

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი. ღირებულება და საზოგადოებრივი ურთიერთობა	8
1. მიმართების ცნება	6
2. ცხოველური და ადამიანური დამოკიდებულება სინამდვილესთან	10
3. ღირებულებითი ურთიერთობა	13
თ ა ვ ი მ ე ო რ ე. ღირებულებითი ურთიერთობის ტიპები	23
1. ზნეობრივ-ღირებულებითი ურთიერთობები	23
2. ზნეობა და სამართალი	31
3. ზნეობა და პოლიტიკა	43
4. რელიგია და ზნეობა	50
5. ზნეობა და რელიგია როგორც კულტურის ფორმები	54
6. შეფასება და ღირებულება	61
7. ზნეობრივ-ღირებულებითი და რელიგიურ-ღირებულებითი განზომილების შესახებ ადამიანში	65
8. ზნეობა და ხელოვნება	79
9. ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობა	81
10. ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის ისტორიიდან	97
11. ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის ისტორიიდან	100
12. ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის ისტორიიდან	101
13. ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის ისტორიიდან	104
14. ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის ისტორიიდან	109
15. ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის ისტორიიდან	113
16. ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის ისტორიიდან	115
17. ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის ისტორიიდან	121
18. ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის ისტორიიდან	125
19. ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის ისტორიიდან	143

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

გერონტი შუშანაშვილი

ღირებულება და საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები



თბილისი
„მეცნიერება“

1990

ლირებულების პრობლემა თანამედროვე ფილოსოფიაში ერთ-ერთ აქტუალურ პრობლემას წარმოადგენს. მას მრავალი ასპექტი აქვს. წინამდებარე ნაშრომის მიზანია გაარკვიოს ლირებულების გამოვლენის ხასიათი საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმებში. ნაჩვენებია, რომ ლირებულებით ურთიერთობათა არსებობა შესაძლებლობას იძლევა საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები დავახასიათოთ როგორც ლირებულებით ურთიერთობათა ტიპები, რომელთა თავისებურებას და როგორიანობას განსაზღვრავს მოცემული ტიპისათვის დამახასიათებელი ლირებულებათა იერარქია. ეუკანასკნელი თავის სინამდვილეში სხვა არაფერია თუ არა კულტურა (ზნეობრივი, სამართლებრივი, პოლიტიკური, რელიგიური და სხვ.).

შრომა განკუთვნილია ლირებულების ფილოსოფიისა და ლირებულებითი პრობლემებით დაინტერესებული მკითხველისათვის.

რედაქტორი საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის წევრ-კორ.
ო. ჭ ი თ ე ვ ი

რეცენზენტები: ფილოსოფიის მეცნ. კანდიდატი გ. ფ ა ც ა ც ი ა
ფილოსოფიის მეცნ. კანდიდატი დ. ქ ე რ ქ ა ძ ე

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ღირებულების ფენომენის დამოკიდებულება საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმებთან, ერთი შეხედვით, თითქოს ცხადი და ბუნებრივი ჩანს: ორივენი, როგორც ღირებულება, ისე ცნობიერების ფორმები, იდეალური ბუნების არიან; ორივენი ერთი დიდი სისტემის — კულტურის სისტემის — ელემენტებს წარმოადგენენ, ორივეს ბუნებრივ მატარებელს ადამიანი წარმოადგენს. ეს ის დებულებებია, რომლებიც ძირითადად აღიარებული და გაზიარებულია ფილოსოფიაში.

მაგრამ ღირებულებითი ურთიერთობის ბუნება, მისი დამოკიდებულება საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმებთან, ღირებულებათა ურთიერთობის ტიპები და მათი ერთიმეორესთან დამოკიდებულება, ღირებულებითი ურთიერთობის მოცემულ ტიპში სპეციფიკური ღირებულების ანალიზი — ეს ისეთი კითხვებია, რომელთა გამოკვლევა აუცილებელია როგორც წინამდებარე თემის დახასიათებისათვის, ისე აქსიოლოგიის ცენტრალური ცნების — ღირებულების — სრულად წარმოდგენისათვის.

ღირებულებითი ურთიერთობის ცნება სოციალური სინამდვილის საფუძველზე წარმოებული ცნებაა; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ღირებულებითი ურთიერთობის უფრო ღრმა საფუძველს საზოგადოებრივი ურთიერთობები შეადგენენ. თავისთავად ცხადია, რომ ღირებულებითი ურთიერთობის ანალიზი გულისხმობს უწინარესად საზოგადოებრივი ურთიერთობის ფენომენის ანალიზს.

მოდღერება საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმებზე ორგანულ კავშირშია საზოგადოებრივი ყოფიერების შესახებ მოძღვრებასთან. ადამიანის ყოფიერება არის მისი ცხოვრების რეალური პროცესი, ხოლო ადამიანის საზოგადოებრივი ცხოვრება შეადგენს მის საზოგადოებრივ ყოფიერებას. საზოგადოებრივ ყოფიერებაში განმსაზღვრელ მომენტს საზოგადოების ეკონომიკური სტრუქტურა წარმოადგენს. „ყოველი მოცემული ეპოქის საზოგადოების ეკონომიკური სტრუქტურა ქმნის იმ რეალურ საფუძველს, რომლითაც, საბოლოო ჯამში, აიხსნება მთელი ზედნაშენი, რომელიც შედგება მოცემული ისტორიული პერიოდის როგორც სამართლებ-

რივი და პოლიტიკური დაწესებულებებისაგან, ისე რელიგიური, ფილოსოფიური და სხვა შეხედულებებისაგან¹. როგორც კ. მარქსის ამ სიტყვებიდან ჩანს, საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები ზედნაშენს მიეკუთვნებიან; ეს ფორმები წარმოადგენენ საზოგადოებრივი ყოფიერების ასახვას განსაზღვრული იდეების, წარმოდგენების, შეხედულებების სახით. საზოგადოებრივი ცნობიერება მოიცავს სამართლებრივ, პოლიტიკურ, მორალურ, ესთეტიკურ, რელიგიურ და ფილოსოფიურ შეხედულებებს². ისტორიის მატერიალისტური გაგება ადგენს შემდეგ ფუნდამენტურ დებულებას: როგორიცაა ადამიანთა მატერიალური ცხოვრების პირობები, ისეთივეა მათი იდეები, აზრები, შეხედულებები. ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს რომ ერთნაირ პირობებში მცხოვრებ ადამიანებს უკლებლივ ყველას ერთნაირი აზრები და შეხედულებები ექნებათ ყველაფერზე. აქ საქმე ეხება ცხოვრების ამსახველ ხერხს, მეთოდს და არა რაღაც აბსოლუტურ საზომს. მარქსიზმის კლასიკოსების მიხედვით, ზედნაშენს, საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმებს აქვთ შეფარდებითი დამოუკიდებლობა, რაც ისტორიის მატერიალისტური ახსნის წესს გააბსოლუტების საშუალებას არ აძლევს. „ისტორიის მატერიალისტური გაგების თანახმად, — წერდა ფ. ენგელსი, — ისტორიულ პროცესში საბოლოო ანგარიშით განმსაზღვრელ მომენტს წარმოადგენს ნამდვილი ცხოვრების წარმოება და კვლავწარმოება. არც მე და არც მარქსი უფრო მეტს არასოდეს არ ვამტკიცებდით. თუკი ვინმე ამახინჯებს ამ დებულებას იმ აზრით, რომ ეკონომიკური მომენტი წარმოადგენს თითქოს ერთადერთ განმსაზღვრელ მომენტს, მაშინ ის აქცევს ამ მტკიცებას არაფრისმეტყველ, აბსტრაქტულ, უაზრო ფრაზად“³. განვითარების მსვლელობაზე, განაგრძობს ფ. ენგელსი, გავლენას ახდენენ ზედნაშენის სხვა მომენტები. ეს გავლენა სხვადასხვანაირია და, ცხადია, ცნობიერების ყველა ფორმა ერთნაირი წესით ვერ იმოქმედებს საზოგადოებრივ ყოფიერებაზე. კ. მარქსი შრომაში „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ ერთმანეთისაგან განასხვავებს სამყაროს შეცნობისა და ათვისების ორგვარ წესს: ა) მოაზროვნე გონების მიერ სამყაროს ათვისება, სამყაროს ხელოვნებით-რელიგიურ-პრაქტიკულ-გონითი ათვისება⁴. კ. მარქსის ამ დებულებას ქვემოთ კვლავი დავუბ-

1 К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч. т. 20, с. 26.

2 საბჭოთა ფილოსოფიაში არის ცდა საზოგადოებრივი ცნობიერების სტრუქტურაში გამოიყოს საზოგადოებრივი ცნობიერების სახეები და იდეოლოგიური ფორმები, ამ თვალსაზრისი ავითარებს თავის წიგნში ა. ულულოვი—Структура общественного сознания, М. 1968.

3 კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩ. წერილები, თბ., 1952, გვ. 11.

4 კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბ., 1953, გვ. 282.

რუნდებით, აქ კი საკმარისია აღინიშნოს, რომ საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები, პირველ რიგში, რასაკვირველია, საზოგადოებრივი ყოფიერების ასახვის ფორმებია. ამასთან, აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ აღნიშნული ფორმები მრავალფეროვანია არა მხოლოდ რაოდენობრივად, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, შინაარსის, სამყაროს ათვისების წესის მრავალფეროვნების თვალსაზრისით. მაგალითად, ზნეობრივი და რელიგიური ცნობიერება, მართალია, მოაზროვნე გონებისაგან განსხვავებულია და მათთვის საერთო წესით ათვისებენ სამყაროს, მაგრამ, თითოეული თავისებურად.

საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები ყოველ საზოგადოებაში ქმნიან მეტ-ნაკლებად ორგანიზებულ მთლიან სისტემას, რომელშიც საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა მხარე თავისებურად არის წარმოდგენილი. ამგვარ სისტემაში მოცემულია არა მარტო იმის ახსნა, თუ რას წარმოადგენს მოცემული საზოგადოება, საით მიდის იგი და რატომ მიდის, არამედ იმის შეფასებაც, თუ რისთვის არსებობს საზოგადოება და თუ ვითარდება, რომელი მიზნის (თუ მიზნების) შესაბამისად ვითარდება იგი. მაშასადამე, მოძღვრება საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმებზე არის სამყაროს არა მარტო ლოგიკური ახსნა, არამედ — აგრეთვე შეფასება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმათა სისტემა წარმოგვიდგება როგორც მოცემული საზოგადოების, ისე ეპოქის კულტურა. კულტურა აქსიოლოგიური ფენომენია. აქსიოლოგიური ფენომენები გარკვეულ შეფასებას გამოხატავენ, დატვირთულნი არიან ემოციურად და მიუთითებენ იმაზე, რა უნდა იყოს ან რა არ უნდა იყოს.

ის, რაც უნდა იყოს, ხასიათდება როგორც ღირებული ან ღირებულება. ღირებულება ადამიანს ეძლევა როგორც მისი მისწრაფების ან მოთხოვნილების საგანი. ეს გარემოება რაიმეს ღირებულებად ყოფნისათვის აუცილებელია, მაგრამ საკმარისი არ არის. იმისათვის, რომ რაიმე ღირებულების რანგში ავიდეს, სუბიექტმა იგი უნდა განიცადოს როგორც გარკვეული მოთხოვნილების დაკმაყოფილების საშუალება ან როგორც უმაღლესი მიზანი. ის, რასაც ადამიანი არ განიცდის, მისთვის არც ფასობს, არ წარმოადგენს ღირებულებას. ღირებულების ემოციონალური, განცდიეული მხარე იმდენად არსებითია მის სტრუქტურაში, რომ მატერიალური ღირებულებითი ეთიკის ფუძემდებლად მაქს შელერმა (1874—1928) ღირებულება გაიგო როგორც ემოციონალურად შეფერილი მარტივი თვისებრიობა.

ამრიგად, ღირებულება არის ჭეარარსული ბუნების. იგი მიზანია, რომელიც არ არის, მაგრამ უნდა იყოს. აშკარაა, რომ ღირებულების

ამგვარად წარმოდგენას ტრადიციულ დეფინიციასთან საერთო არაფერი აქვს. დეფინიციამ საგნის ცნება უნდა მოგვეცეს. ცნება კი საგნის ან მოვლენის არსებით ნიშანთა ერთობლიობაა. ლოგიკის თანახმად, ყველაფრის ცნება შეიძლება გვექონდეს, მაგრამ ღირებულება იმდენად სპეციფიკური ფენომენია, რომ დიდი ხანია საკითხი დგას მისი დეფინიციის შესაძლებლობის შესახებ. დღემდე აქსიოლოგიაში არა გვაქვს ჩვეულებრივი (ფორმალურ-ლოგიკური) დეფინიცია ღირებულებისა, ყოველი განმარტება ღირებულებისა კი უპირატესად პურადლებას ამახვილებს ონტოლოგიურ მომენტზე. ფილოსოფიაში ღირებულების ცნების შემომტანმა ჰ. ლოტცემ (1818—1883) ღირებულება გაიგო როგორც ისეთი რამ, რომელიც კი არ არსებობს, არამედ მნიშვნელობას. არსებობა მიეწერება ყოველივე იმას, რაც დროულ-ვრცეულია. ღირებულება ამგვარ განსაზღვრულობას მოკლებულია. ამ აზრით, იგი არ არის, მაგრამ ძალა, მნიშვნელობა კი დიდი აქვს. ღირებულება იდეალურია.

ჩვეულებრივი, ფორმალურ-ლოგიკური წესით საგნის ცნების განსაზღვრის დროს განსაზღვრების საფუძვლად განსასაზღვრი საგნის არსებით ნიშნებს იღებენ. როგორც ჩანს, უმაღლესი ღირებულებანი იმ სპეციფიკური ფენომენების განსაკუთრებულ კლასს შეადგენენ, რომელთა განსაზღვრების საფუძველია მათივე ყოფიერების წესი. კითხვაზე — რა არის მეგობრობა როგორც ღირებულება? — ყველა შესაძლო პასუხში ნაჩვენები იქნება მეგობრობის ღირებულების მიმართება მისივე ყოფიერების წესთან. კითხვაზე — რა არის სამართლიანობა, როგორც ღირებულება? ასევე ყველა შესაძლო პასუხში ნაჩვენები იქნება როგორ ხორციელდება (ან არ ხორციელდება) სინამდვილეში სამართლიანობა, მაშასადამე, ნაჩვენები იქნება სამართლიანობის მიმართება მისივე ყოფიერების წესთან. რა არის სიკეთე, როგორც ღირებულება? ეთიკის ისტორიაში ცნობილი პასუხები ამ კითხვაზე სხვადასხვანაირი იყო. მაგალითად, ჰედონიზმის მუხედვით, „სიკეთე არის სიამოვნება“; სიამოვნება კი სხვა არაფერია ამ შემთხვევაში, თუ არა სიკეთის ყოფიერების წესი. ამრიგად, თუ ზოგადი აქსიოლოგიის ფარგლებში დავრჩებით, მაშინ ღირებულების მხოლოდ ონტოლოგიური გაგება გვეძლევა, ანუ ღირებულება იაზრება მისივე ყოფიერების წესთან მიმართებაში. ასე რომ, თუ გამართლებულია საკითხი ღირებულების დეფინიციის შესახებ, მაშინ ყოფიერების წესის მიხედვით ღირებულების განმარტება არის მისი ნამდვილი დეფინიცია.

კ. მარქსმა ღირებულების არსის გაგება დაუკავშირა ადამიანის შეგნებულ, მიზანშეწონილ საქმიანობას (შრომას). „იმაში, წერს კ. მარქსი, რაც ბუნებით მოცემულია, მუშას მარტო ფორმის ცვლი-

ლება როდი შეაქვს; იგი ამასთანავე ამ ბუნებით მოცემულში ახორციელებს თავის შეგნებულ მიზანს, რომელიც, როგორც კანონი, მისი მოქმედების წესსა და ხასიათს განსაზღვრავს და რომელსაც მან თავისი ნება უნდა დაუქვემდებაროს“⁵. კ. მარქსის აქ მოტანილ დებულებაში მოცემულია ღირებულების არსის გაგება. გაგება, როგორც შემეცნება, უპირისპირდება ახსნას, როგორც შემეცნების განსხვავებულ ტიპს. ახსნა იკვლევს მოვლენათა მიზეზს, გაგება კი მიმართულია ისეთ ფენომენებზე (ისტორიის, საერთოდ გონის), რომლებიც თავიანთ თავში ატარებენ მიზანს, ხოლო მათი სამყარო ხასიათდება როგორც მიზანმსახავი სამყარო⁶. სწორედ ასეთად გვესახება ჩვენ ღირებულება და ღირებულებათა სამყარო.

რეალურად ღირებულება გვეძლევა თავის მატარებელთან ერთად. ბუნებრივ მსოფლმხედველობაში ღირებულება მოგვეცემა ღირებულის სახით. რაიმე ღირებული (ღირებულებისა და ნივთის ერთიანობა) უკვე კულტურის პროდუქტია, კულტურის კუთვნილებაა. კულტურა, მართალია, ღირებულებათა სინამდვილეს წარმოადგენს, მაგრამ ღირებულებანი როდი წარმოადგენენ კულტურის საფუძველს, მის ძირს. კულტურასაც და ღირებულებასაც ერთი საერთო საფუძველი აქვთ, ეს საერთო, თავდაპირველი საფუძველი არის საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემა.

⁵ კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. I, გვ. 228.

⁶ გაგების პრობლემის სისტემატური ანალიზი მოცემულია გ. ცინცაძის წიგნში „გაგების მეთოდი ფილოსოფიაში და პიროვნების პრობლემა“. თბ., 1975.

თავი პირველი

ღირებულება და საზოგადოებრივი ურთიერთობა

1. მიმართების ცნება

მიმართება წარმოადგენს ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ლოგიკურ-ფილოსოფიურ კატეგორიას, რომელიც გამოხატავს ყოფიერების (და შემეცნების) წესს. ამ აზრით შემოიტანა პირველად არისტოტელემ ეს ცნება ფილოსოფიაში. მიმართება, ფილოსოფიის სხვა კატეგორიების მსგავსად, ობიექტური და უნივერსალურია. იგი გამოხატავს სამყაროს საგნებსა და მოვლენებს შორის ობიექტურ და საყოველთაო კავშირს. ზოგად კატეგოროლოგიაში მისი მნიშვნელობა უაღრესად დიდია. ეს თავისთავად ცხადიც უნდა იყოს, რამეთუ სინამდვილე ერთიმეორისაგან მოწყვეტილი, იზოლირებული საგნებისა და მოვლენებისაგან კი არ შედგება, არამედ იგი წარმოადგენს მთელს, რომელშიც საგნები და მოვლენები ერთმანეთთან ობიექტური, აუცილებელი და საყოველთაო კავშირით არიან დაკავშირებულნი. მიმართება წარმოიშვება როგორც ნებისმიერი ორი (ან მეტი) საგნის შედარების (აბსტრაქციის) შედეგი.

მიმართება, როგორც სამყაროს ობიექტური კავშირის გამოხატულება, ახასიათებს არაორგანულ სამყაროსაც და ორგანულსაც ადამიანური სამყაროს ჩათვლით. პირველ რიგში სწორედ ამ უკანასკნელთან გვანტერესებს ჩვენ მიმართების კატეგორიის „მუშაობა“. თანამედროვე ფილოსოფიამ მიმართების კატეგორიის გაგებაში წინ წამოსწია ერთი ასპექტი, რომელიც ცნობილია ინტენციონალობის სახელწოდებით. ინტენციონალობა ნიშნავს ცნობიერების მიმართულებას საგანზე. ცნობიერების ეს თვისება ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში იყო დანახული. მაგალითად, არისტოტელე მიმართების კატეგორიის განხილვის დროს აღნიშნავს: „ყველაფერი, რასაც მიმართებაში მყოფი ჰქვია რიცხვის მიხედვით ან უნარის აზრით, მიმართებაში მყოფ-

ფი არის იმიტომ, რომ თავად მისი არსება შეიცავს თავისში მიმართებას, და არა იმიტომ, რომ რაღაც სხვა იმყოფება მასთან მიმართებაში².

ინტენციონალობა, როგორც ცნობიერებისა და მისი აქტების უმთავრესი თვისება, წარმოდგენილია ფ. ბრენტანოსთან და ედ. ჰუსერლთან. ფ. ბრენტანო ინტენციონალობას განიხილავს როგორც ფსიქიკური აქტების მთავარ, დამახასიათებელ ნიშანს, ხოლო ჰუსერლი როგორც ცნობიერების ყველა აქტის დამახასიათებელ ნიშანს. ჩვენი თემისთვის მთავარი ის არის, რომ ინტენციონალობა ცნობიერების ობიექტური თვისებაა. მარქსისტული ფილოსოფია წინააღმდეგია ამ თვისების გაზვიადებისა, მაგრამ მისი მთლიანად უარყოფაც არ უნდა იყოს მიზანშეწონილი³. ინტენციონალობა ჩვენთვის იმითაც არის საყურადღებო, რომ იგი ცნობიერების უბრალოდ მიმართულობის კი არა მიზანშეწონილი (თუ მიზნის) მიმართულების გამომხატველია.

რა მნიშვნელობა აქვს მიმართების აქ მოტანილ გაგებას ღირებულებისათვის? ღირებულება, როგორც ზემოთ ითქვა, ჭერარსისეული ბუნებისაა და იდეალურობით ხასიათდება. ღირებულება ემოციური, განცდისეული ფენომენია. ღირებულება ის არის, რაც მომწონს ან არ მომწონს, მიყვარს ან მშულს. ამგვარი ემოციურად დატვირთული დამოკიდებულების გარეშე ღირებულება არ გვეძლევა. სწორედ მიმართებაში აქვთ თავიანთი გამართლება ისეთ ღირებულებებს. როგორიცაა კეთილი-ბოროტი, კარგი-ცუდი, სიყვარული-სიძულვილი, ლამაზი-მანჩინჯი, დადებითი-უარყოფითი, სამართლიანი-უსამართლო, კანონიერი-უკანონო, წესრიგი-უწესრიგობა, კვშმარიტება-მცდარობა და მრავალი სხვა. ღირებულება მიმართებაში არსებობს და შეიძლება ითქვას, რომ მიმართებაში ყოფნა არის ღირებულების ყოფიერების წესი. ეს ეხება არამარტო გონით ღირებულებებს. კ. მარქსის ცნობილი სიტყვები, რომ „სახლი, რომელშიც არავინ ცხოვრობს, სახლი არ არის“, „რკინიგზა, რომელზედაც მატარებელი არ მოძრაობს, რკინიგზა არ არის“ იმაზე მიუთითებს, რომ როგორც გონით, ისე ეკონომიკურ (ან სხვანაირად, მატერიალურ და სულიერ) ღირებულებებს ერთი საერთო ძირი აქვთ. ეს საერთო ძირი არის საზოგადოებრივი ურთიერთობები. კ. მარქსი საზოგადოებრივი ურთიერთობების არსობრივი ანალიზის საფუძველზე იძლევა ეკონომიკური ღირებულების, საცვლელი და სახმარი ღირებულების, საერთოდ ეკო-

² Аристотель, Соч., в четырёх томах, т. I, М., 1976, с. 168.

³ XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ., 1970, გვ. 371.

წომიკურ ურთიერთობათა დახასიათებას. ჩვენი მიზნისათვის, ე. ი. ღირებულებათა მიმართების ბუნების გარკვევისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს საზოგადოებრივი ურთიერთობის მარქსისტულ ანალიზს.

2. ცხოველური და ადამიანური დამოკიდებულება სინამდვილესთან

ცოცხალი არსება ბუნებრივ გარემოსთან ამყარებს ნივთიერებათა გაცვლას, რომლის გარეშეც მას უბრალოდ არსებობა არ შეუძლია. ეს თანაბრად ეხება როგორც გონიერ, ისე არაგონიერ არსებებს. მაგრამ ბუნებასთან ცხოველების დამოკიდებულებასა და ადამიანის დამოკიდებულებას შორის პრინციპული განსხვავება არსებობს.

ცხოველები ბუნებასთან უშუალო დამოკიდებულებაში იმყოფებიან, ე. ი. ყოველი ცხოველი მისთვის ჩვეული წესით ბუნებიდან მზამზარეული სახით იღებს ყველაფერს, რაც მის არსებობას სჭირდება. არც ერთ ცხოველს არ შეუძლია გარემოდან იმაზე მეტის მიღება, რასაც ეს გარემო იძლევა. ასე რომ, ბუნებასთან ცხოველის დამოკიდებულების წესი თავიდან ბოლომდე მომხმარებლურია. უშუალოა და მომხმარებლობა ბუნებასთან ცხოველის დამოკიდებულების პარამეტრებია. ეს პარამეტრები ცხოველის არსებობის მთელი ხნის მანძილზე რაიმე, მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი ხასიათის ცვლილებებს არ განიცდიან. ცხოველი თავიდან ბოლომდე მთლიანად ერთი და იმავე პროცესებს იმეორებს. ეს დამოკიდებულება მთლიანად ცალმხრივია. ამიტომ ამბობს კ. მარქსი „გერმანულ იდეოლოგიაში“, რომ ცხოველი არაფერთან არ აწრის ურთიერთობაში. „ცხოველისათვის მისი ურთიერთობა სხვებთან არ არსებობს როგორც ურთიერთობა“⁴. ეს დებულება სწორია სოციალური თვალსაზრისით, მაგრამ მიუღებელია ეკოლოგიური თვალსაზრისით. ამ საკითხს აქ არ ვეხებით.

სხვა ვითარებაა ბუნებასთან ადამიანის დამოკიდებულების დროს. ეს არის ნამდვილი ურთიერთობა. ნივთიერებათა ცვლა ადამიანსა და ბუნებას შორის გაშუალებულია საწარმოო ძალების მეშვეობით. ადამიანი ბუნებასთან ამყარებს ხელოვნურ (კულტურულ) კავშირს. ბუნების პროდუქტებს ადამიანიც მოიხმარს, მაგრამ ეს მოხმარება წარმოებს ბუნების მზა პროდუქტების (მასალის) დამუშავება-გადამუშავების გზით. ეს „დამუშავება-გადამუშავება“ კი შესაძლებელია ბუნებასა და ადამიანს შორის მყოფი სხვადასხვა მოსაშუალებ რგოლების მეშვეობით. კ. მარქსი თავის შრომაში „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ იძლევა ამ მოსაშუალებ რგოლების შემდეგ-

⁴ К. Маркс, Ф. Энгельс, Немецкая идеология, М., 1934, с. 21.

წაირ კლასიფიკაციას: 1) წარმოების პროცესი, რომელშიც საზოგადოების წევრები ბუნების პროდუქტებს გარდაქმნიან ადამიანური მოთხოვნილებების შესაბამისად; 2) განაწილება, რომელიც ყოფს პროდუქტებს საზოგადოებრივი კანონების მიხედვით; 3) გაცვლა, რომლის მეშვეობით თითოეულს მისთვის საჭირო პროდუქტები ეძლევა, ე. ი. ხდება ერთხელ განაწილებულის ხელახლა განაწილება ცალკეულ მოთხოვნილებათა გათვალისწინებით; 4) მოხმარება, როგორც წარმოების მთელი ამ ციკლის დასასრული; ისეთი მოხმარება, რამაც წარმოება კვლავ შესაძლებელი უნდა გახადოს. აქ ჩამოთვლილი ელემენტები საზოგადოების, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა პირობებია. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, რომ საზოგადოებრივი ურთიერთობა არის წარმოების, განაწილების, გაცვლისა და მოხმარების განსაზღვრული ერთიანობა. ამ ერთიანობაში მთავარი, დამფუძნებელი არის შრომა, წარმოება, რომლის საფუძველზეც აღიმართება ურთიერთობის მრავალი ტიპი.

შრომა არის ადამიანის ურთიერთობა ბუნებასთან. ეს არის ის, რაც მას არა მარტო გამოარჩევს ცხოველისაგან და საერთოდ ზოოლოგიური სამყაროსაგან, არამედ ამაღლებს კიდევაც მასზე. „შრომა, უწინარეს ყოვლისა, არის პროცესი, რომელშიც ადამიანი საკუთარი მოღვაწეობით განსაზღვრავს, არეგულირებს და კონტროლს უწყევს ნივთიერებათა ცვლას თავის თავსა და ბუნებას შორის. ბუნების ნივთიერებას იგი უპირისპირდება როგორც ბუნების ძალა. იმისათვის, რათა მიითვისოს ბუნების ნივთიერება განსაზღვრული, საკუთარი სიცოცხლისათვის გამოსადეგი ფორმით, მას მოძრაობაში მოჰყავს ხელები, ფეხები, თავი და თითები. ზემოქმედებს რა გარეგან ბუნებაზე ამ მოძრაობის მეშვეობით და ცვლის რა მას, ის ამავე დროს ცვლის საკუთარ ბუნებას“⁵. შრომის პროცესში იქმნება შრომის პროდუქტი. შრომა, რომელიც სრულდება ადამიანსა და ბუნებას შორის, ორმაგ ხასიათს ატარებს. ერთი მხრივ, შრომა არის ობიექტური პროცესი, რამდენადაც ამ პროცესში ობიექტი იცვლება, სხვანაირი ხდება; მეორე მხრივ, — სუბიექტური პროცესი, რამდენადაც ამ პროცესში ხდება სუბიექტის ფიზიკური და სულიერი ენერგიის დახარჯვა, სუბიექტური მიზნის რეალიზაცია. შრომის ეს ორმაგი ხასიათი შრომის პროდუქტშიც აისახება: პროდუქტი ერთსა და იმავე დროს არის რაღაც ობიექტურიც და რაღაც სუბიექტურიც⁶. „შრომის პროდუქტი — ესაა ისეთი ობიექტი, რომელიც წარმოადგენს სასარგებ-

⁵ კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. 1, გვ. 121.

⁶ К. М е т р е л и д з е, Основные проблемы социологии мышления, с. 38.

ლო თვისებების მატარებელს, რომლებიც მას ადამიანმა შეგნებულად მისცა, მაშასადამე, ასრულებს ადამიანისათვის სასარგებლო სამუშაოს, ე. ი. საზოგადოებრივ ფუნქციებს. ამ თვალსაზრისით, პროდუქტს, რასაკვირველია, არა აქვს საკუთარი, ადამიანისაგან დამოუკიდებელი აზრი. ის აზრსა და მნიშვნელობას იძენს მხოლოდ ადამიანთან „ურთიერთობაში“⁷. შრომის პროდუქტი, პირველ რიგში, სასარგებლო ნივთია, მას ეკონომიკური ღირებულება აქვს; მაგრამ სასარგებლო ნივთი შეიძლება ლამაზიც იყოს და ულამაზოც, იყოს ისეთი, რომელთანაც აუცილებელი კონტაქტი შეიძლება სიამოვნების მომტანი იყოს და ისეთიც, რომელიც თავბედს მაწყვევლინებს. სასარგებლო ნივთზე თავისი მთავარი ფუნქცია რომ წარმატებით შეასრულოს, იგი რაღაც ნაირად გონით ღირებულებათა მადლით უნდა იყოს ცხებული. ასეთ შემთხვევაში შრომის პროდუქტი იქნება არა მარტო ეკონომიკური, არამედ აგრეთვე სხვა, უფრო მაღალი ღირებულებების მატარებელიც. შრომის პროდუქტში შეიძლება ვნახოთ ღირებულებათა მთელი იერარქია და როგორც ასეთი, იგი წარმოგვიდგება სინამდვილესთან ადამიანის მრავალფეროვანი ღირებულებებითი ურთიერთობის გამოხატულებად.

შრომის ობიექტისადმი ადამიანის დამოკიდებულება საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემაში ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ასპექტია. მეორე, არანაკლებ მნიშვნელოვანი ასპექტი ამ სისტემის შიგნით არის ადამიანის დამოკიდებულება ადამიანებთან. მართალია, პირველი ასპექტი მთავარი და არსებითია, მეორის საფუძველია, მაგრამ ეს გარემოება არ აუქმებს მეორე ასპექტის მნიშვნელობას და თავისებურებას. ადამიანებს შორის ურთიერთობა შეიძლება იყოს არა მარტო თავისუფალი ან ბატონობისა და მორჩილების, არამედ აგრეთვე მოწონებისა და დაწუნების, სიყვარულისა და სიძულვილის, პატივისცემის ან უყურადღებობა-გულგრილობის და ა. შ. ეს უკანასკნელი სახის ურთიერთობანი ადამიანებს შორის ისტორიულად ყალიბდებოდა და ყალიბდება გარკვეულ ღირებულებათა მიღების ან არმიღების, წინ წამოწევის ან უკან გადაწევის, ღირებულებათა ამა თუ იმ სკალის გაზიარების ან არ გაზიარების საფუძველზე. ეს ურთიერთობა აქსიოლოგიურ ლიტერატურაში ცნობილია ღირებულებებით ან შეფასებითი ურთიერთობის სახელწოდებით.

⁷ შრომის პროდუქტის ანალიზის საფუძველზე, რომელიც მოცემულია კ. მევერელიძის შრომაში, ნ. ჭავჭავაძე იძლევა კულტურისა და ღირებულების ბუნების საინტერესო გაგებას. იხ. მისი „Культура и ценность“, Тб., 1984, с. 21. ამიტომ საკითხის ამ მხარეს აქ აღარ შევხებით.

თანამედროვე აქსიოლოგიაში ერთმანეთისაგან განასხვავებენ სამყაროსადმი ადამიანის ორგვარ დამოკიდებულებას: შექცევის და „ხელოვნებით-რელიგიურ-პრაქტიკულ-გონით“. პირველის მიზანია საგნების, მოვლენების, პროცესების, კავშირების, ერთი სიტყვით, სამყაროს ახსნა, მასში ქეშმარიტების დადგენა. ადამიანი არის მოაზროვნე არსება და ეს მიზანი — სამყაროს შემეცნება — სრულიად ბუნებრივია მისთვის. ქეშმარიტებისაქენ ეს ბუნებრივი მისწრაფება არ ნიშნავს იმას, თითქოს აზროვნება ადამიანის ბიოლოგიური განსაზღვრულობა იყოს. ქეშმარიტების ძიება ახასიათებს ადამიანს როგორც სოციალურ არსებას და არა როგორც ბიოლოგიურს. ეს ვითარება კარგად ჩანს თვითონ ქეშმარიტების ცნების განხილვის დროს. ქეშმარიტება აზრია, ე. ი. ადამიანის ცნობიერების შინაარსია. მაგრამ ეს სუბიექტის ცნობიერების ისეთი შინაარსია, რომელიც დამოუკიდებელია თვითონ ა) სუბიექტისაგან, შემეცნებელი არსებისაგან; ბ) კაცობრიობისაგან, გ) შემეცნებლის ცნობიერების სუბიექტური ორგანიზაციისაგან. ამაში მდგომარეობს ქეშმარიტების ობიექტურობა. ქეშმარიტება არის ამაღლება ბიოლოგიურზე და სუბიექტურზე. ქეშმარიტი აზრისათვის სულ ერთია შემეცნების ობიექტი როგორ გავლენას ახდენს სუბიექტზე — დადებითს თუ უარყოფითს, აღტაცებას იწვევს მასში თუ მწუხარებას, მოწონებას თუ დაწუნებას. ემპირიულ გრძნობებზე ამაღლება, მათგან გათავისუფლება იძლევა ქეშმარიტების დადგენის საშუალებას.

ქეშმარიტება, ცნობიერების მსგავსად⁸, მიმართებაში „დგას“. მაგრამ ეს „მიმართება“ და „დგომა“ თავისებურია. საქმე იმაშია, რომ ქეშმარიტების ობიექტურობა-დამოუკიდებლობა ნიშნავს არა მიმართებაში მყოფი ობიექტებისაგან დამოუკიდებლობას საერთოდ, არამედ მათი სუბიექტური გავლენისაგან დამოუკიდებლობას. მაგალითად, ქეშმარიტების ობიექტურობა იმას ნიშნავს, რომ აზრის ქეშმარიტებისათვის არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს მოაზროვნე გონების ინდივიდუალურ თავისებურებას, თუმცა ისიც ცხადია, რომ ქეშმარიტება ყოველთვის ინდივიდუალურად მოაზროვნე გონების ნაყოფია. ასევე შეიძლება ითქვას კაცობრიობისა და ცნობიერების სუბიექტური ორგანიზაციისგან ქეშმარიტების დამოუკიდებლობის შესახებ. შემეცნებითი (გნოსეოლოგიური) ურთიერთობა სუბიექტისა

⁸ ნეოკანტიანელმა პ. ნატორპმა (1854—1924) ცნობიერება გაიგო აგრეთვე როგორც „მიმართებაში ყოფნა“, ოღონდ მხოლოდ „წმინდა აზრის“ სფეროში.

იხ. მისი „Philosophie ihr Problem und ihre Probleme“. Magburg, 1919, s. 57.

და ობიექტის ისეთი დამოკიდებულებაა, რომლის მიზანიცაა ობიექტის განსხვავებულობის მოხსნა და სუბიექტის მიერ მისი სრულად ათვისება.

სამყაროს მეცნიერული სურათი, რომელსაც თეორიული შემეცნება იძლევა, როგორი ზუსტიც უნდა იყოს იგი, მაინც ადამიანის მრავალფეროვანი მოღვაწეობის მხოლოდ ერთი მხარეა, ერთი ასპექტი: ცხადია, მეტად მნიშვნელოვანი, მაგრამ მაინც ერთი. სამყაროსთან ურთიერთობაში ადამიანს ამოძრავებს არა მარტო ჭეშმარიტების დადგენის, არამედ აგრეთვე სამყაროს ავკარგიანობაში გარკვევის მიზანიც. როგორი ბუნებრივიც არის ადამიანის, როგორც სოციალური არსების, სწრაფვა ჭეშმარიტების დადგენისაკენ, ასევე ბუნებრივია ადამიანის სწრაფვა სამყაროს შეფასებისაკენ. შემეცნება და შეფასება — ეს არის ორი თავისებური მიმართების წესი, რომელშიც დგას ადამიანი. — ამ აზრით, ადამიანი მიმართებაში ყოფნა⁹, მით უფრო, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ სამყაროსთან ადამიანის დამოკიდებულების მესამე წესი — პრაქტიკა — არსებითად არის საგნობრივი ურთიერთქმედება.

ფილოსოფია, რომელსაც სამყარო როგორც მთელი აინტერესებს, არ შეიძლება ამ სამყაროს მხოლოდ თეორიული შემეცნებით დაკმაყოფილდეს. ფილოსოფიამ უნდა გვეთხრას არა მარტო ის, თუ რას წარმოადგენს ობიექტურად სამყარო, არამედ ისიც თუ როგორია ის ჩემთვის, რა „ფასი“ აქვს მას. სამყაროს შეფასება სპეციფიკურ შეფასებით აქტებში ხდება¹⁰. ცნობიერება, რომელიც სამყაროს განიხილავს მისი ვარგისიანობის, სუბიექტის ინტერესებთან, მისწრაფებებთან, მიზნებთან მიმართების მიხედვით, არის შეფასებითი ანუ ღირებულებითი ცნობიერება. ეს უკანასკნელი თავისი არსის მიხედვით არის სწორედ ღირებულებითი მიმართება.

ღირებულებითი მიმართება არსებითად განსხვავდება შემეცნებითი ანუ თეორიული მიმართებისაგან. ეს განსხვავება ნათლად არის გადმოცემული კ. მარქსის ცნობილ მაგალითში, რომელშიც ერთმანეთთან შედარებულია არქიტექტორისა და ფუტკრის საქმიანობა¹¹. კ. მარქსი აქ სრულიად გარკვევით მიუთითებს ბუნების კანონზომიერებისაგან განსხვავებული მიზნობრივი, ანუ ტელეოლოგიური კანონზომიერების შესახებ. ღირებულებითი მიმართება ტელეოლოგიური

⁹ როგორ „ღრმად ზის“ ადამიანი მიმართებაში; ეს კარგად ჩანს ადამიანის არსის მარქსისეული განსაზღვრებიდან ლ. ფოიერბახის შესახებ დაწერილ თეზისებში.

¹⁰ სპეციფიკური ღირებულებითი შემეცნების დახასიათების ცდა მოცემულია ჩვენს ნაშრომში „ზნობრივი ღირებულების სპეციფიკა“, თბ. 1980, გვ. 21.

¹¹ კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. I, გვ. 188—189.

ბუნებისაა. რაიმეს ტელეოლოგიური განხილვა ნიშნავს მის იმგვარ შეფასებას, როგორიც ის უნდა იყოს, ე. ი. ნიშნავს საგნის განხილვას ჭერარისი და არა არსებობის მიხედვით. ტელეოლოგიური თვისებები, რომელთა შესახებაც ღირებულებითი ცნობიერება გველაპარაკება, თავისთავად კი არ ახასიათებს მოვლენას, არამედ იმდენად, რამდენადაც მათ ადამიანისათვის, მისი არსობრივი გარკვეულობისათვის აქვთ მნიშვნელობა. აი სწორედ ის, რაც მნიშვნელობს ადამიანისათვის, რაც უნდა არსებობდეს ან არსებობს როგორც ადამიანის არსობრივ ძალთა რეალიზაცია — არის ღირებულება.

ღირებულებითი ურთიერთობის და საერთოდ ღირებულების პრობლემის № 1 საფრთხედ ფსიქოლოგიზმი უნდა ჩაითვალოს. ფსიქოლოგიზმი საერთოდ ნიშნავს ფსიქოლოგიის საზღვრების უკანონო გაფართოებას, ე. ი. სხვა მეცნიერებისათვის ფსიქოლოგიის ხერხებისა და მეთოდების, ფსიქოლოგიურ თავისებურებათა თავზე მოხვევას. რას ნიშნავს ფსიქოლოგიზმი ფსიქოლოგიაში? ფსიქოლოგია არის მეცნიერება სუბიექტურის შესახებ. აქსიოლოგიაც თავისებურად დანახულ სუბიექტურზე აცხადებს პრეტენზიას. ფსიქოლოგია ევლის, რომ აქსიოლოგიის სფერო (შეფასების სფერო) მისთვის იოლად „ასათვისებელია“. ერთი შეხედვით ეს მართლაც ასე ჩანს. შეფასებას აქტის მთელი თავისებურება ხომ იმაში მდგომარეობს, რომ რაიმე სუბიექტთან მიმართების გარეშე არც კარგია და არც ცუდი. ღირებულება ის არის, რაც სუბიექტს მოსწონს ან არ მოსწონს, უყვარს ან სძულს და სხვ. ისე გამოდის რომ საგნის ღირებულების განმსაზღვრელი არის სუბიექტი. თუკი საგნის ღირებულებას სუბიექტი განსაზღვრავს, მაშინ ღირებულება მხოლოდ სუბიექტთან მიმართებაში არსებობს, ხოლო სუბიექტის გაქრობით ღირებულებაც ქრება მამასადამე, ღირებულება შეფარდებითი. ანუ რელატიური ყოფილა.

თუ ღირებულების ყოფნა-არყოფნა სუბიექტის ყოფნა-არყოფნაზეა დამოკიდებული, მაშინ ღირებულებათა როგორობაც სუბიექტზე იქნება დამოკიდებული; ე. ი. სუბიექტს შეუძლია ხელი შეუწყოს როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი ღირებულებების გამოჩენას, იმის მიხედვით თუ როგორ გუნება-განწყობილებაზე იქნება სუბიექტი. ეს კი სხვა არაფერია თუ არა ნიჰილიზმი (თვითნებობა) ღირებულებათა სფეროში.

ამრიგად, ფსიქოლოგიზმი აქსიოლოგიაში ნიშნავს სუბიექტიზმს, რელატივიზმსა და ნიჰილიზმს. უნდა აღინიშნოს, რომ ედ. ჰუსერლის სკოლიდან გამოსულმა ბურჟუაზიულმა აქსიოლოგიამ¹²

¹² მხედველობაში გვაქვს ფენომენოლოგიური აქსიოლოგია.

(მ. შელერი, ნ. ჰარტმანი და სხვ.) მკაცრად გაილაშქრა ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ. მათ ორი დიდი არგუმენტი წამოუყენეს ფსიქოლოგიზმს. ჯერ ერთი, ფსიქოლოგისტები ღირებულების სუბიექტურობას ამყარებდნენ გრძნობათა სრულ განუჩივლობაზე. რა გვაქვს აქ მხედველობაში? გრძნობა გაგებული იყო როგორც მარტოოდენ ემპირიული ბუნების. ედ. ჰუსერლმა, შემდეგ განსაკუთრებით მ. შელერმა და ნ. ჰარტმანმა ნათელყვეს, რომ ემპირიული გრძნობებისგან განსხვავებით, არსებობს ისეთი მაღალი გრძნობები, რომლებშიც მოცემულია მიმართულობა საგნობრივზე, ღირებულებაზე. მ. შელერმა ამგვარ გრძნობას უწოდა ინტენციონალური გრძნობა (Fühlem). სწორედ ასეთი გრძნობა აზრის ღირებულების წყარო. მეორეც, ფსიქოლოგისტები ღირებულებას არ გამოარჩევდნენ რეალური სინამდვილის საგნებისა და მოვლენებისათვის დამახასიათებელი კავშირურთიერთობებისაგან; ღირებულების ობიექტურობა მათთვის სრულიად გაუგებარი იყო. ფენომენოლოგიური აქსიოლოგიის წარმომადგენლები ღირებულების ობიექტურობის დასაბუთებას ცდილობდნენ იმით, რომ ღირებულება რეალური სინამდვილისაგან მოწყვეტილად ჰქონდათ წარმოდგენილი, ამტკიცებდნენ ღირებულების თავისთავად არსებობას.

ღებულება ღირებულების თავისთავად არსებობის შესახებ, პლატონის იდეების ანალოგიურად გაგებული, ცხადია, მარქსისტული ფილოსოფიისათვის მიუღებელია. მაგრამ ამ ღებულებაში არის რაციონალური მარცვალი. საქმე იმაშია, რომ ღირებულების თავისთავადობა მარტო სინამდვილისაგან დამოუკიდებლობას კი არ ნიშნავს, არამედ აგრეთვე ჩემი სუბიექტური შეხედულებებისაგან, გრძნობებისა და იმპულსებისგან დამოუკიდებლობასაც. საგულისხმოა, რომ ნ. ჰარტმანი ღირებულების ობიექტურობის დასაბუთების საკითხში თავისი მოწინააღმდეგეებისაგან სწორედ აღნიშნულ მომენტზე მითითებით იცავდა თავს¹³.

ღირებულების დამოუკიდებლობა მარქსისტულ ფილოსოფიას, პირველ რიგში, ესმის როგორც საკუთარი კანონზომიერების ქონა და ამ აზრით რეალური, კაუზალური სინამდვილისაგან განსხვავებულ განზომილებაში ყოფნა. ღირებულება, ამ აზრით, რეალური კი არა, იდეალურია, აქსიოლოგიაში ფსიქოლოგიზმის დაცვის ერთ-ერთი მთავარი გზაა ფსიქიკურისა და იდეალურის ერთმანეთში აღრევა. ფსიქოლოგიზმის დაძლევა შესაძლებელია მხოლოდ ამ აღრევისაგან თავის დაღწევაში, ე. ი. ფსიქიკურისა და იდეალურის ერთმანეთისაგან გამოიჯანაში. ამ გამოიჯანაშია ღირებულების ობიექტურობის გადარჩენის

¹³ N. Hartmann, Ethik, 3. Auflage, Berlin, 1949, s. 149.

ერთ-ერთი მთავარი საშუალება. ფსიქოლოგისტების შეცდომა იმა-
შიც ვლინდება, რომ ისინი ერთმანეთთან აიგივებენ მნიშვნელობას
და ღირებულებას. ღირებულება მართლაც არის მნიშვნელობა, მაგრამ
ყველაფერი, რაც მნიშვნელობს, ღირებულება არ არის. წინააღმდეგ
შემთხვევაში აქსიოლოგიზმს თავს ვერ დავალწევთ. ფსიქოლოგიზმის
დაძლევა ისე უნდა მოხდეს, რომ აქსიოლოგიზმში არ ჩავეარდეთ.
ფსიქოლოგიზმის არსებობის ერთ-ერთი საფუძველი იმაშია, რომ იგი
რაიმეს რელაციიაში ყოფნას აუცილებლად აიგივებს რელატიურობას-
თან. ზემოთ უკვე ითქვა, რომ სამყაროს საგნებსა და მოვლენებს კა-
ტეგორიალურ დონეზე თუ განვიხილავთ, მაშინ გაჭირდება ისეთი
საგნისა თუ მოვლენის ნახვა, რომელიც მიმართებაში არ იდგეს რაი-
მესთან. ამიტომ, რელატივიზმი მცდარია ფაქტიური თვალსაზრისით;
მაგრამ ის მცდარია, აგრეთვე ლოგიკური თვალსაზრისით. ლოგიკუ-
რად, თუ მხოლოდ რელატივის არსებობას ვალიაჩებთ, მაშინ ის იქნე-
ბა ყველაფერი და მაშასადამე, აბსოლუტურიც. მივიღებთ რელატიურ
აბსოლუტურს, რაც აშკარა წინააღმდეგობაა. ღირებულებათა სფე-
როში მხოლოდ რელატიურის აღიარებისას, ღირებულებაზე მსჯელო-
ბას აზრი ეკარგება. ეს საფრთხე კარგად დაინახა კანტმა. ადამიანის
ზნეობრივი საქციელის განმსაზღვრელი საფუძვლების კვლევის დროს
იგი ბოლოს შეჩერდა ისეთ მიზანთან, რომლის მართო საშუალებად
მოხმარება არ შეიძლებოდა. ეს მიზანი იყო პიროვნება, როგორც
უპირობო ღირებულება. კანტი თავისი კატეგორიული იმპერატივით
ადამიანებს მოუწოდებს როგორც საკუთარ, ისე სხვა ადამიანის პი-
როვნებას შეხედონ, უპირველეს ყოვლისა, როგორც მიზანს და არა
მხოლოდ როგორც საშუალებას. რელატივიზმი ღირებულებათა სფე-
როში ნიშნავს იმის აღიარებას, რომ ყველაფერი ერთნაირად ღირე-
ბულია. მაგრამ სადაც ყველაფერი ერთნაირად ღირებულია, იქ ღი-
რებულებაზე მსჯელობას აზრიც არა აქვს. რელატივიზმის „ტყვეობი-
დან“ თავის დაღწევის საიმედო გზა უნდა იყოს უპირობოს, ანუ
აბსოლუტურის არსებობის აღიარება.

ღირებულება, ღირებულებითი ურთიერთობა იდეალურია, მაგ-
რამ რეალური სინამდვილისაგან იგი პრინციპულად არ არის მოწყვე-
ტილი. ღირებულებითი მიმართება, თავისი ჭერარსისეული ბუნების
გამო გულისხმობს რალაცნაირ კავშირს არსთან. ჭერარსი ყოველ-
თვის გარკვეული არსის ჭერარსია; არაფრის ჭერარსი არ არსებობს.
ჭერარსი არსება მიმართული და მასთან აქვს მუდმივი „დიאלოგი“,
მუდმივი „ანგარიშსწორება“. ეს „დიალოგი“ და „ანგარიშსწორება“
არის ღირებულებითი ურთიერთობის „ცხოვრების ფორმა“. არსის და
ჭერარსის ურთიერთობა არ უნდა წარმოვიდგინოთ ისე, თითქოს მათ
შორის მუდმივი კონფლიქტი და წინააღმდეგობა იყოს. ამგვარი „უსი-

ამოვნო დიალოგის“ გარდა, არსსა და ჭერარსს შორის შესაძლებელია ისეთი ურთიერთობაც, როდესაც ჭერარსის ესა თუ ის მოთხოვნა ცხოვრების, არსის სფეროში ყოველგვარი გართულების გარეშე ხორციელდება.

ღირებულებითი ურთიერთობა არ უნდა წარმოვიდგინოთ როგორც რაღაც ფაქტობრიობის დონეზე არსებული. მოწონება და დაწუნება კი არ არის ღირებულება, არამედ მოწონებაში ან დაწუნებაში „ჩანს“ ღირებულება, ღირებულებათა ურთიერთობა; მაგრამ ის, რაც „ჩანს“, არ ნიშნავს იმას, რომ მას ყველა ხედავს. ადამიანი სინამდვილესთან მრავალნაირ ურთიერთობას ამყარებს; იქნება ეს სმენის, მხედველობის, შეხების, გემოვნების, აზროვნების, ზეგარჩენის, ნდომის, მოქმედების, სიყვარულის და სხვა; ადამიანის ინდივიდუალობის ყველა ორგანო, თავის მიმართებაში საგანთან, ამ უკანასკნელის ათვისებას წარმოადგენს¹⁴. ამ ათვისებაში, როგორც ურთიერთობის განსაზღვრულ წესში, მაღალი ღირებულებითი ურთიერთობა მაშინ გვეძლევა, როცა ობიექტის სახით არსებობს „გაადამიანურებული ბუნება“. მხოლოდ ამ „გაადამიანურებული ბუნების“ წყალობით არსებობს, მაგალითად, მუსიკალური ყური, თვალი, რომელსაც შეუძლია ფორმის სილამაზის გაგება¹⁵. ღირებულებითი ურთიერთობის დამყარება შეიძლება ბუნების საგნებთან და მოვლენებთან, რომლებიც ადამიანურ ურთიერთობაში შემოსულან.

ღირებულებითი ურთიერთობა, როგორც სოციალური ურთიერთობის ყოველი ტიპი, სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულებას გულისხმობს. ამიტომ ღირებულებით ურთიერთობას ზოგჯერ განმარტავენ როგორც სუბიექტისა და ობიექტის ერთიანობას¹⁶. ეს დებულება სწორი და მისაღები იქნება იმ შემთხვევაში, თუკი მასში შინაარსეულად გათვალისწინებული იქნება ღირებულების მთელი სპეციფიკა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ერთმანეთისაგან ვერ განვასხვავებთ სინამდვილისადმი გნოსეოლოგიურ და აქსიოლოგიურ დამოკიდებულებებს. დებულება სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობის შესახებ ასევე შესანიშნავად მოერგება სამყაროსადმი შემეცნებით მიმართებას. მთავარი ის არის, რომ ხშირად ღირებულების არსის ცალმხრივი გაგების გამო, ღირებულებითი ურთიერთობაც ცალმხრივად, არასრულად არის წარმოდგენილი. საქმე იმაშია, რომ ღირებულების არსი გულისხმობს რაიმეს შეფასებას დადებითად ან უარყოფითად, კარ-

¹⁴ К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. III, с.625.

¹⁵ იქვე, გვ. 627—628.

¹⁶ В. А. Васilenko, Ценность и ценностное отношение, сб. Проблема ценности в философии, М.-Л., 1966, с. 41—42.

გად ან ცუდად, რაიმესთვის უპირატესობის მიცემას და სხვ. სამწუხაროდ, 1965 წლის ოქტომბერში თბილისში ღირებულების პრობლემის შესახებ გამართული პირველი სიმპოზიუმის¹⁷ შემდეგ გავრცელდა აზრი, თითქოს ღირებულება მხოლოდ დადებითი რამ იყოს, ხოლო ყველაფერი რაც უარყოფითი ან საზიანოა ადამიანისათვის, არაღირებულებას (ანტიღირებულებას) მიეკუთვნება. ამ თვალსაზრისმა გამოხატულება ჰპოვა არა მარტო ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, არამედ კერძო მეცნიერებაშიც¹⁸. ღირებულებად მხოლოდ დადებითი მნიშვნელობის ჩათვლა ნიშნავს ღირებულების ფენომენის და საერთოდ ღირებულებათა სამყაროს გაქურდვას. მაგალითად, სიკეთის, როგორც დადებითი ღირებულების, საპირისპიროა ბოროტება. თუ ბოროტება არაღირებულებაა, მაშინ სიკეთის სამყარო რაღას წარმოადგენს? რისთვის არის სიკეთე, თუ არ არის ბოროტება? თუ ბოროტება არაღირებულებაა, მაშინ აზრი ეკარგება ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლას. ზნეობის თვალსაზრისით, ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლას აზრი და გამართლება იმიტომ აქვს, რომ ბოროტება არაა კი არ არის, არამედ რაიმეა, რომელიც არ უნდა იყოს. ტერმინი „არაღირებულება“ ისეთ რაიმეს გამოხატავს, რომელიც ღირებულებითი ურთიერთობის გარეთ იმყოფება.

ღირებულებითი ურთიერთობის ცალმხრივი გაგების მთელი ნაკლები აშკარად ჩანს ხელოვნებასთან მის მიმართებაში. ღირებულებითი ურთიერთობის ცალმხრივი გაგება ხელოვნებამ თუ გაიზიარა, მაშინ მან უარი უნდა თქვას უარყოფითი პერსონაჟის, უარყოფითი გმირის როლზე. ძნელი წარმოსადგენიც კი არის, რას დაემსგავსებოდა ხელოვნება ამგვარ ვითარებაში.

ღირებულებითი მიმართება თავისებურად ვლინდება ღირებულებათა რანგობრივ წესრიგში. ღირებულებათა რანგობრივი წესრიგი ღირებულების არსობრივ დახასიათებას წარმოადგენს. ღირებულების არსიდან გამომდინარეობს ღირებულებათა დაყოფა არა მარტო დადებითზე და უარყოფითზე, არამედ აგრეთვე სიმაღლისა და სიდაბლის მიხედვით. ღირებულებათა წესრიგს, განსაზღვრულს ღირებულებათა სიმაღლისა და სიდაბლის მიხედვით, რანგობრივი წესრიგი

¹⁷ ზუსტად 20 წლის შემდეგ, 1985 წლის ნოემბერში, თბილისში კვლავ გაიწადა საკავშირო სიმპოზიუმი ღირებულების პრობლემის შესახებ. ეს 20 წელი, როგორც ჩანს, არ აღმოჩნდა საკმარისი რაღაც ღირებულების პრობლემის ძირითადი ასპექტების შესახებ აზრთა თანხმობა მიღწეულიყო.

¹⁸ В. П. Тугаринов, *Ценности жизни и культуры* (1960), *Теория ценностей в марксизме* (1968); С. Алексеев, *Социальная ценность права в советском обществе*, М. 1971. с. 204. *Проблемы судебной этики*, М., 1974.

