

ჯანსუღ კორძია

კულტურის
სუბსტანციისათვის



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 2003

უაკ (UDC) 1
კ 779

ნაშრომის მთავარი მიზანია დაასაბუთოს, რომ კულტურის სუბსტანციის პრობლემა მარქსიზმის ფილოსოფიის საფუძველზე, კერძოდ, ისტორიის მატერიალისტური გაგების ბაზაზე არ აიხსნება. ავტორის აზრით, კულტურის სუბსტანცია არ შეიძლება იყოს მატერიალური. კულტურის სუბსტანცია არის ცნობიერება.

განკუთვნილია კულტურის თეორიის საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი

საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტი,
პროფესორი
სერგი ავალიანი

რეცენზენტები:

დოცენტი
აკაკი ყულიჯანიშვილი

დოცენტი
ლია წურწურმია

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003

კ 0301010000
608(06)-03

ISBN 99940-13-39-4

§1. ნაშრომის ამოცანის შესახებ

წინამდებარე ნაშრომის ამოცანას არ წარმოადგენს კულტურის სუბსტანციის პრობლემის სრული და ყოველმხრივი მიმოხილვა. მასში არ იქნება განხილული ფილოსოფიისა და კულტუროლოგიის ისტორიაში არსებული კულტურის სუბსტანციის ახსნის ყველა კონკრეტული ფაქტი ან ყველა კონკრეტული მიმართულება. არა! წინამდებარე ნაშრომი შემოფარგლულია ერთი, სრულიად კონკრეტული ამოცანით. ამჟამად მიმდინარეობს ბრძოლა იმის ნათელსაყოფად, რომ მარქსიზმი, რომელიც თითქმის საუკუნის მანძილზე, საბჭოთა წყობის დროს, მიჩნეული იყო ყველაზე ჭეშმარიტ და ყველაზე მეცნიერულ ფილოსოფიად, ყალბი და არამეცნიერულია კულტურის სუბსტანციის პრობლემის გადაწყვეტაშიც. ამდენად, ჩვენი ნაშრომის ლოკალური მიზანია დაასაბუთოს, რომ კულტურის სუბსტანციის პრობლემა მარქსიზმის ფილოსოფიის საფუძველზე, კერძოდ, ისტორიის მატერიალისტური გაგების საფუძველზე არ აიხსნება; ამ თეზისის დასაბუთებული წარმოდგენა იმასაც ნიშნავს, რომ პირველწყაროებზე დაყრდნობით ვაჩვენოთ ისტორიის მატერიალისტური გაგების არსი, რათა ამ მონაცემებზე დაყრდნობით ცხადვყოთ საზოგადოების შესახებ მარქსისტული მოძღვრების უძლურება საზოგადოებრივი ცხოვრების ასახსნელად, ეს უკვე წინამდებარე ნაშრომის მიზნით განპირობებული და განსაზღვრული, მისგან წარმოებული მეორე ამოცანაა. აღნიშნული მიზანდასახულობიდან გამომდინარე, მკითხველს არ უნდა ეხამუშოს მარქსისტული ფილოსოფიის, კერძოდ, ისტორიის მატერიალისტური გაგების ზედმი-

წევნით დალაგება და არც მარქსიზმის თეორეტიკოსების შრომების შედარებით ჭარბი ციტირება.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ამგვარი ამოცანის დაყენება ჩვენს სინამდვილეში მხოლოდ XX საუკუნის 80-იანი წლების შემდეგ გახდა შესაძლებელი, ანუ მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მარქსისტულმა ფილოსოფიამ საბჭოთა კავშირში (და, აქედან გამომდინარე, მთელი სოციალისტური ბანაკის ქვეყნებშიც) დაკარგა გაბატონებული იდეოლოგიური მოძღვრების სტატუსი. იმის თქმა, რომ ისტორიული მატერიალიზმი ნაკლოვანი თეორიაა, შესაძლებელი ხდება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მოისპო ამ თეორიის განუყოფელი ბატონობა. მანამდე, ამ დრომდე, XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან მოყოლებული 90-იან წლებამდე, მარქსისტული ფილოსოფიის განუყოფელი ბატონობის ხანაში მას სახელმწიფო იცავდა. მარქსისტული ფილოსოფიის განუსაზღვრელი და განუყოფელი იდეოლოგიური ბატონობის ხანაში შეუძლებელი იყო არ გაგეზიარებინა მოსაზრება, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება უნდა ახსნილიყო მხოლოდ ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპის მიხედვით, სხვაგვარი აზრის წამოყენება ან დაცვა ნიშნავდა მისი ავტორის კანონგარეშე გამოცხადებას. ასეთი იყო საქმის ვითარება მარქსიზმის იდეოლოგიური ბატონობის მთელ მანძილზე. სწორედ ამიტომ ვთვლით, რომ საკითხის დაყენება ისტორიის მატერიალისტური გაგების მცდარობის თუ ნაკლოვანებათა შესახებ შესაძლებელი გახდა მხოლოდ მარქსისტული ფილოსოფიის აბსოლუტური ბატონობის მოხსნის შემდეგ, ანუ მხოლოდ მე-20 საუკუნის დასასრულს.

საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის ბატონობის ეპოქაში ფილოსოფიური აზრის მოძრაობა-განვითარების ეს თავისებურება, ანუ საპირისპირო,

ანტი და არამარქსისტული მოსაზრების წინააღმდეგ ბრძოლა, მთელი სისრულით კონკრეტულ მასალაზე მითითებით აქვს გაშუქებული პროფესორ გურამ თევზაძეს წიგნში „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“. აქ, XX საუკუნის მარქსიზმის ანალიზისას, ავტორი წერს: „საქართველოში მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორია სამ ეტაპად იყოფა. პირველი გრძელდება XIX საუკუნის 80-იანი წლებიდან დამოუკიდებელი საქართველოს რუსეთის მიერ ხელახლა დაპყრობამდე, ე.ი. 1921 წლამდე. მიუხედავად ამ პერიოდში სოციალური ვითარების სხვადასხვაობისა (ცარიზმის ბატონობა და მენშევიკების მმართველობა საქართველოში) საერთო იყო ერთი რამ, კერძოდ, მარქსისტული ფილოსოფიის არსებობა განსხვავებულ და საპირისპირო თეორიებთან კონკურენციის პირობებში. მეორე პერიოდი 1921 წლიდან საბჭოთა კავშირის დაშლამდე გრძელდება, როცა მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია გაბატონებულ და ერთადერთ მეცნიერულ და ჭეშმარიტ მოძღვრებად ითვლებოდა. ეს ხანა, თავის მხრივ, სამ ქვეპერიოდად იყოფა: 1921-დან 1930 წლამდე, როცა შვეიწროებული, მაგრამ მაინც არამარქსისტული თეორიები განაგრძობდა საკუთარი პოზიციების დაცვას (ჩვენში ასეთი იყო შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგია, კ. ბაქრაძის კონცეფცია გერმანული იდეალიზმის განვითარებაზე, მ. გოგიბერიძის მიერ შემეცნების საგნის გაგება, კ. კაპანელის ორგანოტროპიზმი, ს. დანელიას განაზრებანი ქართული კულტურის ხასიათზე და სხვა), მეორე ქვეპერიოდი 1930 წლიდან გრძელდება 1953 წლამდე, ანუ სტალინის სიკვდილამდე, როცა განსხვავებულ აზრს, ფაქტობრივად, არსებობის უფლება არ ჰქონდა და საპირისპირო შეხედულებანი ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ მარქსიზმის ერთგულებაში და საკუთარ შეხედულებებს მარ-

ქსიზმის კლასიკოსების ციტატების ინტერპრეტაციით ასაღებდნენ, მაგრამ მათ შორის მაინც ნათლად განსხვავდებოდნენ ისინი, ვინც ორთოდოქსი მარქსისტები იყვნენ, ე.ი. მარქსიზმს მარქსიზმისათვის უჭერდნენ მხარს (პ. შარია, ა. ქუთელია, კ. აქბარდია, დ. კალანდაძე, ს. ლარცულიანი და სხვა) და ისინი, ვისაც მარქსიზმი სჭირდებოდა საკუთარი აზრებისათვის არსებობის უფლების მისაცემად (შ. ნუცუბიძე, მ. გოგიბერიძე, კ. ბაქრაძე, ს. დანელია, ს. წერეთელი, ა. ბოჭორიშვილი, და სხვა). რაც შეეხება მესამე ქვეპერიოდს (1953-1988 წწ.), მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსთა ციტატებს ამოფარება გრძელდება, მაგრამ ეს ხშირად ვალის ფორმალურ მოხდას წარმოადგენს. ასეთია ზ. კაკაბაძის, ნ. ჭავჭავაძის, ვ. ქვაჩახიას ესთეტიკური შეხედულებანი, კ. ბაქრაძის შრომები ფილოსოფიის ისტორიაში, ს. წერეთლისა – დიალექტიკურ ლოგიკაში, ეკოდუასი – ისტორიის ფილოსოფიაში, ა. ბეგიაშვილისა – ანალიზის ფილოსოფიაში, ზ. კაკაბაძისა – ფენომენოლოგიასა და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში, მ. მამარდაშვილისა – კატეგორიოლოგიაში და სხვა. ესენი, ფაქტობრივად, განსხვავებული შეხედულებანია. ოფიციალური განაგრძობდა სახელმწიფო იდეოლოგიის დაცვას, მაგრამ ძალა არ ჰქონდა განსხვავებული და საპირისპირო თეორიების ასაკრძალად, თუმცა, „კანონის ფარგლებში“ ხელს უშლიდა და თუ სოციალური მიკროკლიმატი ხელს უწყობდა, გარკვეულ სანქციებსაც მიმართავდა (ზ. კაკაბაძის, მ. მამარდაშვილის, საერთოდ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შემსწავლელი ჯგუფის წინააღმდეგ). მესამე პერიოდი იწყება საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადებიდან (1991წ.), როცა სახელმწიფოს მხარდაჭერას მოკლებულ მარქსიზმ-ლენინიზმს ხელახლა უხდება არსებობისათვის ბრძოლა საპირისპირო თეო-

რიებთან.“ (1,185-186). დიდი მოცულობის ციტატის მოტანა გ. თევზაძის წიგნიდან გამართლებულია იმით, რომ აქ საკითხის ღრმა ანალიზია მოცემული. ამ ანალიზიდან ნათლად ჩანს, რომ გასული საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისიდან 80-იანი წლების ბოლომდე, ე.ი. მარქსიზმის ფილოსოფიის იდეოლოგიური და ამიტომაც ფაქტობრივი და განუყოფელი ბატონობის პერიოდში, საკითხის დასმა ისტორიული მატერიალიზმის ნაკლის თუ ნაკლოვანებათა შესახებ ნებისმიერი ასპექტიდან შეუძლებელი იყო. შემდგომში, როცა სოციალიზმი როგორც გარკვეული ეკონომიკური წყობა თვითუარყოფით მოისპო, კრახი განიცადა მარქსიზმმაც როგორც თეორიულმა სისტემამ, რომელიც თავის თავში ფილოსოფიას, პოლიტიკურ ეკონომიასა და მეცნიერული კომუნიზმის თეორიას აერთიანებდა. მარქსიზმის კრახი განაპირობა იმ გარემოებამ, რომ მარქსიზმის ვერც ზოგადფილოსოფიური და ვერც სოციოლოგიური ნაწილი ვერ პასუხობდა იმ კითხვებს, რომლებსაც XX საუკუნის მეორე ნახევრის რეალობა აყენებდა თეორიის წინაშე. ცხადია, მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია განაგრძობს არსებობას, მაგრამ ისეთი ფილოსოფიიდან, რომელსაც მინიჭებული ჰქონდა ერთადერთი ჭეშმარიტი ფილოსოფიის სტატუსი, იგი გადაიქცა ერთ-ერთ ფილოსოფიურ სისტემად ისტორიულად არსებულ სხვა ფილოსოფიურ სისტემებს შორის, ერთადერთიდან ერთ-ერთ ფილოსოფიურ თეორიად, კონცეფციად, მოძღვრებად. ამ მეტამორფოზამ გაათავისუფლა ადამიანების გონება, ცნობიერება, აზროვნება მარქსიზმის ზეგავლენისაგან და ზეწოლისაგან, გაათავისუფლა და შესაძლებელი გახდა დასმულიყო კითხვა: რამდენად შეესაბამება სინამდვილეს, საქმის ვითარებას მარქსისტული თეზისი, რომელიც თვლის, რომ

კულტურის სუბსტანცია მატერიალურია, რომ კულტურის სუბსტანციის პრობლემა უნდა გადაწყდეს ისტორიული მატერიალიზმის საფუძველზე.

კვლევის გაგრძელებისათვის აუცილებელია წარმოვადგინოთ კულტურისა და სუბსტანციის ცნებები.

§2. კულტურის ცნების შესახებ

რა არის კულტურა?

კულტურა, ყველაზე ზოგადი გაგებით, სამყაროს შემადგენელი ელემენტია. ასეა იგი წარმოდგენილი ვახტანგ ერქომაიშვილის წიგნში „ფილოსოფია.“ წიგნის იმ ნაწილში, რომელიც სამყაროს ზოგად დახასიათებას ეძღვნება, ავტორი წერს: „თანამედროვე მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში სამყაროს ცნება იხმარება ორი მნიშვნელობით: 1) სამყარო როგორც მთელი რეალობა, რომელიც არსებობს ობიექტურად, ე.ი. ადამიანისაგან დამოუკიდებლად და თავისთავად, იგი მოიცავს გალაქტიკასა და გარეგალაქტიკებს. ეს არის დროსა და სივრცეში უსასრულო, უსაზღვრო სამყარო, რომელსაც არც დასაბამი და არც დასასრული აქვს. ადამიანისათვის უცხო და შორეულია, ცივი და მიუკარებელია, რომელიც უშუალოდ არ მონაწილეობს მის ცხოვრებაში და არ ახდენს გავლენას მის ბედზე. ეს სამყარო ადამიანისათვის გამოცანაა, რომელიც მას ანცვიფრებს თავისი გრანდიოზულობითა და მასშტაბებით. 2) ადამიანის გარემომცველი სამყარო, რომელიც მისი მოქმედების არეალია. იგი პირდაპირ და არაპირდაპირ გავლენას ახდენს მის ცხოვრებაზე, ეს არის ხიფათებითა და მოულოდნელობებით, შესაძლებლობებითა და შეუძლებლობებით, გარდაუვალობებითა და შემთხვევითობით აღსავსე სამყარო, რომელთანაც მას მუდმივი კონტაქტი აქვს. მათი ურთიერთობა ორმხრივია: ერთი მხრივ, ადამიანი თავისი საქმიანობით მასზე ზეგავლენას ახდენს, ხოლო, მეორე მხრივ, თვითონ

განიცდის მის ზემოქმედებას. მოცემული სამყარო იმ უკიდვრად სამყაროს მხოლოდ პატარა კუნჭულია, უმნიშვნელო ნაწილია. ეს არის დედამიწა თავისი არაცოცხალი და ცოცხალი ბუნებით, რომელიც მზის სისტემაშია მოქცეული და ექვემდებარება მის კანონ-ზომიერებას. იგი მოიცავს ორ ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ნაწილს: ა) ბუნებას, რომელიც ადამიანს არ შეუქმნია, არსებობს მისგან დამოუკიდებლად და თავისთავად; ბ) კულტურას, რომელიც ადამიანმა შექმნა თავისი საქმიანობით. იგი არსებობს როგორც მისი პრაქტიკული და სულიერი მოღვაწეობის შედეგი“ (4,66-67). ამრიგად, უნდა დავასკვნათ, რომ კულტურა უშუალო შემადგენელი ელემენტია არა პირველი მნიშვნელობით გაგებულ სამყაროსი, რომელიც „მეცნიერული კვლევისა და განსჯის ელემენტია“ (4,67), არამედ მეორე აზრით გაგებულ სამყაროსი, რომელთანაც საქმე აქვს ფილოსოფიას (4,67).

კულტურის ცნების ძირითადი მნიშვნელობანი ვახტანგ ერქომაიშვილის იმავე წიგნში ასეა მოაზრებული: ეს „ძირითადი მნიშვნელობანი მოიხმარება სამი აზრით:

1) ადამიანის მიერ ბუნების მოვლენების გარდაქმნა ან ხელოვნურად შექმნა, მიწის დამუშავება, ცხოველთა მოშინაურება, მცენარეთა კულტურული ჯიშების გამოყვანა და სხვა სამეურნეო საქმიანობა.

2) გარკვეული ნიშნულების და წესების ერთობლიობა, განათლების დონისა და დახვეწილი მანერების ათვისება. ამ თვალსაზრისით ამბობენ: „შრომის კულტურა,“ „ქცევის კულტურა,“ „კულტურული ადამიანი“ და სხვა. ამგვარ კონტექსტებში სიტყვა „კულტურა“ ჩამორჩენილობისა და ველურობის საპირისპიროა.

3) იგი მოიცავს ყველაფერს, რაც ადამიანის ფიზიკური და სულიერი საქმიანობის შედეგადაა შექმნილი. ეს არის იდეალებისა და ღირებულებების, ფასეულობებისა და დოვლათის, ინსტიტუტებისა და ორგანიზაციების, ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი ურთიერთობების ერთობლიობა. იგი ადამიანის მიერ ხელოვნურად შექმნილი ახალი რეალობაა, რომელიც თვისებრივად განსხვავდება ბუნებისაგან. ამ შემთხვევაში კულტურა არის ბუნების საპირისპირო. მისი განმარტება უარყოფითად ასე შეიძლება: კულტურა არის ყველაფერი, რაც არ არის ბუნება. „კულტურული“ უპირისპირდება „ბუნებრივს.“ პირველი ხელოვნურად იქმნება ადამიანის მიერ, ხოლო მეორე ხდება თავისი, თვით საგნის არსიდან გამომდინარე. კულტურას ადამიანი ქმნის, სრულყოფს და აუმჯობესებს. ბუნება ადამიანის ან სხვა რაიმე ზებუნებრივი ძალის ჩარევის გარეშე აწარმოებს და არეგულირებს თავის თავს. ბუნების პროცესი, რომელშიც ადამიანი ჩაერევა, უკვე კულტურის ფენომენია“ (4,196). ესაა, ფართო აზრით, ფართო მნიშვნელობით გაგებულ კულტურა. ცოტა ქვემოთ ავტორი იმეორებს კულტურის ამ განმარტებას და წერს: ფართო აზრით მოხმარებული „კულტურა არის ბუნებისაგან განსხვავებული, ადამიანის მიერ შექმნილი სამყარო, რომელიც მოიცავს როგორც მატერიალურ, ისე სულიერ ფასეულობათა ერთობლიობას“ (4,196).

საუკუნეების მანძილზე, ყოველ შემთხვევაში, XVIII საუკუნიდან მოყოლებული დღემდე, ადამიანის გონი, საკაცობრიო ფილოსოფია ცდილობდა დაედგინა კულტურის ცნება. ამერიკელი მეცნიერი, კულტურის ფენომენის მკვლევარი ა. კრემერი შენიშნავდა, რომ „კულტურის ცნებას სოციალური მეცნიერებისათვის ისეთივე ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს,

როგორც გრავიტაციის ცნებას ფიზიკისათვის ან სიცოცხლის ცნებას ბიოლოგიისათვის, რომ „ამ ცნებაში მოაზრებულია ადამიანის სიცოცხლის პრინციპული განსხვავება სიცოცხლის ბიოლოგიური ფორმებისაგან“ (6,13). კულტურის ცნების დადგენის გზაზე კულტუროლოგიამ, როგორც კულტურის შესახებ ფილოსოფიურმა მეცნიერებამ, როგორც კულტურის ფილოსოფიამ გაიარა გარკვეული ისტორიული გზა, რომელიც გააზრებულ იქნა როგორც აზროვნების მიერ განვლილი გზა ჯამბატისტა ვიკოდან, რომლის სახელთანაც დაკავშირებულია კულტურის პირველი თეორიული გააზრება (6,18), ფილოსოფოს-ნეოკანტიანელთა მიერ ღირებულების აღმოჩენამდე, რაც კულტურის ცნების თანამედროვე გაგებას უძევს საფუძვლად. სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია, რომ კულტურის ცნების ძიებაში „შეიძლება პირობითად გამოვეყოთ სამი თვალსაზრისი. პირველი თვალსაზრისის მიხედვით, კულტურის არსი, კულტურა – ბუნების დისპოზიციაში უნდა გამოჩნდეს. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ბუნებაა ის, რაც თავისთავად აღმოცენდა და რაც საკუთარ კანონზომიერებას ემსახურება, ხოლო ის, რაც ადამიანმა შექმნა, არის კულტურა. კულტურის ცნების მეორე გაგება ენათესავება ამ განსაზღვრებას, თუმცა, კულტურის ცნებას აკავშირებს ადამიანისა და საზოგადოების სპეციფიკურ ნიშნებთან, ამ კონცეფციის მიხედვით, კულტურის არსებობა უშუალოდაა განპირობებული ადამიანის საზოგადოებრივი ცხოვრებით. ორივე კონცეფცია შეიძლება განვიხილოთ კულტურის ცნების გარეგან განსაზღვრებად, ანუ კულტურის არსის გასაგებად მას აკავშირებენ გარეშე ფაქტორებთან: ერთ შემთხვევაში ბუნებასთან, ხოლო მეორე შემთხვევაში, ადამიანსა და საზოგადოებასთან. არსე-

ბობს კულტურის ცნების განმარტების მესამე ვარიანტი, რომელიც კულტურის ბუნების გაგებისათვის არ საჭიროებს კულტურიდან გასვლას. კულტურის ასეთ განსაზღვრებას უწოდებენ კულტურის განსაზღვრებას შიგნიდან, რაც ასე გამოითქმება: კულტურა არის განსაზღვრული ღირებულებები, რომელთაც აქვთ საზრისი. კულტურის ამგვარი გაგება გვამცნობს ღირებულების ცნების მნიშვნელობას კულტურისათვის, ღირებულება კი, თავის მხრივ, დაკავშირებულია ადამიანის თავისუფლებისა და შემოქმედების ცნებებთან“ (6,17).

XX საუკუნის ქართულმა ფილოსოფიამ, თუმცა, მისი ძირითადი საკვლევი ობიექტი იყო ფილოსოფიის ისტორია, გნოსეოლოგია და ლოგიკა, კულტურის ფენომენი თანამიმდევრულად იკვლია. უფროსი თაობის ქართველ ფილოსოფოსთაგან ამ სფეროში პირველობა მოსე გოგიბერიძეს ეკუთვნის. 40-იანი წლების მის ნაწერებში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ეროვნული კულტურის პრობლემებს. შემდგომში, გასული საუკუნის 60-იან წლებში, კულტურის პრობლემების კვლევაზე ყურადღება გაამახვილა აკადემიკოსმა ანგია ბოჭორიშვილმა. 1965 წელს მან გამოაქვეყნა ნაშრომი „რა არის კულტურა?“, რომელიც ქართულ ფილოსოფიაში კულტურის მანამდელი კვლევის ერთობ საინტერესო შეჯამებაა (7). XX საუკუნის 60-იანი წლების მეორე ნახევრიდან საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა წამოიწყო კულტურის ფილოსოფიური საკითხების ინტენსიური კვლევა. ამ ჯგუფში ჩართული ფილოსოფოსებიდან ცალკეულმა ფილოსოფოსებმა შექმნეს მნიშვნელოვანი ნაშრომები კულტურის ფილოსოფიაში, მათ შორის აღსანიშნავია ნ. ჭავჭავაძის შესანიშნავი ნაშრომი „კულტურა და ღირებულებ-

ბები“ (8), რომელსაც ძალზე მაღალი შეფასება მიეცა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ესთეტიკის კათედრის მიერ გამოცემული შრომების კრებულში „ესთეტიკისა და კულტუროლოგიის საკითხები“ (8,24-29). უსათუოდ აღნიშნის ღირსია მკვლევართა ამ ჯგუფის სხვა წევრების – ოთარ ჯიოევის, დემურ ქერქაძის, მერაბ მამარდაშვილის, ზურაბ კაკაბაძის, ნოდარ ნათაძის შრომები კულტუროლოგიის სხვადასხვა საკითხზე. XX საუკუნის დასასრულს საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის ფილოსოფიის კათედრამ გამოსცა სრული კურსი კულტუროლოგიაში (10), ხოლო 2001 წელს გამოვიდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის კულტურის ისტორიის კათედრის მიერ სამ წიგნად ჩაფიქრებული „კულტუროლოგიის“ პირველი და მეორე წიგნები (11), დროში პარალელურად იქნა გამოცემული აკაკი ყულიჯანიშვილის სახელმძღვანელო კულტუროლოგიაში (6). აგრეთვე პროფესორ ედუარდ კოდუას წიგნი „კულტურის სოციოლოგია“ (12). სწორედ აქ დასახელებულ შრომებში მიაღწია ქართულმა კულტურის ფილოსოფიამ კულტურის ცნების დადგენას და მის გაგებას.

