem ein Vertreter *der Lehre des bewußt gewollten Scheins*[50]. Nietzsches Philosophie stellt sich daher als eine solide Grundlage für die Theorie der *Fiktion* bzw. des *Scheins* dar, welche später von Vaihinger selbst gründlich entwickelt worden ist. Daß die Fiktionen in allen Gebieten der Wissenschaft und des Lebens eine entscheidende Rolle spielen, hat Nietzsche nach seiner Ansicht überzeugend dargestellt. Vaihinger bringt folglich Nietzsches Konzept des *Scheins* mit der kritischen Philosophie Kants in Verbindung und kritisiert das Verfehlen dieser Fragestellung in der damaligen Philosophiegeschichtsschreibung[51].

Wichtige Begriffe des menschlichen Denkens besitzen gemäß Vaihinger letztlich den Status des *Als-Ob* und können auch *falsch* sein. Daß der Mensch *falsche Vorstellungen* im Erkenntnisprozeß – bewußt oder unbewußt – intensiv anwendet, habe Nietzsche klar gesehen. Nietzsche (zusammen mit Kant, Lange und Schopenhauer) ist für Vaihinger derjenige Philosoph, welcher seine Theorie der erkenntnis- und handlungsleitenden Fiktionen, d. h. die Hauptidee seiner *Philosophie des Als-Ob* veranlaßt hat.

Die Analyse der Nietzsche-Rezeption im Werk von Hans Vaihinger beabsichtigt also, diese in der Nietzsche-Literatur wenig berücksichtigte

---

[50] Vgl. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Leipzig 1923, 345-364.

[51] Vgl. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, 346.

Interpretationsrichtung zu rekonstruieren. In den verbreiteten und aktuellsten Untersuchungen der Schriften Nietzsches ist Vaihingers Nietzsche-Deutung unzulänglich beachtet worden. Selbst die jüngere Forschungsliteratur zur Tradition Nietzsches erweckt den Eindruck, als ob die Versuche Vaihingers eher unbedeutend seien. Dies bedarf jedoch einer Revision.

ლალი ზაქარაძე
ფილოსოფიის დეპარტამენტი
შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ბათუმი, საქართველო

ზიგფრიდ კრაკაუერი მასისა და მასობრივი კულტურის შესახებ

ბიოგრაფიული მონაცემები. ზიგფრიდ კრაკაუერი (1889-1966) – ებრაული წარმოშობის სოციოლოგი, მასობრივი კულტურის, კინოს თეორეტიკოსი და კონოკრიტიკოსი, მწერალი და პუბლიცისტი; 1907-1913 წწ. ფილოსოფიასა და სოციოლოგიის კურსებს ისმენდა დარმშტატში, ბერლინსა და მიუნხენში. იგი საყოველთაოდ ცნობილია, როგორც ფილმის სოციოლოგიის ფუძემდებელი. 1914 წ. კრაკაუერი გახდა საინჟინრო მეცნიერებათა დოქტორი და მისი ნაშრომი ეძღვნებოდა პრუსიის ჭედურ ხელოვნებას. შემდგომში, 1920 წლამდე, მუშაობდა არქიტექტორად ოსნაბრიუკში, ბერლინსა და მიუნჰენში. 1923-25 წწ. კრაკაუერმა შექმნა ნაშრომი „დეტექტიური რომანი“, რომელშიც ის მოდერნული ბიურგერული საზოგადოების ყოველდღიურ ფენომენებს განიხილავს.

* * *

ზიგფრიდ კრაკაუერის შემოქმედებაზე გეორგ ზიმელმა მოახდინა დიდი გავლენა. იგი ოდნავ დრამატულად აღიარებს კიდეც, რომ ზიმელმა მას „სამყაროს სინამდვილის კარი გაუხსნა“. ბენიამინის მსგავსად, კრაკაუერიც დიდად აფასებს ტექნიკურ და ესთეტიკურ არტეფაქტებს, როგორც ადამიანის ხელოვნებისეულ მიღწევებს. სოციოლოგიაში, რომელიც ანტიტექნიკური და ანტიესთეტური პათოსით გამოირჩევა, ის *აუთსაიდერი* რჩება.

კულტურა კრაკაუერისთვის მხოლოდ სულიერი, რელიგიური და ხელოვნებისეული ფენომენებით არ იზღუდება,

ის ასევე მოიცავს ტექნიკურ, მატერიალურ და ყოველდღიურობისთვის სასარგებლო, ან კიდევ ყოველდღიურობას განრიდებულ საგნებს. მაღალი კულტურის საზღვრითი პრობლემები (კინო, ოპერეტები, რევიურები, წრეები და ა.შ.), ისევე, როგორც ყოველდღიური სამყაროს მატერიალური საგნები (ნივთები, ქუჩები, კაფეები, რეკლამები და ა.შ.) – ეს ის თემებია, რომლებიც კრაკაუერის შემოქმედების პრობლემათა სპექტრს შეადგენს. სწორედ ამ თემების სათანადო დამუშავების შედეგად გაითქვა მან სახელი და მასობრივი კულტურის გამოჩენილი თეორეტიკოსი გახდა.

თანამედროვე **გართობის კულტურის** მთავარი ნიშანი და მამოძრავებელი მისთვის სპორტის გვერდით, უწინარეს ყოვლისა, ფილმია. კრაკაუერი ფილმების შესახებ გამოქვეყნებული კრიტიკით, რომელიც, ვაიმარულ პერიოდში, „ფრანკფურტის გაზეთში“ გამოქვეყნდა, აგრეთვე გადასახლებაში გამოქვეყნებული წიგნებით – „კალიგარიდან ჰიტლერისკენ. გერმანული ფილმის ფსიქოლოგიური ისტორია“ (1947), „ფილმის თეორია. გარეგანი სინამდვილის ხსნა“ (1960), „სავაჭრო დახლის პატარა გოგონები კინოში მიდიან“ (1977). – თანამედროვე ფილმის თეორეტიკოსთა და ფილმის თეორიის დამფუძნებელთა თვალსაჩინო წარმომადგენლებს მიეკუთვნება.