ეწოდება. რანგობრივი წესრიგი ღირებულებათა ურთიერთმიმართებას გვიჩვენებს. ღირებულებათა მიმართება გამოხატავს ღირებულებათა დამოკიდებულებას არა მარტო სიმაღლისა და სიდაბლის, არამედ აგრეთვე დაფუძნებულისა და დამფუძნებლის, დაყოფადისა და დაუყოფადის და სხვა კრიტერიუმების მიხედვით¹⁹. ღირებულებათა კლასიფიკაციის საკითხი საბჭოთა ფილოსოფიაში არსებითად იფარგლება ღირებულებათა მთელი სამეფოს მატერიალურ და სულიერ (გონით) ღირებულებებზე დაყოფით.

ღირებულებითი მიმართება გულისხმობს მიმართების სუბიექტსა და ობიექტს. რომელია აქ სუბიექტი? სინამდვილის ათვისების ორგვარი წესის გარჩევის დროს უკვე ვნახეთ, რომ აზროვნება, რომელიც სინამდვილეს ათვისებს მისთვის შესაძლებელი ერთადერთი წესით, იძლევა სამყაროს ცალმხრივ სურათს. ამ სურათში არ ჩანს და არც უნდა ჩანდეს ადამიანის სუბიექტური სამყარო, გნოსეოლოგიური სუბიექტისთვის ეს მხოლოდ ხელისშემშლელი იქნებოდა. მაგრამ იმისათვის, ვინც სამყაროს აფასებს, უყურებს მას ღირებულების თვალსაზრისით, პირველ რიგში, საინტერესოა რას განიცდის ის ადამიანი და როგორ განიცდის. ამიტომ, ღირებულებითი მიმართების სუბიექტი შეიძლება იყოს მხოლოდ ადამიანი, პიროვნება. ლაპარაკი ღირებულებითი მიმართების ობიექტზე შეიძლება მხოლოდ პირობითი იყოს, ღირებულებით მიმართებაში, უპირველეს ყოვლისა, პიროვნებები, პიროვნული აქტები მონაწილეობენ. ზუსტად თუ ვიტყვით, ღირებულებითი მიმართება სხვა არაფერია თუ არა პიროვნული აქტების ერთიანობა. პიროვნებათა ურთიერთობაში კი არ შეიძლება ერთი ობიექტი იყოს, მეორე კი — სუბიექტი. ღირებულებითი მიმართების გამართლება იმაშია, რომ მასში ადგილი აქვს სუბიექტების ურთიერთობას. ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არა აქვს მოცემულ ღირებულებით მიმართებაში რა სახის ღირებულება ხორციელდება — მაღალი თუ დაბალი. ღირებულებით მიმართებაში ერთიც შესაძლებელია და მეორეც. ამიტომ სწორი არ იქნება იმის მტკიცება, თითქოს ღირებულებით მიმართებაში მხოლოდ დადებითი ღირებულება (სიკეთე, ჭეშმარიტება, მშვენიერება, სამართლიანობა, კეთილშობილება და სხვ.) ხორციელდებოდეს. ღირებულებითი მიმართება რთული ფენომენია და მასში გამოხატულებას ნახულობს, მაგალითად, სიკეთის გვერდით ბოროტებაც, სამართლიანობის გვერდით უსამართლობაც და ა. შ. ცხოვრება ფასდება რეალურ პიროვნებათა რეალურ

¹⁹ ღირებულებათა ვრცელი კლასიფიკაციები მოცემულია მ. ზელერისა და ნ. პარტმანის ეთიკურ-ღირებულებით კონცეფციებში.

აქტებში; ამიტომაც, შეიძლება ითქვას, რომ შეფასებითი ურთიერთობა თვითონ არის ცოცხალი ცხოვრების სურათი.

ღირებულებითი მიმართება, სუბიექტების ურთიერთობის გარდა, შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც მიზანთა და საშუალებათა ურთიერთობა. მიზანი ის არის, რაც უნდა განხორციელდეს. ყოველ მიზანს შესაბამისი საშუალება უკავშირდება. მხოლოდ მიზნის არსებობის აღიარება ისეთივე წინააღმდეგობრივი იქნება ღირებულებათა სამეფოსთვის, როგორც მხოლოდ საშუალების არსებობის აღიარება. ისეთი მიზანი, რომელიც მხოლოდ მიზანი იქნება, ყოველთვის მოწყვეტილი აღმოჩნდება რეალური სინამდვილისგან. კანტო, ადგენდა რა უმაღლეს მიზანს, აღნიშნავდა: უმაღლესი მიზანი ისეთი უნდა იყოს, რომ მისი მართო საშუალებად გამოყენება არ შეიძლებოდეს. მაშასადამე, უმაღლესი მიზანი შეიძლება გამოიყენონ როგორც საშუალება, მაგრამ ამაში კი არაა მისი როგორც უმაღლესი მიზნის ღირსება, არამედ იმაში, რომ იგი მიზანია და უპირატესად მიზანი. შებრუნებული ვითარება, როდესაც მიზანი უპირატესად საშუალებად გამოიყენება, ხოლო საშუალება — უპირატესად მიზნად — მაჩვენებელი იქნება მოცემული ეპოქის, საზოგადოების ან ერის კულტურის კრიზისისა, ღირებულებათა გადაფასებისა.

მიზნისა და საშუალების მიმართებაში ამგვარი დარღვევა თითქმის ყოველთვის არის საზოგადოებრივი ცხოვრების (ან მისი რომელიმე მხარის) კრიზისული ვითარების მაჩვენებელი. მაგალითად, სოციალიზმის დროს საკმაოდ ხშირია მეცნიერებისა და ტექნიკის ზოგიერთი მონაპოვრის შეუფერებელი გამოყენება, სხვა სიტყვებით, ნაცვლად იმისა, რომ მეცნიერება და ტექნიკა (თავიანთი მონაპოვრით) მოხმარებულ იქნენ საშუალებად უფრო მაღალი მიზნის მისაღწევად, ხდება პირიქით. მაგალითად, მანქანა როგორც ტექნიკის მონაპოვარი, ზოგიერთ ვითარებაში საშუალებიდან იქცევა მიზნად; აგარაკი, რომელსაც მე არ ვხმარობ ან ვერ ვხმარობ, ასევე საშუალებიდან იქცევა მიზნად, მუსიკალური ინსტრუმენტი, რომლისაც მე არაფერი გამეგება, მაგრამ სახლში მაინც მიღვას „მტრების ჯიბრზე“ საშუალებიდან მიზნად იქცევა და სხვ. და ა. შ. ამგვარ შემთხვევებში საშუალების მიზნად ქცევა (ან პირიქით) ობიექტური ღირებულებითი მიმართების ნამდვილი დამახინჯებაა, ნორმალური ღირებულებითი ვითარების დარღვევაა.

ღირებულებებს შორის დამკვიდრებული ურთიერთობა, მათ შორის დადგენილი რანგობრივი წესრიგი ვინმეს მოგონილი კი არაა, არამედ ისტორიული განვითარების პროდუქტია. ეს გარემოება დაფიქსირებულია საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმათა სისტემაში.

საზოგადოებრივი ცნობიერების ყოველ ფორმაში დადგენილია ღირებულებათა ესა თუ ის სისტემა საკუთარი იერარქიული წყობით. ცნობიერების ისეთ ფორმებში, როგორიცაა ზნეობა, სამართალი, ხელოვნება, რელიგია, ფილოსოფია და სხვ. მოცემულია ღირებულებათა მრავალფეროვნება, განსაზღვრული ღირებულებითი მიმართებანი, რომლებიც „მოქმედ ღირებულებათა“ გვერდით შეიცავენ აგრეთვე საკაცობრიო ღირებულებებს. ამ გაგებით, საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმების დიდი უმრავლესობა არსებითად ცნობიერების ღირებულებით ფორმებს წარმოადგენენ. ამ ფორმებში კონკრეტულ გამოხატულებას ნახულობს ის, რაც ზოგადი აქსიოლოგიის ენაზეა გამოთქმული.

ღირებულეპითი ურთიერთობის ტიპები

1. ზნეობრივ-ღირებულეპითი ურთიერთობები

ზნეობრივი ღირებულება ადამიანთა გარკვეულ ურთიერთობაზეა დაფუძნებული და ამ ურთიერთობის თავისებურ ასპექტს გამოხატავს. ზნეობრივ-ღირებულებითი ურთიერთობა პირველ რიგში არის პიროვნული ურთიერთობა. ამ ურთიერთობის ღირებულებაზე მსჯელობა სხვა არაფერია თუ არა პიროვნების ზნეობრივ ღირებულებაზე მსჯელობა. ზნეობრივი ურთიერთობის წევრები შეიძლება იყვნენ ურთიერთსაპირისპირო ღირებულებათა მატარებელნი; იმის მიხედვით, თუ ზნეობრივი ურთიერთობის სუბიექტების ამ თავისებურ „შეჯიბრში“ რომელი ზნეობრივი ღირებულება მოიპოვებს უპირატესობას, ზნეობრივ-ღირებულებითი ურთიერთობაც შესაბამისად დახასიათდება როგორც დადებითი ან როგორც უარყოფითი. ზნეობრივი ღირებულება აქ გვევლინება როგორც ზნეობრივი ურთიერთობის პრედიკატი, თვისება, რომელსაც იგი იძენს ამ ურთიერთობის სუბიექტის აქტივობის შედეგად.

რაკი ზნეობრივ-ღირებულებითი ურთიერთობა ღირებულებითი ურთიერთობის ტიპია, ამიტომ ღირებულებითი ურთიერთობის საფუძველი ამავე დროს ზნეობრივ-ღირებულებითი ურთიერთობის საფუძველიც იქნება. როგორც ვიცით, ღირებულებითი ურთიერთობის საფუძველი საზოგადოებრივ ურთიერთობაში ანუ შრომით ურთიერთობებში ძეგს. ამ უკანასკნელშია აგრეთვე ზნეობრივ-ღირებულებითი ურთიერთობის ძირი. შრომა, შრომითი ურთიერთობა ადამიანებს შორის ურთიერთდახმარებისა და ურთიერთზრუნვის სფეროს წარმოადგენს. დახმარება და ზრუნვა, საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად მოკლებული იქნებოდა იმ ზნეობრივ ელვარებას, რომელიც შეიძინა მან შემდეგში საზოგადოების განვითარების მაღალ საფეხურზე. საზოგადოების განვითარების დაბალ საფეხურზე ურთიერთდახმარება და ზრუნვა უფრო მეტად ცხოვრებისეული აუცილებლობის გამოხატულება უნდა ყოფილიყო და არა ზნეობრივი მოთხოვნი-

ლების. ამიტომ, საფიქრებელია, რომ „ზნეობრივი“ თავდაპირველად უპირატესად ნიშნავდა „საჭიროს“ და „სასარგებლოს“. ზნეობის ფენომენში სარგებლიანობის მომენტი იმდენად მნიშვნელოვანი და სტაბილური აღმოჩნდა, რომ განსაზღვრა კიდევაც ეთიკაში სერიოზული და გავლენიანი თეორიის — უტილიტარიზმის წარმოშობა.

შრომითი ურთიერთობის განვითარების კვალობაზე დახმარება და ზრუნვა, ინარჩუნებს რა თავის უტილიტარულ მნიშვნელობას, ადამიანის ცნობიერებაში ფიქსირდება სასურველი, მოსაწონი ან დასაწუნი, საქმები ან საძაგებელი, სიყვარულის ან სიძულვილის ღირსი. ადამიანთა ურთიერთობის ეს თავისებური ასპექტი ცნობიერებაში ყალიბდება ზნეობრივ შეხედულებათა, ნორმების, პრინციპების, იდეალების, ღირებულებათა სისტემის სახით. ცნობიერება აითვისებს მთელ სინამდვილეს მისთვის შესაძლებელ ფორმებში. ზემოთ საკმაოდ ვილაპარაკეთ სინამდვილის ორგვარი წესით ათვისების კ. მარქსის დებულების შესახებ. სინამდვილესთან ცნობიერების დამოკიდებულების ეს ორგვარი წესი იძლევა ცნობიერებას და ღირებულებით ცნობიერებას.

ღირებულებითი ცნობიერება არ უნდა იქნეს გაიგივებული ზნეობრივ ცნობიერებასთან, წინააღმდეგ შემთხვევაში ზნეობრივ-ღირებულებითი ურთიერთობის თავისებურებებსაც ვერ გავიგებთ. ამგვარი გაიგივების შედეგი ის იქნება, რომ მშვენიერების, ჭეშმარიტების, სამართლიანობის და საერთოდ ღირებულებათა მთელი მრავალფეროვნების ერთადერთი ადგილსამყოფელი — ზნეობრივი ცნობიერება — თავის კონკრეტულობას და გარკვეულობას სრულიად დაკარგავს.

ზნეობრივი ცნობიერება საზოგადოებრივი ცნობიერების ერთ-ერთი ფორმაა. იგი, ისევე როგორც ცნობიერება საერთოდ, გარკვეული ვითარების თავისებური წესით ათვისებაა. ცნობიერების ფუნდამენტურ ნიშანს — რაიმეზე მიმართულობას (ინტენციონალობას) — მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა აქვს ზნეობრივი ცნობიერების კვლევის დროს. ზნეობრივი ცნობიერებაც „ყოფიერების გაცნობიერებაა“, მაგრამ სრულიად თავისებური ყოფიერების. ყოფიერებაში, როგორც ადამიანთა მატერიალური ცხოვრების რეალურ პროცესში, ზნეობრივი ცნობიერება იკვლევს ერთ ასპექტს, რომელიც მის საკუთარ სფეროს წარმოადგენს. ეს არის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში პიროვნებათა შორის შეგნებული, თავისუფალი ურთიერთობა.

ზნეობრივი შეგნება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში პიროვნებასა და საზოგადოებას, თვითონ პიროვნებებს შორის ურთიერთობის მრავალნაირობას გამოხატავს, გამოთქვამს მას გარკვეული. ნორმების,

პრინციპების, იდეალების სახით. ეთიკა ნორმატიული მეცნიერებაა. ამიტომ ზოგიერთი საბჭოთა ფილოსოფოსის აზრით ზნეობრივი ურთიერთობა — ეს არის ადამიანთა ქცევის ნორმები¹. მაგრამ თვითონ ნორმა არის დაფუძნებული და გამართლებული ამა თუ იმ ღირებულებით. მაშასადამე, ნორმა ზნეობრივი ურთიერთობის არსის გამომხატველად არ გამოდგება.

ზნეობრივი ნორმა გარკვეულ აუცილებლობას გამოთქვამს. ამ აუცილებლობის „ავკარგიანობა“ შეცნობილ-შეგნებული სახით ზნეობრივ ცნობიერებაშია მოცემული. ზნეობრივი ნორმის — „არ იჭურდო“ — ფაქტიური გამართლება იმაში მდგომარეობს, რომ ქურდობის რეალური პირობები არსებობს. მაგრამ არავითარი რეალური პირობების არსებობით არ შეიძლება ქურდობის ზნეობრივი გამართლება. ზნეობრივი ცნობიერების მიხედვით ქურდობა არ უნდა იყოს, რადგან იგი შესაძლებელია იყოს. ზნეობრივ-ნორმატიული ცნობიერება ადამიანს უყენებს მოთხოვნას რა უნდა იყოს და რა არ უნდა იყოს. ამავე დროს, ზნეობრივმა ცნობიერებამ იცის ის, რაც უნდა იყოს, რატომაა ღირსი, რომ იყოს, ხოლო ის, რაც არ უნდა იყოს, რატომ არაა ღირსი, რომ იყოს. მაშასადამე, ზნეობრივი შეგნება მოცემულ ვითარებას ღირებულებებით თვალსაზრისით აფასებს. ზნეობრივი ცნობიერება აქ გამოდის როგორც ღირებულებითი ან, უფრო ზუსტად, ნორმატიულ-ღირებულებითი ცნობიერება. ღირებულებითი ცნობიერება ზნეობრივი ცნობიერების ჩარჩოებში აქ უბრალოდ კი არ „თავსდება“, არამედ ზნეობრივ ცნობიერებას იგი თავიდან ბოლომდე მსკვალავს. ასე რომ არ იყოს, ჩვენ მხოლოდ ნორმატიული ცნობიერების ამარა ვიქნებოდით, რომელიც მოვალეობის ცნობიერების („უნდა“-ს ცნობიერების) წინააღმდეგ არასოდეს არ გამოვიდოდა.

მაშასადამე, ზნეობრივი ცნობიერება არის ნორმატიულ-ღირებულებითი; იგი არ არის შუაზე გახლეჩილი ფენომენი, რომელიც ხან ნორმატიულად მოქმედებს, ხან კი ღირებულების შესატყვისად. იგი მთლიანი ფენომენია. ეს მთლიანი ფენომენი თავის თავს გამოავლენს შეფასებაში, კონკრეტულ შეფასებით აქტებში, ღირებულებით მსჯელობებში. ღირებულებითი ცნობიერება ღირებულებათა ყოველი განსაკუთრებული კლასის მიმართ თავისებურად მოდიფიცირდება. მაგალითად, ესთეტიკური ღირებულების მოცემულობისათვის ღამ-ხასიათებელია გრძნობად-კონკრეტული ფორმა, ჰერეტა, ზნეობრივი ღირებულების მთცემულობისათვის კი სპეციფიკურია ზნეობრივი შე-

¹ У л е д о в А. К. Структура общественного сознания, М., 1968, 83. 82.

ფასების აქტი. ზნეობრივი შეფასება არის საქციელის (პიროვნების, კლასის, საზოგადოების) ღირებულების გაცნობიერება. საქციელი შეგნებული მოქმედებაა, რომელიც რეალურ ან იდეალურ პლანში სხვა პიროვნებასთან დამოკიდებულებას გულისხმობს. ეს განსხვავება უკვე სოკრატესთან არის მოცემული, რომლისთვისაც ზნეობია და ზნეობრივი საქციელის უმთავრეს ნიშანს შეგნებულობა წარმოადგენს. საქციელი, როგორც ცნობიერი, შეგნებული აქტივობა (ან პასიურობა) არსებითად ადამიანს ახასიათებს, განსხვავებით ცხოველისაგან, რომელსაც მოქმედება ახასიათებს.

ზნეობრივი შეფასების საგანი არის საქციელი. საქციელის შეფასება არის ამავე დროს და უპირატესად პიროვნების შეფასება. საქმე ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს აქ ორი მოვლენის შეფასება ხდებოდეს. ზნეობრივი შეფასება ერთიანი აქტია; იგი აფასებს პიროვნულ ურთიერთობათა სფეროს, რომელიც მისთვის არსებობს როგორც განსაზღვრული საქციელი. პიროვნება უფრო მეტია (ფსიქოლოგიურადაც და ზნეობრივადაც), ვიდრე საქციელი, მაგრამ პიროვნების რთული, მრავალფეროვანი ზნეობრივ-ღირებულებითი სამყაროს შედარებით ნათლად გამოვლენის წესი არის საქციელი. ზნეობრივი შემეცნების შეზღუდულობა აქ იმაში ვლინდება, რომ საქციელის ღირებულების მიხედვით ხდება საქციელის მატარებლის შეფასება, მაშინ როცა მეორე პირველზე რანგობრივად ყოველთვის მაღლა დგას. საქციელის მატარებლის მთელი ღირსება-ნაკლოვანება არასოდეს ზუსტად არ გამოვლინდება საქციელში თუნდაც კიდევ იმიტომ, რომ პიროვნების სულიერი სამყაროს სიღრმეებში არის ისეთი ფენები, რომლებიც პიროვნების მთელი სიცოცხლის მანძილზე ჭაიდუმლოებით მოცულნი რჩებიან. მიუხედავად ამისა, საქციელის ღირებულება (დადებითობა ან უარყოფითობა) ჭერჯერობით ყველაზე საიმედო საზომად უნდა ჩაითვალოს პიროვნების ავკარგიანობის გასაგებად.

ზნეობრივი შეფასება შეფასების ობიექტის თავისებური შემეცნებაა. რაში მდგომარეობს ეს თავისებურება? სრულიად მცდარად უნდა იქნეს მიჩნეული ანალოგია ლენინური ასახვის თეორიასა და ზნეობრივ შეფასებას შორის². ზნეობრივი შეფასება არ არის ღირებულების ასახვა. ასახვა გულისხმობს ასასახის არსებობას. მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით, ასახვა არის საგნებისა და მოვლენების კავშირურთიერთობათა იდეალური არსებობის წესი. რეალურ

² С. А. Попов, Категория ценности и оценки и марксистская философия, „Философские науки“, № 5, 1965.

სინამდვილეში შე შემიძლია ვნახოთ ის საგანი, რომლის სურათიც მაქვს ცნობიერებაში, მაგრამ ამავე სინამდვილეში მე ვერასოდეს ვერ „ვნახავ“ იმ ღირებულებას, რომლის შესახებაც ჩემი ღირებულებითი ცნობიერება მელაპარაკება; თუ ღირებულებათა ასახვის ცნება განხორციელებულ ღირებულებებს გულისხმობს, მაშინაც ვა-მოუსადეგარია იგი ღირებულებითი ცნობიერებისათვის; მაგალითად, 'ხელოვნების ნაწარმოებში (მაგალითად, რომელიმე ქანდაკებაში) ვერ ვნახავთ ღირებულების ვერცერთ „ნამცეცს“, რომელსაც შეფასება „ასახავდეს“. მოცემული ქანდაკების ღირებულებას შეფასება კი არ ასახავს, არამედ მას მისწვდება, აითვისებს. საგულისხმოა, რომ კ. მარქსი, სინამდვილის ღირებულებითი შემეცნების შესახებ მსჯე-ლობის დროს ხმარობს ტერმინს „ათვისება“ და არა „ასახვა“.

მორალური შეფასება, როგორც სპეციფიკური შემეცნების ფორმა, მსჯელობაში გამოიხატება. მსჯელობა საერთოდ ცოდნის არ-სებობის წესია. არსებობს თუ არა ზნეობრივი მსჯელობა? სხვა სიტყვებით, ზნეობრივი ვითარების გამომთქმელ დებულებას ახასია-თებს თუ არა ჭეშმარიტება-მცდარობა? მკვლევრები აქ ორ ბანაკად ჯაიყვნენ: 1. ერთნი უარყოფენ ჭეშმარიტების თვალსაზრისით ზნეობ-რივ მსჯელობათა განხილვას (ო. ვაინბერგერი, გ. კლაუსი, დ. გორ-სკი, ვ. აიხპორნი), 2. მეორენი ცდილობენ დაასაბუთონ ზნეობრივი მსჯელობების ჭეშმარიტება-მცდარობის მიხედვით განხილვის აუცი-ლებლობა (ფ. ლოეზერი, ა. შიშკინი, ნ. მოკროუსოვი). ერთადერთი სწორი გზა, რომელიც ხელს შეუწყობს ამ პრობლემური საკითხის გარკვევას, არის თვითონ ზნეობრივი მსჯელობის ანალიზი.

ზნეობრივი მსჯელობა ნორმის გამომთქმელი მსჯელობაა. ნორმის გამართლება კი, როგორც ვნახეთ, მხოლოდ ღირებულების საფუძველ-ზეა შესაძლებელი. ამიტომ ფილოსოფიურ ეთიკას საქმე აქვს არა უბრალოდ ზნეობრივ მსჯელობასთან, არამედ ზნეობრივ ღირებულე-ბით მსჯელობასთან. საკუთრივ ეთიკაში არსებული მსჯელობები კი არც მორალურია და არც ამორალური. ისინი შემეცნებითი ტიპის მსჯელობებია. უნდა აღინიშნოს, რომ ლოგიკური ფორმის მიხედვით ზნეობრივ-ღირებულებით მსჯელობასა და შემეცნებით მსჯელობას შორის არსებითი განსხვავება არ არის. ლოგიკა ყველა მეცნიერებისა-თვის ერთია. ყველა მეცნიერება გამოყენებით ლოგიკას წარმოად-გენს. განსხვავება-დაპირისპირება მორალურ ღირებულებით მსჯე-ლობასა და შემეცნებით მსჯელობას შორის უფრო შინაარსის სფე-როშია საძიებელი, ვიდრე მსჯელობის ლოგიკურ ფორმაში.

წინააღმდეგ თეორიული შემეცნებისა, ზნეობრივ-ღირებულე-ბით შემეცნებაში მთავარი მოქმედი „გმირი“ სუბიექტია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ზნეობრივი საქციელის (მაშასადამე, მთელი ზნეობრივი

ცდის) ღირებულება მით უფრო მეტია, რაც უფრო მეტს მისცემს ცდის სუბიექტი თავის ობიექტს. ზნეობრივ-ღირებულებით შემეცნებაში ობიექტი შეიძლება იყოს მეორე ადამიანი, ადამიანთა განსაზღვრული ერთობა (კოლექტივი, კლასი, საზოგადოება, კაცობრიობა). თავის მხრივ, ეს „ობიექტები“ სხვა ვითარებაში შეიძლება სუბიექტის როლში გამოვიდნენ. სუბიექტიდან მოდის და შესაბამის ობიექტზეა მიმართული მიზანი, ცოცხალი ინტერესი, მიღრეკლება, სიამოვნება-უსიამოვნების განცდები, სიკეთის ქმედების ნდომ-სურვილი, და ა. შ. თუ თეორიულ შემეცნებაში მთავარია ობიექტის სრული ათვისება, ქეშმარიტების დადგენა, ზნეობრივ-ღირებულებით შემეცნებაში მთავარია შეფასება, უფრო ზუსტად, პიროვნების დაფასება.

პრინციპული განსხვავება თეორიულ-ლოგიკურ შემეცნებასა და ზნეობრივ-ღირებულებით შემეცნებას შორის, როგორც ჩანს, სუბიექტისათვის დამახასიათებელი პოზიციების განსხვავებაში მდგომარეობს. გნოსეოლოგიური სუბიექტისათვის ამოსავალია ობიექტის „ინტერესები“, „სუბიექტურობის“ შეზღუდულობის დაძლევა და ობიექტურობასთან ზიარება; ზნეობრივ-ღირებულებითი შემეცნების სუბიექტისათვის ამოსავალია სხვა სუბიექტის ინტერესები, სუბიექტურობისათვის ხელის შეწყობა. მაგრამ ამგვარ პოზიციას, როგორც საერთოდ ღირებულებით პოზიციას, ემუქრება „სუბიექტივიზმისა“ და „ფსიქოლოგიზმის“ საფრთხე. რაში მდგომარეობს ეს საფრთხე ზნეობის სფეროში და როგორ ავიცილოთ იგი თავიდან?

„სუბიექტივიზმი“ და „ფსიქოლოგიზმი“ ეთიკაში, პირველ რიგში, ვლინდება იმით, რომ ზნეობის ფენომენის სპეციფიკურ ელემენტებს შორის ევდემონისტურ-ფსიქოლოგიური ელემენტები დომინირებენ. ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ კანტის ბრძოლა ეთიკაში გამოხატულია პრაქტიკული გონების ემპირიულ განსაზღვრებათა წინააღმდეგ მისი ბრძოლით. ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ კანტის ბრძოლა ყველაზე მკაფიოდ ჩანს მის მიერ პრაქტიკული გონების ძირითადი კანონის დაფუძნების დროს; დაფუძნების ამ ცდას კანტი წმინდა რაციონალურ საშუალებებზე ამყარებს. ზნეობრივი შემეცნება კანტთან გონებრივი შემეცნებაა, ზნეობის ძირითადი კანონი კი გონების კანონია. გრძნობების მოქმედების არე მაქსიმალურად უნდა შეიზღუდოს. კანტი ყველა გრძნობას ემპირიულად მიიჩნევს, თუმცა გამონაკლისის სახით უშვებს პატივისცემის გრძნობას. ამ გამონაკლისის დაშვება იმაზე მიუთითებს, რომ კანტს გაუჭირდა მხოლოდ რაციონალური საშუალებებით ზნეობის სიწმინდის ბოლომდე დაცვა და დაზნაობისთვის სხვა სფეროს, კერძოდ გრძნობის სფეროს მიმართა.

კანტის ბრძოლა ეთიკაში ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ თავისებურ გამოხატულებას პოულობს დღეისათვის ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაშიც. ეთიკაში ცნობილი მიმართულების — „ემოტივიზმის“ წინააღმდეგ ბრძოლის დროს ზოგჯერ ძალიან იჩრდილება ან სულ იკარგება ზნეობრივი ღირებულებებისათვის ისეთი სპეციფიკური ელემენტის მნიშვნელობა, რომლის გარეშე ზნეობრივი ღირებულება ვერ იარსებებს. ეს არის ემოციური, განცდისეული ელემენტი ზნეობრივ ურთიერთობაში. ფიქრობენ, რომ სუბიექტის ემოციური მდგომარეობა (მაგ., კმაყოფილება) ზნეობრივ ღირებულებასთან დაკავშირებით შეიძლება იყოს სუბიექტივიზმისა და ფსიქოლოგიზმის წყარო; ამიტომ თეორია, რომელიც მორალურ ღირებულებას დამოკიდებულს ხდის სუბიექტის ემოციური მდგომარეობისაგან, ფსიქოლოგისტურ ხასიათს ატარებს და ზნეობრივი მსჯელობის სპეციფიკას ვერ აგვიხსნის.

მართალია, კმაყოფილება გამოხატავს ადამიანის სუბიექტურ მდგომარეობას, მაგრამ მეორე მხრივ, სუბიექტურში ვლინდება აგრეთვე ობიექტური. სუბიექტური, რომელიც მხოლოდ თავის თავზე ლაპარაკობდეს და სულ არაფერს ამბობდეს ობიექტურის შესახებ, გონით სამყაროში არ არსებობს. კმაყოფილება არ არსებობს როგორც თავისთავადი, დამოუკიდებელი მიზანი, იგი ყოველთვის არის ვინმეს კმაყოფილება ანდა საქციელის მიზანი. ადამიანი ნებისმიერ მდგომარეობას კი არ განიცდის როგორც კმაყოფილებას, არამედ მხოლოდ განსაზღვრულ ემოციურ მდგომარეობას. არსებობს კმაყოფილებათა მრავალნაირობა. ვნებათა დაცხრომით მიღებული კმაყოფილება ერთი რიგის კმაყოფილებაა, მშვენიერი პეიზაჟის ხილვით მიღებული — მეორე რიგის, ვინმეს გმირული საქციელით გამოწვეული — მესამე რიგის და ა. შ. ფორმალურად აქ კმაყოფილება ყველგან ერთია, ფაქტიურად კი, ადგილი აქვს კმაყოფილებათა სხვაობას, რომელსაც საფუძვლად ღირებულებათა რანგობრივი სხვაობა უდევს. სხეულებრივ სიამოვნებას საფუძვლად ბიოლოგიური ღირებულება უდევს, სულიერი სიამოვნების საფუძველია გონისეულ ღირებულებათა არსებობა.

ადამიანი, ანსხვავებს რა ერთმანეთისაგან კმაყოფილებას და უკმაყოფილებას, მიისწრაფვის პირველისაკენ და ცდილობს თავიდან აიცილოს მეორე. მისწრაფების ობიექტი ვერასოდეს ვერ გახდება ის, რაც სუბიექტისთვის ღირებულებას მოკლებულია; მაშინაც კი, როდესაც ადამიანი გარეგნულად თითქოს უკმაყოფილებისაკენ „ისწრაფვის“, ღირებულება არის პირველადი და განმსაზღვრელი, რადგან მისწრაფების მიზანი (სუბიექტის თვალსაზრისით) მაღალ ღირე-

ბულებასთან ზიარებაა და არა უბრალოდ უკმაყოფილება-უსიამოვნების განცდა. სუბიექტის „მოძრაობა“ (მისწრაფება) უსიამოვნების მისაღწევად და „დასაუფლებლად“ ვერ თავსდება ეთიკურ პლანში, თუ ამ „მოძრაობაზე“ ღირებულებითი ასპექტი არ გამოენახა. თუ „ხიფათების მოყვარულს“ ვკითხავთ — რა მნიშვნელობა აქვს მისთვის „ხიფათიან ცხოვრებას“, მაშინ მან უნდა დაასაბუთოს „ხიფათიანი ცხოვრების“ უპირატესობა „უხიფათო ცხოვრებასთან“, ანდა დაასახელოს სხვა რომელიმე მიზანი (ღირებულება), რომელიც საზრისს აძლევს მის „ხიფათით სავსე ცხოვრებას“. და აქაც კვლავ ღირებულება გვევლინება პირველ ფენომენად. კმაყოფილება, უკმაყოფილება და სხვ. სუბიექტის წმინდა ფსიქოლოგიური მდგომარეობანი კი არ არიან, არამედ (აქსიოლოგიის თვალსაზრისით) ღირებულებითი ვითარებანია, რომლებიც სუბიექტისათვის მნიშვნელობენ როგორც კმაყოფილება ან როგორც უკმაყოფილება და ა. შ.

ამ შემთხვევაში ღირებულებით ურთიერთობას გაურკვეველს ხდის და გაუგებრობას ქმნის განურჩევლობა სუბიექტის ემოციურ, ფსიქოლოგიურ მდგომარეობასა და ღირებულებით მდგომარეობას შორის. ყოველი ემოციური მდგომარეობა არ არის ღირებულებითი ვითარების გამომხატველი, მაგრამ ყოველი ღირებულებითი ვითარება შესაფერის ემოციურ მდგომარეობას გულისხმობს. ლამაზი პეიზაჟის ხილვით გამოწვეულ აღტაცების წამოძახილი („ოჰ! უჰ!“) უშუალოდ მიმართულია ჩვენს ემოციურ მდგომარეობაზე და წარმოადგენს ამ ემოციური მდგომარეობის გამოხატვას; იგი ღირებულებისა და ღირებულებითი ვითარების შესახებ ჯერ კიდევ არაფერს გვეუბნება. ემოციური მდგომარეობა, შეფასებით მსჯელობაში გამოთქმული, შეიძლება იყოს დადებითი ზნეობრივი ან უარყოფითი ზნეობრივი ღირებულების მატარებელი.

ასე წარმოგვიდგება ზნეობრივი ღირებულებითი ურთიერთობათვის ძირითადი ნიშნების მიხედვით. ამის გვერდით დადებით ღირებულებით ურთიერთობათა ტიპებს წარმოადგენენ პოლიტიკური, სამართლებრივი, ესთეტიკური ურთიერთობანი. ურთიერთობის აღნიშნულ ტიპებთან სრულიად თავისებურ მიმართებაშია რელიგიური ღირებულებითი ურთიერთობა. ეს თავისებურება-განსხვავება იმაშიც გამოიხატება, რომ ღირებულებითი ურთიერთობის ჩვენთვის ცნობილი ტიპებიდან რელიგიურ ღირებულებითი ურთიერთობა არის ერთადერთი, რომელიც მიღმურის სამყაროს ღირებულებას, საბოლოო ჯამში, უპირატესობას ანიჭებს სააქაოსთან შედარებით.

ზნეობა და სამართალი სოციალური მოვლენებია. თუ გენეზისის თვალსაზრისით შევხედავთ, აღმოჩნდება, რომ ორივეს წარმოშობის ერთი და იგივე თეორიული წყარო აქვთ: ზნეობა და სამართალი წარმოიშვნენ თავდაპირველი ტრადიციებისა და ადამ-ჩვეულებათა საფუძველზე. განვლეს რა განვითარების ხანგრძლივი გზა, თანამედროვე საზოგადოებაში ორივენი ახალ საფეხურზე ავიდნენ: ზნეობა და სამართალი გამოხატავენ სოციალურ ძალთა ნება-სურვილს და შესაფერისი საშუალებებით ემსახურებიან საზოგადოების შემდგომი განვითარების საქმეს.

ზნეობისა და სამართლის ურთიერთობის თავისებურება მნიშვნელოვანწილად გაპირობებულია იმით, რომ ისინი შეფასებით ინსტანციებს წარმოადგენენ. ზნეობა არის საზოგადოებრივი მოვლენა, რომელიც გამოხატავს პიროვნების ან პიროვნებათა შეგნებულ, თავისუფალ, უანგარო ზრუნვას ეთიკურ ღირებულებათა დაცვისა და განვითარებისათვის. ეთიკური ღირებულებანი გამოხატავენ პიროვნებისა — პიროვნებასთან, პიროვნებისა და საზოგადოების, პიროვნებისა და სამყაროს ურთიერთდამოკიდებულებებს.

მატერიალისტური თელოსოფიის მიხედვით, სამართლის წარმოშობა დაკავშირებულია პირველყოფილი გვაროვნული წყობილების დაშლასთან და კერძო საკუთრების წარმოშობასთან. სამართალი არის კლასობრივი მოვლენა. ყოველგვარი სამართალი წარმოადგენს საზოგადოებაში გაბატონებული კლასის კანონის რანგში აყვანილ სახელმწიფო ნებას. თავად კანონის რანგში ასაყვანი ნება კი განსაზღვრულია მოცემული კლასის ცხოვრების მატერიალური პირობებით. „სამართალი, — წერს კ. მარქსი, — არასოდეს არ შეიძლება იყოს მეტი, ვიდრე არის საზოგადოების ეკონომიკური წყობილება და ამ უკანასკნელით გაპირობებული საზოგადოების კულტურული განვითარება“³. სამართალი შესაბამის ფორმაში ასახავს მოცემული საზოგადოების ეკონომიკის მოთხოვნებს. „როგორც პოლიტიკური, ისე სამოქალაქო კანონმდებლობა, — აღნიშნავს კ. მარქსი, — მხოლოდ გამოხატავს, აფიქსირებს (протоколирует) ეკონომიკურ ურთიერთობათა მოთხოვნებს“⁴.

სამართალი, ისევე როგორც ზნეობა, წარმოადგენს ზედნაშენურ კატეგორიას და განისაზღვრება საზოგადოების ეკონომიკური წყობით. სამართალი წარმოადგენს მძლავრ სოციალურ ინსტრუმენტს

³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 19, с. 19.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 4, с. 112.

შმართველი კლასის ხელში. სამართლის მეშვეობით გაბატონებული კლასი ამყარებს და განამტკიცებს მისთვის მისაღებ წესებს, იცავს თავის ინტერესებს, უკვე ჩამოყალიბებულ ურთიერთობათა სისტემას, წარმართავს ადამიანთა საქციელს მისთვის საჭირო მიმართულებით. სამართალი შედგება ნორმებისაგან. მას აქვს ნორმატიული ხასიათი. სამართალ არ არის ნორმათა უბრალო ჯამი. ყოველ ნორმას შესაფერისი ადგილი უკავია ნორმათა განსაზღვრულ სისტემაში და ძალა და მნიშვნელობა აქვს როგორც ამ სისტემის კანონიერ წევრს.

სამართალი არის გაბატონებული კლასის ნება, მაგრამ გაბატონებული კლასის ყოველგვარი ნება როდია სამართალი. ხელისუფლების სათავეში მყოფი კლასის ნება შეიძლება გამოხატული იქნეს სხვადასხვა ფორმებში, მაგალითად, პოლიტიკაში, იდეოლოგიაში, მორალში და სხვ., მაგრამ ყველა ეს სამართალი როდია. სამართალი არის კლასობრივი ნების გამოხატვის სპეციალური ფორმა, ისეთი ფორმა, რომელიც საშუალებას აძლევს გაბატონებულ კლასს ზუსტად გამოთქვას თავისი მოთხოვნები და სურვილები, აქციოს ისინი, სახელმწიფოს ძალაზე დაყრდნობით, ზოგადსაგალობლოდ. ამ წესით გაბატონებული კლასი ყველაზე უფრო ეფექტურად აღწევს თავის მიზნების განხორციელებას.

ზნეობასა და სამართალს შორის ურთიერთობა გულისხმობს მათ შორის მსგავსება-განსხვავების არსებობას. ქვემოთ ჩვენ შევეცდებით მოკლედ ჩამოვაყალიბოთ ის ძირითადი, საერთო და განმასხვავებელი ნიშნები, რომლებიც ზნეობასა და სამართალს შორის არსებობს.

ა) ყოველ საზოგადოებაში ოფიციალურ ზნეობასა და სამართალს შორის არსებობს ერთიანობა. ეს გარემოება განსაზღვრულია იმით, რომ სამართალი და ზნეობა წარმოადგენენ ერთი და იმავე ზედნაშენის შემადგენელ ნაწილებს. ცხადია, ამ ზედნაშენისთვის დამახასიათებელი საერთო ნიშნები აქ დასახელებულ ფორმებსაც უნდა ახასიათებდეთ.

ბ) ზნეობისა და სამართლის მსგავსება იმაშიც გამოიხატება რომ მათ საფუძვლად აქვთ საერთო ბაზისი, ასახავენ ერთი და იმავე საზოგადოებრივ ყოფიერებას და ამდენად ორივენი სოციალურად ერთგვაროვანი არიან.

გ) ზნეობა და სამართალი, როგორც სოციალური ინსტიტუტები,

ემსახურებიან მოცემული საზოგადოების ერთი და იმავე საბოლოო მიზნებს და ამოცანებს.

ასეთია ის ძირითადი ნიშნები, რომლებიც ერთ სიბრტყეზე აქცევენ სამართალსა და ზნეობას და ერთი მიზნის სამსახურში აყენებენ მათ. მსგავსი და საერთო ნიშნების გარდა, სამართალსა და ზნეობას შორის არსებობს აგრეთვე განსხვავება:

ა) ზნეობა და სამართალი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, უწინარეს ყოვლისა, მათი დადგენის წესით. სამართლებრივ ნორმებს ადგენს, ანუ სანქციას აძლევს სახელმწიფო; ზნეობის ნორმები კი იქმნება საზოგადოების მიერ. ზნეობის ნორმამ რომ არსებობის უფლება მოიპოვოს, ამისათვის სახელმწიფოს სანქცია არ არის საჭირო; სრულიად საკმარისია თუკი მას აღიარებს საზოგადოება, კლასი, კოლექტივი, ადამიანები.

ბ) ზნეობა და სამართალი განსხვავდებიან აგრეთვე მათი უზრუნველყოფის წესით. სამართალი იქმნება სახელმწიფოს მიერ და იგივე სახელმწიფო უზრუნველყოფს მის რეალიზაციას; სამართლის უკან ყოველთვის დგას სახელმწიფოს ძალა და ავტორიტეტი. სამართლის ნორმებს აქვთ საყოველთაო და უსიტყვოდ სავალდებულო ხასიათი.

სულ სხვაა ზნეობის საქმე. ზნეობის უკან დგას არა სახელმწიფოს ძალა, არამედ პიროვნება, მისი ნების სიმტკიცე, ღირებულებათა სკალა და საზოგადოებრივი აზრის მომთხოვნელობა.

გ) სამართალი და ზნეობა განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან თავიანთი გამოხატვის ფორმითაც. თუ სამართლებრივი ნორმები გამოიხატებიან სპეციალურ იურიდიულ აქტებში, რომლებსაც აჯგუფებენ და სისტემაში მოყავთ (უკეთ მოხმარების მიზნით), ზნეობრივი ნორმები არ ფიქსირდებიან რომელიმე სპეციალურ აქტებში, არ წარმოადგენენ სავალდებულოს სახელმწიფოსათვის; ისინი წარმოიშებიან და არსებობენ ადამიანების, როგორც საზოგადოებრივი ურთიერთობის მონაწილეთა, ცნობიერებაში. მათი არსებობა არ არის კანონმდებლის ნებაზე დამოკიდებული.

დ) ზნეობა და სამართალი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან ადამიანის საქციელზე ზემოქმედების ხასიათისა და წესის მიხედვით. სამართალი ადამიანებს შორის ურთიერთობას მათი უფლებებისა და იურიდიულ ვალდებულებათა მიხედვით აწესრიგებს; რაც შეეხება ზნეობას, იგი ადამიანის საქციელს განიხილავს სიკეთისა და ბოროტების, მოწონებისა და დაწუვნების, ღირსების, სინდისის, ზნეობრივი მოვალეობის და ა. შ. პოზიციებიდან.

ე) ზნეობისა და სამართლის მოქმედების სფერო (მოცულობა) არ არის ერთნაირი. ზნეობის მიყენების სფერო გაცილებით უფრო ფართოა, ვიდრე სამართლის⁶. ზნეობის ნორმები და პრინციპები ამა თუ იმ ზომით მოიცავენ ადამიანური თანაცხოვრების მთელ სფეროს, მაშინ, როცა სამართალი ადამიანთა შორის ყველა ურთიერთობას რო- დი არეგულირებს (მაგ., მეგობრობის, სიყვარულის, ამხანაგობის, წმინდა პიროვნული, ინტიმური და ზოგი სხვა ურთიერთობანი).

ძნელი არაა იმის შემჩნევა რომ ზნეობისა და სამართლის გან- მასხვავებელ ნიშნებს შორის მთავარი, არსებითია სანქციისა და მოთხოვნის ინტენსივობის ნიშნები. დანარჩენი განმასხვავებელი ნიშ- ნები უშუალოდ ან სანქციის ბუნებას ემყარებიან, ან მის საფუძველ- ზე არიან წარმოებულნი.

ზნეობა და სამართალი საზოგადოებისა და კულტურის განვითა- რების პროდუქტებია, რომლებსაც დამოუკიდებლობისა და თავისთა- ვადობის მიუხედავად, ერთიმეორესთან მიმართების უღრმესი საფუ- ძველი აქვთ. ეს უღრმესი საფუძველი თავის გამოხატულებას ნახუ- ლობს სამართლის შინაგან მოთხოვნაში — იყოს სამართლიანი. სამარ- თლის არსებობის გამართლება აღნიშნული მოთხოვნის განხორ- ცილებაზეა დამოკიდებული. „ზნეობრივ ურთიერთობათა სიცოცხ- ლის შენარჩუნება, — წერდა კ. მარქსი, — არის კანონმდებლის არა მარტო უფლება, არამედ მისი მოვალეობაც, მოვალეობა მისი თვით- შენახვისა“⁷. სამართალს არ შეუძლია უარი თქვას ზნეობრივ ურთი- ერთობათა შენარჩუნებაზე, ისე, თუ საკუთარი თავი არ გააუქმა, ე. ი. თუ არ დაადგინა თავისი უსამართლობა.

ზნეობასა და სამართალს შორის აქსიოლოგიური მიმართების თვალსაზრისით აქ ორ პრობლემას განვიხილავთ — ზნეობის უძლუ- რებისა და თავისუფლების.

ზნეობის უძლურების პრობლემა დიდი ხანია ცნობილია ფილო- სოფიის, კერძოდ, პრაქტიკული ფილოსოფიის ისტორიაში. არსებობს მისი გადაჭრის მცდელობაც. ამ მხრივ საყურადღებოა გერმანული კლასიკური იდეალიზმი, რომლის წარმომადგენლებიც სხვადასხვანა- ირად შეეცადნენ ზნეობის უძლურების დაძლევას და შესაბამისად,

⁶ ზოგი საბჭოთა იურისტის აზრით, სამართლის სფერო უფრო ფართოა, ვიდრე ზნეობის, ვინაიდან სამართალს შეუძლია ნებისმიერ სფეროს მოახვიოს თავზე თავის გავლენა, შეიქრას მასში“, იხ. С. С. А л е к с е е в, Социальная ценность права в советском обществе, М., 1971, с. 204—206. თუ ავტორს მხედველობაში აქვს ქვეყანაში საომაო მდგომარეობის გამოცხადება, მაშინ იგი სწორა.

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 4, с. 112.

ზნეობის ძლიერების დასაბუთებას. აქ განსაკუთრებით აღსანიშნავია კანტისა და ჰეგელის პოზიციები.

კანტი თუმცა კარგად ესმის ზნეობისა და სამართლის ურთიერთობის მნიშვნელობა (მათი სიახლოვე და წინააღმდეგობა), მაგრამ მთელ მის პრაქტიკულ ფილოსოფიაში წამყვანია დაპირისპირება ზნეობასა და ბუნებას, ზნეობრივსა და ბუნებრივს შორის და ამ დაპირისპირებაში, გარკვეული ასპექტით (როგორც ლეგალობა), შემოდის სამართალიც.

ზნეობრივისა და ბუნებრივის ეს დაპირისპირება კარგად არის გამოხატული კანტის ცნობილ სიტყვებში: „ორი რამ ავსებს სულს მუდამ ახალი და მით უფრო ძლიერი გაკვირებითა და მოკრძალებით, რაც უფრო ხშირად და ხანგრძლივად ვაზროვნებთ მათზე — ესაა ვარსკვლავიანი ცა ჩემს ზემოთ და მორალური კანონი ჩემში“⁸. ამ სიტყვებში, ჩვენი აზრით, სინამდვილის ათვისების ორი წესია გამოხატული — თეორიული და პრაქტიკული (აქსიოლოგიური): ეს ორივე წესი, ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად, ადამიანს საშუალებას აძლევს ეზიაროს უსასრულობას. მაგრამ ეს არის ორგვარი ზიარება, რომლებიც ერთმანეთისაგან პრინციპულად განსხვავდებიან. პირველი თვალსაზრისი („ვარსკვლავიანი ცა“), ეხება რა სამყაროთა ურიცხვ სიმრავლეს, თითქოსდა ანადგურებს ადამიანის, როგორც ცხოველური ქმნილების, მნიშვნელობას, რომელიც უნდა შეუერთდეს მშობელ მატერიას; მეორე კი („მორალური კანონი“), უსაზღვროდ ამალღებს ადამიანის, როგორც მოაზროვნე არსების, ღირებულებას მისივე პიროვნების მეშვეობით, რომელშიც მორალური კანონი პიროვნებას მთელი გრძნობად-აღქმადი სამყაროსაგან დამოუკიდებელ სიცოცხლეს ანიჭებს. ძნელი დასანახი არაა, რომ პირველ წესში ადამიანი („ცხოველური ქმნილება“) ისპობა როგორც საშუალება, აპროვნების მეორე წესში კი ადამიანი („პიროვნება“) ცოცხლობს როგორც მიზანი.

როგორც ჩანს, კანტი ზნეობის სიძლიერეს ბუნებისაგან სრულ დამოუკიდებლობაში ხედავს. ამგვარი დამოუკიდებლობა არის სიწმინდე და ამ სიწმინდის შეგნება ამალღებს პიროვნებას მთელ გრძნობად-აღქმად სინამდვილეზე. ერთი სიტყვით, ზნეობის სიძლიერე კანტის ეთიკური თეორიის მიხედვით სხვა არაფერია თუ არა ზნეობის სიწმინდე.

ამგვარი პოზიცია და ზნეობის სიძლიერის ამგვარი გაგება სრულიად მიუღებელია ჰეგელისათვის. ჰეგელის აზრით, კანტისა და ფიზ-

⁸ И. Кант, Соч., т. 4. ч. 1, с. 499.

ტეს თვალსაზრისი ფილოსოფიაში იყო ჭერარსის თვალსაზრისი. ნება მიისწრაფვის იქით, რომ სამყარო აქციოს იმად, რადაც უნდა იყოს: მაგრამ ქვეყანა რომ ისეთი იყოს, — წერს ჰეგელი, — როგორც უნდა იყოს, მაშინ ნების მოქმედება მოიხსნებოდა როგორც ზედმეტი რამ. მაშასადამე, ნება თვითონ მოითხოვს, რომ მისი მიზანი არც განხორციელდეს⁹. ამიტომ, ჰეგელის მიხედვით, ჭერარსის ეთიკა ზნეობის უძღურების გამოხატველია. თუ არსებობს ეთიკა, მაშინ იგი სინამდვილეში უნდა განხორციელდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის არ ყოფილა ჰეგმარიტი, მაშასადამე, არც ნამდვილი ყოფილა.

კანტმა, — წერს ჰეგელი, — არსი და ჭერარსი ერთმანეთს მოწყვიტა და ამის შედეგია მასთან მსჯელობა ზნეობის უძღურებაზე. ამ მდგომარეობიდან გამოსავალს ჰეგელი იმაში ხედავს, რომ აღიარებს სიკეთის განხორციელებას, როგორც უსასრულო პროგრესს; სიკეთე განხორციელებულია და მარად ხორციელდება¹⁰. არსსა და ჭერარსს შორის მიმართულება არ არის გაყინული და უპროცესო. მარადიულ პროცესში ცნობიერება (იდეა) ძლევს ჭერარსის უძღურებას და ადის ზნეობის საფეხურზე. ზნეობა ნამდვილია, ჰეგელის მიხედვით კი რაც ნამდვილია, ის გონიერია. გონიერება, გონება კი აბსოლუტური ძლიერებაა. „ჰეგელის ფილოსოფიის ქვაკუთხედი — მოძღვრება გონების აბსოლუტური ძლიერების შესახებ“¹¹.

ზნეობა, როგორც აბსოლუტური იდეის განვითარების საფეხური და გონების ყოვლადძლიერების გამოვლენა, თვითონ არ შეიძლება ძლიერი არ იყოს. ზნეობა ზნეობრივ გარკვეულობათა ობიექტური სისტემაა, რომლის მომენტები ზნეობრივი ძალებია. ეს ზნეობრივი ძალები მართავენ ინდივიდუუმების ცხოვრებას.

ზნეობის უძღურების ჰეგელისეული მოხსნაც არ შეიძლება მართებულად ჩაითვალოს. ჰეგელის სპეკულატიურ ფილოსოფიას არ აინტერესებს რეალური, ზნეობრივი ღირებულების კონკრეტულ-ისტორიული მატარებელი — კონკრეტული ადამიანი. ასეთი ადამიანი ჰეგელთან ზოგადმა, საყოველთაომ ჩაყლაპა. ზნეობის უძღურება შეიძლება მოიხსნას (გადაილახოს) მხოლოდ კონკრეტულ ისტორიულ პიროვნებასთან, მისი საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებთან ზიარებით. ცნობილი დებულება — სახელმწიფო ძლიერია მასების შეგნებით — სწორედ ამ აზრს გამოხატავს. ზნეობის უძღურება გადაილახება არსებული მორალის მასობრივი შეგნების მეშვეობით.

⁹ ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962, გვ. 433.

¹⁰ იქვე, გვ. 434.

¹¹ თ. ბუაჩიძე, ჰეგელი ფილოსოფიის არსების შესახებ, თბ., 1980.

როგორც ვნახეთ, ზნეობის სიძლიერე ჰეგელთან გონების, ანუ შემეცნების სიძლიერეზეა დამოკიდებული. ზნეობის, და საერთოდ ყოველგვარი, ღირებულება ჰეგელთან დგინდება შემეცნების აბსოლუტური ღირებულების საფუძველზე. მაგრამ აქ შემოდის ახალი ასპექტი: შემეცნებებს დროს შემეცნების სიგნის საკუთრივ ღირებულებითი მომენტები განზე რჩება; გონებით შემეცნებას არ აინტერესებს შემეცნების ობიექტის თუ სუბიექტის გრძნობადი, ემოციური მდგომარეობა, რა მოსწონს მას და რა არ მოსწონს, რა უხარია, რა აწუხებს და სხვ. საქმე იმას კი არ ეხება თითქოს ჰეგელმარიტება სრულიად თავისუფალი იყოს ღირებულებითი ასპექტისაგან. ჰეგელმარიტებას აქვს აქსიოლოგიური მნიშვნელობა; იგი მარტო გონების ჰორიზონტს კი არ აფართოებს, არამედ აგრეთვე ადამიანს, ადამიანთა ახალ-ახალ თაობებს ამოძრავებს, ალაგზნებს ახალი, უფრო მაღალი მიზნების შესასრულებლად. ჰეგელმარიტება როგორც შემეცნების პროდუქტი ყოველთვის არის ემოციურად შეფერილი. თავად ჰეგელმარიტებისათვის ამ ემოციებსა და განცდებს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ ჰეგელმარიტება როგორც ღირებულება მათ გარეშე წარმოუდგენელია.

სამართლებრივ და მორალურ მოვლენებთან (ისევე როგორც ჰეგელმარიტებასთან) დაკავშირებულია გარკვეული ემოციები¹². თავისთავად ეს ემოციები კი არ არის საინტერესო, არამედ ის ღირებულება, რომელიც მათშია გამოხატული. პირველი და უმთავრესი ღირებულება, რომელიც სამართლებრივ და მორალურ მოვლენებთანაა დაკავშირებული, არის თავისუფლების ღირებულება.

ზემოთ უკვე ვთქვით, რომ თავისუფლება არ შეიძლება გააზრებულ იქნეს მხოლოდ როგორც შემეცნების ობიექტი, როგორც წესობილი აუცილებლობა. თავისუფლება, როგორც ღირებულება არის თავისუფლების განცდა (როცა არსებობს შეცნობილი აუცილებლობა).

სამართლისა და ზნეობის ურთიერთშედარება, სამართლისა და ზნეობის არსებობა თავისუფლების გარკვეულ დონეს გულისხმობს. იურიდიულ ლიტერატურაში ლაპარაკობენ სამართლებრივი თავისუფლების შესახებ, სამართლებრივი თავისუფლება (აგრეთვე პოლიტიკური, სამოქალაქო) იმაში მდგომარეობს, რომ კანონი თავისი ბრძანების შინაარსით ინდივიდს გარკვეულ შემოსაზღვრულ სივრცეს აძლევს და იცავს მას ხელყოფისაგან. ის, რისი თავისუფლებაც ამ წემთხვევაში დგინდება, პიროვნებისაგან დამოუკიდებელია. მთავარი

¹² ეთიკური და სამართლებრივი მოვლენები სუბიექტური განცდების, ემოციების ხასიათის მიხედვით ერთმანეთისაგან განასხვავა სამართლის ფსიქოლოგიური სკოლის ფუძემდებელმა ლ. პეტრაეცკიმ (1867—1931).

აქ ის არის, რომ სამართლებრივი თავისუფლება სრულიადაც არ ნიშნავს შეძლებას (პიროვნების შეძლებას), არამედ ძალას. სამართლებრივი თავისუფლების სფერო არის არა ის, რაც არჩევადია, არამედ ის, რაც ნებადართულია, ე. ი. ის, რაც პიროვნებას კანონის წინაშე ამართლებს. ძალის ქონა და ნებადართული სფეროს არსებობა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ნების თავისუფლებას. ნების თავისუფლება იწყება ადამიანის უნართან, გადალახოს ნებადართულის საზღვრები. ნების თავისუფლება არის შეძლების თავისუფლება და არა ძალის. ნების თავისუფლება არის ადამიანის ის შეძლება, რომელსაც ძალა გარეგან საზღვრებს, როგორც ნორმას, უდგენს, შეძლების თავისუფლება და ძალის თავისუფლება ყოველთვის არ გამოირიცხავენ ერთიმეორეს. ისინი შეიძლება ერთმანეთის გვერდით არსებობდნენ ისე, რომ მათ თავისებურებას ამით არაფერი აკლდებოდეს.

