

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ბ. ბანძელაძე

მეცნიერულ-გექნიკური ჩვეოდუცია  
და  
ზნაოზრივი პროგრესის პრობლემა



„მეცნიერება“  
თბილისი  
1979

შრომაში მოცემულია თანამედროვე ეპოქის მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის თავისებურებებისა და მათ ფონზე ზნეობრივი პროგრესის კანონზომიერებათა გამოკვლევის ცდა. ავტორი თანმიმდევრულად განიხილავს „პროგრესის“, „საზოგადოებრივი პროგრესისა“ და „ზნეობრივი პროგრესის“ ცნებებს, კრიტიკულად აანალიზებს ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის შესახებ არსებულ თვალსაზრისებს და იძლევა ზნეობრივი პროგრესის კანონზომიერებათა როგორც ზოგადი სურათის, ისე კონკრეტულად ჩვენს ეპოქაში მისი თავისებურებების გამოვლენის დახასიათებას.

წიგნი რამდენიმე ნაწილად იბეჭდება. იგი განკუთვნილია ზნეობრივი პროგრესის პრობლემათა და, საერთოდ, ეთიკის მეცნიერების „საკითხებით“ დაინტერესებული მკითხველისათვის.

## შესავალი

ზნეობრივი პროგრესის კანონზომიერებათა შესწავლა მრავალმხრივ საინტერესო და აქტუალური ამოცანაა. ამ ინტერესსა და აქტუალობას აპირობებს არა მარტო ის, რომ ზნეობა ადამიანის სულიერი სამყაროს არსებითი შინაარსია და გაუმართლებელია ადამიანმა არ იცოდეს საკუთარი არსების წარმოშობა-განვითარების კანონზომიერებანი, არამედ უმთავრესად ის, რომ ზნეობის განვითარების კანონზომიერებათა დადგენა, ზნეობრივი პროგრესის ხელისშემწყობი და ხელისშემშლელი ფაქტორების ანალიზი საშუალებას გვაძლევს ზემოქმედება მოვახდინოთ ამ ფაქტორებზე და სასურველი მიმართულება და ტემპი მივცეთ ზნეობის განვითარებას.

ეს მოტივი ედება საფუძვლად ეთიკისა და, საერთოდ, ყოველი საზოგადოებრივი მეცნიერების განვითარებისათვის ზრუნვას. პრაქტიკული, საზოგადოებრივი ინტერესი თითქმის ყოველთვის იყო და იქნება განმსაზღვრელი ფაქტორი მეცნიერების ყოველი დარგის წარმოშობა-განვითარებაში.

შეუძლებელია გადაფასო ზნეობრივი პროგრესის კონკრეტულ კანონზომიერებათა დადგენის თეორიული და პრაქტიკული მნიშვნელობა. მაგრამ ამის გარეშეც, მარტო იმის მეცნიერულ დასაბუთებასაც კი, რომ თითქმის ყოველ ახალ ეპოქას მოაქვს უფრო ჭანსალი და უფრო მაღალი, სრულქმნილი ზნეობა — მეტად დიდმნიშვნელოვანი მეცნიერული და სოციალური ღირებულება გააჩნია. ზვალინდელი დღის რწმენა და მომავლის ნათელი პერსპექტივა ისევე ეხმარება ადამიანს დღევანდელი ცხოვრების უკეთ წარმართვაში, როგორც წარსულის გამოცდილება და წინამავალ თაობათა სიბრძნე.

ზნეობრივი პროგრესის კანონზომიერებათა პრობლემა მით უფრო აქტუალური ხდება, რომ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში XVIII საუკუნიდან მოყოლებული დღემდე არ შეწყვეტილა ცდები — საექვო გახადონ ან უარყონ ზნეობის პროგრესი, დანერგონ სკეპტიციზმი, პესიმიზმი, ნიჰილიზმი და ცინიზმი.

განსაკუთრებით აქტუალური ხდება ეს პრობლემა მეცნიერულ-

ტექნიკური რევოლუციის თანამედროვე პირობებში. საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორია მიმართება მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციასა და კაცობრიობის ზნეობრივ განვითარებას შორის; არის თუ არა წინააღმდეგობა ამ ფაქტორებს შორის. როგორი ხასიათისაა ეს წინააღმდეგობა და როგორი არის, ან შეიძლება იყოს, ამ წინააღმდეგობათა დაძლევის გზები — ყოველივე ეს მიჩნეულია თანამედროვეობის უმნიშვნელოვანეს ფილოსოფიურ და სოციალურ პრობლემებად<sup>1</sup>.

ამ პრობლემასთან დაკავშირებული თვალსაზრისების მთელი მრავალფეროვნება შეიძლება დაჯგუფდეს ორ ძირითად კონცეფციად: პესიმისტურ და ოპტიმისტურ თვალსაზრისებად.

პესიმისტური თვალსაზრისი, მოკლედ, ასე შეიძლება დახასიათდეს: მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარება ობიექტურ-ისტორიული კანონზომიერებაა, რაც არსებული სოციალური სტრუქტურის პირობებში სულ უფრო ნაკლებად ემორჩილება საზოგადოების გვემავლობიერ მიზანდასახულ კონტროლს და რის გამოც მას საზოგადოებისათვის, საბოლოო ანგარიშით, სარგებლობაზე მეტი ზიანი მოაქვს; მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი სიკეთით იწყებს და ბოროტებაში გადადის; კერძოდ, მატერიალური ღირებულებებით გვამდიდრებს და სულიერი ღირებულებებით გვაღარიბებს. პირველ რიგში ეს ეხება ზნეობრივ ღირებულებებს, ადამიანის მორალურ შეგნებას და ზნეობრივ გრძნობებს, მოვალეობას, პასუხისმგებლობასა და სინდისს. რაც უფრო წინ მიდის მეცნიერება და ტექნიკა, რაც უფრო უმჯობესდება ადამიანთა მატერიალური ცხოვრების პირობები, მით უფრო ეგოისტები და ინდივიდუალისტები ხდებიან ადამიანები, იზრდება სიხარბე და მომწვეჭელობის ტენდენციები, კლებულობს სოლიდარობა და თანაგრძნობა ადამიანებში, იზრდება გულგრილობა და ინდიფერენტიზმი ერთმანეთის ბედისადმი, ინერგება სიამოვნებისა და დროსტარების კულტი. ამას კი, როგორც წესი, მოჰყვება ცინიზმი და ამორალიზმი.

ის ფაქტი, რომ მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარება უარყოფით გავლენას ახდენს საზოგადოების ზნეობაზე, როგორც ცნობილია, პირველად შენიშნა და რომანტიზმის პოზიციებიდან გაილაშქრა მის წინააღმდეგ გამოჩენილმა ფრანგმა განმანათლებელმა ჟან-ჟაკ რუსომ, რომელმაც ამ პრობლემას მიუძღვნა თავისი დისერტაცია

<sup>1</sup> იხ. მაგ., Ф. В. Константинов. Научно-техническая революция и проблемы нравственного прогресса. «Вопросы философии», 1973, № 8.



(„შენიშვნები მეცნიერებისა და ხელოვნების შესახებ“), რისთვისაც დიჟონის აკადემიის სპეციალური პრემია დაიმსახურა.

ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მიღებულია, რომ რუსოს ეს კონცეფცია, იმ დროისათვის თითქმის პარადოქსალური, ორმხრივად შეაფასონ: ერთი მხრივ, როგორც აღმავალი ბურჟუაზიული საზოგადოების განვითარების კანონზომიერებათა ცალმხრივი და მცდარი შეფასება, ხოლო, მეორე მხრივ, როგორც ბურჟუაზიული საზოგადოების განვითარების ხასიათის გენიალური წინასწარგანჭვრეტა. ცნობილია, რომ ბურჟუაზიული საზოგადოების ყველა მანკიერებას რუსო უკავშირებდა კერძო საკუთრების ინსტიტუტის არსებობას, ექსპლოატაციისა და სოციალური უთანასწორობის ფაქტს, რომელთა წინააღმდეგ გალაშქრება მის მოძღვრებას პროგრესულ მოვლენად აქცევდა.

წინააღმდეგობა მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარებასა და საზოგადოების ზნეობრივ განვითარებას შორის და ამ წინააღმდეგობის მიზეზები პირველად ახსნა ნამდვილ მეცნიერულ საფუძველზე კ. მარქსმა. 1856 წელს ლონდონის გაზეთ „სახალხო ფურცელის“ იუბილეზე წარმოთქმულ სიტყვაში იგი ამბობდა: «С одной стороны, пробуждены к жизни такие промышленные и научные силы, о каких и не подозревали ни в одну из предшествовавших эпох истории человечества. С другой стороны, видны признаки упадка, далеко превосходящего все известные в истории ужасы последних времен Римской империи.

В наше время все как бы чревато своей противоположностью. Мы видим, что машины, обладающие чудесной силой сокращать и делать плодотворнее человеческий труд, приносят людям голод и изнурение... Победы техники как бы куплены ценой моральной деградации. Кажется, что, по мере того, как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей, либо же рабом своей собственной подлости. Даже чистый свет науки не может, по-видимому, сиять иначе, как только на мрачном фоне невежества.»<sup>2</sup>

კ. მარქსის ეს სიტყვები მთლიანად დაადასტურა მოვლენათა მთელმა შემდგომმა მსვლელობამ. დღეს კაპიტალის სამყაროში წინააღმდეგობა და კონფლიქტი, ერთი მხრივ, მეცნიერულ-ტექნიკურ რევოლუციასა და, მეორე მხრივ, საზოგადოების ზნეობრივ რეგრესს

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 12, с. 3—4.

შორის იმდენად აშკარა და შემაშფოთებელი გახდა, რომ ამის შესახებ უკვე ხმამაღლა ლაპარაკობენ თვით ბურჟუაზიული იდეოლოგიისა და მეცნიერების წარმომადგენლები, ადამიანები, რომლებსაც აწუხებთ მსოფლიოს ბედი.

ასე, მაგალითად, ბ. რასელი თვლიდა, რომ სოციალური პროგრესი იწვევს სულ უფრო მზარდ საშიშროებას და „ცოდნის დაგროვებასთან ერთად ადამიანი სულ უფრო კარგავს გონიერებასა და საღ აზროვნებას“<sup>3</sup>. საფრანგეთის აკადემიის წევრი ფრანსუა პონსე წერს, რომ ცივილიზაცია იზრება დაცემისაკენ, ხოლო ბარბაროსობა პროგრესს განიცდის... რა ფასი აქვს ყველაზე საუკეთესო მანქანებს, — ამბობს იგი, — რა ფასი აქვს მთვარეზე გაფრენას, თუკი ტექნიკის სასწაულებს თან ახლავს კაცობრიობის მორალური დაცემა<sup>4</sup>.

ასეთსავე პესიმისტურ თვალსაზრისსა და მსოფლიოს ბედის გამო შეშფოთებას გამოთქვამს სახელგანთქმული გერმანელი ფიზიკოსი მაქს ბორნი, რომელიც ლაპარაკობს ბუნებათმეცნიერების სოციალურ და პოლიტიკურ ფუნქციებზე, ამა თუ იმ ბუნებათმეცნიერული აღმოჩენის გაუთვალისწინებელ შედეგებზე. ერთ-ერთ თავის „ესეში“ იგი წერს, რომ მეცნიერების განვითარების საშიშროების ყველაზე ღრმა მიზეზი უნდა ვეძიოთ „საუკუნეების განმავლობაში შექმნილი ეთიკური პრინციპების მსხვერვაში“, ეთიკის დეველაციაში: „მეცნიერება და ტექნიკა ანგრევენ ცივილიზაციის ეთიკურ ფუნდამენტს, ამასთან ეს დანგრევა, შესაძლოა, უკვე გამოუსწორებელია“<sup>5</sup>.

ასეთივე მოსაზრებებსა და კაცობრიობის ბედისადმი შეშფოთებას გამოთქვამს ცნობილი სოციოლოგი, კულტუროლოგი პროფესორი არნოლდ ტოინბი ზნეობრივი და ტექნიკური პროგრესის შესახებ მსჯელობაში: „თანამედროვე დასავლეთის საზოგადოება, — წერს იგი, — მოკლებულია იდეალებსა და მიზნებს, მან დაკარგა ელემენტური სათნოებები, მაგალითად, პატიოსნება... ყველა ადასტურებს დასავლეთის ცივილიზაციის დაცემას... თუ ერის ამაღლება ან დაცემა დამოკიდებულია ოჯახის მორალურ ერთიანობაზე და სახელმწიფოს მორალურ მიზნებზე, როგორც ერთი, ისე მეორე დიდი ხანია დაცემულია დასავლეთში“. თავის წიგნში «Пережить будущее», 1971, იგი ლაპარაკობს წინააღმდეგობებზე სულიერ იმპულსებსა და მზარდ

<sup>3</sup> იხ. «Вопросы философии», 1965, № 8, с. 33.

<sup>4</sup> «Вопросы философии», 1973, № 8, с. 76.

<sup>5</sup> М. Б о р н. Размышления. «Литературная газета», 11, 111. 1970.

მატერიალურ ძალას შორის: „როცა ეს უკანასკნელი არ შეესაბამება მორალურ იდეალებს — წარმოიშობა მნიშვნელოვანი „მორალური ხარვეზი“. რაც უფრო მეტია ჩვენი მატერიალური ძალები, მით უფრო მეტად გვკვირდება ჩვენ სულიერი იმპულსი და სიმამაცე, რომ გამოვიყენოთ ეს მატერიალური ძალები სიკეთისა და არა ბოროტებისათვის“ (იხ. დასახელებული წიგნი, გვ. 41, 42, 112).

ა. ტონინი ლაპარაკობს მსოფლიო პროგრესული დეჰუმანიზაციის შესახებ. მისი აზრით, მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის უკანა მხარე მორალური დეგრადაციაა. ატომური ომი გარდაუქვია, ამბობს იგი, თუ არ მოისპო თვით ომის ინსტიტუტი. ასეთი კრიტიკული სიტუაციიდან გამოსავალს ტონინი ხედავს, ერთი მხრივ, იმაში, რომ „წარემართოთ ჩვენი მონდომება და ენერგია არა მეცნიერებისაკენ, არამედ რელიგიისა და ეთიკისაკენ“, „ჩვენ გვინდა ახალი სოკრატე — წერს იგი — რომ შევიცნოთ საკუთარი თავი“.

ხოლო, მეორე მხრივ, იგი აყენებს წინადადებას შეიქმნას მსოფლიო მთავრობა. ეს მიაჩნია მას ომის თავიდან აცილების აუცილებელ საშუალებად. ტონინი, რომლის „წრებრუნვის თეორია“ არსებითად ეყრდნობა შპენგლერის „ლოკალური ცვილიზაციის“ თეორიას და შემდგომ ავითარებს მას, რა თქმა უნდა, ამ ახალ შრომაშიც კაპიტალიზმისა და მისი კულტურის დამცველია, მაგრამ ამჩნევს რა ამ სისტემის გადაულახავ წინააღმდეგობებს, გამოთქვამს ასეთ აზრს: „ლენინის გზა შეიძლება აღმოჩნდეს სწორედ ის, რასაც ჩვენ ვეძახით „მომავლის ტალღას“... ჩვენ ძალიან გაგვიმართლებდა, რომ შეგვეჩენოდა მსოფლიო ლენინი...“

ეს მეტად საყურადღებო და სიმპტომატური აღიარებაა, რომელშიც შეიძლება დავინახოთ პროგრესული მოაზროვნის ჭანსალი პოლიტიკური ინტუიცია. მაგრამ რამდენადაც ტონინის მიერ მითითებული გზა უტოპიური და არარეალისტურია, ობიექტურად იგი წაინც პესიმისტთა ბანაკს უნდა მივაკუთვნოთ.

ამერიკელი ფიზიკოსი რალფ ლეპი წერს: „არავენ, ჩვენი დროის უბრწყინვალესმა მოაზროვნეებმაც კი, დანამდვილებით არ იციან, სად მივყავართ მეცნიერებას. ჩვენ მივქრით მატარებლით, რომელიც უმატებს სიჩქარეს და მიქრის დატოტვილი ლიანდაგებით, არ ვიცით საით. არც ერთი სწავლული არაა მემანქანის კაბინაში და ყველა ისართან კატასტროფის საშიშროებაა. საზოგადოების უმეტესი ნაწილი კი ბოლო რონოდაშია და უკან იცქირება“<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> იხ. «Вопросы философии», 1973, № 8, с. 81.

ამერიკელი სოციოლოგი ოლვინ ტოფლერი, რომელსაც მოჰყავს ლევის ზემოაღნიშნული სიტყვები, ასკვნის: „განა შეიძლება ცხოვრება იმ საზოგადოებაში, რომელიც კონტროლს არ ექვემდებარება? გარდუვალი ფაქტია, რომ მრავალი სხვა სოციალური პროცესი ასევე უმართავი ხდება, ეწინააღმდეგება ჩვენს ყოველ ცდას დავიმორჩილოთ ისინი. ურბანიზაცია, ეთნიური კონფლიქტი, მიგრაცია, პოპულაცია, დამნაშავეობა... შეიძლება დავასახელოთ ათასი სხვა სფერო, რომელშიც ჩვენი ცდა — მოვთხოვთ სტიქიური ცვლილებები — სულ უფრო წარუმატებელი და, შეიძლება ითქვას, ამაო ხდება“<sup>7</sup>.

უ. ელიული თავის წიგნში „ტექნოლოგიური საზოგადოება“ მოუწოდებს ხალხს, შეიგნონ ის საშიშროება, „რომელიც მოაქვს ტექნიკურ სამყაროს ადამიანის პიროვნებისა და მისი სულიერი ცხოვრებისათვის“.

მსგავსი მაგალითების მოყვანა მრავლად შეიძლება.

ამ მაგალითებით შეიძლება შეგვექმნას წარმოდგენა პესიმისტური თვალსაზრისების შესახებ დასმული პრობლემის გადაწყვეტაში.

რაც შეეხება ოპტიმისტურ თვალსაზრისებს, ისინი თავის მხრივ, შეიძლება დაჯგუფდეს ორ კონცეფციად. ერთი, რომელიც თვლის, რომ, მართალია, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია თანამედროვე ეტაპზე იწვევს გარკვეულ წინააღმდეგობებსა და სიძნელეებს, მაგრამ იგივე მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია იძლევა ამ წინააღმდეგობებისა და სიძნელეების საბოლოო გადალახვის საშუალებებს. ეს თვალსაზრისია გატარებული ისეთ საკმაოდ ცნობილ თანამედროვე ბურჟუაზიულ სოციოლოგიურ თეორიებში, როგორიცაა ე. წ. „ინდუსტრიული“ და „პოსტინდუსტრიული“ საზოგადოების თეორიები.

ასე მაგალითად, თეორეტიკოსები გ. კანი, ზ. ბეზინსკი, დ. ბელი და სხვები თვლიან, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია თავისთავად, სტიქიურად, ტექნოლოგიური და ორგანიზაციული გარდაქმნების პროცესში გადაჭრის ყველა სოციალ-პოლიტიკურ და მორალურ პრობლემას. ასეთი ფსევდოოპტიმისტური იდეოლოგიური ორიენტაცია, როგორც სწორად შენიშნავს აკად. კონსტანტინოვი, უგულბებლყოფს მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის სოციალური ფორმის პრინციპულ მნიშვნელობას.

<sup>7</sup> О. Т о ф л е р, Столкновение с будущим. «Иностранная литература», 1972, № 3, с. 244—245.

ასეთ ფსევდოოპტიმისტურ და არსებითად კაპიტალიზმის აპოლოგეტიკურ კონცეფციას უპირისპირდება მარქსისტულ-ლენინური თეალსაზრისი. იგი აღიარებს გარკვეული წინააღმდეგობისა და კონფლიქტის ფაქტს, მეცნიერულ-ტექნიკურ პროგრესსა და საზოგადოების ზნეობრივ განვითარებას შორის, მაგრამ ამ წინააღმდეგობისა და სიძნელების დაძლევის გზას ხედავს არა „ინდუსტრიული“ ან „ზეინდუსტრიული“ საზოგადოების აშენებაში, არამედ კაპიტალისტური საზოგადოების რევოლუციურ, სოციალურ გარდაქმნაში, სოციალიზმისა და კომუნისმის გამარჯვებაში.

მარქსისტული ეთიკის ამოცანაა ზემოაღნიშნული პესიმიტური თუ ფსევდოოპტიმისტური კონცეფციების მეცნიერული კრიტიკა, მათი არაგუმენტების უსაფუძვლობის დამაჯერებელი ანალიზი. ეს ამოცანა კი, თავის მხრივ, აუცილებლობით მოითხოვს პრობლემის პოზიტიურ შესწავლას, ამ საკითხთან დაკავშირებით მარქსაშედელი ფილოსოფიის მონაცემების გათვალისწინებას და თანამედროვე მეცნიერების დონეზე საკითხის ყოველმხრივ გამოკვლევას.

საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში სპეციალურად ამ საკითხზე არსებობს რამდენიმე გამოკვლევა: С. Ф. Анисимов. Нравственный прогресс и религия, 1965 (188 с., «Мысль»); Н. Н. Куликова. Содержание и критерии нравственного прогресса, 1966 (86 с., «Мысль»); А. И. Титаренко. Критерий нравственного прогресса, 1967 (190 с., «Мысль»); его же. Нравственный прогресс, 1969 (175 с. МГУ). Л. И. Котов, Методологические проблемы нравственного прогресса, Свердловск. 1974.

ამ პრობლემის გამოკვლევას მიუძღვნეს საკანდიდატო დისერტაციები მ. ა. კამიშანმა (1965 წ.), ვ. ა. კისელიძემ (1966 წ.), ვ. ლ. მუზალევსკიმ (1966 წ.). მ. ა. მუსტაფაევამ (1970 წ.), პ. ი. კომპანცევმა (1971 წ.), ვ. მ. ნემიჩევმა (1972 წ.) და სხვებმა, ხოლო ზემოთ დასახელებული შრომის ავტორმა ლ. ი. კოტოვმა იმავე შრომით იცვა სადოქტორო დისერტაცია 1975 წელს.

ზნეობრივი პროგრესის კანონზომიერებათა საკითხები სპეციალურად აქვთ გარჩეული თავიანთ შრომებში ა. ფ. შიშკინს (იხ. მისი Основы марксистской этики, 1961, М., гл. II, § 7 — Закономерности нравственного прогресса, с. 95—106); ვ. გ. ივანოვსა და ნ. ვ. რიბაკოვას (იხ. მათი «Очерки марксистско-ленинской этики» 1963, гл. «Нравственный прогресс», с. 119—139); ა. ფ. შიშკინს და კ. ა. შვარცმანს (იხ. მათი «XX век и моральные ценности че-

ловчества», 1968, М., гл. I, § 3 — «Об общем критерии нравственного прогресса», с. 38—58).

ზნეობრივი პროგრესის ცალკეულ საკითხებზე სპეციალური წერილები აქვთ გამოქვეყნებული: მ. ა. კამიშანს: — «Марксизм-ленинизм об объективном критерии нравственного прогресса» (1961, Сборн. научн. трудов Днепропетровского мед. ин-та, т. 19, ч. 2, с. 7—9); «Об объективном критерии нравственного прогресса» (1962, «Философские науки», № 5, с. 90—97), «Октябрьская революция и нравственный прогресс человечества» (1967, Тб., «Актуальные проблемы марксистской этики», с. 477—491); ს. ბ. იგონიკოვას — «Нравственный прогресс и современная буржуазная этика» (1962, «Философские науки», № 3, с. 60—67); ბ. ბ. კულიკოვასა და გ. კ. გუმნიკის — «К проблеме критерия нравственного прогресса» (1965, Вестник МГУ, экономика, философия, № 2, с. 35—42); ბ. ვ. სუხანოვს — «Проблема нравственного прогресса человечества в связи с задачами коммунистического воспитания» (1965, Известия Воронежского пед. ин-та, вып. 1, с. 43—69); გ. კ. გუმნიკის «Критерии нравственности и нравственного прогресса» (1966, Учен. зап. Ивановского пед. ин-та, т. 36, с. 80—92); რ. ვ. პეტროპავლოვსკის — «Проблемы нравственного прогресса» (1971, М., Сборн. «Насущные вопросы этики», с. 108—142); თ. კონსტანტინოვს — «НТР и проблемы нравственного прогресса» (1973, «Вопросы философии», № 8) და სხვებს.

ამ შრომებში ზნეობრივი პროგრესის კანონზომიერებათა პრობლემის მრავალი ასპექტი კარგად არის მიგნებული და განმარტებული, მაგრამ არც ერთი მათგანი დაზღვეული არაა ცალკეული შეცდომებისა და ხარვეზებისაგან. ადგილი აქვს აზრთა უთანხმოებას მთელ რიგ პრინციპულ საკითხებში, რაც კიდევ უფრო ზრდის პრობლემის სისტემატური, მონოგრაფიული დამუშავებისა და მის შესახებ არსებული ლიტერატურის კრიტიკული ანალიზის საჭიროებას.

წინამდებარე შრომა არის ცდა შეაჯამოს დასმული პრობლემის მარქსისტული გააზრების ისტორია, მოგვცეს პრობლემის პოზიტიური ანალიზი და ამის საფუძველზე შეიმუშაოს საზოგადოების ზნეობრივი პროგრესის დაჩქარების ხელისშემწყობი ღონისძიებებისა და რეკომენდაციების მეთოდური საფუძველი.

## თავი პირველი

### პროგრესისა და მისი პრიტიკიუმის ცნებები

#### § 1. პროგრესის ცნების შესახებ

„პროგრესი“ ლათინური სიტყვაა. Progresus — ნიშნავს წინსვლას, განვითარებას, წარმატებას. მაგრამ ეს ტერმინები თავისთავად ჯერ კიდევ არ იძლევიან ზუსტ წარმოდგენას პროგრესის ცნების შესახებ, რამდენადაც ისინი თვითონ საჭიროებენ განმარტებას, დაზუსტებას. მაგალითად, „წინსვლა“, როგორც ტერმინი, მაშინ გამოხატავს გარკვეულ ცნობიერ შინაარსს, როცა ვიცით, საიდან მოვდივართ და საით მივდივართ, როცა გარკვეულია ამოსავალი საფუძვლები და მოძრაობის მიზანი. ასეთი კონკრეტული გარკვეულობის გარეშე იგი აბსტრაქტული, ბუნდოვანი ცნებაა და ამდენად არაფრისმთქმელი.

იგივე ითქმის „განვითარების“ შესახებ. „განვითარება“ მაშინაა რაიმეს მთქმელი, როცა ვიცით, საით ვითარდება და რა ხასიათის ცვლილებას განიცდის მოვლენა. ყოველგვარი ცვლილება არ შეიძლება განვითარებად მივიჩნიოთ და, მაშასადამე, უნდა ვიცოდეთ ცვლილებათა ის ნიშნები, რომელთა ერთობლიობა გვაძლევს განვითარების ცნებას.

რამდენადმე განსხვავებული ინფორმაციით არის დატვირთული „წარმატების“ ცნება. აქ უკვე იგულისხმება ცვლილებათა ისეთი შინაარსი, რომელიც ახალი მდგომარეობის მიღწევას, ახალ დონეზე ასვლას ნიშნავს. ამასთან „წარმატება“ გულისხმობს ვიღაცის წარმატებას, მოქმედების სუბიექტს, რომელიც გარკვეული მიზნებით უნდა ხელმძღვანელობდეს. თუ მოქმედების სუბიექტად თეოლოგიურ უზენაესს ან ჰეგელიანურ აბსოლუტურ სულს არ ვიგულისხმებთ, მაშინ „წარმატების“ ცნება შეიძლება მხოლოდ გონიერი არსებისა და საზოგადოების მიმართ იქნეს გამოყენებული.

პროგრესის ცნების ასეთი „ანთროპოლოგიურ-სოციოლოგიური“ შინაარსი იმას ნიშნავს, რომ იგი არ შეიძლება ერთნაირად გამოდგეს სინამდვილის ყველა სფეროში მიმდინარე პროცესების დასახასიათებლად.

პროგრესის ზოგადი განსაზღვრების საკითხის დაკავშირება ამ ცნების მიყენების სფეროს განსაზღვრის საკითხთან სავსებით კანონზომიერია, რამდენადაც პროგრესის ცნების ყოველი ზოგადი განსაზღვრება შინაგანი აუცილებლობით მოითხოვს მისი მიყენების სფეროს განსაზღვრას. ხოლო ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, ბევრად განაპირობებს პროგრესის ცნების შინაარსს და მის განსაზღვრებას. არ არსებობს სინამდვილის ყველა სფეროს განვითარების ერთიანი კონკრეტული კანონზომიერება. ყველა სფეროს თავისი სპეციფიკური კანონზომიერება აქვს, ამიტომ არ შეიძლება ერთი საერთო კრიტერიუმით ვეცადოთ ამ განსხვავებულ სფეროთა შეფასებას. ეს სრულებითაც არ გამოორიცხავს სამყაროს ერთიანობას და დიალექტიკის კანონების უნივერსალობას. სამყაროს ერთიანობა მატერიალურობას ნიშნავს და არა ერთფეროვნებას. მატერიალურად ერთიანი დიალექტიკური სამყარო — მრავალფეროვანია.

ამრიგად, პროგრესის ცნების ზოგადი განსაზღვრებისა და ამ ცნების მიყენების სფეროს განსაზღვრის საკითხები ერთმანეთში გადადიან, ერთმანეთს განსაზღვრავენ და აპირობებენ. ამ ურთიერთობის შესახებ უკანასკნელი 10—15 წლის მანძილზე საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გამოითქვა მრავალი მოსაზრება. რომელთა არსებითი შინაარსი შეიძლება დაჯგუფდეს სამ, ერთმანეთისაგან რამდენადმე განსხვავებულ და დაპირისპირებულ თვალსაზრისად:

1. მეცნიერთა ერთი ნაწილი მიიჩნევს, რომ პროგრესის ცნება გამოხატავს ცვლილებათა ისეთ შინაარსსა და კანონზომიერებას, რომელიც ერთნაირად ახასიათებს მთელს მატერიალურ სინამდვილეს, მოვლენათა ყოველ სფეროს — კოსმოსით დაწყებული და ადამიანის ცნობიერებით დამთავრებული.

2. მეორენი თვლიან, რომ პროგრესის ცნება არ გამოდგება მთელი მატერიალური სამყაროს, კერძოდ კოსმოსისა და არაორგანიზულ ბუნებაში მიმდინარე პროცესების დასახასიათებლად. მისი მიყენების სფეროებია ცოცხალი ბუნება და საზოგადოება.

3. მესამენი მიიჩნევენ, რომ პროგრესის ცნება არ გამოდგება არც ორგანიზულ ბუნებაში მიმდინარე პროცესების დასახასიათებლად. ამისათვის სავსებით საკმარისია ევოლუციის ცნება. პროგრე-



სის ცნების მიყენების ერთადერთი სფეროა საზოგადოება, ადამიანისა და მისი ცნობიერების ისტორია.

პირველი თვალსაზრისის დამკველად უნდა დავასახელოთ, უპირველეს ყოვლისა, საბჭოთა ბკელეგარი კ. ზავადსკი, რომელიც თავის წიგნში «К пониманию прогресса в органической природе и в обществе» (М., 1961) ლაპარაკობს პროგრესული განვითარების ფაქტზე მთელი სამყაროს მიმართ. იგი პროგრესს მიიჩნევს მთელი სამყაროს განვითარების მთავარ მიმართულებად. „პროგრესული განვითარების უზოგადესი გამოვლენა, — წერს კ. ზავადსკი, — ეს არის თანმიმდევრული გადასვლა მატერიის უმარტივესი, დაბალი ფორმიდან უფრო რთულზე, უმაღლეს ფორმაზე. მატერიის მოძრაობის ერთი ფორმის ფარგლებში პროგრესის ძირითადი საფეხურები მიიმართებიან მატერიის მოძრაობის უმაღლეს ფორმებთან მიახლოების მიმართულებით“ (იხ. დასახელებული წიგნი, გვ. 120).

ასეთი კონცეფციის კოსმოლოგიურ არგუმენტებად მიიჩნევენ ჩვენი საუკუნის 20-იან წლებში ასტრონომ პაბლის მიერ აღმოჩენილ ფაქტორს — „სიწითლისაყენ გადახრას“ გალაქტიკების სპექტრში. რაც უფრო შორს არის ჩვენგან გალაქტიკა, მით უფრო დიდია ეს გადახრა სიწითლისაყენ. მეცნიერთა უმრავლესობა თვლის, რომ ყველაზე უფრო დამაჯერებლად ამ ფაქტს ხსნის ე. წ. „დოპლერის ეფექტი“ და, მაშასადამე, რეალურია მოსაზრება, რომ გალაქტიკები გაურბიან ერთმანეთს, სამყარო გაფართოების პროცესშია. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ერთ დროს (ასახელებენ დაახლოებით — 10—15 მილიარდ წელს) მთელი სამყაროს მეტაგალაქტიკის მასა შეკავშირებული იყო ზემეკრივი წარმონაქმნის სახით, მოხდა მასში გიგანტური აფეთქება, წარმოიშვენ გალაქტიკები, რომლებიც დღემდე აგრძელებენ დაშორებას ერთმანეთისაგან. ასეთი ჰიპოთეზა უთანხმდება აინშტაინის ფარდობითობის ზოგად თეორიას (ეს გვიჩვენა ფრიდმანმა ამ თეორიის განტოლების ამოხსნის ერთ-ერთი ვარიანტით). აკადემიკოსი ვ. ა. ამბარცუმიანი და სხვა გამოჩენილი ასტრონომებიც ხსნიან დოპლერის ეფექტს როგორც გალაქტიკების ურთიერთდაშორებას, მეტაგალაქტიკის გაფართოებას. მაგრამ აქედან სრულებითაც არ გამომდინარეობს, რომ მთელ მატერიალურ სამყაროს ახასიათებს ზეალმაველი განვითარება, პროგრესი. საკმე იმაშია, რომ მეტაგალაქტიკის წარმოშობისა და განვითარების ყოველი ჰიპოთეზა ეხება არა მთელ უსასრულო სამყაროს, არამედ მის ერთ სასრულო ნაწილს — მეტაგალაქტიკას, და ეს ჰიპოთეზა არაფერს ამბობს სხვა მეტაგალაქტიკებისა და სხვა

სამყაროების განვითარების კანონზომიერების შესახებ. გარდა ამისა, ეს ჰიპოთეზა არ ნიშნავს პროგრესის გამოცხადებას მეტაგალაქტიკის განვითარების ერთადერთ მიმართულებად, რამდენადაც გალაქტიკების დაშორება ერთმანეთისაგან ჯერ კიდევ არ ნიშნავს მატერიის არსებობის უმაღლეს ფორმაზე გადასვლას.

მეცნიერებაში იყო ცდები, დაეკავშირებიათ ამ პირველდაწყებით ზეგეგანტურ კოსმოსურ აფეთქებასთან პერიოდული სისტემის მძიმე ელემენტების წარმოშობა (მაგალითად, მეცნიერები ალფენი, ბეტი და გამოვი, 1948 წ.), მაგრამ მათ თვალსაზრისს ეხლა არაფერი იზიარებს, რამდენადაც დარწმუნდნენ, რომ მძიმე ელემენტები, რომლებიც აუცილებელია დედამიწის ტიპის პლანეტების წარმოშობისა და მასზე სიცოცხლის განვითარებისათვის — წარმოიშობა ჩვენსა და სხვა გალაქტიკებში ისევე განუწყვეტლივ, როგორც განუწყვეტლივ იშლებიან და ისპობიან ისინი. მრავალმა გამოკვლევამ დაადასტურა, რომ დედამიწის წიაღში არსებული ყველაზე ძველი რადიოაქტური იზოტოპები ითვლიან 5—6 მილიარდი წლის ასაკს, მაშინ როცა დედამიწის ასაკი არ აღემატება 4,5—5 მილიარდ წელს. აქედან, ბუნებრივია, ასკვნიან, რომ მძიმე ელემენტები შევიდნენ კოსმიური მატერიის შემადგენლობაში რამდენიმე ასეული მილიონი წლით ადრე ვიდრე ამ მატერიისგან დედამიწა წარმოიშობოდა (იხ. «Возникновение жизни во Вселенной», АН СССР, 1963, с. 83). მაშასადამე, მძიმე ელემენტები წარმოიშობიან სხვადასხვა გზებით, მათ შორის ზეახალი ვარსკვლავების აფეთქებით და გალაქტიკის ბირთვებში.

საყურადღებოა, რომ 10—15 მილიარდი წლის წინ აფეთქების შედეგად მთელი სამყაროს წარმოშობის ჰიპოთეზის ყველაზე გაბედული მომხრეებიც კი არ უწოდებენ ამ მოვლენას „პროგრესს“. მხოლოდ ბურჟუაზიული დასავლეთის ზოგიერთი თეოლოგი-ფილოსოფოსი მიიჩნევს კოსმოსური აფეთქების ჰიპოთეზას სამყაროს ღვთაებრივი შექმნის აქტად<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> იხ. М. Н. Руткевич, Развитие, прогресс и законы диалектики, «Вопросы философии», 1965, № 8, с. 27—28. ავტორი, ილაშქრებს რა კოსმოგენური პროცესების მიმართ პროგრესის ცნებას მყენებას წინააღმდეგ, თვითონ უშვებს ასეთ შეცდომას. ასე, მაგალითად, მოჰყავს რა ენგელსის აზრი იმის შესახებ, რომ სამყაროში ადგილი აქვს არა ზეადმაჯალ განვითარებას, არამედ წრებრუნვას, ავტორი წერს: «В некоторых, особых условиях заключенная в природе потенция к прогрессу превращается в действительность, и тогда происходит саморазвитие материи к высшим формам, порождение жизни и мыслящих существ. Прогрессивное развитие не есть нечто исключительное, свойственное только земле». (ი ქ ე ე, გვ. 27).

ასეთსავე წინააღმდეგობებს შეიცავს პროგრესის ცნების განმარტება საბჭოთა „ფილოსოფიური ენციკლოპედიის“ IV ტომში, სადაც, მართალია, ნათქვამია, რომ არაორგანული ბუნებისა და მატერიალური სამყაროს მიმართ პროგრესის ცნება არ გამოიყენება, მაგრამ იქვე დავიწყებულია ეს პრინციპი და ლაპარაკია პროგრესსა და რეგრესზე მთელი სინამდვილის მიმართ. ამ ტომის 380 გვერდზე ვკითხულობთ: «В неорганической природе значительное место занимают циклические процессы, к которым понятие прогресса неприменимо. Понятие прогресса неприменимо и к Вселенной в целом, т. к. здесь отсутствует однозначно определенное направление развития: если в одних частях ее преобладает Прогресс, то в других возможно преобладание регресса».<sup>9</sup>

ამ სიტყვების ავტორი ლ. სერებრიაკოვი (მოსკოვი) იმოწმებს ფ. ენგელსის აზრს „ბუნების დიალექტიკიდან“, მაგრამ ასეთი დამოწმება ზუსტი არაა, რამდენადაც ენგელსი მთელი სამყაროს მიმართ „პროგრესისა“ და „რეგრესის“ ცნებებს არ იყენებდა. იგი ამ ცნებებს იყენებდა მხოლოდ საზოგადოებისა და მეცნიერების ისტორიის მიმართ. მოვუსმინოთ ენგელსს: «Итак, точное представление о Вселенной, о ее развитии и развитии человечества, равно как и об отражении этого развития в головах людей, может быть получено только диалектическим путем, при постоянном внимании к общему взаимодействию между возникновением и исчезновением, между прогрессивными изменениями и изменениями регрессивными»<sup>10</sup>.

აშკარაა, რომ აქ ენგელსს სამყაროს მიმართ გამოყენებული აქვს ტერმინები «возникновение», «исчезновение», ხოლო კაცობრიობის ისტორიის მიმართ — «прогрессивные изменения», «регрессивные изменения».

სწორი არ იქნებოდა იმის ვარაუდი, რომ ავტორს აქ უნებლიე შეცდომა მოუვიდა ტერმინების შერჩევაში. იქვე იგი სრულიად აშკარად წერს, რომ: «Известная нам ветвь прогрессивного разви-

ლაპარაკია სწორედ იმაზე, რომ „პროგრესი“ არ ეწოდოს იმ განვითარებას, რომელსაც აქვს ადგილი მატერიის მოძრაობის ფორმებში სიცოცხლისა და საზოგადოების წარმოშობამდე. არ ეწოდოს მხოლოდ იმიტომ, რომ მატერიისა და სამყაროს პირადი ული წრებრუნებით განვითარების კანონზომიერებისაგან განვასხვავოთ ზეალმაური, პროგრესული განვითარების კანონზომიერება, რომელსაც ადგილი აქვს ბიოსფეროსა და საზოგადოებაში.

<sup>9</sup> «Философская Энциклопедия», т. IV, 1967, с. 380.

<sup>10</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, с. 22.

ტია включает в себя, согласно современным научным данным, следующие ступени: дозвездную (галактическую), звездную, планетную, биологическую и социальную. Каждая из этих ступеней представляет из себя органическую целостность различных систем, к которым при восходящем направлении развития также применимо понятие прогресса, но уже в рамках существования данной ступени. Прогресс является главным направлением развития для той ветви материального мира, в которую входит наша планета» (стр. 380).

დედამიწაზე მიმდინარე პროცესებს თუ მხედველობაში არ მივიღებთ, რა აზრით შეიძლება ითქვას მზის სისტემაზე, რომ იგი პროგრესს განიცდის, რომ პროგრესი მისი განვითარების „მთავარი მიმართულებაა“? რა ხდება ასეთი მზეზე (იგი იწყის და ილევა), მარსზე, ვენერაზე და ა. შ.? მზის სისტემაში, რამდენადაც დღეისათვის ცნობილია, არაფერი ისეთი არ ხდება, რასაც შეიძლებოდა პროგრესი დარქმეოდა. დედამიწაზეა მხოლოდ პროგრესი და ისიც არა მიწაში, წყალში ან ატმოსფეროში (აქ ჯერჯერობით „რეგრესი“ უფროა, ვიდრე „პროგრესი“), არამედ საზოგადოებისა და მეცნიერების განვითარებაში. მიუყენო პროგრესის ცნება მთელ სამყაროს, ან თუნდაც მზის სისტემას — არაპირობითი მნიშვნელობით — ნიშნავს ზეადამიანური კრიტერიუმისა და შემფასებლის დაშვებას, რასაც იდეალიზმისა და რელიგიისავენ მივეყვართ.

ამრიგად, „ფილოსოფიური ენციკლოპედიის“ ამ სტატიის ავტორი სიტყვიერად აღიარებს, რომ პროგრესის ცნება არ გამოიყენება არაორგანული ბუნებისა და მთელი სამყაროს მიმართ, მაგრამ იგი ივიწყებს ამ თეზისს და გადადის სრულიად საწინააღმდეგო თვალსაზრისზე. ასეთი არათანმიმდევრულობა და ულოგიკობა სამწუხაროდ გამონაკლისი როლია.

პროგრესის მარქსისტული თეორიის სისტემატური და თანმიმდევრული დალაგებაა მოცემული პროფესორ ი. ნაჰყევიას სადოქტორო დისერტაციაში, „საზოგადოებრივი პროგრესის მარქსისტულ-ლენინური თეორია“, რომელიც გამოქვეყნდა 1969 წელს. ეს წიგნი მრავალ ღირსებას შეიცავს. იგი ერთგვარად აჯამებს უკანასკნელი 10—15 წლის განმავლობაში ამ პრობლემის შესახებ გამოთქმულ შეხედულებებს და ბევრ საკითხში ავითარებს მათ. მაგრამ პროგრესის ცნების ნიშნებისა და მისი მიყენების სფეროს განსაზღვრის საკითხში ეს შრომაც არაა დაზღვეული ცალკეული ხარვეზებისა, ნაკლოვანებებისა და წინააღმდეგობებისაგან.

ავტორი, უპირველეს ყოვლისა, როგორც ეს მიღებულია ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, ასხავებს ერთმანეთისაგან მოძრაობის, განვითარებისა და პროგრესის ცნებებს. ისინი მატერიალურ და სულიერ სამყაროში მიმდინარე ცვლილებების სხვადასხვა მდგომარეობის აღმნიშვნელი ცნებებია. მათი დაპირისპირება უმართებულოა, რადგან ისინი საგანთა და მოვლენათა ურთიერთგადასვლის ერთსა და იმავე პროცესს — ცვალებადობას გამოხატავენ. არც მათი გაიგივება არ შეიძლება, ვინაიდან ისინი ცვალებადობის სხვადასხვა მდგომარეობას აღნიშნავენ.

მოძრაობა ცვალებადობის სინონიმური ცნებაა და თავისი განსაზღვრისათვის საგანთა და მოვლენათა რაიმე გარკვეულ მდგომარეობას არ მოითხოვს, გარდა ცვალებადობისა საერთოდ. ზოგადად აღებული განვითარება კი გარკვეული სახის სტრუქტურული მოძრაობაა, რომელსაც შეიძლება მრავალი საპირისპირო (ზოგჯერ კი პარალელური) მიმართულება ჰქონდეს, მაგალითად, აღმავალი და დაღმავალი, წრეში ტრიალი (ერთი და იგივე მდგომარეობის განმეორება) და სპირალისებური მიმართულება, პროგრესი და რეგრესი, ასიმილაცია და დისიმილაცია, რევოლუციური და რეაქციული, განვითარება ერთი თვისობრიობის ფარგლებში და ახალ თვისობრიობაში გადასვლა და ა. შ. სრული აზრით გაგებული განვითარება მის საპირისპირო ტენდენციათა ერთობლიობაა და ერთ რომელიმე მათგანზე არ დაიყვანება.

ჩვენს პლანეტაზე მატერიის მოძრაობა-განვითარების სამნახევარი მილიარდი წლის ისტორია გვიჩვენებს, — წერს ავტორი, — რომ არც მოძრაობა-განვითარების საპირისპირო მხარეები, ტენდენციები, მათი ურთიერთზემოქმედებაა ტოლფასოვანი და არც დახშულ წრეში მოძრაობა. ასე რომ იყოს, სამყაროში ადგილი ექნება აბსოლუტურ წონასწორობას, უძრაობას და, ბუნებრივია, ყოველგვარი განვითარება თუ პროგრესი გამორიცხული იქნებოდა. განვითარების მრავალ შესაძლებელ მიმართულებათა და საპირისპირო ტენდენციათა შორის გაბატონებული მდგომარეობა უკავია დადებითი ნიშნის მქონე ერთ მთავარ მიმართულებას — წინსვლის მთავარ ტენდენციას, რომელიც პროგრესის ცნებით გამოიხატება.

„ამრიგად, პროგრესი არის განვითარების მთავარი მიმართულება, მისი ზეაღმავალი ტენდენცია, მოვლენის გადასვლა არსებულისა

უფრო მაღალ, სრულყოფილ მდგომარეობაში, ან, მარტივად რომ ვთქვათ, წინსვლა უკეთესისაკენ<sup>11</sup>.

განვითარებისა და პროგრესის ცნებებს შორის გვარისა და სახის დამოკიდებულება: ყოველგვარი პროგრესი განვითარებაა, მაგრამ ყოველი განვითარება პროგრესი როდია. პროგრესი განვითარების თვისებრივად განსხვავებული, უფრო მაღალი საფეხურია და ამდენად მათი გაიგივება შეცდომაა. ეს ნიშნავს, — წერს ავტორი, — „წინსვლის პროცესის გაღარიბებას. ასეთ გაიგივებას მივეყვართ პროგრესის უარყოფამდე, თვისებრივად განსხვავებული უფრო მაღალი ორგანიზაციის მქონე მოვლენების წარმოშობის უარყოფამდე, რაც დიალექტიკიდან მეტაფიზიკაზე დაბრუნებას ნიშნავს.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ სოციოლოგიაში არაიშვიათია ცდა პროგრესის ცნების გაიგივებისა განვითარების ცნებასთან, ხოლო ამ უკანასკნელის კი ცვალებადობის ცნებასთან. ასეთი ცდის სოციალური დანიშნულებაა უარყოს პროგრესი, როგორც განვითარების მაღალი, თვისებრივად განსხვავებული ფორმა; პროგრესული განვითარების კანონზომიერი ხასიათი, საზოგადოებრივ-ეკონომიური ფორმაციები, როგორც პროგრესის ისტორიული საფეხურები, კომუნიზმი, როგორც პროგრესის უმაღლესი საფეხური. ამიტომ განვითარებასთან პროგრესის გაიგივების ცდა ნებისთ თუ უნებლიეთ ამართლებს პროგრესის უარყოფის ბურჟუაზიულ კონცეფციას და თავისი არსით მცდარია“ (იქვე, გვ. 61).

მოგვცა რა პროგრესის ცნების დეფინიცია და გვიჩვენა მისი განსხვავება განვითარების ცნებისაგან, ავტორი სპეციალურად სვამს საკითხს პროგრესის ცნების მიყენების სფეროების შესახებ: „არის თუ არა პროგრესი სპეციფიკური მოვლენა მხოლოდ საზოგადოებისათვის, თუ ერთნაირად დამახასიათებელია ბუნებისა და საზოგადოებისათვის?.. პროგრესის ცნება სოციოლოგიის კუთვნილებაა მხოლოდ, თუ ზოგადმეცნიერული ცნებაა?“ (გვ. 61—62).

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ავტორი მიმართავს მეცნიერების ისტორიას და აღნიშნავს, რომ მარქსამდელ მოაზროვნეთა უმრავლესობა, რომლებიც განვითარების საკითხს შეეხნენ, უარყოფენ მას ბუნებაში. განსაკუთრებით მკვეთრად ასეთი აზრი ჰეგელს აქვს გამოთქმული. ჰეგელის თვალწინააშრისის მიხედვით განვითარების უნარი მხოლოდ აზროვნებას აქვს და, რადგანაც ბუნება აზროვნე-

<sup>11</sup> ი. ნ ა ქ ე ბ ი ა, საზოგადოებრივი პროგრესის მარქსისტულ-ლენინური თეორია, „განათლება“, 1969, გვ. 55—56.

ნებას მოკლებულია, პროგრესს არ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს ბუნებაში.

პროგრესს ბუნებაში უარყოფდნენ პოზიტივისტები, მახისტები და მათი მიმდევრები რუსეთში — სუბიექტივიზმის მომხრეები სოციოლოგიაში ნ. კ. მიხაილოვსკი, პ. ლავროვი და სხვები (გვ. 62).

ჰეგელის სისტემის თავისებურება მიზანშეუწონელს ხდის ამ საკითხისადმი მისი პოზიციის დამოწმებასა თუ კრიტიკას. ხოლო რაც შეეხება პოზიტივისტებსა და სუბიექტივიზმის მომხრეებს სოციოლოგიაში, — მათი კრიტიკა დამაჯერებელი არაა, რამდენადაც ავტორი არ არკვევს საკითხს — რას უარყოფდნენ ისინი: განვითარებას ბუნებაში თუ პროგრესს ბუნებაში. ერთია, როცა საქმე გვაქვს მეტაფიზიკურ კონცეფციასთან, რომელიც უარყოფს ყოველგვარ განვითარებას ბუნებაში და სულ სხვაა კონცეფცია, რომელიც აღიარებს განვითარებას ბუნებაში, მაგრამ უმართებულოდ თვლის პროგრესის ცნების გამოყენებას ამ განვითარების მიმართ<sup>12</sup>. მეტაფიზი-

---

<sup>12</sup> ამ საკითხის შესახებ დიდი დავა და კამათი იყო ჯერ კიდევ გასული საუკუნის დამლევს და ამ საუკუნის დასაწყისში. უპირველეს ყოვლისა უნდა დავასახელოთ ნ. კ. მიხაილოვსკის წიგნი „რა არის პროგრესი“, რომელიც გამოქვეყნდა პეტერბურგში 1883 წელს. პ. ლავროვმა დაწერა ამის შესახებ სპეციალური წიგნი: „პროგრესის ნ. კ. მიხაილოვსკის ფორმულა“. 1914 წელს გამოქვეყნდა კებულო სათაურით „რა არის პროგრესი“, რომელშიც შევიდა ვ. თ. ს. ვ. ა. ლ. დ. ი. ს. — „პროგრესის ზოგადი კანონების ენერგეტიკა“, ი. ა. ნ. ვ. ი. კ. თ. ვ. ი. ს. — „პროგრესის არსება“ ლ. ვ. ბ. ვ. რ. ი. ს. — „ევოლუცია და პროგრესი“, პ. ა. ს. თ. რ. თ. კ. ი. ნ. ი. ს. — „პროგრესის თეორიისა და ძირითადი პრობლემების მიმოხილვა“ და სხვა.

წინააღმდეგ სპენსერისა, რომელიც ვერ ხედავდა საზოგადოების განვითარების სპეციფიკას და ევოლუციური განვითარების ობიექტურ კანონზომიერებას ავრცელებდა საზოგადოებაზე, მიხაილოვსკიმ პროგრესის ცნება დაუკავშირა „იდეალის“ ცნებას. რამდენადაც იდეალი შეიძლება მხოლოდ საზოგადოებაში არსებობდეს, ამიტომ პროგრესის ცნებას შეიძლება აზრი ჰქონდეს მხოლოდ საზოგადოების მიმართ. ადამიანი პროგრესულად მიიჩნევა ყოველთვის იმას, რაც აახლოებს მას იდეალთან, მიზანთან. მაშასადამე, პროგრესი უნდა განხილულ იქნას შეფასებით, ღირებულებით — თვალსაზრისით. თუ ევოლუციის ცნებაში შეფასებითი მომენტი გამორიცხულია, — წერს სოროკინი — პროგრესის ცნებაში იგი არსებითია. პროგრესის მიზანია პიროვნების კეთილდღეობა, ამიტომ მისი კრიტერიუმია ბედნიერების ზრდა და უბედურების შემცირება (იხ. П. Сорокин, «Новая идея в социологии», № 3, «Что такое прогресс», 1914, стр. 148).

როგორც ცნობილია ვ. ი. ლენინი მკაცრად აკრიტიკებდა მიხაილოვსკისა და სოროკინის სუბიექტურ-იდეალისტურ სოციოლოგიურ კონცეფციას, მაგრამ ეს კრიტიკა ეხებოდა არა „იდეალისა“ და „ღირებულების“ ცნების შემოტანას პროგრესის ცნების გაგებაში, არამედ თვით პროგრესის ცნების სუბიექტურ-იდეალისტურ კონცეფციას. მიხაილოვსკის აზრით, „პროგრესი ეს არის განუყოფელთა მთლიანობისად-

კური შეცდომა შეიძლება ის უფრო იყოს, როცა მოაზროვნე ვერ ხედავს საზოგადოების განვითარების კანონზომიერებათა სპეციფიკას ბუნების კანონზომიერებათაგან განსხვავებით და ერთი და იმავე ტერმინით და ცნებით გამოხატავს ამ ორ სხვადასხვა კანონზომიერებას. ასეთი შეცდომა, შეიძლება დაეინახოთ, მაგალითად, სპენსერის მოძღვრებაში. იგი, როგორც ცნობილია, შეეცადა მოეძებნა უნივერსალური კრიტერიუმი მთელი სინამდვილის პროგრესის დასადგენად და ასეთ კრიტერიუმად მიიჩნია მოვლენის დიფერენციაციის ნიშანი. თვითონ ავტორი (პროფ. ი. ნაჭყებია) სპენსერს სწორედ იმისათვის აკრიტიკებს, რომ „მან ვერ გაიგო ბუნებისაგან განსხვავებული საზოგადოების განვითარების სპეციფიკა, შეეცადა გაეიგივებინა ბუნებისა და საზოგადოების კანონები და მოეძებნა მთელი სინამდვილის პროგრესული განვითარების უნივერსალური კრიტერიუმი“ (ხაზგასმა ჩემია — გ. ბ.) (გვ. 62).

აქ აშკარადაა ნათქვამი, რომ მთელი სინამდვილის პროგრესული განვითარების უნივერსალური კრიტერიუმის ძიება — შეცდომაა. ავტორი არაფერს ამბობს — რატომაა ეს შეცდომა ან რა ხასიათის შეცდომაა. სხვაგან კი ჩვენ ვნახავთ, რომ მისივე აზრით, „მთელი სინამდვილის პროგრესული განვითარების უნივერსალური კანონზომიერების „უარყოფა“ მატერიალისტური დიალექტიკის „ხელყოფაა“.

მაგრამ ვიდრე პროფ. ი. ნაჭყებიას ამ თეზისის ანალიზზე გადავიდოდეთ, საჭიროა დავახსიათოთ მეცნიერთა მეორე ბანაკის

---

მი თანდათანობითი მიახლოება ორგანოთა შორის შრომის შესაძლო, სრული და ყოველმხრივი დანაწილებით და შრომის შესაძლო, მცირე დანაწილებით აღამიანთა შორის. არახეობრივია, უსამართლოა, საზიანოა, უგუნურია ყველაფერი, რაც აკადევებს ამ მოძრაობას. ზნეობრივი, მართებული, გონიერი და სასარგებლოა მხოლოდ ის, რაც ამცირებს საზოგადოების მრავალგვარობას, აძლიერებს რა ამით მის ცალკეულ წევრთა მრავალმხრივობას“ (Н. К. М и х а й л о в с к и й. Соц., т. 3, 1883, с. 187).

გ. ი. ლენინმა, ამ განსაზღვრების მოჩვენებითი დიალექტიკური ფორმის მიღმა დაინახა არამეცნიერული და რეაქციული პოლიტიკური შინაარსი, რაც უარყოფდა რუსეთში კაპიტალიზმის განვითარების, საზოგადოების კლასობრივი დიფერენციაციისა და შრომის დანაწილების ზრდის პროგრესულ მნიშვნელობას.

პროგრესის მიხაილევსკისებური კონცეფციის ლენინური კრიტიკა სავსებით სწორია, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ამ ცნებას არაფერი აქვს საერთო „იდეალისა“ და „ღირებულების“ ცნებებთან.



წარმომადგენელთა თვალსაზრისი, რომლებიც უარყოფენ პროგრესის ცნების მიყენების მართებულობას არაორგანული სამყაროს მიმართ, ისევე არ უარყოფენ მას ორგანული სამყაროსა და საზოგადოების მიმართ. ამ ბანაკის ერთ-ერთი წარმომადგენელია ს. ბ. მოროზნიკი, რომელსაც ეკამათება პროფ. ი. ნაჟდევანი თავის წიგნში. ს. ბ. მოროზნიკმა „Вопросы философии“-ის 1966 წლის № 6-ში დაბეჭდა წერილი „Развитие и прогресс.“ ამ წერილში იგი ეკამათება მ. ნ. რუტკევიჩს, ვ. სტოლიაროვს, ე. სედოვს და სხვებს, რომლებმაც ამ საკითხზე გამოაქვეყნეს წერილები 1965 წელს.

მოროზნიკი თავის წერილში სპეციალურად სვამს კითხვას: შეიძლება თუ არა განვითარებისა და პროგრესის ცნებები მივუყენოთ მთელს მატერიალურ სამყაროს? ამ კითხვაზე მისი პასუხი ასეთია:

«Одно из основных положений диалектического материализма состоит в том, что материальный мир находится не только в движении, но и в развитии. Развитие — понятие более глубокое, чем движение. Развитие — это переход от одних форм материи, от одних ее структур к другим, более сложным, которые в том или ином виде включают в себя более простые. Всякое развитие есть движение, но не всякое движение представляет собой развитие. Прогресс — такой тип развития, который связан с выдвижением цели, с диалектикой причинности и целесообразности...

Если понятие развития может рассматриваться как универсальное, применение ко всему материальному миру, то о понятии прогресса этого сказать нельзя. В неорганической природе есть развитие, но нет прогресса. В неживой природе имеются лишь более или менее сложные формы движения материи. И хотя высшие или более сложные формы иногда и называют прогрессивными, но слово «прогресс» в данном случае служит синонимом возникновения более сложной (высокой) структуры. Добавим, что в неорганическом мире сам критерий сложности и простоты тех или иных структур оказывается весьма сложным. Распространение понятия «прогресс» на весь материальный мир противоречит диалектическому пониманию природы и той идее круговорота в природе, которую не раз высказывал Ф. Энгельс»<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> «Вопросы философии», 1966, № 6, с. 46—47.

აქ ორი მომენტი საყურადღებო: 1. პროგრესის ცნება განუყოფელია მისი კრიტერიუმის ცნებისაგან და არაორგანული ბუნების პროგრესზე ლაპარაკი მეცნიერულად ზუსტი არაა, რამდენადაც ამ სფეროში ჯერ კიდევ დადგენილი არაა კრიტერიუმი. 2. მთელი მატერიალური სამყაროს მიმართ „პროგრესის“ ცნების გავრცელება ეწინააღმდეგება ბუნების დიალექტიკურ გაგებას და ბუნებაში იმ წრებრუნვის იდეას, რომელიც გამოთქვა ფ. ენგელსმაო.

პირველი პუნქტის მიმართ ამეამად შეიძლება არაფერი არ ითქვას და იგი უშენიშვნოდ გაეიზიაროს. ხოლო რაც შეეხება მეორე პუნქტს — აქ ორი სხვადასხვა საკითხია ერთმანეთში არეული: საკითხი იმის შესახებ — გამოვიყენოთ თუ არა სიტყვა „პროგრესი“ მთელი მატერიალური სამყაროს შესახებ მსჯელობის დროს, და საკითხი იმის შესახებ, განიცდის თუ არა მთელი მატერიალური სამყარო მუდმივ, ზეალმაველ განვითარებას. ბუნების დიალექტიკურ გაგებას და მარადიული წრებრუნების ენგელსისეულ იდეას ეწინააღმდეგება არა „პროგრესის“ ცნების მიყენება მთელი მატერიალური სამყაროს მიმართ, არამედ იმის მტკიცება, რომ მთელი მატერიალური სამყარო მარადიულ ზეალმაველ განვითარებას, ანუ პროგრესს განიცდის. თუ ვიცით, რას ნიშნავს ზეალმაველი განვითარება, ე. ი. გვექონია კრიტერიუმი, რომლითაც განვითარების ერთ სახეს გამოვყოფთ სხვა სახისაგან. ასეთი გამოყოფი და განმასხვავებელი ტერმინია სწორედ „პროგრესი“. მაშასადამე, ავტორს მთელი მატერიალური სამყაროსადმი „პროგრესის“ მიყენების ცნება ესმის როგორც მთელ მატერიალურ სამყაროში პროგრესული განვითარების აღიარება. ეს სულ სხვა — კოსმოლოგიური პრობლემაა. გასარკვევი კი იყო ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური პრობლემა — „პროგრესის“ ცნების მიყენების სფეროს განსაზღვრება.

თვალსაზრისების ასეთ აღრევას აქვს ადგილი ავტორის მსჯელობაში მაშინაც, როცა იგი ეყრდნობა მ. ნ. რუტკევიჩისა და გ. ბ. კედროვს. რუტკევიჩი აღნიშნავდა პროგრესული განვითარების ერთ-ერთ მეტად მნიშვნელოვან კანონზომიერებას, როგორიცაა პროგრესის არათანაბრობა. «Суть ее в том, что попытки «пробиться» к высшим формам материя предпринимает повсеместно, но в зависимости от условий эта потенция осуществляется крайне неравномерно, в результате чего все основные формы, через которые уже прошли стихийно идущая вверх основная магистраль прогресса, продолжают в несколько ином виде свое существование наряду и одновременно с высшими формами».<sup>14</sup>

<sup>14</sup> «Вопросы философии», 1965, № 8, с. 31.

რუტკევიჩის ამ აზრების შესახებ მორჩინი წერს: «Нам представляется, что такой взгляд на природу расходится с научным мировоззрением, так как не исключает телеологии. Если «идущая кверху основная магистраль прогресса» осуществляется и не повсеместно, а лишь в ограниченных областях материального мира, то она должна привести к возникновению бесконечно упорядоченных и бесконечно совершенных материальных систем в этих областях. Эти системы будут управлять материальным миром, устанавливая в нем свой порядок»<sup>15</sup>.

ჯერ ერთი, ეს შენიშვნა უმისამართოა, რამდენადაც რუტკევიჩი ლაპარაკობს ცოცხალ ბუნებაზე, იმაზე, რომ სიცოცხლის მაღალი და დაბალი ფორმები ერთად არსებობენ, და არა მატერიალურ სამყაროზე საერთოდ. მეორე და არსებითი, — შენიშვნა სწორი არაა შინაარსობრივადაც: რატომ უნდა მოვითხოვოთ უსასრულო განვითარება უკვე დამთავრებულად? პერსპექტივაში კი განა აღამიანი სწორედ იმას არ ისახავს მიზნად, რომ დაიმორჩილოს ბუნების სტიქიური ძალები?

ავტორს სრულიად უსაფუძვლოდ ეჩვენება მატერიალური სამყაროს ამა თუ იმ სფეროში ზეაღმავალი განვითარების აღიარება — ტელეოლოგიურ შეცდომად. მას უნდა აღენიშნა ასეთი ზეაღმავალი განვითარების მიმართ პროგრესის ცნების გამოყენების მიზანშეუწონლობა და არა თვით განვითარების კონცეფციის მიუღებლობა.

კიდევ უფრო აშკარაა თვალსაზრისების აღრევა აკადემიკოს კედროვთან პოლემიკაში. ბ. მ. კედროვი წერს: «...идея поступательного развития, применяемая к любому конечному участку Вселенной, к каждому отдельному материальному телу, оказывается неприменимой ко всей материи и в целом, ко всей Вселенной в целом»<sup>16</sup>. კედროვის ამ აზრის შესახებ მორჩინი წერს: «Верно, что прогресс не может рассматриваться как закон или как тенденция по отношению ко всему материальному миру, так как такое понимание прогресса логически ведет к «постулату разумности», в соответствии с которым якобы устроен мир. Однако тезис Б. М. Кедрова нуждается, по моему, в одном уточнении. Идея поступательного движения

<sup>15</sup> «Вопросы философии», 1966, № 6, с. 48.

<sup>16</sup> Б. М. Кедров. О повторяемости в процессе развития, М., 1961, с. 85.

применима не к л ю б о м у участку Вселенной и не к к а ж д о м у материальному телу». <sup>17</sup>

როგორც ვხედავთ, კედროვი ლაპარაკობს „აღმავალი განვითარების“ იდეის მიყენების სფეროებზე: ნაწილებს მიეყენება, მთელს — არაო. მოროხნიკი კი ლაპარაკობს ასეთი „მიყენების“ კონკრეტულ შედეგებზე: ყველა სხეული არ განიცდის „ზეალმავალ მოძრაობას“. განვითარებას განიცდის ყველა საგანი (ეს დიალექტიკის ერთ-ერთი კანონია), მაგრამ ეს განვითარება შეიძლება იყოს არა მარტო ზეალმავალი, არამედ ქვეალმავალიც, ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს ზეალმავალი განვითარების ცნების მიყენებასთან. მიყენება არ ნიშნავს ერთმნიშვნელოვნად მიყენებას. მთელი სამყაროს მიმართ კი „ზეალმავალისა და ქვეალმავალის“ ცნებები არ გამოდგება მარადიული წრებრუნვის იდეის სარწმუნოების გამო.

უფრო გარკვეულია ავტორის აზრი სინამდვილის ცალკეულ სფეროთა შესახებ მსჯელობის დროს: «Мы считаем, что к неорганической природе понятие прогресса вообще не применимо. Что прогрессивнее Луна или Солнце? Для ответа на этот вопрос нет объективных критериев. Конечно, и в неорганической природе более сложные формы движения включают в себя более простые, но не сводятся к ним. И все же нельзя сделать вывод, что химическая реакция между серной кислотой и железом «прогрессивнее», чем превращения элементарных частиц. Можно говорить об усложнении превращений в неорганической природе, но прогресс здесь ни при чем». <sup>18</sup>

პროგრესის ცნება, — ავტორის აზრით, — მხოლოდ მაშინ გამოიყენება, როცა გარკვეულია პროგრესის კრიტერიუმი. ასეთი კრიტერიუმი, მისი აზრით, მეტნაკლებად გარკვეულია მხოლოდ საზოგადოების სფეროში ისტორიის მატერიალისტური გაგების მიერ და ამიტომ კანონიერია ამ ცნების გამოყენება საზოგადოების ისტორიის მიმართ. რაც შეეხება ორგანულ ბუნებას, აქ იგი შეიძლება გამოვიყენოთ მხოლოდ პირობითი მნიშვნელობით.

«Нам представляется, — წერს იგი, — что о прогрессе или о возрастающих элементах прогресса в живой природе правомерно говорить лишь в том случае, если рассматривать биологическое прошлое с точки зрения будущего, эволюцию живой

<sup>17</sup> «Вопросы философии», 1966, № 6, с. 48.

<sup>18</sup> ი ქ ვ ე 23. 49.

природы как предпосылку для возникновения человечества. Образно говоря, подобно тому как анатомия человека является ключом к пониманию анатомии обезьяны, так и прогресс в развитии человечества является ключом к пониманию элементов прогресса в живой природе»<sup>19</sup>.

სწორია ავტორის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ცოცხალი ბუნების განვითარებაში პროგრესზე შეიძლება ლაპარაკი მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ბუნების ევოლუციას განვიხილავთ როგორც ადამიანის წარმოშობის წინაპირობას, ხოლო რაც შეეხება ცნობილ შედარებას მაიმუნისა და ადამიანის ანატომიებს შორის — აქ იგი არაფერ შუაშია. კაცობრიობის პროგრესული განვითარების კანონზომიერება არსებითს ვერაფერს გვეტყვის ბიოსფეროს პროგრესული განვითარების კანონზომიერების შესახებ. პირიქით, ბიოსფეროს განვითარების კანონზომიერებათა გათვალისწინება საჭიროა საზოგადოების განვითარების კანონზომიერებათა შესასწავლად.

ბიოსფეროსადმი პროგრესის იდეის მიყენების პირობითობას ავტორი იმით ამართლებს, რომ «Не существует абсолютного и единого критерия для определения прогресса в живой природе» (იქვე).

ორგანულ ბუნებაში განვითარების მრავალი კრიტერიუმია ცნობილი:

1. გარემოსთან შეგუების ხარისხი, რომლის /მექანიზმი ნაწილობრივ ახსნა ჩ. დარვინმა ბუნებრივი შერჩევის თეორიით.

2. ორგანიზმის გართულების ხარისხი და იდიოადაპტაცია (ა. ნ. სევერცოვი).

3. ადამიანის წარმოშობასთან მიახლოების ხარისხი (ა. მ. ზავადსკი).

4. ცოცხალი ორგანიზმების აქტიურობა მიზნის მიღწევაში (ნ. ა. ბერნშტეინი)<sup>20</sup>.

განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს მოროჩნიკი ამ უკანასკნელის მიერ წამოყენებულ კრიტერიუმს. ა. ბერნშტეინის აზრით, აქტიურობა არის ყველა ცოცხალი სისტემის უმნიშვნელოვანესი ნიშანი. «Само становление организма в эмбриогенезе и онтогенезе связано с активностью организма, которая в биофизическом плане есть б о р ь б а за пегентропию.»<sup>21</sup>

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 50.

<sup>20</sup> იხ. მისი სტატია «На путях к биологии активности». «Вопросы философии», № 10, 1965.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 69.

მორჩინი თელის, რომ ბერწმუტეინი ახალ გზებს სახავს ბიოლოგიაში. იგი «Сознательно экстраполирует понятие «задачи» за пределы психологии, указывая при этом, что если для объяснения физических и химических явлений достаточно ответить на вопросы «как» и «почему», то применительно к биологическим объектам возникает равноправный вопрос о цели: «для чего?»

Гипотеза об активности организмов как стремлении к максимуму негэнтропии является плодотворным поиском объективных предпосылок прогрессивного развития в живой природе, который связан с возникновением и развитием биокibernетики. Исследования, ведущиеся в этом направлении, позволяют наметить линию связи между элементами прогресса в живой природе и социальным прогрессом.

При этом само собою разумеется, что активность человека качественно отличается от активности живых организмов, а задачи и цели, возникающие в обществе или у различных социальных групп, классов, партий, личностей, являются социально общественными и не определены биологической природой человека.

Прогресс — сложное понятие, которое применимо лишь тогда, когда известны объективные критерии прогресса и регресса. Наличие нескольких объективных критериев в живой природе делают это понятие относительным и до известной степени условным. Поиски объективного и материального критерия прогресса, начатые Дарвиным и продолжающиеся и сейчас, важны как для биологии, так и для философии. Поскольку при изучении живой природы мы исходим из иногда сближающихся, но все же разных критериев прогресса, то вернее говорить не о прогрессе, а об его элементах в развитии живой природы. Они являются предпосылками для прогресса в развитии человеческого общества. Понятие прогресса, таким образом, не носит универсального характера. К неживой природе оно неприменимо. К живой природе применимо лишь частично. Полностью оно применимо только к анализу общественного развития»<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> М. Б. М о р о ч и н к. «Развитие и прогресс», «Вопросы философии», № 6, 1966, с. 51—52.

ძნელი არაა იმის შემჩნევა, რომ ავტორი არათანმიმდევრულია თავის მსჯელობაში. თქმა იმისა, რომ ბუნებაში, ცოცხალ ორგანიზმთა განვითარებაში ადგილი აქვს არა პროგრესს, არამედ პროგრესის ელემენტებს — ნიშნავს ამ ცნების („პროგრესის“) მიყენებას ბიოსფეროს მიმართ ყოველგვარი პირობითობისა და შეფარდებითობის გარეშე. თუ პირობითობა და შეფარდებითობა იმას ნიშნავს, რომ ბიოსფეროში ადგილი აქვს არა მარტო პროგრესს, არამედ რეგრესსაც და იდიოადაპტაციასაც, მაშინ ასეთივე პირობითი და შეფარდებითი ყოფილა პროგრესი საზოგადოებაშიც, რადგან არც საზოგადოებაა დაზღვეული რეგრესისა და „იდიოადაპტაციისაგან“. სინამდვილეში პროგრესის ცნების პირობითობა და შეფარდებითობა ბიოსფეროს მიმართ იმას ნიშნავს, რომ ამ სფეროში ადგილი აქვს ზეაღმავალი განვითარების ისეთ სახეებსაც, რომელიც ჰგავს პროგრესის ცნების შინაარსს ან ამზადებს მას. ეს „მსგავსება“ და „წინაპირობა“ შეიძლება მივიჩნიოთ საფუძვლად იმისა, რომ მივეყენოთ ბიოსფეროს პროგრესის ცნება მხოლოდ პირობითი მნიშვნელობით.

სრულიად სხვა კუთხით აკრიტიკებს მოროჩნიკის ზემოთ აღნიშნულ თვალსაზრისს პროფ. ი. ნაჭყებია. როგორც უკვე ითქვა, მოროჩნიკი სიტყვიერად უარყოფს ბიოსფეროს მიმართ პროგრესის ცნების მიყენების მართებულობას, ხოლო ფაქტიურად ლაპარაკობს პროგრესის ობიექტურ რეალურ ელემენტებზე ბიოსფეროში. პროფ. ი. ნაჭყებიას მიაჩნია, რომ ორგანულ ბუნებაში პროგრესის ამ სახით აღიარება არსებითად მისი უარყოფაა, რამდენადაც „ორგანული ბუნების სხვადასხვა დარგისათვის პროგრესის ერთიანი კრიტერიუმის უქონლობა ამჟამად იმის არგუმენტად არ გამოდგება, რომ ევკლის ქვეშ დაეაყენოთ პროგრესული განვითარების ფაქტი. ასევე სხვადასხვა კრიტერიუმში იყო წამოყენებული საზოგადოებრივი პროგრესის შესახებ ბურჟუაზიულ სოციოლოგიაში, მაგრამ ეს არ გამოდგება იმის არგუმენტად, რომ უარვეყოთ საზოგადოებრივი პროგრესი, როგორც ისტორიული სინამდვილე“<sup>23</sup>.

აქ რამდენიმე მომენტია საკამათო: ჯერ ერთი, რას ნიშნავს სიტყვა „ამჟამად“? უნდა ვიგულისხმოთ, რომ „სხვა ვითარებაში“ გამოდგება არგუმენტად და არ მიუთითო ამ ვითარებათა სპეციფიკურ თავისებურებებზე — ნიშნავს ძალა დაუქარგო საკუთარ მსჯელობას და არგუმენტებს.

<sup>23</sup> ი. ნაჭყებია, საზოგადოებრივი..., გვ. 64.

მეორე, გაუგებრობაა მსჯელობა „ორგანული ბუნების სხვადასხვა დარგისათვის (უნდა იყოს: სხვადასხვა სფეროსათვის — გ. ბ.) პროგრესის ერთიანი კრიტერიუმის უქონლობის“ შესახებ და ამის შედარება როგორც ანალოგიისა, იმ ფაქტთან, რომ „სხვადასხვა კრიტერიუმში იყო წამოყენებული საზოგადოებრივი პროგრესის შესახებ ბურჟუაზიულ სოციოლოგიაში“. საზოგადოებრივი პროგრესის შესახებ ერთიანი კრიტერიუმის მაგიერ სხვადასხვა კრიტერიუმების არსებობა ამ პროგრესს კი არ ჩქმალავს და უარყოფს, არამედ პირიქით, აძლიერებს მიზი არსებობის დადასტურებას, რამდენადაც პროგრესის მრავალ კრიტერიუმზე მითითება სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა პროგრესის მრავალი ფაქტორის არსებობას, პროგრესის გამოვლენის მრავალი ასპექტის არსებობას. ხოლო ბიოსფეროს განვითარების ერთიანი კრიტერიუმის არარსებობა იმას ნიშნავს, რომ მცენარეთა, მიკროორგანიზმთა და ცხოველთა განვითარების კრიტერიუმებს საერთოზე უფრო მეტი განსხვავებული და ურთიერთგამომრიცხველი ნიშნები ახასიათებთ. უფრო მეტი: არ არსებობს ერთიანი კრიტერიუმი, რომელიც გვეტყოდა, თუ რა უფრო პროგრესულია: ხავსი თუ მუხა, ვარდი თუ ვაზი, ვეფხე თუ არწივი. ხოლო თუ არ არსებობს კრიტერიუმი, შეუძლებელია ლაპარაკი ამ სფეროს მიმართ პროგრესის ცნების მიყენებაზე.

მესამე, პროგრესის ცნების გარკვეული სფეროს მიმართ მიყენების პირობითობა სრულებითაც არ ნიშნავს ამ სფეროში მიმდინარე განვითარებადი პროცესების უარყოფას. პირობითობა აქ ტერმინს ეხება და არა ფაქტს, სინამდვილეს. ხოლო რა აზრითაც იგი სინამდვილეს, ფაქტს ეხება, იმ აზრით ეს ფაქტი უკვე უარყოფილია იმის აღიარებით, რომ ერთი სფეროს პროგრესის კრიტერიუმი არ მიუღდება მეორე სფეროს პროგრესს. თუ პროგრესის ცნებაში გარკვეულ შინაარსს ვდებთ, ეს ტერმინი სრული უფლებით მიეყენება მხოლოდ იმ სფეროს, რომელშიც მოქმედებს პროგრესის ცნებაში ნაგულისხმევი შინაარსი. თუ რომელიმე სხვა სფეროში არ მოქმედებს პროგრესის ცნებაში ნაგულისხმევი შინაარსის ზოგიერთი მხარე, მაშინ ამ სფეროს მიმართ „პროგრესი“ ნაწილობრივ უფლებადაკარგულია და ამიტომ ვლაპარაკობთ პირობითობაზე ამ სფეროს მიმართ „პროგრესის“ ცნების მიყენებაზე.