კულტურის ცნების დადგენა კულტუროლოგიის უპირველესი ამოცანაა. იგი კულტურის ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემაა. „კულტურის თეორიის“ უპირველესი ამოცანაა პასუხი გასცეს კითხვაზე: „რა არის კულტურა?“ რეალობაა? მნიშვნელობაა? ყოფიერებაა? ცნობიერებაა? ღირებულებაა? საზრისია? სიმბოლოა? კონსტრუქციაა? თუ რეალობას მოკლებული მოჩვენებითი ფენომენია. ერთნი კულტურის მატერიალისტურ თეორიას გვთავაზობენ, რომლის მიხედვითაც კულტურა ონტოლოგიური სტატუსის მქონეა და გამოიხატება მატერიალურ ნივთებში, აღქმად და

შემეცნებად მოქმედებებში, ქცევებში, რომელსაც ადამიანი სიტუაციის მიერ დასმულ კითხვებზე პასუხის გასაცემად ახორციელებს. კულტურა, ამ თვალსაზრისით, რეალური, ხელშესახები ნივთები და მათი მათორიენტირებელი საქმიანობაა. ამ თვალსაზრისის საპირისპიროა კულტურის, ე.წ. იდეალისტური თეორიები, რომლებიც კულტურას განიხილავენ როგორც იდეათა სამყაროს და შესაბამის საზრისისეულ სფეროს, რომელსაც მატერიალური ყოფიერება არ გააჩნია. მეტიც, მათი აზრით, კულტურა არარეალური აბსტრაქციის სფეროს განეკუთვნება“ (12,95).

ზემოთ სრულიად გარკვევით ითქვა, რომ კულტურის ცნების დადგენის ისტორიულ გზაზე მესამე საფეხური ესაა კულტურის ცნების განსაზღვრება ღირებულებების მეშვეობით. „კულტუროლოგები, სოციოლოგები, ანთროპოლოგები, კულტურისა და ღირებულებების ცნებებს სხვადასხვაგვარად განმარტავენ, მაგრამ მათ შორის ვერ ნახავთ ვერც ერთს, ვინც კულტურისა და ღირებულებათა კავშირს უარყოფს. ყველასათვის საერთოა მტკიცება: ღირებულება კულტურის კომპონენტია, კულტურა არ არსებობს ღირებულებათა სისტემის გარეშე და პირიქით. ამდენად, კულტურის თეორია ღირებულებათა თეორიის გარეშე არ არსებობს და პირიქითაც. კულტურისა და ღირებულების განუყრელი კავშირი მოითხოვს გაირკვეს რა ადგილი უკავია ღირებულებას კულტურაში, რაა ღირებულების არსება, როგორ ხდება ადამიანის მოქმედებათა განსაზღვრა ღირებულებებით და რას ნიშნავს ქცევის ღირებულებით განპირობებულობა, როგორია ღირებულებათა სისტემის იერარქია, რა გავლენას ახდენს კულტურის ყოფიერება ღირებულებათა დინამიკაზე, მის იერარქიაზე“ (12,185).

სანიმუშოდ მოვიყვანო კულტურის ცნების ზოგიერთ განსაზღვრებას, რომლებიც XX საუკუნის მე-2 ნახევარში საქართველოში გამოქვეყნებულ შრომებშია გადმოცემული.

1) „თუ შევეცდებით კულტურის სისტემურ-უნივერსალურ განსაზღვრებას, ის შემდეგნაირი იქნება: კულტურა არის ადამიანის თავისუფალი, მიზანდასახული შემოქმედებითი შრომის შედეგად, პიროვნული, ეროვნული და ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებათა ნორმებით, მის სულში და მის გარეთ დამყარებული წესრიგი, გაფორმებული სიმბოლოთა სისტემაში, რომლითაც იგი ახორციელებს დიალოგს ღმერთთან, ბუნებასთან, სხვა ადამიანებთან, საკუთარ თავთან, წარსულთან, აწმყოსთან და მომავალთან (ანუ მთელ სამყაროსთან)“ (10,57).

ამ განსაზღვრების ავტორთა კომენტარებით, აქ კულტურის ამ ცნებაში, მითითებულია იმაზე, რომ კულტურის შემოქმედი ადამიანია, ანუ „კულტურა ანთროპოცენტრული სინამდვილეა“ (იქვე). მართალია, კულტურა ანთროპოცენტრული სინამდვილეა, მაგრამ იგი იქმნება არა ადამიანის ნებისმიერი შრომით, არამედ ადამიანის თავისუფალი, მიზანდასახული და შემოქმედებითი შრომით. აქედან ნათელია, რომ „კულტურის არსებობის საფუძველი თავისუფლებაა,“ რომ კულტურა ტელეოლოგიური ბუნებისაა და რომ კულტურა წარმოადგენს თვისებრივად ახალ გარკვეულობას. მოცემული განსაზღვრება გვიჩვენებს იმასაც, რომ კულტურის სუბიექტი (ადამიანი) კულტურას ქმნის პიროვნული, ეროვნული და ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებების ნორმებით (იქვე). ამ სამი გარკვეულობიდან ნამდვილი კულტურის შექმნისას სამივე ეს კომპონენტი უნდა გაერთიანდეს. განსაზღვრებაში მოხმარებული სიტყვები „დამყარებული

წესრიგი“ „მიუთითებს კულტურის ერთ-ერთ ყველაზე არსებით მომენტზე, კულტურა წესრიგია. მაგრამ, ბუნების სტიქიური წესრიგის საპირისპიროდ, ჰუმანიზებული. წესრიგიანობის ჰუმანიზებაზე მიუთითებს ის გარემოება, რომ კულტურა ადამიანის ღირებულებათა ნორმებით დამყარებული წესრიგია“ (10,58). განსაზღვრებაში მითითებულია იმ გარემოებაზეც, რომ კულტურა ადამიანის ენაა, რომელსაც აქვს უნივერსალური ფორმა-სიმბოლო. განსაზღვრებაში ხაზგასმულია კულტურის ფუნქციური მხარე, რომ იგი დიალოგია სამყაროსთან. კულტურა დიალოგის ფორმაა. ამით უკვე მინიშნებულია მემკვიდრეობით კავშირზე კულტურაში.

2) კულტურის მეკლავრის დემურ ქერქაძის წიგნში „ერი და კულტურა“ კულტურის ასეთი განსაზღვრებაა მოცემული: „თუ თავდაპირველად მხედველობაში მივიღებთ მხოლოდ კულტურის საგნობრივ შედგენილობას, მაშინ იგი შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც ერთობლიობა ყოველივე იმისა, რაც შექმნილია ადამიანის მოღვაწეობით და არსებობს ადამიანის საზოგადოებრივი ცხოვრების მეშვეობით. ამ ოპერაციით შეიძლება გამოვყოთ ობიექტების კლასი და მას კულტურა ვუწოდოთ. მაგრამ ეს კულტურის ლოგიკური განსაზღვრის მხოლოდ დასაწყისია. თუ ობიექტური რეალობიდან გამოვყოფთ მის ერთ-ერთ ნაწილს და მას კულტურას ვუწოდებთ, მისი ბუნების განსაზღვრა შეიძლება დავიწყოთ ამ ობიექტების დაპირისპირებით ობიექტების იმ კლასებისადმი, რომლებიც მათგან პრინციპულად განსხვავდება. სინამდვილის ეს ნაწილი არის სწორედ ბუნება. ეს განსხვავება იმაშია, რომ კულტურის ამა თუ იმ ობიექტებში რეალიზებულია ღირებულება. ამიტომ იგი ადამიანის მოღვაწეობის შედეგია და არა ისეთი

სინამდვილე, რომელიც თავისთავად წარმოიქმნება როგორც ბუნება. აქედან ლოგიკურია იმ აზრის გამოტანა, რომ კულტურა ეს არის რეალიზებული, გასაგნებული ღირებულებების სამყარო. კულტურის გაგების პრინციპი არის ღირებულება, რომელიც რაიმე საგანს და მოვლენას, ადამიანის ქცევის სტანდარტებს, ნორმებს, იდეალებს, იდეებს, პროექტებს, მიზნებსა და ინტერესებს, ადამიანის გონითი და მატერიალურ-საგნობრივი მოღვაწეობის პროდუქტებს (წარმონაქმნებს) აქცევს კულტურის ობიექტებად“ (13,4).

3) ცნობილმა ქართველმა ფილოსოფოსმა ნიკო ჭავჭავაძემ რუსულ ენაზე გამოცემულ წიგნში „კულტურა და ღირებულებანი“ (8) წამოაყენა კულტურის გარკვეული ცნება, რომელიც ამოსავალი წერტილია მთელი მისი კულტუროლოგიური კვლევისათვის. კულტუროლოგიის ისტორიაში არსებობს კულტურის 400-მდე განსაზღვრება (15,35), მაგრამ კულტურის ის დეფინიცია, რომელიც მოცემულია ნიკო ჭავჭავაძის აღნიშნულ შრომაში, კულტურის ერთ-ერთ ყველაზე წარმატებულ და ყველაზე ქმედით ცნებას წარმოადგენს, რომლის მოხმარებითაც ვწყვეტთ კულტუროლოგიის ყველაზე მნიშვნელოვან და არსებით პრობლემებს. აღნიშნული დეფინიციის მიხედვით, „კულტურა სხვა არაფერია, თუ არა იდეურ-ღირებულებითი მიზნების რეალიზაცია, როგორც ფასეულობათა გადასახლება ჯერარსის სამყაროდან არსებულთა სამყაროში. სხვა არაფერია, თუ არა იდეალის განხორციელება“ (8,89). აქედან, ამ ცნებიდან ამოდის ნიკო ჭავჭავაძის მთელი კონცეპტუალური მოსაზრებანი კულტურის თეორიაში. ეს მოსაზრებანი არსებითად შემდეგია: კულტურა იქმნება ადამიანის შემოქმედებითი მოღვაწეობის პროცესში. მას ქმნის

თავისუფალი და შემოქმედებითი შრომა, ამიტომ კულტურის შექმნის პროცესი მიზანმიმართული, მიზნობრივად დეტერმინირებული, ტელეოლოგიური პროცესია. ამ დებულების წამოყენებისას ნიკო ჭავჭავაძე იმოწმებს შრომის ცნებას მარქსის „კაპიტალიდან.“ მარქსის მიხედვით, ადამიანის შრომა წარმოადგენს ცნობიერი მიზნის რეალიზაციისათვის მიმართულ მოქმედებას. იგი ახორციელებს ცნობიერ მიზანს, რომელიც წინ უსწრებს თვითონ შრომის პროცესს არა რეალურად, არამედ იდეალურად. შრომა წარმოადგენს ტელეოლოგიურ მოღვაწეობას. ტელეოლოგიური მოღვაწეობა ნიშნავს მიზნის მიხედვით მოღვაწეობას. ამიტომაც ერთადერთი დასკვნა კულტურის სუბიექტის შესახებ შეიძლება მხოლოდ ის იყოს, რომლის მიხედვითაც კულტურის სუბიექტი ადამიანია, ადამიანშია საძიებელი კულტურისათვის სუბსტანციური მომენტი. ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ სინამდვილეში, როგორც მთელში, ერთი სფერო, ერთი მომენტი წარმოადგენს ტელეოლოგიურ გარკვეულობას. ამ სფეროს განსაზღვრისას ტელეოლოგიზმი გარდაუვალია. ფილოსოფიის ისტორიის მსვლელობაში მოხდა სწორად დაყენებული ამ საკითხის მცდარი გზით განვითარება, რაც იმაში გამოიხატა, რომ ტელეოლოგიზმი გამოყენებულ იქნა მთელი სინამდვილის და არა მხოლოდ მისი ერთი სფეროს ასახსნელად.

ნიკო ჭავჭავაძე წერს: „სამყაროს შესახებ ტელეოლოგიური შეხედულებანი, რომელიც წარმოიშვა ძველბერძნულ იდეალისტურ ფილოსოფიაში (თუ არ წავაღვთ უფრო შორს, ანიმისტური ჩანასახების სიღრმეში) და გავრცელებული იყო შუა საუკუნეებში, ცხადია, შეცდომა იყო, რომლის რადიკალური უარყოფის გარეშე ახალი დროის მეცნიერებას არ

შექმლო . . . განვითარება“ (8,90). ძნელი არაა იმის მტკიცება, რომ სამყაროზე ტელეოლოგიური შეხედულებების წარმოქმნისას გნოსეოლოგიური ფესვი გადაეხლართა კულტურ-ფილოსოფიურ და რელიგიურ მსოფლმხედველობრივ ტენდენციებს და წარმოქმნეს გაუცნობიერებელი კულტურ-ანთროპომორფისტული ტენდენცია მთელი სამყაროს დანახვისა საკუთარი, ადამიანური ყოფიერებისა და მოღვაწეობის პრიზმაში. „ადამიანს უნდა დაენახა სამყარო მისი და მისი კულტურის მსგავსად“ (8,90). ახალი დროის მეცნიერებამ ნაწილობრივ გაასწორა ეს შეცდომა, ნაწილობრივ, რადგანაც ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის საპირისპიროდ წარმოშობილმა მარქსისტულმა აბსოლუტურმა მატერიალიზმმა ეს შეცდომა შემსუბუქებული სახით აღადგინა. ცხადია, ამ მომენტს ნიკო ჭავჭავაძე ვერ შეეხებოდა, რადგანაც მისი მონოგრაფია იმ დროს იწერებოდა, როცა ჯერ კიდევ მარქსიზმი ბატონობდა. ამ გარემოების შესახებ მხოლოდ შემდგომ პერიოდში, მარქსიზმის აბსოლუტური ბატონობის გაუქმების შემდეგ შეიძლება თქმულიყო, მაგრამ მკვლევარმა ის მაინც მოახერხა, რომ ეჩვენებინა ფილოსოფიის ისტორიაში ტელეოლოგიზმის ისტორიული ცვალებადობა და ამ ცვალებადობის განმაპირობებელი გარემოებანი.

ნიკო ჭავჭავაძის აზრით, თუ ფილოსოფიამ მოძრაობა-განვითარების გარკვეულ საფეხურზე თავისი კომპეტენციის საზღვრებს გადააჭარბა და ტელეოლოგიზმი აღიარა მთელი სამყაროს არსებობისა და ცვალებადობის ძირეულ პრინციპად, კულტურის სფეროდან წამოსულმა იმპულსმა მაინც თავისი კვალი დაამჩნია ფილოსოფიურ-ისტორიულ მასალას. ფილოსოფიის ისტორიის ანტიკურ პერიოდში ეს ძალზე კარგად გამოჩნდა არისტოტელეს ფილოსოფიის მაგა-

ლითზე, რომლის მოძღვრება საგანთა ოთხი მიზეზის შესახებ ნიკო ჭავჭავაძეს სპეციალურად აქვს გარჩეული (8,103-108). მკვლევრის შენიშვნით, ფილოსოფიის ისტორიის მნიშვნელობა ყველაზე თანამედროვე პრობლემების გადასაჭრელად საყოველთაოდაა ცნობილი. აქ საქმე ეხება არა მარტო დადებით ისტორიულ გამოცდილებას, არამედ უარყოფით გამოცდილებასაც. ასეთი იყო საგანთა ოთხი მიზეზის შესახებ არისტოტელეს შეხედულებათა ბედი. იმის გამო, რომ არისტოტელე და მის კვალდაკვალ სქოლასტიკოსები თავიანთ ტელეოლოგიურ მოძღვრებას საგანთა ოთხი მიზეზის შესახებ იყენებენ მთელი სინამდვილის მიმართ, ე.ი. იყენებენ აშკარად არაზუსტი მისამართითაც, ახალი დროის მეცნიერებამ და ფილოსოფიამ, კანტამდე, მთლიანად უარი თქვა ტელეოლოგიზმის შემეცნებით, მეცნიერულ შესაძლებლობებზე. ფაქტობრივად, არისტოტელეს ტელეოლოგიური მოძღვრება საგანთა ოთხი მიზეზის შესახებ არ შეიძლებოდა მთლიანად უარყო შემდგომ ფილოსოფიას სინამდვილის, სახელდობრ, კულტურის, ე.ი. სინამდვილის ერთი ავტონომიური ნაწილის ასახსნელად. არისტოტელეს მიერ გამოკვეთილი ოთხი მიზეზის ურთიერთმიმართება შეიძლება დავიყვანოთ ფორმისა და მატერიის მიმართებაზე, პასიური მატერიისა და აქტიური ფორმის მიმართებაზე. მატერიისა და ფორმის მიმართება არისტოტელეს მიერ მოიაზრება შესაძლებლობისა და სინამდვილის კატეგორიებში. მატერიის ფორმირება, მის მიერ ფორმის მოპოვება წარმოადგენს შესაძლებლობიდან სინამდვილეში გადასვლას. სასრულ არსებულთა სამყაროში ეს გადასვლა ხორციელდება ორი მიზეზის მონაწილეობით. სოკრატეს ქანდაკების შექმნა ამ დებულების მაგალითია. სვლა „პირველმატერიიდან“ ფორმის

ფორმამდე, არისტოტელეს მიხედვით, ენერჯის ხარჯვა, ენტელეხიაა. კოსმოსის არსება არის არა პარამენიდეს უძრავი და თვითკმარი ყოფიერება, არა ჰერაკლიტეს ყოფიერებისა და არარსის ერთობლიობა, არა პითაგორას რიცხვი, არა პლატონის იდეების თეორიაში თავის თავში დასრულებული იდეების სამყარო, არამედ ენტელეხია – შესაძლებლობათა რეალიზაცია, მიზნებისა და სულის განხორციელება. ნიკო ჭავჭავაძის დასკვნით, ბოლომდე ლოგიკურად განვითარებული ტელეოლოგია გადადის თეოლოგიაში. იგი თავის საბოლოო ახსნას თეოლოგიაში პოულობს, ამიტომაც გარკვეულად მართალი იყო ახალი დროის მეცნიერება, როცა მან აბსოლუტური ტელეოლოგიაში უარყო, მაგრამ ეს სრული უარყოფა კულტურის ფილოსოფიის თვალსაზრისით სწორი არ არის. კულტურა მხოლოდ ტელეოლოგიური პროცესია. მისი ახსნა და გაგება სწორედ ასეთი მიდგომით შეიძლება. ნიკო ჭავჭავაძემ კულტურის ფილოსოფიის ისტორიის ერთი მომენტის, არისტოტელეს ნააზრვეის სწორი განხილვით გვიჩვენა ტელეოლოგიაში პროდუქტიულობა კულტურის ფენომენის სუბსტანციის ძიებისას.

კულტურის განსაზღვრებათა ვარიანტების მოტანა შეგვეძლო გაგვეგრძელებინა, მაგრამ წარმოდგენილი მაგალითებიდან ერთი რამ უდავოა: კულტუროლოგიის განვითარების თანამედროვე ეტაპზე კულტურის ცნების განსაზღვრება მხოლოდ ღირებულებებთან კულტურის მიმართების გათვალისწინებითაა შესაძლებელი. უთუოდ მართალი იყო პროფესორი ედუარდ კოდუა, როდესაც წერდა: „კულტუროლოგები, სოციოლოგები, ანთროპოლოგები კულტურისა და ღირებულებების ცნებებს სხვადასხვაგვარად განმარტავენ, მაგრამ მათ შორის ვერ ნახავთ ვერც ერთს, ვინც კულტურისა და

ღირებულებათა კავშირს უარყოფს. ყველასათვის საერთოა მტკიცება: ღირებულება კულტურის კომპონენტია, კულტურა არ არსებობს ღირებულებათა სისტემის გარეშე და პირიქით. ამდენად, კულტურის თეორია ღირებულებათა თეორიის გარეშე არ არსებობს და პირიქითაც. როგორც კულტურა არაა ღირებულებების გარეშე, ასევე კულტუროლოგია არ მოიაზრება აქსიოლოგიის გარეშე . . . კულტუროლოგების მიერ გადადგმული ნაბიჯი ღირებულებების გზით კულტურის არსის გარკვევისაკენ ერთ-ერთი სწორი მიმართულებაა და კულტურის ახსნის რეალურ საფუძველს გვაძლევს“ (12,185-187). ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ ღირებულება კულტურის ამსხნელია. ამ დებულების ნათელსაყოფად უნდა ითქვას შემდეგი: ღირებულებითი მიმართება სინამდვილისადმი ადამიანის მიმართების ერთ-ერთი ფორმაა, ერთ-ერთი სახეა. სინამდვილისადმი ადამიანის მიმართებებიდან გამოყოფენ პრაქტიკულ, შემეცნებით და შეფასებით მიმართებებს, რომლებიც თითქმის ამოწურავენ სინამდვილისადმი ადამიანის დამოკიდებულებას. შემეცნებითი და შეფასებითი მიმართების დახასიათებისას ამჯობინებენ მათ პარალელურ დახასიათებას. სინამდვილეში ადამიანის შემეცნებითი დამოკიდებულება ცნობიერების იმგვარი მოღვაწეობაა, როცა ყალიბდება ცოდნა სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების შესახებ. ცოდნაში ცნობიერება გვაძლევს საგნობრივი ვითარების დახასიათებას. ეს დამოკიდებულება ობიექტური დამოკიდებულებაა. სინამდვილისადმი ადამიანის შეფასებითი დამოკიდებულება საგნის ცოდნას კი არ გვაძლევს, საგანს კი არ ახასიათებს, არამედ მას აფასებს „მოწონება - დაწუნების“, „მიღება - არმიღების“ პრინციპიდან, ე.ი. სუბიექტური პოზიციიდან. პროფესორი ვახტანგ ერქო-