ზნეობის არსებობის ფუნდამენტური პირობაა თავისუფლება. თავისუფლება ნიშნავს სხვაგვარად მოქცევის შესაძლებლობას. იქ, სადაც ეს შესაძლებლობა გამოირიცხულია, გამოირიცხულია ზნეობრივი შეფასების შესაძლებლობაც. ზნეობის არსი თავისუფლებაში მდგომარეობს.

სხვა მდგომარეობაა სამართლის სფეროში. აქ სხვაგვარად მოქცევა უმეტეს შემთხვევაში ნიშნავს კანონის დარღვევას, უკანონობას. სამართალში სხვაგვარად მოქცევის წინააღმდეგ არის „მიმართული“ სამართლის ისეთი ობიექტური თვისება როგორიცაა ფორმალური გარკვეულობა. ეს უკანასკნელი მოითხოვს სამართლის ყოველი ნორმა, ყოველი კანონი ბოლომდე გარკვეული და თავისუფალი იყოს ყოველგვარი ორაზროვნებისაგან.

ზნეობრივი და სამართლებრივი თავისუფლება ერთმანეთს უპირისპირდებიან. ისინი თითქმის ერთმანეთს გამოირიცხავენ კიდევ: ზნეობრივი თავისუფლება გულისხმობს სხვაგვარად მოქცევას, სამართლის სფერო კი, ზნეობის თვალსაზრისით, გამოირიცხავს თავისუფლებას, რამეთუ აქ მოთხოვნაა კანონისადმი მორჩილება, მორჩილების მოთხოვნა. მიუხედავად ამისა, სამართლებრივი და ზნეობრივი თავისუფლება პრინციპულად არ გამოირიცხავენ ერთმანეთს. ორივენი სოციალური თავისუფლების სახეებს წარმოადგენენ. სოციალური თავისუფლების მაღალი დონის მაჩვენებელია, პირველ რიგში, ზნეობრივი თავისუფლების არსებობა; მაგრამ, თავის მხრივ, ზნეობრივი თავისუფლების დონეს, სხვა ფაქტორებთან ერთად განაპირობებს სამართალი, როგორც ღირებულება. როგორც ზნეობრივი ისე სამართლებრივი თავისუფლების დონე სრულიადაც არ ნიშნავს თვითნებობას და უკანონობას. თავისუფლების, კერძოდ ზნეობრივი თავისუფ-

ლების მაღალი დონე შესაძლებელია მხოლოდ იქ, სადაც არსებობს შეგნებული პატივისცემა წესრიგისა და კანონისადმი. მეორე მხრივ, წესრიგისა და კანონის დაცვა გულისხმობს სამართალს, რომელიც სახელმწიფო ნებით არის აღჭურვილი. „სამართალი როგორც ღირებულება უპირისპირდება თვითნებობისა და უკანონობის რეჟიმს, თუმცა საუკუნეების მანძილზე სამართალში არ იდებოდა ყოველთვის ის შინაარსი, რომელიც პროგრესის მოთხოვნებს პასუხობდა, მიუხედავად ამისა, სამართლის გარეშე შეუძლებელია დემოკრატიის, თანასწორობისა და თავისუფლების პრინციპების დამკვიდრება“¹³.

სამართლისა და ზნეობის ღირებულებათა ურთიერთმსგავსების შესახებ საყურადღებოა მათი მოაზრება მიზნისა და საშუალების კატეგორიებით. კანტის შემდეგ ეთიკაში დამკვიდრდა აზრი, რომ ზნეობა არ შეიძლება მოხმარებულ იქნეს როგორც მხოლოდ საშუალება. ზნეობა არის უპირატესად მიზანი. მაგრამ ზნეობის როგორც უმაღლესი მიზნის მისაღწევად, ნორმალურ პირობებში, კვლავ ზნეობრივ საშუალებებს მივმართავთ. ზნეობა ერთსა და იმავე დროს მიზანიც არის და საშუალებაც. სხვა მდგომარეობაა სამართალში: სამართალი არის საშუალება სამართალდარღვევათა აღსაკვეთად ან დარღვეული სამართლიანობის აღსადგენად. სამართალს არც ერთ ნორმალურ სახელმწიფოში თავისი თავი არა აქვს მიზნად. სამართლის მიზანი ყოველთვის არის სამართლიანობის დამყარება. მაგრამ სამართლიანობა არ არის მარტო სამართლის კატეგორია, იგი ამავე დროს არის ეთიკის კატეგორია. სამართალი საშუალებაა სამართლიანობის მისაღწევად. ამგვარად, სამართალი იჭრება ეთიკურ სინამდვილეში როგორც საშუალება ეთიკური (და სამართლებრივი) მიზნის მისაღწევად. სამართლისა და ზნეობის ამგვარ ურთიერთობაში გამოხატულებას ნახულობს მათი ურთიერთმსგავსება.

საბჭოთა ფილოსოფიურ და იურიდიულ ლიტერატურაში ზნეობრივი ნორმის ზნეობის სფეროდან სამართლის სფეროში გადატანას განიხილავენ როგორც დადებით-ღირებულებით მოვლენას. მიჩნეულია, რომ ზნეობრივი ნორმების „შეჭრა“ სამართლის სფეროში ასაბუთებს სოციალისტური სამართლის ზნეობრივ ღირებულებას¹⁴, მართლა ასეა? მიუთითებენ, მაგალითად, რომ სამართლის ზოგიერთ დარგში შეტანილია სპეციალური მუხლი შეილების მიერ მშობლების

¹³ А. Туманов, Современный антикоммунизм и теория права.—Советское государство и право, 1969, № 4, с. 62,

¹⁴ С. С. Алексеев, Социальная ценность права в советском обществе, М., 1971, с. 204—206.

შენახვის იურიდიულ ვალდებულებაზე¹⁵. ფიქრობენ, რომ ამ გარემოებას სამართლის ღირებულება მალა ასწია.

ღირებულებათა მოძრაობა, მათი წინ წამოწევა ან უკან დაწევა საზოგადოებრივი ცხოვრების ჩვეულებრივი მოვლენაა. არ იქნება სწორი ამ მოვლენის ცალმხრივი, მარტო სამართლებრივი შეფასება. სოციალისტური მორალი მშობლებისადმი პატივისცემას განიხილავს როგორც ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ზნეობრივ ღირებულებას. ზნეობრივი ღირებულება კი, თავისი არსის მიხედვით, სახელმწიფოებრივ სანქციას არ მოითხოვეს და არც საჭიროებს. მაშ, რომელმა ღირებულებამ „აიწია“ და რომელმა „დაიწია“? ის გარემოება, რომ მშობლებისადმი პატივისცემის ზნეობრივ ღირებულებას აღარ „გაეძლება“ სახელმწიფოებრივი უზრუნველყოფის გარეშე, აღნიშნული ზნეობრივი ღირებულების „დაბლა დაწევას“ უფრო ასაბუთებს, ვიდრე „მალა აწევას“.

მეორე მხრივ, რამდენადაც მშობლების შენახვის მოვალეობა სამართლებრივ რეგლამენტსაც ექვემდებარება, ამდენად ეს ფაქტი გამოხატავს სამართლის, უფრო ზუსტად, სახელმწიფოს ზრუნვას მშობლებისადმი პატივისცემის, როგორც ზნეობრივი ღირებულების, მოვლა-პატრონობისა და შენარჩუნებისათვის. ასე რომ სამართალში „ზნეობრივი ნორმების“ შექრის ფაქტი არ შეიძლება განხილულ იქნეს აუცილებლად როგორც მხოლოდ დადებით-ღირებულებითი მოვლენა.

მშობლებისადმი პატივისცემის ზნეობრივი ღირებულება ადამიანის ზნეობრივი გარკვეულობის მნიშვნელოვანი მაჩვენებელია; „საკუთარის“ პატივისცემა მნიშვნელოვანწილად განაპირობებს „სხვისის“ პატივისცემას. ვისაც საკუთარი მშობლები უყვარს, შეუძლებელია მან სხვისი მშობლები აბუჩად აიგდოს. თუ ამ ღირებულებას უფრო ფართო მასშტაბით შევხედავთ, მაშინ იგი გამოხატულებას ნახულობს ერთი ადამიანის მეორე ადამიანთან მიმართებაში, ერთი ადამიანის მიერ მეორე ადამიანის პატივისა და ღირსების აღიარებაში.

პატივის, ღირსების, თავისუფლების, სიცოცხლისა და ჯანმრთელობის უფლებები საბჭოთა კონსტიტუციაში ადამიანის უძირითადეს უფლებებად არის გამოცხადებული. აღნიშნულ უფლებებს, რომლებიც ადამიანთა საზოგადოების მწვიდობიანი არსებობის ელემენტარულ უფლებებად შეიძლება ჩაითვალოს, სოციალურ ღირებუ-

¹⁵ საქართველოს სსრ კონსტიტუცია, მუხლი 64, იხ. აგრეთვე ე. მაყაშვილი, მ. მაჭავარიანი, თ. წერეთელი, თ. შავგულიძე, დანაშაული პიროვნების წინააღმდეგ, თბ., 1980, გვ. 134.

ლებათა სისტემაში უმაღლესი საფეხური უჭირავთ¹⁶. აღნიშნულ სიკეთეთა დაცვას ყურადღება ექცევა საბჭოთა კავშირის 1977 წელს მიღებულ კონსტიტუციაში, რომელიც ითვალისწინებს მთელ რიგ გარანტიებს (ეკონომიკურს, იდეოლოგიურს, ორგანიზაციულს და სხვ.) ამ სიკეთეთა დასაცავად. ამ გარანტიათა შორის გათვალისწინებულია ადამიანის უფლებების სასამართლოს წესით დაცვა. ამით საბჭოთა კავშირის ძირითადმა კანონმა ადამიანის სიცოცხლის, ჯანმრთელობის, თავისუფლების, პატივისა და ღირსების დაცვა, პირველად საბჭოთა კავშირის კანონმდებლობის ისტორიაში, კონსტიტუციურ პრინციპად გამოაცხადა. კონსტიტუციაში ნათქვამია: „საბჭოთა კავშირის მოქალაქეებს აქვთ პატიოსნებისა და ღირსების, სიცოცხლისა და ჯანმრთელობის, პირადი თავისუფლებისა და ქონების ხელყოფისაგან სასამართლო დაცვის უფლება¹⁷. აღნიშნული მუხლი საყურადღებოა საბჭოთა დემოკრატიის ისტორიის თვალსაზრისით. განსაკუთრებით აღსანიშნავია აქ ღირსების კონსტიტუციურ პრინციპად გამოცხადება. სამართალი პიროვნების ღირსების შელახვად მიიჩნევს შეურაცხყოფას, ე. ი. პიროვნების პატივისა და ღირსების განზრახ დამცირებას, გამოხატულს უწესო ფორმით: „შეურაცხყოფად ჩათვლება არა ყოველგვარი შეფასება ადამიანის ჴნეობრივი თუ სხვა თვისებისა და საქმიანობისა, არამედ ისეთი, რომელიც უწესო, უზრდელი, კომუნიკური მორალისათვის შეუსაბამო, სოციალისტურ ცხოვრებაში მიუღებელი ფორმითაა გამოთქმული“¹⁸. აქ საქმე ეხება არა ღირსების როგორც ჴნეობრივი ღირებულების, არამედ მისი გარეგნული მხარის სამართლებრივ დაცვას. შეურაცხყოფა, რომელშიც ვლინდება პიროვნების ღირსების შელახვა, უმეტეს შემთხვევაში უკულტურობის გამოვლენაა. უკულტურობის წინააღმდეგ ბრძოლა გაცილებით ეფექტური და ნაკლებხანიერია სწორედ სამართალზე დაყრდნობით. ამიტომ, პიროვნების ღირსების დაცვის კონსტიტუციურ პრინციპად გამოცხადება შეიძლება შეფასდეს როგორც პიროვნების ჴნეობრივი ღირებულების, მისი ჴნეობრივი კულტურის შემდგომი განვითარებისათვის ზრუნვისა და ხელშეწყობის გამოხატულება.

სამართლისა და ჴნეობის შეფასების სფერო, ისე როგორც საერთოდ სამართლებრივი და ჴნეობრივი ურთიერთობა-მსგავსება, განსხვავების ნიშნებით ხასიათდება. პიროვნების საქციელის ჴნეობრივი

¹⁶ Конституция Советского Союза (основной закон), статья 57.

¹⁷ ვ. მ ა ყ ა შ ვ ი ლ ი და სხვ. დანაშაული პიროვნების წინააღმდეგ, გვ. 176.

¹⁸ იქვე.

შეფასება უპირატესად უნება ქვეყნის მოტივს, განზრახვას. პიროვნებას სამართლებრივი შეფასება უმთავრესად იმ შემთხვევაში ენება, როცა განზრახვა და მოქმედება ერთმანეთს ემთხვევიან, როცა სახეზე გვაქვს შედეგი. ამ საკითხთან დაკავშირებით ჩვენში, უკანასკნელ ხანებში შეიმჩნევა სამართლისა და ზნეობის ერთგვარი დაახლოება. აქამდე მართებული იყო იმის თქმა, რომ სამართალს არ შეუძლია დასაჯოს ადამიანები მხოლოდ იმის გამო, რომ მათ გულში ბოროტი განზრახვა აქვთ. თანამედროვე საბჭოთა სამართალი სჯის არა მარტო განზრახ მოქმედებას, არამედ აგრეთვე მარტო განზრახვასაც, გამოთქმულს მუქარის ფორმით¹⁹.

ზნეობრივი შეფასების უპირატეს სფეროდ კვლავ რჩება სუბიექტური განზრახვის, შინაგანი თვითშეგნების, ანუ სინდისის სფერო²⁰. ღირებულების თვალსაზრისით ზნეობრივი შეფასების სფეროში უპირატესი მნიშვნელობა ენიჭება განზრახვას და არა მოქმედების შედეგს. სამართლებრივი შეფასების სფეროში კი უპირატესი მნიშვნელობა ეძლევა მოქმედების შედეგს.

მიუხედავად ამგვარი კრიტერიუმებისა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ზნეობრივი ღირებულების გამოხატვის არავითარი სხვა უფრო ეფექტური წესი არ არსებობს, გარდა რეალური მოქმედებისა. ამ ასპექტში ზნეობრივი და სამართლებრივი შეფასება ერთმანეთს ემთხვევიან. ცნობილია, ეთიკის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მოთხოვნა სწორედ იმაში მდგომარეობს რომ ეთიკური და სამართლებრივი შეფასება მიმართული უნდა იყოს ერთსა და იმავე ობიექტზე. ეს შესაძლებელია იმ პირობით, თუ სამართლებრივი შეფასება მთლიანად განსაზღვრული იქნება ზნეობის კანონით, ხოლო ეთიკური შეფასება იქნება სამართლებრივად ზუსტი. ამ აზრს თუ თანამედროვე ეთიკის ენაზე გადაეთარჯმნით, მივიღებთ შემდეგს: თუ იურიდიული მოვალეობა სრულდება არა მარტო კანონის თანახმად, არამედ უპირატესად კანონისადმი ზნეობრივი პატივისცემით, მაშინ მოქმედება იქნება ერთადერთი საგანი როგორც ზნეობრივი, ისე სამართლებრივი შეფასებისა. შეფასების მხოლოდ ამგვარ დონეზეა შესაძლებელი ზნეობისა და სამართლის ღირებულებათა ერთ ძირითად პუნქტში — მოქმედების პუნქტში — თავმოყრა.

¹⁹ ვ. მაყაშვილი, მ. მაჭავარიანი, დანაშაული პიროვნების წინააღმდეგ, გვ. 163.

²⁰ გ. ბანძელაძე, ეთიკა, თბ., 1962, გვ. 114.

ზნეობისა და პოლიტიკის ურთიერთობის პრობლემა უძველესი პრობლემაა. იგი განხილულია ჯერ კიდევ პლატონის დიალოგებში, არც მომდევნო ეპოქებში შენელებულა მის მიმართ ინტერესი. მაგრამ განსაკუთრებული სიმწვავე ამ საკითხმა ჩვენს დროში მიიღო. ეს არც არის შემთხვევითი. გამალებული შეიარაღება, ერთი მხრივ, კაცობრიობის პროგრესული ძალების სწრაფვა მასობრივი მოსპობის საშუალებათა შემცირებისა და მოსპობისაკენ, მეორე მხრივ; და ბოლოს საბჭოთა კავშირისა და ამერიკის შეერთებულ შტატებს შორის მიღწეული შეთანხმება საშუალო და მცირე სიშორის რაკეტების შეზღუდვის შესახებ — ყველაფერი ეს საოცრად აძლიერებს ფართო მასების ინტერესებს პოლიტიკისადმი.

მეორე მხრივ, ყველა სახის ჩაგვრისა და დამონებისაგან ადამიანის გათავისუფლების გარდუვალ პროცესს საზოგადოებრივი ცხოვრების წინა პლანზე გამოაქვს ზნეობრივი ცხოვრების თემა. მზარდი კომუნიკაციებისა და ინფორმაციების უღარესად სწრაფი ცვლის პირობებში გუშინდელი „ეკრძო პრობლემა“ დღეს შეიძლება „საყოველთაო“ მწვავე პრობლემად იქცეს. თანამედროვე ადამიანი აღარ შეიძლება გულგრილი დარჩეს ამა თუ იმ ქვეყანაში დამყარებული ფაშისტური დიქტატურის მიმართ, რომელიმე ქვეყნის უკუღმართა, არაადამიანური პოლიტიკის ან ადამიანის პიროვნების ელემენტარულ უფლებათა ხელყოფის გამო. თანამედროვე ადამიანი მსოფლიო პოლიტიკის რთულ პროცესში აღმოჩნდა ჩართული. დღეს, ისე როგორც არასდროს, თითოეული ადამიანი პასუხისმგებელია სამყაროს ბედისათვის. ასეთია ზნეობისა და პოლიტიკის ურთიერთობის ერთი მხარე. მაგრამ მას აქვს მეორე არანაკლებ მნიშვნელოვანი მხარე.

პოლიტიკა ყოველთვის გამოხატავდა და გამოხატავს ადამიანთა განსაზღვრული ერთობის ინტერესებს, იცავს და ამართლებს ადამიანთა ამა თუ იმ ჯგუფისათვის მისაღებ ღირებულებებს. იმავე დროს პოლიტიკის გამტარებელი ჯგუფი თუ კლასი ცდილობს თავისი პოლიტიკა წარმოადგინოს როგორც მოცემული საზოგადოების ყველა ადამიანის ძირეული ინტერესების გამომხატველი. გასაგებია, რომ პოლიტიკას მხოლოდ ადამიანები ახორციელებენ და საბოლოო ჯამში, იგი მართო ადამიანებს, მათ ინტერესებსა და მიზნებს ეხება. ამ თვალსაზრისით, ბრძოლა ამა თუ იმ პოლიტიკის გატარებისათვის ნიშნავს ბრძოლას ადამიანის გულისა და გონების დაუფლებისათვის.

თანამედროვე მსოფლიოში ურთიერთდაპირისპირებულ იდეოლოგიებს შორის ბრძოლაში ზნეობისა და პოლიტიკის ურთიერთობის

საკითხს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. ზნეობისა და პოლიტიკის ურთიერთობის ობიექტურ შეფასებას პრაქტიკულს გარდა, თეორიული და იდეოლოგიური მნიშვნელობა აქვს. ძველი ბერძნული სიტყვა „პოლიტიკე“ (საიდანაც იღებს სათავეს თანამედროვე ტერმინი „პოლიტიკა“) აღნიშნავს სახელმწიფოს მართვის ხელოვნებას. პოლიტიკის ქვეშ იგულისხმება საზოგადოებრივი მოღვაწეობა, რომელიც მიმართულია ამა თუ იმ კლასის, ფენის, სოციალური ჯგუფის ან მთელი ერის ინტერესების დასაცავად, განსაზღვრული კლასის ან სოციალური ჯგუფის მიერ სახელმწიფო ძალაუფლების მოპოვების, შენარჩუნებისა და განმტკიცებისაკენ.

ზნეობა და პოლიტიკა ეხება უფართოესი მასების საქმიანობას და არის საზოგადოებრივი ცნობიერების რეგულაციის ორი განსხვავებული ფორმა. პრაქტიკულ სინამდვილეში ორივე სფერო ერთიმეორესთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული; ორივე — ზნეობა და პოლიტიკა — კლასობრივი ხასიათის მატარებელნი არიან, მაგრამ თუ პირველი მათგანის მოთხოვნები მოცემულ ასპექტში შესაძლებელია ყველა ადამიანისათვის, მათ შორის მოწინააღმდეგე კლასის წარმომადგენლებისთვისაც, თანაბარი მნიშვნელობის მქონე იყოს, პოლიტიკური ხასიათის პროგრამები ასაბუთებენ განსაზღვრული კლასის დამოკიდებულებას და ბრძოლის მეთოდებს სხვა კლასების მიმართ. პოლიტიკა ცხოვრებაში ძირითადად ხორციელდება სახელმწიფოს, მისი დაწესებულებებისა და პარტიების მიერ, ზნეობა კი უშუალოდ ფართო მასების მიერ. პოლიტიკა გამოყენებული მეთოდების მიზანშეწონილობას ზედავს იმაში, თუ რამდენად ეფექტურნი არიან ისინი განსაზღვრული კლასობრივი ან ეროვნული მიზნებისათვის ბრძოლაში. ზნეობა კი საკითხს სვამს თვითონ მოქმედების მიზნის შესახებ, ამ მიზნისათვის გამოყენებულ საშუალებათა ზნეობრივი ვარგისიანობის შესახებ; ეს განსხვავება არ გამორიცხავს ზნეობისა და პოლიტიკის ერთიანობას, რამდენადაც პრაქტიკულ სინამდვილეში ყველაზე შორსმხედველი და პერსპექტიულია ის პოლიტიკა, რომელიც ყველაზე აბლოს დგას ჰუმანურობისა და სამართლიანობის მოთხოვნებთან. ნამდვილად სახალხო სახელმწიფოში პოლიტიკა ძირითადად ემთხვევა ფართო მასების მისწრაფებებსა და ინტერესებს.

ისტორიაში ზნეობისა და პოლიტიკის თანაფარდობა ყოველთვის ერთნაირი არ იყო. განსაკუთრებით მწვავედ იდგა პოლიტიკაში ზნეობრივი მოთხოვნების, პრინციპებისა და ნორმების გამოყენებადობის საკითხი. კაპიტალისტური ურთიერთობების ჩასახვისა და აღმავალი განვითარების პერიოდში ბურჟუაზიის იდეოლოგიები ცდილობდნენ ზნეობა მჭიდროდ დაეკავშირებინათ ადამიანთა მიწიერი ცხოვრების ინტერესებთან. ამავე დროს, ისინი ზნეობასა და პოლიტიკას განიხილავდნენ იმგვარ ერთიანობაში, რომელშიც ზნეობას პოლიტიკისადმი დაქვემდებარებული როლი ეკავა. XVII საუკუნის ინგლისური მატერიალიზმის ცნობილი წარმომადგენელი თომას ჰობსი, მაგალითად, ზნეობის დანიშნულებას ხედავდა იმ ამოცანების წარმატებით შესრულებაში, რომლებიც პოლიტიკისა და სამართლის წინაშე იდგნენ. სათნოება, ჰობსის აზრით, სხვა არაფერია თუ არა ბრძოლა სახელმწიფოს საფუძვლების განმტკიცებისათვის. წინააღმდეგ ჰობსისა, ფრანგი მატერიალისტები (ჰოლბახი, ლამეტრი, ჰელვეციუსი, ლიდრა და სხვ.) სახელმწიფო პოლიტიკის უმთავრეს მიზანს ხედავდნენ იმაში, რომ „გონივრული“ კანონმდებლობის მეშვეობით შეექმნათ ან ზელი შეეწყოს ისეთი პირობების წარმოშობისათვის, რომლის დროსაც ზნეობრივი საქციელი საყოველთაო აღიარებასა და მოწონებას პოუვება. სახელმწიფო პოლიტიკას ისინი ამ ზნეობრივი კრიტერიუმის მიხედვით აფასებდნენ.

კაპიტალისტურ ურთიერთობათა სინამდვილემ მალე გააქარწყლა ბურჟუაზიული იდეოლოგიების ერთი ნაწილის ილუზია ზნეობის საფუძველზე ბურჟუაზიული პოლიტიკის აგების შესახებ. ზნეობისა და პოლიტიკის ერთიანობის იდეიდან ისინი გადავიდნენ ზნეობისა და პოლიტიკის ურთიერთგამორიცხვის იდეაზე. სხვანაირად არც შეიძლებოდა მომხდარიყო. კაპიტალისტურ ურთიერთობათა განვითარების ლოგიკას გარდუვალად მიეყავართ ადამიანური ზნეობის მოთხოვნების დარღვევამდე.

ქეშმარიტი ჰუმანიზმის თვალსაზრისით სრულიად მიუღებელია ზნეობის მიმართ როგორც უხეში პოლიტიკური უტილიტარიზმის, ისე მორალის სოციალურ-პოლიტიკური ფუნქციების აბსტრაქტული გაზეიადება. სოციალურ პროგრესს განაპირობებს ზნეობრივ თვისებათა არა აპრიორული სიწმინდე (კანტი და კანტიანელები), არამედ ისტორიაში არსებული რეალური ძალები, რომელთა მოძრაობის უმაღლესი მიზანია ჰუმანიზმის საბოლოო გამარჯვება დედამიწაზე. ქეშმარიტი ჰუმანიზმის პრინციპების განხორციელება შეუძლებელია ცალმხრივ

პოზიციაზე დგომით: როცა პოლიტიკის მნიშვნელობა მცირდება „წმინდა მორალის“ სასარგებლოდ, მორალის ღირებულება ეწირება „ავტონომიური პოლიტიკის ინტერესებს. მეცნიერული პოლიტიკისა და ჰუმანისტური მორალის ერთიანობა არ შეიძლება ვიაზროთ ისეთ უხეშ კავშირად, რომელშიც პოლიტიკა კარგავს საკუთარ სპეციფიკურობას და აბსოლუტურად ექვემდებარება მორალს ანდა მორალურ კარგავს შეფარდებით დამოუკიდებლობას და პოლიტიკური მიზანშეწონილობის მდუმარე მოწმედ იქცევა, ამგვარი პოზიციის დროს იკარგება ან უფასურდება პოლიტიკისა და მორალის დიალექტიკური ურთიერთობა.

თანამედროვე მარქსისტულ იდეოლოგიას ხშირ შემთხვევაში არც აწყობს აშკარად ამტკიცოს პოლიტიკისა და მორალის ერთიმეორისაგან გათიშვის შესახებ. გაცილებით უფრო მომგებიანი ჩანს მორალური მოთხოვნების, მორალურ ღირებულებათა იერარქიის იმგვარი გააზრება, როდესაც სახელმწიფო მონოპოლისტური კაპიტალიზმის პოლიტიკა მორალური შარავანდედით იმოსება. მაშასადამე, საქმე ეხება პოლიტიკის იმგვარ დასაბუთებას, როდესაც პროლეტარიატის ნამდვილი კლასობრივი ინტერესები საყოველთაო მორალურ რანგშია აყვანილი. ამ მიმართულებით მარქსისტულმა იდეოლოგიამ ნაყოფიერად იმუშავა. ამ მუშაობის შედეგია ისეთი ცნებების დამუშავება ჯ. გავრცელება, როგორიცაა „პარტიისა და ხალხის ერთიანობა“, „პიროვნებისა და საზოგადოების ერთიანობა“.

აღსანიშნავია, რომ ზოგი თანამედროვე იდეოლოგი მეტაფიზიკურად წყვეტს ღირებულებათა იერარქიასთან დაკავშირებულ ზოგიერთ სიძნელეს. მაგალითად, როდესაც საქმე ეხება მშვიდობისა და თავისუფლების რანგობრივ მიმართებას, ე. ი. რომელ ღირებულებას უნდა მიეცეს უპირატესობა — მშვიდობისა თუ თავისუფლების ღირებულებას. ცნობილი დასავლეთგერმანელი ანტიკომუნისტი კლაუს მენერტი კატეგორიულად აცხადებს რომ იგი წინააღმდეგია ისეთი მშვიდობისა, რომელიც თავისუფლების დაკარგვის საფასურად იქნება შეძენილი²¹. ფორმალურად აქ თითქოს ყველაფერი რიგზეა. მართლაც, თავისუფლებაზე აღმატებული ღირებულება არ არსებობს და თუ

²¹ E. Fromm. Politik und Moral. Berlin, 1970, გვ. 115.

მშვიდობა მოპოვებული იქნება თავისუფლების დაკარგვის ფასად, მაშინ ეს ჭერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ღირებულებათა რანგობრივ წესრიგში თავისუფლების ღირებულება არ იქნება უპირატესი. მშვიდობა და თავისუფლება, როგორც ღირებულებები, ერთმეორეს კი არ გამოირიცხავენ, არამედ პირიქით, ერთმანეთს მოითხოვენ: მთელი საქმე იმაშია, რომ მშვიდობა თავისუფლების რეალური საფუძველია, ხოლო თავისუფლება არის მშვიდობის როგორც ზნეობრივი ღირებულების პირობა.

თანამედროვე იდეოლოგიების ერთი ნაწილი (დ. შტერნბერგერი, პ. კრიუგერი და სხვ.) ენერგიულად იბრძვის მეცნიერული პოლიტიკის ან სხვანაირად, იმ თვალსაზრისის წინააღმდეგ, რომელიც ამტკიცებს მეცნიერულად დასაბუთებული პოლიტიკის შესაძლებლობას; იმპერიალისტური პოლიტიკა, მათი აზრით, ახორციელებს მორალურ ნორმებსა და ღირებულებებს; პოლიტიკა, ამტკიცებენ ისინი, არ შეიძლება იყოს ქეშმარიტი ან ყალბი, არამედ შეიძლება იყოს მხოლოდ კეთილი ან ბოროტი. აშკარაა, რომ აქ პოლიტიკა ამოართულია რეალური კლასობრივი ურთიერთობებისა და კლასობრივი ინტერესების სფეროდან, პრობლემის მეცნიერული ანალიზი კი შეცვლილია მისი მორალურ სიბრტყეში გადატანით. „ბურჟუაზიულ სახელმწიფოში, აღნიშნავს დ. შტერნბერგერი, არ არსებობს არავითარი ქეშმარიტი და ყალბი, სწორი და არასწორი პოლიტიკა, არამედ მარტოოდენ კარგი ან ცუდი პოლიტიკა. ბურჟუაზიულმა ხელისუფლებამ ქეშმარიტება კი არ უნდა გაატაროს და გაავრცელოს, არამედ უნდა წარმოქმნას სიკეთე, საყოველთაო სიკეთე“²².

ამგვარი შეფასებანი იმპერიალისტურ სახელმწიფოსა და მის პოლიტიკას საკმაოდ მისტიკურ საბურველში ხევენ. ამტკიცებენ, მაგალითად, რომ სახელმწიფოში არსებობს მრავალ კითხვაზე არა მარტო „სწორი და არასწორი პასუხები“, არამედ სხვადასხვა შესაძლებლობანი, მათ შორის „ნახევრად სწორისა და ნახევრად ყალბისაც. კარგი შედეგის მიღწევა (იგულისხმება პოლიტიკაში) მჭიდროდ დაკავშირებულია აღზრდასთან, განათლებასთან, პასუხისმგებლობის გრძნობის ამაღლებასთან. ამრიგად მთავრობის პოლიტიკის კრიტიკიუმების ზუსტი მეცნიერული განსაზღვრა შეუძლებელია. ისინი წმინდა მორალური ბუნების არიან. თუ პოლიტიკაში „სიკეთე“, პირველ რიგში, მშრომელებისათვის არ იქნება მიღწეული, ამის მიზეზი იქ-

²² E. Fromm, Politik und Moral, Berlin, გვ. 120.

ნება ადამიანების არა ექსპლოატაცია, არა იმპერიალიზმის რეაქციული ბუნება, არამედ პოლიტიკოსის არასაკმაოდ განვითარებული მორალური დონე²³.

იმპერიული პოლიტიკის გამართლებას ემსახურება მისი, როგორც საყოველთაო მორალური მოთხოვნის, გააზრება. იმპერიული პოლიტიკის კლასობრივი ხასიათის შენიღბვა უმნიშვნელოვანესი პირობაა იმისათვის, რომ ამ პოლიტიკას მიეცეს მორალურად სავალდებულო ხასიათი; მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი მიღწეულ იქნეს მშრომელთა აქტიური მხარდაჭერა ამ პოლიტიკისადმი. იმპერიალიზმის სახელმწიფო აპარატი ზრუნავს იმისათვის, რომ გაბატონებული ფენების პოლიტიკა წარმოდგენილ იქნეს როგორც მშრომელთა ინტერესების არა მარტო ეკონომიკური, არამედ აგრეთვე მორალური გამოხატულება. ამ საქმეში მას გარკვეულ დახმარებას უწევს ოფიციალური ფილოსოფია და ეთიკა. თითქმის დავიწყებას ეძლევა დიდი ხნის წინანდელი „არაპოლიტიკური“ პოზიცია, სახელმძღვანელოდ ცხადდება — ფილოსოფია თავიდანვე ფლობდა პოლიტიკურ ფუნქციებს და ამ ფუნქციების შესრულება შეადგენს პოლიტიკური წესრიგის ფაქტიურ სინამდვილეს, ასეთივე პოზიციაზე დგას ოფიციალური ეთიკაც.

თანამედროვე არამარქსისტული ეთიკა ეთიკის მთელ სფეროს ორ უმნიშვნელოვანეს ნაწილად ყოფს — ინდივიდუალურ და სოციალურ ეთიკად. ინდივიდუალური ეთიკა იკვლევს განყენებულ ინდივიდს და მის მორალს, სოციალური ეთიკა კი სწავლობს ადამიანის, როგორც სოციალური არსების, ურთიერთობებს; აქ წამყვან პრობლემებს პოლიტიკური და სამეურნეო პრობლემები წარმოადგენენ. სოციალური ეთიკის წარმომადგენლები თავიანთ ამოცანას იმაში ხედავენ, რომ მორალური მოთხოვნები განავითარონ კონკრეტული სიტუაციის, ვითარების შესწავლის საფუძველზე. ეს არ ნიშნავს თითქოს ისინი უარს ამბობდნენ საყოველთაო მნიშვნელობის მორალზე, არა, არამარქსისტი ეთიკოსები ცდილობენ მორალის „მარადიულ“ ნორმებსა და ღირებულებებს მოუენახონ გაბატონებული კლასებისათვის ხელსაყრელი შინაარსიანი განსაზღვრება, „მოკმედი“, მოცემული ეპოქით განსაზღვრული ზნეობა წარმოადგინონ როგორც მარადიული მნიშვნელობის ღირებულება. ამასთან დაკავშირე-

²³ E. Fromm, Politik und Moral, გვ.121.

ბით საყურადღებოა, რომ ცნობილი ნეოთომისტი, ეთიკოსი ა. უტცი ბურჟუაზიულ პოლიტიკოსებს პირდაპირ ავალდებულებს, რომ მათ ღრმად შეისწავლონ არსებული სოციალური ეთიკის პრინციპები, რათა მომავლისაკენ ბრმად არ იმოძრაონ; როგორ შეძლებენ ისინი, — წერს ა. უტცი, — თავიანთი პოზიციების დაცვას, თუ არ იციან მათი გამართლება²⁴. აქ, როგორც იტყვიან, კომენტარები ზედმეტია.

ზნეობისა და პოლიტიკის ურთიერთობის ანალიზის დროს საბჭოთა ფილოსოფია ამოდის საზოგადოების ეკონომიკური სტრუქტურადან, მისი ბაზისიდან, რომელზედაც იურიდიული და პოლიტიკური ზედნაშენია აღმართული. პოლიტიკა და ზნეობა ამ ბაზისთან არიან განუყრელად დაკავშირებული. ზნეობისა და პოლიტიკის ეს განუყრელობა საბჭოთა ფილოსოფიაში ხასიათდება როგორც საზოგადოების მორალურ-პოლიტიკური ერთიანობა. ეს ფენომენი ჩვენი საზოგადოების ერთ-ერთ მამოძრავებელ ძალად არის მიჩნეული. მაგრამ მორალურ-პოლიტიკური ერთიანობის, როგორც მამოძრავებელი ძალის, ქვეშ, ცხადია, არ იგულისხმება რაიმე ფიზიკური ან რომელიმე რეალური ძალა. მორალურ-პოლიტიკური ერთიანობა საერთოდ არავითარ რეალურ ძალას არ წარმოადგენს; იგი რეალური კ ან არა იდეალურია; როგორც ასეთი, მორალურ-პოლიტიკური ერთიანობა წარმოადგენს თავისებური ტიპის ღირებულებას — სოციალურ-პოლიტიკურ ღირებულებას (ისევე როგორც კრიტიკა და თვითკრიტიკა, პატრიოტიზმი და ინტერნაციონალიზმი და სხვ.) აღსანიშნავია, რომ მორალურ-პოლიტიკური ერთიანობა, როგორც ღირებულება, დღეისათვის დარღვეულია და დაეიწყებას ეძლევა.

საზოგადოების მორალურ-პოლიტიკურ ერთიანობაში გამოხატულებას ნახულობს ეთიკის ერთ-ერთი ჰუმანისტური მოთხოვნა: პოლიტიკა კი არ უნდა კარნახობდეს მორალს თავის ღირებულებებს, არამედ უნდა ემსახურებოდეს უპირატესად მორალური მიზნების განხორციელებას. იქიდან, რომ მორალი თავისი სპეციფიკის გამო არ შეიძლება მთლიანად აპოლიტიკური იყოს, არ გამომდინარეობს, რომ მორალზე პოლიტიკა აუცილებლად უნდა გაბატონდეს. პოლიტიკა უმაღლეს ზნეობრივ ღირებულებათა რეალიზაციას უნდა ემსახურებოდეს.

²⁴ A Utz. Politik und Ethik, Bonn, 1968, გვ. 67.

ჩვენი ნაშრომის უშუალო ამოცანას არ შეადგენს რელიგიის არსის გამოკვლევა²⁵. ამგვარი კვლევა ჩვენში უკვე ჩატარებულია როგორც თეისტურ, ისე ათეისტურ ლიტერატურაში. ამიტომ ეს შრომა რელიგიის არსის ცოდნას უკვე მოცემულად გულისხმობს. აზრის თანმიმდევრულობის მიზნით, ქვემოთ მოტანილი იქნება უპირატესად ის დებულებები, რომლებიც ძირითად ხაზებში დაახასიათებენ რელიგიას. ცხადია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ რელიგიის შესახებ ყოველგვარი ცოდნა დამთავრებულია და რელიგიის შემეცნებაც დასრულებულია. რელიგიის არსი შეიძლება მრავალნაირად გამოვლინდეს. ასეთი გამოვლენის მომენტებია მიმართება — რელიგია-ზნეობა, რელიგია-ხელოვნება, რელიგია-კულტურა, რელიგია-მეცნიერება და სხვ.

მართალია, ათეისტური ფილოსოფიის მიხედვით რელიგიის ბუნება გარკვეულია, მაგრამ ეს გარემოება სრულიადაც არ გვიკრძალავს რელიგიას შევხედოთ სხვა კუთხით, ახალი თვალთახედვით, ახალი პოზიციიდან. ერთ-ერთ ასეთ ახალ პოზიციას ჩვენს ფილოსოფიაში წარმოადგენს აქსიოლოგიური, შეფასებითი პოზიცია. რელიგიისა და ზნეობის განვითარების თანამედროვე ეტაპზე შეფასებითი პოზიცია უაღრესად მნიშვნელოვანია. ადამიანებს დღეს ვეღარ დააკმაყოფილებთ რელიგიის მხოლოდ რეაქციულ თეორიად (იდეოლოგიად) გამოცხადება და კომუნისტური ზნეობის პრინციპების „მშრალი“ პროპაგანდა.

რელიგიაც და ზნეობაც სამყაროს თავისებურ შეფასებას წარმოადგენენ. ერთიც და მეორეც ასაბუთებს გარკვეული უმაღლესი ღირებულების არსებობას, რომელიც უნდა იყოს ადამიანისა და მისი სამყაროს მამოძრავებელი, უმაღლესი მიზანი. ამიტომ რელიგიისა და ზნეობის მიმართება არსებითად გულისხმობს სამყაროს ორგვარი შეფასების მიმართებას.

ჩვენში დიდხანს გაბატონებული იყო რელიგიის ცალმხრივი უარყოფა²⁶. საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმებს შორის რელიგია იყო ერთადერთი ფენომენი, რომლის მიმართაც აშკარად და

²⁵ რელიგიის შესახებ მსჯელობის დროს ჩვენ მხედველობაში გვაქვს უპირატესად ქრისტიანული რელიგია.

²⁶ საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე რელიგიის პროგრესული როლის შესახებ გარკვევით არის მითითებული გერმანულიდან ქართულ ენაზე თარგმნილ წიგნში: გ. ბიდე რ მ ა ნ ი, ე. ლ ა ნ გ ე, რელიგიის კრიტიკა გერმანულ კლასიკაში — მეცნიერული ათეიზმის არსებითი წყარო, თბ., 1982, გვ. 37.

მოურიდებლად ირღვეოდა დიალექტიკის ცნობილი პრინციპი — ყოველი მოვლენა განხილული უნდა იქნეს როგორც დადებითი და უარყოფითი, ახალი და ძველი, მომავლადი და პროგრესული მხარეების აუცილებელი ერთიანობა. რელიგია მხოლოდ უარყოფითი მოვლენა იყო.

შეფასების ამ მანკიერ პრაქტიკას თანდათანობით არ შეიძლებოდა თავისი უარყოფითი შედეგები არ მოჰყოლოდა. მართლაც, საქართველოს მაგალითზე კარგად არის ცნობილი კულტურის რამდენი შესანიშნავი ძეგლი განადგურდა რელიგიის კრიტიკის მოტივით.

ჩვეულებრივ, რელიგიის შეფასების დროს ამბობენ ხოლმე: რელიგია, რასაკვირველია, რეაქციული მოვლენაა, მაგრამ თუკი რაიმე არის მასში დადებითი, ის რელიგიის კუთვნილება არ არის. ეს გაუგებრობაა ან თავის მოტყუება. არც ერთი მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი თეორია (იდეოლოგია) არ შექმნილა ცარიელ ნიადაგზე. ყოველ თეორიაში (იდეოლოგიაში) არის ის, რაც მოცემული მოძრაობის სპეციფიკის არსს შეადგენს, და ის, რაც ამ არსის პოზიციიდან განიხილება და ფასდება. რელიგიაში არის ბევრი მასალა (მაგალითად, მიტები, ლეგენდები, და სხვ.), რომლებიც რელიგიამ თავისი მიზნებისათვის გამოიყენა. ეს არის სრულიად ბუნებრივი გზა ყოველი კონცეფციის წარმოშობისა²⁷. კომუნისტური მორალის კოდექსი, ეთიკური აზრის ისტორიის თვალსაზრისით, არსებით სიახლეს არ შეიცავს, მაგრამ მას მაინც კომუნისტური მორალის კოდექსი ჰქვია. აქ გადამწყვეტი არის ის, რომ აღნიშნული კოდექსის ყველა პრინციპი კომუნიზმისათვის ბრძოლის იდეით არის „გაჟღენთილი“: „არ იქურდო“ კომუნისტური მორალის მოთხოვნაა, თუმცა მისი მოგონილი სრულიადაც არ არის. ამ მოთხოვნას კომუნისტური იმიტომ ჰქვია, რომ სოციალიზმისა და კომუნიზმის მშენებლობისათვის მისი დაცვა აუცილებელია. ვინ და რა მიზნით მოიგონა პირველად ეს პრინციპი — ამას კომუნისტური მორალისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს.

მეთოდოლოგიურად სწორი მიდგომა რელიგიის მიმართ შეიძლება ემყარებოდეს აზროვნების მხოლოდ იმ წესს, რომელსაც აზროვნების დიალექტიკური წესი ან უბრალოდ დიალექტიკური მეთოდი ჰქვია.

ქრისტიანულ რელიგიას, როგორც იდეოლოგიას, ჰქონდა თავისი რევოლუციური წარსულიც და „მზის ჩასვენების“ პერიოდიც. ამ მხრივ საყურადღებოა ადრინდელი ქრისტიანობისა და მუშათა მოძრაობის შედარება ფ. ენგელსის მიერ მის შრომაში „ადრინდელა

²⁷ ეს ფაქტორი აუცილებელია, მაგრამ, ცხადია, საკმარისი არ არის ამა თუ იმ თეორიის რეალური წარმოშობისათვის.

ქრისტიანობის შესახებ“. ადრინდელი ქრისტიანობის ისტორიაში არის საგულისხმო მომენტები, რომელთაც აქვთ მსგავსება თანამედროვე მუშათა მოძრაობასთან. ისე როგორც ეს უკანასკნელი, ქრისტიანობაც თავის ჩასახვისას ჩაგრულთა მოძრაობა იყო: თავდაპირველად იგი გამოდიოდა როგორც მონათა და თავდახსნილთა, ღარიბთა და უუფლებოთა, რომის მიერ დაპყრობილ ან გაფანტულ ხალხთა რელიგია. ორივენი, როგორც ქრისტიანობა, ისე მუშათა სოციალიზმი, ქადაგებენ მომავალ ხსნას მონობისა და სიღატაკისაგან; ქრისტიანობა ამ ხსნას ეძებს იმპერეყნიურ ცხოვრებაში, სიკვდილის შემდეგ ზეცაში, სოციალიზმი კი — ამქვეყნად, საზოგადოების გარდაქმნაში. ქრისტიანობასაც და მუშათა სოციალიზმსაც სასტიკად სდევნიან და ზერიზავენ და მათ მიმდევრებს ჰქოლავენ, მათ მიმართ საგანგებო კანონებს იყენებენ... და მიუხედავად მთელი ამ დევნისა, ხოლო ხშირად მისი მეოხებითაც, ქრისტიანობაცა და სოციალიზმიც ძლევამოსილად და შეუჩერებლივ ეკაფავენ გზას წინ. თავისი წარმოშობის სამასი წლის შემდეგ ქრისტიანობა რომის მსოფლიო იმპერიის აღიარებულ სახემწიფოებრივ რელიგიად ხდება, სოციალიზმმა კი სულ რაღაც 60 წლის განმავლობაში ისეთი მდგომარეობა მოიპოვა, რომელიც მისი გამარჯვების აბსოლუტურ გარანტიას იძლევა“²⁸.

ფ. ენგელსის აქ მოტანილი აზრი ადრინდელი ქრისტიანობისა და მუშათა სოციალიზმის სიახლოვის შესახებ აშკარად მიუთითებს ადრინდელი ქრისტიანობის პროგრესულ როლზე. მაგრამ გაბატონებულ რელიგიად გადაქცევის შემდეგ, მალე გამომჟღავნდა ქრისტიანობის უარყოფითი მხარე. იგი დადგა მჩაგვრელი კლასების ინტერესთა სადარაჯოზე.

რელიგიას სურდა ბოლომდე გაბატონებული იდეოლოგია ყოფილიყო, მაგრამ ახალ დროში — ბურჟუაზიული რევოლუციების ეპოქაში — ეს უკვე შეუძლებელი გახდა. ახალი დროის იდეოლოგიებთან კონკურსში იგი დამარცხდა. დამარცხდა მაგრამ არ განადგურებულა. იგი იყო და დღემდე დარჩა ადამიანებზე სულიერი ზემოქმედების ერთ-ერთ ეფექტურ საშუალებად.

დღეისათვის, რელიგია როგორც იდეოლოგია, მჭიდროდ დაუკავშირდა ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობას. ყოველ შემთხვევაში, საბჭოთა კავშირის მასშტაბით მაინც. აქ რელიგია გამოდის არამარტო როგორც იდეოლოგია. ანტაგონისტურ კლასობრივ საზოგადოებაში რელიგია გაბატონებული კლასების ინტერესთა დამცველად გვევლინება. ამ აზრით, შეიძლება გამართლებული იყოს მათი პოზიცია,

²⁸ ფ. ენგელსი, ადრინდელი ქრისტიანობის ისტორიისათვის, თბ., 1967, გვ. 18.

ვინც რელიგიაში მხოლოდ უარყოფით მოვლენას ხედავს. მათთვის რელიგია მხოლოდ იდეოლოგიაა. სწორედ ამაში ძევს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გაუგებრობა.

რელიგია არ არის მხოლოდ იდეოლოგია. იგი (როგორც იდეოლოგია) არის აგრეთვე კულტურის სისტემა. კულტურა თავისი თავდაპირველი მნიშვნელობით ნიშნავს გადამუშავებას, რაიმეს გაუმჯობესებას. ბუნებაზე არსებითად დამოკიდებულს, ბუნების მტრული ძალებით გარშემორტყმულ ადამიანს სისტემატიურად უნდა ეფიქრა და ეზრუნა საკუთარი არსებობის შენარჩუნებაზე, ცხოვრების პირობების გაუმჯობესებაზე. ეს მუდმივი ბრძოლა საარსებო პირობების გაუმჯობესებისთვის გულისხმობს არა მარტო უკეთესი სამონადირეო თუ სამეურნეო იარაღების გამოგონებას, არამედ თავისებური „ნათესაობრივი დამოკიდებულების“ დამყარებას ბუნების უცნობ ძალებთან (საგნებთან, მოვლენებთან, ცოცხალ არსებებთან), ძალებთან, რომლებიც პირველყოფილი ადამიანისათვის სრულიად მიუწვდომელი ან მასზე აღმატებულია. ამგვარ ვითარებაში ზდება უსულო მოვლენების გასულიერება, ბუნების მოვლენების კეთილ და ბოროტ ძალებად დახასიათება. გარე სამყაროსთან ცნობიერების სისტემატიური ურთიერთობის შედეგად ყალიბდება მითი, მაგია, ფოლკლორი. ცნობიერების ეს ფორმები წარმოგვიდგებიან როგორც რელიგიური კულტურის თავდაპირველი ფორმები. გარკვეული აზრით ამ ფორმებში შენახული მასალის თავისებური გადამუშავების პროდუქტია „ბიბლია“ — „წმინდა წიგნი“.

რელიგიური კულტურა, რასაკვირველია, მარტო „ბიბლიის“ სახით როდი არსებობს. რელიგიური კულტურა — ეს არის ხელოვნების შედეგები ფერწერისა თუ ქანდაკების სახით, აგიოგრაფიული ლიტერატურის თუ საგალობლების სახით. რელიგიური კულტურა — ეს არის განსაზღვრული მცნებები, ნორმები, მოთხოვნები, რომლებიც ძველი და ახლი აღთქმიდან და წმინდანთა ცხოვრებიდან გავრცელდნენ ხალხის ფართო მასებში და იქ დამკვიდრდნენ.

რელიგია სამყაროს არა მარტო ხედვას, არამედ შეფასებაცაა. შეფასება კი ღირებულებას გულისხმობს. რელიგია ღირებულებათა გარკვეული სისტემაა. მასში მოცემულია ღირებულებათა თავისებური იერარქია.

რელიგია როგორც სინამდვილის ახსნა, როგორც სამყაროული მოვლენების ცოდნა, თანამედროვე მეცნიერებისათვის არსებითად არ არის საინტერესო. მაგრამ რელიგია, როგორც ღირებულება (კვლავ და ძალიან დიდხანს) მწვავე კამათის საგნად რჩება. რელიგია არის ადამიანის არა მარტო წარსული, არამედ მისი აწმყოც და მომავალიც.

წარსულის მიმართ დამოკიდებულებაში ნათლად ვლინდება ჩვენი კულტურული სახე. ჩვენი კულტურა იყო ის, რაც, რელიგიის კრიტიკის მოტივით, ეკლესიების წაბილწვასა და უნიკალური ისტორიული ძეგლების ნგრევაში გამოვლინდა, ჩვენი კულტურა არის ისიც, საკუთარი ზურგით რომ ვეზიდებით ისტორიულ ძეგლთა ნაშთებს, რათა მომავალი თაობებისთვის არა მარტო თეორიულად, არამედ რეალურადაც არსებობდეს კულტურის ისტორია. ძნელი არაა იმის დადგენა თუ ნორმალურმა ადამიანმა რომელ კულტურას შეიძლება მისცეს უპირატესობა.

რელიგია, როგორც სინამდვილის შეფასება, ყოველთვის იყო და დღესაც რჩება ნებისმიერი მეცნიერული იდეოლოგიის ძლიერ მოწინააღმდეგედ. რელიგიის უარყოფა იმ საბუთით, რომ იგი უპირატესობას აძლევს იმპერეციურ ღირებულებებს იმპერეციურთან შედარებით — სულ ცოტა, არააღმაჯერებლად გამოიყურება. ღირებულება თავისი ყოფიერების წესით იდეალურია, არ არის „იმპერეციური“, ეს ერთი, და მეორეც, რელიგია, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, სრულიადაც არ უარყოფს მიწიერ ღირებულებებს, მით უფრო თავის განვითარების თანამედროვე ეტაპზე.

ვინც რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლას მხოლოდ გნოსეოლოგიურ ფაქტორზე, სამყაროს ამომწურავ შემეცნებაზე აგებს, ის უნებლიედ რელიგიის მარადიულ არსებობას ასაბუთებს. სამყაროს ღრმა შემეცნება ყოველთვის წარმოებდა და დღესაც წარმოებს. მისი აბსოლუტური (ამომწურავი) შემეცნება კი შეუძლებელია, რადგან თვითონ სამყაროა უსასრულოდ ამოუწურავი. ამ თვალსაზრისით, სამყაროს ობიექტური შემეცნება, მართალია, რელიგიას (დროებით) უმციოებს გავლენის სფეროს, ასუსტებს, მაგრამ მას მაინც ვერ სპობს.

რელიგიის ნამდვილი მნიშვნელობის გამორკვევის ყველაზე ეფექტურ გზად უნდა ჩაითვალოს ადამიანის მიერ საკუთარი არსებისა და საკუთარი ადგილის დადგენა სამყაროში. ეს კი, პირველ რიგში, გულისხმობს ადამიანის ნამდვილი ღირებულების გახსნას, ადამიანურ ღირებულებათა იერარქიაში მისი ადგილის წარმოჩენას.

5. ზნეობა და რელიგია როგორც კულტურის ფორმები

ა. რელიგია და ზნეობა საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმებია. ისინი წარმოიშობიან საზოგადოებრივი პრაქტიკის განვითარების განსაზღვრულ დონეზე და მისით არიან გაპირობებული. ორივენი გამობატავენ ადამიანური შეგნებისა და ადამიანთა ურთიერთობის გარ-

კვეთულ მხარეს. ამოსავალი ზნეობასა და რელიგიის გაგებაში არის მათი სოციალურობა.

თავიანთი სტრუქტურის მიხედვით ზნეობა და რელიგია დღეისათვის საკმაოდ არის გამოკვლეული. ეს სტრუქტურა, რომელზედაც ქვემოთ გვექნება საუბარი, გამოკვლეული და გადმოცემულია როგორც იდეალისტურ ფილოსოფიაში, ისე მატერიალისტურ ფილოსოფიაში.

რელიგიის ბუნების დახასიათებისას არსებითად სამი მომენტი გამოიყოფა: 1. წარმოდგენების, 2. ემოციების, 3. მოქმედების. პირველი ჯგუფი გულისხმობს რელიგიური ცნობიერების განვითარების გნოსეოლოგიურ ასპექტს, მეორე — სპეციფიკური ემოციებისა და გრძნობების, ე. ი. „რელიგიური“ გრძნობების განვითარების დონეს, ხოლო მესამე — რელიგიურ რიტუალებსა და მათთან დაკავშირებულ ზოგიერთ ვითარებას. ეს სამი მომენტი გ. პლეხანოვთან მიჩნეულია როგორც ძირითადი რელიგიის ცნების განსაზღვრისას. გ. პლეხანოვის მიხედვით „რელიგია შეიძლება განესაზღვროთ, როგორც წარმოდგენათა, განწყობილებათა და მოქმედებათა მეტ-ნაკლებად მწყობრი სისტემა. წარმოდგენები ქმნიან რელიგიის მითოლოგიურ ელემენტს; განწყობილებანი მიეკუთვნებიან რელიგიური გრძნობის სფეროს, ხოლო მოქმედებანი — რელიგიური თაყვანისცემის ან როგორც სხვანაირად ამბობენ — კულტურის სფეროს“²⁹. რელიგიის ეს განსაზღვრება ყველაზე უფრო გავრცელებულია ჩვენს ფილოსოფიურ-ათეისტურ ლიტერატურაში.

აღნიშნული სამი ასპექტის გამოყოფით ჩვენ ჯერ კიდევ ძალიან ცოტა ვიცით რელიგიის შესახებ. საჭიროა რელიგიის მისი აუცილებელი ასპექტების დინამიკაში განხილვა. რის შესახებ გველაპარაკებიან რელიგიის ზემოთ აღნიშნული მომენტები, რას ასახავენ ისინი?

რელიგია (და ზნეობა), როგორც ითქვა, საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმას წარმოადგენს. ცნობიერების ფუნდამენტური ნიშანი მდგომარეობს ასახვაში. „ცნობიერება სხვა არაფერია, თუ არა გაცნობიერებული ყოფიერება“. რომელ ყოფიერებას ასახავს რელიგია? ძალიან ხშირად ვამბობთ ან ვწერთ დებულებას „რელიგია არის სინამდვილის დამახინჯებული ასახვა“. ამ დებულებაში, როგორც ჩანს, წინასწარ ვგულისხმობთ, რომ რელიგიამ მეცნიერული ცოდნა უნდა მოგვცეს სინამდვილის შესახებ, წინასწარ ვაკისრებთ რელიგიას მეცნიერების ფუნქციას. ამით კი პირდაპირ ვივიწყებთ ცნობიერების ფორმათა თავისებურებებს. სამყაროს აზროვნებითი ათვისება ანუ ლო-

²⁹ Г. В. Плеханов, Избр. философские произв. т. III, М., 1957, с. 330.

