მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების
კავკასიური ინსტიტუტი

საზოგადოება და პოლიტიკა III

CIPDD
თბილისი
2000

რედაქტორი ზეინაბ სარაძე

© მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი

Society and Politics III

ISBN 99928-37-60-8

© Tbilisi, Caucasian Institute for Peace, Democracy and Development, 2000

გამომცემელი – მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი

თბილისი, მერაბ ალექსიძის 1, ტელ. 334081, ფაქსი 334163

შინაარსი

დემოკრატიის თეორია

ამარტია სენი. დემოკრატია როგორც უნივერსალური ფასეულობა ... 9
ფარიდ ზაქარია. არალიბერალური დემოკრატიის აღზევება 27

იდეოლოგია და ქართული საზოგადოება

შოთა ნადირაშვილი. იდეოლოგია: მისი ბუნება და ფუნქცია 53
ვახტანგ ერქომაიშვილი. იდეოლოგიის არსებობის მიზანშეწონილების პრობლემა 81
გია ნოდია. იდეოლოგია: ეროვნული და სხვა 103

რელიგია და დემოკრატია

პიტერ ლ. ბერგერი. სეკულარიზმი – ნაბიჯი უკან? 143

ქართული პრესის ფურცლებიდან:

კახა კაციტაძე. ქართულმა მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ დემოკრატიას ფეხი უნდა აუწყოს 163
თამაზ გაბისონია. ეკლესია დემოკრატიას ფეხს ვერ აუწყობს 168
ზაზა შათირიშვილი. დემოკრატია, ძალაუფლება, მართლმადიდებლობა 171
ზურაბ ჭიაბერაშვილი. ძალაუფლება და პატრიარქის ტახტი 175
ლევან ბერძენიშვილი. ქრისტიანობამდე სიტყვა „ეკლესია“ სახალხო კრებას აღნიშნავდა 181
გაგა ნიჟარაძე. რელიგია და ცხოვრების სტილი 186

ავთო ჯოხაძე. ეკლესიაში რეაქციული ფრთის გამარჯვებამ ქვეყანა უკან დახია 192
თამაზ გაბისონია. ქართულ ეკლესიას დახმარება სჭირდება და არა კიცხვა 198

წიგნების მიმოხილვა

ედუარდ კოდუა. ,,ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“ 205

დემოკრატიის თეორია

ამარტია სენი*

დემოკრატია როგორც უნივერსალური ფასეულობა

1997 წლის ზაფხულს რომელიღაც იაპონურმა გაზეთმა მომმართა კითხვით, თუ ჩემი აზრით რა იყო XX საუკუნის ყველაზე მნიშვნელოვანი მოვლენა. ერთი შეხედვით, მართლაც ტვინის საჭყლეტი შეკითხვა იყო – იმდენი რამ მოხდა ამ ბოლო ასწლეულში. გასრულდა ბრიტანეთის, საფრანგეთისა და, საერთოდ, ევროპული იმპერიების ზეობის ხანა; ორ მსოფლიო ომს შევესწარით; თვალს ვადევნებდით ფაშიზმისა და ნაციზმის აღზევება-დაცემას, კომუნიზმის მეუფებასა და მის ნგრევას (ყოფილ საბჭოთა კავშირში) თუ სახეცვლილებას (ჩინეთში); ვხედავდით, როგორ იცვლებოდა ჩვენს რეგიონში დასავლეთის ეკონომიკის გავლენა ახალი ეკონომიკური ბალანსით – ამ შემთხვევაში იაპონიისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთი აზიის მომძლავრების ხარჯზე. თუმცა, სწორედ ამ ბოლო წლებში გარკვეული ფინანსური და ეკონომიკური პრობლემებიც შეინიშნებოდა, მაგრამ ათწლეულების განმავლობაში (იაპონიის შემთხვევაში კი ლამის მთელი საუკუნეც შეგვიძლია მივათვალოთ) მსოფლიო ეკონომიკის დაბალანსების პროცესი აშკარაა.

მოკლედ, მოცემულ პერიოდში მნიშვნელოვანი მოვლენები არ დაგვკლებია. ეგაა, პირადად ჩემთვის არჩევანის გაკეთება ძნელი არ ყოფილა: მრავალთაგან გამორჩეულად მაინც დემოკრატიის აღზევების პროცესი მესახება. დარწმუნებული ვარ – შორეული მომავლის გადასახედიდან, მმართველობის ყველაზე მისაღებ ფორმად მისი დამკვიდრება უმთავრეს მოვლენად გამოჩნდება.

თავად დემოკრატიის იდეა, რაღა თქმა უნდა, ძველ საბერძნეთში ჩაისახა, ორი ათას წელზე მეტი ხნის წინათ. მსგავსი მცდელობები სხვა-

---

* ნობელის პრემიის ლაურეატი ეკონომიკაში 1998 წელს. წინამდებარე ესსე ეფუძნება სიტყვას, რომელიც მან წარმოთქვა 1999 წლის თებერვალში კონფერენციაზე დელიში: „მსოფლიო მოძრაობა დემოკრატიისათვის“. დაბეჭდილია ჟ-ში “Journal of Democracy”, 1999 წ., №3, ივლისი.

განაც იყო, თუნდაც ინდოეთში, მაგრამ მხოლოდ ანტიკური ხანის საბერძნეთში მოხერხდა რეალურად მისი ხორცშესხმა და პრაქტიკაში გატარება (თუმც კი მეტად შეკვეცილი სახით), სანამ ისევ მმართველობის უფრო ავტორიტარული ფორმები არ ჩაენაცვლა.

მას შემდეგ კარგა ხანმა განვლო და მისი, როგორც მოქმედი მმართველი სისტემის, საბოლოო ჩამოყალიბებაზე მრავალმა ცალკეულმა მოვლენამ იმოქმედა: 1215 წელს *მაგნა ქარტას* ხელმოწერიდან მოკიდებული, ვიდრე მე-18 საუკ. საფრანგეთისა და ამერიკის რევოლუციებითა თუ მე-19 საუკუნეში საარჩევნო უფლებების გაფართოებით ევროპის ქვეყნებსა და ჩრდილო ამერიკაში; ოღონდ დემოკრატიის საყოველთაოდ მიღებულ, მმართველობის „ნორმალურ“ ფორმად ქცევა მხოლოდ ჩვენს საუკუნეში გახდა შესაძლებელი.

დემოკრატიის მომავლის უნივერსალობის იდეაც იმავე XX საუკუნის პირმშოა. ის მოჯანყეები, *მაგნა ქარტას* საშუალებით ინგლისის მეფის უფლებების შეკვეცას რომ მიაღწიეს, ამას პირწმინდად ლოკალური მნიშვნელობის საჭიროებად აღიქვამდნენ, ამერიკელი დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლებისა თუ ფრანგი რევოლუციონერებისაგან განსხვავებით, რომელთაც დემოკრატია საზოგადოდ აუცილებელ სისტემად უჩნდათ. მაგრამ პრაქტიკულად მათი მოთხოვნების არეალიც ისევ და ისევ გარკვეული რეგიონით – ჩრდილო ატლანტიკის ორივე მხრით – შემოისაზღვრებოდა და ეკონომიკურ, სოციალურ, პოლიტიკურ წყობათა ისტორიით იყო განპირობებული.

XIX საუკუნეში დემოკრატიის თეორეტიკოსებისათვის სავსებით ბუნებრივი გახლდათ იმის განსჯა, რამდენად მზად იყო ესა თუ ის ქვეყანა დემოკრატიული წყობის გასათავისებლად. ამგვარი მიდგომის შეცვლა მხოლოდ ამ საუკუნეში მოხდა, როცა თვით შეკითხვის ამგვარად დასმის მცდარობა გაიაზრეს: ქვეყანას კი არ მოეთხოვება *მზადყოფნა* დემოკრატიის მისაღებად, არამედ სწორედ დემოკრატიის *მეშვეობით* აღწევს ამ მდგომარეობას. ეს, მართლაც რომ, მკვეთრი ცვლილება იყო, რამაც მმართველობის დემოკრატიული ფორმა დედამიწის მილიარდობით მაცხოვრებლისათვის პოტენციურად მისაღწევ რეალობად აქცია – და ეს მათი ისტორიის, კულტურის, კეთილდღეობის განსხვავებული დონეების მიუხედავად.

ისიც ამ საუკუნეში იყო, ხალხი რომ საბოლოოდ შეთანხმდა – „არჩევნებში საყოველთაო მონაწილეობის უფლება“ მართლაც *ყველას* უნდა გულისხმობდეს – კაცსაც და ქალსაც. ამას წინათ შვეიცარიის

პრეზიდენტს, შესანიშნავ ქალბატონ რუთ დრეიფუსს, შევხვდი და უცებ ვიაზრე – სულ რაღაც მეოთხედი საუკუნის წინ შვეიცარიელ ქალებს არჩევნებში ხმის მიცემის უფლებაც კი არ ჰქონდათ. ახლა ჩვენ, ბოლოს და ბოლოს, იმის გაგებას მაინც მივაღწიეთ, რომ უნივერსალობა, ისევე როგორც მოწყალება, დაუსაზღვრავია.

თავისთავად, განა უარვყოფ – უნივერსალობაზე დემოკრატიის პრეტენზიას ჯერ კიდევ ბევრი წინაღობა აქვს გადასალახი. წინააღმდეგობები სულ სხვადასხვა სახისაა და სულ სხვადასხვა მხრიდან ჩნდება. გარკვეულწილად, ეს საკითხი წინამდებარე ესეის თემაცაა: ვეცდები განვსაჯო დემოკრატიის უნივერსალურ ფასეულობად ქცევის პრეტენზია და ამის თაობაზე ატეხილი დავაც მიმოვიხილო. ოღონდ სანამ ამას შევუდგებოდე, აუცილებელია, ნათლად გამოვკვეთოთ ის საზრისი, რომლის მიხედვითაც დემოკრატია დომინანტურ რწმენად აღიქმება თანადროულ სამყაროში.

ყოველ ხანასა და სოციალურ გარემოში თავისთავად არსებობს რიგი გარკვეული რწმენებისა, ზოგად კანონებად რომაა მიჩნეული *default* სისტემის მსგავსად კომპიუტერულ პროგრამებში: ისინი მართებულად მიიჩნევიან, სანამ მათი დებულებანი საფუძვლიანად არ იქნება უარყოფილი; და თუმცა დემოკრატია ჯერ არ ქცეულა საყოველთაოდ მიღებულ პრაქტიკად, ან თუნდაც ცალსახად გაზიარებულ დებულებად დღესინდელ მსოფლიოში, დემოკრატიული მმართველობის თავად ფორმა უკვე ზოგადად მართებულის სტატუსით სარგებლობს.

სწორედ ეს ისტორიული ცვლილებაა, არცთუ ისე დიდი ხნის წინა მდგომარეობასთან შედარებით, როცა აზია-აფრიკის ქვეყნებისათვის დემოკრატიული გარდაქმნების მოსურნეთ კბილებით უხდებოდათ ბრძოლა საკუთარი პოზიციების დასაცავად. რა თქმა უნდა, ჯერ კიდევ დიდხანს მოგვიწევს დავა-კამათი მათთან, ვინც ღიად თუ ფარულად დემოკრატიის საჭიროებას უარყოფენ, მაგრამ ისიც აღსანიშნია, რამდენად შეიცვალა ზოგადი განწყობა წინა საუკუნესთან შედარებით. ჩვენ უკვე აღარ გვიხდება ხელახლად იმის რკვევა, რომ ვთქვათ, სამხრეთ აფრიკის რესპუბლიკა, ან ჩილე არის თუ არა „დემოკრატიისათვის მზად“ (შეკითხვა, რომელიც ჩვეულებრივი ამბავი იყო XIX საუკუნეში); დემოკრატიის ამგვარ უნივერსალურად მისადაგებელ სისტემად ცნობა, რომელსაც ცოტა უკლია, უნივერსალურ ფასეულობადაც რომ ცნონ, XX საუკუნის მთავარ მიღწევად და ნამდვილ გადატრიალებად მესახება ჩვენს აზროვნებაში. სწორედ ამ განხრით მსურს განვიხილო კიდეც დემოკრატიის უნივერსალური ღირებულების საკითხიც.

ინდოეთის მაგალითი

რამდენად კარგად იმუშავა დემოკრატიულმა სისტემამ? მაშინ როცა ამგვარი შეკითხვა არავის მოსდის თავში შეერთებული შტატებთან, საფრანგეთსა თუ ბრიტანეთთან დაკავშირებით, იგივე საკითხი დიდი შეხლა-შემოხლის საგანია მსოფლიოს მრავალ ღარიბ ქვეყანასთან დაკავშირებით. ახლა ისტორიულ წიაღსვლებს აქ არ მოვყვები, მაგრამ ის კი მსურს განვაცხადო, რომ დემოკრატიამ იმუშავა, და საკმაოდ კარგადაც.

ინდოეთი, ბუნებრივია, ამ კამათის ერთი მთავარ ობიექტთაგანი იყო. ბრიტანეთი იმიტომაც იდგა უარზე დამოუკიდებლობა მოეცა ჩვენთვის, რომ ვერანაირად დაეჯერებინა, რომ შევძლებდით საკუთარი ქვეყნის მართვას. 1947 წელს, როცა დამოუკიდებლობა გამოვაცხადეთ, ინდოეთში მართლაც გვარიანი არეულობა სუფევდა: დაქუცმაცებული ქვეყანა, გამოუცდელი მთავრობა, გაურკვეველი პოლიტიკური კურსი, სარწმუნოებრივი შუღლი მოსახლეობაში და მოუგვარებელი სოციალური პრობლემები. რა გასაკვირია, თუ ძნელი იყო მომავალი ერთიანი და დემოკრატიული ინდოეთისა ერწმუნა ვინმეს. და მაინც, სულ რაღაც ნახევარი საუკუნის მერე, აღმოჩნდა რომ დემოკრატიას მართლაც კარგად უმუშავია: მეტ-ნაკლებად მოხერხდა პოლიტიკური უთანხმოებების კონსტიტუციურ ჩარჩოებში მოქცევა, მთავრობებიც არჩევნებისა და საპარლამენტო კანონების შესაბამისად იცვლებოდნენ. ახლაც, მრავალი ნაკლოვანების მიუხედავად, ინდოეთი არსებობს როგორც დემოკრატიული წყობის მქონე პოლიტიკური ერთეული და ამას ისევ დემოკრატიის ქმედით სისტემას უნდა უმადლოდეს.

ინდოეთმა მოსახლეობის ენობრივი სიჭრელისა და რელიგიათა სიმრავლის პრობლემასაც გაართვა თავი. მართალია, სარწმუნოებრივ და თემობრივ ნიადაგზე წარმოშობილ პრობლემებს თავიანთ სასარგებლოდ იყენებენ ხოლმე სხვადასხვა ჯგუფის ფანატიკოსი პოლიტიკოსები (თუნდაც ამ ბოლო თვეების ამბები გავიხსენოთ), რომელნიც თავიანთი ქმედებებით თავზარსა სცემენ მთელ ქვეყანას. ოღონდ ის, რომ ფანატიზმისაგან შობილ ძალადობის ამ ცალკეულ ფაქტებს ქვეყნის ყველა კუთხეში გმობენ, უკვე სწორედ რომ დემოკრატიული წყობისმიერი გარანტია არის – ბრმა რწმენის კუთხური ინტერესებისათვის გამოყენების საწინააღმდეგო. ეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იმგვარი ქვეყნის თვითგადარჩენისა და განვითარებისათვის, როგორიც ინდოეთია, სადაც

ჰინდუ უმრავლესობის გარდა, აქ რაოდენობით მსოფლიოში მესამე მაჰმადიანი მოსახლეობაა, მილიონობით ქრისტიანი და ბუდისტი ცხოვრობს, რომ აღარაფერი ვთქვათ სიქჰებზე, პარსებსა და ჯაინებზე.

დემოკრატია და ეკონომიკური განვითარების საკითხი

ხშირად გაიგონებთ, რომ არადემოკრატიული სისტემები უფრო ეფექტურია ეკონომიკის განვითარებისათვის. ეს თვალსაზრისი ზოგჯერ „ლის ჰიპოთეზის“ სახელითაც იხსენიება მისი თავგამოდებული დამცველის, სინგაპურის ყოფილი პრეზიდენტის ლი კუან იუს გამო. მართალია, ზოგი მკაცრრეჟიმიანი ქვეყანა (სამხრეთ კორეა, სინგაპური, რეფორმის შემდეგდროინდელი ჩინეთი) უფრო სწრაფად იწევდა წინ ეკონომიკური ზრდის მაჩვენებლის მიხედვით, ვიდრე ბევრი არაავტორიტარული (ინდოეთი, იამაიკა, კოსტა-რიკა), მაგრამ ნუ დაგვავიწყდება, რომ „ლის ჰიპოთეზა“, შეიძლება ითქვას, სპორადულ მონაცემებს, მწირ და მეტისმეტად შერჩევით ინფორმაციას ეყრდნობოდა და არა ფართო სტატისტიკურ ანალიზს. ზოგადი დასკვნის გამოტანა კი მონაცემთა ასეთ ბაზაზე დაყრდნობით შეუძლებელია. სინგაპურისა თუ ჩინეთის ეკონომიკის ზრდის მაჩვენებელი ისევე არ გამოდგება ავტორიტარული სისტემის უკეთესობის ილუსტრაციად, როგორც, ვთქვათ, ბოტსვანის სარეკორდოდ შესანიშნავი პროცენტული მაჩვენებლები – დემოკრატიის ოაზისად ამ ქვეყნის გამოსაცხადებლად. ამგვარი მტკიცებებისათვის მეტი სისტემური, ემპირიული მასალაა მოსაძიებელი და საკვლევი.

ბოლოს და ბოლოს, არავითარი დამაჯერებელი საბუთი არ არსებობს, თითქოსდა ავტორიტარული მმართველობა და პოლიტიკური თუ სამოქალაქო უფლებების უგულებელყოფა მართლა ხელს უწყობდეს ეკონომიკის განვითარებას. არც ზოგადი სტატისტიკური სურათი იძლევა ამის საფუძველს, ხოლო არანაირი სისტემური ემპირიული შესწავლა (თუნდაც, რობერტ ბაროს ან ადამ პრჟევორსკისა ავიღოთ) არ მიანიშნებს იმაზე, თითქოს ძირეული განხეთქილება არსებობდეს პოლიტიკური უფლებების დაცვასა და ეკონომიკურ წარმატებებს შორის. პირდაპირი კავშირი აქ ბევრ სხვა თანმხლებ მოვლენაზეა დამოკიდებული, და თუმცა, ზოგი სტატისტიკური ანალიზი მაინც მიანიშნებს გარკვეულ უარყოფით ეფექტზე, სხვა დადებით მუხტს აღნუსხავს. ყველა ამ კომპარატიულ გამოკვლევას ერთად რომ მოვუყაროთ თავი, სულაც იმ აზ-

რამდე მივალთ, რომ ეკონომიკურ ზრდასა და დემოკრატიას შორის, სინამდვილეში, არავითარი ცხადი ურთიერთკავშირი არ არსებობს. უბრალოდ, დემოკრატია და პოლიტიკური თავისუფლება თავისთავადი ღირებულებებია.

ასევე, მეტად მნიშვნელოვანია კვლევის მეთოდების საკითხი: საკმარისი არაა სტატისტიკური კავშირების ძიება; აუცილებელია ეკონომიკურ ზრდასა და განვითარებასან დაკავშირებული მიზეზ-შედეგობრივი პროცესების გამოწვლილვითი განხილვაც. ის ეკონომიკური პოლიტიკა და გარემო პირობები, რამაც შორეული აღმოსავლეთის ქვეყნების ეკონომიკური აღმასვლა გამოიწვია, დღეისათვის საკმარისადაა შესწავლილი. თუმცა სხვადასხვა ავტორები განსხვავებულ საკითხებზე ამახვილებენ ყურადღებას, ძირითადში მაინც თანხმდებიან „ხელშემწყობ ღონისძიებათა“ იმ ჩამონათვალზე, რომელიც მოიცავს როგორც ღია კონკურენციას, საერთაშორისო ბაზარზე გასვლას, სახელმწიფოს მიერ ინვესტირებებისა და ექსპორტის სტიმულირებას, ასევე – წიგნიერებისა და სწავლების საკმაოდ მაღალ დონეს, მიწის რეფორმებსა და სხვა სოციალური ხასიათის ღონისძიებებს, რამაც მკვეთრი ბიძგი მისცა ეკონომიკური პროცესების გაფართოებას. მაგრამ არავითარი საბაბი არა გვაქვს დავასკვნათ, თითქოს რომელიმე ამათგანის გატარება შეუძლებელი იქნებოდა დემოკრატიის პირობებში და ამისათვის უცილობლად სამხრეთ კორეაში, სინგაპურსა თუ ჩინეთში არსებული ავტორიტარული რეჟიმების თანადგომა იყოს საჭირო. პირიქით, ბევრი რამ სწორედ იმაზე მიათითებს, რომ სწრაფი ეკონომიკური ზრდა ჯანსაღ ეკონომიკურ გარემოს მოითხოვს და არა მკაცრ პოლიტიკურ რეჟიმს.

სურათის სისრულისათვის აუცილებელია აგრეთვე ეკონომიკური ზრდის მიმოხილვის ვიწრო ჩარჩოებს გავცდეთ და, ზოგადად, ეკონომიკური განვითარების უფრო ფართო პრობლემებსაც ჩავუღრმავდეთ, ეს კი ეკონომიკური და სოციალური უსაფრთხოების საკითხებსაც მოიცავს. აქ ჩვენ, ერთი მხრივ, პოლიტიკური და სამოქალაქო უფლებების, ხოლო მეორე მხრივ, დიდი ეკონომიკური კატასტროფების თავიდან აცილებას შორის ურთიერთკავშირს უნდა შევეხოთ: თავიანთი პოლიტიკური და სამოქალაქო უფლებების გამოყენება ხალხს საშუალებას აძლევს უმნიშვნელოვანეს საკითხებზე გაამახვილებინოს საზოგადოებას ყურადღება და შესაბამისი ზომების მიღება მოითხოვოს. ხშირად რეაქცია თუ წაყრუება ხალხის საწუხარზე სწორედ იმაზეა დამოკიდებული, რამდენად ქმედით ზეწოლას განიცდის თავად ხელისუფლება, ხოლო

ისეთი პოლიტიკური უფლებების გამოყენებამ, როგორიცაა ხმის მიცემა, კრიტიკა, პროტესტის გამოხატვა სხვადასხვა ფორმით და სხვ., მართლაც საგრძნობი ზემოქმედება შეიძლება იქონიოს ხელისუფლების პოლიტიკურ ნებაზე.