მაიშვილი წერს: „ადამიანის მიერ სამყაროს მოვლენათა შეფასება ხორციელდება ორ – ემოციურ და თეორიულ დონეზე. იგი მათ უშუალოდ განიცდის, ამიტომ თავის დამოკიდებულებას გამოხატავს სიყვარულით ან სიძულვილით, სიხარულით, ან მწუხარებით, უშფოთველობით, ან შეშფოთებით, იმედით, ან შიშით და ა.შ. მათ ბაზაზე ადამიანს უყალიბდება შესაბამისი გუნება-განწყობილება, რომელიც სამყაროსადმი მისი ემოციური დამოკიდებულების შედეგია. იგი სუბიექტურ-ინდივიდუალურია, რადგანაც განპირობებულია ინდივიდის ბიო-ფსიქიკური ორგანიზაციის თავისებურებებით, ის, რაც ერთისთვის სასიამოვნოა, მეორესთვის უსიამოვნოა, ის, რაც ერთში სიყვარულს იწვევს, მეორეში სიძულვილს აღძრავს, ის, რაც ერთისთვის სასიხარულოა, მეორესთვის სამწუხაროა და სხვა. ასე რომ, ყოველ ინდივიდს სამყაროს პირადი, საკუთარი განცდა აქვს“ (4,182-183). ემოციური და თეორიული შეფასების ანალიზის შემდეგ ვახტანგ ერქომაიშვილი ასკვნის: „ემოციურ და თეორიულ შეფასებას საერთო აქვთ ის, რომ ორივე გამოხატავს მოვლენათა მიმართ ადამიანისეულ, სუბიექტურ დამოკიდებულებას, მაგრამ მათ შორის არსებითი განსხვავებაა: პირველი ემოციურია, ამიტომ განცდისეული, მეორე რაციონალურია – ამიტომ აზრისეული, თეორიული შეფასებისას ადამიანი გამოთქვამს არა თავის პირად, ინდივიდუალურ, არამედ ობიექტურ დამოკიდებულებას საგნისადმი. ეს ისეთი შეფასებაა, რომელიც სავალდებულოა სხვებისთვისაც. მაგალითად, „ვეფხისტყაოსანი“ მხატვრულად მშვენიერია არა იმიტომ, რომ მე მას ასეთად ვთვლი, არამედ იმიტომ, რომ იგი ობიექტურად ასეთია. რა განაპირობებს სუბიექტური შეფასების ობიექტურობას? მას საფუძვლად უძევს ღირებულება. შეფასება,

რომელიც გამოხატავს ადამიანის სუბიექტურ დამოკიდებულებას საგნისადმი, ობიექტური იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი დაეფუძნება ღირებულებას. ეს უკანასკნელი არის ის მასშტაბი, რომლითაც გაიზრდება შეფასების ობიექტურობა“ (4,183). ღირებულება ცოდნასთან დაპირისპირებული გარკვეულობაა. ცოდნა არსის გამოხატულებაა, „ღირებულება არ არის ყოფიერების გამოსახულება. იგი აღნიშნავს ისეთ რაიმეს, რაც არ არსებობს. იგი არარსის გამოხატულებაა, მაგრამ ეს ისეთი არარსია, რომელიც მნიშვნელობის მქონეა. იგი არ არის, მაგრამ უნდა იყოს, რადგან მნიშვნელობს, ასეთი არარსი არ არის არარა. მართალია, იგი არ არსებობს, მაგრამ უნდა არსებობდეს, ამიტომ მისი განხორციელება სავალდებულოა. მნიშვნელობის მქონე არარსებულს, რომლის განხორციელება სავალდებულოა, ეწოდება ჯერარსი. ღირებულება ჯერარსის გამოსახულებაა. იგი არ არსებობს, მაგრამ მისი განხორციელება სავალდებულოა, რადგან მნიშვნელობს. ღირებულება გამოხატავს იმას, რაც არ არის, მაგრამ უნდა იყოს“ (4,184). ადამიანის ცნობიერება თავის თავში გარკვეული კუთხით, ასპექტით ფლობს ცოდნას, რომელიც საგნის არსს გამოხატავს, ხოლო გარკვეული კუთხით ფლობს ღირებულებას, რომელიც ჯერარსს გამოხატავს. ზემოთ ითქვა, რომ კულტურა არის განხორციელებული ღირებულებები (6,17). ამ დებულების ავტორი იმასაც შენიშნავს, რომ „კულტურის ამგვარი გაგება გვამცნობს ღირებულების ცნების მნიშვნელობას კულტურისათვის. ღირებულება კი, თავის მხრივ, დაკავშირებულია ადამიანის თავისუფლებისა და შემოქმედების ცნებასთან“ (6,17).

ვახტანგ ერქომაიშვილი გვაძლევს კულტურის ცნების შემდეგ განსაზღვრებას, რაც მის მიერ მოცე-

მულია ორჯერ, ნაშრომის ორ სხვადასხვა ადგილას. კულტურის ცნების განსაზღვრება პირველად ასეა წარმოდგენილი: „კულტურა არის ბუნებისაგან განსხვავებული, ადამიანის მიერ შექმნილი სამყარო, რომელიც მოიცავს როგორც მატერიალურ, ისე სულიერ ფასეულობათა ერთობლიობას“ (4,196). კულტურის ცნების მეორე განსაზღვრება ავტორს ასე აქვს მოცემული: „კულტურა მოიცავს საზოგადოდ ადამიანური მოღვაწეობით შექმნილ მატერიალურ და სულიერ, საზოგადოებრივ და ინდივიდუალურ ფასეულობათა ერთობლიობას“ (4,198).

კულტურის ცნების ვახტანგ ერქომაიშვილის-ეული ვარიანტი წარმოადგენს კულტურის კვლევის საბოლოო შედეგს. იგი საყოველთაოდ უნდა იქნეს გაზიარებული, რადგანაც ეს განსაზღვრება ბოლომდე ითვალისწინებს ყველა იმ ნიუანსს, რაც ღირებულების შინაგან მოდიფიკაციაში იგულისხმება. ამდენად, როცა საკითხს ვსვამთ კულტურის სუბსტანციის შესახებ, საძიებელია ის, თუ რაა ის გარკვეულობა, რომელიც სწორედ ამგვარად გაგებულ კულტურას განსაზღვრავს, საფუძვლად ედება, კულტურას ამ სახით ქმნის.

კულტურის სუბსტანციის ძიების დროს გათვალისწინებული უნდა იქნეს კულტურისა და საზოგადოების იგივეობა. ეს დებულება უკვე საყოველთაოდ მიღებულად ითვლება კულტუროლოგიაში.

მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული, რომ კულტურის სტრუქტურაში შედის როგორც მატერიალური კულტურა, ასევე სულიერი კულტურა თავისი სტრუქტურით, ანუ მითოლოგიით, რელიგიით, ფილოსოფიით, მეცნიერებით, ხელოვნებით, ზნეობით. . .

კულტურა როგორც მატერიალური, ასევე სულიერი, მთლიანობაში გვევლინება როგორც შემოქმედე-

ბა, ქმნადობა, ახლის ქმნა, ასეა მთელი მეორე სინამდვილე, ყველაფერი ის, რაც ბუნებას არ განეკუთვნება. ყველაფერი ეს მოითხოვს პრაქტიკის რაობის, პრაქტიკის ბუნების, პრაქტიკის ცნების ახლებურ გააზრებას. მარქსიზმმა ფილოსოფიაში შეიტანა პრაქტიკის თეორია, მაგრამ მარქსიზმს პრაქტიკა ესმის როგორც მხოლოდ მატერიალური მოქმედება. პრაქტიკა მარქსიზმში თეორიის საპირისპიროა. ახლებური გააზრებისას პრაქტიკა შეიძლება ვუწოდოთ, საერთოდ, ადამიანურ მოღვაწეობას, ადამიანურ მოქმედებას, რადგანაც ეს მოღვაწეობა როგორც მატერიალურ, ასევე სულიერ სფეროში, შემოქმედებაა, ე.ი. ახლის შექმნაა, ე.ი. კულტურაა.

მარქსამდელ ფილოსოფიაში ჰეგელი იყო ის მოაზროვნე, რომელიც უშუალოდ მიუახლოვდა, საერთოდ, პრაქტიკის არსებისა და, კერძოდ, პრაქტიკისა და შემეცნების ურთიერთმიმართების ზოგიერთი ასპექტის სწორ გაგებას. ჰეგელის ფილოსოფიაში პრაქტიკის პრობლემა უკავშირდება ცნობიერების აქტივობის პრობლემას, რომელიც უძირითადეს პრობლემას წარმოადგენს კანტის შემდგომ გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში. კანტის აბსტრაქტულ - იდეალისტური მოძღვრება ცნობიერების „მოქმედ მხარეზე“ თავის დაგვირგვინებას ჰეგელთან პოვებს. ის გარემოება, რომ გერმანული კლასიკური იდეალიზმი მჭვრეტელობით მატერიალიზმზე მალდა დგას, შემეცნების აქტივობის ზოგიერთი მხარის სწორი გაგებით განისაზღვრება. ჰეგელის იდეალიზმის თანახმად, ნამდვილი აქტიური საწყისი არის აბსოლუტური გონი, სუბსტანცია – სუბიექტი, რომელიც თვითგანვითარების, თვითშემეცნების გზით თავის თავს აბსოლუტური იდეის სახით დაადგენს. აბსოლუტური იდეა თეორიული იდეისა და პრაქტიკული იდეის იგივეობაა. პრაქ-

ტიკა იღვის მომენტი. იგია გასაგნება აბსოლუტური გონისა, რომელიც ისტორიული პროცესის სუბიექტს წარმოადგენს. გონი, როგორც ნება, პრაქტიკულად მოქმედებს. „პრაქტიკული მოქმედების წესი, რომლის მეშვეობითაც გონს თვითნებურად შეაქვს თავის განუსაზღვრელობაში რაღაც განსაზღვრება“ ან თვითნებურად დაადგენს ახალ განსაზღვრებებს ნაცვლად ძველისა, რომლებიც მასში მისი შემწეობის გარეშე იყვნენ, უნდა განვასხვაოთ „მისი თეორიული მოქმედების წესისაგან“ (34,7).

„საგნები, - წერდა ჰეგელი, - რომლებიც ბუნების პროდუქტები არიან, არსებობენ მხოლოდ უშუალოდ და ერთჯერ, მაგრამ ადამიანი, როგორც გონი, აორმაგებს თავის თავს: ჯერ-ერთი, ისიც არსებობს, როგორც ბუნების საგანი, მაგრამ შემდეგ ის არსებობს თავისთვისაც, იგი ჰვრეტს თავის თავს, წარმოიდგენს, მოიაზრებს თავის თავს და მხოლოდ ამის შემდეგ ეს მოქმედი თავისთვის-ყოფნა არის გონი. ადამიანი ამ საკუთარი თავის გაცნობიერებას ორი გზით აღწევს: ჯერ-ერთი, თეორიულად, რამდენადაც იგი თავის შინაგან ცხოვრებაში აუცილებლად უნდა აცნობიერებდეს თავის თავს. . . მეორე, ადამიანი თავისი თავის ასეთ გაცნობიერებას პრაქტიკული საქმიანობის მეოხებით აღწევს. . . ამ მიზანს იგი აღწევს გარეგანი საგნების შეცვლით, საგნებისა, რომლებსაც თავისი შინაგანი ცხოვრების ბეჭედს ასვამს და მათში პოულობს თავის საკუთარ განსაზღვრებებს“ (36,33).

პრაქტიკა არის ცნობიერების გასაგნება. ჰეგელი მიუთითებს, რომ პრაქტიკის პროცესი „არის გარეგანი არაორგანული ბუნების შეცვლა და მოხსნა მისი დამოუკიდებელი მატერიალური არსებობისაგან“ (35,480). პრაქტიკის ობიექტია გარე სინამდვილე, რომ-

ელიც ეწინააღმდეგება პრაქტიკის სუბიექტს, ინდივიდს. პრაქტიკა გვევლინება ამ კომპონენტთა გარკვეულ ერთიანობად. ადამიანმა, ამბობს ჰეგელი, „გარეგანი საგნებით უნდა ისარგებლოს პრაქტიკულად, რათა დაიკმაყოფილოს თავისი პრაქტიკული მოთხოვნილებები და მიზნები“ (34,265). მხოლოდ ამ სფეროში პოულობს ნამდვილად თავის ადგილს შრომა (იხ.იქვე), ადამიანი თავის მოთხოვნილებებით პრაქტიკულად ეკიდება გარე ბუნებას.

ადამიანისა და გარე ბუნების ეს მიმართება გულისხმობს, რომ ადამიანი შუამავლის როლს ასრულებს. თავისი მიზნის მისაღწევად იგი ბუნებას იყენებს თვით ბუნებისავე წინააღმდეგ. აქ ყველაზე აშკარად ვლინდება გონის აქტივობა. იგი ქმნის იარაღებს და მათი მეშვეობით ახორციელებს თავის ნებასა და მიზანს. სუბიექტი გარკვეულ ძალადობას მიმართავს ობიექტზე. ჰეგელი იმ აზრამდე მიდის, რომ პრაქტიკული მოქმედება მატერიალურია. ის მიუთითებს, რომ პრაქტიკის სფეროში ადამიანები მოქმედებენ როგორც ცალკეული ინდივიდები ერთგვარ არსებულ ყოფიერებაში და ვინაიდან თვითონ წარმოადგენენ ამგვარ არსებულ ყოფიერებას, ისინი მატერიასთან ასევე მატერიალურ მიმართებაში არიან. პრაქტიკას მოქმედებაში მოჰყავს ჩვენი მატერიალური არსებობა.

„გონის ფენომენოლოგიაში“ ჰეგელი ავითარებს აზრს, რომ გარე ბუნების საგნებზე ადამიანის ზემოქმედების ფორმა არის შრომა. იგი მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ ადამიანისა და ადამიანთა საზოგადოების მთელი ისტორია, გარკვეულწილად, შრომით არის განპირობებული. პრაქტიკის არსების გადმოცემისას ჰეგელი განიხილავს მიზნისა და საშუალებების დიალექტიკას და განსაზღვრავს ადამიანისა და გარე სინამდვილის ურთიერთმიმართების ერთ-ერთ ურთუ-

ლეს ასპექტს: მოქმედების პროცესში თავის იარაღებში ადამიანი ბატონობს გარე ბუნებაზე, თუმცა, თავისი მიზნებით უფრო ემორჩილება მას.

„ენციკლოპედიის ლოგიკაში“ ჰეგელი აღნიშნავს, რომ პრაქტიკის მიზანია სამყარო ისეთად აქციოს, როგორც ის უნდა იყოს. პრაქტიკა შეცვლის, შემოქმედების პროცესია.

ჰეგელთან პრაქტიკის პრობლემა უკავშირდება თავისუფლების პრობლემას. ამიტომ ჰეგელის ფილოსოფიაში პრაქტიკის საკითხი სახელმწიფოს საკითხთან თანაფარდობაში განიხილება. სახელმწიფო არის რეალური გონი, რომელიც სამართალსა და მორალთან ერთად გონის ძირითადი განსაზღვრულობის – თავისუფლების ფორმასა და შინაარსს წარმოადგენს. პრაქტიკა ის სფეროა, სადაც თავისებურად მოიხსნება წინააღმდეგობა მიზეზსა და მიზანს შორის. პრაქტიკა როგორც შრომის პროცესი, როგორც გასაგნების პროცესი არსებითად გაუცხოების პროცესია. შრომის შედეგი გაუცხოებაა.

ამრიგად, პრაქტიკის თაობაზე ჰეგელის აღნიშნულ დებულებათა განხილვისას ცხადი ხდება შემდეგი: პრაქტიკა არის სუბიექტ-ობიექტის გარკვეული მიმართება, რაც სუბიექტის მიერ ობიექტის გარდაქმნას გულისხმობს. მაშასადამე, პრაქტიკა საგნობრივი მოქმედებაა, რომელიც მიმართულია ჯერარსული (სასურველი) გარე სინამდველის შესაქმნელად. ამ პროცესში იღეა გრძნობად ფორმაში ხორციელდება. პრაქტიკა არის ადამიანის მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად განხორციელებული მიზანმიმართული მოქმედება. იგი გამოხატავს ბუნებაზე ადამიანის ბატონობას და, აქედან გამომდინარე, პრაქტიკის პრობლემა თავისუფლების პრობლემას უკავშირდება. პრაქტიკის ელემენტებია: მიზანი, მიზანმიმართული

მოქმედება, იარაღი როგორც საგანზე მიზანმიმართული ზემოქმედების განხორციელების საშუალება, მიზანმიმართული მოქმედების შედეგი. ყველა ეს ელემენტი განუყრელ ერთიანობაშია. მაგალითად, მიზანი გულისხმობს გარკვეულ საშუალებას: „საშუალება. . . არის ერთგვარი უკვე მიზნით განსხვავებული ობიექტი“ (36,208). საშუალება მატერიალიზებული მიზანია. პრაქტიკის ძირითადი ფორმაა შრომა, შრომითი საქმიანობა. ჰეგელის გაგებით, პრაქტიკაა ის ძირითადი რგოლი, სადაც მოიხსნება წინააღმდეგობა მიზეზობრიობასა და მიზანდასახულობას შორის; პრაქტიკა ადამიანისა და ბუნების ერთიანობის საფუძველია.

პრაქტიკა, როგორც სუბიექტ-ობიექტის მიმართება, ჰეგელთან შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ როგორც შემეცნება. პრაქტიკის ძირითად ფორმას—შრომსაც—ჰეგელი აბსტრაქტულ-გონით მოქმედებად მიიჩნევს. ფილოსოფოსი შრომის არსებას გაუცხოებაში ხედავს, ამასთან, ეს უკანასკნელი მის მოძღვრებაში წარმოდგენილია. ჰეგელის სისტემაში ლოგიკური იმორჩილებს ყველაფერს. ჰეგელისათვის პრაქტიკა ლოგიკური განსაზღვრულობაა, იგია დასკვნა. ამ დასკვნაში სუბიექტი, ადამიანი ლოგიკური ფიგურის „წევრის“ როლს ასრულებს.

ჰეგელის მიხედვით, ცნება „თავისთვის ყოფიერებად“ გადაიქცევა პრაქტიკის აზრით. ჰეგელის მიხედვით, თეორიულ იდეაში სუბიექტური ცნება, როგორც საყოველთაო, რომელსაც თავისთავად არ გააჩნია განსაზღვრულობა, უპირისპირდება ობიექტურ სამყაროს, საიდანაც თავისთვის იღებს გარკვეულ შინაარსსა და სისავსეს. რაც შეეხება პრაქტიკულ იდეას, მასში, – ამბობს ჰეგელი, – ეს ცნება, როგორც სინამდვილე, უპირისპირდება სინამდვილეს, მაგრამ თავის

თავში დარწმუნებულობა, რაც სუბიექტს ახასიათებს მის თავისთავში და თავისთვის განსაზღვრულ ყოფიერებაში, არის დარწმუნებულობა საკუთარი თავის ნამდვილობასა და სამყაროს არანამდვილობაში. თეორიული და პრაქტიკული იდეების დახასიათების შემდეგ ჰეგელი აღნიშნავს, რომ პრაქტიკული იდეა ჩვენ მიერ განხილულ შემეცნების იდეაზე უფრო მაღლა დგას, რადგან იგი ფლობს არა მხოლოდ ზოგადობას, არამედ უშუალო სინამდვილის ღირსებას.

პრაქტიკა, როგორც ახლის შექმნა, უკვე კულტურაა – პროცესიც და შედეგიც.

პრაქტიკის ცნება შეიძლება გავიგოთ ორი მნიშვნელობით, ვიწრო (საკუთრივ პრაქტიკა) და ფართო მნიშვნელობით. რას წარმოადგენს პრაქტიკა ვიწრო მნიშვნელობით? მარქსიზმის მიხედვით, პრაქტიკა ადამიანის გრძნობად - საგნობრივი, მატერიალური, კრიტიკულ-რევოლუციური მოქმედებაა, რომლის მიზანია სინამდვილის გარდაქმნა, შეცვლა (16,1). აქ მოტანილი ყველა პრედიკატი აღებულია კარლ მარქსის „თეზისებიდან ფოიერბახის შესახებ“. კ. მარქსის მიერ აღნიშნულ თეზისებში ძველი მატერიალიზმის კრიტიკა და „ახალი მსოფლმხედველობის“ (ენგელსი) დაფუძნება, საზოგადოების არსებისა და ადამიანის არსების ახლებური გაგება, ემყარება პრაქტიკის ბუნების სწორედ აქ წარმოდგენილ დახასიათებას. პრაქტიკა არის ადამიანის იმგვარი აქტივობა, როცა მისი მოღვაწეობის შინაარსად ქცეულია რეალური სინამდვილის კრიტიკული ათვისება, ე.ი. მისი შეცვლა, გარდაქმნა გარკვეული მიზნის საფუძველზე. რეალური პრაქტიკა ხორციელდება როგორც მატერიალური და სულიერი მოქმედებების ერთობლიობა. იგი სხვადასხვაგვარია, შინაგანად დიფერენცირებულია, რადგა-

ნაც სხვადასხვა საგნობრივ ვითარებაზე, როგორც სხვადასხვა მასალაზე მიმართული გარდაქმნითი მოქმედებაა. რეალური პრაქტიკა ამგვარი მოქმედებების ერთობლიობაა, მაგრამ პრაქტიკის განსაზღვრება არ უნდა დავეყვანოთ მისი სახეების ჩამოთვლაზე. პრაქტიკის დახასიათებისას ამოსავლად უნდა ავიღოთ პრაქტიკის ის არსებითი გარკვეულობანი, რომლებიც სწორედ მათი არსებობის გამო „მუშაობენ“ რეალური პრაქტიკის ყოველ ფორმასა თუ სახეში. კ. მარქსმა „თეზისებში“ გამოყო, როგორც გარკვეული მოქმედების გრძნობად-საგნობრივი ხასიათი, მისი კრიტიკულ-რევოლუციური, გარდაქმნითი ბუნება. მარქსისთვის პრაქტიკა არის მატერიალური სინამდვილის შეცვლა გარკვეული მიზნით. პრაქტიკა, როგორც სინამდვილის გარდამქმნელი, მარქსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „შემცვლელი“ მოქმედება, წარმოადგენს ადამიანის საზოგადოებრივი ყოფიერების წესს. კ. მარქსს აქვს ნათქვამი იმავე თეზისებში, რომ „საზოგადოებრივი ცხოვრება არსებითად პრაქტიკულია. ყველა მისტერია, რომელსაც თეორია მისტიციზმისაკენ მიჰყავს, თავის რაციონალურ ახსნას პოულობს პრაქტიკასა და ამ პრაქტიკის გაგებაში“ (16,3).

თუ პრაქტიკას გავიგებთ როგორც ადამიანის რევოლუციურ-კრიტიკულ, საგნობრივ-გარდამქმნელ მოქმედებას, შემოქმედებას, მაშინ უნდა ითქვას, რომ კულტურაც პრაქტიკაა. არსებობს არა მხოლოდ მატერიალური კულტურა, რაც მატერიალურ საგანთა გარდაქმნის გზითაა მიღებული, არამედ სულიერი კულტურაც, მაგალითად, ხელოვნება ყველა მისი დარგით. კულტურა მათი მთლიანობაა. კულტურის ცნების ტრანსფორმაცია პრაქტიკის ცნებად არაერთი ახალი ელემენტის დამატებას მოითხოვს. ამისათვის საკმარისია მისი ელემენტების ახლებური გააზრება.

ყველაფერი ეს არის პრაქტიკა ვიწრო გაგებით, ანუ საკუთრივ პრაქტიკა.