მოაზროვნეთა მესამე ბანაკი, როგორც აღინიშნა, გაუმართლებლად მიიჩნევს პროგრესის ცნების მიყენებას ბიოსფეროს მიმართ და აღიარებს მის უფლებამოსილებას მხოლოდ საზოგადოების მიმართ. ასეთი აზრი აქვს გამოთქმული, კერძოდ, ჩეხ ფილოსოფოსს იაროს-



ლავ ენგსტის თავის წიგნში „მეცნიერული ეთიკის ზოგიერთი პრობლემა“: „პროგრესად შეიძლება მივიჩნიოთ მხოლოდ ისეთი განვითარება, — წერს ენგსტი, — რომელიც სასურველია გარკვეული სუბიექტური ფაქტორისათვის და რომელშიაც მოცემული სუბიექტური ფაქტორი უშუალოდ მონაწილეობს“<sup>24</sup>.

ანალოგიურ აზრს იცავდა 1960 წელს საფრანგეთის ქალაქ რაიმონში პროგრესის პრობლემებზე გამართული დისკუსიის ზოგიერთი მონაწილე, რომელთა პოზიცია მორის კორნფორტმა ამავე დისკუსიაზე უარყოფითად შეაფასა: „ზოგიერთის შეხედულებით, — ამბობდა მ. კორნფორტი, — პროგრესი — ეს არის წარმოდგენა, რომლის მიყენება შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანთა მიმართ. მაგრამ მე მეჩვენება, რომ პროგრესის ასეთი შემომფარგვლელი კონცეფცია წარმოადგენს იდეალიზმის ან დუალიზმის გამოცხადებას, რომელიც ხედავს გადაულახავ უფსკრულს ადამიანსა, როგორც გასულდგმულებულ არსებას, და დანარჩენ ბუნებას შორის. სინამდვილეში კი ადამიანი თვით წარმოადგენს ბუნების ადრინდელი წინსვლითი განვითარების პროდუქტს და განაგრძობს მას საზოგადოებრივი პროგრესის სახით“<sup>25</sup>.

კორნფორტი საკმაოდ ფრთხილად გამოთქვამს თავის აზრს, რაც იმის უნებლიე აღიარებად უნდა მივიჩნიოთ, რომ მის პოზიციას ლოგიკური არგუმენტები არ გააჩნია. მართლაც რა უშაშია აქ „იდეალიზმის ან დუალიზმის გამოცხადილი“? საქმე ეხება არა რაიმე მოვლენის უარყოფას ან ახსნას, არამედ მოვლენათა სფეროს მიმართ გარკვეული ტერმინის მიყენებას. ასეთივე, და, შეიძლება უფრო მეტი, საფუძველი გვაქვს მოგვეჩვენოს, რომ კორნფორტის პოზიცია არის სპენსერის ვულგარული ევოლუციონიზმის გამოცხადილი, რომელიც ვერ ხედავს თვისებრივ, პრინციპულ სხვაობას ცხოველთა განვითარებისა და ადამიანთა საზოგადოების განვითარების კანონზომიერებებს შორის. ადამიანი, მართალია, ცხოველთა განვითარებით წარმოიშვა, მაგრამ იგი პრინციპულად განსხვავებულია ცხოველებისაგან.

პროფ. ი. ნაჭყებია უეყოყმანოდ დგას კორნფორტისა და სხვა იმ მკვლევართა პოზიციაზე, რომლებიც პროგრესის ცნებას ავრცელებენ მთელი ბუნებისა და მთელი სამყაროს მიმართ. შესაბამისად, იგი იმეორებს კორნფორტისა და სხვების შეცდომებს საწინააღმდეგო პოზიციის კრიტიკაში.

<sup>24</sup> Я. Э н г с т. Некоторые проблемы научной этики. М., 1960, с. 217.

<sup>25</sup> იხ. კრებული — Какое будущее ожидает человечество?, 1962, с. 355.

„მათი შეცდომები, — წერს იგი თავის შრომაში, — რომლებიც უარყოფენ პროგრესს ბუნებაში და აღიარებენ მას მხოლოდ საზოგადოებაში, როგორც გნოსეოლოგიური, ისე მეთოდოლოგიური ხასიათისაა. პირველი სახის შეცდომა ნიშნავს ადამიანისა და საზოგადოების წარმოშობა-განვითარების განხილვას ბუნების კანონზომიერი განვითარებისაგან მოწყვეტით. ყოველგვარ ასეთ მოწყვეტას, ზღუდის გავლებას ბუნებასა და საზოგადოებას შორის იდეალიზმამდე, ზუსტად ობიექტური იდეალიზმის თვალსაზრისამდე, ან კიდევ დუალიზმამდე მიყვავართ. ასეთი თვალსაზრისი ამავე დროს ამჟღავნებს მეტაფიზიკურ მიდგომას მოძრაობა განვითარების პრობლემებისადმი, რადგან განვითარების ერთიან ძაფს წყვეტს და პროგრესს წარმოგვიდგენს, როგორც ჩვენი პლანეტის წარმოქმნის კეთილშენსხვევას. აქედან გამომდინარე მეტაფიზიკურად არის წარმოდგენილი აგრეთვე პროგრესის უსასრულობის პრობლემაც. დიალექტიკური მატერიალიზმი პროგრესს ჩვენს პლანეტაზე განიხილავს არა როგორც ერთადერთ შესაძლებელ შემთხვევას სამყაროს უსასრულობაში, არამედ როგორც მის ერთ-ერთ ვარიანტს, ან მომენტს. ამ აზრით ამბობდა ენგელსი, რომ სამყაროს ამ უსასრულო წრებრუნვაში ცივილიზაციის დაღუპვა ერთ ან რამდენიმე პლანეტაზე არ ნიშნავს მის საბოლოო შეწყვეტას, არამედ იმავე აუცილებლობით „სადმე სხვაგან და სხვა დროს ის ხელახლა უნდა შეიქმნას“ („ბუნების დიალექტიკა“, გვ. 28)“<sup>26</sup>.

შეცდომებსა და ულოგიკობაში აქ ავტორი აჟარბებს კორნფორტსა და სხვებს, რამდენადაც, განსხვავებით კორნფორტის სიფრთხილისაგან ტერმინებისა და კრიტიკის ტონის შეზღუდვაში, ავტორი აყენებს კატეგორიულ ბრალდებებს „გნოსეოლოგიური და მეთოდოლოგიური ხასიათისა“.

ჯერ ერთი, ავტორი არც კი ცდილობს დაასაბუთოს ეს ბრალდებები ლოგიკური ან ფაქტობრივი არგუმენტებით. მაგალითად, დასასაბუთებელია ის, თუ რატომ ნიშნავს „ადამიანისა და საზოგადოების წარმოშობა-განვითარების განხილვას ბუნების კანონზომიერი განვითარებისაგან მოწყვეტით“ პროგრესის ცნების გამოცხადება საზოგადოების განვითარების სპეციფიკის აღმნიშვნელ ცნებად, განსხვავებით ბუნების განვითარებისაგან? („გნოსეოლოგიური შეცდომა“); ან რატომ ნიშნავს პროგრესის ცნების მხოლოდ საზოგა-

<sup>26</sup> ი. ნ ა ჯ ყ ე ბ ი ა, საზოგადოებრივი..., გვ. 64—65.

დღეების სფეროს მიმართ გამოყენება „მეტაფიზიკურ მიდგომას მოძრაობა-განვითარების პრობლემისადმი“, „განვითარების ერთიანი ძაფის გაწყვეტას“ და „პროგრესის წარმოდგენას, როგორც ჩვენი პლანეტის წარმოქმნის კეთილ შემთხვევას“? („მეთოდოლოგიური შეცდომა“) აქ არ არის არავითარი ლოგიკა.

მეორე და არსებითი, ავტორი ვერ ამჩნევს, როგორ ეწინააღმდეგება საკუთარ თავს, როცა ენგელსს იმოწმებს. მთელი სამყაროს განვითარების კანონზომიერების მიმართ ენგელსი ლაპარაკობს არა „პროგრესზე“, არამედ სწორედ წრებრუნვაზე: „მარადიული წრებრუნვა, რომელშიც მატერია მოძრაობს, — ამბობს ენგელსი, — წრებრუნვა, რომელიც თავის გზას დროის ისეთ პერიოდებში ამთავრებს, რომლებისათვისაც ჩვენი დედამიწის წელიწადი საკმაო მასშტაბს აღარ წარმოადგენს, წრებრუნვა, რომელშიაც დრო უმაღლესი განვითარებისა, ორგანული სიცოცხლის დრო და, კიდევ უფრო მეტი, თვით ისეთ არსებათა სიცოცხლის დრო, რომლებიც შეიცნობენ თავიანთ თავსა და ბუნებას, ისევე მოკლედ არის მოზომილი, როგორც სივრცე, რომელშიც სიცოცხლე და თვითცნობიერება არსებობს; ესაა წრებრუნვა, რომელშიც მატერიის ყოველი სასრულო-ვანი ფორმა, — იქნება ეს მზე თუ ნისლოვანება, ცალკეული ცხოველი თუ ცხოველთა გვარეობა, ქიმიური შეერთება თუ დაშლა — ერთნაირად წარმავალია, და რომელშიც მარადიული აღარაფერია, გარდა მარად ცვალებადი, მარად მოძრავი მატერიისა და კანონებისა, რომლის თანახმადაც იგი მოძრაობს და ცვალებადობს. მაგრამ როგორც უნდა ხშირად და ულმობელად ხდებოდეს ეს წრებრუნვა დროსა და სივრცეში, რამდენი მილიონი მზეები და დედამიწანი არ უნდა წარმოიშვან და დაიღუპონ, რაც უნდა დიდი ხანი გავიდეს მანამ, სანამ რომელიმე მზის სისტემაში მის მხოლოდ ერთ რომელიმე პლანეტაზე ორგანული სიცოცხლის პირობები შეიქმნებოდეს; რაც უნდა უთვალავი ორგანული არსებანი წარმოიშვან და დაიღუპონ იქამდე, ვიდრე მათი წრიდან აზროვნების უნარიანი ტვინის მქონე ცხოველები განვითარდებოდნენ და სულ მოკლე ხნით სიცოცხლისათვის გამოსადეგ პირობებს ნახავდნენ იმისათვის, რომ შემდეგ ისე ულმობლად აღმოიფხვრან, — ჩვენ მაინც დარწმუნებულნი ვართ, რომ მატერია ყველა თავის გარდაქმნაში მარად ერთი და იგივე რჩება, რომ მისი არც ერთი ატრიბუტი არ შეიძლება დაიკარგოს, და რომ ამიტომ მან იმავე რკინისებური აუცილებლობით, რომლითაც ის დედამიწაზე თავის უმაღლეს ყვავილს, მოაზროვნე გონს როდეს-

მე აღმოფხვრის, სადმე სხვაგან და სხვა დროს ის ზელახლა უნდა შექმნას“<sup>27</sup>.

ენგელსის ამ ღრმაშინაარსიანი მსჯელობიდან საფასებით აშკარაა, რომ „პროგრესისა და „რევრესის“ ცნებებით არ შეიძლება დახასიათდეს სამყაროს მარადიული წრებრუნვითი თუ სპირალურ-დიალექტიკური პროცესები. „პროგრესისა“ და „რევრესის“ ცნებები შეიძლება გამოყენებულ იქნას მხოლოდ ადამიანთა საზოგადოების მიმართ, რომლის წარმოშობასა და განვითარება-არსებობას დროისა და სივრცის მეტად მცირე მონაკვეთი უჭირავს მატერიალური სამყაროს მარადიული გარდაქმნების უსასრულო დროსა და სივრცეში.

ავტორმა (ი. ნაჟუბიამ), რა თქმა უნდა, იცის, რომ ბუნებისა და საზოგადოების განვითარების კანონზომიერებებში განსხვავებული მომენტები მეტია, ვიდრე საერთო. ეს საერთოა მატერიალურობა და განვითარების კანონზომიერი ხასიათი, რაც ავტორმა სხვებთან ერთად „პროგრესის“ ცნებით აღნიშნა. მაგრამ რითღა აღვნიშნოთ ამ ორი სხვადასხვა სფეროს განვითარების სხვადასხვა სპეციფიკური თავისებურებანი? ბუნებისაგან განსხვავებით საზოგადოების განვითარების სპეციფიკური კანონზომიერების აღმნიშვნელი ტერმინი „პროგრესი“ უკვე დახარჯულია და ამის გამო შემოაქვთ „სხვადასხვაგვარი სპეციფიკისა და სიძლიერის პროგრესის“ ცნებები.

„პროგრესის აღიარება როგორც საზოგადოებაში, ისე ბუნებაში, — წერს ავტორი, — არ ნიშნავს იმ სპეციფიკის წაშლას, რაც პროგრესს ახასიათებს თითოეულ ამ სფეროში. ეს არც იმის მტკიცებას ნიშნავს, თითქოს პროგრესი ბუნებასა და საზოგადოებაში ერთნაირი სიძლიერით ვლინდებოდეს. აქ მოძრაობა-განვითარების გარკვეული კანონზომიერება მოქმედებს.

მთლიანად სამყაროს მიმართ, რომელიც დროსა და სივრცეში უსასრულოა, სავსებით ლოგიკურია გამტკიცოთ პროგრესული განვითარების მრავალი ვარიანტი და ამ ვარიანტების დროში (ასაკობრივი) მრავალი საფეხურის არსებობა. დედამიწაზე კი პროგრესული განვითარების საფეხურების შესახებ მსჯელობა შეიძლება ემყარებოდეს ზუსტ მეცნიერულ გამოკვლევებს, რომლის მიხედვით პროგრესი როგორც მთლიანად არაორგანულ სამყაროში, ასევე ჩვენს პლანეტაზე დასაშვებია თავის დროზე არსებულიყო პოტენციალური შესაძლებლობის სახით. დედამიწის განვითარების გარ-

<sup>27</sup> ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, გვ. 27—28.

კვეულ საფეხურზე შეიქმნა ისეთი პირობები, როცა შესაძლებლობამ სინამდვილეში იწყო გადასვლა, რაც არაორგანული ნივთიერების ორგანულში გადასვლასა და სიცოცხლის წარმოშობაში გამოვლინდა. რამდენი მილიარდი წელიც არ უნდა გაგრძელებულიყო ეს პროცესი, სიცოცხლის წარმოშობა მაინც პირველი უდიდესი საფეხური იყო ჩვენს პლანეტაზე პროგრესის გზაზე.

ამრიგად, ორგანული სამყარო ჩვენს დედამიწაზე პროგრესული განვითარების პირველი საფეხურია, სადაც საქმე გვაქვს წინსვლის მიმართულებათა და მათი საფეხურების მრავალ ვარიანტთან ან, როგორც მართებულად თქვა კ. მ. ზავადსკიმ, „განვითარების ძირითადი საფეხურების მატერიის უმაღლეს ფორმასთან (მხედველობაშია ადამიანი და ადამიანთა საზოგადოება — ი. ნ.) მიახლოების მიმართულებით“. მეორე საფეხურია ადამიანთა საზოგადოება, რომელიც უსასრულო პროგრესის ასპარეზია თავისი სპეციფიკური კანონებით და წინსვლის უსასრულო ტენდენციით. ამრიგად, გარკვეული სიტუაციის შედეგად პროგრესის პირველი საფეხურის წარმოქმნა არაორგანულ სამყაროში და მისი გადასვლა უმაღლეს საფეხურზე საზოგადოებაში — ასეთია ბუნებასა და საზოგადოებაში პროგრესული განვითარების ერთიანი ხაზი“ (იქვე, გვ. 65—66).

ეს ვრცელი ამონაწერი მოვიტანეთ იმ მიზნით, რომ ზუსტად გავითვალისწინოთ ავტორის თვალსაზრისი. აქ მრავალგზის არის ლაპარაკი პროგრესზე არაორგანულ ბუნებაში და მთლიანად სამყაროში. ფ. ენგელსი კი, როგორც ითქვა, მატერიალური სამყაროს მიმართ პროგრესის ცნებას არ ხმარობდა.

„ვინც უარყოფს პროგრესს ბუნებაში, — წერს ავტორი, — მან უნდა უარყოს მატერიალისტური დიალექტიკის კანონების უნივერსალური ხასიათი და ამით მეცნიერული საფუძველი გამოაცალოს პროგრესის პრობლემების შესწავლას“ (იქვე, გვ. 66).

ჯერ ერთი, ლაპარაკია არა პროგრესის უარყოფაზე ბუნებაში, არამედ ბუნების განვითარების „პროგრესით“ აღნიშვნის მიზანშეუწონლობაზე. მეორე: თუ პროგრესის უარყოფა ბუნებაში მატერიალისტური დიალექტიკის კანონების უნივერსალური ხასიათის უარყოფაა, მაშინ გამოდის, რომ „პროგრესი“ დიალექტიკის ერთ-ერთი კანონი ყოფილა. ლიტერატურაში კი ცნობილია, რომ დიალექტიკის ერთ-ერთი კანონია განვითარება საერთოდ და არა მხოლოდ პროგრესი, როგორც განვითარების გარკვეული სახე<sup>28</sup>. „პროგ-

<sup>28</sup> საბჭოთა მეცლევარი მ. ნ. რუტკევიჩი ამ მხრივ უფრო შორს მიდის. იგი თვლის, რომ არათუ პროგრესი, განვითარებაც კი არაა მთელი სამყაროს უზოგადესი კანონ-

რესი“ არ შეიძლება დიალექტიკის კანონი იყოს, რადგანაც დიალექტიკის კანონები უნივერსალური ხასიათის არიან, ისინი ყველა სფეროში მოქმედებენ და ყოველთვის. ვერაფერ დაასაზღვრებს ისეთ მოვლენას, რომელიც არ ემორჩილებოდეს დიალექტიკის კანონს. ასეთ

ზომიერება. რამდენადაც განვითარება აღმავლობას გულისხმობს, ხოლო სამყაროში არის არა მარტო აღმავლობა, არამედ დაღმავლობაც. ეურნალ «Вопросы философии»-ის 1965 წ. № 8-ში გამოქვეყნებულ სტატიაში — «Развитие, прогресс и законы диалектики» იგი ახასიათებს იმ მიზეზებს, რომლებიც განაპირობებენ განვითარებისა და პროგრესის გაიგივების მცდარ ტენდენციებს. პ ი რ ვ ე ლ მიზეზად მას მიაჩნია ასტრონომიისა და ფიზიკის მონაცემების გაუთვალისწინებლობა. ამ პრობლემების შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში არ ლაპარაკობენ პროგრესის შესახებ სამყაროში. მ ე ო რ ე მიზეზად იგი თვლის ბურჟუაზიული იდეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლის ინტერესების მცდარ გაგებას. ბურჟუაზიული იდეოლოგები გაურბიან პროგრესის ცნებას და ამჯობინებენ ილაპარაკონ ცვლილებების ან, უკეთეს შემთხვევაში, განვითარების, ევოლუციის შესახებ. მათი კრიტიკა საჭიროა, მაგრამ ამ მიზანს ცუდად ემსახურება განვითარებისა და პროგრესის ცნებათა გაიგივება, რადგან ასეთი გაიგივება არაფერს ამბობს სამყაროსა და საზოგადოების რეგრესის ბურჟუაზიული კონცეფციების წინააღმდეგ. პირიქით, ასეთი უზუსტობა საბაბს აძლევს მათ დიალექტიკური მატერიალიზმის კრიტიკისათვის. ასე, მაგალითად, საბჭოთა ფილოსოფიის ცნობილი კრიტიკოსი, გ. ვერტერი იყენებს განვითარებისა და პროგრესის ცნებების გაიგივებას და წერს, რომ რამდენადაც მარქსისტებს „სამყაროს მოძრაობაში ესმით არა როგორც მოვლენათა ზარალიული წრებრუნვა, არამედ როგორც აღმავალი, პროგრესული განვითარება, ამდენად ისინი ვარაუდობენ, რომ სამყაროს აქვს დასაწყისი“ (G. W e t t e r — Der dialektische Materialismus seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Freiburg. Herder Verlag, 1956, s. 324).

მ ე ს ა მ ე მიზეზად რუტკევიჩი ასახელებს დიალექტიკური მეთოდის ერთ-ერთი არსებითი ნიშნის სტალინისეულ ფორმულირებას, სადაც ნათქვამია, რომ „განვითარების პროცესი უნდა გაეიგოთ არა როგორც წრეში მოძრაობა, როგორც განვლილის უბრალო განმეორება, არამედ როგორც წინსვლითი აღმავალი მოძრაობა, როგორც გადასვლა ძველი თვისებრივი მდგომარეობიდან ახალში, მარტივიდან რთულში, დაბალიდან მაღალში“ (И. Сталин. Вопросы ленинизма. 1953, с. 576).

რუტკევიჩს მიაჩნია, რომ აქ სტალინი აიგივებს განვითარებას პროგრესთან. ეს სწორი არაა. საკმარისია იმაზე მითითება, რომ განვითარების დიალექტიკური პროცესის დამახასიათებელ ტერმინებში „პროგრესი“ ნახსენებია არაა. განვითარება მარტოა ახლის წარმოშობა, ამით განსხვავდება იგი უბრალო ცვლილებიანგან. მაგრამ სტალინს არ უთქვამს, რომ ყოველი ახლის წარმოშობა პროგრესია.

განვითარებასა და პროგრესს აიგივებდა არა სტალინი, არამედ მისი შრომების ზოგიერთი კომენტატორი. მაგალითად, ვ. აფანასიევი, რომელიც წერს, რომ «Прогресс и есть то общее направление, которое характерно для диалектического развития» (Основы философских знаний, 1962, с. 113).

საყურადღებოა ისიც, რომ სტალინის ზემოთ მოყვანილი დებულება ეხება არა განვითარების ცნების დახასიათებას, დიალექტიკური მეთოდის მეორე ნიშანს, არამედ განვითარების დიალექტიკური ბუნების დახასიათებას, დიალექტიკური მეთო-

კანონად „პროგრესი“ არ გამოდგება იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ მაშინ აღარ იარსებებდა „რეგრესი“. თუ პროგრესი დიალექტიკის კანონია, მაშინ როგორღა არსებობს „რეგრესი“, დიალექტიკის საწინააღმდეგო ფაქტი? აშკარაა, რომ „პროგრესი“ და „რეგრესი“ შეფარდებითი ცნებებია. ისინი განვითარების გარკვეული სახეებია, კერძო შემთხვევებია და ისინი არ შეიძლება გამოცხადდნენ სინამდვილის უნივერსალურ კანონებად.

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ავტორი ბუნებისა და საზოგადოების განვითარების კანონზომიერებებს შორის საერთოზე მეტს სხვაობას ხედავს და აღნიშნავს თითოეული სფეროს განვითარების სპეციფიურობას.

„პროგრესი, როგორც წინსვლის პროცესი, თუმცა დამახასიათებელია ბუნებისა და საზოგადოებისათვის, მაგრამ იგი თითოეულ ამ სფეროში არსებითი ხასიათის სპეციფიკური თავისებურებებით აღინიშნება, რაც პროგრესის ამ ორ სახეს ერთმანეთისაგან დიდად განასხვავებს. აღვნიშნავთ სამ მათგანს: ა) ბუნებაში ეს პროცესი სტიქიურია და შეუგნებელი. ის პროგრესულობის მხოლოდ ელემენტებს შეიცავს შესაძლებლობის სახით. ბუნებაში საქმე გვაქვს პროგრესთან როგორც მხოლოდ ობიექტურ პროცესთან. საზოგადოებაში კი პროგრესი შეგნებული პროცესია. ის სტიქიურიცაა და შეგნებულიც. აქ პროგრესი არ არსებობს სუბიექტის გარეშე. ეს ობიექტური პროცესის სოციალური ფორმაა, სოციალურად გაშუალებული ობიექტური პროცესია; ბ) ბუნებაში საქმე გვაქვს შეზღუდულ პროგრესთან, როგორც უსასრულო პროგრესის „დასრულებულ“ საფეხურთან; საზოგადოებაში კი — უსასრულო პროგრესთან, მის უმაღლეს საფეხურთან; გ) პროგრესული ცვლილება ბუნებაში ხანგრძლივია, ათასეულ წლებს მოიცავს, საზოგადოებაში კი ბუნებასთან შედარებით უფრო სწრაფი.

ამრიგად, პროგრესის ცნება არ არის მხოლოდ ზოგადსოციოლოგიური: ის ზოგადფილოსოფიური და ზოგადმეცნიერული ცნე-

დის შესამე ნიშანს, რომელშიც სტალინი ასხვავებს ერთმანეთისაგან განვითარების მეტაფიზიკურ და დიალექტიკურ კონცეფციებს. განვითარება როგორც ერთი და იგივეს განმეორება და წრეში ტრიალი — მეტაფიზიკური კონცეფციაა — ამბობს სტალინი, ხოლო დიალექტიკური მეთოდი განვითარების პროცესს განიხილავს როგორც ახალი თვისობრიობის წარმოშობას, როგორც ნახტომს, როგორც რევოლუციას. ერთი და იმავეს განმეორება და წრეში ტრიალი რომ მეტაფიზიკური აზროვნებაა, ამის საჩვენებლად სტალინი იქვე იმოწმებს ენგელსის აზრს. ამის მიჩქმალვა და იმის მტკიცება, რომ სწორი იყო ენგელსი და არა სტალინი — მეტი რომ არა ეთქვათ ფაქტების დამახინჯებაა. იხ. И. С т а л и н. Вопросы ленинизма, 1953, с. 576.

ბაა. ის ერთნაირად იხმარება მეცნიერების ყველა დარგში — საბუნებისმეტყველო თუ საზოგადოებრივი მეცნიერების, ზოგადი თუ სპეციალური დარგის წინსვლის პროცესის აღსანიშნავად, რაც, რასაკვირველია, არ გამორიცხავს ამ წესიდან გამონაკლისის დაშვებებსაც (მაგალითად, მედიცინაში აღნიშნავენ ავადმყოფობის ან დაავადების პროცესის პროგრესირებას. აქ წინსვლა იგულისხმება შეზღუდული მნიშვნელობით, რომელიც საერთო პროგრესის თვალსაზრისით უკუხვალა, მაგრამ თავისთავად აღებული, ე. ი. დაავადებისათვის, როგორც პროცესისათვის, მაინც პროგრესირების აღმნიშვნელია). ასეთია ბუნებასა და საზოგადოებაში პროგრესის პრობლემის და მისი მარქსისტული გადაწყვეტის მთავარი შინაარსი<sup>29</sup>.

ეს ვრცელი ამონაწერიც ნათლად მეტყველებს, რომ ნაძალადეგია „პროგრესის“ ცნების მიყენება ბუნებისა და, მით უმეტეს, მთელი სამყაროს მიმართ. ავტორი თვითონ აღიარებს, რომ ბუნებაში პროგრესი სტიქიურია, შეუგნებელი, უფრო მეტიც, ბუნებაში თურმე „ის პროგრესულობის მხოლოდ ელემენტებს შეიცავს“ და ისიც „შესაძლებლობის სახით“.

ავტორს ავიწყდება, რომ ასე „დააკნინა“ „პროგრესი ბუნებაში“ და იქვე ახდენს მის „რეაბილიტაციას“ — „ბუნებაში საქმე გვაქვს პროგრესთან როგორც მხოლოდ ობიექტურ პროცესთანაო“. საზოგადოებაში კი იგი შეგნებულია და სუბიექტის გარეშე არ არსებობსო. სოციოლოგები, რომლებსაც სუბიექტივიზმსა და იდეალიზმს სწამებენ — არსებითად სხვას არაფერს ამბობენ ამ საკითხში. ავტორი გარკვევით ამბობს, რომ „ბუნებაში საქმე გვაქვს შეზღუდულ პროგრესთან, როგორც უსასრულო პროგრესის „დასრულებულ“ საფეხურთან“; განა შეიძლება ამ „შეზღუდულსა“ და „დასრულებულს“ იმავე უფლებით ეწოდოს „პროგრესი“, რაც მის შეუზღუდველ და უსასრულო ფორმას?

„პროგრესის“ ცნების ზოგადმეცნიერული და ზოგადფილოსოფიური ხასიათი არაფერს ამბობს იმის შესახებ, რომ იგი თანაბრად მიეყენება სინამდვილის ყველა სფეროს. გარდა ამისა, ამ ცნების ზოგადმეცნიერულობას არ ნიშნავს იმაზე მითითება, რომ „ის ერთნაირად იხმარება მეცნიერების ყველა დარგში — საბუნებისმეტყველო და საზოგადოებრივი მეცნიერების, ზოგადი თუ სპეციალური დარგის წინსვლის პროცესის აღსანიშნავად“. აქ ლაპარაკია მეცნიერებათა დარგებზე, ე. ი. მეცნიერების სფეროში პროგრესის ცნე-

<sup>29</sup> ი. ნ ა ჯ ყ ე ბ ი ა, საზოგადოებრივი..., გვ. 66—67.



ზის გამოყენებაზე. არავის მოუვა აზრად უარყოფის პროგრესის ცნება მეცნიერების განვითარების მიმართ, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ეს ცნება ასევე გამოიყენება ყველა მეცნიერების საგანთა, მათ საკვლევ სფეროთა მიმართ. მეცნიერების დარგი და მეცნიერების საგანი სხვადასხვა ცნებებია.

ბოლოს, თვით იმ „გამონაკლისზე“ მითითებაც კი — ზედიცინაში, რომ „დაავადების პროცესის პროგრესირებაზე“ ლაპარაკობენ და ავტორს მიაჩნია, რომ „აქ წინსვლა იგულისხმება შებრუნებული მნიშვნელობით, რომელიც საერთო პროგრესის თვალსაზრისით უკუსვლაა“ — იმას ნიშნავს, რომ ავტორმა არაცნობიერად ეგრეთ-წოდებული „უკანა რიცხვით“ პროგრესის ცნებაში იგულისხმა მხოლოდ „საზოგადოებრივი პროგრესის“ ცნება. რადგან დაავადების განვითარება, პროგრესირება მხოლოდ საზოგადოების თვალსაზრისითაა უკუსვლა და არა ბუნების თვალსაზრისით. ბუნებისათვის არც გარკვეული ინფექციის განვითარებაა რეგრესი და არც სუსტი ორგანიზმის დაღუპვა.

ამრიგად, ავტორის მიერ მითითებული ყველა არგუმენტი იმის სასარგებლოდ ლაპარაკობს, რომ პროგრესის ცნება არ შეიძლება იმავე უფლებამოსილებით ვიხმაროთ ბუნებისა და სამყაროს მიმართ, როგორც ვხმარობთ საზოგადოებისა და შემეცნების მიმართ. ეს კიდევ უფრო ნათელი ხდება მისი შრომის შემდგომ გვერდებზე, სადაც ლაპარაკია მემკვიდრეობაზე როგორც პროგრესის საფუძველზე. ავტორს სპეციალური პარაგრაფი აქვს მიძღვნილი ამ საკითხისადმი (გვ. 67). ამ პარაგრაფში პროგრესის წყაროდ გამოცხადებულია წინააღმდეგობა, ხოლო პროგრესის საფუძველად მემკვიდრეობა. „ამრიგად, — წერს ავტორი, — მაშინ, როდესაც წინააღმდეგობა მოძრაობა-განვითარების წყაროა, მემკვიდრეობა ის საფუძველია, რომელზედაც ახალი, პროგრესული მოვლენა ვითარდება“ (გვ. 68), ან კიდევ: ამრიგად, წინააღმდეგობა და მემკვიდრეობა ყოველგვარი (ხაზგასმა ჩემია — გ. ბ.) პროგრესის უშრეტო წყარო და მტკიცე საფუძველია“ (გვ. 79).

ბუნებრივად ისმის კითხვა, რა მემკვიდრეობაზე შეიძლება ლაპარაკი არაორგანულ ბუნებაში და ცოელ სამყაროში?

აშკარაა, ავტორი ისევ და ისევ იზღუდება პროგრესის ცნების მიყენებით მხოლოდ ორგანული ბუნებისა და საზოგადოების მიმართ. მართალია არაცნობიერად, მაგრამ სავსებით სწორად იქცევა იგი. განა მართებული იქნებოდა ჩვენ რომ ამის გამო ავტორისათვის „გნოსეოლოგიური და მეთოდოლოგიური“ ბრალდებები წა-

გვეყენებია: აქაო და „ერთმანეთს მოწყვეტა“ ორგანული და არა-ორგანული ბუნება და „მეტაფიზიკურად გათიშა“ სამყაროს ერთი-ანი „პროგრესული“ განვითარების გენერალური მიმართულებათ?

მეშასადამე, ყოველგვარ გაუგებრობასა და ულოგიკობას მოე-ღება ბოლო, თუ შევთანხმდებით, რომ მთელი სინამდვილის მოძ-რაობისა და განვითარების უზოგადეს დიალექტიკურ კანონზომიე-რებას გამოვლენის სპეციფიკური ფორმები აქვს სინამდვილის სხვადასხვა სფეროებში და მისი ერთ-ერთი სპეციფიკა საზოგადო-ების განვითარების სფეროში აღინიშნება „პროგრესის“ ცნებით. გადატანითი და პირობითი მნიშვნელობით ეს ცნება შეიძლება ვი-ხმართ ბუნების (ორგანული ბუნების) მიმართაც, რამდენადაც ორ-განულ ბუნებას განვიხილავთ როგორც ადამიანის წარმოშობის წი-ნაისტორიას.

პროგრესის ცნების ასეთი გამოყენების ნიმუშს გვაძლევს საბჭოთა მეკლევარი ვ. ვ. ვანსლოვი, რომელაც წერს, რომ: «Термин прогресс обычно не применяется к неорганической природе, характери-зуемой, как правило, понятием движения. Мало употребителен он и в сфере органического мира, где более принято говорить об эволюции природных форм. Подлинной областью прогресса является человеческая жизнь, общественное развитие».<sup>30</sup>

<sup>30</sup> В. В. В а н с л о в. Прогресс и искусство, 1973, стр. 8.

„ვანსლოეს ვერ დავეთანხმებით მხოლოდ პროგრესისა და რეგრესის ცნებე-ბის ურთიერთობის გაგებაში. იგი წერს: «Понятию прогресса противоположно по-нятие регресса (нисхождения, распада, деградации), Проблема прогресса— это всегда проблема преодоления застоя, упадка, проблема движения вперед и вверх. Вместе с тем регресс—необходимый момент общего поступательного движения, закономерное явление, порождение противоречиями и ограничен-ностью конкретных ступеней самого прогресса, и потому он может служить его формой». (ი ქ ე ე, გვ. 8). გაუგებარია, როგორ შეიძლება რეგრესი გავიგოთ პროგრესის ფორმად. პროგრესი უპირისპირდება რეგრესს და იგი შეიძლება გა-ვიგოთ, როგორც ამ უკანასკნელის დაძლევა. რეგრესი გადადის პროგრესში, ან შე-იძლება მოხდეს პირიქითაც — პროგრესი გადავიდეს რეგრესში, მაგრამ მაშინ საქ-მე გვექნება რეგრესთან და არა პროგრესის ფორმასთან. უკანდახევა შეიძლება გა-ვიგოთ წინსვლის („გადახტომის“) საშუალებად, ხერხად, მეთოდად, მაგრამ არა მის ფორმად. არსებობს გამოთქმა „ზრდის, წინსვლის, განვითარების სიძნელეები“. ამით მივეუთითებთ პროგრესს აუცილებელ გადასალახავ ზღუდეებზე. მაგრამ ამით ეს ზღუდე, ეს სიძნელე სიადვილედ და ხელშემწყობ ფაქტორად როდი იქცევა. იგი დაბრკოლება, დაბრკოლებად რჩება და ჩვენ მხოლოდ იმას გამოვთქვამთ, რომ მათი არსებობა კანონზომიერი მოვლენაა და თუ პროგრესი გვინდა, ამ დაბრკოლებათა გადალახვაც უნდა გვანდოლოს. ამრიგად, რეგრესი არავითარი აზრით არ შეიძლება მივიჩნიოთ პროგრესის ფორმად.

სამყაროში მიმდინარე პროცესების მიმართ პროგრესის ცნება რომ არ გამოდგება — ამით აიხსნება, რომ ფილოსოფიაში პროგრესის იდეა მუშავდებოდა უმთავრესად საზოგადოების ისტორიის მიმართ და მას შეფასებითი მნიშვნელობა გააჩნდა. პროგრესი რაიმე ღირებულების ზრდას და მის შეფასებას გულისხმობს.

ზემოაღნიშნული ენციკლოპედიის სტატიის ავტორს — ლ. სერებრიაკოვს იდეალისტურ და მეტაფიზიკურ შეცდომად მიაჩნია პროგრესის ცნების განხილვა იდეალურის განვითარების სფეროში ან მისი დაყვანა სუბიექტურ შეფასებით კატეგორიაზე. ასეთი ტენდენცია ზშირად შეიმჩნევა თანამედროვე ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, რასაც დამაჯერებლობა და მეცნიერული არგუმენტაცია აკლია<sup>31</sup>.

„პროგრესი“ ყოველთვის შეფასებითი კატეგორიაა და შემფასებელი ყოველთვის „სუბიექტია“, სულ ერთია იქნება ეს „სუბიექტი“ ერთი ადამიანი, კოლექტივი, კლასი თუ მთელი საზოგადოება. „პროგრესის“ ობიექტური კრიტერიუმის არსებობა არ გამოირიცხავს არც მის შეფარდებითობას და არც შემფასებლის სუბიექტურობას.

მაშასადამე, პროგრესისა და რევრესის ცნებებით, უპირველეს ყოვლისა, შეიძლება დახასიათდეს ადამიანთა საზოგადოება, მასში მიმდინარე პროცესები, მისი ისტორია და არა ბუნება და მთელი სამყარო. მაგრამ რამდენადაც „პროგრესი“ ადამიანური თვალსაზრისია, იგი, როგორც უკვე ითქვა, გარკვეული პირობითი მნიშვნელობით შეიძლება მიყენებულ იქნას თვით ადამიანის გენეზისის მიმართაც, ანუ შესაძლებელია პროგრესად მივიჩნიოთ ყველა ის პროცესი და მათი მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვი, რაც ამზადებდა ადამიანის, როგორც მოაზროვნე არსების ჩამოყალიბებას. ამრიგად, პროგრესის ცნების მიყენების სფერო შეიძლება გაფართოვდეს სიცოცხლის წარმოშობისა და გონიერ არსებათა საზოგადოების განვითარების საზღვრებამდე.

ვერც იმაში დავეთანხმებით ავტორს, რომ რევრესი — პროგრესის „აუცილებელი მომენტი“ და „კანონზომიერი მოვლენა“ იყოს ყველა ვითარებაში. იგი შეიძლება ახლდეს პროგრესს, როგორც ძველისა და ახლის წინააღმდეგობა-ბრძოლის გამოვლენა ან შედეგი, მაგრამ აუცილებელია როდია. ყოველ შემთხვევაში სწორი არ იქნებოდა მისი აუცილებლობის და კანონზომიერების კატეგორიული მტკიცება სინამდვილის ყოველი სფეროსა და ყოველი მოვლენისათვის.

<sup>31</sup> ასე მაგალითად, პროფ. ი. ნაკყეზას ზემოთ დასახელებულ წიგნში ნაცადია პროგრესის შესახებ ობიექტურ-პოზიტივისტური და სუბიექტურ-იდეალისტური კონცეფციების კრიტიკა, რომელიც არსებითად მიზანს ვერ აღწევს.

მხოლოდ ამ თვალსაზრისით შეიძლება გამართლებულად მივიჩნიოთ, რომ პროგრესის იდეას უკავშირებენ ლამარკის მოძღვრებას ცოცხალ ორგანიზმთა თანდათანობით გართულების შესახებ და დარვინის ევოლუციის თეორიას. ჩვენთვის საყურადღებოა სწორედ იმის გათვალისწინება, თუ როგორი კრიტერიუმებით აფასებენ პროგრესს ბიოსფეროში და რას მიიჩნევენ სიცოცხლის არსებით კანონზომიერებად.

## § 2. „პროგრესის“ კრიტერიუმის შესახებ ბიოსფეროში

საზოგადოებრივი პროგრესის კრიტერიუმის დადგენისათვის აუცილებელია იმის გათვალისწინება, თუ როგორია მეცნიერების მონაცემები ბიოსფეროს ევოლუციის კრიტერიუმის შესახებ. გავვრით ამის შესახებ უკვე იყო მსჯელობა ზემოთ, მაგრამ ამჟამად საკითხის უფრო სისტემატური ანალიზია საჭირო.

ჩ. დარვინი, როგორც ცნობილია, ევოლუციური პროგრესის კრიტერიუმად მიიჩნევდა ორგანიზმის ნაწილების დიფერენცირების ხარისხს და მათ სპეციალიზაციას სასიცოცხლო ფუნქციების მიხედვით, ანუ შრომის ფიზიოლოგიური დანაწილების სისრულის ხარისხს<sup>32</sup>.

დაახლოებით ამავე თვალსაზრისს იზიარებს ა. ი. ოპარინი. მისი აზრით „...прогресс материальной организации жизни заключается именно во все возрастающем усложнении живых тел, усложнении, связанном с дифференциацией частей организма, с их специализацией...“.<sup>33</sup>

რამდენადმე სხვა კუთხით უდგება საკითხს ა. ნ. სევერცოვი: «Биологический прогресс, — წერს იგი, — характеризуется следующими признаками: 1) численным увеличением особей данной систематической группы, 2) прогрессирующим расселением, т. е. захватом новых ареалов обитания и 3) распадением, по мере того как животные попадают в новые условия существования, на подчиненные систематические единицы (разновидности, группы и т. д.)»<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Ч. Д а р в и н, Происхождение видов. 1959, с. 169.

<sup>33</sup> А. И. О п а р и н. Жизнь, ее природа, происхождение и развитие, 1960, с. 146.

<sup>34</sup> А. Н. С е в е р ц о в. Главные направления эволюционного прогресса. Микробиологическая теория эволюции. М., 1967, с. 57—58.

ეყრდნობოდა რა ამ კრიტერიუმს, იგი წერდა: «Самые изменения, благодаря которым достигается биологический прогресс, могут идти не только в сторону осложнения организации, но и в сторону ее упрощения».

ცელილებების პირველ ტიპს უწოდებდა მორფოფიზიოლოგიურ პროგრესს, ანუ არომორფიზმს. მეორეს — საერთო დეგენერაციას. ორივეს მიიჩნევდა „ბიოლოგიური პროგრესის კერძო შემთხვევებად“. ამ ორი უკიდურესი ფორმის გარდა გამოჰყოფდა ე. წ. იდიოადაპტაციებს, რომელთა შემთხვევებში «...не происходит какого бы то ни было усиления или подъема общей энергии жизнедеятельности организма, но эволюционирующие формы лучше приспособляются к определенным условиям окружающей силы, чем их предки» (იქვე, გვ. 81).

გარდა ამისა, იგი გამოჰყოფდა ე. წ. ცენოგენეზებს, რომლებიც «...являются полезными эмбриональными приспособлениями» (იქვე, გვ. 89).

სევერცოვის ეს აზრები განავითარეს კ. მ. ზავადსკიმ (იხ. მისი შრომა — «К кониманию прогресса в органической природе»), ლ. მ. დავითაშვილმა (იხ. მისი «Очерки по истории учения об эволюционном прогрессе», М., 1956), ე. ფ. მოლვეიჩმა (იხ. მისი «О прогрессивном развитии в живой природе», «Философские науки», 1963, № 2).

ყველა აქ აღნიშნული მოაზროვნე ლაპარაკობს ბიოლოგიური პროგრესის სამ ნიშანზე — ესენია: გამრავლების ტემპი, გავრცელების მასშტაბი და შეგუების ხარისხი. სამივე ეს ნიშანი იძლევა პროგრესის ისეთ კრიტერიუმს, რომელსაც აღნიშნავენ დინამიური თვითშენახვის ცნებით.<sup>35</sup>

ე. ფ. მოლვეიჩი თვლის, რომ ორგანული პროგრესი შეიძლება მოკლედ დავახასიათოთ როგორც «Филогенетический процесс накопления таких морфофизиологических механизмов, которые способствуют возрастанию относительной независимости организма от отдельных элементов среды, расширяющие среду его обитания и повышения уровня эволюционной пластичности»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> იხ. ამის შესახებ В. Н. Веселовский. О сущности живой материи. М., 1971, с. 265.

<sup>36</sup> Е. Ф. Молевич. О прогрессивном развитии в живой природе. «Философские науки», 1963, № 2, с. 71.

როგორც ვხედავთ, ამ ფორმულაში შეჯამებულია პროგრესის სამივე ნიშანი და იგი არ სცილდება ცოცხალი ორგანიზმის თვითშენახვის უნარის, შესაძლებლობის ხარისხს. ის სახეობა უფრო პროგრესულია, რომელიც უფრო გამძლეა არსებობისათვის ბრძოლაში. ამრიგად, პროგრესის კრიტერიუმად აღიარებულია სიცოცხლის ხანგრძლიობისა და გავრცელების რაოდენობრივი გარკვეულობა დროსა და სივრცეში და არა თვით სიცოცხლის ფორმათა მრავალფეროვნების თვისობრივი გარკვეულობა.

მაგრამ ამ ერთი ტენდენციით არ ამოწურება ბუნებისმეტყველების ისტორია. მეორე ტენდენცია, რომელიც თვისებრივ მხარეს აქცევს მთავარ ყურადღებას, მომდინარეობს ე. ლამარკიდან, რომელიც თვლიდა, რომ «Организация человека является самой сложной и самой совершенной из всех видов организации, созданных природой. Поэтому можно утверждать, что, чем больше организация животного приближается к организации человека, тем она сложнее и тем большего совершенства она достигает...»<sup>37</sup>.

ლამარკის ეს თვალსაზრისი შემდგომში განავითარა ჯ. ჰექსლიმ თავის ცნობილ „ევოლუციის სინთეზურ თეორიაში“. ჩვენში კი ამ თვალსაზრისს მხარს უჭერს კ. ზავადსკი, რომელიც თვლის, რომ «...единственным вполне объективным общим мериллом ступеней прогресса живого является степень приближения к высшей форме движения материи»<sup>38</sup>.

ანალოგიური აზრები აქვს ა. იაბლოკოვს (იხ. მისი „О понимании прогресса в органическом мире“, 1966).

ზოგიერთი საბჭოთა მეცნიერი ასეთ კონცეფციას ანთროპოცენტრიზმად მიიჩნევს და არ იზიარებს მას. მაგალითად, ლ. მ. დავითაშვილი<sup>39</sup>, ე. ფ. მოლევინი<sup>40</sup>.

ანთროპოცენტრიზმი, როგორც ცნობილია, ტელეოლოგიზმის ერთ-ერთი ასპექტია. იგი გულისხმობს რაღაც ზებუნებრივი ძალის არსებობას, რომელიც ამოძრავებს სიცოცხლის ყოველ ფორმას ადა-

<sup>37</sup> Ж а н Б а т и с т Л а м а р к. Избр. произведения, т. II, 1959, с. 116.

<sup>38</sup> К. М. З а в а д с к и й. К пониманию прогресса в органической природе. С. 102.

<sup>39</sup> იხ. მისი «Очерки по истории учения об эволюционном прогрессе». М., 1962.

<sup>40</sup> იხ. მისი «К критике современного антропоцентризма в понимании органического прогресса». Сборник. Свердловск, 1963.

მიანთან, როგორც უმაღლეს ქმნილებასთან მიხედვით. ასეთ იდეალისტურ ანთროპოცენტრისტულ თვალსაზრისს იცავდა, მაგალითად, ტეიარ დე შარდენი (იხ. მისი „Феномен человека“).

მაგრამ, ცხადია, ასეთ ბრალდებას არ იმსახურებს არც ლამარკის სტიქიურ-მატერიალისტური კონცეფცია ცოცხალ ორგანიზმთა სრულქმნილების საზომად ადამიანის გამოცხადებისა და არც ზავდსკის დიალექტიკურ-მატერიალისტური თვალსაზრისი მოძრაობის დაბალი ფორმების შეფასებისა მაღალ ფორმებთან მათი მიხედვით თვალსაზრისით.

„ადამიანური“ თვალსაზრისით ბიოსფეროს განვითარების შეფასება არავითარ შეუცნობელ ზემატერიალურ ძალებსა და განვითარების წინასწარდადგენილ მიზანს არ გულისხმობს. ადამიანის გარეშე სინამდვილის არც ერთ სფეროში არ დაისმის პროგრესის საკითხი, იგი წმინდა ადამიანური თვალსაზრისია და, ბუნებრივია, თუ შეფასების კრიტერიუმად ადამიანი საკუთარი თავიდან გამოვა: საკუთარი სხეულებრივი, ფსიქოფიზიკური ორგანიზაციიდან — ბიოსფეროს განვითარების მიმართ და საკუთარი სულიერი, სოციალურ-ეთიკური მიზანსწრაფვიდან — საზოგადოების განვითარების მიმართ.

ორგანული პროგრესის ყველა კრიტერიუმი, მიუხედავად მათი შინაარსების სხვაობისა, ამოდის ცოცხალი მატერიის არსებიდან, რასაც უწოდებენ დინამიურ თვითშენახვას. ამავე ნიშანზე დაიყვანება ვ. ი. კო მ ა რ ვ ი ს, ა. ვ. ი ა ბ ლ ო კ ო ვ ი ს, გ. ა. შ მ ი დ ტ ი ს და სხვათა მიერ მოცემული კრიტერიუმები. ყოველივე ამის საფუძველზე ვ. ნ. ვესელევსკი ასკვნის, რომ: «Степень динамического самосохранения — критерий органического прогресса»<sup>41</sup>.

ბუნებრივია, — წერს იგი, — უფრო სრულქმნილად უნდა მივიჩნიოთ ისეთი ორგანული ფორმები, რომელთა სასიცოცხლო პროცესები უფრო ფართოდ და სრულად ახორციელებენ ცოცხალი ორგანიზმის არსებას—დინამიურ თვითშენახვას. მაგალითად, ამ თვალსაზრისით უფრო სრულქმნილად უნდა ჩავთვალოთ ის ორგანიზმი, რომელსაც უნარი აქვს იარსებოს გარემოს ტემპერატურის ცვლილებების უფრო ფართო ინტერვალის პირობებში, ვიდრე სხვა ორგანიზმს, იგივე შეიძლება ითქვას არსებობის სხვა პარამეტრებზეც. უფრო სრულქმნილია არაერთსახოვანი არსებები, რომლებსაც შეუძლიათ მოახდინონ სწრაფი რეაგირება შეცვლილ არახელსაყრელ პირობებ-

<sup>41</sup> В. Н. Веселовский. О сущности, ... с. 273.

ზე, მაგალითად, საკვების მარაგის შემცირებაზე, ახალი მტრების გაჩენაზე და ა. შ. უფრო სრულქმნილია ის ბიოცენოზი, რომელიც მეტად არის დახშული, ე. ი. ნაკლებად საჭიროებს დაარღვიოს თავისი არეალის საზღვრები. უფრო სრულქმნილია ის სახე, რომლის ინდივიდებსაც სწრაფად ეცვლება სასიცოცხლო პარამეტრები ადეკვატურად საარსებო პირობების შეცვლისა. დინამიური თვითშენახვის ხარისხი პროგრესულობის ღრმა ობიექტური დახასიათებაა, რამდენადაც იგი პირდაპირ და უშუალოდ დაკავშირებულია ცოცხალი ორგანიზმის არსებობასთან და გვიჩვენებს, თუ რამდენად ფართოდ და სრულად ვლინდება არსება ამა თუ იმ ცოცხალი მატერიალური სისტემის სასიცოცხლო პროცესებში. ამიტომ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ორგანული ფორმების პროგრესულობის ობიექტური კრიტერიუმია მათთვის დამახასიათებელი დინამიური თვითშენახვის ხარისხი, რომელიც ვლინდება სასიცოცხლო პროცესების დამახასიათებელ პარამეტრებში. ეს კრიტერიუმი ვესელოვსკის აზრით არ ეწინააღმდეგება არც ბერი-დარვინის, სევერცოვის, მოლვეჩიჩისა და არც ლამარკ-ჰექსლის, ზავადსკის და სხვების მიერ მოცემულ კრიტერიუმებს, რამდენადაც ისინი საბოლოო ანგარიშით ასევე ეყრდნობიან ცოცხალ ორგანიზმთა დინამიური თვითშენახვის კანონზომიერებას. უპირატესობას კი იმაში ხედავს, რომ «Предлагаемый критерий органического прогресса в отличие от других критериев связан с сущностью живого непосредственно, без каких-либо промежуточных звеньев»<sup>42</sup>.

რამდენადაც თვითგანვითარება ხორციელდება სიცოცხლის ყოველ დონეზე, შეიძლება ვილაპარაკოთ ამ სიცოცხლის ყველა პროცესის გარკვეული მიმართულებით განვითარებაზე (направленность), ანუ შევავსოთ სხვადასხვა დონეზე მდგარი ცოცხალი არსებები ცვლილებათა პროგრესულობის, რეგრესულობისა ან ნეიტრალურობის თვალსაზრისით. ვესელოვსკის აზრით, ასეთი შეფასება შესაძლებელია ან იმ შემთხვევაში, თუ გვაქვს ყველა ცალკეული დონისათვის პროგრესულობის დამოუკიდებელი კრიტერიუმები, ან თუ შევარჩევთ ისეთ კრიტერიუმებს, რომელიც გამოდგება ცოცხალი მატერიის ყოველი დონის პროცესების ანალიზისათვის. თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ დინამიური თვითშენახვა არის საერთო არსება ყველა მოვლენისა, რაც ხდება ცოცხალი ორგანიზმის ყველა დონეზე, შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ეს მაჩვე-

<sup>42</sup> В. Н. Веселовский, О сущности..., с. 275.



ნებელი არის უნივერსალური კრიტერიუმი, რომელიც გამოდგება, ცოცხალ ბუნებაში თვითგანვითარების ნებისმიერი პროცესის შეფასებისათვის (იქვე, გვ. 276).

აქედან გამომდინარე, სევერცოვის მიერ ევოლუციური პროცესების მთავარი მიმართულებების აღსანიშნავად შემოტანილ კატეგორიებს ასეთი შინაარსი ეძლევა:

ა რ ო მ ო რ ფ ო ზ ი იქნება ისეთი მორფოლოგიური, ფიზიოლოგიური და ეტოლოგიური ცვლილებები ცოცხალი ორგანიზმებისა, რომლებიც ამაღლებენ მისი თვითშენახვის ხარისხს.

ი დ ი ო ა დ ა პ ტ ა ც ი ა — ესაა ნეიტრალური ცვლილებები, რომლებიც იწვევენ უკეთეს შეგუებას, მაგრამ არ ამაღლებენ დინამიური თვითშენახვის ხარისხს.

რეგრესი — ან საერთო დეგენერაცია, ისეთი ცვლილებებია, რომლებიც დაბლა სწევენ დინამიური თვითშენახვის ხარისხს<sup>43</sup>.

„სახეთა წარმოქმნის გზა — ესაა რთული მრუდი, რომელიც შეიცავს პროგრესულ, რეგრესულ და ნეიტრალურ მონაკვეთებს“<sup>44</sup>.

ცოცხალი ორგანიზმების განვითარებას განსაზღვრავს წინააღმდეგობა თვითშენახვასა და თვითშეცვლას, ანუ, დარვინის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მემკვიდრეობასა და ცვალებადობას შორის. როცა ეს წინააღმდეგობა ძლიერია, — წერს ვესელოვსკი, — მაშინ მალა იწვევს დინამიური თვითშენახვის ხარისხი. თუ ეს წინააღმდეგობა სუსტია (вялое), მაშინ საქმე გვაქვს რეგრესთან. წინააღმდეგობა ქრება, როცა ორგანიზმი კვდება. ამის საფუძველზე დაბეჭითებით შეიძლება ითქვას, — წერს ავტორი, — რომ „ცოცხალი მატერიის თვითგანვითარების ფორმების სხვაობა არსებობს ობიექტურად, ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. ამიტომ მცდარად უნდა მივიჩნიოთ ლ. მ. კრეჩეტოვიჩის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი: «В целях удобства и в связи с нашими узкими человеческими стандартами мы говорим, что филогенетические линии (направления) отражают или прогресс или регресс»<sup>45</sup>. იწუნებს რა ამ აზრს, ავტორი ასკვნის: «Прогресс, нейтральное развитие и регресс —

<sup>43</sup> საზღვარგარეთელი მეცნიერები იმავე ცნებას გამოთქამენ სხვა ტერმინებით. მაგ. ჟ. პეკსლი ხმარობს „ანაგენეზს“, რომელიც შემოიღო ბ. რენშემ. იგი ნიშნავს „გარემოზე კონტროლის ზრდას ან მისი ცვლილებისაგან დამოუკიდებლობას“. ეს იგივეა, რაც არომორფოზიო. (იხ. ვესელოვსკი, გვ. 278).

<sup>44</sup> იქვე, გვ. 279.

<sup>45</sup> Л. М. Кречетович. Вопросы эволюции растительного мира. Сборник статей. М., 1952, с. 158.

это научные категории, выработанные людьми в ходе познания живого; они являются объективными, поскольку отражают различные процессы, протекающие в живой материи»<sup>46</sup>.

მნელი არაა აქ დაშვებული შეცდომების დანახვა: სხვაობა კი არის ობიექტური, მაგრამ რომელი მივიჩნიოთ ამ განსხვავებულთა შორის უფრო განვითარებულად და რომელი არა — ეს მხოლოდ ადამიანზე და მის მიერ შემუშავებულ კრიტერიუმებზეა დამოკიდებული. რომელი „ჯობია“ — ეს ჩვენს შეფასების ასპექტს გამოხატავს და ამიტომ იგი ადამიანისეულია, „სუბიექტურია“. ბუნების მიმართ მისი გამოყენება პირობითი, გადატანითი აქტია. „პროგრესის“ ცნებას აქსიოლოგიური და გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა აქვს და არა ონტოლოგიური.

როგორია მიმართება პროგრესსა და რეგრესს შორის? ამის შესახებ ავტორი წერს: „... ონტოგენეზის რეგრესული შტო, რომელიც ორგანიზმის სიკვდილით მთავრდება, წარმოადგენს სახის პროგრესული განვითარების აუცილებელ ელემენტს. თაობათა მუდმივი შეცვლის გარეშე, რაც აუცილებლად გულისხმობს ყოველი ინდივიდის არსებობის რეგრესულ პერიოდს, შეუძლებელია გაუმჯობესება — შეგუება გარემოსადმი, ახალი ნიშნებისა და თვისებების წარმოშობა, რომლებიც ამაღლებენ დინამიური თვითშენახვის ხარისხს, ახალი, უფრო სრულქმნილი სახეების წარმოშობას. ერთი და იგივე პროცესი წარმოადგენს რეგრესს ცოცხალი მატერიის ერთ დონეზე და პროგრესს სხვა დონეზე.

რომელიმე სახის რეგრესული განვითარებაც კი, რომელსაც ეს სახე ამოწყვეტამდე მიჰყავს, არ წარმოადგენს აბსოლუტურ რეგრესს. დაღუპული სახის ადგილს იკავებს ცოცხალი ბუნების საერთო სისტემაში სხვა სახე, რომელსაც დინამიური თვითშენახვის უფრო მაღალი ხარისხი აქვს, ეს კი საბოლოო ანგარიშით ცოცხალი ბუნების პროგრესული ცვლილებების ელემენტია“<sup>47</sup>.

აქ ყველგან იმაზეა ლაპარაკი, რომ რეგრესი შეფარდებითია. შეიძლება თუ არა იგივე ითქვას პროგრესის შესახებ? ავტორი ამ კითხვაზე დადებით პასუხს იძლევა: „პროგრესის შეფარდებითობა მელანდება ისეთი ცვლილებების პერსპექტიული მნიშვნელობის შეფასებაში, რომლებიც, მართალია ამ შემთხვევაში პროგრესულნი არიან, მაგრამ ზღუდავენ დინამიური თვითშენახვის ხარისხის ამაღლების შესაძლებლობას მომავალში. ამას ყურადღება მიაქცია ფ. ენ-

<sup>46</sup> В. Н. Веселовский, О сущности..., с. 283.

<sup>47</sup> იქვე, с. 284.

გელსმა, რომელიც „ბუნების დიალექტიკაში“ წერს: „ყოველი წინსვლა ორგანულ განვითარებაში ამავე დროს რეგრესიცაა, ვინაიდან იგი ცალმხრივი განვითარების ფიქსირებას ახდენს და განვითარების შესაძლებლობას მრავალი სხვა მიმართულებით გამორიცხავს<sup>48</sup>.

ცხადია, ორგანული პროგრესის ასეთი „რეგრესულობა“ არ ანიჭებს ამ ცნებას ისეთივე შეფარდებულობას, როგორც რეგრესის ანიჭებს მისი „პროგრესულობა“, მაგრამ ავტორი ამ განსხვავებას ვერ ამჩნევს.

რაც შეეხება პროგრესისა და რეგრესის რეალურ მიმართებას ბიოსფეროში, ამის შესახებ ავტორის აზრი ასეთია: ბიოლოგიის, პალეონტოლოგიის, გეოლოგიის და სხვა მეცნიერების მონაცემებით ცოცხალი მატერიის თვითგანვითარება დედამიწაზე ყოველთვის პროგრესულა ხასიათისა იყო. მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ პროგრესი ბიოსტრუმის აბსოლუტური განსაზღვრებაა. შეიძლება რეგრესსაც ჰქონდეს ადგილი: «Поскольку повышшие степени динамического самосохранения не является проявлением какой-то внутренней тенденции живой материи к совершенствованию, а зависит от складывающихся конкретных форм разрешения ее основного противоречия, прогрессивное развитие биостромы Земли следует рассматривать как результат, специфически присущий земным условиям. Это отнюдь не исключает возможности возникновения в биостроме Земли (или другой планеты) противоположной формы разрешения противоречия между самосохранением и самоизменением, которое способно вызвать снижение степени динамического самосохранения, т. е. регресс»<sup>49</sup>.

მაშასადამე, ჩვენს პლანეტაზე სიცოცხლის პროგრესული განვითარებისათვის ხელსაყრელი პირობების არსებობა შემთხვევითი ფაქტორია, სხვაგან ან სხვა დროს ასევე შემთხვევით შეიძლება არსებობდეს ან გაჩნდეს რეგრესის გამომწვევი პირობები. მაგრამ თქმა იმისა, რომ ცოცხალ ორგანიზმთა პროგრესული განვითარება მთლიანად გარემო პირობების ცვლილებათა შემთხვევით ჯაჭვზეა დამოკიდებული და ცოცხალ მატერიას არა აქვს არავითარი შინაგანი მისწრაფება სრულქმნისადმი, — ნიშნავს სიცოცხლის აქტიურობის

<sup>48</sup> ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, ბუნების დიალექტიკა, 1950, გვ. 319.

<sup>49</sup> В. Н. Веселовский. О сущности..., с. 285.

უარყოფას, მისი ყველა ფორმის პასიურობის მტკიცებას, იმის მტკიცებას, რომ ყოველი პროგრესი ორგანიზმისათვის გარედან, თავსმოხვეულია გარემო პირობების მიერ.

ასეთი თვალსაზრისი სრულებით არ შეესატყვისება ბიოლოგიური მეცნიერების არც კლასიკურ თეორიებს და არც მის თანამედროვე დონეს, როცა სიცოცხლის ფორმათა შინაგანი აქტიურობის პოსტულატზე მთელი ახალი დარგი — ბიოკიბერნეტიკაა შექმნილი. მეცნიერები ლაპარაკობენ არა მარტო რეაგირების აქტიურობაზე, უკუკავშირის ფორმაზე, არამედ დაპროგრამებული, მიზანდასახული აქტიურობის ფორმებზე, როგორც თვითსრულქმნის მამოძრავებელ ფაქტორებზე<sup>50</sup>.

ყოველივე ამის შემდეგ გაუგებარია რა უფლებით აკრიტიკებს ვესელოვსკი ა. გ. ფურმანის დებულებას: «Прогрессивное развитие видов есть вынужденный процесс, результат нарушения тенденции к самосохранению»<sup>51</sup>.

ავტორი სრულიად ივიწყებს საკუთარ თვალსაზრისს, როცა ფურმანის ამ აზრის საწინააღმდეგოდ წერს, რომ «Прогресс живого не привносится извне, живая материя не вынуждается внешними обстоятельствами развиваться от менее совершенных к более совершенным формам»<sup>52</sup>.

ეტუბა ავტორმა იგრძნო ულოგიურობა და ცდილობს შეარბილოს იგი „შინაგანი თვითგანვითარების შესაძლებლობის“ ცნების შემოტანით. «Живая материя — содержит в себе внутреннюю возможность повышения степени динамического самосохранения, поскольку это свойство является ее сущностью» — წერს იგი იქვე.

როგორც ჩანს, ავტორს იმის თქმა უნდა, რომ გარეგანი ხელსაყრელი პირობები თავისთავად არ იწვევენ ორგანიზმის პროგრესს და არც ორგანიზმის პროგრესის შინაგანი შესაძლებლობა თავისთავად არ იქცევა რეალობად გარეგანი პირობების გარეშე. მაგრამ იმის დანახვა კი უჭირს, რომ ორგანიზმის შინაგანი აქტიურობის გარეშე ეს „შესაძლებლობა“ და „ხელსაყრელი პირობები“ ერთმანეთს არ დაუკავშირდებიან.

გარეგანისა და შინაგანის ასეთ „ურთიერთკავშირში“ ხედავს ავ-

<sup>50</sup> იხ. ამის შესახებ. ნ. ა. ბერნშტეინის შრომა «На путях к биологии активности», «Вопросы философии», 1965, № 10.

<sup>51</sup> А. Е. Ф у р м а н. Очерк диалектики живой природы, 1964, с. 267.

<sup>52</sup> В. Н. Веселовский. О сущности..., с. 286.

ტორი პროგრესის შეფარდებითობის ერთ-ერთ მხარეს და იგივე შეიძლება ითქვას რეგრესიუთ. ხოლო რადგან რეგრესიაც ასევე შესაძლებელია, ამიტომ იწუნებს ზემო დასახელებული ავტორის ა. გ. ფურმანის ასეთ დებულებას: «...развитие органического мира как целого носит прогрессивный характер, т. е. изменяется от простого к сложному, от низшего к высшему. Общий прогресс осуществляется как естественная необходимость, как закономерный результат всего процесса развития органического мира»<sup>53</sup>.

ვესელოვსკის უძნელდება დაინახოს, რომ ფურმანის ამ დებულების კრიტიკა ვერაფრით ვერ ურიგდება მის მიერვე ცოტა ზემოთ გაკეთებულ განცხადებას იმის შესახებ, რომ ბუნებისმეტყველების ყველა დარგის მონაცემები ადასტურებენ ბიოსფეროს პროგრესის დედამიწაზე. ფურმანის დასკვნის საპირისპიროდ იგი დაასკვნის: «Относительность прогресса живой материи исключает категоричность утверждения о прогрессивности развития «органического мира как целого». Прогресс живой материи в такой же мере закономерен, как и регресс, как и промежуточная форма нейтрального саморазвития»<sup>54</sup>.

როგორც ჩანს, ავტორს „ორგანული სამყარო, როგორც მთელის“ ცნებაში ესმის „ყველა ცოცხალი ორგანიზმი გამოუკლებელი“. ეს კი სრული გაუგებრობაა. რაც შეეხება ფ. ენგელსის იმ აზრის დამოწმებას, რომ ამ ქვეყანაზე ყველაფერი ცვალებადი და წარმავალია, გარდა მარად მოძრავი და ცვალებადი მატერიისა და მისი მოძრაობის კანონებისა — მოცემულ კონტექსტში იგი სრულიად უადგილოა.

ცოცხალი ბუნების წარმოშობა და თვითგანვითარება რომ წარმავალია, ეს სრულებით არ გამორიცხავს იმას, რომ სანამ არსებობს იგი — პროგრესს ჰქონდეს ადგილი. ავტორი კიდევ ერთხელ ეწინააღმდეგება საკუთარ თავს, როცა მსჯელობს იმის შესახებ, რომ სანამ ცოცხალი ორგანიზმები ჩვენს პლანეტაზე დეგრადაციის გზას დაადგებოდნენ — შეიძლება წარმოიშვას მოაზროვნე. არსება, რომელიც ხელოვნური საშუალებებით, მაგალითად, სელექციით, გადაარჩენს და განავითარებს კიდევ ცოცხალ ბუნებასო.

როგორც ჩანს, ავტორს იმის თქმა უნდა, რომ ბიოსფეროს

<sup>53</sup> А. Е. Ф у р м а н. Очерк..., с. 261.

<sup>54</sup> В. Н. В е с е л о в с к и й. О сущности..., с. 286.

პროგრესი ფატალური აუცილებლობა არაა, შეიძლება მისი რეგრესიც კანონზომიერი გახდეს. თუ ადამიანი შეგნებულად არ ჩაერია ბიოსფეროს პროცესებში. ეს კი სულ სხვა საკითხია და სრულებითაც არ ეწინააღმდეგება თეზისს ბიოსფეროს საერთო პროგრესული განვითარების შესახებ.

ბიოლოგიური პროგრესის შესახებ არსებული ლიტერატურის ამ მოკლე მიმოხილვის საფუძველზე შეიძლება გავაკეთოთ შემდეგი დასკვნები:

1. ბიოსფეროს განვითარების ძირითადი ტენდენციაა სიცოცხლის ფორმათა მრავალფეროვნებისა და სრულქმნილობისაკენ მისწრაფება.

2. სრულქმნილობის კრიტერიუმია გარემოსთან შეგუებისა და ამის შედეგად თვითშენახვის შესაძლებლობის ხარისხი.

3. ცოცხალი ორგანიზმის თვითშენახვის ტენდენცია მემკვიდრეობისა და ცვალებადობის დაპირისპირება — ერთიანობით საფუძვლად ედება მისი ფორმების მრავალფეროვნებას და ისეთი ფორმების წარმოშობას, რომლებიც არა მარტო პასიურად ექვემდებარებიან გარემოს ცვალებადობას და თვითონ იცვლებიან, არამედ თანდათან იწყებენ აქტიურ ზემოქმედებას გარემოზე და მის შეცვლას საკუთარი თვითშენახვის ინტერესების შესაბამისად. აქტივობის ასეთი უნარი ახასიათებს ადამიანს როგორც ბიოსფეროს უმაღლეს პროდუქტს.

4. ადამიანის პრინციპული განსხვავება ბიოსფეროს ყველა სხვა წარმომადგენელთაგან მდგომარეობს თვით აქტივობის წყაროებში — აზროვნებისა და ნებელობის უნარებში, ცნობიერებაში, რომლის წარმოშობასა და განვითარებაში ბიოლოგიურ ფაქტორებს გარდასულ უფრო მეტად მოქმედებენ სოციალური ფაქტორები და სწორედ ეს უკანასკნელნი განსაზღვრავენ ადამიანის სპეციფიკას, როგორც საზოგადოებრივ არსებას, იარაღების მკეთებელ ცხოველს.

5. ადამიანის წარმოშობისა და განვითარების პირობებში სულ უფრო მეტად ირღვევა ბიოსფეროს სტიქიურ-კანონზომიერი განვითარების პროცესი და მის ადგილს იკავებს ბიოსფეროს განვითარების შეგნებულ-მიზანდასახული წარმართვის პროცესი. ბიოლოგიური ევოლუციის ფაქტორები იკვეცებიან და მის ადგილს იკავებენ ადამიანის გარდაქმნითი შემოქმედებითი ფაქტორები. ევოლუციას ცვლის სელექცია.

6. ადამიანი გეგმაზომიერად გარდაქმნის არა მარტო მის გარემომცველ ბიოსფეროს, არამედ საკუთარ თავსაც. მისი ორგანიზ-

მის ფსიქოფიზიკური კონსტიტუცია სულ უფრო მეტად ემორჩილება სოციალური გარემოს ზემოქმედებას, განსაკუთრებით ითქმის ეს ადამიანის ფსიქიკაზე, მის ცნობიერებაზე, აზროვნების, ნებელობისა და გრძნობელობის უნარებზე. ადამიანის ეს თვითგარდაქმნა უკვე განიხილება არა როგორც ბიოლოგიური, არამედ სოციალური, საზოგადოებრივი პროგრესი.

### § 3. საზოგადოებრივი პროგრესის ცნების შესახებ

საზოგადოებრივ პროგრესს განსაზღვრავენ როგორც ადამიანთა საზოგადოების აღმავალ, წინსვლით განვითარებას დაბალი საფეხურებიდან და ფორმებიდან მაღლისაკენ. პროგრესის იდეა გაგებულია როგორც ადამიანისა და საზოგადოების კანონზომიერი სრულქმნის პროცესი.

ეს იდეა — ფილოსოფიურ ენციკლოპედიის IV ტომში, — გულისხმობს, ჯერ ერთი, ადამიანთა საზოგადოების ცვლილებისა და განვითარების თვით ფაქტის გაცნობიერებას; მეორე, ამქვეყნიური ცხოვრების ღირებულების აღიარებას და, მესამე, ისტორიის განხილვას როგორც იმანენტური პროცესისა, ანუ საზოგადოებრივი განვითარების კანონზომიერების აღიარებას (გვ. 381).

ამ ღებულების ავტორის აზრით, პროგრესის იდეის ეს წინაპირობები არ არსებობდა კაპიტალიზმამდელი ფორმაციის ფილოსოფიაში და ამიტომ არც იცოდნენ პროგრესის იდეის შესახებ (იქვე).

პროგრესის მეცნიერული თეორია მართლაც არავის დაუმუშავებია და არც შეეძლოთ დამუშავება არც ანტიკურ ეპოქასა და არც შუა საუკუნეებში, მაგრამ გაუგებრობა იმის მტკიცება, თითქოს კაპიტალიზმამდელი ეპოქის ფილოსოფიისათვის უცნობი იყო ადამიანთა საზოგადოების ცვალებადობისა და განვითარების ფაქტის გაცნობიერება, ამქვეყნიური ცხოვრების ღირებულებისა და საზოგადოებრივი განვითარების გარკვეული კანონზომიერების აღიარება.

მითითება იმაზე, რომ ჰესიოდე და სენეკა საზოგადოების ისტორიაში რეგრესს ხედავდნენ ძველი „ოქროს საუკუნეებთან“ შედარებით, ან რომ პლატონი და არისტოტელე მიუთითებდნენ ისტორიის ციკლურ განვითარებაზე — მეტყველებს არა იმაზე, რომ ისინი არ იცნობდნენ პროგრესის იდეის ზემოდასახელებულ წინაპირობებს, არამედ მხოლოდ იმაზე, რომ მათ განვითარების იდეის თავისებური კონცეფცია ჰქონდათ, რომელსაც თანამედროვე მეცნიერული თვალსაზრისი ვერ გაიზიარებს.

ისტორიის რეგრესულობისა და ციკლურობის კონცეფციები ახალ და უახლეს ეპოქებშიც ხშირად წამოუყენებიათ (მაგ., რუსო, პერდერი, შპენგლერი, ტოინბი, სოროკინი და სხვები), მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მათ არ იცოდნენ და არ იციან პროგრესის იდეისა და მისი წინაპირობების შესახებ.

აქ საქმე ეხება არა მარტო იმას, რომ ერთია იცოდე პროგრესის იდეა და სხვაა აღიარო ეს იდეა, როგორც ისტორიის კანონზომიერება, არამედ არსებითად იმას, რომ შეიძლება არსებობდეს პროგრესის იდეის წინაპირობები და მაინც არ გაიცნობიერო ან არ აღიარო ეს იდეა. ამ სხვაობას არ ითვალისწინებენ, როცა აღნიშნავენ, რომ პროგრესის იდეა პირველად ბეკონმა და დეკარტმა გააცნობიერეს და ისიც მხოლოდ ცოდნის სფეროში.

სულ სხვა საქმეა, რომ საზოგადოებრივი პროგრესის იდეის მეცნიერული დამუშავება შეუძლებელი იყო ისტორიის მატერიალისტური გაგების აღმოჩენამდე, ანუ მარქსიზმის წარმოშობამდე. ნამდვილად მეცნიერული მოძღვრება საზოგადოებაზე, ანუ სოციოლოგია იწყება მარქსისა და ენგელსის მოძღვრებიდან. იმის შემდეგ, რაც მათ მიერ შემუშავებულ იქნა ყველაზე პროგრესული კლასის — პროლეტარიატის მეცნიერული მსოფლმხედველობა — დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი.

მარქსისტული სოციოლოგია სხვა არაფერია, თუ არა მეცნიერული მოძღვრება საზოგადოების პროგრესული განვითარების უზოგადეს კანონზომიერებათა შესახებ. ამ მეცნიერების მეთოდოლოგიურ საფუძველს შეადგენს მარქსისა და ენგელსის მიერ შემუშავებული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა — სამყაროს შემეცნებისა და გარდაქმნის დიალექტიკურ-მატერიალისტური თეორია, დიალექტიკური მატერიალიზმი. საზოგადოებრივი ცხოვრების შესწავლისადმი მიყენებული ეს თეორია იძლევა ისტორიულ მატერიალიზმს, ანუ მარქსისტულ სოციოლოგიას, როგორც საზოგადოების წარმოშობისა და განვითარების კანონზომიერებათა ზოგად თეორიას. საზოგადოების ცალკეულ სფეროთა სპეციფიკურ კანონზომიერებებს და საზოგადოებრივი ცხოვრების სტრუქტურის ცალკეულ ელემენტთა კანონზომიერებებს შეისწავლიან კონკრეტული სოციალური მეცნიერებანი, როგორიცაა მაგალითად: ისტორია, ეთნოგრაფია, პოლიტიკური ეკონომია, სამართალი და სხვა. ამ მეცნიერებათა მეთოდოლოგიურ საფუძველს შეადგენს მარქსისტული ფილოსოფია, ზოგადად, და მარქსისტული სოციოლოგია, კერძოდ.

საზოგადოებრივი პროგრესის იდეის განხილვისას მარქსისტუ-



ლი სოციოლოგია ამოდის არა მარტო იქედან, რომ მას გაცნობიერებული აქვს საზოგადოების ცვლილებებისა და განვითარების ფაქტი, აღიარებს ამ განვითარების კანონზომიერ ხასიათს და ცნობს ამქვეყნიური ცხოვრების ღირებულებას (სამივე ეს პირობა შეიძლება დაედოს საფუძვლად არა მარტო საზოგადოების პროგრესის, არამედ ასევე რეგრესის იდეას), არამედ, რაც მთავარია, საზოგადოებრივი პროგრესის კრიტერიუმის ცნებიდან.

პროგრესის ცნება, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, აუცილებლობით გულისხმობს რაღაც ღირებულების დაგროვებას, ზრდას, განვითარებას; ხოლო ეს უკანასკნელი (ღირებულება) გულისხმობს შემფასებელსა და შეფასების კრიტერიუმს.