კრაკაუერი თავისი ერთ-ერთი ნაშრომის – „ფილმის თეორიაში“ – წინათქმაში იმგვარ თეორიულ პროგრამას მოხაზავს, რომელიც მისი სტატიის „ფოტოგრაფიის შესახებ“ დებულებებს მრავალმხრივ თანხვდება. იგი თავის თეორიას ფილმის შესახებ იმ მოსაზრებით ასაბუთებს, რომ **ფილმი, არსებითად, ფოტოგრაფიის განვრცობაა**; მედიის ეს ორი საშუალება აშკარად ენათესავებიან ერთმანეთს. ფილმები თავის ფუნქციას არ ღალატობენ, როცა ისინი ფსიქიურ რეალობას გადმოცემენ და აშიშვლებენ. ამ კონტექსტში კრაკაუერი *გაშიშვლების აღქმის* სუბიექტურ პირობებს ეფუძნება; ის ცალსახად ამბობს, რომ *ფილმის რეალობა უფრო მდიდარი და მრავალფეროვანია, ვიდრე ყოველდღიურობის აღქმა.* ამდენად, *ფილმი სამყაროს გახსნის ერთ-ერთი*

უმნიშვნელოვანესი საშუალება-მედიუმია. ფილმის სამყარო შემთხვევით მოვლენათა მდინარეს წარმოადგენს, რომელიც ადამიანებსაც მოიცავს და უსიცოცხლო ობიექტებსაც. აი, ფოტოგრაფიაში კი ყველაფერი უსიცოცხლო ობიექტებად იქცევა, რადგან ის დროს სივრცედ აქცევს; ფილმში მოძრაობის მეშვეობით სხვა განზომილება იჩენს თავს: აქ სივრცე, მოძრაობის მეშვეობით, დინამიური ხდება და ობიექტთა იმგვარი შემობრუნება ხერხდება, რომელიც ფოტოგრაფიაში არაა შესაძლებელი.

კრაკაუერის აზრით, ფილმებში გაიხსნება ადამიანების ურთიერთობების აქამდე ჯერ კიდევ არ აღქმული დინამიკა. ნორბერტ ელიასის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ესაა „საზოგადოების ფსიქო-სოციალური გენეზისი“, რადგან ეს ურთიერთობები მეტ-ნაკლებად დამახასიათებელია ერის შინაგანი ცხოვრებისთვის; ფილმებიც სწორედ აქედან იღებენ სათავეს. კრაკაუერს ნაკლებად აინტერესებს ფილმში ასახული ინდივიდები და კოლექტივები. მისი ინტერესის საგანი, უფრო მეტად, „ფსიქოლოგიური გეგმები“, ადამიანთა აზროვნების, აღქმისა და მოქმედების სქემებია. კინო ასახავს სამყაროს, ის გამოააშკარავებს „კოლექტიურ მეხსიერებას“ და *გარდასული სულიერი პროცესების აწმყოს* წარმოგვიდგენს. ფილმები, მაგალითად, „პრაღელი სტუდენტი“ (1913), „გოლემი“ (1915), „ჰომუნკულუსი“ (1916-1917) და „სხვა“ (1913), კრაკაუერის აზრით, გერმანული საშუალო კლასის ცნობიერების გახლეჩის დასტურია, რაც ამ კლასის მდაბიო ღირებულებებზე და იდენტობის არასტბილურობაზე მიანიშნებს. *ფილმი ერის მენტალობის რეფლექსიას ახდენენ.* ეს იმიტომ, რომ ის ანონიმურ სიმრავლეზე და მასობრივ მოთხოვნილებაზეა არიან გათვლილი.

ვინ არის ის სიმრავლე, რომლის შესახებაც კრაკაუერი საუბრობს? ამ კითხვაზე პასუხი კრაკაუერმა გასცა თავის ლიტერატურულ, სოციოლოგიურ და დოკუმენტურ ნაშრომში

„მოსამსახურის შესახებ“[52]. აქ ნაშრომში ყურადღებას იქცევს დაკვირვებიდან, ექსპერტიზიდან და ინტერვიუებიდან მოპოვებული, მოზაიკად შეჯერებული მასალა მოსამსახურეთა შესახებ. კრაკაუერის აზრით, ასობით ათასი მოსამსახურე ყოველდღიურად ავსებს ბერლინის ქუჩებს; მიუხედავად ამისა, მათი ცხოვრება ისევე უცნობია, როგორც ცხოვრება პრიმიტიული ხალხებისა, რომელთა ზნე-ჩვეულებებსაც მოსამსახურენი ფილმებში აღტაცებით ხვდებიან, განსხვავებით მუშებისგან, რომლებიც სარგებელს, უწინარეს ყოვლისა, თავიანთი ელემენტარული მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებაში ხედავენ; აი, მოსამსახურენი კი *კულტურულ მოთხოვნილებათა* დაკმაყოფილებასაც ცდილობენ. ისინი ქმნიან ახალ, *მოსამსახურეთა კულტურას*, რომლის არსს გართობა ქმნის.

მოსამსახურეები და მუშები არა მარტო მოხმარების საგნების მიხედვით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. თუკი მუშებს ბურჟუაზიისაგან დისტანცირება სურთ, მოსამსახურენი მათთან ასიმილაციას ესწრაფვიან და მუშათათვის მიუწვდომელ სიმაღლეებს ელტვიან. მოსამსახურენი დაჟინებით ეძებენ ბრწყინვალებას; რატომ მიდის ასე ბევრი ხალხი

---

[52] „მოსამსახურეთა შესახებ“ (1929-1930). ამ სათაურით, თავდაპირველად, „ფრანკფურტის გაზეთში“, ხოლო შემდგომ წიგნის სახით გამოვიდა ტექსტების სერია, რომლებიც *მოსამსახურის ახალ ფენომენს* ეხებოდა. როცა დღეს კრაკაუერის ტექსტს ვკითხულობთ, ნათლად ვხედავთ, რომ XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან მოსამსახურეთა ფენომენის მიმართ სოციალ-პოლიტიკური და სოციოლოგიური დაინტერესება არსებობდა: სწრაფად გამოჩნდა არა მხოლოდ პროფკავშირების, არამედ მარქსიზმის კლასობრივ თეორეტიკოსთა რეაქციებიც. კრაკაუერის პროზაული ტექსტები ლიტერატურისა და სოციოლოგიის აღწერით ფორმათა ჩინებულ კავშირს ქმნის: მასში გვხვდება ინტერვიუების და გამოკითხვათა სიტყვა-სიტყვითი ციტატებიც. ემპირიული მასალის დაკონკრეტების სურვილი წარმატებული აღმოჩნდა: ის უფრო შორს მიდიოდა, ვიდრე შიშველი ემპირიულობის მეშვეობით რეალობის შექმნის სურვილია. ამ ნაშრომის ცალკეული თავების ზუსტი სათაურები მკაცრ ტერმინოლოგიურ და ტიპოლოგიურ საფუძველს მოკლებულია; ისინი, უფრო მეტად, ასოციაციური აზროვნებისაკენ გვიბიძგებენ. ამით კრაკაუერი ვალტერ ბენიამინის აზროვნების სტილს უახლოვდება.