სხვათა შორის, ერთგან მე აღვნიშნავდი კიდეც იმ ფაქტს, რომ მსოფლიოს ისტორიაში არც ერთ ფართომასშტაბიან შიმშილობას ადგილი არ ჰქონია რომელიმე დამოუკიდებელ და დემოკრატიულ ქვეყანაში, სადაც კი პრესა თუნდაც მეტ-ნაკლები თავისუფლებით სარგებლობდა. გამონაკლისი არ არსებობს. გავიხსენოთ შიმშილობები დიქტატორული რეჟიმების დროს ეთიოპიასა და სომალიში, 1958-61 წწ. ჩინეთში „დიდი ნახტომის“ მარცხის შედეგად, 30-იანი წლების საბჭოთა კავშირში ან სულაც კიდევ უფრო ადრე – ირლანდიასა და ინდოეთში უცხოელთა მმართველობის ჟამს. იმავე ჩინეთმა, რომელიც თითქოს ინდოეთზე ბევრად უკეთეს ეკონომიკურ ვითარებაში იმყოფებოდა, მაინც „მოახერხა“ ისტორიაში უდიდესი მასობრივი შიმშილობის თავსდატეხა საკუთარი ხალხისათვის: 1958-61 წწ. დაახლოებით 30 მილიონი ადამიანი გაწყდა, მაშინ როცა ხელისუფლება ჯიუტად განაგრძობდა დამღუპველი პოლიტიკის გატარებას; მას არც არავინ აკრიტიკებდა, რადგან არ არსებობდა არც ოპოზიცია პარლამენტში, არც თავისუფალი პრესა, და არც მრავალპარტიული არჩევნების მოლოდინი. სწორედ ეს იყო მიზეზი, რომ წლების განმავლობაში არაფერი შეცვლილა, თუმც კი წლიდან წლამდე მილიონობით მოსახლე იღუპებოდა. ზუსტად იგივე შეიძლება ითქვას ახლა ჩრდილო კორეასა და სუდანში მოდებულ მასობრივ შიმშილობებზე.

რატომღაც ეს მოვლენა ხშირად ბუნებრივ მოვლენებთანაა გაიგივებული და მიმომხილველები სრულიად მარტივ, ასე ვთქვათ, „ბუნებრივი“ მიზეზებით იფარგლებიან: წყალდიდობა ჩინეთში, გვალვები ეთიოპიაში, მოუსავლიანობა ჩრდილო კორეაში... არადა, იგივე პრობლემები, და ზოგჯერ უარესიც, სხვა ქვეყნებსაც ჰქონიათ, მაგრამ მათ ხელისუფლებას მოსახლეობა შიმშილის პირამდე არ მიუყვანია. ცხადია, ასეთ დროს დაღუპულთა უმეტესი წილი უღარიბეს ფენებზე მოდის, ამიტომაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს საარსებო მინიმუმის შენარჩუნებას (ვთქვათ, დასაქმების პროგრამების მეშვეობით), რაც გამოკვების საშუალებას მაინც მისცემს პოტენციურ მსხვერპლს. უღარიბესმა დემოკრატიულმა ქვეყნებმაც კი, მძიმე გვალვების, წყალდიდობებისა თუ სხვა რამ სტიქიურ უბედურებათა მიუხედავად (როგორც ინდო-

ეთმა 1973-ში, ან ზიმბაბვემ და ბოტსვანამ 1980-ში) მოახერხეს ხალხის შიმშილით დახოცვამდე არ მიეყვანათ საქმე.

მასიური შიმშილობა არც ისე ძნელი ასაცილებელი რამაა, თუკი მთავრობა მართლა გამოიდებს თავს, ხოლო ნებისმიერ დემოკრატიულ ხელისუფლებას, რომლის ყოფნა-არყოფნა არჩევნებზეა დამოკიდებული, და რომელიც ოპოზიციური პარტიებისა და თავისუფალი პრესის მხრიდან კრიტიკის მუდმივ წნეხშია მოქცეული, სხვა გზა არცა აქვს. ამიტომ სულაც არ მიკვირს, თუ ბრიტანეთის მმართველობის პერიოდში ინდოეთს შიმშილი ეპიდემიასავით ატყდებოდა თავს (ბოლო, რომელსაც თავად შევესწარი, 1943 წელს მოხდა), მაგრამ მრავალპარტიული დემოკრატიული წყობის შემოღებისა და თავისუფალი პრესის გაჩენისთანავე ის მოგონებადღა დარჩა.

კაცმა რომ თქვას, ეს დემოკრატიის მიღწევათა ყველაზე ნათელი და თანაც მარტივი მაგალითია. პოლიტიკური და სამოქალაქო უფლებების გამოყენება მშვენიერი იარაღია ზოგადად ეკონომიკური და სოციალური უბედურებების თავიდან ასაცილებლად. თუ საქმე კარგად მიდის და ყველაფერი საათივითაა აწყობილი, დემოკრატიის ეს ბერკეტი შესაძლოა არც არავის გაახსენდეს. ეს მხოლოდ მაშინ, როცა ამა თუ იმ მიზეზით რაღაც მოიშლება სისტემაში, ხელისუფალთა დემოკრატიული მმართველობის მიერ განპირობებული დაინტერესებაც იჩენს თავს და პრაქტიკული შედეგებიც მოაქვს.

მრავალი ტექნოკრატი-ეკონომისტი გვირჩევს საბაზრო სისტემის ეკონომიკური ბერკეტების გამოყენებას, და ავიწყდებათ ის პოლიტიკური ბერკეტები, დემოკრატიული სისტემა რომ გვთავაზობს. პირველ შემთხვევაში პრინციპულად დაუბალანსირებელ სისტემასთან გვაქვს საქმე – მოულოდნელი ეკონომიკური ცვლილებები, ან ეკონომიკის მართვაში დაშვებული შეცდომები სრულიად გაწონასწორებულ ქვეყნებშიც სავსებით მოსალოდნელია. სწორედ მაშინ ჩნდება დემოკრატიისმიერი დამცავი მექანიზმების ამოქმედების საჭიროება.

აღმოსავლეთ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ ქვეყნებში გაჩენილი ბოლოდროინდელი პრობლემები თვალნათლივ წარმოაჩენს არადემოკრატიული მმართველობის შეცდომებს. ჯერ ერთი, ფინანსური კრიზისი (სამხრეთ კორეა, ტაილანდი, ინდონეზია) ბევრად განაპირობა ბიზნესის ე.წ. გაუმჭვირვალობამ, რაც თუნდაც ფინანსური გარიგებების მხრივ საჯაროობის არარსებობაში გამოიხატებოდა; მეორეც, როცა ფინანსურმა კრიზისმა საერთო ეკონომიკურ ვარდნამდე მიიყვანა საქმე, დემოკრა-

ტიის დამცავი მექანიზმები – რაღაც იმის მსგავსი, რაც დემოკრატიულ ქვეყნებში მასიური შიმშილობის თავიდან ასაცილებელ საშუალებად მოვიხსენიეთ – საერთოდ, არ ამოქმედებულა.

საერთო ეროვნული შემოსავლის ვარდნა თუნდაც 10%-ით ვინძლო დიდად არაფრად მოგეჩვენოთ, თუკი წინა ათწლეულში ზრდის პროცენტული მაჩვენებელი 5-10 იყო ყოველწლიურად, მაგრამ ასეთმა უცაბედმა ცვლილებამ შესაძლოა გააუბედუროს და სიცოცხლეც მოუსწრაფოს უამრავ ადამიანს, თუკი ეს დარტყმა სხვებზეც არ გადანაწილდა და მხოლოდ უმუშევართ და შეჭირვებულთ დაატყდათ თავს. ასე რომ, სანამ ყველაფერი კარგად მიდიოდა, ვთქვათ, ინდონეზიაში, დემოკრატიის ბერკეტის საჭიროება იქ არავის გახსენებია, ოღონდ, როცა საქმე კრიზისამდე მივიდა და შედეგებიც არათანაბრად გადანაწილდა მოსახლეობის მხრებზე, მერე უკვე გვიანი იყო – დემოკრატიის დამცავი ფუნქციის მოშლა სწორედ ექსტრემალური საჭიროების დროს ჩნდება ყველაზე მწარედ.

დემოკრატიის მრავალფუნქციურობა

მაინც, რა არის ეს დემოკრატია? მისი გაიგივება უბრალოდ უმრავლესობის მმართველობასთან მთლად სწორი არ იქნებოდა. დემოკრატიას *a priori* რამდენიმე მოთხოვნა აქვს – რა თქმა უნდა, უპირველესად, თავისუფალი არჩევნები და მათი შედეგებისადმი შეგუება, მაგრამ ის ასევე მოითხოვს გარკვეული უფლებების დაცვას, პატივისცემას სახელმწიფო ინსტიტუტების მიმართ, სიტყვის თავისუფლებას, ცენზურის მოხსნას და სხვ. იგივე თავისუფალი არჩევნები შესაძლოა ყოვლად უვარგისი აქტი აღმოჩნდეს, თუ დაპირისპირებულ მხარეებს საშუალება არ ექნათ ერთნაირ პირობებში წარადგინონ საკუთარი პროგრამა, ან თუ ამომრჩეველს შესაძლებლობა არ ექნა სრულად მიიღოს ინფორმაცია და თავისუფლად იმსჯელოს დასმულ საკითხზე. დემოკრატია მომთხოვნი სისტემაა, და არა ცალკე აღებული მექანიკური პროცესი (როგორც უმრავლესობის მმართველობა თავისთავად).

ამ მხრივ, დემოკრატიის ღირსებები და უნივერსალურ ფასეულობაზე მისი პრეტენზია უშუალო კავშირშია გარკვეულ ქმედებებთან: საზოგადოდ, მოქალაქეთა ცხოვრებაზე დემოკრატიის დადებითად ზემოქმედების სამი სხვადასხვა ასპექტი შეგვიძლია გამოვყოთ: ჯერ ერთი,

პოლიტიკური თავისუფლება ზოგადად ადამიანის თავისუფლების უშუალო შემადგენელი ნაწილია, და პოლიტიკური თუ სამოქალაქო უფლებების გამოყენება პირდაპირ კავშირშია პიროვნების, როგორც სოციალური არსების, კეთილდღეობასთან. ამგვარ თანამონაწილეობას პოლიტიკურ და სამოქალაქო პროცესებში *თავისთავადი ღირებულება* გააჩნია, რადგან საზოგადოებრივი ცხოვრებისაგან ჩამოცილება ერთი უმძიმესი აკრძალვათაგანია ინდივიდუუმისათვის.

მეორეც, დემოკრატიას მნიშვნელოვანი გამოყენებითი ღირებულებაც აქვს: როგორც უკვე ვთქვი, საშუალებას აძლევს ხალხს გამოხატოს და გაიტანოს კიდეც საკუთარი მოთხოვნები (მათ შორის, ეკონომიკურიც). მესამე, დემოკრატიით სარგებლობა საშუალებას აძლევს მოქალაქეებს ერთმანეთის შეცდომებზე ისწავლონ, ხოლო, საერთოდ, საზოგადოებას – საკუთარი ფასეულობანი და მიზნები ჩამოიყალიბოს. იმის თქმა მსურს, რომ თავად „ეკონომიკური მოთხოვნების“ გააზრება უკვე საჯარო განხილვებს, ინფორმაციის, შეხედულებებისა თუ ანალიზის გაცვლა-გამოცვლას მოითხოვს. ამ გაგებით, დემოკრატიას *კონსტრუქციული მნიშვნელობაც* აქვს – დამატებით იმ თავისთავად ფასეულობასთან, რასაც მოქალაქეთა კეთილდღეობისათვის აქვს მნიშვნელობა, და იმ გამოყენებით ფასეულობასთან, რაც პოლიტიკურ გადაწყვეტილებებზე ზემოქმედებს. დემოკრატიის პრეტენზია უნივერსალურ ღირებულებაზე სწორედ ამ სამ მახასიათებელს ეყრდნობა.

ჩამოყალიბებას, ან თუნდაც ჯერ მხოლოდ იმის გააზრებას, თუ რა წარმოადგენს უცილობელ მოთხოვნას, ეკონომიკური მოთხოვნის გათვალისწინებით, უკვე შესაძლოა პოლიტიკური და სამოქალაქო უფლებების მოხმობაც დასჭირდეს. მსჯელობა და კამათი თავისთავად იმის დადგენასაც სჭირდება, თუ რაგვარია ეს ეკონომიკური მოთხოვნები, რა შინაარსისაა და რამდენად კატეგორიული. პოლიტიკური და სამოქალაქო უფლებების ბაზა, რაც ღია დისკუსიის, კამათის, კრიტიკისა და განსხვავებული აზრის ქონის უფლების გარანტია, თავის მხრივ აუცილებელია აწონილ-დაწონილი არჩევანის გასაკეთებლად. ეს პროცესი გადამწყვეტია ზოგად ფასეულობათა თუ კონკრეტულ მიზანთა ჩამოსაყალიბებლად, და საზოგადოდ, დაუშვებელია რაიმე პრიორიტეტების აღიარება ფართო მსჯელობის გარეშე, მიუხედავად იმისა, ოფიციალურად დაშვებულია თუ არა ღია დისკუსიები და განსჯა.

სიმართლე ითქვას, ღია დიალოგის ზემოქმედების ფაქტორს ხშირად არასაკმარისი მნიშვნელობა ენიჭება სოციალური და პოლიტიკური პრობლემების დასმისას. მაგალითად, ამას ძალზე დიდი მნიშვნელობა აქვს განვითარებად ქვეყნებში შობადობის მაღალი კოეფიციენტის შესამცირებლად: აშკარაა, რომ შობადობის მკვეთრი კლება ინდოეთის შედარებით წიგნიერ შტატებში ბევრად განაპირობა დისკუსიებმა, თუ რამდენად უარყოფითი ეფექტი აქვს ამას ზოგადად საზოგადოებისა და, კერძოდ, ახალგაზრდა ქალების მდგომარეობაზე. თუკი აზრმა, რომ სტაბილური თანამედროვე ოჯახი მცირერიცხოვანი უნდა იყოს, ფეხი მოიკიდა, ვთქვათ, კერალასა თუ ტამილ ნადუს შტატებში, ეს, ძირითადად, სწორედ ამ საკითხზე გამართული მწვავე საჯარო კამათისა და ღია დისკუსიების შედეგია. კერალას შტატში ახლა შობადობის კოეფიციენტი 1.7-ია (იგივე რაც ბრიტანეთსა და საფრანგეთში, ხოლო ჩინეთის 1.9-ზე ნაკლები), და ეს რაიმე აკრძალვებით კი არ იქნა მიღწეული, არამედ – ძირითადად, ახალ ფასეულობათა დანერგვით, რაშიც პოლიტიკურმა და სოციალურმა დიალოგმა ითამაშა მთავარი როლი; ასევე, თავად წიგნიერების შედარებით მაღალმა პროცენტმა (ყოველ შემთხვევაში, ამ მხრივ მისი მაჩვენებელი უფრო მაღალია, ვიდრე ჩინეთის ნებისმიერი პროვინციის), განსაკუთრებით კი – ქალთა შორის, დადებითად იმოქმედა ამგვარი დიალოგის გამართვის შესაძლებლობაზე.

გაჭირვებაცა და უქონლობაც სხვადასხვა სახის შეიძლება იყოს: ზოგი უფრო ადვილად მოსავლებია საზოგადოების მხრიდან და ზოგიც – ნაკლებად. ალბათ რაღაც საერთო მოთხოვნა თუ გამოდგება იმის განსასაზღვრავად, თუ მართლაც რა „გვესაჭიროება“ ჩვენ. მაგალითად, უამრავი რამაა, რაც შესაძლოა დიდად ფასეულად მიგვაჩნდეს და ამიტომაც „საჭიროდ“ მივიჩნიოთ, თუკი მასზე ხელი მიგვიწვდება. იქნებ უკვდავებაც კი ვისურვოთ, უპანიშადების გმირ მაიტრიას მსგავსად, მაგრამ თავად ამ უკვდავებას „საჭიროებად“ ვერ დავსახავთ, იმ უბრალო მიზეზის გამო რომ, ჯერ-ჯერობით მაინც, ეს სრულიად მიუღწეველი რამაა. მოთხოვნილების ჩვენეული გაგება პირდაპირ უკავშირდება ჩვენს წარმოდგენებს ზოგი სახის გაჭირვების აცილებადი ბუნების თაობაზე და ჩვენსავე მოსაზრებებს, თუ რა უნდა გაკეთდეს ამისათვის; ხოლო სწორედ იმის გასაგებად, თუ რა არის შესაძლებელი (სოციალურ შესაძლებლობებზე მაქვს ლაპარაკი), ღია დისკუსია საზოგადოებაში ლამის გადამწყვეტ როლს თამაშობს. პოლიტიკური უფლებები, სიტყვისა

და დისკუსიის თავისუფლებასთან ერთად, არა მარტო ძირეულად აუცილებელია ეკონომიკურ მოთხოვნებზე საზოგადოების რეაქციის გამოსაწვევად, არამედ თავად ამ ეკონომიკური მოთხოვნების კონცეპტუალიზაციისათვისაა საჭირო.

ფასეულობათა უნივერსალობა

ასე გამოდის, დემოკრატიის ზემოხსენებულ პრეტენზიას ერთდროულად რამდენიმე საყრდენი ჰქონია: პირველი, ესაა მოქალაქეთა ცხოვრებაში პოლიტიკური თანამონაწილეობისა და პირადი თავისუფლების თავისთავადი ღირებულება; მეორე – პოლიტიკური ნება-სურვილი, ხელისუფლება პასუხისმგებელი და ანგარიშვალდებული იყოს – ეს უკვე გამოყენებითი ღირებულებაა; და მესამე – დემოკრატიის *კონსტრუქციული ღირებულება* ფასეულობათა გადაფასებისა და მოთხოვნების, უფლებებისა და ვალდებულებების გაჯრების პროცესში. აქედან გამომდინარე, შევეცდები დავასაბუთო ჩემი თვალსაზრისი დემოკრატიის, როგორც *უნივერსალური ფასეულობის*, თაობაზე.

როცა ამ დებულებას განიხილავს ვინმე, ხშირად ხაზგასმით აღინიშნება ხოლმე, რომ დემოკრატიას ყველა როდი ანიჭებს გადამწყვეტ მნიშვნელობას, განსაკუთრებით თუკი არჩევანი ჩვენთვის *საჭირო* თუ *სანატრელ* მოვლენათა შორის უნდა გაკეთდეს. თანახმა ვარ, ერთსულოვნება ამ საკითხში არ არსებობს, და ბევრისათვის სწორედ ესაა იმის მანიშნებელი, რომ დემოკრატიას უნივერსალურ ფასეულობათა რიგში ჯერ-ჯერობით ვერ ჩავაყენებთ.

ცხადია, აქ მეთოდოლოგიური შეკითხვით უნდა დავიწყოთ: რა არის უნივერსალური ფასეულობა? რაღაც ღირებულება რომ უნივერსალურად მივიჩნიოთ, ამისათვის უცილობლად ყველას თანხმობაა საჭირო? ეს რომ მართლა ასე იყოს, უნივერსალურ ფასეულობათა ჩამონათვალი შესაძლოა სულაც შეუვსებელი დაგვრჩენოდა. არ არსებობს ფასეულობა (თვით დედობის ცნებაც კი), რომელიც როდესღაც ვინმეს ეჭვქვეშ არ დაეყენებინოს და შესაბამისად, საყოველთაო თანხმობა სულაც არაა საჭირო რაიმეს უნივერსალურ ფასეულობად ასაღიარებლად. უფრო სწორი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ უნივერსალურ ფასეულობად რამე რომ აღიაროს, მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში ხალხი მასში რაღაც ღირებულს უნდა პოულობდეს.

როდესაც მაჰატმა განდი არაძალადობის უნივერსალურ ღირებულებას ქადაგებდა, განა ამტკიცებდა, თითქოს ყველა და ყველგან უკვე შესაბამისად დაიწყებდა მოქცევას, არამედ მიუთითებდა, რომ ყველას საკმაო მიზეზი გააჩნდა მის დასაფასებლად. ასევე, როცა რაბინდრანატ თაგორი „აზროვნების თავისუფლებას“ აცხადებდა უნივერსალურ ღირებულებად, სულაც არ ეგონა, თითქოს ეს ყველასათვის მისაღები იყო – უბრალოდ, ეს ყველასათვის საჭიროდ მიაჩნდა, და სწორედ ამ აზრის გარკვევას, ახსნას, და გავრცელებას შეალია თავისი ღღენი. ასე და ამგვარად, ყოველივე, რასაც უნივერსალობის პრეტენზია აქვს, ფაქტობრივ ანალიზსაც მოითხოვს – განსაკუთრებით იმ საკითხთან დაკავშირებით, მართლა თუ მიიჩნევა ღირებულად ის, რასაც ხალხი მანამდე ასეთად არ აღიქვამდა.

როცა დემოკრატიულ წყობას, თუნდაც თეორიულად, უსადაგებენ ქვეყანას, რომელსაც ის ჯერ არ გააჩნია და სადაც ხალხს საშუალება არ ჰქონია მისი წესისა და რიგის მიხედვით ეცხოვრა, რატომღაც წინასწარულად ვარაუდობენ, რომ ყველა უცილობლად კმაყოფილი დარჩება. ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში ამდაგვარი დაშვება გამორიცხული იყო, მაგრამ ჩვენს დროში ამის ბუნებრივად მიჩნევა (რასაც მე ზემოთ კომპიუტერული *default* პროგრამის პრინციპი ვუწოდე) ფართოდ გავრცელებულ პრაქტიკად იქცა. ოღონდაც, დემოკრატიის ექსპორტმა კი არ შეამცირა, გაზარდა მისი მომხრეების რიგები და იქაც კი, სადაც უკვე თითქოსდა დამკვიდრებული დემოკრატიული სისტემა გადავარდა, ფართო საპროტესტო გამოსვლების ჩახშობა მხოლოდ სისხლიანი რეპრესიების შედეგად ხერხდება ხოლმე. ბევრი ახლაც მზადაა იბრძოლოს და თავიც კი გასწიროს დემოკრატიული წყობის დასაბრუნებლად. ოღონდ მათ, ვინც დემოკრატიის უნივერსალური ღირებულების თაობაზე გამოთქვამენ ეჭვს, არგუმენტად ერთსულოვნების არარსებობა კი არ მოაქვთ, არამედ რეგიონალურ სიჭრელესა და დაპირისპირებებზე აკეთებენ აქცენტს. ზოგნი კიდევ ძირითად მიზეზად ქვეყნის უკიდურეს გაჭირვებას ასახელებენ, ანუ ამტკიცებენ, რომ ღატაკს პური სჭირდება და არა დემოკრატია. არადა ეს, თითქოსდა მეტად ეფექტური დებულება, ორმხრივ მცდარია: ჯერ ერთი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დემოკრატიის დამცავი როლი სწორედ ღარიბთათვისაა მნიშვნელოვანი: უპირველესად შიმშილობის, ეკონომიკური კრიზისის პოტენციურ მსხვერპლთა და ასევე, თუნდაც ეკენომიკაში ჩართული ხალხისათვის პოლიტიკური ხმის მოსაპოვებლად – დემოკრა-

ტია არაა ის ფუფუნება, კეილდღეობის მოსვლამდე რომ შეიძლება დავაცდევინოთ.