რამდენადაც საზოგადოებრივი ცხოვრება იმანენტური ისტორიული კანონზომიერი პროცესია, ამდენად მისი შემადგენელი ყოველი ღირებულების შემფასებელი უნდა იყოს თვით საზოგადოება. იგი შედგება კლასების, კოლექტივებისა და პიროვნებებისაგან. აფასებს პიროვნება, კოლექტივი, კლასი და საზოგადოება.

რაც უფრო მეტი პიროვნება იზიარებს ამა თუ იმ შეფასებას და რაც უფრო მეტი კოლექტივი ემხრობა გარკვეულ შეფასებით კონცეფციას — მით უფრო საზოგადოებრივია, საზოგადოებისათვის მისაღებია მოცემული შეფასება. ამასთან, შეფასების მისაღებობა დამოკიდებულია არა მარტო უმრავლესობისა და საყოველთაობის ღონეზე, არამედ თვით შეფასების ობიექტურ საფუძვლიანობაზე, რაც, თავის მხრივ, თვითონ იქცევა პროგრესის საბოლოო კრიტერიუმად.

ღირებულების შეფასება სუბიექტური და ვოლუნტარისტულია, როცა იგი ანგარიშს არ უწევს და არ ითვალისწინებს არა თუ სხვა ადამიანების შეხედულებებსა და ინტერესებს, არამედ ღირებულებათა განვითარების ობიექტურ ისტორიულ კანონზომიერებასაც. შესაბამისად, ღირებულების შეფასება ობიექტური და საზოგადოებრივია, როცა იგი ამ ღირებულებათა განვითარების კანონზომიერებას ეყრდნობა და საზოგადოების უმრავლესობის ინტერესებს ითვალისწინებს.

ძნელი არაა ლოგიკური რკალის შემჩნევა ამ მსჯელობებში: გასარკვევია სწორედ ის ვითარება, რომელიც უზრუნველყოფს შეფასების ობიექტურობისა და საყოველთაობის ან „უმრავლესობისათვის მისაღებობის“ დამთხვევას. დასადგენია ის ფაქტორი, რომელიც ღირებულების ობიექტურ კანონზომიერებასაც განსაზღვრავს და უმრავლესობისათვის მისაღებობასაც. ამით მოიხსნება ალტერ-

ნატივა: ობიექტურად მივიჩნით ის, რაც მისაღებია უმრავლესობისათვის ან მისაღებად მივიჩნით ის, რაც ობიექტურია და კანონზომიერი. ასეთ ალტერნატივასა და ლოგიკურ რკალს ხსნის პროგრესის კრიტერიუმის ცნება.

ღირებულებების სფეროში კრიტერიუმში შეიძლება იყოს მხოლოდ უმაღლესი ღირებულება. ბიოლოგიური პროგრესის ცნების ანალიზის დროს ჩვენ ვნახეთ, რომ ცოცხალ ორგანიზმთა არსება თვითშენახვის ინტერესია. ამასთან, ბუნებას მეტი შესაძლებლობა აქვს დაიცვას სიცოცხლე საერთოდ, ვიდრე ესა თუ ის სახეობა, ხოლო, თავის მხრივ, მეტი შესაძლებლობა აქვს დაიცვას სახეობა, ვიდრე ამ სახეობის რომელიმე ინდივიდი. ბიოსფეროს ეს ობიექტური კანონზომიერება ვლინდება იმ ფაქტში, რომ, ჯერ ერთი, მოქმედებენ სახის თვითშენახვის ფაქტორები: მთელ რიგ შემთხვევებში სოციალური ინსტინქტი უფრო ძლიერია, ვიდრე მშობლიური ინსტინქტი, ხოლო ეს უკანასკნელი უფრო ძლიერია, ვიდრე თვითშენახვის ინსტინქტი; ხოლო შემდეგ, მოქმედებს ბუნებრივი შერჩევისა და არსებობისათვის ბრძოლის ფაქტორები. მემკვიდრეობისა და ცვალებადობის დიალექტიკა აიძულებს ბიოსფეროს სულ უფრო მრავალფეროვანი და გამძლე, თვითშენახვისუნარიანი გახდეს.

ამრიგად, ბიოსფეროს არსება — მიკროორგანიზმებიდან დაწყებული და პრიმატებით დამთავრებული — არ სცილდება თვითშენახვის ინტერესს, მისწრაფებას, მიზანს. სიცოცხლე ვერ შეინახავს თავს ისე, თუ არ განვითარდა, გამრავალფეროვანდა და გაძლიერდა. რადგან იგი ბიოსფეროს ფარგლებში მოკლებულია ცნობიერებას, მისი მიზანი, უფრო ზუსტად, ინტერესი — არსებობის შენარჩუნებაა, ხოლო მისი საშუალება — განვითარება, თვითსრულქმნა.

რა მდგომარეობაშია ამ მხრივ სიცოცხლე ბიოსფეროს უმაღლეს დონეზე, სოციოსფეროში, საზოგადოებაში? ბიოსფეროს პროგრესი, რომელსაც თვითშენახვის ინტერესი განაპირობებს, წარმოშობს სიცოცხლის აქტივობის ისეთ ფორმას, როგორიცაა ცნობიერება. წარმოიშობა ადამიანი, ცნობიერებით დაჯილდოებული არსება. ეს უნარი პრინციპულად განასხვავებს მას სხვა ცხოველებისაგან და იგი გამოეყოფა ბიოსფეროს, იქმნება ახალი სფერო სინამდვილისა — საზოგადოებრივი ცხოვრება, რომლის განვითარებაში ბიოლოგიური ფაქტორების როლი მეორე რიგში გადაჰყავს სპეციფიკურ სოციალურ ფაქტორებს.

რამდენადაც ადამიანი ბიოსფეროს განვითარების პროდუქტია, არ არსებობს გაუვალი უფსკრული მათ შორის. ბევრი რამ აქვს ადამიანს საერთო ცოცხალ ბუნებასთან. მთელი მისი სხეული და მრავალი ინსტინქტი ბუნებისეულია. განსხვავება იწყება მხოლოდ სულით, ცნობიერებით, რომლის ფორმირებასა და განვითარებაში არსებით როლს სოციალური ფაქტორები ასრულებენ.

ბიოსფეროსთან ასეთი ნათესაობა და განსხვავება უნდა აისახოს ადამიანური ცხოვრების არსებისა და სპეციფიკის განსაზღვრებაშიც. ადამიანთა საზოგადოებაც არსებობას იწყებს როგორც ბიოლოგიური ინერციას და აგრძელებს მას როგორც სოციალურ აუცილებლობას. დასაწყისში სხვა მიზანი ადამიანთა საზოგადოებას არ გააჩნია, თუ არა არსებობის შენარჩუნება, თვითშენახვა. ამ თვალსაზრისით იგი არაფრით არ განსხვავდება ნებისმიერი სხვა ცხოველთა სახისაგან, ე. ი. ზოგადი გვაროვნული არსება ჭაერთა. სპეციფიკა კი ისაა, რომ ადამიანს თავისი არსებობა და არსება გაცნობიერებული აქვს, მან იცის, რომ უნდა იბრძოლოს არსებობის შენარჩუნებისათვის. არსებობის შენარჩუნების გარდა სხვა მიზანი მას ჯერ არ გააჩნია და მთელ თავის ცნობიერებას — აზროვნებას, გრძნობელობას და ნებელობას წარმართავს საარსებო საშუალებათა მოპოვებისათვის.

არსებობისათვის ბრძოლა აიძულებს ადამიანს „დაიწყოს“ გარემომცველ საგანთა გარდაქმნა, იარაღების კეთება, საკვების, ბინისა და ტანსაცმელის დამზადება. ეს შეადგენს მისი ცხოვრების ერთადერთ შინაარსს. „დასაწყისში იყო საქმე“ — როგორც იტყოდა გოეთე. სინამდვილის გარდაქმნის ამ პროცესში იგი იმეცნებს ამ სინამდვილეს, ბუნების კანონებს და კიდევ უფრო აძლიერებს თავის გარდამქმნელობით მოღვაწეობას. თანდათან იგი ეჩვევა თავის საქმიანობას და მისი ცხოვრების შინაარსი იცვლება ბუნების შემეცნებისა და გარდაქმნის თვითმიზნური საქმიანობით. თანდათან იგი თავისი არსებობის მიზანს ხედავს არა უბრალოდ თვითშენახვაში, ჭამა-სმასა და გამრავლებაში, არამედ რაც შეიძლება მეტის შემეცნებასა და უკეთესად გარდაქმნაში, ანუ შემოქმედებაში.

ადამიანი არსებობით იწყებს; ესაა მისი პირველი მიზანი; საშუალება კი გარდაქმნაა. გარდაქმნის პროცესში და მის შედეგად — იმეცნებს, ხოლო შემეცნების შედეგად კიდევ უფრო მეტად გარდაქმნის, კერძოდ, გარდაქმნის საგანთა ობიექტური კანონებისა და მისი პიროვნული, სუბიექტური მიდრეკილებების, ინტერესების,

სურვილებისა და ფანტაზიის მიხედვით; უვითარდება მხატვრული გემოვნება და იწყება ხელოვნება, შემოქმედებითი მოღვაწეობა.

დროთა განმავლობაში ადამიანი რწმუნდება, რომ მისი არსებობისა და მოღვაწეობის მთავარი პირობაა სხვა ადამიანებთან თანამშრომლობა, ურთიერთდახმარება, კოლექტიური ცხოვრება, საზოგადოებრივი საქმიანობა. სტიქიურად თუ ცნობიერად საზოგადოებისათვის ზრუნვა და მისადმი ერთგულება იქცევა ადამიანის ცხოვრების არსებით შინაარსად, მისი მოღვაწეობის მთავარ მიზნად. ყალიბდება საზოგადოების წინაშე მოვალეობისა და პასუხისმგებლობის გრძნობები; ისახება მორალი.

თანდათან, ბუნებრივი და ისტორიული აუცილებლობით წარმოიშობიან საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმები; და ბოლოს, აღმოჩნდება, რომ ადამიანი თავისი ცხოვრების შინაარსს ხედავს არა უბრალოდ არსებობაში, როგორც მიზანში, თვითშენახვაში, არამედ შემეცნებასა და შემოქმედებაში. თუ გზის დასაწყისში მისი მიზანი არსებობის შენარჩუნება იყო, ხოლო საშუალება — შემეცნება და შემოქმედება, გზის შემდგომ ეტაპზე, (რომ არა ვთქვათ „ბოლო ეტაპზე“), ყოველ შემთხვევაში, ამჟამად, თანდათან მიზნად იქცევა თვითონ შემეცნება და შემოქმედება, ხოლო არსებობა კი — ამ მიზნის განხორციელების საშუალებად.

ამრიგად, ადამიანური ცხოვრების შინაარსია სინამდვილის შემეცნება, სამყაროს გარდაქმნა და სხვა ადამიანებისა და საზოგადოებისათვის ზრუნვა. ყოველივე ეს სხვა არაფერია თუ არა ქეშმარიტება, მშვენიერება და სიკეთე. ესენი შეადგენენ ადამიანური, საზოგადოებრივი ცხოვრების უმაღლეს ღირებულებებს და სწორედ მათში უნდა ვეძიოთ საზოგადოებრივი ცხოვრების აზრიც და საზოგადოებრივი პროგრესის კრიტერიუმიც.

საზოგადოებრივი ცხოვრება, იძლევა რა უმაღლეს ღირებულებათა შექმნისა და განვითარების შესაძლებლობას, თვითონ იქცევა ადამიანური ცხოვრების უმაღლეს ღირებულებად. შესაბამისად, საზოგადოებრივი ცხოვრების პროგრესზე მაშინ შეიძლება ლაპარაკი, თუ საზოგადოება დღითიდღე სულ უფრო მეტად ახერხებს თავისი არსებისა და ფუნქციების გაშლას, რეალიზაციას, განვითარებას, განმტკიცებას.

საზოგადოება ადამიანებისაგან შესდგება. საზოგადოების არსება და ფუნქცია არ შეიძლება არ მდგომარეობდეს მის შემადგენელ ადამიანთა არსებისა და ფუნქციების დაცვა-განვითარებაში. ამდენად, პროგრესის ცნება, საბოლოოდ, დაიყვანება ადამიანთა

არსებისა და ფუნქციების სულ უფრო მზარდი რეალიზაციისა და განვითარება-გაფართოების ცნებაზე. შესაბამისად, უნდა დაისვას საკითხი ადამიანის არსების, ფუნქციებისა და მისი მოღვაწეობა-დანიშნულების შესახებ.

ამ კითხვაზე უფრო კონკრეტულ პასუხს მოგვცემს ადამიანური ცხოვრების ანალიზი. ყველაზე ზოგადი სურათი ადამიანური ცხოვრებისა — ეს იქნება ადამიანის მოთხოვნილებებისა და ინტერესების კლასიფიკაცია და მათი დაკმაყოფილების ფორმათა სისტემატიზაცია. ადამიანის ცხოვრება — ესაა მუდმივად მზარდ სხეულებრივ და სულიერ მოთხოვნილებათა მაქსიმალური დაკმაყოფილებისათვის შეუწყნებელი ზრუნვა. ეს არის არა მარტო ცალკეული ინდივიდების, პიროვნებების, არამედ მთელი საზოგადოების ცხოვრების არსება და შინაარსი. საზოგადოებრივი ცხოვრების პროგრესი ნიშნავს ყველა იმ მომენტის განვითარებას და სრულქმნას. რაც მის (საზოგადოებრივი ცხოვრების) არსებას შეადგენს.

მარქსიზმი გვასწავლის, რომ საზოგადოება, საზოგადოებრივი ცხოვრება — ეს არის საზოგადოებრივი ყოფიერებისა და საზოგადოებრივი ცნობიერების ერთიანობა. შესაბამისად, საზოგადოებრივი პროგრესის ცნება გულისხმობს საზოგადოებრივი ყოფიერების პროგრესს და საზოგადოებრივი ცნობიერების პროგრესს.

საზოგადოებრივი ყოფიერებისა და ბაზისის ცნებაში შედის საწარმოო ძალების განვითარების გარკვეული დონე და შესაბამის წარმოებით ურთიერთობათა გარკვეული ტიპი. მაშასადამე, საზოგადოებრივი ყოფიერების სფეროში პროგრესი გულისხმობს პროგრესს საწარმოო ძალების განვითარებაში და წარმოებით ურთიერთობათა ცვლაში.

საწარმოო ძალების განვითარების კრიტერიუმია შრომისნაყოფიერების ზრდა. პროგრესს მაშინ აქვს ადგილი საწარმოო ძალების განვითარებაში, როცა დღითიდღე ადამიანები ნაკლებ დროსა და ნაკლები დანახარჯებით მეტ და უკეთეს პროდუქტებს ქმნიან.

რამდენადაც საწარმოო ძალების განვითარებას პერმანენტული ხასიათი აქვს და მასზეა დამოკიდებული წარმოებით-ურთიერთობათა ტიპები, ამდენად იგი საზოგადოებრივი განვითარების მთავარ ფაქტორად არის მიჩნეული. ვ. ი. ლენინი თვლიდა, რომ საწარმოო ძალების განვითარება „საზოგადოებრივი პროგრესის უმაღლესი კრიტერიუმია“<sup>55</sup>.

მაგრამ ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ საზოგადოებ-

<sup>55</sup> იხ. В. И. Ленин. Соч., т. 13, с. 219.

რევ ცხოვრებას სხვა კრიტერიუმი არ გააჩნია და საზოგადოება მით უფრო პროგრესულია, რაც უფრო განვითარებული საწარმოო ძალები აქვს მას. საწარმოო ძალები საზოგადოებრივი პროგრესის „უმაღლესი კრიტერიუმი“ იმ აზრით, რომ ისინი გარკვეული დიალექტიკური კანონზომიერებით განაპირობებენ წარმოებით ურთიერთობათა ცვლას, მათ პროგრესს, ბაზისის პროგრესს, ხოლო ეს უკანასკნელი განსაზღვრავს პროგრესს საზოგადოებრივი ცნობიერებისა და ზედნაშენის სფეროში.

საწარმოო ძალებისა და წარმოებით ურთიერთობათა დიალექტიკური ურთიერთკავშირის ფარგლებში, მათი თანაფარდობისა თუ შესაბამისობის გარკვეული ზომის საზღვრებში, გამორიცხული არაა შესაძლებლობა წარმოებით ურთიერთობათა და შესაბამისი ზედნაშენის ჩამორჩენისა საწარმოო ძალების განვითარების დონისადმი. ეს არათუ გამორიცხული არაა, არამედ სავესებით კანონზომიერი პროცესია, რამდენადაც საწარმოო ძალები მუდმივ ცვლილებებს განიცდიან, მათ მუდმივი განვითარების ტენდენცია ახასიათებთ, ხოლო წარმოებითი ურთიერთობანი შედარებით კონსერვატიული ბუნებისა არიან და ისინი მხოლოდ უმნიშვნელო თვისებრივი ცვლილებების თანდათანობითი რაოდენობრივი დაგროვების გარკვეულ კრიტიკულ მომენტში განიცდიან რევოლუციურ ცვლილებებს. ასეთ კრიტიკულ, რევოლუციურ მომენტებამდე ადგილი აქვს შეუსაბამობას და ანტაგონისტურ წინააღმდეგობას განვითარებულ, პროგრესულ საწარმოო ძალებსა და განუვითარებელ კონსერვატიულ წარმოებით ურთიერთობებს შორის. ამის საუკეთესო მაგალითია თანამედროვე იმპერიალიზმი, რომელსაც უკვე საკმაო ხანია ღრღნის ზემოაღნიშნული წინააღმდეგობა.

პირდაპირი და უშუალო კავშირის აღიარება საწარმოო ძალების განვითარების დონესა და საზოგადოების საერთო პროგრესს შორის იმას ნიშნავს, რომ ის საზოგადოება უფრო პროგრესულად მივიჩნიოთ, რომელსაც უფრო განვითარებული საწარმოო ძალები აქვს. ეს კი ფაქტების დამახინჯება იქნებოდა. აქედან ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ, ერთი მხრივ, საწარმოო ძალები უნდა მივიჩნიოთ საზოგადოებრივი პროგრესის უმაღლეს კრიტერიუმად მეტად ზოგადი მნიშვნელობით, საბოლოო და უმთავრესი კრიტერიუმის თვალსაზრისით: კერძოდ, ის საზოგადოება უნდა მივიჩნიოთ პროგრესულად, რომლის წარმოებითი ურთიერთობანი არ ზღუდავენ, ხელს უწყობენ და აჩქარებენ საწარმოო ძალების შემდგომ განვითარებას.

ხოლო, მეორე მხრივ, საზოგადოებრივი პროგრესის ცნება უნდა დაიშალოს მის შემადგენელ ელემენტებად და გაირკვეს საწარმოო ძალებისა და წარმოებით ურთიერთობათა განვითარების კავშირი თითოეულ ამ ელემენტთან. მხოლოდ ამ შემთხვევაში გვექნება საკმე პრობლემის სისტემატურ ან სისტემურ და კონკრეტულ ანალიზთან.

საზოგადოებრივი ცხოვრების ცნებაში შეიძლება გამოვყოთ ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების ასპექტები. შესაბამისად, საზოგადოებრივი პროგრესის ცნებაში იგულისხმება ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული პროგრესის ცნებები. ყოველი ამ ასპექტის მიმართ დიფერენცირებულად უნდა დაისვას განვითარების კანონზომიერებისა და პროგრესის კრიტერიუმის საკითხი.

მარქსისტულ სოციოლოგიაში (ისტორიულ მატერიალიზმში) დიდი ხანია გარკვეულია საზოგადოების ეკონომიკური განვითარების კანონზომიერებისა და მისი პროგრესის კრიტერიუმის საკითხი. ეს არის საწარმოო ძალების განვითარება და შრომისნაყოფიერების ზრდა. საზოგადოების ეკონომიკური პროგრესი, თავის მხრივ, არის მისი პოლიტიკური განვითარების კრიტერიუმი. ერთი ეპოქის ფარგლებში იმ საზოგადოების პოლიტიკა უფრო პროგრესულია, რომლის ეკონომიკა, წარმოებითი ურთიერთობა შეესატყვისება საწარმოო ძალებს და ხელს უწყობს მის მუდმივ განვითარებას. ამრიგად, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს პოლიტიკასაც, საბოლოო ანგარიშით, საწარმოო ძალების განვითარება განსაზღვრავს, მაგრამ არა უშუალოდ და პირდაპირ, არამედ გაშუალებით, ეკონომიკური ბაზისის მეშვეობით.

თავის მხრივ, საზოგადოების პოლიტიკური ცხოვრება არის მისი კულტურული ცხოვრების არსებითი განმსაზღვრელი, მისი მთავარი კრიტერიუმი. პრინციპულად ის საზოგადოება უფრო კულტურულია, რომლის პოლიტიკაც უფრო პროგრესულია. გამოდის, რომ საზოგადოების კულტურასაც, საბოლოო ანგარიშით, საწარმოო ძალების განვითარება განსაზღვრავს, მაგრამ არა პირდაპირ და უშუალოდ, არამედ ორმაგად გაშუალებული: ეკონომიკისა და პოლიტიკის მეშვეობით. კ. მარქსი თავის „ეკონომიკურ ხელნაწერებში“ ლაპარაკობდა „მეორედ“, „მესამედ“ და საერთოდ „წარმოებულ“, „გადატანულ“. „არაპირველად წარმოებით მიმართებებზე“<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> იხ. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, с. 735.

საზოგადოების საწარმოო ძალების განვითარება იწვევს ეკონომიკურ და პოლიტიკურ პროგრესს, ზოლო ეს უკანასკნელნი აპირებენ საზოგადოების კულტურულ პროგრესს. ასეთია ზოგადი კანონზომიერება, განვითარების ზოგადი მოდელი, რომელიც არ გამოირიცხავს ცალკეულ გამოჩაღისებს, ზიგზაგებს, წინააღმდეგობებსა და პარადოქსებს. განსაკუთრებით ითქმის ეს კულტურულ პროგრესზე.

კ. მარქსს იმავე „ეკონომიურ ხელნაწერებში“ მოჰყავს იმის მაგალითები, თუ როგორ არ ემთხვევა და არ შეესაბამება მატერიალური წარმოების განვითარებას კულტურისა და, კერძოდ, ხელოვნების განვითარება, და აკეთებს დასკვნას იმის შესახებ, რომ „Вообще понятие прогресса не следует брать в обычной абстракции...“<sup>57</sup>

კ. მარქსის ამ აზრის შემდგომი განვითარებაა ვ. ი. ლენინის სიტყვები: «...Представлять себе всемирную историю идущей гладко и аккуратно вперед, без гигантских иногда скачков назад, недиалектично, ненаучно, теоретически неверно»<sup>58</sup>.

მაშასადამე, საზოგადოებრივი პროგრესის ცნება მოიცავს ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული პროგრესის ცნებებს, რომელთა დიფერენცირებული, კონკრეტული ანალიზია საჭირო. ეკონომიკური და პოლიტიკური პროგრესის ცნებები შედარებით კარგად არის დამუშავებული და გარკვეული თანამედროვე სოციოლოგიურ ლიტერატურაში და აქ სადავო, ყოველ შემთხვევაში ერთი გარკვეული მსოფლმხედველობის ფარგლებში, ბევრი არაფერია. მაგრამ იგივეს ვერ ვიტყვით საზოგადოების კულტურული პროგრესის შესახებ. აქ აზრთა დიდ სხვაობას და წინააღმდეგობას აქვს ადგილი არა მარტო სხვადასხვა მსოფლმხედველობრივ სისტემებს შორის, არამედ ერთი და იმავე მსოფლმხედველობის ფარგლებშიც. კერძოდ, მარქსისტულ ფილოსოფიურ და სოციოლოგიურ ლიტერატურაში დავა არის კულტურული პროგრესის როგორც ზოგადი ცნების, ისე ამ ფენომენის სტრუქტურის ცალკეულ ელემენტთა არსებისა და კანონზომიერების გაგების საკითხში.

კულტურის ზოგადი ცნება მოიცავს ყოველივე იმას, რაც ადამიანის ხელით, მისი შრომით არის შექმნილი, დამუშავებული, გამოყვანილი (ლათინური სიტყვა cultura ნიშნავს დამუშავებას, გა-

<sup>57</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 736.

<sup>58</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 22, с. 296.



მოყვანას). ადამიანის შრომით შექმნილ საგანთა და მოვლენათა რთული სისტემა შეიძლება გაიყოს მატერიალური და სულიერი კულტურის სფეროებად. მატერიალურ კულტურას მიაკუთვნებენ საწარმოო ძალებს და ყოველგვარ მატერიალურ ღირებულებებს, რომელთა გარეშე საზოგადოებას არ შეუძლია არსებობა. სულიერი კულტურის სფეროში კი იგულისხმება მიღწევები მეცნიერების, ხელოვნების, პოლიტიკის, სამართლის, ზნეობისა და სულიერი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის სხვა ფორმათა განვითარებაში.

მატერიალური და სულიერი კულტურის ფორმები ერთმანეთთან არ არიან მოწყვეტილნი და გათიშულნი. ისინი ერთმანეთს განაპირობებენ და ერთმანეთში გადადიან. მარტო იმის აღნიშვნა კმარა, რომ საწარმოო ძალების განვითარება განსაზღვრავს საზოგადოების მთელი სულიერი კულტურის აღმავლობას და პირიქით; საწარმოო ძალების განვითარება შეუძლებელია ადამიანთა შეგნებული, გონიერი მოღვაწეობისა და რაციონალიზაციის გარეშე. წარმოების განვითარება ნიშნავს ტექნიკის განვითარებასაც, ხოლო ეს უკანასკნელი შეუძლებელია მეცნიერების განვითარების გარეშე. მეცნიერება სულიერი კულტურის სფეროს მიეკუთვნება, ტექნიკა კი მატერიალური კულტურის სფეროს. ამრიგად, მათი გათიშვა მხოლოდ პირობითია, შედარებითი, ხოლო ერთიანობა და კავშირი უპირობოა და აბსოლუტური. ჩვენს საუკუნეში მეცნიერება დღითიდღე თვითონ იქცევა საწარმოო ძალად, რაც კიდევ უფრო ნათელს ხდის მეცნიერებისა და ტექნიკის, მატერიალური და სულიერი კულტურის განუყოფლობას.

ისიც აღსანიშნავია, რომ მატერიალური კულტურის განვითარებაზე ზეგავლენას ახდენს არა მარტო მეცნიერება, არამედ საზოგადოებრივი ცნობიერების, ანუ სულიერი კულტურის სხვა ფორმებიც, როგორიცაა: პოლიტიკა, სამართალი, ხელოვნება, ზნეობა და სხვა.

მაშასადამე, საზოგადოებრივი პროგრესის ცნება შეიცავს არა მარტო ეკონომიკური და პოლიტიკური, არამედ ასევე მეცნიერების, ხელოვნების, სამართლისა და ზნეობის პროგრესის ცნებებს.

ამჟამად ჩვენი კვლევის ობიექტი სწორედ ისაა, თუ როგორი ხასიათი აქვს ზნეობის განვითარებას საზოგადოების საერთო პროგრესის კანონზომიერებათა ფონზე, ანუ როგორია ზნეობრივი პროგრესის კანონზომიერებანი როგორც საერთოდ — წინა ისტორიულ ფორმაციებში, ისე განსაკუთრებით — დღეს, სოციალიზმიდან კომუნიზმზე გადასვლის ეპოქაში.

რაც შეეხება პრობლემის პოზიტიურ ანალიზს, იგი გულისხმობს 1. ზნეობის ადგილისა და როლის გარკვევას ადამიანის სულიერი კულტურის სფეროში, 2. ადამიანის სულიერი კულტურის განვითარების კანონზომიერებათა დადგენას, და 3. ზნეობის განვითარების სპეციფიკურ თავისებურებათა ანალიზს.

თავის მხრივ, ეს პრობლემები მოითხოვენ ზნეობრივი ფენომენის სტრუქტურის გარკვევას და მისი ყოველი ელემენტის განვითარების კრიტერიუმის დადგენას. მხოლოდ ამის შემდეგ გახდება შესაძლებელი ზნეობრივი პროგრესის კანონზომიერებათა ანალიზი, ზნეობის ხელისშემწყობი და ხელისშემშლელი ფაქტორების გამოვლენა და ამ უკანასკნელთა წინააღმდეგ ბრძოლის მეთოდური საფუძვლების შემუშავება.

#### § 4. ზნეობრივი პროგრესის იდეის გენეზისი

ზნეობის განვითარების, მისი პროგრესისა თუ რეგრესის პრობლემის ჩანასახები შეიძლება მოიძებნოს ძველი ბერძენი ფილოსოფოსების შეხედულებებში. ოღონდ ისინი არ გამოყოფენ ზნეობრივი პროგრესის საკითხს საერთოდ საზოგადოებრივი პროგრესის საკითხიდან. საყურადღებოა იმის აღნიშვნა, რომ ძველ სამყაროში უფრო გავრცელებული იყო აზრი ისტორიის რეგრესის შესახებ, რომელიც თითქოს მოჰყვა ადრინდელ „ოქროს ხანას“. ასეთი შეხედულებები ბუნებრივად უნდა მოჰყოლოდა ძველი უკლასო წყობილების ნგრევისა და მონათმფლობელური ექსპლოატატორული საზოგადოების ჩამოყალიბებას.

პლატონი, მაგალითად, თვლიდა, რომ ყოველი საზოგადოების ბუნებრივი შედეგია დაცემა და გადაგვარება, ხოლო რაც შეეხება განვითარებას ისტორიაში, მას აქვს ერთმანეთისაგან იზოლირებული, ცალკეული ლოკალური მოვლენების, ე. წ. „წრეების“ ხასიათი. პლატონის იდეალიზმმა ამ საკითხის გაშუქებაშიც იჩინა თავი. იდეალიზმის ფუძემდებლებთან ფილოსოფიაში სკეპტიციზმი და მისტიციზმი ისტორიის გაგებაში საეხებით ლოგიკური ჩანს.

ამის საწინააღმდეგო შეხედულებებს ავითარებენ მატერიალისტი ფილოსოფოსები; დემოკრიტე, მაგალითად, თვლიდა, რომ საზოგადოების თანამედროვე დონე თანდათანობითი განვითარების გზით იქნა მიღწეული. ადამიანების აზრსა და გამოცდილებას გა-

ჭირდება ამოძრავებდა, რომლის დაძლევის გზითა და მიზნით შეიქმნა მთელი ადამიანური კულტურა<sup>59</sup>.

ასეთივე აზრს ანვითარებდა პროტაგორა. იგი თვლიდა, რომ ადამიანთა თანდათანობით განვითარებაში გადამწყვეტი როლი შეასრულა ცეცხლის გამოყენებამ. პროტაგორას მიაჩნდა, რომ ადამიანებს თავდაპირველად ზნეობაც არ გააჩნდათ და რომ „პოლიტიკური სათნოება“, „გულწრფელობა“, „სიცხვილის გრძნობა“ და სხვა მათ გვიან ჩამოუყალიბდათ. ხოლო ჩამოყალიბების შემდეგ ისინი ადამიანთა „გულეში დამკვიდრდნენ“, ე. ი. გრძნობად გადაიქცნენ და საფუძვლად დაედნენ მაშინდელი ქალაქსახელმწიფოების წესებს<sup>60</sup>.

ზნეობის ჩამოყალიბება და განვითარება მას მიაჩნია საზოგადოების თანდათანობითი განვითარების ერთ-ერთ მთავარ შედეგად. აქ შეიძლება დავინახოთ იმ აზრის ჩანასახი, რომ ზნეობას ერთ-ერთი გადამწყვეტი ადგილი უჭირავს საზოგადოებრივი ცხოვრების შინაარსსა და სტრუქტურაში.

ზნეობრივი განვითარებისა და სრულქმნის იდეას იცავენ აგრეთვე ეპიკურე და ლუკრეციუსი, რომლებიც განვითარების მთავარ ფაქტორებად მიიჩნევენ გაჭირვებასა და გონებას.

მართალია, ძველი სამყაროს მოაზროვნეები არ მისულან ზნეობრივი პროგრესის კანონზომიერებათა შეგნებამდე და არც ამ პროგრესის ცნება ჩამოუყალიბებიათ, მაგრამ მათმა შეხედულებებმა ხელი შეუწვეს საზოგადოების ისტორიული განვითარებისა და ზნეობრივი პროგრესის ობიექტურ კანონზომიერებათა გაცნობიერებას ახალ საუკუნეებში.

შუა საუკუნეებში საზოგადოებისა და ზნეობის ისტორიული განვითარების ყოველგვარი იდეა დავიწყებას ეძლევა. პირიქით, ამ პერიოდში რელიგიური ფანატიზმისა და სქოლასტიკის ვითარებაში აღორძინებას განიცდიან სკეპტიკური და მისტიკური შეხედულებები ადამიანთა საზოგადოების ცოდვიანობისა და ზოგადი წარღვნის შესახებ.

ავგუსტინეს მოძღვრებაში მსოფლიო ისტორიული პროცესი გაგებულია, როგორც ორი დაპირისპირებული ძალის — სახელმწიფოსა და ეკლესიის დაპირისპირება. ესაა დაპირისპირება „მიწიერი ცოდვისა“ და „ღვთაებრივი სიყვარულისა“. ამ ბრძოლის განვი-

<sup>59</sup> იხ. «Материалисты древней Греции». М., 1955, с. 150.

<sup>60</sup> იქვე. გვ. 190.

თარება გაივლის სხვადასხვა ეპოქებს და მთავრდება საშინელი სამსჯავროთი, რომლითაც დამთავრდება ისტორია.

თომა აქვინელიც ასეთივე პესიმისტურ იდეას ავითარებდა. მისი აზრით, ამქვეყნიური ცხოვრების აზრი და დანიშნულებაა „პირველადი ცოდვის გამოსყიდვა“. ასეთი მისტიკური რელიგიური იდეოლოგიის ბატონობის პერიოდში შეუძლებელი იყო საზოგადოებრივი პროგრესის რაიმე იდეის შემუშავება და პროპაგანდა.

მარქსიზმი ასეთი იდეოლოგიის ობიექტურ საფუძვლებს ხედავს მაშინდელი ეპოქისა და საზოგადოების ჩამორჩენილ სოციალურ-ეკონომიურ ვითარებაში, კლასობრივი შეგნებისა და ბრძოლის განუვითარებლობაში. შესაბამისად, საზოგადოებრივი პროგრესის იდეის ჩასახვა და განვითარება იწყება თვით საზოგადოებრივი ცხოვრების გამოცოცხლებისა და განვითარების ეპოქიდან — აღორძინების ხანიდან. აქედან მოყოლებული კაპიტალიზმის სრულ ჩამოყალიბებამდე თანდათან იქმნება საზოგადოებრივი პროგრესის იდეის ობიექტური სოციალ-ეკონომიური, მეცნიერული და იდეოლოგიური წინაპირობები.

საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორიული განვითარების პრინციპი თანდათან ფეხს იკიდებს მეცნიერებისა და იდეოლოგიის ყველა სფეროში. მონტესკიე, ვოლტერი, დიდრო და რუსო სპეციალურ შრომებს ქმნიან საზოგადოებისა და მისი ზნეობის განვითარების პრობლემებზე. ამასთან ჟან ჟაკ რუსომ პირველად შეამჩნია წინააღმდეგობა საზოგადოების საერთო ეკონომიურ პროგრესსა და ზნეობრივ პროგრესს შორის. როგორც ცნობილია, მან პირველად დაასაბუთა, რომ ბურჟუაზიული ცივილიზაციის პროგრესს ახლავს ადამიანთა უთანასწორობის ზრდა და ზნეობის დაცემა.

ყველაზე უფრო ნათლად და დამაჯერებლად საზოგადოებრივი პროგრესის იდეა და თვით „პროგრესის“ ცნება წამოაყენა X VIII საუკუნის ერთ-ერთმა პირველმა ეკონომისტმა ან რობერ ტიურგომ (1727 — 1781). მან პროგრესი გამოაცხადა საყოველთაო ისტორიულ კანონად. «...Масса человеческого рода... всегда шествует, хотя медленными шагами, ко все большему совершенству».<sup>61</sup> ასეთივე პროგრესს ხედავდა ტიურგო ზნეობის განვითარებაში. მისი აზრით, მართალია, ისტორიაში ხშირად ყოფილა სისხლისღვრა, მაგრამ მაინც «...нравы смягчаются, человеческий разум просвещается».<sup>62</sup>

<sup>61</sup> А. Т ю р г о. Избр. философ. произв., М., 1937, с. 52.

<sup>62</sup> Т а м ж е, с. 51.

ზნეობრივ პროგრესს ტიურგო უკავშირებდა და ხსნიდა სწორედ გონების განვითარებით, ცოდნა-განათლების 'პროგრესით. ასეთივე აზრს ავითარებდა ფრანგი ფილოსოფოსი-განმანათლებელი, მათემატიკოსი და პოლიტიკური მოღვაწე ჟან ანტუან კონდორსე (1743—1794). იგი მოითხოვდა საზოგადოების გარდაქმნას და ისეთი წყობილების დამყარებას, სადაც მხოლოდ გონება იმეფებს. ასეთ საზოგადოებაში ჰეგემონობა, მეცნიერება და სათნოება ერთიანობაში იქნებიან და განვითარება არასოდეს არ წავა უკან.

«Наши надежды на улучшение состояния человеческого рода, — в будущем могут быть сведены к трем важным положениям: уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами того же народа, наконец, действительное совершенствование человека»<sup>63</sup>.

კონდორსე თვლიდა, რომ ადამიანის ინტელექტუალური და ზნეობრივი უნარების განვითარებაში საერთო კანონები მოქმედებენ. მისი აზრით „მეცნიერი და წმინდა სამართლიანობის“ პრინციპები საერთო უნდა გახდეს ყველა ადამიანისათვის, რამდენადაც ყველას ბუნებით თანდაყოლილი აქვს ურთიერთკეთილგანწყობილების ჩანასახები. საჭიროა მხოლოდ ადამიანთა განათლება, აღზრდა. ასეთი აღზრდით, „მორალურ მეცნიერებათა“ პროგრესით და საზოგადოებრივი კანონმდებლობის სრულქმნით მიიღწევა ყოველი ცალკეული ადამიანის ინტერესის გაიგივება ყველას საერთო ინტერესებთან.

ამრიგად, სოციალური და ზნეობრივი პროგრესის იდეის პირველი დამფუძნებლები მის კრიტერიუმს ხელავენ გონებასთან შესატყვისობაში, თანასწორობის, თანამშრომლობისა და ურთიერთ-სიმშაბათის ზრდაში. სწორედ ეს იდეალები გაიხადა თავის ლოზუნგად აღმავალმა ბურჟუაზიამ, რომელმაც სამკვდრო-სასიცოცხლო ომი გამოუტანა ფეოდალიზმს პოლიტიკური ძალაუფლების მოსაპოვებლად.

ზნეობრივი პროგრესის იდეის გენეზისისა და მისი შინაარსის გაგებაში მნიშვნელოვან მასალას იძლევა გერმანული კლასიკური იდეალიზმი. ცნობილია, რომ კანტი სოციალური განვითარების აზრსა და კრიტერიუმს ხელავენ „ზნეობრივი თავისუფლების“ გაფართოებასა და გაბატონებაში. ამ აზრს ღიდად აფასებდა ჰეგელი: «Выставление того принципа, что свобода есть последний стержень, вокруг

<sup>63</sup> Ж. А. Кондорсе. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936, с. 221.

которого возвращается человек, высочайшая вершина, с которой ни на что не приходится глядеть снизу вверх... представляет собой большой шаг вперед.»<sup>64</sup>

ისტორიული პროგრესის კრიტერიუმს ჰეგელი ხედავდა თავისუფლების ზრდაში და მისი გაცნობიერების წარმატებაში. ხოლო ამის საფუძველზე ჰუმანური იდეალების წარმოშობასა და განვითარებას ზნეობრივ პროგრესად მიიჩნევდა. ადამიანი, ჰეგელის აზრით, მიზანია თავისთავად მხოლოდ იმის წყალობით, რომ მასში არის „ღვთაებრივი საწყისი“, რომელსაც ჯერ უწოდეს გონება, ხოლო რამდენადაც იგი ვლინდება მოქმედებაში და თვითონ განსაზღვრავს თავის თავს—მას უწოდეს თავისუფლება.<sup>65</sup>

ჰეგელი არ იზიარებდა ფრანგი განმანათლებლების თეზისს ზნეობრივი და სოციალური პროგრესის ერთიანობისა და განუყოფლობის შესახებ. იგი ხედავდა ღრმა წინააღმდეგობას ამ ორ ცნებას შორის და ცდილობდა მის მოხსნას ისტორიული პროგრესის სხვადასხვა სფეროების ცნების შემოტანით. ზნეობრივი პროგრესი, მისი აზრით, ერთი მხრივ, ექვემდებარება საერთო სოციალურ პროგრესს, ხოლო, მეორე მხრივ, მას გააჩნია შედარებით დამოუკიდებელი საკუთარი კანონზომიერება და კრიტერიუმი. საერთო სოციალური და ზნეობრივი პროგრესის წინააღმდეგობის ერთ-ერთი გამოხატულება იყო ჰეგელის მიერ მორალური ბოროტების როლის შეფასება, როგორც ფორმისა, რომელშიც ვლინდება ისტორიული განვითარების მამოძრავებელი ძალა. როგორც ცნობილია, ენგელსი დიდად აფასებდა ჰეგელის ამ აზრს<sup>66</sup>. სწორედ ჰეგელმა მოგვცა პირველად საერთო სოციალური და ზნეობრივი პროგრესის თანდათანობითი ზეალმევალი წინააღმდეგობრივი ბუნების ღრმა დიალექტიკური ანალიზი. ზნეობრივი პროგრესის ჰეგელისეულ დიალექტიკურ კონცეფციას, ისევე, როგორც მის მთელ ფილოსოფიას საერთოდ უარყოფითი დალი დაამჩნია მისმა იდეალიზმმა.

საერთო სოციალური და კერძოდ ზნეობრივი პროგრესის იდეის შემდგომ განვითარებას ეხვდებით სოციალ-უტოპისტების სენსიმიონის, ოუენის და ფურიეს მოძღვრებაში, რომელიც მიმართული იყო კაპიტალიზმისა და ექსპლოატაციის კრიტიკისადმი. ჰენ-სიმონი

<sup>64</sup> Гегель, Соч., т. XI, М., 1935, с. 444.

<sup>65</sup> Гегель, Соч., т. XII, М., 1935, с. 33.

<sup>66</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, с. 296.

თვლიდა, რომ პიროვნების საყოველთაო განთავისუფლება ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მხარეა პროგრესის ერთიანი კანონისა, რომელიც ბატონობს მთელს ქვეყანაზე. ასეთი პროგრესის ეფექტურ საშუალებად იგი მიიჩნევდა რევოლუციებს.

საზოგადოების საერთო სოციალურ პროგრესში დიდ იმედებს ამყარებდა ოუენი ზნეობრივ სრულქმნასა და განვითარებაზე. მისი აზრით, ადამიანთა მოდგმას მართავს ოარი საწყისი — სიკეთე და ბოროტება. გონივრულია მხოლოდ ისეთი სოციალური წყობა, რომელიც ეყრდნობა სიკეთეს, და სწორედ სიკეთის ზრდა არის ერთადერთი უტყუარი კრიტერიუმი პროგრესისა. რეალურ სინამდვილეში კი, ოუენის აზრით, დასაბამიდან დღემდე ქვეყანას განაგებდა ბოროტება<sup>67</sup>. საკიროა ამ ბოროტების მიზეზების მოსპობა და ბედნიერების პირობების გამოკვლევა. მხოლოდ მაშინ გახდება შესაძლებელი ახალი საზოგადოებისა და ახალი ზნეობის წარმოშობა.

ოუენი ბოროტების შეფასებაში იმდენად ჰეგელის აზრს არ იმეორებდა, რამდენადაც გამოთქვამდა უტოპიური მორალიზმის იდეალისტურ კონცეფციას.

პროგრესის იდეის უფრო ღრმა დიალექტიკური გაგების საინტერესო ცდა მოგვცა ფურიემ. მისი აზრით, ისტორიული განვითარების ყოველ დიდ პერიოდს აქვს როგორც აღმავალი, ისე დაღმავალი ეტაპები. ყოველ მათგანს გააჩნია თავისი წინააღმდეგობა, თავისი სათნოება და მანკიერება. ისტორიული მოძრაობის საერთო კანონია უკიდურესობათა შეხება, დაახლოება. ექსპლოატაციისა და მონობის ერთ ფორმას ცვლის მეორე. ყოველი ცივილიზაცია თვითონ წარმოშობს თავის წინააღმდეგობათა მოჭადროებულ წრეს. წარმოების განვითარება იწვევს არა კეთილდღეობის ზრდას, არამედ სიღარიბეს. მთელი საზოგადოებრივი განვითარება ღრმა ანტაგონიზმითაა გაჟღენთილი, რომლის მოხსნა შეუძლია მხოლოდ „პარმონიის“ წყობილებას.

ასეთივე საინტერესო და საყურადღებო მოსაზრებებს გამოთქვამდა ფურიე, კერძოდ, ზნეობრივი პროგრესის საკითხზე. აქაც დიალექტიკურად უდგებოდა იგი პრობლემას და ლაპარაკობდა ზნეობრივი პროგრესის წინააღმდეგობრივ ზასიათზე. მისი აზრით, ბურჟუაზიული საზოგადოების მორალი ფარისევლური ნიღაბია ამორალობის დასაფარავად<sup>68</sup>. მორალს, რომელიც მიმართულია ადამი-

<sup>67</sup> Р. Оуен, Избр. соч., т. II, М., 1950, с. 132.

<sup>68</sup> Ш. Фурье, Избр. сочин., т. II, М., 1951, с. 73.

ანის ვნებებისა და მიდრეკილებების წინააღმდეგ, არ შეიძლება ჰქონდეს რაიმე საერთო ადამიანის ბუნებასთან.

ფურიე არ იზიარებდა გავრცელებულ აზრს იმის შესახებ, რომ ზნეობრივი პროგრესის საფუძველია ოჯახი. იგი თვლიდა, რომ ოჯახი არ გამოდგება ასეთ საფუძვლად, რადგან იგი არის „მუდმივი ომის მდგომარეობა“. ოჯახზე ასეთი შეხედულებებიდან მას გამოჰყავდა აზრი ქალის განთავისუფლების პროგრესული მნიშვნელობის შესახებ. ფურიე თვლიდა, რომ ყოველ საზოგადოებაში ქალის განთავისუფლების დონე არის ყოველგვარი განთავისუფლების საზომი, იგი არის სოციალური და ზნეობრივი პროგრესის მიღწეული დონის მაჩვენებელი. ხოლო თვითონ ზნეობრივი პროგრესი მას წარმოუდგენია, როგორც პიროვნებათა ვნებების ისეთი თავისუფალი დაკმაყოფილება, რომელიც პარმონიაში იქნება საზოგადოების ინტერესებთან. მისი აზრით, ყველა ვნება და ზნე შეიძლება იყოს სასარგებლო, თუ მათ სწორად გამოვიყენებთ. ანგარებაც კი შეიძლება გამოდგეს სოციალური პროგრესის სტიმულად, თუ მას სწორად გამოვიყენებთ.

ფურიე აღიარებდა ზნეობრივი ნორმების რელატიურ ხასიათს, მაგრამ უდგებოდა მათ ისტორიული აუცილებლობის პრინციპით; შეუძლებლად მიაჩნდა ნაადრევად შემოღება ახალი ზნეობრივი ნორმებისა, ვიდრე არ მომწიფდებოდა სოციალური პროგრესის სათანადო დონით. თვითონ სოციალური პროგრესის კრიტერიუმად მას მიაჩნდა კაცობრიობის ყველა შემოქმედებითი უნარების პარმონიული განვითარება. ზნეობრივი პროგრესის სპეციფიკურ კრიტერიუმად კი იგი თვლიდა ვნებათა პარმონიას.

ჩვენ შემდეგ ვნახავთ, რომ ეთიკის მეცნიერება საერთო სოციალური და კერძოდ ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის გაგებაში ფურიეს ამ აზრებიდან ბევრად შორს არ წასულა. ამით აიხსნება, ფურიეს მოძღვრების ის მაღალი შეფასება, რომელსაც ეხვდებით სოციალური და ზნეობრივი პროგრესის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში. ასე, მაგალითად, პროფესორი ა. ი. ტიტარენკო წერს:

«Стремление выделить критерий нравственного совершенствования, опирающийся на объективное предвидение будущего, — новое и значительное явление, характеризующее важные тенденции развития идей прогресса. Дух историзма в подходе к морали, понимание относительности обычаев и нравов каждой исторической эпохи — вот най-



ბოლო ცენნიე ჩერტი ვოზრენიი III. ჟურე, ოპრედეალაიუიე ვიდაიუიეაიე ანიეიე აიოიე მისლიეაიე ვ ობიეიე ისტორიი იუენიი ო ნრავსთენიეიე პროგრესეიე»<sup>69</sup>.

პრინციპულად პროგრესის იდეას იცავენ, თუმცა სოციალ-უტოპისტებისათვის დამახასიათებელი რევოლუციური ალტერნატივის გარეშე, ოგიუსტ კონტი, ჯონ სტიუარტ მილი, ჰერბერტ სპენსერი და XIX საუკუნის სხვა ობიექტივისტები და სოციალ-დარვინისტები.

კონტის აზრით, ადამიანები „უსასრულო ისტორიული სრულქმნის“ ილუზიებითა და პატივმოყვარეობით რომ არ დაავადდნენ — ამისათვის უმჯობესი იქნება ვილაპარაკოთ „განვითარებაზე“. კაცობრიობა, მისი აზრით, გაივლის ისტორიული განვითარების სამ სტადიას — თეოლოგიურს, მეტაფიზიკურს და პოზიტიურ-მეცნიერულს. ესეა კაცობრიობა განვითარების მესამე სტადიაშია. პროგრესის როლი და ადგილი კონტის მსოფლმხედველობაში ნათლად ჩანს მის ლაპიდარულ ფორმულაში: „სიყვარული, როგორც პრინციპი, წესრიგი, როგორც საფუძველი და პროგრესი, როგორც მიზანი“<sup>70</sup>. აშკარაა, რომ პროგრესი აქ ყოველგვარ რევოლუციურ განვითარებას გამოირიცხავს და იგი შეესატყვისება ბურჟუაზიული საზოგადოების განვითარებული ეტაპის კონსერვატიულ მიდრეკილებებს.

ასეთივე ობიექტური სულისკვეთებით იხილავდა პროგრესის იდეას გ. სპენსერი. მისი აზრით „პროგრესის“ ცნება ტელეოლოგიურ ანთროპოცენტრისტულია, იგი ადამიანს განიხილავს სამყაროს ცენტრად და ყოველ ცვლილებას აფასებს ადამიანის ინტერესების თვალსაზრისით. ადამიანის ბედნიერებაა ყველაფრის საზომი. ზნეობრივი პროგრესი მას ესმის როგორც ადამიანის თანდაყოლილი თვისებებისა და ინსტინქტების თანდათანობითი ევოლუცია. საერთო ისტორიული განვითარების კრიტერიუმად კი მას მიაჩნია „ერთიანი საზოგადოებრივი მთელის“ ღიფერენციაციისა და ინტეგრაციის ხარისხი.

სპენსერის ამ კონცეფციას აკრიტიკებდა რუსი ხალხოსანი ნ. კ. მიხაილოვსკი, რომელიც თვლიდა, რომ საზოგადოებრივი ღიფერენციაცია ნიშნავს მთლიანი და მრავალმხრივი პიროვნების გადაქცევას ცალმხრივ, შეზღუდულ პიროვნებად. ეს კი რეგრესია, დეგრადაცია და არა პროგრესი. ამის საწინააღმდეგოდ მიხაილოვსკი აყენებს გან-

<sup>69</sup> А. И. Титarenko, Критерии нравственного прогресса, М., 1967, с. 19.

<sup>70</sup> О. Конт, Общий обзор позитивизма. 1913 СПб., с. 143.

ვითარების სულ სხვა იდეალსა და კრიტერიუმს — ონდივიდუალური მთლიანობა, მრავალმხრივობა და სოციალური ერთგვაროვნება. აქედან გამომდინარე, პროგრესულად მიიჩნევეს მხოლოდ ისეთ მოძრაობას, რომელიც ზრდის პიროვნების სიამოვნებას და ამცირებს მის ტანჯვას<sup>71</sup>:

ასეთი აზრი ეთიკაში ჯერ კიდევ ეპიკურელებისათვის იყო ცნობილი. ახალი აქ არაფერია. ზოლო თუ რაიმე იყო ახალი მიხაილოვსკის სოციოლოგიურ შეხედულებებში — იგი რეაქციას უფრო ემსახურებოდა, ვიდრე პროგრესს, რაც ნათლად და ამომწურავად დაახასიათა ვ. ი. ლენინმა.

XIX საუკუნეში საერთო სოციალური განვითარებისა და, კერძოდ, ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის მრავალი ვარიანტი იქნა წამოყენებული, რომელთა არსება დაიყვანება პრინციპზე: „სიამოვნების მაქსიმუმი ადამიანთა მაქსიმუმისათვის“. ასეთ კრიტერიუმებად მიაჩნდათ მაგალითად „ერთიანობის ზრდა“ (ნატორპი, ვუნდტი), „ცოდნის ზრდა“ (დე რობერტი), „საერთო კეთილდღეობის ზრდა“ (გეფდინგი), „სოლიდარობის ზრდა“ (მ. კოვალევსკი), „სიუვარულისა და სიმპათიის ზრდა“ (პეტრაუიკი), „ჰარმონიისა და მთლიანობის ზრდა“ (პობგაუზი) და სხვა.

ასეთი კრიტერიუმების აბსტრაქტული და ფორმალისტური ხასიათი აღნიშნა ვ. ი. ლენინმა, როცა იგი აკრიტიკებდა სპენსერის, სტრუვესა და სხვების შეხედულებებს სოციალური პროგრესის შესახებ<sup>72</sup>.

პროგრესის კრიტერიუმთა ასეთი სიუხვე პროგრესის იდეის მოწინააღმდეგეებს იმის მაჩვენებლად მიაჩნდათ, რომ ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმი სუბიექტური და არამეცნიერული ხასიათისაა, რომელთა საფუძველია ღირებულებათა ლოგიკურად თანაბარმნიშვნელოვანი და ერთნაირად დაუსაბუთებელი სხვადასხვა იდეალები. ბურჟუაზიულ იდეოლოგიას არ შეეძლო მოეცა პროგრესის იდეისა და მისი კრიტერიუმის ნამდვილი მეცნიერული დასაბუთება, რამდენადაც კაპიტალიზმის სწრაფმა განვითარებამ და პროლეტარული მოძრაობის მძლავრმა აღმავლობამ ეჭვის ქვეშ დააყენა ბურჟუაზიული საზოგადოების შემდგომი განვითარების პერსპექტივები. სწორად შენიშნა პოლ ლაფარგმა, რომ ბურჟუაზიის თვალში პროგრესის იდეამ დაკარგა ძველი მიმზიდველობა.

<sup>71</sup> Н. К. Михайловский, Что такое прогресс? 1922. с. 89.

<sup>72</sup> В. И. Ленин, Полн. собр., т. I, с. 432.

პროგრესის იდეის შემდგომი, ნამდვილად მეცნიერული და თვისებრივად ახლებური დამუშავება მოგვცა მარქსიზმმა. მარქსმა და ენგელსმა შეიმუშავეს სოციალური პროგრესის ერთიანი, მეცნიერული თეორია, რომლის არსებით შინაარსს გამოხატავს საწარმოო ძალების განვითარებისა და კლასთა ბრძოლის დიალექტიკური კანონზომიერება. კაცობრიობის საერთო სოციალურ და ზნეობრივ პროგრესს მარქსი და ენგელსი უკავშირებდნენ პროლეტარული მოძრაობის აღმავლობას, პროლეტარული რევოლუციის გამარჯვებას და სოციალიზმისა და კომუნიზმის მშენებლობას. ისინი ლაპარაკობდნენ პროლეტარული მოძრაობის პროგრესულობაზე, ამ მოძრაობის დიდ „ზნეობრივ ენერგიაზე“ და „ადამიანურ კეთილშობილებაზე“<sup>73</sup>.

თავისთავად ცხადია, თუ როგორ რეაქციას გამოიწვევდა ახალი რევოლუციური მსოფლმხედველობა ბურჟუაზიის იდეოლოგთა ბანაკში. მარქსიზმი უარყოფდა კაპიტალიზმის თანდათანობითი პროგრესული ევოლუციის იდეას, — ისინი სწამებდნენ მარქსიზმს პროგრესის უარყოფას საერთოდ. მარქსიზმი ასაბუთებდა ბურჟუაზიული ცივილიზაციისა და კულტურის დანგრევისა და ახალი პროლეტარული კულტურის განვითარების აუცილებლობას, — ისინი სწამებდნენ მარქსიზმს „ბარბაროსობას“, საერთოდ ცივილიზაციისა და კულტურის დამანგრეველობას. ხოლო როცა მარქსიზმმა თავისი მწყობრი და მეცნიერული თეორიით მთელ მსოფლიოს უჩვენა მუშათა კლასის გამარჯვებისა და მისი ისტორიული პროგრესის ბუნებრივ-ისტორიული აუცილებლობა, მაშინ ბარჟუაზიის იდეოლოგებმა საერთოდ აიღეს ხელი პროგრესის იდეაზე.

პროლეტარული რევოლუციისა და კაპიტალისტური საზოგადოების ნგრევის აშკარა სიმპტომების ეპოქაში აზრი და მნიშვნელობა დაკარგა პროგრესის ევოლუციონისტურმა გაგებამაც კი. «Эпоха империализма, — წერს პროფ. ტიტარენკო, — время захватных войн и социалистических революции — была крайне не похожа на идеал мирного развития капитализма. Исторические своеобразие этой эпохи нашло отражение в представлении о непостижимости причин социальных потрясений, бессмысленности истории, ненужности общественных идеалов, невозможности предвидения нового, в отказе от признания исторических закономерностей, в разгуле иррационализма и 'скептицизма»<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, с. 92.

<sup>74</sup> А. И. Титаренко, Критерии нравственного прогресса, с. 24.

აქ სწორად არის შეფასებული ბურჟუაზიული იდეოლოგიის კრიზისი და დაბნეულობა, მაგრამ მტკიცება იმისა, რომ ბურჟუაზიული სოციოლოგიისა და ფილოსოფიის მიერ XIX — XX საუკუნეების მიჯნაზე პროგრესის იდეაზე უარის თქმას შემთხვევით არ უკავშირდება „გადატრიალება“ ეთიკაში, რომელსაც დასაბამი მისცა ჯორჯ მურმა თავისი წიგნით «Principia Ethica» (1903წ.) — დაუსაბუთებელია. ინტუიტივიზმსა და ნეოპოზიტივიზმს ეთიკაში, რა თქმა უნდა, მოეძებნება სათანადო სოციალური წყაროები, მაგრამ ამ კონცეფციების არსის გაუგებრობაზეა აგებული ავტორის განცხადება თითქოს «Буржуазная этика, пожалуй, даже более решительно отбросила идею нравственного прогресса и его критерия, чем буржуазная социология и философия в XX в.»<sup>75</sup>.

საქმე იმაშია, რომ ინტუიტივიზმი და ნეოპოზიტივიზმი ეთიკის ამოცანად მიიჩნევს ზნეობრივი ფენომენისა და ეთიკური ცნებების ანალიზს და საერთოდ არ ეხება საკათხს ამ ფენომენის წარმოშობისა და ისტორიული გენეზისის კანონზომიერების შესახებ. პროგრესის პრობლემის არგანხილვა მის უარყოფას როდი ნიშნავს.

ასევე მეცნიერულ საფუძველს მოკლებულია მტკიცება იმისა, რომ «Идея нематериального, вневещного, «космического» добра, к которой логически пришел Мур, означала отказ от любой концепции нравственного прогресса, ориентирующиеся на реальную историю. Между нравственным совершенствованием личности и общественным развитием возводилась китайская стена»<sup>76</sup>.

შეიძლება ადამიანი ამტკიცებდეს ზნეობრივი პრინციპების არა-ისტორიულობასა და აპრიორულობას, მაგრამ არ უარყოფდეს საზოგადოებისა და მისი ზნეობის პროგრესული განვითარების კანონზომიერებას. ამის საუკეთესო მაგალითია ი. კანტი, გარდა ამისა, ზნეობრივი პროგრესის იდეის უარყოფა სრულებით არ ნიშნავს იმის მტკიცებას, რომ პიროვნების ზნეობრივ სრულქმნასა და საზოგადოებრივ განვითარებას შორის „ჩინური კედელია აღმართული“. სოციალური და ზნეობრივი პროგრესის გათიშვა ან დაპირისპირება თავისთავად არც ერთ და არც მეორე სფეროში პროგრესის უარყოფას არ ნიშნავს.

ეთიკური პრობლემატიკის არსების გაუგებრობის ნიმუშია პროფესორ ტიტარენკოს მსჯელობა მურის მოძღვრების გამგრძელებლის

<sup>75</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 25.

<sup>76</sup> ი ქ ვ ე.

პაროლდ პრიჩარდის შესახებ. «Он утверждал, что из понятия «добро» (благо) не вытекает понятие «долг». «Долг», потому что «долг» — вот основная формула приверженцев этой теории. Так углублялась пропасть, которую стремились создать между нравственным долгом (идеалами) и социальным значением поведения людей в обществе». <sup>77</sup>

„სიკეთის“ ცნებიდან რომ „მოვალეობის“ ცნება არ გამოძლინარეობს, ამით იმის თქმა უნდათ, რომ „მოვალეობა“ უნდა შეასრულო არა იმიტომ, რომ იგი შენთვის „სიკეთეა“, არამედ იმიტომ, რომ იგი „მოვალეობაა“, ანუ სიკეთეა საზოგადოებისათვის. ამ კონცეფციაში მოვალეობის ცნების პრიმატია აღიარებული პირადი კეთილდღეობისა და ბედნიერების ცნებებთან შედარებით. ინტუიტივიზმს ეთიკაში შეიძლება ვუსაყვედუროთ რელატივიზმი, ირაციონალიზმი და მისტიციზმი, მაგრამ არა რეგრესულობა და რეაქციულობა.

პროფ. ა. ტიტარენკო სწორად მსჯელობს იმის შესახებ, რომ პირველმა მსოფლიო ომმა და ოქტომბრის რევოლუციის გამარჯვებამ გააფანტა ბურჟუაზიული პროგრესის ილუზიები, ხოლო ფაშიზმმა ფეხქვეშ გაათელა ბურჟუაზიული ლიბერალიზმის უკანასკნელი ნაშთები. ბურჟუაზიული პროგრესის იდეალები ანაქრონიზმად გადაიქცნენ. ნ. ბერდიაევი ამ ეპოქის შესახებ პირდაპირ აცხადებდა, რომ «Мы переживаем конец той гуманистической морали, которая считалась цветом моральной жизни всей новой истории» <sup>78</sup>.

მეორე მსოფლიო ომმა, სოციალიზმის მსოფლიო სისტემის შექმნამ და წარმატებებმა სოციალიზმისა და კომუნიზმის მშენებლობაში ბურჟუაზიული იდეოლოგიის კრახი და დეგრადაცია გამოიწვია. ამ ვითარებაში, როგორც ავტორი შენიშნავს, «Участились пророчества, что современная эпоха означает «гибель цивилизации» со всеми ее ужасами и катаклизмами. По свидетельству многих англо-американских социологов, апокалипсическое сознание получило невиданный ранее размах на Западе, особенно в 50-х годах, пропитывая теологию и философию, поэзию и роман, философию истории» <sup>79</sup>.

<sup>77</sup> იქვე, გვ. 25.

<sup>78</sup> Н. Бердяев, Смысл истории. Берлин, 1923, с. 199.

<sup>79</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 26.

ამერიკელი იდეოლოგი ჩ. გლიკსბერგი თავის წიგნში „ტრაგიკული მსოფლშეგრძნება XX ს. ლიტერატურაში“ ამტკიცებს, რომ ასეთი მსოფლშეგრძნება ორგანულად არის დაკავშირებული ეპოქასთან, რომელშიც ადამიანი ჩაქარგულია „აბსტრაქტულ, ჰუმანურობას მოკლებულ სამყაროში“<sup>80</sup>. ცივილიზაციის „ბაბილონის გოდოლს“ არ უწერია ბოლომდე აშენება — გაიძახიან თეოლოგები და მისტიკოსი „წინასწარმეტყველები“.

„კრიზისის განწყობილება შემოიჭრა ჩვენში, როგორც დაუპატიებელი, მაგრამ მუდმივი სტუმარი, და ხსნა არ არის“, აცხადებს ამერიკელი ფილოსოფოსი ე. ბრეისახი<sup>81</sup>. ამერიკელი სოციოლოგი რ. მილსი წერს: „ოპტიმისტური შეხედულება სამყაროზე, რაციონალური რწმენა აშკარად დაკარგულია. მათ მაგიერ გაჩნდა მეტად ტრაგიკული მსოფლშეგრძნება...“<sup>82</sup>. მეორე ცნობილი ამერიკელი სოციოლოგი ე. ფრომი თვლის, რომ ძალები, რომლებიც ემსახურებიან ბარბაროსობას, უფრო ძლიერნი არიან, ვიდრე მათი საწინააღმდეგო ძალები. „XVIII—XIX საუკუნეების ადამიანების საწინააღმდეგოდ, რომლებსაც შეურყევლად სწამდათ პროგრესის განუწყვეტლობა, ჩვენ შეგვიძლია გამოვიწვიოთ ბარბაროსობა ან საყოველთაო განადგურება“ — წერს იგი<sup>83</sup>.

სოციალური პროგრესის უარყოფა, როგორც ცნობილია, მკიდროდ არის დაკავშირებული ზნეობრივი პროგრესის უარყოფასთან. ასეთი ტენდენციები ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში გაძლიერდა XIX—XX საუკუნეების მიჯნაზე. ცნობილი სოციოლოგი ლ. ვებერი სოციალური პროგრესის იდეას „ლამაზ ლეგენდად“ მიიჩნევდა, რომელიც წარმოიშვა XIX საუკუნეში ტექნიკის განვითარებისა და ძირეული სოციალური ცვლილებების საფუძველზე. მისი აზრით, მეცნიერებისა და ტექნიკის პროგრესი უდავოა, მაგრამ ნიშნავს ეს ამავე დროს მორალურ პროგრესს?

საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციის თეორეტიკოსებმა და სოციალ-უტოპისტებმა ამ კითხვაზე პასუხი არ გასცეს. მაშინ, როცა ომებმა და სისხლისღვრამ გვიჩვენა, რომ ორთქლის მანქანამ, რკინიგზებმა და ტელეგრაფმა ევრაზიითარი გავლენა ვერ მოახდინეს ადამიანის სულზე. სოციალური პროგრესის კონცეფციათა ლოგი-

<sup>80</sup> ი ქ ვ ე. ციტატები და შრომები ბურჟუაზიული ავტორებისა. აქ მითითებულია ა. ი. ტიტარენკოს წიგნის მიხედვით.

<sup>81</sup> E. Breisach, Introduction to Modern Existentialism. 1962, p. 3.

<sup>82</sup> C. W. Mills, White Collar, 1951, p. XVII.

<sup>83</sup> E. Fromm, Beyond the Chains of illusion, 1962, p. 172.

კური არგუმენტაცია ვებერს დაჰყავს ფორმულაზე — „ამის შემდეგ, მაშასადამე, ამაზე უკეთესი“. შეცდომა აშკარაა. ამის გამო ვებერი ასკვნის, რომ „... პროგრესის თეორიები სხვა არაფერია, თუ არა რწმენის უბრალო აღსარებები“<sup>84</sup>.

ზნეობრივი პროგრესის უარყოფამდე მივიდა ჯორჯ სანტაიანაც. თავის შრომაში „გონების სიციცხლე, ანუ ადამიანური პროგრესის ფაზები“ აცხადებს, რომ „სიმდიდრის მანქანური წარმოება“ ისეთი პროცესია, რომელსაც არავითარი კავშირი არა აქვს ადამიანთა ბედნიერებასა, იდეალებსა და იმედებთან<sup>85</sup>. იგი აკეთებს პესიმისტურ დასკვნას ზნეობრივი კულტურისა და საერთოდ კულტურის შესახებ. ისტორია, მისი აზრით, ქაოსად გადაიქცა. „ინდუსტრიული საუკუნის“ საპირისპირო იდეალად იგი აცხადებს ანტიკურ სამყაროს. ასეთივე აზრებს ეხვდებით იასპერსის შრომებშიც: „ინგრევა ის, — წერს იასპერსი — რაც ათასეული წლების განმავლობაში იყო ადამიანთა სამყარო. საზოგადოების განვითარება, ანუ ის, რასაც პროგრესს უწოდებენ — პრობლემატური და სასიფათო პროცესია“<sup>86</sup>.

ყველაზე უფრო პესიმისტური და აშკარა რეაქციული შეხედულებები ჰქონდა კაცობრიობის ბედსა და ისტორიაზე, როგორც ცნობილია, ფრიდრიხ ნიცშეს. მისი აზრით, პროგრესის იდეა ქიშკია, რომელიც ეყრდნობა მცდარ აზრს — თითქმის არსებობდეს მსოფლიოში მიზანი. ადამიანები მიეჭივნენ დაინახონ მიზანი ყოველ ისტორიულ მოვლენაში. ასეთი ჩვევა იწვევს წარმოდგენას სოციალური განვითარებისა და სრულქმნის აუცილებლობაზე. მაგრამ რადგან ისტორიაში არ არსებობს არავითარი მიზანი, ამიტომ პროგრესის იდეა ცარიელი მითია. ნიცშე აყენებს რეაქციულ, ანტიჰუმანურ იდეას „ზეადამიანის“ შესახებ, რომელიც დგას „სიკეთისა და ბოროტების საზღვრებს იქეთ“. „ადამიანი, — აცხადებს ნიცშე ზარატუსტრას პირით, — არის სირცხვილი და თავის მოჭრა. იგი უნდა დაძლეულ იქნას“.

ზნეობრივი პროგრესის იდეას უარყოფდნენ ისტორიული წრებრუნვის თეორიის მომხრეებიც — პიტირიმ სოროკინი და არნოლდ ტოინბი. ეს უკანასკნელი იზიარებდა ადამიანის „ბუნებით დაცემუ-

<sup>84</sup> Л. Вебер, Эволюция и прогресс. СПб. 1914, с. 90.

<sup>85</sup> G. Santayana. The Life of Reason or Phases of Human Progress. Book II, 1930, p. 62—64.

<sup>86</sup> ეს ადგილი ავტორს მოჰყავს წიგნიდან Т. Шварц, От Шопенгауера к Хейдеггеру. М., 1964, с. 301.

ლობის“ იდეას და მიიჩნევდა, რომ ცივილიზაცია სხვა არაფერია, თუ არა „პირველშობილი ცოდვის ფაქიზი საფარი“<sup>87</sup>.

ამერიკელი ფილოსოფოსის ბერნისის აზრით „თანამედროვე დასავლეთის იდეოლოგია დიდი უმრავლესობა აქსიომად მიიჩნევს ადამიანის ბუნების გაფუჭებულობას და, მაშასადამე, ყოველი იმედი რაიმე პროგრესზე ამ შავბნელ მიწაზე მოკლებულია აზრს“<sup>88</sup>.

ზნეობრივი პროგრესის იდეას უარყოფენ თანამედროვე დასავლეთის ისტორიის ფილოსოფიის ისეთი წარმომადგენლები, როგორიც არიან ნ. ბერდიაევი, რ. ნაბურა, პ. ტილაჩი, ჟ. მარიტენი, შ. ედი და სხვები. ოდესღაც ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში გაბატონებული პროგრესის იდეის ადგილს სულ უფრო მეტად იკვრის სკეპტიციზმი და რელატივიზმი.

მაგრამ ამ საერთო ტანდენციის გვერდით ამ ბოლო დროს შეიმჩნევა აგრეთვე ერთგვარი ოპტიმისტური გამოცოცხლება თანამედროვე ბურჟუაზიულ სოციოლოგიასა და ფილოსოფიაში, რომელიც ცდილობს აღადგინოს სოციალური პროგრესის კონცეფციები. ასეთი ტენდენცია შეიმჩნევა სოციოლოგების უ. როსტოუს, რ. არონის, დ. ბელის, ა. იულემის, კ. შეპარდის და სხვების შრომებში. ეს ავტორები ცდილობენ მეცნიერებისა და ტექნიკის არნახულ განვითარებაზე დაყრდნობით აღადგინონ დიდი ხნის წინ დაკარგული რწმენა ბურჟუაზიული საზოგადოებისა და მისი კულტურის პროგრესის შესახებ. ასეთი აპოლოგეტური იდეოლოგიის კლასობრივი დანიშნულება ადვილი დასანახია. ისინი ცდილობენ სოციალური პროგრესი დაუპირისპირონ კომუნიზმს და დაასაბუთონ, რომ «коммунизм не столько преемник, сколько неудачный «заменитель капитализма»<sup>89</sup>.

შეპარდი აშკარად აღიარებს, რომ წარმოდგენა პროგრესზე დასავლეთში — ეს არის პასუხი „რუსულ-კომუნისტური კულტურის გამოწვევაზე“<sup>90</sup>.

ასეთი კონცეფციების კლასობრივი ბუნების შეფასებისას პროფ. ა. ტიტარენკო წერს: „Современные апологетические теории капиталистического прогресса глубоко лицемерны и в том смысле, что они в действительности не отражают общего духа и осно-

<sup>87</sup> «The Journal of Modern History», 1958, vol XXX, № 3, p. 223.

<sup>88</sup> E. Burns, Ideas in Conflict. 1960, p. 458—459.

<sup>89</sup> ციტატა მოტანილია ა. ტიტარენკოს წიგნიდან, გვ. 31.

<sup>90</sup> იქვე, გვ. 32.



ვნых настроений правящих классов своего общества — безнадежности и сомнения»<sup>91</sup>.

ამ სიტყვების ავტორს ავიწყდება, რომ იდეოლოგიის დანიშნულება სწორედ ისაა, რომ შეაიარაღოს გაბატონებული კლასი ხვალისდელი დღის იმედით და გარკვეული პროგრესული განვითარების შესაძლო პერსპექტივებით. სწორია ამ კონცეფციების მარქსისტული კრიტიკა, როცა იგი ეყრდნობა ობიექტურ მეცნიერულ არგუმენტებს და ამის საფუძველზე სუბიექტურ კლასობრივ პოზიციებს. მაგრამ უაზროა მოწინააღმდეგის კრიტიკა იმის გამო, რომ იგი კარგად ასრულებს თავის დანიშნულებას.

იქვე ავტორი აღიარებს იმ ფაქტსაც, რომ ბურჟუაზიული პრესის დოქტრინის თანამედროვე დამცველებში არის, „რა თქმა უნდა“, თავისი „მემარცხენე“ ფრთაც. ეს ის თეორეტიკოსები არიან (ე. ფრომი, გ. გინსბერგი, ჯ. პაკლი და სხვები), რომლებიც მკაცრად აკრიტიკებენ თანამედროვე იმპერიალიზმის იარებს და გვთავაზობენ აბსტრაქტული ჰუმანიზმის ამა თუ იმ სახეობებს, როგორც წამალს ამ იარების განსაკურნავად. ისინი ცდილობენ აღადგინონ ბურჟუაზიული ჰუმანიზმის იდეები, რწმენა პროგრესისა და განსაკუთრებით კი ზნეობრივი პროგრესისა. «Однако эти теоретики, — წერს ავტორი — не могут не чувствовать обреченности своих усилий, не могут не признать что историческое развитие «индустриальных обществ» идет не в том направлении, на какое они возлагают все свои надежды. Отсутствие объективного критерия социального прогресса, который может дать только марксизм, делает их бессильными против скептицизма и мистики. Они не могут избежать настроений неуверенности и пессимизма.»<sup>92</sup>

ამ თეზისის გასამართლებლად მოყვანილია ასეთი მაგალითები: მ. გინსბერგი იბრძვის რა ზნეობრივი პროგრესის იდეისათვის, შეშფოთებით აღიარებს, რომ მან არ იცის პროგრესის „საერთო კანონი“. ჯონ პაკლი კი თვლის, რომ კაცობრიობა ადვილად იხრება „ცხოვრების საერთო დეჰუმანიზაციისაკენ“. ამის მიზეზია ადამიანის ბიოლოგიური ორგანიზაციის „არასრულქმნილება“, მისი მანკიერი და დამღუპველი ენებების თამაში. კაცობრიობის ხსნა შეუძლია მხოლოდ მეცნიერებას ადამიანის შესახებ, რომელიც, თუ იგი შეიქმნება, მისცემს ადამიანებს ახალ მიზნებს და იდეალებს, მოძებნის ახალ

<sup>91</sup> იქვე.

<sup>92</sup> А. Титаренко, Критерии, ... с. 33—34.

საშუალებებსა და მორალურ პრინციპებს, რომლებიც უზრუნველყოფენ სოციალურ და ზნეობრივ პროგრესს.

ბერტრან რასელი თვლიდა, რომ პროგრესი ისევე შესაძლებელია, როგორც რეგრესი. თუ დავძლევთ იმ ბოროტებას, რომელიც ადამიანთა გულებშია დაბუდებული, მაშინ გაჩნდება სოციალური სრულქმნის შესაძლებლობა. მიზეზი და შესაძლებლობა რეგრესისა, მათ შორის მორალური რეგრესისა, ეფუძნება ადამიანთა დაბალ ინდივიდუალურ ვნებებს<sup>93</sup>. ე. ფრომი კი დიდი მწუხარებით ასკენისო, რომ ისტორიას არა აქვს „ულტიმატური მნიშვნელობა“, რომელიც აზრს მისცემდა ადამიანის ცხოვრებას და გაამართლებდა მის ტანჯვას. ადამიანს რჩება მხოლოდ ერთი გზა იქონიოს „ძალა სიცოცხლისა ილუზიების გარეშე და იყოს თავისუფალი“<sup>94</sup>.

ბურჟუაზიული სოციოლოგიისა და ფილოსოფიის ეს მემარცხენე ფრთაც კი არ იზიარებს „კომუნისტური მსოფლმხედველობის ულტიმატურ ოპტიმიზმს“. ისინი იცავენ და ქადაგებენ აზრს იმის შესახებ, რომ პროგრესი სულიერ ღირებულებათა განვითარებაში და იდეალებთან მიახლოებაში შესაძლებელია მხოლოდ მცირე სოციალურ ჯგუფებში. პოლიტიკა, სახელმწიფო, სოციალური განვითარება მთლიანად ცხადდება ისეთ სფეროდ, რომელიც მიუღწეველია ჰუმანისტური პროგრესისათვის. სოციალური პროგრესი შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ „ფამილისტურ სფეროში“, ანუ ოჯახურ და მეგობრულ მიმართებებში. ადამიანები ლოიალურობის, პატიოსნებისა და კანონიერების გაკვეთილებს იღებენ მხოლოდ ასეთ მცირე და ჩაკეტილ სოციალურ ჯგუფებში. მაშასადამე, ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ ეს გამაყვითლებელი „ჰუმანური“ დამოკიდებულებანი გადატანილ იქნეს საზოგადოებრივ განვითარებაზე საერთოდ.