გიქური შემეცნება არ არის სინამდვილის ათვისების ერთადერთი შესაძლებელი წესი. „მთლიანობა, როგორც იგი გვევლინება გონებაში აზროვნებითი მთლიანობის სახით, პროდუქტია მოაზროვნე გონებისა, რომელიც სამყაროს ათვისებს მისთვის ერთადერთი შესაძლებელი წესით, წესით, რომელიც განსხვავდება ამ სამყაროს ხელოვნებით-რელიგიურ-პრაქტიკულ-გონითი³⁰ ათვისებისაგან“³¹.

ამ თავისებურების გათვალისწინება აუცილებელია რელიგიის შეფასების დროს. რელიგია არ არის მეცნიერება. განა სწორი იქნება, მაგალითად, ხელოვნებას ვუწოდოთ სინამდვილის დამახინჯებული ასახვა, მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი არ იძლევა (ან ვერ იძლევა) სინამდვილის შესახებ მეცნიერულ ცოდნას, არ (ან ვერ) ასრულებს მეცნიერების ფუნქციას? ასევე შეიძლება ითქვას ზნეობის შესახებ, რადგან, მკაცრად თუ ვიმსჯელებთ, არც ის იძლევა სინამდვილის შესახებ მეცნიერულ ცოდნას.

რელიგიური ასახვის ობიექტს წარმოადგენენ ბუნებისეული და სოციალური ძალები, რომლებიც რეალურად არსებობენ. ამ ძალთა ასახვა ადამიანის ცნობიერებაში ისტორიულად ჩამოყალიბდა რელიგიური ცნობიერების სახით. რელიგიურ ცნობიერებაში ადამიანისათვის უცხო ძალები, რამდენადაც ისინი პრაქტიკულად ათვისებულნი არ არიან, თანდათანობით განიცდიან ტრანსფორმაციას და ყალიბდებიან როგორც „ზებუნებრივი“ ძალები. „ზებუნებრივი“ ძალის უმაღლესი და უსრულყოფილესი გამოხატულებაა ღმერთი. რელიგიური ცნობიერება კრძალავს ღმერთისადმი შემეცნებით დამოკიდებულებას, რამეთუ ღვთაებრივი ჭეშმარიტება შემეცნებით ვერ მიიწვდომება. ერთადერთი გზა ღმერთთან ზიარებისა არის რწმენა; რელიგიური რწმენა ღვთაებრივი ჭეშმარიტების მნიშვნელობის მარტო-ოდენ ცნობა, აღიარებაა და არა მისი გაგება³².

საბჭოთა ფილოსოფიურ-ათეისტურ ლიტერატურაში ცნება „ზებუნებრივის“ რწმენა მოიხმარება ფართო გაგებით. ზებუნებრივის რწმენის ქვეშ ესმით არა მარტო ზებუნებრივი არსებებისადმი (ღმერთი, სულები, ადამიანისადმი მტრული არსებები და სხვ.) რწმენა, არამედ აგრეთვე რწმენა რეალური საგნების ზებუნებრივი თე-

³⁰ ქართულ თარგმანში „გონითის“ ნაცვლად არის „გონებრივი“, რაც მარქსის მსჯელობის აზრს სრულიად არ შეესაბამება. იხ. კ. მ. ა. რ. ს. ი., პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბ., 1953, გვ. 282.

³¹ იქვე. გვ. 282.

³² რწმენისა და ცოდნის ურთიერთობის პრობლემა შესანიშნავადაა განხილული ვ. გოგობერიშვილის შრომაში: „რწმენისა და ცოდნის ურთიერთობის ისტორიიდან“, თბ., 1979.

სებებისადმი (ფიტიშიზმი) და რწმენა რეალურ, მატერიალურ ობიექტებს შორის ზებუნებრივი კავშირისა³³. მიუხედავად ამისა, როგორ ფართოდაც არ უნდა იყოს გაგებული ზებუნებრივისადმი რწმენა, საქმე ყოველთვის ეხება აქ რელიგიურ რწმენას. რელიგიური რწმენის უმთავრესი ნიშანი არის ზებუნებრივის აღიარება, ცნობა. ზებუნებრივის ქვეშ ღმერთს ვიგულისხმებთ თუ ეშმაკს, ამით რელიგიური რწმენის ბუნება არ შეიცვლება.

რელიგიის მსგავსად, ზნეობაც ადამიანის საზოგადოებრივი პრაქტიკის გამოვლენაა, ადამიანთა ურთიერთობის თავისებური გამოხატულება. ზნეობა არის ნორმათა განსაზღვრული სისტემა, რომელშიც გამოხატულია ადამიანების ზრუნვა საკუთარი თავისათვის და საზოგადოებისათვის. რელიგიისაგან განსხვავებით, ზნეობის წესახეობა არაა ამბობს, რომ ის არის სინამდვილის დამახინჯებული ასახვა, მიუხედავად იმისა, რომ ის ნორმები, რომლებიც ზნეობრივად იწოდებიან, თავისუფლად მოიხმარებიან რელიგიის სფეროში და რელიგიურ მოთხოვნებს წარმოადგენენ. რელიგიისა და ზნეობის მიმართებაში არსებითი მნიშვნელობა იმას კი არა აქვს, რომ ორივე სფეროში საერთო ნორმები მოქმედებენ³⁴, არამედ იმას, როგორ დამოკიდებულებაში არიან რელიგია და ზნეობა სინამდვილის შემეცნებისა და შეფასების მთავარი სუბიექტის — ადამიანის მიმართ.

ზნეობის სტრუქტურასთან დაკავშირებით მარქსისტულ ეთიკაში ერთი საერთო თვალსაზრისი არ არსებობს. შედარებით უფრო გავრცელებულია ზნეობის სტრუქტურის ძირითად ელემენტებად ზნეობრივი შეგნების, საქციელისა და ზნეობრივ ურთიერთობათა მიჩნევა. გარდა ამ სტრუქტურული ელემენტებისა, ზნეობას გააჩნია აგრეთვე თავისი ფუნქციები. ესენია: შემეცნებითი, რეგულატიური და პუმანისტური. ეს ფუნქციები მეტ-ნაკლები სიზუსტით და სისრულით ელინდებიან საზოგადოებრივ პრაქტიკაში. თავისთავად ამ ფუნქციების შესრულება პიროვნების კონკრეტულ პრაქტიკაში არ არის პიროვნების მაღალი ზნეობრიობის საზომი.

პიროვნების ზნეობრივ საქციელს განსაზღვრავს მიზანი, რომელიც ეთიკაში ცნობილია მოტივის სახელწოდებით. მიზანი არის ის, რაც უნდა იყოს, რისი განხორციელებაც ჯერ არს, ამიტომ იგი არაა იდეალური სახე გარკვეული ღირებულების შესახებ. მოტივის ღირე-

³³ Д. М. Угринович, Философские проблемы критики религии, МГУ, 1965, с. 148.

³⁴ საბჭოთა ხელისუფლების პირველ წლებში განიზრახეს სრულიად ახალი მორალური კოდექსის შედგენა, პრინციპულად განსხვავებულის, რაც მანამდე არსებობდა, მაგალითად რელიგიურ მორალში. ამის გაკეთება ვერ შეძლეს.

ბულება განსაზღვრავს პიროვნების საქციელის ღირებულებას, ხოლო საქციელის საბოლოო ზნეობრივი ღირებულება მოცემული ეპოქის ფარგლებში ფასდება იმის მიხედვით, თუ რამდენად შეესატყვისება იგი საზოგადოებრივი (უფრო ვიწროდ, ზნეობრივი) პროგრესის მიმართებას.

რელიგიისა და ზნეობის უთავდაპირველესი მოთხოვნები გამოხატავენ სოციალურობის მოთხოვნებს. ეს სრულიად ბუნებრივად ჩანს, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ საზოგადოების განვითარების გარიჟრაჟზე კოლექტივის ნებისმიერი წევრი თანაპასუხისმგებელია კოლექტივის მთელ მოქმედებაზე. მოთხოვნები „არ იქუროდ“, „არ იცრუო“ ლაპარაკობენ არა მარტო ადამიანთა ახალი ტიპის ერთობის თავისებურებაზე, არამედ ამ ერთობის განვითარების პრინციპულად ახალ დონეზეც. ადამიანთა ერთობის წარმოშობა სამყაროში არის პროგრესი, სამყაროს „გაკულტურების“ დასაწყისი. შესაბამისად, „სოციალური წარმოშობა“ ან „სოციალურობა“ ადამიანის დაბადების უბრალო მოწმობა კი არა, არამედ ამავე დროს მისი კულტუროვნობის მაჩვენებელიცაა.

რელიგია და ზნეობა კულტურის სისტემებს წარმოადგენენ, მაკრამ იმისათვის, რომ ისინი ასეთად ქცეულიყვნენ, საჭირო იყო გარკვეული სოციალური ერთობის არსებობა, სამყაროში „ადამიანური განზომილების“ გაჩენა. ამ განზომილების შემწეობით ბუნებაში გაჩნდა მეორე ბუნება — კულტურა. რელიგიური კულტურა არის კულტურის ერთ-ერთი ისტორიულად თავდაპირველი ფორმა.

ბ. ზნეობა და რელიგია ისტორიულად გაპირობებული ისეთი სოციალური მოვლენებია, რომლებიც ადამიანის არსებობისა და მოქმედების ფორმებს ასახავენ. მათი საწყისები უკავშირდება პირველყოფილი ადამიანის ბუნებასთან აქტიურ ურთიერთმოქმედებას. ამ ურთიერთქმედების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი რეზულტატია — კულტურა, კულტურა არის სოციალურობისა და ადამიანურობის უმაღლესი გამოვლენა, ხოლო მისი განვითარების ხარისხი მიგვითითებს იმ ზომაზე, რამდენითაც ადამიანი გამოეყო (დაცილდა — შეუკავშირდა) ბუნებას. ადამიანის წყალობით ბუნება იქცა კულტურად. კულტურის წყალობით ადამიანმა შეიძინა თავისი ნამდვილი ადამიანური ბუნება.

რელიგია არის არა მარტო საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმა, არამედ კულტურის ფორმაც. რელიგიის როგორც კულტურის მოვლენის წარმოქმნა ისტორიულ აუცილებლობას წარმოადგენს. ეს აუცილებლობა ადამიანიდან, მისი საქმიანობიდან მოდის. ადამიანი

ცხოველთა სამყაროდან გამოყოფის შემდეგ თანდათანობით აფართო-
ებს გარესამყაროზე ბატონობის საზღვრებს. ბუნებასთან ბრძოლისა
და სხვა ადამიანებთან სისტემატური ურთიერთობის პროცესში უე-
თარდება ადამიანის ცნობიერება და თვითცნობიერება. კულტურის
განვითარება — ესაა თავისებური პასუხი იმ პრობლემებზე, რომლე-
შიც გალვიძებული ცნობიერების წინაშე ჩნდებიან. რელიგია კულტუ-
რის განვითარების აუცილებელი მომენტი, რომლის წყალობითაც
ადამიანი იწყებს საკუთარი თვითცნობიერების ფორმირებას, აცნობი-
ერებს თავის თავს, თავის ძალას, თავის ისტორიულ შეზღუდულობას.

საზოგადოებრივი პრაქტიკის დაბალ საფეხურზე ადამიანის შე-
მეცნებითი საქმიანობის რეზულტატები იღებენ ლეგენდებს, მითე-
ბის, ჩვევების, რელიგიური წარმოდგენების სახეს. პირველყოფილი
კულტურა იყო სინკრეტული და არც შეიძლებოდა სხვანაირი ყოფი-
ლიყო. ამ კულტურიდან მხატვრული, მორალური, რელიგიური ღი-
რებულებების გამოყოფა წარმოდგენს უდავოდ პროგრესს ადამი-
ანური ყოფიერების განვითარების გზაზე. ამ გამოყოფის შედეგია
კულტურის განსხვავებული ფორმების წარმოქმნა, რომლებშიც
ერთმანეთშია გადახლართული რელიგიური და საერო (მიწიერი) ინ-
ტერესები.

უძველესი მითები³⁵, მაგალითად, მოგვითხრობენ გარკვეული ამ-
ბების, კაცობრიობის თავდაპირველი ისტორიის მომენტების შესა-
ხებ, თუმცა, მეცნიერული თვალსაზრისით, აქ საქმე გვაქვს სინამ-
დვილის ფანტასტიკურ ასახვასთან. მითებში და ლეგენდებში სიმბო-
ლურ და მეტაფორულ გამოხატულებას პოულობს ადამიანის ათას-
წლოვანი ბრძოლა ბუნების მრისხანე ძალებთან. მრავალი მითისა და
ლეგენდის საწყისი საუკუნეთა სიღრმეებში იკარგება. მაგალითად,
შუმერული მითი გილგამეშზე ან ქართული მითი ამირანის შესახებ.

მითში შესაძლებელია ორი აპექტის გამოყოფა: ერთი — რეა-
ლისტური, საერო, რამდენადაც მითი ლაპარაკობს განსაზღვრული
საგნების, მოვლენების შესახებ, ამა თუ იმ სახით გვიხსნის მათი
წარმოშობის მიზეზებს; მეორე — რელიგიური, ვინაიდან აქ საქმე
ეხება მისტიფიცირებულ ისტორიას, ქმნადობას, მოქმედება მიეწერე-
ბა ზებუნებრივ არსებებს.

მითებში გამოხატულია მისწრაფება — ახსნან არა მარტო გარე
სამყაროს წარმოშობა, არამედ, თვითონ ადამიანისაც. ადამიანის გაჩე-

³⁵ მითების შესახებ არსებობს უზარმაზარი ლიტერატურა და მრავალი თეო-
რი, მითების კონკრეტული ანალიზი ამ შემთხვევაში ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს.

ნა მითურ ამბებთანაა დაკავშირებული. ის, რაც თანამედროვე ადამიანისთვის არის ისტორია, იგივე იყო პირველყოფილი ადამიანისთვის მითური ანუ შებრუნებადი დრო. მითური ამბები არა მარტო რეპროდუცირდებიან მეხსიერებაში, არამედ პერიოდულად მეორდებიან კიდევაც რიტუალების მეშვეობით. მითებში დაფიქსირებულაა კაცობრიობის კულტურული განვითარების მეცნიერებამდელი გამოცდილება, რომელიც არ არის მთლიანად რელიგიური.

კაცობრიობის კულტურული განვითარების მეცნიერებამდელი გამოცდილება არის გამოხატული აგრეთვე მაგიაში. მაგია წარმოადგენს გარე სამყაროსთან ადამიანის კავშირის თავდაპირველ ფორმას. ბუნების სტიქიური ძალების მიმართ საკუთარი სისუსტის მოჩვენებითი (ილუზიური) დაძლევის ცდას. მაგია არის წესების ერთობლიობა, რომელთა მეშვეობითაც პირველყოფილი ადამიანი ილუზიურად ფლობს სინამდვილეს. ეს წესები ძალიან ბევრია, მათი დაჯგუფება შეიძლება რამდენიმე ტიპად, რომელთაგან უნივერსალურია სამი: 1. შრომის მაგია, 2. საექიმო მაგია, 3. „შავი მაგია“.

მაგია არის თავისებური გამოწვევა, მოხმობა უცნობის, ილუზიისა, მასთან ილუზიური კონტაქტის დამყარება, რის შედეგადაც ხდება ზეგავლენის მოხდენა ადამიანის არ მარტო მომავალზე, არამედ აწმყოზეც³⁶.

პრიმიტიული, სინკრეტული კულტურის მითოლოგიურ პოტენციალში სათავეს იღებს კულტურის ისეთი ფორმა, როგორიცაა ფოლკლორი. ასახავს რა სხვადასხვა ხალხების შემოქმედებით გენიას, ფოლკლორი თავისში შეიცავს სხვადასხვა ტენდენციებს, რომელთა შორის შეიძლება გამოიყოს ორი ელემენტი — რელიგიური და საერო³⁷.

რელიგიური კულტურა გამოხატავს ადამიანის მისწრაფებას დაუქვემდებაროს საკუთარ ნება ტრანსცენდენტურ ძალებს. იქნება ეს ბუნებისა თუ საზოგადოების, გარეგანი თუ შინაგანი სამყაროსი. რელიგიურ კულტურაში შემეცნება უკანა პლანზეა, ხოლო წინა პლანზეა ღირებულებითი აქტივობა. ადამიანის მატერიალური და გონითი ძალების ისტორიული შეზღუდულობა იქცევა იმ ბუნებრივ საზღვრებად, რომ-

³⁶ ცნობილი რუმინელი კულტუროლოგი ა. ტენასე მიიჩნევს, რომ მაგიაშიც შეიძლება გამოვყოს როგორც ყალბი, ფანტასტიკური, ისე ადექვატური შეშეცნების ელემენტები იხ: მისი *Религия и культура*, М., 1975, с. 32.

³⁷ რელიგიური და საერო კულტურის ელემენტები აშკარად გამოიყოფა უძ. ქართ. ხალხ. შემოქმედებაში (ფოლკლორში). მაგ., „ლექსი ვეფხისა და მოყმისა“, მასში დატულია საოცრად ღრმა ფენები უძველესი ქართული კულტურისა.

მელთა გადალახვის მხოლოდ ერთადერთი გზა რჩება არსებულ ვითარებაში: წარმოსახვა, ზებუნებრივი ფანტასტიკა. ეს უკანასკნელი მოცემულ კულტურაში ადამიანისათვის წარმოადგენს ერთადერთ შესაძლებლობას — დაძლიოს თავისი საცოდავი მდგომარეობა სინამდვილეში.

საერო კულტურა გამოხატავს (თუ ქართული კულტურიდან ამოვალთ) ამირანულ და ფაუსტურ მოწოდებას. ამირანის ბრძოლა ღმერთთან, ღმერთთან და ურჩხულებთან, ფაუსტისა — მეფისტოფელთან — ესაა გამოხატულება იმ დიდი ბრძოლისა, რომელსაც კულტურა აწარმოებდა დოგმატური და კონსერვატიული ფიქრების წინააღმდეგ. საერთო კულტურა წარმოადგენს ადამიანის მუდმივ მისწრაფებას — გადალახოს ისტორიული ჩარჩოების შეზღუდულობა, მისწვდეს ახალს, ბუნებისა და საზოგადოების უცნობ მოვლენებს. საერო კულტურა — ეს არის სუბიექტის გასაგნება და ობიექტის ჰუმანიზაცია შემოქმედებითი მოღვაწეობის პროცესში; რელიგიური კულტურა არის სუბიექტის გაუცხოება და ობიექტის გაღმერთება.

6. შეფასება და ღირებულება

შეფასება, როგორც სინამდვილესთან დამოკიდებულების თავისებურ-ადამიანური აქტი, წარმოებდა მანამდეც, ვიდრე ადამიანი ამ აქტის თავისებურებაში გაეჩვენებოდა. რელიგიური მოვლენების შეფასება ყოველთვის ხდებოდა (და ხდება), თუმცა ხშირად ერთმანეთში იყო არეული შეფასება და შემეცნება. შეფასება როგორც ღირებულებითი შემეცნება დაკავშირებულია ფუნდამენტურ კატეგორიასთან — საზოგადოებრივი ყოფიერების კატეგორიასთან. ამ კატეგორიის შესაფერისი გააზრების გარეშე გაუგებარი იქნება შეფასების აქტში ობიექტური ღირებულების მოცემა.

საზოგადოებრივი ყოფიერება — ესაა, უწინარეს ყოვლისა, საზოგადოების მატერიალური ცხოვრება. ადამიანი ახდენს თავისი თავის გასაგნებას სინამდვილეში და ამ სინამდვილის ელემენტებიდან ქმნის საკუთარი საქმიანობის საგნებს ან იარაღებს. კ. მარქსი „კაპიტალში“ ლაპარაკობს ნივთების საზოგადოებრივ ყოფიერებაზე; მაგალითად, ალმასი, როგორც შრომის საგანი არ იცვლის თავის ბუნებრივ თვისებებს, მაგრამ იძენს განსაზღვრულ ადგილს ადამიანის პრაქტიკაში, ხდება რთული საზოგადოებრივი ყოფიერების ელემენტი. ნივთის ყოფიერება ატარებს საზოგადოებრივ ხასიათს მანამდე, ვიდრე არსებობს პრაქტიკა, რომელიც მის წყაროს წარმოადგენს. ადა-

მიანურ პრაქტიკაში მოქცეული ნივთი სწავლასწავა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა გავლენით იძენს, მაგალითად, საქონლის ფუნქციას, რაც მატერიალური ობიექტის თვისება კი არ არის, არამედ მისი საზოგადოებრივი დანიშნულებაა. ეს დანიშნულება იქცევის სუბიექტის ყურადღებას, გამოხატავს მისდამი თავის დამოკიდებულებას, აფასებს მას. შეფასებაში წარმოგვიდგება რაიმე როგორც მშვენიერი, კეთილი, პროგრესული, ამაღლებული, სასარგებლო ან სამართლიანი; რაიმეს ღირებულება შეფასებაში ვლინდება. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, რომ სინამდვილე თავისი ღირებულებითი ასპექტით არსებობს მხოლოდ იმისათვის, ვისაც უნარი შესწევს ამ სინამდვილის სუბიექტური ინტერპრეტაციისა³⁸.

ადამიანი არის მიზნობრივად მოქმედი საზოგადოებრივი არსება. მისი პრაქტიკის (შეფასებითი პრაქტიკის) საილუმოება მდგომარეობს სწორედ ამ მიზნობრიობაში. აქ მარტო შემეცნება საკმარისი არაა რომ პრაქტიკა მიზნობრივი იყოს, საკმარისი არაა ადამიანმა იცოდეს, რომ იგი არსებობს, არსებულის თვისებები იცის. საზოგადოებრივ პრაქტიკას ახასიათებს მისწრაფება (მიზანი) — გარდაქმნას ის, რაც არის, იმად, რაც უნდა იყოს³⁹.

ობიექტური სამყარო — ესაა რეალობა, რომელიც არსებობდა ადამიანამდე, მაგრამ ადამიანის სამყაროდ იქცა იმიტომ, რომ ის მასში გასაგნებულია პრაქტიკით. ამ ობიექტური რეალობიდან შემეცნების საგნად გამოდის ის, რაც საზოგადოებრივი პრაქტიკის შემადგენელ ნაწილად იქცევა. ჩვენ შეგვიძლია მაგალითად, ქიმიური ანალიზის მეშვეობით შევისწავლოთ მინერალი და ვერაფერი გავიგოთ რას წარმოადგენს ის საზოგადოებრივ ყოფიერებაში. მაგრამ ის ფაქტი, რომ მინერალი არის ნედლეული, დგინდება არა თავად მინერალის ქიმიური შესწავლით, არამედ იმ საზოგადოებრივი კავშირების შემეცნებით, რომლის ფარგლებშიც გახდა ის ნედლეული; როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ რაიმე არის გზა ან საცხოვრებელი, აქ მტკიცება წარმოებს უკანა რიცხვით, ე. ი. მას შემდეგ რაც უკვე შევიცანით, რას წარმოადგენს მოცემული ნივთი ადამიანის მიერ შექმნილი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ქსელში.

ნათქვამიდან ერთი შეხედვით, ისე გამოდის, რომ შემეცნების და შეფასების საგანი ერთი და იგივეა. მაგრამ ნამდვილად ასე არაა. ყო-

³⁸ კ. მარქსის მიხედვით სინამდვილის სუბიექტური განხილვა ნიშნავს მის პრაქტიკულად (პრაქტიკაში) განხილვას. ამგვარად გავებული პრაქტიკა საფუძველია როგორც გნოსეოლოგიური ცდის, ისე ღირებულებითი პრაქტიკის.

³⁹ გავიხსენათ კ. მარქსის ცნობილი მაგალითი ფუტკრისა და არქიტექტორის შრომის შედარების შესახებ.

ფიერების ელემენტები, რომლებიც ჯერ საზოგადოებრივი არ გამხდარან, მოკლებულნი არიან ღირებულებით საგნობრიობას და ამიტომ არ შეიძლება შეფასების საგანს წარმოადგენდნენ. მინერალი რომელიც არაფერს წარმოადგენს საზოგადოებრივ პრაქტიკაში, არც შეგვიძლია შეფასასოთ მანამდე, ვიდრე შემეცნება არ გახსნის მის იმ თვისებას, რომლის წყალობითაც მინერალი შეიძლება გამოყენებულ იქნეს საზოგადოებრივ პრაქტიკაში. როგორც წესი, საზოგადოებრივი პრაქტიკა ძალიან სწრაფად გადააქცევს ხოლმე ამ შესაძლებლობას რეალობად და ამით მინერალი იძენს ღირებულებით საგნობრიობას, რომელიც არსებითად ამ პრაქტიკის წარმოებულა.

ამრიგად, თუ შემეცნების საგანია ყველაფერი, რაც ობიექტურად არსებობს, შეფასების საგანს წარმოადგენს ღირებულებითი საგნობრიობა, ე. ი. ობიექტის საზოგადოებრივი ყოფიერება. ამ დებულების კიდევ უფრო დაზუსტებაც შეიძლება: შეფასების საგანს წარმოადგენს ღირებულებითი საგნობრიობა საზოგადოებრივი ყოფიერების ისეთი ელემენტებისა, რომლებიც შეიძლება იყვნენ სუბიექტის არასრულად დაკმაყოფილებული აქტუალური მოთხოვნილებების საგანი, ან ისეთი ელემენტები, რომლებიც დაკავშირებულნი არიან ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებასთან. ამასთან დაკავშირებით ხშირად გვხვდება მტკიცება, რომ სინამდვილის „აქსიოლოგიურ განზომილებას საქმე აქვს მხოლოდ იმასთან, რაც „უნდა იყოს“, თითქოს აქსიოლოგიურ შეფასებას არ ექვემდებარებოდეს ის, რაც არის. ღირებულება, მართალია, არის ის, რაც უნდა იყოს, მაგრამ ღირებულება აქვს აგრეთვე იმას, რაც არის.

რაში მდგომარეობს შეფასების გამართლება? რისთვის ვაფასებთ? განა შემეცნება საკმარისი არ არის იმისათვის, რომ სუბიექტმა გაიგოს განსაზღვრული ღირებულებითი საგნობრიობის მიმართება საკუთარ მოთხოვნილებებთან და ამ გზით მიმართება მთელთან, საზოგადოებრივ ყოფიერებასთან?

შემეცნება პრაქტიკული მოღვაწეობის სერიოზული წანამძღვარია, მაგრამ ადამიანის საქმიანობა შემეცნების გარდა გულისხმობს გადაწყვეტილების მიღებას, ამორჩევას სხვადასხვა ალტერნატივებს შორის, შედარებას, სხვადასხვა ემოციურ აქტებს. შეფასება ყოველთვის არის შედარება, თუმცა ყოველი შედარება არ არის შეფასება. ჩვენ შეგვიძლია ერთმანეთს შევადაროთ ნივთის თვისებები, მისი ზომები და ეს იქნება ნივთის არა შეფასება, არამედ შემეცნება. შემეცნება წარმოადგენს ობიექტური სამყაროს პროცესების, მოვლენების, საგნების ასახვას ცნებებში, შეფასება კი გულისხმობს შეცნობი-

ლი, საზოგადოებრივად მნიშვნელოვანი ობიექტების ურთიერთშედარებას, შედარებას იმ შეხედულებებთან თუ წარმოდგენებთან, რომლებიც შეფასებაში ასრულებენ კრიტერიუმის, ნორმის ფუნქციას და შესაძლებელს ხდიან შეფასებით მსჯელობას.

ყოველი შეფასება გამოხატავს სუბიექტურ დაინტერესებულობას. მაშინ როცა შემეცნების სუბიექტი ისწრაფვის აბსტრაქცია მოახდინოს ამ დაინტერესებულობისაგან. ამიტომ შეფასებაში იშვიათად ვხვდებით სუბიექტისა და ობიექტის აშკარა გაუცხოებას ერთმანეთისაგან, როგორც ამას ადგილი აქვს შემეცნების პროცესში. გნოსეოლოგიაში ხშირია სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირების, აქსიოლოგიაში კი — სუბიექტისა და ობიექტის ერთიანობის აბსოლუტიზაცია.

შეფასება აუცილებლად ამოდის შემეცნებიდან, ყოველი ქეშმარიტი შემეცნება იძულებს სუბიექტს გადასინჯოს ადრინდელი შეფასებითი მსჯელობები, რომლებიც ემყარებოდნენ არასაკმარის ცოდნას ანდა მარტოოდენ სურვილს და შეუმოწმებელ წანამძღვრებს. შემეცნება სახიფათოა იმისათვის, ვისაც არ ძალუძს საკუთარ ან გათავისებულ მცდარ შეფასებებს თავი დააღწიოს. სიბნელე იმაშია, რომ სუბიექტს არ სურს უარი თქვას ილუზიებზე მაშინაც კი, როდესაც შემეცნება დამაჯერებლად ასაბუთებს მათ უმართებლობას. ამიტომაც, ილუზია, რომელსაც სუბიექტი ჯიუტად ებლაუჭება, კიდევაც რჩება მისთვის ფუნქციური მნიშვნელობის ღირებულებად. იგი აკმაყოფილებს მას როგორც სინამდვილე. უფრო მეტიც, თუ რეალური სინამდვილე სუბიექტში არც ისე იშვიათად გარკვეულ შემფოთებას ბადებს, ილუზია აკმაყოფილებს მას ეფექტურად და ინტენსიურად.

რელიგია — ესაა სპეციფიკური სახეებით და საშუალებებით გაადამიანება და როგორც ასეთი კანონზომიერად არსებობს თავიდანვე, ე. ი. მას შემდეგ, რაც დაიწყო სინამდვილის ფაქტიური გაადამიანება. ადამიანმა ვერც კი შოასწრო ბუნებაში გაბატონებული ადგილის დაკავება, რომ მან რელიგურ ცნობიერებაში დაკარგა თავისი თავი, აღმოჩნდა რა დამოკიდებულ, დაქვემდებარებულ მდგომარეობაში.

ადამიანის მთელი წინაისტორია არსებითად იყო დაქვემდებარების ეკონომიური და არაეკონომიური იძულების ისტორია, რომელიც (იძულება) მოქმედებდა როგორც გარღვევადი, სტიქიური ძალა. ადა-

მიანი ცდილობდა მორჩილება, სილატაკე, თავისი მდგომარეობის უიმედობა ილუზიებით გადაელახა. ამ ილუზიებში პოულობდა იგი ფიქტიურ თვითცნობიერებას.

რაც უფრო მეტად ხდება სინამდვილის „გაადამიანება“, მით უფრო მეტად კარგავენ თავიანთ ფუნქციონალურ მნიშვნელობას ღირებულებითი ილუზიები. რაც უფრო მეტად ვითარდება მეცნიერება და ტექნიკა, მით უფრო ცხადი ხდება ზედმეტობა იმ ცნობიერებისა, რომელიც ღირებულებით ილუზიებს ბადებს, მით უფრო მეტად იზრდება მეცნიერული მსოფლმხედველობის როლი, რომელსაც ძალუქს ჰეშმარიტი შეფასების მოცემა. მაგრამ გადამწყვეტს აქ მაინც შეიქლება წარმოდგენდეს ადამიანის ადამიანად დადგენის პროცესი. რაც უფრო მეტად იქცევა ადამიანი საკუთარი ბედის შემოქმედად, მით უფრო მეტად იღებს ის კმაყოფილებას მართებული შეფასებით. მხოლოდ მატერიალური და სულიერი პროგრესის მაღალ საფეხურზე მიიღწევა ის ვითარება, როდესაც ჰეშმარიტი შეფასება უსიამოვნებას და უიმედობას კი არ ბადებს ადამიანში, არამედ სიამოვნებას და ნეტარებას.

თუ შეიძლება ვილაპარაკოთ შეფასების მომავალზე, მაშინ სავარაუდოა, რომ ეს იქნება თავისუფალი, შემოქმედებითი შრომის მომავალი, შრომისა, რომელშიც ჩაბმულნი იქნებიან თავისუფალ ასოციაციაში გაერთიანებული ინდივიდები.

7. ზნეობრივ-ღირებულებითი და რელიგიურ-ღირებულებითი განჯოგოების შესახებ ადამიანში

შეფასების დახასიათების დროს ნაჩვენები იყო, რომ ღირებულება მხოლოდ შეფასებაში გვეძლევა. ცხადია, ეს ეხება რელიგიურ ღირებულებასაც. ისტორიულად, ყველაზე ვრცლად და საფუძვლიანად რელიგიის ღირებულების შეფასება რელიგიის ფილოსოფიაში ხდებოდა. რელიგიის ავტორიანობის შეფასება არც ისე იშვიათი იყო პრაქტიკული ფილოსოფიის პრობლემატიკის განხილვის დროს. საბოლოო ჯამში რელიგიური საკითხების ფილოსოფიური შემეცნებისა და შეფასების ობიექტად გახდომა ხელს უწყობდა რელიგიის სეკულარიზაციის პროცესს. იმას, რაც რელიგიისთვის საუკუნეთა მანძილ-

ზე შეუუმეცნებელი, იდუმალი იყო და ასეთი უნდა დარჩენილიყო მარადიულად, ფილოსოფიური გონების სამსჯავროს წინაშე იდუმალებისა და შეუუმეცნებლობის საბურველი ეხდებოდა და, სამოქალაქო სამოსელით იმოსებოდა. ეს პროცესი ახალ დროში არ დაწყებულა, მისი ძირები ანტიკურ ფილოსოფიაში იკარგება⁴³

რელიგიის გასაქრობის პროცესი, როგორც ცნობილია, მკვეთრად არის გამოხატული გერმანულ კლასიკურ იდეალიზმში. გერმანულმა კლასიკამ კანტიდან ფოიერბახამდე და ლესინგიდან გოთემდე რელიგია გაასაქროა; იგი ბურჟუაზიულ მორალზე დაიყვანა და თავად ღმერთი ადამიანური სრულყოფილების აბსტრაქტულ იდეალად, შესაბამისად, ლოგიკურ-ისტორიულ პროცესად აქცია⁴⁴.

რელიგიის კრიტიკა (შეფასება) კანტთან არსებითად მატერიალისტური თვალსაზრისით დაიწყო. რელიგიის კანტისეული კრიტიკა წარმოგვიდგება როგორც რელიგიის მორალურ-ღირებულებითი შეფასება. კანტის მიხედვით, ღმერთი მხოლოდ განსაზღვრებაა, იდეალაა, ადამიანური გონების აზრია; იგი ორმაგი ფუნქციის მატარებელია: ა) როგორც ზნეობრივი სრულყოფის იდეალი, იგი კონსტიტუტიურია, უმაღლესი სიკეთის (ზნეობრივი კანონის) მაქსიმის თანახმად განსაზღვრავს ადამიანის მორალურ ქცევას, განუხრელად ხელს უწყობს ადამიანის გვარის გაუმჯობესებას; ბ) როგორც ადამიანური შემეცნების მარეგულირებელი. „იდეა უმაღლესად სრულყოფილი არსებისა“, რომელიც „მოაზრებულ იქნა გამოცდილებაში კავშირის, წესრიგისა და ერთიანობის გასაგებად“⁴⁵.

ჰეგელის რელიგიის ფილოსოფია არის კონკრეტული სფეროს მიმართ გამოყენებული „ლოგიკის მეცნიერება“. ჰეგელი ერთმანეთისაგან განასხვავებდა სუბიექტურ და ობიექტურ რელიგიებს და უპირატესობას ანიჭებდა სუბიექტურ რელიგიას. ღირებულებითი

⁴³ ვ. გოგოხეიშვილი, ცოდნისა და რწმენის ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1979, 21.

⁴⁴ გ. ბილდერმანი, ე. ლანგე, რელიგიის კრიტიკა გერმანულ კლასიკაში, მეცნიერული ათეიზმის არსებითი წყარო, თბ., 1982, გვ. 16.

⁴⁵ ი. კანტი, პროლეგომენები ყოველი მომავალი მეტაფიზიკისთვის, თბ., 1936. გვ. 190.

თვალსაზრისით ეს მეტად საყურადღებოა. ობიექტური რელიგია, ჰეგელის მიხედვით, კლავს რელიგიის ცოცხალ სულს იმით, რომ იზღუდება რელიგიის პრინციპების აბსტრაქტული დამუშავებით, მორალური ნორმების დოგმატიზაციით. სუბიექტური რელიგია კი გულის საქმეა და ამდენად ხელს უწყობს რელიგიური რწმენის სიცოცხლის შენარჩუნებას. სუბიექტურ რელიგიასთან შედარებით ობიექტური რელიგია, ჰეგელის აზრით, ცრუმორწმუნეობას წარმოადგენს⁴⁶.

სუბიექტურობის გარდა, რელიგია, რელიგიური რწმენა ხასიათდება იმით, რომ დასაბუთებადი არ არის, მას მეცნიერული აპარატი არ სჭირდება. რელიგიის თავისებურება იმაშიც გამოიხატება, რომ იგი თავისი ბუნებით მიმართულია ზებუნებრივის მიმართ, უპირისპირდება ბუნებრივს. ჰეგელისათვის რელიგიური ნიშნავს ბუნებრივიდან გადახრას⁴⁷.

ამრიგად, ჰეგელის მიხედვით, რელიგიური შეფასებულია როგორც სუბიექტური, დაუსაბუთებელი და ზებუნებრივი.

ჰეგელი, როგორც ცნობილია, პანლოგისტი იყო. მისთვის ნამდვილი რელიგია და ნამდვილი ადამიანი ცნობიერების იდეებს წარმოადგენდნენ. ლ. ფოიერბახმა გადალახა ჰეგელის მსოფლმხედველობრივი შეზღუდულობა. მან მატერიალისტური პოზიციიდან წარმართა რელიგიის კრიტიკა (შეფასება). ეს შეფასება ლ. ფოიერბახთან დასრულდა ადამიანზე მოძღვრებით. თუმცა ეს მოძღვრება მარქსიზმისათვის ბოლომდე მიუღებელი აღმოჩნდა, მაგრამ რელიგიის კრიტიკის ამგვარი ფინალი ფრიად საყურადღებო და საგულისხმოა; რელიგიის მნიშვნელობის შეფასებას იწყებს ადამიანი, რომელიც შეფასებას ამთავრებს ადამიანის უმაღლესი ღრებულების დადგენით. რელიგიის კრიტიკას ლ. ფოიერბახი ათეიზმით ამთავრებს. მართალია, ეს ათეიზმი არ არის ბოლომდე მატერიალისტური, მაგრამ მან მოამზადა რელიგიის მარქსისტული შეფასება ანუ მარქსისტული ათეიზმი.

ამრიგად, გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში ი. კანტის მიერ დაწყებული რელიგიის გასაეროების პროცესი ლ. ფოიერბახთან ნა-

⁴⁶ Гегель, Работы разных лет, т. I, М., 1970, с. 54, 70.

⁴⁷ იქვე, გვ. 82.

წილობრივი ათეიზმით დამთავრდა, ნაწილობრივი, რადგან ადამიანზე თავის მოძღვრებას ლ. ფოიერბახი ახალ რელიგიას უწოდებდა. ასე რომ, რელიგიის უარყოფა გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიას არ მოუხდენია. შეიძლება ითქვას, რომ რელიგია როგორც ღირებულება, ნაწილობრივ სწორედ ამ ფილოსოფიამ შეინახა. აქ, საკმარისია გავიხსენოთ ი. კანტი და მისი პრაქტიკული გონების პოსტულატები. განსჯის აპარატის წინაშე თუ რელიგია, ერთი მხრივ, თავის სიწმინდეს კარგავდა, მეორე მხრივ, პრაქტიკული გონების პოსტულატებით (ღმერთი, თავისუფლება, სულის უკვდავება) რელიგიის მაღალ ღირებულებას იცავდა.

უახლეს ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში ეს პოზიცია თავისებურ გამოხატულებას პოულობს ცნობილ გერმანელ ფილოსოფოსთან პ. ჰეფდინგთან (1811—1885). პ. ჰეფდინგი წამოაყენებს რელიგიის აქსიოლოგიურ თეორიას, უფრო ზუსტად, რელიგია შეფასებულია, როგორც ღირებულებათა შენახვის რწმენა. ეს იმას ნიშნავს, რომ რელიგიურმა წარმოდგენებმა უკვე დაკარგეს მეცნიერულ-შემეცნებითი ღირებულება და მთელი მათი მნიშვნელობა შეიძლება მხოლოდ იმაში გამოიხატოს, რომ მოძრაობის იმპულსი მისცეს გონის ცხოვრების რომელიმე მხარეს, ცხადია, ინტელექტუალურს გარდა. რელიგიური გამოცდილებისა და რელიგიური გრძნობის ანალიზი გვიჩვენებს: — განაგრძობს პ. ჰეფდინგი, რომ რელიგიის არსება მდგომარეობს არა გაგებაში, არამედ ყოფიერების შეფასებაში⁴⁸.

ამრიგად, რელიგიის გადარჩენის ერთადერთ გზას პ. ჰეფდინგი ხედავს იმაში, რომ ადამიანებს, დამოუკიდებლად იმისა, აქვთ თუ არა რელიგია, აქვთ რწმენა ღირებულებათა შენახვისა. სამყაროში ყოფნა ნიშნავს ღირებულებების გვერდით ყოფნას. ღირებულებათა შენახვის რწმენა შესაძლებლობას იძლევა ყოფიერება განვიხილოთ როგორც პოტენციალურ ღირებულებათა უდიდესი სისტემა.

რელიგიის გადარჩენის ერთადერთ გზას პ. ჰეფდინგი რწმენაში ხედავს. თუ ცოდნისა და რწმენის მიმართების საკითხში პ. ჰეფდინგი გადაჭრით დგება რწმენის მხარეზე⁴⁹, ანალოგიურ პოზიციას იკა-

⁴⁸ Г. Г е ф д и н г, Философия религии, С.-Петербург, 1912, с. 10.

⁴⁹ იქვე, გვ. 11—16, იხ. აგრეთვე ვ. გოგობერიშვილი, რწმენისა და ცოდნის ურთიერთობის ისტორიიდან, გვ. 12-13.

ვებს ის რწმენისა და ღირებულების მიმართების დროსაც. მისთვის მთავარია არა ღირებულება, არამედ რწმენა, რომელსაც ყოველთვის რაღაცა სწამს; რაც უფრო ნაკლებად არის დასაბუთებული რწმენა, მით უფრო მეტად არის იგი ქეშმარიტი⁸⁰.

3. ჰეფდინგის მიხედვით რელიგიის ამოცანად რჩება ყოფიერების შეფასება. შეფასება გულისხმობს შემფასებელს და შესაფასებელს; შემფასებელი სუბიექტია, შესაფასებელი კი ის, რაც მოსწონთ ან არ მოსწონთ, სძულთ ან უყვართ, რაც უნდა იყოს ან არ უნდა იყოს, ერთი სიტყვით, რასაც ღირებულება გააჩნია. რელიგიური ღირებულება ღირებულების ერთ-ერთი სახეა; ვიდრე მას განვიხილავდეთ, საჭიროა გავიგოთ რას წარმოადგენს თვითონ ღირებულება.

ღირებულების დეფინიცია რთული საქმეა; თანამედროვე აქსიოლოგიურ ლიტერატურაში — როგორც ჩვენში, ისე საზღვარგარეთ, ღირებულების მრავალნაირი გაგება არსებობს: შეიმჩნევა ღირებულების დეფინიციის შესაძლებლობის სრული უარყოფა (მ. შელერი) ან მისთვის გვერდის ავლა; იქ, სადაც მანაც ნაცადია ღირებულების დეფინიცია, საქმე გვაქვს ღირებულების ვრცელ, შინაარსეულ დახასიათებასთან ან დეფინიციის ძირითადი წესების დარღვევასთან (მაგალითად, ვ. ტუგარინოვი) და მაშასადამე, წარუმატებელ ცდასთან. დღესდღეობით აქსიოლოგიურ ლიტერატურაში გავრცელებული და შედარებით მიღებულია (გაზიარებულია) ღირებულების ის განმარტება, რომელიც ფილოსოფიაში ამ ცნების პირველმა შემომტანმა — ჰერმან ლოტცემ მოგვცა: „ღირებულება არის ის, რაც მნიშვნელობს“. თავისთავად ცხადია, რომ ეს არ არის ღირებულების დეფინიცია. ლოტცე თავის განმარტებაში გვეუბნება არა იმას, თუ რა არის ღირებულება, არამედ იმას, ყოფიერების როგორ წესთან არის იგი დაკავშირებული. ღირებულების ყოფიერება არის მისი მნიშვნელობა.

ღირებულება არ არის ფაქტი, ფაქტი რომ იყოს, ის დროში და სივრცეში იარსებებდა; მაგრამ ასე არ არის. იმას, რაც მნიშვნელობს, ე. ი. ღირებულებას — ვერც დროში ჩაკეტავთ და ვერც სივრცეში მივუჩენთ ადგილს. ყველაფერი, რაც ფაქტისნაირად არსებობს —

⁸⁰ Г. Г е ф д и н г, სასახ. ნაშრომი, გვ. 321.

რეალურია; ყველაფერი, რაც ღირებულებისნაირად არსებობს — იდეალურია. ღირებულებას ახასიათებს იდეალური ყოფიერება.

ყოველდღიურ პრაქტიკულ ურთიერთობებში ღირებულება როგორც ასეთი, არ გვეძლევა. ადამიანს პრაქტიკულად საქმე აქვს ყოველთვის ღირებულ საგნებთან და არა უშუალოდ ღირებულებასთან. ადამიანი ცხოვრობს ღირებულებათა მრავალფეროვნებაში, ალბათ ამიტომაც, მის წინაშე ყოველთვის მწვავედ ისმის კითხვა რა არის ღირებულება? ღირებულებათა სიმრავლის წინაშე მდგარი ადამიანი, ბუნებრივია, ახდენს ღირებულ საგანთა შორის არჩევანს, შედარებას, უპირატესობას აძლევს ერთ ღირებულებას მეორის წინაშე და ა. შ. ეს გარემოება იმაზე მიუთითებს, რომ ღირებულ საგანთა შორის არსებობს განსხვავება, რაკი მე ღირებულ საგნებს შორის არჩევანს ვახდენ, უპირატესობას ვაძლევ ერთს, მეორესთან შედარებით. ეს იმას ნიშნავს, რომ ღირებულებებს ახასიათებთ განსაზღვრული წესრიგი — ზოგი დაბალია, ზოგი უფრო მაღალი. ღირებულებათა ამ თავისებურებას — განსაზღვრულ წესრიგს მათ შორის — აქსიოლოგიაში უწოდებენ რანგობრივ წესრიგს.

ამრიგად, ღირებულების დამახასიათებელი თვისება ყოფილა იერარქიულობა, ერთმანეთს შორის წესრიგი სიდაბლისა და სიმაღლის მიხედვით. კითხვანზე — რა არის ღირებულება? — ადამიანი, როგორც ღირებულებითი არსება, ღირებულ საგანთა ჩამოთვლას კი არ იწყებს (არსებითად, ეს კითხვის შესაფერისი პასუხი არ იქნებოდა), არამედ, უბრალოდ, ახდენს ერთ-ერთი ღირებულების გაიგივებას ღირებულებასთან⁵¹. ასე რომ, ღირებულების დეფინიცია აქსიოლოგიის სფეროში სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა უმაღლესი ღირებულების დადგენას.

უმაღლესი ღირებულების ყოფიერობა იმას ნიშნავს, რომ იგი მხოლოდ ჩემი სუბიექტის კუთვნილება კი არ არის, არამედ ინტერსუბიექტურია, ე. ი. ობიექტურია, საყოველთაო და აუცილებელია. ღირებულების ობიექტურობის შესახებ ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გამოთქმულია საინტერესო მოსაზრებები⁵²; თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ სპეციფიკური აქსიოლოგიური ობიექტურო-

⁵¹ ამგვარ გაიგივებას თავისი საფუძველი ემპირიულ ვითარებაში უნდა ჰქონდეს.

⁵² О. Д ж и о е в, Природа исторической необходимости, Тб., 1966; Н. Ч а в ч а в а д з е, Структура культуры и иерархия ценностей, „Мацნე“, 1975, № 2, с. 57; Н. З. Ч а в ч а в а д з е, Культура и ценности, Тб., 1984.

ბის დამაჯერებლად დასაბუთებული თვალსაზრისი საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დღემდე არ გაგვაჩნია. ამ საკითხში ყველაზე დამაჯერებლად გამოიყურება ღირებულების ობიექტურობის წყაროზე მითითება. ამგვარ წყაროს წარმოადგენს შრომა.

შრომა წარმოადგენს ყოველგვარი სიმდიდრის წყაროს. მისი ფუნდამენტურობის მაჩვენებელია ფ. ენგელსის ცნობილი დებულება: შრომამ შექმნა ადამიანი. ადამიანი, როგორც ბიოსოციალური არსება, შრომის პროდუქტია. შრომამ შექმნა ადამიანი, მაგრამ გარკვეულ აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანმა შექმნა შრომა. ეს ნათლად ჩანს შემდეგი გარემოებიდან. შრომა — მიზანშეწონილი საქმიანობაა, მაგრამ თავის სინამდვილეში იგი წარმოგვიდგება როგორც ობიექტური პროცესების სამყარო. ღირებულების წყარო და საფუძველი ყოველგვარი შრომა კი არ არის, არამედ მხოლოდ ისეთი, რომელშიც ადამიანის თავისუფალი მიზანი ხორციელდება, ადამიანის თავისუფალი მიზანი კი ისეთ შრომაში ხორციელდება, რომელიც მალე დაგას ყოველდღიურ ადამიანურ საჭიროებებზე, დამოუკიდებელია ემპირიის „მაგნე გავლენისაგან“. ასეთი არის თავისუფალი შემოქმედებითი შრომა. ამგვარი შრომის პროდუქტი არ ყოფილა და არც შეიძლება იყოს მხოლოდ მისი შემოქმედის კუთვნილება; იგი არის საყოველთაო და ამ აზრით, საკაცობრიო ღირებულების მატარებელი. მაშასადამე, შეიძლება ითქვას, რომ ღირებულების ობიექტურობა თავისუფალ-შემოქმედებითი შრომის პროდუქტის ობიექტურობის ზასიათისაა. ღირებულება არის ის, რომლის საფუძველიც თავისუფალ-შემოქმედებითი შრომაშია.

შემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ღირებულება ჯერარსულია, იდეალურია, ობიექტურია, მიზეზ-შედეგობრივი კავშირისაგან დამოუკიდებელია.

თუ დავუკვირდებით რელიგიურ მოაზროვნეთა მსჯელობებს ღირებულების შესახებ, შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ ფორმალური მსგავსება მათსა და ღირებულების მარქსისტულ გაგებას შორის.

ღირებულება, — წერს ცნობილი რელიგიური მოაზროვე ვ. ზენკოვსკი, — შეუძლებელია გამოვიყვანოთ ბუნებრივი და საზოგადოებრივი სინამდვილის ანალიზიდან. ჰეშმარიტება, მშვენიერება, სიკეთე — უმაღლესი რეალობანია, რომლებისკენაც მუდამ მიმართულია ჩვენი სული. ესენი არიან ობიექტური ღირებულებანი⁵³. ღირებულებათა ობიექტურობა იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი ღმერთისაგან

⁵³ В. Зенковскій, Основы христианской философии, т. 2, Париж, с. 81.

მომდინარეობენ. უმაღლეს ღირებულებას მიეკუთვნება სწორედ ღმერთი და მისი სამეფო.

ადამიანური მოქმედების მიზანია, — წერს ცნობილი ლეთისმეტყველი ბ. ვიშესლავცევი, — ღმერთის სამეფოსთან ზიარება, რომელიც არის „აბსოლუტურად ღირებული და აბსოლუტურად სასურველი“, ესაა „უმაღლესი ღირებულება“, „ადამიანურ ძიებათა ზღვარი“⁵⁴.

რელიგიური ღირებულებანი თავიანთ გრადაციაში მკაცრად განსაზღვრულნი არიან. პირველ ჯგუფში შედის ღმერთი, ანგელოზები, წმინდანები; მეორე ჯგუფში — „ღვთაებრივი ქეშმარიტებანი“, დოგმატები, რელიგიური მცნებები და ა. შ. მესამე ჯგუფს შეადგენს შექმნილი ქვეყანა, ცოდვილი ქვეყანა, ადამიანთა სამყარო. საკუთრივ ადამიანში რელიგიურ მოაზროვნეთა ინტერესის საგანია არა მთელი ადამიანი, არამედ მისი „ღვთაებრივი სული“. ადამიანის სხეული. ხორციელი ადამიანი რელიგიის მიერ გამოცხადებულია „სულის მტრად“.

ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გონითი ღირებულებანი (ქეშმარიტება, მშვენიერება, სიკეთე, სამართლიანობა და სხვ.) გააზრებულია როგორც უმაღლესი ღირებულებანი ღირებულებათა მთელს მრავალფეროვნებაში. შრომაში „ქრისტიანობა და სოციალური საკითხი“ ბ. ვიშესლავცევი წერს: „ეკონომიკური ღირებულება უსასრულოდ დაბლა დგას ეთიკურ, სამართლებრივ და რელიგიურ ღირებულებებთან შედარებით. თუ ადამიანი უპირატესობას აძლევს მიწიერ სიკეთეებს სულიერთან შედარებით, მაშინ ეს არის გულის შერყვნა, ღირებულებათა იერარქიის შერყვნა“, ეს არის „გონის ჩაქრობა, ნივთებისადმი თაყვანისცემა, ეკონომიური მატერიალიზმი, როგორც სულის განსაკუთრებული ცოდვა“⁵⁵.

ღირებულებების ანალიზის დროს, ბ. ვიშესლავცევის აზრით, „გვერდს ვერ ავუვლით იდეალური და რეალური, გონითი და მატერიალური ყოფიერების დაპირისპირებას. აქ ცნობიერების ყოფიერება განსაზღვრავს მატერიალურ ყოფიერებას და არა პირიქით“⁵⁶.

ობიექტურ ღირებულებათა გვერდით თეოლოგები უშეგებენ აგრეთვე სუბიექტურ ღირებულებათა არსებობას. სუბიექტური ღირე-

⁵⁴ Б. В. Ш е с л а в ц е в, Вечное в русской философии, Нью-Йорк, 1955, с. 56.

⁵⁵ Б. В. Ш е с л а в ц е в, Христианство и социальный вопрос, Нью-Йорк, 1962, с. 20.

⁵⁶ Б. В. Ш е с л а в ц е в, Вечное в русской философии, Нью-Йорк, 1955, с. 56.

ბულებანი წარმოდგენენ ობიექტურ ღირებულებათა ასახვას ინდივიდის შემეცნებაში. მიზეზი ამგვარი შეფარდებით, სუბიექტურ ღირებულებათა წარმოშობისა იმაში მდგომარეობს, რომ „ყოველი ადამიანი თავისებურად არის შეზღუდული და ეს შეზღუდულობა შეესაბამება მის ვნებებს, მანკიერებებს, დისპარმონიასა და მის მისწრაფებებს, განსაზღვრულს დაბალ ღირებულებათა არასწორი წინ წამოწევი“⁵⁷.

ზემოთქმულიდან აშკარაა, რომ აქ დასახელებული ავტორები იცავენ ღირებულებათა ობიექტურობას, იდეალურობას, ნორმატიულობას, სიწმინდეს, მიწიერი სამყაროსაგან დამოუკიდებლობას და სხვ. ამასთან დაკავშირებით საბჭოთა ავტორი ა. ტაჩენკო პრინციპულად მიუღებლად თვლის ღირებულების ისეთ გაგებას, როგორც იგი აქ დასახელებულ ავტორებთანაა წარმოდგენილი. ა. ტაჩენკო წერს: „რელიგიაში გადატრიალებულნი აღმოჩნდნენ რეალური, მიწიერი ღირებულებანი: ...იდეალური გამოცხადებულ იქნა პირველად, უმაღლესად, მატერიალური კი მეორედ, უდაბლესად, რომ ამ იერარქიას აგვირგვინებენ ისეთი „ფასეულობანი“, რომელთა ღირებულების ცნობა მარქსიზმს არ შეუძლია. ყველა ღირებულების, მათ შორის მორალურ ღირებულებათა საზომად აქ გამოცხადებულია ყველაფერი ის, რაც თანხმობაშია უფლის ნებასთან, რასაც მის მიღმა სამეფოში მივყავართ“⁵⁸.

ა. ტაჩენკოს ძალიან უკვირს, როგორ შეიძლება მატერიალურ ღირებულებაზე მაღლა სხვა რომელიმე (არამატერიალური) ღირებულების დაყენება. რელიგიური მოაზროვნენი კი ძალიან გასაგებად ლაპარაკობენ: ეკონომიკურ და ბიოლოგიურ ღირებულებებზე (კამის, სმის, ჩაცმის, სქესობრივი მოთხოვნილების და სხვ.) მაღლა დგანან გონითი ღირებულებანი (ქვეყნარიტება, მშვენიერება, სიყვითე და სხვ.). ამ პუნქტამდე ბ. ვიშესლავცევი და მისი თანამოაზრენი უფრო მარქსისტებად გამოიყურებიან, ვიდრე ზოგი ჩვენი მარქსისტი..

რელიგიურ ღირებულებათა ამგვარი უარყოფა, ე. ი. მატერიალურ ღირებულებათა წინ წამოწევა, გაგებულია როგორც მატერიალიზმის დაცვა აქსიოლოგიაში. ამგვარი პოზიცია მართებული არ უნდა იყოს. იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ბრძოლა ფილოსოფიის ყველა დარგში ერთნაირად არ ვლინდება და არც შეიძლება ვლინდებოდეს. ტრადიციული გაგება იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ბრძოლის, არსებითად დღესაც ძალაში რჩება ონტოლოგიის და გნოსეოლოგიის სფეროში. რაც შეეხება ადამიანის პრაქტიკულ-გონითი მო-

⁵⁷ Н. Лосский, Условия абсолютного добра, Париж, 1955, с. 189.

⁵⁸ Проблемы личности в религии и атеизме, МГУ, 1969, с. 37.

ღვაწეობის სფეროს, კერძოდ რელიგიურ-ეთიკურ-ესთეტიკურ ღირებულებათა სფეროს, აქ საქმე უფრო სხვანაირადაა.