მეორეც, არაფრით მტკიცდება, თითქოსდა ღარიბებს, არჩევანი რომ ჰქონდეთ, დემოკრატიას უარყოფდნენ. 70-იან წლებში ინდოეთის მთავრობამ ამავე არგუმენტებზე დაყრდნობით სცადა, „კრიზისული ვითარებიდან გამომდინარე“, ზოგი პოლიტიკური და სამოქალაქო უფლებების შეკვეცის აუცილებლობა დაესაბუთებინა, რასაც ვადამდელი არჩევნების გამართვა მოჰყვა. ელექტორატიც სწორედ ამ საკითხთან დაკავშირებით გაიყო ორად. საბოლოოდ, მსოფლიოში ერთ-ერთი უღარიბესი ინდოელი ამომრჩეველი, უფლებების თუნდაც დროებითი შეკვეცის წინააღმდეგ გამოვიდა.

საერთოდ, მოარული აზრია, თითქოს ღარიბ-ღატაკთ სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების საკითხი ნაკლებად აწუხებთ; რეალური სურათი კი სულ სხვაა: სამხრეთ კორეა, ტაილანდი, ბანგლადეში, პაკისტანი, ბირმა, ინდონეზია – ყველგან დემოკრატიული გარდაქმნების თაობაზე მიდის შეხლა. ამავე დროს, თუმცა პოლიტიკური თავისუფლება მკვეთრად შეზღუდულია აფრიკის კონტინენტის ნებისმიერ ქვეყანაში, თითქმის ყველგან საპროტესტო გამოსვლები იწყება, როცა კი ვითარება ოდნავ მაინც იძლევა ამის საშუალებას.

„კულტურათა განსხვავებულობის“ არგუმენტი

ხშირად კიდევ ერთ არგუმენტს გაიგონებთ ზემოხსენებულ რეგიონალურ სიჭრელესა თუ განსხვავებათა თაობაზე – ამჯერად არა ეკონომიკური, არამედ უკვე კულტურის განხრით; მათგან ყველაზე ცნობილი კი ალბათ მაინც ე.წ. „აზიური ფასეულობებია“. მუდამ ამტკიცებდნენ, რომ აზიელები ტრადიციულად უფრო მეტ პატივს სცემენ წესრიგსა და დისციპლინას, ვიდრე პოლიტიკურ უფლებებს – შესაბამისად, დემოკრატიის მიმართ მათ მეტად სკეპტიკური დამოკიდებულება უნდა ჰქონდეთ.

მეტისმეტად საძნელოა ამდაგვარი ფსევდო-ინტელექტუალური დებულებისათვის რაიმე ხელმოსაჭიდის პოვნა ნებისმიერი აზიური ქვეყნის ისტორიიდან, გნებავთ, ინდოეთი ავიღოთ, გნებავთ – მთელი ახლო აღმოსავლეთი, ირანი და ა.შ. პირიქით, შემიძლია დაგისახელოთ ქრისტეშობამდე III საუკუნის, იმპერატორ აშოკას დროინდელი წარწერები,

სადაც მკვეთრად ხაზგასმულია შემწყნარებლობის, პლურალიზმის საჭიროება და ასევე, სახელმწიფოს ვალდებულება – დაიცვას მისი ქვეშევრდომი უმცირესობანი.

აზია მეტისმეტად ფართო რეგიონია, და ახლა ამას მსოფლიო მოსახლეობის 60% მიათვალეთ. ასეთი რაოდენობის ხალხზე რაიმე თეზისის განვრცობა განსაკუთრებით საეჭვოა. მართალია, ამ „აზიურ ფასეულობათა“ ადვოკატები, ძირითადად, შორეული აღმოსავლეთის ქვეყნებს გულისხმობენ. დასავლეთსა და აზიას შორის დაპირისპირება, მათი აზრით, ტაილანდის აღმოსავლეთით იწყება; ხოლო დანარჩენი ნაწილი მეტ-ნაკლებად მაინც „ერთმანეთის მსგავსია“. იმავე ლი კუან იუს ღრმააზროვანი მტკიცებით, ფუნდამენტური განსხვავებაა საზოგადოებისა და მმართველობის ზოგადად დასავლურ და კონკრეტულად აღმოსავლეთაზიურ გაგებას შორის, ოღონდ როცა ვამბობთ – აღმოსავლეთი აზია – ვგულისხმობთ კორეას, იაპონიას, ჩინეთს, ვიეტნამს და არა – სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიას, რაც მხოლოდ სინო-ინდური კულტურული ფასეულობების რაღაც ნარევია, თუმც კი თავად ინდოეთი იმავე ფასეულობებს აღიარებსო.

მაგრამ ეს სამხრეთ-აღმოსავლეთი აზიაც, თავის მხრივ, იმდენად ჭრელია, რომ განსხვავებები თვით ქვეყნებს შიდაც კი უამრავია, არათუ ქვეყნებს შორის. აზიური ფასეულობების ხსენებაზე, ყველა კონფუცის ასახელებს ძირითად ავტორიტეტად, მაგრამ, ვთქვათ, იაპონიაში, ჩინეთსა და კორეაში ძირძველი და ფართოდ გავრცელებული ბუდისტური ტრადიციებია; ასევე, უკვე დიდად ფეხმოკიდებულია ქრისტიანული მოძღვრებაც. ვერაფრით ვიტყვით, თითქოს რომელიმე ამ კულტურათაგანი წესრიგის მცნებას თავისუფლების მოთხოვნაზე მაღლა აყენებდეს.

მეტიც, თვით კონფუცი არავის მოძღვრავდა სახელმწიფოს მიმართ ბრმა რწმენის საჭიროების თაობაზე. როდესაც ცი-ლუ დაეკითხა, როგორ ვემსახუროთ თავადსო, მან უპასუხა (დარწმუნებული იყავით, ამ ნათქვამს ნებისმიერი ცენზორი სიამოვნებით ამოშლიდა): *სიმართლე მიუგე, გინდაც შეურაცხყოფილი დაგრჩეს*. კონფუცის არც სიფრთხილის გრძნობა აკლდა და არც ტაქტის, მაგრამ ცუდი მმართველობის მხარდასაჭერი რჩევა არავისთვის მიუცია: „როცა ქვეყანა სწორ გზას ადგას, ილაპარაკე თამამად და მოიქეცი შესაბამისად; მაგრამ როცა გეზი მრუდდება, მაინც ისევე მოიქეცი, ოღონდ სიტყვა კი შეარბილე“.

კონფუცი იმაზეც მიუთითებდა, რომ ახლა რატომღაც წმინდა აზიურ ფასეულობებად შერაცხული ორი ნიშანსვეტი – ერთგულება ოჯახის მიმართ და მორჩილება სახელმწიფოს მიმართ – შესაძლოა ერთმანეთსაც დაუპირისპირდეს. სხვათა შორის, ზოგადად „აზიურ ფასეულობათა“ აპოლოგეტების უმრავლესობა სახელმწიფოს როლს ოჯახის როლის თავისებურ გაგრძელებედ მიიჩნევს; მაგრამ გავიხსენოთ კონფუცის დიალოგი შეს პროვინციის გამგებელთან: „ჩემს ქვეშევრდომთა ერთგულება დაუსაზღვრავია,“ – ცუდმედიდურად განაცხადა გამგებელმა, – „ერთმა, ცხვარი რომ მოიპარა, საკუთარმა შვილმა ამხილა“. „ჩვენთან ეს სხვაგვარად ესმით,“ – გაეპასუხა კონფუცი, – „მამა შვილს აფარებს ხელს, შვილი მამას იცავს, მაგრამ განა ესეც ერთგულების ნიშანი არაა?“

საერთოდ, ყბადაღებულ „აზიურ ფასეულობათა“ ერთმნიშვნელოვანი აღქმა, როგორც რაღაც წინააღმდეგობრივისა დემოკრატიისა და პოლიტიკურ უფლებათა მიმართ, ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს. იქნებადა ამ თეზისის მეცნიერულად დასაბუთების მოთხოვნა გულუბრყვილობაც კი იყოს ჩვენი მხრივ: მის მქადაგებელთა შორის არც ერთი ანალიტიკოსი არაა: მხოლოდ პოლიტიკური ფუნქციონერები, ისიც უმეტესად ავტორიტარული რეჟიმების ოფიციალური თუ არაოფიციალური დამცველები გამოდიან ამგვარი ლოზუნგებით. ასეა თუ ისე, კი ღირს დასაფიქრებლად, რომ სანამ ჩვენ, აკადემიური წრეების წარმომადგენლები, სრულიად უსუსურნი ვართ პოლიტიკაში, პრაქტიკოს პოლიტიკოსებს იგივე სჭირთ ანალიტიკური აზროვნების განხრით.

თანადროული პოლიტიკური ბატალიების ფონზე, განსაკუთრებით კი ახლო აღმოსავლეთში, პიროვნული თავისუფლება ხშირად წარმოისახება როგორც ძირეულად შეუწყნარებელი და მიუღებელი რამ ისლამის მიმდევართათვის; მაგრამ ტრადიციათა ნაირფეროვნება და სახესხვაობანი ისლამისთვისაც ისევე ნიშანდობლივია, როგორც ნებისმიერი სხვა სარწმუნოებისათვის. ინდოეთში, გნებავთ, აკბარი გავიხსენოთ, გნებავთ – რომელიმე სხვა იმპერატორი დიდ მოგოლთა დინასტიიდან (იმ ავადსახსენებელი აურანგზების გამოკლებით), ყველა კარგ მაგალითს აჩვენებდა პოლიტიკური თუ რელიგიური შემწყნარებლობის მხრივ. თვით თურქი იმპერატორები ხშირად უფრო დამთმენნი იყვნენ, ვიდრე ზოგი მათი ევროპელი vis-a-vis. მსგავსი მაგალითების პოვნა ქაიროსა და ბაღდადის მმართველთა შორისაც იოლად შეიძლება. ბოლოს და ბოლოს, XII საუკუნის სახელგანთქმული ებრაელი

მეცნიერი, მაიმონიდი, იძულებული შეიქნა მშობლიური ევროპიდან მის თანამოძმეთა მიმართ ბევრად უფრო ტოლერანტულ ქაიროს გადახვეწილიყო და განსწავლულ სულთან სალადინისათვის ეთხოვა თავშესაფარი.

სიჭრელე უმრავლეს კულტურათა ნიშანდობლივი მახასიათებელია მთელ მსოფლიოში, და ამ მხრივ არც დასავლური ცივილიზაციაა გამონაკლისი. დემოკრატიული მმართველობის ის პრაქტიკა, რაც დღესდღეობითაა თანამედროვე დასავლეთში გაბატონებული, ძირითადად, განმანათლებლობის ეპოქისა და ინდუსტრიული რევოლუციის შედეგად მიღებულ კონსენსუსს ეყრდნობა, და, ფაქტიურად, XX საუკუნეში იჩინა თავი. აქ ისეთი სურათის დახატვა, თითქოს მთელ დასავლეთს ათასწლეულის განმავლობაში პირდაპირ დაბედებული ჰქონდა დემოკრატია, ხოლო მერე იმავე სურათის არადასავლური (თანაც ვითომდა მონოლითური) ტრადიციების მქონე ქვეყნებზე პროეცირება გვარიანი შეცდომა იქნებოდა. თუმცა, საკითხის გამარტივებისაკენ სწრაფვა არა მხოლოდ ვინმე აზიელი სამთავრობო წარმომადგენლის გამოსვლებშია საგრძნობი, ზოგი დასავლელი თეორეტიკოსის ნაშრომშიც თვალშისაცემია.

სამაგალითოდ თუნდაც ისეთი მართლაცდა მნიშვნელოვანი ავტორის მაგალითს მოვიტან, როგორიც სემუელ ჰანთინგთონია. მის „ცივილიზაციათა შეხლაში“ ის ყოვლად მცდარი აზრია გამოთქმული, რომ „ინდივიდუალობის გააზრება, საკუთარი უფლებებისა და თავისუფლების ტრადიციულობა“ მხოლოდ დასავლეთში არსებობს და ეს „უნიკალური მოვლენაა ცივილიზებულ საზოგადოებებში“. მისივე მტკიცებით, „დასავლეთის ძირითადი მახასიათებელი, რაც მას სხვა ცივილიზაციებისაგან განასხვავებს, ქრონოლოგიურად წინ უძღოდა დასავლეთის მოდერნიზაციის პროცესს“ და რომ „დასავლეთი თანამედროვეობამდეც დასავლეთი იყო“. ესაა სწორედ ის დებულება, ჩემი აზრით, ვერავითარ „ახლოით განჩხრეკას“ რომ ვერ უძლებს.

ასე ჩანს, მავანი აზიელი მაღალჩინოსანის ყოველი ღრმააზროვანი გამონათქვამი რაღაც „აზიურ ფასეულობათა“ თაობაზე იქვე პოულობს საპირისპირო გამოძახილს რომელიმე დასავლელი ინტელექტუალის მხრიდან. ოღონდ ეგაა, რამდენიც არ უნდა ჩამოაწოდოს ერთმა და მოიგერიოს მეორემ, ამგვარი ბურთაობა ვერანაირად შეუწყობს ხელს დემოკრატიის უნივერსალურ ღირებულებად ცნობას.

საკითხის დასმის წესით

მე შევეცადე მიმომეხილა რამდენიმე პრობლემა, რაც დემოკრატიის უნივერსალურ ღირებულებაზე პრეტენზიას უკავშირდება. ეს მოიცავს მის *თავისთავად* ფასეულობას ადამიანთა არსებობისათვის; მის *გამოყენებით* როლს პოლიტიკური ნების წარმოქმნასა და *კონსტრუქციულ* ფუნქციას იმავე ფასეულობათა შექმნაში. ეს ყველაფერი ნამდვილად არაა რეგიონალური ხასიათის – სხვათა შორის, ისევე როგორც არც მკაცრი წესრიგისა და დისციპლინისადმი მიდრეკილება: ფასეულობათა ნაირგვაროვნება საერთოდ დამახასიათებელია უმეტეს, და შესაძლოა, სულაც ყველა უმთავრესი კულტურისათვის. ასე რომ, ზემოხსენებული „კულტურათა განსხვავებულობის“ არგუმენტი სრულიად არადამაჯერებელი წინაღობაა ჩვენი დღევანდელი არჩევანისათვის. ეს არჩევანი კი მართლაც დღესვეა გასაკეთებელი, თუკი დემოკრატიის იმ ფუნქციონალურ როლს გავითვალისწინებთ, რაზედაც დამოკიდებულია კიდეც მისი შემდგომი გავლენა თანამედროვე სამყაროში. ეს საკითხი უმნიშვნელოვანესია და, როგორც ვთქვი, არავითარი რეგიონალური მახასიათებლები არ უდგას წინაღობად. სწორედ ესაა დემოკრატიის, როგორც უნივერსალური ფასეულობის, საფუძველი: ის არც კულტურათა რაღაც გამოგონილ ტაბუირებას ემორჩილება და არც ცივილიზაციების ვითომდა ისტორიულ განსაზღვრულობას.

ფარიდ ზაქარია*

არალიბერალური დემოკრატიის აღზევება

მომავალი ტალღა

ბოსნიაში 1996 წლის არჩევნების წინ, რომელსაც განადგურებულ ქვეყანაში სამოქალაქო ცხოვრება უნდა აღედგინა, ამერიკელმა დიპლომატმა რიჩარდ ჰოლბრუკმა ჩამოაყალიბა პრობლემა. „ვთქვათ, არჩევნები თავისუფლად და სამართლიანად გამოცხადდა“, – განაცხადა მან, – „ხოლო არჩეულნი აღმოჩნდნენ რასისტები, ფაშისტები და სეპარატისტები, რომლებიც სახალხოდ უპირისპირდებიან [მშვიდობასა და რეინტეგრაციას]. ჩვენ დილემის წინაშე აღმოვჩდებით“. დილემა, მართლაც, არსებობს, და არა მხოლოდ ყოფილ იუგოსლავიაში, არამედ მსოფლიოს სულ უფრო და უფრო მეტ ქვეყანაში. დემოკრატიულად არჩეული რეჟიმები – ხშირად ისინი, ვინც ხელახლა იქნენ არჩეული ან დამტკიცებული რეფერენდუმების გზით – უგულებელყოფენ მათი ძალაუფლების კონსტიტუციურ საზღვრებს და საკუთარ მოქალაქეებს ძირითად უფლებებსა და თავისუფლებებს ართმევენ. პერუდან პალესტინამდე, სიერა ლეონედან სლოვაკეთამდე, პაკისტანიდან ფილიპინებამდე ჩვენ ვხედავთ საერთაშორისო ცხოვრებაში შემაშფოთებელი ფენომენის გამოჩენას. ეს არის არალიბერალური დემოკრატია.

ამ პრობლემის დანახვა ძნელი აღმოჩნდა, რადგან თითქმის მთელი საუკუნის განმავლობაში დასავლეთში დემოკრატია ლიბერალური დემოკრატიის სინონიმი იყო, პოლიტიკური სისტემისა, რომელსაც ახასიათებს არა მხოლოდ თავისუფალი და სამართლიანი არჩევნები, არამედ – აგრეთვე კანონის უზენაესობა, ძალაუფლების დაყოფა და სიტყვის, შეკრების, სარწმუნოებისა და საკუთრების ძირითად თავისუფლებათა დაცვა. სინამდვილეში, თავისუფლებათა ეს ნაკრები, რომელსაც შეგ-

* ფარიდ ზაქარია არის “Foreign Affairs”-ის მენეჯერ-რედაქტორი და ჟ. Newsweek-ის ერთ-ერთი რედაქტორი. წინამდებარე წერილი დაბეჭდილია Foreign Affairs-ში, 1997 წ., ნოემბერ-დეკემბერი, № 6.

ვიძლია კონსტიტუციური ლიბერალიზმი ვუწოდოთ, თეორიულად და ისტორიულად განსხვავდება დემოკრატიისაგან. როგორც პოლიტოლოგმა ფილიპ შმიტერმა მიუთითა, „ლიბერალიზმი, იქნება ეს პოლიტიკური თავისუფლების კონცეფცია, თუ ეკონომიკური პოლიტიკის დოქტრინა, შეიძლება ემთხვეოდეს დემოკრატიის გამოჩენას. მაგრამ ის არასოდეს ყოფილა განუყოფლად და არაორაზროვნად მიერთებული მასთან“. დღეს ლიბერალური დემოკრატიის ეს ორი ძაფი, რომლებიც გადახლართულია დასავლურ პოლიტიკურ ქსოვილში, მსოფლიოს დანარჩენ ნაწილში ნაწილ-ნაწილ იშლება. დემოკრატია ყვავის, კონსტიტუციური ლიბერალიზმი კი – არა.

დღეს მსოფლიოს 193 ქვეყნიდან 118 დემოკრატიულია და საერთო მოსახლეობის უმეტესობას (უფრო ზუსტნი თუ ვიქნებით, 54.8 პროცენტს) მოიცავს, ეს დიდი ზრდაა ათწლეულის წინათ არსებულ მდგომარეობასთან შედარებითაც კი. გამარჯვების ამ პერიოდში სავარაუდო იქნებოდა, რომ დასავლელი სახელმწიფო მოღვაწეები და ინტელექტუალები ე.მ. ფოსტერზე შორს წავიდოდნენ და დემოკრატიას აღტაცებით მიეგებებოდნენ. ამის მაგივრად კი შეშფოთებამ დაისადგურა სამხრეთ-ცენტრალურ ევროპაში, აზიაში, აფრიკაში და ლათინურ ამერიკაში სწრაფად გავრცელებული მრავალპარტიული არჩევნების გამო. ამის მიზეზი, ალბათ ამ ქვეყნებში არჩევნების შემდეგ გამეფებული სიტუაციაა. პოპულარული ლიდერები, ვთქვათ, რუსეთის ბორის ელცინი ან არგენტინის კარლოს მენემი, გვერდს უვლიან პარლამენტებს, ქვეყანას მართავენ საპრეზიდენტო ბრძანებულებებით და ამით ძირს უთხრიან ძირითად კონსტიტუციურ პრაქტიკას. ირანის პარლამენტი, რომელიც შუა აზიის პარლამენტებთან შედარებით უფრო თავისუფლად იქნა არჩეული, მკაცრ შეზღუდვებს აწესებს აზრის გამოთქმაზე, შეკრებაზე და ჩაცმაზეც კი და ამით ამცირებს ქვეყანაში თავისუფლების ისედაც მცირე ხარისხს. ეთიოპიის არჩეული მთავრობა თავის უშიშროების ძალებს ჟურნალისტებისა და პოლიტიკური ოპონენტების წინააღმდეგ იყენებს და ამით გამოუსწორებელ ზიანს აყენებს ადამიანის უფლებებს (ისევე, როგორც თავად ადამიანებს).