სამიკიტნოებში? – აი, ამ კითხვას სვამს მოსამსახურე და თან პასუხობს: რადგან სახლში სიღარიბე სუფევს და მათ სურთ, რომ ბრწყინვალეებაში მიიღონ მონაწილეობა!

საბოლოო ჯამში, კრაკაუერის ინტერესის საგანი არ არის *გართობისა და მასობრივი კულტურის* დაცვა; მას, უფრო მეტად, მისი სერიოზულად აღქმა და ანალიზი სურს. ფილმთა „ზედაპირული ბრწყინვალება“, *მოსამსახურეთა სამყარო* და „გართობის კულტი“, იმ ტიპის გამოხატულებანია, რომლებიც გარკვეულ *გულწრფელობას* ამჟღავნებენ კიდეც. ჭეშმარიტება არა მარტო მათ მიერაა საშიშროების ქვეშ; ის საშიშროების ქვეშაა არარეალურად ქცეული კულტურული ღირებულებების გულუბრყვილო მტკიცებით, გაუაზრებელი, მცდარი გამოყენებით ისეთი ცნებებისა, როგორიცაა: *პიროვნულობა, შინაგანობა, ტრაგიკულობა* და ა.შ. „კულტურის კვლევათა“ (*Cultural Studies*) მსგავსად, კრაკაუერიც ფიქრობს, რომ „მასობრივი კულტურა“ თავისთავად *გაუცხოებას* არ იწვევს. აქ მნიშვნელოვანი ისაა, თუ როგორ მიმართება აქვს *რეციპიენტს* (*ამთვისებელს*) მედიებთან, როგორ თვითრეფლექსიურად განიხილავს ის *კულტურის ინდუსტრიას* და როგორ შესაძლებლობებს ქმნის საზოგადოების ცვლილებისა *კულტურის ინდუსტრიის* პირობებში. კრაკაუერი ნაშრომში „მოსამსახურეთა შესახებ“ პესიმისტურად აღნიშნავს, რომ ფილმის ინდუსტრიის წარმონაქმნები მასებზე, სამწუხაროდ, ამგვარ გავლენას არ ახდენენ. უფრო მეტიც, ისინი ამართლებენ უკვე არსებულს და მასებს აბრუებენ საზოგადოებრივი მოჩვენებებით. მისი აზრით, *გამოხატულებათა განდევნა რევოლუციისა და სიკვდილისგან გაქცევას ნიშნავს.*

მიხეილ გოგატიშვილი
ამერიკული პოლიტიკური აზროვნების
შემსწავლელი ცენტრი
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ლეო შტრაუსი ტირანიის შესახებ

ლეო შტრაუსს (1899-1973) პოლიტიკური ფილოსოფიის ისტორიკოსად იცნობენ. ეს მისტიკური ბურუსით მოცული ფიგურა ურთიერთსაწინააღმდეგო მსჯელობების ობიექტად იქცა. აკადემიურ წრეებში მის შესახებ დავა დღესაც არ წყდება. ჰიტლერული რეჟიმის მიერ დევნილმა და შემდეგ ამერიკული რადიკალური მემარჯვენეების ნათლიად წოდებულმა მოაზროვნემ, დიდება და პატივი, როგორც ფილოსოფოსმა, გარდაცვალებიდან ოცდაათი წლის შემდეგ მოიპოვა. არცთუ ისე დიდი ხნის წინ, იგი მხოლოდ პოლიტიკურ მეცნიერების სპეციალისტთა მცირე წრისათვის იყო ცნობილი. და მაინც რატომ გახდა პოპულარული და ცნობილი მისი სახელი? მავანი ამას ამერიკელი ნეოკონსერვატორების ახალ ტალღას უკავშირებს, რომელიც ბუშის ადმინისტრაციასთან იყო დაკავშირებული, მავანი კი მებრძოლი დემოკრატიის კონცეფციის შექმნას. თუმცა უნდა აღვნიშნოთ, რომ ლეო შტრაუსის მხოლოდ იდეოლოგიური რაკურსით განხილვა არასწორია.

ზოგჯერ საზოგადოების განვითარებაზე ყველაზე არაპრაქტიკულმა იდეამ შეიძლება იქონიოს გავლენა, ვიდრე რაიმე გრანდიოზულმა მოვლენამ. სწორედ ასეთი რამ მოუვიდა ლეო შტრაუსის ფილოსოფიას.

თუ მოკლედ შევძლებთ ლეო შტრაუსის ფილოსოფიის ფორმულირებას, ის შეიძლება შემდეგ იდეებზე დავიყვანოთ:

1. სწრაფვა ჭეშმარიტების ძიებისაკენ;

2. კონფლიქტის მოხსნა რელიგიასა და მეცნიერებას შორის, ანუ „გონებასა და გამოცხადებას შორის“, რაც ერთ-ერთ ყველაზე მინიშვნელოვან ასპექტად იქცა მისი ფილოსოფიისათვის;
3. მისი ფილოსოფიის „ეზოთერული ასპექტი“.

შტრაუსს სწამდა, რომ ფილოსოფოსები გვთავაზობდნენ არა მარტო და არა მხოლოდ „ეგზოთერულ“, ანუ რეკომენდირებულ სწავლებას[53], არამედ „ეზოთერულ“, ანუ ჭეშმარიტ მოძღვრებას, რომელიც დაფარული იყო რიგითი მკითხველის თვალთაგან. ამიტომაც ფილოსოფოსმა და კეთილშობილმა ადამიანმა (რომელიც მონაწილეობს პოლიტიკაში) ზოგჯერ არ უნდა გაუმხილოს სიმართლე თავის თანამოქალაქეების მათსავე სასარგებლოდ. აქ შტრაუსი ჭეშმარიტების ელიტარულობის გაგების პრინციპიდან ამოდის. ეს საკითხი უშუალოდ უკავშირდება პლატონის გამოქვაბულის მითის ინტერპრეტაციას, რომლის თანახმადაც ჭეშმარიტება მხოლოდ რჩეულებს გაენდობა.