ამა თუ იმ ფორმით ასეთ თვალსაზრისს უპირისპირებენ მარქსისტულ მოძღვრებას პროგრესის და კომუნიზმის იდეალების შესახებ ბურჟუაზიული მოაზროვნეები პ. სოროკინი, კ. პოპერი, რ. ენჭელი, დ. მორენო და სხვები<sup>95</sup>.

აღნიშნავს რა ზნეობრივი პროგრესის შესახებ ბურჟუაზიულ მოაზროვნეთა კონცეფციების ამ საერთო სპეციფიკას, ავტორი არ ცდილობს ახსნას ამის მიზეზები. ხოლო ასეთი კონცეფციების გნო-

<sup>93</sup> B. Russell, Bertrand Russell Speaks his Mind, 1960, p. 170.

<sup>94</sup> E. Fromm. Beyond the Chains of Illusion, p. 176.

<sup>95</sup> А. Титареико. Критерии..., с. 35—36.

სეოლოგიური და სოციალური ფესვების ჩვენების გარეშე გაუგებრობაა — რატომ არის მიუღებელი აზრი იმის შესახებ, რომ ოჯახში და მეგობრების ვიწრო წრეში უფრო მეტი ჰუმანიზმი და კეთილშობილური ურთიერთობაა, ვიდრე საერთოდ სახელმწიფოში; ან ცდა იმისა, რომ ეს ჰუმანური და კეთილშობილური ურთიერთობა გადავიტანოთ ოჯახიდან და მეგობრების ვიწრო წრიდან მთელ საზოგადოებაში. მით უმეტეს, რომ ლაპარაკია კაპიტალისტურ საზოგადოებაში არსებულ ვითარებაზე.

ასეთია სქემატური სურათი იმისა, თუ როგორ ვითარდებოდა ზნეობრივი პროგრესის იდეა ისტორიულად და რა თეორიულ მემკვიდრეობას უნდა გაუწიოს ანგარიში ზნეობრივი პროგრესის მარქსისტულ-ლენინურმა კონცეფციამ.

## თავი მეორე

### ზნობრივი პროგრესის პრობლემა საბჭოთა ეთიკურ ლიტერატურაში

#### § 1. ა. ფ. შიშკინის შეხედულებები

ეთიკური პრობლემატიკის სისტემატური დამუშავება საბჭოთა ფილოსოფიაში არსებითად იწყება 60-ანი წლებიდან. მანამდე კი, მორალის საკითხებით დაინტერესებას მხოლოდ ცალკეული ეპიზოდური ხასიათი ჰქონდა. ასე, მაგალითად: სამამულო ომის შემდეგ ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ეთიკური შრომებიდან დავასახელებთ ქ. მოსკოვში გამოცემულ კრებულს «О некоторых вопросах коммунистической морали», (Москва, 1951 г. 279 стр.) და პროფესორ ა. ფ. შიშკინის წიგნს «Основы коммунистической морали» (Москва, 1955 г. 318 стр.).

მორალური პროგრესის საკითხს აღნიშნული კრებული მხოლოდ გაცვრით ეხება და იმ დებულებებს ამკამად აქ არ განვიხილავთ. რაც შეეხება პროფ. შიშკინის შეხედულებებს ზნობრივ პროგრესზე, ისინი უფრო გავრცელებული და დაზუსტებული სახით წარმოდგენილია მის წიგნში «Основы марксистской этики», რომელიც გამოიცა 1961 წელს, განკუთვნილი იყო სახელმძღვანელოდ უმაღლესი სასწავლებლის სტუდენტებისათვის. ამ წიგნის ერთი პარაგრაფი: „Закономерности нравственного прогресса“, სპეციალურად არის მიძღვნილი ამ პრობლემისადმი.

ავტორი ამ საკითხზე მსჯელობას იწყებს ფ. ენგელსის ცნობილი დებულებით: „შეუძლებელია ეკვის შეტანა იმაში, რომ საერთოდ და მთლიანად მორალის დარგში, ისევე, როგორც ადამიანური ცნობიერების ყველა სხვა დარგში პროგრესი ჰქონდეს“<sup>1</sup>.

ავტორი ცდილობს განმარტოს ენგელსის ეს დებულება იმაზე

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, „ანტი-დუერინგი“, 1952, გვ. 112. ქართულ თარგმანში „ცნობიერების“ მაგიერ წერია „შეშენების“, რაც არ უნდა იყოს მართებული.

მითითებით, რომ მარქსიზმი საზოგადოებრივი პროგრესის საფუძველს ზედავს, უპირველეს ყოვლისა, საწარმოო ძალების განვითარებაში, ბუნებაზე ადამიანის ბატონობის ზრდაში. ბუნების გარდაქმნის საფუძველზე ადამიანი იმეცნებს მის კანონებს და ეს ცოდნა თვითონ იქცევა ბუნებაზე ბატონობის მძლავრ საშუალებად. ყოველი ახალი საზოგადოებრივი ფორმაცია ისტორიული განვითარების პროგრესული საფეხური იყო, რამდენადაც იგი ნიშნავდა საწარმოო ძალების უფრო მაღალი განვითარების დონეს.

საზოგადოების ეს ისტორიული პროცესი არ იყო უმტკივნეულო, მშვიდობიანი, აღმავალი, ევოლუციური განვითარება. საწარმოო ძალებისა და წარმოებით ურთიერთობათა ერთობლიობის დიალექტიკური კანონზომიერებისა და კლასთა ბრძოლის გამო ადგილი ჰქონდა რევოლუციებს, ნახტომებს, რასაც გამოჰყავდა საზოგადოება «...из состояния застоя и упадка»<sup>2</sup>.

მაგრამ საზოგადოებრივი პროგრესის წინააღმდეგობრივი ბუნება, ავტორის აზრით, მარტო ამაში არ მდგომარეობდა. საწარმოო ძალების განვითარებას კლასობრივ საზოგადოებაში თან ახლდა მზარდი დაქვემდებარება ადამიანებისა საზოგადოებრივი განვითარების ბრმა ძალებისადმი, სტიქიურად ჩამოყალიბებული საზოგადოებრივი ურთიერთობისადმი, რომლებიც ადამიანებზე ზევით იდგნენ, როგორც გარეგანი და მათი დამმონებელი ძალა. ყოველ ახალ ფორმაციას მოჰქონდა ჩაგვრის ახალი ფორმები მწარმოებელთათვის. კერძო საკუთრების ბატონობის ეპოქის მთელს მანძილზე „ყოველი პროგრესი ამავე დროს ნიშნავს შეფარდებით რეგრესსაც, როცა ერთთა კეთილდღეობა და განვითარება ხორციელდება სხვების ტანჯვითა და მათი განვითარების დათრგუნვით“<sup>3</sup>, როცა „ყოველი პროგრესი სულ ისა იყო... პროგრესი ადამიანთა მასების საზიანოდ, რომლებიც სულ უფრო და უფრო ვარდებოდნენ არაადამიანურ მდგომარეობაში“<sup>4</sup>. პროგრესის ეს წინააღმდეგობრივი ბუნება, — წერს პროფ. შიშკინი, — მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ, როცა ჩვენ სპეციალურად მორალურ პროგრესზე ვლაპარაკობთ. მისი აზრით, საზოგადოების მორალური პროგრესი, მხოლოდ საერთოდ და მთლიანად შეესატყვისებოდა საზოგადოების აღმავალ განვითარებას ერთი ფორმაციიდან მეორეზე.

<sup>2</sup> А. Ф. Ш и ш к и н, Основы марксистской этики, 1961, с. 96.

<sup>3</sup> ფ. ენგელსი, ოჯახის... წარმოშობა. კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის რჩ. ნაწ., II ტ., გვ. 212.

<sup>4</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. 2, с. 92.

ასე მაგალითად. კაპიტალიზმი წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო საზოგადოების სოციალურ და მორალურ პროგრესში, რამდენადაც იგი ათავისუფლებდა მუშას პირადი დამოკიდებულებისაგან და სწორედ ამით ხელს უწყობდა მათი თვითშეგნების გაღვიძებას, მშრომელების პიროვნული ღირსების გრძნობის ამაღლებას, მათს დარაზმვას და ორგანიზაციას. იგი იყო ამ პროგრესის უნებური მატარებელი. მაგრამ ამავე დროს მას თან ახლდა ყველაზე უხეში და სასტიკი დანაშაული მშრომელებისა და მთელი ხალხების წინაშე. მარქსი ამბობდა, რომ კაპიტალიზმის პირობებში „ყველაფერი თითქოს საწინააღმდეგოს შემცველია. ტექნიკის მიღწევები თითქოს მორალური დეგრადაციის ფასად არის მოპოვებული“<sup>5</sup>. და თუ კლასობრივი საზოგადოების მთელ მანძილზე მორალურ და საერთოდ სოციალურ პროგრესს მაინც ჰქონდა ადგილი, იგი ხდებოდა მხოლოდ იმიტომ, რომ საზოგადოებაში იპოვებოდა ძალები ექსპლოატაციისა და ჩაგვრის წინააღმდეგ საბრძოლველად, საზოგადოების განახლებისა, ადამიანის არსებობისა და განვითარებისათვის ადამიანური პირობების მოსაპოვებლად. ე. ი. ჩაგრული კლასები, მშრომელები იყვნენ ამ პროგრესის მთავარი მატარებლები.

ექსპლოატატორული კლასების იდეოლოგიისა და ზნეობის პროგრესულ ხასიათზე, ავტორის აზრით, ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მათი ინტერესები გარკვეულ პერიოდში „ჭერ კიდევ კავშირში იყო მეტად თუ ნაკლებად ყველა დანარჩენი არაგაბატონებული კლასების საერთო ინტერესებთან“<sup>6</sup>.

კლასობრივ ანტაგონიზმზე დაფუძნებული საზოგადოებრივი წყობის დაცემის პერიოდებს თან ახლდა ზნეობრივი დაცემაც. მაგალითად, რომის მონათმფლობელური იმპერიის დაცემის პერიოდში, ფეოდალიზმის დაშლის პერიოდი XVIII საუკუნეში, კაპიტალიზმის თანამედროვე კრიზისი — ხასიათდებოდა ზნეობის დაცემით გაბატონებული კლასის რიგებში, მათი მორალის ღრმა კრიზისით.

ასეთ პერიოდებში, პროფ. შიშკინის აზრით, მასები განსაკუთრებით მწვავედ შეიგრძნობენ არსებული საზოგადოებრივი წყობის უსამართლობას, გაბატონებული მორალის ფარისევლობას, რომელიც ამ წყობას ამართლებს.

საზოგადოების ზედაფენის ზნეობრივ დაცემასთან ერთად, რაც თან ახლავს ძველი წყობის დაცემას, ვითარდება და მტკიცდება

<sup>5</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. 12, с. 3—4.

<sup>6</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. 3, с. 47.

ახალი ზნეობა — ჩაგრული მასების ბრძოლის იარაღი ახალი საზოგადოების მშენებლობაში. აღმავალი მასებისა და მოწინავე კლასების ზნეობაში და იმ ეთიკურ სისტემებში, რომლებიც ამა თუ იმ ზომით საზოგადოებრივი განვითარების მოთხოვნებს, ანუ მშრომელი ხალხის ინტერესებს გამოხატავენ — არის დადებითი შინაარსი, რომელიც კი არ ისპობა მომდევნო ეპოქებში, არამედ ვითარდება ახალი მოწინავე საზოგადოებრივი ძალების მიერ. ასე იქმნება მემკვიდრეობითობა მორალის განვითარებაში.

მორალის განვითარებაში უმნიშვნელოვანესი კანონზომიერებაა მისი აღმავალი განვითარების ორგანული კავშირი ხალხთა მასების ისტორიასთან, მათ შრომასთან, განთავისუფლებისათვის ბრძოლასთან, მათი თვითშეგნებისა და განვითარების ზრდის ისტორიასთან.

უმადლესი მორალი ყოველ ისტორიულ ეპოქაში იყო ის, რომელსაც საზოგადოება მიჰყავდა წინ, უხსნიდა გზას უკეთესი მომავლისაკენ. „ზნეობა იმას ემსახურება, რომ ადამიანთა საზოგადოება წინ წავიდეს და განთავისუფლდეს შრომის ექსპლოატაციისაგან“<sup>7</sup>.

მშრომელ ადამიანებს, წერს ავტორი, ყოველთვის უყვარდათ თავისუფლება და სძულდათ ჩაგვრა. რევოლუციების პერიოდში კი მათი ბრძოლა თავისუფლებისათვის ზასიათდებოდა დიდი ენთუზიზმით და გმირული თავდადებით. მათში საუკუნეების განმავლობაში ცოცხლდებოდა აგრეთვე სამშობლოს სიყვარულის გრძნობა, კეთილსინდისიერი შრომისადმი პატივისცემა, მუქთახორების სიძულვილი, თანამებრძოლისადმი მოვალეობის გრძნობა და ა. შ. ყოველივე ეს დადებითი შინაარსი მორალურ ნორმებში, თვისებებში, შეხედულებებში — კაცობრიობის ოქროს ფონდია, რომელსაც მემკვიდრეობით იღებს და ავითარებს მუშათა კლასი თავისი ახალი კომუნისტური მორალით.

კაპიტალიზმი ხელს უწყობს ზნეობის დაცემას და მისი ელემენტარული ნორმების დარღვევას. ვ. ი. ლენინი გვასწავლიდა, რომ «...коренная социальная причина эксцессов, состоящих в нарушении правил общежития, есть эксплуатация масс, нужда и нищета их»<sup>8</sup>.

მაშასადამე, მხოლოდ უკლასო საზოგადოების გამარჯვება შეუქმნის ყველას ზნეობის ელემენტარული ნორმების დაცვის პირო-

<sup>7</sup> ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 31, გვ. 269.

<sup>8</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 25, с. 436.

ბას. ხოლო კომუნიზმის დროს ამ ნორმების შესრულება ჩვევად გადაიქცევა და იძულება აღარ იქნება საჭირო — გეასწავლიდა ლენინი.

პროლეტარული რევოლუციის შემდეგ, შიშკინის აზრით, იწყება ახალი ერა საზოგადოებრივ პროგრესში, როცა ამ პროგრესს აღარ ახლავს მსხვერპლი. როცა ეს პროგრესი, „აღარ ჰგავს იმ საზიზღარ წარმართულ კერპს, რომელსაც არ სურს დალიოს ნექტარი ისე, თუ არა მოკლულთა თავის ქალით“<sup>9</sup>. კლასობრივ საზოგადოებასთან ერთად მუშათა კლასი სპობს ამ საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ რეგრესის პირობებს, მაგრამ იგი არ სპობს დაგროვილ მატერიალურ და კულტურულ ღირებულებებს, მათ შორის მორალურ ღირებულებებს.

მუშათა კლასის მორალი არის კაცობრიობის მორალური პროგრესის უმაღლესი შედეგი და განსხვავდება ყოველი სხვა კლასობრივი მორალისაგან იმით, რომ თავისი ღრმა არსებით ზოგადსაკაცობრიო მორალია, რამდენადაც იგი იმ კლასის მორალია, რომელიც სამუდამოდ ათავისუფლებს საზოგადოებას ექსპლოატაციისა და კლასთა ბრძოლისაგან. მორალის კლასობრივი და ზოგადსაკაცობრიო შინაარსი პირველად დაემთხვენ ერთმანეთს საფუძველში იმ კლასთან, რომელიც სპობს ექსპლოატაციის ყველა ფორმას, არ არის დაინტერესებული თავისი ბატონობის მარადიულობაში და, მაშასადამე, მოკლებულია იმ კლასობრივ შეზღუდულობას, რაც ახასიათებდა ყველა ექსპლოატატორულ კლასს. ეს იმას ნიშნავს, რომ მუშათა კლასის ბრძოლას აქვს ზოგადსაკაცობრიო აზრი. იგი გამოდის არა კერძო საკუთრების სახელით, რომელიც ადამიანს ართმევდა პიროვნულობას, არამედ შრომის სახელით, რომელიც ადამიანის არსებას გამოხატავს.

ყოველგვარი ჩაგვრის წინააღმდეგ ბრძოლის გამო მუშათა კლასის მორალი თვით ბურჟუაზიული საზოგადოების პირობებშიც კი შეიცავს ზოგადსაკაცობრიო ზნეობის ყველაზე მეტ ელემენტს. იგი ყველა ჩაგრულის ინტერესებს გამოხატავს.

ამით აიხსნება, რომ განიხილა რა ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში მოქმედი მორალის ტიპები, რომლებიც სხვადასხვა კლასების მდგომარეობას შეესატყვისებოდა, ენგელსმა კითხვაზე, თუ რომელი მორალია სწორი — ასე უპასუხა: „არც ერთი, აბსოლუტური სრულყოფილების თვალსაზრისით; მაგრამ უეჭველია, ყველაზე მე-

---

<sup>9</sup> К. Маркс, Будущие результаты британского владычества в Индии. К. Маркс : Ф. Энгельс. соч., т. 9, с. 230.



ტი და დროის გამძლე ელემენტები იმ მორალს ექნება, რომელიც აწმყაში თანამედროვე წყობის დამხობას მოითხოვს და მომავალს იცავს, მასასადამე, პროლეტარულ მორალს<sup>10</sup>.

კომუნისტური მორალიც ვითარდება, მდიდრდება ახალი პრინციპებით და ნორმებით, რომლებიც ასახავენ მშრომელისადმი ახალ დამოკიდებულებას, შრომის ახალ დისციპლინას, ახალი ოჯახური ურთიერთობების განმტკიცებას. იგი თავის მოთხოვნებს არ აქცევს მკვდარ დოგმებად. იგი ახალ შინაარსს იძენს დროთა განმავლობაში.

მაგრამ რამდენადაც კაპიტალიზმი ჯერ კიდევ არსებობს, ადგილი აქვს მწვავე იდეოლოგიურ ბრძოლას და საჭირო ხდება ბრძოლა კაპიტალიზმის გადმონაშთებისა და ტრადიციების წინააღმდეგ — ახალი მორალი სოციალისტური საზოგადოების პირობებში ჯერ ისევ კლასობრივი მორალის ფარგლებში რჩება. ამ ფარგლებიდან იგი საბოლოოდ გამოვა მხოლოდ მაშინ, როცა კომუნიზმი გაიმარჯვებს მთელს პლანეტაზე. მხოლოდ მაშინ იქცევა იგი საყოველთაო ზოგადსაკაცობრიო მორალად. მართალია, მორალი პროგრესს განიცდის, წერდა ენგელსი, „მაგრამ კლასობრივი მორალი ჯერჯერობით არაა გადალახული. კლასობრივ წინააღმდეგობებსა და მის ყოველგვარ მოგონებაზე მალა მდგომი, მართლაც ადამიანური მორალი შესაძლებელი გახდება მხოლოდ საზოგადოებრივი განვითარების ისეთ საფეხურზე, რომელზეც კლასობრივი წინააღმდეგობა არა მარტო გადალახული, არამედ ცხოვრების პრაქტიკაშიც დაეფუძნება“<sup>11</sup>.

კლასობრივი ხასიათი აქვს ყოველი საზოგადოების მორალურ თეორიებსაც, მაგრამ ეს კლასობრივი ხასიათი არ გამოირიცხავს საერთო-სახალხო, ზოგადსაკაცობრიო შინაარსსაც. განსაკუთრებით ეხება ეს აღმავალი ბუჟუაზიის იდეოლოგიას, ფრანგი განმანათლებლების ეთიკურ კონცეფციებს. მათი მემკვიდრეობაც გამოიყენება პროლეტარიატის იდეოლოგიის მიერ.

ყოველივე ეს იმაზე მიუთითებს, რომ მორალური პრინციპებისა და თეორიის განვითარებაში მოქმედებს იგივე კანონზომიერება, რომელსაც აქვს ადგილი ადამიანის მიერ ობიექტური სამყაროს შემეცნების მთელს ისტორიაში. ადამიანის შემეცნების განვითარებაში ის კანონზომიერებაა, რომ იგი მიემართება არასრული

<sup>10</sup> ფ. ენგელსი, „ანტი-დუინიზმი“, 1952, გვ. 111.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 112.

ცოცხიდან სრული ცოდნისაკენ, შეფარდებითი კეშმარიტე-  
ბების გზით აბსოლუტური კეშმარიტებისაკენ. ყოველი ახალი ის-  
ტორიული ეპოქა კრიტიკულად გადაამუშავებს და შეითვისებს ძვე-  
ლი ეპოქის მონაპოვრებს. მარქსიზმი არის კანონიერი მემკვიდრე  
ყოველივე იმ პროგრესულისა, რაც შექმნილია როგორც ზნეობის,  
ისე ეთიკის ისტორიაში<sup>12</sup>.

ასეთია ზნეობრივი პროგრესის კანონზომიერებათა მარქსისტუ-  
ლი კონცეფციის ძირითადი მომენტები პროფ. შიშკინის ზემოთ და-  
სახელებულ შრომაში.

ამრიგად, ზნეობრივი პროგრესის არსებით შინაარსს ა. შიშკი-  
ნი ხედავს ფიზიკური და სულიერი ჩაგვრისაგან მშრომელი ხალხის  
განთავისუფლების პროცესში, რაც აისახებოდა მორალში. და არა  
მარტო აისახებოდა, არამედ ეს ასახვა (ზნეობრივი ნორმები, იდე-  
ები და შეხედულებები) ხელს უწყობდა სოციალური უსამართლო-  
ბის წინააღმდეგ ბრძოლას. ზნეობრივი პროგრესის ობიექტური  
კრიტერიუმში სწორედ ის იყო, თუ რამდენად უწყობდა ხელს მო-  
რალი ხალხთა განთავისუფლების საქმეს.

ზნეობრივი პროგრესის კანონზომიერებათაგან ა. შიშკინთან მი-  
თითებულია მხოლოდ რამდენიმე მომენტი: 1. ზნეობრივი პროგ-  
რესის კავშირი საერთო სოციალურ პროგრესთან, 2. ზნეობრივი  
პროგრესის საერთო, აღმავალი ხასიათი, 3. ზნეობრივი პროგრესის  
საერთო აღმავალი ტენდენციის წინააღმდეგობრივი, ზიგზაგისებუ-  
რი ხასიათი ზნეობის კლასობრივი ბუნების გამო.

პრობლემის სხვა ასპექტებსა და სიძნელებებს შიშკინი არ ეხება.  
პროფ. ა. შიშკინის ზემოთ ღდახასიათებული კონცეფციის შეფა-  
სებაში არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ დოქ. მ. ა. კამიშანს, რომე-  
ლიც წერს: «...такое понимание сущности и критерия нрав-  
ственного прогресса, встретило обоснованные возражения, так,  
как оно, очевидно, применимо только к эпохе классово-анта-  
гонистических формаций и частично к переходному периоду  
от капитализма к социализму, и не охватывает ряда важных  
аспектов проблемы»<sup>13</sup>.

თვითონ მ. ა. კამიშანს, როგორც აღვნიშნეთ, ამ შრომის შესა-  
ვალში, ზნეობრივი პროგრესის შესახებ გამოქვეყნებული აქვს შრო-  
მები: «Марксизм-ленинизм об объективности критерия нравс-

<sup>12</sup> А. Ф. Шишкин. Основы марксистской этики, 1962, с. 95—105.

<sup>13</sup> М. А. Камшан. Проблема сущности и критерия нравственного прогресса в советской этике. (Тезисы доклада, Тамбов, 1967).

твенного прогресса» (1961, сб. научных трудов Днепропетровского мед. ин-та, т. 19, ч. 2.), «Об объективном критерии нравственного прогресса» (1962, «Философские науки», № 5). ამავე პრობლემას მიუძღვნა მან საკანდიდატო დისერტაცია 1965 წელს «О сущности и объективном критерии нравственного прогресса общества», ხოლო 1967 წელს გამოაქვეყნა წერილი „Октябрьская революция и нравственный прогресс человечества» (Сб. «Актуальные проблемы марксистской этики». Тбилиси, 1967).

ავტორის ამ შრომებში დასაბუთებულია მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც «Сущность нравственного прогресса — это прогресс во взаимоотношениях общества и личности, совершенствование этих отношений по пути утверждения гармонии личного и общественного, а степень этого совершенствования, которую фактически утверждают или утверждению которой способствуют данные нравственные понятия, нормы, идеалы, чувства, и есть специфически объективный критерий нравственного прогресса»<sup>14</sup>.

სავსებით მისაღები პოზიციია, საჭიროა მხოლოდ მეტი კონკრეტულობა და სიცხადე ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის განსაზღვრისათვის.

## § 2. ს. ს. უტჩინის შეხედულებები

ზნეობრივი პროგრესის საკითხს ეხება თავის წიგნში პროფ. ს. უტჩინი «Основы марксистско-ленинской этики» (1961 г.) და «Очерки по марксистско-ленинской этике» (1962 г.). ამ შრომებში არის სპეციალური პარაგრაფი «Относительная самостоятельность и преемственность в развитии морали», რომელშიც ავტორი არსებითად ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის იმავე მომენტებს ეხება, რაც აღნიშნული იყო პროფ. შიშკინის წიგნში. განსხვავებული ამ შრომებში არის მითითება ზნეობის განვითარების შედარებით დამოუკიდებლობაზე, რომელაც, ავტორის აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ როგორც თვით ზნეობის, ისე ზნეობის თეორიის განვითარებაში აღვილი აქვს მემკვიდრეობითობას. «Вместе с тем, წერს ავტორი, — преемственность нравственных систем и эти-

<sup>14</sup> М. А. Камышан, Проблема сущности и критерия нравственного прогресса в советской этике (тапсы дахтნი, «Вопросы марксистско-ленинской этики», Тамбов, 1967, с. 119).

ческих учений является одним из доказательств относительной самостоятельности развития морали»<sup>15</sup>.

აქ ავტორი იმოწმებს ენგელსის აზრს იდეოლოგიის შედარებითი დამოუკიდებლობის შესახებ: «...Раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупности существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, т. е. не имела бы дела с мыслями как с самостоятельными сущностями, которые обладают независимым развитием и подчиняются только своим собственным законам».<sup>16</sup>

მორალის შედარებითი დამოუკიდებლობა, ავტორის აზრით, იმაში გამოიხატება, რომ იგი წარმოიშობა რა ერთხელ, ვითარდება თავისი სპეციფიკური კანონებით: «Так, одной из закономерностей развития морали является то, что она в любом обществе отражает лишь определенную сторону отношений людей и отражает в присущих только для нее как формы общественного сознания понятиях и категориях»<sup>17</sup>.

ამ აზრს ავტორი განმარტავს იმაზე მითითებით, რომ რომელ ეპოქაშიც არ უნდა მოხდეს დანაშაული, ზნეობის თვალსაზრისით იგი ფასდება სიკეთისა და ბოროტების, სამართლიანობისა და უსამართლობის და სხვა კატეგორიების საშუალებით. ერთი ფორმაციიდან მეორეზე გადასვლისას ყოველი ახალი ეპოქის იდეოლოგები თავიანთი კლასობრივი ინტერესების შესატყვისად გადაიაზრებენ მათ წინაშე უკვე არსებულ მორალურ პრინციპებს, ნორმებს და კატეგორიებს<sup>18</sup>.

მაშასადამე, მორალის განვითარების ერთ-ერთ კანონზომიერებას ავტორი იმაში ხედავს, რომ მას, მორალს, საქმე აქვს მორალურ ცნებებთან და კატეგორიებთან. აქ, როგორც იტყვიან — „კომენტარები ზედმეტია“.

გარდა ამისა, ავტორი იმასაც ვერ ამჩნევს, რომ თუ ყოველი ეპოქის იდეოლოგი თავისი კლასის ინტერესების შესატყვისად „გადაიაზრებს“ ეთიკურ ცნებებსა და კატეგორიებს — ეს ვერაფრით ვერ გამოდგება მორალის შედარებითი დამოუკიდებლობის დასაბუთებლად.

<sup>15</sup> С. У т х и н, Очерки..., стр. 125.

<sup>16</sup> К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Избр. пр., т. II, с. 378.

<sup>17</sup> С. У т х и н, Очерки..., с. 126.

<sup>18</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 126.

ამის შემდეგ ავტორი ლაპარაკობს ძველი მორალის ინერციული განვითარების ფაქტზე, რომ ეკონომიური პირობების შეცვლის შემდეგ საზოგადოებაში რჩება ძველი ზნეობისა და ტრადიციების ნაშთები; რომ საზოგადოების სულიერი ცხოვრების შეცვლა, საერთოდ, და ზნეობრივი შეგნებისა — კერძოდ, ხდება არა უცბად, წარმოების წესის ცვლილებასთან ერთად, არამედ გარკვეული ჩამორჩენით. «Эти остатки, не имея социально-экономической базы в самой природе социалистического общества, продолжает сохраняться некоторое время именно потому, что мораль обладает известной самостоятельностью в развитии по отношению к породившему ее экономическому базису»<sup>19</sup>.

ასეთი ინერტულობის გარდა, შედარებით დამოუკიდებლობას მორალის განვითარებაში ავტორი იმაში ხედავს, რომ როგორც ენგელსი გვასწავლის, საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები ახდენენ უკუზეგავლენას მათ განმსაზღვრელ ეკონომიურ საფუძველზე და არც ერთი მხარე არ არის მხოლოდ აქტიური ან მხოლოდ პასიური «Политическое, правовое, философское, религиозное, литературное, художественное и т. д. развитие основано на экономическом развитии. Но все они также оказывают влияние друг на друга и на экономическую основу. Дело обстоит совсем не так, что только экономическое положение является единственной активной причиной, а все остальное является лишь пассивным следствием. Нет, тут взаимодействие на основе экономической необходимости, в конечном счете всегда прокладывающей себе путь»<sup>20</sup>.

ენგელსი აქ არ ახსენებს მორალს. უნდა ვივარაუდოთ, რომ იგი იგულისხმება „და ა. შ.“-ში. ხოლო, ცოტა ზემოთ, როცა ენგელსი მსჯელობს ფილოსოფიაზე, აღნიშნავს, რომ ეკონომიური განვითარება მასზე გავლენას ახდენს «...лишь косвенным образом, между тем как важнейшее прямое действие на философию оказывают политические, юридические, моральные отношения».<sup>21</sup>

მაშასადამე, მორალი უშუალო გავლენას ახდენს ფილოსოფიაზე. ეს უკანასკნელი ზემოქმედებს ეკონომიკაზე, ხელს უწყობს

<sup>19</sup> ი ქ ე ე, გვ. 127.

<sup>20</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Избр. пр., т. II, с. 484.

<sup>21</sup> ი ქ ე ე, გვ. 474.

ან ხელს უშლის მის განვითარებას. ასეთი ზეგავლენის ძალა გააჩნია საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმებს და მათ შორის გამონაკლისი არ შეიძლება იყოს მორალი. იგი არა მარტო გაშუალებით, არამედ უშუალოდაც შეიძლება ახდენდეს ზეგავლენას ეკონომიკაზე. მაგრამ უტკინი არ გვიჩვენებს, თუ რა განაპირობებს მორალის განვითარების შედარებით დამოუკიდებელ ხასიათს.

გარდა ამისა, ავტორის შეხედულება კლასებისა და მათი წინააღმდეგობის როლზე ზნეობის განვითარებაში ატარებს მეტად პრიმიტიულ. სქემატურ და ვულგარულ ხასიათს. ამის საილუსტრაციოდ მოიყვან მხოლოდ ორ მაგალითს: «Творцом истории является народ. Он же и является носителем нравственного прогресса». სავსებით სწორი აზრია, მაგრამ „ხალხის“ ცნებაში იგი გულისხმობს მხოლოდ დაჩაგრულ კლასებს. იქვე ავტორი წერს: «Именно рабы и плебеи в рабовладельческом обществе, крепостные крестьяне и ремесленники при феодализме, рабочие и крестьяне в условиях капитализма являются создателями всех материальных и духовных ценностей человечества, в том числе и моральных»<sup>22</sup>. ან კიდევ: «Если с именем народных масс в поступательном развитии истории связан нравственный прогресс, то с именем эксплуататорских классов — регресс, моральная деградация»<sup>23</sup>.

მაშასადამე, ავტორის აზრით, ზნეობის განვითარებაში ორი ნაკადია: ა) ჩაგრული კლასების ზნეობა, რომელიც მუდმივ პროგრესს განიცდის და ბ) გაბატონებული კლასების ზნეობა, რომელიც მუდმივ რეგრესს განიცდის. საკითხის ასეთი მარტივი და პრიმიტიული წარმოდგენა ყოველად მიუღებელია.

ზნეობრივი პროგრესის რთული პრობლემის ასეთი სქემატური გაგების ტენდენციებს ვხვდებით ზემოთ დასახელებულ კრებულშიც. ლაპარაკობს რა ზნეობის პროგრესული განვითარების კანონზომიერებაზე, კრებულის ავტორი წერს: «Тут могут возразить: неужели капитализм (особенно в его империалистической стадии) является морально более высоким общественным строем, чем, скажем, порвобитный родовой строй. если отождествить капиталистическое общество с обществом капиталистов, — разумеется, нет! Но в капиталистическом обществе как необход-

<sup>22</sup> С. У т к и н. Очерки..., с. 122.

<sup>23</sup> ი ქ ე ე. გვ. 123.

имый продукт самого капитализма существует пролетарят, мораль которого выше морали всех предшествовавших в истории общественных классов из морали которого вырастает на основе победы социалистической революции и построения социализма общечеловеческая, коммунистическая мораль...

Разумеется, понятие морального прогресса классового общества становится пустым и бессодержательным без анализа классовых интересов, борьбы антагонистических классов. Более того, если судить о моральном прогрессе по сменявшимся друг друга в истории господствующим эксплуататорским классам, получается как раз обратная картина. Моральный облик средневекового феодала не выше, а в известном смысле ниже морального облика античного рабовладельца, а моральный облик капиталиста, в особенности в период империализма, носит прямо звериный характер. Но вряд ли требует разъяснения то положение, что носителями морального прогресса, как и всякого иного прогресса, являются не эксплуататорские классы, а трудовые народные массы. Объясняется это тем, что честная трудовая жизнь облагораживает человека, морально возвышает его, тогда как паразитическая жизнь духовно опустошает человека, вырабатывает у него хищнические черты»<sup>24</sup>.

ბევრი რამ აქ სწორია, მაგრამ კლასობრივი მორალის შინაგანი დაპირისპირება არადიალექტიკურად, არარეალისტურად არის წარმოდგენილი.

შეღარებით სწორად უდგება ამ საკითხს პ. ფილონოვიჩი, იგი წიგნში — «О Коммунистической морали» (1963г.), სპეციალურად განიხილავს მორალური პროგრესის საკითხს და ფ. ენგელსის იმავე დებულებაზე წითილებით დაღებულად პასუხობს კითხვას: «Но процесс развития морали, — წერს ავტორი, — не следует рассматривать как непрерывное и плавное накопление моральных ценностей. Как и общество, развитие морали знает застой, спады и революционные перевороты. Рассматривая прогресс в области морали, мы не можем отрывать его от общественного прогресса. В досоциалистическом обществе каждый класс собственников вырабатывал в борьбе за утверждение своего гос-

<sup>24</sup> «О некоторых вопросах коммунистической морали», М., 1951, с. 84.

подства определенные моральные нормы, вовлекая в движение массы трудящиеся, но, добившись своей цели, победив, он отбрасывал, как правило, эти нормы, ибо они, сыграв свою роль, были ему уже не нужны»<sup>25</sup>.

ეხლა არ შევეხები საკითხს იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს თეზისი: გამარჯვებული ექსპლოატატორი კლასი უარყოფს იმ ზნეობრივ ნორმებსა და იდეალებს, რომლებიც ადრე მის ღრმავაზე ეწერა. ეს სპეციალურ კონკრეტულ ანალიზს მოითხოვს, რომელიც გამოავლენს ამ თეზისის სხვადასხვა გაგების შესაძლებლობებს.

### § 3. ს. ნ. ივანიშვილის შეხედულებები

სპეციალური თავია მიძღვნილი ზნეობრივი პროგრესისადმი ლენინგრადის უნივერსიტეტის მიერ 1963 წელს გამოცემულ წიგნში: „Очерки марксистско-ленинской этики“, რომლის ავტორია ს. ნ. ივანიშვილი.

შიშკინისა და უტკინის შრომებში გამოთქმული მოსაზრებები-საგან განსხვავებით ავტორი ლაპარაკობს ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის კვლევის სხვადასხვა ასპექტებზე. ასეთ ასპექტებად იგი ასახელებს კაცობრიობის ზნეობრივი ცხოვრების ისტორიულ-სოციოლოგიურ ანალიზს და ეთიკურ მოძღვრებათა ისტორიული განვითარების ანალიზს<sup>26</sup>.

ამ ორი სხვადასხვა მომენტის ერთი და იმავე რანგის მოვლენებად განხილვა სწორი არაა. შეიძლება და უნდა ვილაპარაკოთ იმ ურთიერთკავშირზე და ზემოქმედებაზე, რაც არსებობს ზნეობის ისტორიულ განვითარებასა და ეთიკური ცოდნის ისტორიულ განვითარებას შორის, მაგრამ განიხილო ისინი ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის სხვადასხვა ასპექტებად, მეტი რომ არა ვთქვათ, ლოგიკური შეცდომაა. ერთია საგნის ისტორია და სხვაა ამ საგნის შესახებ ცოდნის ისტორია. ეთიკური თეორია რომ გარკვეულ ზეგავლენას ახდენს ზნეობრივ პრაქტიკაზე — ეს სპეციალური საკითხია,

<sup>25</sup> П. Филонович, О коммунистической морали, 1963, с. 17.

<sup>26</sup> В. Г. Иванов, Н. В. Филанова. Очерки марксистско-ленинской этики. 1963, с. 119—121.



რომელიც უნდა მიეკუთვნებოდეს ზნეობის განვითარების ფაქტორების კვლევის სფეროს.

ზნეობის ისტორიის შესახებ არსებული ლიტერატურიდან ავტორი ასახელებს შ. ლეტურნოსა და მ. ენგელგარტის შრომებს, რომელთაგან პირველს აინტერესებდა ზნეობრივი გრძნობებისა და პრინციპების ევოლუციური განვითარება და მისი გამომწვევი მიზეზები, ხოლო მეორეს — ადამიანის ბუნების გაფუჭებულობის, მისი სისასტიკის ევოლუცია. მისი აზრით, კაცობრიობის ისტორია ადამიანის გამხეცების ისტორიაა. იკონიკოვა თელის, რომ «Несмотря на тенденциозность изложения, оно представляет несомненный интерес, ибо воссоздает трагическую историю угнетенного человечества в эпохи классового господства»<sup>27</sup>. აქ ავტორი იმოწმებს კ. მარქსს, რომელიც კაცობრიობის ამ წინაისტორიის შესახებ ამბობდა, რომ «Всякий прогресс духа был до сих пор прогрессом в ущерб массе человечества, которая попадала во все более и более бесчеловечное положение»<sup>28</sup>.

პროგრესი, იკონიკოვას აზრით, არის გამოხატულება ზნეობის განვითარებისა, მისი ნორმებისა, პრინციპებისა და კატეგორიების ისტორიულობისა. აქ იგი იმოწმებს პროფ. ვ. ნ. კოლბანოვსკის, რომელმაც ზნეობის განვითარების ასეთი სქემა წამოაყენა: თავდაპირველად წარმოიშენნენ ქცევის პრაქტიკული ნორმები, რომლებსაც ადამიანები იყენებდნენ მათი ურთიერთობის სარეგულირებლად. მათ ჯერ კიდევ არ იცოდნენ, რომ ეს მორალური ნორმები იყო. შემდეგში ამ ნორმების მუდმივმა ზმარებამ დააკრისტალა ისინი ჩვევების, ადათებისა და ტრადიციების სახით, რაც გადაეცემოდა თაობიდან თაობას. ამის საფუძველზე წარმოიშობოდა ზნეობრივი გრძნობები და მათგან აბსტრაქტიზებული გარკვეული პრინციპები. უკიდურესად აბსტრაქტული ეთიკური ცნებები — კატეგორიები. «Такое логическое, т. е. освобожденное от многих несущественных деталей и случайностей воспроизведение того исторического пути, который прошла мораль человечества со времени её возникновения»<sup>29</sup>.

მაშასადამე, ზნეობის განვითარების სქემა კოლბანოვსკის ასე აქვს წარმოდგენილი: ნორმები→ადათები→გრძნობები→პრინციპები→

<sup>27</sup> იხ. დასახელებული შრომა, გვ. 120.

<sup>28</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, соч., т. 2, с. 92.

<sup>29</sup> В. Н. Колбановский. Категории марксистской этики. Сб. Лекции по марксистско-ленинской этике. МГУ, 1960, с. 66.

ცნებები; ამჟამად არ განვიხილავთ ამ სქემის ავტორიანობის საკითხს. გარკვეული ისტორიზმის პრინციპი აქ დაცულია. მაგრამ ამ სქემაში ამჟამად საყურადღებოა ცნებების (ეთიკური ცნებების) წარმოშობა-განვითარების განხილვა ზნეობის განვითარების გარკვეულ, კერძოდ, მის უმაღლეს საფეხურად. აქაც ერთმანეთშია არეული ორი სხვადასხვა რამ: საგნის ისტორია და ამ საგნის შესახებ ცოდნის ისტორია. საგნის შესახებ ცოდნის წარმოშობა აუცილებლობით როდი ნიშნავს ამ საგნის განვითარების უმაღლეს საფეხურს.

საზოგადოებრივი ცხოვრების ყოველ სფეროს, ავტორის აზრით, გააჩნია თავისი სპეციფიკური კანონზომიერებანი და პროგრესული განვითარების კრიტერიუმი, მაგრამ საბოლოო ანგარიშით ყველა ისინი მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი ძირითადად, საზოგადოებრივი პროგრესის მთავარ კრიტერიუმთან. «Прогрессивно то, что соответствует основному направлению развития общества, что способствует замене старого, отжившего строя новым и укреплению нового строя»<sup>30</sup> აშკარაა, რომ აქ ავტორმა დაახასიათა არა კრიტერიუმი, არამედ ერთ-ერთი ნიშანი საზოგადოებრივი პროგრესისა.

საკუთრივ ზნეობრივი პროგრესის შესახებ კი ავტორი წერს: «Нравственный прогресс существует как объективная тенденция в развитии общественной жизни. Она не зависит от познания, а осуществляется в ходе объективного развития действительности, является научным отражением объективных процессов нравственной жизни»<sup>31</sup>.

აშკარაა, რომ აქაც გაუგებრობაა. ყოველად წარმოუდგენელია ზნეობრივი პროგრესი გამოვაცხადოთ ზნეობრივი ცხოვრების ობიექტური პროცესების მეცნიერულ ასახვად.

ლოგიკურ სიზუსტეს მოკლებულია ავტორის მომდევნო მსჯელობა: «Понятие нравственного прогресса выражает этическую оценку, мерило, которое позволяет нам осудить или одобрить нравственные отношения и поступки людей»<sup>32</sup>. საყურადღებოა, რომ ასეთი კატეგორიული განცხადების შემდგომ იგი თვითონ აკრი-

<sup>30</sup> იხ. ივონიკოვას შრომა წიგნში «Очерки марксистско-ленинской этики», с. 124.

<sup>31</sup> იქვე.

<sup>32</sup> იქვე.

ტიკებს „მრავალ ბურჟუაზიულ ეთიკოსს, რომლებიც «... делают идеалистическую ошибку, сводя содержание прогресса только к этической оценке». <sup>33</sup> ისიც მიუღებელია, რომ ზნეობრივი პროგრესის ცნებას ავტორი ზნეობრივ კატეგორიად მიიჩნევს: «Понятие нравственного прогресса является сложной этической категорией», <sup>34</sup> ასეთ „სირთულეს“ ავტორი იმაში ხედავს, რომ «В нем сочетается возможность объективного исследования тенденции изменения нравственных отношений людей с оценкой этих отношений с позиции того класса, интересы которого выражает исследователь». <sup>35</sup> ასეთი სირთულისა თუ ტენდენციურობის მაგალითად ავტორი ასახელებს თანამედროვე მემარჯვენე სოციალისტთა იდეოლოგიის კროსმანის ნიჰილისტურ შეხედულებებს საზოგადოებისა და მისი ზნეობის განვითარებაზე: «Такой вещи, как моральный прогресс, — წერდა კროსმანი — не существует. Гораздо больше можно сказать в пользу христианской доктрины первородного греха, чем... в пользу марксова видения бесклассового общества» <sup>36</sup>.

ასეთი კლასობრივი ტენდენციურობის ფაქტის საფუძველზე ავტორი ასკვნის, რომ ჭეშმარიტად მეცნიერული განსაზღვრება ზნეობრივი პროგრესის ცნებისა შესაძლებელია მხოლოდ რევოლუციური კლასის პოზიციებიდან, რომელიც დაინტერესებულია სინამდვილის სწორი და ობიექტური შემეცნებით. <sup>37</sup>

როგორც ჩანს, ავტორი არ უშვებს იმის შესაძლებლობას, რომ გაბატონებული კლასების პოზიციიდან შევლევარმა სწორად ახსნას დასმული პრობლემა და რევოლუციური კლასების პოზიციიდან კი რაიმე შეცდომა დაუშვას პრობლემის გადაწყვეტაში. ავტორს, ალბათ, იმის თქმა უნდა, რომ ობიექტური ჭეშმარიტება და ნამდვილი მეცნიერული აზრი უფრო შეესაბამება რევოლუციური კლასების ინტერესებს, ვიდრე გაბატონებული კონსერვატორული კლასების ინტერესებს. ეს, რა თქმა უნდა, სწორია და მიუთითებს მეცნიერული ობიექტურობისა და პროგრესული კლასობრივი ტენდენციების სრულ თანხმობა-ერთიანობაზე. მაგრამ მტკიცება იმისა, რომ საკმარისია რევოლუციური კლასის პოზიციიდან დადგე და ყველა პრო-

<sup>33</sup> ი ქ ე ე.

<sup>34</sup> ი ქ ე ე, გვ. 125.

<sup>35</sup> ი ქ ე ე.

<sup>36</sup> ი ქ ე ე.

<sup>37</sup> ი ქ ე ე.

ბლემა მაშინვე გადაწყდება — პრიმიტივიზმია. სხვაგვარი დასკვნა არ შეიძლება გაკეთდეს მისი ასეთი შემაჯამებელი თეზისიდან: «Выработка понятия нравственного прогресса зависит от социально-экономического положения класса, заинтересованного в правдивом и научном познании закономерности развития общества»<sup>38</sup>.

ავტორის ამ მსჯელობაში გამოსჰვევის ტენდენცია იგნორირებულ იქნეს სპეციფიკური კანონზომიერებანი მეცნიერული აზრის განვითარებაში და ერთმნიშვნელოვნად დაყვანილი იქნეს იგი სოციალური გარემოთი განსაზღვრულობაზე.

დასმული პრობლემის მარქსისტული გაგების ანალიზის დროს ავტორი სწორად შენიშნავს, რომ «Производительные отношения могут быть названы объективной основой нравственности. Само понятие нравственных отношений включает в себя определенный моральный аспект. Такие понятия, как взаимопомощь, сотрудничество или господство и подчинение, выражая существо сложившихся экономических отношений, характеризуют в самом общем виде и нравственные взаимоотношения в обществе».<sup>39</sup>

მარქსმა „ეკონომიკურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“ ნათლად უჩვენა ჭეშვირი ზნეობრივ და წარმოებით ურთიერთობებს შორის. კაპიტალიზმის ეკონომიკური ურთიერთობები იწვევენ ადამიანთა მტრულ დამოკიდებულებას წარმოებითი საქმიანობისადმი, ხოლო ამის შედეგად კი წარმოიშობა მტრობა ერთმანეთს შორის, რაც ვლინდება კლასთა ბრძოლის გამწვავებაში.

ექსპლოატაციური შრომის პირობებში, — წერს მარქსი, — „შრომა არის არა სასიცოცხლო მოთხოვნილება, სიხარულისა და ბედნიერების წყარო, არამედ სამწუხარო მოვალეობა, ფიზიკური არსებობის საშუალება. «В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функции — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д., — а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а

<sup>38</sup> • ქ. ვ. ვ. გვ. 33. 126.

<sup>39</sup> • ქ. ვ. ვ. გვ. 33. 128.

человеческое превращается в то, что присуще животному... сама жизнь оказывается лишь средством к жизни».<sup>40</sup>

ასე გამოხატა მარქსმა ადამიანის გაუცხოვების არსებითი შინაარსი, რაც თავის გამოსატულებას პოულობს ზნეობრივ ურთიერთობებში (სიძუნწე, სიხარბე, გამდიდრებისა და დაგროვების კულტი, ნივთის ფეტიშიზმი). კერძო საკუთრების გაუქმება პირველი ეტაპია ადამიანის გაუცხოვების მოხსნის გზაზე, რადგან ხელფასის შენარჩუნება ნიშნავს, რომ «самый труд выступает не как самоцель, а как слуга заработка»<sup>41</sup>. ამ სტადიაზე გადმონაშთის სახით არსებობს ძველი მორალის ელემენტები — არაკეთილსინდისიერება, კერძომესაკუთრული ფსიქოლოგია, და ა. შ. თანდათან ეს გადმონაშთებიც დაიძლევა, რაც დაკავშირებულია კომუნისტური საზოგადოების სრულ გამარჯვებასთან. «Такой коммунизм, — წერდა მარქსი, как законченный натурализм = гуманизму..., он есть подлинное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком...»<sup>42</sup>

ამრიგად, ასევენი ავტორი, ზნეობრივი პროგრესის ობიექტური საფუძველია ეკონომიკურ ურთიერთობათა ბუნება, რაც ახასიათებს მოცემულ საზოგადოებრივ წყობას. აქედან კი ის გამომდინარეობს, რომ კომუნისტური საზოგადოებრივი ურთიერთობების ჰუმანური ბუნება აქცევს მას ამავე დროს მორალურ იდეალად; რომ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა არსებაში არის ისეთი მხარეები, რომლებსაც არ შეუძლიათ წარმოშენ სხვა ზნეობრივი ურთიერთობანი. კომუნიზმის ეკონომიური ურთიერთობანი არ შეიძლება განხილულ იქნენ სხვაგვარად, თუ არა თანამშრომლობასა და ურთიერთდახმარებაში, რაც გამოხატავს ადამიანთა ურთიერთობის არა მარტო პოლიტიკურ-ეკონომიკურ, არამედ ზნეობრივ დახასიათებას. სწორედ ეს განსაზღვრავს სხვადასხვა ეპოქის ზნეობრივ იდეალთა ობიექტურ ხასიათს<sup>43</sup>.

აქედან კი, თავის მხრივ, ის გამომდინარეობს, რომ ზნეობრივი იდეალი ობიექტურად უკვე ზნეობრივი ურთიერთობის ასახვაა და მას სხვა რაიმე დამოუკიდებელი შინაარსი არ გააჩნია.

ასეთ თვალსაზრისს, რა თქმა უნდა, ვერ გავიზიარებთ, რადგან

<sup>40</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произв., с. 564—565.

<sup>41</sup> იქვე, გვ. 570.

<sup>42</sup> იქვე, გვ. 588.

<sup>43</sup> იქონიკოვა, გვ. 130—131.

იგი ზნეობრივი ცნობიერების სპეციფიკისა და მისი სოციალური ფუნქციის აქტიური როლის უარყოფას ნიშნავს.

ზნეობრივი ცნობიერების სპეციფიკის გაუთვალისწინებლობა ნათლად ჩანს ავტორის მიერ ჩეხი მარქსისტი ფილოსოფოსის იაროსლავ ენგსტის შეხედულებების კრიტიკაში. ი. ენგსტი, შრომაში «Некоторые проблемы научной этики» — აკრიტიკებს მორალის ობიექტურ იდეალისტურ თეორიებს იმის გამო, რომ ისინი ყველა მორალურ იდეებს ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ აპრიორულ არსებად (сущности) მიიჩნევენ. ეს თეორიები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან მხოლოდ იმის მიხედვით, თუ როგორია ამ მორალური იდეების აპრიორული არსებობის წესი. ასე, მაგალითად, ზოგიერთები თვლიან, რომ მორალური იდეები აპრიორულად მოცემული პროტოტიპები არიან, როგორც ეს იყო პლატონის ფილოსოფიაში. ესენი ობიექტური იდეალიზმის ყველაზე ტიპური თეორიები არიან. სხვა თეორიები განმარტავენ ამ იდეებს თეოლოგიური აზრით, როგორც საბოლოო მიზნებს, რომლისკენაც მიისწრაფვის განვითარება. თეორიების მესამე ჯგუფი არ თვლის ამ იდეებს მთლიანად დამოუკიდებელ არსებებად (сущностями), არამედ უკავშირებს მათ სხვა არსებებს და აცხადებს ამ სხვა არსებათა თვისებებად. ასეთ არსებებად მიიჩნევა სუბსტანციის ყოველგვარი მოვლენები. მაშასადამე, ეს თეორიებიც მორალურ იდეებს ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულად მიიჩნევენ; ისეთ რაიმედ, რაც არ არის საზოგადოებრივი ცნობიერების პროდუქტი. ი. ენგსტი თვლის, რომ თეორიების ამ მესამე ჯგუფზე უფრო მეტად უნდა გავამახვილოთ ყურადღება, რამდენადაც ამ თეორიებში ერთი შეხედვით არ ჩანს მათი ობიექტური იდეალიზმი. «Носителям морального качества, существующего независимо от человеческого сознания, могут быть, например, объявлены общественно-экономические отношения между людьми, скажем отношения взаимного сотрудничества в отличие от отношения эксплуатации. За носителя морального качества может быть принят также социалистический общественный строй, в отличие от капиталистического строя. В обоих этих случаях моральное качество понимается как нечто существующее независимо от общественного сознания, и поэтому в обоих случаях мы имеем дело с объективно идеалистической интерпретацией нравственной жизни. В действительности, однако, обществен-

но-экономические отношения сами по себе не являются носителем морального качества, а то, что мы приписываем им моральное качество, является результатом нашей моральной оценки, приписываемым нами им морального качества только ex post. Общественные отношения являются лишь предметом нашей моральной оценки, но вовсе не носителем морального качества, независимого от человеческого сознания»<sup>44</sup>.

ი. ენგსტის ამ მოსაზრების შესახებ იკონიკოვა წერს:

«Нам кажется странной позиция чешского философа Я. Энгста, который разделяет китайской стеной общественные отношения и присущие им нравственные качества. Энгст слишком абсолютизирует противоположность материального и идеального, правомерную лишь в рамках решения гносеологического вопроса... Но дело заключается как раз в том, что сами по себе общественные отношения, существующие объективно, являются и экономическими, и политическими, и нравственными. Производственные отношения нельзя считать только экономическими. Они одновременно и нравственные, без чего их характеристика будет неполной.

С другой стороны, Энгст сводит понятие нравственного качества только к идейным отношениям, выраженным в форме моральной оценки. Это является определенным сужением нравственности, включающей в себе как практические нравственные отношения, так и моральные оценки, идей, взгляды»<sup>45</sup>.

იკონიკოვას მიერ გამოთქმული კრიტიკული შენიშვნები ენგსტის შეხედულებების გამო მართებული იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში — ენგსტი რომ ამტკიცებდეს ეკონომიკურ ურთიერთობათა პოლიტიკური და ზნეობრივი შეფასების შეუძლებლობას. საქმე ეხება ისწორედ „გამოთქმის“ მნიშვნელობას და არა საგნობრივ ვითარებას. როცა ვამბობთ, რომ სოციალურ-ეკონომიკურ ურთიერთობებს ზნეობრივი, კერძოდ, ჯანსაღი ზნეობრივი ხასიათი აქვთ (ამას ენგსტი არ უარყოფს), ამით ვახასიათებთ ამ ურთიერთობების არა მატერიალურ შემადგენელ ნაწილს, არამედ ერთ-ერთ ისეთ თვისებას, რომელიც ზნეობრივად მიიჩნევა ადამიანების მიერ. „თვი-

<sup>44</sup> Я. Энгст, Некоторые проблемы научной этики, 1960, с. 84—85.

<sup>45</sup> С. Н. Иконникова, Очерки..., с. 131.

სება“ ობიექტური რეალობაა არა ფიზიკური არსებობის სახით, არამედ მნიშვნელობისა და ღირებულების აზრით. „ზნეობრივად მიჩნევა“ სხვა არაფერია თუ არა შეფასება, მისი ღირებულების აღნიშვნა. „ღირებულებათა“ და „მნიშვნელობას“ ცნებათა ობიექტურობის მტკიცება იმ აზრით, რომ ისინი ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობენ — ობიექტური იდეალიზმია. ცნებებისა და ტერმინების ხმარების ასეთი ლოგიკური გარკვეულობის გარეშე საერთოდ შეუძლებელი იქნება განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან ეკონომიკა, პოლიტიკა და ზნეობა. ჩვენ ვლაპარაკობთ სოციალისტური საზოგადოების ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და ზნეობრივ ერთიანობაზე, ან კიდევ ხალხისა და პარტიის სოციალურ და მორალურ-პოლიტიკურ ერთიანობაზე. ამით განსხვავებულ მოვლენათა ერთიანობას აღვნიშნავთ და არა მათ იგივეობას. განსხვავებულთა ერთიანობა და მსგავსება მათი იგივეობა როდია. იგივეობა მაშინ ჩნდება, როცა განსხვავება ქრება. ნაწილობრივ იგივეობას კი მსგავსება ჰქვია.

ასევე სწორი იქნებოდა ენგსტის კრიტიკა — მას რომ მორალის ცნება დაჰყავდეს მორალური შეფასების ცნებამდე, როგორც ამას იკონიკოვა აცხადებს. გარკვეულ კონტექსტში მორალურ შეფასებაზე მსჯელობა არ ნიშნავს მორალის სხვა მხარეების უარყოფას. იმავე წარმოს პირველ თავში ენგსტი სრულიად გარკვევით ამბობს, რომ «Мы не должны отождествлять понятие «моральная оценка» с понятием «мораль» и эти оба — с понятием «предмет моральной оценки». Особенно мы не должны подменять предмет моральной оценки моралью»<sup>46</sup>.

აქ უკვე არის ნაგულისხმევი პასუხი იკონიკოვას ბრალდებებზე.

ენგსტის მიმართ წაყენებული ბოლო ბრალდება ასეთია: «И, наконец, нельзя говорить, что только общественные отношения социализма, в отличие от капиталистических, являются носителями нравственного качества. Нравственные отношения входят в состав общественных отношении любого общества, но при этом являются качественно различными. Качественное различие их объясняется как раз изменением общественно-экономических отношений, определяющих природу нравственных явлений, а не разнообразием оценок»<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Я. Энгст, Некоторые..., с. 25.

<sup>47</sup> С. Н. Иконников а. Очерки..., с. 131—232.



აქ, ჯერ ერთი, ერთმანეთშია არეული ორი სხვადასხვა საკითხი: ერთია, როცა ვუპირისპირებთ ერთმანეთს სოციალისტურ და კაპიტალისტურ სისტემებს ზნეობრივი თვალსაზრისით და აღენიშნავენ სოციალიზმის ზნეობრივ ბუნებას განსხვავებით კაპიტალიზმის უზნეობისაგან (ენგელსთან სწორედ ასეთი დაპირისპირების მაგალითია მოყვანილი); და სულ სხვაა, როცა ლაპარაკია ყოველი საზოგადოებრივი ფორმაციის ზნეობრივი შეფასების შესაძლებლობაზე (იკონიკოვას სწორედ ეს აქვს მხედველობაში).

მეორე, ენგელსმა რომ, მაგალითისათვის, სოციალიზმისა და კაპიტალიზმის დაპირისპირება დაასახელა, აქედან არ გამომდინარეობს, რომ იგი უარყოფდა სოციალიზმის გარდა სხვა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ზნეობრივი შეფასების შესაძლებლობას.

მესამე: მტკიცება იმისა, რომ ზნეობრივ ურთიერთობათა თვისებრივ სხვაობას იწვევს საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ურთიერთობათა ცვლილებები და არა შეფასებითი სხვადასხვაობა — ღია კარების მტკრევაა. არაეცნა, რომ ზნეობრივ ურთიერთობათა თვისებრივ ცვლილებებს იწვევს ადამიანთა მიერ ზნეობრივ შეფასებათა მრავალფეროვნობა.

და ბოლოს, თვით ის ფაქტი, რომ არაპროგრესულ ზნეობრივ ურთიერთობებს მაინც „ზნეობრივი ურთიერთობები“ ჰქვია, „ზნეობრივ ურთიერთობათა“ ცნებაში შემოდის — იმაზე ლაპარაკობს, რომ ეს ურთიერთობები მხოლოდ ადამიანთა შეფასების შედეგად მიიჩნევიან „ზნეობრივ“, „ნაკლებად ზნეობრივ“ ან „არაზნეობრივ“ ურთიერთობებად.

ადამიანური შეფასების გარეშე ურთიერთობათა „ზნეობრიობაზე“ ლაპარაკი შინაგანი წინააღმდეგობაა. „ზნეობრივის“ ცნება თავის თავში შეიცავს შეფასების პოზიციასა და ღირებულების მომენტს.

ზნეობრივი პროგრესის წყაროსა და კრიტერიუმის დახასიათების შემდგომ ავტორი გადადის მისი შინაარსის ძირითადი ნიშნების დახასიათებაზე. ასეთ ნიშნებად მას მიაჩნია, უპირველეს ყოვლისა, პიროვნების ჩამოყალიბება და განვითარება ადამიანში.

ზნეობის განვითარების ისტორია ეს არის ადამიანში პიროვნების თანდათანობითი გაშლის, გამოვლენის ისტორია. ამ დებულების საილუსტრაციოდ ავტორი მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ მონა არ იყო პიროვნება მონათმფლობელისათვის, ყმა არ იყო პიროვნება ჯეოდალისათვის, ზანგი არაა პიროვნება რასისტისათვის,

ქალი — მუსულმანისათვის, არაარიული რასის წარმომადგენელი — ფაშისტისათვის<sup>48</sup> და ა. შ.

ყურადღება რომ არ მივაქციოთ ამ ჩამოთვლაში დაშვებულ უზუსტობებს, მაინც გაურკვეველია, სად ჩანს აქ პიროვნულობის გაშლის პროცესი და პროგრესი?

«Нравственный прогресс определяется увеличением нравственных обязанностей и возможностей предоставляемых обществом каждой личности»<sup>49</sup>. ასეთია ავტორის აზრით, ზნეობრივი პროგრესის მეორე ნიშანი. ზნეობრივ მოვალეობათა და შესაძლებლობათა ზრდა შეიძლება მივიჩნიოთ ზნეობრივი პროგრესის არა განმსაზღვრელ, არამედ მისი გამოვლენის ერთ-ერთ ფორმად, შედეგად, რეზულტატად.

ზნეობრივი პროგრესის მესამე ნიშნად ავტორი ასახელებს ადამიანური სოლიდარობის განმტკიცებას პირადი და საზოგადოებრივი ინტერესების პარმონიული შეთანხმების საფუძველზე. ამას ხელს უშლიდა ანტაგონისტურ-კლასობრივი, წოდებრივი, ეროვნული, რასობრივი და სხვა წინააღმდეგობანი. სოლიდარობას ხელს უშლიდა აგრეთვე წინააღმდეგობები გონებრივ და ფიზიკურ შრომას შორის, სოფელსა და ქალაქს შორის.

ზნეობრივი პროგრესის მეოთხე ნიშანია პიროვნების ინდივიდუალური და კოლექტიური ინტერესების პარმონიული შეთანხმება. ამასთან ეს „შეთანხმება“ არ ნიშნავს „...подавления, растворения творческой индивидуальности каждой личности в коллективе»<sup>50</sup>.

ყოველივე ამის საფუძველზე ავტორი ასკვნის: «Итак, содержание нравственного прогресса в основных чертах определяется увеличением роли и ответственности каждого человека во всех сферах общественной и индивидуальной жизни, таким изменением нравственных обязанностей и возможностей каждой личности, которое обеспечивает ей всестороннее развитие, утверждением в отношениях между людьми истинного гуманизма, укреплении человеческой соли-

<sup>48</sup> С. Н. Иконникова. Очерки..., с. 132.

<sup>49</sup> იქვე.

<sup>50</sup> იქვე, გვ. 133.

დარნობი და ოსოვე გარმონიკო სოკეთანი ლიქნოი და ობოქონიოი ინტეროსი<sup>51</sup>.

მარტივად რომ ვთქვათ, აქ მითითებულია ზნეობრივი პროგრესის შინაარსის ისეთ ნიშნებზე, როგორიცაა პიროვნების სოციალური აქტიურობის, ჰუმანურობისა და სოლიდარობის ზრდა.

ავტორი არ ცდილობს მიაგნოს ზნეობრივი პროგრესის არსებით ნიშანს და კმაყოფილდება ცნების მოცულობითი ფარგლების დადგენით. ამით აიხსნება მის მიერ მოცემული დეფინიციის ზედმეტი გადატვირთულობა.

ამასთან, ავტორი გრძნობს, რომ მისი დეფინიცია სრული არაა და იძულებულია ილაპარაკოს ზნეობრივი პროგრესის კიდევ სხვა ცალკეულ ნიშნებზე.

ზნეობრივი პროგრესის ასეთ დამატებით ნიშნებად მიიჩნევს იგი შემდეგ მომენტებს: 1. «Важным показателем нравственного развития является степень соответствия морального сознания и практического поведения людей»<sup>52</sup>:

ავტორს მოჰყავს ასეთი გათიშვის მაგალითები ბურჟუაზიული საზოგადოებიდან. სულ სხვაგვარადაა საქმე სოციალისტურ საზოგადოებაში. აქ გათიშვა სიტყვასა და საქმეს შორის იშვიათი გამოწველია.

2. «Другим показателем нравственного прогресса является увеличение роли моральных оценок во взаимоотношениях людей. Регулирование поведения с помощью морали означает увеличение свободы человека, уменьшение доли государственной, правовой, религиозной и другой регламентации его жизни. Это означает также увеличения роли сознательности, добровольности в соблюдении правил человеческого общежития»<sup>53</sup>.

ამ დებულების საილუსტრაციოდ ავტორი წერს: «Если буржуазная мораль исключает моральную оценку источников дохода, не интересуется причинами материального благополучия, то при социализме общественное мнение осуждает людей живущих нечестно и объявляет беспощадную борьбу с ними»<sup>54</sup>

<sup>51</sup> С. Н. Иконникова, Очерки..., с. 134.

<sup>52</sup> იქვე, გვ. 136.

<sup>53</sup> იქვე, გვ. 137.

<sup>54</sup> იქვე, გვ. 137.

საესეებით გასაგებია ავტორის სუბიექტური მოტივები, მაგრამ, როგორც ჩანს, მას არასწორი წარმოდგენა აქვს ბურჟუაზიული საზოგადოების საზოგადოებრივი აზრის სპეციფიკაზე და კლასობრივი ზნეობისა და სამართლიანობის გამოვლენის თავისებურებაზე.

გამოთქვა რა. თავისი მოსაზრებები ზნეობრივი პროგრესის ობიექტური წყაროს, კრიტერიუმის, შინაარსისა და ზოგიერთი ნიშნების მარქსისტული გაგების შესახებ, იკონიკოვა, სხვა ავტორებთან ერთად, იმეორებს იმ ცნობილ დებულებას, რომ ზნეობრივ პროგრესს არა აქვს მუდმივი აღმავალი პროცესის ხასიათი: «В действительности развитие нравственности, как и вообще общественное развитие, идет чрезвычайно противоречиво, с возвратом к прошлому, периодами упадка, регресса, разложения»<sup>55</sup>. აქ იგი იმეორებს ვ. ი. ლენინს, რომელიც წერდა, რომ «...представлять себе всемирную историю идущей гладко и аккуратно вперёд без гигантских иногда скачков назад, недialeктично, ненаучно, теоретически неверно»<sup>56</sup>.

როგორც ჩანს, ავტორი ზნეობრივი პროგრესის კანონზომიერებაში ვერ ხედავს რაიმე სპეციფიკას განსხვავებით საერთო სოციალური პროგრესის კანონზომიერებისაგან.

დასასრულს ავტორი ეხება კომუნისტური მორალის განვითარების პერსპექტივებს და წერს: «Неверно было бы представлять коммунистическую нравственность как последний окончательный этап нравственного прогресса. Такую точку зрения выразил английский философ Б. Рассел, сказав, что коммунизм означает застой, конечное совершенство, после которого не будет необходимости в прогрессе»<sup>57</sup>.

აქაც ავტორი არ ასხვავებს ერთმანეთისაგან კომუნიზმს, როგორც საზოგადოებრივ ფორმაციას, და კომუნისტურ მორალს, როგორც ამ ფორმაციის ერთ-ერთ მახასიათებელს. ასევე ვერ ასხვავებს ავტორი თეზისს: „კომუნისტური მორალი არის ზნეობრივი პროგრესის საბოლოო ეტაპი“ — თეზისისაგან: „კომუნისტური მორალის შემდგომი სრულქმნა და განვითარება უსასრულო პროცესია“. ავტორის ლოგიკას რომ გავყვეთ, მაშინ ისიც უნდა ეთქვას, რომ კომუნიზმი არ არის კაცობრიობის პროგრესული განვითარების საბო-

<sup>55</sup> С. Н. Иконникова. Очерки..., с. 137.

<sup>56</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 22, с. 286.

<sup>57</sup> С. Н. Иконникова. Очерки..., с. 137.

ლოო ეტაპი, რომ კომუნიზმს მოჰყვება სხვა რაიმე უფრო მაღალი ფორმაცია და ა. შ. მარქსისტულ ლიტერატურაში კი დიდი ხანია მიჩნეულია, რომ კომუნიზმის ცნება თავის თავში გულისხმობს ყოველგვარ უსასრულო პროგრესულ განვითარებას. იგივე უნდა ითქვას კომუნისტური მორალის შესახებ: რა ცვლილებებიც არ უნდა მოხდეს მომავალში კომუნისტური მორალის განვითარებაში, როგორი ნორმებიც არ უნდა მოძველდეს ან შეიცვალოს, იგი მაინც ღარჩება კომუნისტურ მორალად, როგორც მთელი კაცობრიობის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ოპტიმალური ნორმებისა და შესაბამისი გრძნობების მუდმივად სრულქმნადი სისტემა.

#### § 4. 6. 6. კულიკოვას შეხედულებები

ზნეობრივი პროგრესის პრობლემას სპეციალური შრომა მიუძღვნა ნ. ნ. კულიკოვამ, რომელიც გამოქვეყნდა 1966 წ. სათაურით «Содержание и критерии нравственного прогресса» (Москва, 86 стр.).

ამ შრომის შესავალში ავტორი ახასიათებს ზნეობრივი პროგრესის იდეის ისტორიულ გენეზისს ბეკონითა და ლოკით დაწყებული და რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატებით დამთავრებული. ამის შემდეგ ავტორი იხილავს „ზნეობრივი პროგრესის ობიექტური საფუძვლის“ საკითხს და ცდილობს მოგვეცეს ამ საკითხის მარქსისტული თვალსაზრისის სისტემატური დალაგება.

აქ იგი ყურადღებას ამახვილებს შემდეგ მომენტებზე: 1. საწარმოო ძალების განვითარება, როგორც სოციალური პროგრესის მთავარი ფაქტორი; 2. შრომის ნაყოფიერების ზრდა, როგორც ამ ფაქტორის არსებითი ნიშანი; 3. ტექნიკის განვითარება, როგორც სულიერი კულტურის ზრდის ერთ-ერთი ფაქტორი; 4. მშრომელთა მატერიალური და სულიერი კულტურის დონე, როგორც საზოგადოებრივი ფორმაციის პროგრესულობის კრიტერიუმი.

«Рассмотрение содержания общественного прогресса, — წერს ავტორი, — позволяет понять и решить ряд важных методологических проблем. Во-первых, пояснить основу нравственного прогресса, противоречивое соотношение общественного и нравственного прогресса в условиях антагонистических формаций, во-вторых, понять пути, направление, а также критерии нравственного прогресса»<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Н. Н. Куликов а. Содержание и критерии нравственного прогресса. М., 1966, с. 23.

ამრიგად, ავტორი გვპირდება გაგვაგებინოს და გადაჭრას პრობლემა საზოგადოებრივი და ზნეობრივი პროგრესის წინააღმდეგობრივი მიმართებისა. ზნეობრივი პროგრესის ობიექტური საფუძვლის გაგებას კი ოცი უკვეშორებს ფ. ენგელსის ცნობილ დებულებას:

«... люди сознательно или бессознательно черпают свой нравственный воззрения в последнем счете из практических отношений, на которых основано их классовое положение, т. е. из экономических отношений, в которых совершаются производство и обмен»<sup>59</sup>.

რამდენადაც მორალი კლასობრივი ინტერესების გამოხატულებაა, ამდენად ყოველ ანტაგონისტურ კლასს თავისი სპეციფიკური მორალი გააჩნია. ავტორის აზრით, «Отмечая классовый характер морали, марксистская этика при этом не сбивается на позиции релятивизма а даёт научное решение проблемы соотношения относительного и абсолютного в морали»<sup>60</sup>.

ზნეობის საკითხში შეუჯარღებობისა და აბსოლუტურის მიმართების პრობლემის გადაწყვეტამდე, ავტორი ცდილობს ახსნას საზოგადოებრივი და ზნეობრივი პროგრესის წინააღმდეგობრივი მიმართების პრობლემა, რომელიც მას დაჰყავს სხვადასხვა პრობლემაზე, ესენია: საზოგადოებრივი პროგრესის წინააღმდეგობრივი ხასიათისა და ზნეობრივი პროგრესის წინააღმდეგობრივი ხასიათის პრობლემაები.

მითითება იმაზე, რომ კლასობრივი საზოგადოების საერთო პროგრესი ხორციელდებოდა ჩაგრული კლასების ექსპლოატაციის ზრდით, რომ ერთის გამდიდრება და განვითარება იწვევდა მეორის გაღარიბებას და დაბეჩაუებას — არავითარ დასაბუთებას არ საჭიროებს, მაგრამ ეს აქსიომატური დებულება არსებითად არ ეხება დასმულ პრობლემას. ბრიტანული კაპიტალიზმის განვითარებით ინდოეთის განვითარება რომ შეფერხდა — ეს არაფერს ამბობს საზოგადოებრივი და ზნეობრივი პროგრესის წინააღმდეგობრივ მიმართებაზე.

ავტორის აზრით, ანტაგონისტურ ფორმაციებში მკვეთრი წინააღმდეგობაა სოციალ-ეკონომიურ და ზნეობრივ პროგრესს შორის. კერძო საკუთრებაზე დამყარებული ეკონომიური ურთიერთობები იწვევენ ადამიანის ცალმხრივ განვითარებას, ამახინჩებენ მის არსე-

<sup>59</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 95.

<sup>60</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 25.

ბას. «Но несмотря на столь противоречивый характер общественного прогресса, история общества есть история поступательного развития. Человечество усвершенствовало не только средства производства, но также и социальные отношения, в том числе и нравственные»<sup>61</sup>.

ეს საკვებით სწორი აზრია, მაგრამ იგი სრულებით არ გამომდინარეობს ავტორის მიერ მოყვანილი წინამძღვრებიდან. ავტორი არც კი ცდილობს ახსნას — რაშია აქ საქმე, რა იწვევს ზნეობის ამ „მაინც პროგრესულ განვითარებას“.

იგივე ითქმის ავტორის მომდევნო მსჯელობაზე: «При всех классовых различиях в толковании нравственных принципов несомненно происходит постепенный рост гуманизма. То же самое касается возрастания ценности человеческой личности, её достоинства. Хотя этот процесс «смягчения» нравов и являлся в условиях классового антагонистического общества, как мы отмечали выше, процессом глубоко противоречивым, осуществляющимся зигзагами, отступлениями, однако в целом движение шло по восходящей линии»<sup>62</sup>.

ზნეობრივი პროგრესი — ავტორის აზრით, — დაკავშირებულია აგრეთვე მემკვიდრეობასთან მორალის განვითარებაში, და ეს, უპირველეს ყოვლისა, ეხება მშრომელი კლასების მორალს.

«При всех различиях эти классы, их общественное положение, а следовательно, и их нравственное сознание имеют точки соприкосновения. Это дает возможность новому трудящемуся классу перенять у предшествующего большинство нравственных принципов и развить их дальше»<sup>63</sup>.

აქ ყურადღებას იქცევს შეუსაბამობა გამოთქმებისა: „შეხების წერტილები“ და „ზნეობრივი პრინციპების უმრავლესობა“. თუ სხვადასხვა ფორმაციების მშრომელ კლასებს მხოლოდ „შეხების წერტილები“ აქვთ საერთო, მაშინ როგორღა აქვთ მათ უმრავლეს შემთხვევაში საერთო ზნეობრივი პრინციპები? ხოლო რადგან ეს უკანასკნელი ფაქტია, მაშინ უნდა ვილაპარაკოთ არა „შეხების წერტილებზე“, არამედ მშრომელი კლასების ზნეობის თვისებრივ ერთგვაროვნობაზე.

<sup>61</sup> Н. Н. Ку л и к о в а. Содержание..., с. 29.

<sup>62</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 29.

<sup>63</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 30.

მემკვიდრეობით კავშირს, ავტორის აზრით, — აქვს ადგილი არა მარტო ექსპლუატირებული კლასების მორალში. ზნეობრივი პროგრესი მთლიანად უნდა განვიხილოთ გაბატონებული მორალის მიმართ «...но только в тех границах, пока и поскольку господствующий класс является революционным классом, пока и поскольку он выражает идеи поступательного прогрессивного развития общества»<sup>64</sup>.

როგორც ჩანს, ავტორი ფიქრობს, რომ მემკვიდრეობითობა ახასიათებს მხოლოდ პროგრესულ ზნეობრივ ფენომენს. ეს აშკარა შეცდომაა. ყოველ წინაშეგეგმაში ასეთ ვარაუდს ახსნა-დასაბუთება სჭირდება. თუ ზნეობა კლასობრივია და ყოველ კლასს თავისი ზნეობა აქვს — ბუნებრივია ვივარაუდოთ, რომ ყოველი კლასის ზნეობას აქვს გარკვეული მემკვიდრეობითობა. ფსევდომარქსისტული სქემატიზმის ჩაჩხოებითაც რომ შემოვიფარგლოთ, მაშინაც უნდა ვამტკიცოთ მშრომელი კლასების ზნეობის მემკვიდრეობითობა — ერთი მხრივ, და გაბატონებული კლასების ზნეობის მემკვიდრეობითობა — მეორე მხრივ. ხოლო თუ ავტორს იმის თქმა სურს, რომ ზნეობის პროგრესული მემკვიდრეობითი განვითარება ერთიანი ისტორიული ნაყადია და ამ ნაყადში გაბატონებული კლასების ზნეობა მხოლოდ მაშინ და მანამდე ჩაერთვება, როცა და სანამდე იგი რევოლუციური ბუნებისაა და ახლის დამკვიდრებისათვის იბრძვის, ასეთ წინაშეგეგმაში ნიადაგი ეცლება მის მიერ განიარჩებული კლასობრივი სქემატიზმის კონცეფციას.