ფართო მნიშვნელობით გაგებისას პრაქტიკა წარმოადგენს იმ ელემენტების სტრუქტურულ მოღიანობას, რომელთა მეშვეობითაც რეალიზდება პრაქტიკა, როგორც უშუალოდ გარდაქმნელი მოქმედება. ფართოდ გაგებული პრაქტიკა არ არის მხოლოდ უშუალოდ გარდაქმნელი, შემცვლელი მოქმედება, არამედ იგი მოიცავს იმ ელემენტებსაც, რომელთა გარეშეც საგნის გარდაქმნის პროცესი არ რეალიზდება. ყველა ეს მომენტი პრაქტიკის ცალმხრივობანია. ფართოდ გაგებულ პრაქტიკაში მომენტებად იგულისხმება: 1). მიზანი, რომლის მისაღწევადაც ხორციელდება პრაქტიკა: პრაქტიკა სწორედ მიზნის რეალიზაციის საშუალებაა. მიზანი პრაქტიკისათვის ამოსავალს წარმოადგენს. სწორედ მის გამო პრაქტიკის აუცილებელ ელემენტად იქცევა შემეცნება. ამ ასპექტიდან შემეცნება პრაქტიკის სტრუქტურაში შემოდის გაშუალებულად, მიზნის მეშვეობით და მასში კრისტალიზებული სახით. მიზანი, როგორც ცნობიერება-კონსტრუქტორის მუშაობის შედეგი, როგორც პრაქტიკის შედეგის იდეალური სახე, ითვალისწინებს სინამდვილის კანონზომიერებებს; იგი ობიექტის პოზიციაზე დგას, რაც შეუძლებელია შემეცნების გარეშე. გარკვეული მიზნით სინამდვილის გარდაქმნა მასზე გაბატონებაა, ეს კი შეუძლებელია მისადმი დაქვემდებარების გარეშე. აქ შემეცნება არსებით როლს ასრულებს; 2). საგანი, რომელზედაც ხორციელდება პრაქტიკული ზემოქმედება, რომელიც უნდა გარდაიქმნას; 3). ს ა შ უ ა ლ ე ბ ე ბ ი, რომელთა ერთობლიობითაც ხორციელდება სინამდვილის გარდაქმნა. აქ სამი მომენტი საგულვებელი: ა) სინამდვილის გარდაქმნის მ ა ტ ე რ ი ა ლ უ რ ი ს ა შ უ ა ლ ე ბ ა ნ ი

(მაგალითად, წარმოების იარაღები); ბ) ცოდნა, როგორც სინამდვილის შემეცნების გარკვეული შედეგი და ამ შემთხვევაში როგორც საშუალება სინამდვილის გარდამქმნელი, მატერიალური საშუალებების შექმნისათვის (შემეცნება, როგორც ვხედავთ, აქ ხელახლა წარმოგვიდგება, როგორც პრაქტიკის სტრუქტურის ელემენტი) და გ) ადამიანთა ურთიერთობების სოციალური ფორმები, როგორც სინამდვილესთან პრაქტიკული მიმართების რეალიზაციის საშუალებანი, როგორც სინამდვილის რევოლუციურ-კრიტიკული გარდაქმნის საშუალებანი. პრაქტიკა განაპირობებს გარკვეული სოციალური ფორმების წარმოშობისა და განვითარების, როგორც სწორედ პრაქტიკის, განხორციელების პირობებს. პრაქტიკის კონკრეტულ-ისტორიულ საფეხურებზე იცვლება სოციალურ ფორმათა რაობა, რომელთა მეშვეობითაც მიმდინარეობს პრაქტიკა, მაგრამ ამ ცვალებადობაში, როგორც იგივეობრივი მომენტი, რჩება ის, რომ პრაქტიკა, როგორც თავისი ბუნებით სოციალური ფენომენი, სწორედ გარკვეული საზოგადოებრივი ფორმის (ფორმების) შიგნით და მისი მეშვეობით (მათი მეშვეობით) უნდა განხორციელდეს. ეს საზოგადოებრივი ფორმა თუ ფორმები პრაქტიკის განხორციელების აუცილებელ, სოციალურად ობიექტურ საშუალებებს წარმოადგენს და ამიტომ, ეს სოციალური ფორმები აუცილებლად იგულისხმება პრაქტიკის სტრუქტურაში. პრაქტიკის სტრუქტურის დასახსვრისას ისინი შედიან საშუალებების ცნების ქვეშ ნაგულისხმევ გარკვეულობებში; 4) სინამდვილის რევოლუციურ-კრიტიკულად გარდაქმნის პროცესი. ესაა პრაქტიკის პროცესი ვიწრო გაგებით, როგორც საკუთრივ პრაქტიკის პროცესი, როგორც საზოგადოებრივი ფორმების შიგნით და მათი მეშვეობით განხორციელებული გარდაქმნითი მოქმედება.

ცოდნა აქაც, ამ პროცესშიც იქნება როგორც პრაქტიკის სტრუქტურის გარკვეული ელემენტი. ცოდნა აქ ნიშნავს სინამდვილის გარდაქმნის მატერიალური საშუალებების მოხმარების, გამოყენების, მათით ოპერირების ცოდნას. სინამდვილის გარდაქმნის პროცესი თავისი ნამდვილი ბუნების (და არა ისტორიულად მისი გამოვლენის ფორმების) მიხედვით თავისუფალი, შემოქმედებითი პროცესია. ეს პროცესი, როგორც საგნობრივი მოქმედება, შესაძლებლობის სინამდვილედ გარდაქმნაა. პრაქტიკა, როგორც საგნობრივი მოქმედება, იდეალურის გასაგნობრივებაა. ამ პროცესში დგინდება ახალი; მაგრამ ახალი რეალობის შექმნა არსებულის გარდაქმნაა და პრაქტიკას, როგორც შექმნის პროცესს, მხოლოდ ეს შინაარსი, გარდაქმნის ცნებაში ნაგულისხმევი შინაარსი შეიძლება ჰქონდეს. გარდაქმნის პროცესი სხვადასხვა, განსხვავებული სახით მიმდინარეობს (შრომა, წარმოება, რევოლუცია და ა.შ.), რომლებიც პრაქტიკის ფორმებს წარმოადგენენ; დაბოლოს, 5). შედეგი, რ ე ზ უ ლ ტ ა ტ ი, რომელიც პრაქტიკის შედეგად დგინდება. ეს შედეგი ახალი რეალობაა, სინამდვილე, მეორე, გაადამიანურებული სინამდვილე ან, როგორც მას ხშირად უწოდებენ, რაციონალიზებული სინამდვილეა. შედეგი აქ ასევე შედის სტრუქტურაში, როგორც შემეცნების პროცესის რეზულტატი – ჭეშმარიტება შედის შემეცნების სტრუქტურაში. როდესაც საკითხი დგება ადამიანის, როგორც პრაქტიკის სუბიექტის შესახებ, ეს ნიშნავს მის გააზრებას პრაქტიკის აქ მითითებულ სტრუქტურულ ელემენტებთან მიმართებაში. როგორც ვხედავთ, პრაქტიკის ფართო გაგებისას პრაქტიკის სტრუქტურულ ელემენტებში ნაგულისხმევია პრაქტიკა ვიწრო გაგებით. პრაქტიკა ვიწრო გაგებით, საკუთრივ პრაქტიკა, ანუ პრაქტიკა როგორც სინამდვილის

გარდამქმნელი, შემცვლელი მოქმედება წარმოადგენს ფართო აზრით აღებული პრაქტიკის ელემენტს.

ამ წანამძღვრებიდან ამოსვლით უნდა დაისვას და გადაწყდეს კულტურის სუბსტანციის პრობლემა, ეს საკითხი მარქსიზმის ფილოსოფიაში გადაწყვეტილი იყო მცდარად. მიაჩნიათ, რომ აღნიშნული პრობლემა უნდა გადაწყვეტილიყო ისტორიული მატერიალიზმის პრინციპებზე დაყრდნობით. ჩვენი ნაშრომის ძირითადი მიზნის გათვალისწინებით მიზანშეწონილად არ მიგვაჩნია მარქსისტულ ლიტერატურაში ამ საკითხზე არსებული შეხედულებების ციტირება. ისინი ყველანი ერთ ძირითად აზრს გამოთქვამენ და მის სხვადასხვა ვარიანტს წარმოადგენენ. საკითხის არსის გასარკვევად საკმარისად მიგვაჩნია ამონაწერი 1999 წელს გამოცემული წიგნიდან „კულტუროლოგია“. ამ წიგნის მეშვიდე თავში წარმოდგენილია და დახასიათებულია „ძირითადი კულტუროლოგიური კონცეფციები“ (10,65-80). სხვა კულტუროლოგიური კონცეფციების გვერდით წარმოდგენილია კულტურის მარქსისტული კონცეფციის ძირითადი დებულებანი. „კულტურის მარქსისტული გაგება, – წერენ აღნიშნული წიგნის ავტორები, – აგებულია სამ ძირითად პრინციპზე: ისტორიის მატერიალისტურ გაგებაზე, კლასობრიობის პრინციპზე და იდეოლოგიაზე. ისტორიის მატერიალისტური გაგების მიხედვით ისტორიის, ანუ საზოგადოების არსებობისა და განვითარების სუბსტანციური საწყისი მატერიალურ სფეროში უნდა ვეძიოთ. ასეთ სფეროდ მას მიაჩნია მატერიალური წარმოების სფერო. კულტურის წარმოშობისა და არსებობის საფუძველი, დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, მატერიალური წარმოებაა. ასევე, მატერიალური წარმოების კვალობაზე ვითარდება კულტურაც. მატერიალური წარმოება გაივლის განვი-

თარების ხუთ ძირითად საფეხურს. . . თითოეულ მათგანს გააჩნია თავისი შესატყვისი კულტურა. აქედან, დიალექტიკურ მატერიალიზმს გამოჰყავს კულტურის ხუთი ისტორიული ფორმა. მის მიხედვით, საზოგადოების მთლიანი კულტურა სტრუქტურულად შედგება მატერიალური და სულიერი კულტურისგან. მატერიალიზმის მოთხოვნის ნიადაგზე მიჩნეულია, რომ მატერიალური კულტურა არის საფუძველი სულიერი კულტურისა“ (10,78-79). აქ მკაფიოდ არის გამოკვეთილი აზრი, რომ მარქსიზმის მიხედვით, კულტურის სუბსტანციის პრობლემა უნდა გადაწყდეს ისტორიული მატერიალიზმის ბაზაზე.

§3. სუბსტანციის ცნება. მისი ორი მნიშვნელობა

სუბსტანციის ცნება განეკუთვნება ფილოსოფიის ძირითად ცნებათა რიცხვს. სუბსტანცია მომდინარეობს ლათინური სიტყვიდან და ნიშნავს ქვემდებარეს. დროთა განმავლობაში მან მიიღო საწყისის, პირველმიზეზის, დასაბამის, ძირის, არხეს მნიშვნელობა. ძველი ბერძენი ფილოსოფოსები სუბსტანციის, ანუ არხეს პრობლემის გადაწყვეტით იწყებდნენ ფილოსოფიურ სისტემებს. უკვე არისტოტელეს დროიდან სუბსტანციის პრობლემა ისმება ორი ასპექტით, ორი მნიშვნელობით: 1) ცალკეული, ინდივიდუალური საგნის მიმართ და 2) მთელი სინამდვილის მიმართ.

ინდივიდუალური საგანი არსებობს გარკვეულ დროსა და სივრცეში. იგი განიცდის ცვალებადობას, მაგრამ ამ ცვალებადობაში ერთი და იგივე საგნად რჩება. ფილოსოფიაში ჩამოყალიბდა აზრი, რომლის თანახმად, საგნის ამგვარ უცვლელ საფუძველს ეწოდება არსება. ყოველი საგანი არსებისა და მოვლენის ერთიანობაა. მოვლენა იცვლება. არსება უცვლელი რჩება. იგი განსაზღვრავს საგნის არსებობასა და ცვალებადობას.

ჩვენთვის, ჩვენი საკვლევი პრობლემის მიხედვით, არსებითია სუბსტანცია მეორე გაგებით, სინამდვილის პირველსაწყისის აზრით. კულტურის სუბსტანციის პრობლემა სხვადასხვა ფილოსოფიურ სისტემაში სხვადასხვაგვარად არის გადაწყვეტილი, ჩვენთვის მთავარია მისი გადაწყვეტა მარქსისტულ მატერიალიზმში.

§4. საზოგადოების უმსახებ მარქსისტული მოძღვრების ძირითადი დებულებანი

როცა ლაპარაკია მარქსისტულ მატერიალიზმზე, საქმე არსებითად ეხება ისტორიის მატერიალისტურ გაგებას, ისტორიულ მატერიალიზმს.

ჩვენი ნაშრომის სპეციფიკა მოითხოვს შედარებით დაწვრილებით გადმოვცეთ მარქსისტული ისტორიოგრაფიის თვალსაზრისი მარქსიზმის განსაკუთრებული როლის შესახებ აზროვნების ისტორიაში, მისი მცდელობა მიანიჭოს მარქსიზმს ერთადერთი ჭეშმარიტი ფილოსოფიის სტატუსი, რაც სინამდვილეში გარკვეული პოლიტიკური ვითარებით იყო განპირობებული.

მარქსისტულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მოცემულია არაერთი ცდა დასაბუთებულ იქნეს ის დებულება, რომ მარქსისტული მატერიალიზმი წარმოადგენს მატერიალიზმის ისტორიული განვითარების უმაღლეს საფეხურს, მატერიალიზმის სპეციფიკურ ფორმას, რომელიც თვისებრივად განსხვავდება წინანდელი მატერიალიზმისაგან საერთოდ, რომ მატერიალიზმის ისტორიაში პირველად მხოლოდ მარქსიზმში გახდა შესაძლებელი მატერიალიზმის დასაბუთება, ე.ი. ცნობიერების მეორადობის დაფუძნება, სუბიექტობიექტის დამოკიდებულებაში სუბიექტის განსაზღვრულობის დადგენა. მარქსისტული მატერიალიზმის, როგორც ძველი მატერიალიზმისაგან თვისებრივად განსხვავებული თეორიის, ნათელსაყოფად მიუთითებენ, რომ მარქსისტულმა მატერიალიზმმა დაძლია მარქსამდელი მატერიალიზმის ყველა არსებითი ნაკლი და შეზღუდულობა, კერძოდ, ძველი მატერიალი-

ზმის მეტაფიზიკურობა, მექანიციზმი, საზოგადოების გაგებაში იდეალისტურობა („ზემოდან იდეალიზმი“) და მჭკვრეტელობითობა. ამ ფონზე შესაძლებელი გახდა სინამდვილის – ბუნებისა და საზოგადოების ობიექტური კანონზომიერებებით სუბიექტის დეტერმინაციის ჩვენება, ხოლო, მეორე მხრივ, ადამიანის ნამდვილი აქტივობის გახსნა. ვ.ი. ლენინი ამ უკანასკნელ ასპექტს განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა. მარქსისტები აღნიშნავენ, რომ მატერიალიზმისა და დიალექტიკის სინთეზმა, რაც, მათი აზრით, ფილოსოფიის ისტორიაში პირველად მარქსიზმში განხორციელდა, ისტორიის მატერიალისტურმა გაგებამ, რაც მოასწავებს ბოლომდე თანამიმდევრული, დასრულებული „სახურავამდე მიყვანილი“ მატერიალიზმის ფორმირებას, ადამიანის არსების გარკვევამ, შემეცნების თეორიაში პრაქტიკის შემოტანამ, რაც გნოსეოლოგიაში მარქსიზმის ძირითად დამსახურებად ითვლება, საბოლოო ჯამში მოგვცა მატერიალიზმის ის ფორმა, რომელიც თვისებრივად განსხვავდება წინანდელი მატერიალიზმისაგან. მარქსისტული მატერიალიზმი სპეციფიკური მატერიალიზმია.

მარქსიზმის ფილოსოფიის ისტორიოგრაფია თვლის, რომ მარქსისტული მატერიალიზმი ახლებურად წყვეტს ფილოსოფიის ძირითად საკითხს და გარკვეული კორექტივით წარმოადგენს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მატერიალისტურ გადაწყვეტას, აგრეთვე, მატერიალიზმის ფორმულირებას. ეს ისტორიოგრაფია თვლის, რომ მარქსიზმის კლასიკოსების შრომები საკმარისად იძლევა იმისათვის, რომ აქ დასმულ კითხვას დადებითად ვუპასუხოთ. მათი აზრით, კ. მარქსის „თეზისებში ფოიერბახის შესახებ“, რომელშიც ფ. ენგელსის განსაზღვრებით, როგორც პირველ დოკუმენტში „ახალი მსოფლმხედ-

ველობის გენიალური ჩანასახია მოცემული“ (14,5), ფილოსოფიის მრავალი პრინციპული საკითხის ახლებურ დაყენებასთან და გადაწყვეტასთან ერთად, წარმოდგენილია ამოსავალი დებულებანი იმის ნათელსაყოფად, თუ როგორ უნდა მოხდეს შინაარსობრივად ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის სპეციფიკური მარქსისტული გადაწყვეტა. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მარქსისტულ მატერიალისტურ გადაწყვეტაში შემონახულია ის, რაც მატერიალიზმს მატერიალიზმად აქცევს, ის, რაც ერთნაირად ახასიათებს მატერიალიზმის ყველა ისტორიულ საფეხურს, ყველა ისტორიულ სკოლას, მაგრამ ამ შემონახულთან ერთად აქცენტი გაკეთებულია იმაზე, რაც სპეციფიკურია მხოლოდ მარქსიზმისათვის, რაც მარქსისტული მატერიალიზმის კუთვნილებაა, რაც მის თავისებურებას გამოხატავს.

ამის ნათელსაყოფად უნდა ითქვას შემდეგი: მარქსისტი ფილოსოფიის ისტორიკოსები აღნიშნავენ, რომ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გამოკვეთა პრობლემის სახით და ამ პრობლემის ანალიზი დაკავშირებულია ფ. ენგელსის სახელთან, კერძოდ, მის ნაშრომთან „ლუდვიგ ფოიერბახი.“ ეს სავესებით სწორია, თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ფილოსოფიის ძირითად საკითხზე მარქსისტული პასუხი თვით ამ ძირითადი საკითხის, როგორც სპეციალური ისტორიულ-ფილოსოფიური პრობლემის რეფლექსიის, ფორმულირებისა და გაანალიზების გარეშე, მოცემულია უფრო ადრე ფ. ენგელსის ნაშრომის „ლუდვიგ ფოიერბახის“ დაწერამდე. ამ შემთხვევაში შეიძლება დაგვესახელებინა კ. მარქსის „თეზისები ფოიერბახის შესახებ“, კ. მარქსისა და ფ. ენგელსის „გერმანული იდეოლოგია“, კ. მარქსის ნაშრომის „პოლიტიკური ეკონომიკის კრიტიკისათვის“ ცნობილი წინა-

სიტყვაობა, კ. მარქსის „კაპიტალის“ I ტომის მეორე გერმანული გამოცემის ბოლოსიტყვაობა და სხვა. ფ. ენგელსმა „ლუდვიგ ფოიერბახში“ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი დასვა როგორც გარკვეული ფილოსოფიური პრობლემა, მოგვცა მისი ფორმულირება, გააანალიზა მხარეები და გამოკვეთა ძირითადი ფილოსოფიური მიმდინარეობანი, რომლებიც იქმნებიან ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გადაწყვეტისას გარკვეული ტიპის ბაზაზე.

ფ. ენგელსი აღნიშნავს, რომ „მთელი ფილოსოფიის, განსაკუთრებით უახლესი ფილოსოფიის უდიდეს ძირითად საკითხს აზროვნებისა და მყოფობის ურთიერთობის საკითხი წარმოადგენს“ (14,18). იმავე ნაშრომის სხვა ადგილას მითითებულია, რომ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი წარმოადგენს საკითხს იმის შესახებ, თუ „რა დამოკიდებულებაა აზროვნებასა და მყოფობას შორის, სულსა და ბუნებას შორის“ (14,19). ფ. ენგელსი შემდეგ შენიშვნაში უფრო აკონკრეტებს ამ საკითხს და განმარტავს, რომ „აზროვნებისა და მყოფობის დამოკიდებულების საკითხი“ თავისი შინაარსით წარმოადგენს საკითხს „თუ რა არის პირველადი, სული თუ ბუნება“ (14,19). ამდენად, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხია საკითხი ყოფიერებისა და აზროვნების დამოკიდებულების შესახებ, რაც კონკრეტულად იმის გარკვევაში მდგომარეობს, თუ რომელია ამ ორ კომპონენტს შორის პირველადი. ამ ფორმულირებაზე დაყრდნობით ფ. ენგელსი გამოყოფს ძირითად ფილოსოფიურ მიმართულებებს. ეს მიმართულებანი ფორმირდება იმის მიხედვით, „თუ როგორ უპასუხებენ ისინი ამ საკითხს“ – ე.ი. ფილოსოფიის ძირითად საკითხს. „ვინც აღიარებდა, რომ სული ბუნებაზე უფრო ადრე არსებობდა და, მაშასადამე, საბოლოოდ, ასე თუ ისე,

ქვეყნის შექმნას ცნობდა. . . - მათ იდეალიზმის ბანაკი შეადგინეს. სხვები კი, ვინც ბუნების პირველობას აღიარებდა, მატერიალიზმის სხვადასხვა სკოლას მიემხრნენ“ (14,19-20). ფ. ენგელსი აქვე აზუსტებს, რომ აქ მოხმარებული ცნებები: იდეალიზმი და მატერიალიზმი „თავდაპირველად სხვას არაფერს არ ნიშნავს“, თუ არა იმაზე ხაზგასმას, თუ რომელი მიმართულება რას თვლის პირველადად. ამრიგად, მატერიალიზმის ცნება აქ აღებულია მისი ზოგადი აზრით, როცა ის გამოხატავს იმ არსებითს, რაც მატერიალიზმს როგორც მატერიალიზმს ახასიათებს. ეს ცნება თავისი მოცულობით ვრცელდება მატერიალიზმის ყველა სკოლაზე. იგულისხმება, რომ „მატერიალიზმის სხვადასხვა სკოლიდან“ თითოეულს უნდა ჰქონდეს რაღაც სპეციფიკური, რომელიც მატერიალიზმის ერთ სკოლას განასხვავებს მეორე სკოლისაგან და რაც მის არსობრივ გარკვეულობას ქმნის. ფ. ენგელსი აქ საკითხს არ სვამს მატერიალიზმის სკოლების ასეთი სპეციფიკური გარკვეულობების შესახებ, ამდენად, არც მარქსისტული მატერიალიზმის სპეციფიკის შესახებ, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მარქსისტული გადაწყვეტის სპეციფიკის შესახებ. ფ. ენგელსის მიზანი სხვაა. მისი მიზანია არსებითი მომენტის მიხედვით განასხვავოს იდეალიზმი და მატერიალიზმი. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის იმ ანალიზში, რომელიც ფ. ენგელსის ნაშრომის მეორე თავშია მოცემული, იგულისხმება ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მეორე მხარის გამოკვეთაც. აქ საქმე ეხება სინამდვილისადმი აზროვნების გნოსეოლოგიური დამოკიდებულების პრობლემას. ყოველივე ამაზე დაყრდნობით მარქსიზმის ისტორიოგრაფიაში დადგენილია, რომ ფილოსოფიის ძირითად საკითხზე მარქსისტული მატერიალიზმის პასუხი მდგომარეობს ბუნ-

ების, ყოფიერების, და ა.შ. პირველადობის აღიარებაში. ცხადია, ეს სწორია, მაგრამ მაშინ იკარგება ის სპეციფიკა, რაც მარქსიზმმა შეიტანა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მატერიალისტურ გადაწყვეტაში. მარქსიზმი, როგორც მატერიალიზმი, აღიარებს მატერიის, ობიექტურის პირველადობას, მაგრამ, ამასთანავე, იგი მატერიალიზმში შეიტანს ისეთ მომენტს, რაც წინანდელ მატერიალისტურ სკოლებს არ ჰქონდათ და რის საფუძველზეც მარქსისტული მატერიალიზმი სრულიად სპეციფიკური მატერიალიზმია. მარქსისტული ფილოსოფიური მატერიალიზმის არსის გადმოცემისას მარქსისტულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ეყრდნობიან ფ. ენგელსის „ლუდვიგ ფოიერბახის“ მეორე თავს. შრომის ამ მონაკვეთში ფ. ენგელსს სრულიად კონკრეტული ამოცანა ჰქონდა და მას არ შეეძლო აქ ეჩვენებინა ის სპეციფიკური, რითაც მარქსისტული მატერიალიზმი, როგორც მატერიალიზმი, განსხვავდება წინანდელი მატერიალისტური კონცეფციებისაგან.