განსაკუთრებულ ყურადღებაას იმსახურებს ამ საკითხის შესახებ ლეო შტრაუსის ნაშრომი „ჰიერონი, ანუ ტირანიის შესახებ“. ეს ნაშრომი მიძღვნილია ისეთი ძველი ფენომენისადმი, როგორიცაა ტირანია და მისი კლასიკური გაგება[54].

შტრაუსი თვლიდა, რომ პოლიტიკური ფილოსოფიის ევოლუცია შეიძლება წარმოვიდგინოთ ორი დიდი მნიშვნელოვანი ეტაპის სახით: ეს არის კლასიკური და თანამედროვე (მოდერნული) პოლიტიკური ფილოსოფია. პირველი ეტაპი წარმოდგენს ძველი ბერძენი ფილოსოფოსების განსჯას მარადიული სიკეთის, ბოროტების, სიქველის და მანკიერების შესახებ; მეორე ეტაპზე ხდება ამ მაღალი

[53] იხ. Nasser Behnegar, *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*, The University of Chicago Press, 2003, 56.

[54] იხ. L. Strauss, *On Tyranny*, New York: Free Press, 1991, 3-22.

სტანდარტების დაქვეითება და ადამიანური ქმედება სიქველეზე კი არ ხდება ორიენტირებული, არამედ მიზანზე და მის ტექნიკურ განხორციელებაზე. შტრაუსის თანახმად, ანტიკური და შუა საუკუნეების პოლიტიკურ-ფილოსოფიური აზროვნების ტრადიცია (ათენის და იერუსალიმის ხაზი) ეყრდნობოდა ადამიანსა და სამყაროს კოსმოლოგიურ ერთობას, ანუ წარმოსახვითი სახელმწიფოები ეფუძნება ბუნების სპეციფიკურ გაგებას. ყველა ბუნებრივი არსებანი მიისწრაფვიან მიზნისაკენ, სრულყოფილებისაკენ. ბუნება უზრუნველყოფს კრიტერიუმებს, რომელიც ადამიანის ნებაზე არ არის დამოკიდებული. ადამიანს აქვს ადგილი მთელის შიგნით. ადამიანს აქვს თავისი ადგილი სამყაროში ან ბუნებაში რომელიც მისი შექმნილი არ არის. მისი ხელისუფლება შეზღუდულია: მას არ შეუძლია გადალახოს თავისი ბუნებრივი შეზღუდულობა, რადგანაც ადამიანის ბუნება მონურია[55], ან ღმერთების ხელში სათამაშოა[56]. კარგი ცხოვრება არის ბუნებასთან თანხმობაში ცხოვრება, არსებითად, სიქველე ეს არის ზომიერება[57].

შტრაუსის თვალსაზრისით, თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფია, რომელმაც რადიკალურად გაწყვიტა კავშირი ანტიკურობასთან და შუა სააუკუნებთან, მაკიაველიდან იწყება. შტრაუსის თანახმად, კლასიკურ ფილოსოფიასა და ბიბლიას, ათენსა და იერუსალიმს შორის, მიუხედავად მათ შორის სიღრმისეული განსხვავებისა და ანტაგონიზმისაც კი, არსებობს არსებითი თანხმობა. ბიბლიის თანახმად, ადამიანი შექმნილია მსგავსად ღვთისა; მას აქვს ძალაუფლება ყველა არსებაზე; მას მიჩენილი აქვს გარკვეული ადგილი ღვთის მიერ შექმნილ სამყაროში და სამართლიანობას წარმოადგენს დაემორჩილო ღვთის მიერ დადგენილ წესრიგს, ისევე, როგორც

---

55 იხ. არისტოტელე, *მეტაფიზიკა*, I,982B.

56 იხ. პლატონი, *პოლიტიკოსი*, 644E; *კანონები*, 803C-804B.

57 იხ. L. Strauss, *An introduction to political philosophy*, ed. H. Gildin, Wayne State University Press, 86.

კლასიკურ აზროვნებაში სამართლიანობას წარმოადგენს თანხმობა ბუნებრივ წესრიგთან მიმართებაში[58].

მაკიაველი უარს ამბობს ამ პოლიტიკურ თეოლოგიურ ტრადიციაზე. მაგრამ შტრაუსის აზრით, ქსენოფონტეს ტექსტი „ჰიერონი“ წარმოადგენს იმ პუნქტს, სადაც კლასიკური და თანამედროვე პოლიტიკური თეორიები ერთმანეთთან შეხებაში მოდიან, რადგანაც ტირანიის საფრთხე თავად პოლიტიკური ცხოვრების თანატოლს წარმიოადგენს. შტრაუსი თვლის რომ კლასიკუირი ტირანიის ყურადღებით შესწავლა საშუალებას მოგვცემს გავიგოთ თანამედროვე ტირანიის არსი, რომელიც ძველი ტირანიისაგან ტექნოლოგიითა და იდოლოგიის გამოყენებით განსხვავდება. გარდა ამისა, ნაშრომი „ტირანიის შესახებ“ წარმოადგენს ძველბერძნული პოლიტიკური ფილოსოფიის და, კერძოდ, ქსენოფონტეს რესტავრაციას. შტრაუსი თვლის, რომ „ჰიერონი“ დავიწყებას იმიტომ მიეცა, რომ ერთგვარ მოდად იქცა ქსენოფონტის ინტელექტუალური შესაძლებლობანი ეჭვის ქვეშ დაეყენებინათ. შტრაუსი თავგამოდებით იცავს ქსენოფონტს და ამტკიცებს, რომ ის არაფრით არ ჩამოუარდება პლატონსა და თუკიდიდეს.