„ზნეობრივი პროგრესის ობიექტური საფუძვლის“ (გვ. 1—30) განმარტების შემდეგ ავტორი ცდილობს გაარკვიოს მორალის სპეციფიკა და ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის მარქსისტული გადაწყვეტა“ (გვ. 31—46).

მორალის სპეციფიკა ავტორის აზრით გაირკვევა, თუ გავცემთ პასუხს შემდეგ სამ კითხვაზე: «...какую сторону в общественном бытии отражает мораль, в какой специфической форме происходит моральное отражение и, наконец, какую социальную роль играет изучаемое общественное явление в жизни общества?»<sup>65</sup>.

ამ სამ კითხვაზე ავტორი იძლევა ასეთ პასუხებს:

«Таким образом, мораль, как форма общественного сознания связана с поведением личности, выражающим ее отно-

<sup>64</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 30.

<sup>65</sup> იქვე, გვ. 31.



шение к интересам коллектива (класса, нации, народа, человечества в целом), а также с сознательным подчинением личного интереса общественному. Но мораль имеет свою специфику отражения. Мораль отражает объективно сложившиеся в обществе нормы поведения людей в таких категориях, как добро, честь, совесть, долг, справедливость и т. д. Мораль по своей структуре — сложное общественное явление, включающее в себя наряду с нормами и принципами поведения и нравственные убеждения, нравственные чувства (долг, совесть, честь и т. д.), нравственные привычки и потребности.

Наконец, говоря о специфике морали, следует отметить ту особую роль, какую она играет в жизни общества. Мораль оказывает огромное влияние на общество»<sup>66</sup>.

ამრიგად, ავტორის აზრით, — მორალის ობიექტია ზნეობრივი ნორმები და პრინციპები; მორალური ასახვის სპეციფიკაა — ეთიკური კატეგორიები, და მორალის ფუნქცია — საზოგადოებაზე ზემოქმედება. ამის შესაბამისად ზნეობრივი პროგრესის პრობლემას ავტორი შემდეგნაირად დასახსრავს:

«Исходя из особого объекта морали, формы отражения и ее общественной роли следует раскрыть три стороны нравственного прогресса, т. е. показать, во первых, как совершенствовался объект морального отражения, во вторых, какой прогресс произошел в форме отражения морального объекта, и, наконец, как изменялась на протяжении развития общества социальная роль нравственности как формы общественного сознания»<sup>67</sup>.

აქ არ შევეხებით იმ საკითხს, თუ რამდენად არაზუსტია ზნეობის სტრუქტურის ავტორისეული გაგება. მკითხველი ადვილად მიხედვება, რომ ავტორი ერთმანეთში ურევს ზნეობრივ ფენომენს და ამ უკანასკნელის ასახვას ცნებებსა და კატეგორიებში. არც ის არის ძნელი მისახვედრი, რომ ზნეობის ერთ-ერთ სპეციფიკად მისი საზოგადოებრივი როლის მიჩნევა თვით ამ როლის სპეციფიკის ჩვენების გარეშე — უაზრობა და გაუგებრობაა. ჩვენთვის უფრო საინტერესოა ვნახოთ, თუ როგორ პასუხობს იგი დასმულ სამ კითხვაზე:

<sup>66</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 32—33.

<sup>67</sup> იქვე, გვ. 33.

«Историческая практика убеждает в том, что нравственный прогресс связан с изменением взаимоотношения общества и личности. С переходом от одной эпохи к другой создавалось относительно больше условий для развития личности. Прогресс в морали выразился в усилении гуманистической тенденции, в возрастании чувства человеческого достоинства, в преодолении сначала животного, а потом собственнического индивидуализма»<sup>68</sup>.

პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობების გენეზისის ავტორი ასე წარმოგვიდგენს: პირველყოფილ საზოგადოებაში ინდივიდუალური ინტერესი დაიყვანებოდა საზოგადოებრივი პროდუქტის თანაბარი წილის მიღებაზე. შრომა კოლექტიური იყო, და ეს განაპირობებდა იმის აუცილებლობას, რომ ინდივიდუალური ინტერესი დამორჩილებოდა საზოგადოებრივს. კოლექტივიზმი ობიექტური აუცილებლობა იყო.

კერძო საკუთრებისა და სასაქონლო წარმოების გაჩენით საქმე ძირეულად შეიცვალა. ეხლა გადამწყვეტი გახდა კერძო, ინდივიდუალური ინტერესი, რამდენადაც ინდივიდის ცხოვრება ძირითადად დამოკიდებულია მის საკუთრებაზე, მის პირად შრომაზე ან ექსპლოატატორულ მოღვაწეობაზე. ეკონომიკურ ურთიერთობებში მთავარი გახდა საზოგადოებრივი ინტერესების დაქვემდებარება კერძო ინტერესებისადმი. აქედან გამომდინარეობს გაბატონებული ინდივიდუალისტური ტენდენციები გარკვეული კლასებისა და ჯგუფების წარმომადგენელთა ქცევებში. პირველ ხანებში ამას ჰქონდა გარკვეული პროგრესული მნიშვნელობა, რამდენადაც ხელს უწყობდა პიროვნებისა და მისი თვითშეგნების ჩამოყალიბებას<sup>69</sup>.

პირველყოფილი საზოგადოების ზნეობის ანალიზიდან ავტორი ასკვნის, რომ «Переход от первобытного общества к классовому в ряде существенных отношении есть упадок в области нравственности»<sup>70</sup>. ავტორი აქ იმოწმებს ენგელსს და იზიარებს ამ პრობლემის ისეთ ინტერპრეტაციას, როგორც ეს მოცემულია ჩემს წიგნში «Опыт изложения системы марксистской этики», 1963, რის შესახებაც ავტორი იქვე მიუთითებს სქოლიოში. მაგრამ მეორე გვერდზე მოჰყავს რა შ. ლეტურნოს მონაცემები პირველყოფილი

<sup>68</sup> Н. Н. Куликова, Содержание..., с. 34.

<sup>69</sup> იქვე, გვ. 34—35.

<sup>70</sup> იქვე, გვ. 35.

საზოგადოების კანიბალიზმის შესახებ, გამოთქვამს სრულიად საწინააღმდეგო აზრს: «Возникновение рабства представляет собой значительный шаг в нравственной развитии общества, поскольку оно положило конец самым чудовишным формам варварства и канибализма, человеческая жизнь приобрела определенную ценность. Пленники уже не убивали. Правда, раб еще не включался в общество в качестве индивида, но ему сохраняли физическое существование»<sup>71</sup>.

ასეთი ანტითეზისის შესახებ, უპირველეს ყოვლისა, ის უნდა ითქვას, რომ იგი შეიძლება ნაწილობრივ ასახავდეს ზნეობრივი პროგრესის წინააღმდეგობრივ, დიალექტიკურ ბუნებას. მაგრამ ავტორი ამას ვერ აცნობიერებს, და აზრის გამოთმის ფორმა ლოგიკურ წინააღმდეგობად რჩება. გარდა ამისა, თუ ამოვალთ იმ თეზისიდან, რომ კლასობრივი საზოგადოების წარმოშობა ზნეობრივი რეგრესია, მაშინ ზნეობრივი პროგრესის დიალექტიკური ბუნების გამოსათქმელად „მონობის წარმოშობა“ კი არ უნდა მივიჩნიოთ „მნიშვნელოვან ნაბიჯად საზოგადოების ზნეობრივ განვითარებაში“, არამედ უნდა ვაღიაროთ, რომ მონობის დროს, მონათმფლობელური წყობის პირობებში იდგმება მნიშვნელოვანი ნაბიჯები საზოგადოების ზნეობრივ განვითარებაში.

სწორედ ასეა გამოთქმული თეზისი ჩემს წიგნში, რომელსაც იზიარებს და იმოწმებს ავტორი: «Но данный регресс с самого начала сопровождался прогрессивной тенденцией, систематическое усиление которой привело к уничтожению классово-антагонистического общества, к ликвидации эксплуатации и угнетения. Это была тенденция борьбы за свободу личности»<sup>72</sup>.

ერთ-ერთი შეცდომა ავტორის მსჯელობაში ისაა, რომ პირველყოფილი საზოგადოების ზნეობის შეფასების დროს ერთნაირი კრიტერიუმით უდგება საკუთარი ტომისა და სხვა ტომის წარმომადგენლებისადმი დამოკიდებულებას. თუ თანატომელისადმი თანაგრძნობა და სიყვარული სათნოებად მიიჩნეოდა, ასევე სათნოებად მიიჩნეოდა იმ ეპოქაში სხვა ტომის წარმომადგენლებისადმი გულგრილობა და სიძულვილი. ამასთან, ისიც არაა სწორი, რომ კანიბალიზმისა და სხვა ველურობის მოსპობა ზნეობრივი პროგრესის შედეგად მივიჩნიოთ. ყოველივე ეს ეკონომიკური განვითარების გარ-

<sup>71</sup> Н. Н. Ку л и к о в а. Содержание..., გვ. 36.

<sup>72</sup> ი ქ ე ე, გვ. 35. და ჩემი «Опыт...», стр. 94.

კვეულმა ღონემ გახადა ზედმეტი და მხოლოდ ამის შემდეგ შეფასდა იგი „უკანა რიცხვით“ როგორც „უზნეო“.

ან კიდევ: მონობის დროს რომ ტყვეებს უკვე აღარ კლავდნენ, — ეს აიხსნებოდა არა ჰუმანიზმის ზრდით და სიბრალულის გრძნობის გაჩენით, არამედ ეკონომიური, უტილიტარული მოტივებით. ცოცხალი ტყვე სიმდიდრეა, მკვდარი კი — ზარალი. მონა ადამიანად და პიროვნებად არ მიიჩნეოდა. ამის შედეგად ზედმეტია მონობის ზნეობრივ პროგრესზე ლაპარაკი. ხოლო თუ როგორ ვლინდებოდა მონებისადმი დამოკიდებულების სისასტიკე — ამის მაგალითად საკმარისია დავასახელოთ გლადიატორების ინსტიტუტი, ან თუნდაც ნერონის მაგალითი, რომელმაც 400 უდანამაულო მონა გააელვტრნა ერთი მონის მიერ ჩადენილი მკვლელობისათვის.

აშკარაა, რომ საჭირო ხდება როგორც ქცევის შედეგებისა და მოტივების განსხვავება, ისე შინაგანი და გარეგანი ურთიერთობების დიფერენცირებული შეფასება. მონობაზე გადასვლამ გამოიწვია ზნეობრივი რეგრესი შინაგან ურთიერთობებში, მაგრამ იგი იწვევს გარკვეულ ზნეობრივ პროგრესს გარეგან ურთიერთობებში. ეს უკანასკნელი განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად განვითარდა ფეოდალიზმის მსხვრევისა და კაპიტალიზმის განვითარების ეპოქაში.

მაშასადამე, ავტორის მიერ დასმულ პირველ კითხვაზე პასუხი ასეთია: მორალის ობიექტი — პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობები, მართალია, წინააღმდეგობრივ, მაგრამ მაინც მუდმივ პროგრესს განიცდიან.

რაც შეეხება მეორე კითხვას — პროგრესს ეთიკური ცნებებისა და კატეგორიების სფეროში, აქ ავტორი საჭიროდ მიიჩნევს ზნეობრივი შეფასების ანალიზს და რაციონალური და ემოციური მომენტების განსხვავებას ზნეობრივ შეფასებაში. «Они, — წერს ავტორი, — связаны и всегда присутствуют в нравственном анализе поступка. Рациональный момент указывает на смысловую сторону морального суждения, эмоциональный же — на чувство, которое присутствует в любом моральном суждении. Моральное чувство есть непосредственный акт одобрения или порицания поступка. В моральных суждениях мы сталкиваемся как с рациональным, так и с чувственным моментом. Соотношение интеллектуального и эмоционального моментов на различных эпохах человеческой истории различно»<sup>79</sup>.

<sup>79</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 41.

ავტორი თელის, რომ მეცნიერული ცოდნისა და პრაქტიკის განვითარების პროცესში «происходило смещение в моральных суждениях в сторону рационального момента»<sup>74</sup>.

მორალის გენეზისისადმი მიძღვნილ ზოგიერთ შრომაში გატარებულია აზრი იმის შესახებ, რომ თავდაპირველად წარმოიშობა მორალური გრძნობა (მაგალითად იგი ასახელებს Т. Фаулер-ის წიგნს «Прогрессивная нравственность», СПб, 1896, стр. 50).

ამის შესახებ ავტორი წერს: «Нам представляется, что здесь в определенном отношении отрывается чувственное познание от рационального. На самом же деле они связаны. При возникновении морали, как отмечается во многих работах крупных историков и этнографов, одновременно формировались и моральные чувства, и моральные знания. С развитием общества развивались обе эти стороны. В этом убеждает нас общественно-историческая практика людей»<sup>75</sup>.

ჯერ ერთი, ავტორს ყოველგვარი განმარტების გარეშე შემოაქვს ზნეობის სფეროში „გრძნობადი შემეცნების“ ცნება განსხვავებით „რაციონალური შემეცნებისაგან“. როცა ავტორი ლაპარაკობდა „გრძნობად შეფასებაზე“, „მოწონება-დაწუნებაზე“ და ა. შ. განმარტება არ იყო საჭირო, რადგან „გრძნობას“ ნამდვილად აქვს ასეთი ფუნქციები. ხოლო ზნეობრივი გრძნობის შემეცნებით ფუნქციაზე მსჯელობას აუცილებლად სჭირდება დაზუსტება.

შეორე: არ ასახელებს ავტორი არცერთ იმ „მსხვილ ისტორიკოსთა და ეთნოგრაფთა“ შრომას, სადაც აღნიშნულია, რომ „ერთდროულად წარმოიშობა მორალური გრძნობები და მორალური ცოდნა“. ასეთ შრომას ავტორი ვერც დაასახელებს, რადგან აქ უბრალო აღნიშვნა საქმეს ვერ შევლის, საჭიროა მორალური გრძნობისა და ცოდნის ერთდროული წარმოშობის დასაბუთება, რაც შეუძლებელია.

მესამე: ავტორი არაფერს ამბობს იმის შესახებ, თუ როგორ ვითარდებიან ისტორიულად და რა განსხვავებაა „მორალური გრძნობისა“ და „მორალური ცოდნის“ ისტორიულ განვითარებაში. ამის ჩვენების გარეშე იმის განცხადება, რომ „ამაში ჩვენ გვარწმუნებს ადამიანთა საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკა“ — ლიტონი სიტყვებია.

<sup>74</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 41.

<sup>75</sup> იქვე, გვ. 42.

რამდენადაც საკითხი შეეხო მორალური მსჯელობის რაციონალურ და ემოციურ მომენტებს, — ავტორი საჭიროდ თვლის თანამედროვე ნეოპოზიტივიზმის კრიტიკას და წერს შემდეგს:

«Современные неопозитивисты абсолютизируют либо интеллектуальный, либо эмоциональный момент в нравственном суждении. Многие из неопозитивистов в настоящее время пытаются доказать, что нравственные суждения теряют по мере развития общества всякий смысл и превращаются, как они заявляют, в пустые наклейки, выражающие наши эмоции. Они отрицают какую-либо теоретическую, познавательную ценность за нравственными суждениями. Нравственные суждения заключают в себе только чувственный момент, говорят неопозитивисты, поэтому нужно просто отказаться от моральных суждений. При оценке человеческого поведения люди должны ограничиваться только жестом, восклицательным знаком, междуметием»<sup>76</sup>.

მაგალითისათვის ავტორი ასახელებს ა. აიერის წიგნს «Philosophical Essays». London, I, 1954, s. 235.

ქვეშარიტების ინტერესები მოითხოვენ იმის აღნიშვნას, რომ ავტორი აქ უხეშად ამახინჩებს აიერისა და სხვა ნეოპოზიტივისტების შეხედულებებს. სწორია ის, რომ ისინი მორალური მსჯელობის სპეციფიკად მიიჩნევენ ამა თუ იმ მოვლენისადმი ან ქცევისადმი გრძნობად-ემოციური დამოკიდებულების გამოხატვას, განსხვავებით თეორიული მსჯელობებისაგან, რომლის სპეციფიკაა ობიექტური სინამდვილის ასახვის პრეტენზია. მაგრამ თქმა იმისა, რომ აიერი მოითხოვდა მორალურ მსჯელობებზე ხელისაღებას და ექსტიმულაციზე იდასჯელას — მეტი რომ არ ვთქვათ, უაზრო ცილისწამებაა. თავისთავად ცხადია, ბურჟუაზიულ-ეთიკური კონცეფციის ასეთი კრიტიკა არ შეესაბამება არც მეცნიერებისა და არც პარტიულ-კლასობრივი პოზიციების დაცვის ინტერესებს.

„გააცამტვერა“ რა ემოტივიზმის ეთიკური კონცეფცია, ავტორი აყალიბებს ასეთ პოზიტიურ მოსაზრებებს: «Формирование нравственных чувств человека находится под влиянием его убеждения, и наоборот, развитие последних, как правило, зависит от нравственных чувств. В этом как раз и проявляе-

<sup>76</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 42.

ტყა ოძა იზ სტოონ თეოტეიკო-პოზნავატელნიო ასპექტა პრობლემი ნრავსტენნიო პროგრესი»<sup>77</sup>.

როგორც ჩანს, ავტორს იმის თქმა უნდა, რომ ზნეობრივი გრძნობა და შეგნება ურთიერთკავშირში არიან და ერთმანეთს ავითარებენ. მაგრამ, ჭერ ერთი, ეს ნაწილობრივ სხვა პრობლემაა და არ ემთხვევა მორალური მსჯელობის ემოციური და რაციონალური ასპექტების ურთიერთობას. ხოლო მეორე, გაუგებარია — როგორ ელინდება ამაში ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის თეორიულ-შემეცნებითი ასპექტის ერთ-ერთი მხარე.

ამ ასპექტის მეორე მხარეს ავტორი ხედავს «...во все более адекватном отражении в морали общественного бытия»<sup>78</sup>. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მორალი ყოველთვის როდი ასახავდა ადეკვატურად საზოგადოებრივ ყოფიერებას და მხოლოდ პროგრესის ბოლო საფეხურზე წარმოშობილი კომუნისტური მორალი აღწევს ადეკვატური ასახვის დონეს.

ესეც უხეში შეცდომაა. თუ მორალი საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმაა — იგი ყოველთვის ასახავს გარკვეულ საზოგადოებრივ ყოფიერებას. ადეკვატურობა და არაადეკვატურობა აქ არაფერ შუაშია.

«Марксизм, — წერს იქვე ავტორი, — отрицает существование вечных, моральных истин, годных для всех времен и народов. Моральные суждения имеют характер относительных истин. Признание марксизмом относительности моральных истин не означает релятивизма и скептицизма. Абсолютное в морали складывается из отдельных относительных истин. Прогресс в этом отношении осуществляется по линии приближения к абсолютной истине, которая выступает в обществе в виде общечеловеческой морали».

მორალური მსჯელობის ქეშმარიტების საკითხი რამდენადმე სპეციფიკურია და ამ სფეროს მიმართ ქეშმარიტების კონკრეტულობისა და აბსოლუტურობის დიალექტიკის მექანიკური გადმოტანა არ შეიძლება. ფ. ენგელსის მიერ მოყვანილი მაგალითები დიურინგთან კამათში გნოსეოლოგიური პრობლემის ახსნას ემსახურებოდა და არა ეთიკური პრობლემის ახსნას. სავსებით სწორია ის, რომ კომუნისტური მორალი ზოგადსაკაცობრიო მორალია და მისი ჩამოყალიბ-

<sup>77</sup> И. Н. Куликова. Содержание..., с 42.

<sup>78</sup> იქვე.

ბება მორალის პროგრესული განვითარების არსებითი შედეგია, მაგრამ ზოგადსაქაოებრიო ხასიათი მორალისა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს მის გაიგივებას აბსოლუტურ ჰუმანიტარულთან. ზოგადსაქაოებრიობა და საყოველთაობა გამოდგება ჰუმანიტარუბის ერთ-ერთ ნიშნად, მაგრამ მთლიანად როდი ამოწურავს მას.

ბოლოს, ავტორი იძლევა პასუხს მის მიერ დასმულ მესამე კითხვაზე — თუ როგორ იცვლებოდა მორალის საზოგადოებრივი ფუნქცია. ავტორის პასუხი ასეთია:

«Практика исторического развития свидетельствует, что социальная функция морали возрастает. Возрастание роли морали в жизни общества проявляется двояко: с одной стороны, этот процесс идет вширь, т. е. по линии количественного увеличения массы людей, основные жизненные интересы которых защищаются нормы морали, с другой стороны, вглубь, в направлении охвата все новых и новых сфер общественной жизни»<sup>79</sup>.

მორალის როლის გაზრდა „вширь“ (вширь) ავტორის ესმის როგორც გარკვეული მორალური ნორმების მოქმედების რაოდენობრივი ფარგლების გაფართოება. ასე, მაგალითად, თუ პირველყოფილ საზოგადოებაში მორალური ნორმები ვრცელდებოდა მხოლოდ მოცემული ტომის წევრებზე და ყველა სხვა ტომის წევრები ამ სფეროს გარეთ რჩებოდა, მონათმფლობელურ საზოგადოებაში მორალის მოქმედება ფართოვდება და იგი ვრცელდება ყველა თავისუფალ ადამიანზე, მონების გარდა. ფეოდალიზმის ეპოქაში კიდევ უფრო გაფართოვდა მორალის მოქმედების სფერო. აქ გაბატონებული მორალის სფერო უკვე გარკვეული წესით მოიცავს დაზარალებული კლასების ინტერესებს (ყმის მოკვლა უკვე აღარ შეიძლება). ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში მორალის მოქმედების სფეროს გაფართოება იქამდე მიდის, რომ ცხადდება ყველა მოქალაქის ფორმალური თავისუფლება და თანასწორობა. მაგრამ მხოლოდ სოციალიზმის დროს წარმოიშობა საზოგადოების მორალური ერთიანობა.

რაც შეეხება მორალის როლის გაზრდას „სიღრმეში“ (вглубь) — აქ ავტორი გულისხმობს არა ადამიანთა რაოდენობრივ მომენტს, რომელზედაც ვრცელდება მორალური ნორმები, არამედ მორალის მოქმედების სფეროების გაფართოებას. საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ადამიანთა სხვადასხვა ერთობა არსებობს, როგორცაა მაგალი-

<sup>79</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 43.



თად: საწარმოო კოლექტივი, ოჯახი, ერი, კაცობრიობა. ეს ერთობები შეიძლება განხილულ იქნან როგორც „დაბალი“ და „მაღალი“ რიგის კოლექტიურობად. „დაბალი რიგის“ კოლექტიურობა პიროვნების ქცევას უყენებს „კერძო სახის“ მოთხოვნებს, ხოლო „მაღალი რიგის“ კოლექტიურობა პირიქით — „საერთო სახის“ მოთხოვნებს. და, აი, მოთხოვნათა ასეთი ზრდა „დაბლიდან“ „მაღლისაკენ“ — მიიჩნევა მორალის მოქმედების სფეროების გაფართოებად და მისი პროგრესის ერთ-ერთ მაჩვენებლად<sup>80</sup>.

ასეთი მოსაზრების მიმართ უნდა ითქვას, ჯერ ერთი, ის, რომ ავტორი ლაპარაკობს მონათმფლობელთა მორალზე, რომელიც ვრცელდებოდა თავისუფალ მოქალაქეებზე და არ ვრცელდებოდა მონებზე. მაგრამ იგი არაფერს ამბობს მონათა მორალზე, რომელიც ვრცელდებოდა კიდევ უფრო ფართო სფეროზე და მოქმედების სფეროს ასეთი გაფართოებით იწყებს იგი აღორძინებას, განსხვავებით პირველყოფილი თემური წყობილების საერთო ჯანსაღი, მაგრამ ვიწრო ლოკალური მოქმედების მორალისაგან.

მეორე შენიშვნა კი იმაში მდგომარეობს, რომ ნაძალადეგია მორალურ მოთხოვნათა სფეროების დაყოფა „დაბალი“ და „მაღალი“ რიგის კოლექტიურობებად. საკმარისია ის ითქვას, რომ ადამიანის მორალურ მოვალეობათა სისტემა დროთა განმავლობაში ფართოვდება და მასში თანდათან შემოდის მთელი კაცობრიობის ინტერესებისადმი სამსახური.

ამავე შრომაში სპეციალურად არის განხილული „ზნეობრივი პროგრესის ობიექტური კრიტერიუმის“ საკითხი, რომელიც დაწერილია გ. გუმნიცკის თანაავტორობით. ავტორები თვლიან, რომ ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის კელევისას უნდა გამოვიდეთ ლენინის ცნობილი დებულებიდან იმის შესახებ, რომ კომუნიზმისათვის ბრძოლა არის ზნეობის საფუძველი. ეს დებულება — ზნეობის კრიტერიუმია დღევანდელ ეტაპზე. მაგრამ იგი არ შეიძლება ეხებოდეს არც წარსულს, როცა არ იდგა კომუნიზმის მშენებლობის ამოცანა, და არც მომავალს, როცა კომუნიზმი უკვე აშენებული იქნება. ასეთ ზოგად კრიტერიუმად ასახელებენ „ისტორიული პროგრესისადმი ხელის შეწყობას“, მაგრამ ეს მეტად აბსტრაქტული დებულებაა და დასაბუთებას საჭიროებს. ასე, მაგალითად, თემური წყობილებიდან მონათმფლობელობაზე გადასვლა ისტორიული პროგრესი იყო, მაგრამ «в некоторых отпощениях был связан с рег-

<sup>80</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 43—44.

რეცხმ ვ მორალური ობლასტის»<sup>81</sup>. ეს იმას ნიშნავს, რომ საკითხი უფრო რთულია, ვიდრე ერთი შეხედვით ჩანს.

ზნეობის კრიტერიუმად ასევე არ გამოდგება: დებულება „მორალურია ის, რაც სასარგებლოა მშრომელისათვის, ეხმარება ექსპლოატაციისაგან მათს განთავისუფლებას“, რადგან იგი ეხება მხოლოდ კლასობრივ საზოგადოებას.

შედარებით უფრო მისაღებ კონცეფციად ავტორები თვლიან მ. ა. კამიშანის მოსაზრებას, რომელიც თვლის, რომ «Объективно-реальным содержанием нравственного прогресса является обусловленный в конечном счете экономическими причинами прогресс во взаимоотношениях личности и общества»<sup>82</sup>.

ამ მიმართებას, კამიშანის აზრით, ორი ასპექტი აქვს: ჭერ ერთი, ცალკეული ადამიანის საქმიანობის დაქვემდებარება საზოგადოების ინტერესებისადმი, ზოციალური კავშირების, ადამიანთა სოციალური სოლიდარობის განმტკიცება, და მეორე, საზოგადოებრივი პროგრესის შეთანხმება ყოველი პიროვნების პროგრესთან, პიროვნების თავისუფალი განვითარების ობიექტური საზოგადოებრივი შესაძლებლობების ზრდა.

მ. კამიშანის ამ მოსაზრების შესახებ კელიკოვა და გუმნიცი წერენ: «Однако в статье М. А. Камышана недостаточно выясняется главная сторона критерия морального прогресса, а также не уточняется содержание первого аспекта, а именно о каком общественном целом идет речь и в каком смысле необходимо понимать, «укрепление социальных связей, социальной солидарности людей, всего того, что называют общественностью»<sup>83</sup>.

მაშასადამე, ლაპარაკია იმაზე, რომ კამიშანის მოსაზრებებში არ ჩანს კლასობრივ-პარტიული პოზიცია და ლაპარაკია არა კლასობრივ, არამედ ზოგადსაკაცობრიო მორალზე.

მიუხედავად ასეთი შენიშვნებისა, თვითონ ავტორები იმოწმებენ ენგელსს, რომელიც არ უარყოფდა ერთიანი ზოგადსაკაცობრიო მორალის არსებობას სხვადასხვა კლასობრივი მორალური კოდექ-

<sup>81</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 48. აქ უკვე ავტორები აღარ უთითებენ ამ დებულების პირველწყაროს.

<sup>82</sup> М. А. Камышан. «Об объективном критерии нравственного прогресса», «Философские науки», 1962, № 5, с. 92.

<sup>83</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 48—49.

სების წიაღში: «Пролетарская, коммунистическая мораль лишь по своей исторической форме является классовой. В ней абсолютно отсутствует тот классовый эгоизм и субъективизм, которые характерны для эксплуататорских классов. По существу она имеет общечеловеческий характер. Она наследует все лучшее, что было выработано человечеством, прежде всего трудящимися массами, на протяжении истории»<sup>84</sup>.

ზოგადსაჯანოებრიო მორალის არსებობისა და აღიარების უკეთესი დადასტურება ძნელი წარმოსადგენია.

კულიკოვა და გუმნიცკი მიიჩნევენ, რომ მორალური პროგრესის სპეციფიკური კრიტერიუმის მიგნება შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ სხვადასხვა ეპოქებისა და კლასების მორალში არის რაიმე საერთო, მუდმივი, რაც მოგვცემდა შესაძლებლობას შეგვედარებია ერთმანეთთან სხვადასხვა მორალური სისტემები. სწორედ ამაზე მიუთითა ენგელსმა „ანტი-დიურიზმი“, როცა შეადარა ერთმანეთს ქრისტიანულ-ფეოდალური, ბურჟუაზიული და პროლეტარული მორალი. ენგელსი წერდა:

«Но ведь в трех вышеуказанных теориях морали есть нечто общее им всем; быть может, оно-то и представляет, по крайней мере, частицу раз навсегда установленной морали? — Указанные теории морали выражают собой три различные ступени одного и того же исторического развития, значит имеют общую историческую основу, и уже потому в них не может не быть много общего»<sup>85</sup>.

ყველა ეპოქისა და კლასის მორალის ასეთ საერთო მომენტს ავტორები ხედავენ საზოგადოებრივი ინტერესების მაღლა დაყენებაში პიროვნულ ინტერესებთან შედარებით. «...всякое моральное правило включает в себе качество своей основы отношение личности к обществу как к высшему благу. Это отношение является основным моральным отношением»<sup>86</sup>.

საზოგადოებრივი ინტერესის ცნებაში ავტორები გულისხმობენ ისეთ ინტერესებს, რომლებიც «Наиболее полно выражают в тот или иной период времени потребности поступательного прогрессивного развития общества. Следовательно, речь

<sup>84</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 49.

<sup>85</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 95.

<sup>86</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 50.

ნდებოდა, რომ „...საზოგადოებრივი ინტერესების დაცვა, რომელიც შეესაბამება საზოგადოებრივი ინტერესების დაცვას, რომელიც შეესაბამება საზოგადოებრივი ინტერესების დაცვას...“<sup>87</sup>.

მაშასადამე, აქ ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის დასადგენად საზოგადოებრივი პროგრესის ცნებაა მოხმარებული, ხოლო რამდენადაც საზოგადოებრივი პროგრესით დაინტერესებულია მშრომელი კლასები, სწორედ მათი ინტერესები მიიჩნევა საერთო-საზოგადოებრივ ინტერესებად და ამ ინტერესებისადმი სამსახური ითვლება მორალის კრიტერიუმად. კომუნისტურ საზოგადოებაში კი მიიღწევა პირადი და საზოგადოებრივი ინტერესების პარამონიული შეხამება<sup>88</sup>.

ასეთია ზოგადი პასუხი დასმულ კითხვაზე.

პიროვნებისა და საზოგადოების ინტერესთა ურთიერთობის პრობლემის განხილვის დროს ავტორები აყენებენ ასეთ კითხვას:

«Какой момент в критерии нравственного прогресса является основным, главным, определяющим: подчинение личного общественному или обеспечение только блага личности?»

Как было отмечено выше, сама специфика нравственности заключается в сочетании интересов личности с интересами коллектива, в сохранении коллективности путем указанного подчинения. Причиной, порождающей мораль как форму общественного сознания, является необходимость сохранения людьми общественной формы их жизни. Тем не менее общественная форма не есть самоцель. Наоборот, она является лишь способом существования индивидов, средством воспроизводства, сохранения и утверждения связи между ними. В этом ее основная и специфическая роль. Только этим можно объяснить другую сторону морали — осуществление блага индивидов»<sup>89</sup>.

საკითხის დასმა იმის შესახებ, თუ ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმში რომელია მთავარი, არსებითი — საზოგადოებრივი თუ პიროვნული ინტერესი — ღია კარების მტკრევაა. დღეს უკვე არავის მოუვა აზრად ეკვის ქვეშ დააყენოს ეს საკითხი. დავა შეიძლება იყოს და არის კიდევ იმის შესახებ, თუ რომელი ფორმულა უფრო

<sup>87</sup> Н. Н. Ку л и к о в а, Содержание..., с. 50.

<sup>88</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 51—52.

<sup>89</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 52.

მისაღება: „საზოგადოებრივი ინტერესებისადმი პიროვნულის დამორჩილება“, თუ „საზოგადოებრივი და პიროვნული ინტერესების შეთანხმება“. მაგრამ საზოგადოებრივისა და პიროვნულის დაპირისპირებაში პიროვნულის პრიმატის აღიარება ყოველგვარი შენიღბვის გარეშე ვერ გაბედა ისეთმა ეთიკურმა დოქტრინამაც კი, როგორც იყო ნიკშეს თეორია. ნიკშე, როგორც ცნობილია „ზეპიროვნების“ ცნებას იშველიებდა: ანტისოციალურობისა და ცინიზმის გამართლებებისათვის.

მტკიცება იმისა, რომ „საზოგადოებრივი ფორმა არ არის თვითმიზანი“, რომ „პირიქით, იგი არის ინდივიდების არსებობის მხოლოდ წესი, მათი აღწარმოებისა და ერთმანეთს შორის კავშირის შენარჩუნებისა და დამყარების საშუალება“ — ძალიან რბილად რომ ვთქვათ — მორალის უაჩუფთაა. ანტიკური სამყაროს ევდემონისტებიც კი არ თვლიდნენ საზოგადოებრივ ფორმას „მხოლოდ საშუალებად“. ისინიც კი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში გარკვეულ „თვითმიზანს“ ხედავდნენ, რომ არაფერი ვთქვათ ახალი საუკუნეების გონივრული ეგოიზმის კონცეფციებზე.

აქ დაშვებული შეცდომის წყარო ისაა, რომ ავტორები, როგორც ჩანს, ნაკლებად ერკვევიან ადამიანური ცხოვრების ღირებულების არსებაში, ამ სფეროში მოქმედი მიზნისა და საშუალების ფენომენთა დიალექტიკაში.

შეიძლება არ ვედავოთ ავტორებს იმაში, რომ „მორალის წარმოშობის მიზეზი იყო საზოგადოებრივი ცხოვრების შენარჩუნების აუცილებლობა“. არ ვედავოთ, მიუხედავად იმისა, რომ აქაც კი — საზოგადოების ისტორიის დასაწყისში, ისინი საზოგადოებას მხოლოდ საშუალებად როდი მიიჩნევდნენ; პიროვნულ, ინდივიდუალურ კეთილდღეობას კი — თვითმიზნად. აქ დავისაგან თავს ვიკავებთ იმიტომ, რომ ჭერ საყოველთაო აღიარება არ მოუპოვებია თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც საკუთრივ ადამიანის, როგორც ადამიანის, წარმოშობა იწყება იმ მომენტიდან, როცა ადამიანის წინაპარი ამადლდა ზოოლოგიურ ინდივიდუალიზმზე და მის მთავარ მოთხოვნილებად იქცა სოციოგენური მოთხოვნილება. მაშასადამე, არა თუ ეხლა, არამედ იმთავითვე, კაცობრიობის ისტორიის გარიყრაჟზე საზოგადოება პრაქტიკულად განიხილებოდა არა როგორც მხოლოდ საშუალება, არამედ, როგორც თვითმიზანი<sup>90</sup>.

<sup>90</sup> ამ კონცეფციის სასარგებლოდ საინტერესო არგუმენტებია მოყვანილი პორშნეის ფუნდამენტურ მონოგრაფიაში «О начале человеческой истории», 1974.

ზემოთ დასახელებულ ავტორებს აქვთ უფლება არ იცნობდნენ ან არ იზიარებდნენ, ან, არც თუ ისე ახალ, კონცეფციას. მაგრამ მათ არავითარი უფლება არა აქვთ ვერ ერკვეოდნენ იმ ელემენტურ კეშმარტებაში, რომ ცხოვრების საზოგადოებრივი ფორმა, თანდათან, საშუალებიდან იქცევა მიზნად, თვითმიზნად; რომ თუ ძველი ადამიანი საზოგადოებას აფასებდა იმიტომ, რომ იგი იყო მისი სიცოცხლისა და ცხოვრების საიმედო გარანტია, — ეხლა ახალი ადამიანი საზოგადოებას აფასებს იმიტომ, რომ მასში ხედავს საკუთარი ცხოვრების უზენაეს ნაწილს შინაარსს. სოციალურობა ადამიანობის არსებაა და არა ოპტიმალური საშუალება ინდივიდუალისტური კეთილდღეობისათვის.

დასახელებული ავტორების ზემოთ მოყვანილი კონცეფციის სხვა ნაკლოვანებების აღნიშვნას აზრი აღარა აქვს.

არადიალექტიკური, მეტაფიზიკური კანონების დალი ამჩნევია მათ მომდევნო მსჯელობებსაც: «Обеспечение интересов общества посредством [подчинения индивидуальных интересов общественным является основным законом нравственного поведения. Обеспечение же интересов каждого] индивида (формами выражения этого закона является прежде всего категории человечности и справедливости) носит производный характер. Оно есть следствие и вместе с тем условие существования основного закона. Действительно, если бы общество не обеспечивало блага индивидов, то последние не были бы заинтересованы в его сохранении и вели борьбу, чтобы изменить такое положение»<sup>91</sup>.

აქედან გამომდინარეობს, ჯერ ერთი, ის, რომ მორალი და მორალური ქცევა არა თვითმიზანია, არამედ გარკვეული ხარკი და მსხვერპლი ყოფილა. აქ იბადება ანალოგია ჰობსის „სახელმწიფოლევითანთან“. მეორე, რა აზრი და ღირებულება უნდა გააჩნდეს ისეთ საზოგადოებრივ ინტერესს, რომლისთვისაც ადამიანურობა და სამართლიანობა მეორადი, წარმოებული მხარეა და არა მისი შინაგანი არსება, მისი პირველადი და ერთადერთი შინაარსი?

მესამე, საზოგადოება და პიროვნება ისე არიან აქ გათიშული ერთმანეთისაგან, რომ მათ შორის ხილის როლს ასრულებს სავაჭრო გარიგება: თუ საზოგადოება იზარუნებს პიროვნების კეთილდღეობისათვის, მაშინ პიროვნებები თავიანთ ინტერესებს დაუმორჩილე-

<sup>91</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 52.

ზენ საზოგადოების ინტერესებს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი ბრძოლას გამოუცხადებენ მას.

ვის მას? აქ რომ ლაპარაკი იქოს სახელმწიფოზე ან რომელიმე ორგანიზაციაზე, მაშინ აზრიც და „ბრძოლაც“ გასაგები იქნებოდა. მაგრამ ლაპარაკია არა რომელიმე ისტორიულ და წარმავალ კატეგორიაზე, არამედ საერთოდ საზოგადოებრიობაზე, კოლექტიურობაზე, ადამიანთა სოციალურ ბუნებაზე. შეცდომის წყარო აქ სწორედ ისაა, რომ ერთმანეთში არეულია სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი თვალსაზრისი; სამართლებრივი და ზნეობრივი პოზიცია, მეტაფიზიკური და დიალექტიკური მეთოდოლოგია.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ავტორები გრძნობენ მათ მიერ წამოყენებული დებულების უსაფუძვლობას და ცდილობენ დაშვებული შეცდომების კომპენსირებას სრულიად საწინააღმდეგო აზრის განვითარებით. «Благо личности, — წერენ ისინი, — не может быть исходной, совершенно самостоятельной моральной ценностью. Действительно, если принцип личного блага отделить от принципа общего блага и придать ему самостоятельное значение, то это может привести лишь к ослаблению принципа общего блага, к индивидуализму. Личное благо — великая моральная ценность, но оно может иметь моральное значение лишь постольку, поскольку не противоречит общему благу и исходит из него как из высшей цели. Отрицать это — значит допускать возможность нарушения общих интересов во имя индивида, т. е. отказаться от моральной точки зрения»<sup>92</sup>.

პოზიცია აქ უკვე საცესებით სწორია, მაგრამ არაღალექტიკური აზროვნების კვალი აქაც ჩანს. „პიროვნულ კეთილდღეობას“ მორალური მნიშვნელობა ენიჭება არა მაშინ, როცა იგი არ ეწინააღმდეგება „საერთო კეთილდღეობას“, რადგან იმულებულია მიიჩნიოს იგი „უმაღლეს მიზნად“, არამედ მაშინ, როცა პიროვნება თავისი კეთილდღეობის ძირითად „მენაარსად“ მიიჩნევს სხვა ადამიანისა და მთელი საზოგადოების კეთილდღეობისათვის ბრძოლაში მონაწილეობას. მორალური თვალსაზრისი დათმობა და მსხვერპლი კი არაა, არამედ პატივისცემა და სიყვარულია. თვით კანტმაც კი ვერ შეძლო აუცილებელი მოვალეობის პრიმატის დაფუძნება ისე, რომ „მორალური კანონისადმი პატივისცემის გრძნობა“ არ გამოეყენებია.

ზნეობისა და ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმს ავტორები

<sup>92</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 53.

საბოლოოდ ასე განსაზღვრავენ: Обеспечение общественного интереса посредством согласования индивидуальных интересов с общественными есть главная сторона в критерии нравственности и нравственного прогресса. Критерии нравственного прогресса связан с достижением такого поведения личности, которое наиболее полно отвечает требованиям общественного развития. Разрешение проблемы сочетания личных и общественных интересов является показателем нравственного прогресса общества, потому что только через это можно понять рост объективных возможностей для свободного развития человека как личности<sup>93</sup>».

ზნეობრივი პროგრესის ამ სპეციფიკურ კრიტერიუმს, ავტორების აზრით, მხოლოდ შედარებითი დამოუკიდებლობა აქვს და იგი დაკავშირებულია სოციალურ-ეკონომიურ კრიტერიუმთან. ეს უკანასკნელია მისი განმსაზღვრელი. წარმოების წესი, როგორც საზოგადოებრივი პროგრესის საფუძველი და კრიტერიუმში არის ამავე დროს ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმიც. მაგრამ წარმოების წესში ავტორები ყურადღებას აქცევენ მხოლოდ ერთ მხარეს — საწარმოო ძალების განვითარებას.

„...уровен прогресса во взаимоотношении общества и личности, определяется степенью развития материального производства“<sup>94</sup>.

ეს, რა თქმა უნდა, სწორი არაა. მატერიალური წარმოების დონითა და ხარისხით ამერიკის შეერთებული შტატები მრავალ დარგში პირველ ადგილზე არიან მსოფლიოში, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ისინი პირველ ადგილზე არიან მორალური პროგრესის მხრივაც.

ცხადია, ასეთ მცდარ აზრს ავტორები არ გაიზიარებდნენ, მაგრამ საკუთარი აზრების გამოთქმის ენობრივ ფორმაზეც თვითონვე უნდა აგონ პასუხი.

#### § 5. ბ. ლ. მუზალევსკის შეხედულებები

ზნეობრივი პროგრესის პრობლემას მიუძღვნა საკანდიდატო დისერტაცია 1968 წელს გ. ლ. მუზალევსკიმ «Нравственный прогресс, содержание и критерии» (Киев), სადაც წერს, რომ:

<sup>93</sup> Н. Н. Куликова. Содержание..., с. 53.

<sup>94</sup> იქვე, გვ. 55.



«Содержанием нравственного прогресса является интеллектуальное развитие человека, развитие его как нравственного существа, развитие у него чувства гражданского и личного достоинства, сознания ответственности за свое поведение перед обществом»<sup>95</sup>.

ცხადია, პიროვნების ინტელექტუალური განვითარება ერთმნიშვნელოვნად არ უკავშირდება მის ზნეობრივ განვითარებას. თუ ყურადღებას არ მიაქცევთ ავტორის ამ მსჯელობაში დაშვებულ ტავტოლოგიურობასა და ულოგიკობის სხვა ელემენტებს, — მითითება „მოქალაქეობრივი და პიროვნული ღირსების გრძნობის განვითარებაზე“ მოსაწონი აზრია, მაგრამ საჭიროა იმის დასაბუთება, რომ ზნეობის ისტორიაში მართლაც აქვს ადგილი ასეთ განვითარებას. «Нравственный прогресс, — წერს იქვე ავტორი, — означает развитие личности по пути преодоления природной неразвитости к подлинной свободе и утверждению таких взаимоотношений между человеком и обществом, при которых развитие каждого будет являться необходимым условием развития всех, а развития всех — условием развития каждого»<sup>96</sup>.

აქ კი ავტორი ზნეობრივი პროგრესის შინაარსს ხედავს პიროვნული და საზოგადოებრივი ინტერესების ერთობლიობის პოლიტიკური პრინციპის დამკვიდრებაში. ხოლო თვით ამ პრინციპის ფორმულირებაში ტავტოლოგიურობისაგან თავს ვერ დავიქვერნთ, თუ პიროვნებისა და საზოგადოების დაპირისპირების მაგიერ ვილაპარაკებთ „ერთეულისა“ და „ყველას“ დაპირისპირებაზე. საკმე იმაშია, რომ კ. მარქსის და ფ. ენგელსის დებულებაში „კომუნისტური პარტიის მანიფესტიდან“: «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»<sup>97</sup> — «каждый» და «все» უნდა გავიგოთ როგორც სინონიმები ცნებებისა „პიროვნება“ და „საზოგადოება“. წინააღმდეგ შემთხვევაში „ყოველი“ ადამიანისათვის ზრუნვა საშუალება კი აღარაა „ყველასათვის“ ზრუნვისა, არამედ თვითონ არის „ყველასათვის“ ზრუნვა. „ყოველი“ ნიშნავს „ყველას“, რეგისტრირებულ ზოგადს. ლაპა-

<sup>95</sup> Г. Л. Музалевский. Нравственный прогресс, содержание и критерии, (автореферат, 1968, Киев, с. 7).

<sup>96</sup> См. там же.

<sup>97</sup> см. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, с. 447.

რაკი კი უნდა იყოს არა რეგისტრირებულ ზოგადზე, არამედ საზოგადოებაზე, რომლისთვის ზრუნვა იწყება ცალკეულ პიროვნებათა ინტერესებზე ზრუნვით. კ. მარქსმა და ფ. ენგელსმა სწორედ ის გვითხრეს, რომ ცალკეულ პიროვნებებზე ზრუნვა მეორადი და მეორეხარისხოვანი რამ კი არ არის საზოგადოების ინტერესებთან შედარებით, არამედ სწორედ პირველადი და არსებითი მომენტი, რომლისაგანაც იქმნება თვით საზოგადოებრივი ინტერესი. აქ ლაპარაკია პიროვნული და საზოგადოებრივი ინტერესების ერთიანობა-პარმონიაზე და არა მათს პირველადობა-მეორადობაზე.

სწორედ ასეთი ინტერპრეტაციისაქენ მიდრეკილებას იჩენს ავტორი მომდევნო მსჯელობებში: «Непременным условием нравственного развития человека является возрастание личной свободы, освобождение его из под сложного действия стихийных и общественных сил, выделение личного интереса, но не для противопоставления последнего общественному, а для свободного действия на основе согласования личных интересов с общественными»<sup>98</sup>.

ხოლო რამდენადაც პირველყოფილ საზოგადოებაში ადამიანი მოკლებული იყო თავისუფლების ამ პირობებს, ამდენად იგი მოკლებული იყო ზნეობრივ განვითარებასაც. ენგელსი მიუთითებდა თავისუფლების სამ განსაზღვრებაზე: ადამიანის ბატონობა ბუნებაზე, ბატონობა საკუთარ თავზე და ბატონობა საზოგადოებრივ ურთიერთობებზე. მუზალევსკი ფიქრობს, რომ პირველყოფილ საზოგადოებაში არ არსებობდა თავისუფლების არც ერთი ეს სახე. ეს, რა თქმა უნდა, სწორი არაა, რადგან არსებითად ეს ნიშნავს პირველყოფილი საზოგადოების ზნეობის უარყოფას.

შეცდომის წყარო აქ ისაა, რომ ზნეობრივი პროგრესის ფაქტორები გაიგივებულია ზნეობის არსებობის ფაქტორებთან. ზნეობა ჩნდება არა მაშინ, როცა ადამიანი ბატონდება გარემო სინამდვილეზე (ეს დღესაც კი არაა მიღწეული, მიუხედავად მეცნიერებისა და ტექნიკის ექსპონენციური განვითარებისა. არსებითად ეს პროცესი უსასრულოა) და არც მაშინ, როცა იგი ბატონდება საზოგადოებრივ ურთიერთობებზე (ზნეობა არსებობდა სოციალიზმამდელ ფორმაციებშიც), არამედ მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანი იწყებს საკუთარი ვნებებისა და აფექტების შოთოკვას, საკუთარი ინტერესის შეზღუდვას და შეგნებულ ნებისმიერ დაქვემდებარებას სხვა ადამიანისა და

<sup>98</sup> Г. Л. Музалевский. Нравственный..., с. 8.

კოლექტივების ინტერესებისადმი. ერთი სიტყვით, როცა იგი იწყებს გაბატონებას საკუთარ თავზე.

ავტორი ამ თავისი მცდარი მოსაზრებების დასაბუთების ცდაში იმომწმებს დოც. გუსეინოვს, რომელიც აკრიტიკებს თეზისს: ზნეობა ყალიბდებოდა ადამიანის წარმოშობასთან ერთად<sup>99</sup>.

#### § 6. ა. ი. ტიტარენკოს შეხედულებები

სპეციალური მონოგრაფიები ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის შესახებ, როგორც აღინიშნა შესავალში, გამოაქვეყნა პროფესორმა ა. ი. ტიტარენკომ — «Критерии нравственного прогресса» (1967). «Мысль» და «Нравственный прогресс», (1969. МГУ).

პირველი წიგნი შედგება კრიტიკული ნარკვევებისაგან და შეიცავს სამ თავს.

პირველ თავში განხილულია „სოციალურ-ზნეობრივი პროგრესის იდეის ფორმირებისა და განვითარების“ საკითხები; მეორე თავში მოცემულია „ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის განსაზღვრის პრობლემის“ ანალიზი ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში; ხოლო მესამე თავში დახასიათებულია „კომუნიზმის იდეალი და კაცობრიობის ზნეობრივი პროგრესის პერსპექტივები“.

წინასიტყვაობაში ავტორი წაყენებს ასეთ თეზისს: «Прогресс нравственности и общесоциальный прогресс едины. Это методологическое требование — начало и итог общественного исследования поступательного морального развития. В то же время нравственность (так же как наука и искусство) обладает относительной самостоятельностью и своим специфическим критерием совершенствования, недооценка которого может привести лишь к вулгаризации того взаимодействия, которое имеет место между социально-экономическим развитием и моралью»<sup>100</sup>.

ზნეობრივი პროგრესის მარქსისტული გაგების პოზიცია აქ არსებითად სწორად არის გადმოცემული. მაგრამ საექვეო ხდება პრობლემის კვლევის ობიექტურობა, თუ იმთავითვე მოცემულად არის მიჩნეული — როგორც ამოსავალი, ისე შედეგი ამ კვლევისა. მით

<sup>99</sup> См. «Философские науки», 1964, № 3.

<sup>100</sup> А. И. Титаренко. Критерии нравственного прогресса, 1967, с. 4.

უმეტეს, თუ ეს „მოცემულია“, არა როგორც სამუშაო პიპოთეზი, არამედ როგორც „მეთოდოლოგიური მოთხოვნა“.

ამ წინასიტყვაობაში ყურადღებას იქცევს იმ სიძნელების დახასიათება, რომელიც არსებობს ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის კვლევაში. «Научно-методологические сложности решения вопроса об объективных показателях морального прогресса — противоречивость и относительность нравов, проблематичность сравнительной оценки морали различных эпох и народов, соотношение научного и нормативного в описании общен исторического развития, степень относительной самостоятельности критерия, возможности предвидения перспектив нравственной динамики и т. д. — говорят о том, что он еще долгое время будет предметом творческих поисков ученых самих различных научных дисциплин»<sup>101</sup>.

სიძნელები აქ სწორად არის მითითებული. მაგრამ დაუსაბუთებელია აზრი, თუ რატომ უნდა იკვლიონ ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის პრობლემა სხვადასხვა მეცნიერების წარმომადგენლებმა. «Проблема выявления критерия нравственного прогресса, წერს ავტორი, расположена на стыке различных научных дисциплин: историографии и этики, этнографии и социологии общественной психологии и истории права. Это также не случайно: точки соприкосновения различных наук, как правило, оказываются точками быстрого роста научного знания»<sup>102</sup>.

აქ ავტორი ერთმანეთში ურევს იმ, ემპირიული მასალის კვლევას, რომელიც აუცილებელია ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის გადაწყვეტისათვის და ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის ეთიკურ-ფილოსოფიურ ანალიზს.

თუ არსებობს მეცნიერება ზნეობის შესახებ — ამ მეცნიერებამ არ შეიძლება არ იკვლიოს ზნეობის არსება და სპეციფიკა, მისი განვითარების კანონზომიერებანი და ამ განვითარების კრიტერიუმი.

მოვლენის სირთულის გამო შეიძლება ვილაპარაკოთ ეთიკური ცოდნის სხვადასხვა განშტოებებზე, სხვადასხვა ეთიკურ დისციპლინებზე, როგორიცაა, მაგალითად: ზნეობის ისტორია, ზნეობის სოციოლოგია, ზნეობის ფსიქოლოგია, ზნეობის ფილოსოფია, ზნეობის ფილოსოფიის ისტორია და ა. შ. და ყოველი ეს დარგი ეთი-

<sup>101</sup> А. И. Титаренко. Критерии..., с. 5.

<sup>102</sup> იქვე.

კის მეცნიერებისა იყენებს ისტორიოგრაფიის, ეთნოგრაფიის, ფსიქოლოგიის, სოციოლოგიის, სამართალმცოდნეობისა და სხვათა მონაცემებს, როგორც საერთოდ ზნეობისა და მისი სტრუქტურის, ასევე მისი განვითარების კანონზომიერებისა და პროგრესის კრიტერიუმის დასადგენად.

საერთოვე ეთიკის გარდა არც ერთ სხვა მეცნიერებას არ ევალება იკვლიოს ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის პრობლემა.

ა. ტიტარენკოს ზემოთ დასახელებული წიგნის პირველ თავში მოცემულია სოციალური და ზნეობრივი პროგრესის იდეის ჩასახვისა და განვითარების მოკლე ისტორია ანტიკური მოაზროვნებიდან დაწყებული მარქსიზმის წარმოშობამდე.

წიგნის ამ თავში განვითარებული ზოგიერთი მოსაზრების შესახებ ჩემი შენიშვნები უკვე იყო გამოთქმული ამ შრომის წინა პარაგრაფში („ზნეობრივი პროგრესის იდეის გენეზისი“). რაც შეეხება ამ წიგნის მეორე თავს — «Проблема определения критерия нравственного прогресса и парадоксы буржуазного мировоззрения» — იგი მთელი წიგნის ძირითად და არსებით შინაარსს შეიცავს. ამ თავში მრავალი საინტერესო საკითხია განხილული, რომელთა გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია პრობლემის მეცნიერული კვლევა და დალაგება.

ამ თავის პირველ პარაგრაფში — «Эрозия оценок нравственного развития в буржуазной философии» საუბრადღებოა შემდეგი მონაცემები:

პლატონის „ეტიკაში“ დახასიათებულია ასეთი პარადოქსი: მიჩნეულია, რომ ის, რაც აწყობთ ღმერთებს — სიკეთეა, რაც არ აწყობთ — ბოროტებაა. ისმის კითხვა: ქცევა სათნოა იმიტომ, რომ იგი აწყობთ ღმერთებს, თუ იგი აწყობთ ღმერთებს იმიტომ, რომ იგი სათნოა? თუ პირველია სწორი, მაშინ სათნოებას არავითარი აზრი და მნიშვნელობა არ ჰქონია. ხოლო თუ მეორეა სწორი, მაშინ ღმერთები აღარ ყოფილან საჭირონი.

ავტორი ფიქრობს, რომ ასევე პარადოქსალური სიტუაცია იქმნება თანამედროვე ბურჟუაზიულ ეთნოლოგიასა და ეთიკაში ზნეობრივი პროგრესის გაგებაში. ზოგადი ფორმით ეს პარადოქსი ასე გამოითქმება: ზნეთა ისტორიული ცვლილება მორალურ სრულქმნას ნიშნავს იმიტომ, რომ პასუხობს ისტორიულ განვითარებას, თუ იგი პასუხობს ისტორიულ განვითარებას იმიტომ, რომ წარმოადგენს მორალურ სრულქმნას?

ავტორი აქ ხედავს სკეპტიციზმს და სოფიზმს იმის მაგიერ, რომ დაინახოს პრობლემის სირთულე და წინააღმდეგობა.

«Не случайно, — წერს ავტორი, — опираясь именно на подобную софистику, современные критики марксизма выдвигают еще один «новый» парадокс, призванный якобы вскрыть «внутреннюю противоречивость» идей коммунизма: является ли коммунизм благом потому, что он неизбежен, или же он неизбежен потому, что является благом?»<sup>103</sup>.

ასეთი პარადოქსების წამოყენება, — ავტორის აზრით, — იმაზე მიუთითებს, რომ ბურჟუაზიული აზროვნება ჩიხშია მოქცეული და ამას კი თავისი გნოსეოლოგიური საფუძველი გააჩნია. ასეთ საფუძველს იგი ხედვს ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის კვლევის მეტოდოლოგიურ და ისტორიულ სიძნელეებში. ამა თუ იმ პრობლემის ახსნაში საკუთარ უუნარობას ისინი ასაღებენ საერთოდ პრობლემის გადაუწყვეტაობად.

იმისათვის, რომ გავერკვეთ ზნეობრივი პროგრესის შესახებ ბურჟუაზიულ შეხედულობათა რთულ ლაბირინთში, — ავტორის აზრით, საჭიროა შევადგათ მათი მოსაზრებები ორი ძირითადი საკითხის შესახებ: პირველი — რა იცვლება, როგორია არსება იმ „რალაცის“ (нечто), რასაც „მორალი“ ეწოდება და ცხადდება ცვლილების ობიექტად; მეორე — როგორია ზნეობა განვითარებისა და ცვლილების ხასიათი და ისტორიული საზრისი?.

თუ ზნეობის არსება ცხადდება მარადიულ და უცვლელ რაიმედ, მაშინ მის განვითარებაზე ზედმეტია ლაპარაკი. თუ უარიყოფა მორალური ღირებულების შინაარსობრივი განვითარება, მაშინ ზნეობრივი პროგრესის იდეა უაზროა. ამიტომ, თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში — ავტორის აზრით, — «Установление и классификация абсолютных вечных моральных сущностей, оторванных от реальной жизни и независимых от социального развития, построение иерархии ценностей выступает в качестве основной задачи исследования»<sup>104</sup>.

ასე ახასიათებს ავტორი ნეოკანტიანური ეთიკის თანამედროვე მრავალფეროვნებას. იგივე ბრალდება ეხება, — ავტორის აზრით, — ნ. ჰარტმანისა და მ. შელერის „ღირებულებათა ფილოსოფიას“ და ჯ. მურის ინტუიტივიზმს, ჰ. პრინაუდის, დ. როსის, ე. კერიტის და

<sup>103</sup> А. И. Титаренко, Критерии..., с. 38.

<sup>104</sup> იქვე, გვ. 39.

სხვების დეონტოლოგიას და ეთიკის მრავალრიცხოვან თეოლოგიურ სისტემებს.

ზნეობრივი პროგრესის უარყოფამდე მიდიან, — ავტორის აზრით, — ისეთი თეორიებიც, რომლებიც მორალურ ნორმებსა და ადამ-ჩვეულებებს განიხილავენ როგორც ერთმანეთისაგან მოწყვეტილ, განუმეორებელ, უნიკალურ მოვლენებად, რომლებსაც არაფერი აქვთ საერთო. თუ არ არის რაიმე საერთო, მაშინ არ არის არც განვითარება. ასეთ კონცეფციებს მიეკუთვნებიან სუბიექტურ-იდეალისტური, პრაგმატისტული და ეგზისტენციალური თეორიები.

იმავე ბრალდებას ავრცელებს ავტორი ემოტივისტურ ეთიკაზე. «Если определение характера нравственных оценок не имеет смысла, то тем более бессмысленны поиски значения их исторического развития. «В мире нет иной цели, иного значения, чем то, которое вы в него привносите — говорит Ренхенбах. Если понятие добра, согласно основателям эмотивизма, «вообще ничего не означает», то вполне правомерно положение, что «все идеалы, если они в самом деле отражают страсти, которыми они вызваны, одинаково законны и одинаково произвольны.» Следовательно, нет никакой возможности говорить о нравственном совершенствовании в истории, о превосходстве одних идеалов над другими»<sup>105</sup>.

ეს ამონაწერი ემოტივიზმის ტენდენციური დამახინჯებული გაგებისა და არაკომპენტენტური შეფასების ნიმუშია.

1. ემოტივისტები არ ამტკიცებენ, რომ „ზნეობრივ შეფასებათა ხასიათის გარკვევას აზრი არა აქვს“. ისინი ამტკიცებენ მხოლოდ იმას, რომ ზნეობრივ შეფასებას აქვს არა თეორიულ-მეცნიერული, არამედ პრაქტიკულ-ემოციური აზრი.

2. რაიხენბახის ზემოთ მოყვანილი აზრი სრულებით არ ასაბუთებს ზნეობრივი პროგრესის უარყოფას და, რაც მთავარია, იგი არც თავისთავად არის მცდარი, რამდენადაც იგი არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა ტელეოლოგიზმის კრიტიკა.

3. ემოტივიზმის ფუძემდებლები ოგდენი და ჰიჩარდსი იმას კი არ ამტკიცებდნენ, რომ სიკეთის ცნება „საერთოდ არაფერს არ აღნიშნავდეს“, არამედ ასხეავებდნენ თეორიულ და მორალურ მსჯელობებს, როგორც ობიექტური სინამდვილის ამსახველ, აღმნიშვნელ და სუბიექტური შეფასების გამომთქმელ, გამომსახველ მსჯელო-

<sup>105</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 46.

ბებს. მსჯელობა „გულწრფელობა სიკეთეა“ ასახავს არა გულწრფელობის ობიექტურ შინაარსს (თეორიული მსჯელობა), არამედ სუბიექტის დამოკიდებულებას გულწრფელობისადმი, მის მიერ გულწრფელობის შეფასებას, მოწონებას ან დაწუნებას (მორალური მსჯელობა), ამ შემთხვევაში — მოწონებას.

4. არც ის აზრია მცდარი, რომ თუ იდეალები ჩამდვილად ასახვენ მათ გამომწვევ ენებებს, — თანაბრად კანონიერი და თანაბრად თვითნებური არიან. მაგრამ მათი „კანონიერების“ საკითხში გარკვეული აზრით რომც დავექცედეთ, აქედან არ გამომდინარეობს დასკვნა, რომ „შეუძლებელია ვილაპარაკოთ ზნეობრივი სრულქმნის შესახებ ისტორიაში“, რამდენადაც ზნეობრივი სრულქმნა ეხება არა მარტო იდეალებს, არამედ ადამიანებს, რომლებიც უახლოვდებიან ან შორდებიან ამ იდეალებს.

ემოტივიზმი რომ ასეთ უკიდურეს „აგნოსტიკურ“ შეფასებას არ იწესებებს, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ავტორი იძულებულია აღიაროს: «Подобный агностицизм прекрасно уживается с признанием социальной «эффективности» идеалов и норм в истории... По мнению Парето, Дегре, истины, мифы, ценности и иллюзии должны рассматриваться лишь с точки зрения их социальной эффективности, как стимуляторы морального энтузиазма масс»<sup>106</sup>.

ზნეობრივი პროგრესის იდეა ასევე შუუთავსებელია, ავტორის აზრით, ბურჟუაზიული ფილოსოფიის იმ კონცეფციებისათვის, რომლებიც ადამიანის ბუნებას საფუძველშივე „მანკიერად“, „ბოროტად“ და „ცოდვილად“ მიიჩნევენ. ასეთ შეხედულებას ავითარებენ ცნობილი თეოლოგები რ. ნიბური, პ. ტილიზი, ე. მარიტენი და სხვები. მარიტენი, მაგალითად, წერს, რომ «С современного человека сорвана маска, появилось лицо животного»<sup>107</sup>.

იმისათვის, რომ იყო პესიმიستي და უარყოფდნე ზნეობრივ პროგრესის ისტორიაში, ავტორის აზრით, სრულებით არ არის აუცილებელი უარყო თვითონ პროგრესის ცნება. საკმარისია ზნეობის კრიტიკრიუმში, სოციალური წყობის ან „სრულქმნილი“ ადამიანის იდეალი მოათავსო წარსულში და არა მომავალში. მაშინ მთელი ისტორია გამოჩნდება, როგორც ან საშინელი რეგრესი, დეგრადაცია, ან სამწუ-

<sup>106</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 46.

<sup>107</sup> J. Maritain. The Range of Reason, 1953, p. 191.



ხარო გადახვევა სრულქმნილი მდგომარეობიდან. საქმე იმაშია, რომ კაცობრიობის განვითარების ყოველ ისტორიულ საფეხურს ახასიათებს ისეთი მეორადი ნიშნები, რომლებიც მიუხედავად დადებითი ზნეობრივი აზრისა, აღარ მეორდებიან უფრო მაღალ საფეხურებზე. ეს მეორადი ნიშნები რომ გავაბსოლუტუროთ, მაშინ მთელი შენდგომი ისტორია მოგვეჩვენება რეგრესად. შეიძლება, მაგალითად, იდეალად მივიჩნიოთ წვრილი კერძო მესაკუთრე ნატურალური მეურნეობით, მაშინ კაპიტალიზმის განვითარება და მით უმეტეს სოციალიზმის გამარჯვება მოგვეჩვენება რეგრესად (მ. ისტმენი). „სრულქმნილ ვითარებად“ შეიძლება მივიჩნიოთ ცალკეული ნორმა ან ადამი, მაგალითად, შვილების სრული დამორჩილება მამებისადმი, ან ცოლისა — ქმრისადმი, მაშინ აღვიღია აღნიშნო ზნეობის დაცემა სოციალური ცხოვრების ერთ-ერთ სფეროში, ოჯახში. თუ საზოგადოების ზნეობრივი სრულქმნის კრიტერიუმად მივიჩნიეთ რელიგიური მორალის გავლენისა და გავრცელების ხარისხს, მაშინ ჭეშიაუკუნეები მოგვეჩვენება ზნეობრივი განვითარების მწვერვალად და ა. შ.

ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ასეთი პესიმიზმი, ავტორის აზრით, მჭიდროდ უკავშირდება კაცობრიობის სულიერი კულტურის იმ კრიზისს, რომელსაც აღნიშნავენ ბურჟუაზიის იდეოლოგები „ინდუსტრიალურ საზოგადოებათა“ ეპოქაში. მათი აზრით, „მასობრივი ცივილიზაციები“ ლუბავენ ადამიანის ინდივიდუალურობას, ხოლო რაციონალური ტექნიკა იწვევს პიროვნების „დეფორმაციას“. მორალური გრძნობები, შეფასებები თანდათან კარგავენ მნიშვნელობას „ინდუსტრიულ საზოგადოებაში“. სწორედ ასეთი განწყობილება იწვევს წარსულის იდეალიზაციას<sup>103</sup>.

სპეციალურად იხილავს ავტორი საკითხს იმის შესახებ, თუ როგორ აფასებენ ბურჟუაზიული ფილოსოფები და სოციოლოგები სოციალურ-ზნეობრივი პროგრესის მარქსისტულ კონცეფციას (§2), და ე. წ. „წრის“ პრობლემას მორალური პროგრესის კრიტერიუმის დადგენაში (§ 3).

ავტორის აზრით, ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის განსაზღვრას ართულებს არა მარტო ისტორიული, არამედ ასევე სერიოზული მეთოდოლოგიური სიძნელეებიც. ამ სიძნელეებს გნოსეოლოგიური ხასიათი აქვთ და გვევლინებიან გადაუჭრელი წინააღმდეგობების, პარადოქსებისა და ლოგიკური წრეების სახით.

ამერიკელი სოციოლოგი ფ. ნორტროპი მაგალითად ამტკიცებს, რომ ისტორიული პროცესი არ შეიძლება გამოდგეს „კრიტერიუმად ჯერარსის სფეროსათვის“, რამდენადაც თვითონ შოთხოს მორალურ გამართლებას. მეორე მხრივ, მორალური კრიტერიუმი შეიძლება განისაზღვროს მხოლოდ ისტორიული პროცესის საშუალებით, რაც შეუძლებელია, რადგანაც „ჯერარსის“ განვითარება არ დაიყვანება სოციალური ყოფიერების განვითარებაზე<sup>109</sup>. მივიღეთ მანკიერი წრე: სოციალ-ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმი უნდა გამოვიყვანოთ თვითონ პროგრესიდან და ამავე დროს პროგრესის დადგენა შეიძლება, თუ გვაქვს მზა კრიტერიუმი. ისმის კითხვა: რომელი ეფუძნება რომელს — პროგრესი კრიტერიუმს, თუ კრიტერიუმი პროგრესს?

ასეთი წრიულობა ფორმალური ლოგიკის მიხედვით შეცდომად ითვლება. ბურჟუაზიული იდეოლოგიები სწორედ ამ სიძნელეს ეფუძნებიან, როცა პროგრესის იდეას უარყოფენ. ჯ. მური, მაგალითად, ამტკიცებდა, რომ სიკეთისა და ბოროტების კატეგორიების მნიშვნელობა მკიდრად არიან დაკავშირებულნი ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის დადგენასთან. მაგრამ ფორმალურ ლოგიკური მეთოდით მათი განსაზღვრა შეუძლებელია, რადგან ამ შემთხვევაში სიკეთე განისაზღვრება ბოროტებით და პირიქით. ამ შემთხვევაში პროგრესის საზომი განისაზღვრება სიკეთის ცნებით და სიკეთე კი — საზომის ცნებით.

ასეთი შეცდომები, ტიტარენკოს აზრით, მხოლოდ მეტაფიზიკური აზროვნების შედეგი კი არაა, არამედ რეალურად არსებობს, მაგრამ ამ რეალურ ვითარებას ბევრად ამახინჯებენ სკეპტიციზმისა და მეტაფიზიკური აზროვნების ელემენტებით. მეტაფიზიკური აზროვნება ამწვავებს (утрирует) რეალურ სიძნელეებს იდიოზური კითხვის დასმით: რომელი ჩნდება „ადრე“ — კრიტერიუმი თუ პროგრესი? თუ — კრიტერიუმი, მაშინ პროგრესს წმინდა პირობითი ხასიათი აქვს. თუ — პროგრესი, მაშინ აზრი ეკარგება კრიტერიუმის „შეფასებით ძალას“. სინამდვილეში პრობლემა იმაშიც არ მდგომარეობს, რომ განესაზღვროთ ზნეობრივი პროგრესი კრიტერიუმის გარეშე და კრიტერიუმი პროგრესის გარეშე, არამედ ამოცანა იმაშია, რომ გამოვავლინოთ კრიტერიუმი ზნეობის რეალური ისტორიული პროგრესის საფუძველზე. მხოლოდ ამ შემთხვევაში ექნება კრიტერიუმს ნამდვილი ისტორიული ქლერადობა.

<sup>109</sup> «Anthropology Today», p. 673—675.

ფორმალური ლოგიკა შეცდომად თვლის წრეს განსაზღვრებაში. გავრცელებული აზრით ეს სწორია, მაგრამ ეს სწორი მომენტი მაშინვე ქრება, როგორც კი ეს წესი ცხადდება შემეცნების საყოველთაო მეთოდოლოგიურ პრინციპად. დიალექტიკური ლოგიკა, როგორც შემეცნების მეთოდი არ უარყოფს ურთიერთგანაპირობებულობის მართებულობას. ამის ნიმუშია წყვილადი კატეგორიებისა და მატერიისა და ცნობიერების განსაზღვრებები. ასეთი ურთიერთგანაპირობებებით აისახება შემეცნების პროცესის დიალექტიკური ბუნება<sup>110</sup>.

სინამდვილეში წრე განსაზღვრებაში გაპირობებულია თვითონ საგნის წინამდებარეი განვითარებით, იმით, რომ ობიექტი გამოდის როგორც შედარებით ჩაკეტილი, დამოუკიდებელი სისტემა მიმართულებისა, რომელიც თავისი საკუთარი კანონებით ვითარდება.

«Взаимоопределение категории социального прогресса и его мерила, логический круг в определении нравственного прогресса и его критерия не исключение в историческом познании. Критерии нравственного прогресса действительно обосновывается, порождается самим восходящим историческим процессом»<sup>111</sup>.

კრიტიკიუმი საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ მიმართულება, რომლითაც ვითარდება გარკვეული ეპოქის ზნეობა დაბლიდან მაღლისაკენ ან პირიქით (ანუ პროგრესულად ან რეგრესულად). ეს ურთიერთგაპირობებულობა ობიექტურია. წრე კრიტიკიუმისა და პროგრესის განსაზღვრებაში მხოლოდ ასახვაა ამ ისტორიული მოვლენისა. იგი აუცილებლობით წარმოიშობა სწორედ იმიტომ, რომ აღმავალი ისტორიული განვითარება ყოველთვის არის სისტემა ურთიერთგაპირობებელი მხარეებისა.

ზნეობრივი პროგრესის გამუქებაში იმეცნიერული ისტორიზმის პრინციპის მკაცრი დაცვის რეალური თეორიული სიძნელე კიდევ უფრო იზრდება თუ მხედველობაში მივიღებთ ზნეობის სპეციფიკურ თავისებურებას. წარმოების მატერიალური პირობებისაგან, განსხვავებით, სადაც ცვლილებები დიდი სიზუსტით შეძლება განისაზღვროს, ზნეობის დინამიკა უფრო ელასტიურია და აქ მეტი გასაქანი ეძლევა შემთხვევითობებს.

«Каким изменениям нравственности считать прогрессив-

<sup>110</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 85—87.

<sup>111</sup> იქვე, გვ. 88.



ტარული საღი აზრიც საკმარისია რეალური ვითარების ადეკვატური ასახვისათვის.

«Внешние парадоксальный факт социологического познания, — წერს იგი, — то, что общий критерий социально-нравственного прогресса выводится из истории, а затем история сама «меряется» этим критерием — отражение внутренней диалектики, противоречивости саморазвития общества. Эта парадоксальность присуща также и взаимоотношению поступательного хода морального развития, отражаемому в науке, и его мерила. Прогресс порождает и обосновывает социальный идеал и в то же время оценивается с позиции определенного идеала — нравственного критерия»<sup>114</sup>.

არავითარი დიალექტიკა არაა აუცილებელი იმისათვის, რომ ისტორია შეეფასოს თვით მისგან გამოვლენილი კრიტერიუმით. ამისათვის საკმარისია უარყო ზებუნებრივი ძალებისა და აპრიორული პრინციპების არსებობა. ისტორიის მატერიალისტური გაგება სავსებით აფუძნებს პროგრესის კრიტერიუმის ავტონომიურობას. დიალექტიკური აზროვნება, რა თქმა უნდა, აქ საქმეს ხელს არ უშლის, რამდენადაც თვით ჭეშმარიტი მატერიალიზმი თავისი შინაგან ბუნებით აწვევს დროს დიალექტიკურიცაა. მაგრამ ამ უკანასკნელით ზედმეტ ოპერირებას სიცხადის მაგიერ ბუნდოვანება შეჰაჟეს პროგრესის უარყოფელი ბურჟუაზიული კონცეფციების სოციალურ-კლასობრივი წყაროების მხილებაში. მათ უმრავლესობას იმდენად თეორიულად არ უძნელდებათ პრობლემის სირთულეში გარკვევა და ობიექტური ჭეშმარიტების დადგენა, რამდენადაც სოციალური კლასობრივი პოზიცია აიძულებთ, ან განაპირობებთ, არ გაიზიარონ მარქსიზმი. სკეპტიციზმსა და იდეალიზმს მხოლოდ გნოსეოლოგიური ფესვები როდი კვებათ.

მორალური პროგრესის კრიტერიუმის განაზღვრაში „წრის“ პრობლემის განხილვის შემდეგ ავტორი იხილავს ეთიკური რეალთივიზმისა და მორალის აღმავალი განვითარების წინააღმდეგობის საკითხს. (§ 4). ამ საკითხზე მსჯელობას ავტორი იწყებს შემდეგი დებულებით:

«В истории, пожалуй, нет области более поражающей своим многообразием и противоречивостью, чем область нра-

<sup>114</sup> А. Т и т а р е н к о, Критерии..., с. 94—95.

ვით. Изменчивость этой сферы духовной культуры характеризуется столь красочным диапазоном норм и оценок, который вряд ли можно наблюдать среди явлений иных форм общественного сознания»<sup>115</sup>.

ასეთი მრავალფეროვანება და ცვალებადობა ახასიათებს არა იმდენად ზნეობრივ ნორმებს, პრინციპებსა და იდეალებს, არამედ, წეს-ჩვეულებებს, ადათებს, ტრადიციებს, როგორც ზნეობრივი ურთიერთობის გამოვლენის გარეგნულ ფორმებს. ხოლო თუ საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმებთან შედარებით დაისმის საკითხი, მაშინ ძნელი არაა იმის მიხვედრა, რომ მხატვრული გემოვნება და რელიგიური წეს-ჩვეულებანი უფრო მრავალფეროვანი და ცვალებადია, ვიდრე ზნეობრივი ნორმები და პრინციპები.

წარმოდგენები და შეხედულებები სიკეთისა და ბოროტების შესახებ დროთა განმავლობაში, რა თქმა უნდა, იცვლებოდა. ხშირად ისინი იცვლებოდნენ კონტრალურად საპირისპირო წარმოდგენებით და შეხედულებებით, მაგრამ ეს მაინც არ იძლევა საფუძველს ეთიკური რელატივიზმის გამართლებისათვის.

ასეთი რელატივიზმი, ავტორის აზრით, გვხვდება ჯერ კიდევ ჰეროდოტესთან, რომელიც ამბობდა, რომ «Если спросить у какого бы ни было народа, какие обычаи лучше всех, то каждый по расследований ответит, что наилучшие обычаи его собственные. Таким образом, всякий народ считает свои обычаи гораздо лучше всех остальных»<sup>116</sup>.