აქსიოლოგიაში (აგრეთვე ეთიკაში) მატერიალიზმის პრინციპის გასატარებლად, უწინარესად უნდა გავითვალისწინოთ აქსიოლოგიის როგორც ფილოსოფიური დისციპლინის თავისებურება. აქსიოლოგიას არ შეუძლია გადაჭრას კითხვა — რომელია სამყაროს საწყისი — ყოფიერება თუ ცნობიერება? რომელია პირველადი — მატერიალური თუ სულიერი? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა გულისხმობს პოზიციას, რომელიც უკავია და უნდა ეკავოს კიდევ პირველ ფილოსოფიას უნივერსუმის მიმართ. აქსიოლოგიის პოზიცია აქ განსხვავებულია. იგი შემფასებელი მეცნიერებაა. აქსიოლოგია აფასებს გარკვეულ ვითარებას უმაღლესი მიზნისა და გამოყენებულ საშუალებათა მიხედვით. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი აქსიოლოგიაში აისახება ღირებულებათა მიმართების თვალსაზრისით.

თუ ფილოსოფიის ძირითად საკითხს მექანიკურად გადავიტანოთ აქსიოლოგიაში, მაშინ ასეთ სურათს მივიღებთ: მატერიალური არის მაღალი ღირებულება, გონივული კი — დაბალი. თუ მატერიალიზმში აქსიოლოგიაში სწორედ ამას ნიშნავს, მაშინ ღირებულების, კერძოდ ზნეობრივ ღირებულებათა გამართლება შეუძლებელი აღმოჩნდება. ჩვენი საზოგადოებრივი ცხოვრების ისეთ მანკიერ მხარეებს, როგორიცაა — ქურდობა, მექრთამეობა, საქმოსნობა და სხვ. აქსიოლოგიური პოზიციიდან თუ შევხედავთ, მათ საფუძვლად მატერიალური ღირებულების უპირატესობის აღიარება უდევს. ასე გაგებული მატერიალისტური აქსიოლოგია წარმოგვიდგება, პირველ რიგში, როგორც ქურდობის, საქმოსნობის, მექრთამეობის და სხვ. ღირებულებათა რეაბილიტაცია.

მატერიალიზმის ამგვარი გააზრება აქსიოლოგიაში ისევე მცდარია, როგორც მცდარია თვალსაზრისი, რომ იდეალიზმის ქვეშ გავიგოთ მხოლოდ იდეალური მიზნებისაკენ მისწრაფება. ეს არის იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ბრძოლის სპეციფიკის გაუგებრობა. ამგვარი გაუგებრობა ჰქონდა ფ. ენგელსს მხედველობაში როცა წერდა: „თავიდან ვერ ავიცილებთ იმ გარემოებას, რომ ყველაფერმა, რაც აღამიანს აღძრავს მოქმედებისათვის, მის თავში უნდა გაიაროს... გარეგანი სამყაროს ზემოქმედება აღამიანზე აღიბეჭდება მის თავში, აისახება მასში გრძნობების, აზრების, აღგზნების, ნების გამოვლენის, ერთი სიტყვით, — „იდეალურ მისწრაფებათა“ სახით და ამგვარად ისინი ხდებიან „იდეალური ძალები“, და თუ მოცემულ აღამიანს იდეალისტად აქცევს მხოლოდ ის გარემოება, რომ ის მისდევს „იდეალურ მისწრაფებებს“ და რომ ის აღიარებს თავის თავზე „იდეალურ ძალთა გავლენას“, მაშინ ყველა ოდნავ ნორმალურად განვითარე-

ბული ადამიანი ბუნებით იდეალისტია და გაუგებარი რჩება: საერთოდ როგორღა შეიძლება არსებობდნენ ამქვეყნად მატერიალისტები? 59.

მაშ რაში მდგომარეობს მატერიალიზმი და იდეალიზმი აქსიოლოგიაში? აქ კვლავ ფ. ენგელსს უნდა მივმართოთ. განიხილავს რა ლ. ფოიერბახის ფილოსოფიას, ფ. ენგელსი წერს: ფოიერბახის ნამდვილი იდეალიზმი მკაფიოდ ჩანს მის ეთიკაში და რელიგიის ფილოსოფიაში. რაში გამოიხატება აქ იდეალიზმი? იმაში, რომ ერთი და მეორეც არის აბსტრაქტული. ფ. ენგელსი ერთმანეთს ადარებს ფოიერბახის ეთიკას და ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიას (ეთიკას) და ეს უკანასკნელი უფრო მატერიალისტურად მიაჩნია იმის გამო, რომ ჰეგელთან ზნეობა განხილულია რეალური ცხოვრების შინაარსებთან მჭიდრო კავშირში. ამრიგად, ფ. ენგელსის მიხედვით, იდეალიზმი ეთიკაში ნიშნავს ეთიკური პრინციპების აბსტრაქტულობას, ზნეობრივი ღირებულების განხილვას იმ სინამდვილესთან დამოუკიდებლად, რომელშიც მისი რეალიზაცია ხდება ან უნდა მოხდეს.

ფ. ენგელსი ფოიერბახის ეთიკის დახასიათებისას გარკვევით მიუთითებს, რომ მატერიალისტური ეთიკისათვის ამოსავალი არის და უნდა იყოს ადამიანი. შესაბამისად, მატერიალიზმის ბოლომდე გატარება ეთიკაში ნიშნავს იმ სამყაროს განხილვას, რომელშიც ამ ადამიანს უხდება ცხოვრება. ეს სამყარო არის სწორედ ადამიანის სამყარო, მის მიერ შექმნილი კულტურის სამყარო. ადამიანის დამოკიდებულება ღირებულებათა სამყაროსთან არის აქსიოლოგიის (და ეთიკის) ძირითადი საკითხი. ეს საკითხი დღეს ეთიკაში გააზრებულია როგორც პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის საკითხი. რაკი პიროვნების ღირებულება გაცილებით უფრო მაღალია, ვიდრე ნებისმიერი მატერიალური ღირებულებისა, თუნდაც მარტო ამიტომ ღირებულებათა იდეალურობის, სიწმინდის წინ წამოწევა არ შეიძლება ღირებულების მარქსისტულ გაგებას ეწინააღმდეგებოდეს.

რელიგიაში ღირებულების უპირველესი საფუძველი მდგომარეობს რწმენაში ღმერთის არსებობის შესახებ. ღმერთი უმაღლესი მიზანია. შესაბამისად, ადამიანის არსება გაუცხოებულია, რადგან ის კუთარი თავის დადგენის ერთადერთ გზას ხედავს გარეთ მსუფვე, ზე-ბუნებრივ არსებასთან ზიარებაში. ყველა უმაღლესი ღირებულება, რომელიც კი შეიძლება რაიმეს ახასიათებდეს, ადამიანმა მიაწერა ღმერთს: ღმერთი ადამიანის მიერ შექმნილი ღირებულებათა კომპლექსია, რომელსაც ადამიანი თავისი ნებით ემორჩილება.

ადამიანის არსების დამახინჯება, ღირებულებათა ნამდვილი გაუ-

კულმარტება, ადამიანის ღმერთთან მიმართებაში ვლინდება. ეს მიმართება წინასწარ გამორიცხავს ღირებულებით მიმართებას, რადგან აქ ადამიანი თავიდანვე არათავისუფალ მდგომარეობაშია ჩაყენებული. მართალი იყო ბერტრან რასელი, როცა წერდა: „ღმერთის მთელი კონცეფცია სრულიად შეუფასებელია თავისუფალი ადამიანებისათვის. როცა გესმით ადამიანები როგორ იმცირებენ თავს და აცხადებენ რომ ისინი უბედური ცოდვილებია და სხვ. და სხვ. ეს წარმოადგენს დამამცირებელს და შეუფერებელს თავისი თავის პატივისმცემელი ადამიანური არსებისათვის“⁶⁰.

რელიგიური თავისუფლება რადიკალურად უპირისპირდება ადამიანურ თავისუფლებას. ყოველი რელიგია მიდრეკილია ამქვეყნიური არსებობის გარეთ, „მიღმა“ სამყაროსკენ, „უფრო უკეთესისკენ“. ეს მისწრაფება საბუთდება იმით, რომ ამქვეყნიურ ღირებულებას არავითარი საკუთარი ღირებულება არ გააჩნია, ამგვარი შეხედულების შედეგია სააქაოს გაუფასურება, რეალური ცხოვრებისაგან ადამიანის ჩამოშორება. ჭეშმარიტად მძიმე დღეში აყენებს რელიგია ადამიანს: სააქაოში იგი ვერ ეღირსება თავისუფლებას, მაგრამ არც საიქიოში აქვს მისი გარანტია.

სააქაო ცხოვრების უპირატესი ღირებულების მოთხოვნა, ეს არის, როგორც კ. მარქსი ამბობს „ხალხის ნამდვილი ბედნიერების მოთხოვნა... ესაა მოთხოვნა ისეთ მდგომარეობაზე ხელის აღებისა, რომელიც ილუზიებს საჭიროებს“⁶¹. კ. მარქსის ეს აზრი ყურადღებას ამახვილებს იმ პირობებზე, რომლებიც არსებითად ქმნიან რელიგიას. ამიტომ რელიგიურ ღირებულებათა წინააღმდეგ ბრძოლა ნიშნავს ამქვეყნიური ცხოვრების უკულმართ, ადამიანისათვის შეუფერებელ ღირებულებათა წინააღმდეგ ბრძოლას.

„ღმერთის სიკვდილი“ ღმერთის არც დავეწყებას უდრის და არც მისი ღირებულების გაუქმებას. თუ მართებულია გამოთქმა — „ღმერთის სიკვდილი“, მაშინ მართებულია ისიც, რომ მისი „დატარება“ ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში დღემდე გრძელდება. ამგვარი „გაქიანებული გლოვის“ მიზეზი უნდა ვეძიოთ რელიგიის ისეთ ელემენტში, რომელიც ყველაზე მყარი, სტაბილური, რელიგიისათვის არსისეულია. ეს ელემენტი არის რელიგიური გრძნობა.

რელიგიის გამძლეობა, უპირველეს ყოვლისა, მის მიერ აღიარებულ ღირებულებათა გამძლეობაშია, რელიგიურ იდეათა ღირებულებებად დამკვიდრებაშია. ამგვარ დამკვიდრებას სხვა კონკრეტული

⁶⁰ Б. Рассел, Почему я не христианин, М., 1958, с. 28—29.

⁶¹ К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. 3, с. 23.

ფაქტორების გვერდით განსაკუთრებით ხელს უწყობს რელიგიის ემოციური ბუნება.

ჩვენი ათეისტებისა და რელიგიის კრიტიკოსთა სამარცხვინოდ, ჩვენში დიდი ხნის მანძილზე ხელაღებით იყო უარყოფილი რელიგიური გრძნობის არსებობა⁶². ეს ვითარება უკანასკნელ ხანებში შეიცვალა. რიგი მკვლევარები საეჭვოს არ ხდიან რელიგიური გრძნობის, რელიგიური განცდების არსებობას⁶³.

მარქსიზმის მიხედვით, რელიგიური გრძნობა განსაზღვრული სოციალური პრობლემის პროდუქტია. კ. მარქსი აკრიტიკებდა რა ლ. ფოიერბახს რელიგიური გრძნობის მეტაფიზიკურ-აბსტრაქტული გაგების გამო, წერდა: „ფოიერბახი ვერ ხედავს, რომ „რელიგიური გრძნობა“ თავად არის საზოგადოებრივი პროდუქტი“⁶⁴. კ. მარქსის მიხედვით რელიგიური გრძნობა არა თუ არსებობს, არამედ სერიოზულ გავლენასაც ახდენს საზოგადოებრივ პროცესებზე⁶⁵. რელიგიური გრძნობა შეიძლება მხოლოდ რელიგიურ ადამიანს გააჩნდეს. ადამიანის რელიგიურობის არსებითი ნიშანია რწმენა ზებუნებრივ-სადმი, ღვთაებისადმი. შესაბამისად, რელიგიური გრძნობა უნდა შეფასდეს როგორც ემოციური მიმართება ღმერთის ან საერთოდ ზებუნებრივის რეალობის რწმენასთან, რომელიც ვლინდება უშუალო განცდაში. რელიგიური გრძნობის შინაარსი არ შეიძლება სხვა რამ იყოს, თუ არა რელიგიური რწმენა.

ყველა ცოცხალ არსებათაგან მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს რწმენა. რელიგიური რწმენა საერთოდ რწმენას არ უდრის. რელიგიური რწმენა პირდაპირ მოითხოვს ადამიანის ინტელექტუალური ძალების გაჩუქმებას და გრძნობების ამეტყველებას. აქსიოლოგიურ პლანში ეს თითქმის გამართლებულიცაა; ღირებულება გრძნობებში, ემოციებში გვეძლევა. ემოციურობა, განცდისეულობა ღირებულების არსებითი მახასიათებელია. მაგრამ ამავე დროს ეს ისეთი ნიშანია, რომელიც აუცილებლობით გულისხმობს გნოსეოლოგიურ წანამძღვარებს. აქ, როგორც მაგალითი, სოკრატეს თვალსაზრისი შეიძლება გავიხსენოთ. სოკრატეს მიხედვით, სიკეთე არის ცოდნა; უცოდინ-

⁶² В. И. Носович, Как религия воздействует на чувства человека. Л., 1965, с. 11; И. К. Носков, Об извращении религией человеческих чувств, МГУ, 1965, с. 36.

⁶³ Д. М. Угрюнович, Философские проблемы критики религии, МГУ, 1965, с. 148.

⁶⁴ К. Маркс, Ф. Энгельс. соч. т. 3, С. 112.

⁶⁵ К. Маркс, Ф. Энгельс, соч., т. 1, С. 412.

ნარი არ შეიძლება კეთილი იყოს. ვინც იცის რა არის სიკეთე, ის ყოველთვის კეთილად მოიქცევა. ამ თვალსაზრისის ზოგჯერ გაუბრალოებულად წარმოადგენენ და იოლადაც აკრიტიკებენ ხოლმე: თუ ცოდნა არის სიკეთე, მაშინ რატომღა, რომ მცოდნეები ბოროტად იქცევიან, რატომ არის რომ კანონის მცოდნე კანონს არღვევს. ამ შემთხვევაში სოკრატეს დებულების ღირებულებითი აზრი სრულიად გაუთვალისწინებელია. სოკრატე იმას კი არ ამბობს, რომ კარგად (კეთილად) მოქცევისთვის თითქოს სრულიად საკმარისი იყოს სიკეთის შეცნობა, არამედ იმას, რომ კეთილად მხოლოდ ის იქცევა, ვისაც სიკეთის შეგნება აქვს. შეგნების ფენომენი მარტო ცოდნას კი არ გულისხმობს, არამედ დარწმუნებულ, შეფასებულ ცოდნას⁶⁶. შეგნება ღირებულებითი შემეცნებაა იმ ვითარებისა, რომელიც განხორციელებულია ან უნდა განხორციელდეს. რწმენა ღირებულია მაშინ, როცა იგი გამაგრებულია ღირებულების შეგნებით.

მაშასადამე, რელიგიურ ღირებულებათა შეზღუდულობა გამოიხატება იმაში, რომ ისინი მარტოდენ რწმენის ამარა რჩებიან. მარტო რწმენა კი, როგორც ეს ისტორიულმა გამოცდილებამ გვიჩვენა, ბოლომდე ვერ გაუმკლავდება „გნოსეოლოგიურ ოპტიმიზმს“⁶⁷. რელიგიური ღირებულების შემეცნება კი გარდუვალად ბადებს „ღმერთის სიკვდილს“. მარქსიზმის მიხედვით, ამგვარ „ორ ცეცხლ-შუა“ ჩავარდნილი რელიგიური ღირებულების არსებობა შეიძლება აიხსნას ადამიანის „თვითგაუცხოებით“, საკუთარი ღირებულებითი არსების დავიწყებაში ან უგულებელყოფაში. გამოსავალი ამ მდგომარეობიდან არ შეიძლება იყოს მხოლოდ მეცნიერებისა და ტექნიკის უპირატესი განვითარება. გამოსავალი უნდა ვეძებოთ ადამიანის ბუნებრივი არსობრივი ძალების ჰარმონიულ განვითარებაში.

ადამიანის სათაყვანებელი, მაგრამ მისთვის არაბუნებრივი სამყარო მხოლოდ მაშინ შეიძლება დაემხოს, როცა ადამიანი შეძლებს საკუთარი არსობრივი ძალების სრულ გაშლა-განვითარებას. თავის მხრივ ეს პროცესი აუცილებლად გულისხმობს საზოგადოებრივ, ურთიერთობათა სრულყოფასა და ჰუმანიზაციას.

66 გ. ბ ა ნ ძ ე ლ ა ძ ე, ეთიკა, თბ., 1962, გვ. 37.

67 ვ. გ ო გ ო ბ ე რ ი შ ე ი ლ ი, ცოდნისა და რწმენის ურთიერთობის საკითხი. სათვის, თბ., 1979, გვ. 21.

(ეთიკური და ესთეტიკური ღირებულების ურთიერთობის შესახებ)

ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის პრობლემა უძველესა პრობლემაა. იგი ანტიკური ფილოსოფიიდან მოდის და ყოველ ახალ ისტორიულ ეპოქაში ახალ ნიუანსებს იძენს, ხდება მისი ახლებურა გააზრება ან გადაწყვეტა. ისტორიულად, არსებითად, დავის საფუძველს ქმნიდა ხელოვნებისა და ზნეობის სფეროთა წამყვანი ღირებულებების ურთიერთობის საკითხი. სხვანაირად, რომ ვთქვათ, ხელოვნებისა და ზნეობის ურთიერთობაში უმნიშვნელოვანესი იყო ღირებულებათა იერარქიის საკითხი.

იმასთან დაკავშირებით, რომ ღირებულებების პრობლემა ჩვენში არც ისე დიდი ხანაა რაც ყურადღების საგნად იქცა, ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის აქსიოლოგიური ასპექტი წლების მანძილზე გამოუყვლეველი რჩებოდა. 60-იანი წლების შემდეგ ამ პრობლემას გარკვეული ყურადღება ეთმობა. საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის შესახებ სპეციალური ლიტერატურა მეტისმეტად მწირია. რაც შეეხება ამ პრობლემის აქსიოლოგიურ ასპექტს, იგი არსებითად ხელუხლებელია.

თანამედროვე საბჭოთა ფილოსოფიაში ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის პრობლემის გადაწყვეტა ხდება „დიალექტიკური ერთიანობის“ დონეზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ როგორც ზნეობას, ისე ხელოვნებას შენარჩუნებული აქვთ დამოუკიდებლობის სტატუსი; ისინი ერთმანეთში გადადიან, ერთიმეორეს მსჭვალავენ და ამავე დროს ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან.

თუ ამ „ერთიანობის“ დონეზე გავჩერდებით, მაშინ გაუგებარი დარჩება რას წარმოადგენს საკუთრივ ეს ერთიანობა. ამიტომ კვლევა აქ კი არ უნდა შეჩერდეს, არამედ უნდა გაგრძელდეს და მიგვითითოს იმ ფენომენზე, რომელსაც იძლევა ეთიკურ და ესთეტიკურ ღირებულებათა განუყრელი ერთიანობა.

საგულისხმოა ერთი, რბილად რომ ვთქვათ, უხერხულობა, რომელიც შეიმჩნევა საბჭოთა ფილოსოფიაში აღნიშნული პრობლემის განხილვის დროს. სპეციალისტი ესთეტიკოსის მიერ განხილული ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის პრობლემა არსებითად „ესთეტიკურ“ პლანშია წარმოდგენილი, მკვლევარის მთელი ყურადღება ხელოვნების სპეციფიკის დადგენისაკენ არის მიმართული, ზნეობის თავისებურება კი არ ჩანს ან სულ უკანა პლანზეა გადაწეული; ხე-

ლოვნებისადმი „ზედმეტი დაინტერესების“ დროს, ნებით თუ უნებ-
ლიდ, ზნეობის ინტერესები „ჩრდილში“ დგება.

ეთიკოსი აღნიშნული პრობლემის განხილვის დროს მთავარ ყუ-
რადღებას მიაქცევს ხელოვნების ზნეობრივ დანიშნულებას. რაკი ეს
დანიშნულება აუცილებლობით ახასიათებს ხელოვნებას, აქედან ზნე-
ობისა და ხელოვნების ერთიანობის დამტკიცება არავითარ სიძნელეს
არ წარმოადგენს. მაგრამ პრობლემის აზრი ხომ იმაში მდგომარეობს,
რომ საქმე ეხება ორი ავტონომიური სოციალური მოვლენის ურთი-
ერთობას. მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიაში ამ ურთიერთობის
მოგვარების ნაცადი გზა არის ზნეობისა და ხელოვნების ერთიანობის
დასაბუთება. ამ ერთიანობის სპეციფიკის ჩვენება წინამდებარე ნაშ-
რომის მთავარი მიზანია. შევეცდებით ვაჩვენოთ, რომ ხელოვნებისა
და ზნეობის ორგანული კავშირი თავად წარმოადგენს ახალ აქსიოლო-
გიურ ფენომენს, რომლის რეალური გამოხატულებაცაა კულტურის
ფაქტი. სწორედ კულტურის ფაქტში არის ხელშესახებად მოცემული
ზნეობისა და ხელოვნების დიალექტიკური ერთიანობა.

ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის პრობლემის განხილვა
რამდენიმე ასპექტით არის შესაძლებელი. რამდენადაც ზნეობა და
ხელოვნება ცნობიერების ფორმებს წარმოადგენენ, ამდენად
შესაძლებელია მათი განხილვა გნოსეოლოგიური თვალსაზ-
რისით. უნდა აღინიშნოს, რომ ხელოვნება დიდი ხნის მანძილზე
ჩვენში ძირითადად გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით განიხილებოდა.

რამდენადაც ზნეობა და ხელოვნება საზოგადოებრივი
ცნობიერების ფორმებს წარმოადგენენ, ამდენად შესაძლებელია მათი
განხილვა სოციოლოგიური თვალსაზრისით. ეს პოზიცია
დღემდე ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია საბჭოთა ფილოსოფიაში ზნეო-
ბისა და ხელოვნების განხილვის დროს. საყურადღებოა, რომ ხშირად
ხელოვნების სოციალური არსება და ფუნქცია მის ზნეობრივ დანიშ-
ნულებასთან არის გაიგივებული.

ხელოვნებასა და ზნეობას ზემოქმედების საკუთარი სფერო და
საშუალებები გააჩნიათ; ზემოქმედების მთავარ ობიექტს წარმოად-
გენს ადამიანი, მისი გრძნობად-ემოციური ბუნება. ხელოვნება ადამი-
ანზე მოქმედებს სილამაზის, მშვენიერების მეშვეობით, ზნეობა —
სიკეთის, სიკეთისქმედობის გზით. მშვენიერება და სიკეთე განცდის
ფენომენებია. ლამაზ საგნებს და კეთილ საქმეებს ვაფასებთ დადებით-
თად ან უარყოფითად, მოგვწონს ისინი ან არ მოგვწონს, ვიღებთ
(ვიზიარებთ) ან უკუვადგებთ; ერთი სიტყვით, ლამაზი საგნებისა და
კეთილი საქმეების მიმართ გვიკავია აქსიოლოგიური პოზი-
ცია. ამ პოზიციაში მშვენიერებისა და სიკეთის განხილვა ნაშნავს მა-

თი როგორც ძირითადი გონისეული ღირებულებების განხილვას. თავისთავად ცხადია, რომ მშვენიერებისა და სიკეთის განხილვა აქსიოლოგიურ პოზიციაში სრულიადაც არ აუქმებს გნოსეოლოგიური და სოციოლოგიური პოზიციების არსებობას; მათი როლი აქ უკანა პლანზეა გადაწეული, დაქვემდებარებულია.

ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის პრობლემას თავისი ისტორია აქვს. ამ ისტორიის ქრონოლოგიურად თანმიმდევრული გადმოცემა არ უნდა იყოს მიზანშეწონილი და გამართლებული. შრომაში განიხილება პრობლემის ამა თუ იმ ასპექტის ყველაზე ტიპური წარმომადგენლები. ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის პრობლემის ისტორია არსებითად ზნეობისა და ხელოვნების ერთიანობის სხვადასხვანაირი გაზრების ისტორიაა; ერთ შემთხვევაში ხელოვნება განიხილება როგორც ზნეობისადმი დაქვემდებარებული; სამყაროში სიკეთის მაღალი ღირებულების დასადგენად სილამაზე მხოლოდ საშუალებაა (პლატონი). ეს არის ერთი პოზიცია ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის გაგებაში.

მეორე შემთხვევაში ხელოვნება უპირისპირდება ზნეობას, ეთიკა-ესთეტიკას. ეს არის ცდა ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობა დაფუძნდეს ესთეტიზმში, კონცეფციაში, რომელიც ზნეობისა და ხელოვნების ერთიანობის პრობლემას თავისებურად წყვეტს (პერბარტი, რ. ჰამანი, ბ. კროჩე და სხვ.).

მესამე შემთხვევაში მოცემულია ზნეობისა და ხელოვნების ერთიანობის კატეგორიული მოთხოვნა (არისტოტელე, მარქსიზმი). ეს მოთხოვნა ზოგჯერ დიალექტიკით საბუთდება, ზოგჯერ დიალექტიკის გარეშე. ზნეობისა და ხელოვნების დიალექტიკური ერთიანობის იდეა მიიღო მარქსისტულ-ლენინურმა ფილოსოფიამ და ის დიალექტიკური მატერიალიზმის საფუძველზე შემდგომ განავითარა.

9. ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის პრობლემის ისტორიიდან

ა). ხელოვნებისა და ზნეობის, ესთეტიკურისა და ეთიკურის, მშვენიერებისა და სიკეთის კავშირი მკაფიოდ არის გამოხატული ძველ ბერძნულ მითოლოგიაში და ნატურფილოსოფიაში. მითოლოგიაში ადამიანის თვისებები, შეფასებები ბუნების საგნებზე და მოვლენებზე არის გადატანილი; ბუნება ეთიზირებული და ესთეტიზირებულია. მითებში, როგორც წესი, სიკეთე და სილამაზე ერთიმეორესთან შერწყმულია: ადამიანისადმი მტრული ძალები და მათი გამოსახულებანი საშინელია, დაუნდობელი, ვერაგი და მახინჯი; პირიქით, ბუნების ის

ძალები და გამოსახულებანი, რომლებიც ადამიანის მიმართ კეთილად არიან განწყობილნი, ასევე ლამაზნი და კეთილები არიან. „კალოკაგათიის“ პრინციპი თავისში აერთიანებს ზნეობრივსაც, მშვენიერსაც და ბრძნულსაც. დადებითი ეთიკური შეფასება შერწყმულია ესთეტიკურთან. ეთიკური აუცილებლად დაკავშირებულია უტილიტარულთან. სასარგებლო ზნეობრივია, ზნეობრივი კი — მშვენიერი. ეთიკურისა და ესთეტიკურის ამგვარი ერთიანობა ძირითადად იმით იყო გაპირობებული, რომ ანტიკური სამყარო არ იცნობდა არაფერს, გარდა გრძნობადი და მატერიალური კოსმოსისა, აგრეთვე ღმერთების, დემონების და გმირებისა, რომლებიც იმავე გრძნობადი კოსმოსის განზოგადებას წარმოადგენენ⁶⁸.

მითოლოგიის გვერდით ესთეტიკურად არის შემოსილი ძველი ბერძნების ნატურფილოსოფია. ანტიკური კულტურის ცნობილი მკვლევარი ა. ლოსევი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ანტიკური ნატურფილოსოფია ნაკლებად გასაგები და უცნაური ტექსტების გროვად წარმოგვიდგება თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მის სპეციფიკურად ესთეტიკურ, ხატოვან პოეტურ, ინტუიტიურ-თვალსაჩინო ხასიათს⁶⁹.

ამ ვითარების გათვალისწინებით ნათელი ხდება ესთეტიკურის თავისებურებაც; ესთეტიკური არის ყოფიერებისა და მსოფლმხედველობის ზოგადი თვისება. ეს მსოფლმხედველობა მთლიანად და პოეტურად აღიქვამს გარემომცველ სინამდვილეს.

ძველი ბერძნები დიდი ხნის მანძილზე არ იცნობდნენ ესთეტიკას როგორც განსაკუთრებულ მეცნიერებას. ეს უმთავრესად იმით იყო გამოწვეული, რომ ადრეულ ანტიკურობაში ხელოვნება არ შეადგენდა სულიერი მოღვაწეობის თავისებურ ფორმას. უფრო მოგვიანებითაც კი, მაგალითად სოკრატე ძერწვასა და მხატვრობას განიხილავს როგორც ხელოსნობის სახეებს; ჰეფესტო, რომელმაც აქილევესას ფარი გამოჰკედა, დეკორატიული ხელოვნების წარმომადგენელი კი არაა, არამედ უბრალო მჭედელია.

მორალური წარმოდგენების შემუშავების დროს განსაკუთრებულ როლს ასრულებენ ოლიმპიური ღმერთების სახეები, აგრეთვე დემონები და გმირები. მითი, აადამიანურებს რა სინამდვილეს, ღმერთების მოქმედებას წარმოგვიდგენს როგორც ადამიანთა ქცევის საყოველთაო ნორმას.

⁶⁸ А. Ф. Лосев, В. П. Шестаков, История эстетических категорий, М., 1965, с. 166.

⁶⁹ А. Ф. Лосев, История античной эстетики (ранняя классика), М., 1963, с. 5.

V საუკუნიდან (ძვ. წ.) ანტიკურ ფილოსოფიაში გამოიკვეთა, ერთი მხრივ, სილამაზის თვითღირებულების, მეორე მხრივ, ღმერთების ნებისაგან მორალის დამოუკიდებლობის იდეა. სილამაზისა და სიკეთის სფეროებს პირველად სოკრატემ ჩამოაყალიბა ტრადიციებისა და აღათების მძიმე საბურველი. მან, როგორც შემდეგ პ. კოპენი იტყვის, პირველმა აღმოაჩინა ადამიანი და ცნება, ეთიკა და ლოგიკა. სოკრატეს თვალსაზრისი ცნების თეორიაში იდეათა თეორიამდე განავითარა მისმა გენიალურმა მოწაფემ პლატონმა. იდეათა თეორიის საფუძველზე პლატონმა შექმნა ორიგინალური თეორია ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის შესახებ.

ბ) იდეათა თეორიის საფუძველზე აგებული „იდეალური სახელმწიფოს“ ინტერესების შესაბამისად იძლევა პლატონი ხელოვნების შეფასებას. იდეები, პლატონის მიხედვით, გონებით საკვრეტი, მარადიული საგნებია. გრძნობადი, ინდივიდუალური საგნები იდეების გამოკრთომას, მოჩვენებას წარმოადგენენ. შესაბამისად, არსებობს ორგვარი სინამდვილე — იდეათა და გრძნობადი საგნების.

ხელოვნების დამახასიათებელ ნიშანს, პლატონის მიხედვით, წარმოადგენს მიბაძვა (მიმეზისი); ხელოვნება ბაძავს გრძნობად, ინდივიდუალურ საგნებს. მაგრამ ეს გრძნობადი საგნები იდეათა თეორიის მიხედვით ხომ მოჩვენებებს წარმოადგენენ! იდეის ცოდნა, რომელსაც ფილოსოფია ფლობს, არის საგნის ნამდვილი ცოდნა, საგნის არსების ცოდნა. ხელოვნების შემეცნების საგანი ნამდვილი კი არა, არამედ ნამდვილის მოჩვენებაა. მაშასადამე, ხელოვნება, რომელიც ბაძავს მოჩვენებას, სინამდვილეში მოჩვენების მოჩვენების შესახებ გველაპარაკება⁷⁰.

ხელოვნება პლატონის უკმაყოფილებას იწვევს არა მარტო გნოსეოლოგიური, არამედ ზნეობრივი თვალსაზრისითაც. თუ „ნადიმში“ პლატონი მშვენიერებისაკენ მისწრაფებას სიკეთისაკენ სწრაფვასთან აიგივებდა, „სახელმწიფო“-ში უკვე ამტკიცებს, რომ პოეზია, რომელიც მიმბაძველობას წარმოადგენს, ზნეობრიობის აღზრდას სრულიად არ უწყობს ხელს. პოეტი თავის საქმიანობაში ავარჯიშებს სულის ცუდ მხარეს. იგი ზედმეტი სიხარულის ან მწუხარების გრძნობებს ავითარებს. ასეთი მოქმედებით სული სიმშვილეს კარგავს, მაშინ როცა ბრძენი გონებით ამშვიდებს სულს. პოეტის საქმე აღაგზნებს და ავითარებს სულის ცუდ ნაწილს, გონიერ ნაწილს კი ასუსტებს და

70 იხ. ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე, პოეტიკა, თბ., 1979, II გამოცემა. შესავალი პროფ. ს. დანელიასი, გვ. 40—43.

ამდაბლებს. სახელმწიფოში დაშვებული უნდა იქნეს არა სიამოვნების, არამედ კანონისა და გონების ბატონობა⁷¹.

პოეტთა თხზულებები მიუღებელია, უწინარეს ყოვლისა, შინაარსის თვალსაზრისით. ისინი უმთავრესად ტყუილს ამბობენ. პესიოდე და ჰომეროსი ღმერთებსა და გმირებს მიაწერენ ისეთ რაიმეს, რომლის მათთვის მიწერა ყოვლად შეუძლებელია⁷². ღმერთები, მათი მიხედვით, ეომებიან ერთმანეთს, ვერაგობენ, მზაკვრობენ, ცბიერობენ. ღმერთები ბოროტების მიზეზად გამოდიან, მაშინ, როცა ღმერთი შეიძლება მხოლოდ სიკეთე იყოს⁷³.

ადამიანებში უნდა აღიზარდოს ჭეშმარიტების სათნოება, მაშინ როცა პოეტები ტყუილებს ავრცელებენ და სიცრუის ჩადენის მისწრაფებას ზრდიან. ადამიანებში უნდა აღიზარდოს სიმამაცე, მაგრამ პოეტები ხელს უწყობენ შიშის განვითარებას⁷⁴, უნდა აღიზარდოს სამართლიანობა, პოეტები კი უსამართლობის აღზრდას უწყობენ ხელს თავიანთი მტკიცებით, რომ უსამართლობით ხშირად მიიღწევაო ბედნიერება⁷⁵.

პლატონი, მართალია, უარყოფს მიბაძვით ხელოვნებას, მაგრამ დადებითად აფასებს კეთილის მიბაძვას. კარგი მწერალი, პლატონის მიხედვით, ნაკლებად უნდა ბაძავდეს უფრო მეტად კი მოგვითხრობდეს. ასე რომ, პლატონი მიბაძვით ხელოვნებას მხოლოდ ნაწილობრივ უარყოფს.

პლატონის აზრით, პოეტი უნდა მოგვითხრობდეს პირდაპირ, მიუბაძვად, ერთი წესით, ერთი რითმით და ერთი ჰარმონიით. სიკეთის აღწერისას პოეტი ანგარიშს არ უნდა უწევდეს ეფექტს, რადგან ეს უკანასკნელი გრძნობების აღძვრას, რომელიც აბნელებს ჭეშმარიტებას. სიკეთის გამოხატვა მისი წმინდა ბუნებით სულს იტაცებს ჭეშმარიტი მშვენიერებით, რასაც ხელს უშლის თვალზილული სახეების მოდულაციები⁷⁶.

ამრიგად, უფრო ზუსტნი ვიქნებით თუ ვიტყვით, რომ პლატონი უარყოფს ცუდ მიმბაძველობით პოეზიას და არა ჭეშმარიტ მიმბაძველობას, რომელსაც უშუალოდ მშვენიერება განსაზღვრავს. პლატონი იძულებულია აღიაროს, რომ პოეტმა კეთილი და მშვენიერი მოქმედებები უნდა გამოხატოს; მხატვარმა უნდა გამოიკვლიოს მშვენიერე-

⁷¹ Платон, Сочинение в трех томах, т. 3, ч. 1, М., 1971. с. 431.

⁷² იქვე, გვ. 155.

⁷³ იქვე, გვ. 169.

⁷⁴ იქვე, გვ. 165—166.

⁷⁵ იქვე, გვ. 172.

⁷⁶ იქვე, გვ. 179.

ბის ბუნება და ისე დახატოს სურათები. ხელოვანის სული უნდა სუნ-
თქავდეს მშვენიერების სიყვარულით და თავისუფალი იყოს ყოველ-
გვარი ვნებებისაგან⁷⁷. ხელოვნების დარგში მუსიკას უჭირავს საპა-
ტიო ადგილი. მასში მთავარია სიყვარული მშვენიერებისადმი. მუსი-
კის საშუალებით უნდა აღიზარდოს სული, რათა მან განკვირტოს
ქეშმარიტი, კეთილი და მშვენიერი.

ხელოვნების შესახებ როგორი ურთიერთშეუსაბამო დებულებე-
ბიც უნდა ჰქონდეს გამოთქმული პლატონს, აშკარაა, რომ მას მიბა-
ძვის უარყოფა არ შეუძლია; არ შეუძლია რადგან პლატონისთვის
იდეების მიბაძვაა არსებულიც, შემეცნებაცა და მოქმედებაც. მოვლე-
ნათა ქვეყანა არსებობს, რამდენადაც საგნები იდეებს ბაძავენ; ადამი-
ანის მოქმედება, საზოგადოებაც სიკეთის იდეის მიბაძვით უნდა იყოს
არსებულიც და გაგებულიც.

ხელოვნების საკითხში პლატონის მთავარი ნაკლი იმაში მდგომა-
რეობს, რომ მან ხელოვნების სპეციფიკა ვერ მონახა. პლატონის
მთელ ფილოსოფიას ეთიკური ხასიათიც აქვს და ესთეტიკურიც. მის-
თვის ქეშმარიტება, სიკეთე და მშვენიერება ერთი და იგივეა. მშვენიე-
რების ნიშნები, რომლებსაც პლატონი „ნადიმში“ იძლევა, ამავე დროს
ქეშმარიტების ნიშნებია. ქეშმარიტებისა და მშვენიერების საფეხუ-
რები ერთი და იგივეა. ორივე სისრულისაყენ მისწრაფებას წარმოად-
გენს; სისრულე კი იგივეა, რაც სიკეთე.

სიკეთე, პლატონის მიხედვით, არის ადამიანის მიზანი. სიკეთე
არის სიამოვნებისა და გონიერების ნაერთი⁷⁸ („ფილებოსი“). მაგრამ
სიამოვნებისა და გონიერების ყოველი ნაერთი როდი გვაძლევს ნამ-
დვილ სიკეთეს. სიამოვნება და გონიერება შეერთებული უნდა იქნენ
გარკვეული პრინციპის მიხედვით, სახელდობრ, გონების მიხედვით. ამ
შეერთების დროს დაცული უნდა იქნეს „ზომა და ბუნებრივი თანა-
ზომიერება“⁷⁹. ამის შედეგად მიიღება სამი იდეა — თანაზომიერება,
მშვენიერება და ქეშმარიტება. ეს ნაერთი უმაღლესი სისრულეა და
თავად არის სიკეთე. სიკეთე, როგორც უმაღლესი სისრულე, მარტო
თავისი თავით ვერ წარმოგვიდგება. სიკეთე იმგვარი სისრულეა, რომ-
ლის გამოსახატავად საჭიროა სამი იდეა — თანაზომიერება, მშვე-
ნიერება და ქეშმარიტება.

პლატონის კონცეფცია სიკეთის, მშვენიერებისა და ქეშმარიტე-
ბის ორგანული ერთიანობის შესახებ თავისებურად გაიზიარა შუა სა-
უკუნეებმა, კერძოდ ქრისტიანულმა ეთიკამ და ესთეტიკამ. ქრისტია-

⁷⁷ П л а т о н, Сочинение в трех томах, т. 3, ч. 1, гл. 75.

⁷⁸ იქვე, გვ. 75.

⁷⁹ იქვე, გვ. 83.

ნული მოძღვრების მიხედვით სიკეთისა და სილამაზის უმაღლესი და ჭეშმარიტი სინთეზი ზორციელდება მხოლოდ ღმერთში. ღმერთი არის სილამაზისა და ზნეობრივი სისრულის პირველწყარო და მატარებელი, რამდენადაც სილამაზე არის „ფორმა“ (თანაზომიერება, ნაწილთა შესაბამისობა), ამდენად ის თავის უმაღლეს გამართლებას იღებს იქ, სადაც იგი სიკეთესა და ჭეშმარიტებას ერწყმის.

ეს თვალსაზრისი მეტ-ნაკლები სიმკაცრითა და თანმიმდევრობით გამოთქმულია პლოტინთან, თომა აქვინელთან⁸⁰ დიონისე თეოპაგელთან და სხვებთან; მაგრამ არის ყველასთან უცვლელია: ხელოვნებისა და ზნეობის „ერთიანობის“ იდეალი ქრისტიანულ მოძღვრებაში წარმოდგენილია როგორც მორალური პოსტულატი.

გ). ახალი დროის ისტორიაში ხელოვნების პლატონისეული გაგება გამოაცოცხლა და „ახლებურად ააქვრა“ ჟან-ჟაკ რუსომ (1712 — 1778). პლატონსა და რუსოს აერთიანებთ თავიანთი დროის ხელოვნებასთან და ზნეობასთან შეურიგებლობა, სულიერი კულტურის ეთიკური ღირებულების წინა პლანზე წამოწევა, დასასრულ, პრობლემის გადაწყვეტის ცდა „ზნეობრივი“ საზოგადოების შექმნის გზით. რუსოც, პლატონის მსგავსად, ქმნის საკუთარ იდეალურ სახელმწიფოს „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების“ ფორმით.

ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის თავისი გაგება რუსომ ყველაზე სრულად ჩამოაყალიბა შრომაში: „მსჯელობა მეცნიერებისა და ხელოვნების შესახებ“. ეს იყო პასუხი დიჟონის აკადემიის მიერ საკონკურსოდ გამოცხადებულ თემაზე: „შეუწყო თუ არა ხელი მეცნიერებისა და ხელოვნების აღორძინებამ ზნე-ჩვეულებების გაუმჯობესებას?“ რუსომ აკადემიის მიერ წამოყენებულ კითხვას უარყოფითი პასუხი გასცა. მისი აზრით, მეცნიერებამ და ხელოვნებამ სახე უცვალეს ადამიანსა და მის ზნე-ჩვეულებებს. დაეუფლა რა ცივილიზაციის მონაპოვართ (მეცნიერება, ტექნიკა, ხელოვნება), ადამიანი თავისი განვითარების ახალ საფეხურზე აღმოჩნდა — „ზნეობრივი დეგრადაციის საფეხურზე“. მეცნიერებამ და ხელოვნებამ დააკარგვინეს ადამიანს ბუნებრივი თავისუფლება და უშუალობა, ჩააგდეს იგი მონურ მდგომარეობაში. ეს ვითარება იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანები ერთმანეთს ნამდვილ სახეს კი არ უჩვენებენ, არამედ ნილებებს, ბუნებრივ და უშუალო ურთიერთობას ცვლის სტანდარტებზე და სავალდებულო ნორმებზე დამყარებული ურთიერთობა.

სულიერი სიღარიბის დასაფარავად მეცნიერებამ და ხელოვნებამ გამოსავალი მდიდრულ ტანსაცმელში ნახა, ბუნებრივი უშუალობა და

⁸⁰ К. Гилберт, Г. Кун, История эстетики, М., 1960, с. 138.

სისადავე შეცვალა ხელოვნურმა, არაბუნებრივმა მანერებმა და და-
ხვეწილმა მიხერა-მოხერამ. მეცნიერებამ ერთგვაროვნების დალით
აღბეჭდა არა მარტო ადამიანის აზრი და საქციელი, არამედ თვით
ადამიანიც. ადამიანები თანდათან სერიული წარმოების მანქანა-იარა-
ღებს დაემსგავსნენ. ადამიანი-პიროვნება დაღუპვის წინაშე აღმოჩნ-
და. ამ ხიფათის გაცნობიერება რუსოს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი
დამსახურებაა აზროვნების ისტორიაში.

რუსოს ამ პოზიციას საფუძვლად უდევს ის ძირითადი აზრი, რომ
ხელოვნებასა და სინამდვილეში ეთიკური და ესთეტიკური ერთმანე-
თისაგან გათიშულია. აიგივებს რა ხელოვნებისა და ზნეობის ამოცა-
ნებს, რუსო ამოდის სილამაზისა და სიკეთის ერთიანობის თეზისიდან.
სიკეთეს ის განსაზღვრავს როგორც „მშვენიერს, რომელიც მოქმედე-
ბაშია განხორციელებული“, სიკეთესა და სილამაზეს ერთი და იგივე
წყარო აქვთ — ეს არის ადამიანის სრულყოფილი ბუნება⁴¹. ყველაფე-
რი, რაც ბუნებიდან, ადამიანის ბუნებრივი სახიდან მოდის, გამოირჩევა
სიკეთითა და სილამაზით. ხელოვნების (ცივილიზაციის) განვითარებამ
წარყვნა ადამიანის ბუნებრივი სათნოება და სილამაზე. ამის შედეგად
ჩნდება შეუსაბამობა კაცობრიობის ზნეობრივ მდგომარეობასა და ხე-
ლოვნების ესთეტიკურ დონეს შორის. ადამიანი ცდილობს ზნეობრივი
გრძნობის ნაკლოვანება ან უქონლობა რეალურ სინამდვილეში ხე-
ლოვნებით შეავსოს. არსებული ხელოვნება კი „ძარცვავს“ ადამიანს
ბუნებრივი სილამაზისა და სათნოებისაგან.

რუსოს გამოსვლა მიმართული იყო არა საკუთრივ მეცნიერებისა
და ხელოვნების წინააღმდეგ, არამედ იმ უარყოფითი როლის წინა-
აღმდეგ, რომელსაც ისინი ასრულებდნენ ადამიანის ზნეობრივი გან-
ვითარების საქმეში. რუსო იბრძოდა ადამიანის ბუნებრივი მდგომარე-
ობის დამცველი და გამომხატველი ზნეობისა და ხელოვნებისათვის.
რუსოს მიერ თავისი დროის ზნეობის და ხელოვნების უარყოფა ემსა-
ხურება კულტურის იმგვარ განვითარებას, რომელიც ადამიანს მიი-
ყვანს თავისუფლებასთან, ნივთებზე ბატონობასთან, დამოუკიდებ-
ლობასთან. რუსომ პრინციპულად შესაძლებლად მიიჩნია ეთიკურ და
ესთეტიკურ ღირებულებათა დასაბუთება საზოგადოებრივი ურთი-
ერთობებისაგან დამოუკიდებლად და მათ გარეშე. ამაში მდგომარე-
ობს რუსოს კონცეფციის არსებითი ნაკლი.

პლატონისა და რუსოს პოზიცია ზნეობისა და ხელოვნების ურთი-
ერთობის საკითხში გაიზიარა გამოჩენილმა რუსმა მწერალმა ლ. ტო-
ლსტოიმ.

⁴¹ Ж. Жак Руссо, Избр. соч., т. II, М., 1961, с. 37.

ლ. ტოლსტოის ესთეტიკური ხასიათის წერილებში აშკარად ჩანს ფილოსოფიური მორალიზმის ტენდენცია, რომელიც თავის გამოხატულებას პოულობს მწერლის მხატვრულ შემოქმედებაში. გარკვეული პერიოდის მანძილზე ლ. ტოლსტოი გადაჭრით იცავდა ეთიკურისა და ესთეტიკურის ერთიანობისა და წონასწორობის იდეას. „ესთეტიკური და ეთიკური ერთი ბერკეტის ორი მხარეა: რამდენადაც გრძელდება და მსუბუქდება ერთი მხარე, იმდენადვე მოკლდება და მძიმდება მეორე როგორც კი ადამიანი დაკარგავს ზნეობრივ აზრს, ის განსაკუთრებით მგრძნობიარე ხდება ესთეტიკურისადმი“⁸².

მაგრამ ეს წონასწორობა ტოლსტოისთანაც არ აღმოჩნდა სტაბილური. იგი დაირღვა ეთიკურის სასარგებლოდ. დეკადენტური და ნატურალისტური ხელოვნების წინააღმდეგ ბრძოლაში ლ. ტოლსტოი ექვის ქვეშ აყენებს სიკეთისა და სილამაზის ერთიანობის იდეას. „სილამაზის ცნება არა თუ ემთხვევა სიკეთეს, არამედ უფრო უპირისპირდება მას, ვინაიდან სიკეთე უმეტეს წილად ემთხვევა მიკერძოებებზე გამარჯვებას, სილამაზე კი ყველა ჩვენი მიკერძოებათა საფუძველია. რაც უფრო მეტად ვეძლევი სილამაზეს, მით უფრო მეტად ვშორდებით სიკეთეს“⁸³.

ლ. ტოლსტოის აზრით, ესთეტიკურმა ტკობამ არ შეიძლება ადამიანს სრული სიამოვნება მოუტანოს; მას იგი დაბალ სიამოვნებათა რიგს მიაკუთვნებს. თავის პოზიციას ლ. ტოლსტოი მკაფიოდ აყალიბებს შემდეგ დებულებებში: „ესთეტიკა არის ეთიკის გამოხატულება“, „ყოველგვარი თხზულების მიზანი უნდა იყოს სარგებლობა-სათნოება“⁸⁴. დედააზრი ამ ფორმულებისა, რომლებიც მოცემულია ტოლსტოის ცნობილ ტრაქტატში „რა არის ხელოვნება?“ მდგომარეობს ადამიანთა გაერთიანებაში „სიმპათიის“ „სოლიდარობის“ საფუძველზე.

ხელოვნების მორალისტური კონცეფცია კულტურის ისტორიაში არსებითად არის პირველი, რომელიც ცალ-ცალკე ყოფს ეთიკურისა და ესთეტიკურის სფეროებს და ამტკიცებს მათ ერთიანობას ზნეობრივი მიზნებისადმი მხატვრული შემოქმედების დაქვემდებარების ფარგლებში. ამ კონცეფციის არსებითი ნაკლია ხელოვნების თავისებურების შეუფასებლობა.

დ). XIX საუკუნის შუა ხანებში ბურჟუაზიულ საზოგადოებაში ვრცელდება ხელოვნების ზნეობრივი ინდიფერენტულობის იდეა. ამ

⁸² Л. Н. Толстой, Полн. собр. соч., т. 53, с. 150.

⁸³ Л. Н. Толстой, Полн. собр. соч., т. 30, с. 79.

⁸⁴ Л. Н. Толстой, Полн. собр. соч., т. 53, с. 119.

იდეას თავისებურად ატარებენ და ამართლებენ ა. სუინბერნ-
ო. უაილდი, უ. პატერი, ედ. პო. შ. ბოდლერი და სხვ.⁸⁵ ფილოსოფია-
ში ეს „საქმე“ ანუ მორალის „ესთეტიზაცია“ დაიწყო ი. პერბერტმა⁸⁶.
მასთან ეთიკური და ესთეტიკური ერთიმეორესთან დაკავშირებულია
ტელეოლოგიურად, მათ შორის შუამავლის როლს ასრულებს გემოვ-
ნება. სილამაზეს და ზნეობას, პერბერტის აზრით, საგნობრივი შინა-
არსი არ გააჩნიათ. სილამაზე ხასიათდება მხოლოდ ფორმალური ნიშ-
ნებით (პარმონია, სიმეტრია და სხვ). ასევე მორალურიც ღირებულია
მხოლოდ როგორც ფორმა. ამიტომ ეთიკა ესთეტიკის ნაწილია.

ეთიკურისა და ესთეტიკურის ურთიერთობის ფორმალისტურა
ვარიანტი ფსიქოლოგიურ საფუძველზე დაამუშავა რ. ჰამანმა. მისი
ამოსავალი დებულება იმაში მდგომარეობს, რომ მხატვრულობა კი
არ განსაზღვრავს ხელოვნების ნაწარმოების ბუნებას და ღირებულე-
ბას, არამედ ჩვენი სუბიექტური მიმართება, პრაქტიკული დაუინტე-
რესებლობა. სწორედ ეს უდევს საფუძვლად მორალური და ესთეტი-
კური ზემოქმედების განსხვავებას. ჩვენი ინტერესი შეიძლება იყოს
წმინდა მორალური, თუკი რაიმეს განვიცდით დაინტერესებულად⁸⁷.
ნამდვილად ესთეტიკური მდგომარეობა და განცდა, ჰამანის აზრით,
თვითმიზანს წარმოადგენს. იგი თავისუფალია ყოველგვარი ინტერესე-
ბისაგან, ვალდებულებებისაგან და ჩვევებისაგან, რომლებიც სუბი-
ექტის რეალურ არსებობასთან არიან დაკავშირებულნი⁸⁸.

რეალურ შინაარსებს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვთ ესთე-
ტიკურის განცდის ბუნების გასაგებად. ესთეტიკური განცდა ძირეუ-
ლად ცვლის მორალურ ვალდებულებას; ჰამანისათვის ხელოვნების
„ზნეობრივი“ ან „უზნეო“ შინაარსის პრობლემა არ არსებობს. მო-
რალური მომენტი ხელოვნების ორბიტაზე შეიძლება გამოჩნდეს მა-
შინ, როცა საქმე ეხება ხელოვნების ნაწარმოების აღქმის ხასიათს.
ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობაში მთავარი ის არის დადგინ-
დეს, ხომ არ ახდენს ხელოვნება გამრყენელ ზეგავლენას⁸⁹. ეს კი, თა-
ვის მხრივ, მთლიანად დამოკიდებულია აღმქმელი სუბიექტის ესთე-
ტიკური განვითარების დონეზე.

ხელოვნება, რომელიც გამოსახვის ობიექტთან დაკავშირებულია
არა ესთეტიკური, არამედ მორალური კავშირებით (პორტრეტი,

⁸⁵ В. И. Толстых, Искусство и мораль, М., 1973, с. 94—100.

⁸⁶ I. F. Hegbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Kënigsberg, 1813.

⁸⁷ Р. Гаман, Эстетика, М., 1913, с. 17.

⁸⁸ იქვე, გვ. 18—19.

⁸⁹ იქვე, გვ. 55.

ისტორიული ფერწერა, მონუმენტური ხელოვნება) ესთეტიკის ფარგლებს გარეთ არის გატანილი და მას „მაილუსტრირებელი“ ეწოდება. სწორედ ის ემსახურება ჩვენს მორალურ ინტერესებს, მიზნად აქვს მაყურებელზე მორალური ზემოქმედება. ტენდენციურობის ყოველგვარი ფორმა ხელოვნებაში „ესთეტიკური მოუმწიფებლობის“ შედეგი და ნიშანია⁹⁰.

რ. ჰამანი, მართალია ესთეტიზმსაც აკრიტიკებს, მაგრამ ეს კრიტიკა ვერაფერს ცვლის მის პოზიციაში, რაკი მშვენიერება და სიკეთე მასთან თავიდანვე გათიშულია. ესთეტიზმის ნიშნები შეიმჩნევა ე. კასირერის, ბ. კროჩეს, ჯ. სანტაიანას და ბურჟუაზიული კულტურის სხვა წარმომადგენელთა შემოქმედებაში⁹¹.

ესთეტიზმი, ხელოვნების იმმორალისტური კონცეფცია, უპირისპირებს რა ერთმანეთს ზნეობასა და ხელოვნებას, ამავე დროს იძულებულია მათი თავისებური ერთიანობა დაიცვას. ესთეტიზმის, „ელიტარული“ ხელოვნების ფორმაში ბურჟუაზია იცავს განსაზღვრულ მორალს. სწორედ ამგვარი ხელოვნებით იგი პროპაგანდას უწევს იმ მორალს, პოლიტიკასა და იდეოლოგიას, რომლებიც მის კლასობრივ ინტერესებს გამოხატავენ.

ე). ხელოვნების მორალისტური და იმმორალისტური კონცეფციების გვერდით არსებობს მესამე თვალსაზრისი, რომელიც ასაბუთებს ზნეობისა და ხელოვნების ერთიანობას. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, აქ საქმე ეხება ორივე მომენტის — ეთიკურისა და ესთეტიკურის — ერთიმეორისათვის მათი აუცილებლობის ჩვენებას. ამ თვალსაზრისის პირველი ფუძემდებელია არისტოტელე.

არისტოტელემ „ბაძვის“ (მიმეზისი) და „განწმენდის“ (კათარზისი) ცნებათა ახლებური გააზრების საფუძველზე შეიმუშავა ორიგინალური გაგება როგორც ესთეტიკურის, ისე ეთიკურისა და ესთეტიკურის ერთიანობისა. ორივე ამ ცნებას პლატონიც გამოიყენებდა: „ბაძვას“ ესთეტიკაში, „განწმენდას“ — ეთიკაში. ნამდვილი ცოდნის მისაღებად, პლატონის მიხედვით „ბაძვა“ არ გამოდგება; ამიტომ ზელოვნება ფილოსოფიაზე დაბლა დგას, უკეთეს შემთხვევაში მისი მსახური შეიძლება იყოს. ბაძვის პლატონისეული გაგება, როგორც ზემოთ ითქვა, შესაბამისობაშია მისსავე იდეათა თეორიასთან.

ბაძვის ცნების არისტოტელისეული გაგება კი მისსავე მეტაფიზიკას შეესაბამება⁹². ხელოვნების სპეციფიკას შეადგენს ბაძვა: „ეპოპეა და ტრაგედია, აგრეთვე კომედია, დითირამბული პოეზია და ავ-

⁹⁰ იქვე, გვ. 59.

⁹¹ В. И. Толстых, Искусство и мораль, с. 133—149.

⁹² არისტოტელე, პოეტიკა, შესავალი პროფ. ს. დანელიასი, გვ. 52—57.

ლეთიკისა და კითარისტის მომეტებული ნაწილი, საზოგადოდ, მი-
ბაძეები არიან⁹³ წერს არისტოტელე. ბაძვის საგანი პლატონთანაც
და არისტოტელესთანაც ინდივიდუალურია. მაგრამ თუ პლატონის-
თვის ინდივიდუალური მოჩვენებაა, არისტოტელესთვის ინდივიდუ-
ალური საგანი რეალურია. თუ პლატონისთვის ზოგადი და ერთეული
ერთმანეთისაგან გათიშულია, არისტოტელეს მიხედვით კერძოში არ-
სებობს ზოგადი. ხელოვნება ბაძვეს ინდივიდუალურს და ქმნის მხატ-
ვრულ სახეს. მხატვრული სახე ცნებას იმით ჰგავს, რომ ისიც ზოგა-
დია; ხელოვნება ქმნის ერთეულის სურათს, რომლის ნიშნებიც თამა-
მად შეიძლება მრავალ (თავისი გვარის) ერთეულზე გავრცელდეს.
ბაძვის მეშვეობით ხელოვნება ქმნის სილამაზეს, რომელიც ადამიან-
ებს სიამოვნებას ანიჭებს.