შტრაუსის აზრით, ის ფაქტი, რომ პრინციპული განსხვავება არსებობს კლასიკურ ტირანიასა და თანამედროვე ტირანიას შორის არ წარმოადგენს საკმარის საფუძველს უარი ითქვას კლასიკურ თეორიაზე. იმდენად, რამდენადაც ეს ფაქტი კარგად ეთანხმება იმ შესაძლებლობას, რომ თანამედროვე ტირანია თავის ადგილს პოულობს კლასიკურ სქემაში, ე.ი. ის შეიძლება ადეკვატურად იყოს გაგებული კლასიკური სქემის შიგნით. კლასიკურ ტირანიასა და დღევანდელ ტირანიას შორის განსხვავება ფილოსოფიასა და მეცნიერების თანამედროვე და კლასიკურ გაგებას შორის განსხვავებას ეფუძნება. თანამედროვე ტირანია, კლასიკურისაგან განსხვავებით, „ბუნების დაპყრობის“ უსაზღვრო პროგრესს ემყარება, რომელიც თანამედროვე მეცნიერების და

[58] იხ. *იქვე*, 86.

ფილოსოფიის პოპულარიზაციის წყალობით გახდა შესაძლებელი. ორივე შესაძლებლობა ცნობილი იყო კლასიკური პოლიტიკური ფილოსოფიისათვის, მაგრამ კლასიკოსები უარყოფდნენ მას, როგორც არაბუნებრივს, ე.ი. როგორც დამანგრეველს კაცობრიობისათვის.

გიორგი ბარამიძე
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო

ფედერალისტი და მისი ქართულად თარგმნის თავისებურება

ფედერალისტის ქართულად თარგმნა გარკვეულ სირთულეებთან არის დაკავშირებული. ჯერ ერთი, მისი სახით საქმე გვაქვს XVIII საუკუნის ინგლისურენოვან ტექსტთან. მეორეს მხრივ კი, მთარგმნელის წინაშე დგას იმ თავისებური თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ენის გათავისების პრობლემა, რომელსაც დამფუძნებელი მამები იყენებენ.

ამ მხრივ მეტადრე საინტერესო და საყურადღებოა ის სიტყვა, რომელსაც დამფუძნებელი მამები ხშირად იყენებენ; საქმე ეხება სიტყვას: *prejudice*. ის ლათინური *praejudico*-დან მომდინარეობს. ამ სიტყვაში განირჩევა თავსართი *prae*, რაც ნიშნავს წინ-ს, წინარე-ს და *judico*, რაც განაჩენის გამოტანას, მსჯელობას, სჯას ნიშნავს. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ეს ზმნაც, თავის მხრივ, ორი ნაწილისგან შედგება: *jus*, რაც სამართალს, კანონს ნიშნავს და *dico*, რასაც თქმა, გამოთქმა შეეფარდება. *judico* – სიმართლის თქმა, სიმართლის გამოცხადება. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ინგლისურში ზემომოტანილი სიტყვა რამდენიმე მნიშვნელობით გამოიყენება. ერთ შემთხვევაში ის ისეთ მსჯელობას ნიშნავს, რომელიც ფაქტებს არ ემყარება; სხვა შემთხვევაში მასში მიკერძოება და მიმხრობა მოიაზრება. ქართულად იგი შეიძლება ითარგმნოს როგორც წინარესჯა, წინასჯა. ინგლისურში იგი ძველი ფრანგულიდან შემოვიდა, სადაც ეს სიტყვა **ზიანის** მიყენებას უკავშირდება და, ამ მხრივ, ქართულ **ცრურწმენას** უახლოვდება. როცა დამფუძნებელი მამები ლაპარაკობენ ადგილობრივი *prejudice*-ბის შესახებ, ისინი მიკერძოებულ შეხედულებებს გულისხმობენ, რაც მოქალაქეებს ხელს უშლის ფედერალური ანუ საერთო –

ეროვნული ინტერესების გაშინაგნებაში. მაგრამ ძირეულად ***ფედერალისტი***-დან *prejudice*-ს თავისებური გაგება გამოსჭვივის. ეს უკანასკნელი კი იმ სამართალს გულისხმობს, რომელიც წინ უსწრებს ადამიანურ კანონს და მას აფუძნებს.

ასევე ძალზე მნიშვნელოვანია *sacrad knot*, მისი გაგება და თარგმნა. ჩვენი ის გადმოვიღეთ როგორც „წმინდა სიმი". ასევე შეიძლებოდა იგი გვეთარგმნა როგორც „წმინდა კავშირი". საქმე ის არის, რომ, დამფუძნებელი მამების თანახმად, სახელმწიფოებრივი გონება კონსტიტუციას ეფუძნება. ბევრ მოაზროვნეს მიაჩნია, რომ სწორედ ეს ქმნის ჩვენი ეპოქის თავისებურებას. მაგრამ ემყარება თუ არა კონსტიტუცია სხვა რამეს, გარდა ხალხის ნებისა? ერთობ მნიშვნელოვანია ამ საკითხთან დაკავშირებით დამფუძნებელი მამების მოსაზრება. 43-ე წერილში საუბარია იმის შესახებ, რომ ამერიკული კონფედერაცია ბუნების ტრანსცენდენტურ კანონსა და ბუნების ღმერთს ემყარება. **ტრანსცენდენტური** მიღმურს ნიშნავს. ბუნების კანონი ტრანსცენდენტური (ანუ მიღმური) ადამიანისადმი შეიძლება იყოს, რაკი იგი ღვთაებრივი ნების გამოვლინებაა. ეს ვითარება პოლიტიკური აზრის ისტორიაში გამოითქვა კიდეც ადეკვატური ტერმინით: ***ბუნებითი სამართალი***. აქედან ადვილად კეთდება დასკვნა იმის თაობაზე, რომ ბუნებითი სამართალი ღვთაებრივი სამართლიანობის გამოვლინებაა. ზოგიერთი მოაზროვნე თვლის კიდეც, რომ ლაპარაკია არა ყოფნის იმ წესრიგზე, რომელიც საგანთა ბუნებას ახასიათებს, არამედ აქ ის ჯერარსული წესრიგი იგულისხმება, რომელიც ადამიანებს ღმერთმა უბოძა. 15-ე წერილში დამფუძნებელი მამები იმ **წმინდა კავშირის** (*sacrad knot*) შესახებ ლაპარაკობენ, რომელმაც გააერთიანა ამერიკელი ხალხი. ეს ორი უძირეულესი რამ – **ღვთაებრივი ანუ ბუნებითი სამართალი** და **წმინდა კავშირი** – არის სწორედ ის, რაც დამფუძნებელი მამების თანახმად საფუძვლად უდევს ამერიკის (და, საზოგადოდ, სახელმწიფოს) კონსტიტუციურ წესრიგს.