შეცდომა არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ჰეროდოტეს ამ სიტყვებს ძალა და მნიშვნელობა არ დაუკარგავთ დღევანდელი დღისათვისაც კი. ყოველ ხალხს თავისი ტრადიციები ურჩევნია სხვებისას და აქ ეთიკური რელატივიზმი არაფერ შუაშია. აქ გათვალისწინებული უნდა იქნას ტრადიციების ინტელექტუური და ემოციური შეფასების სხვაობა, ერთი მხრივ, და საკუთარი და სხვისი ტრადიციების შეფასების თავისებურებანი, მეორე მხრივ. საკუთარ ტრადიციებს ადამიანი უფრო ემოციურად აფასებს, ვიდრე გონიერულობის თვალსაზრისით. ხოლო სხვა ხალხის ტრადიციებს — პირიქით. საკუთარი ტრადიციის გონიერულობაში დაეჭვებულიც რომ იყოს, იგი საკმაოდ დიდხანს მაინც აფასებს მას უფრო მეტად, ვიდრე სხვა ხალხის უფრო გონიერ-

<sup>115</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 95.

<sup>116</sup> Цит. по кн.: А. Боннар. Греческая Цивилизация. т. II. М., 1959, с. 185.

რულ ტრადიციას. აქ საქმე გვაქვს ჩვევისა და ფსიქოლოგიური ინერციის ფაქტორთან, ცნობილია „შეჩვეული ქირისა“ და „მიუჩვეველ ლხინის“ დაპირისპირება.

ეთიკური რელატივიზმი, — წერს ავტორი, — მთელი სისტემის სახეს იღებს სკეპტიკოსებთან. ისინი ამტკიცებენ, რომ თუ ჰაყეთესა და ბოროტებას ნამდვილად გააჩნიათ თავისთავადი აზრი, მაშინ ისინი ყველასათვის უნდა იყონ სიკეთე და ბოროტება, როგორც თოვლი ყველასათვის ცივია და ცეცხლი — ცხელი. მაშინ, როცა არც ერთი ზნეობრივი ღირებულება არ საარგებლობს საყოველთაო აღიარებით. მაშასადამე, სიკეთე და ბოროტება მხოლოდ ჰოჩვენებითია, ისინი ტრადიციის, ადამიანისა და კანონის ძალით არსებობენ<sup>117</sup>.

თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ეთიკური რელატივიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენლად ავტორი ასახელებს ამერიკელ სოციოლოგს უ. სამნერს, რომელიც წერს: „Добродетельность или испорченность нравов полностью состоит в их приспособлении к жизненным условиям и задачам времени и места“.<sup>118</sup>

გზა, რომელსაც ესა თუ ის ხალხი ირჩევს თავის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის, იქცევა მორალის მთავარ ნორმად. ამიტომ უ. სამნერსისათვის უაზროა საკითხი იმის შესახებ, თუ რომელი ნორმები უფრო მაღლა დგას. ეთიკური რელატივისტები უარყოფენ ზნეობრივი განვითარების რაიმე კრიტერიუმის არსებობას, რომელიც საშუალებას მოგვცემდა სხვადასხვა მორალური ნორმები ერთმანეთთან შეგვედარებინა. რადგან საზოგადოება არ არსებობს, ამიტომ მორალს ისეთივე პირობითი მნიშვნელობა აქვს, როგორც გემოვნებას, ჩვევას და ეთიკეტს<sup>119</sup>.

ეთიკური რელატივიზმის პრინციპებს, ავტორის აზრით, თანმიმდევრულად გამოხატავს თეორია ე. წ. „კულტურული რელატივიზმისა“, რომლის მთავარი წარმომადგენელია გამოჩენილი ამერიკელი ეთნოგრაფი მ. გერსკოვიცი.

„კულტურული რელატივიზმის“ თეორიის მომხრეები მკაცრად აკრიტიკებენ „ეთნოცენტრიზმს“, რომლის მიხედვით, საკუთარი ხალხის ნორმებსა და საკუთარი ცხოვრების წესს მიიჩნევენ ყოველი ხალხის მორალის შეფასების უმაღლეს კრიტერიუმად. კულტურული რელატივიზმის აზრით, ისტორიული ცვალებადობა და მრავალფე-

<sup>117</sup> См. Р. Рихтер. Скептицизм в философии, т. I, 1910, с. 141—146.

<sup>118</sup> W. G. Sumner. Folk Ways. 1940, p. 79.

<sup>119</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 96.

როვნობა შეუძლებელს ხდიან ზნეობრივი განვითარების უნივერსალური კრიტერიუმის არსებობას. ერთი კულტურის ნიადაგზე წარმოშობილი ნორმებით არ შეიძლება სხვა კულტურულ ცივილიზაცი-ათა შეფასება. ყოველი მორალის შინაარსი, გერსკოვიცის აზრით, ეს არის მოცემული კულტურული სისტემის ფუნქცია. ეს ფუნქციები განუწყვეტლივ იცვლებიან ყოველი კულტურის ფარგლებში.

ტიტარენკოს აზრით, ეთიკური რელატივისტები ნორმათა ავტონომიურობის მრავალფეროვნობის, მუდმივი ცვალებადობის ფაქტს სწორად ასახავენ, მაგრამ მათი ეთიკური რელატივიზმი მდგომარეობს არა იმდენად ამ ფაქტების აღიარებაში, რამდენადაც იმ მნიშვნელობაში, რასაც ამ ფაქტებს მიაწერენ:

«Назвать какое-либо поведение добром — значит, согласно «культурному релятивизму», просто сказать, что данное общество на данной стадии развития одобряет его. Любая мораль означает только это изменчивое и исторически относительное одобрение»<sup>120</sup>.

ტიტარენკო თვლის, რომ ამ წანამძღვრებიდან „კულტურული რელატივისტები“ აკეთებენ „შორს მიმავალ თეორიულ დასკვნებს“ და მაგალითისათვის მოჰყავს გერსკოვიცის მიერ მოყვანილი შედარება პირველყოფილ ხალხთა მკურნალ მლოცავეებისა და შამანებისა თანამედროვე მედიცინასთან. მისი აზრით, შამანები იმავე ფუნქციას ასრულებდნენ პირველყოფილ ხალხებში და ისეთივე სიკეთედ ითვლებოდნენ, როგორც დღეს — მედიცინა. აქედან ტიტარენკო ასკვნის, რომ:

«Получается, что значение колдовских обрядов и средств современной медицины равноценно. Но можно ли считать, что набор амулетов и бубен шамана столь же эффективны, как антибиотики, прививки и современная хирургия?

Несомненно, что позиция, которую отстаивает М. Герсковец, прямо противоречит общепризнанному историческому факту — прогрессу медицины и здравоохранения»<sup>121</sup>.

აქ კომენტარები, როგორც იტყვიან, ზედმეტია.

მწელი არაა იმის მიხედვრა, რომ გერსკოვიცის აზრადაც არ მოსვლია მედიცინის პროგრესის უარყოფა. იგი მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ თანამედროვე მედიცინის პოზიციებიდან არ შეიძლება

<sup>120</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 97.

<sup>121</sup> იქვე, გვ. 97—98.



შამანობის შეფასება, რადგან ასეთ შემთხვევაში იგი ბოროტებად მოგვეჩვენება, მაშინ, როცა იგი თავის დროზე ისეთივე სიკეთე იყო, როგორც სიკეთეა დღევანდელი მედიცინა.

ეთიკური რელატივიზმის სპეციფიკას უფრო კარგად ახასიათებენ ამერიკელი სოციოლოგები რ. მაკაივერი და პეიჯი. მათი აზრით, მიიჩნეო ერთი ზნეობრივი სისტემა როგორც მაღალი, ხოლო სხვა — როგორც დაბალი, — ნიშნავს სუბიექტივისტური არბიტრული შეფასების შეტანას ზნეობის განვითარებაში. განა შეგვიძლია ჩვენ ეთქვას, რომ თანამედროვე ინდუსტრიული საზოგადოების მორალი უფრო მაღალია, ვიდრე ესკიმოსების მორალი? ესკიმოსები ხომ არ დაეთანხმებიან ამას. სად არის ამის კრიტერიუმი? ვინ არის არბიტრალი ნორმათა დაპირისპირების ამ შეფასებაში? ისტორიაში შეიძლება დავინახოთ გადასვლა „საზოგადოებრივი ადამების“ მდგომარეობიდან „დიფერენცირებული საზოგადოებრივი ინსტიტუტების“ სისტემაზე. მაგრამ განა ეს იმას ნიშნავს, რომ თანამედროვე ადამიანები უფრო ბედნიერი არიან, ვიდრე პირველყოფილი საზოგადოების ხალხი, რომ თვით ეს გადასვლა პროგრესს ნიშნავს? — კითხულობენ მაკაივერი და პეიჯი<sup>122</sup>.

ასეთი კითხვის დასმა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს პროგრესის უარყოფას, ისევე, როგორც არ ნიშნავს იგი რეგრესის მტკიცებას. აქ ნაჩვენებია აბსოლუტური კრიტერიუმის მიგნების ლოგიკური და ისტორიული სიძნელე.

ამერიკელი ეთნოგრაფი ლ. უაიტი განიხილავს რა კულტურის ევოლუციის საკითხებს, უარყოფს მემკვიდრეობას ზნეობის განვითარებაში. მისი აზრით, ზნეობის ერთიან ევოლუციაზე ლაპარაკი ნიშნავს დავუშვათ ეთიკური ღირებულებების შედარება. ხოლო ასეთი შედარება ნიშნავს გამოაცხადო ეთიკური ღირებულება „საგნად თავისთავად“<sup>123</sup>.

ტიტარენკოს აზრით, ასეთი „ნივთი თავისთავად“ არის „ზნეობრივ მიმართებათა ობიექტურ-ისტორიული მნიშვნელობა, მათი განვითარების ერთიანი ჯაჭვი კაცობრიობის კულტურის ცვლილებათა საერთო დინამიკაში“<sup>124</sup>.

ეთიკური რელატივიზმის კონცეფციას არაიშვიათად აკრიტიკებენ თვით ბურჟუაზიული და იდეალისტი მოაზროვნეებიც. ტრადიციულად ამ კონცეფციას აკრიტიკებენ ის მოაზროვნეები, რომლებიც

<sup>122</sup> R. Maciver and G. Page. Society, p. 64.

<sup>123</sup> L. A. White. The Evolution of Culture, 1959, p. 223.

<sup>124</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 100.

აღიარებენ მარადიული და აბსოლუტური მორალური ღირებულების არსებობას. ასეთი კრიტიკის მაგალითად ტიტარენკოს მოჰყავს ინგლისელი სოციოლოგის უ. სტეიჯის მოსაზრებები: იგი ამტკიცებდა, რომ დედამიწაზე ყველა ხალხს აქვს ერთი ერთიანი მარადიული და უცვლელი მორალური კოდექსი. ხოლო იმისათვის, რომ აიხსნას ზნე-ჩვეულებათა ისტორიული მრავალფეროვნობა, სტეიჯი ასხვავებს „მორალურად სწორსა“ და „მორალურად გამართლებულს“. მორალურად გამართლებული ამა თუ იმ ხალხში შეიძლება იყოს ისიც, რაც მორალურად სწორი არ არის. რელატივისტები ყურადღებას არ აქცევენ ამ განსხვავებას და აიგივებენ იმას, რაც მართლაც მორალურია, იმასთან, რაც მორალურად მიიჩნევა ზოგიერთი ადამიანის მიერ. ის ფაქტი, რომ ზოგიერთი ტომი ამართლებს კანიბალიზმს, სრულებით არ ნიშნავს, რომ იგი მორალურად სწორია. არსებობს მხოლოდ ერთი კანონი, ერთი მორალი ყველა ხალხისათვის და იგი არის „აბსოლუტური და უცვლელი“<sup>125</sup>.

ამ კონცეფციის ნაკლს ტიტარენკო იმაში ხედავს, რომ ისტორიულად არ საბუთდება აბსოლუტური და მარადიული მორალური ღირებულებების არსებობა. მიუხედავად ამისა, ისინი კარგად უჩვენებენ ეთიკური რელატივიზმის ნაკლს. «Этическая терпимость, которую релятивисты с помпой противопоставляли этноцентризму, на деле оказывалась оправданием морального цинизма и беспринципности. Действительно, если те или иные идеалы, нормы, оправдывающие угнетение, завоевание, жестокость, как например, расизм в фашистской Германии, получают распространение в отдельной стране или классе, то означает ли это, что к ним следует относиться терпимо? Если быть последовательным этическим релятивистом, то несомненно. Идеалы Тельмана и Гитлера, Руссо и де Сада, Кастро и Трухильо оказываются при этом равноценными»<sup>126</sup>.

ცხადია, თვითონ რელატივისტებს ალბათ გაუძნელდებოდათ ასეთი უკიდურესი დასკვნების გაკეთება. ამით კიდევ ერთხელ აშკარაა აქ დაშვებული შეცდომის წყარო: ხალხში ისტორიულად ჩამოყალიბებულ მორალურ ნორმებსა და იდეალებთან არ შეიძლება გავაიგივოთ ცალკეულ პიროვნებათა ან ორგანიზაციათა სუბიექტურ-ვოლუნტარისტული იდეალები.

ეთიკური რელატივიზმის დაძლევას ზოგიერთი ბურჟუაზიული

<sup>125</sup> «Problems of Ethics», New York, 1961, p. 40.

<sup>126</sup> А. Т и т а р е н к о. Критерии..., с. 101.

იდეოლოგი ცდილობს ქცევის მოტივისა და შედეგის უფრო გაცირო განსხვავების შემოტანით. ამერიკელი ფსიქოლოგი ს. ესკი აღნიშნავდა: „ერთი და იგივე მოქმედება შეიძლება გამოხატავდეს სხვადასხვა ფსიქოლოგიურ შინაარსს, ხოლო განსხვავებული მოქმედებები შეიძლება ფუნქციონალურად იდენტურნი იყვნენ“<sup>127</sup>.

ამის საილუსტრაციოდ ეთიკური რელატივიზმის ერთ-ერთ კრიტიკოსს კ. დანაყერს მოჰყავს მოხუცი მშობლების მოკვლის ტრადიცია პირველყოფილ ხალხებში. მაშინ ამას სიკეთის მნიშვნელობა ჰქონდა, გამართლებული იყო მაშინდელი გარემოებით, რომ შიმშილით ზედმეტად არ ეტანჯა უსარგებლო ადამიანს. დღეს კი მშობლის მოკვლა დანაშაული და სიმხეცეა. ერთსა და იმავე ფაქტს სხვადასხვა აზრი აქვს. მაშასადამე, ასკვნის დანკერი, — კარგი და ცუდი შეფასება ეხება სხვადასხვა და არა ეთიკურად იგივეობრივ ფაქტებს. სიკეთე და ბოროტება ერთია, ოღონდ ვლინდებიან ისინი გარეგნულად განსხვავებულ მოქმედებაში. ერთ შემთხვევაში სიკეთე ვლინდება მშობლის მოკვლით, მეორე შემთხვევაში — მისი მოვლით. ორივე შემთხვევაში სიკეთესთან გვაქვს საქმე.

ტიტარენკო თვლის, რომ დანკერსაც აბსოლუტისტების შეცდომა მოსდის: «Действительно, если добро всегда есть добро независимо от многообразия тех действий и обычаев, которые имели место в истории, то тем самым опять встает пресловутая проблема вечной морали. Вообще одинаковость добра как внутреннего морального значения самых различных поступков в истории чисто формальна. От добра в этом случае остается одно только название, термин. Кроме того, отрицание за одинаковыми поступками, совершавшимися в различных исторических условиях, «этической тождественности», если его последовательно проводить опять-таки ведет к релятивизму. Ибо нельзя отыскать этически абсолютно тождественных поступков даже в пределах одной эпохи. А раз так, то рушится и абстрактно понимаемое тождество добра в различных культурах. Недаром такой тонкий критик этического релятивизма, как С. Эск, столкнувшись с этой трудностью, вынужден был признать, что между релятивизмом и абсолютизмом в этике есть неразрывная связь, ибо «каждый из них строит свой успех на неудачах другого»<sup>128</sup>.

აქ მოცემილი არგუმენტები სავსებით გისაგებია. მაგრამ ექვსი გაზიარებთ ავტორის განცხადებას, თითქმის შეუძლებელი იყოს ეთი-

<sup>127</sup> S. E. Asch. Social Psychology. 1952, p. 377.

<sup>128</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 102.

ყოჩად იგივეობრივი ქცევების არსებობა ერთსა და იმავე ეპოქის ფარგლებში. ამ მცდარ აზრს ვერ გადაარჩენს იგაქეობია „აბსოლუტურობაზე“ მითითებაც კი, რამდენადაც ეს უქანასკნელი საერთოდ შეუძლებელია. ლაიბნიცმა ამაოდ როდი გაუჩინა თავსატეხი სასაზღვრის უსაქმურებს ორი ერთნაირი ფოთლის ძიებით. მან შესანიშნავად იცოდა, რომ რეალურ სინამდვილეში აბსოლუტური იგივეობა არ არსებობს.

მაშასადამე, ლაპარაკი უნდა იყოს არა „აბსოლუტურ იგივეობაზე“, არამედ „პრინციპულ იგივეობაზე“, რაც სავსებით შესაძლებელი და რეალურად არსებული ფაქტია. პრინციპულად იგივეობრივი ეთიკური ქცევები შეიძლება მოიძებნოს არა მარტო ერთიდაიგივე ეპოქის ფარგლებში, არამედ სხვადასხვა და საერთოდ ყოველი ეპოქის ფარგლებშიც. უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: ასეთი პრინციპულად იგივეობრივი ეთიკური ფენომენი რომ არ არსებობდეს, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა თვით „ეთიკურის“ ცნების არსებობა. ეს არის ზნეობის არსებობის ის შინაგანი სფერო, რომელიც ადამიანობის სპეციფიკას ქნის, და ასხვავებს მას მთელი დანარჩენი ბიოსფეროსაგან. როგორც არ უნდა იცვლებოდნენ ისტორიულ ეპოქებში ადამიანთა ზატერიალური ცხოვრების პირობები და შესაბამისი ზნეობრივი ურთიერთობები, ნორმები და წარმოდგენები, როგორც კონკრეტულ ფორმებშიც არ უნდა ვლინდებოდეს სიკეთე და ბოროტება, სათნოება და მანკიერება, — ადამიანებს ყოველთვის ექნებათ ის საერთო არსება, რომ ისინი იარაღის მკეთებელი სოციალური არსებები არიან და მათი სოციალურობის საფუძველს შეადგენენ ადამიანური ინტელექტი, გრძნობადობა და ნებელობა. ადამიანის სოციალურობა, ეყრდნობა რა ცნობიერების ამ უნარებს, ვლინდება არა მარტო ერთად შრომასა და მოღვაწეობაში, არამედ ურთიერთთანაგრძნობასა და თანამშრომლობაში, ურთიერთსიმპათიასა და სიყვარულში. კლასობრივი ანტაგონიზმიც კი ვერ კლავს ამ ადამიანურ გრძნობებსა და მიდრეკილებებს. ზნეობა ადამიანური ცხოვრების წესია, ადამიანურობის ფორმა და სტრუქტურაა და ეს სტრუქტურა ყოველთვის სტრუქტურად რჩება, რაც არ უნდა იცვლებოდეს მისი ცალკეული ელემენტები და სისტემები.

ფუნდამენტალურ ღირებულებათა ასეთი იგივეობის ფაქტის აღნიშვნა სრულებითაც არ ნიშნავს აბსოლუტიზმის პრინციპის გამართლებას. ღირებულებები იცვლებიან, ვითარდებიან როგორც დროსა და სივრცეში, ისე რაოდენობრივი და თვისებრივი

პარამეტრებით. ადამიანური ღირებულებების ასეთი ყოველმხრივი ცვალებადობა სრულებითაც არ ამართლებს არც კულტურულ რელატივიზმს, და არც, კერძოდ, ეთიკურ რელატივიზმს, რამდენადაც ამ ცვალებადობათა ვექტორების ტოლქმედი ერთიან ტენდენციას ჰქონის, რაც აღსახება ზნეობრივი პროგრესის ობიექტური და საყოველთაო კრიტერიუმის ცნებაში.

რამდენადმე სპეციფიკურია მსჯელობა საერთოდ კულტურის ცვლილება-განვითარებისა და მისი კრიტერიუმის შესახებ. ეთიკური რელატივიზმის წინააღმდეგ მიმართული არგუმენტები ყოველთვის ერთნაირი ძალით არ მუშაობენ საერთო კულტურული რელატივიზმის წინააღმდეგ. ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება მოვიყვანოთ კულტურული რელატივიზმის კრიტიკისა და დაცვის რამდენიმე მაგალითი:

პროგრესული ამერიკელი ფილოსოფოსი ბ. დანემი წერს: «сущность культурного релятивизма — это довольство вещами как они есть. Ленивая терпимость, благодушная инертность облекают его в одежды, замаранные низменным употреблением. Релятивизм, по-видимому никогда не испытывал социального кризиса и даже не слышал о нем. Ведь столкновение ценностей представляет собой самую сущность кризиса—столкновение, которое обязывает нас, если мы все еще придерживаемся рациональности, остановиться на какой-либо одной ценности как на арбитре всех».<sup>129</sup>

აქ კარგად არის მითითებული კულტურული რელატივიზმის არსებით ნაკლზე. მაგრამ ეს „ნაკლი“ „კულტურულ რელატივიზმს“ მიეწერება იმ შემთხვევაში, თუ მისი არსებითი შინაარსია „ეთიკური რელატივიზმი“. ეთიკური და არაეთიკური, ვთქვათ, ესთეტიკური ღირებულება ყოველთვის ერთნაირად როდი ფასდება. ამის ნათელსაყოფად ეხლა მოვუსმინოთ კულტურული რელატივიზმის დამცველს, თანამედროვე ბურჟუაზიულ ისტორიკოსს ჯ. ხაუესს: „Разве можно, обращаясь к отдельным культурным достижениям различных эпох, рассматривать их как низшее и высшее? Давайте согласимся, что нельзя видеть прогресс, сравнивая древнейших художников и Пикассо, культурную жизнь Афин и Лондона. Тот духовный опыт, нравственный мир, которым жили мужчины и женщины на протяжении последних пяти—

<sup>129</sup> Б. Д а н е м. Гигант в цепях, с. 209.

десяти тысяч лет, — это их внутренний опыт, внутренний мир, не поддающийся измерению и сравнению. Женщины могли чувствовать себя более счастливо, танцуя на празднике урожая, чем развлекаясь в современном парижском кафе. Мужчина может более примитивно мыслить, покидая Уолл-стрит в «кадиллаке», чем человек, трясущийся на осле по каменным дорогам Урарту.»<sup>130</sup>.

ხაუკის ამ მსჯელობას ტიტარენკო შემდეგნაირად აფასებს: «Но если невозможно сравнивать духовную жизнь, мораль людей различных эпох, если в истории нельзя выявить низшего и высшего, то тогда и идея прогресса становится невозможной. Ну, а раз нет прогресса, значит нет и регресса. Каждая мораль хороша в своем роде и имеет такое же право на существование, как и любая другая».<sup>131</sup>.

ამ აშკარად ჩანს, როგორ იცვლება კრიტიკის ობიექტი. ხაუკის ლაპარაკობს კულტურული ღირებულებების შეუდარებლობასა და უნიკალურობაზე, «კულტურული რელატივიზმის» მართებულობაზე, ხოლო ტიტარენკო — «ეთიკური რელატივიზმის» უმართებულობაზე. ხაუკის აზრთა მსვლელობა ისეთია, რომ იგი არც «ეთიკური რელატივიზმის» წინააღმდეგ იტყოდა რამეს, მაგრამ მის მიერ მოყვანილი მაგალითები ბედნიერების განცდისა და აზროვნების პრიმიტიულობისა და სიფაქიზის ხარისხების შესახებ სრულებითაც არ ასაბუთებენ ეთიკური რელატივიზმის მართებულებას. თუ ფაქტია, რომ ისტორიკოსები იკვლევენ და აღგენენ გარკვეული კულტურული ღირებულებების დაგროვებისა და გაჩანაგების, ზრდისა და დაცემის პროცესს თაობიდან თაობაში ერთიდაიგივე ეპოქის ფარგლებში, ასეთივე ფაქტია ამ ღირებულებათა ცვლილება-განვითარება ეპოქიდან ეპოქაში. შედარებასა და შეფასებას ახდენს ყოველთვის მომდევნო თაობა და მომდევნო ეპოქა მისთვის მისაღები და მოსაწონი ეტალონებითა და კრიტერიუმებით.

ასეთი შედარებისა და შეფასების გარეშე, ანუ გარკვეული კრიტერიუმის არსებობის გარეშე შეუძლებელია ლაპარაკი პროგრესისა თუ რეგრესის შესახებ. ამ დებულებას ბურჟუაზიული მოაზროვნეებიც იზიარებენ. მაგალითად, ინგლისელი ბურჟუაზიული იდეოლოგი კოული წერს: «До тех пор, пока мы не можем говорить,

<sup>130</sup> «History Today». L. 1960, vol. X, February, № 2, p. 82.

<sup>131</sup> А. Т и т а р е н к о. Критерии..., с. 104—105.

что одно общество или одна стадия в развитии общества лучше или хуже, чем другая, невозможно говорить о прогрессе и регрессе. »<sup>132</sup>.

აქ იგი მხოლოდ იმას აღნიშნავს, რომ ასეთი კრიტერიუმები არ არსებობს სხვადასხვა ისტორიულ კულტურათა შეუდარებლობის გამო.

მორალურ ღირებულებათა ასეთი შედარება, — წერს ტიტარენკო, საკვებით შესაძლებელია და იგი მართებულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს შედარება ხდება «На основе выявления общей направленности нравственного развития, его тенденции и последовательности»<sup>132</sup>.

კაცობრიობის ზნეობრივი განვითარების ისტორია მოწმობს, — წერს ავტორი, — რომ მთელმა რიგმა კეთილშობილურმა ზნეობრივმა ნორმებმა და იდეალებმა, რომლებიც მთელი ეპოქის სულიერი განვითარების მწვერვალს წარმოადგენდნენ, დაკარგეს თავიანთი ძალა, დაუთმეს ადვილი ახალ ნორმებს და იდეალებს. ისინი განუმეორებელნი არიან. ყველა ცდა აღდგენილ იქნენ ისინი — ისტორიულად ამაოა და რეაქციულიც. მათი ძალა და სილამაზე საკუთარ დროსთან ცოცხალ კავშირშია. ამიტომაც, რომ სხვადასხვა ეპოქების მორალის შედარება მხოლოდ მეტად ზოგად ასპექტში შეიძლება. მეორე მხრივ, არ შეიძლება არც ამ თვალსაზრისებისა და განუმეორებლობის აბსოლუტიზება. სპეციფიკური ნორმებისა და ზნე-ჩვეულების სპეციფიკურობის მნიშვნელობა არ შემოიფარგლება იმ კულტურის, იმ სულიერი ნიადაგის ვიწრო ფარგლებით, რომლებზეც ისინი აღმოცენდებიან. სოციალურ-ზნეობრივი განვითარება წარმოშობს ახალ კულტურას, ახალ ზნე-ჩვეულებებს და სწორედ ასეთი ცვლილება და განვითარება იძლევა კულტურული განვითარების ერთიან ჯაჭვს. განუმეორებელი ღირებულებები წარმოადგენენ ერთიანი ჯაჭვის ცალკეულ რგოლებს. ამ მომენტის გაუგებრობაა, — ავტორის აზრით, — ეთიკური რელატივიზმის ძირითადი ნაკლი. «Этические релятивисты не видят в нравственно-особенном, переходящем того всеобщего, что входит в единую линию развития морали».<sup>134</sup>

ავტორს, როგორც ჩანს, დაავიწყდა, რომ ცოტა ზემოთ კატეგორიულად უარყოფდა ეთიკურად იგივეობრივი ქცევის არსებობას არათუ სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქებში, არამედ ერთი და იმავე ეპო-

<sup>132</sup> «The British Journal of Sociology», 1953, vol. IV, September № 3, p. 273.

<sup>133</sup> А. Т и т а р е н к о. Критерии..., с. 106.

<sup>134</sup> А. и к е, 23. 107.

ქის ფარგლებშიც კი<sup>135</sup>. როგორც ვნახეთ, ასეთი „საერთო“ მომენტი მას ცარიელ სიტყვაზე, ტერმინებზე დაჰყავდა, რასაც არავითარი რეალური შინაარსი არ შეეფერებოდა. ეხლა კი საფუძვლით სამართლიანად ლაპარაკობს განსხვავებულთა უზოგადესი შინაარსისა და ღირებულების იგივეობაზე.

«Этические релятивисты не видят в нравственно-особенном, преходящем того всеобщего, — წერს იგი, — что входит в единую линию развития морали. Действительная относительность нравственности каждого общества заключается в том, что ее развитие не абсолютно, а относительно включено в исторический процесс. То, что может быть весьма значительным в нравственной жизни отдельной эпохи, в общесоциальном развитии может оказаться маловажным, случайным. Сама история производит этот «отсев» случайного от необходимого, важного от неважного. Единичное в развитии морали становится всеобщим, а всеобщее — единичным. Эта диалектика единичного, особенного и всеобщего в нравственном прогрессе сама глубоко исторична и требует исторического взгляда на вещи»<sup>136</sup>.

ავტორი არ ასახელებს არც ერთ კონკრეტულ ზნეობრივ ფენომენს, რის გარეშე ძნელია დაინახო და დაიჭერო აქ ერთეულისა, განსაკუთრებულისა და საყოველთაოს დიალექტიკა.

ასეთი დიალექტური ერთიანობის მაგალითად არ გამოდგება შითითება მარქსის შეხედულებაზე ძველი სამყაროს გარკვეული უპირატესობის შესახებ ბურჟუაზიულ საზოგადოებასთან შედარებით. მარქსი წერდა, რომ «...младенческий древний мир представляется, с одной стороны, чем-то более возвышенным, нежели современный. С другой же стороны, древний мир, действительно, возвышеннее современного во всем том, в чем стремятся найти законченный образ, форму и заранее установленное ограничение. Он дает удовлетворение, которое человек получает, находясь на ограниченной точке зрения, тогда как современное не дает удовлетворения; там же, где оно выступает самоудовлетворенным, оно — пошло». (К. М а р к'с, Формы, предшествующие капиталистическому производству. М., 1940, стр. 20.).

<sup>135</sup> А. Т и т а р е н к о. Критерии..., с. 102.

<sup>136</sup> იხ. იქვე, გვ. 107—108.



ავტორის აზროვნების სტილს საერთოდ ემჩნევა მოდური ტენდენცია — მეცნიერული არგუმენტების სიღარიბე ან სისუსტე კომპენსირებულ იქნეს დიალექტიკისა და დიალექტიკური ლოგიკის კატეგორიების მოშველიებით, თითქოსდა საკმარისი იყოს დიალექტიკის ხსენება, რომ ყოველგვარი სიძნელე აიხსნას და გადაიჭრას. დიალექტიკას თვითონ გააჩნია საკუთარი კანონზომიერება და იგი ყოველ მცდარ აზრსა და პარადოქსს როდი ამართლებს. ასეთი „უნივერსალური“ დიალექტიკა უფრო სოფისტიკაა, ვიდრე ლოგიკა და მსოფლმხედველობა.

«Исторические типы нравственности, — წერს ავტორი, — будучи относительными, преходящими, тем не менее содержат в себе абсолютное — выступают как своеобразные, неповторимые моменты, ступени единого социального прогресса. Относительные и особенные, они, складываясь, порождают (и выражают) общее, абсолютное движение нравственности вперед»<sup>137</sup>.

აქ ავტორი საკვებით სწორია და იგი უჩვენებს, თუ როგორ მზადდებოდა ისტორიულად თანამედროვე ზნეობა. მაშასადამე, ავტორს სურს მიუთითოს მემკვიდრეობითობაზე ზნეობის ისტორიულ განვითარებაში, რასაც უარყოფენ ეთიკურა რელატივისტები.

«Релятивистская спекуляция на относительности и специфичности каждого социально-нравственного идеала возможна лишь в силу предварительного разрыва преемственности социального развития (ხზგასმა ჩემია — გ. ბ.) и разрушения самой идеи общественного прогресса»<sup>138</sup>.

მაშასადამე, სოციალურ განვითარებაში მემკვიდრეობითობის უარყოფა უხეში შეცდომაა. ასეთივე უხეში შეცდომაა ზნეობრივი მემკვიდრეობითობის უარყოფა, რამდენადაც ავტორის სიტყვებით რომ ვთქვათ, «Общность материальной культуры человечества определяет и общность его нравственного развития. В пределах больших исторических периодов нравственное развитие синхронно социально-экономическому. История знает удивительные совпадения (ხზგასმა ჩემია — გ. ბ.) не только в развитии материальной культуры различных стран и народов..., но и в развитии духовной культуры... Нравственность

<sup>137</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 109—110.

<sup>138</sup> იქვე, გვ. 110.

не составляет исключения в общей картине повторяемости всемирной истории»<sup>139</sup>.

ავტორს მოჰყავს მაგალითები პირამიდების, გზების, არხების, ციხე-სიმაგრეების, დამწერლობის და მატერიალურ და სულიერ ღირებულებათა ერთნაირი განვითარებისა სხვადასხვა ქვეყნებსა, ხალხებსა და ეპოქებში. მაშასადამე, აქ ლაპარაკია ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ განმეორებადობაზე, იმაზე, რომ მსგავსი მიზეზი იწვევს მსგავს შედეგს. განმეორებადობა აქ უფრო სივრცეშია ნაჩვენები, ვიდრე დროში; რადგან მითითებული არაა ამ კულტურათა ურთიერთშეგავლენაზე (ავტორი ლაპარაკობს „გასაოცარ დამთხვევებზე“). მართლაც, დროის კატეგორია აქ მაინც ფიგურირებს, რამდენადაც ქვეყნები, რომელსაც ავტორი ჩამოთვლის (ეგვიპტე, მექსიკა, ჩინეთი, რომი, და სხვა) — ერთსა და იმავე ეპოქაში არ იყვნენ განვითარებულნი, მაგრამ ცხადია, რომ ასეთი განმეორებადობა სივრცეში და დროში, ერთმანეთისაგან იზოლირებული და დამოუკიდებელი — არ მიუთითებს არავითარ მემკვიდრეობაზე და ურთიერთშეგავლენაზე. აქ მხოლოდ ისაა ნაჩვენები, თუ როგორ ვლინდება ისტორიაში ცალსახა ეკონომიური დეტერმინიზმი.

ავტორს კი სურდა ამ მაგალითებით ისტორიული განვითარების დიალექტიკური დინამიკის ჩვენება, რაც, მისი აზრით, არ შეუძლიათ ეთიკურ რელატივისტებს:

«Общей причиной неудач этического релятивизма, — წერს იქვე ავტორი, — является невозможность (в рамках собственной методологии) проследить взаимосвязь и взаимопревращение особенных нравственных систем в истории. Это в свою очередь связано с отрицанием общего в нравственной динамике человечества, неумением выделить однопорядковые явления в морали»<sup>140</sup>.

უფრო ნათლად ძნელია იმ აზრის გამოთქმა, რომ ზნეობის ისტორიაში არის ურთიერთკავშირი, ურთიერთშეგავლენა და მემკვიდრეობითობა.

ვინც ზნეობის განვითარების ისტორიას იკვლევს, — წერს ავტორი. — მისთვის უთიკური რელატივიზმი არის „სცილა“, ხოლო ზნეობრივი პროგრესის წინააღმდეგობის პრობლემა არის „ხარიბდა“.

<sup>139</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 110.

<sup>140</sup> იქვე.

სწორედ ამ „ხარიბდას“ მიიჩნევს იგი პესიმისტური და ნიჰილისტური კონცეფციების წყაროდ.

ავტორს მოჰყავს მარქსისა და ენგელსის ცნობილი დებულებები ზნეობრივი პროგრესის წინააღმდეგობრივი ბუნების შესახებ და ამით აპათილებს იგი ბურჟუაზიულ იდეოლოგთა (მაგ. კროსმანი) ბრალდებებს, თითქოს მარქსიზმი, სპენსერთან ერთად, ავტომატური პროგრესის იდეას იზიარებდეს. მნიშვნელოვანია აქ მარქსისტული შედარება სოციალური პროგრესისა წარმართულ კერპთან, რომელიც მსხვერპლს მოითხოვს. ასეთი მსხვერპლი აღარ იქნება საჭირო მხოლოდ კომუნისტურ საზოგადოებაში.

ფ. ენგელსის შეხედულებებიდან საყურადღებოა აზრი იმის შესახებ, რომ ექსპლუატაციის პირობებში სოციალურ პროგრესს მიუყევართ პარადოქსალურ ვითარებამდე, როცა ადამიანთა ბოროტი ვნებები — სიხარბე, კარიერიზმი, სისასტიკე ისტორიული განვითარების მამოძრავებელ ბერკეტებად გამოდიან «Без антагонизма нет прогресса. Таков закон—წერს კ. მარქსი,— которому цивилизация подчинилась до наших дней»<sup>141</sup>.

ფ. ენგელსი აკრიტიკებდა ლ. ფოიერბახს იმისათვის, რომ მან არ გამოიყვლია „მორალური ბოროტების ისტორიული როლი“. ამ როლის შესახებ კ. მარქსი წერდა: «...дурная сторона, порождая борьбу, создает движение, которое образует историю»<sup>142</sup>.

ყოველივე აქედან ავტორი ასკვნის, რომ «В обществе, где благо одних достигалось за счет страдания других,— в таком обществе движение вперед в области морали не могло не принимать причудливые формы. Сплошь и рядом социальный прогресс приходил в вопиющее противоречие с основными тенденциями нравственного прогресса. Лишь в общем итоге борьбы в результате самоотверженного морального творчества народных масс складывалось восходящее направление развития нравственности. В результате этой борьбы добро и зло выступают как изменчивые полюсы исторически развивающейся шкалы моральных ценностей, полюсы, взаимоотношение которых меняется с переменой социальных условий»<sup>143</sup>.

ჯერ ერთი, ავტორს არ მოჰყავს არც ერთი მაგალითი, რომლითაც დაახასიათებდა „სასწაულებრივ ფორმებს“ ზნეობის განვითარების.

<sup>141</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, с. 96.

<sup>142</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 296.

<sup>143</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 113.

რებაში ან ხალხთა მასების „თავგანწირულ მორალურ შემოქმედებას“, ამის გარეშე საქმე გვაქვს ცარიელ დეკლარაციასთან.

მეორე, რაც შეეხება დებულებას იმის შესახებ, რომ სიკეთე და ბოროტება განვითარებადი მორალური ღირებულების სკალის ცვალებადი პოლუსებია, რომელთა მიმართება იცვლება სოციალური პირობების შეცვლასთან ერთად, — მეტი რომ არ ვთქვათ, ეთიკური რელატივიზმის არსებითი დებულებაა. ამ რელატივიზმს ვერ არბილებს ავტორის განცხადება იმის შესახებ, რომ «В истории нравов хорошее и плохое не противостоят друг другу в абстрактно «чистом» виде»<sup>144</sup>.

სიკეთისა და ბოროტების ისტორიული ურთიერთკავშირის გამოხატულებაა აზრი იმის შესახებ, რომ სიკეთე და ბოროტება ადამიანში „ერთი მასალისაგან“ წარმოსდგებაო. ავტორი აქ ეთანხმება ბურჟუაზიულ სოციოლოგებს: რ. ნიბურს, ნ. ბერდიაევს, პ. ტილისს და სხვებს იმაში, რომ სიკეთე და ბოროტება საზოგადოებაში ყოველთვის შეფარდებითი არიან, რომ ყოველგვარი ბოროტების აბსოლუტური „მოსპობა“ იქნებოდა ზნეობრივი განვითარების „დასასრული“. ასეთ შეფარდებითობას ავტორი ფაქტად მიიჩნევს და ზემოთ დასახელებულ მოაზროვნეებს მხოლოდ იმას უწუნებს, რომ ამ ფაქტიდან ისინი „ცდილობენ გააკეთონ დასკვნა სიკეთისა და სამართლიანობისადმი ხალხთა მისწრაფების უაზრობისა და უშედეგობის შესახებ“<sup>145</sup>.

მეტაფიზიკურად მოაზროვნე ადამიანს, — ავტორის აზრით, — გაცილებით უფრო იზიდავს იდეა სიკეთის თანდათანობითი, სწორ-ხაზოვანი, რაოდენობრივი დაგროვებისა და არა დიალექტიკურ-მატერიალისტური წარმოდგენა წინააღმდეგობრივ ზნეობრივ პროგრესზე. ზოლო რადგან ისტორია არ ადასტურებს ზნეობის ასეთ სწორ-ხაზოვან განვითარებას, ამიტომ იხრებიან ისინი პესიმიზმისაკენო.

აქ ავტორი მიაღდა იმ მიჯნას, როცა უნდა გახსნას ფრჩხილები და აგვიხსნას, თუ რაში მდგომარეობს ეს „დიალექტიკური წინააღმდეგობა“ ზნეობრივ პროგრესში. იგი წერს:

«В условиях частнособственных отношений такие моральные качества, как великодушные, бескорыстные, заботливость, дружелюбие, верность, сочувствие, ведут к наруше-

<sup>144</sup> А. Титаренко, Критерии... с. 113.

<sup>145</sup> იქვე, გვ. 113.

ნიუ частнобственнических интересов индивида, оборачиваются для него несчастьями и страданиями»<sup>146</sup>.

ძნელი არაა იმის მიხედვრა, რომ აქ ჩამოთვლილი მორალური ღირებულებებიდან მხოლოდ პირველი ორი თუ შეუშლის ხელს პიროვნების კერძომესაკუთრულ ინტერესებს. თანამედროვე მსოფლიოს მშრომელთა უმრავლესობა ჯერჯერობით კერძომესაკუთრული ინტერესებით ხასიათდებიან, მაგრამ ისინი თავიანთი ტანჯვისა და უსიამოვნების წყაროს ხედავენ არა საკუთარ მორალურ ღირებულებებში, არამედ ექსპლოატაციის ფაქტში და ამ ფაქტის მორალურ გამართლებაში გაბატონებული კლასების მხრივ. თავი რომ დავანებოთ იმას, რომ „კერძომესაკუთრული ინტერესების ხელისშეშლა“ ზოროტება კი არა — სიკეთეა და ე. ი. მათი მორალური ღირებულებები საბოლოო ანგარიშით ტანჯვასა და უბედურებას კი არ იწვევენ, არამედ კეთილდღეობასა და ბედნიერებას.

ავტორის მიერ დაშვებულ ამ შეცდომას ოდნავადაც ვერ არბილებს მითითება ფ. ენგელსზე, რომელიც ირონიით ამბობდა, რომ ამ მხრივ „ცოტა რამ არის კჟუისსასწავლებელი“, რადგან თუ ისტორიას შევხედავთ აბსტრაქტული მორალიზების მიზნით, აღმოჩნდება, რომ «честные, как правило, оказывались в дураках, а бесчестные торжествовали»<sup>147</sup>.

ავტორი პროგორც ჩანს, გრძნობს, თავისი პოზიციის სისუსტეს და ცდილობს შეცვალოს თეზისი: «Действительно, — წერს იგი, — противоречивость нравственного прогресса в классовых обществах выражалась в том, что его носители нередко терпели лишения и муки. Однако из этого факта преждевременно делать заключение об исторической «тождественности» добродетели и несчастья»<sup>148</sup>.

საქმე იმაშია, წერს ავტორი, რომ კაცობრიობის აღმავალი მორალური განვითარების პროცესი უფრო ფართოა და მნიშვნელოვანია, ვიდრე ცალკეული ინდივიდის სათნოების მატერიალური ანაზღაურების მომენტი.

ეს უკვე სრულიად საწინააღმდეგო აზრია, ანტითეზისია, რასაც ავტორი გამოთქვამს შემდეგნაირად: «Если нравственное поведение личности входит как момент в передовое социальное движение своей эпохи, это главная возможность для ее счастья в

<sup>146</sup> Титареико. Критерии..., с. 114.

<sup>147</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. соч. т. 21, с. 307.

<sup>148</sup> А. Титареико. Критерии..., с. 115.

моральном смысле этого слова. Таким образом, борьба и все вызванные ею лишения, страдания неожиданно оказываются исторически прочно связаны с личным счастьем. Недаром само чувство морального удовлетворения не сводится к факту внешнего материального успеха или одобрения»<sup>149</sup>.

ეს ანტითეზისი სავსებით სწორია, განსხვავებით თეზისისაგან. მაგრამ ამით მოიხსნა ყოველგვარი „წინააღმდეგობა“ და მივიღეთ ისევ ის „ყბაღაღებულის“ აღმავალი განვითარება ზნეობრივ პროგრესში. ავტორი კი გვპირდებოდა ეჩვენებინა არა უბრალო, არამედ, დიალექტიკური წინააღმდეგობა ზნეობრივ პროგრესში; ამ მარცხს, რა თქმა უნდა, გრძნობს ავტორი და უკვე ნირწამხდარი ცარიელ ფრაზებს იშველიებს უკანდახევის დასაფარავად:

«Разуместся, эта особенность нравственного самосознания не означает отрицания действительного противоречия нравственного прогресса эпохи классовых обществ — разрыва между добродетелью и социальными ее последствиями для отдельной личности»<sup>150</sup>.

ასეთი რეაბილიტირებული „წინააღმდეგობის“ მაგალითად ავტორი ასახელებს იმ ფაქტებს, რომ ისტორიაში გაბატონებული კლასები უფრო ხშირად არღვევდნენ მათივე მორალის მოთხოვნებს, ვიდრე მშრომელი კლასები. გაბატონებული კლასების მორალურ ცინიზმს — ავტორის აზრით, — კარგად გამოხატავს ნ. მაკიაველის სიტყვები: «...нет необходимости Князю обладать ...добродетелями, но непременно должно казаться, что он ими наделен.

Больше того: я осмелюсь сказать, что если он их имеет и всегда согласно с ними поступает, то они вредны, а при видимости обладания ими они полезны...»<sup>151</sup>.

მაკიაველის ამ სიტყვებში მართლაც არის გარკვეული დიალექტიკური დაპირისპირება, კერძოდ, მორალური ფორმისა და შინაარსის, სიტყვისა და საქმის დაპირისპირება. „წინააღმდეგობის“ ამ სპეციფიკას ავტორი ვერ ამჩნევს, მაგრამ ეს უკვე სულ სხვა საკითხია. ამ „სხვა“ საკითხთან დაკავშირებით ავტორი აღნიშნავს კიდევ ერთ კანონზომიერებას კლასობრივი საზოგადოების ზნეობრივ განვითარებაში: «увеличивающийся разрыв, расхождение между

<sup>149</sup> А. Титаре н к о. Критерии... с. 115.

<sup>150</sup> იქვე.

<sup>151</sup> Н. Макиавелли. Соч. т. I, 1934, с. 288.

პროვოზგლავაემი მორალური ნორმანი, იდეალანი და პრაქტიკი ნრავსთენური თნოშენური<sup>152</sup>.

ამ „გათიშვის“ მიზეზს ავტორი, უპირველეს ყოვლისა, ხედავს იდეალებისა და მორალური ნორმების უპირატეს, უფრო სწრაფ განვითარებაში. მისი აზრით კეთილშობილური, ჰუმანური იდეალების განვითარება და გავრცელება მნიშვნელოვანი (თუმცა არა მთავარი) მხარეა კაცობრიობის ზნეობრივ პროგრესში. ხოლო მთავარი მხარეა სოციალურ-ზნეობრივი ურთიერთობების პრაქტიკა, სადაც ზნეობის პროგრესი მართლაც უფრო ნელა, ძნელად და წინააღმდეგობრივად მიმდინარეობს<sup>153</sup>.

აქ ავტორი საცებით სწორად და დამაჯერებლად მსჯელობს. ასევე სწორია ავტორის მსჯელობა იმ მოსაზრების წინააღმდეგ, რომელიც ისტორიაში მხოლოდ ამორალობისა და სისასტიკის ზრდას ხედავს: «Нельзя быть односторонним и видеть в истории только эволюцию жестокости и аморализма. Человечество действительно прошло долгий и мучительный путь нравственного прогресса: от простодушных, наивных нравов через горнило классовой борьбы, столкновения различных норм и ценностей, через благородный энтузиазм и холодный цинизм к подлинной моральной зрелости, выражением которой является коммунистический гуманизм. Обращиваясь на пройденный человечеством путь нравственного развития, видишь общую линию восходящего движения от низшего к высшему»<sup>154</sup>.

მაშასადამე, ავტორი იზიარებს იმ კონცეფციას, რომ ზნეობა მიუხედავად დაბრკოლებებისა, წინააღმდეგობებისა, რეგრესული ზიგზაგებისა, მაინც საერთო აღმავალ, პროგრესულ განვითარებას განიცდის.

შრომის მომდევნო პარაგრაფში ავტორი სპეციალურად განიხილავს „ზნეობრივი პროგრესის უახლესი კრიტერიუმების ფორმალური საკითხის ბურჟუაზიულ სოციოლოგიაში“. მხედველობაშია, უპირველეს ყოვლისა, ამერიკელი სოციოლოგისა და ეკონომისტის კ. შეპარდის მიერ წამოყენებული კრიტერიუმი სოციალ-ზნეობრივი პროგრესისა — „კეთილდღეობის ზრდა“<sup>155</sup>. ასეთივე ხასიათისაა ამერიკელი სოციოლოგის ს. დოდის მიერ წამოყენებული კრიტერიუ-

<sup>152</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 116.

<sup>153</sup> იქვე.

<sup>154</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 117.

<sup>155</sup> С. Shepard. The Basis Values of Western Civilization. 1960.

მი: — „ადამიანების გამდიდრება იმით, რაც მათ სურთ“<sup>156</sup>. ამერიკელი ფილოსოფოსი ჩ. შაკოუნი თვლის, რომ პროგრესის საკითხი უკავშირდება ღირებულების ცნებას და რადგან ამ უკანასკნელს შეფასებითი ხასიათი აქვს, ამდენად პროგრესის შესახებ მსჯელობას არ შეიძლება გარკვეული აზრით არ ჰქონდეს სუბიექტური ხასიათი. პროგრესის საერთო საზომია, მისი აზრით, „ეთიკის განვითარების ისტორია“<sup>157</sup>.

სხვა ბურჟუაზიული იდეოლოგი უ. კოატზი ასეთ კრიტერიუმად მიიჩნევს „სოციალურ შეგუებულობას“. ასეთი შეგუებულობა და ერთიანი საზოგადოებრივი მთელის ნაწილების ზრდა, — მისი აზრით, იჭყვევს ყოველი ცივილიზაციის განვითარების მაჩვენებლად<sup>158</sup>.

ამ დებულებაში ა. ტიტარენკო სპენსერის ევოლუციონიზმს ხედავს და ასეთ კონცეფციებს ნათლავს, როგორც „სქოლასტიკურსა და უსიცოცხლოს“.

შედარებით ვრცლად განიხილავს ავტორი ზნეობის ისტორიის გამოჩენილი ამერიკელი მკვლევარის კ. ბრინტონის კონცეფცია ზნეობრივი პროგრესის შესახებ. იგი ამოდის კულტურის ისტორიის ფაქტებიდან და ცდილობს დაადგინოს ზნეობრივი განვითარების ზოგიერთი ნიშანი. მისი აზრით, მორალის ცვლილებებში ადგილი აქვს „ციკლურ ვარიაციებს“, რაც ნიშნავს მოძრაობას ერთი „პოლარობიდან“ მეორისაკენ. პირველი ასეთი პოლარობაა „კონსერვატიზმი, დადგენილი ცხოვრების წესისადმი დაქვემდებარება, ერთი მხრივ, და ცვლილებები, გამომგონებლობა, მოხერხებულობა — მეორე მხრივ“. მეორე, ყველაზე აშკარა პოლარობაა დაპირისპირება უდიდესი ზნეობრივი დაცემისა და მორალური სიმკაცრის პერიოდებს შორის. ამათ გარდა მორალის ისტორიაში შეიმჩნევა პოლარობა „მარტივსა და რთულსა“, „პრიმიტიულსა და განვითარებულს“, „ახალგაზრდასა და მოწიფულს“, „გულუბრყვილოსა და გამობრძმედილს“ შორის და ა. შ.<sup>159</sup>.

ასეთია ბრინტონის აზრით მორალურ ცვალებადობათა ზოგიერთი სქემატური ნიშანი. ხოლო რაც შეეხება პროგრესის კრიტერიუმს, ამის როლს ასრულებს მის მოძღვრებაში მეთოდოლოგიური პრინციპი: „ადამიანურ ტანჯვაზე გამარჯვების ზარისხი“<sup>160</sup>.

<sup>156</sup> S. D o d d. Dimensions of Society. 1942, p. 548.

<sup>157</sup> G. M c C o w n. Man, Morals and History, 1958, p. 21.

<sup>158</sup> «The Journal of Philosophy», 1948, vol. XLV, № 3, p. 72.

<sup>159</sup> G. B r i n t o n, A History of Western Morals, p. 422—426.

<sup>160</sup> ი ქ ე ე, გვ. 437.



ასეთი კრიტერიუმი, ტიტარენკოს აზრით, არ გამოდგება ანტაგონისტურ კლასობრივ საზოგადოებაში, რადგან პრინციპი არ ლაპარაკობს რომელი კლასის ტანჯვის შემცირებაზეა ლაპარაკი. გარდა ამისა, «История доказывает, что нравственное благородство, моральный энтузиазм и новые передовые нормы морали рождались в борьбе и революциях через величайшие страдания. Если же следовать критерию К. Бринтона, то все это развитие следует считать регрессом, а не прогрессом морали»<sup>161</sup>.

არც ერთი ეს არგუმენტი ბრინტონის კონცეფციის წინააღმდეგ არ შეიცავს მეცნიერულ ღირებულებას: ბრინტონი ლაპარაკობს ადამიანის ტანჯვაზე საერთოდ და არა რომელიმე კლასის წარმომადგენელზე. როცა გაბატონებული კლასი ჩაგრავს კლასს, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ გაბატონებული კლასის წარმომადგენლებიდან არაერთი არ იტანჯება. ტანჯვის წყარო მხოლოდ ექსპლოატაცია როდია.

2. კიდევ უფრო უსუსურია მეორე არგუმენტი: ჯანსაღი ზნეობრივი ურთიერთობა, კეთილშობილება და მორალური ენთუზიაზმი ბრძოლებსა და რევოლუციებში უდიდესი ტანჯვით მიიღწეოდა, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ საბოლოო ანგარიშით „მორალური კეთილშობილება და ა. შ.“ ტანჯვას ზრდიდა და არ ამცირებდა. აქ აშკარა ლოგიკური შეცდომაა. ასეთი ელემენტარული შეცდომის წყაროა ავტორის „კლასობრივი“ გულმოდგინება — რაღაც არ უნდა დაუჯდეს, გააკრიტიკოს ბურჟუაზიული სწავლების ყველა არგუმენტი. მაშინ, როცა ჭეშმარიტი კლასობრივი და პარტიული პოზიცია მოითხოვს იდეური მოწინააღმდეგის კონცეფციის სერიოზულ შესწავლას, რაციონალური მომენტების გათვალისწინებას და შეცდომის არგუმენტირებულ, მეცნიერულ კრიტიკას.

ბრინტონის მიერ მოცემული კრიტერიუმი, ავტორის აზრით, ისევე „აბსტრაქტული და ფარისევლურია“, როგორც XIX საუკუნის ბურჟუაზიული მოაზროვნეების მიერ ხშირად შემოთავაზებული კრიტერიუმი: „ბედნიერების ზრდა“. «Идеал» — «уничтожение страдания» — წერს ავტორი, — в снятом виде заключенный в критерии К. Бринтона, антиисторичен. Это иллюзия, обстрактное мечтание, никогда на осуществлявшееся и никогда не осуществимое в истории»<sup>162</sup>.

ამ „არგუმენტში“, როგორც ადვილად შეამჩნევს მკითხველი,

<sup>161</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 123.

<sup>162</sup> იქვე, გვ. 123—124.

ისევ უხეში შეცდომაა დაშვებული: 1. თუ ისტორიაში საერთოდ და მთლიანადაც კი არ შეიძლება აღინიშნოს ტანჯვის შემცირების ფაქტი, მაშინ ზედმეტია ლაპარაკი ყოველგვარ პროგრესზე ზნეობის განვითარებაში. 2. ავტორი ერთმანეთში ურევს „იდეალისადმი სწრაფვას“ და „იდეალის აბსოლუტურ რეალიზაციას“. 3. ავტორი ერთმანეთისაგან ვერ ახვეავებს ზნეობის წარსულს, აწმყოსა და მომავალს. რომც დავუშვათ კიდეც, რომ „ტანჯვა არ მცირდებოდა წარსულში“, აქედან რატომ გამომდინარეობს, რომ „ტანჯვა არასოდეს არ შემცირდება მომავალში“, როგორღა წარმოუდგენია ავტორს კომპენსატორი საზოგადოების მორალის განვითარების პერსპექტივები?

გვინდა ვიფიქროთ, რომ ავტორი გრძნობს თავისი „არგუმენტის“ გადაჭარბებულობას და ცდილობს გადაარჩინოს იგი ბრინტონის კონცეფციიდან თვითნებური რეაქციული დასკვნების გამოტანით: «Состояние «нравственной нирваны» — წერს იგი, — и абсолютной косности, абстрактной неизменности морали — вот то представление о «конечном совершенстве», к которому только и можно прийти, если принять этот критерий»<sup>103</sup>.

ასეთი თვითნებური და ულოგიკო დასკვნა სრულებით არ შეესატყვისება ბრინტონის არა მარტო ზემოთ მოყვანილ შეხედულებებს, არამედ ავტორის მიერ მოტანილ მომდევნო გადმოცემასაც:

«Как утверждает К. Бринтон, вера в социально-нравственный прогресс — это только вера. Она не может быть подтверждена (или опровергнута) посредством научных данных и научного доказательства. И вся сущность проблемы состоит не в том, чтобы доктрина социально-нравственного прогресса была истинной, а в том, чтобы она была «мудрой и доброй». «Вера такой же «факт» как и наука. Она и лежит в основе «принятия» идей нравственного прогресса»<sup>104</sup>.

ბრინტონის ამ აზრებში ტიტარენკო ხედავს მეცნიერების „ფაქტებსა“ და მორალის „ღირებულებას“ შორის ნეოპოზიტივისტების მიერ გავლებული ზღვარის გადაულახველობას; მეცნიერული შემეცნების გათიშვას მორალურისაგან; „უპარტიო“ პოზიციის დაკავებას სხვადასხვა კლასების მიერ მორალის განვითარების საკითხში; ზნეობრივი პროგრესის გარკვევის შესაძლებლობაზე ხელისაღებას, უში-

<sup>103</sup> А. Титаре н к о. Критерии..., с. 124.

<sup>104</sup> ი ქ ე ე.

ნაარსო აბსტრაქტულობას, ეკლექტიზმს, ფორმალიზმს, სუბიექტი-  
ვიზმს, სოფიზმს და სხვა ათასგვარ უბედურებას<sup>165</sup>.

არც ერთი ეს ბრალდება დასაბუთებული არ არის. არატენდენ-  
ციური და კეთილსინდისიერი ოპონენტი ბრინტონის ამ შეხედულებე-  
ბებში დანახავდა ცივილიზაციისა და მისი მორალის ფაქტიური ის-  
ტორიის კარგად მცოდნე რეალისტი მკვლევარის მოკრძალებულ  
აგნოსტიციზმს, რომელიც კანტის მსგავსად ვერ პოულობს რა ამომ-  
წურავ და ერთმნიშვნელოვან პასუხს მეცნიერებაში, — ტოვებს ად-  
გილს ჰუმანური და პროგრესული რწმენისათვის. ბრინტონი ლაპა-  
რაკობს სწორედ პროგრესის იდეასა და ჰუმანიზმის გამარჯვების  
რწმენაზე — ადამიანს იმედსა და ენერგიას რომ მატებს და არა  
ღმერთისა და რელიგიის რწმენაზე. ბრინტონი არ არის მარქსისტი და  
კომუნისტი, მაგრამ ამის გამო ყველაფერი, რასაც იგი წერს და ამ-  
ტყიებს — ყალბი და რეაქციული როდია. ისიც კი დასამტკიცებე-  
ლია, თუ როდის შემდეგ ვახდა ადამიანთა კეთილგონიერებისა და კე-  
თილშობილების საბოლოო გამარჯვების რწმენა — რეაქციული და  
მიუღებელი ფენომენი?

ახეთქავე ათასგვარ ცოდვას მიაწერს ავტორი სოციალურ-ზნე-  
ობრივი პროგრესის აშკარა დამცველს, გამოჩენილ ინგლისელ ბი-  
ოლოგს, ფილოსოფოსსა და საზოგადო მოღვაწეს ჯ. ხაკსლის, რომე-  
ლიც პროგრესის საკუთარ თეორიას უწოდებს „ტრანსჰუმანიზმს“,  
ანუ „ევოლუციურ ჰუმანიზმს“. სოციალურ და ზნეობრივ პროგრესს  
იგი უკავშირებს მატერიალური სამყაროს საერთო ევოლუციის იდე-  
ას.

ევოლუციური, აღმავალი განვითარება, მისი აზრით, მთელი სი-  
ნამდვილის საერთო, ზოგადი ტენდენციაა. ორგანული ბუნება უფრო  
მაღალია, ვიდრე არაორგანული, გოეთეს „ფაუსტი“ და ბეთჰოვენის  
მეხუთე სიმფონია უფრო მაღლა დგანან, ვიდრე პირველყოფილი  
ადამიანის მიერ შექმნილი ღირებულებები. დღევანდელი ზნე-ჩვეუ-  
ლებანი უფრო მაღლა დგას, ვიდრე შორეული წარსულის ადათბა.  
იგი მოითხოვს ფსიქოლოგიის თანამედროვე მონაცემების საფუძ-  
ველზე გადასინჯოს სიკეთისა და ბოროტების „უხეშო დაპირისპი-  
რება“, რასაც ადგილი აქვს ისტორიაში და ხელს უშლის მკვლევარებს  
ზნეობრივი პროგრესის გამოვლენაში.

მატერიალური სინამდვილის პროგრესულ განვითარებაში ხაკს-  
ლი აღნიშნავს სამ „კრიტიკულ მიჯნას“: პირველია. — არაორგანული

ფაზიდან ბიოლოგიურისაკენ, მეორე — ბიოლოგიურიდან სოციალურ-ფსიქოლოგიურისაკენ, მესამე — ფსიქოლოგიური ფაზიდან კაცობრიობის შეგნებულად წარმართული ევოლუციისაკენ. ამ უკანასკნელი კრიტიკული მიჯნის დრო ემთხვევა XX საუკუნეს<sup>166</sup>.

„ევოლუციური ჰუმანიზმის“ ამ კონცეფციაში ზნეობრივ პროგრესს ცენტრალური ადგილი უკავია. ჯ. ზაკსლი მას უკავშირებს ყოფიერების ევოლუციის საერთო ღირებულებებს, როგორიცაა: „ბუნების სიყვარული“ (კოსმიური მასშტაბით), ხელოვნების მშვენიერება და ცოდნის დაგროვება.

ასეთია ამ კონცეფციის არსებითი ნიშნები. რაც შეეხება ბრალდებებს, რომელსაც ტიტარენკო უყენებს ამ კონცეფციას, — იგი გამოთქმულია ტერმინებით: „აბსტრაქტული“, „ფორმალური“, „უაზრო აბსოლუტიზება“, „გადაკარება“, „არამეცნიერული სპეკულაცია“ და ა. შ.

«Действительно, — წერს ავტორი, — между развитием неорганической материи, органической эволюцией и социально-нравственным прогрессом существует известная историческая связь. Марксизм не отвергает, а диалектико-материалистически освещает это общее восходящее развитие материального мира. Однако было бы нелепо настолько абсолютизировать эту связь, общее направление развития материального бытия, чтобы видеть в нем «космическое» обоснование морального совершенства человечества»<sup>167</sup>.

ავტორი ვერ გრძნობს, რომ იგი აქ საკუთარ თავს ეწინააღმდეგება. თუ მარქსიზმი აღიარებს მთელი მატერიალური სინამდვილის საერთო აღმაველ განვითარებას (მარქსიზმს არ შეუძლია ეს არ აღია როს), მაშინ სავეებით ლოგიკურია, რომ კაცობრიობის ზნეობრივი პროგრესის აუცილებლობა გავამართლოთ ან თუნდაც დავაფუძნოთ „კოსმოსურ“ კანონზომიერებაზე მითითებით. მარქსიზმისათვის მიუღებელი უნდა იყოს არა „კოსმოსურ“ ევოლუციაზე ლაპარაკი, არამედ კოსმოსის მიმართ „პროგრესის“ ცნების მიყენება. ამ უკანასკნელ მომენტს კი თვითონვე სავეებით სწორად აღნიშნავს ავტორი: «Нравственный прогресс — своеобразный аспект общественного саморазвития. Искать его смысл вне пределов человеческой истории, в космической эволюции бессмысленно.

<sup>166</sup> J. Huxley. Knowledge, Morality and Destiny. 1957, p. 13, 252, 267.

<sup>167</sup> А. Титаренко. Критерии... с. 126.

Поступать подобным образом — значит стирать качественную грань между различными формами движения, упрощать в духе абстрактного эволюционизма диалектически сложную, противоречивую картину развития материального мира»<sup>168</sup>.

ზნეობრივი პროგრესის იდეის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი მომხრეა თანამედროვე იდეალისტურ ფილოსოფიასა და სოციალიზმში ინგლისელი ფილოსოფოსი მ. გინსბერგი. ამ პრობლემას მიუძღვნა მან სპეციალური წიგნი „ზნეობრივი პროგრესი“. მისი აზრით, მორალური პროგრესი „მდგომარეობს მორალური იდეების შეთვისებაში, უსაფუძვლო მოთხოვნილებებისა და მიზნების აღმოფხვრამს, იმ სფეროს გაფართოებაში, რომლის შიგნით გამოიყენება მორალური პრინციპები და მორალური კოდექსის მოთხოვნათა მიხედვით აღამიანთა ქცევების მზარდ დაახლოებაში“<sup>169</sup>.

გინსბერგის აზრით, ზნეობრივი პროგრესის მაჩვენებელი ნიშნებია: ჯ ე რ თ ი, ტენდენცია იმ პიროვნებათა წრის გაფართოებისა საზოგადოებაში, რომელთაც მიეყენებათ მორალური მოთხოვნები და შეფასებები. ასეთივე ნიშანია „მისწრაფება მიყენებულ იქნეს მორალური პრინციპები ეკონომიური და პოლიტიკური პრობლემების გადაწყვეტისას...“<sup>170</sup> მ ე ო რ ე, ზნეობის მზარდი „ინდივიდუალიზაცია“ და „ინტეგრაცია“ (ანუ მორალური თვითშეგნების ზრდა), ცალკეული ინდივიდების მორალური პასუხისმგებლობის ზრდა. მ ე ს ა მ ე — მორალური შეფასებების მზარდი „რაციონალიზაცია“. „მორალური მსჯელობების მზარდი რაციონალიზაცია დაკავშირებულია ცნობიერების ინდივიდუალიზაციასა, ინტერნაციონალიზაციასა და მიუკერძოებლობის სულისკვეთების ზრდასთან, სიმპათიის განვითარებასთან“<sup>171</sup>. სიმპათიისა და მეგობრობის გრძნობების გაფართოება გამოწვეულია ზნეობრივი წარმოსახვის ზრდით, რაც საშუალებას აძლევს ინდივიდს გააიგივოს თავისი თავი სხვა ტანჯულ სუბიექტთან. მ ე ო თ ხ ე — „რელიგიის თანდათანობითი მორალიზაცია“, როგორც ყველაზე „აშკარა“ ნიშანი მორალური პროგრესისა. მ ე ხ უ თ ე — კერძო „ოჯახური“ და საერთო სოციალური, „სახელმწიფოებრივი“ მორალის „ურთიერთშერწყმა“.

<sup>168</sup> Т и т а р е н к о. Критерии... с. 126.

<sup>169</sup> M. G i n s b e r g. Moral Progress. 1944, p. 11.

<sup>170</sup> ი ქ ე ე, გვ. 23.

<sup>171</sup> ი ქ ე ე, გვ. 27.

ასეთია მორალურ პროგრესზე გინსბერგის მოძღვრების ძირითადი მომენტები.

როგორ აფასებს ამ კონცეფციას პროფ. ტიტარენკო? მისი აზრით, გინსბერგის კონცეფცია წარმოადგენს ზნეობრივი პროგრესის თავისებურებათა ყველაზე სრულ და უკიდურეს ფორმალურ-ლოგიკურ განზოგადოებას. გარეგნულად ეს თეორია შედარებით სხვა ბურჟუაზიულ თეორიებთან უფრო შინაარსიანი და ოპტიმისტური ჩანს იმის გამო, რომ ავტორი ზშირად სასურველს არსებულად მიიჩნევს. ტიტარენკოს აზრით, ეს არის გინსბერგის კონცეფციის „აქილესის ქუსლი“.

ამ კონცეფციის საწინააღმდეგო არგუმენტებად ავტორი ასახელებს შემდეგს: 1. გინსბერგი ლაპარაკობს „მორალური თვითშეგნების ზრდაზე“, როგორც კაცობრიობის ისტორიის საერთო დამახასიათებელ ნიშანზე, მაშინ, როცა იგი სინამდვილეში ახასიათებს მხოლოდ მშრომელ კლასებს, განსაკუთრებით კი მებრძოლ პროლეტარიატს. გინსბერგის ეს კონცეფცია ადვილი გასაკრიტიკებელია თვით ბურჟუაზიული ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ფარგლებში, რამდენადაც ისინი ლაპარაკობენ საზოგადოების მორალურ დაცემაზე, პიროვნების მორალურ „ანემიაზე“, ზნეობრივ დაცარიელებაზე და ა. შ. მართალია, ასეთი კონცეფციის მომხრეები აზვიადებენ და უკიდურეს პესიმისტურ დასკვნებს აკეთებენ. «Однако было бы нелепо закрывать глаза на действительные процессы морального разложения и стандартизации, которые происходят в недрах правящего класса империалистических государств, в то же время пагубно воздействуя на нравственное самосознание других групп населения»<sup>172</sup>.

ტიტარენკო ვერ ამჩნევს, რომ ამ არგუმენტით თვითონვე იზიარებს კაპიტალისტური საზოგადოების საერთო მორალური დეგრადაციის თვალსაზრისს, ხოლო მითითება პროლეტარიატის ზნეობრივ პროგრესზე ჰაერში გამოკიდებული რჩება.

2. ყოველგვარი არგუმენტის გარეშე ეპვს ქვეშ აყენებ: რელიგიის „მორალიზაციის“ ფაქტორს.

3. ასევე არასწორად მიაჩნია მოსაზრება კერძო, ოჯახური მორალის „შერწყმის“ შესახებ საერთო სახელმწიფოებრივ მორალთან. ბურჟუაზიული ოჯახის გახრწნის პირობებში, ავტორის აზრით, ეს

<sup>172</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 129.

თავისებურება ან კეთილ სურვილად რჩება, ან ნილბავს „კონფორმისტულ“, ობივატელურ შემგუებლობას.

4. გინსბერგი, — წერს ავტორი, — ეყრდნობა ზნეობრივი პროგრესის ნამდვილ თავისებურებებსაც, მაგრამ ამახინჯებს მათ შინაარსს, თვალს ხუჭავს კლასობრივ ბრძოლაზე ისტორიაში.

«Например, несомненным общим признаком нравственного прогресса в истории было расширение области применения моральных требований и того круга лиц, к которым относились нравственно-положительные оценки. Однако это не бесплотный, абстрактно-общий признак»<sup>173</sup>.

მორალის სფეროს ასეთი გაფართოება მიიღწევა მშრომელი კლასების შეუწელებელი ბრძოლების შედეგად და არა თავისთავადო.

ამ არგუმენტში, არსებითად, მხოლოდ დადასტურებულია გინსბერგის აზრი, რამდენადაც იგი არ ლაპარაკობს საწინააღმდეგოს და არ ამტკიცებს, რომ „მორალის მიყენების სფეროს გაფართოება“ გაბატონებული კლასების დამსახურებააო. გარდა ამისა, „ზნეობრივი ნორმის მიყენების სფეროს გაფართოება“ ჯერ კიდევ არ ნიშნავს „იმ ადამიანთა წრის გაფართოებას, რომელთაც ესებათ ზნეობრივად დადებითი შეფასება“. ზნეობრივი ერთიანობის ტენდენცია არ ნიშნავს მხოლოდ დადებით ზნეობრივ მოქმედებათა ზრდას. შეიძლება ასევე იზრდებოდეს უარყოფით ზნეობრივ მოქმედებათა რიცხვით. ეს შენიშვნა მით უფრო საგულისხმოა, რომ ავტორი თვითონვე ცოტა ქვემოთ წერს: «Действительно, можно отметить, что сфера применения морали расширяется, что моральное самосознание развивается, что этика «проясняет» значение нравственных идей. Все это еще не означает признания нравственного прогресса по содержанию, признания развития нравов к лучшему. Лишь когда эти абстрактные моменты связаны с внутренними тенденциями, с саморазвитием гуманистического содержания нравов, лишь тогда они действительно приобретают смысл признаков нравственного прогресса».<sup>174</sup>

ავტორი ვერ გრძნობს, რომ ამ სწორი დებულებით საკუთარ თავს აკრიტიკებს. თუ ზნეობრივი გაერთიანების ტენდენცია ზნეობრივი ხალხის გამრავლებას ნიშნავს, — მაშინ პროგრესი ფორმალური კი არა — შინაარსობრივი ყოფილა.

<sup>173</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 129—130.

<sup>174</sup> იქვე, გვ. 113.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ტიტარენკო გრძნობს გინსბერგის წინააღმდეგ თავისი არგუმენტების სისუსტეს და იძულებულია მიმართოს მოწინააღმდეგის თვალსაზრისის ტენდენციური გადმოცემის არაკეთილსინდისიერ ხერხს, ციტატების ამოგლეჯის, შეკვეცისა და ნებისმიერი კომბინირების დაუშვებელ მეთოდს. ასეთი კრიტიკის ნიმუშია მისი დასკვნითი მსჯელობები გინსბერგის კონცეფციის შესახებ:

«М. Гинсберг отдает себе отчет в абстрактности, слабости своего обоснования основных особенностей нравственного прогресса. Недаром он в конце концов признает главным в нравственном прогрессе только чисто формальный момент «прояснения этических концепций»<sup>175</sup>. «Ни этика, ни социальная наука не могут... дать надежного руководства, и вследствие переплетения целей и средств, фактов и ценностей сомнительно, чтобы они были способны заразить нашей верой других»<sup>176</sup>, — пишет М. Гинсберг. Если к этому добавить его признание, что «общая закономерность» социального прогресса «неизвестна»<sup>177</sup>, то становится ясным, что скептицизма в вопросах нравственного прогресса, присущего всему современному буржуазному мировоззрению, он до конца так и не преодолел»<sup>178</sup>.

ცხადია, მოწინააღმდეგის ტექსტიდან ცალკეული ტერმინების ამოგლეჯითა და მათი კომბინირებით შეიძლება ნებისმიერი მცდარი კონცეფციის შეთხზვა, მაგრამ ამით მოწინააღმდეგის კონცეფციის დაძლევა როდი მიიღწევა. პირიქით, ასეთი ტენდენციური და უსუსური კრიტიკა ბურჟუაზიული იდეოლოგიის წისკვილზე ასხამს წყალს, რამდენადაც იგი მარჯვენა ტუღი ეთიკური აზროვნების გარკვეულ კომპრომენტირებას იწვევს. აღარაფერს ვამბობთ იმაზე, რომ მოწინააღმდეგის თვალსაზრისის ასეთი „კომბინირება“ კი არაა დაზღვეული ულოგიკობისაგან (ზემოთ მოტანილ ციტატაში პირველი და მეორე დებულება ერთმანეთს ეწინააღმდეგება).

ბოლოს ავტორი ცალკე პარაგრაფის სახით განიხილავს „ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის შედარებით დამოუკიდებლობას“. მისი აზრით, ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის გარკვევის პრობ-

<sup>175</sup> М. Ginsberg. Moral Progress, p. 40.

<sup>176</sup> Там же, с. 36.

<sup>177</sup> М. Ginsberg. Evolution and Progress, 1961, p. 48.

<sup>178</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 130.



ლემა მარქსისტული მსოფლმხედველობის განვითარების სხვადასხვა პერიოდში ასევე სხვადასხვაგვარად ვლინდებოდა. ამ სხვადასხვაობას ავტორი იმაში ხედავს, რომ როცა სოციალიზმი ჭერ არსად არ იყო აშენებული, კომუნისტური იდეალი უკავშირდებოდა, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის მიერ ადამიანის ყოველგვარი ექსპლოატაციის მოსპობის ამოცანას. კაპიტალიზმიდან სოციალიზმში გადასვლის პერიოდში ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმში ჩამოაყალიბა ვ. ი. ლენინმა: „ზნეობა იმას ემსახურება, რომ ადამიანთა საზოგადოება ამაღლდეს, განთავისუფლდეს შრომის ექსპლოატაციისაგან“. ხოლო როცა მთელ რიგ სოციალისტურ ქვეყნებში ექსპლოატაცია მოისპო — ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის განსაზღვრის პრობლემამ სხვა აზრი შეიძინა. კერძოდ ის აზრი, რომ დაიწყო ახალი ზოგადსაქაობრიო მორალის ნამდვილი ნიშნების ჩამოყალიბება. შეიქმნა იმის აუცილებლობა, რომ გამოგვევლინა კომუნისტური ზნეობრივი პროგრესის შორეული პერსპექტივები, ხოლო ეს შესაძლებელია მხოლოდ იმის საფუძველზე, თუ ახლებურად გავიაზრებთ კაცობრიობის ზნეობრივი განვითარების მთელს ისტორიას.

განსაკუთრებულ ინტერესიძენს ავტორის აზრით «...проблема общего направления поступательных изменений нравственности в различных общественно-экономических формациях, сменяющих друг друга в истории: чувствуется потребность в определении и разработке общ исторического критерия нравственного прогресса»<sup>179</sup>.

ავტორი აქ ერთმანეთში ურევს პროლეტარიატის კლასობრივი ბრძოლის კონკრეტულ ისტორიულ ამოცანებს ეთიკა პეცნიფიკების თეორიულ ამოცანებთან. სწორი არაა იმის მტკიცება, თითქოს ზნეობრივი პროგრესის საერთო ისტორიული კრიტერიუმის შემუშავების ამოცანა მხოლოდ სოციალიზმის გამარჯვების შემდეგ დადგა კაცობრიობის წინაშე. ამის მტკიცება ნიშნავს თვალი დახუჭო მთელი ახალი ისტორიისა და ახალი ფილოსოფიის წინაშე. გერმანულ კლასიკური ფილოსოფია, რომელიც მარქსიზმის ერთ-ერთ თეორიულ წყაროს შეადგენს, საუკეთესო ნიმუშია იმისა, თუ რა სიღრმითა და მასშტაბით იდგა კაცობრიობის წინაშე ზნეობრივი პროგრესის საერთო ისტორიული კრიტერიუმის შემუშავება. პეგელის დიალექტიკა და ფოიერბახის მატერიალიზმი, თავი რომ დავანებოთ კანტის, ფიხტესა და შელინგის მოსაზრებებს, სწორედ იმას ემსახურებიან,

<sup>179</sup> А. Титаренко, Критерии..., .. 132.