რა თქმა უნდა, არალიბერალურ დემოკრატიებს შორის განსხვავებათა დიდი სპექტრია, დაწყებული არგენტინისებრი წესების ოდნავი დამრღვევებით და დამთავრებული ყაზახეთისა და ბელორუსიის მაგვარი თითქმის ტირანიებით; რუმინეთის და ბანგლადეშის მსგავსი ქვეყნები კი მათ შორის ექცევიან. ამ სპექტრის ქვეყნებში არჩევნები არ

არის ისეთი თავისუფალი და სამართლიანი, როგორც დღევანდელ დასავლეთის ქვეყნებში, მაგრამ ისინი ნამდვილად ასახავენ მოსახლეობის მონაწილეობას პოლიტიკაში და არჩეულთა მხარდაჭერას. ეს მაგალითები იზოლირებული ან არატიპიური არ არის. Freedom House-ის 1996-97 წლების მიმოხილვა, Freedom In The World, ცალკე აფასებს პოლიტიკურ თავისუფლებებსა და სამოქალაქო თავისუფლებებს, რომლებიც, შესაბამისად, დაახლოებით ემთხვევა დემოკრატიასა და კონსტიტუციურ ლიბერალიზმს. აშკარა დიქტატურასა და მყარ დემოკრატიას შორის მყოფი ქვეყნების 50 პროცენტს უკეთესი მდგომარეობა აქვს პოლიტიკურ თავისუფლებებში, ვიდრე სამოქალაქოებში. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: მსოფლიოში არსებული „დემოკრატიზირებადი" ქვეყნების უმეტესობა არალიბერალური დემოკრატიებია.[1]

არალიბერალურ დემოკრატიათა რაოდენობა სწრაფად იზრდება. 7 წლის წინათ დემოკრატიზირებად ქვეყანათა მხოლოდ 22 პროცენტი შეგვეძლო ამ კატეგორიისათვის მიგვეკუთვნებინა. 5 წლის წინათ ამ რიცხვმა 35 პროცენტამდე იმატა.[2] დღეისათვის მხოლოდ რამდენიმე არალიბერალური დემოკრატია გადაიზარდა ლიბერალურში, უმეტესობა კი, პირიქით, გაძლიერებული არალიბერალიზმისაკენ მიისწრაფვის. ბევრი ქვეყანა შეჩერდა მმართველობის ფორმაზე, რომელშიც ერთმანეთშია შერეული დემოკრატიისა და არალიბერალიზმის საგრძნობი ხარისხი და ეს დროებითი ან გარდამავალი ეტაპი სულაც არ არის. მსოფლიოს ბევრმა ქვეყანამ კარგად მოირგო კაპიტალიზმის სხვადასხვა ვარიაცია, მათ ასევე შეუძლიათ დემოკრატიის განსხვავებული ფორმების მიღება. შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ დასავლური ლიბერალური დემოკრატია სულაც არ არის საბოლოო ფინიში დემოკრატიის გზაზე და ის მხოლოდ ერთ-ერთი შესაძლო გასასვლელია.

დემოკრატია და თავისუფლება

ჰეროდოტეს დროიდან დემოკრატია, უპირველეს ყოვლისა, ხალხის მმართველობას ნიშნავდა. დემოკრატიის, როგორც მთავრობათა შერჩევის, განსაზღვრება, რომელიც ალექსის დე ტოკვილიდან ჯოზეფ შუმპეტერისა და რობერტ დალის ჩათვლით ბევრი მეცნიერი იზიარებდა, ახლა ფართოდ გამოიყენება სოციალურ მეცნიერთა მიერ. სემუელ პ. ჰანთინგტონი ამის მიზეზებს თავის „მესამე ტალღაში" ხსნის:

არჩევნები, ღია, თავისუფალი და სამართლიანი, დემოკრატიის არსია, sine qua non, რომელსაც თავს ვერ ავარიდებთ. არჩევნების გზით მოსული მთავრობა შეიძლება იყოს არაეფექტური, კორუმპირებული, უპასუხისმგებლო, ახლომხედველი, განსაკუთრებული ინტერესებით მართული და არ შეეძლოს ხალხის საკეთილდღეოდ მოთხოვნილი პოლიტიკის მიღება. ამგვარი ნაკლოვანებები ასეთ მთავრობებს არასასურველს ხდის, მაგრამ არა – არადემოკრატიულს. დემოკრატია ერთი სჯარო სიქველეთაგანია, მაგრამ ის ერთადერთი არ არის და დემოკრატიის კავშირი სხვა სჯარო სიქველეებთან და ნაკლოვანებებთან მხოლოდ მაშინ შეიძლება იქნას გაგებული, თუ დემოკრატია ნათლად იქნება განსხვავებული პოლიტიკური სისტემის სხვა მახასიათებლებისაგან.

ეს განსაზღვრება აგრეთვე ეთანხმება ტერმინის საყოველთაოდ მიღებულ განმარტებას. თუ ქვეყანაში კონკურენტული, მრავალპარტიული არჩევნები ტარდება, მაშინ ჩვენ მას დემოკრატიულს ვუწოდებთ. როდესაც იზრდება სახალხო მონაწილეობა პოლიტიკაში, ვთქვათ, ქალებისათვის ხმის უფლების მიცემის გზით, ის უფრო დემოკრატიულად მიიჩნევა. რა თქმა უნდა, არჩევნები ღია და სამართლიანი უნდა იყოს და ეს მოითხოვს სიტყვისა და შეკრების თავისუფლების დაცვის რაღაც დონეს. მაგრამ თუ ამ მინიმალისტურ განსაზღვრებას გავცდებით და ქვეყანას დემოკრატიულს მხოლოდ მაშინ ვუწოდებთ, თუ ის სოციალური, პოლიტიკური და რელიგიური უფლებების საყოველთაო დაცვას უზრუნველყოფს, მაშინ დემოკრატია აღმწერი კატეგორიიდან ღირსების ორდენად გადაიქცევა. ბოლოს და ბოლოს, შვედეთის ეკონომიკური სისტემა, ბევრის აზრით, ამცირებს პიროვნების უფლებას საკუთრებაზე; საფრანგეთს ბოლო დრომდე სახელმწიფო მონოპოლია ჰქონდა ტელევიზიაზე, ინგლისს კი სახელმწიფო რელიგია აქვს, მაგრამ ეს ქვეყნები აშკარად და განსაზღვრულად დემოკრატიებია. თუ დემოკრატიას სუბიექტურად, „კარგი მთავრობის“ ყოლაზე დავიყვანთ, ამით მას ანალიტიკურად გამოუსადეგარად გადავაქცევთ.

მეორე მხრივ, კონსტიტუციურ ლიბერალიზმს მთავრობის არჩევის პროცედურასთან საერთო არაფერი აქვს, ის უფრო მთავრობის მიზნებს ეხება. ის ეხება ტრადიციას, რომელსაც ღრმა ფესვები აქვს გადგმული დასავლურ ისტორიაში, რომელიც ცდილობს პიროვნების ავტონომიისა და ღირსების დაცვას იძულებისაგან, ვისგანაც არ უნდა მოდიოდეს ის – სახელმწიფოსაგან, ეკლესიისაგან თუ საზოგადოებისაგან. ტერმინი ორ მჭიდროდ დაკავშირებულ იდეას აერთიანებს. ის ლიბერალურია იმი-

ტომ, რომ მოდის ბერძნების მიერ დაწყებული ფილოსოფიური მიმართულებიდან, რომელიც ინდივიდუალურ თავისუფლებას უსვამს ხაზს.[3] ის კონსტიტუციურია იმიტომ, რომ ემყარება რომაელების მიერ დაწყებულ კანონის უზენაესობის ტრადიციას. კონსტიტუციური ლიბერალიზმი განვითარდა დასავლეთ ევროპასა და ამერიკის შეერთებულ შტატებში როგორც პიროვნების სიცოცხლისა და საკუთრების უფლებისა და რელიგიისა და სიტყვის თავისუფლების დაცვის მექანიზმი. ამ უფლებათა გასამყარებლად ის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ხელისუფლების ყველა შტოს ძალაუფლების გადამოწმებას, კანონის საყოველთაოობას, მიუკერძოებელ სასამართლოსა და ტრიბუნალს და ეკლესიისა და სახელმწიფოს განცალკევებას. მისი კანონიკური ფიგურები არიან პოეტი ჯონ მილტონი, იურისტი უილიამ ბლეკსტოუნი, სახელმწიფო მოღვაწეები: თომას ჯეფერსონი და ჯეიმს მედისონი, და ფილოსოფოსები: თომას ჰობსი, ჯონ ლოკი, ადამ სმიტი, ბარონ დე მონტესკიე, ჯონ სტიუარტ მილი და აისაია ბერლინი. თითქმის ყველა მის ვარიაციაში კონსტიტუციური ლიბერალიზმი ამბობს, რომ ადამიანებს აქვთ გარკვეული ბუნებრივი (ან განუყოფელი) უფლებები და მთავრობებმა უნდა მიიღონ ძირითადი კანონი, რომელიც საზღვრავს მათ ძალაუფლებასა და იცავს ამ უფლებებს. ამგვარად, 1215 წელს, რანიმედში, ინგლისელმა ბარონებმა აიძულეს მეფე დამორჩილებოდნენ მიღებულ და ჩვეულებით მიწის კანონს. ამერიკულ კოლონიებში ეს კანონები უფრო ზუსტად ფორმულირებული გახდა და 1968 წელს, ჰარტფორდში, მიღებული იქნა პირველი წერილობითი კონსტიტუცია თანამედროვე ისტორიაში. 1970-იან წლებში დასავლეთის ქვეყნებმა მიიღეს ქცევის სტანდარტების კოდექსი დედამიწაზე არსებული რეჟიმებისათვის. Magna Carta, კონეკტიკუტის ძირეული კანონები, ამერიკის კონსტიტუცია და ჰელსინკის საბოლოო აქტი კონსტიტუციური ლიბერალიზმის გამოხატულებაა.

გზა ლიბერალური დემოკრატიისაკენ

1945 წლის შემდეგ დასავლური მთავრობები, უმეტეს შემთხვევაში, შეიცავდნენ დემოკრატიასაც და კონსტიტუციურ ლიბერალიზმსაც. ამიტომ მათი ცალ-ცალკე არალიბერალურ დემოკრატიად ან ლიბერალურ ავტოკრატიად წარმოდგენა ჭირს. სინამდვილეში, ორივე ეს ფორმა წარსულშიც არსებობდა და ახლაც აგრძელებს არსებობას. მეოცე საუკუ-

ნემდე დასავლეთი ევროპის სახელმწიფოთა უმეტესობა ლიბერალური ავტოკრატია, ან, უკეთეს შემთხვევაში, ნახევრად დემოკრატია იყო. ხმის უფლება მკაცრად იყო შემოფარგლული და არჩეულ საკანონმდებლო ორგანოებს მცირე ძალაუფლება ჰქონდათ. 1830 წელს დიდი ბრიტანეთი, გარკვეულწილად, ყველაზე დემოკრატიული ევროპული სახელმწიფო, მისი მოსახლეობის მხოლოდ 2 პროცენტს აძლევდა ხმის მიცემის უფლებას პარლამენტის ერთ პალატაში. 1867 წლის შემდეგ ეს რიცხვი 7 პროცენტამდე გაიზარდა და 1880-იანი წლებისათვის 40 პროცენტს მიაღწია. დასავლური ქვეყნების უმრავლესობა სრულუფლებიანი დემოკრატია მხოლოდ 1940-იანი წლების მიწურულს გახდა სრულწლოვანთა საყოველთაო ხმის უფლებით. მაგრამ ასი წლით ადრე, 1840-იანი წლების ბოლოსათვის, მათ უმეტესობას მიღებული ჰქონდა კონსტიტუციური ლიბერალიზმის მნიშვნელოვანი ასპექტები: კანონის უზენაესობა, პიროვნული საკუთრების უფლება, მზარდი და განცალკევებული ძალაუფლებანი, სიტყვისა და შეკრების თავისუფლება. თანამედროვე ისტორიაში, უმეტესწილად, ევროპისა და ჩრდილოეთ ამერიკის მთავრობების დამახასიათებელი თვისება, რომელიც მათ მსოფლიოს სხვა ქვეყნებისაგან განასხვავებდა, იყო არა დემოკრატია, არამედ კონსტიტუციური ლიბერალიზმი. „დასავლური მოდელის“ საუკეთესო სიმბოლო სახალხო პლებისციტი კი არა, მიუკერძოებელი მოსამართლეა.

აღმოსავლეთი აზიის უახლესი ისტორია დასავლურ მარშრუტს იმეორებს. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ დემოკრატიასთან კეკლუცობის შემდეგ, აღმოსავლეთი აზიის რეჟიმთა უმეტესობა ისევ ავტორიტარიზმს მიუბრუნდა. დროთა განმავლობაში ისინი ავტოკრატიიდან ლიბერალიზებად ავტოკრატიებად, ზოგ შემთხვევებში კი ლიბერალიზებად ნახევარდემოკრატიებად გადაიქცნენ.[4] აღმოსავლეთი აზიის რეჟიმთა უმეტესობა მხოლოდ ნახევარდემოკრატიულია ერთპიროვნილი მმართველით ან ერთპარტიული სისტემით, რაც მათ არჩევნებს უფრო ძალაუფლების რატიფიკაციის სახეს აძლევს, ვიდრე ჭეშმარიტი კონკურენციისას. მაგრამ ამ რეჟიმებმა თავიანთ მოქალაქეებს მიანიჭეს ეკონომიკური, სამოქალაქო, რელიგიური უფლებების ფართო სფერო და შეზღუდული პოლიტიკური უფლებები. დასავლეთის მსგავსად, აღმოსავლეთი აზიის ლიბერალიზაცია მოიცავს ეკონომიკის ლიბერალიზაციას, რაც გადამწყვეტია როგორც კეთილდღეობისათვის, ისე ლიბერალური დემოკრატიისათვის. ისტორიულად, სრულ ლიბერალურ დემოკრატიებთან მჭიდროდ ასოცირებული ფაქტორებია კაპიტალიზმი, ბურჟუაზია და მთლი-

ანი ეროვული პროდუქტის მაღალი per capita. დღეს აღმოსავლეთი აზიის მთავრობები არის დემოკრატიის, ლიბერალიზმის, კაპიტალიზმის, ოლიგარქიისა და კორუფციის ნაზავი, რაც ძალიან ჰგავს დასავლური მთავრობების ვითარებას 1900-იან წლებში.

კონსტიტუციურმა ლიბერალიზმმა დემოკრატიასთან მიგვიყვანა, მაგრამ დემოკრატიას, როგორც ჩანს, კონსტიტუციურ ლიბერალიზმამდე არ მივყავართ. დასავლეთისა და აღმოსავლეთი აზიის ქვეყნებისაგან განსხვავებით, ბოლო ორი დეკადის განმავლობაში ლათინურ ამერიკაში, აფრიკასა და აზიის ზოგიერთ ქვეყანაში კონსტიტუციური ლიბერალიზმის მცირე გამოცდილების მქონე დიქტატურებმა გზა დაუთმეს დემოკრატიას. შედეგები არც თუ ისე კარგია. დასავლეთ ნახევარსფეროში, სადაც არჩევნები ყველა ქვეყანაში ტარდება, კუბის გარდა, მეცნიერ ლარი დაიმონდის გამოკვლევამ აჩვენა, რომ ლათინური ამერიკის 22 ძირითადი ქვეყნიდან ათს „ადამიანის უფლებათა დარღვევის ისეთი დონე აქვს, რაც არანაირად არ ეხამება [ლიბერალური] დემოკრატიის გამყარებას“.[5] აფრიკაში დემოკრატიზაცია საოცრად სწრაფად მოხდა. 1990 წელს 6 თვის განმავლობაში ფრანკოფონური აფრიკის უმეტესობამ გააუქმა მრავალპარტიუილი არჩევნების აკრძალვა. თუმცა 1991 წლის შემდეგ საჰარის მიმდებარე 45 სახელმწიფოდან უმეტესობაში არჩევნები ჩატარდა (მარტო 1996 წელს 18-ში), მრავალ ქვეყანაში თავისუფლების დაბალი ხარისხია. აფრიკის ერთ-ერთი ყველაზე დაკვირვებული მკვლევარი, მაიკლ ჩეგი, მიმოიხილავს დემოკრატიზაციის ტალღას და აღნიშნავს, რომ კონტინენტმა „ზედმეტი მნიშვნელობა მიანიჭა მრავალპარტიულ არჩევნებს... და შესაბამისად ყურადღების გარეშე დატოვა ლიბერალური მართვის ძირითადი დოქტრინები“. ცენტრალურ აზიაში არჩევნებმა, შედარებით თავისუფალმაც კი, როგორც ყირგიზეთსა და ყაზახეთში, შედეგად მოგვცა ძლიერი აღმასრულებელი, სუსტი საკანონმდებლო და სასამართლო სისტემა და მცირე სამოქალაქო და ეკონომიკური თავისუფლება. ისლამურ სამყაროში, პალესტინიდან ირანამდე და პაკისტანამდე, დემოკრატიზაციამ გააძლიერა თეოკრატიული პოლიტიკის როლი და ძირი გამოუთხარა სეკულარიზმისა და ტოლერანტობის ძველ ტრადიციებს. მსოფლიოს ბევრ ნაწილში, მაგალითად, ტუნისში, მაროკოში, ეგვიტესა და სპარსეთის ყურის ზოგიერთ ქვეყანაში, არჩევნები ხვალ რომ ჩატარდეს, ხელისუფლებაში მოსული რეჟიმები თითქმის დანამდვილებით უფრო არალიბერალური იქნება, ვიდრე დღეს არსებულნი.

მეორე მხრივ, ცენტრალური ევროპის ბევრი ქვეყანა, წარმატებით გადაერთო კომუნიზმიდან ლიბერალურ დემოკრატიაზე, მათ ლიბერალიზაციის იგივე ფაზა გაიარეს, რაც სხვა ევროპულმა ქვეყნებმა, ოღონდ დემოკრატიის გარეშე. მართლაც, ავსტრო-უნგრეთის იმპერია, რომელსაც ამ ქვეყნების უმეტესობა ეკუთვნოდა, ლიბერალური ავტოკრატიის კლასიკურ მოდელს წარმოადგენდა. ევროპის გარეთაც კი, პოლიტოლოგმა მაირონ ვაინერმა კარგად მიაკვლია შთამბეჭდავ კავშირს კონსტიტუციურ წარსულსა და ლიბერალურ დემოკრატიულ აწმყოს შორის. მან აღნიშნა, რომ, 1983 წლისათვის, „მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ კოლონური მმართველობისაგან გათავისუფლებული მესამე მსოფლიოს ყველა ქვეყანა, რომელთა მოსახლეობაც მილიონს აღემატება (და აგრეთვე უფრო პატარა კოლონიების უმრავლესობა), რომელთაც შეუწყვეტი დემოკრატიული გამოცდილება აქვთ, ბრიტანეთის ყოფილი კოლონიაა“.[6] ბრიტანეთის მმართველობა ნიშნავდა არა დემოკრატიას – კოლონიალიზმი განსაზღვრების მიხედვით არადემოკრატიულია – არამედ კონსტიტუციურ ლიბერალიზმს. კანონისა და ადმინისტრაციის ბრიტანული მემკვიდრეობა უფრო ქმედითი გამოდგა, ვიდრე საფრანგეთის მიერ ზოგიერთი მისი კოლონიისათვის ხმის უფლების მიცემა.

არსებობენ თუ არა ლიბერალური ავტოკრატიები დღეს? ბოლო დრომდე ამის პატარა, მაგრამ ძლიერ მაგალითს აზიის კონტინენტის მახლობლად მდებარე ჰონგ კონგი წარმოადგენდა. 156 წლის განმავლობაში, 1997 წლის 1 ივლისამდე ჰონგ კონგს ბრიტანეთის მიერ დანიშნული გენერალ-გუბერნატორი მართავდა დანიშნული გამგებლის ხელით. 1991 წლამდე აქ არასოდეს ჩატარებულა მნიშვნელოვანი არჩევნები, მაგრამ მისი მთავრობა მისდევდა კონსტიტუციურ ლიბერალიზმს, იცავდა მოქალაქეთა ძირითად უფლებებს და ხელმძღვანელობდა სამართლიან სასამართლო სისტემასა და ბიუროკრატიას. „ვაშინგტონ პოსტის“ 1997 წლის 8 სექტემბრის წერილს ავისმომასწავებლად ეწოდებოდა „ჰონგ კონგის დემოკრატიის დასასრული“. სინამდვილეში, ჰონგ კონგს ამ მხრივ მაინც და მაინც არაფერი აქვს გასაუქმებელი. სამაგიეროდ, მას აქვს უფლებებისა და კანონების სტრუქტურა. პატარა კუნძულებს დღეს შეიძლება დიდი პრაქტიკული მნიშვნელობა არ ჰქონდეთ მსოფლიოში, მაგრამ ისინი ეხმარებიან მკვლევარს დემოკრატიისა და კონსტიტუციური ლიბერალიზმის შედარებითი ღირებულების განსაზღვრაში. მაგალითად, გაითვალისწინეთ კითხვა – სად უფრო იცხოვრებ-

დით, ჰაიტიში, სადაც არალიბერალური დემოკრატიაა, თუ ანტიგუაში, რომელიც ლიბერალურ ნახევრად დემოკრატიას ეკუთვნის? თქვენს არჩევანს ალბათ განსაზღვრავს არა ამინდი, რომელიც ორივეგან სასიამოვნოა, არამედ პოლიტიკური კლიმატი, რომელიც ძალიანაც განსხვავდება.

აბსოლუტური ძალაუფლება

ჯონ სტიუარტ მილმა თავისი კლასიკური წიგნის, „თავისუფლების შესახებ“, შესავალში აღნიშნა, რომ ქვეყნების მიერ დემოკრატიის მიღებასთან ერთად მისი მოსახლეობა იწყებს ფიქრს, რომ „ძალაუფლების შეზღუდვას გადაჭარბებული როლი ეკისრება. რომ ... ეს საჭირო იყო იმ მმართველთა საპასუხოდ, რომელთა ინტერესებიც ხალხისას უპირისპირდებოდა“. მას შემდეგ, რაც ხალხი თავად იღებს ხელში ძალაუფლებას, ეს სიფრთხილე ზედმეტი ხდება. „ქვეყანას არ უნდა, რომ იყოს დაცული მისი საკუთარი ნებისაგან“. შეიძლება მილლის შიშების გამართლებად მიიღოთ ალექსანდრ ლუკაშენკოს ნათქვამი ბელორუსიაში 1994 წლის თავისუფალ საპრეზიდენტო არჩევნებში დიდი უპირატესობით გამარჯვებით შემდეგ, როდესაც ახლადარჩეულ პრეზიდენტს მისი ძალაუფლების შეზღუდვის შესახებ ჰკითხეს: „დიქტატურა არ იქნება. მე ხალხიდან ვარ და ხალხისათვის ვიქნები“.

დაძაბულობა დემოკრატიასა და კონსტიტუციურ ლიბერალიზმს შორის სამთავრობო ძალაუფლების საზღვარზე ჩნდება. კონსტიტუციური ლიბერალიზმის მთავარი მიზანია ძალაუფლების შეზღუდვა, დემოკრატიისა კი – მისი აკუმულაცია და გამოყენება. ამიტომ მეთვრამეტე და მეცხრამეტე საუკუნის ბევრი ლიბერალი დემოკრატიას იმ ძალად მიიჩნევდა, რომელსაც შეეძლო თავისუფლებისთვის ძირი გამოეთხარა. ლეიმს მედისონმა თავის „ფედერალისტში“ აჩვენა, რომ „ჩაგვრის საფრთხე“ დემოკრატიულ წყობაში „თემის უმრავლესობიდან მოდიოდა. ტოკვილი გვაფრთხილებდა „უმრავლესობის ტირანიის შესახებ“ და წერდა, დემოკრატიული მთავრობის არსი უმრავლესობის აბსოლუტური ძალაუფლებისაგან შედგებაო.