„ბაძვის“ ცნების გვერდით არისტოტელეს ესთეტიკის მეორე
ფუნდამენტური ცნებაა „განწმენდა“. ტრაგედია აღწევს მაყურებელ-
თა განწმენდას ვნებათაგან სიბრაღულისა და შიშის აღძვრით⁹⁴ წერს
არისტოტელე. ესთეტიკის ისტორიაში „კათარზისი“ გაგებული იყო
ზან ბიოლოგიურად, ხან დიდაქტიკურ-მორალისტურად, ხან როგორც
ესთეტიკური ფენომენი. სადავო არ არის ის ფაქტი, რომ ნებისმიე-
რი ხელოვნება ყოველთვის განსაზღვრულ მიზანს ემსახურება, გარ-
კვეთულ ზნეობრივ ამოცანას ახორციელებს, ამ საქმეში „კათარზისი“
დიდ როლს თამაშობს. მაგრამ დიდი სიმართლე მაინც იმ მკვლევართა
მხარეზე უნდა იყოს, რომლებიც „კათარზისს“ განიხილავენ უპირა-
ტესად როგორც ესთეტიკურ ფენომენს⁹⁵.

ხელოვნების ნაწარმოები, რომელიც არისტოტელეს მიხედვით
სიბრაღულისა და შიშის აღძვრით მაყურებელში იწვევს „კათარზისს“,
სიამოვნებას ანიჭებს ადამიანებს; ამ გზით „უმსუბუქებს“, „შვებას“
აძლევს ყოველდღიური ცხოვრების საჭიროებებითა და მოთხოვნი-
ლებებით დამძიმებულ მათ სულს. ეს „შემსუბუქება“, სულისათვის
„შვების მიცემა“, რომელსაც ხელს უწყობს ხელოვნება, სხვა არაფე-
რია თუ არა განწმენდა. მეორე მხრივ „კათარზისის“ დახასიათების
დროს უყურადღებოდ არ უნდა დარჩეს მისი ზნეობრივი ასპექტიც.
ეს უკანასკნელი აუცილებლად შედის „კათარზისის“ სტრუქტურაში.

არისტოტელე მკვეთრად ანსხვავებს ერთმანეთისაგან ხელოვნე-
ბასა და ზნეობას. მართალია ორივეს დანიშნულება საზოგადოებრივი
ადამიანის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებაა, მაგრამ სიკეთე და სი-

⁹³ არისტოტელე, პოეტიკა, გვ. 140.

⁹⁴ იქვე, გვ. 153—164.

⁹⁵ იხ. არისტოტელე, „პოეტიკა“, პროფ. ს. დანელიას „შესავალი“, თბ.,
1982, გვ. 11.

ლამაზე მაინც ერთი და იგივე არ არის. ხელოვნება არისტოტელეს მიხედვით, ჰჰმნის ლამაზ საგნებს, რომლებიც განსხვავდებიან კეთილი საგნებისაგან; სიკეთე ყოველთვის მოქმედებასთან არის დაკავშირებული, მოქმედებაში გამოიხატება, სილამაზე კი შეიძლება უძრავ; საგნებშიც იყოს⁹⁶.

მიუხედავად ამ განსხვავებისა, სიკეთე შეიძლება იყოს ეთიკურად მშვენიერი. სათნო მოქმედება მშვენიერია მაშინ, თუ იგი ხორციელდება „შეგნებულად“, „განზრახვით და თანაც ისეთი განზრახვით, როდესაც მოქმედება მიჩნეულია თავისთავად მიზნად“, და ბოლოს, თუკი „მოქმედების ავტორი მტკიცედ და განუხრელად იცავს თავისი მოქმედების გარკვეულ პრინციპებს“⁹⁷.

არისტოტელე სრულყოფილი ზნეობრივი მოქმედების უმნიშვნელოვანეს ნიშნად მიიჩნევს დაუინტერესებლობას, განზრახვის უანგარობას. სწორედ უანგარობა ანიჭებს საქციელს და მის ავტორს ეთიკურად მშვენიერ⁹⁸ ხასიათს. ამ აზრით, სილამაზე არის ზნეობრივისა და მშვენიერის სტაბილური თვისება.

პლატონისაგან განსხვავებით, ხელოვნების ზნეობრივი შინაარსი არისტოტელეს ესმის როგორც ნაწარმოების შინაგანი სილამაზე, სადაც ეთიკურს უკვე საკუთარი ესთეტიკური თვისება გააჩნია; ნაწარმოების შიგნით ხელოვნებასა და ზნეობას შორის განსხვავება თითქოს ქრება, რამდენადაც უკვე განხორციელებულია სიკეთის გადაქცევა ეთიკურ მშვენიერებად. ეთიკური შინაარსი, რომელიც გამოსახულია მხატვრულ ნაწარმოებში, შეესაბამება ხელოვნების „წესებს, და ამავე დროს არც სათნოების „წესებს“ ეწინააღმდეგება. ეთიკურისა და ესთეტიკურის შინაგანი ნათესაობა, რომელიც ნაწარმოებშია განხორციელებული, ხელოვნებას უფლებას აძლევს იმოქმედოს „აღმზრდელიობითი მიმართულებით“.

ეთიკურისა და ესთეტიკურის გადაკვეთის პუნქტი, არისტოტელეს მიხედვით, ხელოვნებაშია. ეს გარემოება განაპირობებს ხელოვნების თავისებურ დანიშნულებასაც: ხელოვნება ემსახურება „აუცილებელ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებასაც“ და „გართობასაც“. არისტოტელე წინააღმდეგია ხელოვნება დაყვანილ იქნეს მხოლოდ სარგებლობაზე“ ან მხოლოდ „გართობაზე“. ხელოვნების გამართლება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი არის „პრაქტიკულად სასარგებლოც“ და თავისთავად „მშვენიერიც“. ეს ორი ასპექტი განუყრელად არის ერთიმეორესთან დაკავშირებული. ესთეტიკური სიამოვნება, რა-

⁹⁶ ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე, მეტაფიზიკა, თბ., 1964, გვ. 259.

⁹⁷ Аристотель, Этика (к Никомаху), II, 3.

ზაც ადამიანი 'ხელოვნებისაგან იღებს, მათი ერთიანობის წყალობა. სწორედ სიამოვნება აკავშირებს ერთმანეთთან ეთიკურსა და ესთეტიკურს. ზნეობრივად სრულყოფილს სინამდვილეში და ხელოვნებაში ესთეტიკური პრინციპის ღირსება გააჩნია, ხოლო ხელოვნების ნაწარმოების განუყრელ ნიშანს მისი ეთიკური ღირებულება შეადგენს.

ზნეობისა და ხელოვნების ურთიერთობის არისტოტელესეულ გაგებას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ამ პრობლემის მომავალი კვლევა-ძიებისათვის. არისტოტელემ გაათავსოვა ამ პრობლემის ხედვის არე; მან პირველმა წამოაყენა იდეა ესთეტიკური ტკობის უანგარობის, დაუინტერესებლობის შესახებ, იდეა, რომელსაც ახალ დროში ნაყოფიერად გამოიყენებს გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსი ი. კანტა.

ვ). კანტის ფილოსოფიური ძიების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ თავდაპირველად ზდება გამოსაკვლევი სფეროების პრინციპული გათიშვა ერთმანეთისაგან, ხოლო შემდეგ დგება საკითხი მათი გაერთიანების შესახებ. ამ პოზიციიდან უნდა შევხედოთ ეთიკურისა და ესთეტიკურის ერთიანობის კანტისეული დაფუძნების ცდასაც.

კანტის პრაქტიკულ ფილოსოფიაში კატეგორიული იმპერატივი (ზნეობრივი კანონის მოთხოვნა) საქციელის აუცილებლობას გამოხატავს. სილამაზე კი გულისხმობს მსჯელობის სრულ თავისუფლებას. საქციელი ზნეობრივია მაშინ, როდესაც იგი სრულდება უანგაროდ, ე. ი. ქცევა არა მარტო სასარგებლოა, არამედ სიკეთეცაა თავისთავად. უანგარობა, დაუინტერესებლობა აგრეთვე მშვენიერების არსებითი დახასიათებაა. კანტის მიხედვით, მშვენიერია ის, რაც ყოველგვარი ინტერესის გარეშე მოგვწონს⁹⁸. აქ უკვე ჩანს ზნეობრივისა და მშვენიერის ურთიერთკავშირის, თანაც არსებითი კავშირის, მომენტი.

კანტის მიხედვით, სილამაზის იდეალი შეიძლება იყოს მხოლოდ ადამიანი, რომელსაც ნივთებისაგან განსხვავებით თავის თავში აქვს მიზანი. ასევე, კანტის ეთიკის ცენტრში დგას პიროვნება, რომელიც თვითმიზანს წარმოადგენს და კატეგორიული იმპერატივის საფუძველია. ეთიკურ და ესთეტიკურ იდეალებს აქვთ თავიანთი სპეციფიკა, მაგრამ ამავე დროს საერთო საფუძველიც. ამიტომ სილამაზის იდეალის განმარტებისას კანტი უყურადღებოდ არ ტოვებს მის ზნეობ-

⁹⁸ კანტი თავის ესთეტიკაში (მშვენიერის ანალიტიკა) მშვენიერის განმარტების ოთხ მომენტს განიხილავს. ჩვენთვის მთავარი ის არის, რომ ყველა ამ განმარტებაში დაუინტერესებლობის პრინციპია „ჩართული“.

რივ შინაარსს, რომლის გარეშეც საგანი არ შეიძლება ყველას მოსწონდეს.

მშვენიერების შეფასების უნარი არის გემოვნება. ამ უნართან-
კანტი ზნეობას თავიდანვე აუცილებლობით აკავშირებს: „... გემოვნება, არსებითად არის მსჯელობის უნარი ზნეობრივი იდეის გრძნობადი რეალიზაციის შესახებ... გემოვნების დადგენის ჭეშმარიტ პრობლემატიკას ემსახურება ზნეობრივი იდეისა და მორალური გრძნობის კულტურის განვითარება: მხოლოდ მაშინ, როდესაც გრძნობადობა თანხმობაშია მოყვანილი ამ გრძნობასთან, მოცემულ გემოვნებას შეუძლია მიიღოს განსაზღვრული უცვლელი ფორმა“⁹⁹. კანტის ამ სიტყვებში არა მარტო აღიარებულია კავშირი ეთიკურსა და ესთეტიკურს შორის, არამედ მათ შორის ურთიერთობის საზღვრებიც მითითებულია. ეთიკა, რომელიც უმაღლეს (პრაქტიკულ) ინტერესებს გამოხატავს, კანტის მიერ იაზრება როგორც ესთეტიკის თავისებური „ბაზისი“, „მორალური კანონი ჩვენში“ შედის შეფასების ესთეტიკურ კრიტერიუმში, როგორც პრაქტიკული გონებისა და ადამიანთა საქციელის კრიტერიუმი.

კანტის მიხედვით, ეთიკურისა და ესთეტიკურის კავშირი არაპირდაპირ ხასიათს ატარებს. „მშვენიერი არის ზნეობრივად კეთილის სიმბოლო“¹⁰⁰. მხოლოდ ამიტომ მოგვწონს იგი და ვეთანხმებით მის პრეტენზიას საყოველთაო მნიშვნელობაზე.

მშვენიერზე კიდევ უფრო ახლოა მორალურთან ამაღლებული. იგი არის ჩვენი ზეგრძნობადი არსების ზეიმი ჩვენს გრძნობად მხარზე, რადგან ამაღლებულის გრძნობას იწვევს ის, რაც ჩვენს გრძნობად არსებას აკრთობს და აშინებს. მშვენიერში მოცემული გრძნობად-ზეგრძნობადის ჰარმონია ამაღლებულში მორალურის სასარგებლოდ ირღვევა.

კანტმა კრიტიკულად განიხილა თეზისი სიკეთისა და სილამაზის ერთიანობის შესახებ და აჩვენა რომ სიკეთის და სილამაზეს შორის არის არსებითი განსხვავება, რომლის გაუთვალისწინებლობას მათ იგივეობამდე მიყვავართ. კანტი იცავს ზნეობის ავტონომიას, მის თავისთავად ღირებულებას, მეორე მხრივ, აფუძნებს რა ესთეტიკურის „თვითღირებულებას“ ზნეობის მიმართ, ამავე დროს ხაზს უსვამს მშვენიერის ზნეობრივ მნიშვნელობას. ესთეტიკურის ავტონომია, კანტის ფილოსოფიაში, ზიანს არ აყენებს ზნეობის სფეროს იმიტომ, რომ ესთეტიკური არ მოიაზრება მასთან როგორც ეთიკურის საპირისპირო. სილამაზე, როგორც იგი წარმოდგენილია კანტის ესთეტიკა-

⁹⁹ К а н т, Соч., т. 5, с. 379.

¹⁰⁰ იქვე, გვ. 375.

ში, ნეიტრალურია სიკეთის მიმართ; სილამაზე თავისთავად არც ზნეობ-
რივია და არც უზნეო. ეს გარემოება კანტის პოზიციას ჩვენს პრობლე-
მასთან დაკავშირებით ერთგვარ გაორებულ ხასიათს ანიჭებს: ისე გა-
მოდის, რომ კანტი ერთნაირად მომხრეა როგორც ესთეტიზმის, ისე
მორალური რიგორიზმის. კანტის პოზიციის ეს წინააღმდეგობა აჩვენებს
(ამტყიცებს) არა იმას, თითქოს კანტი სიკეთისა და სილამაზის
ერთიანობის წინააღმდეგი იყო, არამედ მხოლოდ იმას, რომ მან ეს
ერთიანობა ვერ დაასაბუთა. საქმეს, რასაკვირველია არ შველის ისიც,
რომ კანტმა სიკეთის, მშვენიერების, კეთილშობილების და სხვ. პრობ-
ლემები თეორიულად გადაუჭრელ პრობლემებად გამოაცხადა და მა-
თი საბოლოო გადაჭრა პრაქტიკას მიანდო.

ზ). კანტის ესთეტიკურ კონცეფციასთან ორგანულად არის დაკავ-
შირებული ფრ. შილერის ესთეტიკა, კერძოდ კი თვალსაზრისი ზნეო-
ბისა და ხელოვნების ერთიანობის შესახებ. ფრ. შილერი იცავს იმ
თვალსაზრისს, რომ ხელოვნება აღემატება ცხოვრების ყველა სხვა
მხარეს; იგი ერთადერთია, რომელიც ერთდროულად შეიქმნება იყოს
მიზანიც და საშუალებაც. შილერი წინააღმდეგია იმისა, რომ ხელოვნ-
ების მიზანი იყოს ზნეობა. ამ შემთხვევაში, შილერის აზრით, ხე-
ლოვნება დაკარგავდა იმას, რაც მას ძლიერებას ანიჭებს — თავისუფ-
ლებას და საამო მომხიბლაობას. ხელოვნებას მხოლოდ მაშინ შე-
უძლია ზნეობრივი გავლენა მოახდინოს, როდესაც უმაღლესი ესთე-
ტიკურ ზემოქმედებას ავლენს¹⁰¹. მაშინ, ხელოვნებას აქვს ზნეობრივი
ფუნქცია, მაგრამ ზნეობა მისი „უმაღლესი მიზანი“ მაინც არ არის.
ასეთი მიზანი არის ესთეტიკური სიამოვნება, ტკბობა, ზნეობრივ ამო-
ცანას კი ხელოვნება გზადაგზა ასრულებს. ამას შილერი იმით ხსნის,
რომ ზნეობა ადამიანის ბუნების ერთ მხარეს ეხება, ხელოვნება კი —
ადამიანს როგორც მთელს.

ესთეტიკურისა და ეთიკურის ურთიერთობის შილერისეული გა-
გება მოკლედ შეიძლება ასე ჩამოყალიბდეს: ზნეობრივი შეიძლება
წარმოიშვას მხოლოდ ესთეტიკურისაგან, ვინაიდან მხოლოდ მხატვ-
რული სილამაზის კერძისა და ტკბობის მეშვეობით შეიძლება
გრძნობადი ადამიანი („ფიზიკური ხასიათი“) ამოღდეს უმაღლეს
მდგომარეობამდე, ე. ი. ზნეობრივ თავისუფლებამდე. სილამაზე —
თავად ზნეობის საბოლოო იდეალური პუნქტია. შილერის მიხედვით,
სილამაზეს შეუძლია „ადამიანს „საზოგადოებრივი თვისებები მიანი-
ჭოს“. ზნეობა აქ გამოდის როგორც სილამაზის შედეგი.

101 ფრ. შილერი, რჩ. თხზ., ტ. 3, თბ., 1965, გვ. 575.

შილერის აზრით, გემოვნებას საზოგადოებაში შეაქვს ჰარმონია, ენაიდან ჰარმონიას ბაღებს ინდივიდში. წარმოდგენის ყველა სხვა ფორმა თიშავს ადამიანს, რადგან მისი არსების მხოლოდ გრძნობად ანდა მხოლოდ გონებრივ ნაწილს ემყარება; მარტოოდენ მშვენიერების წარმოდგენა ქმნის მისგან მთლიანობას, რადგან მას ადამიანის ორივე ბუნება უნდა ეთანხმებოდეს. საზოგადოებას აკავშირებს მხოლოდ მშვენიერებაზე დამყარებული ურთიერთობა, რადგან ის ყველასთვის საერთოს განეუფლებათ¹⁰².

გრძნობადი სიამოვნებანი, რომლებსაც ადამიანი მიზნად ისახავს. მხოლოდ ინდივიდუალურია, შემეცნებითი სიამოვნებანი — საყოველთაოა და ინდივიდუალურს არ ეხება; მხოლოდ მშვენიერებით ვტკბებით ერთსა და იმავე დროს როგორც ინდივიდები და როგორც მოდგმა, ე. ი. როგორც მოდგმის წარმომადგენლები¹⁰³.

ამრიგად, შილერის მიხედვით, თავისუფლებასთან მისვლა შეიძლება მხოლოდ „სილამაზის კიშკარზე“ გავლით, ანუ „ესთეტიკურ სახელმწიფოში“. ეს არის „მშვენიერი სანახაობის სამეფო“. ამგვარი სამეფოს შექმნით იმედოვნებდა შილერი სამყაროს „განახლებას“. შილერის ეს ოცნება უტოპიური იყო. საფიქრებელია, რომ თვითონ შილერსაც არ ჰქონდა დიდი იმედი მისი განხორციელებისა. კითხვაზე, არსებობს კი მშვენიერი სახილველის სამეფო და სად შეიძლება მოვიძიოთ იგი? შილერი პასუხობს: „ეს სახელმწიფო მოთხოვნილების მიხედვით ყოველ ფაქიზად განაწყობილ სულში სადგურობს, სინამდვილეში კი ალბათ, როგორც ხალასი ეკლესია და ხალასი რესპუბლიკა, მარტოოდენ ზოგიერთ მცირერიცხოვან რჩეულ წრეებში თუ შეიძლება ვიპოვოთ“¹⁰⁴.

აქ შეიძლება დავამთავროთ ჩვენთვის საინტერესო პრობლემის მოკლე ისტორიული მიმოხილვა. როგორც ვნახეთ, ეთიკურისა და ესთეტიკურის ურთიერთობის შესახებ პირობითად შეიძლება სამი თვალსაზრისი გამოიყოს: პირველი — როცა ეთიკური ღირებულება განმსაზღვრელი და წინ წამოწეულია, მეორე — იმპორალისტური, როცა ეთიკური და ესთეტიკური ერთმანეთს უპირისპირდებიან და მესამე — ეთიკურისა და ესთეტიკურის ერთიანობის თვალსაზრისი. თუ კარგად ჩაუვყვირდებით პრობლემის ისტორიას, მაშინ აღმოჩნდება, რომ საქმე არსებითად ერთ თვალსაზრისთან გვაქვს. მართლაც მორალისტური და იმპორალისტური თვალსაზრისები ეთიკურსა და ესთეტიკურს შორის კავშირს სრულიადაც არ უარყოფენ. იმპორა-

102 ფრ. შილერი, რჩ. თხზ., ტ. 3, გვ. 584.

103 იქვე, გვ. 585.

104 იქვე, გვ. 686.

ლისტური თვალსაზრისი, მაგალითად, მართალია ერთმანეთს უპირისპირებს ეთიკურსა და ესთეტიკურს, ზნეობასა და ხელოვნებას, მაგრამ მათ შორის კავშირს პრინციპულად არ უარყოფს. იგი უარყოფს ზნეობის უპირობო პრიმატს ხელოვნებაზე, ხელოვნების სპეციფიკის მიჩქმალვას ზნეობის წინ წამოწევის ხარჯზე. უარყოფს იმ ზნეობას, რომელიც ვითომდა ხელს უშლის ხელოვნების წინსვლას. ხელოვნება, რომელიც, მაგალითად, აბუჩად იგდებს რომელიმე მოცემულ ზნეობას, ამავე დროს იძულებულია დაიცავს და გაამართლოს ადამიანთა განსაზღვრული ჯგუფის ზნეობა. ესთეტიზმის მთელი უბედურება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ხელოვნების „სიწმინდის“ დაცვის მოტივით („ხელოვნება ხელოვნებისათვის“) ცდილობს პრინციპულად გაემიჯნოს ზნეობას, სინამდვილეში კი „წმინდა“ ხელოვნება ან ხელოვნება ხელოვნებისათვის სრულიად განსაზღვრულ მორალს ქადაგებს¹⁰⁵. ასე რომ, ყოველი ხელოვნება, სურს მას ეს თუ არა, აღიარებს აუცილებელ კავშირს ხელოვნებასა და ზნეობას შორის.

10. ხელოვნების სინამდვილე და ზნეობის სინამდვილე

ზნეობა და ხელოვნება საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმებს წარმოადგენენ. საზოგადოებრივი ცნობიერება კი არის საზოგადოებრივი ყოფიერების ასახვა. საზოგადოებრივი ყოფიერება წარმოადგენს ადამიანთა ცხოვრების რეალურ პროცესს.

ზნეობა და ხელოვნება, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები, ობიექტური სინამდვილის შესახებ გარკვეულ ცოდნას იძლევიან, სინამდვილის გარკვეულ სურათს ქმნიან. ეს ცოდნა განსხვავდება, მეცნიერული ცოდნისაგან, მეორე მხრივ, ხელოვნების სფერო და ზნეობის სფერო — ერთიმეორისაგან.

მეცნიერება სინამდვილის შესახებ გველაპარაკება ცნებებისა და კატეგორიების, ხელოვნება კი — მხატვრული სახის მეშვეობით. ეს არის სინამდვილის ათვისების ორი, პრინციპულად სხვადასხვანაირი წესი, რომლის შესახებაც ჯერ კიდევ კ. მარქსმა მიუთითა: „მთლიანობა, როგორც იგი გონებაში გვევლინება აზროვნებითი მთლიანობის სახით, პროდუქტია მოაზროვნე გონებისა, რომელიც სამყაროს ათვისებს მისთვის ერთ-ერთი შესაძლებელი წესით, წესით, რომელიც განსხვავდება ამ სამყაროს ხელოვნებით-რელიგიურ-პრაქტიკულ-გო-

¹⁰⁵ გ. პლეხანოვი, ხელოვნება და საზოგადოებრივი ცხოვრება, ტფილისი, 1923, გვ. 41—43.

ნითი ათვისებისაგან¹⁰⁸. აზროვნების მეშვეობით ათვისებული სინამდვილე გვეძლევა ისე, როგორც ის არის ობიექტურად და არა ისე, როგორც იგი რეალურ სუბიექტს, მის გრძნობებს, ემოციებს, ინტერესებს და სხვ. წარმოუდგება. სინამდვილის აზროვნებითი ათვისების შედეგია ყველა მეცნიერება.

სინამდვილის თეორიული შემეცნების დროს ცნობიერების ემოციური და ნებელობითი მხარეები უკანა პლანზეა გადაწეული. მეცნიერულ ცოდნას ემოციები არ აინტერესებს. მართალია ჰეშმარიტების ძიების პროცესი თავისუფალი არაა ემოციებისაგან, მაგრამ თვითონ ჰეშმარიტება არაა ემოციური. სხვა საქმეა ხელოვნების სინამდვილე. მხატვრული ნაწარმოები ჩვენში ემოციებს იწვევს, მაგრამ ეს კი არაა მისთვის სპეციფიკური, არამედ ის, რომ ხელოვნებისათვის გრძნობადი ელემენტი აუცილებელია; იგი მასში უშუალოდ შედის. გრძნობადაცლილი მხატვრული ნაწარმოები მხატვრული ნაწარმოები აღარ არის.

ხელოვნების ემოციური ხასიათი მკაფიოდ განასხვავებს მას მეცნიერებისაგან. მაგრამ აქ მეორე უკიდურესობაში არ უნდა გადავევარდეთ. ხელოვნებაში ემოციური ელემენტის მონაწილეობა არ გამოირიცხავს რაციონალურს. ყოველ მხატვრულ ნაწარმოებში აზრი თავისებურად მონაწილეობს. თავისებურია ეს „მონაწილეობა“, მაგალითად, მუსიკაში და სახვით ხელოვნებაში, ხოლო ამათგან განსხვავებულია — მხატვრულ ლიტერატურაში.

მაშასადამე, ხელოვნებაში ორივე ელემენტი მონაწილეობს — გრძნობადიც და აზრისეულიც, ემოციურიც და რაციონალურიც. თუ ხელოვნება არის სინამდვილის მხატვრული ასახვა, მაშინ ეს მხატვრული არის გრძნობად-აზრიანი, რაციონალურ-ემოციური. ხელოვნება არის სინამდვილის რაციონალურ-ემოციური ასახვა.

ასახვის ფაქტი გულისხმობს ასახვისა და ამსახავის, ანუ სუბიექტისა და ობიექტის არსებობას. თუ სუბიექტი სინამდვილეს უპირისპირდება როგორც მხოლოდ ობიექტების სისტემას, მაშინ ხელოვნებას ამ სინამდვილეში საგანს ვერ მოვუძებნით. გარდა ამისა, სინამდვილის განხილვა მხოლოდ ობიექტის ფორმაში მკვრეტელობითი მატერიალიზმის ნაკლი იყო, რომლის შესახებაც კ. მარქსი მიუთითებდა: „მთავარი ნაკლი მთელი წინანდელი მატერიალიზმისა, ფორმების ჩათვლით, ისაა, რომ იგი საგანს, სინამდვილეს, გრძნობიერებას მხოლოდ ო ბ ი ე ქ ტ ი ს ანუ გ ა ნ კ ვ რ ე ტ ი ს ფორმაში იხი-

¹⁰⁸ კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბ., 1953, გვ. 282—283.

ლავს და არა როგორც ადამიანის გრძნობად მოქმედებს, პრაქტიკას, არა სუბიექტურად. ამიტომ მოხდა, რომ მოქმედ მხარეს, წინააღმდეგ მატერიალიზმისა, იდეალიზმი ანვითარებდა, მაგრამ მხოლოდ აბსტრაქტულად, რადგან იდეალიზმი, რასაკვირველია, ნამდვილ გრძნობად მოქმედებას როგორც ასეთს, არც იცნობს¹⁰⁸.

ადამიანი იჭრება სამყაროს სიღრმეში მისი შემეცნების მიზნით. სინამდვილეც „იჭრება“ ადამიანის სულსა და გულში და მასში თავისებურ კვალს ავლებს. ხელოვნებას აინტერესებს სწორედ ეს ადამიანის სულსა და გულში „შეჭრილი“ სინამდვილე, ადამიანთან ურთიერთობის პრიზმაში გადამტყდარი სინამდვილე. ეს სინამდვილე სუბიექტურია იმ აზრით, რომ იგი სუბიექტის ინტერესებს, მისწრაფებებს, განწყობილებას თავისებურად გამოსახავს და გამოხატავს. ადამიანის ამ გრძნობად-ემოციურ დამოკიდებულებას სინამდვილისადმი შეისწავლის ხელოვნება. ეს დამოკიდებულება აისახება შესაფერის მხატვრულ ფორმებში, ხელოვნების სხვადასხვა დარგში ესთეტიკურად გამოიხატება. ეს არის ხელოვნების უპირველესი საქმე. ხელოვნების საგანი არის სინამდვილესთან ადამიანის ესთეტიკური დამოკიდებულება¹⁰⁹.

ესთეტიკური რთული აგებულების ფენომენია. იგი თავისი შეიცავს სინამდვილესთან ადამიანის თითქმის ყველა ურთიერთობის ელემენტს, მაგრამ ეს ელემენტები მასში ისე კი არაა ჩაყრილი, როგორც კარტოფილი ტომარაში. ესთეტიკურში არაესთეტიკური არაფერი არაა. ყველა ელემენტი, რომელიც ესთეტიკურში მოხვდება, ესთეტიკურად უნდა გარდაიქმნას. და რაკი ესთეტიკური გრძნობადი, ემოციური ბუნებისაა, ამიტომ ყველა ელემენტი, რომელიც ესთეტიკურის „შემადგენლობაში“ შევა, ისე უნდა გარდაიქმნას, რომ ემოციის აღძვრის უნარი ჰქონდეს (ესთეტიკურად ყოფნა ნიშნავს გრძნობადად ყოფნას). მაგრამ როგორც უნდა გარდაიქმნას იდეური, აზრისეული ელემენტი, რომელიც ესთეტიკურში აუცილებლად შედის, იგი მთლიანად გრძნობადად ვერ იქცევა. გამოდის, რომ ესთეტიკურში მონაწილეობს არაგრძნობადი ესთეტიკური; ეს უკვე წინააღმდეგობაა. ესთეტიკურის სპეციფიკური ნიშანი გრძნობალობაა და ამ ნიშანს მოკლებული ესთეტიკური რაღა ესთეტიკური იქნება?

108 კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩ. ნაწერები, ტ. II, თბ., 1950. გვ. 464.

109 ნ. კავკაძე, ესთეტიკის საკითხები, თბ., 1958, გვ. 117—118. ესთეტიკური, როგორც ხელოვნების საგანი და ესთეტიკური — ესთეტიკის საგანი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, მაგრამ ამ განსხვავებას აშემაღ ჩვენთვის არა აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა.

საბჭოთა ესთეტიკაში ამ სიძნელის მოგვარების ყველაზე დამაჯერებელი ცდა მოცემული აქვს ნ. ჭავჭავაძეს.

ავტორის აზრით, აღნიშნული სიძნელე მხოლოდ იმ შემთხვევაში მოგვარდება, თუ გრძნობადსა და ზეგრძნობადს ორ, ცალ-ცალკე ესთეტიკურად კი არ მივიღებთ, არამედ გრძნობადს ესთეტიკურის გარეგან გამოვლენად, ფორმად მივიჩნიეთ, ხოლო ზეგრძნობადს მის შინაგან ბუნებად, შინაარსად, თუ მათ ერთი და იგივე ესთეტიკურის განსხვავებულ და საწინააღმდეგო მხარეებად ჩავთვლით. ამიტომ, ავტორის მიხედვით, ესთეტიკურობა უნდა ვეძებოთ ზეგრძნობადი შინაარსისა და გრძნობადი გამომხატველი ფორმის ერთიანობაში.¹¹⁰

ამრიგად, ხელოვნების სფეროს წარმოადგენს სინამდვილესთან ადამიანის ესთეტიკური დამოკიდებულება, თვითონ ესთეტიკური კი ზეგრძნობადი შინაარსისა და გრძნობადი გამომხატველი ფორმის ერთიანობაში მდგომარეობს.

11. ღირებულება და ღირებულებითი ცნობიერება

ფილოსოფია, რომელიც სამყაროს როგორც მთელს იმეცნებს, არ შეიძლება სამყაროს მხოლოდ შემეცნებით დაკმაყოფილდეს. ფილოსოფიამ უნდა გვითხრას არა მარტო ის, თუ რას წარმოადგენს თავისთავად ობიექტური სამყარო, არამედ ისიც, თუ რა „ფასი“ აქვს ამ სამყაროს ადამიანისათვის. რომ გავიგოთ სამყაროს „ფასი“ ადამიანისათვის, უნდა ვიცოდეთ როგორ აფასებს თვითონ ადამიანი ამ სამყაროს. შეფასება და შემეცნება ცნობიერების ორი სხვადასხვა მოქმედებაა. შემეცნების მიზანი არის ჭეშმარიტება, შეფასებისა კი — ღირებულება. შეცდომა იქნება შეფასებისა და შემეცნების ერთიმეორისაგან პრინციპული მოწყვეტა. შეუძლებელია რამდენადმე სერიოზული შეფასება შემეცნების განსაზღვრული დონის გარეშე. რაიმეს მოწონება ან დაწუნება ამ რაიმეს სხვა საგნებისაგან გამოყოფას მაინც გულისხმობს; ამას კი შემეცნება აკეთებს, უფრო ზუსტად, ამგვარი გამოყოფა უკვე გარკვეული შემეცნებაა.

შეფასება არის გონისეული აქტი¹¹¹. სამყაროს შეფასება ხდება სპეციფიკურ აქტებში, როგორიცაა — უპირატესობის მიცემა, არჩევანი, სიყვარული, სიძულვილი და სხვ. ცნობიერება, რომელიც სამყაროს განიხილავს მისი ვარგისიანობის, სუბიექტის ინტერესებთან, მისწრაფებებთან, მიზნებთან მიმართების მიხედვით, არის შეფასებითი, ანუ ღირებულებითი ცნობიერება.

¹¹⁰ ნ. ჭავჭავაძე, ესთეტიკის საკითხები, გვ. 227—228.

¹¹¹ В. Б р о ж и к, Марксистская теория оценки, М., 1982.

ლირებულებითი ცნობიერება სინამდვილეს განიხილავს ტელეოლოგიური თვალსაზრისით. ეს თვალსაზრისი თუმცა მიუღებელი და გაუმართლებელია ბუნების სფეროში, მაგრამ სრულიად მართებულია სოციალურ სინამდვილეში.

სამყაროში ტელეოლოგიური კანონზომიერებისა და ლირებულების პრობლემისათვის მისი მნიშვნელობის შესახებ ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი. აქ კი ლირებულების აბსოლუტურობა-რელატიურობის საკითხს შევეხებით მხოლოდ.

ლირებულება არსებობს ადამიანისა და სინამდვილის ურთიერთობაში. ამგვარ მიმართებაში ლირებულებათა ერთი ნაწილი გამოიყენება როგორც საშუალება სხვა უფრო მაღალ ლირებულებათა მისაღწევად. სხვანაირად რომ ვთქვათ, არსებობენ რელატიური და აბსოლუტური, ანუ უპირობო ლირებულებანი. კანტი იკვლევდა რა ადამიანის ზნეობრივი საქციელის განმსაზღვრელ საფუძვლებს (მოტივებს), ბოლოს შეჩერდა ისეთ მიზანთან, რომლის მართო საშუალებად მოხმარება არ შეიძლებოდა. ეს მიზანი იყო პიროვნება, როგორც უპირობო ლირებულება. უპირობო ლირებულების ძიება კანტის მიერ მიმართული იყო იქით, რათა ეთიკაში რელატივიზმისა და სუბიექტივიზმის საფრთხე თავიდან აეცილებინა. ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს ლირებულებასთან დაკავშირებით. თუკი ყველაფერი ერთნაირად ლირებულია, მაშინ ლირებულებაზე მსჯელობას აზრი დაეკარგება. ამიტომ უნდა არსებობდეს უპირობო, აბსოლუტური ლირებულება. რელატიური ლირებულებები აბსოლუტურთან მიმართებაში საშუალებებად გამოიყენებიან; აბსოლუტური ლირებულებები თვითმიზნურ ხასიათს ატარებენ. თვითმიზნური, ანუ აბსოლუტური ლირებულებებია ჭეშმარიტება, მშვენიერება, სიკეთე, სამართლიანობა და სხვ. აბსოლუტური მათ იმიტომ კი არ ჰქვიათ, რომ თითოეული ცალკე თავისში მოიცავს ყველა სხვა ლირებულებას, არამედ იმიტომ რომ ისინი — ეს ლირებულებები, სამყაროს განვითარების განსაზღვრულ ტენდენციებს გამოხატავენ.

ლირებულებითი ცნობიერების „მუშაობა“ მრავალ ასპექტში პოულობს თავის გამოხატულებას. ამჟამად ჩვენ გვინტერესებს ორი ასპექტი: ესთეტიკური და ეთიკური.

12. ესთეტიკური ლირებულება

ესთეტიკური, ჭეშმარიტებისა და სიკეთის გვერდით, მიჩნეულია ერთ-ერთ მთავარ სულიერ ლირებულებად. შეფასებითი ანუ აქსიოლოგიური მიდგომა ესთეტიკურის მიმართ ჩვენში დიდი ხნის ამბა-

ვი არ არის. ესთეტიკურის აქსიოლოგიური კვლევის აუცილებლობა განსაკუთრებით ნათლად აჩვენა საბჭოთა ესთეტიკაში გაჩაღებულმა მწვავე ბრძოლამ „პრიროდნიკებსა“ და „ობშჩესტვენნიკებს“ შორის. „პრიროდნიკების“ ონტოლოგიაში და „ობშჩესტვენნიკების“ სოციოლოგიაში შესაძლებლობას იძლეოდა გაშუქებულიყო სილამაზის როგორც ესთეტიკური კატეგორიის სხვადასხვა მხარე, მაგრამ ცალმხრივ ანალიზზე შორს ეს კვლევა არ წასულა. ონტოლოგიური ანალიზისათვის მისაწვდომი იყო ღირებულების მატერიალური მატარებლის სტრუქტურა და არა თავად ღირებულება, სოციოლოგიურ ანალიზში კი მიუწვდომელი აღმოჩნდა ღირებულების სპეციფიკა, ამიტომ გასაკვირი არაა რომ 60-ანი წლებში საბჭოთა ფილოსოფიაში, და ესთეტიკაში კერძოდ, ყალიბდება ესთეტიკურის კვლევისადმი აქსიოლოგიური მიდგომა.

აღნიშნული მიმართულებით, მართალია, ბევრი რამ გასაკეთებელია, მაგრამ როგორც სამართლიანად მიუთითებს მ. კაგანი „მხოლოდ ამგვარი მიდგომისას შეიძლება გადაილახოს „პრიროდნიკებისა“ და „ობშჩესტვენნიკების“ კონცეფციითა ცალმხრიობა (აგრეთვე „სუბიექტივისტებისა“ და „ობიექტივისტებისა“) და მივიდეთ ესთეტიკურის საფუძვლად მდებარე ობიექტურისა და სუბიექტურის, მატერიალურისა და გონისეულის, ბუნებისეულისა და სოციალურის, სოციოლოგიურისა და ფსიქოლოგიურის დიალექტიკასთან“¹¹².

ესთეტიკურის, როგორც ღირებულების განხილვა გულისხმობს იმის ჩვენებას, თუ ღირებულების ბუნება როგორ ხორციელდება ესთეტიკურში. ღირებულების ყველაზე გავრცელებული გაგება ამბობს: ღირებულება არის ის, რაც უნდა იყოს. ღირებულება ჭერარსული ბუნებისაა. გვეძლევა თუ არა ჭერარსული მიზანი ხელოვნების ნაწარმოებში? უდავოა, რომ ხელოვნების ნაწარმოები გულისხმობს გარკვეულ იდეალს, ხოლო ამა თუ იმ მხატვრულ ნაწარმოებში მოცემული სახე მეტ-ნაკლებად უნდა შეესაბამებოდეს ამ იდეალს. ხელოვნების ნაწარმოების მიმართ, შეიძლება ითქვას, ამ საკითხში დიდი სიძნელე არა გვაქვს. ხელოვნების ნაწარმოებს ადამიანი ქმნის, მიზნად ისახავს მშვენიერი (ან მახინჯი) სახეების შექმნას, ნაწარმოებში ახორციელებს თავის მიზნებს და ესთეტიკური იდეალის შესახებ თავის წარმოდგენებს. ამიტომ ესთეტიკური, რომელსაც ხელოვანი ქმნის, სრულიად გარკვეული ღირებულებაა. სიძნელე განსაკუთრებით თავს იჩენს მაშინ, როდესაც ბუნების სილამაზეზე, როგორც ღირებულებაზე ლაპარაკობენ.

¹¹² Этическое и эстетическое, Л., 1971, с. 45.

ბუნების ისეთი მოვლენები, როგორიცაა მთაში მზის ამოსვლა (ჩრდილოეთის ციალი), ცისარტყელა, ბუჩქის ძირას ნაზად ყელმოღერებული ია, ბალახზე ნაირფერ მძივებად აბრწყვიალებული დილის ნამი და სხვ. და სხვ. ლამაზი მოვლენებია. მაგრამ არის ადამიანის რაიმე მიზანი განხორციელებული ამ ლამაზ მოვლენებში თუ საგნებში? გნა უაზრობა არ იქნება იმის მტკიცება, რომ მაგალითად, ცისარტყელაში ადამიანის რაღაც მიზანია განხორციელებული და ამიტომაც ლამაზი? ასევე უაზრობა იქნება ბუნებრივი მოვლენის სილამაზე ჩვეთვალთ ადამიანის მოღვაწეობის შედეგად.

ეს თუ ასეა, მაშინ ბუნების სილამაზე არ შეიძლება ღირებულებად მივიჩნიოთ; მით უმეტეს რომ ღირებულების ძირითადი ნიშანი — ჭერარსობა აქ სრულიად გამოუსადეგარი ჩანს. ღირებულება, რომელიც ხელოვნების ნაწარმოებს გააჩნია, ჩვენ გარკვეულ მოთხოვნებს გვთავაზობს, ჩვენს პიროვნებაზე მადეტერმინებელ გავლენას ახდენს, მაშინ როცა ბუნების მოვლენათა სილამაზე მზამზარეული სახით გვეძლევა; მის შექმნაში ადამიანი არ მონაწილეობს. უფრო მეტიც. თუ ღირებულებასთან ზიარებას კულტურის სამეფოში შევყავართ, ბუნების მოვლენათა სილამაზე აღიქმება ჩვენ მიერ როგორც ბუნების მონაპოვარი. ისე გამოდის რომ ბუნება ადამიანის „გახლეჩას“ უფრო უწყობს ხელს, ვიდრე გამთლიანებას, რამდენადაც ღირებულებები ადამიანს კულტურის სამეფოსკენ ეზიდებიან, ბუნების სილამაზე კი — ბუნებისაკენ.

ამრიგად, ისე ჩანს, რომ ბუნების სილამაზე ღირებულება კი არ არის, არამედ საგანთა და მოვლენათა ობიექტური თვისება. ბუნების საგანთა ობიექტურ თვისებებს კი ბუნებათმეტყველება (ფართო გაგებით) სწავლობს. ამიტომ, ბუნებისმეტყველებამ უნდა იცოდეს ყველაზე კარგად სილამაზის რაობაც და მისი ფასიც (ღირებულება). მაგრამ ეს ასე არ არის. ბუნებისმეტყველება საგნის შემადგენელ ელემენტებზე, მათ ფიზიკურ და ქიმიურ სტრუქტურაზე გველაპარაკება და არა მათს სილამაზეზე. ბუნებისმეტყველისათვის საგნის სილამაზე მიუწვდომელია.

„მიუწვდომელია“ იმ აზრით კი არა, თითქოს ბუნებისმეტყველმა რომ მოინდომოს ბუნების სილამაზის „ფასს“ ვერ გაიგებს. ცხადია, არა. ბუნებისმეტყველურ (ანუ შემეცნებით) პოზიციაში ბუნების სილამაზე არ გამოჩნდება და არც შეიძლება გამოჩნდეს. ბუნებისმეტყველს შეუძლია ბუნების სილამაზე დინახოს; ამისათვის მან საკუთარი თავი სრულიად სხვა პოზიციაში უნდა ჩააყენოს, კერძოდ, შემეცნებლის პოზიციიდან უნდა გადავიდეს შემფასებლის პოზიციაში, გნოსეოლოგიური სუბიექტიდან გარდაიქმნას აქსიოლოგიურ სუბიექტად. აქსიოლოგიური სუბიექტის თავისებურება კი ის არის, რომ იგი

მოვლენის ახსნას კი არ იძლევა, არამედ შეფასებას, საკუთარი ღირებულებითი განცდის შეფასებას. ღირებულებითი განცდა და აუცილებლობით გულისხმობს ღირებულების არსებობას. ბუნების სილამაზე მოგვწონს, მას განვიცდით და შესაფერის აქსიოლოგიურ მსჯელობაშიც გამოვხატავთ.

ბუნების სილამაზე, როგორც ღირებულება, ბუნების სინამდვილესთან ადამიანის ესთეტიკურ დამოკიდებულებაში გვეძლევა. ბუნების სილამაზე თავისთავად არც ღირებულებაა და არც არაღირებულება. ეს სილამაზე ადამიანისათვის არსებობს და სწორედ ამიტომ არის ის ღირებულება. როგორც ჩანს, ორივე თვალსაზრისს — ბუნების სილამაზე საგანთა ობიექტური თვისებაა და ბუნების სილამაზე ღირებულებაა — თავისი რეალური საფუძვლები აქვს. მაშასადამე, ბუნების სილამაზე საგნის ობიექტური თვისებაც ყოფილა და ღირებულებაც. ეს კი აშკარა წინააღმდეგობაა.

საბჭოთა ესთეტიკაში ამ თვისებურ ანტინომიას ერთ-ერთმა პირველმა მიაქცია ყურადღება ნ. ჰაევჰაიძემ¹¹³. მისი აზრით, ამ ანტინომიის გადაჭრის გარანტიას მატერიალისტური დიალექტიკა იძლევა. მატერიალისტური დიალექტიკის მიხედვით, რეალური და იდეალური, არსი და წყაროსი, ბუნება და სული, არსებობა და ღირებულება ერთიმეორისაგან მოწყვეტილნი კი არ არიან, არამედ ერთი და იმავე განვითარებადი მთლის საფეხურებია. ეს მომენტები, თუმცა ურთიერთსაპირისპიროა, მაგრამ ამავე დროს წარმოადგენენ ერთიანი პროცესის ერთმანეთთან დაკავშირებულ, ერთმანეთში გარდამავალ მომენტებს¹¹⁴.

ესთეტიკურის როგორც ღირებულების თვისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ მასში შერწყმულია ემპირიული არსებობა და ღირებულებითი ყოფიერება. ესთეტიკური ღირებულება მთლიანია, იგი იდეალური რეალობაცაა და ამავე დროს გრძნობად-ემოციურ ფორმაში განხორციელებული იდეალი.

13. ეთიკური ღირებულება

ზნეობა, როგორც ზემოთ ითქვა, არის სოციალური მოვლენა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ზნეობა ადამიანთა ურთიერთობაში და ამ ურთიერთობის წყალობით წარმოიშვა; თუ ამ დებულებას უფრო დავაზუსტებთ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ადამიანთა ურთიერთობის და მასა-

¹¹³ ნიკო ჰაევჰაიძე, ესთეტიკური საგნის ბუნებისათვის, თბ., 1965, გვ. 178—189, აგრეთვე იხ. „მაცნე“, 1975, № 2, გვ. 72—75.

¹¹⁴ „მაცნე“, 1975, № 2, გვ. 74..

დამე, ზნეობის საფუძველი, პირველ რიგში, ადამიანების შრომით-
ურთიერთობაში ძეგს.

შრომა, შრომითი ურთიერთობა ადამიანებს შორის ურთიერთ-
დახმარებისა და ურთიერთზრუნვის სფეროს წარმოადგენს. დახმარე-
ბა და ზრუნვა, საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად მოკლებული
იქნებოდა იმ ზნეობრივ ელვარებას, რაც მან შეიძინა შემდეგში სა-
ზოგადოების განვითარების მაღალ საფეხურზე. პირველყოფილი სა-
ზოგადოების განვითარების დაბალ საფეხურზე ურთიერთდახმარება
და ზრუნვა მკაცრი ცხოვრებისეული აუცილებლობის გამოხატულება
უნდა ყოფილიყო და არა ზნეობრივი მოვალეობისა. როგორც ჩანს, ამ
პერიოდის ადამიანთა თავდაპირველი ღირებულებითი ურთიერთობე-
ბი შემოფარგლული უნდა ყოფილიყო „საჭირის“ და „სასარგებლოს“
ღირებულებებით¹¹⁵.

ადამიანთა საზოგადოების განვითარების, კერძოდ, შრომითი
ურთიერთობის განვითარების კვალობაზე დახმარება და ზრუნვა ინ-
არჩუნებს რა თავის უტილიტარულ მნიშვნელობას, ადამიანის ცნობი-
ერებაში ფიქსირდება როგორც სასურველი, მოსაწონი (ან დასაწონი),
საქები (ან საძაგებელი), სიყვარულის (ან სიძულვილის) ღირსი. ადა-
მიანთა ურთიერთობის ეს თავისებური ასპექტი ცნობიერებაში ყა-
ლიბდება ზნეობრივ შეხედულებათა, ნორმების, პრინციპების, იდეა-
ლების, ღირებულებათა სისტემის სახით.

ზნეობრივი ურთიერთობა, განსხვავებით ესთეტიკური ურთი-
ერთობისაგან, უპირველეს ყოვლისა, პიროვნული ურთიერთობაა¹¹⁶. აქ
საქციელის ღირებულებაზე მსჯელობა სხვას არაფერს ნიშნავს თუ
არა პიროვნების ეთიკურ ღირებულებაზე მსჯელობას. ზნეობრივი
ურთიერთობის წევრები შეიძლება იყვნენ ურთიერთდაპირისპირე-
ბულ ღირებულებათა მატარებელნი. შესაბამისად, ზნეობრივი ურთი-
ერთობა გვევლინება როგორც წინააღმდეგობრივი რამ. მაგრამ ეს
წინააღმდეგობა გადაილახება, თუკი მორალურ ურთიერთობას შეეხე-
დავთ როგორც პროცესს, ზნეობრივ არსებათა „შეჯიბრს“, რომელ-
შიც თითოეულმა უნდა გასცეს საკუთარი ზნეობრივი სამყაროს ღი-
რებულებათა მაქსიმუმი. იმის მიხედვით, თუ ამ „შეჯიბრში“ რომე-
ლი ეთიკური ღირებულება მოიპოვებს უპირატესობას (გაბატონე-
ბულ მდგომარეობას), ზნეობრივი ურთიერთობაც, შესაბამისად, და-
ხასიათდება როგორც დადებითი ან როგორც უარყოფითი. რაკი ზნე-
ობრივი ურთიერთობა (ანუ მორალური ცდა) თავის შესაფერის გარ-

¹¹⁵ Сиклан Ласло, Возникновение ценности и первые ее формы, ФН, № 1, 1968, с. 172.

¹¹⁶ А. Л. Андреев, Место искусства в познании мира, М., 1980.

ვეეულობას სუბიექტის აქტივობის შედეგად იღებს, ამიტომ, ბუნებრივია, თვითონ სუბიექტიც გარკვეული ეთიკური ღირებულების მატარებელი უნდა იყოს.

ამრიგად, ზნეობრივ ურთიერთობაში სუბიექტის (ან სუბიექტების) აქტივობის (ან პასივობის) შედეგად გვეძლევა ზნეობრივი (ან უზნეო) ღირებულება.

რაკი ღირებულების არსებით ნიშნად ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ჯერაარსობაა მიჩნეული, ეთიკური ღირებულების დახასიათების საქმე ნაწილობრივ მაინც გაადვილებულია. საქმე იმაშია, რომ ჯერაარსობა ეთიკაში მორალური აუცილებლობის გამომხატველი ცნებაა. როდესაც ამბობენ, რომ ღირებულება არის ის, რაც უნდა იყოს, ამ დროს ღირებულებასა და ჯერაარსობას ერთიმეორესთან აიგივებენ. სწორია, რომ ღირებულება ის არის, რაც უნდა იყოს, მაგრამ ღირებულება არის აგრეთვე ის, რაც არის. არსებობს განხორციელებული ღირებულებანი. გარდა ამისა, არსებობს ღირებულებითი მსჯელობები, რომლებშიც ჯერაარსის მოხმარებას არავითარი აზრი არ აქვს. მაგალითად, მსჯელობის — „ეს სურათი არის ლამაზი“ „ეს ადამიანი არის კეთილი“ — საზრისი სრულიადაც არ მდგომარეობს იმაში, რომ ეს სურათი ან ის ადამიანი რაიმე „უნდა იყოს“. ეს მსჯელობები გამოხატავენ ფაქტიურ ვითარებას.

ჯერაარსისა და ღირებულების მიმართებაში თავდაპირველი არის ღირებულება. ის, რაც უნდა იყოს, ჯერ ღირებული უნდა იყოს; მხოლოდ ამის შემდეგ აქვს აზრი იმის თქმას, რომ ის უნდა იყოს.

ღირებულებისა და ჯერაარსის გაიგივება საფუძვლად უდევს მორალური და ღირებულებითი ცნობიერების გაიგივებას. მორალური ცნობიერების საზღვრების ამგვარი გაფართოება უმართებულოა, რადგან ღირებულებითი ცნობიერება მორალურის გარდა გულისხმობს ესთეტიკურ, რელიგიურ, სამართლებრივ ცნობიერებას.

მორალური ცნობიერება ნორმების, პრინციპების, იდეალების გარკვეულ სისტემას წარმოადგენს. იგი შეიძლება დავახასიათოთ როგორც ნორმატიულ ღირებულებითი ცნობიერება. ღირებულებითი ცნობიერება მორალური ცნობიერების ჩარჩოებში უბრალოდ კი არ „თავსდება“, არამედ მორალურ ცნობიერებას ის თავიდან ბოლომდე მსჭვალავს. ასე რომ არ იყოს, ჩვენ მხოლოდ ნორმატიული ცნობიერების ამარა ვიქნებოდით, რომელიც არასოდეს აუჯანყდებოდა მოვალეობის („უნდა“-ს) ცნობიერებას.

მორალური, ანუ ნორმატიული ღირებულებითი ცნობიერება არ არის შუაზე გახლეჩილი ფენომენი, რომელიც ხან ნორმატიულად მოქმედებს, ხან კი ღირებულების შესატყვისად; იგი მთლიანი ფენო-

შენია. ეს ფენომენი თავის თავს გამოავლენს შეფასებით აქტებში, ღირებულებით მსჯელობებში და სხვ¹¹⁷.

ეთიკური ღირებულების დახასიათება ზნეობის გარკვეული „ფა-სის“ დადგენას ნიშნავს. რატომ უნდა ვამჯობინო უზნეობას ზნეობ-რიობა ეს არის ეთიკური ღირებულების არსებითი კითხვა. ამ კითხვა-ზე პასუხი ადამიანმა ისევე ადამიანში, ე. ი. თავის თავში შეიძლება ნა-ხოს. ადამიანი, როგორც ზნეობრივი არსება, ზუსტად თუ ვიმსჯელებთ, არის პიროვნება¹¹⁸. ადამიანური ყოფიერება, კ. მარქსის მიხედვით, უბრალოდ ადამიანის არსებობას კი არ გულისხმობს, არამედ ადამი-ანის არსობრივ ძალთა განვითარებას, ზრუნვას ამ ძალთა განვითარე-ბისათვის; პიროვნებისათვის, როგორც ზნეობრივი არსებისათვის სწორედ ეს გარემოებაა დამახასიათებელი. ღირებულების საწყისი შეგვიძლია ადამიანურ ყოფიერებაში ვნახოთ. ზნეობრივად ღირებუ-ლია ის, რაც ხელს უწყობს ადამიანის არსობრივ ძალთა (გრძნობის, ნებელობის, გონების, გონის) განვითარებას. ზნეობრივი თვალსაზრი-სით უარყოფითად ღირებულია ის, რაც ხელს უშლის ან ამახინჩებს ადამიანის არსობრივი ძალების განვითარებას.

ისტორიულად ეთიკური ღირებულება განიხილებოდა ხან სიკე-თის, ხან მოვალეობის, ხან ღირებულების ცნების პრიმატის ქვეშ. სი-კეთის ეთიკა („ვედამიონიზმი“) ღირებულების ეთიკამ „შეითვისა“ და ამიტომ დღეისათვის თანამედროვე ეთიკაში დომინანტურია ეთი-კური ცნობიერების ორი მთავარი ტიპი — მოვალეობის და ღირებუ-ლების.

მოვალეობის ეთიკის (კანტის) და საერთოდ მოვალეობის იდე-ის მკაცრი კრიტიკა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში მოგვცა მ. შელერმა. მისი ერთ-ერთი მთავარი არგუმენტი მოვალეო-ბის ეთიკის წინააღმდეგ იმაში მდგომარეობს, რომ მოვალეობის ცნო-ბიერება არსებითად გავების წინააღმდეგ მიმართული საქმიანობაა. ამიტომ, მოვალეობა ბრმა იძულების მსგავსად განსაზღვრავს ადამიან-ის საქციელს. მ. შელერისეული კრიტიკა მოვალეობის იდეისა მრავალმხრივ საყურადღებოა და ბევრი რამ ამ კრიტიკიდან მისაღე-ბიცაა, მაგრამ უკრიტიკოდ მისი გაზიარება არ იქნება მართებული.

მორალურ ცდაში ჭეარარის განმსაზღვრელი როლი იმაში მდგო-მარეობს, რომ ადამიანმა უნდა დათრგუნოს, დაიმორჩილოს სხეულებ-რივი, ინდივიდუალური, ვიტალური მოთხოვნილებები თუ მიდრეკი-ლებები და მთლიანად განიმსჭვალოს საზოგადოებრივი მოვალეობის

¹¹⁷ ეს და ზნეობრივ ღირებულებასთან დაკავშირებული სხვა საკითხები განხი-ლულია ჩვენს შრომაში „ზნეობრივი ღირებულების სპეციფიკა“, თბ., 1980.

¹¹⁸ იქვე.

შეგნებით. ესაა ერთ-ერთი ასპექტი, რომლითაც ეთიკური ღირებულება გვევლინება ადამიანის ყოფიერებაში.

ადამიანი არ არის მხოლოდ „მოსაწესრიგებელი“ არსება. ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ მოვალეობა და მოვალეობის ცნობიერება აბსოლუტურად საკმარისი ინსტანციები იქნებოდნენ ადამიანის ზნეობრივი (და არა მარტო ზნეობრივი) ცხოვრებისათვის. თანამედროვე ადამიანის მიერ ღირებულებათა აღქმის წესი განსაზღვრულ ასპექტებში სრულიად მოწესრიგებულია. ის ფაქტი, რომ ადამიანს რაიმე მოსწონს ან არ მოსწონს, უყვარს ან სძულს, ამტკიცებს იმას, რომ ადამიანს შეუძლია, ვიდრე მოვალეობის ცნობიერება ჩაერეოდეს საქმეში, რაიმე დააფსოს ან გადააფსოს, დაბალ ღირებულებებს მაღალი ამჯობინოს და სხვ.