ლალი ანთიძე
გრიგოლ რობაქიძის სახელობის
უნივერსიტეტის დოქტორანტი
თბილისი, საქართველო

ნიკოლოზ ლოსკი დროისა და სივრცის შესახებ

ნიკოლოზ ლოსკი მეცნიერების ისტორიაში შევიდა როგორც ინტუიტივიზმის ფუძემდებელი რუსეთში, ორიგინალური ლოგიკოსი, ფსიქოლოგი და მეცნიერების მეთოდოლოგი, ორიგინალური ფილოსოფიური სისტემის შემქმნელი, მრავალი საინტერესო ნამუშევრის ავტორი, რომელთაც დღესაც კი არ დაუკარგავთ მეცნიერული ღირებულება.

ლოსკის მრავალ ნაწარმოებში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი დროის ფენომენის ანალიზს. ყველაზე სრულად ეს შეხედულებები მის ნაწარმოებში „გრძნობად, ინტელექტუალურ და მისტიკურ ინტუიციაში“ არის გადმოცემული.

დროისა და სივრცის შესახებ თავისი შეხედულებების დალაგებას ფილოსოფოსი ასეთი კითხვით იწყებს: „რა არსებობს სამყაროში?“ ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად პირველ რიგში „მოვლენის“ ცნებას განსაზღვრავს. მოვლენას ის უწოდებს საგანთა ნებისმიერ მდგომარეობას, რომელიც დროის რაღაც მონაკვეთში წარმოიქმნება, მცირე ან დიდი ინტერვალის შემდეგ ქრება და წარსულის სფეროში გადაინაცვლებს. ლოსკი მატერიალურ სამყაროში და სულიერ სამყაროში მომხდარ მოვლენას და პროცესს ერთმანეთისაგან განასხვავებს. მოვლენის ცნების განსაზღვრისათვის ის წერს: „ინტენციური აქტი, ე. ი. რაღაც, რაც დროშია გაფორმებული, არის მოვლენა: საგანი შეიძლება იყოს მოვლენა, ე. ი. დროში მოცემული ყოფიერება (მაგ, ჩემს მიერ მეტრონომის წიკწიკის დაკვირვება), მაგრამ მას ასევე შეუძლია ზედროული იდეალური ყოფიერებაც იყოს (მაგ, ჩემს მიერ მოაზრებული

მათემატიკური ფორმულა)“[59]. მატერიალური საგნებისაგან განსხვავებით ინტენციურ აქტებს (მაგ. ემოციებს, გრძნობებსა და სურვილებს) მხოლოდ დროში არსებობა ახასიათებთ და არავითარ სივრცულ ფორმებს არ ფლობენ.

ლოსკი გამოყოფს იმასაც, რაც მისი აზრით მოვლენას არ წარმოადგენს. მაგ, „წესრიგი... დროში მიმდინარე მოვლენას არ წარმოადგენს... მაგრამ მოქმედების იდეალური ასპექტია“[60] მოვლენებად არ ითვლება მათემატიკური სიდიდეები. მაგ, „ხუთი, სამი, თორმეტი და ტოლობა 5+7=12 არ არის მოვლენა“, ლოსკი მათ „მოვლენათა ფორმალურ მხარეს“ უწოდებს. მისი აზრით, ისინი გაიგება და განიჭვრიტება სუბიექტის მიერ როგორც ისეთი რამ, რაც დროში არ მიმდინარეობს, ზედროულია, ე. ი. იდეალურია. ამ მათემატიკურ ობიექტებს, ასევე სივრცულ, დროით და სხვა ურთიერთმიმართებებს ლოსკი განყენებულ-იდეალურ ფორმებს უწოდებს და განასხვავებს მათ არა მხოლოდ „რეალური საგნებისაგან“, რომლებიც ერთდროულად დროსა და სივრცეში არსებობენ, არამედ ფსიქიკური აქტებისგანაც, რომლებიც მხოლოდ დროში არსებობენ.

დროისა და სივრცის შესახებ თავისი მოძღვრების ძირითადი დებულებების ჩამოსაყალიბებლად ლოსკი მთელ რიგ საკითხებში ლაიბნიცის შეხედულებებს ეყრდნობა. ის წერდა: „მე... დროსა და სივრცეს მივიჩნევ როგორც რაღაც შეფარდებითს: სივრცეს – თანაარსებობის წესრიგად, ხოლო დროს – თანმიმდევრობის წესრიგად. სივრცე... ერთდროულად არსებული საგნების წესრიგს წარმოადგენს, ვინაიდან ისინი ერთად არსებობენ...“[61].

---

[59] Н. О. Лосский, Идеал-реализм // Н. О. Лосский, Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция, М., 1995, 144-145.

[60] Н. О. Лосский, Идеал-реализм // Н. О. Лосский, Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция, М., 1995, 237.

[61] Субъективность, аффективность, время: к феноменологической реформе трансцендентализма // Феноменология в современном мире, Рига, 1991, 441.

ლოსკის გაგებით, დრო არის არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ ფსიქიკური პროცესების ან მოვლენების არსებობის ფორმა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ცარიელი, უშინაარსო, ფსიქიკურ და ფიზიკურ პროცესებთან დაუკავშირებელი დრო არ არსებობს. ის გამოყოფს ფიზიკურ და ფსიქიკურ დროს. ამასთან, დრო არსებობის ერთიანი და ყველასთვის იგივეობრივი მსოფლიო ფორმაა.

დროს ხანგრძლივობა ახასიათებს, ის მიედინება. დრო სწორედ მისი შინაარსის წყალობით მიედინება. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, დროის შინაარსი მიედინება. დროის შინაარსი მიედინება თუ მოვლენები და პროცესები მიედინება დროში ლოსკისათვის ერთი და იგივეა. დროის მიმდინარეობა ისეთია, რომ მისი შინაარსის ყველა წინა მომენტი წარსულში რჩება.[62] ეს კი იმას ნიშნავს, რომ დროის მიმდინარეობა სამი განსხვავებული მომენტის – წარსულის, აწმყოსა და მომავლის ერთიანობით იქმნება.