ფ. ენგელსის „ლუდვიგ ფოიერბახის“ მეორე თავში მოცემული ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ანალიზსა და ძირითადი ფილოსოფიური მიმართულებების განსაზღვრებას მეთოდოლოგიური მნიშვნელობით ვიყენებთ. მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის კონკრეტული ამოცანა, რომლის შესრულებისთვისაც დაიწერა ფ. ენგელსის ნაშრომის ეს მონაკვეთი. ფ. ენგელსი არჩევს შტარკეს წიგნს ფოიერბახის შესახებ და აღნიშნავს, რომ შტარკე ზუსტად ვერ ერკვევა იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის არსებით განსხვავებაში და ამიტომ ფოიერბახის ფილოსოფიური ნააზრევის შეფასებისას იგი ფოიერბახს მიაკუთვნებს იდეალიზმის ბანაკს იმ მომენტზე დაყრდნობით, რომელიც „თავდაპირველად“ არ იგულისხმება

არც იდეალიზმისა და არც მატერიალიზმის ამოსავალ საფუძვლებში. სრულიად კონკრეტული ამოცანიდან გამომდინარე, რაც ნიშნავდა იმის გარკვევას, თუ რა უნდა ვიგულისხმოთ საერთოდ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის, საერთოდ იდეალიზმისა და საერთოდ მატერიალიზმის ქვეშ, ენგელსმა ამ კითხვებს კონკრეტულად უპასუხა. ამიტომ აქ ფ. ენგელსს არ მოუცია მარქსისტული ფილოსოფიური მატერიალიზმის არსის გაშლილი დახასიათება, მისი სპეციფიკა, ის, რაც მარქსისტულ მატერიალიზმს განასხვავებს სხვა მატერიალისტური სკოლებისაგან.

სათანადო ფილოსოფიურ ლიტერატურაში უკვე აღნიშნულია იმის შესახებ, რომ ფ.ენგელსის „ლუდვიგ ფოიერბახის“ მეორე თავში მოცემული ფილოსოფიის ძირითადი საკითხისა და მისი მხარეების ანალიზი, ამოცანის კონკრეტულობიდან გამომდინარე, არ წარმოადგენს პრობლემის ყოველმხრივ ანალიზს. სამაგალითოდ მივუთითებ შემდეგ მოსაზრებაზე: „ენგელსმა ჩამოაყალიბა ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი, გააანალიზა და მიუთითა მის მნიშვნელობაზე. ფრიდრიხ ენგელსმა ყოფიერებისა და აზროვნების მიმართება განსაზღვრა როგორც ძირითადი საკითხი და მას ორი მხარე მოუნახა: ყოფიერებისა და აზროვნების მიმართება სუბსტანციურობის თვალსაზრისით და ყოფიერებისა და აზროვნების მიმართება შემეცნების შესაძლებლობის თვალსაზრისით. ეს რომ ერთი საკითხის ორი მხარეა და არა ორი საკითხი, ამის გააზრება ენგელსს ეკუთვნის. აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ ენგელსის ფორმულირებაში აზროვნებისა და ყოფიერების ყველა მხარე არაა განხილული. მხედველობაში მისაღებია ის ფაქტი, რომ აზროვნება არ არსებობს დამოუკიდებელი სახით, იგი ყოველთვის მხოლოდ ადამიანის, სუბიექტის აზროვნებაა,

ამიტომ აუცილებლობით უნდა დაისვას საკითხი მოაზროვნე სუბიექტის მიმართების შესახებ გარე სამყაროსადმი. შემეცნებითი მიმართება სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაა, მაგრამ სუბიექტ-ობიექტის მიმართება არ დაიყვანება შემეცნებაზე. ადამიანი პრაქტიკული არსებაა. ის შემეცნებელი ხდება გარე სამყაროსთან პრაქტიკული მიმართების პროცესში. ადამიანის დამოკიდებულება სინამდვილესთან უპირველესად პრაქტიკულია. ამიტომ შეუძლებელია სუბიექტ-ობიექტის დამოკიდებულება სრულყოფილად იყოს წარმოდგენილი შემეცნებითი დამოკიდებულებებით. ადამიანი არა მარტო იმეცნებს გარე სამყაროს, არამედ გარკვეულად აფასებს მას, რაც გულისხმობს გარკვეულ ღირებულებებით იერარქიას. ეს მომენტი მოცემული აქვს კარლ მარქსს ფოიერბახის შესახებ თეზისებში, რომელიც ავსებს ფრიდრიხ ენგელსის მიერ აღნიშნული ძირითადი საკითხის მხარეებს . . . ამრიგად, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი მოიცავს სუბიექტის ობიექტთან პრაქტიკულ დამოკიდებულებას“ (15,43-44). ყოველივე ეს ნათელყოფს იმას, რომ ძირითად ფილოსოფიურ მიმართულებათა ენგელსისეული ანალიზი, რომელიც ზემოთ იქნა დალაგებული, არ არის ამომწურავი. ამ ანალიზს არც ჰქონდა ასეთი მიზანი. ენგელსისეული ანალიზი გამოკვეთს იმას, თუ რა არის ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი და როგორ უნდა გვესმოდეს იდეალიზმი და მატერიალიზმი საერთოდ. სწორედ ამიტომ, ფ. ენგელსის ამ ანალიზზე დაყრდნობით მარქსისტული მატერიალიზმის დახასიათებისას მხოლოდ იმაზე მითითება, რომ მარქსისტული მატერიალიზმი პირველადად ცნობს ბუნებას, ყოფიერებას, მატერიას, სინამდვილეს, ობიექტურს არ იქნება საკითხის სწორი და ამომწურავი გაშუქება. მარქსიზმი მატერიალიზმია და მან

უნდა მიიღოს ეს დებულება, მაგრამ იგი თვისებრივად ახალი ტიპის მატერიალიზმია და ეს თვისებრივი სიახლე გამოკვეთილად უნდა ჩანდეს ფილოსოფიის ძირითად საკითხზე გაცემულ მარქსისტულ მატერიალისტურ პასუხში. ეს მოთხოვნა ნათლად ჩანს კ. მარქსის თეზისებში ფოიერბახის შესახებ. განსაკუთრებით პირველსა და მეორე თეზისებში. სააზროვნო სიტუაცია მოითხოვს ვაღიაროთ, რომ ობიექტი განსაზღვრავს სუბიექტს, რომ სუბიექტი დეტერმინირებულია ობიექტით, მაგრამ „გარემო პირობებისა და ადამიანის“ ურთიერთობის მხოლოდ ამგვარი გააზრება, ობიექტის მხოლოდ განჭვრეტის ფორმაში განხილვა ძველი, მარქსის მიხედვით, ნაკლოვანი მატერიალიზმის პოზიციაზე დგომას ნიშნავს. საჭიროა მატერიალიზმში შემოვიტანოთ „მოქმედი მხარე“, რასაც ისტორიულად, გარკვეული მიზეზების გამო, იდეალიზმი უკეთ ავითარებდა, ვიდრე მატერიალიზმი. სუბიექტი განსაზღვრულია ობიექტით, მაგრამ სუბიექტი, როგორც სწორედ მოქმედი, პრაქტიკულად მოღვაწე, შემქმნებელი, შემფასებელი და გარდამქმნელი უკუხემოქმედებას ახდენს ობიექტზე, ცვლის მას, ქმნის მას. ესაა ის ძირითადი სიახლე, რაც მარქსიზმმა შეიტანა მატერიალიზმში. მატერიალური და სოციალური სინამდვილე განსაზღვრავს სუბიექტს, მის ცნობიერებას, მის მოქმედებას – ესაა მატერიალიზმი საერთოდ. იგი მარქსისტულ პოზიციას მხოლოდ ნაწილობრივ გამოხატავს. მარქსისტული პოზიცია სრულად გამოიხატება მაშინ, თუ ბოლომდე გავითვალისწინებთ ადამიანის არსებას, რევოლუციურ-კრიტიკული, პრაქტიკულ-გარდამქმნელი, სინამდვილის შემცვლელი მოქმედების მნიშვნელობას, ადამიანური ყოფიერების წესს და ვიტყვით, რომ სუბიექტ-ობიექტის მიმართება შინაგანად დიალექტიკური ბუნებისაა,

რომ სინამდვილის კანონზომიერებით დეტერმინირებული სუბიექტი თავისი პრაქტიკის ფარგლებში უკუ-ზემოქმედებს სინამდვილეზე. მარქსიზმის კლასიკოსების შრომებში არის მასალა, რომელიც ადასტურებს ამ მიმართებას. ამ მხრივ მეტად საყურადღებოა კ. მარქსის „თეზისები ფოიერბახის შესახებ“, ფ. ენგელსის „ლუდვიგ ფოიერბახის“ მეოთხე თავი, ფ. ენგელსის 90-იანი წლების წერილები ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ და ვ.ი. ლენინის „ფილოსოფიური რვეულების“ ის ადგილები, სადაც ნაკვლევია სუბიექტის აქტივობის პრობლემა, ამ აქტივობის არსი, სუბიექტის გარდამქმნელი, სინამდვილის შემცველი მოქმედების რაობა და სტრუქტურა.

კ. მარქსის „თეზისები ფოიერბახის შესახებ“ ეკუთვნის ავტორის ფილოსოფიური ევოლუციის განსაკუთრებულ პერიოდს. იგი იქმნება იმ ეტაპზე, როცა, ვ. ი. ლენინის თქმით, საბოლოოდ ხდება „მარქსის გადასვლა იდეალიზმიდან მატერიალიზმისაკენ და რევოლუციური დემოკრატიზმიდან კომუნიზმისაკენ“ (3,48). იმ ნაშრომთა შორის, სადაც ეს გადასვლა „საბოლოოდ ხდება“ ვ. ი. ლენინი გამოყოფს „გერმანულ-ფრანგულ წელიწდეულში“ დაბეჭდილ „ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკის“ შესავალს, იმავე წელიწდეულში გამოქვეყნებულ სტატიას „ებრაელთა საკითხისათვის“ და 1845 წელს დაწერილ „თეზისებს ფოიერბახის შესახებ“. თეზისებში მარქსი სრულიად კონკრეტულად ანალიზებს ძველი მატერიალიზმის ნაკლოვანებებს და იმ სიახლეებს, რომლებსაც „ახალი მსოფლმხედველობა“ (ფ. ენგელსი) მარქსამდელ მატერიალიზმს უპირისპირებს. ასეთი კონკრეტული ანალიზის ფონზე უნდა გამოიკვეთოს მარქსიზმის არსებითი, თვისებრივი განსხვავება ფოიერბახის მატერიალიზმისა და საერთოდ, ძველი მატერი-

ალიზმისაგან. სწორედ ამ კონტექსტში იკვეთება ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო პრობლემა მატერიალიზმის ძირითადი პრინციპის გაგებაში მარქსისტული მატერიალიზმის მიერ შეტანილი სპეციფიკური სიახლის შესახებ.

კ. მარქსის „თეზისების“ მიხედვით, ძველმა მატერიალიზმმა ვერ შეძლო სუბიექტ-ობიექტის მიმართების პრობლემის გარკვევა. ძველი მატერიალიზმისათვის გაუგებარი დარჩა სუბიექტ-ობიექტის მიმართების ის დიალექტიკური ხასიათი, რაც პრაქტიკის ფუნქციის, სტრუქტურის და მისი ელემენტების ანალიზის საფუძველზე შეიძლება დადგინდეს. ძველი მატერიალიზმის ნაკლოვანებათა მოხსნამ უნდა დააფუძნოს ახალი ტიპის მატერიალიზმი, რომელშიც სუბიექტ-ობიექტის მიმართება ცალმხრივად კი არაა გაანალიზებული, არამედ დიალექტიკურად. პირველ თეზისში კ. მარქსი მიუთითებს შემდეგ გარემოებაზე: „მთავარი ნაკლი მთელი წინანდელი მატერიალიზმისა – ფოიერბახის ჩათვლით – ისაა, რომ იგი სინამდვილეს, გრძნობადობას მხოლოდ ობიექტის, ანუ განჭვრეტის ფორმაში განიხილავს და არა როგორც ადამიანის გრძნობად მოქმედებას, პრაქტიკას, არასუბიექტურად. ამიტომ მოხდა, რომ მოქმედ მხარეს, წინააღმდეგ მატერიალიზმისა, იდეალიზმი ავითარებდა, მაგრამ მხოლოდ აბსტრაქტულად, რადგან იდეალიზმი, რასაკვირველია, ნამდვილ გრძნობად მოქმედებას, როგორც ასეთს, არც იცნობს. ფოიერბახი აღიარებდა გრძნობად, აზროვნებითი ობიექტებისაგან ნამდვილად განსხვავებულ ობიექტებს, მაგრამ იგი თვით ადამიანის მოქმედებას არ უცქერის, როგორც საგნობრივ მოქმედებას. ამიტომ . . . იგი მხოლოდ თეორიულ მოქმედებას განიხილავს, როგორც ნამდვილად ადამიანურ მოქმედებას, მაშინ როდესაც

პრაქტიკა მხოლოდ მის „ბილწ-ვაჭრუკანულ“ ფორმაშია გაგებული და ფიქსირებული. ამიტომ მას არ ესმის „რევოლუციური“, „პრაქტიკულ-კრიტიკული“ მოქმედების მნიშვნელობა“ (16,3). რა არის აქ არსებითად ნათქვამი? ერთი და ყველაზე გავრცელებული გაგებით, აქ გარკვეულია პრაქტიკისა და შემეცნების დამოკიდებულების ერთ-ერთი უაღრესად მნიშვნელოვანი ასპექტი, შემეცნების საგნის განსაზღვრულობა პრაქტიკით, შემეცნებელი სუბიექტისათვის მისი მოცემულობა პრაქტიკის მეშვეობით, ასე ვთქვათ, სუბიექტური ფორმით. ცხადია, ასეთი პრობლემა კ. მარქსის ამ პირველ თეზისში მართლაც დგას. მაგრამ აღნიშნული თეზისი მხოლოდ ამით არ ამოიწურება. მარქსის ამ თეზისში სრულიად გარკვეულადაა მითითებული იმ ფაქტებზეც, რომ ადამიანის პრაქტიკის მეშვეობით იქმნება ახალი სინამდვილე. აქ აღნიშნულია, რომ სინამდვილე შედგება არა მხოლოდ ბუნების ობიექტებისაგან, არამედ ადამიანის, როგორც მოქმედი არსების მიერ შექმნილი კულტურისაგანაც. სინამდვილეს ორი შრე აქვს: ბუნებრივ-ობიექტური და კულტურის ფენომენები. ფოიერბახის კრიტიკა და შედარებით იდეალიზმის უპირატესობა მოქმედი მხარის, ადამიანის აქტივობის წინ წამოწევის მხრივ კ. მარქსის მიერ სწორედ ამ კუთხიდანაა დანახული, მაგრამ მარქსის ეს თეზისი არც ამით ამოიწურება. კ. მარქსის პირველ თეზისში გაანალიზებულია ფილოსოფიის საგნის „ადამიანი-სამყაროს“ ძირითადი შინაარსი. მიუთითებენ, რომ კ. მარქსმა აქ მატერიალიზმი განავითარა „ფილოსოფიის საგანში სუბიექტური მომენტის შემოტანის გზით“ (24,174). ძველი მატერიალიზმი სინამდვილეს იხილავდა ობიექტის ფორმაში, არასუბიექტურად. მარქსიზმისათვის ამ წესით სინამდვილის გაგება შეუძლებელია. მარქსის აზრით, სინამ-

დვილე შეიძლება გაგებულ იქნეს მხოლოდ მოქმედი მხარიდან ამოსვლით. სწორედ ამიტომ წარმოადგენს კ. მარქსის პირველი თეზისი „თეზისს ფილოსოფიის ახალი გაგების თაობაზე“. კ. მარქსმა თავის თეზისებში მოგვცა ადამიანის არსების სრულიად ახალი გაგება. მარქსისავე აზრით, სამყაროს ნამდვილი მატერიალისტური ახსნა მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუ ადამიანის არსებად გაგებულია საგნობრივად აქტიურობა, რევოლუციური მოქმედების სუბიექტად ყოფნა, ე.ი. გააზრებულია პრაქტიკულ-კრიტიკული მოქმედების მნიშვნელობა. ფოიერბახის მატერიალიზმი ნაკლოვანია იმის გამო, რომ იგი ვერ ავითარებდა სწორედ მოქმედ მხარეს. ფოიერბახი „ადამიანის მოქმედებას არ უცქერის როგორც საგნობრივ მოქმედებას“ (23,64). პრაქტიკის ყალბად გაგების საფუძველზე ყალბად იქნა გააზრებული ადამიანის ბუნებაც. ფოიერბახი გრძნობად განჭვრეტას მიმართავს, მაგრამ იგი გრძნობადობას არ იხილავს როგორც პრაქტიკულ, ადამიანურ გრძნობად მოღვაწეობას“ (16,66).

ადამიანი ფოიერბახისათვის მხოლოდ ბიოლოგიური ფენომენია, ამიტომ იგი, როგორც სუბიექტი, არ წარმოადგენს ნამდვილ სუბიექტს. როცა ადამიანს გაიგებ როგორც ბიოლოგიურ არსებას, მაშინ გარდაუვალია ადამიანის არსების აბსტრაქტის სახით წარმოდგენა, აბსტრაქტისა, რომელიც, როგორც არსება, ცალკეულ ინდივიდში ცხოვრობს. ფოიერბახის ინდივიდი იზოლირებული ინდივიდია. ამის საფუძველზე მასთან გაუგებარი დარჩა, ერთი მხრივ, სინამდვილესთან ადამიანის ნამდვილი დამოკიდებულების ბუნება, ხოლო, მეორე მხრივ, საზოგადოების რაობა. ამიტომაც, „უმაღლესი პუნქტი, რომელსაც მჭვრეტელობითი მატერიალიზმი აღწევს, ე.ი. მატერია-

ლიზმი, რომელსაც გრძნობა არ ესმის როგორც პრაქტიკული მოქმედება, ესაა ცალკეულ ინდივიდთა განჭვრეტა „სამოქალაქო საზოგადოებაში“ (23,67). ძველმატერიალიზმს სწორედ ადამიანის ბუნების ყალბად გაგების გამო არ შეუძლია მივიდეს „ადამიანთა საზოგადოებამდე“ (23,67). მარქსიზმისათვის ადამიანის არსება არის ის, რომ იგი მოქმედების სუბიექტს წარმოადგენს, კ. მარქსის თეზისების მიხედვით თუ ვიტყვით, ადამიანი პრაქტიკის სუბიექტია. ამ საფუძველზე შესაძლებელია მოქმედი მხარის ნამდვილი ახსნა. იდეალიზმი წინა პლანზე წამოწეულ მოქმედ მხარეს ნამდვილი სახით არ იცნობს. ჰეგელის ფილოსოფიაშიც კი, რომელიც ყველაზე ახლოს მივიდა პრაქტიკის იმგვარ გაგებასთან, რომელიც შესაძლებლობას იძლევა მასში „ისტორიული მატერიალიზმის ჩანასახები“ დავინახოთ, პრაქტიკა და მისი ძირითადი ფორმა – შრომა გაგებულა როგორც აბსტრაქტულ-სულიერი მოქმედება. ადამიანს თავისი ყოფიერების წესი, რომ ის პრაქტიკის სუბიექტია, აიძულებს იყოს „საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა“ (16,1-3). ადამიანი ჩართულია ამ საზოგადოებრივ ურთიერთობებში. სხვაგვარად მას, როგორც პრაქტიკის სუბიექტს, არსებობა არ შეუძლია. აქ ადამიანი უკვე განყენებული პიროვნება კი არ არის, არამედ განსაზღვრული საზოგადოებრივი ფორმის კუთვნილებაა. ადამიანის ჩართვა საზოგადოებრივ ურთიერთობებში ნიშნავს მის ჩართვას „ადამიანთა საზოგადოებაში“. ადამიანთა ცხოვრება არსებითად პრაქტიკულია. ადამიანის ცხოვრების ყველა მხარე თავის „რაციონალურ ახსნას პოულობს ადამიანის პრაქტიკასა და თვით ამ პრაქტიკის გაგებაში“ (16,1-3). ადამიანს, როგორც ამგვარ გარკვეულობას, სინამდვილისადმი აქტიური დამოკიდებულება აქვს. სწორედ ადამიანის

რაობის ამგვარ გაგებაზე დაყრდნობით კ. მარქსის „თეზისებში“ არსებითად მოცემულია ფილოსოფიის ძირითად საკითხზე მარქსისტული მატერიალიზმის პასუხი. სინამდვილე განსაზღვრავს სუბიექტს, მის მოქმედებას, მის შემეცნებას, მის პრაქტიკას. მაგრამ ადამიანი, როგორც სწორედ პრაქტიკის სუბიექტი, თავისი მოქმედებით ზემოქმედებს სინამდვილეზე. გარკვეულ დალს ასვამს მის მოძრაობა-განვითარებას, ქმნის ახალ სინამდვილეს. ადამიანის აქტიურობის აღიარებისას მატერიალიზმის პრინციპი შენარჩუნებულია, რადგანაც პრაქტიკის პროცესი სინამდვილის კანონზომიერებით და სოციალური გარემოთია პირობადებული. მაგრამ, ამასთანავე, აქ ძველი მატერიალიზმი გადალახულია იმით, რომ მისი მჭვრეტელობითობა მოხსნილია და დაფუძნებულია ადამიანის ნამდვილი აქტივობა. სწორედ ამიტომ წერდა მარქსი, რომ „მატერიალისტური მოძღვრება, რომ ადამიანები გარემო პირობებისა და აღზრდის პროდუქტები არიან, მაშასადამე, შეცვლილი ადამიანები სხვაგვარი გარემო პირობებისა და შეცვლილი აღზრდის პროდუქტები არიან, ივიწყებს, რომ გარემოებებს სწორედ ადამიანები ცვლიან და რომ აღმზრდელი თვით უნდა აღიზარდოს . . . გარემო პირობებისა და ადამიანთა მოქმედების ცვლილებების თანმთხვევა შეიძლება წარმოვიდგინოთ და რაციონალურად გავიგოთ მხოლოდ როგორც რევოლუციური პრაქტიკა“ (16,1-3). ამ დებულებებშია სწორედ გადმოცემული ის ახალი ტიპის მატერიალიზმი, რომელიც სუბიექტის ობიექტით განსაზღვრულობაზე, მის მეორადობაზე შორს მიდის და ამით სწორედ ასაბუთებს იმას, თუ რაში მდგომარეობს ნამდვილი მეორადობა.

ყოველივე ზემოთ ნათქვამიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ მარქსისტული მატერიალიზმის

არსის გამოხატველი დებულება იქნება შემდეგი: სისტემაში სამყარო-ადამიანი, სხვაგვარად – ობიექტისუბიექტი, ობიექტი პირველადია და იგი განსაზღვრავს სუბიექტს, მაგრამ სუბიექტი, ისტორიულად განსაზღვრული თავისი პრაქტიკის ფარგლებში, უკუმოქმედებს ობიექტზე, ობიექტურ სინაღვილეზე, გარკვეულად გარდაქმნის და ცვლის მას. ეს დებულება მატერიალისტურიცაა და დიალექტიკურიც.