დემოკრატიულად არჩეულ მთავრობებს ახასიათებთ იმის დაჯერების ტენდენცია, რომ მათ აბსოლუტური ძალაუფლება ეკუთვნით, ამან კი შეიძლება ძალაუფლების ცენტრალიზაცია გამოიწვიოს, რასაც ხში-

რად თან სდევს ექსტრაკონსტიტუციონალური მიზნები და სავალალო შედეგები. ბოლო ათწლეულის განმავლობაში არჩეული ხელისუფლებანი, რომლებიც ირწმუნებიან, რომ ხალხის ნებას წარმოადგენენ, სტაბილურად ისაკუთრებენ საზოგადოების სხვა ელემენტების უფლებებსა და ძალაუფლებებს. ეს უზურპაცია არის როგორც ჰორიზონტალური (ხელისუფლების სხვა შტოებისა), ისე ვერტიკალური (რეგიონალური და ადგილობრივი ხელისუფლებისა, კერძო ბიზნესებისა და არასამთავრობო ორგანიზაციებისა). ლუკაშენკო და პერუელი ალბერტო ფუჯიმორი ამ პრაქტიკის მხოლოდ ყველაზე უარესი მაგალითებია (თუცა ფუჯიმორის ქმედება – საკანონმდებლო ორგანოს დაშლა და კონსტიტუციის შეჩერება, სხვა ქმედებათა შორის, მის რეჟიმს უკვე არადემოკრატიულს ხდის, აღსანიშნავია, რომ მან ორი არჩევნები მოიგო და ბოლო დრომდე ძალიან პოპულარული იყო). თვით კეთილსინდისიერმა რეფორმატორმა კარლოს მენემმაც კი პოსტზე ყოფნის 8 წლის განმავლობაში 300-მდე საპრეზიდენტო ბრძანებულება გამოსცა, დაახლოებით სამჯერ მეტი, ვიდრე 1853 წლიდან მოყოლებულმა არგენტინის სხვა ყველა პრეზიდენტმა ერთად. ყირგიზეთის პრეზიდენტმა ასკარ აკაევმა, რომელიც ამომრჩეველთა 60-მა პროცენტმა აირჩია, რეფერენდუმზე წამოაყენა თავისი ძალაუფლების გაფართოების საკითხი, რომელიც იოლად მიიღეს 1996 წელს. ახლა მის ძალაუფლებაში შედის ყველა მთავარი თანამდებობის დანიშნვა პრემიერ-მინისტრის გარდა. ამასთან, მას შეუძლია პარლამენტის დათხოვნა, თუ ის არ აირჩევს მის სამ კანდიდატს ამ პოსტზე.

ჰორიზონტალური უზურპაცია, რომელსაც, ჩვეულებრივ, პრეზიდენტები ახორციელებენ, უფრო თვალსაჩინოა, მაგრამ ვერტიკალური უზურპაცია უფრო ხშირად ხდება. ბოლო სამი დეკადის განმავლობაში ინდოეთის მთავრობამ რიგ-რიგობით დაშალა შტატების საკანონმდებლო ორგანოები დაუსაბუთებელი არგუმენტების საფუძველზე და რეგიონები ნიუ დელის პირდაპირ მორჩილებაში გადაიყვანა. ნაკლებად დრამატული, მაგრამ ტიპიური ქმედებით ცენტრალური აფრიკის რესპუბლიკის არჩეულმა მთავრობამ ცოტა ხნის წინათ დიდი ხნის დამოუკიდებლობა წაართვა საუნივერსიტეტო სისტემას და ის სახელმწიფოს ცენტრალური აპარატის ნაწილად აქცია.

უზურპაცია განსაკუთრებით გავრცელებულია ლათინურ ამერიკასა და ყოფილ საბჭოთა კავშირში, ალბათ იმიტომ, რომ ორივე რეგიონს პრეზიდენტები ჰყავთ. ამ სისტემებს, როგორც წესი, ჰყავთ ძლიერი ლი-

დერები, რომელთაც სჯეროდათ, რომ ხალხის სახელით ლაპარაკობენ, მაშინაც კი, როდესაც ისინი უბრალო უმრავლესობით იქნენ არჩეულნი (როგორც ხუან ლინცი აღნიშნავს, სალვადორ ალენდე ჩილეს პრეზიდენტად 1970 წელს ამომრჩეველთა მხოლოდ 36-მა პროცენტმა აირჩია. იმავე გარემოებებში პრემიერ მინისტრს ძალაუფლების განაწილება მოუხდებოდა კოალიციურ მთავრობაში). პრეზიდენტები კაბინეტის წევრებად ძმაკაცებს ნიშნავენ პარტიის მთავარი ლიდერების ნაცვლად და მათი ძალაუფლების გარედან შემოწმების მხოლოდ რამდენიმე საშუალებას ინარჩუნებენ. როდესაც მათი შეხედულება ამა თუ იმ საკითხზე ეწინააღმდეგება საკანონმდებლო ორგანოსას ან სასამართლოსას, პრეზიდენტები ხშირად „პირდაპირ ხალხს“ მიმართავენ და თავს არიდებენ კოალიციის შექმნისა და მოლაპარაკების მოსაწყენ პროცედურას. ვიდრე მეცნიერები კამათობენ ხელისუფლების საპრეზიდენტო და საპარლამენტო ფორმების ღირსებათა შესახებ, უზურპაცია ორივე ფორმისას შეიძლება მოხდეს, თუ არა არსებობს ძალაუფლების ალტერნატიული ცენტრები, როგორებიცაა: ძლიერი კანონმდებლობა, პოლიტიკური პარტიები, რეგიონალური ხელისუფლებები და დამოუკიდებელი უნივერსიტეტები და მედია. ლათინურ ამერიკაში საპრეზიდენტო სისტემა შერწყმულია პროპორციულ წარმომადგენლობასთან, რაც ბადებს პოპულისტურ ლიდერებს და მრავალრიცხოვან პარტიათა არასტაბილურ კომბინაციას.

ბევრი დასავლური მთავრობა და მეცნიერი ხელს უწყობს ძლიერი და ცენტრალიზებული სახელმწიფოების შექმნას მესამე სამყაროში. ამ ქვეყნის ლიდერთა თქმით ძალაუფლება მათ სჭირდებათ ფეოდალიზმის დასამხობად, გამაგრებული კოალიციის გასარღვევად, ჯგუფურ ინტერესთა გასანეიტრალებლად და ქაოტური საზოგადოების მოსაწესრიგებლად. მაგრამ ამ დროს ერთმანეთში ურევენ ლეგიტიმური ხელისუფლებისა და ძალის მქონე ხელისუფლების საჭიროებას. ლეგიტიმურ ხელისუფლებას, როგორც წესი, შეუძლია წესრიგის დამყარება და მკაცრი პოლიტიკის გატარება, თუმცა ნელა, კოალიციის შექმნის გზით. ბოლოს და ბოლოს, თითქმის არავინ ამბობს, რომ ხელისუფლებათ განვითარებად ქვეყნებში არ უნდა ჰქონდეთ ადეკვატური პოლიციური ძალაუფლება; პრობლემა იქმნება იმ სხვა პოლიტიკურ, სოციალურ და ეკონომიკურ ძალაუფლებებში, რაც მათ გარშემო იყრის თავს. კრიზისის შემთხვევაში, მაგალითად, სამოქალაქო ომისას, კონსტიტუციურ ხელისუფლებებს არ შეუძლიათ ეფექტური მართვა, მაგრამ მისი ალტერნატივა – სახელმწიფო ყოვლისმომცველი უშიშროების აპარატით,

რომელიც კონსტიტუციურ უფლებებს ზღუდავს – ვერც წესრიგს ამყარებს და ვერც კარგ მთავრობას აყალიბებს. უფრო ხშირად მსგავსი სახელმწიფო მტაცებელი ხდება, მართალია, ის ამყარებს გარკვეულ წესრიგს, მაგრამ ამავე დროს აპატიმრებს ოპოზიციას, აჩუმებს უკმაყოფილოებს, ახდენს ინდუსტრიათა ნაციონალიზაციას და კონფისკაციას უტარებს პირად საკუთრებას. მართალია, ანარქია საშიშია, მაგრამ ამ საუკუნეში ადამიანის თავისუფლებისა და ბედნიერების უდიდესი საფრთხე გამოწვეული იყო არა უწესრიგობით, არამედ ზედმეტად ძლიერი, ცენტრალიზებული სახელმწიფოების მიერ, როგორებიც იყო ნაცისტური გერმანია, საბჭოთა რუსეთი და მაოისტური ჩინეთი. მესამე სამყარო სავსეა ძლიერი სახელმწიფოების სისხლიანი ნახელავით.

ისტორიულად, გადაუმოწმებელი ცენტრალიზაცია ლიბერალური დემოკრატიის მტერია. მეცხრამეტე საუკუნეში ევროპაში პოლიტიკური მონაწილეობის ზრდასთან ერთად ძალაუფლება თანაბრად ნაწილდებოდა ინგლისისა და შვედეთის მსგავს ქვეყნებში, სადაც შუა საუკუნეების კრებები, ადგილობრივი მთავრობები და რეგიონალური საბჭოები ძლიერი რჩებოდა. მეორე მხრივ, საფრანგეთისა და პრუსიის მსგავსი ქვეყნები, სადაც მონარქიას ძალაუფლება ეფექტურად ჰქონდა ცენტრალიზებული (ჰორიზონტალურად და ვერტიკალურად), ხშირად არალიბერალური და არადემოკრატიული ხდებოდნენ. დამთხვევა არ არის, რომ მეოცე საუკუნის ესპანეთში ლიბერალიზმის პლაცდარმი კატალონიაში იყო, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში რჩებოდა დამოუკიდებელ და ავტონომიურ რეგიონად. ამერიკაში სახელმწიფო, ადგილობრივი და კერძო ინსტიტუტების მრავალფეროვნებამ უფრო ადვილი გახადა ხმის მიცემის უფლების სწრაფი ზრდა, რაც მეცხრამეტე საუკუნეში მოხდა. არტურ შლეზინგერ უფროსს აღწერილი აქვს, თუ როგორ ცდილობდა თითქმის ყველა შტატი და ინტერესის ჯგუფი ფედერალური მთავრობის შესუსტებას და დაშლასაც კი ამერიკის არსებობის პირველ 50 წელიწადში.[7] უფრო ახალი მაგალითი რომ მოვიყვანოთ, ინდოეთის ნახევრად ლიბერალური დემოკრატია გადარჩა სწორედ იმის გამო – და არა მიუხედავად იმისა – რომ ქვეყანაში არსებობს განსხვავებული ენების, კულტურებისა და კასტების ძლიერი რეგიონები. დასკვნა ლოგიკურად, ტავტოლოგიურადაც კი გამომდინარეობს: პლურალიზმის არსებობა წარსულში ხელს უწყობს პოლიტიკური პლურალიზმის არსებობას აწმყოში.

50 წლის წინათ, განვითარებადი სამყაროს პოლიტიკოსებს უნდოდათ განსაკუთრებული ძალაუფლება მაშინ მოდური ეკონომიკური დოქ-

ტრინების – როგორიც იყო, მაგალითად, ინდუსტრიის ნაციონალიზაცია – განსახორციელებლად. დღეს მათ შემცვლელებს იგივე ძალაუფლება სჭირდებათ იმავე ინდუსტრიების პრივატიზაციისათვის. მენეჯერების თავის მეთოდების აუცილებლობას ამართლებს მკაცრი ეკონომიკური რეფორმების გატარების საჭიროებით. იგივე არგუმენტები მოჰყავთ ეკვადორის აბდალა ბუქარემს და ფუჯიმორის. გამსესხებელი ინსტიტუტები, როგორებიცაა საერთაშორისო სავალუტო ფონდი და მსოფლიო ბანკი, ამ თხოვნებს სიმპათიით ეკიდებოდა და ფასიანი ქაღალდების ბაზარიც უხვი იყო. მაგრამ განსაკუთრებული შემთხვევების გარდა, ვთქვათ, ომების, არალიბერალური საშუალებებით ლიბერალური მიზნები ვერ მიიღწევა. კონსტიტუციური მთავრობა ეკონომიკური რეფორმების პოლიტიკის წარმატებით გატარების საწინდარია. აღმოსავლეთი აზიისა და ცენტრალური ევროპის გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ, იმ რეჟიმებს – იქნება ეს, აღმოსავლეთი აზიის ავტორიტარული თუ პოლონეთის, უნგრეთისა და ჩეხეთის მსგავსი ლიბერალური დემოკრატიები –, სადაც იცავენ პიროვნების უფლებებს, საკუთრებისა და კონტრაქტის უფლებების ჩათვლით, ქმნიან კანონისა და ადმინისტრაციის საფუძვლებს, მოჰყვება კაპიტალიზმი და ეკონომიკური აღმავლობა. ვაშინგტონის ვუდრო ვილსონის საერთაშორისო ცენტრში წარმოთქმულ სიტყვაში, რომელიც კაპიტალიზმის განვითარების პირობებს ეხებოდა, ფედერალური რეზერვის თავმჯდომარემ ალან გრინსპენმა განაცხადა, რომ „თავისუფალი საბაზრო ეკონომიკის გზის გამკვლევი მექანიზმი...არის ადამიანის უფლებები, რომელსაც მიუკერძოებელი სასამართლო იცავს“.

დასასრულ, და ალბათ, რაც ყველაზე მთავარია, კარგი საქმის საკეთებლად ერთ ადგილას თავმოყრილი ძალაუფლება ბოლოს შეიძლება ცუდის საკეთებლად იქნას გამოყენებული. როდესაც ფუჯიმორიმ პარლამენტი დაითხოვა, მისმა მხარდამჭერთა რიცხვმა მანამდე არნახულ რაოდენობას მიაღწია, მაგრამ ბოლოდროინდელი გამოკითხვები გვიჩვენებს, რომ ისინი, ვინც მანამდე მის მოქმედებას იწონებდნენ, ახლა ფიქრობენ, რომ მაშინ უფრო თავშეკავებული პოზიციის დაჭერა ჯობებდა. 1993 წელს ბორის ელცინმა პირდაპირი მნიშვნელობით შეუტია რუსეთის პარლამენტს, რისი მიზეზიც თავად პარლამენტის არაკონსტიტუციური ქმედება გახდა. შემდეგ მან შეაჩერა საკონსტიტუციო სასამართლო, დაშალა ადგილობრივი მთავრობების სისტემა და დაითხოვა რამდენიმე გუბერნატორი. ჩეჩნეთის ომიდან ეკონომიკურ პროგრამებამდე

ელცინი სისტემატურად უგულებელყოფს კონსტიტუციურ პროცედურებსა და საზღვრებს. ელცინი შეიძლება გულში ლიბერალური დემოკრატია, მაგრამ მისმა ქმედებებმა რუსეთში სუპერ საპრეზიდენტო სისტემა შექმნა. ჩვენ მხოლოდ ვიმედოვნებთ, რომ მისი შემცვლელი ამას ბოროტად არ გამოიყენებს.

საუკუნეების განმავლობაში დასავლელ ინტელექტუალებში არსებობდა ტენდენცია, რომ კონსტიტუციური ლიბერალიზმი განეხილათ როგორც ძველმოდური სავარჯიშო კანონების შექმნაში, ფორმალიზმი, რომელმაც უკან უნდა დაიხიოს, როდესაც საზოგადოებაში დიდ მანკიერებებთან ბრძოლაზე მიდგება საქმე. ამ შეხედულების ყველაზე მეტყველ არგუმენტს წარმოადგენს დიალოგი რობერტ ბოლტის პიესაში „ყველა სეზონის ადამიანი“. ახალგაზრდა უილიამ როუპერი, რომელსაც ბოროტებასთან შებრძოლება სურს, გაოგნებულია სერ თომას მორის ერთგულებით კანონისადმი. მორი წყნარად იცავს თავს.

მორი: რას იზამდი? კანონში დიდ გზას გაჭრიდი ეშმაკის გამოსადევნად?

როუპერი: მე ინგლისის ყველა კანონს გავჭრიდი ამის გასაკეთებლად!

მორი: და როდესაც უკანასკნელი კანონიც დაეცემოდა და ეშმაკი შენ შემოგიტრიალდებოდა – სად დაიმალებოდი, როუპერ, თუ კანონები აღარ იარსებებდა?

ეთნიკური კონფლიქტი და ომი

1996 წლის 8 დეკემბერს ჯეკ ლანგმა დრამატული მგზავრობა განახორციელა ბელგრადში. ცნობილი ფრანგი პოლიტიკოსი, კულტურის ყოფილი მინისტრი შთააგონა სტუდენტურმა დემონსტრაციებმა, რომლის ათეულობით ათასი მონაწილე სლობოდამ მილოშევიჩის წინააღმდეგ გამოდიოდა, იმ კაცის წინააღმდეგ, რომელსაც ლანგი და ბევრი დასავლელი ინტელექტუალი ბალკანეთის ომის დაწყებაში ადანაშაულებს. ლანგს უნდოდა მორალური მხარდაჭერა გამოეხატა იუგოსლავიელი ოპოზიციონერებისადმი. მოძრაობის ლიდერებმა ის ოფისებში – ფილოსოფიის დეპარტამენტში – მიიღეს მხოლოდ იმისათვის, რომ გაეძევებინათ, გამოეცხადებინათ „სერბების მტრად“ და ქვეყნის დატოვება ებ-

რძანებინათ. აღმოჩნდა, რომ სტუდენტები მილოშევიჩს ომის დაწყებაში კი არა, მის წაგებაში ადანაშაულებდნენ.

ლანგის კონფუზის მიზეზი ორი გავრცელებული და ხშირად მცდარი მოსაზრებაა, რომ დემოკრატიის ძალები ეთნიკური ჰარმონიისა და მშვიდობის ძალებია. ეს აუცილებლად სწორი არ არის. ზრდასრული ლიბერალური დემოკრატიები, როგორც წესი, ეთნიკურ დაყოფას ძალადობისა და ტერორის გარეშე ახორციელებენ და მშვიდობით თანაარსებობენ სხვა ლიბერალურ დემოკრატიებთან ერთად. მაგრამ კონსტიტუციური ლიბერალიზმის ფონის უქონელ, დანაწევრებულ საზოგადოებაში დემოკრატიის დანერგვამ გამოიწვია ნაციონალიზმი, ეთნიკური კონფლიქტი და ომიც კი. კომუნიზმის დამხობის შემდეგ საბჭოთა კავშირსა და იუგოსლავიაში ჩატარებულ არჩევნებში ნაციონალისტ სეპარატისტებმა გაიმარჯვეს, რამაც ამ ქვეყნების დაშლა გამოიწვია. ეს თავისთავად ცუდი არ იყო, რადგანაც ეს ქვეყნები ერთმანეთთან ძალით იყო შეკავშირებული. მაგრამ სწრაფმა გამოყოფამ, ახალ ქვეყნებში არსებული ბევრი უმცირესობისათვის გარანტიების, ინსტიტუტებისა და პოლიტიკური ძალაუფლების არარსებობამ გამოიწვია აჯანყებებისა და რეპრესიების ტალღა, ზოგ ქვეყანაში, მაგალითად, ბოსნიაში, აზერბაიჯანსა და საქართველოში კი – ომი.

არჩევნები მოითხოვს, რომ პოლიტიკოსებმა იბრძოლონ ამომრჩეველთა ხმების მოსაპოვებლად. საზოგადოებაში, სადაც არ არსებობს მულტიეთნიკურ ჯგუფთა არსებობის ან ასიმილაციის ძლიერი ტრადიციები, ყველაზე მარტივია მხარდაჭერის მოპოვება რასობრივი, ეთნიკური ან რელიგიური ხაზით. როგორც კი ეთნიკური ჯგუფი ძალაუფლებას იგდებს ხელში, ის ცდილობს სხვა ეთნიკურ ჯგუფთა დაჩაგვრას. კომრომისი წარმოუდგენელი ჩანს: შეიძლება მოილაპარაკო მატერიალურ საკითხებზე, როგორებიცაა საცხოვრებელი სახლები, საავადმყოფოები და დახმარებები, მაგრამ როგორ უნდა მოგვარდეს განსხვავება ეროვნულ რელიგიასთან დაკავშირებით? ამგვარად წარმოებული პოლიტიკური ძალადობა შეიძლება სწრაფად გადაიზარდოს ძალადობაში. ოპოზიციური მოძრაობები, შეიარაღებული აჯანყებები და ბუნტები აფრიკაში ხშირად მიმართულა ეთნიკური ნიშნით გამორჩეული რეჟიმების წინააღმდეგ, რომელთა უმრავლესობამაც ძალაუფლებას არჩევნების გზით მიაღწია. 1960 წელს აფრიკული და აზიური დემოკრატიების დამხობის მიმოხილვისას ორმა მეცნიერმა დაასკვნა, რომ დემოკრატიის არსებობა „უბრალოდ შეუძლებელია გაჯერებული ეთნიკური კონკუ-

რენციის პირობებში“. ბოლოდროინდელმა გამოკვლევებმა, განსაკუთრებით, ცენტრალურ აზიასა და აფრიკაში დაადასტურა ეს პესიმიზმი. ეთნიკური კონფლიქტების ცნობილი ექსპერტი, დონალდ ჰოროვიცი ასკვნის: „როდესაც სახეზეა დაყოფილ საზოგადოებებში დემოკრატიის კონკრეტული ჩავარდნების შემაშფოთებელი რაოდენობა... გინდება ხელი ჩაიქნიო. რა აზრი აქვს არჩევნების ჩატარებას, თუ მათი ერთადერთი შედეგი ზამბიაში ბემბათი დომინირებული რეჟიმის ნიანჯას რეჟიმით შეცვლაა, როდესაც ორივე მხოლოდ საკუთარ ინტერესებს ითვალისწინებს, ან ბენინში სამხრეთის რეჟიმის ჩრდილოეთის რეჟიმით შეცვლა, როდესაც არც ერთი რთავს მეორეს სახელმწიფოს მართვაში?“[8]

ბოლო დეკადის განმავლობაში საერთაშორისო ურთერთობების სპეციალისტთა ოპტიმისტური დებატები შეეხება „დემოკრატიულ მშვიდობას“ – დაშვებას, რომ დემოკრატიულ ქვეყნებს არასოდეს უომიათ ერთმანეთთან. დებატი საინტერესო შინაარსობრივ კითხვებს აღძრავს (ითვლება თუ არა ამერიკის სამოქალაქო ომი? ატომური იარაღი უკეთესად ამყარებს მშვიდობას?) და სტატისტიკურმა მონაცემებმაც კი საინტერესო დისკუსიები გამოიწვია (როგორც მეცნიერმა დევიდ სპიროთ აღნიშნა, რადგან ბოლო 200 წლის განმავლობაში ბევრი არც ომი ყოფილა და არც დემოკრატია არსებულა, დემოკრატიებს შორის ომის არარსებობა შეიძლება უბრალო შემთხვევითობით აიხსნას. მისი ოჯახის არც ერთ წევრს არ მოუგია ლატარეაში, მაგრამ ამ შთამბეჭდავი კორელაციის ახსნას არავინ ცდილობს). მაგრამ თუ სტატისტიკური მონაცემები სწორია, რითი შეიძლება ამ ფაქტის ახსნა? კანტი, დემოკრატიული მშვიდობის თეორიის მიმდევარი ამბობდა, რომ ის, ვინც ომის ხარჯებს იხდის, ანუ ხალხი, თავად იღებს გადაწყვეტილებებს, ამიტომ, ბუნებრივია, რომ მეტ სიფრთხილესაც იჩენს. ეს განცხადება გულისხმობს, რომ დემოკრატიები უფრო მშვიდობიანი ხასიათისაა. არადა, ისინი სხვა სახელმწიფოებთან შედარებით ომს უფრო ხშირად იწყებენ და უფრო დაჟინებულებიც არიან. მშვიდობა იმარჯვებს მხოლოდ მაშინ, როდესაც დემოკრატიები ერთმანეთს ეჯახება.