დროის კიდევ ერთი თავისებურება მისი შემადგენელი ნაწილების ერთმანეთისადმი გარემდებარეობაა. ლოსკი მიიჩნევს, რომ დრო უსასრულობამდე დანაწევრებულია. შესაბამისად, ყველა პროცესის შემადგენელი შინაარსი დანაწევრებულია. მიუხედავად იმისა, რომ დრო უსასრულობამდე დაყოფადია, მასში მაინც არის განუყოფელი ნაწილები. მისი აზრით, განუყოფელი მხოლოდ ის არის, რასაც დროის „მომენტი“ ეწოდება. მომენტი მხოლოდ იმიტომ არის განუყოფელი, რომ არავითარი ხანგრძლივობა არ გააჩნია და დროის ორ სხვადასხვა მომენტს შორის საზღვარს წარმოადგენს. ნებისმიერ ორ სხვადასხვა მომენტს შორის უსასრულო რაოდენობის სხვა მომენტების მოთავსება არის შესაძლებელი. ამრიგად, დროში მომენტების მთელი რიგი განუწყვეტელია. მეორე მხრივ, მომენტების ერთობლიობით ხანგრძლივობა არ მიიღება, ვინაიდან თავად მომენტს

[62] Н. О. Лосский, Идеал-реализм // Н. О. Лосский, Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция, М., 1995, 291.

ხანგრძლივობა არ გააჩნია. ჩნდება კითხვა, მაშინ საიდან უჩნდება დროს ხანგრძლივობის თვისება? ამ საკითხთან დაკავშირებით ხომ არ არის ფილოსოფოსის ნააზრევში წინააღმდეგობა?

ნ. ო. ლოსკის შეხედულებით, დროში მომხდარ მოვლენებს ერთმანეთთან ორი ტიპის ურთიერთობა გააჩნიათ: „მანამდე“ ან „შემდეგ“, და ასევე „ერთდროულად“ (თანაარსებობა). ამ ურთიერთობას ლოსკი ქვის დაცემის მაგალითზე განიხილავს. დაცემის პროცესი დროში ხორციელდება და მას დროსთან სხვადასხვაგვარი მიმართება ახასიათებს, მათ შორის „მანამდე/შემდეგ“ სპეციფიკურად აქვს წარმოდგენილი. ლოსკი დროის ამ ორ მხარეს ერთმანეთთან აკავშირებს და ერთიანობაში მოიაზრებს. მაგ; პირველი წამის ყოფიერება რაღაცა ფორმით მეხუთე წამის ყოფიერებაზე ახდენს გავლენას და პირიქით. ლოსკი ამ შემთხვევაში დროის ერთიანობაზე მიუთითებს, რომელიც მოვლენების დროში კავშირს აჩვენებს მაშინ, როცა სხვა შემთხვევებში ის დროის დანაწევრებულობაზე ამახვილებს ყურადღებას. ლოსკი მიიჩნევს, რომ „მანამდე/შემდეგ“, ან კიდევ „ერთდროულად“ და „ახლავე“ არ უნდა იქნას გაგებული როგორც თანადროულობა, თორემ სრულ წინააღმდეგობას მივიღებთ – თანმიმდევრულობის ერთდროულობას. აქედან გამომდინარე ის დაასკვნის, რომ „დროში არსებული მიმართება დროის არადროითი პირობაა“[63]. თუ თავად დროის თანმიმდევრობაც და დროში არსებული ურთიერთმიმართება დროის მიღმურია, მაშინ იბადება კითხვა, „მაშ, რას ახასიათებს დროულობის თვისება?“ ამ კითხვაზე ლოსკის შემდეგნაირი პასუხი აქვს: დროულობა ისეთ კონკრეტულ საგნებსა და მოვლენებს ახასიათებს როგორიცაა, მაგალითად, ქვა და მისი მინაზე დაცემა. კონკრეტული მთელის მომენტები კი დროის მიღმურია. „სამყაროში ბევრი ისეთი რამ არსებობს, რასაც დროის ფორმა

[63] Н. О. Лосский, Избранное, М., 1991, 363.

არ გააჩნია და ამიტომ ცვალებადობას არ ემორჩილება და წარსულში არ რჩება“[64].

ლოსკის თანახმად, ყველაფერი, რაც დროში მიედინება, ისეთი საწყისის არსებობას საჭიროებს, რომელსაც „წარსულისა და მომავლის ერთმანეთთან დამაკავშირებელი სისტემური მთელის წარმოქმნა შეუძლია. ასეთი საწყისი მხოლოდ ზედროული შეიძლება იყოს“[65]. საგნებისა და მოვლენებისათვის ერთიანობის მინიჭება მხოლოდ სუბსტანციას შეუძლია. ლოსკი მიიჩნევს, რომ დრო და სივრცე პასიური ფორმებია, რომელთაც შინაარსის გარეშე არსებობა არ შეუძლია, შესაბამისად, არც შემოქმედების წყარო შეიძლება იყვნენ[66]. მისი აზრით, სუბსტანცია ზედროული არსებაა, რომელიც საკუთარ თავს დროში გამოავლენს და მისი მატარებელი ხდება. იმდენად, რამდენადაც სუბსტანცია თავისი გამოვლინებების შემოქმედებით წყაროს წარმოადგენს, ლოსკი მას „სუბსტანციურ მოღვაწეს“ უწოდებს.

ამრიგად, დრო და სივრცე მხოლოდ სუბსტანციურ მოღვაწეთა „ქმედების საშუალებებია“ და სამყაროსადმი დაქვემდებარებულ ფორმებს წარმოადგენენ. „სამყარო არ იმყოფება დროსა და სივრცეში: პირიქით, დრო და სივრცე იმყოფება სამყაროში იმდენად, რამდენადაც მოღვაწეები ანიჭებენ თავის გამოვლინებებს ამ (დროისა და სივრცის) ფორმებს“[67]. ვრცეულობა სამყაროს ახასიათებს მხოლოდ სუბსტანციურ მოღვაწეთა სამყაროსეული გამოვლინებისას. სივრცეს, როგორც სამყაროსეულ ურთიერთმიმართებათა სისტემას, არავითარი საზღვარი არ გააჩნია. თავად სამყაროს, როგორც ერთიან მთელს, არანაირი სივრცული ფორმა არ გააჩნია, თუმცა, სამყაროს ზოგიერთ ნაწილს ერთმანეთთან სივრცული დამოკიდებულება აქვთ. ლოსკი სამყაროს ე. წ.