მარქსისტული ფილოსოფიის ჩასახვასთან თითქმის იმავდროულად ჩაისახა და განვითარდა მარქსისტული ისტორიოგრაფია. მარქსისტული ფილოსოფიის მარქსისტულმა ისტორიოგრაფიამ, რომლის დამწყებადაც თვითონ კ. მარქსი და ფ. ენგელსი უნდა მივიჩნიოთ, მთელი თავისი განვითარების მანძილზე შექმნა რამდენიმე დებულება, რომლებიც ამოსავალი პრინციპებია მაქსისტული ფილოსოფიის მარქსისტული ისტორიისათვის. ერთ-ერთ ასეთ პრინციპულ დებულებას წარმოადგენს თეზისი: მარქსისტული ფილოსოფია რევოლუციური გადატრიალებაა ფილოსოფიის განვითარებაში. ეს თეზისი წამოაყენა ფრიდრიხ ენგელსმა თავის რეცენზიაში კარლ მარქსის წიგნზე „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“. ენგელსმა აღნიშნული დებულება დაუკავშირა ისტორიის მატერიალისტურ გაგებას. შემდგომში, მე-19 საუკუნის ბოლოს, აღნიშნული თეზისი დაიცვა და რამდენადმე გაფართოებული სახით წარმოადგინა პლენხანოვმა. ბოლოს, მე-20 საუკუნის 40-იან წლებში ეს თეზისი კანონიკური სახით წარმოადგინა ა. უდანოვმა მოხსენებაში გ. ალექსანდროვის წიგნის „დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიის ისტორიის“ გამო გამართულ დისკუსიაზე. მან თეზისი, რომ მარქსისტული ფილოსოფიის წარმოშობა წარმოადგენდა რევოლუციურ გადატრიალებას აზროვნების ისტორიაში, აბსოლუტური

შინარსით გაიგო და იგი დაუკავშირა არა მხოლოდ ისტორიის მატერიალისტურ გაგებას, არამედ მთელ ონტოლოგიას, გნოსეოლოგიას, აქსიოლოგიას, ეთიკას, ესთეტიკას და ა. შ. მაგრამ ჩვენი მიზნებისათვის აქ მთავარია იმის აღნიშვნა, რომ დებულება მარქსიზმის, როგორც აზროვნებაში რევოლუციური გადატრიალების შესახებ ეკუთვნის ფ. ენგელსს და რომ ფ. ენგელსმა ეს დებულება დააფუძნა ისტორიის მატერიალისტურ გაგებაზე, როგორც თვისებრივ სიახლეზე ისტორიის ფილოსოფიაში.

აქვე უნდა ითქვას, რომ კარლ მარქსის წიგნის „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ წინასიტყვაობა, რომელშიც ისტორიის მატერიალისტური გაგების საბოლოო, მესამე ფორმულირებაა მოცემული, წარმოადგენს ისეთ დოკუმენტს, რომელიც ნიშანდობლივია ისტორიის მარქსისტული კონცეფციისათვის და მარქსის ამ წიგნის გამოცემის შემდეგ, როცა საჭირო ხდებოდა იმის ჩვენება, თუ როგორ ესმოდა მარქსიზმს მთლიანად ისტორიის, საზოგადოებრივი ცხოვრების, საზოგადოების შესახებ საკუთარი თეორიული კონცეფცია ან ამ კონცეფციის რომელიმე დეტალი, მარქსისტები ყოველთვის აღნიშნულ წინასიტყვაობას მიმართავდნენ ხოლმე. ასე რომ, მარქსის წიგნის წინასიტყვაობას, მასში განვითარებულ დებულებებსა და მასში წარმოდგენილ მთლიან კონცეფციას ეძღვნება არა მხოლოდ ენგელსის ცნობილი რეცენზია, არამედ ლენინის წიგნის „რანი არიან ხალხის მეგობრები და როგორ ომობენ ისინი სოციალ-დემოკრატების წინააღმდეგ“ შესაბამისი ადგილი. ლენინს იგივე წინასიტყვაობა მარქსისტული ისტორიის მატერიალისტური გაგების გასაანალიზებლად მოჰყავს 1913 წელს დაწერილ სტატიაში „კარლ მარქსი“, ამ სტატიაში სპეციალური თავი ეძღვნება

ისტორიის მატერიალისტურ გაგებას. დაბოლოს, არ შეიძლება არ მოვიხსენიოთ ი. ბ. სტალინი. სტალინმა თავის ნაშრომში „დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ“ კ. მარქსის წიგნის „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკის“ ცნობილ წინასიტყვაობაში მოცემული ისტორიული მატერიალიზმის ფორმულირებას უწოდა „ისტორიული მატერიალიზმის არსის გენიალური ფორმულირება“ (27,161).

კარლ მარქსის ნაშრომის „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ წინასიტყვაობაში ისტორიის მატერიალური გაგება ასეა ფორმულირებული: „თავისი ცხოვრების საზოგადოებრივი წარმოებისას ადამიანები შედიან განსაზღვრულ აუცილებელ, მათი ნებისყოფისაგან დამოუკიდებელ ურთიერთობებში – წარმოებით ურთიერთობებში, რომელნიც მათი მატერიალური საწარმოო ძალების განვითარების განსაზღვრულ საფეხურს შეესაბამებიან. ამ წარმოებით ურთიერთობათა ერთობლიობა შეადგენს საზოგადოების ეკონომიკურ სტრუქტურას, რეალურ ბაზისს, რომელზედაც იურიდიული და პოლიტიკური ზედნაშენი აღიმართება და, რომელსაც საზოგადოებრივი ცნობიერების განსაზღვრული ფორმები შეესაბამება. მატერიალური ცხოვრების წარმოების წესი განაპირობებს საერთოდ ცხოვრების სოციალურ, პოლიტიკურ და სულიერ პროცესებს. ადამიანთა ცნობიერება კი არ განსაზღვრავს მათ ყოფიერებას, არამედ, პირიქით, მათი საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს მათ ცნობიერებას. თავისი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე საზოგადოების მატერიალური საწარმოო ძალები ვარდებიან წინააღმდეგობაში არსებულ წარმოებით ურთიერთობებთან - ან რაც მხოლოდ ამის იურიდიულ გამოსახულებას წარმოადგენს, საკუთრების ურთიერთობებთან, რომელთა შიგნითაც

ისინი აქამდე ვითარდებოდნენ. საწარმოო ძალთა განვითარების ფორმებიდან ეს ურთიერთობანი მათ ბორკილებად იქცევიან, მაშინ დგება სოციალური რევოლუციის ეპოქა. ეკონომიური საფუძვლის შეცვლასთან ერთად მეტი თუ ნაკლები სისწრაფით ხდება გადატრიალება მთელ უზარმაზარ ზედნაშენში. ამგვარ გადატრიალებათა განხილვისას აუცილებლად საჭიროა ყოველთვის განვასხვაოთ წარმოების ეკონომიური პირობების მატერიალური გადატრიალება, რომლის გარკვევა ბუნებისმეტყველურ - მეცნიერული სიზუსტით არის შესაძლებელი, - იურიდიული, პოლიტიკური, რელიგიური, მხატვრული და ფილოსოფიური, მოკლედ: იდეოლოგიური ფორმებისაგან, რომლითაც ადამიანები ამ კონფლიქტს შეიმეცნებენ და ებრძვიან მას. როგორც არ შეიძლება ცალკეული ადამიანის შესახებ ვიმსჯელოთ იმის მიხედვით, თუ რას ფიქრობს თვითონ იგი თავისთავზე, ასევე არ შეიძლება ვიმსჯელოთ ამგვარი გადატრიალების ეპოქის შესახებ მისი ცნობიერების მიხედვით. პირიქით, ეს ცნობიერება უნდა ავხსნათ მატერიალური ცხოვრების წინააღმდეგობებით, საზოგადოებრივ საწარმოო ძალებსა და წარმოებით ურთიერთობებს შორის არსებულ კონფლიქტით. არც ერთი საზოგადოებრივი ფორმაცია არ ისპობა მანამდე, სანამ არ განვითარებულა ყველა საწარმოო ძალა, რომელთათვის იგი საკმაო გასაქანს იძლევა, და ახალი, უმაღლესი წარმოებითი ურთიერთობანი არასდროს არ ჩნდებიან მანამდე, სანამ მათი არსებობის მატერიალური პირობები თვით ძველი საზოგადოების წიაღში არ მომწიფებულან, ამიტომ კაცობრიობა ყოველთვის ისეთ ამოცანებს ისახავს, რომელთა გადაჭრაც მას შეუძლია, რადგან უახლოესი განხილვისას ყოველთვის აღმოჩნდება ხოლმე, რომ თვით ამოცანა მხოლოდ მაშინ ჩნდება,

როცა მატერიალური პირობები მისი გადაჭრისათვის უკვე არსებობს ან ყოველ შემთხვევაში დადგინების პროცესში იმყოფება“ (2,10-11).

სწორედ კ. მარქსის ამ წინასიტყვაობაზე დაყრდნობით ამბობდა ფ. ენგელსი, რომ მე-18 საუკუნის დასასრულს და მე-19 საუკუნის პირველი ნახევრის აზროვნების ისტორიაში თანამიმდევრულად ორი გადატრიალება მოხდა. პირველი ისტორიის ჰეგელიანურ გაგებას ეხება. ენგელსმა მას უწოდა ისტორიის „ეპოქის შემქმნელი გაგება“ (2,309). ჰეგელმა ისტორიის გაგებაში დიალექტიკა შეიტანა. მეორე დაკავშირებული იყო დიალექტიკის განთავისუფლებასთან იდეალისტური გარსისაგან. ენგელსი აღნიშნავს, რომ მარქსი იყო „ერთადერთი ადამიანი, რომელმაც შეძლო ეკისრა ეს შრომა: გამოეცალკეებინა ჰეგელის ლოგიკიდან ის ბირთვი, რომელიც შეიცავს ჰეგელის ნამდვილ აღმოჩენას ამ დარგში და აღედგინა დიალექტიკური მეთოდი, განთავისუფლებული მისი იდეალისტური გარსისაგან. იმ მარტივი სახით იგი სწორედ აზრთა განვითარების ერთადერთი მართებული ფორმა ხდება. ამ მეთოდის გამომუშავება, რომელიც პოლიტიკური ეკონომიის მარქსისტულ კრიტიკას საფუძვლად უძევს, ჩვენ მიგვაჩნია ისეთ შედეგად, რომელიც თავისი მნიშვნელობით თითქმის არ ჩამოუვარდება ძირითად მატერიალისტურ შეხედულებას“ (28,310). ენგელსს აქ მატერიალისტური შეხედულების“ ქვეშ მხედველობაში აქვს „ისტორიის ახალი მატერიალისტური გაგება“ (2,309), რომლისთვისაც ჰეგელიანური ისტორიის ფილოსოფია, ანუ ეპოქის შემქმნელი გაგება ისტორიისა „უშუალო თეორიულ წანამძღვარს წარმოადგენდა“ (2,309). ენგელსი თვლის, რომ „ყველა ისტორიული მეცნიერებისთვის . . . რევოლუციურ აღმოჩენას წარმოადგენდა ის დებუ-

ლება „რომ მატერიალური ცხოვრების წარმოების წესი განაპირობებს, საერთოდ, ცხოვრების სოციალურ, პოლიტიკურ და გონებრივ პროცესს,“ რომ ყველა საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი ურთიერთობა, ყველა რელიგიური და სამართლებრივი სისტემა, ყველა თეორიული შეხედულება, რაც კი ისტორიის მსვლელობაში წარმოიშობა, მხოლოდ მაშინ შეიძლება გავიგოთ, როცა გაგებული იქნება ყოველი სათანადო ეპოქის მატერიალური პირობები და პირველნი ამ მატერიალური პირობებიდან იქნებიან გამოყვანილი. „ადამიანთა ცნობიერება კი არ განსაზღვრავს მათ ყოფიერებას, არამედ, პირიქით, მათი საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს მათ ცნობიერებას“. ეს დებულება იმდენად მარტივია, რომ იგი თავისთავად გასაგები უნდა ყოფილიყო ყველასათვის, ვინც კი დატყვევებული არაა იდეალისტური სიყალბით. მაგრამ ამ დებულებებიდან უადრესად რევოლუციური დასკვნები გამომდინარეობს არა მარტო თეორიისათვის, რამედ პრაქტიკისათვისაც“ (2,302-303). ენგელსი დაწვრილებით იხილავს „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ წინასიტყვაობას. არც ერთ შენიშვნას, მით უმეტეს შესწორებას არ გამოთქვამს მარქსის დებულებათა მიმართ. ენგელსი თვლის, რომ მე-19 საუკუნის პირველი ნახევრის სოციალური განვითარება გერმანიაში ადასტურებს მისსავე დებულებას, რომ ისტორიის მატერიალისტური გაგება „რევოლუციურ აღმოჩენას წარმოადგენდა“.

სწორედ კ. მარქსის ნაშრომის „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ წინასიტყვაობაზე დაყრდნობით ამბობდა ვ. ი. ლენინი, რომ „ეს იდეა მატერიალიზმისა სოციოლოგიაში უკვე თავისთავად გენიალური იდეა იყო“.

რასაკვირველია, ჯერჯერობით ეს მხოლოდ ჰიპოთეზა იყო, მაგრამ ისეთი ჰიპოთეზა, რომელიც პირველად ქმნიდა ისტორიული და საზოგადოებრივი საკითხებისადმი ზუსტი მეცნიერული თვალსაზრისით მიდგომის შესაძლებლობას (30,149). ვ. ი. ლენინი შენიშნავს, რომ ისტორიის მატერიალისტური გაგება სოციოლოგიას მეცნიერების სიმაღლეზე აიყვანს სამი მოტივის, მიზეზისა თუ საბაბის გამო: 1) მარქსამდე „სოციოლოგები ვერ ახერხებენ რა ისეთ უმარტივეს და პირვანდელ ურთიერთობათა დანახვას, როგორცაა წარმოებითი ურთიერთობანი, პირდაპირ ხელს კიდებდნენ პოლიტიკურ-იურიდიული ფორმების გამოკვლევასა და შესწავლას, ეჯახებოდნენ იმ ფაქტს, რომ ეს ფორმები კაცობრიობის ამა თუ იმ იდეებთან წარმოიშობოდნენ ამა თუ იმ დროს და ამაზე ჩერდებოდნენ; ისე გამოდიოდა, თითქოს საზოგადოებრივ ურთიერთობას ადამიანები შეგნებულად ქმნიან, მაგრამ ეს დასკვნა, რომელმაც თავისი სრული გამოსახულება პოვა Contract Social -ის იდეაში (რომლის კვალი მეტად ეტყობა უტოპიური სოციალიზმის ყველა სისტემას), სრულიად ეწინააღმდეგებოდა ყველა ისტორიულ დაკვირვებას. არასოდეს არ ყოფილა. . . რომ საზოგადოების წევრებს წარმოედგინოთ იმ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობა, რომელშიაც ისინი ცხოვრობენ, როგორც რაღაც გარკვეული მთლიანი, გამსჭვალული ამა და ამ საწყისით; პირიქით, მასა შეუცნობლად ეგუება ამ ურთიერთობებს და მას იმდენად ვერ წარმოუდგენია ისინი როგორც განსაკუთრებული ისტორიული საზოგადოებრივი ურთიერთობები, რომ, მაგალითად, გაცვლა-გამოცვლის ურთიერთობათა ახსნა, რომელშიც ადამიანები მრავალი საუკუნის განმავლობაში ცხოვრობდნენ, მხოლოდ სულ უკანა-

სკნელ დროს იყო მოცემული. მატერიალიზმმა მოსპო ეს წინააღმდეგობა იმით, რომ უფრო გააღრმავა ანალიზი ადამიანის თვით იმ საზოგადოებრივი იდეების წარმოშობის გამოსარკვევად; და მისი დასკვნა, რომ იდეების მსვლელობა საგანთა მსვლელობაზეა დამოკიდებული, ერთადერთი შეესაბამება მეცნიერულ ფსიქოლოგიას“ (29,249-250). 2) მარქსამდე „სოციოლოგებს უჭირდათ საზოგადოებრივ მოვლენათა რთულ ქსელში მნიშვნელოვანი და არამნიშვნელოვანი მოვლენების გარჩევა“ (29,251). ეს ლენინს მიაჩნდა სოციოლოგიაში სუბიექტივიზმის საფუძველად. „მატერიალიზმმა მოგვცა სრულიად ობიექტური კრიტერიუმები“ ასეთი განსაზღვრისათვის იმით, რომ „გამოჰყო წარმოებითი ურთიერთობანი, როგორც საზოგადოების სტრუქტურა, და შესაძლებელი გახდა ამ ურთიერთობათა მიმართ გამოყენებული ყოფილიყო ის საზოგადოებრივი კრიტერიუმი განმეორებითობისა, რომლის გამოყენების შესაძლებლობას სოციოლოგიაში სუბიექტივისტები უარყოფდნენ“ (29,150-151). 3) დასასრულს, ლენინის აზრით, „ამ ჰიპოთეზამ პირველად კიდევ იმიტომ შექმნა მეცნიერული სოციოლოგიის შესაძლებლობა, რომ მხოლოდ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა დაყვანამ წარმოებით ურთიერთობამდე და საწარმოო ძალთა სიმაღლეზე ამ უკანასკნელის აყვანამ მოგვცა მტკიცე საფუძველი იმისათვის, რომ საზოგადოებრივ ფორმაციათა განვითარება წარმოვიდგინოთ როგორც ბუნებრივ-ისტორიული პროცესი, და თავისთავად იგულისხმება, რომ ასეთი შეხედულებების გარეშე საზოგადოებრივი მეცნიერებაც არ შეიძლება იყოს“ (29,151). მეტად მნიშვნელოვანია ასეთი წანამძღვრებიდან ლენინის მიერ გაკეთებული დასკვნა. „ახლა – „კაპიტალის“ გამოსვლის დროიდან – ისტორიის მატერიალისტური გაგება უკვე ჰიპოთე-

ზა კი არა, მეცნიერულად დამტკიცებული დებულებათა“ (29,153). ამასთანავე, – დასძენს ლენინი, – „მატერიალიზმი წარმოადგენს არა „უმთავრესად მეცნიერულ გაგებას ისტორიისას, . . . არამედ მის ერთდერთ მეცნიერულ გაგებას“ (29,154).

ლენინი ისტორიის მატერიალისტურ გაგებას, მის მეცნიერულსა და პოლიტიკურ მნიშვნელობას კიდევ ერთხელ შეეხო ნაშრომში „კარლ მარქსი“. იმ მონაკვეთში, სადაც „მარქსის მოძღვრება“ დახასიათებული, ცალკე თავია, რომელსაც ეწოდება „ისტორიის მატერიალისტური გაგება“. ლენინი ამ კონცეფციაზე, ანუ „ადამიანთა საზოგადოებაზე და მის ისტორიაზე გავრცელებულ მატერიალიზმზე“ (3,17) დაყრდნობით ნათელყოფს თუ რას ნიშნავს მატერიალიზმი, როცა იგი გამოყენებულია საზოგადოებრივი ცხოვრების მიმართ. „თუ მატერიალიზმი საერთოდ ცნობიერებას ყოფიერებით ხსნის და არა პირიქით, კაცობრიობის საზოგადოებრივი ცნობიერების მიმართ გამოყენებული მატერიალიზმი მოითხოვდა საზოგადოებრივი ცნობიერების ახსნას საზოგადოებრივი ყოფიერებით“ (3,17). ძალზე მნიშვნელოვანია ლენინის მიერ გაკეთებული დასკვნები იმის თაობაზე, რომ „ისტორიის მატერიალისტური გაგების აღმოჩენამ, ანუ, უფრო სწორად, მატერიალიზმის თანამიმდევრულმა განგრძობამ, გავრცელებამ საზოგადოებრივ მოვლენათა სფეროზე მოსპო წინანდელი ისტორიული თეორიების ორი მთავარი ნაკლი. ჯერ ერთი, ეს თეორიები უკეთეს შემთხვევაში განიხილავენ ადამიანთა ისტორიული მოღვაწეობის მხოლოდ იდეურ მოტივებს და არ იკვლევდნენ იმას, თუ რა იწვევდა ამ მოტივებს, ვერ ხედავდნენ ობიექტურ კანონზომიერებას საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემის განვითარებაში, ვერ ამჩნევდნენ ამ ურთიერთობათა ფეს-

ვებს მატერიალური წარმოების განვითარების დონეში; მეორეც, წინანდელი თეორიები არ მოიცავდნენ სწორედ მასების მოქმედებას, მაშინ როცა ისტორიულმა მატერიალიზმმა პირველად მოგვცა შესაძლებლობა ბუნებისმეტყველურ - ისტორიული სიზუსტით გამოვიკვლიოთ მასების ცხოვრების საზოგადოებრივი პირობები და ამ პირობების ცვლილებანი“ (3,18-19). ლენინი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ ადამიანები „თვითონ ჰქმნიან თავიანთ ისტორიას. . . რა განსაზღვრავს ადამიანებისა და საზოგადოებრივ ადამიანთა მასების მოტივებს, რა იწვევს ერთმანეთის საწინააღმდეგო იდეათა და მისწრაფებათა შეჯახებებს, როგორია ადამიანთა საზოგადოებების მთელი მასის ყველა ამ შეჯახების ერთობლიობა, როგორია მატერიალური ცხოვრების, წარმოების ობიექტური პირობები, რომლებიც ქმნიან ადამიანთა მთელი ისტორიული მოღვაწეობის ბაზას, როგორია ამ პირობების განვითარების კანონი, - ყოველივე ამას ყურადღება მიაქცია მარქსმა და გვიჩვენა ისტორიის, როგორც ერთიანი, მთელ თავის უდიდეს და წინააღმდეგობაში კანონზომიერი პროცესის მეცნიერული შესწავლის გზა“ (3,19).

დასასრულს, ანგარიშგასაწვევი კომენტარები მარქსის აღნიშნულ წინასიტყვაობაზე გააკეთა სტალინმა თავის ნაშრომში „დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ“.

სტალინის ამ ნაშრომის მიხედვით, „წარმოება, წარმოების წესი მოიცავს როგორც საზოგადოების საწარმოო ძალებს, ისე ადამიანთა წარმოებით ურთიერთობებს და ამრიგად, წარმოადგენს მათი ერთობლიობის განსახიერებას მატერიალური დოვლათის წარმოების პროცესში“ (27,148).

სტალინი მარქსიზმის კლასიკოსების შრომებზე დაყრდნობით იკვლევს საზოგადოებრივი წარმოების არსებისა და მისი მოძრაობა - განვითარების პირობებს და წამოაყენებს მოსაზრებებს წარმოების სამი თავისებურების შესახებ.

სტალინის მიხედვით, „წარმოების პირველი თავისებურება მდგომარეობს იმაში, რომ იგი არასდროს არ იყინება ხანგრძლივი პერიოდით ერთ წერტილზე და ყოველთვის იმყოფება ცვლილებების და განვითარების მდგომარეობაში. ამასთან, ცვლილებანი წარმოების წესში გარდუვლად იწვევს მთელი საზოგადოებრივი წყობილების, საზოგადოებრივი იდეების, პოლიტიკური შეხედულებების, პოლიტიკური დაწესებულებების ცვლილებას, - იწვევენ მთელი საზოგადოებრივი და პოლიტიკური წყობის გარდაქმნას. განვითარების სხვადასხვა საფეხურებზე ადამიანები სარგებლობენ წარმოების სხვადასხვა წესებით. . . ანუ. . . სხვადასხვანაირ ცხოვრებას ეწევიან. . . ამის შესაბამისად ადამიანთა საზოგადოებრივი წყობილებაც, მათი სულიერი ცხოვრება, მათი შეხედულებები, მათი პოლიტიკური დაწესებულებები -სხვადასხვანაირი არის ხოლმე.