როდესაც ამ კორელაციის მიზეზის ძებნას ვიწყებთ, ერთი რამ ცხადი ხდება: დემოკრატიული მშვიდობა სინამდვილეში ლიბერალური მშვიდობაა. კანტი მეთვრამეტე საუკუნეში ცხოვრობდა და სწამდა, რომ დემოკრატიები ტირანიულნი არიან და მან ისინი ხაზგასმით გამორიცხა მშვიდობის ზონაში მცხოვრებ „რესპუბლიკურ“ მთავრობათა მისეული კონცეფციიდან. რესპუბლიკანიზმი კანტისათვის

ნიშნავდა ძალაუფლების განაწილებას, სამართლის უზენაესობას, პიროვნების უფლებების დაცვასა და ხელისუფლებაში რეპრეზენტაციის გარკვეულ დონეს (თუმცა ეს ხმის მიცემის საყოველთაო უფლებასთან ახლოსაც კი არ იყო). რესპუბლიკებს შორის არსებული „მუდმივი მშვიდობის“ კანტისეული სხვა ახსნები ახლოსაა კონსტიტუციურ და ლიბერალურ მახასიათებლებთან: მოქალაქეთა უფლებების ურთიერთპატივისცემა, გადამოწმებისა და ბალანსების სისტემა, რომელიც მიმართულია იმისაკენ, რომ ერთმა ადამიანმა ვერ შეძლოს ქვეყნის ომში ჩათრევა და კლასიკური ლიბერალური ეკონომიკური პოლიტიკა, რომლისგანაც ყველაზე მნიშვნელოვანია თავისუფალი ვაჭრობა – ეს ქმნის ურთიერთდაქვემდებარულობას, რაც ომს ძვირს ხდის, თანამშრომლობას კი – სასარგებლოს. მაიკლ დოილი, ამ საგნის წამყვანი მკვლევარი, თავის 1997 წელს გამოცემულ წიგნში „ომისა და მშვიდობის გზები“ ადასტურებს, რომ მხოლოდ დემოკრატიას, კონსტიტუციური ლიბერალიზმის გარეშე, მშვიდობის მაწარმოებელი ფუნქციები არ გააჩნია:

> “კანტი არ ენდობოდა თავისუფალ, დემოკრატიულ მაჟორიტარიზმს. მისი მსჯელობა არ უჭერს მხარს მტკიცებას, რომ ყველა წარმომადგენლობითი სისტემა – დემოკრატია – უნდა იყოს მშვიდობისმოყვარე საერთოდ ან მსგავსი დემოკრატიების მიმართ. მრავალი წარმომადგენლობითი სისტემა არალიბერალური იყო. თანამედროვეობამდე ორი ათასი წლით ადრე ხალხის მმართველობა საყოველთაოდ იყო ასოცირებული აგრესიულობასთან (თუკიდიდე) და იმპერიალიზმთან (მაკიაველი)... საშუალო ამომრჩევლის არჩევანი შეიძლება იყოს „ეთნიკური წმენდა სხვა დემოკრატიული სახელმწიფოების წინააღმდეგ“.

ლიბერალური და არალიბერალური დემოკრატიების განსხვავება ნათელს ფენს კიდევ ერთ საოცარ სტატისტიკურ კორელაციას. პოლიტოლოგები ჯეკ სნაიდერი და ედვარდ მანსფილდი, მონაცემთა შთამბეჭდავი რაოდენობის გამოყენებით ამტკიცებენ, რომ ბოლო 200 წლის განმავლობაში დემოკრატიზირებადი ქვეყნები გაცილებით ხშირად იწყებდნენ ომს, ვიდრე სტაბილური ავტოკრატიები ან ლიბერალური დემოკრატიები. იმ ქვეყნებში, რომლებიც არ არიან დამყარებულნი კონსტიტუციურ ლიბერალიზმზე, დემოკრატიის აღზევებას ჰიპერ-ნაციონა-

ლიზმი და ომის მოთხოვნები მოჰყვება. როდესაც პოლიტიკური სისტემა იხსნება, სხვადასხვა ჯგუფები შეუთავსებელი ინტერესებით ძალაუფლებას ხელში იგდებენ და მათი მოთხოვნების განხორციელებას ცდილობენ. პოლიტიკური და სამხედრო ლიდერები, რომლებიც ხშირად ძველი ავტორიტარული რეჟიმის ბრძოლაგადატანილი გადმონაშთები არიან, აცნობიერებენ, რომ წარმატების მისაღწევად საჭიროა ხალხის ეროვნული იდეის გარშემო დარაზმვა. შედეგი უცვლელად არის აგრესიული რიტორიკა და პოლიტიკა, რაც ხშირად ითრევს ქვეყნებს კონფრონტაციებსა და ომში. ამის მაგალითები მრავლადაა, დაწყებული ნაპოლეონ მესამის საფრანგეთიდან, ვილჰელმის გერმანიიდან, ტაიშოს იაპონიიდან და დამთავრებული დღევანდელი გაზეთების ყურადღების ცენტრში მოხვედრილი ქვეყნებით: იქნება ეს სომხეთი, აზერბაიჯანი თუ მილოშევიჩის სერბია. როგორც აღმოჩნდა, დემოკრატიულ მმართველობას ცოტა რამ თუ აქვს საერთო დემოკრატიასთან.

ამერიკული გზა

ერთი ამერიკელი მეცნიერი ცოტა ხნის წინათ ყაზახეთში იმყოფებოდა ამერიკის მთავრობის მიერ დაფინანსებული მისიით, რათა დახმარებოდა ახალ პარლამენტს საარჩევნო კანონების შექმნაში. მისმა მოსაუბრემ, ყაზახეთის პარლამენტის უფროსმა წევრმა, უარყო ის მრავალი არჩევანი, რომელსაც მას ამერიკელი ექსპერტი სთავაზობდა და განაცხადა: „ჩვენ გვინდა, რომ ჩვენი პარლამენტი ზუსტად თქვენი კონგრესისნაირი იყოს“. ამერიკელი შეშფოთდა და, როგორც იხსენებს, ძალიან შეეცადა არ ეთქვა ის სამი სიტყვა, რომელიც იმ წამს ენაზე მოადგა: „არა, არ შეიძლება“. ეს შეხედულება უცნაური სულაც არ არის. დემოკრატიის საქმით დაკავებული ამერიკელები საკუთარ სისტემას განიხილავენ, როგორც მოუქნელ მანქანას, რომლის არსებობაც სხვა ქვეყნებმა არ უნდა დაუშვან. სინამდვილეში, ამერიკული კონსტიტუციის ზოგიერთი ასპექტის შემოღება არალიბერალურ დემოკრატიასთან დაკავშირებულ ბევრ პრობლემას გაანეიტრალებდა. აშშ კონსტიტუციის საფუძვლად მდებარე შიში ძალაუფლების ერთ ადგილას დაგროვებისა დღეს ისევე მნიშვნელოვანია როგორც 1789 წელს. როგორც გამოჩნდა, ყაზახეთს კარგ სამსახურს გაუწევდა ამერიკის კონგრესის მსგავსი ძლიერი პარლამენტი მათი პრეზიდენტის უზომო მადის დასაოკებლად.

უცნაურია, რომ ამერიკა ასე ხშირად უჭერს მხარს არჩევნებსა და პლებისციტურ დემოკრატიას საზღვარგარეთ. ამერიკული სისტემის განმასხვავებელი ნიშანი მისი დემოკრატიულობა კი არა, პირიქით, მისი არადემოკრატიულობაა, რომელიც ელექტორულ უმრავლესობას მრავალ ბარიერს უქმნის. სახელმწიფოს სამი განშტოებიდან ერთს – ზოგთა აზრით მთავარს – აურჩეველი 9 კაცი და ქალი უძღვება უვადოდ სიცოცხლის ბოლომდე. სენატი ყველაზე არარეპრეზენტატიული უმაღლესი პალატაა მსოფლიოში, ლორდთა პალატის გამოკლებით, რომელსაც ძალა არა აქვს (ყოველი შტატი, მიუხედავად მოსახლეობის რაოდენობისა, 2 სენატორს აგზავნის ვაშინგტონში – კალიფორნიის 30 მილიონიან მოსახლეობას იმდენივე ხმა აქვს სენატში, რამდენიც 3,7 მილიონიან არიზონას, რაც იმას ნიშნავს, რომ ქვეყნის 16 პროცენტის წარმომადგენელ სენატორებს ნებისმიერი კანონპროექტის ბლოკირება შეუძლიათ). მსგავსად, ამერიკის საკანონმდებლო ორგანოებში უმრავლესობის კი არა, უმცირესობის მმართველობაა, რაც ყველაზე გასაკვირია. სახელმწიფო ძალაუფლების კიდევ ერთხელ გადასამოწმებლად, შტატის და ადგილობრივი ხელისუფლებები ძლიერი და ფედერალური ხელისუფლების მათ ტერიტორიაზე შემოჭრის ყოველ მცდელობას ებრძვიან. კერძო ბიზნესი და სხვა არასამთავრობო ჯგუფები შეადგენენ კიდევ ერთ სტრატას საზოგადოებაში, რასაც ტოკვილი საშუამავლო ასოციაციებს უწოდებს.

ამერიკული სისტემა დაფუძნებულია ადამიანის ბუნების დაუფარავად პესიმისტურ კონცეფციაზე, რომელიც გულისხმობს, რომ ადამიანს ძალაუფლება არ უნდა ანდო. ცნობილია მედისონის გამოთქმა: „ადამიანები რომ ანგელოზები იყვნენ, მთავრობა საჭირო არც იქნებოდა“. დასავლურ ისტორიაში დემოკრატიული მმართველობის მეორე მოდელი საფრანგეთის დემოკრატიაზეა დამყარებული. ფრანგული მოდელი ადამიანთა კეთილშობილების რწმენას ემყარება. რაკი ძალაუფლების წყარო ადამიანები არიან, ძალაუფლება არ უნდა შეიზღუდოს, რათა შეძლოს სრულყოფილი საზოგადოების შექმნა. (ლორდ აქტონის დაკვირვებით, საფრანგეთის რევოლუციის მთავარი მიზანი იყო არა ერთპიროვნული ძალაუფლების შეზღუდვა, არამედ ყველა სხვა ხელისშემშლელი შუამდებარე ძალაუფლების გაუქმება). არადასავლური ქვეყნების უმეტესობამ ფრანგული მოდელი მიიღო. ამის ერთ-ერთი და არცთუ უმნიშვნელო მიზეზი ისაა, რომ პოლიტიკოსებს მოსწონთ სახელმწიფოსათვის, ანუ საკუთარი თავისათვის ძალაუფლე-

ბის მინიჭების შესაძლებლობა. ამ ქვეყნების უმეტესობა ქაოსის, ტირანიის ან ორივეს კლანჭებში მოექცა. ეს არც უნდა იყოს გასაკვირი. ბოლოს და ბოლოს, თავად საფრანგეთმაც, რევოლუციის შემდეგ გაიარა ორი მონარქია, ორი იმპერია, ერთი პროტო-ფაშისტური დიქტატურა და ხუთი რესპუბლიკა.[9]

რა თქმა უნდა, კულტურები განსხვავდება და სხვადასხვა საზოგადოებას ხელისუფლების განსხვავებული მოდელი სჭირდება. ეს ამერიკული გზის მთლიანად გადმოღების მოთხოვნა კი არ არის, არამედ ლიბერალური დემოკრატიის უფრო ფართო გაგებისა, რომელიც ამ ფრაზის ორივე ნაწილზე გაამახვილებდა ყურადღებას. ახალი პოლიტიკის შემოღებამდე საჭიროა კონსტიტუციური ლიბერალური ტრადიციის აღდგენა, რომელსაც ცენტრალური ადგილი უჭირავს დასავლეთის გამოცდილებასა და კარგი მთავრობების ჩამოყალიბებაში მთელი მსოფლიოს მასშტაბით. დასავლეთის ისტორიაში პოლიტიკური პროგრესი იყო შედეგი იმისა, რომ საუკუნეთა მანძილზე ადამიანები ჩაწვდნენ იმას, რასაც დამოუკიდებლობის დეკლარაცია „გარკვეულ განუყოფელ უფლებებს“ უწოდებს და რომ „ამ უფლებების დასაცავად იქმნება ხელისუფლება“. თუ დემოკრატია თავისუფლებასა და კანონს არ იცავს, მაშინ ვერაფერი ნუგეშია, რომ ის დემოკრატიაა.

საგარეო პოლიტიკის ლიბერალიზაცია

კონსტიტუციური ლიბერალიზმის სწორ შეფასებას ამერიკის საგარეო პოლიტიკისათვის სხვადასხვა შედეგი აქვს. პირველ რიგში, ეს გარკვეულ თავმდაბლობას მოითხოვს. ქვეყანაში არჩევნების ჩატარება ადვილია, მაგრამ საზოგადოებაში კონსტიტუციური ლიბერალიზმის დანერგვა გაცილებით უფრო რთული. ჭეშმარიტი ლიბერალიზაცია და დემოკრატიზაცია ხანგრძლივი პროცესია, რომელშიც არჩევნები მხოლოდ ერთი ნაბიჯია. შესაბამისი მომზადების გარეშე ის შეიძლება მცდარიც აღმოჩნდეს. ცნობენ რა ამ ფაქტს, ხელისუფლებები და არასამთავრობო ორგანიზაციები იმუშავებენ სხვადასხვა ხერხს განვითარებად ქვეყნებში კონსტიტუციური ლიბერალიზმის დასამკვიდრებლად. დემოკრატიის ეროვნული ფონდი ხელს უწყობს თავისუფალ ბაზრებს, დამოუკიდებელ პროფკავშირებსა და პოლიტიკურ პარტიებს. აშშ საერთაშორი-

სო განვითარების სააგენტო აფინანსებს დამოუკიდებელ სასამართლოებს. მაგრამ, საბოლოოდ, არჩევნები ყველაფერს ჩრდილავს. თუ ქვეყანა არჩევნებს ატარებს, ვაშინგტონი და დანარჩენი მსოფლიო ბევრ რამეს მოუთმენს არჩევნების შედეგად მოსულ ხელისუფლებებს, როგორც ისინი ელცინს, აკაევსა და მენემს უთმენენ. გამოსახულებისა და სიმბოლოების ეპოქაში არჩევნების დაფიქსირება ადვილად შეიძლება ფირზე (როგორ შეიძლება ტელევიზიით კანონის უზენაესობის გადაცემა?). მაგრამ არჩევნების შემდეგ ცხოვრება გრძელდება, განსაკუთრებით მათთვის, ვინც ამ ქვეყანაში ცხოვრობს.

მეორე მხრივ, თავისუფალი და სამართლიანი არჩევნების არქონა უნდა იქნას განხილული როგორც ერთ-ერთი ნაკლი და არა თავისთავად ტირანიაზე მიმნიშნებელი. არჩევნები მმართველობის მნიშვნელოვანი, და არა ერთადერთი ღირსებაა. ხელისუფლება კონსტიტუციური ლიბერალიზმის საზომითაც უნდა შეფასდეს. ეკონომიკური, სამოქალაქო და რელიგიური თავისუფლებანი ადამიანის დამოუკიდებლობისა და ღირსების საფუძველია. თუ შეზღუდული დემოკრატიის მქონე ხელისუფლება სტაბილურად აფართოებს ამ თავისუფლებებს, ის დიქტატურად არ უნდა იწოდებოდეს. შეზღუდული პოლიტიკური არჩევანის მიუხედავად, ქვეყნები, როგორებიცაა: სინგაპური, მალაიზია და ტაილანდი, მათ მოქალაქეებს უკეთეს გარემოს სთავაზობს სიცოცხლის, თავისუფლებისა და ბედნიერებისათვის, ვიდრე ერაყისა და ლიბიის მსგავსი დიქტატურები ან სლოვაკეთისა და განას მაგვარი არალიბერალური დემოკრატიები. გლობალური კაპიტალიზმის ზეწოლას ლიბერალიზაციის პროცესის წინ წაწევა შეუძლია. ბაზარს და მორალს შეუძლიათ თანაარსებობა. ჩინეთმაც კი, რომელიც ღრმად რეპრესიულ რეჟიმად რჩება, თავის მოქალაქეებს იმდენი ავტონომია და ეკონომიკური თავისუფლება მისცა, რამდენიც წინა თაობებს არ ენახათ. კიდევ ბევრი რამ უნდა შეიცვალოს, რომ ჩინეთს ლიბერალიზებადი ავტოკრატია მაინც ვუწოდოთ, მაგრამ ამან არ უნდა შენიღბოს ის ფაქტი, რომ ბევრი რამ უკვე შეიცვალა.

და ბოლოს, ჩვენ უნდა აღვადგინოთ კონსტიტუციონალიზმი. წმინდა დემოკრატიაზე ყურადღების მეტისმეტი გამახვილების ერთ-ერთი შედეგია, რომ გარდამავალ ქვეყნებში ახლებური კონსტიტუციის შექმნას ცოტა თუ ცდილობს. კონსტიტუციონალიზმი, როგორც ეს მეთვრამეტე საუკუნის მის უდიდეს მიმდევრებს, მონტესკიესა და მედისონს, ესმოდათ, შემოწმებებისა და ბალანსების რთული სისტემაა,

რომელიც მიმართულია ძალაუფლების ერთ ხელში დაგროვებისა და თანამდებობის ბოროტად გამოყენების წინააღმდეგ. ეს უბრალოდ უფლებების ჩამონათვალის ჩამოწერით კი არა, სისტემის შექმნით ხდება, რომელშიც სახელმწიფოს არ შეეძლება ამ უფლებების დარღვევა. ხელისუფლებაში სხვადასხვა ჯგუფი უნდა იყოს ჩართული, რადგანაც, როგორც მედისონმა აგვიხსნა: „ამბიციას ამბიცია უნდა დავუპირისპიროთ“. კონსტიტუციამ ხალხის ვნებათაღელვაც უნდა მოთოკოს, რისთვისაც მან უბრალოდ დემოკრატიული კი არა, წარმომადგენლობითი ხელისუფლება უნდა შექმნას. სამწუხაროდ, არაარჩევითი ორგანოების მრავალფეროვნებას, ხმის არაპირდაპირ მიცემას, ფედერალურ მოწყობასა და შემოწმებებსა და ბალანსებს, რაც ევროპის ბევრ ფორმალურ თუ არაფორმალურ კონსტიტუციას ახასიათებს, დღეს ეჭვის თვალით უყურებენ. ის, რასაც შეიძლება ვაიმარის სინდრომი ვუწოდოთ გერმანიის მშვენივრად აგებული კონსტიტუციის „საპატივცემულოდ“ (ფაშიზმის თავიდან არიდება რომ ვერ შეძლო), ხალხს აფიქრებინებს, რომ კონსტიტუცია უბრალო ქაღალდების გროვაა, რომელსაც არაფრის შეცვლა არ შეუძლია (თითქოს რომლიმე პოლიტიკურ სისტემას შეეძლო გერმანიაში ომის წაგების, სოციალური რევოლუციის, დიდი დეპრესიისა და ჰიპერინფლაციის ადვილად გადატანა). პირდაპირი დემოკრატიის დამყარების ხელისშემშლელი პროცედურები განიხილება როგორც ხალხის ხმის ჩამხშობი. დღეს მსოფლიოში ყველგან ვხედავთ ერთსა და იმავე მაჟორიტარულ თემაზე ვარიაციებს. პრობლემა ის არის, რომ დემოკრატიზირებად ქვეყნებში გამარჯვებული ყოველთვის მართალია.

დემოკრატიის ნაკლოვანებანი

ჩვენ დემოკრატიულ ეპოქაში ვცხოვრობთ. კაცობრიობის ისტორიის უმეტეს ხანაში პიროვნების სიცოცხლეს, თავისუფლებასა და ბედნიერებას ემუქრებოდა მონარქიების აბსოლუტიზმი, ეკლესიათა დოგმატიზმი, დიქტატურის ტერორი და ავტორიტარიზმის რკინის მარწუხები. დიქტატურები და ერთი-ორი ტოტალიტარული რეჟიმი დღესაც არსებობს, მაგრამ გლობალური ბაზრის, ინფორმაციისა და მედიის სამყაროში ისინი უკვე ანაქრონიზმებად მოჩანან. დემოკრატიას ღირსეული ალტერნატივა აღარ აქვს, ის მოდერნულობის მოდური ტანსაცმლის

ნაწილია. ასე რომ, 21-ე საუკუნეში მმართველობის პრობლემა, ალბათ, დემოკრატიის შიგნით არსებული პრობლემები იქნება. ეს მათ მოგვარებას უფრო აძნელებს, რადგანაც ისინი ლეგიტიმურობის მანტიაში არიან გამოხვეულნი.