ჯერარსის შესახებ მსჯელობა წინასწარ გულისხმობს ღირებულების არსებობას. ეს ერთი მხრივ. მეორე მხრივ, თვითონ ღირებულებებიც, რომლებიც ჩვენთვის სასურველია, ჩვენი აზრით უნდა იყოს (ან არ უნდა იყოს). გამოდის რომ ღირებულება და ჯერარსი ერთიმეორეზე მიმითვებელი ფენომენებია. ღირებულება და ჯერარსი ერთად არსებობენ ადამიანში. ეს „ერთად არსებობა“ იმას ნიშნავს, რომ ჯერარსი და ღირებულება ერთდროულად გვეძლევიან მორალურ ცნობიერებაში, რამდენადაც ეს უკანასკნელი არის ნორმატიულ-ღირებულებითი ცნობიერება. ზნეობრივი მოთხოვნები, ნორმები, პრინციპები და სხვ., რომლებიც ცნობიერებაში შემოდიან და ცნობიერების ახალ გარკვეულობას ქმნიან, წარმოგვიდგებიან როგორც მოცემული ცნობიერების ინტერესის, მისწრაფებების, მაშასადამე, ღირებული ობიექტები.

ამრიგად, მივიღეთ ვითარება, რომელშიც ზნეობრივი ყოფიერების ორივე მომენტი თანაბარძალოვანია. კვლავ ახალი ძალით იჩენს თავს კითხვა: ზნეობრივი ყოფიერების განმსაზღვრელი რომელია — მოვალეობა თუ ღირებულება? ამ თავისებური სიძნელის გადაწყვეტა ხდება კულტურის ქმნადობის რეალურ პროცესში, რომელშიც საზოგადოებრივი ცხოვრებისა და ადამიანის ზნეობრივი განვითარების დონის შესაბამისად წინა პლანზე ხან მოვალეობა გამოდის, ხან კი — ღირებულება. ეთიკური ღირებულება, როგორც მოვალეობისა და ღირებულების ერთიანობა, შედის კულტურის სტრუქტურაში, მისი შემადგენელი ელემენტია.

ეთიკურისა და ესთეტიკურის ურთიერთკავშირი ხელოვნების განვითარების ერთ-ერთი ძირითადი კანონზომიერებაა. ეთიკური და ესთეტიკური, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების ორი სპეციფიკური სფერო, შეფარდებით დამოუკიდებლობას ფლობენ. ინარჩუნებენ რა თავიანთ საგნობრივ-ფუნქციური ყოფიერებისა და სინამდვილისადმი თავისებური მიდგომის ავტონომიურობას, ეთიკური და ესთეტიკური ორგანიულად არიან ერთიმეორესთან დაკავშირებულნი. ეს მკაფიოდ ვლინდება ადამიანთა ურთიერთობაში, მხატვრულ შეხედულებებსა და წარმოდგენებში (კლასის, ჯგუფის, საზოგადოების). ეთიკურისა და ესთეტიკურის ურთიერთკავშირის ღრმა საფუძველი ძვეს პიროვნების მოთხოვნილებაში — განახორციელოს საკუთარი თავი. ეს მოთხოვნილება შეიძლება დაკმაყოფილდეს ადამიანური მოღვაწეობის ისეთი უნივერსალური ფორმების მეშვეობით, როგორიცაა ხელოვნება და ზნეობა.

უძველესი დროიდან საზოგადოებრივი და ინდივიდუალური ცნობიერება მშვენიერსა და ზნეობრივს იაზრებს როგორც ორგანულ ერთიანობას. აქ შეიძლება გავიხსენოთ ძველი ბერძნების „კალკაგათიის“ ცნება, რომელიც ერთდროულად „კეთილისა“ და „მშვენიერის“ სინონიმს წარმოადგენს: ან კიდევ, როდესაც მხატვრული ფილმი მოგვწონს ვამბობთ: კარგი სურათია, ეს „კარგი“ თანაბრად ეხება ნაწიხი ფილმის როგორც ესთეტიკურ, ისე ეთიკურ მხარეს.

სიკეთისა და სილამაზის ერთიანობის თეზისი თეორიულად გამოხატავს ცხოვრებისეული მოვლენების ურთიერთკავშირის ისეთ გაგებას, როდესაც რეალური და იდეალური, ბუნებისეული და სულიერი, შინაგანი და გარეგანი პარმონიაში იმყოფებიან. პარმონია კი გულისხმობს მოვლენათა ღირებულებით ერთიანობას (მიზანთა სამყაროში).

ეთიკურისა და ესთეტიკურის ურთიერთკავშირი განსაკუთრებით მკაფიოდ ჩანს საზოგადოების სულიერი ცხოვრების მოვლენებში, პიროვნების საქციელში. ყოველ საზოგადოებრივ მოვლენას, ადამიანურ ქცევას აქვს ესთეტიკური და ეთიკური ღირებულება; ისინი შეიძლება შეფასდნენ როგორც სიკეთე ან ბოროტება. ზნეობრივი და ესთეტიკური ღირებულება არის იმ მოთხოვნებისა და უნარების ასახვა მორალურ და ესთეტიკურ ცნობიერებაში, რომლებიც ხორციელდებიან ადამიანური მოღვაწეობისა და შემეცნების ნებისმიერ სფეროში — შრომაში, ყოფ-ცხოვრებაში, მეცნიერებაში, პოლიტიკაში, ხელოვნებაში, ქცევაში და ა. შ.

ეთიკურისა და ესთეტიკურის შინაგანი ურთიერთკავშირი კარგად ჩანს შეფასების აქტის თავისებურებაში. ესთეტიკური შეფასება არის ადამიანის როგორც საზოგადოებრივი არსების ფიზიკურ, სულიერ, შემოქმედებით შესაძლებლობათა შეფასება და ამიტომ მოუდგება ის საზოგადოებრივი ცხოვრების ნებისმიერ სფეროს, მათ შორის მორალურ სფეროსაც. თავის მხრივ, ეთიკურს იმის შესაძლებლობა აქვს, რომ ესთეტიკურის სახით წარმოგვიდგენს. ამას განაპირობებს არა მარტო ის, რომ მორალის გავლენისა და ზემოქმედების სფერო მთელ ადამიანურ ცხოვრებას მოიცავს, არამედ აგრეთვე პიროვნების მიერ მორალური ნორმებისა და მცნებების პრაქტიკული რეალიზაციის ხასიათი. ამ ორი სფეროს შინაგანი ნათესაობა თავის გამოხატულებას პოულობს ისეთ ცნებებში, როგორიცაა „ამაღლებული“, „მდაბალი“, „გმირული“ და სხვ., სადაც საგნის ან მოვლენის შეფასება ხდება ერთდროულად როგორც ესთეტიკური, ისე ეთიკური თვალსაზრისით.

ესთეტიკური და ეთიკური ღირებულებები მჭიდროდ დამოკიდებულებებში იმყოფებიან სოციალურ პირობებთან, ეპოქის ცვლილებასთან ერთად იცვლებიან, ახალი საზოგადოებრივი წინაარსით ივსებიან. ამასთან დაკავშირებით, უცვლელი არ რჩება კავშირი აღნიშნულ ღირებულებებს შორის, ისიც მოძრავია და კონკრეტულ-ისტორიული. კლასობრივ საზოგადოებაში ეთიკური და ესთეტიკური შეფასებები ატარებენ რა კლასობრივ ხასიათს, ამა თუ იმ სოციალური ჯგუფის ცხოვრების პირობებს ასახავენ.

ნათქვამიდან ნათელია, რომ ეთიკურისა და ესთეტიკურის ერთიანობის თეზისი არ უგულებელყოფს სიკეთისა და სილამაზის ურთიერთობის ტიპების მრავალნაირობას. ასევე, ეს ურთიერთობა არ გამოირიცხავს ეთიკურსა და ესთეტიკურს შორის წინააღმდეგობას. ეს უკანასკნელი შეიძლება გაპირობებული იყოს მახინჯი სოციალური პირობებით, სადაც სილამაზე და სიკეთე ერთმანეთს გამორიცხავენ ან კიდევ პიროვნების ცალმხრივი აღზრდითა და განვითარებით, როდესაც, მაგალითად, სილამაზისკენ მისწრაფებას და მორალის ნორმების დაცვას გარეგნული და მოჩვენებითი ხასიათი აქვს.

ეთიკურისა და ესთეტიკურის ურთიერთობის პრობლემაში ორი ასპექტია საყურადღებო: 1) მორალურ-ეთიკური ხელოვნებაში და 2) ხელოვნების ზნეობრივი ღირებულება. ეს მეორე ასპექტი ადამიანის გონითი აღზრდის სფეროს მიეკუთვნება.

მხატვრულ ნაწარმოებში ზნეობრივის თავისებურებას განაპირობებს ესთეტიკური ღირებულების თავისებურება. ეს კი, როგორც უკვე ნაჩვენები იყო, იმაში მდგომარეობს, რომ ესთეტიკურ აღქმაში.

ლირებულება თუმცა ჭეარასობის სახითაა წარმოდგენილი, მაგრამ, ამავე დროს, ის როგორღაც რეალურადაც გვეძლევა. შემეცნებისა და მორალის სფეროებისაგან განსხვავებით, სადაც ადამიანის მოთხოვნები და გრძნობები ექვემდებარებიან უმაღლეს ლირებულებებს, მშვენიერების სფეროში ლირებულება უშუალოდ შერწყმულია გრძნობად-აღქმად სინამდვილესთან. სწორედ ამიტომაც, რომ ზნეობის გაკვეთილები, რომლებსაც ხელოვნება იძლევა, გვანიჭებენ „გამოცნობის სიხარულს“ (არისტოტელე) და ამავე დროს არსებითად განსხვავდებიან მორალური შეგონებისაგან.

ამრიგად, ხელოვნების ნაწარმოების შინაარსი და მნიშვნელობა არ დაიყვანება უბრალოდ მორალური ნორმების გამოხატვამდე, ანუ შიშველ დიდაქტიკაზე. ხელოვნება, რომელიც ასახავს სინამდვილეს მთელი მისი მრავალფეროვნებით, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი წესით მონაწილეობს პიროვნების ზნეობრივ განვითარებაში; ხელოვნება ამ შემთხვევაში ხელმძღვანელობს ესთეტიკური პრინციპით, ე. ი. სილამაზითა და მხატვრულობით, რომლებიც ეთიკური ღირებულებითაც ხასიათდებიან.

ესთეტიკურისა და ეთიკურის ურთიერთკავშირის, ესთეტიკური ზემოქმედების ზნეობრივი ტენდენციის მკაფიო მაჩვენებელია იმ თავისებური ფენომენის არსებობა, რომელიც ცნობილია „კათარზისის“ სახელით. ხელოვნების დახმარებით ადამიანები სულიერად „იკურნებიან“, ზნეობრივად „იწმინდებიან“. „განწმენდა“ — ეს არის თავისებური შვება, რომელიც შეერთებულია „სიამოვნებასთან“, აფექტებისგან გათავისუფლებას, რომელსაც თან სდევს, არისტოტელეს სიტყვებით „უვნებელი სიხარული“ ამ უცნაური სიხარულის მეშვეობით ხდება მაყურებელში ემოციონალური „გადატრიალება“. კათარზისული ზემოქმედება, შეიძლება ითქვას, ილუზორულია, მაგრამ სრულიადაც არაა უსარგებლო. ესაა მშვენიერებით განათებული ტანჯვა და სიხარული, რომელთა დახმარებითაც ადამიანი ახალ სამყაროში შედის.

ხელოვნება იქმნება გრძნობებით და გრძნობებითვე მოიხმარება, მაგრამ არა ყოველგვარი გრძნობებით, არამედ „გონივრულით“. „კათარზისი“ არის განაზრგების ის სპეციფიკურ-ესთეტიკური წესი, რომლის საიდუმლოებასაც მხოლოდ ხელოვნება ფლობს. კათარზისის მომენტი ეთიკურისა და ესთეტიკურის უმაღლესი ერთიანობის გამოხატულებაა.

ეთიკურისა და ესთეტიკურის ურთიერთკავშირი, მათი განუყრელი ერთიანობა, ურთიერთშეჭრა და ურთიერთზეგავლენა — ეს ყვე-

ლაფერი არის ის, რასაც ფილოსოფიაში ეთიკურისა და ესთეტიკურის დიალექტიკურ ერთიანობას უწოდებენ. როგორც ვნახეთ, ამგვარი ერთიანობა მართლაც არსებობს. მაგრამ რაკი საქმე ღირებულებათა ერთიანობას ეხება, ამიტომ ეს ერთიანობა წარმოგვიდგება როგორც ახალი ფენომენი; მით უმეტეს, რომ, როგორც პრობლემის ისტორიამ გვიჩვენა, ეთიკურისა და ესთეტიკურის ერთიანობა არსებითად არასოდეს არ ყოფილა უარყოფილი, მეტიც, შეუძლებელი აღმოჩნდა მისი უარყოფა. ეს ფენომენი, რომლის თავისებურებასაც ქმნის ეთიკურის და ესთეტიკურის განუყრელი ერთიანობა, არის კულტურა. ეთიკური და ესთეტიკური ღირებულებების ერთიანობა არსებობს კულტურის სახით.

ზნეობის ადგილი კულტურაში

ეთიკა ღირებულებითი მეცნიერებაა. ზნეობისა და ზნეობრივი პრობლემების ღირებულებითი ასპექტით განხილვა მისთვის (ეთიკისთვის) უარსებითესი და უმნიშვნელოვანესია. ამ თავისებური განხილვის წესის დამფუძნებელი ეთიკაში, ნ. ჰარტმანის მიხედვით, არის არისტოტელე. არისტოტელემ პირველმა განსაზღვრა ღირებულება, როგორც ისეთი რამ, რომლისკენაც ყველა მიისწრაფვის¹. ღირებულების სფეროს ის შემოფარგლავს მოვლენებით, რომლებიც ემორჩილებიან „იმას, რისთვისაც“. „ის რისთვისაც“ — არის მიზანი, მიზნობრიობის სფერო.

მიზანი არის საგნის მამოძრავებელი. როგორ ან რით აშოძრავებს მიზანი საგანს? მიზანი მისწრაფებას გულისხმობს, მისწრაფებისთვის საჭიროა გარკვეული ძალა, ენერგია. შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ რაც უფრო დიდ სიმრავლეს აქვს ერთნაირი მიზანი, მით უფრო მეტ ძალას ფლობს ეს სიმრავლე. ეს დაშვება სწორი იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მიზანი ერთნაირად მნიშვნელობის მქონეა სიმრავლის ყოველი წევრისათვის. წინააღმდეგ შემთხვევაში ადამიანთა მოცემულ ერთობაში დაახლოებით ისეთივე ვითარება გვექნება, როგორიც ი. კრილოვის ცნობილ არაკშია. მაშასადამე, მიზნის ძალა მდგომარეობს არა იმაში, თუ რამდენად ბევრს აქვს მის შესახებ ცოდნა, არამედ მის მნიშვნელობაში. მაგრამ ეს „მნიშვნელობა“ რაღაა? მიზნის მნიშვნელობა იმაში გამოიხატება, რომ მიზანს გარკვეული ძალა და გავლენა აქვს, განსაზღვრული ფასი აქვს ამა თუ იმ სიმრავლისათვის. ის, რაც ფასობს — ღირებულია. მიზანი მნიშვნელობს, ფასობს იმიტომ, რომ ის ღირებულია. მიზნის ძალა — მის ღირებულებაშია. თავისთავად მიზანი კი არ ამოძრავებს სიმრავლეს, არამედ მიზანი როგორც ღირებულება, მიზან-ღირებულება.

მიზანი, როგორც ღირებულება, ხორციელდება განსაზღვრულ პირობებში. ეს პირობები ხელს უწყობენ (ან ხელს უშლიან) მოცე-

¹ Аристотель, Этика (к Никомаху), С.-Петербург, с. 3.

მული მიზნის განხორციელებას. პირობებს, რომლებიც უშუალოდ (ან გაშუალებულად) მონაწილეობენ მიზნის რეალიზაციაში, საშუალებები ან საშუალება-ლირებულებანი ეწოდებათ. საშუალება შეიძლება დასახული მიზნის შესაფერისბ იყოს და შეიძლება — შეუფერებელი; შეუფერებელი არა მარტო მიზნის განხორციელების თვალსაზრისით, არამედ ზნეობრივი თვალსაზრისითაც. ამ აზრით, არსებობენ მისაღები, კარგი და მიუღებელი, ცუდი საშუალებები. ცნობილი გამოთქმა — „მიზანი ამართლებს საშუალებას“ — სრულიად მიუღებელია. მიზანი, რომელიც ყოველგვარი საშუალების გამოყენებით ხორციელდება, არ შეიძლება ზნეობრივად მაღალი მიზანი იყოს². მიზნის, მიზან-ლირებულების მატარებელი ადამიანია, მიზნის განხორციელებაც მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანის საქმეა (თუკი მატერიალისტური ათეიზმის საზღვრებში დაერჩებით). თუ მაღალი მიზნის მისაღწევად დაბალი საშუალებები გამოიყენებიან, მაშინ ეს იმას ამტკიცებს, რომ ადამიანები (საზოგადოება), რომლებიც მაღალი საშუალებებით ცდილობენ მაღალი მიზნის მიღწევას, ამ მიზნისათვის (ან მიზნებისთვის) შეუფერებელნი არიან.

განხორციელებული ღირებულებანი საზოგადოების კულტურას შეადგენენ. კულტურა — ადამიანის მიერ შექმნილ (მოვლილ და გაუმჯობესებულ) ღირებულებათა სამყაროა. აქსიოლოგები ხშირად ლაპარაკობენ ხოლმე იმის შესახებ, რომ სამყარო ღირებულებით არის დასახლებული, რომ თავისთავად ღირებულებათა სამყარო არსებობს და ა. შ. სამყაროში ღირებულებათა არსებობა იმას ნიშნავს, რომ ისინი გვეძლევიან კულტურული ღირებულების სახით; მეტყველების ღირებულება, მაგალითად, გვეძლევა მეტყველების კულტურის სახით, პოეზიის ღირებულება — პოეტური კულტურის, ხელოვნების ღირებულება — ესთეტიკური კულტურის, ზნეობის ღირებულება — ზნეობრივი კულტურის, სამართლის ღირებულება — სამართლებრივი კულტურის სახით, რომლის კონკრეტულ გამოხატულებასაც წარმოადგენს საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი წესრიგის განსაზღვრული დონე, შემეცნების ღირებულება — საზოგადოების სამეცნიერო-ტექნიკური კულტურის სახით და ა. შ. კულტურის უზარმაზარი სამეფო მოიცავს ყველა იმ საგანსა თუ მოვლენას, რომლებიც ადამიანურ შრომას შეუქმნია, რომლებისთვისაც ადამიანის გულსა და გონებას თავისი კვალი დაუმჩნევია. ერთი სიტყვით, ბუნების სამეფოს გვერდით არსებობს ადამიანების, საზოგადოების მიერ შექმნილი ახალი, სრულიად თავისებური სამყარო — კულტურის სამყარო.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. I, с. 75.

როგორც ბუნება, ასევე კულტურაც ემორჩილება სამყაროს უნივერსალურ კანონზომიერებას — საყოველთაო ცვალებადობასა და განვითარებას. რაკი კულტურა ადამიანების შექმნილია, ამიტომ მისი ცვალებადობა და განვითარებაც განსხვავებული იქნება ბუნების მოძრაობა-ცვალებადობისაგან. უმთავრესი თავისებურება ალბათ ის იქნება, რომ ბუნება „ბრმად“ ემორჩილება ობიექტურ კანონებს, კულტურა კი, რადგან მას ადამიანები ქმნიან, შეგნებულ, ცნობიერ მიზნებს მისდევს. ბუნება თავიდან ბოლომდე დეტერმინისტულია, კულტურა კი — ტელეოლოგიური.

კულტურის შემეცნება შეიძლება მისი როგორც მთელის ანალოგიით, ასევე მისი „ელემენტების“ გამოკვლევით. ორივე შემთხვევაში წინასწარ იგულისხმება კულტურის რაობის გარკვეული ცოდნა, გაგება.

წინამდებარე შრომის მიზანია კულტურის ერთი ელემენტის, მაცრამ უპირატესად სწორედ როგორც კულტურის, „კულტურული ელემენტის“ გამოკვლევა. ეს ელემენტი არის ზნეობრივი კულტურა. კულტურის სტრუქტურა რომ თავისში შეიცავს ზნეობას — ეს ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არსებითად სადავოს არ წარმოადგენს; არც მაინც და მაინც დიდი გაუგებრობებია მასთან დაკავშირებული. შედარებით გაურკვეველია ზნეობრივი კულტურის ფენომენი, მისი თავისებურებანი. წინამდებარე შრომაში ჩვენთვის ამოსავალია ის მოსაზრება, რომ კულტურაში ზნეობა არსებითად მონაწილეობს როგორც ზნეობრივი კულტურა, შესაბამისად, როგორც ზნეობრივ ღირებულებათა მთელი სისტემა.

თავისთავად ცხადია, რომ ზნეობრივი კულტურის ფენომენის კვლევა გულისხმობს იმ საფუძვლებისა და ღირებულებათა გათვალისწინებას, რომელთა გარეშე წარმოუდგენელია ზნეობა და ზნეობრივი კულტურა, შესაბამისად, კულტურაც საერთოდ.

1. კულტურა და ზნეობა

კულტურა ეტიმოლოგიურად ნიშნავს რაიმეს დამუშავებას, გაუმჯობესებას; ფართო გაგებით კულტურის ქვეშ ესმით მატერიალურ და სულიერ ღირებულებათა ერთობლიობა. ეს, ცხადია, კულტურის განსაზღვრება არ არის.

კულტურა რთული მოვლენაა. მისი შემეცნება შეიძლება სხვადასხვა პოზიციიდან. თითოეულ მათგანს თავისი გამართლება ექნება. საბჭოთა ფილოსოფიაში, მაგალითად, არსებობს კულტურისადმი რამდენიმე სხვადასხვანაირი მიდგომა. ე. მარქარიანი, მ. კავანი და სხვები იცავენ კულტურისადმი „სისტემურ-ტექნოლოგიურ“ მიდგო-

მას. კულტურას ისინი განმარტავენ როგორც ადამიანური მოღვაწეობის წესს და ცდილობენ ნათელაყონ კულტურის ობიექტური სტრუქტურები, კანონზომიერებანი და მისი ფუნქციების მექანიზმები³.

კულტურისადმი სტრუქტურულ-სემიოტიკურ მიდგომას მიმართავენ ი. ლოტმანი და ბ. უსპენსკი; ისინი კულტურას განმარტავენ როგორც ნიშანთა სისტემას.

აღნიშნული თვალსაზრისები სერიოზულ სამსახურს უწევენ კულტურის ფენომენის მეცნიერულ შესწავლას, მაგრამ ნაკლებად გამოსადეგი არიან საკუთრივ კულტურის ფილოსოფიისათვის. კულტურის, როგორც „ტექნოლოგიურ“, ისე „სემიოტიკურ“ გაგებას აინტერესებს, პირველ რიგში, კულტურის ობიექტური სტრუქტურები; კულტურის ფილოსოფიისათვის კი მთავარია კულტურის როგორც ადამიანის შემოქმედებისა და თვითშემოქმედების გაგება. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, კულტურა ხასიათდება შინაგანი მხრიდან, შემოქმედისა და მომხმარებლის პოზიციებიდან. სწორედ ამ პოზიციებიდან გვაინტერესებს ჩვენ ზნეობრივი კულტურა.

საბჭოთა ფილოსოფიაში კულტურის ფილოსოფიის პრობლემები ადამიანისა და ღირებულების პრობლემებთან მჭიდრო კავშირში განსაკუთრებით აქტიურად მუშავდება ქართველი ფილოსოფოსების მიერ. ა. ბოჭორიშვილის, ზ. კაკაბაძის, ნ. ჭავჭავაძის, ო. ჭიოვეის, ო. ტაბიძის და სხვ. გამოკვლევებში დაყენებული და განხილულია კულტურის ფილოსოფიის ან მასთან დაკავშირებული ბევრი საინტერესო პრობლემა; გამოკვეთილია ზოგადად ერთი თვალსაზრისი, რომელსაც მისი ავტორებიც და მოწინააღმდეგენიც უწოდებენ ჰუმანისტურ-აქსიოლოგიურ თვალსაზრისს.

კულტურის გაჩენა უზარმაზარი მოვლენაა სამყაროს ისტორიაში. ბუნებაში გაჩნდა მეორე, „ხელოვნური“ ბუნება. თავდაპირველად დედაბუნებასა და „ხელოვნურ“ ბუნებას შორის არა თუ წინააღმდეგობა, მნიშვნელოვანი კონტრასტიც არ შეიმჩნეოდა. ამის შესანიშნავ ნიმუშს ანტიკური ნატურალისტური რელიგია წარმოადგენს. აქ ბუნების ძალები წარმოდგენილია ადამიანის მსგავსი არსებების სახით და მათი მოქმედება კვალიფიცირებულია ადამიანურის მსგავსად. უძველესი ფილოსოფიური თეორიების უმთავრესი ამოცანა იმაში მდგომარეობდა, რომ დაენგრიათ შეხედულება სტიქიური ძალების თვითნებობის შესახებ, დაემტკიცებინათ, რომ ბუნებაში მოქმედებენ ნორმები და სუფევს ისეთივე წესრიგი, როგორსაც ექვემდებარება ადამიანების საზოგადოებრივი ცხოვრება. ცნება „კოსმოსი“, როგორც

³ М. С. Маркарян, Очерки теории культуры, Ереван, 1969. მისივე, „Теория культуры и современная наука“, М., 1983.

მოწესრიგებული მთელი, გამომუშავდა ბუნებაზე სოციალური წეს-რიგისა და სოციალური ნორმების ანთროპომორფული ცნებების გა-დატანის შედეგად.

ანტიკურ ფილოსოფიაში ადამიანისა და ბუნების, ბუნებისა და კულტურის იგივეობის ძლიერი ნაკადის გვერდით ჩნდება მეორე, არა-ნაკლებ ძლიერი ნაკადი, რომელიც აფორმებს დაპირისპირებას „ბუ-ნებასა“ და „კულტურას“ შორის. ამ „ავრესიული“ ნაკადის ერთ-ერთ ინიციატორად გამოდიან სოფისტები, რომლებმაც განსაკუთრე-ბით წინ წამოსწიეს „ადამიანურის“, „სუბიექტურის“ როლი როგორც აზროვნებაში, ისე პრაქტიკულ ცხოვრებაში. „ხელოვნურ“ ბუნებას სოფისტები აფასებენ როგორც არამყარს, ცვალებადს, არასრულს, რომელიც ემორჩილება ადამიანურ თვითნებობასა და კაპრიზს. ბუნე-ბის მხრიდან დანახული კულტურის ფაქტი, ადამიანური სამყარო სა-ცოდავად გამოიყურება. „ბუნებრივ“-ში გვაქვს მარადიულობა, პარ-მონიულობა, უმაღლესი სიბრძნის გამოვლენა და უპირობო ვალდე-ბულება; „ხელოვნური“ — პირიქით, შემთხვევითია, ცვალებადია, ადამიანური თვითნებობისა და კაპრიზების გამოვლენა; ამიტომაც მას არ შეიძლება უპირობო ვალდებულების მნიშვნელობა ჰქონდეს.

ასეთია საქმის ვითარება, თუ კულტურას განვიხილავთ ბუნების მხრიდან; მაგრამ შევხედოთ ბუნებას ახლა ადამიანური შემოქმედე-ბის მხრიდან; კულტურა შეიძლება განვიხილოთ როგორც ბუნე-ბის წესრიგის უკანონო დარღვევა, მაგრამ, ამავე დროს, იგი ნიშნავს ამ წესრიგის თავისებურ დაძლევას, მისი ძალაუფლებისაგან ადამი-ანის თვითგანთავისუფლებას. თუ ამგვარი შეფასებიდან ამოვალთ. მა-შინ ის, რაც „თავისთავად“ არსებობს, თვითნებურად წარმოქმნილა, არის ყოფიერების დაბალი, სტიქიური საფეხური. მას უპირისპირ-დება პიროვნების ცნობიერების ძალებით შექმნილი სამეფო. ადამი-ანი უპირისპირდება ბუნების ბრმა და გულგრილ ძალებს და ქმნის სამყაროს, რომელიც განსაზღვრულია გონებითა და გონიერული ძა-ლების საქმიანობით. „ხელოვნური“ დღეს აღარ ნიშნავს უსაფუძვ-ლოს, შემთხვევითს, რამდენადაც ამ „ხელოვნურ“ სამყაროს უკვე აზის გონიერულობისა და გააზრებულობის დაღი; იგი მიზანშეწონი-ლი საქმიანობის გამოხატულებაა. ადამიანი გახდა ავტორი და შე-მოქმედი ახალი სამყაროსი და სწორედ ამაში გამოიხატა თავისუფა-ლი და გონიერული საწყისის უპირატესობა ბუნების აუცილებლობა-ზე.

მიუხედავად ამისა, წინააღმდეგობა კულტურასა და ბუნებას შო-რის არც შერბილებულა და მით უფრო არც მოხსნილა. ადამიანისა და ბუნების დაპირისპირებას არასოდეს მიუღია ისეთი მწვავე ფორ-მები, როგორც თანამედროვე ეპოქაში. მეცნიერულ-ტექნიკური

პროგრესი ხელს უწყობს არა მარტო საწარმოო ძალთა გაძლიერებას, არამედ აგრეთვე ბუნების ძარცვასა და გაჩანაგებას. მტრ-მა ადამიანს მოუტანა კომფორტი ცხოვრებისა და საქმიანობის მრავალ სფერო-ში, მაგრამ ამავე დროს წარმოშვა ეკოლოგიური კრიზისი; ატმოსფეროს გაქუჩყიანება, გარემოს დანაგვიანება, ცხოვრების საოცრად სწრაფი ტემპი ხელს უწყობს ახალ-ახალ დაავადებათა გაჩენას, ფსიქიკურად დაავადებულთა რიცხვის ზრდას და სხვ.

მტრ-ი არ კმაყოფილდება იმით, რომ საფრთხეს უქმნის ადამიანის ჯანმრთელობას, მის სიცოცხლეს; საზოგადოებრივ კონტროლს დაუქვემდებარებელი მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესი საფრთხის ქვეშ აყენებს მთელი ჩვენი პლანეტის არსებობას. მსოფლიოს დიდი სახელმწიფოების კონფრონტაციის ზრდის პირობებში ეს საფრთხე არ შეიძლება უარყოფით გავლენას არ ახდენდეს ადამიანის კულტურულ საქმიანობაზე.

როგორი უარყოფითი შედეგებიც უნდა მოჰქონდეს მტრ-ს, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური განვითარებით „გაფუქებული ზოგი საქმე“, ისევ მტრ-ს შეუძლია გაასწოროს. მაგალითად, ავადმყოფობის, შიმშილის, სტიქიური შემთხვევების და სხვ. წინააღმდეგ წარმატებით ბრძოლა შესაძლებელია მხოლოდ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის პირობებში. ამგვარი პროცესები მტრ-ის შიგნით თითქოს ერთმანეთს აპირობებენ: მტრ-ის მეშვეობით მუშავდება, ვთქვათ, ახალი სამედიცინო პრეპარატი, რომელიც მთლიანად კურნავს ამა თუ იმ მძიმე დაავადებას, მაგრამ იგივე მტრ-ი ხელს უწყობს ახალ დაავადებათა გაჩენას.

ამრიგად, კულტურა (რამდენადაც მეცნიერება და ტექნიკა აგრეთვე კულტურის ელემენტებია) ორგვარი მომენტის — დადებითის და უარყოფითის — შემცველია. კულტურის კრიზისი, თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგებისა და ფილოსოფოსების აზრით, გამოიხატება უარყოფითი მომენტების განუხრელ ზრდაში. ეს უკანასკნელი ვლინდება არა მარტო უზარმაზარი სახსრების ხარჯვაში ადამიანთა მასობრივი მოსპობის საშუალებათა (ესეც კულტურას მიეკუთვნება!) გამოგონებასა და შექმნის მიზნით, არამედ აგრეთვე იმ ფაქტში, რომ ადამიანი შემოქმედი არსებიდან ნელ-ნელა იქცევა უპირატესად მომხმარებელ არსებად. ხდება ადამიანი-პიროვნების ნიველირება. დღეს რეალობად ქცეული ეს ზიფათი 200 წლის წინათ გააცნობიერა ჟან-ჟაკ რუსომ (1712—1778).

დიქონის აკადემიის მიერ საკონკურსოდ გამოცხადებულ თემაზე „შეუწყო თუ არა ხელი მეცნიერებისა და ხელოვნების აღორძინებამ ზნე-ჩვეულებათა გაუმჯობესებას“ რუსო წერს შრომას — „მსჯელობა მეცნიერებისა და ხელოვნების შესახებ“ (1759). რუსომ აკადემიის

შიერ წამოყენებულ კითხვას უარყოფითი პასუხი გასცა. მისი აზრით, მეცნიერებამ და ხელოვნებამ შეცვალეს ადამიანი როგორც შინაგანად ისე გარეგნულად. მას შემდეგ, რაც ადამიანი ცივილიზაციის მონაპოვართ დაეუფლა, იგი თავისი განვითარების ახალ საფეხურზე აღმოჩნდა — „ზნეობრივი დეგრადაციის საფეხურზე“. მეცნიერებამ და ხელოვნებამ წაართვა ადამიანს ბუნებრივი თავისუფლება და უშუალოება, ჩააგდო ის მონურ მდგომარეობაში. ეს ვითარება იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანები ერთმანეთს ნამდვილ სახეს კი არ უჩვენებენ, არამედ ნიღბებს; ბუნებრივ-და უშუალო ურთიერთობას ცეცლის სტანდარტებზე და სავალდებულო ნორმებზე დამყარებული ურთიერთობა. სულეერი სილარიზის დასაფარად მეცნიერებამ და ხელოვნებამ ერთ-ერთი საიმედო თავშესაფარი მდიდრულ ტანსაცმელში ნახა, ბუნებრივი უშუალოება და სისადავე შეცვალა ხელოვნურმა, არაბუნებრივმა მანერებმა და დახვეწილმა მიხრა-მოხრამ. მეცნიერებამ ერთგვაროვნების დალით აღბეჭდა არა მარტო ადამიანის აზრი და საქციელი, არამედ თვითონ ადამიანიც. ადამიანები თანდათან განსაზღვრული სერიული წარმოების მანქანა-იარაღებს დაემსგავსნენ. ადამიანი-პროდუქტი დაღუპვის წინაშე აღმოჩნდა.

რუსოს გამოსვლა მიმართული იყო არა საკუთრივ მეცნიერებისა და ხელოვნების წინააღმდეგ, არამედ იმ უარყოფითი როლის წინააღმდეგ, რომელსაც ისინი ასრულებდნენ ადამიანის ზნეობრივი და კულტურული განვითარების საქმეში. რუსო იბრძოდა თავისი თანამედროვე კულტურის წინააღმდეგ. არა საერთოდ კულტურის მოსპობის, არამედ მისი გაუმჯობესების მიზნით. რუსოს ბრძოლის მთავარი მიზანი იყო უმაღლესი კულტურის დადგენა. იგი გამოდის მეცნიერების არა ყოველგვარი განვითარების, არამედ მხოლოდ იმგვარი განვითარების წინააღმდეგ, რომელსაც ადამიანები არ მიჰყავს თავისუფლებასთან, ნივთებზე ბატონობასთან, დამოუკიდებლობასთან. რუსოს აზინებდა ადამიანების გადაქცევა იარაღებად, ინსტრუმენტებად, რაც აუცილებლად მოსდევს კაპიტალისტურ წარმოებით ურთიერთობათა განვითარებას.

რუსო არ იყო კულტურის მტერი. მისი მიზანი იყო არსებული კულტურის დაძლევა. მეთოდოლოგიური პრინციპი, რომლითაც იგი ხელმძღვანელობს, მეტად საყურადღებო და საგულისხმოა. ეს პრინციპი მდგომარეობს კულტურაში ეთიკური საწყისის წინ წამოწევაში. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ თანამედროვე ბურჟუაზიული კულტურის კრიზისს მკვლევრები ძირითადად ეთიკური საწყისის დაკარგვაში ხედავენ, კრიზისიდან ამგვარი გამოსავლის ძიება შეიძლება კანონზომიერად მივიჩნიოთ.

რუსო თავისი დროის კულტურის გაჯანსაღების გზას ხედავს

ახალ ეთიკურ იდეალში. ეს უკანასკნელი მდგომარეობს ბუნებრიობის, ბუნებრივი ადამიანის უპირატესობაში ცივილიზებულ ადამიანთან შედარებით. ბუნებრიობის ეთიკურ იდეალად გამოცხადება არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანებმა კულტურის მიღწეულ დონეზე მთლიანად უარი თქვან, ხელში ქვის ან ბრინჯაოს იარაღები დაიჭირონ და პირველყოფილ ადამიანთა მსგავსად გამოქვაბულებში დაიწყონ ცხოვრება. ველურის ცხოვრების წესი არ იყო რუსოს იდეალი. რუსოს იდეალი იყო ისეთი კულტურა, რომელიც ადამიანის ბუნებრივი და კულტურული მდგომარეობის გათიშვას დაძლედა. ეს იყო მოთხოვნა ადამიანის მთლიანობის, უშუალობის, თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის ღირებულებებისა.

ეთიკაზე, როგორც კულტურის გაჯანსაღების და გაუმჯობესების საშუალებაზე მითითებით, ცხადია, ისიცაა ნათქვამი, რომ ზნეობრივი ღირებულება კულტურის აუცილებელი ელემენტია. ამის შესახებ, საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დღეს თითქმის არაფერია დავობს. დავა ძირითადად ეხება იმას, ზნეობა კულტურაში საშუალებად ღირებულების სახით მონაწილეობს, თუ მიზან-ღირებულების სახით, ასრულებს იგი მხოლოდ ან უპირატესად რეგულატიურ ფუნქციას, თუ თავისთავადი ღირებულების მქონეა. ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი.

კულტურა, როგორც ითქვა, განხორციელებულ ღირებულებათა სინამდვილეა. ზნეობრივი ღირებულება მასში „ცხოვრობს“ სხვა დანარჩენ ღირებულებებთან მჭიდრო კავშირში. აქაც სადავო შეიძლება იყოს ის, ზნეობრივი ღირებულება კულტურის „ცენტრს“ შეადგენს თუ არა; მაგრამ უდავო უნდა იყოს ის გარემოება, რომ ზნეობრივი ღირებულებები „ცხოვრობენ“ კულტურაში, როგორც „თავის სახლში“. იმისდა მიხედვით, თუ რა ადგილი უკავიათ ამ „სახლში“ ზნეობრივ ღირებულებებს, შეიძლება ვილაპარაკოთ მოცემული კულტურის მდგომარეობაზე, დონეზე, მის როლზე საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

მეორე მხრივ, კულტურა რეალური ცხოვრებაა, მრავალფეროვან ღირებულებათა ურთიერთკავშირია, სისტემა; ეს სისტემა მეტნაკლებად ყოველთვის „გაყენილია“ ეთიკურობით. კულტურა არ არის ყუთი, რომელშიც ზნეობა შეიძლება ჩავდოთ. ყოველი კულტურა გარკვეული ზნეობრივი დონის მატარებელია. შეიძლება, მაგალითად, ვილაპარაკოთ მთლიანად ანტიკური კულტურის ზნეობრივ დონეზე, ასევე შუა საუკუნეების, ბურჟუაზიული და სოციალისტური კულტურების ზნეობრივ დონეებზე. შეიძლება საკითხი უფრო კონკრეტულად განვიხილოთ და დავსვათ კითხვა, მაგალითად ამა თუ იმ ეროვნული კულტურის ზნეობრივი დონის შესახებ. კულტურის ესა

თუ ის დონე ყოველთვის გველაპარაკება მოცემული პირის, კლასის, ხალხის, ქვეყნის, საზოგადოების ზნეობრივი კულტურის შესახებ.

როგორ გავიგოთ ან როგორ „გავზომოთ“ ზნეობრივი კულტურის დონე? აქ, როგორც ჩანს, არ არსებობს სხვა გამოსავალი, გარდა იმისა, რომ წარმოვაჩინოთ ის ღირებულებები, რომლებიც კულტურის ზნეობრივ „ბირთვს“ ან მის არსებით ასპექტს შეადგენენ. ვიდრე ამის გაკეთებას შევუდგებოდეთ, საჭიროა განვიხილოთ შემოქმედების შესაძლებლობის საკითხი ზნეობის სფეროში, რამეთუ შემოქმედებასთან დაკავშირებულია საერთოდ კულტურულ ღირებულებათა შესაძლებლობა.

2. ზნეობრივი კულტურის ფენომენი

ადამიანის ცნობიერებას, მისი ფუნდამენტური თვისების, ასახვის გარდა, ახასიათებს აგრეთვე სიახლის შექმნის, შემოქმედების უნარი. ცნობიერება „არა მარტო ასახავს ობიექტურ სამყაროს, არამედ მას ქმნის კიდევაც“⁴. შემოქმედება არის ადამიანური საქმიანობის განსაკუთრებული სახე, რომელიც ბაღებს თვისებრივად ახალს, მანამდე არარსებულს. შემოქმედებითი საქმიანობა გარდაქმნის ბუნებასა და საზოგადოებას ადამიანის მიზნებისა და მოთხოვნილებების შესაბამისად.

შემოქმედება გულისხმობს გამოგონებასა და აღმოჩენას, მაგრამ არც ერთი მათგანი შემოქმედების არსებას სრულად ვერ გამოხატავს⁵. შემოქმედება შრომაა, რომელშიც თავისუფალი მიზანი ხორციელდება. თავისუფალი მიზანი კი ისეთ შრომაში ხორციელდება, რომელიც მალღა დგას ყოველდღიურ ადამიანურ საჭიროებებზე, დამოუკიდებელია ემპირიის „მავნე გავლენისაგან. ასეთია თავისუფალ-შემოქმედებითი შრომა, შემოქმედება საერთოდ; ამგვარი შრომის პროდუქტი არ ყოფილა და არც შეიძლება იყოს მისი შემოქმედლის კუთვნილება; იგი საყოველთაოა და ამ აზრით საკაცობრიო, ანუ ობიექტურ ღირებულებას წარმოადგენს. ამიტომაც, სავსებით სწორია, რომ „შემოქმედება არის მოქმედება ღირებულებათა სფეროში. კერძოდ, ობიექტური ღირებულების ვითარებათა წვდომა და გამოსახვა. შემოქმედებითი მინალწევარის ობიექტურ-ღირებულებითი ხასიათი შემოქმედების არსს უკავშირდება — შემოქმედება არის აღმოჩენა ობიექტურ-ღირებულებითს სფეროში“.

4 ვ. ი. ლენინი, რჩ. თხზ., V გამოც., ტ. 29, გვ. 194.

5 ო. ტაბიძე, შემოქმედების არსი, თბ., 1980, გვ. 21—28.

შემოქმედების არსი — ობიექტური ღირებულების ვითარების წდომა-გამოსახვა — შემოქმედების ყოველ ცალკეულ სახეში უნდა გამოვლინდეს. თეორიული მოღვაწეობის სფეროში ეს გარემოება თავის გამოხატულებას პოულობს ისეთი ვითარების დადგენაში, რომელიც დამოუკიდებელი იქნება ადამიანის ცნობიერებისაგან, კაცობრიობისაგან, სუბიექტისაგან. შემეცნების სფეროში მხოლოდ ამ გზით დადგენილ ვითარებას შეიძლება ჰქონდეს ადამიანისათვის ობიექტური ღირებულების მნიშვნელობა.

თავისებურად ღგება და წყდება შემოქმედების საკითხი ეთიკურის სფეროში, როგორ არის შესაძლებელი ზნეობრივი შემოქმედება? როგორი თავისებურებით ხასიათდება იგი? რა აღმოჩენები ხდება ზნეობის სფეროში? ეს კითხვები არ არის შემთხვევითი.

ზნეობრივი შემოქმედება, თუ ზუსტად და მკაცრად დავიცავთ ამ ცნების აზრს, ნიშნავს ახალი მორალური ნორმების, პრინციპების, ახალი მორალური პოზიციის ჩამოყალიბებას. ხდება თუ არა ამგვარი რამ დღეს ზნეობრივ პრაქტიკაში? თითქმის არა. მაგრამ გვაქვს თუ არა ჩვენ იმის უფლება, ვამტკიცოთ, რომ აღარ მოხდება ახალი მორალური ნორმებისა და პრინციპების „აღმოჩენა“! ან ღირებულებათა გადაფასება? ამის მტკიცება არ იქნებოდა სწორი. ყველაფერი იცვლება, მოძრაობს, ვითარდება. იცვლება და ვითარდება ზნეობრივი ცხოვრებაც. ეს გარემოება კი გულისხმობს ზნეობრივი შემოქმედების შესაძლებლობას, სწორედ შესაძლებლობას და არა სინამდვილეს. სიკეთის ქმედება ყველას შეუძლია, მაგრამ აქედან არ გამოდის, რომ ყველა სრულწლოვანი და ნორმალური ადამიანი ზნეობრივად მოიქცევა. ასე იოლი ჩასადენი რომ იყოს სიკეთე, მაშინ სამყარო თუ არა, ჩვენი ქვეყანა მაინც სულ ზნეობრივი ღირებულებებით იქნებოდა ხორცშესხმული; მაშინ აღარც ამდენი ლაპარაკი დაგვეკრებოდა მორალურ-ფსიქოლოგიური კლიმატის გაუმჯობესების აუცილებლობაზე, ზნეობრივი აღზრდის მნიშვნელობაზე და სხვ.

ზნეობრივი შემოქმედების სინამდვილეზე ლაპარაკობს ზოგად-საკაცობრიო ზნეობის არსებობის ფაქტი. მართალია, საკაცობრიო ზნეობას „მცირე ადგილი“ უკავია ეთიკურ ღირებულებათა სამყაროში, მაგრამ კლასებად და პარტიებად გათიშულ ჩვენს პლანეტაზე კლასობრივი განსაზღვრულობისაგან თავისუფალი ზნეობრივი ღირებულების არსებობის ფაქტი თავისთავად ლაპარაკობს ზნეობრივი შემოქმედების სასარგებლოდ.

მიუხედავად ამისა, მაინც აშკარაა, რომ ზნეობის სფერო მეტად

ძუნწია ზნეობრივი შემოქმედების ფაქტებით*. მაგრამ ხომ ფაქტია ზნეობრივი ცხოვრება, ხომ არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ სიკეთე ნაწილობრივ მაინც ხორციელდება სამყაროში; დიახ, სიკეთე ხორციელდება, მაგალითად, ღღესაც კვლავ ეხმარებიან მათხოვრებს, როგორც წინათ, ისევ ადგილი აქვს წყალწაღებულის გადარჩენას, ხდება თავგანწირვაც ამა თუ იმ მოვალეობის შესრულების დროს და სხვ. და ა. შ. დასახელებული და მათი მსგავსი ფაქტები ხდება. მაგრამ წარმოადგენენ თუ არა ისინი სიახლეს, „აღმოჩენას“ ეთიკურობის თვალსაზრისით? თუ არა, მაშინ როგორ შეიძლება ვიაზროთ ზნეობრივი შემოქმედება?

მარქსისტულ-ლენინურ ეთიკაში ზნეობრივი შემოქმედების პრობლემა სპეციალურად განიხილა პროფ. გ. ბანძელაძემ. მისი თვალსაზრისის მიხედვით, ზნეობრივი შემოქმედება არის სიკეთის ქმედება. სიკეთე შეიძლება გამოვლინდეს სხვადასხვა ასპექტით, რომლებიც ამავე დროს იქნებიან სიკეთის არსებითი პარამეტრები; პირველ რიგში, სიკეთეს აქვს საგნობრივი მხარე, რომელიც ვლინდება სხვა ადამიანებისადმი (ან თავის თავისადმი) მატერიალური, ფიზიკური და სულიერი დახმარების სახით, მეორეც, საგნობრივი სიკეთე თავის ობიექტში, მეორე ადამიანში აღძრავს დადებით ემოციებს, იწვევს მადლიერებისა და სიყვარულის გრძნობებს, ასევე დადებით ემოციები და ვალმოხდილობის შეგნება წარმოიშობა სიკეთისმოქმედშიც. ამას ავტორი უწოდებს სიკეთისქმედების სულიერ-ფსიქოლოგიურ მხარეს. გარდა ამისა, სიკეთისქმედებას აქვს მიმზიდველობის, წაბაძვის ძალა. დადებით მაგალითს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს სიკეთის ზრდისა და გამრავლებისათვის. ამას ავტორი უწოდებს სიკეთისქმედების პედაგოგიურ მხარეს. ასეთია, მოკლედ, სიკეთის შემოქმედებითი ბუნება.

„სიკეთისქმედება ზნეობრივი შემოქმედებაა არა გადატანით აზრით, როგორც საქებარი ეპითეტი, არამედ პირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც უკვე ცნობილი ტრადიციული მორალური ღირებულებების რეალიზაციის ახალი, ყოველთვის განუმეორებელი ფორმების შექმნა. კულტურის ისტორია მდიდრდება და ვითარდება არა მხოლოდ და არა იმდენად ზნეობრივი ნორმებისა და პრინციპების ცალკეული განახლებებით, არამედ სიკეთის, ჰუმანობისა და მშვენიერების იდეების რეალიზაციაში მასობრივი სახალხო შემოქმედე-

* თავის დროზე მარქსიზმის კლასიკოსს ფ. ენგელსს გაუჭირდა მორალის სფეროში ამგვარი ფაქტების დასახელება, თუმცა არც ის უარუყვია, რომ მორალის სფეროში ადგილი აქვს პროგრესს. იხ. ფ. ენგელსი, „ანტი-დიურინგი“, თბ., 1949, გვ. 89.

ბით⁶. ამრიგად, ზნეობრივი შემოქმედება, ავტორის მიხედვით, არის მასების, ანუ მასობრივი შემოქმედება. ამასთან ზნეობრივი შემოქმედების ყოველი ინდივიდუალური აქტი უნიკალური და განუმეორებელია.

ზნეობრივი შემოქმედების აქ მოტანილი თვალსაზრისის მიმართ პრინციპულად საწინააღმდეგო არა გვაქვს, მით უფრო, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ ავტორის მიხედვით, ამ თვალსაზრისს ძალა აქვს მოცემული მოქმედი ზნეობის შიგნით და არა საერთოდ ზნეობისათვის⁷.

ზნეობრივი შემოქმედების ზემომოტანილი თვალსაზრისი, ჩვენი აზრით, არ არის სრული. რას ნიშნავს ეს? ზნეობის სფერო მოიცავს როგორც ზნეობრივ მოვლენებს, ისე უზნეოს; ობიექტურ ზნეობრივ ღირებულებათა სამყარო ორ დიდ ჯგუფად იყოფა — სიკეთის და ბოროტების ღირებულებანი. სიკეთე ვერ იაზრება სრულყოფილად ბოროტებასთან მიმართების გარეშე და პირიქით. სიკეთე და ბოროტება, შეიძლება ითქვას, ლოგიკურის კატეგორიების ანალოგიაა ეთიკაში. ამიტომ და კიდევ შემოქმედების არსიდან გამომდინარე, რატომ უნდა შემოვზღუდოთ ზნეობრივი შემოქმედება სიკეთისქმედებით? ზნეობრივი შემოქმედების ფენომენის დახასიათება უფრო სრული იქნება თუ განვიხილავთ მას, არა მარტო როგორც სიკეთისქმედებას, არამედ, აგრეთვე, როგორც ბოროტების შემოქმედებას. თუ ზნეობრივი შემოქმედება მხოლოდ სიკეთისქმედებაა, მაშინ გაუგებარია ბოროტების როლი სიკეთისათვის, ზნეობრივი სამყაროსათვის საერთოდ. თუ არსებობს სიკეთე, არსებობს ბოროტებაც და მათი ერთიმეორისაგან მოწყვეტა უბრალოდ შეცდომაა. ზნეობრივი კულტურისათვის არსებითია არა მარტო ის, რას ვაკეთებთ, არამედ აგრეთვე ის, თუ როგორ ვაკეთებთ.

შემოქმედება, როგორც ნათქვამი იყო, ობიექტური ღირებულების ვითარების წვდომაა; ზნეობრივ შემოქმედებას ობიექტურ ზნეობრივ ღირებულებასთან აქვს საქმე. ბოროტება ობიექტური ზნეობრივი ღირებულებაა. ამ მხრივ, ე. ი. ობიექტურობის თვალსაზრისით, სიკეთესა და ბოროტებას შორის არსებითი განსხვავება არ უნდა იყოს. ამიტომ, ზნეობრივი შემოქმედება არ შეიძლება იყოს მხოლოდ სიკეთის შემოქმედება, იგი არის აგრეთვე ბოროტების შემოქმედებაც.

⁶ გ. ბ ა ნ ძ ე ლ ა ძ ე, ზნეობრივი პროგრესის თეორია და პრაქტიკა, თბ., 1983, გვ. 236.

⁷ იქვე, გვ. 236.

ბოროტების აქტი პიროვნებისაგან მოითხოვს არანაქლებ შემოქმედებით აქტივობას, ვიდრე სიკეთისქმედება. შექსპირის იაგო ბოროტი არსებაა, მისი მოქმედება ზნეობრივად ბოროტი მოქმედებაა; ის, რასაც იაგო აკეთებს, არსებითად ყველას შეუძლია გააკეთოს (ბოროტების ჩადენა), მაგრამ როგორც ამას იაგო აკეთებს — ეს ყველას არ შეუძლია.

ამრიგად, ზნეობრივ შემოქმედებაში ორივე საწყისი მონაწილეობდნენ — როგორც სიკეთის, ისე ბოროტების. მაგრამ ხომ არა ვართ აქ სიძნელის წინაშე? თუ ზნეობრივი შემოქმედება ხან სიკეთის შემოქმედებაა და ხან ბოროტების, მაშინ როდის გვაქვს ერთი ან მეორე? ზნეობრივი შემოქმედება არ შეიძლება გაურკვეველი რამ იყოს. იგი გარკვეულია უპირობოდ როგორც სიკეთისქმედება. ამით ბოროტება მოხსნილი ან გაუქმებული კი არ არის, არამედ დროებით უკანაპლანზეა გადაწეული. სიკეთის წინ წამოწევის გარეშე გაუგებარი იქნებოდა პროგრესი, როგორც თავისუფლების პროგრესი, გაუგებარი იქნებოდა საკუთრივ კულტურის პროგრესი:

სიკეთის წინ წამოწევა, მისთვის უპირობელობის მინიჭება მიანიშნებს ბოროტების მნიშვნელობაზე. ბოროტება არარსებული ან უმნიშვნელო რამ კი არ არის, არამედ მხოლოდ უკანაპლანზეა სიკეთესთან შედარებით. სიკეთისა და ბოროტების კონკრეტული დინამიკა არასოდეს არ ყოფილა ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი. ძარცვის, მეკლელობის, ეროვნული ან რასობრივი ჩაგვრის, უსამართლო ომებისა და ძალადობის სხვა მრავალი ფაქტი აღნიშნული დინამიკის მაჩვენებელია.

ზნეობრივი შემოქმედების პროდუქტი ყოველთვის გარკვეულია: საქმე გვაქვს სიკეთესთან ან ბოროტებასთან. რადგან ეს გარკვეულობა ეხება ღირებულებით გარკვეულებას, ამიტომ ზნეობრივი შემოქმედების პროდუქტი, უპირველეს ყოვლისა, არის კულტურის ფენომენი, სახელდობრ, ზნეობრივი კულტურის ფენომენი. რაშია ამ ფენომენის არსი? როგორია ზნეობრივი კულტურის რაობა? რაში მდგომარეობს ზნეობრივი კულტურის კრიტერიუმი?

ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა აუცილებელია ზნეობრივი კულტურის ფენომენის გასარკვევად.

3. ზნეობრივი კულტურის რაობა

ზნეობრივი კულტურა სინამდვილის შესახებ ღირებულებების ენაზე გველაპარაკება. ზნეობის არსი ფსიქოლოგიურ დონეზე გულისხმობს ცნობიერების უნარების — გონების, გრძნობისა და ნების არსებობას. ზნეობრივ ცდაში აღნიშნული უნარები შემოდიან როგორც ზნეობის

არსებითი შინაარსები, ზნეობის სტრუქტურული ელემენტები. ეს ელემენტებია ზნეობრივი შეგნება, ზნეობრივი გრძნობა (კეთილი ნება) და ნებისყოფა, ანუ ნების რეალიზაცია. ეს ელემენტები, მართალია, ზნეობის არსებობის პირობებია, მაგრამ ამავე დროს ისინი წარმოგვიდგებიან როგორც ზნეობრივი კულტურის მოდიფიკაციები — ზნეობრივი შეგნება ეთიკური აზროვნების კულტურის სახით, ზნეობრივი გრძნობა-გრძნობათა კულტურის, ნების რეალიზაცია — ქცევის კულტურის სახით.

ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია, რომ სოკრატე ერთ-ერთი პირველი იყო, ვინც ზნეობრივ ცხოვრებაში ცოდნის გადამწყვეტ როლზე მიუთითა. სოკრატეს მიხედვით, მცოდნე, ანუ ბრძენი არის კეთილი, უცოდინარი, უვიცი არის ბოროტი. ცოდნა აქ არ ნიშნავს ზნეობრივი ნორმებისა და პრინციპების ფლობას. ძნელი დასაჯერებელია, რომ სოკრატე, რომელიც თავის თანამემამულეებს ეთიკური აზროვნებისაკენ მოუწოდებდა, ეუბნებოდა მათ — თუ გინდათ კეთილები გახდეთ და ბოროტება თავიდან აიცილოთ ზნეობრივი ნორმები ისწავლეთო. მარტო ამის გამო სოკრატეს მაშინ სიკვდილით არავენ დასჯიდა. სასიკვდილო განაჩენში კი, რომელიც სოკრატეს გამოუტანეს, გარკვევით ეწერა რომ „ის (სოკრატე) უარყოფს ღმერთებს, აღიარებს ახალ ღმერთებს და რყვნის ახლგაზრდობას“⁸. ახალი ღმერთების აღიარება არსებითად ახალი ეთიკური ღირებულებების, მაშასადამე, ახალი კულტურის შემოტანას ნიშნავდა.