წარმოების როგორი წესიცა აქვს საზოგადოებას, ისეთივეა ძირითადად თვით საზოგადოებაც, ისეთივეა მისი იდეები და თეორიები, პოლიტიკური შეხედულებები და დაწესებულებები“ (27,148).

წარმოების ამ პირველი თავისებურებიდან გამომდინარეობს გარკვეული დასკვნები, რომელთა შორის ძირითადია შემდეგი:

„ეს იმას ნიშნავს, რომ საზოგადოების განვითარების ისტორია არის, უწინარეს ყოვლისა, ისტორია წარმოების განვითარებისა, ისტორია წარმოების წესებისა, რომლებიც ცვლიან ერთიმეორეს საუკუნეთა

მანძილზე, ისტორია საწარმოო ძალთა და ადამიანების წარმოებით ურთიერთობათა განვითარებისა“ (27,148).

სტალინის თვალსაზრისით, „წარმოების მეორე თავისებურება მდგომარეობს იმაში, რომ მისი ცვლილებები და განვითარება იწყება ყოველთვის საწარმოო ძალთა ცვლილებებიდან და განვითარებიდან, უწინარეს ყოვლისა – წარმოების იარაღების ცვლილებებიდან და განვითარებიდან. მაშასადამე, საწარმოო ძალები წარმოადგენენ წარმოების ყველაზე მოძრავ და რევოლუციურ ელემენტს. ჯერ იცვლებიან და ვითარდებიან საზოგადოების საწარმოო ძალები, შემდეგ კი, ამ ცვლილებების მიხედვით და მათ შესაბამისად - იცვლებიან ადამიანთა წარმოებითი ურთიერთობანი, ადამიანთა ეკონომიური ურთიერთობანი. მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ წარმოებითი ურთიერთობანი გავლენას არ ახდენენ საწარმოო ძალთა განვითარებაზე და რომ ეს უკანასკნელნი დამოკიდებულნი არ არიან პირველთაგან. ვითარდებიან რა საწარმოო ძალთა განვითარების მიხედვით, წარმოებითი ურთიერთობანი თავის მხრივ ზემოქმედებას ახდენენ საწარმოო ძალების განვითარებაზე, აჩქარებენ ან ანელებენ მას, ამასთან, საჭიროა აღინიშნოს, რომ წარმოებითი ურთიერთობანი არ შეიძლება მეტისმეტად დიდხანს ჩამორჩებოდნენ საწარმოო ძალების ზრდას და წინააღმდეგობაში იმყოფებოდნენ მასთან, ვინაიდან საწარმოო ძალებს შეუძლიათ სრული ზომით განვითარდნენ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ წარმოებითი ურთიერთობანი შეესაბამებიან საწარმოო ძალების ხასიათს, მათს მდგომარეობას და ფართო გასაქანს აძლევენ საწარმოო ძალთა განვითარებას, ამიტომ, რარიგაც არ უნდა ჩამორჩებოდნენ წარმოებითი

ურთიერთობანი საწარმოო ძალების განვითარებას, ისინი – ადრე თუ გვიან – შესაბამისნი უნდა გახდნენ – და მართლაც ხდებიან – საწარმოო ძალთა განვითარების დონისა, საწარმოო ძალთა ხასიათისა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ გვექნებოდა ძირფესვიანი დარღვევა საწარმოო ძალთა და წარმოებით ურთიერთობათა ერთიანობისა წარმოების სისტემაში“ (27,149–150).

წარმოების ამ მეორე თავისებურებას სტალინის შრომაში მოსდევს ამ თავისებურებიდან გამომდინარე მნიშვნელოვანი დასკვნა: „მაშასადამე, საწარმოო ძალები წარმოადგენენ წარმოების არა მარტო ყველაზე მოძრავ და რევოლუციურ ელემენტს, ისინი ამასთან ერთად წარმოადგენენ წარმოების განვითარების განმსაზღვრელ ელემენტს!“ (27,150).

სტალინის თვალსაზრისით, „წარმოების მესამე თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ ახალ საწარმოო ძალთა და მათი შესაბამის წარმოებით ურთიერთობათა წარმოშობა ხდება არა ძველი წყობილებისაგან განცალკევებულად, არა ძველი წყობილების გაქრობის შემდეგ, არამედ ძველი წყობილების წიაღში, ხდება ადამიანთა არა წინასწარგანზრახული, შეგნებული საქმიანობის შედეგად, არამედ სტიქიურად, შეუცნობლად. ადამიანთა ნებისყოფისგან დამოუკიდებლად, ხდება ორი მიზეზით:

ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ ადამიანები თავისუფალნი არ არიან წარმოების ამა თუ იმ წესის არჩევაში, ვინაიდან თითოეული ახალი თაობა, იწყებს რაცხოვრებას, უკვე ხვდება მზა საწარმოო ძალებსა და წარმოებით ურთიერთობებს, როგორც წინანდელ თაობათა მუშაობის შედეგს, რის გამოც იგი იძულებულია მიიღოს პირველ ხანებში ყოველივე ის, რასაც მზა სახით პოულობს წარმოების დარგში, და შეე-

გუოს მას, რათა მიიღოს შესაძლებლობა შექმნას მატერიალური დოვლათი.

მეორე, იმიტომ, რომ აუმჯობესებენ რა წარმოების ამა თუ იმ იარაღს, საწარმოო ძალების ამა თუ იმ ელემენტს, ადამიანებს შეგნებული არა აქვთ, არ გაეგებათ და არ უფიქრდებიან იმას, თუ რა საზოგადოებრივი შედეგები უნდა მოჰყვეს ამ გაუმჯობესებას, არამედ ფიქრობენ მხოლოდ თავის ყოველდღიურ ინტერესებზე, იმაზე, რომ შეიმსუბუქონ შრომა და მიადწიონ რაიმე უშუალო, შესაგრძნობ სარგებლობას თავისთვის“ (27,257-158).

ჩვენ გადმოვეცით ისტორიული მატერიალიზმის, ანუ ისტორიის მატერიალისტური გაგების არსება მარქსის „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“ წინასიტყვაობის მიხედვით, აგრეთვე, ამ წინასიტყვაობის შემდგომი განვითარების არსებითი მომენტები ფ. ენგელსის, ვ.ი. ლენინისა და ი. ბ. სტალინის შრომებში. მარქსის წინასიტყვაობა და ენგელსის, ლენინისა და სტალინის შრომებში მოცემული დამატებანი და განმარტებანი მთლიანობაში გვაძლევს ისტორიის მატერიალისტური გაგების ძირითად დებულებებს. აქვე ვიტყვით, რომ სტალინის გარდაცვალების შემდეგ წარმოებული კრიტიკა არ შეეხება მისი შრომის „დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ“ იმ ნაწილს, სადაც დალაგებულია მოძღვრება წარმოების თავისებურებებზე. ამიტომ, როცა ამბობენ, რომ კულტურის სუბსტანციის პრობლემა მარქსიზმში გადაჭრილია ისტორიული მატერიალიზმის ფარგლებში, სწორედ შრომათა ეს კორპუსია საგულებელი: მარქსის შრომის წინასიტყვაობა და ამ წინასიტყვაობის გააზრება ენგელსის, ლენინისა და სტალინის შესაბამის ნაწერებში.

ყურადღება უნდა მიექცეს ერთ გარემოებას, მარქსის ცნობილ წინასიტყვაობაში ერთმანეთის გვერდით მოცემულია ორი დებულება: 1) მატერიალური ცხოვრების წარმოების წესი განაპირობებს საერთოდ ცხოვრების სოციალურ, პოლიტიკურსა და გონებრივ პროცესს და 2) ადამიანთა ცნობიერება კი არ განსაზღვრავს მათ ყოფიერებას, არამედ, პირიქით, მათი საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს მათ ცნობიერებას (2,10). რა მიმართებაა ამ ორ დებულებას შორის? ამ საკითხს სათანადო ყურადღება მიაქცია ქართულმა ფილოსოფიამ, კერძოდ, ნ. ჭაბუკიანმა თავის წიგნში „ვი.ლენინი ისტორიული მატერიალიზმის თეორიული წყაროების შესახებ“. ამ წიგნში ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო პრობლემის შესახებ ნათქვამია შემდეგი: „კონკრეტული სიტუაცია, როდესაც ისტორიის მატერიალისტური გაგება იქნა აღმოჩენილი, ის ეპოქაა, როცა სოციოლოგიაში განუყოფლად ბატონობდა იდეალიზმი. უფრო მეტიც, მას შემდეგ, რაც ფილოსოფიის ასპარეზზე ფოიერბახი გამოვიდა, „იდეალიზმის უკანასკნელი თავშესაფარი“ სწორედ „ზემოდან იდეალიზმი“ იყო, სწორედ ამიტომ აქვს ლენინს ნათქვამი: „ბუნებრივია, რომ მარქსი და ენგელსი, რომლებიც ფოიერბახიდან გამოვიდნენ . . . უფრო მეტ ყურადღებას აქცევდნენ მატერიალიზმის ფილოსოფიის აგების დასრულებას სახურავამდე, ე.ი. არა მატერიალისტურ გნოსეოლოგიას, არამედ ისტორიის მატერიალისტურ გაგებას“ (31,420). მარქსიზმი იყო პირველი მატერიალისტური მოძღვრება სოციოლოგიაში, ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის მთელი ისტორიის მანძილზე (30,27). მარქსისტული ისტორიოგრაფიის აზრით, „მარქსიზმი ხსნის ძველი სოციოლოგიის ძირითად ნაკლოვანებებს, ამით კი იგი ხსნის ძველი მატერიალიზმის ისეთ არსებით ნაკლს, როგო-

რიც იყო „ზემოდან იდეალიზმი“. ისეთ სიტუაციაში, როცა იდეალიზმი იდევნება მისი უკანასკნელი თავშესაფრიდან. . . წინა პლანზე იწვევს დებულება, რომ საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცნობიერებას. ეს დებულება გამოთქვამს ისტორიის მატერიალისტური გაგების არსს, მაგრამ ცხადია, რომ ისტორიის მატერიალისტური გაგების მთელი კონკრეტული შინაარსი სცილდება ამ დებულებას: „მატერიალური ცხოვრების წარმოების წესი განსაზღვრავს საერთოდ ცხოვრების სოციალურ, პოლიტიკურ და გონებრივ პროცესს“ (30,28). აქ ნათქვამია შემდეგი: საზოგადოებრივი ყოფიერების ელემენტებიდან მატერიალური ცხოვრების წარმოების წესი განსაზღვრავს, ჯერ ერთი, საზოგადოებრივი ყოფიერების სხვა ელემენტებს და, მეორეც, საზოგადოებრივ ცნობიერებას, ანუ ცხოვრების გონებრივ პროცესს. ამდენად, ამ დებულებაში მარტო ის კი არაა ნათქვამი, რომ საზოგადოებრივი ყოფიერება განმსაზღვრელია საზოგადოებრივი ცნობიერების მიმართ, არამედ აქ მოქმენილია, გამოყოფილია საზოგადოებრივი ყოფიერების ის მთავარი ელემენტი (წარმოებითი ურთიერთობები), რომელიც განსაზღვრავს საზოგადოებრივი ყოფიერების დანარჩენ ელემენტებსაც და საზოგადოებრივ ცნობიერებასაც. სწორედ აქაა დადგენილი საზოგადოებრივი ყოფიერების ელემენტებს შორის ის ელემენტი, რომელსაც კ. მარქსი საზოგადოებრივ ბაზისს უწოდებდა და, რომელსაც გადამწვეტი მნიშვნელობა მიენიჭება არა მხოლოდ ზედნაშენური მოვლენების მიმართ, . . . არამედ საზოგადოებრივი ყოფიერების სხვა ელემენტების მიმართაც“ (30,28). ავტორის აზრით, განსხვავება მარქსის აღნიშნულ ორ დებულებას შორის იმაში მდგომარეობს, რომ „პირველ დებულებაში გამოთქმულია ისტორი-

ული მატერიალიზმის ძირითადი დებულება, რითაც მარქსიზმი სოციოლოგიაში დაუპირისპირდა იდეალიზმს, ხოლო მეორე დებულებაში შეკუმშულად არის წარმოდგენილი ისტორიის მატერიალისტური გაგების მთელი კონკრეტული შინაარსი“ (30,28). შეიძლება ამ განსხვავებას გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდეს კულტურის სუბსტანციის ძიებისას.

§5. საზოგადოების მარქსისტული კონცეფციის ძირითადი ნაკლოვანებანი

თანამედროვე ფილოსოფიურმა აზროვნებამ, განსაკუთრებით კი მასში კულტურის ფილოსოფიის პრობლემების დრმად შეჭრამ, დასვა საკითხი სინამდვილის სუბსტანციის მარქსისტული კონცეფციის ახალი თვალსაზრისით შეცვლის შესახებ. ჩვენი აზრით, საკითხი სავსებით სწორად და მართებულად არის დაყენებული. როცა საკითხი ისმის სინამდვილის სუბსტანციის მარქსისტული გადაწყვეტის ნაკლოვანებებზე, მხედველობაში გვაქვს არსებითად ისტორიის მატერიალისტური გაგების ნაკლოვანებანი. რაში მდგომარეობს ისტორიის მატერიალისტური გაგების ეს ნაკლი?

მარქსისტულ ისტორიულ-ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ზუსტადაა მითითებული, რომ მარქსისტული მოძღვრება სინამდვილის სუბსტანციის შესახებ ემყარება მარქსიზმის მიერ ფილოსოფიის ძირითად საკითხად მიჩნეული პრობლემის მარქსისტულ გააზრებასა და გადაწყვეტას. ჩვენ შრომაში, მითითებულია, რომ იდეალიზმი და მატერიალიზმი, ენგელსის აზრის საწინააღმდეგოდ, არ შეიძლება ჩაითვალოს ფილოსოფიის ძირითად მიმართულებებად, ისინი ძირითადი მიმართულებანია მხოლოდ სუბსტანციის პრობლემის გააზრებაში.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი ფილოსოფიის ისტორიაზე მარქსისტული ძალდატანებით მიღებული და გამოკვეთილი პრობლემაა. მისი მარქსისტული გადაწყვეტა გულისხმობს მატერიალისტურ გადაწყვეტას. ამ კონცეფციის მიხედვით, სინამდვილის სუბს-

ტანცია არის მატერია. ეს თვალსაზრისი ისტორიულად წარმოიქმნა ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის კრიტიკის საფუძველზე. მარქსიზმისათვის შეუწყნარებელი იყო ძირითად ფილოსოფიურ მიმართულებათა საკითხში და, აქედან გამომდინარე, სინამდვილის სუბსტანციის გაგებაში მატერიალიზმიდან რაიმე გადახრა. მარქსისტული მატერიალიზმი აბსოლუტური მატერიალიზმია. ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმი მარქსიზმში შეცვალა აბსოლუტურმა მატერიალიზმმა.

აბსოლუტური მატერიალიზმი, რომელიც მთელი სინამდვილის სუბსტანციად მატერიას აღიარებს, ძალზე მარტივად რომ ვთქვათ, სწორი არ არის. აქ ორი გარემოება უნდა იქნეს მიღებული მხედველობაში:

პირველი მომენტი, რომელიც ამ კონცეფციის მცდარობას განაპირობებდა ისაა, რომ მარქსიზმში ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ანალიზის დროს სინამდვილე აღებულია როგორც ერთიანი, მთლიანი, შინაგანი დანაწევრებისა და დიფერენციაციის გარეშე. მხედველობაში არაა მიღებული, რომ სინამდვილე, რეალობა, ერთი მხრივ, შედგება ადამიანისაგან (ადამიანებისაგან და ადამიანთა საზოგადოებისაგან) დამოუკიდებელი, ე. წ. ობიექტური რეალობისაგან, რომელიც ადამიანის გაჩენამდე არსებობდა და წინ უძღვოდა ადამიანისა და საზოგადოების წარმოქმნას და, მეორე მხრივ, იმ სინამდვილისაგან, რომელიც, საერთოდ, სინამდვილის ნაწილია, საერთოდ, რეალობას განეკუთვნება, მაგრამ პირველი რეალობისაგან – ბუნებისაგან – განსხვავდება არსებითად იმით, რომ იგი ადამიანის შექმნილია. ეს მეორე სინამდვილე ანთროპომორფული სინამდვილეა, კულტურის სფეროა. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ანალიზის დროს მარქსიზმს სწორედ ეს მეორე სინამდვილე –

კულტურის სფერო, ანთროპომორფული სინამდვილეა იგნორირებული. ამდენად, მარქსიზმის მიერ მოაზრებული სინამდვილე იყო სინამდვილეზე ძალდატანების შედეგად წარმოქმნილი გარკვეულობა. სინამდვილის ანალიზისას მარქსიზმს მხედველობაში არ ჰქონდა მიღებული ის სპეციფიკური, ის ძირეული თავისებურება, რითაც მეორე სინამდვილე პირველი სინამდვილისაგან განსხვავდება. აღნიშნულ ორ სინამდვილეს შორის ძირითადი, არსებითი, გადამწყვეტი განსხვავება ისაა, რომ პირველი სინამდვილე – ბუნება წარმოქმნილია ან ზებუნებრივი (ღვთაებრივი), ან სტიქიური საწყისის ბაზაზე, ხოლო მეორე სინამდვილე – კულტურა ეფუძნება ადამიანის ცნობიერებას, ადამიანის გონებას, ადამიანს, როგორც თავისუფალ შემოქმედს.

მარქსიზმის მიერ მეორე სინამდვილის ე. ი. კულტურის გაუთვალისწინებლობა ამავე დროს ნიშნავს მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიოგრაფიაში გამოთქმული იმ დებულების სიყალბეს, რომლის მიხედვითაც, მარქსისტულ ფილოსოფიას თავისი საკუთარი დებულებების წამოყენებისა და დასაბუთებისას გათვალისწინებული აქვს ფილოსოფიის მთელი წინანდელი განვითარება. ჩვენს შემთხვევაში პირდაპირ უნდა ითქვას, რომ მარქსისტულ ფილოსოფიას გათვალისწინებული არა აქვს კულტურის, მისი რაობის, მისი არსისა და ფუნქციების შესახებ წინა ფილოსოფიურ სისტემებში წამოყენებული და განვითარებული მოსაზრებანი. მარქსამდელ ფილოსოფიას აქვს გარკვეული კონცეფციები კულტურის შესახებ. რომ არაფერი ვთქვათ ანტიკური ფილოსოფოსების მოსაზრებებზე კულტურის შესახებ, მარქსიზმმა მდუმარედ აუარა გვერდი ახალი დროის აზროვნებაში კულტურის პრობლემების კვლევას, რაც თითქმის

სისტემური სახითაა მოცემული ვიკოსა და ჰერდერის, კანტისა და გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენელთა ნააზრევში. ეს მით უფრო გვაოცებს ჰეგელთან მიმართებაში, რომლის დიალექტიკისა და ობიექტური იდეალიზმის თითქმის ყველა მთავარი დებულება ამა თუ იმ სახით მარქსიზმის თეორიის აშენებაში მონაწილეობს. გარდა ამისა, მარქსიზმის ფუძემდებელთა და მათ მემკვიდრეთა მიერ არ იქნა გათვალისწინებული კულტურის ფენომენის კვლევა ნეოკანტიანელობაში, კერძოდ, ვინდელბანდის, რიკერტისა და კასირერის ფილოსოფიაში, ხოლო უფრო მოგვიანებით სიცოცხლის ფილოსოფიაში. ამ თეორიების იგნორირებით აგებულ კონცეფციაში გაუგებარი დარჩა ადამიანი, როგორც კულტურ-შემოქმედი, ხოლო აქედან გაუგებარი დარჩა თვითონ საზოგადოების ბუნებაც, რომლის გაგება მატერიალიზმის ბაზაზე შეუძლებელია.

უნდა ითქვას, რომ ჩვენს დროში არსებული ცოდნის დონეზეც კი პირველი სინამდვილის სუბსტანციის გარკვევა, მისი დასაბუთებული წარმოდგენა ჯერ კიდევ ძნელია. ხოლო მეორე სინამდვილის სუბსტანციის, სუბსტანციალური საწყისის დადგენა შესაძლებელია. მარქსიზმის მიერ ჰეგელის აბსოლუტური იდეალიზმის აბსოლუტური უარყოფის ბაზაზე აღმოცენებულმა აბსოლუტურმა მატერიალიზმმა ვერ ახსნა ან მცდარად ახსნა სინამდვილის მეორე სფერო და, ამდენად, საბოლოო ანგარიშით, ვერ მოახერხა სინამდვილის ახსნა. არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ მარქსიზმის თეორიაში გვხვდება ცალკეული პასაჟები, რომელთა მიზანია ადამიანის თავისუფალი შემოქმედებითი მოქმედების ახსნა, მაგრამ ისიც სწორია, რომ სინამდვილის ახსნისას მარქსიზმმა ვერ გაითვალისწინა მეორე სინამდვილის – კულტურის

სპეციფიკა. ამის გარეშე კი შეუძლებელია სინამდვილის ახსნა. მარქსისტული მატერიალიზმის საფუძველზე კულტურა ვერ აიხსნება, ე. ი. ვერც გაიგება და ვერც მოიაზრება. კულტურა შეიძლება გაგებულ იქნეს მხოლოდ იმ ბაზაზე, თუ მის სუბსტანციად, საწყისად, პირველმიზეზად წარმოდგენილი იქნება ადამიანის გონი, ცნობიერება, აზრი.

კულტურის ფენომენის ამგვარად გაგება და კულტურის სუბსტანციად ადამიანის გონის გააზრება საფუძველს წარმოადგენს ადამიანთა საზოგადოების ჭეშმარიტი გაგებისა და ახსნისათვის. ეს კი თავისთავად გულისხმობს და ნიშნავს კულტურისა და საზოგადოების მიმართების გარკვევას. ეს პრობლემა ერთ-ერთი უძირითადესია პოსტსაბჭოთა ფილოსოფიური კვლევისათვის ან, სხვანაირად, პოსტმარქსისტული ფილოსოფიისათვის, რომელიც საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ დაუბრუნდა იმ წილს, საიდანაც იგი წარმოიშვა, ანუ დაუბრუნდა მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის ხაზს, რომელიც მარქსიზმმა გაამრუდა. კულტურისა და საზოგადოების მიმართების სწორი გარკვევა გადაარჩენს და გარკვეულად იხსნის კულტურასაც და საზოგადოებასაც, რადგანაც საზოგადოების შესახებ მარქსისტული მოძღვრების საფუძველზე შეუძლებელი ჩანს კულტურის ახსნაც და საზოგადოების გაგებაც. სწორედ ეს პრობლემა – კულტურისა და საზოგადოების მიმართების პრობლემა გაიხადა ერთ-ერთ ძირითად პრობლემად უახლესი ხანის ქართულმა ფილოსოფიამაც, რომელშიც კანონზომიერად დომინირებს კულტუროლოგია.