რომ ახალი ეპოქის შესატყვისი პასუხი ვასცენ საკმაოდ მომწიფებულ ზოგადსაჯაცობრიო პრობლემებს. ავტორს დაავიწყდა, რომ თვითონ ამავე წიგნის დასაწყისში მოჰყავს ისტორიული მასალა ზნეობრივი პროგრესის ზოგადსაჯაცობრიო კრიტერიუმის გენეზისის შესახებ<sup>180</sup>.

ზნეობრივი პროგრესის ზოგადსაჯაცობრიო კრიტერიუმის დადგენისათვის ავტორი საჭიროდ მიიჩნევს ყოველი ფორმაციის ზნეობრივი განვითარების პრობლემის კონკრეტულ შესწავლას და იმოწმებს მარქსიზმის კლასიკოსებს კონკრეტული ცოდნის უპირატესობის შესახებ უმინაარსო აბსტრაქციასთან შედარებით. ყოველივე ეს, ცხადია, დავას არ იწვევს.

«Каждая общественно-экономическая формация, определяя возможности, пределы, своеобразный смысл развития морали своего времени, выступает как особая фаза нравственного прогресса человечества. Качественное своеобразие каждой фазы, разумеется, не означает отрицания единства, преемственности, общей направленности поступательных изменений морали. Однако тот факт, что каждая ступень нравственного развития имеет свою качественную меру, означает, что проблеме общенсторического критерия нравственного прогресса нельзя решить с помощью какого-либо одного специфического для своей эпохи мерила моральности»<sup>181</sup>.

ამ ზღვრს ავტორი განმარტავს ასეთი მაგალითით: „ექსპლოატაციისაგან განთავისუფლება“ როგორც ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმი არ გამოდგება პირველყოფილი ! თემური წყობილებისათვის, რადგან მაშინ არ არსებობდა ექსპლოატაცია. იგი არ გამოდგება არც სოციალიზმის პირობებში, რადგან აქაც არაა ექსპლოატაცია. თითქმის ისევე არ გამოდგება იგი მონათმფლობელობისა და ფეოდალიზმის ეპოქებისათვის, რადგან „В рабовладельческой и феодальной общественно-экономических формациях задача уничтожения в с л а к о й эксплуатации труда (и возможность такого уничтожения) объективно не стояла»<sup>182</sup>.

ავტორის ამ მსჯელობებში რამდენიმე მომენტი საკამათო: ჯერ ერთი, განსხვავება კლასობრივი ბრძოლის სუბიექტურ მიზნებსა,

<sup>180</sup> А. Титаренко, Кригерни.... с. გვ. 12—20..

<sup>181</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 133—134.

<sup>182</sup> ი ქ ვ ე.

ამოცანებსა და ობიექტურ შედეგებს შორის. ობიექტური შედეგები რომ „ექსპლოატაციისაგან ნაწილობრივი განთავისუფლება“ აღმოჩნდებოდა, — ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ სუბიექტურადაც ასეთ „ნაწილობრივ განთავისუფლებას“ ისახავენ მშრომლები ნაწილად.

მეორე: „ექსპლოატაციისაგან ნაწილობრივი განთავისუფლება“ რატომ არ ნიშნავს „ექსპლოატაციისაგან განთავისუფლებისათვის ბრძოლას“? „ბრძოლა“ ხომ აუცილებლობით არ გულისხმობს „გამარჯვებას“ და ისიც „საბოლოო“ გამარჯვებას?

„ექსპლოატაციისაგან განთავისუფლება“ თუ არ გამოდგება საერთო ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმად, აქედან არ კეთდება დასკვნა ასეთი კრიტერიუმის მოძებნის შეუძლებლობის შესახებ, რამდენადაც, როგორც ავტორი აღიარებს, თვისებრივად განსხვავებულ ისტორიულ ფაზებს შორის არსებობს „ერთიანობა, მემკვიდრეობითობა და საერთო მიმართულება მორალის თანდათანობით ცვლილებებში“. ეს მომენტები განსაზღვრავენ «о б щ у ю м е р у морального совершенствования».<sup>183</sup>

რა შეიძლება მივიჩნიოთ ასეთ „საერთო საზომად“? ავტორი არ ჩქარობს და არც ცდილობს ნათლად და გარკვევით გამოთქვას თავისი აზრი ამ შეტად ნათელ და კონკრეტულ კითხვაზე. მისი მსჯელობა ასეთია:

«Реально-историческое единство, преемственная связь, общее направление восходящего развития нравственности определяет и общую меру морального совершенствования. Однако эта мера не внеисторическая, потусторонняя сила, скрывающаяся за сменой конкретно-исторических показателей моральности отдельных эпох и народов. Различные вариации нравственных отношений в общем и целом представляют собой различные уровни нравственного прогресса. Связь специфических критериев морали обнаруживает восходящее движение от одной ступени нравственного прогресса к другой, говорит о гуманистической направленности, гуманистической природе этого процесса. Более высокий уровень нравственного развития вызывает и более высокий критерий моральности»<sup>184</sup>.

<sup>183</sup> А. Т и т а р е н к о, Критерии..., с. 135.

<sup>184</sup> იქვე.

მაშასადამე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ზნეობრივი პროგრესის საერთო კრიტერიუმი, ავტორის აზრით, არის „ჰუმანიზმის ზრდა“. ხოლო ის სიფრთხილე, რაც ავტორს დასჭირდა ამ აზრის გამოთქმისათვის, იმით აიხსნება, რომ ამ კრიტერიუმში არაფერია ახალი და იგი დიდი ხანია ცნობილი იყო ჯერ კიდევ გასულ საუკუნეში, რომ არაფერი ვთქვათ უფრო ადრეულ პერიოდზე, თვითონ ავტორი მიუთითებდა ამ ზრდის პირველ თავში ისეთი კრიტერიუმის არსებობის შესახებ, როგორცაა «прост «единства» (Наторп), «солидарности» (М. Ковалевский), «любви» (Петражицкий), «гармонии и целостности» (Л. Гобгауз) и. т. д.<sup>185</sup>. ყოველივე ეს სხვა არაფერია, თუ არა „ჰუმანიზმის ზრდის“ სხვადასხვა ასპექტი.

საერთოდ ძნელია მოიძებნოს მორალის ისეთი ისტორიკოსი, რომელიც დადებითად წყვეტდეს ზნეობრივი პროგრესის პრობლემას და არ მიუთითებდეს „ჰუმანიზმის ზრდის“ პროცესზე. ზოგს ეს ფაქტორი კრიტერიუმად მიაჩნია, ზოგს კი პროგრესის ერთ-ერთ არსებით ნიშნად, თავისებურებად, შედეგად და ა. შ. ეთიკური აზროვნების ეს ტენდენცია ნათლად აისახა ახალგაზრდა მარქსის სოციალურ-ეკონომიურ ხელნაწერებში.

ტიტარენკოს მიერ დასახელებული კრიტერიუმები რომ ახალი არაა — ეს დიდი ცოდვა როდია. „სიახლე“ თვითმიზანი შეიძლება იყოს ხელოვნებაში და არა მეცნიერებაში. თუ „ძველი“ კონცეფცია ან ჰიპოთეზი ჯერ კიდევ „მუშაობს“ და რაიმე სიძნელეს აჩვენებს — იგი გადასადგები როდია; მით უმეტეს თუ „ახალი“ ჯერ კიდევ არაა. მაგრამ „ცოდვა“ მაშინ იწყება, როცა ეს „ძველი“ საღებდა როგორც „ახალი“ და თანაც ისეთი ზარ-ზეიმით, რომ ჰუმანიზტება დიდიხლოს უწინააღრის და უსაფუძვლო ფრანკულაგის კორიანტელში. ავტორის აზრით, ამ ზოგადი კრიტერიუმის გაგება შეუძლია მხოლოდ იმას, ვინც პროლეტარიატის პოზიციაზე დგას<sup>186</sup>. რა თქმა უნდა, ეს სწორი არაა.

გარდა ამისა, ავტორის „ცოდვა“ იმითაც მძიმდება, რომ იგი ძველი ჰუმანიზტების აღიარება-დადასტურებაშიც ვერ იჩენს ლოგიკურ თანმიმდევრობას. ერთი მხრივ, იგი აღიარებს, რომ მიუხედავად ფორმაციათა თვისებრივი განსხვავებულობისა, მაინც არსებობს ზნეობრივი პროგრესის საერთო საზომი და ეს საზომია ჰუმანიზმის ზრდა. მაგრამ, მეორე მხრივ, იგი უარყოფს ყველა ეპოქისათვის ამ

<sup>185</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 21.

<sup>186</sup> იქვე, გვ. 135.

„საერთო საზომს“ და წერს, რომ „ზნეობრივი განვითარების უფრო მაღალი დონე იწვევს მორალურობის უფრო მაღალ კრიტერიუმს“

ავტორი არ ითვალისწინებს იმ გარემოებას, რომ თუ კრიტერიუმის რაღაც „ფენა“ ან „მომენტი“ უცვლელი არ იქნა — ვერ ვილაპარაკებთ „ზნეობრივი განვითარების უფრო მაღალ დონეზე“. განსხვავებულთა საზომი გარკვეული აზრით იგივეობრივი უნდა ყოს. ეს ლოგიკის ანბანია, რომელსაც დიალექტიკური ლოგიკაც ვერ უარყოფს, თუ არ სურს გადაიქცეს აბსოლუტური რელატივიზმისა და სოფისტის მეთოდოლოგიად.

ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმი — წერს ავტორი, — რომელიც ეყრდნობა რევოლუციური პროლეტარიატის ინტერესებს ყველაზე ახლოს და სრულად გამოხატავს კაცობრიობის მორალური სრულქმნის საერთო ისტორიულ ხაზს. ეს ნიშნავს, რომ ზნეობრივი პროგრესის საერთო ისტორიულ საზომსა და მორალის პროლეტარულ კრიტერიუმს შორის არსებობს „ობიექტურ-დიალექტიკური“ ურთიერთკავშირი. არ შეიძლება მექანიკურად „დავიყვანოთ“ ერთი კრიტერიუმი მეორეზე. ავტორი აღნიშნავს, რომ აქ, ზოგადისა და კონკრეტულის სწორი სუბორდინაციის დადგენის პრობლემა რთულია და არ შეიძლება მისი გამარტივება და ვულგარიზაცია. მაგალითის სახით მოჰყავს მარქსიზმის ვულგარიზატორების უზრი მარქსისტული ეთიკის რელატივისტური ბუნების შესახებ, რომლებიც ჩქმალად იმ აზრს, რომ მარქსიზმი ზნეობის კლასობრიობის გარდა ზოგადსაკაცობრიო ბუნებასაც აღიარებს<sup>187</sup>. მაგალითად, ინგლისელი ანტიმარქსისტი რ. ხანტი წერს: «Даже если мы примем марксистский тезис, что все этические системы только отражают интересы господствующего класса, это будет только означать, что пролетарская мораль является такой же и что она не превосходит другие формы морали. При отсутствии объективных норм буржуазная и пролетарская мораль являются только различными рядами чувств о справедливом и несправедливом; и не может быть доказательства, что один ряд лучше, чем другой»<sup>188</sup>.

ამ ბრალდების საპასუხოდ ავტორი მიუთითებს ფ. ენგელსისა და ვ. ი. ლენინის გამონათქვამებს: ფ. ენგელსი აცხადებდა, რომ კომუნიზმი «является делом не одних только рабочих, а всего человечества»<sup>189</sup>. ვ. ი. ლენინი წერდა: «ჩვენი პარტიის პროგრამა

<sup>187</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 135—136.

<sup>188</sup> R. Hunt. The Theory and Practice of Communism, 1957, p. 92.

<sup>189</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, с. 516.

მის პროექტი — წერდა, რომ «...с точки зрения основных идей марксизма, интересы общественного развития выше интересов пролетариата...»<sup>190</sup>.

მაშასადამე, დასკვნის ავტორი, ზნეობრივი პროგრესის საერთო-ისტორიული კრიტერიუმში, რამდენადაც მასში უფრო სრულად გამოხატება საერთო-ისტორიული განვითარების ინტერესები, უფრო ფართოა, ვიდრე პროლეტარიატის მიერ წამოყენებულა სპეციფიკური კრიტერიუმში. მაგრამ ამ კრიტერიუმს პროლეტარიატთან კავშირის გარეშე ვერც ერთი სხვა კლასი ვერ შეიმუშაებდა. ეს კრიტერიუმში საერთო მეცნიერული დასკვნაა, რომლის გამოვლენა შეიძლება პროლეტარიატის პოზიციებზე დადგომით — კიდევ იმეორებს ავტორი. არგუმენტად ავტორი იმას ასახელებს, რომ „მუშათა კლასის ინტერესები მოითხოვენ სოციალ-ზნეობრივი პროგრესის ძირითადი კანონზომიერების მეცნიერულ გააზრებას“<sup>191</sup>.

სოციალურ-ზნეობრივი პროგრესის საერთო ინტერესებიდან პროლეტარიატის კლასობრივი მორალის მოწყვეტისა და ამის შედეგად ეთიკური რელატივიზმის პოზიციებზე დაშვების მაგალითად ავტორი ასახელებს კ. კაუცკის შეხედულებებს: «По его мнению, бессмысленно объявлять безнравственными нормы другого класса, если они противоречат нашим, ибо безнравственность — это отступление от норм собственной, а не чужой морали. То, что сами нормы, мораль класса могут быть передовыми или реакционными, нравственными или безнравственными, соответствующими поступательному развитию общества или тормозящими его, — этого К. Каутский не хотел видеть. Его позиция означала этнический релятивизм, прикрытый марксистской фразеологией»<sup>192</sup>.

ავტორის აზრით, კაუცკიმ ზნეობრივი პროგრესის საერთო გზების შესახებ წარმოდგენის ბიოლოგიზაცია მოახდინა და განსაზღვრეწი. მარქსისა და ენგელსისაგან მორალურობის ზოგად-სოციალურ კრიტერიუმად, რომელიც ცალკეულ კლასთა ინტერესებსე ჰაღლა ღებას, დაასახელა თვით „სიცოცხლე“, აღმართა მოღმას „გადაარჩენის“ ინტერესები<sup>193</sup>:

<sup>190</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 4, с. 220.

<sup>191</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 137.

<sup>192</sup> იქვე.

<sup>193</sup> «Марксизм и этика», Сб., Киев, 1923, с. 102—103.

კლასობრიობის, კავშირის აბსოლუტიზაცია ერთი უკიდურესობაა მორალის პროლეტარული კრიტიკიდან და ზნეობრივი პროგრესის ზოგადისტორიული საზომის დიალექტიკური მამართლების ვულგარიზაციაში. ამ გზას აღვანან დღეს მარქსიზმის თანამედროვე დოგმატიკოსები და სექტანტები, რომლებსაც არა სწამთ არავითარი ზოგადსაკაცობრიო იდეალები.

მაგრამ არსებობენ სხვა ტიპის ვულგარიზატორებიც, რომლებიც ახდენენ ზნეობრივი პროგრესის ზოგადისტორიული კრიტიკის აბსოლუტიზაციას და მას უპირისპირებენ პროლეტარიატის კლასობრივ ინტერესებს. ამ საშიშროებისაგან გვაფრთხილებდა კ. მარქსი ჯერ კიდევ როცა აკრიტიკებდა კ. გეინცენის აბსტრაქტულ პუშმანიზმს. ამ უკანასკნელის მიხედვით, პარტია «это «партия людей», т. е. добродетельных и великодушных мечтателей, которые сражаются за «буржуазные» интересы под видом «человеческих» целей, не сознавая в то же время той связи, которая существует между идеалистической фразой и ее реалистической сущностью»<sup>194</sup>.

მარქსიზმის ვულგარიზაციის ამ ორი უკიდურესობის აღნიშვნის შემდეგ ავტორი გადადის საბჭოთა ეთიკური ლიტერატურის შეფასებაზე. მისი აზრით, თანამედროვე მარქსისტულ-ეთიკურ ლიტერატურაში ხშირად ვხვდებით დებულებას იმის შესახებ, რომ «общечеловеческое в содержании морали, которое складывалось на разных ступенях развития общества, и составляет в своей преемственности нравственный прогресс»<sup>195</sup>.

მაგრამ ისმის კითხვა, რა იგულისხმება მორალის ისტორიის ზოგადსაკაცობრიო შინაარსში? ავტორის აზრით, ეს შეიძლება იყოს, ჯერ ერთი, ქცევის მარტივი ნორმები, ადამიანური თანაცხოვრების ელემენტარული წესები, რაც საერთო აქვთ ერთი და იმავე ეპოქის სხვადასხვა კლასებს. მარქსიზმი არ უარყოფს ასეთი ნორმების არსებობას. რომლებსაც, ავტორის აზრით, არა აქვთ კლასობრივი ხასიათი. მაგალითისათვის ასახელებს ცეცხლმოკიდებული სახლიდან ბავშვის გადარჩენას. ასეთი მორალური ნორმები ყალიბდებოდა მრავალი ათასი წლის განმავლობაში და გაღაქცნენ სახალხო კულტურის მტკიცე ფუნდამენტად.

მეორე, ყოველი ეპოქის მორალის ზოგადსაკაცობრიო შინაარს-

<sup>194</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, с. 314.

<sup>195</sup> А. Титаренко. Критерии.... с. 138.

ში შეიძლება ვიგულისხმოთ ის, რაც ყველაზე გამძლე აღმოჩნდა ზნეთა ისტორიაში და რაც შედის უელასო. საზოგადოების ზოგადსა-  
ცაცობრიო მორალში, მომავლის მორალში. რომელაზე კონკრეტული  
მაგალითის მოუყვანლად, ავტორი, ამ აზრს ფორმალურად სწორად  
მიიჩნევს, მაგრამ შენიშნავს, რომ იგი არ გვაახლოვებს საკითხის ახს-  
ნასთან.

ზნეობრივი პროგრესის საერთო ხაზი, ავტორის აზრით, არის არა  
მოზაიკა — შედგენილი ყოველ ეპოქაში შეგროვილი აბსოლუტურა  
ზოგადსაგაცობრიო ნორმებით, არამედ ეს არის დ ა ბ ლ ი დ ა ნ მ ა ლ-  
ლ ის ა კ ე ნ დიალექტიკური, წინააღმდეგობრივი მოძრაობა. ის,  
რაც ობიექტურად მაღალი იყო, მოწინავე თავისი დროის მორალის  
აღმავალ განვითარებაში — იქცევა დაბალ, დაქვემდებარებულ მო-  
მენტად იმ ზნეობასთან შედარებით, რომელსაც წარმოშობს უფრო  
მაღალი საზოგადოებრივი სტრუქტურა. ამ აზრის საილუსტრაციოდ  
ასახელებს ყმა-გლეხების ისეთ იდეალს, როგორიც იყო «ВОЛЬНОСТЬ».  
ანტიფეოდალური ომების ეპოქაში ეს იდეალი ზნეობრივი პროგრე-  
სის მნიშვნელოვანი ფაქტორი იყო, მაგრამ იგი არ შედის მომავლის  
ზოგადსაგაცობრიო მორალში, კომუნისტურ ეთიკაში. ამ მორალი-  
სათვის იგი შორეული მომენტია, „მოხსნილი“ და გაშუალებული  
თავისუფლებისა და თანასწორობის უფრო გვიანდელი იდეალები-  
თი.<sup>196</sup>

ამჟამად, რომ ავტორი აქ ერთმანეთში ურევს ზნეობრივ და  
პოლიტიკურ თვალსაზრისებს, ზნეობრივ და საერთო-სოციალურ  
პროგრესს.

ასევე საეჭვოდ მიიჩნევს ავტორი ზნეობრივი პროგრესის გაგე-  
ბას, როგორც ზოგადსაგაცობრიო ელემენტარული წესებისა და ნორ-  
მების დაგროვებას. იგი არ უარყოფს ასეთი ნორმების დაგროვების  
ფაქტს და არც იმას, რომ ეს პროგრესია — «Все дело, однако, в  
том, что увеличение простого, элементарного в морали не  
составляет основной линии ее восходящего разви-  
тия»<sup>197</sup>.

როგორც მეცნიერებაში პროგრესი ხდება არა აბსოლუტური  
მარტივი ჰეშმარიტებების დაგროვებით, არამედ შეფარდებითი ჰეშ-  
მარიტებების გაღრმავებით, რაც ჯამში იძლევა სულ უფრო მეტ  
ობიექტურ ცოდნას, ასევე ზნეობაში პროგრესი ხდება, უპირველეს

<sup>196</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 139.

<sup>197</sup> იქვე, გვ. 140.



ყოელისა, არა ზოგადსაგაცობრიო ელემენტარული ნორმების ზრდით, არამედ შეფარდებითი, გარდამავალი ნორმებისა და იდეალების წინააღმდეგობრივი განვითარებით, რომლებიც თავისი დროის სოციალურ-პოლიტიკური და სულიერი ბრძოლის ცენტრს შეადგენენ. თუ ჩვენ ამის საწინააღმდეგო თვალსაზრისს გავიზიარებთ, — გვაფრთხილებს ავტორი, — მაშინ «...рискуем неправоммерно преувеличить в моральном прогрессе человечества роль таких явлений, которые относятся к области этикета»<sup>198</sup>.

ავტორის ამ აზრებში მრავალი მომენტი საკამათო: ჯერ ერთი, სწორი არაა ზნეობის განვითარება გავაიგივოთ მეცნიერების განვითარებასთან. განსხვავება ცნობიერების ამ ორ ფორმას შორის ისეთი მნიშვნელოვანი და სპეციფიკურია, რომ მათი შედარება არაფრით არ იძლევა ანალოგიას.

მეორე, ავტორი არც კი ცდილობს განმარტოს, რას ნიშნავს „შეფარდებითი ზნეობრივი ნორმების და იდეალების წინააღმდეგობრივი განვითარება“. აქ მაგალითებისა და განმარტებების გარეშე ცარიელ ფრაზეოლოგიასთან გვაქვს საქმე;

მესამე, ავტორი ისევ ურევს ერთმანეთში ზნეობრივ ნორმებსა და სოციალ-პოლიტიკურ და საერთო სულიერ ინტერესებს.

მეოთხე, ავტორს ზნეობის ელემენტური ნორმები იმდენად უმნიშვნელო და შეათეხარისხოვან ფაქტორად მიაჩნია, რომ ჰააიგივებს „დანა-ჩანგლის“ ხმარებისა და „ჩაცმა-დახურვის“ ეტიკეტთან.

«Главная, центральная линия нравственного прогресса в эпоху антагонистических общественных формаций, это развитие классовой морали во всем ее конкретно-историческом, противоречивом содержании»<sup>199</sup>.

ეს სავესებით სწორი აზრია, მაგრამ ავტორი აქ „წინააღმდეგობაში“ გულისხმობს არა ერთ რომელიმე კლასის მორალის განვითარებაში შესაძლო წინააღმდეგობას, არამედ დაპირისპირებულ მორალთა ერთად არსებობის ფაქტს, რომლის შესახებ ლაპარაკობდა ფ. ენგელსი. მაგრამ განსხვავებით ენგელსისაგან, რომელიც ქრისტიანულ-ფეოდალური, ბურჟუაზიული და პროლეტარული მორალის ერთდროული არსებობის ფაქტიდან აცეთებდა დასკვნას ამ სამი მორალის საერთო საფუძვლისა და საერთო ნიშნების აუცილებლობის შესახებ, — ტიტარენკო ცდილობს მიჩქმალოს ეს „საერთო“ და მსჯელობა გა-

<sup>198</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 140.

<sup>199</sup> იქვე.

ლაიტანოს სხვა ეპოქების ზნეობის შედარებაზე. «Однако, — წერს იგი, — не все общезначимое в нравах капиталистической эпохи сохраняется в последующем историческом развитии»<sup>200</sup>.

აქ მას მოჰყავს ენგელსის მაგალითი დიურინგის წინააღმდეგ, რომელსაც მორალი მიაჩნდა საბოლოო ინსტანციის მარადიული კეშმარიტების სფეროდ. ენგელსი განუმარტავს დიურინგს, რომ ასეთი მარადიული კეშმარიტებები არ არსებობენ, რომ, ჰეგელიზად, ზნეობრივი ნორმა „არ მოიპარო“. რომელიც ბურჟუაზიულ განსჯას მარადიული ჰგონია, არ არის მარადიული იმ აზრით, რომ იყო დრო, იგი არ არსებობდა, და იქნება დრო, იგი როგორც ნორმა აღარ იქნება საჭირო<sup>201</sup>.

როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ენგელსი აქ არკვევს გნოსეოლოგიურ პრობლემას და ეს მაგალითი სავსებით აკმაყოფილებს ენგელსის წინაშე დიურინგთან კამათში დასახულ ამოცანას. ეთიკის მეცნიერების სფეროში კი ზნეობრივი ნორმების წინააღმდეგობრივი განვითარების საკითხზე მსჯელობის დროს ამა თუ იმ ზნეობრივი ნორმის შეფარდებითობა, უპირველეს ყოვლისა, იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ იგი ისტორიული კატეგორიაა და როდისმე აღარ იარსებებს, არამედ იმაში, რომ ერთ ეპოქაში ან ერთი რომელიმე კლასის წარმომადგენლებში ერთ გარკვეულ ნორმას აღიარებენ, ხოლო მეორე ეპოქაში ან სხვა კლასის წარმომადგენლები — ამ ნორმის საპირისპიროს. ნორმა „არ მოიპარო“, მაშინ იქნება შეფარდებითი და ნორმატიული, თუ იარსებებს და ზნეობრივად იქნება აღიარებული ნორმა „მოიპარე“. მსოფლიოს ხალხთა ისტორიაში ასეთი მაგალითებიც მოიძებნება, და სწორედ ასეთი ფაქტების ანალიზი და ახსნაა საჭირო და არა დაკმაყოფილება ცარიელი ფრაზებით ზნეობის წინააღმდეგობრივი განვითარების შესახებ.

ფ. ენგელსი ლაპარაკობდა იმის შესახებ, რომ ერთდროულად არსებული სამი მორალიდან მომავალი ეკუთვნის პროლეტარულ მორალს. სწორედ იმიტომ, რომ მას ყველაზე მეტი გააჩნია ისეთი ელემენტები, რომელიც შევა ზოგადსაქაცობრიო მორალის საგანძურში.

ტიტარენკო სვამს კითხვას: «Что же это за элементы? Простые, элементарные, общие нормы человеческого общежития? Нет, прежде всего моральные нормы, присущие именно пролетариату. Коллективизм, пролетарская солидарность, идеалы

<sup>200</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 140.

<sup>201</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, с. 95.

коммунистического гуманизма — вот специфические элементы пролетарской нравственности, которые являются основой моральных ценностей, обладающих неограниченными возможностями прогресса»<sup>202</sup>.

როგორც ჩანს, ავტორი ფიქრობს, რომ ზნეობის ზოგადსაქცობრიო ელემენტარული ნორმები არ ეხებიან კოლექტივიზმის, სოლიდარობისა და ჰუმანიზმის პრინციპებსა და იდეალებს. სწორედ ეს არის მისი ერთ-ერთი მთავარი შეცდომა. მუშათა კლასის მორალი, როგორც გვასწავლის ფ. ენგელსი, იმიტომაც მომავლის მორალი, რომ იგი და მხოლოდ იგი შეიცავს ზოგადსაქცობრიო მორალის ყველაზე მეტ ელემენტს; და ეს „ელემენტებია“ არა საზოგადოებაში თავდაპირის ეტიკეტი, არამედ სწორედ კოლექტივიზმის, სოლიდარობისა და ჰუმანიზმის პრინციპები. ეს დებულება ცხადი ხდება, როგორც კი ზნეობის რეალური გენეზისის კონკრეტულ ისტორიულ და ეთნოგრაფიულ მასალას გავეცნობით. ქვემოთ გვექნება შესაძლებლობა ამის შესახებ უფრო დეტალური მსჯელობისათვის.

«Диалектика нравственного развития такова, — წერს ავტორი — что особенное, специфическое превращается в общее, а то, что было общим, иногда становится особенным, единичным»<sup>203</sup>.

განვითარების ასეთი თავისებურება ახასიათებს, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის გრძნობად-ემოციურ ბუნებას, გემოვნებას, მოდასა და სტილს, რაც მოძრაობის სპირალური სტრუქტურის ერთ-ერთ განმსაზღვრელ ელემენტს შეადგენს. საინტერესო იქნებოდა კონკრეტული მაგალითებით ეჩვენებინა ავტორს, თუ როგორ ვლინდება ეს კანონზომიერება ზნეობის განვითარების სფეროში. ასეთი კონკრეტულობის გარეშე ხომ იმთავითვე ცნობილია, რომ დიალექტიკა აბსოლუტურად ბატონობს სინამდვილის ყველა სფეროში?!

«Нравственный прогресс, — წერს შემდეგ ავტორი, — совершается не в надклассовой морали, а в борьбе передовых классов против реакционных. Марксизм доказал, что более передовые классы несут с собой и более передовые нравы»<sup>204</sup>.

მაგრამ ისმის კითხვა: ვინ ამტკიცებს, რომ ზეკლასობრივი მორალი არსებობს კლასობრივი მორალისაგან დამოუკიდებლად? არა-

<sup>202</sup> А. Титаренко, Китерин..., с. 141.

<sup>203</sup> იქვე.

<sup>204</sup> იქვე.

ვის ეპარება ექვი იმაში, რომ ზეკლასობრივი, ანუ ერთიანი ზოგად-საქაცობრიო მორალი ისახება ან აღორძინებას განიცდის სწორედ კლასობრივი მორალის წიაღში, ამ უკანასკნელის შინაგანი დაპირისპირებისა და წინააღმდეგობების პროცესში.

ასეთი არარსებული კონცეფციის შეთხზვა და მისი კრიტიკა ავტორს ალბათ იმისათვის დასჭირდა, რომ მოემზადებინა „გადასვლა“ შემდგომი კრიტიკული პაექრობისათვის:

«Марксизм не имеет ничего общего с благодушными теориями постепенного этического эволюционизма. В этом отношении неверна попытка истолковывать развитие морали трудящимися классами, сменявшими друг друга в истории (несомненно, магистральную линию нравственного прогресса), как постепенное «накопление» общечеловеческих элементарных норм. Подобные истолкования выдвигались в марксистской этической литературе последних лет. Наиболее последовательно и прямо эту точку зрения отстаивает Г. Бандзеладзе. Он считает, что «нравственность трудящихся одной эпохи по существу не отличается от нравственности трудящихся другой эпохи...»<sup>205</sup>. Если это верно, то тогда, даже не объявляя эту нравственность «вечной», бессмысленным становится говорить о прогрессе ее содержания. Более того, по его мнению, «история нравственности не знает катаклизмов. Качественные изменения нравственности происходят постепенно...»<sup>206</sup>. Иного вывода и нельзя сделать, если встать на позицию такого понимания нравственного прогресса, когда он отождествляется с постепенным ростом простых, положительных общечеловеческих норм и правил»<sup>207</sup>.

ამ ვრცელი ამონაწერიდან კიდევ ერთხელ დასტურდება, თუ რა უხეშო შეცდომებამდე მიჰყავს ავტორი მის არასწორ შეხედულებას ზოგადსაქაცობრიო ელემენტარულ მორალურ ნორმებსა და წესებზე.

ჩერ ერთი, თუ ავტორი თავიდანვე აღიარებს, რომ მშრომელი ხალხის მორალის განვითარება ფორმაციიდან ფორმაციამდე უექველად შეადგენს „ზნეობრივი პროგრესის მაგისტრალურ

<sup>205</sup> Г. Бандзеладзе. Опыт изложения системы марксистской этики, Тб., 1963, с. 97.

<sup>206</sup> იქვე.

<sup>207</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 141.]

ხ ა ზ ს“ (ხაზგასმა მისია — გ. ბ.), მაშინ რა უფლებით გამოიტყვეს იგი „თანდათანობის“ მომენტს მშრომელთა ზნეობის მემკვიდრეობის განვითარებაში. „მაგისტრალური ხაზი“ წარმოდგენილია „მემკვიდრეობითობის“ გარეშე, ხოლო ეს უკანასკნელი „თანდა-ნობითობის“ გარეშე. მტკიცება ან ვარაუდი იმისა, რომ ზნეობის გან-ვითარებაშიც ისეთ კანონზომიერებას აქვს ადგილი, როგორც წარ-მოებით ურთიერთობათა განვითარებაში, კერძოდ აფეთქებებსა და რევოლუციებს — ნიშნავს, არ გაითვალისწინო ზნეობის სპეციფიკა, მისი არსება და შინაარსი, ვერ განასხვავო იგი საზოგადოების ბაზისუ-რი ხასიათის მოვლენებისაგან.

მეორე, ავტორი ამახინჯებს ჩემს აზრებს — მისთვის ჩვეული ხერხით გლეჯს ციტატას ცალკეულ ფრაზებად, ამ ფრაზებს თვით-ნებურად გადაადგილებს და საქმეს ისე წარმოგვიდგენს, თითქმის შე-ვამტკიცებდე მხოლოდ „რაოდენობრივ დაგროვებას“ ზნეობის ის-ტორიაში და არა თვისებრივ ცვლილებებს. სინამდვილეში ჩემს წიგნში ავტორის მიერ ციტირებულ გვერდზე წერია შემდეგი: «Для выяснения специфических законов развития нравственности, прежде всего, следует подчеркнуть ее классовую природу. Однако условия материальной жизни одних и тех же клас-сов, одной и той же эпохи и общественной формации различны в разных странах. Географические и национальные осо-бенности накладывают отпечаток на формирование и развитие нравственных взглядов. Кроме этих этнических и социальных особенностей как характеру человека, так и его нравственным взглядам присущи некоторые сугубо индивидуальные черты. Нравственность каждого человека содержит черты индивиду-ального, частного и общего.

У представителей разных классов, наций, стран и эпох можно заметить сходство нравственных взглядов. Так, на-пример, нельзя сказать, что между нравственностью раб-овладельца и раба не было абсолютно ничего общего, нравственность русского феодала по существу мало чем отличалась от нравственности феодала украинца, нрав-ственность американского индейца имеет много об-щего с нравственностью туземца — австралинца.

Из всего этого можно заключить, что, во-первых, сход-ные условия жизни порождают сходные элементы нравствен-

ности; далее, различные нравственные взгляды влияют друг на друга, и, наконец, в их развитии имеет место некоторая преемственность. История нравственности не знает катаклизмов. Качественные изменения нравственности происходят постепенно, — с одной стороны, в результате развития производства и техники, а с другой — под воздействием науки, культуры, религии и вообще всей надстройки. Изменения общественных формаций только ускоряют процесс качественного изменения нравственности. Особую роль в развитии морали играет принцип социально-культурной преемственности. Существует, с одной стороны, нравственность трудящихся, а с другой — нравственность эксплуататоров, которые передаются из поколения в поколение и от одной общественной формации — к другой. Нравственность трудящихся одной эпохи по существу не отличается от нравственности трудящихся другой эпохи, тогда как нравственность одного класса существенно отличается от другого. Этим объясняется, что в истории классовой морали не происходят внезапные скачки, коренные изменения. Такие изменения имеют место только при разложении первобытного бесклассового общества, а также при разрушении последней классовой формации — капиталистической. Возникновение классов и гибель классов — вот те основные этапы истории человеческого общества, которые сопровождались коренными качественными изменениями в развитии нравственности»<sup>208</sup>.

ასეთია ჩემი თვალსაზრისი, რომლის დამაზიზგებულ რეპროდუქციას იძლევა ავტორი. მკითხველი ადვილად მიხვდება, რომ აქ არა აქვს ადგილი არც „შიშველ ევოლუციონიზმს“ და არც „თვისებრივი ცვლილების“ უარყოფას და წმინდა „რაოდენობრივის“ აღიარებას. თუ რამდენად ტენდენციურად და ფორმალისტურად უდგება ავტორი საკითხს — ეს კადევ უფრო ნათლად ჩანს ჩემი კონცეფციის თანამოზიარე საბჭოთა ეთიკოსის პროფ. ს. ფ. ანისიმოვის ავტორისეულ კრიტიკაში. იგი წერს: «Подобную же точку зрения отстаивает и С. Ф. Анисимов. Он считает, что «всегда», начиная с первобытной общины, в среде трудящихся осуждались

<sup>208</sup> Г. Б а н д з е л а д з е. Опыт изложения системы марксистской этики», 1963, с. 97—98.

тунеядство, корысть, самомнение, произвол, разврат, лживость, подлость, клевета, обман, бессердечие и т. д.<sup>209</sup> Однако интересно узнать, что понимать под «развратом» в период до возникновения моногамной семьи, под «произволом» или «клеветой» — в условиях складывающегося родоплеменного коллектива. Такие явления, как тунеядство, корысть, произвол, клевета и т. д., — исторический продукт. Они существовали (а следовательно, осуждались) не всегда. А социально-историческое содержание и смысл их осуждения носил конкретно-исторический характер. Нельзя поэтому абстрактно оперировать этими понятиями, вкладывая в них современный смысл, превращать осуждение этих отрицательных моральных явлений в «вечную» добродетель именно трудящихся. Иначе действительно придется отыскивать осуждение «разврата» в быту и обрядах огнеземельцев, австралийских аборигенов, бушменов и т. д.

С. Анисимов утверждает далее, что у трудящихся всегда высоко ценились такие качества, как «трудолюбие, мудрость, смелость, мастерство, дружба, солидарность, готовность помочь в беде, вежливость и тактичность...»<sup>210</sup>. В действительности содержание тех норм и оценок, на которые указывает С. Анисимов, весьма существенно изменялось от эпохи к эпохе. И это верно не только в отношении вежливости, тактичности, мудрости и дружбы. Разве не будет просто благодушным пожеланием утверждение, что трудолюбие всегда «одинаково высоко» ценилось у первобытных охотников, рабов, крепостных, пролетариев, трудящихся социалистических стран?<sup>211</sup>

ამ ვრცელი ამონაწერიდან კარგად ჩანს, როგორც ს. ანისიმოვის აზრების კონკრეტულობა და სისწორე, ისე მისი ოპონენტის ტენდენციურობა, ფორმალისტურობა და ულოგიკობა.

ჯერ ერთი, აქაც ყურადღებას იქცევს ციტირების არასწორი მეთოდი, რომელსაც იყენებს ტიტარენკო. ბრჭყალებით მოჰყავს მხოლოდ ერთი სიტყვა „всегда“, რაც მას საგანგებოდ სჭირდება

<sup>209</sup> С. Ф. А н и с и м о в, Нравственный прогресс и религия. М., 1965, с. 26.;

<sup>210</sup> იქვე.

<sup>211</sup> А. Т и т а р е н к о. Критерии..., с. 141—142. }

თავდასხმის ობიექტად. ამ სიტყვით იგი ამახინჯებს ანისიმოვის აზრს და პირობითი მნიშვნელობით გამოთქმულ მოსაზრებას აბსოლუტურ ხასიათს აძლევს. ასეთივე მოდიფიკირებას ახდენს იგი, როცა იწყებს ანისიმოვის აზრს დალაგებას სიტყვებით „всегда высоко“ და ამთავრებს სიტყვებით „одинаково высоко“. იგი ვერ ამჩნევს, რომ აქ ორი სხვადასხვა აზრია.

მეორე, ავტორი გაკვირვებას გამოთქვამს იმ მოსაზრების გამო, რომ „გარყვნილებას“, როგორც მანკიერებას, შეიძლება ჰქონდეს ადგილი არა მარტო მონოგამიის პირობებში. იგი ვერ ითვალისწინებს, რომ „გარყვნილება“ არ დაიყვანება ცოლქმრული ღალატის ცნებამდე. იგივე ითქმის „თვითნებობისა“ და „ცილისწამების“ შესახებ. აღარაფერს ვამბობ იმაზე, რომ ანისიმოვი არსად არ ამტკიცებს თითქოს ყველა სათნოება და ყველა მანკიერება ერთ დღეს გაჩენილიყოს. ისტორიულობა აქ ყველგან აუცილებლობით იგულისხმება, რაზედაც განგებ ხუჭავს თვალს პროფ. ტიტარენკო.

„გაასწორა“ რა ანგარიში „ევოლუციონიზმის“ კონცეფციებთან, ავტორი გადადის პოზიტიური კონცეფციის ჩამოყალიბებაზე. მისი აზრით, „ზნეობრივი სრულქმნის ისტორიას აქვს არა მარტო მემკვიდრეობითობა, მან იცის თავისებურება, ხასიათდება დაბლიდან მაღლისაკენ მოძრაობაში თვისებრივი დონეებით. ყმა გლეხები გამოხატავდნენ თავიანთმორალურ ცნთუზიზმს თავისუფლებისა და სიმართლის (воля и правда) მოთხოვნებით. ეს იყო თავისი დროისათვის მოწინავე მორალური იდეალები, რომელნიც გამოხატავდნენ მთელი ისტორიული ეპოქის ზნეობის პროგრესს. მაგრამ არ შეიძლება ამის საფუძველზე გავაიგივოთ იგი რევოლუციური პროლეტარიატის მორალთან — მისი სოციალიზმის იდეალებით, კოლექტივიზმის ნორმებით და ჰუმანისტური შეფასებებით“<sup>212</sup>.

«Мораль пролетариата, — წერს ავტორი, — при всем ее единстве с нравственностью предшествующих угнетенных классов представляет собой качественно новый уровень нравственного прогресса»<sup>213</sup>.

ავტორი ისევ და ისევ ვერ ასხვავებს ერთმანეთისაგან კლასების სოციალ-პოლიტიკურ იდეალებს და ზნეობრივ ნორმებს. მას როგორც ჩანს, ვერ წარმოუდგენია, რომ მშრომელ კლასებს სხვადასხვა ეპოქებში შეიძლება განსხვავებული პოლიტიკური იდეალები ჰქონ-

<sup>212</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 143—144.

<sup>213</sup> იქვე, გვ. 143.



დეთ, მაგრამ ამავე დროს ჰქონდეთ მსგავსი, ნაკლებად განსხვავებული ზნეობრივი ნორმები.

გარდა ამისა, როცა ჩვენ ვამტიცებთ, რომ პროლეტარიატის ზნეობა თავისი არსებით (по существу) არ განსხვავდება ყმა-გლეხის ზნეობისაგან, ამით იმას როდი ვამბობთ, რომ მათ შორის იგივეობაა, ან რომ თ ე ი ს ე ბ რ ი ე ი ს ხეობა არაა და მხოლოდ „რაოდენობრივი“ სხვაობაა. არავის მოსვლია აზრად უარყოს, რომ ერთი ეპოქის მშრომელთა ზნეობის დონე განსხვავებულია მეორე ეპოქის მშრომელთა ზნეობის დონისაგან. მაგრამ არც ის დაუსაბუთებია ვინმეს, რომ „დონეთა“ სხვაობა „ძირულ“ და „არსებით“ სხვაობას ნიშნავს.

სხვადასხვა ეპოქების ექსპლואტირებულ კლასებს რომ საერთო ზნეობრივი ნორმები ჰქონდეს, ნიშნები უფრო მეტი აქვთ, ვიდრე განსხვავებული, რომ მათ შორის კლასობრივი მემკვიდრეობითობაა, ეს იმდენად აქსიომატური დებულებაა მარქსისტისათვის, რომ თვითონ ავტორი, როგორც მარქსისტი ვერ ახერხებს გვერდი აუაროს ამ აქსიომატურ დებულებას და მისდაუწებურად არა თუ აღიარებს ამ მსგავსებას, ერთობას და მემკვიდრეობითობას, არამედ ცდილობს მისი აუცილებლობის მიზეზიც მიუთითოს: იქვე იგი წერს, რომ «Ее (ლაპარაკია პროლეტარიატზე — გ. ბ.) объединяет с моралью трудящихся прошедших эпох именно дальнейшее развитие тех норм и принципов, которые отражали специфические формы борьбы угнетенных против эксплуататоров»<sup>214</sup>.

ე. ი. ავტორი ჩვენთან ერთად ამტიცებს მარქსისტულ ანბანს, მაშინ, როცა ზემოთ ასეთი ზარ-ზეიმით გაილაშქრა ამ ანბანის წინააღმდეგ.

ხოლო რაც შეეხება ზოგადსაკაცობრიო ზნეობრივ ნორმებს, ქცევის ელემენტარულ წესებს — ავტორი კვლავ ნიპილისტურ დამოკიდებულებას იჩენს მათ მიმართ, ისინი უმნიშვნელო და მეორეხარისხოვან ფაქტორად მიაჩნია: «Разумеется, — წერს იგი, рабочий класс унаследовал (причем в гораздо большей мере, чем буржуазия) и те общечеловеческие, простые правила общежития, которые накопило человечество. Однако они не были самым главным, решающим в той классовой эстафете нравственного прогресса, которую он принял от прошлых поколений трудящихся... Не спокойное мелководье простых, элементар-

<sup>214</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 143.

ნых общечеловеческих норм, а бурный поток сложных моральных оценок, развитие морали борющихся трудящихся масс определяли решающее направление поступательного движения нравственности»<sup>216</sup>.

ავტორის აზრით, „სიკეთის ზრდა“ არის ის წარმოდგენა ზნეობრივ პროგრესზე, რომელსაც შეცდომაში შეჰყავს კაცობრიობის სწორხაზოვანი თანდათანობითი მორალური სრულქმნის იდეის დამცველები. „სიკეთის ზრდაში“ იგი მხოლოდ რაოდენობრივ მომენტს ხედავს. როგორც ეს მიაჩნდა ბენტამს, რაც გამორიცხავს ზნეობრივი პროგრესის თვისებრივი ეტაპების გაგების შესაძლებლობას. ასეთ გაგებას იმ აზრამდე მივყევართ, რომ მორალი ვითარდება თანდათანობით თვისებრივი გადასვლების გარეშე, რომ საზოგადოების ისტორიაში თანდათან მცირდება ბოროტება და იზრდება სიკეთე, რაც საბოლოოდ მიგვიყვანს ბოროტების სრულ მოსპობამდე და სიკეთის აბსოლუტურ გაბატონებამდე.

ასეთ კონცეფციას, როგორც აბსტრაქტულსა და მეტაფიზიკურს ავტორი სამართლიანად აკრიტიკებს. მაგრამ როცა სიკეთე-ბოროტების დაპირისპირების ისტორიულ განვითარებას განიხილავს ფორმაციების მიხედვით — თვითონვე აკეთებს ასეთ დასკვნას: «Общий баланс этого развития оказывается в пользу добра, а не зла»<sup>216</sup>. ამ ლოგიკურ წინააღმდეგობას ოდნავადაც ვერ არბილებს ავტორის ნაჩქარევი შენიშვნა: «Однако этот баланс не результат абстрактного, количественного роста. Главное в том, что противоречие добра и зла разрешается всякий раз на более высокой, более гуманной основе. В этом основной исторический смысл нравственного прогресса»<sup>217</sup>.

სრულიად გაუგებარია რას ნიშნავს „აბსტრაქტული, რაოდენობრივი ზრდა“? საერთოდ როგორ შეიძლება „ზრდა“ იყოს აბსტრაქტული? როცა ვლაპარაკობთ რაიმე ფენომენის ან ღირებულების ზრდაზე, როგორც დიდი ეპოქების ტენდენციურ თავისებურებაზე, მხედველობაშია ყოველთვის განვითარების ხანგრძლივი პერიოდის საბოლოო შედეგები, ერთგვარი „ტოლქმედები“, რომლებიც სხვადასხვა, ზოგჯერ ურთიერთსაწინააღმდეგო ვექტორებით მიიღება, მთელი რიგი ზიგზაგებით, უკანდახევებით და ა. შ. ასეთ ზიგზა-

<sup>216</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 145.

<sup>216</sup> ი ქ ე ე. გვ. 146.

<sup>217</sup> ი ქ ე ე.

გებსა და წინააღმდეგობებს ავტორი ყოველთვის ხაზგასმით აღნიშნავს, საბოლოო შედეგში სიკეთისა და ჰუმანურობის ზრდასაც ხედავს და მაინც უძნელდება გაიზიაროს დებულება, რომ ზნეობა თანდათანობით ზეალმაველ განვითარებას განიცდის. როგორც ჩანს, მას აშინებს „თანდათანობის“ რაოდენობრივი პარამეტრების პრიმატი, რასაც იგი თვითნებურად თხზავს და სრულიად უსაფუძვლოდ მიაწერს სხვა მკვლევარებს.

არაფინ არ ამტკიცებს (მათ შორის არც ბენტამი არ ამტკიცებდა), რომ სიკეთეს რაოდენობრივი განზომილება აქვს და იგი ისევე გროვდება, როგორც ოქრო გობსეკის სკივრში ან წყალი წყალსატევში. ძნელი არაა იმის გაგება, რომ „თანდათანობითობა“ სწორედ თვისებრივი განვითარების თანდათანობაა, იგი უპირისპირდება არა თვისებრიობას, არამედ ნახტომს, აფეთქებას, რევოლუციას. ჯერ არაფის გაუგონია, რომ ერთი ხელის დარტყმით და აფეთქებით ზნეობა შეცვლილიყოს. ზნეობას არ შეუძლია შეიცვალოს თანდათანობითობის გარეშე, ეს მისი შინაგანი კონსერვატული ბუნების სპეციფიკაა. ის, რაც შეიძლება ითქვას პოლიტიკისა და სამართლის შესახებ, ყოველთვის როდი ითქმის ზნეობის შესახებაც. ხელოვნებაც წააგავს ამ მხრივ ზნეობას და განსხვავდება პოლიტიკისა და სამართლისაგან.

ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმზე მსჯელობის დროს პროფ. ა. ტიტარენკო ლაპარაკობს კრიტერიუმთა სიმრავლეზე და მათს გარკვეულ სუბორდინაციაზე. მისი აზრით, სხვადასხვა სფეროებში პროგრესის კრიტერიუმები ერწყმიან საერთო სოციალურ კრიტერიუმს, საერთოდ და მთლიანად მას ექვემდებარებიან. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ისინი თანაბარმნიშვნელოვანნი არიან. არსებობენ კრიტერიუმები უფრო მაღალნი, გადამწყვეტნი და უფრო ნაკლებად მნიშვნელოვანნი, ირიბნი<sup>218</sup>.

ვ. ი. ლენინი, მაგალითად, პროგრესის უმაღლეს კრიტერიუმად თვლიდა „საწარმოო ძალების განვითარებას“<sup>219</sup>. მაგრამ ამ ცნებაში იგულისხმება არა მარტო ტექნიკა, არამედ ასევე სუბიექტური ფაქტორი, მშრომელთა პატიური როლი. საწარმოო ძალების განვითარების ინტერესები, როგორც უმაღლესი კრიტერიუმი, — ავტორის აზრით, — ასახავენ საზოგადოების პროგრესის გადამწყვეტ მიმართულებას — კაცობრიობის კბრძოლას ბუნების სტიქიურ ძალებზე

<sup>218</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 146.

<sup>219</sup> В. И. Ленин, Полн. сбор., соч., т. 16, с. 220.

ბატონობისათვის. მაგრამ სწორი არ იქნებოდა სოციალ-ისტორიული პროგრესის განხილვისას შემოვიფარგლოთ მხოლოდ ამ მთავარი, უმაღლესი კრიტერიუმით: «Прогресс — явление многоплановое, имеющее и иные важнейшие направления, например борьбу трудящегося большинства человечества за установление и углубление контроля над общественным бытием, расширение и укрепление свободы общественного человека, а также духовное совершенствование человека, всестороннее развитие его творческих способностей. Эти направления развития имеют свою относительно самостоятельную логику. Общий полноценный критерий социально-исторического прогресса является как бы суммарной, комплексной мерой, органически соединяющей в себе различные мерила восходящего развития человечества»<sup>220</sup>.

მაშასადამე, საწარმოო ძალების განვითარება, როგორც პროგრესის უმაღლესი კრიტერიუმი, რომლის მთავარი მიზანია ბუნების სტიქიურ ძალებზე გაბატონება, თავისში შეიცავს როგორც შემადგენელ ელემენტებს ისეთ კრიტერიუმებს, როგორიცაა: საზოგადოებრივი ყოფიერების წარმატება და რუგულირება, ადამიანის თავისუფლების ზრდა და მისი შემოქმედებითი უნარების ყოველმხრივი განვითარება.

ძნელი არაა იმის დასაბუთება, რომ კრიტერიუმების ასეთი სუბორდინაცია სწორედ უკუღმა უნდა დაიწყოს:

უმნიშვნელოვანესი და ამის გამო უმაღლესი კრიტერიუმია ადამიანების შემოქმედებითი უნარების ყოველმხრივი განვითარება. ამის განხორციელების მთავარი პირობაა ადამიანთა თავისუფლების ზრდა და განმტკიცება. ეს წარმოუდგენელია საზოგადოებრივი განვითარების სტიქიურ ძალების მოთოკვის, კონტროლისა და მიზანდასახული რეგულირების გარეშე, ხოლო ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, შეუძლებელია საწარმოო ძალების განვითარებისა და ბუნების სტიქიური ძალების დამორჩილებაში გარკვეული წარმატებების გარეშე.

მაშასადამე, მთავარი და არსებითია არა ტექნიკა და მანქანა-იარაღები, არამედ თვითონ მწარმოებელი ადამიანი, მისი შემოქმედებითი უნარების ყოველმხრივი განვითარება, მისი თავისუფლება.

ადამიანის თავისუფლებაში, პირველ რიგში, იგულისხმება ბატონობა არა ბუნების სტიქიურ ძალებზე, რაც ამოუწურავი პროცესია და ადამიანი საბოლოოდ ვერასოდეს ვერ დააღწევს თავს ბუნე-

<sup>220</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 147—148.

ბის სტიქიური ძალების ბატონობას, არამედ სწორედ საზოგადოებრივ ყოფიერებაზე ბატონობა, ანუ ისეთი ოპტიმალური საზოგადოებრივი სტრუქტურის მიგნება და დამკვიდრება, რომლის დროსაც მოიხსნება ყველა დაბრკოლება მთავარი მიზნის — ადამიანის შემოქმედებითი უნარების ყოველმხრივი განვითარების მისაღწევად. ეს პროცესი (საზოგადოებრივი ყოფიერების დამორჩილებისათვის ბრძოლა) უსასრულო არაა, ოპტიმალური სტრუქტურაც მიგნებულია მარქსიზმის მიერ (მეცნიერული კომუნიზმი) და ეხლა მთავარია მისი ცხოვრებაში დამკვიდრება, კომუნისტური საზოგადოების პრაქტიკული აშენება.

ერთი სიტყვით, ადამიანური ცხოვრების მთავარი ღირსება არის არა სიმდიდრე და კეთილდღეობა, არამედ სამართლიანობა და ღირსეული შემოქმედებითი ცხოვრება. ტყუილად როდღი უთქვამთ ჩვენს წინაპრებს „არა მარტო პურით ცოცხლობს ადამიანი“. თუ პური ფიზიკური არსებობის პირობაა და ამიტომაც იგი უპირველესი საზრუნავი. სამაგიეროდ, ღირსება სულიერი, ანუ ადამიანური არსებობის პირობაა და ამიტომაც იგი უმნიშვნელოვანესი ღირებულება.

როგორც ვხედავთ, ორივე აუცილებლობით სჭირდება ადამიანს და ამიტომ არაა გამართლებული ამ ღირებულებათა ალტერნატიული დაპირისპირება. თუ ცხოვრებაში მაინც აქვს ადგილი ასეთ დაპირისპირებას — ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში იმარჯვებს ის მხარე, რომელიც უფრო ძლიერია პიროვნებაში — სხეულებრივი თუ სოციალური ინტერესები. ყოველ ეპოქას ჰყავს თავისი ლუარსაბ თათქარიძეებიც და ცოტნე დადიანებიც. ხოლო თუ რომელი არჩევანია სანიმუშო და მისაბაძი — ეს ძნელი მისახვედრი არაა, ყოველ შემთხვევაში მოაზროვნე კაცობრიობის საუკეთესო წარმომადგენლები ამ საკითხზე არ დავობენ. კარგად თქვა ჯონ სტიუარტ მილმა: „უმჯობესია ვიყოთ უკმაყოფილო ადამიანები, ვიდრე — კმაყოფილი ღორები“; კიდევ უფრო კარგად და უფრო ადრე გვითხრა შოთა რუსთაველმა „სცობს სიცოცხლესა ნაძრახსა სიკვდილი სახელოვანი“!

სოციალურ-ისტორიული პროგრესის კომპლექსური კრიტერიუმის განსაზღვრებაში ავტორი იმოწმებს და ეთანხმება ი. წ. სემიონოვის აზრს, რომლის მიხედვითაც «...общим критерием социального прогресса, мерилом, показателем прогрессивности общества является степень овладения обществом стихийными силами природы, определяемая развитием производительных сил и уровнем производительности

общественного труда, а также степень продвижения общества по пути борьбы за освобождение человечества, его трудящегося большинства от гнета стихийных общественных сил, социально-политического неравенства и духовной неразвитости»<sup>221</sup>.

ასეთ ზედმეტად გადატვირთულ დეფინიციას, რომელიც ფაქტურად პროგრესის ნიშნების ჩამოთვლაა და არა მისი არსების დახასიათება, პროფ. ტიტარენკო ამატებს კიდევ ახალ ნიშნებს: «К последним словам этого определения следовало бы еще добавить: степень развития эстетических ценностей и гуманизации моральных отношений и целей. Такое добавление тем более необходимо, ибо наступит время, когда социально-политическое неравенство и духовная неразвитость исчезнут, что не означает, разумеется, конца духовного прогресса»<sup>222</sup>.

ამ დამატებიდან გამომდის, რომ პროფ. ტიტარენკოს სულიერი პროგრესის ცნებაში არ შეჰყავს მეცნიერების განვითარება. ბუნების სტიქიური ძალების დამორჩილება, რაც უსასრულო პროცესია. იგი მიუთითებს ესთეტიკური ღირებულების განვითარებაზე და მორალურ ურთიერთობათა ჰუმანიზაციაზე, როგორც მომავალში სულიერი პროგრესის ერთადერთ შინაარსზე.

რამდენადაც მორალურ ურთიერთობათა ჰუმანიზაცია უსასრულო პროცესი არაა და მისი ოპტიმალური დონე კომუნიზმში მალე მიიღწევა, სულიერი პროგრესის ერთადერთ ამოუწურავ შინაარსად რჩება ესთეტიკური ღირებულების განვითარება. ასეთი ვარაუდი კომუნიისტური საზოგადოების სულიერი კულტურისა და პროგრესის გაღარიბებული, ცალმხრივი წარმოდგენაა.

ჩვენ კი ეფიქრობთ, რომ უმაღლესი ზნეობრივი დონის მიღწევის შემდეგ კომუნიისტური საზოგადოების სულიერი პროგრესის ძირითადი შინაარსი იქნება მეცნიერების უსასრულო განვითარება და მხოლოდ ამის „შემდეგ“ და ამასთან დაკავშირებით ექნება მთავარი მნიშვნელობა ესთეტიკურ განვითარებას. განვითარების ამ უმაღლეს საფეხურზე სიკეთე როგორც უმაღლესი ღირებულება კი არ ქრე-

<sup>221</sup> Ю. Н. Семенов. Объективный критерии социального прогресса. «Вопросы философии», 1962, № 9, с. 25.

<sup>222</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 148.

ბა, არამედ მისი შინაარსი იცვლება და თუ დღეს სიკეთის შინაარსია ღირებულებათა შექმნა და მათი სამართლიანი განაწილება — ამ უკანასკნელის ოპტიმალური სტრუქტურის მიღწევისა და ცხოვრებაში დამკვიდრების შემდეგ სიკეთის არსებით შინაარსად დარჩება თვით ღირებულებათა უსასრულო განვითარება. მეცნიერებისა და ხელოვნების პროგრესი ზნეობრივი პროგრესის მთავარი შინაარსი გახდება. ქვეყნობა და მშვენიერება გადაიქცევა სიკეთის ძირითად შინაარსად.

პროფ. ტიტარენკო აღნიშნავს კიდევ რამდენიმე თავისებურებას ზნეობრივ განვითარებაში: «В развитии нравственности действуют свои особые, своеобразные тенденции и закономерности. Здесь существует своя повторяемость, причем двоякого рода. С одной стороны, в рамках определенного способа производства возникают и наиболее общие черты нравственности, приблизительно одинаково повторяющиеся в различных странах. С другой стороны, в развитии морали наблюдается определенная последовательность, являющаяся результатом внутренней логики ее саморазвития как относительно самостоятельной сферы духовной культуры. Сливаясь, обе эти тенденции и создают то, что отмечается как непрерывность нравственного прогресса»<sup>223</sup>.

აქ ვრცელ ამონაწერში ყურადღება მისაქცევია რამდენიმე მომენტზე: 1. ავტორი ლაპარაკობს „განმეორებითობაზე“ ზნეობის განვითარებაში — სინამდვილეში კი მხედველობაში აქვს ერთი და იმავე ეპოქის (წარმოების გარკვეული წესის) პირობებში სხვადასხვა ქვეყნების ზნეობათა მსგავსება. ამით მხოლოდ ისაა ნათქვამი, რომ წარმოების წესი განსაზღვრავს ზნეობის ზოგად ნიშნებს; რომ, მაგალითად, მონათმფლობელური ზნეობა, იქნება ეს ბაბილონში, ეგვიპტეში თუ რომში — თავისი ზოგადი ნიშნებით ერთნაირია. ასევეა ფეოდალური, ბურჟუაზიული და სოციალისტური ეპოქების ზნეობა. აქ „განმეორებადობა“ არის არა დროში, არამედ სივრცეში.

მეორე სახის „განმეორებადობად“ ავტორი მიიჩნევს გარკვეულ თანმიმდევრობას ზნეობის განვითარებაში, რომელსაც განაპირობებს ზნეობის, როგორც შედარებითი დამოკიდებულობის მქონე ფენომენის განვითარების შინაგანი ლოგიკა. ამით მხოლოდ ისაა ნათქვამი, რომ ერთი ეპოქის რომელიმე ქვეყნის ზნეობის განვითარება

<sup>223</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 150.

რება ჰგავს ამავე ეპოქის სხვა ქვეყნის ზნეობის განვითარებას. მაშასადამე, აქაც სივრცეში განმეორებადობაა და არა დროში. სივრცეში განმეორებადობას კი „მსგავსება“ ეწოდება და არა „განმეორებადობა“. ეს უკანასკნელი გულისხმობს სხვადასხვა დროში ერთი და იმავე მოვლენის განმეორებას, ამასთან, როგორც გარკვეულ კანონზომიერებას და არა როგორც შემთხვევით გამონაკლისს.

2. ასეთი ხასიათის „განმეორებადობათა“, უფრო სწორად კი მსგავსებათა შეერთება ან თუნდაც „შერწყმა“ ევრაფრიტ ვერ მოგვცემს იმას, „რაც აღინიშნება, როგორც ზნეობრივი პროგრესის განუწყვეტლობა“. უკეთეს შემთხვევაში, აქ „განვითარება“ და „პროგრესი“ შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც ერთი ეპოქის ფარგლებში მიმდინარე ზნეობრივ ცვლილებათა დასახასიათებლად. მაშინ, როცა ავტორი ლაპარაკობს საერთოდ ზნეობრივი პროგრესის განუწყვეტლობაზე.

«Как самостоятельная сфера — წერს ავტორი, — мораль может опережать или, наоборот, отставать от существующих социально-экономических условий. В развитии морали наблюдается также преемственность норм, оценок и идеалов. К примеру, некоторые идеалы, порожденные внутренней логикой развития морали, могут далеко опережать свое время: нравственный прогресс человечества, расширяясь и углубляясь, делает их в дальнейшем реальной действительностью»<sup>224</sup>.

აქ, როგორც ვხედავთ, ავტორი თვითონ ლაპარაკობს მორალური ნორმების, შეფასებებისა და იდეალების მემკვიდრეობითობაზე. ოღონდ ასეთ მემკვიდრეობად მას ესმის ერთ ეპოქაში წარმოშობილი ზნეობრივი იდეის უფრო გვიანდელ ეპოქაში განხორციელება. ეს, რა თქმა უნდა, სულ სხვა კანონზომიერებაა და არა „მემკვიდრეობითობა“. ზალხთა ზანუკვარი ოცნებების განხორციელებას რომ ბევრი დრო სჭირდება — ეს მემკვიდრეობითობა როდია. „მემკვიდრეობითობაში“, როგორც წესი, იგულისხმება რაიმე ღირებულებისა ან ნიშნის გადაცემა თაობიდან თაობაზე და ეპოქიდან ეპოქაში. მორალის მიმართ მემკვიდრეობითობა ნიშნავს მორალური ნორმების, შეფასებებისა და იდეალების გადაცემას თაობიდან თაობაზე და ერთი ეპოქიდან მეორე ეპოქაში. ზემოთ ჩვენ ვნახეთ, რომ ავტორი ილამ-

<sup>224</sup> А. Титаренко, Критерии..., с. 150.



ქრებდა ზნეობის კლასობრივი მემკვიდრეობითობის წინააღმდეგაც კი.

«Некоторые закономерности нравственного прогресса являются общими, схожими с подобными же процессами восходящего социально-исторического развития в целом, хотя и проявляются в специфических тенденциях и особенных чертах нравственного динамизма человечества, через своеобразную диалектику общего и особенного. Такими закономерностями являются: ускорение темпов развития морали, смена старых норм морали качественно новыми, преемственность и перерыв постепенности; отрицание отрицания, развитие посредством единства и борьбы противоположностей (в специфической форме противоречия между добром и злом). Нравственный прогресс — особая, своеобразная арена проявления общих законов диалектики»<sup>225</sup>.

არც ერთი აქ წამოყენებული დებულება ავტორს დასაბუთებული არა აქვს. რა თქმა უნდა, საზოგადოებრივ-ეკონომიური ფორმაციების ექსპონენციური განვითარების კანონზომიერება გარკვეულ ზეგავლენას ახდენს ზნეობრივი განვითარების ტემპებზე, მაგრამ ეს უკანასკნელი პირველზე როდი დაიყვანება.

ავტორი არ ცდილობს კონკრეტულად უჩვენოს, თუ როგორ ვლინდება დიალექტიკის კანონები ზნეობის განვითარებაში. ამის გარეშე კი მორალის განვითარების დიალექტიკურობაზე ლაპარაკი ცარიელი დეკლარატიულობაა. ერთადერთი კონკრეტული მაგალითი უარყოფის უარყოფის კანონის მოქმედების შესახებ ზნეობის განვითარებაში მოჰყავს სულ სხვა მნიშვნელობით<sup>226</sup>.

ზნეობრივი პროგრესის ერთ-ერთ ნიშნად ავტორი მიიჩნევს ზნეობის დაახლოებას მეცნიერებასთან. იგი წერს: «Соответственно расширялся, углублялся познавательный момент морали. В этом отношении восходящее развитие нравственности схоже с основным смыслом и специфическим критерием прогресса науки — углублением, совершенствованием познания объективной реальности. Развитие этики как науки

<sup>225</sup> А. Т и т а р е н к о. Критерии..., с. 151—152.

<sup>226</sup> ი ქ ე ე, გვ. 153—154. იხილეთ ჩემი «Опыт изложения системы марксистской этики», 1963, გვ. 94.

ო მორალი, поскольку оно означает более верное познание этой области общественной жизни, выступает как важный, хотя и косвенный, показатель нравственного прогресса»<sup>227</sup>.

ამ აზრის დასაბუთებაში ავტორი იშველიებს სომეხი ეთიკოსის მ. ლ. დანიელიანის ციტატას, რომელშიც ვკითხულობთ:

«Собственно, одна из сторон прогресса нравственности проявляется в приближении морали к все более истинному отражению в ней общественного бытия, во все возрастающем соответствии норм человеческого поведения объективным потребностям общественного прогресса»<sup>228</sup>.

მეცნიერებასთან ზნეობის ასეთი დაახლოების ცდა პრინციპულად მცდარი და მიუღებელია. ზნეობის სპეციფიკა გამოირიცხავს ასეთი დაახლოების შესაძლებლობას. როგორც მეცნიერული აზროვნების ლოგიკა, ისე ადამიანური ცნობიერების ისტორიული განვითარება ადასტურებს სრულიად საწინააღმდეგო მოსაზრებას: რაც უფრო ვითარდება ზნეობა, მით უფრო მკვეთრი და ნათელი ხდება მისი განსხვავება მეცნიერებისაგან, ცოდნისაგან, კუჭმარიტებისაგან. დასაწყისში კი ადამიანურ ცნობიერებას არ ჰქონდა უნარი ნათლად განესხვავებინა ერთმანეთისაგან თვისებრივად სხვადასხვა ღირებულებები. ამ აზრის დასაბუთება ძნელი არაა. აღრიხდელი ისტორიული ეპოქების ზნეობრივ ნორმებში უფრო უშუალოდ და ნათლად არის ასახული მაშინდელი სოციალ-ისტორიული ვითარება, ვიდრე დღევანდელ ზნეობრივ ნორმებშია შესაძლებელი თანამედროვე სოციალურ-ისტორიული ვითარების ასახვა.

ასევე არაა სწორი ეთიკის მეცნიერების განვითარების მიჩნევა ზნეობრივი პროგრესის უმნიშვნელოვანეს მაჩვენებლად. მითითება ამ მაჩვენებლის „არაპირდაპირ“ ზასიათზე საქმეს ვერ შველის. ეთიკის მეცნიერების განვითარება ისევე უკავშირდება ზნეობრივ პროგრესს, როგორც შეიძლება დაუკავშირდეს იგი ზნეობრივ რეგრესს. ამის საუკეთესო მაგალითს იძლევა ძველი საბერძნეთის, რომისა და თანამედროვე კაპიტალისტური სამყაროს ისტორია.

მორალი მეცნიერული შესწავლის ობიექტად ხდება არა მარტო მაშინ, როცა იგი აყვავებას და განვითარებას განიცდის, არამედ მაშინაც, როცა იგი ეცემა და რეგრესს განიცდის. მორალური კონფლიქტები და კოლიზიები ყოველთვის ყოფილა ეთიკური კვლე-

<sup>227</sup> ი ქ ე ე, გვ. 154.

<sup>228</sup> М. С. Д а н и е л я н. «Некоторые вопросы марксистско-ленинской этики». Ереван, 1962, с. 115.

ვა-ძიების სტიმული და კატალიზატორი. მართალია, ჩვენს საზოგადოებაში ეთიკური კვლევა-ძიება არაა მიტოვებული სტიქიური ფაქტორების ანაბარა და იგი შეგნებული სუბიექტური დაგეგმვის ობიექტი ხდება, რამდენადაც ზნეობრივი პროგრესი განიხილება. როგორც კომუნიზმის მშენებლობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პირობა. მაგრამ აქედან არ კეთდება დასკვნა, რომ ეთიკის მეცნიერების განვითარება ზნეობრივი პროგრესის „უმნიშვნელოვანესი მაჩვენებელია“. იგი არის ზნეობრივი პროგრესის უმნიშვნელოვანესი პირობა, ს ა ნ უ ა ლ ე ბ ა და არა შედეგი. ეს არის აქ არსებითი. მხოლოდ ამის აღნიშვნის შემდეგ შეიძლება მიეზღოს სათანადო ხარკი ყოვლისშემძლე დიალექტიკას და ითქვას, რომ საშუალება და შედეგი თანდათან ერთმანეთში გადადიან და ერთმანეთს განაპირობებენ. თუ ეთიკის განვითარება ხელს უწყობს და აჩქარებს ზნეობრივ პროგრესს — ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, ხელს უწყობს და აჩქარებს ეთიკის მეცნიერების განვითარებას.

ზნეობრივი პროგრესის ერთ-ერთ მაჩვენებლად ავტორი სრულიად სამართლიანად მიიჩნევს „მორალის როლის ზრდას, მორალური შეფასებების ზეგავლენის ზრდას სოციალურ ურთიერთობებში“<sup>229</sup>.

ადამიანების ქცევების რეგულირება მორალური ნორმებითა და შეფასებებით იმას ნიშნავს, რომ გაიზარდა პიროვნების თავისუფლება და პასუხისმგებლობა და შემცირდა სახელმწიფოებრივი, სამართლებრივი და სხვა სახის რეგლამენტაცია.

მამასადამე, მორალური პროგრესი აუცილებლობით უკავშირდება თავისუფლების პრობლემას. აქ იგი იმოწმებს პროგრესულ ამერიკელ ფილოსოფოსს ბ. დანემს, რომელიც წერს:

«...история движется — неровно, но упорно — в направлении к большей свободе и трудно не думать об этом развитии как о прогрессе со всеми обертонами моральной ценности, которые связаны с этим словом. Такое впечатление создается потому, что это движение обладает несомненными признаками движения к идеалу»<sup>230</sup>.

მთელი საქმე იმაშია, ასევე ავტორი, — რომ კ ა დ ე ბ რ ი ბ ა პ ე მ ა ნ უ რ ი ხ დ ე ბ ა<sup>231</sup>.

<sup>229</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 154.

<sup>230</sup> Б. Данем. Гигант в цепях, с. 227.

<sup>231</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 156.

დასასრულს, ავტორი აჯამებს მთელს თავის მსჯელობას შემდეგი სახის დებულებებით: მორალის განვითარება რთული და წინააღმდეგობრივია, მისი გავლენა სოციალური ცხოვრების სხვადასხვა საფეხურზე მრავალმხრივია. ამიტომ უფრო სწორი იქნება ვილაპარაკოთ ზნეობრივი პროგრესის კომპლექსურ კრიტერიუმზე, მაჩვენებელთა ერთგვარ შემაჯამებელ ერთიანობაზე. ამასთან ეს ჯამი არაა არითმეტიკული ხასიათისა. ყველა კომპონენტი, რომლებიც ჰქმნიან ზნეობრივი პროგრესის საერთო საზომს, შინაგანად არიან დაკავშირებულნი ერთმანეთთან. ეს კომპლექსური, შემაჯამებელი ხასიათი ზნეობრივი პროგრესის მაჩვენებლებისა თავისში შეიცავს მთავარ საზომს — ჰუმანიზმს. ჰუმანიზმი და ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმი განუყოფელნი არიან. ამრიგად:

«Общим критерием нравственного прогресса является уровень гуманизации взаимодействия, столкновения и разрешения противоположностей добра и зла, взаимоотношения индивида и общества, степень расширения объективных возможностей для нравственно-положительного выбора в поведении, рост морального самосознания и эмоционально-нравственного богатства, личности действенность норм и добровольность следования им, правильность оценки моралью общественного бытия. Более гуманная основа движения противоположностей добра и зла — главный, решающий момент среди всех остальных показателей»<sup>232</sup>.

ერთი სიტყვით, თავი რომ დავანებოთ აქ მოცემული განსაზღვრებების ზედმეტ გადატვირთულობას და სხვა ნაკლოვანებებს, ავტორის ძირითადი აზრი ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის შესახებ არის ჰუმანიზაციის დონე, ჰუმანურობის ზრდა. როგორც ვხედავთ, გარკვეული ღირებულებების ზრდისა და რაოდენობრივი დაგროვების კონცეფციას ავტორი ვერ გასცილდა, მიუხედავად იმისა, რომ ასეთ კონცეფციას იგი, როგორც ვნახეთ ზემოთ, „მეტაფიზიკად“ და „მჭლე ევოლუციონიზმად“ აცხადებდა.

ავტორი გრძნობს ამ „უხერხულობას“ და ცდილობს როგორმე შეარბილოს წინააღმდეგობა სიტყვიერი უკანდახევითა და ფრაზეოლოგიური აბრუნდებით.

«Это обобщение, — წერს იგი იქვე, — верно как общий итог, смысл и тенденция нравственного прогресса. Но оно по

<sup>232</sup> А. Титаренко. Критерии..., с. 156—157.

самой своей сути не может служить универсальной отмычкой, которая легко прилагается к любому моменту нравственной динамики, взятому вне широких просторов общественного развития... Развитие специфического единства противоположностей [как [внутренней [меры самодвижения морали, качественно своеобразные ступени нравственной динамики — вот что обязательно должно быть отражено в определении общенсторического прогресса. Иначе неизбежны упрощения в духе плоского эволюционизма»<sup>233</sup>.

წიგნის ბოლო, მესამე თავში ავტორი ახასიათებს კომუნიზმის იდეალს და კაცობრიობის ზნეობრივი პროგრესის პერსპექტივებს. ავტორი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ კომუნისტური იდეალი არის თანამედროვე ზნეობრივი პროგრესის უმაღლესი კრიტერიუმი, რამდენადაც ჩვენს დროში მხოლოდ იგი იძლევა კაცობრიობის ჰუმანური განვითარების ფართო სარბიელს და უსაზღვრო ჰორიზონტებს. მისი აზრით, ეს არის თვისებრივად ყველაზე მაღალი კრიტერიუმი ისტორიაში ცნობილ სხვა კრიტერიუმთა შორის<sup>234</sup>.

ასეთია ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის შესახებ პროფ. ტიტარენკოს კონცეფციის ძირითადი მახასიათებლები და ღირებუანაკლოვანებები. იმის შესახებ, თუ როგორ „მუშაობს“ მისი კონცეფცია ზნეობრივი პროგრესის კონკრეტული მასალის ანალიზის საქმეში — ამას ვუჩვენებთ პრობლემის პოზიტიური დალაგების დროს.

### § 7. რ. ვ. პეტროპავლოვსკის შეხედულებები

ზნეობრივი პროგრესის პრობლემას სპეციალური წერილი მიუძღვნა რ. ვ. პეტროპავლოვსკიმ 1971 წელს გამოსულ კრებულში: «Насушные вопросы этики».

ამ შრომაში ავტორი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ «В позициях различных авторов, пишущих о нравственном прогрессе, еще не преодолены значительный разноречив и несогласованность. Исследование особенностей нравственного прогресса, специфики ее критериев остается, таким образом, очень серьезной задачей этики»<sup>235</sup>.

<sup>233</sup> А. Т и т а р е н к о, Критерии..., с. 157—158.

<sup>234</sup> ი ქ ე ე, გვ. 186.

<sup>235</sup> «Насушные вопросы этики». М., 1971, с. 108.

უპირველეს ყოვლისა, ავტორი იძლევა პროგრესის ცნების განსაზღვრებას: მისი აზრით, პროგრესი არის მოვლენათა განვითარების გარკვეული ტიპი, კერძოდ, აღმავალი განვითარება, რომელიც გულისხმობს მოვლენათა გადასვლას დაბალი სტადიიდან მაღალში.

პროგრესის ცალკეულ ნიშნებად შეიძლება მივიჩნიოთ ობიექტის სრულქმნა მისი სტრუქტურის, ფუნქციებისა და სხვა მახასიათებლების მხრივ; არახელსაყრელ პირობებში თავდაცვითი თვისებების გაძლიერება, მისი მოქმედების ეფექტიანობის ამაღლება, განვითარების ტემპების ზრდა და ა. შ. მაგრამ არც ერთ ამ ნიშანს, ავტორის აზრით, არა აქვს აბსოლუტური და უპირობო მნიშვნელობა. მათ შეფარდებითი და წარმავალი, ცვალებადი ხასიათი აქვთ. იგი იმოწმებს „ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში“ გამოთქმულ აზრს იმის შესახებ, რომ «Универсальных критериев прогресса не существует. Для каждой достаточно широкой сферы явлений должны отыскиваться свои специальные критерии... Понятие прогресса имеет не абсолютное, а относительное значение»<sup>236</sup>. აქედან ავტორს სწორად გამოჰყავს დასკვნა იმის შესახებ, რომ «...прогресс явления, взятого в целом, вовсе не обязательно означает прогресс каждой из его составных частей, каждого его элемента»<sup>237</sup>.