არალიბერალური დემოკრატიები ლეგიტიმურობას და, შესაბამისად, ძალას იმ ფაქტიდან იღებენ, რომ ისინი მეტ-ნაკლებად დემოკრატიები არიან. არალიბერალური დემოკრატიების უდიდესი საფრთხე მისივე მოქალაქეებისათვის მიყენებული ზიანის გარდა არის ის, რომ მას შეუძლია თავად ლიბერალური დემოკრატიის დისკრედიტაცია და მმართველობის დემოკრატიული სისტემისადმი ჩრდილის მიყენება. ეს უპრეცენდენტო შემთხვევა არც იქნება. დემოკრატიის ყოველ ტალღას მოჰყვებოდა უკმაყოფილების ხანა, როდესაც ამბიციური ლიდერები და დაუდგრომელი მასები მის ახალ ალტერნატივებს ეძებდნენ. ამგვარი უკმაყოფილების ბოლო პერიოდში ევროპაში მსოფლიო ომებს შორის ხელისუფლებაში მოვიდნენ დემაგოგები, რომელთაგანაც ბევრი თავდაპირველად პოპულარული და არჩეულიც კი იყო. დღეს, როდესაც სახეზეა არალიბერალიზმის გადამდები ვირუსი, საერთაშორისო საზოგადოებას და, რაც მთავარია, ამერიკას, შეუძლია მნიშვნელოვანი როლი ითამაშოს. ნაცვლად ახალი ქვეყნების ძიებისა, დემოკრატიის დასამყარებლად და არჩევნების ჩასატარებლად, ჯობია, მოახდინონ დემოკრატიის კონსოლიდაცია იქ, სადაც მას უკვე ფეხი მოკიდებული აქვს, რათა წახალისდეს კონსტიტუციური ლიბერალიზმის განვითარება მთელ მსოფლიოში. დემოკრატია კონსტიტუციური ლიბერალიზმის გარეშე, უბრალოდ, შეუსაბამო კი არა, საშიშია, რადგანაც თან მოაქვს თავისუფლებების ეროზია, ძალაუფლების ბოროტად გამოყენება, ეთნიკური დაყოფა და ომიც კი. 80 წლის წინათ ვუდრო ვილსონმა ამერიკა მეოცე საუკუნეში შეიყვანა ამოცანით – ყოფილიყო მსოფლიო უსაფრთხო დემოკრატიისათვის. შემდეგი საუკუნის მიჯნაზე ჩვენი ამოცანაა – იყოს დემოკრატია უსაფრთხო მსოფლიოსათვის.

შენიშვნები:

[1] Roger Kaplan, ed., *Freedom Around the World*, 1997, New York: Freedom House, 1997, pp. 21-22

[2] *Freedom in the World: The Annual Survey of Political Rights and Civil Liberties*, 1992-1993, pp. 620-26; *Freedom in the World*, 1989-1990, pp. 312-19

[3] ტერმინი „ლიბერალი“ აქ ძველი, ევროპული მნიშვნელობით იხმარება, რასაც ახლა ხშირად კლასიკურ ლიბერალიზმს უწოდებენ. დღევანდელ ამერიკაში მისი მნიშვნელობა საკმაოდ განსხვავებულია, სახელდობრ, მასში იგულისხმება თანამედროვე კეთილდღეობის სახელმწიფო.

[4] ინდონეზია, სინგაპური და მალაიზია ლიბერალიზებადი აუტოკრატიების მაგალითებია, ხოლო სამხრეთ კორეა, ტაივანი და ტაილანდი ლიბერალურ ნახევარდემოკრატიებს წარმოადგენს. თუმცა ორივე ჯგუფი უფრო ლიბერალურია, ვიდრე დემოკრატიული. იგივე შეიძლება ითქვას რეგიონის ერთადერთ ლიბერალურ დემოკრატიაზეც იაპონიაში. ხოლო პაპუა ნიუ გვინეა და ფილიპინები არალიბერალური დემოკრატიის მაგალითებია აღმოსავლეთ აზიაში.

[5] Larry Diamond, "Democracy in Latin America", in Tom Farer, ed., *Beyond Sovereignty: Collecively Defending Democracy in a World of Sovereign States*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996, p. 73

[6] Myron Weiner, "Empirical Democratic Theory", in Myron Weiner and Ergun Ozbudun, eds., *Competitive Elections in Developing Countries*, Durham: Duke University Press, 1987, p. 20

[7] Arthur Shlesinger, Sr., *New Viewpoints in American History*, New York: Macmilan, 1922, pp. 220-40

[8] Alvin Rabushka and Kenneth Shepsle, *Politics in Plural Societies: A Theory of Democratic Instability*, Columbus: Charles E. Merill, pp. 62-92; Donald Horowitz, "Democracy in Divided Societies", in Larry diamond and Mark F. Plattner, eds., Nationalism, Ethnic Cinflict and Democracy, Baltimore; the Johns Hopkins University Press, 1994,pp.35-55

[9] Bernard Lewis, "Why Turkey is the Only Muslim Democracy", Middle East Quarterly, March 1994, pp. 47-48

იდეოლოგია
და
ქართული საზოგადოება

შოთა ნადირაშვილი

იდეოლოგია: მისი ბუნება და ფუნქცია

სინამდვილესთან ურთიერთობაში ადამიანები ქმნიან ფილოსოფიურ, მეცნიერულ და რელიგიურ სისტემებს, რომლებშიც თავისებურად აისახება სინამდვილე. ეს სისტემები განსხვავდება ერთმანეთისაგან, როგორც თავისი ობიექტებით, ისე იმ მეთოდებით, რომელთა საშუალებითაც ხდება ცოდნის მიღება შესატყვისი ობიექტების შესახებ. იდეოლოგია წარმოადგენს ცოდნისა და საქმიანობის სპეციფიკურ სისტემას, რომელსაც თავისი საგანი, მეთოდები და ფუნქცია აქვს.

1. იდეოლოგიის, როგორც ცოდნის სპეციფიკური სისტემის, ჩამოყალიბება ფრანგი ფილოსოფოსის დესტუტ დე ტრასის სახელთან არის დაკავშირებული. იდეოლოგიაში იგი გულისხმობს მოძღვრებას იდეების სისტემის შესახებ, რომელშიც მოცემულია ცოდნა სოციალური ცხოვრების შესახებ. იგი იკვლევს იდეების წარმოშობის კანონზომიერებებს. ამიტომ იგი საფუძვლად უნდა დაედოს მეცნიერებას ბუნებისა და საზოგადოების შესახებ. იგი გამოიყენება პოლიტიკაში, რომელსაც ხელისუფლება ატარებს. შემდგომში იდეოლოგია ჩამოყალიბდა როგორც მეცნიერება, რომელიც შეისწავლის ადამიანის დამოკიდებულებას საზოგადოებასა და სინამდვილესთან. მისი გათვალისწინებით ხდება სოციალური კონფლიქტების და პრობლემების მოგვარება.

შემდგომში სხვადასხვა კლასებმა და პარტიებმა დაიწყეს სპეციფიკური, მათთვის საჭირო და სასარგებლო იდეოლოგიური სისტემის შემუშავება. იდეოლოგია მალე იქცა მძლავრ პოლიტიკურ იარაღად, რომლებსაც პარტიები ხელისუფლებაში მოსვლისთვის და ხელისუფლებაში ყოფნის დროს სახელმწიფოს სამართავად იყენებდნენ.

ჩვენს ქვეყანაში იდეოლოგიის შესახებ შეხედულება მარქსიზმის წიაღში ყალიბდებოდა, მაგრამ, სამწუხაროდ, მარქსისტულ ლიტერატურაში ერთიანი შეხედულება არ არსებობდა.

მარქსისტები, ერთი მხრივ, ცდილობდნენ იმის დამტკიცებას, რომ იდეოლოგია არის იდეათა სისტემა, რომელშიც სინამდვილე დამახინჯებულად არის წარმოდგენილი. საზოგადოება კლასობრივი სტრუქტურით ხასიათდება, ამიტომ ყოველი კლასი თავის იდეოლოგიას ქმნის და იცავს. ყოველი მათგანი დარწმუნებული იყო, რომ მისი იდეოლოგია სწორედ ასახავს და წარმოადგენს სინამდვილეს. მარქსიზმის აზრით, კლასობრივ საზოგადოებაში იდეოლოგია ყოველთვის იყო დამახინჯებული ცნობიერების ნაყოფი, ამიტომ საჭიროდ მიაჩნდათ არსებული იდეოლოგიების შეცვლა მარქსისტული ისტორიული მატერიალიზმით. მათი ანალიზის მიხედვით ყოველი მცდარი იდეოლოგიური ორიენტაცია, უნებური შეცდომისა და ილუზიის შედეგი არაა. იგი კლასობრივი ინტერესების ბაზაზეა აგებული და თავის ფუნქციას ასრულებს. იგი გამოხატავს ტენდენციურ დამოკიდებულებას სინამდვილისა და მისი ისტორიის მიმართ.

ასეთი შეხედულების გავლენით თანდათან მუშავდება უარყოფითი განწყობა საერთოდ იდეოლოგიის მიმართ. გავრცელდა დებულება, რომ იდეოლოგია არის ყალბი ცნობიერება.

მეორე მხრივ, მარქსიზმის კლასიკოსები ხშირად ლაპარაკობდნენ მარქსისტულ იდეოლოგიაზე, როგორც ჭეშმარიტად იდეათა სისტემაზე, რაც ბურჟუაზიულ, ყალბ იდეოლოგიას ეწინააღმდეგება. ისიც ხშირად აღინიშნებოდა, რომ უკლასო საზოგადოებაში აღარ იქნება ყალბი იდეოლოგია, რადგან არ იქნებიან გაბატონებული კლასები, რომელთა დასაცავად საჭირო იქნება ყალბი იდეოლოგია. უკლასო საზოგადოებაში მარქსისტული მსოფლმხედველობის საფუძველზე შემუშავებული იდეოლოგია შესძლებს სწორად ასახოს საზოგადოებრივი მდგომარეობა, დასახოს მისი განვითარების გზები და დაეხმაროს საზოგადოებას სასურველი მიმართულებით განვითარებაში.

აღსანიშნავია, რომ ჩვენში ორივე შეხედულებას გაუჩნდნენ მიმდევრები, ზოგი იდეოლოგიას თვლიდა ილუზორული ცნობიერების ნაყოფად, ზოგი კი ფიქრობდა, რომ ყალბი იდეოლოგიის გვერდით შეიძლება არსებობდეს ჭეშმარიტი იდეოლოგია, რომლის მაგალითად მარქსისტული იდეოლოგია მიაჩნდათ, რაც საზოგადოებას თითქოს სწორი მიმართულებით განვითარებაში ეხმარება.

უკანასკნელ ხანებში გაჩნდა შეხედულება, რომ იდეოლოგია მხოლოდ ყალბი, ტენდენციური ცნობიერების პროდუქტია, ხოლო ე.წ. ჭეშმარიტი იდეოლოგია ეს იგივე მეცნიერებაა სინამდვილის შესახებ, რაც

გამორიცხავს კლასობრიობასა და სუბიექტივიზმს. მეცნიერების გვერდით არავითარი იდეოლოგიის შექმნა არ არის საჭირო. სახელმწიფოს, ერის ან რომელიმე სოციალური სუბიექტის შესახებ მეცნიერული შეხედულების შემუშავება გამორიცხავს მათ შესახებ იდეოლოგიის ჩამოყალიბებას. ამ შეხედულების მიხედვით მეცნიერების გვერდით იდეოლოგიის არსებობას არავითარი აზრი არა აქვს. თუ იდეოლოგიის სახით ცნობილი რომელიმე შეხედულებათა სისტემა საზოგადოებისა და სინამდვილის შესახებ ჭეშმარიტი იდეების ერთობლიობას წარმოადგენს, იგი მეცნიერებად უნდა ჩაითვალოს.

ამრიგად, მივიღეთ სამგვარი ვითარება. ერთ შემთხვევაში იდეოლოგია ყალბი ცნობიერების პროდუქტად არის მიჩნეული, იგი ტენდენციურ შეხედულებათა სისტემას წარმოადგენს და გარკვეული კლასისა და სოციალური ჯგუფის ინტერესებს გამოხატავს და იცავს.

მეორე შემთხვევაში ყალბი იდეოლოგიის გვერდით შესაძლებლად არის მიჩნეული ჭეშმარიტი იდეოლოგიის არსებობა, მისი ფუნქცია საზოგადოების შესახებ სწორი შეხედულებების სისტემის ჩამოყალიბებაში და მისი განვითარების ხელშეწყობაში მდგომარეობს.

მესამე შემთხვევაში იდეოლოგია მეცნიერების ერთ-ერთ დარგად არის მიჩნეული. ამ თვალსაზრისის მიხედვით იდეოლოგია საზოგადოებისა და სინამდვილის შესახებ არსებული მეცნიერებაა, ამიტომ აზრი არა აქვს ვილაპარაკოთ იდეოლოგიის შესახებ. არსებობს მეცნიერულ შეხედულებათა სისტემა საზოგადოების შესახებ და იგი უნდა იყოს გამოყენებული სოციალური ცხოვრების მოწესრიგების და განვითარებისათვის.

საკითხის სწორად გადასაწყვეტად საჭიროა იდეოლოგიის შინაარსის უფრო არსებითი განხილვა. ამისათვის კარგი იქნება, თუ მეცნიერებას შევადარებთ იდეოლოგიას და ვეცდებით მათ შორის მსგავსებისა და განსხვავების დადგენას.

მეცნიერება სინამდვილის შემეცნებას ემსახურება. ცალკეული მეცნიერებანი სინამდვილის გარკვეულ სფეროს სწავლობენ. ფიზიკა თუ ფიზიკური მოვლენების შემეცნებას ემსახურება, ფსიქოლოგია ცოცხალი ინდივიდების ფსიქიკური აქტივობის კანონზომიერებათა შემეცნებას ცდილობს. ადამიანების მიერ სინამდვილე შედარებით დამოუკიდებელ სფეროებად არის დაყოფილი. ამ სფეროებში მოვლენათა დადგენა და მათ შორის არსებული კავშირურთიერთობის წვდომა ადამიანს შესაძლებლობას აძლევს გაიგოს და ახსნას ამ სფეროში მიმდინარე პროცესები.

სხვადასხვა სფეროში მოპოვებული ცოდნის სისტემის ერთმანეთთან დაკავშირებით ადამიანი აყალიბებს სინამდვილის შესახებ ცოდნის მთლიან სისტემას. ეს მას საშუალებას აძლევს ახსნას და გაიგოს სინამდვილეში მიმდინარე პროცესები, რაც შესაძლებელია გამოყენებულ იქნას მის პრაქტიკულ საქმიანობაში. ჩვენ აქ ვერ შევეხებით ფილოსოფიურ, რელიგიურ და მითოლოგიურ შეხედულებათა სისტემებს, რომლებიც სინამდვილის არაემპირიულ მონაცემებს ეხებიან და თავის მასალას განსაკუთრებულ მიდგომათა და მეთოდთა მეოხებით სწავლობენ.

ახლა თავად მეცნიერების შიგნით ობიექტების განსხვავებულ კლასებზე შევჩერდეთ, რომელთა შემეცნება ცნებათა სპეციფიკური სისტემის გამოყენებას მოითხოვს. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ბუნების მოვლენები და სულიერი ფენომენები, რომლებსაც ბუნებისმეტყველება და სოციალური მეცნიერებანი სწავლობენ. მათი შესასწავლი ობიექტები თვისებრივად განსხვავდება ერთმანეთისაგან.

2. ბუნებისმეტყველური მეცნიერებანი გარკვეულ ობიექტებსა და მათ შორის არსებულ მიმართებებს სწავლობენ, რასაც კანონების სახით გამოხატავენ. კანონების მთლიან სისტემაში გაერთიანებით თეორიები იქმნება, რითაც აღნიშნულ სფეროში მიმდინარე პროცესების ახსნა ხდება. უმაღლესი მეცნიერული კატეგორია, რაშიც ერთიანდება ბუნებისმეტყველების კანონზომიერებანი, არის მიზეზშედეგობრივი კატეგორია. ამ დროს ცნობიერდება და გასაგები ხდება, თუ რა მოვლენა, როგორც მიზეზი, რა მოვლენას, როგორც შედეგს, იწვევს. ამ პროცესის ძირითადი შინაარსი გამოიხატება ზმნით „იწვევს“. მეცნიერული მუშაობის პროცესში სულ უფრო ზუსტდება ფაქტები, კანონები და თეორიები. ამ გზით ღრმავდება და ფართოვდება ადამიანის ცოდნა სინამდვილის შესახებ.

განსხვავებული მდგომარეობა გვაქვს ადამიანისა და საზოგადოების აქტივობათა შესწავლის დროს. ადამიანების დამოკიდებულება საგნობრივ სინამდვილესთან და მათი ერთმანეთთან ურთიერთობა ერთგვარად განსხვავდება ბუნების საგნებისა და მოვლენების კავშირებისაგან. ადამიანის კავშირი საგნებთან ფიზიკური ურთიერთობით არ ამოიწურება.

ადამიანი, როგორც ფიზიკური მოვლენა, მიზეზშედეგობრივ კავშირშია სინამდვილის საგნებთან, მაგრამ მას, როგორც ცოცხალ არსებას, შერჩევითი დამოკიდებულება აქვს სინამდვილესთან. იგი მომხმარებელი არსებაა. მას სასიცოცხლო მოთხოვნილებები აქვს და თუ ისინი არ

დაიკმაყოფილა, დაილუპება, მოკვდება. იგი ისწრაფვის საგნებისაკენ, რომლებიც მას მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად გამოადგება, ხოლო ზოგიერთ საგანს გაურბის, როგორც საშიშს და მავნეს. ადამიანს სინამდვილესთან მხოლოდ მიზეზშედეგობრივი კავშირი რომ ჰქონოდა, თავის მოთხოვნილებებს ვერ დაიკმაყოფილებდა, მიზანშეწონილ ქცევას ვერ განახორციელებდა. ინდივიდის მიზანშეწონილი ქცევა მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისაკენ არის მიმართული. ფიზიკურ საგნებს სასიცოცხლო მოთხოვნილებები არ გააჩნია. ამიტომ ისინი მიზანშეწონილ ქცევას არ ახორციელებენ. ისინი მხოლოდ მიზეზშედეგობრივი კავშირებით არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული. ადამიანებს საგნებთან მიზეზშედეგობრივი კავშირებიც აქვთ და მათი მიზანშეწონილი გამოყენებაც შეუძლიათ.

ადამიანის შერჩევითი დამოკიდებულება სინამდვილის მიმართ სხვადასხვა დონის ფსიქიკური აქტივობით ხორციელდება. მას, როგორც ცოცხალ სისტემას, აქვს აქტივობის არაცნობიერი სისტემა, რომლის მოქმედება განწყობის, ინსტინქტის, რეფლექსის და სხვა მსგავსი ცნებებით აღიწერება. მისი საშუალებით ცნობიერების გამოყენების გარეშე ინდივიდი ახერხებს თავისი სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას.

ადამიანი სინამდვილესთან კიდევ განსხვავებულ ურთიერთობას ამყარებს ცნობიერების გამოყენებით. როდესაც ინდივიდი იმპულსურ-განწყობისეული ქცევის საფუძველზე მიზანშეწონილ ქცევას ვერ ახერხებს, იგი აჩერებს თავის ქცევას, ობიექტივაციის აქტს მიმართავს, ამ დროს იგი ქცევის ხელისშემშლელ ვითარებას, მასთან დაკავშირებულ ობიექტებს აცნობიერებს. ამ აქტის განხორციელების დროს იგი სუბიექტი ხდება და გასარკვევ საგანს ობიექტად განიხილავს. ამ დროს ადგილი აქვს საგნების იდენტიფიკაციას და მათ შორის მიმართების დამყარებას, რაც აზროვნების გამოყენებას ნიშნავს. ადამიანს, როგორც სუბიექტს, გააზრებული და გაცნობიერებული ქცევა შეუძლია განახორციელოს. ადამიანს გარკვეული ქცევის განწყობაში შეაქვს აზროვნების გზით მოპოვებული ინფორმაცია და მისი ქცევა შეგნებული და გააზრებული ხდება.

ადამიანის ფსიქიკური აქტივობა და სინამდვილესთან ურთიერთობა არც შეგნებული საქმიანობით ამოიწურება. ადამიანი სხვა ადამიანებთან და საზოგადოებასთან კიდევ უფრო სპეციფიკურ, თავისებურ ურთიერთობას ამყარებს. იგი ითვალისწინებს სხვა ადამიანების მოთხოვ-

ნილებებს, საზოგადოების მოთხოვნებს და მათთან თანამშრომლობის ურთიერთობაში შედის. ამ პროცესების განსახორციელებლად საზოგადოება ქმნის როლების სისტემას, რომლებშიც განაწილებულია ადამიანთა აქტივობა და რომელთა შესრულება თანამშრომლობისა და სოციალურ ცხოვრებაში ჩართვის საშუალებას იძლევა. ადამიანი ერთვება სოციალური როლების სისტემაში, რითაც შესაძლებელი ხდება, ადამიანმა თავისი თავი განსაზღვროს როგორც უნიკალური პიროვნება და ამავე დროს ჩაერთოს სოციალური რეგულირების პროცესში, იცხოვროს სხვა ადამიანთან ურთიერთობაში, სოციალურ გარემოში.

სხვა ადამიანებთან თანაცხოვრების და თანამშრომლობის პროცესში ადამიანები ინაწილებენ როლებს და ქმნიან საგნებს, რომლებიც ერთმანეთის მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად გამოდგებიან. ერთი თუ ამზადებს საკვებს, მეორე კერავს ტანსაცმელს და საჭიროებისდა მიხედვით უცვლიან ერთმანეთს. ასევე ადამიანები აკეთებენ საგნებს, რომლებიც მათ მომავალ მოთხოვნილებებს დააკმაყოფილებს, ადამიანი ხდება ღირებულების შემქმნელი პიროვნება.

ბუნებისმეტყველურ და სოციალურ მეცნიერებათა მონაცემების განხილვის დროს ჩვენთვის ნათელი გახდა, რომ საგნები და მოვლენები ერთმანეთთან მიზეზშედეგობრივ კავშირში იმყოფება და ამ კავშირში გაერთიანებულ კანონებზეა დამოკიდებული, თუ რა პროცესები განხორციელდება აღნიშნულ სფეროში. ისინი ობიექტურობით ხასიათდებიან.

სოციალურ მეცნიერებათა მონაცემების მიხედვით ადამიანის ურთიერთობა სინამდვილის საგნებთან და ადამიანების კაშირი სხვა ადამიანებთან და საზოგადოებასთან, გარკვეული თავისებურებებით ხასიათდება. ადამიანი, როგორც ცოცხალი ინდივიდი, სუბიექტი და პიროვნება გარკვეულ ამოცანებს ემსახურება. იგი მოიხმარს სინამდვილეს თავისი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად, იგი შეიმეცნებს სინამდვილეს თავისი ამოცანების წარმატებით შესრულებისათვის და იგი, როგორც პიროვნება, აწარმოებს ღირებულებებს, ქმნის ახალ ადამიანურ სინამდვილეს და გარკვეული წვლილი შეაქვს თავისი თავის განსაზღვრაში და ფორმირებაში. ყველა ამ ამოცანის შესრულების დროს ადამიანი ცდილობს შეინარჩუნოს სიცოცხლე, გამრავლდეს და შეეგუოს გარემოს, შეიმეცნოს სინამდვილე, შექმნას ახალი ადამიანური ყოფიერება, რასაც მისი პიროვნების განვითარება და უნიკალიზაცია მოსდევს.