კულტურისა და საზოგადოების მიმართების გარკვევისას ამოსავალ წერტილად უნდა მივიჩნიოთ კულტურისა და საზოგადოების ცნებები. მათი სხვადასხვაგვარი შინაარსით მოხმარების პირობებში ეს

მიმართება შესაძლებელია სხვადასხვაგვარად იქნეს გააზრებული. ჩვენ ამ საკითხში მხარს ვუჭერთ იმ აზრს, რომლის მიხედვითაც კულტურა და საზოგადოება ერთი და იგივეა, ერთმანეთს ემთხვევა, იგივეობრივი გარკვეულობებია. როცა მივიღებთ თეზისს კულტურისა და საზოგადოების იგივეობის შესახებ, შესაძლებელი ხდება კულტურის სუბსტანციად მიღებული ადამიანის ცნობიერება, ადამიანის გონი საზოგადოების სუბსტანციის კვლევისათვის გამოვიყენოთ.

ამ შემთხვევაში მთავარია გავემიჯნოთ ცნობიერების მარქსისტულ გაგებას, რომლის მიხედვითაც, ცნობიერება ასახვაა. ცნობიერების ცნება მარქსისტულმა ფილოსოფიამ ამ გაგებით დააფუძნა მარქსიზმის წარმოშობისთანავე. მაგრამ ახლა უკვე საბოლოოდ გადაწყვეტილად მიიჩნევენ იმ აზრს, რომ ცნობიერება ასახვაზე არ დაიყვანება. ცნობიერება—ასახვა, ანუ ცნობიერება—შემეცნება ცნობიერების მხოლოდ ერთი მომენტი. საჭიროა ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ ცნობიერება—შემეცნება და ცნობიერება—კონსტრუირება. ადამიანის ცნობიერი მოღვაწეობა გულისხმობს, 1) მოცემული რეალობის შემეცნებას, ასახვას და 2) მოქმედების ჯერ არარსებული შედეგის შემოქმედებით კონსტრუირებას აზრში. ეს უკანასკნელი თავის საფუძვლად მოიხმარს ცოდნას, როგორც რეალობის შემეცნების რეზულტატს. შემეცნების საზრისი რეალობის ასახვაა. კონსტრუირების საზრისი მიზნობრივი მოქმედების პროგრამის შემუშავებაა. აზროვნებითი მოღვაწეობა არ დაიყვანება მხოლოდ შემეცნებაზე, იგი შეიცავს, აგრეთვე, ადამიანის მოქმედების მიზანსა და მართვას (34,200-201). ცნობიერების შემეცნებით (ასახვით) მოღვაწეობასა და მის მაკონსტრუირებელ მოღვაწეობას შორის განსხვავების დადგენა არ უნდა გავიგოთ მათ დაპირი-

სპირებად. არსებობს მოსაზრება, თითქოს ცნობიერება, როგორც ასახვა, და ცნობიერება, როგორც კონსტრუირება, ანუ როგორც მოქმედების პროგრამის დადგენა, ერთმანეთს გამორიცხავს. ეს მოსაზრება ზოგჯერ გამოყენებულია როგორც ერთ-ერთი არგუმენტი ასახვის თეორიის წინააღმდეგ. ასეთ პოზიციაზე იდგა, მაგალითად, იუგოსლავიელი გ. პეტროვიჩი. მისი აზრით, ასახვის თეორია შეუთავსებელია ადამიანის, როგორც შემოქმედის, პრაქტიკული არსების გაგებასთან. ცნობიერების შემეცნებითი მოღვაწეობისა და ცნობიერების მაკონსტრუირებელი მოღვაწეობის ეს დაპირისპირება შეცდომაა. ცნობიერების მიერ მოქმედების მიზნის, საშუალებებისა და შედეგების პროგრამირება ემყარება შემეცნების შედეგებს. ჩვენ გვინდა აქ საზი გავეუსვათ ერთ გარემოებას. ცნობილია დებულება, რომ შემეცნება წარმოადგენს საშუალებას სინამდვილის გარდასაქმნელად. შემეცნების შედეგებზე (ჭეშმარიტებაზე) დაყრდნობით სინამდვილის გარდაქმნის მექანიზმი, ჩვენი აზრით, ასე შეიძლება იქნეს წარმოდგენილი: სინამდვილის გარდასაქმნელად შემეცნების შედეგების (ჭეშმარიტების) როგორც საშუალების მოხმარება ყოველთვის გაშუალებულია იმით, რომ ცნობიერება-კონსტრუქტორი მოქმედების მიზნის, მოქმედების საშუალების, მოქმედების შედეგების ე.ი. ჯერარსული გარკვეულობების დაპროგრამებისას მოიხმარს ჭეშმარიტებას. თუ შემეცნების სოციალური ღირებულება ისაა, რომ ის სინამდვილის გარდაქმნის საშუალებაა, მაშინ უნდა ითქვას ისიც, რომ ამ ღირებულების რეალიზაცია ხდება გაშუალებით, ცნობიერება-კონსტრუქტორის მიერ ცოდნის, ჭეშმარიტების მოხმარებით. სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა გარდაქმნა მხოლოდ მათი კანონზომიერების ცოდნის საფუძველზეა შესაძ-

ლებელი. ამდენად, ადამიანი, როგორც გარდაქმნის სუბიექტი, ჭეშმარიტების მომხმარებელია. მაგრამ ეს მოხმარება გაშუალებულია იმით, რომ ცნობიერება-კონსტრუირება სწორედ ჭეშმარიტების საფუძველზე აპროგრამებს გარდამქმნელ მოქმედებას. აღნიშნული პრობლემის სწორედ ამგვარი გაგებისას იხსნება წინააღმდეგობა ცნობიერების მოღვაწეობის ორ განსხვავებულ ფორმას შორის.

აი, სწორედ ცნობიერების ეს მაკონსტრუირებელი მოღვაწეობაა ნაგულისხმევი იმ დებულებაში, რომლითაც ცნობიერება წარმოადგენს კულტურის სუბსტანციას, პირველმიზეზს, საწყისს. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ასეთი ამოსავალი წერტილიდან შესაძლებელია საზოგადოების მოძრაობა-განვითარების სწორი და მართებული ახსნა.

წინასწარ ერთი შენიშვნა:

ფილოსოფიის ისტორიაში მატერიალისტური მიმართულება ანტიკურ პერიოდში ჩაისახა. ფილოსოფიური მატერიალიზმი მისი არსებობის მთელ მანძილზე არასდროს არ იყო დაკავშირებული ფილოსოფიურ მატერიალიზმთან საზოგადოების სფეროში. ერთადერთი ფილოსოფიურ-მატერიალისტური მოძღვრება საზოგადოების შესახებ მოცემულია მარქსიზმში. არც მარქსამდე და არც მარქსის შემდეგ საზოგადოებაზე მატერიალისტური მოძღვრება არავის არ განუვითარებია. ისტორიული მატერიალიზმი წარმოადგენს საზოგადოების შესახებ ერთადერთ მატერიალისტურ მოძღვრებას. ამის მიზეზი ისაა, რომ საზოგადოების სფეროში მატერიალიზმის არამართებულობა გამოკველევის გარეშეც ნათელია. საზოგადოების თაობაზე ერთადერთი მატერიალისტური მოძღვრება, უმჯობესია ითქვას – ერთადერთი მცდელობა საზოგადოების შესახებ მატერიალისტური მოძღვრებ-

ის დაფუძნებისა მარქსიზმია, მარქსისტული ფილოსოფიაა, მარქსისტული ისტორიული მატერიალიზმია. აქვე უნდა ითქვას, რომ საზოგადოებაზე ფილოსოფიურ-მატერიალისტური მოძღვრება მარქსიზმმა შექმნა ისტორიაზე, საზოგადოებაზე, მის ყოფიერებაზე ძალდატანების გზით. ადამიანთა საზოგადოების მოძრაობა-განვითარებაში ადამიანის გონითი, აზრობრივი, ცნობიერი მოღვაწეობის მნიშვნელობას მარქსიზმმა ხაზი გადაუსვა იმის მტკიცებით, რომ საზოგადოებაში არსებობს ობიექტური კანონები, რომლებზედაც დაყრდნობით წარმოებს საზოგადოების განვითარება, ფორმაციათა ცვლილებები და ა.შ.

კ. მარქსმა საზოგადოებრივი განვითარების ახსნა სცადა მეცნიერულ მიმოქცევაში წარმოების, საწარმოო ძალებისა და წარმოებით ურთიერთობათა შემოტანით. თუ საზოგადოების განვითარება წარმოადგენს ერთი ფორმაციიდან, ანუ ერთი წარმოებითი ურთიერთობიდან მეორე წარმოებით ურთიერთობაზე გადასვლას, ახალი წარმოებითი ურთიერთობანი წარმოადგენს ახალი საწარმოო ძალების შესატყვის და შესაბამის გარკვეულობებს, მაშასადამე, საზოგადოებაში მთელი განვითარების სათავე საწარმოო ძალებია. საკითხის ბოლომდე მიყვანა თხოულობს კითხვის დასმას: რა წარმოადგენს საწარმოო ძალების განვითარების სუბსტანციურ გარკვეულობას?

მარქსის ცნობილ წინასიტყვაობაში, სადაც მოცემულია ისტორიის მატერიალისტური გაგების ფორმულირება, ეს საკითხი დასმული არ არის. ამ წინასიტყვაობაში ნათქვამია, რომ „თავიანთი ცხოვრების საზოგადოებრივი წარმოებისას ადამიანები ერთმანეთთან ამყარებენ განსაზღვრულ, აუცილებელ, მათი ნებისაგან დამოუკიდებელ ურთიერთობას, წარმოებით ურთიერთობას, რომელიც მათ მატერიალურ

მწარმოებლურ ძალთა განვითარების განსაზღვრულ საფეხურს შეესაბამება“ (2,10). ეს ურთიერთობები განსაზღვრულია საწარმოო ძალების დონით, თავისებურებითა და სპეციფიკით. წარმოების შიგნით საწარმოო ძალები განსაზღვრავს წარმოებით ურთიერთობას, მეორის ცვლილება და განვითარება პირველზეა დამოკიდებული.

და ამავე დროს კითხვა, რაზედაც ისტორიის მატერიალისტური გაგების ბედია დამოკიდებული, ე.ი. კითხვა – რა წარმოადგენს თვით საწარმოო ძალთა განვითარების საფუძველს, მარქსიზმს არ დაუსვამს.

ყოველივე ამის გამო უნდა ითქვას შემდეგი: კულტურის სუბსტანციის შესახებ მარქსისტული თვალსაზრისი, რომ ეს პრობლემა ისტორიული მატერიალიზმის პოზიციიდან უნდა გადაწყდეს, არ წარმოადგენს ანგარიშგასაწევ აზრს, რადგანაც ისტორიის მატერიალისტური გაგება თვითონაა ბოლომდე მიუყვანელი და დაუსაბუთებელი. რა წარმოადგენს საწარმოო ძალების განვითარების საფუძველს? თუ ეს საკითხი არ გადაწყდა, მაშინ ისტორიის მატერიალისტური გაგება თავისთავად კარგავს აზრს. სად არის აქ ისტორიის მატერიალისტური გაგება? იგი შეიძლება იყოს იქ, თუ ჩვენს მითითებულ კითხვას მატერიალისტური პასუხი გაეცემა. ამიტომ შეიძლება ვთქვათ, რომ მთელი სოციოლოგიის ისტორიის მანძილზე საზოგადოების ერთადერთი თეორია, რომელსაც მატერიალიზმზე ჰქონდა პრეტენზია, ამ პრეტენზიას ვერ ამართლებს. მით უმეტეს, ვერ გამოდგება ეს თეორია კულტურის სუბსტანციის კვლევისას ამოსავლად.

§6. კულტურის სუბსტანციის შესახებ

კულტურის ახსნა, ჩვენი აზრით, შესაძლებელია მხოლოდ გონიდან, ცნობიერებიდან, აზრიდან. მარქსისტული მატერიალიზმი არსებითად აბსოლუტური მატერიალიზმი იყო. ამიტომ ამ თეორიით არც საზოგადოების ახსნა და გაგება მოხერხდა, არც კულტურის. გონის შესახებ თავის გამოკვლევაში პროფესორი მერი ჭელიძე წერს: „გონის ცნების ფილოსოფიურ-ისტორიული ასპექტით განხილვა კონცეპტუალურ მიდგომას მოითხოვს, რაც იოლი საქმე არ არის ამ ცნების საკმაოდ მობილური, შინაარსობრივად მრავალნაირი გამოყენების გამო“ (32,5). იქვე ავტორი შენიშნავს: „გონის ცნების ფილოსოფიური გაგება და სისტემის საფუძვლად მისი მეტაფიზიკური მნიშვნელობით გამოყენება გერმანული ფილოსოფიის დამსახურებაა, მაგრამ მანამდე, ანტიკურობიდან დაწყებული, ფილოსოფიური აზროვნება ეხება სამყაროსა და კაცობრიობის განვითარების პირველმიზეზს, მის ზოგად კანონზომიერებას და, როგორც წესი, იგი რეფლექსირებული იყო გონით ზოგად სულიერ საწყისად, მსოფლიო გონებრივ წესრიგად, რასაც ჰერაკლიტემ „ლოგოსი“ უწოდა, ანაქსაგორამ – „ნუსი“, პლატონმა – „დემიურგოსი“, არისტოტელემ კი – „პირველი მამოძრავებელი“, ანუ „აზროვნების აზროვნება“ (32,5). ადამიანის მოქმედების ან შემოქმედების ახსნისას აქცენტი უნდა გაკეთდეს სწორედ გონზე. როგორც ამ მოქმედების საფუძველზე, წანამძღვარზე, როგორც მიზნობრივ მიზეზზე.

უკვე ზემოთაც ითქვა, რომ ცნობიერება ასახვაზე არ დაიყვანება. ცნობიერება-ასახვა, ანუ ცნობიერ-

რება-შემეცნება ცნობიერების მხოლოდ ერთი მომენტი. ადამიანის ცნობიერი მოღვაწეობა გულისხმობს: 1) მოცემული რეალობის, სინამდვილის ფაქტის შემეცნებას და 2) მოქმედების ან შემოქმედების ჯერარარსებული შედეგის აზრში შემოქმედებით კონსტრუირებას. ეს უკანასკნელი თავის საფუძვლად მოიხმარს ცოდნას, როგორც სინამდვილის შემეცნების რეზულტატს. შემეცნების საზრისი რეალობის ასახვაა. კონსტრუირების საზრისი მიზნობრივი მოქმედების პროგრამის შემუშავებაა. აზროვნებითი მოღვაწეობა არ დაიყვანება მხოლოდ შემეცნებაზე, არამედ მოიცავს, აგრეთვე, ადამიანის მოქმედების მიზანსა და მის მართვას (33,200). ცნობიერების შემეცნებით (ასახვით) მოღვაწეობასა და მის მაკონსტრუირებელ მოღვაწეობას შორის განსხვავების დადგენა არ უნდა გავიგოთ მათ დაპირისპირებად. ცნობიერების შემეცნებითი მოღვაწეობისა და ცნობიერების მაკონსტრუირებელი მოღვაწეობის დაპირისპირება შეცდომაა. ცნობიერების მიერ მოქმედების (შემოქმედების) მიზნის, საშუალებებისა და შედეგების პროგრამირება შემეცნების შედეგებს ემყარება. აქ კვლავ ხაზი უნდა გავუსვათ ერთ გარემოებას: ცნობილია დებულება, რომ შემეცნება (ცოდნა) წარმოადგენს საშუალებას სინამდვილის გარდასაქმნელად. შემეცნების შედეგებზე (ჰეშმარიტებაზე) დაყრდნობით სინამდვილის გარდაქმნის მექანიზმი შეიძლება ასე იქნეს წარმოდგენილი: სინამდვილის გარდასაქმნელად შემეცნების შედეგების (ჰეშმარიტების) როგორც საშუალების მოხმარება ყოველთვის გაშუალებულია იმით, რომ ცნობიერება—კონსტრუქტორი მოქმედების მიზნის, მოქმედების შედეგების დაპროგრამებისას ჰეშმარიტებას მოიხმარს. თუ შემეცნების სოციალური ღირებულება ისაა, რომ ის სინამდვილის გარდაქმნის საშუ-

აღებაა, მაშინ უნდა ითქვას ისიც, რომ ამ ღირებულების რეალიზაცია ხდება გაშუალებით. ცნობიერება-კონსტრუქტორის მიერ ცოდნის, ჭეშმარიტების მოხმარებით, სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა გარდაქმნა მხოლოდ მათი კანონზომიერების ცოდნის საფუძველზეა შესაძლებელი. ამდენად, ადამიანი, როგორც გარდაქმნის სუბიექტი, ჭეშმარიტების მოხმარებელია, მაგრამ ეს მოხმარება გაშუალებულია იმით, რომ ცნობიერება-კონსტრუქტორი სწორედ ჭეშმარიტების საფუძველზე აპროგრამებს გარდამქმნელ მოქმედებას. აღნიშნული პრობლემის სწორედ ამგვარი გააზრებისას იხსნება წინააღმდეგობა ცნობიერების ორ განსხვავებულ ფორმას შორის.

აი, სწორედ ცნობიერების ეს მაკონსტრუირებელი მოღვაწეობაა ნაგულისხმევი იმ დებულებაში, რომლის მიხედვითაც, ცნობიერება, გონი, აზრი წარმოადგენს კულტურის სუბსტანციას, პირველმიზეზს, საწყისს, კულტურის გამოყვანა და დაფუძნება სწორედ გონიდან არის შესაძლებელი.

ლიტერატურა

1. თევზაძე გურამ, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია, თსუ გამომცემლობა, 2002წ.
2. მარქსი კარლ, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბ., 1953წ.
3. ლენინი ვი., მარქსი, ენგელსი, მარქსიზმი, თბ., 1953წ.
4. ერქომაიშვილი ვახტანგ, ფილოსოფია, გამომცემლობა „კვარი“, 1998წ.
5. ერქომაიშვილი ვახტანგ, საზოგადოებათმცოდნეობა, გამომცემლობა „განათლება“, 1996წ.
6. ყულიჯანიშვილი აკაკი, კულტუროლოგია, გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2001წ.
7. ბოჭორიშვილი ანგია, რა არის კულტურა? გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1965წ.
8. ჭავჭავაძე ნიკო, კულტურა და ღირებულებანი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1984 (რუსულ ენაზე).
9. კორძაია ჯანსუღ, ნიკო ჭავჭავაძე კულტურის ფილოსოფიის ისტორიის ერთი მომენტის შესახებ, კრებულში: „ესთეტიკისა და კულტუროლოგიის საკითხები“, თსუ გამომცემლობა, 2002წ.
10. ა. ძამაშვილი, ლ. გვასალია, ვ. ჭიაურელი კულტუროლოგია, გამომცემლობა „ტექნიკური უნივერსიტეტი“, 1999წ.
11. კულტუროლოგია, ნაწილი I, თსუ გამომცემლობა, 2001წ.
12. კოდუა ედუარდ, კულტურის სოციოლოგია, გამომცემლობა „ნუკრი“, 2001წ.
13. ქერქაძე დემური, ერი და კულტურა, გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1984წ.
14. ენგელსი ფრიდრიხ, ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, თბ., 1970წ.
15. კოდუა ედუარდ, ექსისტენციალიზმი ფილოსოფიის არსის შესახებ, თბ., 1984წ.
16. მარქსი კარლ, თეზისები ფოიერბახის შესახებ, წიგნში კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები სამ ტომად. ტომი I, თბ., 1975წ.
17. ბოჭორიშვილი ანგია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები, თბ., 1976წ.
18. კოდუა ედუარდ, გერმანულ ექსისტენციალიზმში ფილოსოფიის არსის გაგების კრიტიკისათვის, თბ., 1979წ.
19. ბაკურია მურთაზ, დიალექტიკური ლოგიკა, თსუ გამომცემლობა, 1984წ.

20. **თევზაძე გურამ**, სავლე წერეთელი, წიგნში: ს. წერეთელი, ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, ტ. I, თბ., 1973წ.
21. **ჭელიძე მერი**, სინთეზური გონების მოაზროვნე, წიგნში: ს. წერეთელი, ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, ტ. II, თბ., 1986წ.
22. **წერეთელი სავლე**, დიალექტიკური ლოგიკა, თბ., 1965წ.
23. **ბუაჩიძე თამაზ**, ჰეგელი და ფილოსოფიის არსების პრობლემა, თბ., 1976წ.
24. **ბოჭორიშვილი ანგია**, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები, თბ., 1976.
25. **მარქსი კ. და ენგელსი ფ.**, ფოიერბახი, მატერიალისტური და იდეალისტური შეხედულებების დაპირისპირებულობა, თბ., 1968წ.
26. **მარქსი კარლ**, რჩეული ნაწერები, ტომი I, თბ., 1935წ.
27. საკავშირო კომუნისტური პარტიის (ბოლშევიკების) ისტორია, მოკლე კურსი, თბ., 1952წ.
28. **ენგელსი ფრიდრიხ**, კ. მარქსი „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“, წიგნში: კ. მარქსი, „პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის“, თბ., 1953წ.
29. **ლენინი ვ. ი.**, რანი არიან „ხალხის მეგობრები“ და როგორ ომობენ ისინი სოციალ-დემოკრატების წინააღმდეგ, წიგნში: ვ.ი. ლენინი, თხზულებანი, მე-4 გამოცემა, ტომი I, თბ., 1948წ.
30. **ჭაბუკიანი ნანული**, ვ. ი. ლენინი ისტორიული მატერიალიზმის თეორიული წყაროების შესახებ, თბ., 1984წ.
31. **ლენინი ვ.ი.**, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, წიგნში: ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, მე-4 გამოცემა, ტ. 14, თბ., 1950წ.
32. **ჭელიძე მერი**, ქართული ეროვნული გონი ფილოსოფიურ-ისტორიული ასპექტით, თბ., 2002წ.
33. **ფანცხავა ი. დ.** და პახომოვი ბ.ი., დიალექტიკური მატერიალიზმი თანამედროვე მეცნიერებათა შუქზე, მოსკოვი, 1971წ. (რუსულ ენაზე).
34. **ჰეგელი გ.ვ.ფ.**, სხვადასხვა წლების ნაშრომები, ორ ტომად, ტ. 2, მოსკოვი, 1970წ. (რუსულ ენაზე).
35. **ჰეგელი გ.ვ.ფ.**, თხზულებანი, ტ. 12 (რუსულ ენაზე).
36. **ჰეგელი გ.ვ.ფ.**, თხზულებანი, ტ. 2 (რუსულ ენაზე).
37. **ჰეგელი გ.ვ.ფ.**, თხზულებანი, ტ. 6 (რუსულ ენაზე).
38. **მარქსი კ. და ენგელსი ფ.**, ადრეული ნაწარმოებებიდან, მოსკოვი, 1956წ. (რუსულ ენაზე).
39. **ლენინი ვ.ი.**, თხზულებანი, ტ. 38, მე-4 გამოცემა, 1963წ.

შინაარსი

§1. ნაშრომის ამოცანის შესახებ	3
§2. კულტურის ცნების შესახებ	9
§3. სუბსტანციის ცნება. მისი ორი მნიშვნელობა . . .	39
§4. საზოგადოების შესახებ მარქსისტული მოდერნების ძირითადი დებულებანი	40
§5. საზოგადოების მარქსისტული კონცეფციის ძირითადი ნაკლავანებანი	72
§6. კულტურის სუბსტანციის შესახებ	82
ლიტერატურა	85

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. ბახტაძე
ტექნოლოგიური თ. ფირცხელანი
კორექტორი ნ. ვაშაკიძე

ხელმოწერილია დასაბუჯდად 21. 07. 03.

საბუჯდი ქალაქი 60X84

პირ. ნაბუჯდი თაბახი 5,5

სააღრ.-საგამომც. თაბახი 3,29

შეკვეთა № ტირაჟი 150

ფასი სახელშეკრულებო

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
0128, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზ., 14