პროგრესის ცნებიდან ზნეობრივი პროგრესის ცნებაზე გადასვლას ავტორი იწყებს ზნეობრივი პროგრესისა და სოციალური პროგრესის ცნებათა მიმართების განხილვით. იგი აკრიტიკებს კონცეფციებს, რომლებიც ან ვერ ხედავენ განსხვავებას ამ სფეროთა შორის და ერთმანეთზე დაჰყავთ ზნეობრივი და სოციალური პროგრესები, ან უარყოფენ ყოველგვარ კავშირს მათ შორის. ასეთ ბრალდებას ავტორი, უპირველეს ყოვლისა, უყენებს თეოლოგიური ეთიკის მიმართულებათა უმრავლესობას და აგრეთვე ზოგიერთ ბუდეუზიულ არათეოლოგიურ ეთიკურ მოძღვრებებს.

«К сожалению, — წერს ავტორი, — и в нашей научной дискуссии по вопросам этики — из-за переоценки или недооценки тех или иных явлений морали — иногда появляются высказывания, в которых просматривается известная склонность к отождествлению нравственного прогресса с социаль-

<sup>236</sup> «Философская энциклопедия», т. 4, 1967, с. 380. (Автор Л. Серебряков).

<sup>237</sup> «Насущные вопросы этики», с. 110.

ным в ущерб последнему. Это должно нас настораживать. Так, в одной из статей утверждается, что основной итог Октябрьской революции, главное достижение социализма — это «формирование нового человека, новой морали — морали труда, равенство, братство», «воплощение в жизнь этики Октября». Такое подведение итогов социальных преобразований в нашей стране, при всей важности формирования коммунистической морали, в целом неверно. Общим результатом социального прогресса являются становление и развитие новой общественно-экономической формации. Поэтому основной итог Октябрьской революции в нашей стране — построение социализма и начало строительства коммунизма, великое и многогранное достижение советского общества. Слагаемыми в него входят развитие мощной производственной базы, свободных от эксплуатации человека человеком социально-экономических отношений, невиданный ранее уровень культуры, приобретшей новое качество в ходе культурной революции, а также торжество социалистической идеологии и соответствующих ей идеологических отношений, в частности моральных. Нравственное достижение нашего общества — лишь составная, лишь одна из сторон его успехов по всей линии развития. Они не являются ни центральными, ни главными, ни ключевыми, хотя значение их, как и значение иных проявлений социального прогресса советского общества, громадно»<sup>238</sup>.

ავტორს მხედველობაში აქვს ჩემი წერილი «Этика Октября», რომელიც წინასიტყვაობის მაგიერ დაბეჭდილია ოქტომბრის რევოლუციის 50 წლისთავისადმი მიძღვნილ კრებულში «Актуальные проблемы марксистской этики», 1967 г.

თუ რამდენად არასერიოზული და ტენდენციურია პეტროპავლოვსკის მიერ ზემოთ წამოყენებული ბრალდება — ამის საჩვენებლად საკმარისია გავეცნოთ იმ კონტექსტს, საიდანაც ავტორს მოჰყავს ჩემი ცალკეული გამოთქმები.

ამ კრებულის შესავალში ლაპარაკია იმის შესახებ, თუ რა მიღწევებით ეგებება საბჭოთა ხალხი ოქტომბრის რევოლუციის იუბი-

<sup>238</sup> Насущные вопросы этики, с. 111—112.

ლეს, რა წარმატებები გვაქვს და რით შეგვიძლია ვიამაყოთ. ყოველივე ამის შემდეგ ნათქვამია:

«Всем этим мы гордимся вполне заслуженно и законно. Однако гордость — не основная черта психологии и морали коммунистов. Мы — солдаты великой армии Октября, и пока существует на земле система эксплуатации, угнетения и рабства, пока существуют болезни, нищета и невежество, пока существуют преступления, беспринципность, бюрократизм и другие пороки, не можем, не имеем права на успокоение.

Поэтому мы не только гордимся нашим великим революционным прошлым, но, прежде всего, изучаем уроки истории, обобщаем итоги борьбы и совершенствуем методы деятельности.

Основной итог Великого Октября, главное достижение социализма — это формирование нового человека, новой морали — морали труда, равенства и братства. Социализм создает все объективные предпосылки для раскрытия, развития и реализации человеческой природы, для утверждения в жизни действительного гуманизма, творческой солидарности и коллективизма, истинного патриотизма и интернационализма.

Да, основной итог победы социализма — это воплощение в жизнь этики Октября.

Этика Октября — великая сила преобразования мира, неиссякаемая энергия деятельности и борьбы, смысл человеческой жизни и существования»<sup>239</sup>.

ამის შემდეგ ლაპარაკია იმის შესახებ, თუ რა რობიექტური და სუბიექტური ფაქტორები განსაზღვრავენ ახალი ადამიანის აღზრდას.

ამჟამად აქ საკითხი ეხება ოქტომბრის რევოლუციისა და სოციალიზმის გამარჯვების ეთიკურ შეფასებას და არა სოციალური და ზნეობრივი პროგრესების შიშარათების გარკვევას. გარდა ამისა, ავტორი უხეშ შეცდომას უშვებს, როცა აცხადებს, რომ „ჩვენი საზოგადოების ზნეობრივი მიღწევა არ წარმოადგენს არც ცენტრალურს, არც მთავარს და არც განმსაზღვრელს“. როგორც ჩანს, ავტორს ავიწყდება, რომ ადამიანი უმადლესი ღირებულებაა და თვით

<sup>239</sup> Актуальные проблемы марксистской этики, Тбилиси, 1967, с. 4.



ადამიანში კი მორალური მოთხოვნები და ინტერესები უმაღლესი და უმნიშვნელოვანესი ინტერესებია. მარქსიზმი სწორედ ამ ნიშნით არის აღიარებული ყველაზე ჰუმანურ მოძღვრებად და ამის დავიწყება არავის არ ეპატიება.

რაც შეეხება თვით ზნეობრივი პროგრესის შესახებ ავტორის მოსაზრებებს — იგი ორიგინალობით არ გამოირჩევა. მისი აზრით, ზნეობრივი პროგრესი სოციალური პროგრესის უშუალო შედეგია.

«Каждая новая формация, — წერს იგი, — шаг на пути социального прогресса. Нравственная жизнь каждой из формаций также есть шаг на пути нравственного прогресса, следствие и могучий фактор прогресса социального»<sup>240</sup>.

როგორც ჩანს, ავტორს დაევიწყდა, რომ ზემოთ „მომაკვლინებელ ცოდვად“ გამოაცხადა ზნეობრივი პროგრესისა და სოციალური პროგრესის ცნებების ერთმნიშვნელოვანი დაკავშირება. ცოტა ქვემოთ კი იგი წერს:

«Исторический прогресс общества в нравственном отношении так же, как и во всех других, осложняется, прерывается, задерживается моментами попятного движения, распада, разложения, реакции, противоречий. Осложняется, задерживается, прерывается, но не останавливается»<sup>241</sup>.

ასეთია ავტორის ამოსავალი დებულება, რომლის ფონზე იგი ცდილობს შეაფასოს ზნეობრივი პროგრესის შესახებ საბჭოთა ეთიკურ ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებები. კერძოდ, იგი განსაკუთრებულ დამახასიათებელ თვალსაზრისებად მიიჩნევს და თავისი კრიტიკის ობიექტად იხდის მ. ა. კამიშანის, ნ. ნ. კულიკოვას, ს. ნ. ანისიმოვისა და ა. ი. ტიტარენკოს შეხედულებებს.

ზნეობრივ პროგრესს მ. ა. კამიშანი განსაზღვრავს ასე:

«Нравственный прогресс — это сторона, аспект общественного прогресса, это совершенствование отношений между людьми в сторону утверждения в этих отношениях всего подлинно человеческого, т. е. соответствующего природе человека как общественного существа, как преобразователя природы и своего собственного социального бытия»<sup>242</sup>.

ამ განსაზღვრებაში, პეტროპავლოვსკის აზრით, ნაჩვენებია არაა ზნეობრივი პროგრესის მკვეთრი სოციალურისაგან განსხვავებით,

<sup>240</sup> Насушные вопросы этики, с. 113.

<sup>241</sup> იქვე.

<sup>242</sup> Актуальные проблемы марксистской этики, с. 479.

რამდენადაც ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმებად ისეთი ნიშნებია შერჩეული, რომლებიც მეტად აბსტრაქტულნი არიან და გამოდგებიან არა მარტო ზნეობისათვის, არამედ საერთოდ ყოველგვარი პროგრესის აღსანიშნავად. „ადამიანობა“ და „სრულქმნილობა“ საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროს მიმართ შეიძლება ითქვას. „ზნეობრივ მიმართებათა სრულქმნაც“ კი რომ იყოს — მაშინაც გაურკვეველია, თუ რას ნიშნავს „სრულქმნის“ ცნება. ამ განსაზღვრებაში არ ჩანს ზნეობის განვითარება დაბალიდან მაღლისაკენ, ერთი ფორმაციიდან — მეორე ფორმაციისაკენ.

ასეთია პირველი ბრალდება, რომლის უსაფუძვლობის დასაბუთება ზედმეტია თავისთავადი სიცხადის გამო.

მაგრამ აქვე ავტორი აღნიშნავს საცესებით სწორ მოსაზრებას ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის კვლევის ერთ-ერთი მეთოდური პრინციპის შესახებ, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვაოთ ზნეობრივი სისტემის განვითარება და პროგრესი და აღადმიანთა პრაქტიკული ზნეობრიობის განვითარება და პროგრესი. ეს არის საკითხი ოფიციალური და ფაქტიური მორალის განსხვავებისა და მათი განვითარების დიფერენცირებული შესწავლისა, რაც უსათუოდ მისაღები და გასათვალისწინებელია.

მაგრამ ავტორი არაფერს ლაპარაკობს იმის შესახებ, რომ ეს პრინციპი დიდი ხანია ცნობილია ეთიკური აზროვნების ისტორიაში.

მ. ა. კამიშანისადმი ავტორის მიერ წამოყენებული მეორე ბრალდება იმაში მდგომარეობს, რომ კამიშანი ხმარობს ისეთ გამოთქმებს, როგორიცაა «подлинно человеческое», «природа человека, как общественного существа» და ა. შ. ეს გამოთქმები, ავტორის აზრით ცარიელი აბსტრაქციებია, არაფერს რეალურად არსებულს არ ასახავს, რადგან რეალურად ადამიანის ბუნება ყოველთვის კონკრეტულია და იგი ისევე შეიცავს ზნეობრივად დადებითსა და მისაღებს, როგორც უარყოფითსა და მიუღებელს. «Все в обществе: «добро» и «недобро», родостное и тяжелое, — поскольку оно выходит за пределы чисто животного, биологического закона, есть нечто подлинно человеческое...»<sup>243</sup>.

აქ იგი აკეთებს ასეთ შენიშვნებს: «Иначе думает о человеческом, например, Г. Д. Бандзеладзе. Он пишет, что «понятия ч е л о в е ч е с к о й жизни и благополучия подразумевают, в первую очередь, добрые отношения между людьми» (Г. Д. Банд-

<sup>243</sup> Насушные вопросы этики, с. 117.

зеладзе, Опыт изложения системы марксистской этики, Тбилиси, 1963, стр. 90). А как быть с недобрыми отношениями? Они какие? Не человеческие? Понятие человеческой жизни Г. Д. Бандзеладзе берет в чисто бытовом, ненаучном значении. В Быту человеческой жизнью действительно называют радостную, удачно складывающуюся — «добрую» жизнь. Но это еще не повод для перенесения осмысленных подобным образом слов в науку»<sup>244</sup>.

ავტორის მიერ აქ დაშვებული ლიტერატურული თაღლითობისა და უსუსური სოფიზმის გამოაშკარავებისათვის საკმარისია ვნახოთ სინამდვილეში რაზეა შესჯელობა ჩემს წიგნში:

«Марксизм раскрыл закономерности развития общественной жизни и показал, что каждая новая общественная формация является более прогрессивной по сравнению с предшествующими; что каждая форма производственных отношений разрушается и заменяется новой после того, как она ставится тормозом развития производительных сил; что это развитие имеет революционный характер и т. д. В этом смысле общественная жизнь с самого начала развивается прогрессивно. Это можно назвать экономическим прогрессом общества.

Что же такое нравственный прогресс?

Нравственность, как уже было сказано, составляет специфику человеческой жизни. Она придает жизни возвышенный характер и призывает ее. Нравственно все то, что способствует сознательным, свободным отношениям между людьми. Отсюда, однако, нельзя заключать, что нравственность — только средство; она вместе с тем составляет существенное содержание и цель человеческой жизни. Благополучие человека подразумевает не только удовлетворение физических потребностей, но также и в первую очередь сотрудничество с другими людьми, солидарность и любовь. Человек обладает потребностью делать добро, помогать и сочувствовать другому. Взаимопомощь вначале была средством сохранения жизни, а в дальнейшем она сама стала источником удовольствия и потребностью. Следовательно

<sup>244</sup> Насушныи вопросы этики, с. 117.

ნო, понятия человеческой жизни и благополучия подразумевают, в первую очередь, добрые отношения между людьми. Соответственно, нравственный прогресс должен подразумевать такую тенденцию изменений и развития отношений между людьми, которая ведет к росту взаимопомощи и сочувствия.

Наблюдается ли такой нравственный прогресс в изменении общественных формаций?»<sup>245</sup>.

აქედან აშკარაა, რომ „ნამდვილად ადამიანური ურთიერთობისა“ და „ადამიანური ბუნების“ ცნებები სავსებით კონკრეტული შინაარსით არიან ნახმარი და არავითარ ბუნდოვანებას და გაურკვეველობას არ იწვევენ. პეტროპავლოვსკი გვიკრძალავს „ადამიანურობისა“ და „ნამდვილად ადამიანურის“ ცნებების ხმარებას „მეცნიერებაში, „მხოლოდ ყოფაცხოვრების სფეროში შევიძლიათ ინმართ ისინი“. ავიწყდება, რომ კ. მარქსი თავის „ეკონომიურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში“ თითქმის ყოველ ჯერზე ხმარობს ამ ცნებებს ზუსტად იმ მნიშვნელობით, როგორც ეს ზემოთ იყო აღნიშნული, კერძოდ, ნორმისა და იდეალის მნიშვნელობით.

საკმარისია თუნდაც მოვიყვანოთ აქ კ. მარქსის საქვეყნოდ ცნობილი ფორმულა: «Коммунизм как положительное упразднение частной собственности— это самоотчуждения человека — и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства достигнутого развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человечному»<sup>246</sup>.

როცა ლაპარაკია „ადამიანურ ბუნებაზე“ და „კემარიტ ადამიანურ ურთიერთობაზე“ — იგულისხმება ყოველივე საუკეთესო და პროგრესული, რაც კი მიღწეულია ზნეობის ისტორიულ განვითარებაში. ამ მნიშვნელობით დამკვიდრდა ეს ტერმინი ყოფაცხოვრებაშიც და არაფრით არაა იგი ამის გამო დამკირებული. მეცნიერული და საყოფაცხოვრებო ენა ასეთი ტერმინებით უახლოვდებიან ერთ-

<sup>245</sup> Г. Б ан д з е л а д з е, Опыт изложения системы марксистской этики, с. 90—91.

<sup>246</sup> К. М а р к с, Экономико-философские рукописи, 1844. К.. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с. Из ранних произв., с. 588.

მანეთს და ეს მოსაწონია და არა დასაძრახი. ენის სემანტიკური შინაარსის უგულებელყოფა არაფრით არაა გამართლებული.

აგრძალა რა „ადამიანურის“ დადებითი მნიშვნელობით ხმარება, ავტორი მკაცრად აკრიტიკებს ყველა აზრს, რომელშიც კი ეს ცნებაა გარეული. მაგალითად, იგი წერს: «Поэтому не выдерживает критики утверждения типа следующего: «Из повседневной практики человечества исчезли такие противные человеческой природе явления, как людоедство, рабство, публичные изуверские казни и многое другое» (Актуальные проблемы..., стр. 481).<sup>247</sup>

ავტორი ყოველგვარი ორაზროვნების გარეშე აცხადებს, რომ ყოველივე ეს სწორედ ადამიანური და მხოლოდ ადამიანური ბუნებისათვის დამახასიათებელი მანკიერებანია, თანაც „ადამიანური ბუნებისათვის“ მისი მეცნიერული და არა საყოფაცხოვრებო მნიშვნელობით. აშკარაა, რომ მას წარმოდგენა არა აქვს „ადამიანურ ბუნებაზე“ როგორც ნორმატიულის, იდეალის ცნებაზე და ეს უკანასკნელი „ადამიანურის“ მხოლოდ საყოფაცხოვრებო გაგება ჰგონია, რომელსაც არავითარი კავშირი არა აქვს, მისი აზრით, ამ ცნების მეცნიერულ გაგებასთან.

მეცნიერულ ლოგიკას მოკლებულია პეტროპავლოვსკის ბოლო ბრალდებაც კამიშანის წინააღმდეგ. პეტროპავლოვსკი წერს: «Неверно и следующее положение: «...Сохранение самой коренной основы зла—частной собственности на средства производства и порождаемой ею эксплуатации человека человеком—делало достижения морального прогресса крайне неустойчивыми...» (Актуальные проблемы..., стр. 481)<sup>248</sup>.

აქ კამიშანს ბრალად ედება თითქოს იგი უარყოფდეს კერძო საკუთრების ისტორიულ პროგრესულ როლს და აბსოლუტურ ბოროტებად აცხადებდეს მას. პეტროპავლოვსკი არ ითვალისწინებს კერძო საკუთრების ისტორიული როლის ეკონომიური და ზნეობრივი ასპექტებით შეფასებათა სხვადასხვაობის ფაქტს და მისი ეკონომიური, ისტორიული პროგრესულობა ამავე დროს ზნეობრივ პროგრესულობადაც მიაჩნია. ეკონომიური დეტერმინიზმის ვულგარული მეტაფიზიკური კონცეფცია, როგორც ჩანს, კიდევ ცოცხლობს არადიალექტიკური ანაქრონიზმის სახით.

<sup>247</sup> Насушные вопросы этики, с. 119.

<sup>248</sup> იქვე.

ასეთი უსაფუძვლო და ულოგიკო ბრალდების საფუძველზე პეტროპავლოვსკი აკეთებს შემაჯამებელ დასკვნას:

«Морально-этический абсолютизм, стремлением к которому пронизано предлагаемое М. А. Камышаном решение проблем нравственного прогресса и который в той или иной мере свойственен также, если говорить о том, что опубликовано у нас по этике в последние годы, работам Г. Д. Бандзеладзе, В. С. Штейна, а более всего отличает работы Я. А. Мильнера-Иринина, не в состоянии выявить действительные пути нравственного прогресса человечества»<sup>249</sup>.

ასე ერთი ხელის მოსმით „გაასწორა“ ანგარიში პეტროპავლოვსკიმ ავტორთა ერთ ჯგუფთან და ამის შემდეგ გადადის სხვა ავტორების შეხედულებათა გარჩევაზე.

სხვა ავტორთა შორის პეტროპავლოვსკი, პირველ რიგში, ეხება ნ. ნ. კულიკოვასა და გ. კ. გუმნიცკის მოსაზრებებს, რომელთა შრომა «Содержание и критерий нравственного прогресса» ჩვენ ზემოთ დაწვრილებით განვიხილეთ. მეტად დამახასიათებელია რომ პეტროპავლოვსკი ვერ ამჩნევს ამ ავტორთა შეხედულებების ვერც ერთ იმ ნაკლოვანებას, რომელთა შესახებაც ჩვენ ზემოთ გვქონდა მსჯელობა, სამაგიეროდ იგი ზემოთ აღნიშნულ ავტორებს მრავალ ისეთ ბრალდებას უყენებს, რომლებსაც არაფერი აქვთ საერთო არც მეცნიერებასთან და არც ჯანსაღ, ადამიანურ აზროვნებასთან საერთოდ. სანიმუშოდ მოვიყვან რამდენიმე მაგალითს: 1. პეტროპავლოვსკი წერს: «Насколько далекие от действительности выводы подсказывает принятия Н. Н. Куликовой концепция, можно видеть хотя бы по ее утверждению: «Нравственный прогресс личности несовместим с угнетением, эксплуатацией человека». Высказывая такие вещи, автор, кажется, даже не подозревает, что тем самым он перечеркивает весь нравственный прогресс человечества на протяжении нескольких тысячелетий существования классово - антагонистических формации. Странно, но факт»<sup>250</sup>.

მართლაც უცნაურია, მაგრამ ფაქტია, რომ პეტროპავლოვსკიმ ამოგლიჯა წინადადება კულიკოვას შრომიდან ისე, რომ სრულიად დაამახინჯა მისი აზრი. კულიკოვასთან ლაპარაკია არა ზნეობის ისტო-

<sup>249</sup> Насущные вопросы этики, с. 120.

<sup>250</sup> იქვე გვ. 122.

რიულ განვითარებაზე, არამედ პიროვნების ზნეობრივი თავისუფლების პირობებზე: «Классики марксизма, — წერს კელიკოვა, — постоянно подчеркивали, что человек никогда не может быть свободным не только в экономическом, но и в нравственном отношении, если где-либо или в какой-либо форме имеется эксплуатация человека человеком. Нравственный прогресс личности несовместим с угнетением, эксплуатацией человека»<sup>251</sup>.

იქვე ჰყვებიან წერს: «В другом месте Н. Н. Куликова пишет, что противоречие между личностью и обществом при капитализме, «имеющее здесь антагонистический характер, неразрешимо». Спрашивается, как же тогда это общество существует? Если оно существует, значит, и указанное противоречие получает в нем какое-то свое разрешение»<sup>252</sup>.

უცნაურია, მაგრამ ფაქტია, რომ ავტორს ექსპლუატაციის ფაქტი პიროვნებისა და საზოგადოების წინააღმდეგობის გადაწყვეტად, მოხსნად მიაჩნია. არ უკვირდება, რომ ამით ყოველგვარ საფუძველს და გამართლებას აცლის კლასთა ბრძოლას.

ასეთივე უსაფუძვლო და დაუსაბუთებელია პეტროპავლოვსკის მიერ კელიკოვასა და გუმნიცკის მიმართ წამოყენებული სხვა ბრალდებები<sup>253</sup>.

კელიკოვასა და გუმნიცკის პოზიციასთან ამსგავსებს ავტორი ს. ფ. ანისიმოვის მოსაზრებებს, რომელიც თვლის, რომ ზნეობრივი პროგრესი «...можно представить как постепенное развитие и упрочение справедливых, гуманных отношений между людьми в общежитии».

მისი აზრით, «Главное содержание нравственного прогресса составляет развитие и укрепление простых норм нравственности, которые образуют ядро общечеловеческих моральных требований».

ზნეობრივი პროგრესი ანისიმოვის აზრით, ეს არის. «упрочение общечеловеческого в морали»<sup>254</sup>.

სკოლიოში ავტორი შენიშნავს, რომ ზნეობრივი პროგრესის შესახებ ასეთივე მოსაზრება აქვს თ. მ. ჯაფარლის, რომელიც წერს:

<sup>251</sup> Куликова, Содержание и критерии..., с. 28.

<sup>252</sup> Насущные вопросы..., с. 122.

<sup>253</sup> იქვე, გვ. 120—121.

<sup>254</sup> С. Ф. Анисимов, Нравственный прогресс и религия, с. 15.

«Нравственный прогресс как раз и заключается в том, что от поколения к поколению, от эпохи к эпохе выкристаллизуются, уточняются и расширяются в рамках социального прогресса моральные требования, имеющие общечеловеческое значение»<sup>255</sup>.

რატომ არ მოსწონს პეტროპავლოვსკის ზემოთ მოყვანილი სწორი აზრები?

იგი წერს: «Здесь мы встречаемся с вариантом понимания нравственного прогресса как утверждения «подлинно человеческого» в форме «общечеловеческого», отождествляемого с простыми нормами нравственности. Эта точка зрения подвергнута убедительной критике в книге А. И. Титаренко»<sup>256</sup>.

რამდენადაც ავტორი იმეორებს ელემენტარული მორალური ნორმების შესახებ ტიტარენკოს არგუმენტაციას, რომელსაც ჩვენ ზემოთ დაწვრილებით გავეცანით, ამდენად საჭირო აღარაა დროის გატდენა იმ შეცდომების ჩვენებისათვის, რომლითაც იგი ემსგავსება ან ემიჯნება ტიტარენკოს შეხედულებებს.

პეტროპავლოვსკი გამოთქვამს შენიშვნებს ტიტარენკოს მიერ მოცემული მორალური პროგრესის კრიტერიუმის შემაჯამებელი დეფინიციის შესახებ. აღნიშნავს ამ დეფინიციის გადატვირთულობას, პროგრესის ცალკეულ ნიშანთა ერთმანეთთან დაუკავშირებლობას და მთავარი ნიშნის დაუსაბუთებლობას.

«В том-то и дело, — წერს იგი — что вывод о гуманизации и как сущности нравственного прогресса остается сомнительным в своей правильности вообще. Что такое гуманизация в переводе на социальные категории? Означают ли превращение феодального крестьянина в промышленного пролетария и соответствующие нравственные перемены в его жизни акт гуманизации? Или превращение первобытного общинника в раба вместе с возникающими при этом следствиями для морали? Понятие гуманизации, взятое в такой предельной абстракции, какую допускает автор, отрывая его от конкретных систем классового гуманизма, не поддается рациональной трактовке в терминах, характеризующих реальные общественные отношения между людьми на разных эта-

<sup>255</sup> Т. М. Джафарли. Быть человеком на земле, М., 1968, с. 56.

<sup>256</sup> Насушные вопросы этики, с. 123.



пах истории человечества. Оно превращается в безжизненную абстракцию, утратившую реальное научное содержание. Хочет того автор или не хочет, его «гуманизация», вместо которой он мог бы с равным успехом поставить также «справедливость», «совершенствование добра» и т. п., при попытке уяснения ее действительного значения оказывается лишь словесным, а не реальным решением проблемы критериев нравственного прогресса»<sup>257</sup>.

აქ აშკარად ჩანს, თუ რა უსუსურია ფორმალისტური და დოგმატიკური არგუმენტები მეცნიერულ პაექრობაში. იქვე, პეტროპავლოვსკი, ყოველგვარი გაწითლებისა და მობოღიშების გარეშე წერს, რომ «Такой вывод ни в какой мере не означает отрицания фактов развития гуманизма, которые твердо установлены в истории нравственности как факты нравственного прогресса»<sup>258</sup>.

მისი აზრით, ჭუმანიზმზე მხოლოდ მაშინ შეიძლება ლაპარაკი, როცა მთავარი ყურადღება მიექცევა საზოგადოებრივ-ეკონომიური ფორმაციების ცვალებადობის გადამწყვეტ როლს ზნეობის პროგრესში. ფორმაციათა ცვლილებები და ჭუმანიზმის პროგრესი რომ ერთმანეთს არ გამოირიცხავენ, ამას პეტროპავლოვსკი ვერ ხედავდა.

ზნეობრივი პროგრესი, ავტორის აზრით, არ მდგომარეობს არც აბსტრაქტულად გაგებულ ზნეობის სრულქმნაში, არც „ჭეშმარიტად ადამიანური, ანუ ადამიანის ბუნების შესატყვისი“ საწყისების დამკვიდრებაში, არც პიროვნული და საზოგადოებრივი ინტერესების წინააღმდეგობის გადაწყვეტაში, არც მარტივი ზოგადსაქაობრიო ნორმების განვითარებაში, და ბოლოს, არც ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთობების ჭუმანიზაციაში. ავტორს უძნელდება იმის გაგება, რომ ზნეობრივი პროგრესი წარმოუდგენელია აქ ჩამოთვლილი ფაქტებისა და ნიშნების გარეშე.

ერთი ხელის მოსმით უარყო რა ზნეობრივი პროგრესის აქ ჩამოთვლილი ნიშნები, პეტროპავლოვსკი გეთავაზობს საკითხის საკუთარ „ორიგინალურ“ გადაწყვეტას. მისი აზრით, „სწორი პასუხი ამ საკითხზე შეუძლებელია, თუ ჩვენ ზნეობას განვიხილავთ როგორც, რაღაც თვითღირებულს და არ გამოვავლენთ იმის საკმაო გაგებას, რომ საზოგადოებამ გამოიმუშავა იგი (ზნეობა — ფ. ბ.) და დააყენა თავის სამსახურში, როგორც ერთ-ერთი სპეციფიკური სა-

<sup>257</sup> Насушные вопросы этики, с. 128.

<sup>258</sup> ი. ბ. ვ.

შეუღება, რომლის დანიშნულებაც — ხელი შეუწყოს საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და სოციალური პროცესების რეგულარულ მსვლელობას<sup>259</sup>.

მცდარი აზრი ზნეობის შესახებ აურაცხელია ეთიკის ისტორიაშიც და ყოველდღიურ ცხოვრებაშიც, მაგრამ ასე აშკარად და შეუნიღბავად ჯერ მგონი არავის უთქვამს, რომ ზნეობას არ გააჩნია თავისთავადი ღირებულება და იგი მხოლოდ საშუალება და მსახურიაო. ავტორი ვერ გრძნობს, თუ როგორ ამცირებს იგი ზნეობას, მის როლს და ჰაერითოდ კაცობრიობას, რომელსაც თურმე ზნეობა იმაზე მეტ სამსახურს ვერ უწევს, რასაც ნებისმიერი ნივთი და საგანი. ამაზე მეტი ნიჰილიზმი და ცინიზმი წარმოუდგენელია.

„ორიგინალური“ აზროვნების ამ „მარგალიტის“ ჩვენების შემდეგ ავტორი იძლევა ზნეობრივი პროგრესის განსაზღვრების საკუთარ ფორმულირებას, რომლის გადმოქართულება შეუძლებელია შინაარსის უკიდურესი ალოგიკურობის გამო. მოვიყვან მას ორიგინალში:

«Прогресс нравственности, нравственный прогресс человечества в своей сущности, в своем основном содержании представляет собой переход от нравственных систем, обслуживающих старый общественный строй, от нравственной жизни в соответствии именно с его условиями, к системам, служащим новому общественному строю, новым социально-экономическим отношениям, переход к нравственной жизни, соответствующей условиям общественного строя исторически более высокого типа. Или, что то же самое, прогресс нравственности есть ее развитие в соответствии с потребностями социального прогресса, такое ее изменение, которое содействует подъему общества на новую ступень развития»<sup>260</sup>.

დავუბნო შეიძლება: მეტად ორიგინალური უაზრობა და ტავტოლოგიაა. ზნეობრივი პროგრესის შინაარსი თურმე იმაში მდგომარეობს, რომ ზნეობის ერთ სისტემას ცვლის მეორე, უფრო მაღალი. ხოლო უფრო მაღალი სისტემის ზნეობა ის ზნეობაა, რომელიც ეხმარება საზოგადოებას ავიდეს განვითარების უფრო მაღალ საფეხურზე. გასაგები რომ გახადოს ეს მისი „აღმოჩენა“ — გამოთქვამს

<sup>259</sup> Насушные вопросы этики, с. 129.

<sup>260</sup> იქვე, გვ. 129—130.

ასეთ ტავტოლოგიურ აზრს: მაღალი ეკონომიური ფორმაციის შესატყვისი მორალი უფრო პროგრესულია, ვიდრე მორალი, რომელიც იცავს დაბალ ეკონომიურ ფორმაციას. ვერავეითარი გამონაკლისი ვერ შეცვლის ამ მთავარ დასკვნას<sup>261</sup>.

აქ ავტორი აღიარებს, რომ შიდა ზნეობრივი პროგრესის ყველაზე მწვავე წინააღმდეგობის პუნქტს. იგი ეკამათება ტიტარენკოს, რომელიც თვლიდა, რომ ყველაფერი პროგრესული როდია, რასაც ახალ ფორმაციაში მივყევართ. მას მაგალითისათვის მოჰყავდა კაპიტალის პირველ დამგრძელებელთა მორალი და არ მიაჩნია იგი ზნეობრივ პროგრესად. ტიტარენკო ამ ფაქტში ხედავდა ზნეობის შედარებით დამოუკიდებლობას ეკონომიური ბაზისისაგან. ამის უარყოფა მისი აზრით, იქნებოდა ზნეობრივი პროგრესის გაჩევიება სოციალურ პროგრესთან ან თვით სამეურნეო პროგრესთანაც კი. ეს კი მარქსიზმის ვულგარიზაცია, „ეკონომიური დეტერმინიზმი“ გამოვლენაა.

პეტროპავლოვსკი ფიქრობს, რომ ასეთი ბრალდებისაგან თავის დაღწევის მიზნით აცხადებს პროფ. გ. ბანძელაძე მონათმფლობელურ ზნეობაზე გადასვლას რეგრესად და არა პროგრესად.

«По существу, — წერს იგი, — по тем же мотивам Г. Д. Бандзеладзе уже прямо и безоговорочно утверждает, что переход от первобытнообщинной морали к морали рабовладельческой и рабской был нравственным регрессом»<sup>262</sup>.

მისი აზრით, ზნეობრივი განვითარება ასეთ კრიტიკულ პერიოდებში რთულია და არ შეიძლება მთლიანად დაყვანილ იქნეს რეგრესზე, ზნეობრივ დეგრადაციაზე. აქ, ავტორი იმოწმებს ფ. ენგელსის ცნობილ აზრს იმის შესახებ, რომ „ყოველი პროგრესი იმავე დროს ნიშნავს შეფარდებით რეგრესსაც“. ავტორი ვერ გრძნობს, რომ ენგელსის ეს აზრი ასაბუთებს სწორედ საწინააღმდეგო თეზისს: მონათმფლობელობაზე გადასვლა საერთოდ და მთლიანად პროგრესია, სოციალური პროგრესი; მაგრამ იგი არ გამოირიცხავს შეფარდებით რეგრესს, კერძოდ ზნეობრივ რეგრესს. ასეთია ფ. ენგელსის აზრი, რომელსაც ეფუძნება ჩემი შეხედულება უარყოფის უარყოფის კანონის მოქმედების შესახებ ზნეობის განვითარებაში.

პეტროპავლოვსკის შეცდომის წყარო ისაა, რომ იგი ვერ ასხევევს ზნეობრივ პროგრესს საერთო სოციალური პროგრესისაგან და

<sup>261</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 130.

<sup>262</sup> Насушные вопросы этики, с. 131.

ბადგან ისტორიაში დავა არაა იმაზე, რომ პირველყოფილი-თემური საზოგადოების სოციალური ცხოვრების მახასიათებლები მეტად დაბალი და პრიმიტიული იყვნენ შედარებით მონათმფლობელური საზოგადოების სოციალური ცხოვრების მახასიათებლებთან [(მხედველობაშია საწარმოო ძალების განვითარების დონე, წარმოებითი ურთიერთობანი, ადათები და ტრადიციები, ინტელექტუალური განვითარება და სხვა) — აქედან აკეთებს დასკვნას ზნეობრივი და სოციალური პროგრესის იდენტობის შესახებ. «Власть... — имоწმებს ავტორი ფ. ენგელს — первобытной общности должна была быть сломлена — и она была сломлена»<sup>263</sup>. «Это и было прогрессом. Как же можно говорить об этом этапе истории нравственности как об этапе безусловного регресса?»<sup>264</sup>.

აქ ნათლად ჩანს, რომ ავტორი ვერ ასხევეებს ერთმანეთისაგან „ძალა-უფლებას“ და „ზნეობას“. ზნეობრივი და სოციალური პროგრესის იდენტურობის დასაბუთების მიზნით მოყვანილი სხვა არგუმენტების უსუსურობას უფრო დაწვრილებით განვიხილავთ პრობლემის პოზიტიური დალაგების დროს.

მკითხველი ალბათ გაკვირვებული იქნება: როგორ მოხდა, რომ ასეთი უხეში შეცდომები სრულიად ელემენტარულ საკითხებში დაუშვა ავტორმა და ვერ შეამჩნია ამ კრებულის რედაქტორმა, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორმა, მ. გ. ქურავეკოვმა? მაგრამ სამწუხაროდ, აქ გასაკვირი არაფერია, რადგან იმავე კრებულში თვითონ რედაქტორი უშვებს კიდევ უფრო უხეშ და ელემენტარულ შეცდომებს.

ლაპარაკობს რა ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის დიდ მნიშვნელობაზე — იგი წერს: «...вопрос о настоящем и будущем революционной морали, о сути и характере нравственного прогресса человечества становится одним из наиболее важных. Не случайно, что именно здесь наши противники надеются, если не опровергнуть принцип классовости морали в классовом обществе, то во всяком случае принизить его значение»<sup>265</sup>.

ეხლა ვხედავთ, როგორ იცავს ქურავეკოვი კლასობრიობისა და ბარტიულობის პრინციპს ეთიკაში: «В обстановке доведенной до

<sup>263</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 99.

<sup>264</sup> Насушные вопросы этики, с. 132—136.

<sup>265</sup> იქვე, გვ. 270.

крайности идеологической борьбы в области этики, — წერს იგი, — сейчас особенно важно не сбиться с правильного курса, не уйти в сторону от животрепещущих вопросов века, не подменить их конкретное решение абстрактной, надуманной схемой. Нельзя не признать поэтому, что попытка выдать марксизм-ленинизм за «универсальное этическое учение», растворить в последнем фактически все составные части марксизма, раздувание этического начала до космических масштабов, что критикуется авторами сборника, могли бы повести не к «возвеличению» этики, а лишь к ее дискредитации»<sup>266</sup>.

ამ სიტყვების მიხედვით მკითხველი იფიქრებს, რომ ვიღაცას გაუქმებია მარქსიზმის სამი შემადგენელი ნაწილი და დაუყვანია მათი შინაარსი ეთიკის მეცნიერებაზე, ე. ი. გაუფართოებია ეთიკის საგანი, ისე რომ, მას დაუფარავს მარქსისტული ფილოსოფიის, პოლიტიკური ეკონომიისა და მეცნიერული სოციალიზმის დისციპლინათა საგნები.

ამავე ბრალდებას იმეორებს ამ კრებულის სხვა ავტორი — ნ. ი. ბელოვა, რომელიც რედაქტორისაგან განსხვავებით არ მალავს არც კრიტიკის ობიექტს — ავტორის ვინაობას და არც მის პარაგუმენტებს. მოვუსმინოთ მას: «Во вступительной статье Г. Д. Бандзеладзе к сборнику «Актуальные проблемы марксистской этики» в еще большей степени выражено стремление расширить границы предмета этики. Автор пишет: «В целях формирования у студентов коммунистического мировоззрения в обязательном порядке преподаются история КПСС, основы научного коммунизма, диалектический и исторический материализм, основы научного атеизма и другие общественные дисциплины. Нетрудно показать, что конечная цель преподавания этих дисциплин... — это воспитание мировоззрения строителей коммунизма, воспитание в нашей молодежи светлых идеалов, высокого сознания долга, честности и порядочности. Но все это — непосредственный предмет изучения науки этики»<sup>267</sup>.

«Нетрудно видеть, — განმარტავს ბელოვა, — в чем ошибочность такого заключения. На том основании, что все общест-

<sup>266</sup> იქვე, გვ. 269.

<sup>267</sup> Насушныи вопросы этики, с. 79. см. также: Актуальные проблемы марксистской этики, с. 7.

венные дисциплины имеют воспитательное значение, помогают нравственному формированию личности, делается вывод: «все это — непосредственный предмет... этики». Но ведь история КПСС, основы научного коммунизма, диалектический и исторический материализм и т. д. также имеют свой предмет исследования. Как же можно объявить все это «предметом этики»? 268

ე. ი. მე თითქოს ვამტკიცებ, რომ ეთიკა სწავლობს პარტიის ისტორიას, პოლიტიკური ეკონომიის, ფილოსოფიის და ა. შ. საგნებს. რატომ არ უნდა აღფრთოვანდეთ ამის შემდეგ ჩემი ოპონენტების სულგრძელობით, რომ ისინი სულიერ ავადმყოფად არ მიმიჩნევენ და კამათის ღირსადაც კი მთვლიან?

რასია აქ საქმე, მართლაც ანომალიასთან ხომ არა გვაქვს საქმე და ზედმეტი ხომ არაა მათთან კამათი? ანომალიასთან ნამდვილად გვაქვს საქმე, მაგრამ კამათი მით უფრო აუცილებელია, რადგან ეს „ანომალია“ ეთიკური ხასიათისაა, რასაც არაკეთილსინდისიერება ეწოდება. იგი უნდა გამოვავსაქარავოთ, რომ ყველამ საქვეყნოდ გაკიცხოს კრიტიკისა და პაექრობის ასეთი სამარცხვინო ხერხი.

სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ ბელოვას ერთი სეკუნდით უფიქრია ჩემი ასეთი „უცნაური ახირების“ წყაროებზე. იგი წერს: «Приходит, правда, в голову мысль, что здесь просто неудачный оборот речи, и автор вовсе не думал так беспредельно расширять предмет этики. Но фраза на следующей странице содержит тот же самый смысл.» «Основы научного коммунизма, — пишет автор, — преподаются с той целью, чтобы наша молодежь знала, как строится и как возможно построение нового общества — общества, высшим идеалом которого являются (ჩემთან ღელანში კი წერია — высшими идеалами которого являются — გ. ბ.). труд, свобода, равенство, братство, мир и счастье всего человечества. Но ведь все это предмет этики, ее основные категории». Как видим, здесь с еще большей ясностью утверждается, что предмет этики включает в себя фактически все содержание научного коммунизма, а его категории объявляются «основными категориями» этики. Так же произвольно обращается автор и с диалектическим и историческим материализмом. Становится совершенно ясным, что это не описка,

не смысловое затруднение, а точка зрения автора. „То, что в книге Бандзеладзе «Опыт изложения системы марксистской этики» (1963 г.) было еще робко выражено и обозначено лишь контурно, в сборнике «Актуальные проблемы марксистской этики» (1967 г.) стало отчетливой позицией. Здесь без всяких оговорок говорится: «...Марксизм-ленинизм — универсальное этическое учение»<sup>202</sup>.

ამ ვრცელი ამონაწერიდან აშკარად ჩანს, რომ ბელოვას წარმოდგენა არ ჰქონია არც მეცნიერული კომუნიზმისა და არც ეთიკის საგნებზე. მისი აზრით გამოდის, რომ მეცნიერული კომუნიზმის საგანი ყოფილა შრომა, თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა, მშვიდობა და ბედნიერება. მე კი შივეთითებ იმ საყოველთაოდ ცნობილ ფაქტზე, რომ ეს იდეალები ეთიკური კატეგორიები არიან და თუ ყველა სხვა საზოგადოებრივი მეცნიერება ემსახურება და ხელს უწყობს ამ იდეალების დამკვიდრების საქმეს — აუცილებელია უმაღლეს სასწავლებელში ისწავლებოდეს ის დისციპლინაც, რომელიც ამ იდეალებს სპეციალურად და დეტალურად იკვლევს — ეთიკის მეცნიერება.

ჩემი ოპონენტების არაკეთილსინდისიერება, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ იმაში ჩანს, რომ ისინი ამახინჯებენ კონტექსტს, ცალკეული ციტატების ამოგლეჯით. ქრებულში ის აზრი, რომელიც ოპონენტებმა დაამახინჯეს, იწყება ასე: «Необходимость обязательного обучения этики в вузах страны основывается на следующих обстоятельствах»: ამის გაჟღერება არ აწყობდათ ოპონენტებს და მიჩქმალეს იგი. ასევე არ აწყობდათ შენიშვნა: «если не иметь в виду подготовку специалистов по этим отраслям наук»<sup>270</sup>.

შეიძლება მკითხველმა იფიქროს, რომ ამ ხალხის შეცდომა აიხსნება ტექსტის ვერგავებით: როცა მე ვწერ, რომ პარტიის ისტორია, მეცნიერული კომუნიზმი, დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი და სხვა მეცნიერებანი ემსახურებიან კომუნისტური მორალური იდეალების — პატიოსნების, სინდისის, სამართლიანობის, ბედნიერების და ა. შ. დამკვიდრების საქმეს და ყოველივე ეს ეთიკის საგანია — ისინი გამოთქმაში „ყოველივე ეს“ გულისხმობენ არა ჩამოთვლილ იდეალებს, არამედ ჩამოთვლილ დისციპლინებს.

<sup>202</sup> Насыщенные вопросы этики, с. 79—80.

<sup>270</sup> Актуальные проблемы марксистской этики, с. 7.

რატომ უნდა, ისინი ამ შეცდომასაც უშვებენ, მაგრამ გულუბრყვილობა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ რუსმა მკვლევარებმა რუსული გრამატიკა არ იციან. მთელი უბედურება იმაშია, რომ ისინი განგებდნენ ისლულებს თაყს, აქაო და ასე იკითხება ტექსტით. სინამდვილეში კი იციან, რასაც ამბობენ და რასაც ამახინჯებენ. მათი არაქეთილსინდისიერება სწორად იმაშია, რომ კონიუნქტურული და მთელი რიგი სხვა საკმაოდ ცნობილი არაქანსალი მოტივებით შეგნებულად ამბობენ ტყუილს, უფრო ზუსტი იქნება თუ ვიტყვით, რომ იმეორებენ ტყუილს, რომელიც მათზე უფრო ადრე ზუსტად იმავე საკითხზე და იმავე სიტყვებით გამოთქმეს ჯერ კიდევ 1968 წელს ვ. კოლბანოვსკიმ და ვ. ეფიმოვმა წერილში «Путаница под видом разработки теории»<sup>271</sup>, რომელმაც უდაბნოებში საპასუხო წერილი «Недобросовестность и невежество под видом партийной критики». ეს პოლემიკა არ ეხებოდა სპეციალურად ზნეობრივი პროგრესის პრობლემას და ამიტომ უფრო დაწვრილებით მას აღარ შეეხებოდა.

ამრიგად, სრულიად მარტივი აზრი იმის შესახებ, რომ მარქსიზმ-ლენინიზმი უაღრესად ჰუმანური, ეთიკური მოძღვრებაა — ჩემმა თანონებებმა გაიგეს ეთიკის საგნის ისეთ გაფართოებად, რომელიც აუქმებს მარქსიზმ-ლენინიზმის შემადგენელ ნაწილებს. ასეთი ცოლისმწამებლური და ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია ეურავ-კოვის, ბელოვას, ეფიმოვისა და სხვების გამოხდომები. შესაძლოა არაქანსალი კრიტიკა, რა თქმა უნდა, არ შეეფერება ჩვენს იდეოლოგიას, ჩვენს საქმეს, საბჭოთა ხალხის პარტიულ და კლასობრივ ინტერესებს. მით უფრო შეუთავსებელია იგი ეთიკოსთა მოწოდებასთან. ძნელი არაა იმის მიხედვრა, რომ კამათისა და კრიტიკისადმი ასეთი დამოკიდებულება ვერ შეუწყობს ხელს ზნეობრივი პროგრესის ვერც თეორიასა და ვერც პრაქტიკას.

#### § 8. ლ. ი. კოტოვის შეხედულებები

ზნეობრივი პროგრესის პრობლემას მიუძღვნა სადოქტორო დისერტაცია ლ. ი. კოტოვმა, რომელმაც 1974 წელს ქ. სვერდლოვსკში გამოაქვეყნა შრომა «Методологические проблемы нравственного прогресса», ხოლო 1975 წელს იმავე სათაურით დაიბეჭდა ამ შრომის ავტორეფერატი.<sup>1</sup>

<sup>271</sup> იხ. იურ. «Коммунист», № 14, 1968, с. 119.



ავტორის აზრით, თანამედროვე ეთიკურ ლიტერატურაში სადისკუსიოდ რჩება თვით პროგრესის ცნება. იგი აკრიტიკებს როგორც იმ ტენდენციას, რომელიც პროგრესს აიგივებს განვითარებასთან და იგი ესმის როგორც ისეთი პროცესი, რომელიც მიმდინარეობს კლასობრივი ინტერესებისა და ადამიანთა ნორმატიულ-ეთიკური შეფასებებისა და იდეალებისაგან დამოუკიდებლად (აქ იგი ასახელებს ა. მაკაროვსკის შრომას «Общественный прогресс», М., 1971, стр. 230); ისე სრულიად საპირისპირო ტენდენციას, როცა პროგრესად მიიჩნევენ იმ პროცესებს, რომლებიც შეესაბამისებიან სოციალურ-პოლიტიკურ და ზნეობრივ იდეალებს (აქ კი იგი ასახელებს ა. ი. ტიტარენკოს შრომას «Нравственный прогресс, проблемы и особенности» в книге: Проблемы философии и социологии. Вып. I, МГУ, 1969 г., стр. 8.).

ასევე სადისკუსიოდ რჩება, ავტორის აზრით, ის, თუ რა უნდა გვესმოდეს მორალის ცნებაში, რა არის მისი არსება, რისგან შედგება იგი და რა შეადგენს ცვლილების ობიექტს ზნეობრივი პროგრესის მსვლელობაში. ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმში იმის მიხედვით განისაზღვრება, თუ მორალის რომელი ნიშანი ითვლება მაღონიერებლად. მრავალი ასეთი კრიტერიუმია დასახელებული და ეს, ავტორის აზრით, იმაზე მიუთითებს, რომ არ არსებობს მკაცრი მეთოდოლოგიური პრინციპები მათი განსაზღვრებისა<sup>272</sup>.

არსებობს ტენდენციები გაფართოებულად გაიგონ ზნეობრივი პროგრესი, რასაც მივეყვართ საზოგადოებრივი პროგრესისა და მორალური პროგრესის გაიგივებამდე, მისი სპეციფიკის დაკარგვამდე. ავტორი არ ასახელებს ამის მაგალითებს, მაგრამ ჩვენ ქვემოთ გვექნება საშუალება ამ თეზისის დასაბუთებისა და ილუსტრირებისათვის.

კოტოვის აზრით, დისკუსიის საგნად რჩება აგრეთვე საკითხი იმის შესახებ, თუ რა როლს ასრულებს მორალის ფუნქციებისა და სტრუქტურის სრულქმნა, როგორ მიმართებაში არიან ერთმანეთთან მისი შინაარსი და ფორმა ზნეობრივი პროგრესის მსვლელობაში ერთნი ფიქრობენ, რომ მორალის სტრუქტურულ-ფუნქციონალური ხასიათი ასახავს მის სტატუკურ მდგომარეობას და არ გამოდგება დროში სისტემის განვითარების მაჩვენებლად. მეორე რიგის უკიდურესობას შეადგენს გადაჭარბებული ყურადღება მორალის ფუნქციისა

<sup>272</sup> Л. И. Котов, Методологические проблемы нравственного прогресса, Автореферат докторской диссертации, Свердловск, 1975, с. 4.

და სტრუქტურის განვითარებისადმი მისი პროგრესის უინარსობ-  
რავი მხარის საზიანოდ.

გარდა ამისა, ავტორი თანამედროვე ეთიკური ლიტერატურის  
მისამართით გამოთქვამს კიდევ ერთ ასეთ საყვედურს: «В анализе  
прогресса нравственности авторами не всегда последовательно  
проводится методологический принцип конкретно-историчес-  
кого классового подхода. Проблема соотношения классового  
и общечеловеческого в нравственном прогрессе решается по-  
рой с абстрактно-гуманистических позиций. Классовая сто-  
рона морали противопоставляется её якобы «надклассовому»  
содержанию, а нравственный прогресс предстаёт как прибли-  
жение к идеалам абстрактного блага и гуманизма»<sup>273</sup>.

სკოლიოში კი ავტორი „ამაგრებს“ წამოყენებულ ბრალდებას  
ასეთი განცხადებით: «Стремление доказать наличие в морали  
какого-то «надклассового» ядра общечеловеческих норм при-  
суще некоторым авторам сборника «Актуальные проблемы  
марксистской этики», Тбилиси, 1967. См. статьи Г. Бандзе-  
ладзе, Я. Мильнера-Иринуна, П. Эгидеса, В. Штенна, С. Поз-  
дняковой»<sup>274</sup>.

ჩვენ ზემოთ გვქონდა საშუალება გვეჩვენებინა ასეთი ბრალ-  
დების უსაფუძვლო და უსუსურობა. კოტოვი აქ უბრალოდ იმე-  
ორებს სხვების შეცდომებს და ამით ავრძელებს ჩვენი კრებული  
უსაფუძვლო კრიტიკის კონიუნქტურული მოდის ბრმა ინერციას.

„გაასწორა“ კრა „ანგარიში“ თავის წინამორბედებთან პრობლემის  
კვლევის საქმეში, ავტორი ასე განსაზღვრავს თავის ამოცანას: «Ав-  
тор поставил целью «основать принципы изучения закономер-  
ностей (логики) исторического развития морали как целос-  
тной системы на всем протяжении её существования, в основных  
её проявлениях, связях, и поэтому придерживается логико-  
исторического метода исследования»<sup>275</sup>.

შესაბამისად ამისა, დისერტაციაში მოცემულია ყველაზე ზო-  
გადი ტიპური ნიშნები ზნეობრივი პროგრესის თანმიმდევრული ეტა-  
პებისა, ნაჩვენებია მისი მამოძრავებელი ძალები და ადგილი საერთო  
ისტორიულ პროგრესშიო. ამ მიზნით, — წერს ავტორი, — შრომაში

<sup>273</sup> Л. И. Котлов, Методологические..., с. 5.

<sup>274</sup> იქვე.

<sup>275</sup> იქვე.

განხილულია შემდეგი საკითხები: როგორი ნიშნები ახასიათებს საერთო სოციალურ პროგრესს და რა ადგილი უჭირავს მასში მორალის პროგრესს; რა არის მორალის არსება და კრიტერიუმი მისი პროგრესისა; რა მნიშვნელობა აქვს ზნეობრივი პროგრესისათვის მორალური სისტემის ფუნქციებისა და სტრუქტურის სრულქმნას; რა უნდა გვესმოდეს მორალის ზოგადსაკაცობრიო შინაარსში და როგორ მიმართებაშია იგი მის კლასობრივ წარმართულობასთან ზნეობრივი პროგრესის მსვლელობაში; რატომ არის კომუნისტური მორალი ობიექტურად უმაღლესი საფეხური ზნეობრივი პროგრესისა და არ კარგავს რა კლასობრიობას, იქცევა ზოგადსაკაცობრიო იდეალების ხორცშესხმად; რაში მდგომარეობს თანამედროვე ბურჟუაზიული ეთიკის მეთოდოლოგიური უსუსურობა ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის გადაჭრაში<sup>276</sup>.

ამ კითხვებზე გაცემული პასუხებიდან როგორც დადებითი, მისაღები დასკვნებისა, ისე უარყოფითი, მიუღებელი ან საკამათო დებულებების თვალსაზრისით, აღნიშვნის ღირსად მიგვაჩნია შემდეგი:

1. მორალური პროგრესი საზოგადოებრივი პროგრესის ნაწილია. პროგრესი ობიექტური პროცესია. იგი უნდა განვიხილოთ შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველ თვითმოძრაობად, რომლის შესწავლისათვის აუცილებელია სისტემური მიდგომა.

2. ცალკეული ელემენტების ან მთლიანი სისტემის პროგრესის მაჩვენებელია «... повышение уровня организации и объёма информации в системе по сравнению с предыдущими состояниями или подобными системами»<sup>277</sup>.

3. პროგრესი — ეს არის ობიექტური პროცესი სისტემური წარმონაქმნების სრულქმნისა, რაც მდგომარეობს სისტემის „ნეგენტროპიის“ ზრდაში.

4. სისტემის ორგანიზაციის დონისა და ინფორმაციის მოცულობის ზრდას თან ახლავს სისტემის შემადგენელი ელემენტების დიფერენციაცია, კავშირების გაფართოება, რაც საშუალებას აძლევს სისტემას განახორციელოს მანამდე მიუღწეველი ფუნქციები.

5. პროგრესი დიალექტიკურია — იგი არასოდეს არ მიმდინარეობს სუფთა სახით, როგორც განუწყვეტელი აღმავლობა. მაგრამ თუ სისტემაში იზრდება ორგანიზაციის დონე და გროვდება ინფორმაცია — საქმე გვაქვს პროგრესის პროცესში მყოფ სისტემას-

<sup>276</sup> Л. И. Котлов, Методологические..., с. 5.

<sup>277</sup> იქვე, გვ. 7.

თან, სოლო თუ ჭარბობენ დეზორგანიზაციის პროცესები, მაშინ საქმე გვაქვს სისტემის დეგრადაციასთან.

6. პროგრესი შეფარდებითია — პროცესი შეიძლება დახასიათდეს როგორც პროგრესი მხოლოდ შედარებით სხვა მოვლენასთან. პროგრესის ცნებას აზრი ეძლევა მხოლოდ მოცემული სისტემის ფარგლებში. მაგრამ ყოველი სისტემა, რჩება რა უნივერსალური კავშირების ნაწილად, როგორც ელემენტი (ქვესისტემისა) შედის უფრო ფართო სისტემურ წარმონაქმნში. ამ სისტემის პროგრესი შეიძლება თავის საწინააღმდეგოდ გარდაიქმნას, როცა იგი ხელისშემშლელი ხდება სხვა სისტემების პროგრესისათვის.

7. მატერიის მოძრაობის ყოველი ფორმისათვის დამახასიათებელია პროგრესის სპეციფიკური კანონზომიერებანი, და, შესაბამისად, პროგრესის ყოველი სახისათვის არსებობენ სპეციფიკური ნიშნები და კრიტერიუმები<sup>278</sup>.

8. თავისუფლება არის უმაღლესი ზოგადსაკაცობრიო იდეალი და სოციალური პროგრესის ღირებულებითი კრიტერიუმი. ანტაგონისტურ საზოგადოებაში პროგრესის ღირებულებითი კრიტერიუმის საფუძველია იმ კლასების უმაღლესი იდეალები, რომელთა მოღვაწეობა ხელს უწყობს მთელი კაცობრიობის თავისუფლების გაფართოებას<sup>279</sup>.

აქ უკვე ისმის კითხვა: რა იგულისხმება „მთელი კაცობრიობის თავისუფლების გაფართოებაში“? ანტაგონისტურ კლასებს გარდა კიდევ რაიმე იგულისხმება „მთელი საზოგადოების“ ცნებაში? თუ იგულისხმება, ისინი არ არიან ჩაბმულნი ანტაგონისტურ დაპირისპირებაში და ინდიფერენტულნი არიან ამ დაპირისპირების მიმართ? მონათმფლობელობის ეპოქის თავისუფალ მოქალაქეთა გარდა ასეთ „ნეკლასობრივ“ კლასებს ან ფენებს არ იცნობს ისტორია. ხოლო თუ არ იგულისხმება და ყველა კლასი ან ექსპლუატატორია, ან ექსპლუატირებული, მაშინ რა აზრით შეიძლება ერთი კლასი იბრძოდეს მეორე კლასის თავისუფლების გაფართოებისათვის? ისტორია ამის საწინააღმდეგოდ ლაპარაკობს. ანტაგონისტურად დაპირისპირებული კლასები ყოველთვის ცდილობდნენ და ცდილობენ ერთმანეთის თავისუფლების შეზღუდვას და არა „გაფართოებას“. აქ ვერ ვიგულისხმებთ იმ თავისუფლებას, რომელსაც აძლევს ფეოდალი ყმას განსხვავებით მონისაგან და კაპიტალისტი მუშას, გან-

<sup>278</sup> Л. И. Котлов, Методологические..., с. 8.

<sup>279</sup> იქვე, გვ. 9.

სხვაეებით ყმისაგან. ვერ ვიგულისხმებთ იმიტომ, რომ ეს „თავისუფლება“ სოციალურ-ეკონომიურად არის დეტერმინირებული, იგი ანგარებითა და არა მორალური მოტივებით ნაკარნახევი.

ერთადერთი აზრი ანტაგონისტური, და, კერძოდ, ექსპლოატატორი კლასის თავისუფლების გაფართოებისა იმაში შეიძლება მდგომარეობდეს, რომ გარდაიქმნას მისი ექსპლოატატორული ბუნება, მოიხსნას ექსპლოატაცია მისი ძალაუფლების დამსობის გზით და გარდაიქმნას იგი ან მისი ახალი თაობა მშრომელ კლასებად. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ექსპლოატატორებშიც აღამიანებს ვხედავთ და მათი, როგორც აღამიანების გადარჩენა ჩვენს მორალურ მოთხოვნულზედ მიგვაჩნია. სწორედ ესაა ჰუმანიზმი, ზოგადადამიანური მორალური პრინციპი, რომლის უმაღლესი საფეხურია კომუნიზმი. კ. მარქსი სწორედ ამ აზრით ამბობდა, რომ კომუნიზმი — ეს არის რეალური ჰუმანიზმი.

ჰუმანიზმის ასეთი ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობისა და დანიშნულების გარეშე რა აზრი და გამართლება აქვს მუდმივ და საზეიმო ხაზგასმას იმაზე, რომ „კომუნისტური მორალი არ კარგავს რა კლასობრიობას, იქცევა ზოგადსაკაცობრიო იდეალების ზოცვსებად“<sup>280</sup>.

ჰუმანიზმის ცნების ასეთი უსაფუძვლო დაცინების რეცედივებისა და მისი კანონიერი რეაბილიტაციის აუცილებლობის შესახებ ქვემოთ უფრო დაწვრილებით გვექნება მსჯელობა. ახლა კი განვაგრძოთ ავტორის დებულებების გაცნობა და მათი შეფასება.

9. თავისი შრომის მე-9 გვერდზე ავტორი წერს: «Мораль — составная часть социальной системы — возникает и развивается как одна из средств реализации задач, встающих перед человечеством в ходе его исторического развития».

არაფრით არ შეიძლება აქ თავი შევიკავოთ ავტორის მიერ დამუშავებული (ან, უფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვით, განმეორებული) უხეში შეცდომის შეფასებისაგან: გამოდის, რომ მორალი ყოფილა საშუალება რაღაც მიზნის მისაღწევად. რა არის მორალზე უფრო მაღალი მიზანი და შეიძლება თუ არა მორალის გარეშე გილაპარაკოთ „კაცობრიობისა“ და „ისტორიული განვითარების“ ცნებებზე? განა შეიძლება მორალი გავუტოლოთ ისეთ ღირებულებებს, რომელთა გარეშეც კაცობრიობას „კაცობრიობა“ ჰქვია და ისტორიულ განვითარებას „ისტორიული განვითარება“? ასეთი „ზემორალური“ და ტრანსცენდენტური მიზანი შეიძლება იყოს მხოლოდ

არხი თეოლოგიისა და მისტიციზმისაკენ. თუმცა რელიგიასა და მისტიციზმს კი მორალი თავისებური სუბსტანციური ატრიბუტია.

10. საზოგადოების პროგრესი — ეს არის ძირითადად ორი ურთიერთდაკავშირებული მიმართულება მისი სრულქმნისა: გარემო სამყაროსთან (ბუნებასთან) სოციალური სისტემის კავშირების მოწესრიგების პროცესი და შინაგანი პროცესი თვითორგანიზაციისა, რომლის წყალობით ამ სისტემის ელემენტები ქმნიან მთლიან ერთიანობას. მორალი, როგორც ადამიანთა ურთიერთობის რეალიზაციის მექანიზმის ერთ-ერთი ელემენტი ასრულებს მნიშვნელოვან ფუნქციას ამ მეორე ასპექტში, ხელს უწყობს რა თავისი სპეციფიკური საშუალებით საზოგადოების განმტკიცებას<sup>281</sup>.

11. სწავლა-განათლება პროგრესი, ყველაზე ზოგადი სახით აღებული, მდგომარეობს საზოგადოებრივი განვითარების მომწიფებელ მოთხოვნილებათა სულ უფრო ღრმა შეგნებაში ადამიანების მიერ, შესაბამისი ნორმების გაჩენაში, მორალური სისტემის ფუნქციებისა და სტრუქტურის სრულქმნაში. სწავლა-განათლება თავისუფლების გაფართოებაში, ნამდვილი კოლექტივისტური, პუმანური ურთიერთობების დანერგვაში<sup>282</sup>.

ამ გადატვირთული და ტავტოლოგიური დეფინიციის მხოლოდ ბოლო ელემენტშია მითითებული სწავლა-განათლების პროგრესის არსებითი ნიშანები.

12. სწავლა-განათლება პროგრესი არა მარტო შედეგია სოციალური სისტემის პროგრესისა, არამედ მისი დაჩქარების ერთ-ერთი ფაქტორია<sup>283</sup>.

«Специфическая сущность морали, как то, ради чего она существует в социальной системе, связана с ее основным назначением — обеспечивать характерными только для нее средствами солидарность, единство действия членов общества, класса или другой социальной общности для решения задач, которые вытекают из объективных потребностей общественного прогресса»<sup>284</sup>.

აქაც, მორალი საშუალებად არის გამოცხადებული რაღაც „ამოცანებს“ მიღწევისათვის. ყურადღების გამახვილება იმაზე, რომ მორალი ამ თავის „საშუალების“ ფუნქციას ასრულებს მხოლოდ მის-

<sup>281</sup> Л. И. Котлов, Методологические..., с. 10.

<sup>282</sup> იქვე;

<sup>283</sup> იქვე.

<sup>284</sup> Л. И. Котлов, Методологические..., с. 11.

თვის დამახასიათებელი საშუალებებით — არაფერს მნიშვნელოვანს არ იძლევა ზნეობის არსებისა და სპეციფიკის ჩვენებრივადის რატომ არის აუცილებელი ეს „სპეციფიკური“ საშუალებები, რა გამართლება აქვს მის არსებობას, თუ საზოგადოება თავის რაღაც „უწაღლეს“ მიზნებს აღწევს სხვა საშუალებებითაც? ამ კითხვების წამოჭრის შესაძლებლობას ავტორი ვერ იცნობიერებს და ისევ თავის სტილში განაგრძობს:

14. «Критерии солидарности, проявляющийся в единомыслии, единодушии действия и совместной ответственности составляет специфическую черту морали. Объединение усилий людей на достижение общих целей всегда составляло одну из главных задач и основное назначение морали»<sup>285</sup>.

აქ, როგორც ვხედავთ, ბოლომდეა მიყვანილი მორალის მიზნობრივი არსებობის განმარტებისა და საშუალებათა რანგში მისი ჩამოქვეითების დამამცირებელი აქტი.

15. აქვე ავტორი გვთავაზობს „შემოქმედებითი“ და „ორიგინალური“ აზროვნების ასეთ „მარგალიტებს“: «Достоинство предложенного критерия — в его объективности. | Степень солидарности членов общности определяется достигнутыми результатами в материально-производственной и революционно-преобразующей деятельности людей, что соответствует методологическому требованию — соразмерять достоверность тех или иных показателей с практикой.

Критерии солидарности является оптимальным и универсальным показателем нравственного прогресса. Он охватывает все стороны моральной системы, интегрируя в себе прогресс содержания нравственных норм, совершенствование ее функций и структуры. Любые другие показатели — будь то степень единства личных и общественных интересов, нравственная свобода, уровень гуманизации общественных отношений и т. п. — даже если не считаться, что они не специфичны для морали, в чисто этическом плане не могут быть критерием ее прогресса, так как служат лишь средством достижения главной цели, состоящей в сущности морали — обеспечивать единство действий членов общества»<sup>286</sup>.

<sup>285</sup> იქვე.

<sup>286</sup> Л. И. Котов, Методологические..., с. 12.

ბევრი რამ არის აქ საკამათო და მიუღებელი: ჯერ ერთი, თუ გარკვეული არაა სოლიდარობის კონკრეტული შინაარსი, ზოგადად სოლიდარობა ნიშნავს მიზნისა და საშუალებების ერთიანობას და ეს ერთიანობა ისევე შეიძლება მაღალ დონეზე იყოს მშრომელჯგუფში, როგორც მძარცველებში. ინკვიზიტორებიც და ფაშისტებიც სოლიდარულური იყვნენ ერთმანეთის მიმართ. მაგრამ ეს როდი ნიშნავდა მათი მიზნების მაღალ დონეს.

სოლიდარობა ობიექტურია, რამდენადაც მატერიალურ-პრაქტიკული შედეგებით გაიზომებაო. ავტორი არ ითვალისწინებს იმ ელემენტარულ გარემოებას, რომ სოლიდარობა ყოველთვის საკმარისი პირობა როდია წარმატებებისა მატერიალურ-პრაქტიკულ მოღვაწეობაში. ფაშისტებს სოლიდარობამ ვერ უშველა კომუნიზმთან დაპირისპირებაში.

სრულიად გაუგებარია ავტორის განცხადება, თითქოს სოლიდარობა მოიცავდეს მორალური სისტემის ყველა მხარეს, ზნეობრივ ნორმების შინაარსის პროგრესს, მისი ფუნქციებისა და სტრუქტურის სრულქმნას.

ასევე გაუგებარია ავტორის განცხადება, თითქოს ზნეობრივი პროგრესის ყველა სხვა მაჩვენებელი — პიროვნული და საზოგადოებრივი ინტერესების ერთიანობის ხარისხი, ზნეობრივი თავისუფლება, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ჰუმანიზაციის დონე და სხვა, არ არიან მორალისათვის სპეციფიკური.

სრულიად დაუსაბუთებელია ავტორის განცხადება იმის შესახებ, რომ ზნეობრივი პროგრესის ეს მაჩვენებლები მხოლოდ საშუალებებია მთავარი მიზნისა — ადამიანთა მოქმედების ერთიანობის მიღწევისა, რაც თითქოს მორალის არსებას შეადგენს.

აქ ის შეცდომაა დაშვებული, რომ პიროვნებისა და საზოგადოების ინტერესთა კარმონია, თავისუფლება და ჰუმანიზმი უფრო კონკრეტული და შინაარსით მდიდარი ცნებებია, ვიდრე ადამიანთა მოქმედების ერთიანობის ცნება. ამ უკანასკნელს ღირებულებას ანიჭებს მხოლოდ გარკვეული მიზანი. თავისუფლებისა და ჰუმანიზმის ცნებაში ეს მიზანი უკვე მოცემულია. მოქმედებათა ერთიანობისა და სოლიდარობის ცნებაში კი მიზანი მოცემული არაა. ცხადია, გაურკვეველი და უმიზნო ვერ იქნება „უმაღლესი ღირებულება“, შესაბამისად, ვერც „ობიექტალური“ და ვერც „უნივერსალური“.

ასეთი ხასიათისაა ჩვენი შეფასება და შენიშვნები ლ. ი. კოტოვის შეხედულებებისა ზნეობრივი პროგრესის ცნებისა და მისი კრი-



ტერიუმების შესახებ. რაც შეეხება მის მოსაზრებებს ზნეობრივი პროგრესის ცალკეულ ეტაპებზე და კონკრეტულ კანონზომიერებებზე, ამის შესახებ მსჯელობა გვექნება პრობლემის პოზიტიური ანალიზის დროს.

ასეთია დაახლოებით იმ შრომების ღირსებები და ნაკლოვანებები, რომლებიც ეხებიან ზნეობრივი პროგრესის პრობლემას. ამ შრომების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე შეიძლება გავაცეთოთ მოკლე დასკვნა ზნეობრივი პროგრესის პრობლემის კვლევის მდგომარეობის შესახებ საბჭოთა ეთიკურ ლიტერატურაში:

## დასკვნა

1. ზნეობრივი პროგრესის პრობლემა საბჭოთა ეთიკაში განსაკუთრებული ყურადღებისა და კვლევა-ძიების ობიექტი ხდება 60-იან წლებში, სწორედ იმ პერიოდში, როცა მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუცია განვითარების ახალ ფაზაში შევიდა და მეტ-ნაკლებად გამოიყვება მისი დადებითი და უარყოფითი შედეგები. საფიქრებელი იყო, რომ ეთიკოსთა ყურადღება გამახვილდებოდა ზნეობრივი პროგრესის პრობლემაზე სწორედ ამ ახალ პერიოდში, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ვითარებაში. მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ასე არ მომხდარა. ამ პრობლემით დაინტერესებულ ეთიკოსთა უმრავლესობა შემოიფარგლა ზნეობის ისტორიული განვითარების კანონზომიერებათა და თავისებურებათა კვლევით. მაშასადამე, ერთ-ერთ აქტუალურ ამოცანად რჩება ზნეობის როლისა და ბედის საკითხი მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში.

2. რაც შეეხება ზნეობის ისტორიული განვითარების კანონზომიერებათა კვლევას — საბჭოთა ეთიკაში იგი მტკიცედ ეფუძნება დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპებს — უზიარებელს მეცნიერულ მსოფლმხედველობასა და მეთოდოლოგიას, რის გამოც საკითხი ზოგად ზაზნებში არსებითად და პრინციპულად სწორად წყდება. კერძოდ, ზნეობა, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმა და ზედნაშენური კატეგორია განიხილება საზოგადოებრივი ყოფიერებისა და ბაზისის ცვლილება-განვითარებასთან კავშირში, იგი ამ უკანასკნელთ არის განსაზღვრული. მაგრამ მას, როგორც ცნობიერების ფორმას გააჩნია გარკვეული დამოუკიდებლობა ბაზისაგან, აქვს თავისი სპეციფიკური კანონზომიერე-

ბა და სწორედ ეს უკანასკნელი შეადგენს კვლევის განსაკუთრებულ ინტერესს.

3. თითქმის არავინ არ დაობს საბჭოთა ეთიკაში საზოგადოებრივი ბაზისით ზნეობის განსაზღვრულობის საკითხებზე, მაგრამ დიდი დავაა ზნეობის შედარებითი დამოუკიდებლობისა და თვითგანვითარების კანონზომიერებათა გაგება-შეფასებაში. ამ სფეროში დავისა და კამათის მთავარი წყაროა შეუთანხმებლობა ზნეობის სტრუქტურის, მისი შემადგენელი ელემენტებისა და ზნეობრივი პროგრესის კრიტერიუმის საკითხებზე. მაშასადამე, საბჭოთა ეთიკის ერთ-ერთ აქტუალურ ამოცანად რჩება აზრთა ერთიანობის მიღწევა იმ საკითხში, თუ რა უნდა გვესმოდეს ზნეობის ცნებაში და როგორ უნდა შევაფასოთ მისი განვითარება.

4. საბჭოთა ეთიკისა და საერთოდ თანამედროვე მეცნიერული ეთიკის წინაშე მდგარი ეს ამოცანები მკიდროდ არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან. რა მოელის ზნეობას მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქაში — ამას ვერ გავიგებთ ისე, თუ არ გვეცოდინება ზნეობის ისტორიული წარმოშობისა და განვითარების კანონზომიერებანი. ხოლო ეს უკანასკნელი რომ ვიცოდეთ, ამის ელემენტარული პირობაა ზნეობის ცნებისა და ფენოქენის სტრუქტურაში გარკვევა.

მაშასადამე, პრობლემის პოზიტიური დალაგება უნდა დავიწყოთ სწორედ იმის ანალიზით, თუ რას ვგულისხმობთ ზნეობის ცხებაში და როგორია მისი სტრუქტურა.

Г. Д. БАНДЗЕЛАДЗЕ

## НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОГО ПРОГРЕССА

### Резюме

В советской этике проблема нравственного прогресса становится объектом особенного внимания и систематического исследования в 60-е годы, именно в тот период, когда начала убыстряться научно-техническая революция и вырисовывались ее как положительные, так и отрицательные последствия. Можно было ожидать, что внимание этиков заострится на судьбу нравственности в условиях НТР, однако, большинство публикации о проблеме нравственного прогресса ограничиваются общими историко-социальными аспектами проблемы.

Исследование закономерностей исторического развития нравственности в советской этике прочно опирается на принципах диалектического и исторического материализма — универсального научного мировоззрения и методологии, благодаря чему, вопросы нравственного прогресса в общих чертах и по существу решаются правильно. Нравственность, как форма общественного сознания и как надстроечная категория рассматривается в тесной связи с изменением и развитием общественного бытия, базиса. Эти последние и определяют изменения и развития в сфере морали. Однако, нравственность имеет и самостоятельную сущность, определенную независимость от базиса и специфические закономерности развития. Именно эти последние представляют особый интерес исследования.

Советские этики в принципе единодушны в понимании детерминированности морали общественным базисом, однако нет единого мнения среди них в понимании и оценке от-

носительной независимости морали и закономерностей ее саморазвития. Основным источником споров в данной области являются разногласия в понимании структуры нравственности и критерия ее прогресса. Следовательно, одними из актуальных задач советской этики остаются всестороннее исследование структуры феномена нравственности и методологических принципов социальной оценки ее изменений.

Эти задачи, стоящие перед советской и вообще современной научной этикой, тесно связаны между собой. Что происходит с нравственностью в эпоху научно-технической революции и каковы тенденции ее развития — этого нельзя понять без основательного изучения закономерностей генезиса нравственности. А чтоб приступить к оценке последней — необходимо достичь определенного единства в понимании структуры нравственности и содержания ее понятия. В соответствии с этим, позитивное изложение проблемы должно начаться с анализа понятия нравственности и критерия ее развития.

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

### შ ე ს ა ვ ა ლ ი

თ ა ვ ი 1. პროგრესისა და მისი კრიტერიუმის ცნებები

§ 1. პროგრესის ცნების შესახებ

§ 2. „პროგრესის“ კრიტერიუმის შესახებ ბიოსფეროში

§ 3. საზოგადოებრივი პროგრესის ცნების შესახებ

§ 4. ზნეობრივი პროგრესის იდეის გენეზისი

თ ა ვ ი 11. ზნეობრივი პროგრესის პრობლემა საბჭოთა ეთიკურ ლიტერატურაში

§ 1. ა. ფ. შიშკინის შეხედულებები

§ 2 ს. ს. უტკინის შეხედულებები

§ 3. ს. ნ. იკონიკოვას შეხედულებები

§ 4. ნ. ნ. კულიკოვას შეხედულებები

§ 5. გ. ლ. მუზალევსკის შეხედულებები

§ 6. ა. ი. ტიტარენკოს შეხედულებები

§ 7. რ. ვ. პეტროპაელოვსკის შეხედულებები

§ 8. ლ. ი. კოტოვის შეხედულებები

### დ ა ს კ ე ნ ა

Научно-техническая революция и проблема нравственного прогресса  
(резюме)

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

•

რედაქტორი ვ. გოგობერიშვილი  
გამომცემლობის რედაქტორი ელ. ფარქოსაძე  
ტექნორედაქტორი ც. ქაშუშაძე  
მხატვარი ლ. ფაველიშვილი  
კორექტორი ნ. მამულაშვილი

გადაეცა წარშვლას 26.5.1978; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 23.1.1979;  
ქაღალდის ზომა 60X90<sup>1/16</sup>; ქაღალდი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 14.25;  
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 11.79;

უე 01011; ტირაჟი 3000; შეკვეთა № 1770;  
ფასი 1 მან. 45 კაბ.

---

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

---

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