---

[64] Н. О. Лосский, Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, 292.

[65] Н. О. Лосский, Избранное, М., 1991, 364.

[66] Н. О. Лосский, Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция, М., 1995, 154

[67] Н. О. Лосский, Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, 217

„საზღვრებს“ მიღმა არსებულის შესახებ ტრადიციულ ფილოსოფიურ კითხვას თავისებურ ახსნას უძებნის. მისი აზრით, არ არის კორექტული იმის შესახებ საუბარი, რომ სამყაროს მიღმა კიდევ რაღაც არსებობს, რადგან დრო და სივრცე მხოლოდ სამყაროსეულ კავშირებსა და პროცესებს ახასიათებს, თავად დროისა და სივრცის რაობის საკითხზე კი იმთავითვეა პასუხი გაცემული, რადგან ისინი სამყაროს ფიზიკური საზღვრების მიღმა მდებარეობენ.

ყველა დროში და სივრცეში მოცემულ ფორმას ლოსკი განიხილავს როგორც არა მხოლოდ ყოფიერებას, არამედ როგორც ყოფნას, როგორც სუბსტანციური მოღვაწეების მოქმედების შედეგს. აქედან ის გასაოცარ დასკვნას აკეთებს იმის შესახებ, რომ ატომის აგებულებაც და მასში მიმდინარე პროცესებიც კი არ შეიძლება ბოლომდე დროით-სივრცული მოდელებით იყოს გამოხატული. როგორც ლოსკი ამტკიცებს, შემმეცნებელ სუბიექტს დროში მომხდარი ცვლილებების აღქმა იმის წყალობით შეუძლია, რომ თავად ზედროითი არსებაა. „იმისათვის, რომ ცვლილებათა აღქმა მოხდეს,... აუცილებელია აწმყოსა და წარსულში საგნის მდგომარეობის ერთდროულად განჭვრეტა“[68]. შესაბამისად, თავისი ჭვრეტის ერთიან აქტს სუბიექტი ცვლილებათა მეტ-ნაკლები ზომის მონაკვეთზე მიმართავს და შეიმეცნებს მას როგორც ერთიან დინებას. ამასთან, აწმყოს, წარსულისაკენ მიმართული სუბიექტის მოგონების აქტი წარმოადგენს და არა თავად წარსული, რომელიც სუბიექტის ცნობიერების იმანენტურია. თავად სუბიექტს, მიუხედავად იმისა, რომ ზედროითი ყოფიერებაა, მაინც შეუძლია ქმედებების დროში განხორციელება. მაგ; ყურადღების, განსხვავებულობის, მოგონების შემეცნებითი აქტები.

სუბიექტი, „მე“, ზედროითი არსებაა და შესაბამისად, არ შეიძლება არსებობდეს ისეთი რამ, რაც მას წინ უსწრებს და მის წარმოშობაზე ახდენს გავლენას. თუმცა, შემოქმედებითი

[68] Лосский Н.О. Избранное. М., 1991, 366.

ძალის მატარებელი სუბიექტი თავისი ქმედებებით თავად წარმოშობს დროში არსებულ მოვლენებს. წარსულს გავლენის მოხდენა შეუძლია იმდენად, რამდენადაც ზედროითი „მე“ ააქტიურებს მას და მოგონებების გზით აწმყოსთან აერთიანებს. საკუთარი ზედროულობის წყალობით სუბსტანციურ „მე“-ს დროში მიმდინარე მოვლენების მართვის უნარი შესწევს. ლოსკის აზრით, ადამიანური „მე“-სათვის დროში მოღვაწეობა აუცილებლობას წარმოადგენს სწორედ იმის გამო, რომ ის აბსოლუტური არ არის. ეს მოღვაწეობა „მის შინაარსს ახალი მიღწევებით ავსებს, მაშინ, როცა აბსოლუტს არაფერი არ ესაჭიროება და არც საკუთარი თავის გამო ებმება დროით პროცესებში“[69].

დროც და სივრცეც, მიმდინარეობისა და ცვალებადობის მიუხედავად, მაინც ერთიანია, ისევე, როგორც მდინარე, რომელიც სათავიდან მოყოლებული შესართავამდე უამრავ ცვალებადობას განიცდის, მაგრამ მაინც ერთ მდინარედ რჩება.

ლოსკი წერს, რომ ღმერთს როგორც უმაღლეს ზედროით და ზესივრცულ არსებას, შეუძლია ურთიერთობაში შევიდეს ნებისმიერ დროში და სივრცეში მოცემულ საგანთან. უფრო მეტიც, მისი უსასრულო და ყოვლისმომცველი ძალის წყალობით, მისი კავშირი ყოველ დროსა და ადგილთან სრულიად აქტუალურია. ეს აღნიშნავს, რომ ღმერთი დროსა და სივრცეში ყოველთვის და ყოველგანაა. ეყრდნობა რა ლაიბნიცის შეხედულებას, რომ „დრო მხოლოდ *მანამდე/შემდგომ*-ის წესრიგია“, რომ ის მხოლოდ მოვლენათა შორის ურთიერთობის თავისებურ სისტემას წარმოადგენს, ლოსკი ამტკიცებს, რომ „ცარიელი დრო არ არსებობს, ელემენტები, რომლებიც დროში ურთიერთმიმართებით არიან დალაგებული, თავად დროის მიღმურნი არიან; ერთიანი სამყაროს შიგნით მის ზოგიერთ ელემენტს შორის დროში მოცემული წესრიგი ახასიათებს, მაგრამ თავად სამყარო, თუ

[69] Н. О. Лосский, Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Н. О. Лосский, Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция, М., 1995, 129.

მას ავიღებთ როგორც ერთიანს, არ იმყოფება დროში; კონკრეტული დროში მოცემული პროცესი გაყოფადია.. მხოლოდ თავის განუყოფელ, არადროულ ელემენტებამდე“[70].

დროის შესახებ კონცეფცია ლოსკის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ღრმა და დეტალურად დამუშავებული საკითხია მის ფილოსოფიურ შემოქმედებაში. ის მოიცავს ბევრ ისეთ ნაყოფიერ იდეას, რომელიც ბევრ თანამედროვე მკვლევარს გამოადგება დროის ფენომენის კვლევისას.

[70] Н. О. Лосский, Типы мировоззрений. Введение в метафизику // Н. О. Лосский, Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция, М., 1995, 100.