სოკრატეს ეთიკური პრინციპი, ერთი შეხედვით, რბილი და უმტკივნეულო ჩანს — გახდი ბრძენი და კეთილიც იქნები; სინამდვილეში ის ათენის დემოკრატიაში არსებული ზნეობრივი კულტურის საფუძვლებს ანგრევს. სოკრატეს დროის ათენის საზოგადოების კულტურა ემყარებოდა ტრადიციებსა და ჩვეულებებს. ტრადიციები ადამიანისაგან ყოველთვის მორჩილებას მოითხოვენ. შემეცნებითი, კრიტიკული დამოკიდებულება ტრადიციებისადმი ნიშნავს იმ ხალხისა თუ საზოგადოების წმიდათაწიდას შეურაცხყოფს, რომლისთვისაც ეს ტრადიციები ძვირფასი იყო. სოკრატეს პრინციპის მიხედვით კი შეიძლება დავემორჩილოთ მხოლოდ იმას, რაც კარგად ვიცით, რაც შეგნებული გვაქვს. ტრადიციის შემეცნება (ცოდნა) ხელიდან გვაცლის ტრადიციას, რადგან ტრადიციის ფლობა, შენარჩუნება შეიძლება მხოლოდ იმით, თუკი მას ვიწამებთ და განვიცდით. სოკრატე ასაბუთებდა რაციონალიზმის საფუძველზე დამყარებულ ეთიკურ კულტურას, წინააღმდეგ ტრადიციებზე და ჩვეულებებზე დამყარებული კულტურისა.

⁸ ს. დანელია, სოკრატეს ფილოსოფია, თბ., 1923, გვ. 35.

სათნოების ცოდნა სოკრატესთვის, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავდა სათნოების შეგნებას, ზნეობრივ შეგნებას. ეს უკანასკნელი სათნოების შესახებ მარტო ინფორმაცია კი არ არის, არამედ სათნოებისა და სათნო საქმის უპირატესობის რწმენაა.

შეგნება, შეგნებულობა შეიძლება იყოს დაბალი ან მაღალი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შეგნება საერთოდ და ზნეობრივი შეგნება კერძოდ ღირებულებითი ფენომენია. რაიმეს ღირებულად ყოფნა კი დაკავშირებულია მოწონებასთან ან დაწუნებასთან, სიყვარულთან ან სიძულვილთან, უპირატესობის მიცემასთან, არჩევანთან და სხვ. რაიმეს ყოფნა ამგვარ ვითარებაში ნიშნავს ამ რაიმეს გრძნობას, ემოციის თვალსაზრისით განხილვა-შეფასებას. ამიტომ ზნეობრივი შეგნების ერთ-ერთი არსებითი განზომილება არის გრძნობად-ემოციური, ღირებულებითი განზომილება. ამ უკანასკნელის გარეშე ზნეობრივი შეგნება თავის სპეციფიკას ჰპარგავს.

ზნეობისა და გრძნობის ურთიერთობის პრობლემა უძველესი პრობლემაა. პლატონი დიאלოგ „ფილებო“ში განიხილავს მას და ერთმანეთს უპირისპირებს ცხოვრების ორგვარ წესს — გრძნობებით და გონებით განსაზღვრულს. პლატონი ფიქრობს, რომ „თითოეული მათგანი ცალკე აღებული, ჩაღაც ნაკლის შემცველია, ამიტომ გაცილებით უკეთესია ისეთი მოქმედება ან ცხოვრება, რომელშიც ორივე — გრძნობა და გონება შესაფერისად იქნება განაწილებული“⁹. პლატონთან, ისევე როგორც შემდეგში არისტოტელესთან, გრძნობისა და გონების ერთიანობა ვერ დასაბუთდა და ეს ბევრად განაპირობა პირველ ფილოსოფიაში ფუნდამენტური საკითხების (მაგ., ზოგადისა და ერთეულის მიმართება) მოუგვარებლობამ.

პლატონისა და არისტოტელეს შემდეგ ანტიკური ფილოსოფიური სკოლების უმეტესობა ეთიკურ იდეალად გრძნობადი ცხოვრების სხვადასხვა ფორმას მიიჩნევს. ამიტომაც, ანტიკურ ეთიკას ძირითადად ახასიათებენ როგორც ევდემონისტურს¹⁰.

ახალ დროში ევდემონიზმის პრინციპულად საწინააღმდეგო პოზიციას აყალიბებს იმანუელ კანტი. იგი გამოდის ზნეობრიობაში გრძნობების მონაწილეობის წინააღმდეგ. ზნეობრივი, კანტის მიხედვით, პრინციპულად განსხვავდება იმისაგან, რაც ცდის სფეროშია. ცდაში ყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი. მიზეზობრივად განსაზღვრული კი ზნეობრივ კვალიფიკაციას არ ემორჩილება. ზნეობრივი შეფასება მიეწერება იმას, რომელიც სხვაგვარადაც შესაძლებელია,

⁹ Платон, Соч., т. 3, ч. 1, М., 1971, с. 221.

¹⁰ გამოჩალის წარმოადგენს სტოელთა ეთიკა. რომელიც უმაღლეს პრინციპად აცხადებს მოვალეობას.

რომელსაც სხვანაირად მოქცევის უნარი შესწევს. ასეთია ადამიანი, როგორც თავისუფალი არსება. ადამიანი თავისუფალი ცდისეული სამყაროს წარმომადგენელი კი არ არის, არამედ ინტელიგიბელურის.

იმისათვის, რომ ადამიანის საქციელი ზნეობრივად შეფასდეს, იგი პრინციპების მიხედვით უნდა იყოს შესრულებული. კანტის პრაქტიკულ ფილოსოფიაში ასეთ პრინციპად მოვალეობა გამოდის. მოვალეობის პრინციპი, ანუ კატეგორიული იმპერატივი თავისუფალი უნდა იყოს გრძნობადი, ემპირიული მინარევისაგან. იგი წმინდა ფორმალურია: „მოიქეცი ისე, რომ შენი ქცევის მაქსიმას შეეძლოს გახდეს ამავე დროს საყოველთაო მნიშვნელობის კანონი“¹⁰. თვითონ კანტმა ვერ შეძლო ბოლომდე სუფთად დაეცვა ეს პრინციპი ეთიკაში. ზნეობის პრინციპის ნათელსაყოფად მოტანილი მაგალითები ნათლად აჩვენებენ, რომ კატეგორიული იმპერატივი აშკარად ვერ უძლებს რეალური, ცხოვრებისეული ფაქტების „კონკურენციას“. გრძნობადი, მატერიალური მომენტი, უარყოფილი კანტის მიერ, კვლავ შემოდის მის ეთიკაში. ფორმალურისა და მატერიალურის ურთიერთობა ბოლომდე მოუგვარებელია კანტის ფილოსოფიაში.

კანტისთვის ზნეობრივი კულტურა ორნაირი ფორმით არსებობს: ლეგალური და მორალური. როგორც ცნობილია, კანტი უკანასკნელს აძლევს უპირატესობას: ლეგალური კულტურა ხასიათდება პრინციპისა და ქცევის გარეგნული შესაბამისობით, მორალური კულტურა კი მოითხოვს არა მარტო პრინციპისა და ქცევის გარეგნულ შესატყვისობას, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, მოქმედებას პრინციპის გულისათვის. მორალურ კულტურაში ნათლად ჩანს კანტის ეთიკის თავისებურება — ფორმალიზმი. ფორმალური კულტურა სრულიად ზედმეტი და უვარგისი რამ კი არ არის, არამედ მოვალეობის ფორმალური პრინციპისადმი უსაზღვრო ერთგულებაზეა დამყარებული. ფორმალური ეთიკის ძირითადი წინააღმდეგობა ჩანს აგრეთვე ფორმალურ კულტურაშიც. მორალური კულტურა იმ ღირებულებათა სისტემაა, რომელთა ერთადერთ წყაროს კანონის ფორმისათვის უპირატესობის მიცემა წარმოადგენს.

კანტის ფორმალური ეთიკის ძირითადი წინააღმდეგობა კანტის შემდეგ ბევრჯერ აღინიშნა. იგი მწვავე კრიტიკის ობიექტი ხდება ღირებულების ფილოსოფიაში, კერძოდ ფენომენოლოგიურ ეთიკაში, განსაკუთრებით კი მაქს შელერის მატერიალური ღირებულების ეთიკაში. მ. შელერი მრავალ არგუმენტს წამოაყენებს კანტის მოვა-

¹⁰ К а н т, Соч., ч. 4(2), с. 425.

ლეობის ეთიკის წინააღმდეგ¹¹. იმპერატიული ეთიკის ძირითადი შეცდომა, შელერის აზრით, შეიძლება ასე გამოითქვას: „ზნეობრივი ღირებულება აქვს მხოლოდ იმას, რაც მოთხოვნადი და აკრძალვადია ან ყველაფერს, რაც არაა მოთხოვნილი და აკრძალული არავითარი ზნეობრივი ღირებულება არა აქვს, ვინაიდან მას ადამიანი უკვე თავისით აკეთებს“¹². მ. შელერის აზრით, ადამიანის, როგორც ეთიკური არსების გრძნობათა მთელი სპექტრი ამგვარ მკაცრ მოპყრობას არ იმსახურებს.

ფენომენოლოგიური ეთიკის წარმომადგენლებმა (ე. ჰუსერლი, მ. შელერი, ნ. ჰარტმანი და სხვ.) კანტის სერიოზულ შეცდომად ჩაუთვალეს გრძნობისა და ემპირიული გრძნობის ერთმანეთში არევა. არ შეიძლება მშვენიერი მუსიკით გამოწვეული კმაყოფილების გრძნობის და გემრიელი კერძის მიღებით გამოწვეული სიამოვნების ერთ რიგში დაყენება, ერთნაირად მოწონება და დაწუნება. პიროვნების მაღალი ზნეობრივი კულტურისათვის უფრო მეტად დამახასიათებელია ის, რომ წინ წამოსწიოს, უპირატესობა მისცეს მაღალ გრძნობებს (სიმართლის, სიკეთის, მშვენიერების და სხვა). ასე რომ, პიროვნების კულტურისათვის დამახასიათებელია არა გრძნობათა ანარქია, გრძნობების აშლილობა, არამედ გრძნობათა წესრიგი. გავრცელებული აზრი გრძნობების წარმავლობასა და ცვალებადობის შესახებ, როგორც ჩანს, გნოსეოლოგიური ცდის სუბიექტისათვის დამახასიათებელი პოზიციის აბსოლუტიზაციას ახდენს.

გნოსეოლოგიური ცდის სუბიექტის მიზანია ქეშმარიტების დადგენა. საგნის შესახებ ცოდნა ქეშმარიტი მხოლოდ მაშინ იქნება მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის მიხედვით, თუკი ის დამოუკიდებელია ადამიანისაგან, კაცობრიობისაგან, ცნობიერების სუბიექტური ორგანიზაციისაგან. ამასთან, ობიექტური ქეშმარიტებისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ადამიანს, როგორ გუნებაზუა, რა გრძნობები ამოძრავებს, როგორ ემოციურ მდგომარეობაშია და სხვ. გნოსეოლოგიური სუბიექტი მხოლოდ მაშინ არსებობს, როცა თავისუფალია ფსიქოლოგიური „დატვირთვისაგან“, ობიექტური ქეშმარიტებაც ასეთ პირობებში მიიღწევა. „დანახული“ ქეშმარიტება სუბიექტს მოსწონს თუ არ მოსწონს, მისაღებია მისთვის თუ მიუღებელია... ამგვარი შეფასებანი საკუთრივ ქეშმარიტებისათვის არ „მნიშვნელობენ“. ამ აზრით, ქეშმარიტების მეცნიერული ცოდნის კონსტრუირება

¹¹ უფრო ვრცლად იხ. გ. შუშანაშვილი. „კანტის ეთიკური ფორმალიზმის მარქსისტული კრიტიკისათვის“, თბ., 1974, გვ. 84—106.

¹² Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Band 2, Bern, 1954, s. 241.

მორალური ნორმებისა და საერთოდ მორალური შეფასებისაგან თავისუფალია.

ქეშმარიტების მიღწევის მიზნით, გნოსეოლოგიური ცდის სუბიექტმა შემეცნების საგანი რაც შეიძლება სრულად უნდა შემოუშვას ცნობიერებაში, სუბიექტთ ობიექტში უნდა „შეიჭრას“, „დაამუშაოს“, „აითვისოს“, ობიექტს დაემსგავსოს. ამისგან განსხვავებით, ზნეობრივი ცდის სუბიექტი ობიექტისაგან კი არ ელის რაიმეს, არამედ ცდილობს თვითონ რაც შეიძლება მეტი მისცეს მას. ზნეობრივი ცდის თავისებურება სწორედ იმაში გამოიხატება, რომ სუბიექტის ინტერესები და ინტენციები უპირატესად გარეთ, სხვაზე არიან მიმართულნი. ზნეობრივი კულტურის დონე „იზომება“ არა იმით, თუ რა და რამდენი მისცა სუბიექტმა საკუთარ თავს, არამედ იმით, თუ რა შესწირა და როგორ შესწირა სუბიექტმა ქცევის ობიექტს. თავგანწირვა (საკუთარი კეთილდღეობის შეწირვა სხვისი კეთილდღეობისათვის) ზნეობრივი კულტურის უმაღლესი გამოხატულებაა.

ზნეობრივი ცხოვრება აუტანელი გახდებოდა ის ჩვენგან, ადამიანებისგან ყოველდღიურ თავგანწირვას რომ მოითხოვდეს. მიუხედავად ამისა, ზნეობრივად ცხოვრება მაინც არაა იოლი; ზნეობრივი ცხოვრების გამართლებისათვის ადამიანები უნდა „გამოვადგეთ“ ერთმანეთს. ზნეობის რეგულატიური ფუნქციის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ რაკი ადამიანები ერთმანეთს ვკირდებით, ამიტომ ვალდებულნი ვართ განსაზღვრულ პირობებში საშუალების როლიც შევასრულოთ.

რეგულატიური მხარე ზნეობის, ზნეობრივი ცდის ერთ ასპექტზე ამახვილებს ყურადღებას. მაგრამ ის გარემოება, რომ მე სხვას „ვკირდები“ და სხვას „ვეწირები“ სრულიადაც არ ასაბუთებს იმას, რომ მე რაღაც უმნიშვნელო და უღირებულო ვარ. ჩემი თავგანწირვის (ან უბრალოდ სხვისადმი უანგარო ზრუნვითა და დახმარებით) მაგალითით მე სხვას ვასწავლი არა მარტო იმას, თუ როგორ უნდა ვემსახუროთ ერთმანეთს, არამედ უპირატესად იმას, თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანი.

კულტურის „ტექნოლოგიური“ გაგების ნაკლი იმაში გამოიხატება, რომ კულტურის ყველა ელემენტი საშუალების დონეზეა განხილული, კულტურა საერთოდ საშუალებათა უზარმაზარ სისტემად წარმოსდგება¹³. ამ შემთხვევაში ზნეობა, ზნეობრივი კულტურაც განიხილება როგორც მარჯვედ მოსახმარი საშუალება. ასე გაგებული ზნეობრივი კულტურა კარგავს თავის ზნეობრივ სპეციფიკას, იმას,

¹³ Культура в свете философии, Тб., 1982.

რითაც იგი ადამიანების ცხოვრებას ალამაზებს და გარკვეული აზრით, ადვილებს კიდევაც. ზნეობრივი კულტურა როგორ მარჯვედაც არ უნდა ასრულებდეს საშუალების ფუნქციას, იგი თვითონაა მიზანი, მიზანდირებულება, წინააღმდეგ შემთხვევაში მის საშუალებად მოხმარებასაც ვერ შევძლებდით.

გრძნობების წარმავლობისა და ცვალებადობის მტკიცება ხშირად უყურადღებოდ ტოვებს იმ ფაქტსაც, რომ კაცობრიობის პროგრესული მოძრაობა, მთელი საკაცობრიო კულტურა წარმოუდგენელია გრძნობათა ასპექტრის, განსაკუთრებით სიყვარულისა და სიძულვილის აქტების მონაწილეობის გარეშე. სიყვარული არ არის პასიურობა და უძრაობა, ისევე როგორც სიძულვილი. სიყვარული მოძრაობაა მაღალ ღირებულებათა მიმართულებით; სიყვარული სწორედ ღირებულების სიყვარულია და „ცარიელი სიყვარული“, იმის სიყვარული, რასაც არავითარი ღირებულება არა აქვს, არ არსებობს. სიძულვილი მოძრაობაა საწინააღმდეგო მიმართულებით, ე. ი. დაბალ ღირებულებათა მიმართულებით.

ნათქვამიდან აშკარა უნდა იყოს, რომ ყოველ ადამიანში არსებობს გრძნობათა კულტურა — დაბალი ან მაღალი, ყოველ მათგანში მოცემულია ღირებულებათა განსაზღვრული წესრიგი. ეს წესრიგი ადამიანს, როგორც ზნეობრივ არსებას, არც მექანიკურად ეძლევა და არც მზამზარეული სახით. ადამიანმა ის თვითონ უნდა მოიპოვოს და, რაც მთავარია, საკუთარი გრძნობებისა და ემოციების (და არა მარტო ცნობიერების) ქურაში გაატაროს. გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ ამგვარად მოპოვებული გონითი წესრიგის შეცვლა ან დარღვევა პიროვნებას ზოგჯერ სიცოცხლის ფასად უჯდება.

ღირებულებითი ასპექტი ზნეობრივი შეგნების დამახასიათებელი ნიშანია. ზნეობრივი შეგნება, თავის მხრივ, ზნეობრივი კულტურის ბირთვია. შემთხვევითი არ არის, რომ გამოთქმები — „შეგნებული“ და „შეუგნებელი“ — ძირითადად მიჩნეულია როგორც იდენტური გამოთქმებისა — „კულტურული“ და „უკულტურო“.

ზნეობრივი შეგნება და ღირებულებათა წესრიგი ზნეობრივი კულტურის სტრუქტურული ელემენტებია. მაგრამ ზნეობრივი კულტურა ამით არ ამოიწურება. ზნეობრივი შეგნება და ზნეობრივი ღირებულებანი გამოვლინდებიან საქციელში. იმისდა მიხედვით, თუ რომელი ზნეობრივი ღირებულებანი და როგორ ხორციელდებიან საქციელში ლაპარაკობენ ქცევის მაღალ ან დაბალ კულტურაზე.

ქცევის კულტურა, რასაკვირველია გულისხმობს ზრდილობას, ტაქტს, თავაზიანობას. მაგრამ ქცევის კულტურობა ამ ნიშნებით არ ამოიწურება. მეტიც, ზრდილობა, ტაქტი, თავაზიანობა ქცევის კულ-

ტურის გარეგნული ნიშნებია, ადამიანის გარეგანი კულტურა¹⁴. ქცევის კულტურა განისაზღვრება იმ ნორმით, პრინციპით ან კანონით, რომლებსაც ის ემორჩილება. შეგნებული ქცევა არის ამა თუ იმ ნორმის (პრინციპის, კანონის) შესაბამისად მოქმედება, ანუ შეგნებული ქცევა ნორმისეული მოქმედებაა.

ქცევის ნორმასთან შესატყვისობა აუცილებელია, მაგრამ ის საკმარისი პირობა არ არის ქცევის მაღალი კულტურისათვის. ზნეობრივი კულტურა გულისხმობს საქციელის არა მარტო ნორმებთან შესატყვისობას, არამედ აგრეთვე მათს ნორმალურობას. „არანორმალური ქცევა“, „არანორმალური კულტურა“ ნიშნავს არა მარტო იმას, რომ ადგილი აქვს მეტად მნიშვნელოვანი ნორმის დარღვევას, არამედ რაღაც უფრო მეტს. ეს „მეტი“ არის ნორმალურობა — აზროვნების, მსჯელობისა და ქცევის აქსიოლოგიური გამართლების თავდაპირველი საფუძველი.

ზნეობრივი კულტურის სტრუქტურული ელემენტების დახასიათებით ზნეობრივი კულტურის ზოგადი სურათი მოცემულია. მაგრამ ჩვენ ჯერ კიდევ არ ვიცით ზნეობრივი კულტურისთვის დამახასიათებელ ღირებულებათა სამყაროს კონკრეტული სახე. აი ამ „კონკრეტული სახის“ წარმომადგენლად მიგვაჩნია ისეთი ღირებულებითი ფენომენი, როგორიცაა ნორმალურობა.

ნორმალურობის საკითხში სიძნელეს ის გარემოება ქმნის, რომ ამ ფენომენს, ერთი მხრივ, საქმე აქვს ნორმისეულ ვითარებასთან (ნორმალურს იმას უწოდებენ, რაც გარკვეულ ნორმას შეესატყვისება), მეორე მხრივ, მუდმივ მისწრაფებასთან — გაარღვიოს ნორმის მიერ დადგენილი საზღვრები. ნორმალურობა საკუთარ თავს ინახავს იმით, რომ თავისი თავის მუდმივ განახლებას აწარმოებს. ეს განახლება სხვა არაფერია, თუ არა ძველი ღირებულების ადგილზე ახალ ღირებულებათა დაყენება. მაშასადამე, ნორმალურობა თავის თავს ავლენს როგორც ნორმას (და ღირებულებას) და არღვევს, ცვლის მას, როგორც (დაბალი ან მაღალი) ღირებულება; ნორმალურობა დგას დარღვევის მუდმივი ხიფათის წინაშე. ამიტომ ნორმალურობის დარღვევა, აქსიოლოგიის თვალსაზრისით, არანორმალურობა კი არ არის, არამედ ანორმალურობა, ანუ ახალი ტიპის ნორმალურობის დადგენაა. ნორმალურობა გამოხატავს განსაზღვრულ მდგომარეობას. ცნების სამუშაო განმარტების თვალსაზრისით, ნორმალურობა, ჩვენი აზრით, გულისხმობს თავდაპირველ ბუნებრივ ერთიანობას, რომელიც მოცემულ საგანში არის ან უნდა იყოს.

¹⁴ გ. ბ ა ნ ძ ე ლ ა ძ ე, შინაგანი და გარეგანი კულტურა, თბ., 1982.

ნორმალურობის შესახებ მსჯელობის დროს, პირველ რიგში, მხედველობაში გვყავს ადამიანი, მისი განსაზღვრული გონითი მდგომარეობა. ოფიციალურად, ადამიანის ნორმალურობის დადგენისათვის, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას აქცევენ მის სრულწლოვანებას. სრულწლოვანება ადამიანის ბიოფიზიკური და ფსიქიკური განვითარების განსაზღვრული პუნქტია. ყოველი საზოგადოების კანონმდებლობა ადგენს სრულწლოვანების მიჩნას და განსაზღვრავს სრულწლოვანის უფლება-მოვალეობებს. დიდი მტკიცება არ უნდა იმას, რომ სრულწლოვანება არ გამოდგება ნორმალურობის არსობრივ მახასიათებლად. არსებობენ არასრულწლოვანი ნორმალურები და სრულწლოვანი არანორმალურები.

ანტიკური ეთიკის ერთ-ერთ პირველწყაროში ე. წ. „ოქროსი ლექსებში“ მოცემულია გარკვეული მითითება ნორმალურობის შესახებ. აქ ნორმალურობის პირველ ფორმად გვევლინება ზომა, ზომიერება, როგორც უმაღლესი სათნოება. ზომის, ზომიერების იდეა ახალ საფუძველზე და უფრო მაღალ დონეზე განიხილება არისტოტელეს ეთიკაში. ზომის ცნება აქ წარმოდგენილია როგორც სათნოების საშუალო, შუაგული. მაგალითად, მამაცობა არის საშუალო ლაჩრობასა და თავზეხელაღებულობას შორის; გულუხვობა — საშუალოა ფულის ხარჯვასა და მის შეძენას შორის; გადაჭარბებას აქ ეწოდება ფლანგვა, ნაკლოვანებას კი — სიძუნწე. გადაჭარბება და ნაკლოვანება, არისტოტელეს მიხედვით მიეკუთვნება მანკიერებას, შუაგული კი — სათნოებას¹⁵.

სათნოების გამოყვანის არისტოტელესეული პრინციპი გულიანობას უკიდურესობათა დამოკიდებულების გარკვევას საშუალოსთან. უკიდურესობა, რომელიც უფრო ახლოსაა საშუალოსთან, მას ენათესავება. მაგალითად, მამაცობასთან გაცილებით შორსაა ლაჩრობა, ვიდრე თავზეხელაღებულობა. ამიტომ, ლაჩრობა უპირისპირდება უპირატესად თავზეხელაღებულობას, ხოლო მამაცობა მას ენათესავება. გარდა შუაგულთან სიახლოვისა, არისტოტელეს ეთიკური პრინციპი შეიცავს კიდევ ერთ ასპექტს, რომელიც მეტად საყურადღებოა. უკიდურესობათა ღირებულება არისტოტელესთან დგინდება არა მარტო შუაგულთან სიახლოვით, არამედ იმის გათვალისწინებითაც. ბუნებით რისკენ მიისწრაფვის ადამიანი¹⁶. ადამიანი, არისტოტელეს მიხედვით, ბუნებით სიკეთისაკენ მიისწრაფვის, უმაღლესი სიკეთე კი

¹⁵ Аристотель, Этика (к Никомаху), С.-Петербург, 1908, пер. Радлова. с. 31.

¹⁶ იქვე, გვ. 35.

არის ნეტარება. ნეტარება გულისხმობს „სასიამოვნო ცხოვრებას და ცხოვრებას კმაყოფილებაში“¹⁷.

როგორც ითქვა, სათნოება, არისტოტელეს განმარტებით, არის საშუალო უკიდურესობებს შორის. რატომ მაინც და მაინც საშუალო, შუაგული და არა ერთი რომელიმე უკიდურესობა? პრაქტიკულად ადამიანი ყოველთვის ერთი რომელიმე უკიდურესობის წარმომადგენელია. ცხადია, ეს კარგად იცის არისტოტელემ. მაგრამ მან ისიც იცის, რომ ადამიანი პოლიტიკური ცხოველია, როგორც პოლიტიკური არსება იგი ენათესავება იდეათა სამყაროს, ხოლო როგორც ბიოლოგიური არსება — ცხოველთა სამყაროს. ადამიანის ბუნებრივ-ნორმალური ყოფნა არის შუაში ყოფნა, შუაგული. ადამიანის ამგვარ ყოფნას შესაფერისი ზნეობრივი გარკვეულობაც უნდა ახასიათებდეს. მართლაც, არისტოტელეს მიხედვით, ზნეობრივი ღირებულება მიეწერება იმას და უპირატესად იმას, რომელიც საშუალოა უკიდურესობებს შორის.

ანტიკურმა ეპოქამ ნორმალურობისა და მისი დარღვევის მრავალი მაგალითი მოგვცა. აქ საკმარისია დავასახელოთ ჰერაკლიტეს, სტოელთა, ეპიკურეს და სხვა ჰედონისტების ეთიკური პრინციპები.

ბუნებრივ-ნორმალური პრინციპის ნატურალისტურ აპოლოგიას იძლევა ჟან ჟაკ რუსო. მისი აზრით, მეცნიერებისა და ხელოვნების განვითარებამ ადამიანი ზნეობრივი გადაგვარების პირას მიიყვანა. ადამიანის გადარჩენა მოხერხდება მხოლოდ იმ გზით, თუ კი მოხერხდება ბუნებასთან ადამიანის თავდაპირველი ერთიანობის, დარღვეული წონასწორობის, ანუ ნორმალურობის აღდგენა. რუსო იბრძვის არსებული კულტურის წინააღმდეგ, ის იცავს იმ კულტურას, რომელიც ადამიანის ბუნებრივ-ნორმალური მდგომარეობით იქნება განსაზღვრული.

როგორც ცნობილია, რუსოს თვალსაზრისის გაცნობამ დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა კანტზე. მიუხედავად ამისა, რუსოს პოზიცია და პრინციპი მისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა. კანტი აქ ასე მსჯელობს: შესაძლებელია, კაცს წარმოდგენაც არ ჰქონდეს ზნეობის წესებზე და კანონებზე და მაინც ზნეობრივად მოქმედებდეს. ასეთ შემთხვევაში მას ყოველ ნაბიჯზე ემუქრება უხეში ზნეობრივი შეცდომის საფრთხე. ამიტომ, ადამიანის გაუმჯობესებისათვის მიზანშეწონილია არა უკან დაბრუნება, მისი დაბრუნება იქ, საიდანაც გამოვიდა, არამედ ხელშეწყობა პიროვნულ ძალთა განვითარებისათვის, ახალი ზნეობრივი კულტურით მისი აღჭურვა. მდგომარეობიდან საუკეთესო გა-

მოსავალს კანტი ხედავს ახალი ეთიკური პრინციპის შემოტანაში. ამგვარ პრინციპად ესახება მას კატეგორიული იმპერატივი.

კანტის სიცოცხლეშივე გამოითქვა მოსაზრება, რომ მისი ეთიკური პრინციპი არსებითად სხვა არაფერს გამოთქვამს, თუ არა უძველესი დროიდან ცნობილ შინაარსს: სხვას იმას ნუ გაუკეთებთ, რაც შენი თავისთვის არ გინდა. ეს წესი არის ბუნებრივ-ნორმალური ვითარების გამოთქმა. საგულისხმოა, რომ კანტს ეს გარემოება არ უარუყვია, რეცენზენტს კი შესანიშნავად დაუსაბუთა, რომ მისი კატეგორიული იმპერატივი გაცილებით მაღალ თეორიულ დონეზე დგას, ვიდრე აღნიშნული „ოქროს წესი“. ეს ვითარება, სხვათა შორის, არავის, არც კანტის სიცოცხლეში და არც კანტის შემდეგ საეპოქოდ არ გაუხდია.

კანტის ეთიკამ წინ წამოსწია ნორმის (მოვალეობის) ცნობიერება. ზნეობრივი კულტურის ეს ასპექტი უფრო მეტად გამოკვეთა და უფრო გააზვიადა კიდევაც მ. ვინდელბანდმა — ფრაიბურგის ნეოკანტიანელთა სკოლის ფუძემდებელმა. ვინდელბანდმა ფილოსოფიის ცენტრში ზოგადმნიშვნელოვანი წესი, ნორმა დააყენა. წესის შინაარსი დამოუკიდებელია ინდივიდუალური ბუნებისაგან და ამიტომ ყველასათვის აუცილებელია. ქეშმარიტება ასახავს კი არ ნიშნავს, არამედ ნორმასთან შესაბამისობას; აზროვნება არის ნორმის შესაბამისად აზროვნება ანუ ნორმალური აზროვნება. ნორმალური აზროვნება მოქმედების ურთ-ერთი სახეა; მის გვერდით დგანან ნორმული ნება და ნორმული გრძნობა. სამივე სფერო ფილოსოფიის კანონიერი სფეროა და თანაბარი უფლებებით სარგებლობენ. სამივეში მოქმედებენ იდეალური ნორმები, რომლებსაც კანონებთან, ფაქტებთან არაფერი ესაქმებათ. კანონი მოვლენის ობიექტურ განვითარებას განსაზღვრავს, იდეალური ნორმა კი იმის ღირებულებას ადგენს, რაც ბუნებრივი აუცილებლობით სრულდება. ნორმები შეფასების წესები არიან. ბუნების კანონები თეორიულ გონებას მიეკუთვნებიან, ნორმები — შემფასებელ გონებას. ნორმა არასოდეს არ არის ახსნის პრინციპი, როგორც ბუნების კანონი არაა შეფასების პრინციპი.

ჩვენი საკითხისათვის არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს იმ უკიდურესობათა და გაზვიადებათა აღნიშვნას, რომელიც ვინდელბანდის თვალსაზრისში შეიმჩნევა. გაცილებით მნიშვნელოვანია ის დადებითი მომენტი, რომელიც ჩვენს საკითხს უშუალოდ ეხება. ეს არის საკითხი ნორმისა და ღირებულების მიმართების შესახებ. ნორმა შეფასების წესია. შეფასებაში კი ვლინდება ღირებულება. ღირებულება არის იდეალური მოთხოვნა. საფიქრებელია, რომ ვ. ვინდელბანდს ღირებულება ნორმის მიმართ დამფუძნებლად ჰქონოდა წარმოდგენილი. სამწუხაროდ, ვ. ვინდელბანდმა ვეღარ მოასწრო ღირე-

ბულების საკუთარი თეორიის შექმნა, მაგრამ მის მიერ დასმული ბევრი აქსიოლოგიური საკითხი უყურადღებოდ არ დარჩენია მომღევნო დროის აქსიოლოგიურ აზროვნებას.

ნორმისა და ღირებულების მიმართების საკითხი ღირებულების სასარგებლოდ წყდება ფენომენოლოგიურ ეთიკაში (ბრენტანო, ედ. ჰუსერლი, მ. შელერი, ნ. ჰარტმანი). მ. შელერის მიხედვით, ყველგან, სადაც საქმე ნორმას ეხება, უწინარესად ღირებულების გაგება უნდა გვქონდეს. მოთხოვნა „რაიმე უნდა იყოს“ გულისხმობს. ეფუძნება გაგებას — „რაიმე არის კარგი“, პირიქით, მოთხოვნა, „რაიმე არ უნდა იყოს“ — ეფუძნება გაგებას, — რომ ეს რაიმე არის ცუდი.

არავითარი საფუძველი არა გვაქვს, რომ მ. შელერის ეს პოზიცია არ გავიზიაროთ. ჩვენ შეგვიძლია მ. შელერს არ დავეთანხმოთ ღირებულების არსის, ღირებულებათა რანგობრივი წესრიგის ან პერსონის გაგებაში; მაგრამ თვალსაზრისი, რომელიც ნორმას, მოთხოვნას ღირებულებით აფუძნებს, ობიექტურად სწორ თვალსაზრისად უნდა ჩაითვალოს. ყოველი ნორმა, ყოველი მოთხოვნა აქსიოლოგიურად აზრის მქონეა იმით, რომ ის ღირებულია. რაკი ასეა და რამდენადაც ეს ასეა, ნორმალურობის გაგება, რომელიც უბრალოდ ნორმასთან შესატყვისობაში მდგომარეობს, არ შეიძლება ერთადერთ და ბოლომდე სწორ გაგებად ჩაითვალოს.

ნორმალურობა, პირველ რიგში, გულისხმობს ღირებულებას, როგორც ადამიანის, ადამიანთა სამყაროს მამოძრავებელ ძალას. რომელიც განხორციელებული ან განსახორციელებელი მიზნის სახით არსებობს. ნორმალურობა შეფასებითი სახელია, გარკვეული ვითარების შეფასებაა და ამ აზრით, თავად წარმოადგენს ღირებულებითი ვითარების გამომხატველს.

მარქსისტულ ფილოსოფიაში ნორმალურობა იძენს ახალ ასპექტს, რომელიც გულისხმობს ბუნებრივ-ისტორიულობას, ანუ სოციალურობას. კ. მარქსი ახასიათებს რა საზოგადოებრივი განვითარების, სოციალურ-ეკონომიკური ფორმაციების ცვლის პროცესს, მას ბუნებრივ-ისტორიულს უწოდებს. ამ აზრით, ნორმალურობა ნიშნავს ბუნებრივ-ისტორიულობას, ადამიანის ნორმალურობა აუცილებლობით შეიცავს თავისში სოციალურობას. ადამიანის ნორმალურობაზე მსჯელობა აუცილებლად აღძრავს საკითხს სოციალურობის ან საზოგადოებრივი ყოფიერების ნორმალურობის შესახებ.

მარქსისტულ ფილოსოფიურ პრობლემატიკაში ნორმალურობის ფენომენის დახასიათება, ნორმალურობის არსის გახსნა ნაყოფიერად გვესახება თუ მას გაუცხოების პრობლემასთან მჭიდრო კავშირში განვიხილავთ. როგორც ცნობილია, ეს პრობლემა შესანიშნავად არის

გახსნილი კ. მარქსის მიერ 1844 წლის ეკონომიკურ-ფილოსოფიურ ხელნაწერებში¹⁸.

კ. მარქსი ამოსავლად იღებს იმ ფაქტურ ვითარებას, რომლის თანახმადაც „მუშა მით უფრო ღარიბი ხდება, რაც უფრო მეტ სიღიდირეს აწარმოებს, მით უფრო იაფ საქონლად იქცევა, რაც უფრო მეტ საქონელს ქმნის. ნივთების სამყაროს ღირებულების ზრდის შესაბამისად იზრდება ადამიანური სამყაროს გაუფასურება. ეს ფაქტი, კ. მარქსის მიხედვით, ნიშნავს იმას, რომ საგანი, რომელსაც წრომა აწარმოებს, უპირისპირდება წრომას, როგორც რალაც უცხო არსება, ძალა, რომელიც მწარმოებელისაგან დამოუკიდებელია. წრომის პროდუქტი არის რომელიმე საგანში დაფიქსირებული (განივთებული) წრომა, ესაა წრომის გასაგნება¹⁹.

კაპიტალისტური წარმოების პირობებში წრომის განხორციელება გვევლინება როგორც მუშის ამორთვა სინამდვილიდან, გასაგნება გამოდის როგორც საგნის დაკარგვა და საგნისაგან დამონება, საგნის ათვისება, როგორც გაუცხოება, როგორც თვითგაუცხოება²⁰.

ნათქვამიდან აშკარაა, რომ მუშა თავისი წრომის პროდუქტთან ისეთივე მიმართებაშია, როგორც უცხო საგანთან. ასეთ ვითარებაში, მუშა რაც უფრო მეტ ენერგიას ხარჯავს სამუშაოზე, მით უფრო ძლავრი ხდება მისთვის უცხო საგანთან სამყარო, მით უფრო ღარიბი ხდება თვითონ, მისი წინაგანი სამყარო.

კ. მარქსი მუშის თვითგაუცხოების ფაქტში ორ ასპექტს განოყოფს: 1) მუშის თვითგაუცხოება მის პროდუქტში გამოიხატება იმაში, რომ მისი წრომა იძენს გარეგან არსებობას. იქცევა საგნად; 2) მუშის წრომა არსებობს მის გარეთ, მისგან დამოუკიდებლად. როგორც მისთვის უცხო. ეს წრომა უპირისპირდება მას დამოუკიდებელი ძალის სახით. სიცოცხლე, რომელიც მუშაში წთაბერა საგანს, მის წინააღმდეგ გამოდის როგორც მტრული და უცხო²¹.

ასე გამოიყურება მუშის გაუცხოება, თვითგაუცხოება საკუთარი წრომის პროდუქტების მიმართ. მაგრამ გაუცხოება ვლინდება არა მარტო წარმოების საბოლოო შედეგებში, არამედ უშუალოდ წარმოების აქტშიც. წრომის თვითგაუცხოება, კ. მარქსის მიხედვით, გამოიხატება იმაში, რომ წრომა მუშისათვის წარმოადგენს რალაც გარეგანს, რომელიც მის არსებას არ ეკუთვნის, წრომა მისთვის არის

¹⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, М., 1956, с. 560.

¹⁹ იქვე, ს. 560.

²⁰ იქვე, გვ. 561.

²¹ იქვე.

არა სიხარულისა და სიმზნევის, არამედ ტანჯვისა და უბედურების წყარო. მუშა თავის თაფთან იმყოფება მხოლოდ მაშინ, როდესაც არ მუშაობს, ამიტომ, შრომა მუშისთვის ნებაყოფლობითი კი არ არის, არამედ იძულებითია. გაუცხოებული შრომა, რომელიც შრომის მოთხოვნილებას არ აკმაყოფილებს, საშუალებაა სხვა მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის²².

შექმნილ ვითარებას კ. მარქსი ასე ახასიათებს: ადამიანი (მუშა) თავისუფლად გრძნობს თავს მხოლოდ თავისი ცხოველური ფუნქციების — კამის, სმის, სქესობრივი აქტის და ა. შ. — შესრულების დროს, ხოლო თავის ადამიანურ ფუნქციებში ის თავს გრძნობს მხოლოდ ცხოველად. ის, რაც ახასიათებს ცხოველს, ხდება ადამიანის ზვედრი, ადამიანური კი იქცევა იმად, რაც დამახასიათებელია ცხოველისთვის.

ცხადია, კამა, სმა, სქესობრივი აქტი და ა. შ. ნამდვილი ადამიანური ფუნქციებია, მაგრამ აბსტრაქციაში, დანარჩენი ადამიანური საქმიანობისაგან მოწყვეტით, რომელიც აქცევს მათ ერთადერთ და ზაბოლოო მიზნებად, ისინი ცხოველურ ხასიათს ატარებენ²³.

გაუცხოება ადამიანის მიერ საკუთარი თავის დაკარგვია. ეს არის ვითარება, რომელიც არ შეიძლება ნორმალურად ჩაითვალოს. გაუცხოებულად ყოფნა არ ნიშნავს რაიმე სერიოზულ ფსიქიკურ ნაკლს ან დაავადებას²⁴. ფსიქიკურად ჯანსაღი, ცნობიერი, მოაზროვნე არსება განსაზღვრული პოლიტიკურ-ეკონომიკური და ფსიქოლოგიური პირობების გამო იმყოფება გაუცხოებულ მდგომარეობაში. ამავე დროს, უდავოა ის ფაქტიც, რომ ნორმალურობა დარღვეულია. მაგრამ არც ერთი კონკრეტული (ვთქვათ, ზნეობრივი) ნორმა აქ დარღვეული არ არის. ეს საინტერესო ფაქტი იმაზე მიუთითებს, რომ ნორმალურობის როგორც ნორმისეულობის გაგება ვიწრო და შეზღუდულია. ნორმალურობა შეიცავს ნორმულობას, მაგრამ ამავე დროს მასზე რაღაცით მეტია. ნორმალურობის მიმართ გ ა უ ე ბ ა შ ი გაუცხოებულ მდგომარეობასთან ჩანს ეს „რაღაც მეტი“.

ნორმალურობა აქსიოლოგიური ტერმინია და გარკვეულ ღირებულებით ვითარებას გამოხატავს. გაუცხოების დროს ადამიანი სხვა ღირებულებით სამყაროში ხვდება, კერძოდ, იგი იფარგლება მარტოოდენ ბიოლოგიური და ვიტალური ღირებულებით; მისი საფიქრალ-საზრუნავი არ სცილდება საშუალება-ღირებულებათა სფეროს. სწო-

²² იქვე.

²³ იქვე, გვ. 564.

²⁴ სხვა საკითხია, რომ ხანგრძლივი ჰეროიდის მანძილზე ამგვარ მდგომარეობაში ყოფნა შეიძლება ამა თუ იმ ფსიქიკური დაავადების მიზეზი გახდეს.

ჩედ იმ გარემოებას, რომ ადამიანი იზღუდება საშუალება-ღირებულებით, კ. მარქსი თვლის ადამიანის არსებისათვის არაბუნებრივად, წამდელი ადამიანური ბუნების დამახინჯებად.

გაუცხოებულ მდგომარეობაში ადამიანის ბუნებრივ-ნორმალური ვითარება დამახინჯებულია. როგორი იქნებოდა კ. მარქსის მიხედვით ბუნებრივ-ნორმალური მდგომარეობა?

გაუცხოებული შრომის დახასიათების დროს კ. მარქსმა ორი ძირითადი ასპექტი გამოყო: 1) ადამიანის გაუცხოება წარმოების პროდუქტებში და 2) წარმოების აქტებში. გაუცხოებული შრომის ამ ორი განსაზღვრების საფუძველზე კ. მარქსი იძლევა მის მესამე განსაზღვრებას.

ადამიანი არის გვარეობითი არსება. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი განიხილავს თავის თავს როგორც სახეზე არსებულ ცოცხალ გვარს, როგორც უნივერსალურ და ამიტომ თავისუფალ არსებას.

შრომა, საწარმოო ცხოვრება ადამიანისათვის არის მხოლოდ საშუალება მისი ერთ-ერთი მოთხოვნილების, ფიზიკური არსებობის შენახვის მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისათვის. საწარმოო ცხოვრება არის გვარეობითი ცხოვრება. ესაა ცხოვრება, რომელიც ბადებს ცხოვრებას. თავისუფალი შეგნებული საქმიანობა შეადგენს სწორედ ადამიანის გვარეობით ხასიათს; ცხოვრება გამოდის ცხოვრების საშუალებად.

ამრიგად, მივიღეთ ვითარება: შრომა არის ადამიანის გვარეობითი არსება; ადამიანი გაუცხოებულია შრომაში; სიძნელე აშკარაა. სადაა-გამოსავალი?

კ. მარქსის აზრით, წარმოება მარტო ადამიანისათვის არაა დამახასიათებელი. ცხოველიც აწარმოებს — იკეთებს ბუდეს, სოროს და სხვ. ზრუნავს თავისი ნაშიერებისათვის. ცხოველი აკეთებს იმას, რაც თვითონ არის ან როგორც კ. მარქსი ამბობს, ცხოველი იგივეობრივია საკუთარი ცხოველქმედებისა. ადამიანი კი საკუთარ ცხოველქმედობას თავისი ნებისა და ცნობიერების საგნად იხდის. ადამიანი შეგნებული, ცნობიერი არსებაა. ეს, მარქსის აზრით, არაა ისეთი განსაზღვრულობა, რომელსაც ადამიანი უშუალოდ ერწყმის. შეგნებული ცხოველქმედება უშუალოდ განასხვავებს ადამიანს ცხოველური ცხოველქმედებისაგან. სწორედ ამის წყალობით არის იგი გვარეობითი არსება²⁵.

გაუცხოებული შრომის გამაუკუღმართებელი ზეგავლენა იმაში გამოიხატება, რომ ადამიანი, სწორედ იმიტომ რომ ის შეგნებული,

²⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, с. 560.

ცნობიერი არსებაა, თავის ცხოველქმედობას, თავის არსებას აქცევს საკუთარი არსებობის შენარჩუნების მარტოოდენ საშუალებად.

ადამიანი, კ. მარქსის მიხედვით, ახდენს სამყაროში საკუთარი თავის დადგენას. ადამიანის, როგორც გვარეობითი არსების დადგენა და თვითდადგენა გამოიხატება საგანთა სამყაროს პრაქტიკული შექმნით, არაორგანული ბუნების გადამუშავებით. ცხოველიც ახდენს ბუნების თავისებურ „დამუშავებას“, ისიც აწარმოებს. მაგრამ ცხოველი აწარმოებს მხოლოდ იმას, რაც უშუალოდ მას სჭირდება, ე. ი. აწარმოებს ცალმხრივად, ადამიანი კი აწარმოებს უნივერსალურად. ცხოველი ქმნის იმას, რაც მის ფიზიკურ მოთხოვნილებებს დააკმაყოფილებს, ადამიანი კი ქმნის მაშინაც, როცა მას ფიზიკური მოთხოვნილებები არ აწუხებენ. ადამიანი მატერიას აფორმებს მრავალნაირად, მათ შორის სილამაზის კანონების მიხედვითაც.

ამრიგად, ადამიანი, როგორც გვარეობითი არსება, თავის თავს ადგენს იმით, რომ ახდენს საგნობრივი სამყაროს გადამუშავებას. ეს წარმოება არის ადამიანის გვარეობითი ცხოვრება. ამ წარმოების წყალობით, აღნიშნავს კ. მარქსი, ბუნება იქცევა ადამიანის ნაწარმოებად და მის სინამდვილედ²⁶. ადამიანი თავის თავს აორმაგებს არა მარტო ცნობიერებაში, არამედ ბუნებაშიც, იმით რომ ქმნის მეორე საწყაროს. კულტურის სამყაროს.

ზემოთქმულის საფუძველზე გაუცხოებულ შრომის დაძლევა, ადამიანის ბუნებრივ-ნორმალური მდგომარეობის შენარჩუნება შესაძლებელია მაშინ, თუ ადამიანის გვარეობითი არსება (უნივერსალური, თავისუფალი მოქმედება, მატერიის გაფორმება სილამაზის კანონების მიხედვით და სხვ.) განხილული იქნება უპირატესად როგორც მიზანი და არა უბრალოდ როგორც ფიზიკური არსებობის შენარჩუნების საშუალება. როგორც ჩანს, ბუნებრივ-ნორმალური ვითარების დამკვიდრება არსებითად ღირებულებათა ურთიერთობის, კერძოდ, საშუალება-ღირებულებათა და მიზან-ღირებულებათა ურთიერთობის საკითხია. ნორმალურობა შეიძლება ვიანზოთ როგორც ისეთი ვითარება ან ღირებულებათა ისეთი წესრიგი, რომელშიც ადამიანის გვარეობითი არსება განიხილება როგორც მიზანი და უპირატესად მიზანი.

თუ ასე გავიგებთ ნორმალურობის არსს, მაშინ ძნელი არაა იმის დანახვა, რომ იგი ამავე დროს, ზნეობრივი კულტურის არსებითი პარამეტრი იქნება. რეგულატიური ფუნქციის მიუხედავად, ზნეობრივი კულტურა ინარჩუნებს თავისთავად ღირებულებას. იმ ზომით, რა ზომითაც ადამიანის გვარეობითი არსების ღირებულება დგინდება

²⁶ იქვე, გვ. 566.

ზნეობრივ კულტურაში, იმავე ზომით დგინდება ამ კულტურის თავისთავადი ღირებულება.

ზნეობრივი კულტურა, როგორც სოციალური ცხოვრების, ყერძოდ კულტურის არსებითი ელემენტი, არ არის ერთ დონეზე განვრცობული, უძრავი და უცვლელი. ზნეობრივი კულტურა ვითარდება, განიცდის პროგრესს. მას სხვადასხვა ფაქტორები განაპირობებენ.

როგორც ცნობილია, კულტურის როგორც ზედნაშენური მოვლენის საბოლოო განმსაზღვრელს, მარქსიზმის მიხედვით, ეკონომიკური ფაქტორი წარმოადგენს. ცნობილია ისიც, რომ მარქსიზმის კლასიკოსები სცნობდნენ ზედნაშენური მოვლენების (და მაშასადამე, კულტურისაც) შეფარდებით დამოუკიდებლობას. ეს იმას ნიშნავს, რომ კულტურასაც, ისევე როგორც სხვა ზედნაშენურ მოვლენებს, მათ წინსვლას თუ უკანსვლას, პროგრესს თუ რეგრესს სხვა, სპეციფიკური ფაქტორებიც უნდა განაპირობებდნენ.

ზემოთ უკვე ნაჩვენები იყო, რომ ზნეობრივი კულტურა სტრუქტურულად რამდენიმე ფენისაგან შედგება. გასაგებია, რომ ზნეობრივი კულტურის განვითარება არ შეიძლება მხოლოდ ერთი რომელიმე ფენის პროგრესით ან რეგრესით განისაზღვროს. მაგალითად, ეთიკური აზროვნების კულტურა (ამა თუ იმ ეპოქაში, ამა თუ იმ ხალხში) შეიძლება მაღალი იყოს, მაგრამ ქცევის კულტურა ჩამორჩებოდეს ან პირიქით. იმ შემთხვევაში კი როცა ზნეობრივი კულტურის ყველა ფენა დაახლოებით თანაბარ პროგრესიას განიცდის, მაშინაც აქტუალურია საკითხი იმის შესახებ, თუ რა უნდა იყოს ზნეობრივი კულტურის დონის მაჩვენებელი.

რეალური ცხოვრების თვალსაზრისით ზნეობრივი კულტურის დონის მაჩვენებელი შეიძლება იყოს მოცემული საზოგადოების ეკონომიკის, პოლიტიკის, სამართლის, იდეოლოგიის დონე. იმის მიხედვით თუ სოციალური ცხოვრების კომპონენტები როგორ არიან ეთიკურობით „გაყდენთილინი“ შეიძლება ზნეობრივი კულტურის ამა თუ იმ დონეზე ვილაპარაკოთ. მაგრამ ეს „გაყდენთილობა“ როგორ და რაში შეიძლება დავინახოთ?

ზნეობრივი კულტურა წარმოუდგენელია ზნეობრივ ღირებულებათა განხორციელების გარეშე. საკითხი ეხება არა მარტო იმას თუ რა ხორციელდება, არამედ იმასაც თუ როგორ ხორციელდება. ზნეობრივი კულტურის მატარებელია ადამიანთა ყოველგვარი ერთობა. ეს ზნეობრივი კულტურა შეიძლება იყოს დაბალი ან მაღალი, დადებითად ნორმალური ან უარყოფითად ნორმალური, პროგრესული ან რეგრესული, იმისდა მიხედვით როგორ არის დანახული ყოფიერების უმაღლესი ზნეობრივი მიზანი.

ზნეობრივი კულტურა გველაპარაკება ადამიანის არა მარტო შეგნებაზე, კეთილ ნებაზე ან ქცევის გარკვეულობაზე. ზნეობრივი კულტურა ლაპარაკობს ადამიანის ყოფიერების შესახებ. თავისი სპეციფიკის გამო, ზნეობრივ კულტურას ადამიანის ყოფიერება აინტერესებს, პირველ რიგში, როგორც ნორმალური. ყოფიერების ნორმალურობა, უფრო ზუსტად ბუნებრივ-ნორმალურობა, ნიშნავს სამყაროში ადამიანის საკადრისი მიზნებისათვის, ადამიანის, როგორც უპირატესად მიზან-ღირებულებისათვის ხელის შეწყობას. თავის მხრივ ეს სხვა არაფერია, თუ არა ზნეობრივი კულტურის ნორმალურობის მოთხოვნა. ადამიანის ყოფიერების ბუნებრივ-ნორმალურობა არის ზნეობრივი კულტურის მაღალი დონის ძირითადი მაჩვენებელი.

ЦЕННОСТЬ И ФОРМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Резюме

Отношение человека к действительности, в основном, проявляется в тройном аспекте: практическом (производственном, трудовом), теоретико-логическом и оценочном или ценностном. Эти аспекты находят свое выражение в философской категории отношения. Отношение, как категория, выражает способ бытия и познания. Универсальный характер отношения проявляется как в духовной, так и недуховной области бытия. Каждый предмет, каждое явление «находятся» во взаимоотношении между собой, но каждый по-своему. Освоение человеком действительности в какой-либо форме возможно только в том случае, если он находится с ней в определенном отношении.

К. Маркс различает теоретико-познавательное отношение к миру от ценностного освоения мира («художественно-религиозно-практически-духовное освоение»). В обоих случаях речь идет о рассмотрении одной и той же действительности с двух разных позиций. В первом случае действительность рассматривается с точки зрения объективной истины, т. е. независимо от того, как она дается моему индивидуальному сознанию, субъективной организации сознания или человечеству; следовательно, картина действительности, которая дается теоретико-познавательным способом, не зависит от человека, от человечества, от субъективной организации сознания. Эта картина является объективной истиной.

С другой позиции, т. е. с оценочной позиции, действительность такова, какой она представляется моему индивидуальному сознанию, моим интересам, стремлениям, одним словом, моей субъективности. Философия не может ограничиваться только объективной картиной мира, она стремится понять его значение, его «цену» для субъекта.

Жизнедеятельность человека характеризуется не только активностью мышления, но и активностью разнообразия чувств (эмоции, переживании). Человек как чувственное существо переживает мир, нравится или не нравится, любит его или ненавидит и т. д., лишь только таким способом в ос-

воей деятельности человеку даются ценности. Ценности образуют определенную связь и отношения между собой.

Ценностное отношение — это отношение между субъектами (личностями). Первоосновой этого так же, как и всякого человеческого отношения, являются производственные (трудовые) отношения человека к действительности. На основе трудовых или общественных отношений развиваются как познавательные, так и ценностные отношения, выражающиеся в разнообразных личностных актах. Существуют нравственные, политические, правовые, эстетические, религиозные и др. акты. Соответственно, ценностные отношения проявляются в нравственно-ценностных, религиозно-ценностных и других типах отношений. Своеобразие отдельных типов ценностных отношений обусловлено тем ранговым порядком ценностей, который предпочитается в данном типе ценностных отношений.

Ценности как осуществленные требования или принципы составляют область культуры, действительность нравственных ценностей, область нравственной культуры.

Источником нравственной культуры является нравственное творчество; оно обычно понимается как создание добра, положительных ценностей. Такое понимание нравственного творчества следует считать узким и ограниченным. Творчество вообще подразумевает открытие в области объективно-ценностного. В сфере морали фундаментальными объективными ценностями являются добро и зло, следовательно, к нравственному творчеству относится не только творение добра, но и творение зла. Нравственная культура в своей действительности выступает как единство добрых и злых начал.

Сущность нравственной культуры проявляется в виде культуры этического сознания, с культуры моральных чувств и культуры поведения. Характерной чертой нравственной культуры является ее нормальность. Нормальность больше, чем простое соответствие нормам. Природа нормальности раскрывается в ее отношении отчуждения. В отчужденном состоянии человек ограничивается лишь только биологическими и витальными ценностями. Такое положение вещей К. Маркс считает неестественным для подлинной природы человека. Нормальность (нравственная культура) выражает такой порядок ценностей, в котором личность человека рассматривается преимущественно как цель. Во взаимоотношении ценности-цели и ценности-средства при предпочтении личностного феномена утверждается высокая нравственная культура.

Шушанашвили Геронтий Георгиевич

ЦЕННОСТЬ И ФОРМЫ
ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

(на грузинском языке)

ТБИЛИСИ
«МЕЦНИЕРЕБА»
1990

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სამეცნიერო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 4029

გამომცემლობის რედაქტორი ს. ხ ა ნ ჯ ა ლ ა ძ ე
მხატვარი მ. თ ა ვ ა ძ ე
მხატვრული რედაქტორი გ. ლ ო მ ი ძ ე
ტექნიკური ნ. ზ ო კ ე რ ი ა
კორექტორი ც. ქ ი ტ ი ა შ ვ ი ლ ი

გადაეცა წარმოებას 3.4.89; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 17.4.90.
ქალაქის ზომა 60X90¹/₁₆; ქალაქი №1; ბეჭდვა მაღალი;
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდო თაბახი 9.0;
პირ. საღ. გატარება 9.25; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 7.71;
ტირაჟი 1000; შეკეთა № 1023;

ფასი 1 მან. 50 კაპ.

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

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