განხილული საკითხების საფუძველზე ნათელი ხდება, რომ ადამიანსა და სუბიექტის სახით ჩამოყალიბებულ სოციალურ ჯგუფს თვით-

დაცვის მოთხოვნილება აქვთ, რაც იმპულსური მიზანშეწონილი აქტივობის, ცნობიერების და ღირებულებების შექმნის საშუალებით კმაყოფილდება. საგნებისაგან განსხვავებით ადამიანი და სოციალური სუბიექტი თავის შენახვის ამოცანას ემსახურება.

3. ადამიანისა და საზოგადოების აქტივობა მხოლოდ ამჟამად მოცემული სიტუაციის თავისებურებებით არ განისაზღვრება. იგი არა მხოლოდ „აქ და ამჟამად" არსებული საჭიროების მიხედვით მოქმედებს, არამედ მომავალშიც იყურება. ცნობიერება მას საშუალებას აძლევს წარმოისახოს მომავალი მოთხოვნილებები და ის შესაძლო მომავალი ვითარებანი, როცა მოხდება მისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება. მოცემულ სიტუაციაში მისი ქცევა მომავლის გათვალისწინებით შეიძლება იყოს აგებული. ადამიანები ისახავენ მიზნებს და აყალიბებენ ამოცანებს, რომლებიც მომავალში უნდა შეასრულონ. სიტუაციური აქტივობა თუ უშუალო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ემსახურება, მიზნები და ამოცანების მიხედვით შესრულებული აქტივობა სოციალურ ვითარებაში ფორმირებული საქმიანობაა და იგი პიროვნების მომავალი ცხოვრების შინაარსს ქმნის, ღირებულებათა შექმნის პირობას წარმოადგენს. მიზნების დასახვისა და ამოცანების ჩამოყალიბებისას ადამიანები წარმოისახავენ საგნებს, მოვლენებსა და სიტუაციებს, რომელთა გამოყენებაც უნდა მოხდეს მიზნების მიღწევით. ამ დროს ადამიანი დროის ობიექტივაციასაც ახდენს. იგი თავის ქცევას დროის გარკვეულ მონაკვეთში გეგმავს, მის ქცევაში დრო, როგორც აუცილებელი პირობა, შემოდის. შეიძლება დაიგეგმოს, რომ მომავალი საჭირო ქცევა შესრულდება რამდენიმე დღის, კვირის, თვის ან წლის შემდეგ. მომავალი ქცევის შინაარსის განსაზღვრა და მისი დროში ლოკალიზაცია პიროვნებას მიზნის ჩამოყალიბების საშუალებას აძლევს. მიზნის განხორციელების შესაძლებლობის გათვალისწინებით პიროვნებას შესაძლებლობა ეძლევა ჩამოაყალიბოს ალტერნატიული მიზნები. მათი ერმომანეთთან კოორდინაციის გზით პიროვნება იყალიბებს მიზანთა გარკვეულ სისტემას, რაც მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს პიროვნების სოციალურ აქტივობას. პოლიტიკური მოღვაწე, რომელიც გარკვეულ ორგანიზაციაში მოსახვედრად არჩევნებში იღებს მონაწილეობას, გარკვეული ალბათობით მოელის არჩევნებში გამარჯვებას. არჩევნებში დამარცხების შემთხვევაში მან შეიძლება დაგეგმოს თავისი გადასვლა სხვა პარტიაში, ან თავიდანვე დაიწყოს მუშაობა გარკვეულ ორგანიზაციაში. გამარჯვების შემთხ-

ვევაში მან შეიძლება დაგეგმოს თავისი თანამშრომლობა აღნიშნული ორგანიზაციის გარკვეულ კომისიაში ან იზრუნოს შეთავსების გამონახვაზე მისი სპეციალობით და სხვა. პიროვნებას რაც უფრო ფართო და რაციონალურ მიზანთა სისტემა ექნება შემუშავებული მომავალი საქმიანობისათვის და რაც უფრო დროის დიდი მონაკვეთის გათვალისწინებას მოახდენს მიზანთა სისტემაში, იგი უფრო კარგად მოახდენს თავის პიროვნული შესაძლებლობების რეალიზაციას და მეტ წარმატებებს მიაღწევს ცხოვრებაში.

სკოლაში ბავშვებისათვის ცოდნის მიწოდებასა და ინტელექტუალური უნარების განვითარებასთან ერთად პიროვნების ჩამოყალიბებისათვის აუცილებელია მიზანთა სისტემის ჩამოყალიბება და მათი მომავალზე ორიენტირება.

სკოლაში ბავშვებისათვის ცოდნის მიწოდებასა და ინტელექტუალური უნარების განვითარებასთან ერთად მათში პიროვნების აღზრდაა აუცილებელი. ამისათვის საჭიროა მოსწავლეებს ჩამოუყალიბდეთ მიზანთა სისტემა და მომავალზე ორიენტაცია. მის აქტუალურ საქმიანობაში, რაც აწმყოში ხორციელდება, წარსულისა და სიტუაციური მოთხოვნების გარდა მომავლის ამოცანებიც უნდა მონაწილეობდეს. ამის გარეშე ძნელდება და გვიანდება ბავშვებში პიროვნების ჩამოყალიბება.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანს თავისი მოთხოვნილებებისა და ამოცანების დაკმაყოფილების დროს ხშირად სრულიად განსხვავებული შინაარსის მქონე საქმიანობის შესრულება უხდება. ზოგჯერ თუ აქტუალური მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად სიტუაციური ქცევის განხორციელება სჭირდება, ხშირად მომავალი ქცევის დაგეგმვას ახდენს, მიზანს სახავს მათ განსახორციელებლად. ეს ორი სახის აქტივობა მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. მათი განსახორციელებლად განსხვავებული ფსიქიკური ძალებისა და მექანიზმების გამოყენება არის საჭირო.

სიტუაციური სასიცოცხლო ქცევები, რომლებიც აქტუალურ მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებენ, მყარი ბიოლოგიური მექანიზმების საფუძველზე ხორციელდება. როდესაც ადამიანს გარკვეული სასიცოცხლო მოთხოვნილება აქვს აქტივობისათვის, ობიექტივაციისა და ცნობიერების გამოყენება არ არის აუცილებელი. აღნიშნული მოთხოვნილების დაკმაყოფილების შემთხვევაში ადამიანს დაკმაყოფილების განცდა ეძლევა, რაც იმას ნიშნავს, რომ მისი მოთხოვნილება დაკმაყოფილდა.

მაგრამ ეს მექანიზმი საკმარისი არ არის სოციალური მიზანდასახული ქცევის განსახორციელებლად.

სოციალური ქცევის მიზანდასახულად შესრულების დასადასტურებლად ადამიანს ბიოლოგიური მექანიზმი არ გააჩნია. შიმშილის ან წყურვილის აღკვეთა ბიოლოგიური მოთხოვნილების დაკმაყოფილებად განიცდება. გამიზნული და დაგეგმილი ქცევის შესრულების შესახებ ცნობა მხოლოდ ცნობიერებას, იმის გააზრებას შეუძლია – მიღწეული იქნა თუ არა მიზანი. სოციალური ქცევის წარმატებით მიმდინარეობისა და შესრულების შესახებ მონაცემების მიღება მხოლოდ ცნობიერების საფუძველზე შეიძლება. მიზნის დასახვა, ქცევის გეგმის შედგენა და ამოცანის შესრულება მხოლოდ ცნობიერების დონეზეა, ცნობიერების მონაწილეობით სრულდება.

ფსიქოლოგიაში კარგად გამოიკვეთა ადამიანთა ტიპები, რომლებიც იმით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, რომ ერთნი ძირითადად მოცემულ სიტუაციაზე არიან მიჯაჭვულნი. მათი აქტივობა, ძირითადად, მოცემულ სიტუაციაში აღმოცენებულ მოთხოვნილებაზეა მიმართული. მათ სიტუაციაზე ორიენტირებული ტიპები შეიძლება ვუწოდოთ. არიან ადამიანები, რომლებიც წინასწარ გეგმავენ თავის საქმიანობას. მათ გამომუშავებული აქვთ მიზნები, რომლის შესრულება მომავალში, გარკვეული დროის მონაკვეთში აქვთ დაგეგმილი. ასეთ ადამიანებს მომავალზე ორიენტირებული ტიპები შეიძლება ვუწოდოთ. მომავალზე ორიენტირებული ადამიანები ადვილად განსაზღვრავენ თავის სოციალურ წარმატებებს. ისინი ადვილად აცნობიერებენ მიაღწიეს თუ არა დასახულ მიზნებს. წარუმატებლობის შემთხვევაში მათ კორექცია შეაქვთ თავის მიზნებში, ან ახალ მიზნებს ისახავენ. მიზნის მიღწევის შემთხვევაში ახალ მიზნებს ისახავენ. დადგენილია, რომ სიტუაციურ ტიპებთან შედარებით მომავალზე ორიენტირებული ტიპები სოციალურ ცხოვრებაში გაცილებით მეტ წარმატებას აღწევენ. სიტუაციურმა ტიპებმა ხშირად კარგად არ იციან, რას გააკეთებენ მოავალში. ისინი შემდგომში იმ საქმეებს გააკეთებენ, რა ამოცანებსაც მომავალი დააყენებს მათ წინაშე.

ხშირად ადამიანები გაკვირვებული არიან იმის გამო, რომ ნაკლები ინტელექტისა და უნარების ადამიანები უფრო მეტ წარმატებებს აღწევენ ცხოვრებაში, ვიდრე მასზე მეტი ინტელექტისა და ნიჭის მქონე ადამიანები. ადამიანთა წარმატება ხშირად მათი ცხოვრების წესით არის გაპირობებული. ეს ის ადამიანები არიან, ვისაც შემუშავებული აქვთ

მიზანთა სისტემა, დაგეგმილი აქვთ საქმიანობის მთელი წყება, რაც განსაზღვრულ დროში უნდა შეასრულონ.

სოციალური ფსიქოლოგიის გამოკვლევებშიც დადასტურდა, რომ ადამიანები, რომლებიც თავის ცხოვრებას მიზნებისა და ამოცანების სისტემათა საფუძველზე წარმართავენ, როგორც წესი, ცხოვრებაში მეტ წარმატებას აღწევენ, ვიდრე ის ადამიანები, რომლებიც მიზანთა სისტემის გარეშე ცხოვრობენ. და თავის საქმიანობით, ძირითადად, სიტუაციურად აღძრული საქმიანობის და კონფლიქტების გადაჭრას ემსახურებიან.

ჩვენს მიერ განხილული საკითხები არსებითად არიან დაკავშირებული იდეოლოგიის პრობლემებთან. ადამიანის მიერ საკუთარ მიზანთა სისტემის ჩამოყალიბება, მათი მიდევნებით მოქმედება და თავისი საცხოვრებო პრაქტიკული ამოცანების გადაწყვეტა ხშირად აზროვნების ინტენსიურ გამოყენებას გულისხმობს, მაგრამ ასეთი საქმიანობა მაინც ვერ ჩაითვლება მეცნიერულ მუშაობად. ასეთი აქტივობის საფუძველზე ჩამოყალიბებული მიზანთა სისტემა და მათი მიღწევის საშუალებათა გააზრება ასევე ვერ ჩაითვლება მეცნიერებად. აღნიშნული ინტელექტუალური საქმიანობა ადამიანის პრაქტიკულად წმინდა სუბიექტური ამოცანების გადაწყვეტაში ეხმარება. ამ საქმიანობას, როგორც წესი, არავითარი კავშირი არა აქვს მეცნიერებასთან.

პიროვნების მიზანთა სისტემა და მის საფუძველზე გამომუშავებული სამოქმედო გეგმა არის ის, რომლის შესრულებით ადამიანი სოციალურ ცხოვრებაში ერთვება, საზოგადოების აქტიური წევრი ხდება. ამით იგი თავის ამოცანებს წყვეტს და თავისი წვლილიც შეაქვს საზოგადოების სოციალურ ღირებულებათა სისტემაში. მიზნებისა და გეგმების სისტემისათვის, რომლითაც იგი მოქმედებს საზოგადოებაში, შეიძლება მისი პიროვნული იდეოლოგია გვეწოდებინა. ჩვეულებრივ, სიტყვახმარებაში მას ადამიანის ცხოვრების გეგმებსა და ამოცანებს უწოდებენ. მის გამომუშავებაში პიროვნება თავის პირად და სოციალურ გამოცდილებას იყენებს. ასეთი პიროვნული გეგმები უნიკალურ და სუბიექტურ ხასიათს ატარებს. იგი არ ხასიათდება ობიექტურობითა და საჯაროობით, რაც მეცნიერების აუცილებელ ნიშნად ითვლება.

ადამიანის სოციალური აქტივობის თავისებურებათა გათვალისწინების საფუძველზე ნათელი ხდება, რომ იგი მრავალმხრივ ურთიერთობას ამყარებს სინამდვილესთან. მათ საფუძველზე ქმნის ფილოსოფიურ, მეცნიერულ, რელიგიურ, მითოლოგიურ და სხვა შეხედულებათა სის-

ტემებს, რომლებითაც სინამდვილის სხვადასხვა მხარის გათვალისწინება ხდება. შეხედულებათა ამ სისტემების გვერდით, როგორც ვნახეთ, ადამიანები ქმნიან პირადი მიზნების, ამოცანებისა და მათი შესრულების საშუალებათა სისტემას, რაც მათი სოციალური ცხოვრების სტილსა და სახეს განსაზღვრავს. იგი ეხმარება ადამიანს შეინარჩუნოს და განავითაროს თავისი პიროვნება, დაიკავოს სასურველი ადგილი ცხოვრებაში და შეიტანოს თავისი წვლილი საზოგადოების განვითარებაში. ამ მოვლენას ჩვენ პიროვნული იდეოლოგია ვუწოდეთ და მისი გარკვეული სახით ჩამოყალიბება პიროვნების განვითარების აუცილებელ კომპონენტად მიგვაჩნია.

4. პიროვნების თავისებურებათა დახასიათების დროს აღვნიშნეთ, რომ იგი სხვა ადამიანებთან ურთიერთობაში ყალიბდება. სოციალური ჯგუფები არის ის არენა, სადაც ადამიანი პიროვნებად ყალიბდება. თავის მხრივ, პირველადი სოციალური ჯგუფები პიროვნების ფორმირებასთან ერთად ყალიბდებოდნენ და თვითონ ხდებოდნენ სულიერი და მატერიალური კულტურის ტრადიციებისა და ისტორიის შემქმნელი სუბიექტები.

საზოგადოება, რომელშიც დღეს პიროვნება ფორმირდება და მოღვაწეობს, ადამიანთა დიფუზურ ერთობლიობას არ წარმოადგენს, იგი ერების, კლასების, სახელმწიფოების, ორგანიზაციებისა და სხვა სოციალური ერთეულებისაგან შედგება. ყოველ მათგანს თავისი სტრუქტურა, ამოცანები და ფუნქცია აქვს. მსგავსად ადამიანისა, სოციალურ ჯგუფსაც, როგორც სუბიექტს, თავისი მოთხოვნილებები და მიზნები აქვს, რომელთა დაკმაყოფილების გარეშე იგი ვერ შესძლებს არსებობას, დაიშლება. ყოველი სოციალური ინსტიტუტი იმუშავებს შეხედულებათა მთელ სისტემას თავისი თავის, თავისი ამოცანებისა და იმ პირობების შესახებ, რომელშიც უნდა განხორციელდეს მისი მიზნები და ამოცანები. თავისი ფუნქციობის პროცესში მან უნდა დაძლიოს ის კონფლიქტები და წინააღმდეგობები, რომლებიც მას საზოგადოების სხვა ჯგუფებთან ურთიერთობაში უჩნდება. შეხედულებათა ეს სისტემა მას საშუალებას აძლევს განახორციელოს თავისი საქმიანობანი და გააფართოვოს თავისი ქმედითუნარიანობა.

სათანადო ანალიზის საფუძველზე ირკვევა, რომ ის სოციალური ჯგუფები, რომლებიც სუბიექტის სახით ჩამოყალიბდნენ, გარკვეული დონით აუცილებლად აცნობიერებენ თავის ამოცანებს, მოქმედების სა-

შუალებებს და იმ შედეგებს, რომლებსაც ისინი აღწევენ თავისი აქტივობის პროცესში. ეს იმას ნიშნავს, რომ ასეთი სოციალური ჯგუფები აქტივობის სუბიექტებს წარმოადგენენ, მათ აქვთ თავისი თავისა, თავისი საქმიანობისა და გარემოს ცნობიერება, რომელთა შესახებ გარკვეული მონაცემების ქონების გარეშე შეუძლებელია მათი მიზანშეწონილი და მიზანდასახული აქტივობა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი მხოლოდ ობიექტურად, თავისთავად არ არსებობენ. ისინი არსებობენ თავისთავად, თავისთვის და სხვისთვის. თავისი აქტივობის პროცესში ისინი ანგარიშს უწევენ თავის ამოცანებს, სხვა სოციალურ ერთეულებს, რომელთანაც შედიან ურთიერთობაში და იმ გარემოს, სადაც მათ თავისი აქტივობის განხორციელება უხდებათ. ასეთ სუბიექტებს ეგზისტენციონალური არსებანი შეიძლება ვუწოდოთ. რაც უფრო დიდია სოციალური ჯგუფი და რაც უფრო რთულია მისი სტრუქტურა, იგი უფრო მიზანშეწონილი ქცევების განხორციელებას ახერხებს, კარგად ეგუება სინამდვილეს და დიდ წარმატებებს აღწევს თავისი მიზნებისა და ამოცანების შესრულებისას.

ეგზისტენციონალურ სოციალურ ჯგუფებში ადგილი აქვს ფუნქციების განაწილებას. ასეთ ჯგუფებში იქმნება ქვეჯგუფები, რომლებიც გარკვეული ორგანოს როლს ასრულებენ ჯგუფების მთელ საქმიანობაში. ჯგუფში განსაკუთრებულ ადგილს იკავებენ ჯგუფის ხელმძღვანელები, რომლებიც აყალიბებენ მიზანთა სისტემებს და მათი შესრულების საშუალებებს. რთული ურთიერთობა ყალიბდება ჯგუფსა და მასში შემავალ პიროვნებათა შორის. ორივე თავისი ეგზისტენციალობით ხასიათდება და ურთიერთობის დროს ცდილობენ თავისი უნიკალობის შენარჩუნებას, რაც თანამშრომლობის განსაკუთრებული ფორმების გამოყენებას მოითხოვს. ეგზისტენციალური ჯგუფებისა და პიროვნების ურთიერთობის პროცესში მათი სტრუქტურებისა და ამოცანების სირთულის გამო მრავალი სოციალური კონფლიქტი ჩნდება, რომლებიც ზოგჯერ ხელს უშლიან ჯგუფისა და პიროვნების მიზნების რეალიზაციას. ამის გამო ჯგუფის ხელმძღვანელობა და ჯგუფში შემავალი პიროვნებები ცდილობენ შექმნან თავისი მიზნებისა და ამოცანების შეთანხმებული სისტემები, სამოქმედო პროგრამები, რომელთა რეალიზაციის დროს შესაძლებელი იქნება, როგორც სოციალური ინსტიტუტის, ისე პიროვნების მიზნების წარმატებით განხორციელება. ეს ვითარება სოციალური ჯგუფის ხელმძღვანელებსა და მის წევრებს აიძულებს გამოიყენონ პირადი, სო-

ციალური და მეცნიერული გამოცდილება, თავიანთი ამოცანების წარმატებით გადასაწყვეტად.

როგორც ვხედავთ, სოციალურ ჯგუფებს, რომლებიც აქტივობის სუბიექტების სახით ჩამოყალიბდნენ და ეგზისტენციალობით ხასიათდებიან, ადამიანების მსგავსად სჭირდებათ თავისი მოთხოვნილებების, მიზნებისა და ამოცანების შესრულებისათვის საჭირო მოქმედებათა გააზრებული სისტემა. ყოველი კონკრეტული სოციალური ჯგუფი, როგორც უნიკალური სუბიექტი, მისთვის შესაფერისი კონკრეტული და უნიკალური სამოქმედო სისტემის შემუშავებას საჭიროებს. მოქმედების ასეთი გააზრებული სისტემა არის სოციალური ჯგუფის, როგორც სუბიექტის, უნიკუმის, ეგზისტენციის იდეოლოგია, რომლის გარეშე მას არ შეუძლია თავისი მიზნებისა და ამოცანების განხორციელების გზაზე სასურველი წარმატების მიღწევა. არ არსებობს გარკვეულ დონეზე ორგანიზებული სოციალური სუბიექტი, ჯგუფი, რომელსაც არ ჰქონდეს გარკვეული ან დაუწერელი იდეოლოგია, რომლითაც ხელმძღვანელობს იგი თავის სოციალური აქტივობის დროს. ასეთი იდეოლოგიის არმქონე სოციალური სუბიექტის ცხოვრება დაემსგავსება წერა-კითხვის უცოდინარ, უმიზნოდ მცხოვრები ადამიანის ცხოვრებას, რომელიც პიროვნებად ვერ ჩამოყალიბდა და მხოლოდ ცოცხალი ინდივიდის დონეზე ცხოვრობს. სოციალური სუბიექტისათვის იმდენად აუცილებელი გახდა დახვეწილი და გააზრებული იდეოლოგიის ქონა, რომ სახელმწიფოს, ერის, კლასების და სხვა სოციალური ჯგუფების ხელმძღვანელები სპეციალურ ღონისძიებას ატარებენ მათ ჩამოსაყალიბებლად. სოციალური სუბიექტის ხელმძღვანელები ხშირად საგანგებოდ მიმართავენ ამ საქმეში გაწაფულ ადამიანებს, რათა ისინი დაეხმარონ სოციალური სუბიექტის იდეოლოგიის შექმნაში. მათ მუშაობა ძალიან ჰგავს მეცნიერთა შრომას, მაგარმ მათ მეცნიერების შექმნა არ ევალებათ. მეცნიერებისა და იდეოლოგიის მუშაობა შეიძლება შევადაროთ ფიზიკოსისა და ინჟინრის მუშაობას, ან ბიოლოგისა და ექიმის საქმიანობას, რომელთაც სრულიად განსხვავებული ამოცანები და გზები აქვთ. იდეოლოგიაზე მომუშავე სპეციალისტი ყოველგვარ გამოცდილებას იყენებს და მათ შორის მეცნიერულ გამოცდილებასაც, მაგრამ მისი მუშაობა არსებითად განსხვავდება მეცნიერული საქმიანობისაგან. ჩემი ტელევიზორის, რადიოლის ან უთოს გამოყენება, მათი მუშაობის ხელისშემშლელ გარემოებათა დადგენა და მათი მოხმარებისათვის საჭირო მოქმედების სისტემის ჩამოყალიბება სერიოზულ გამოცდილებას, ფიზიკურ და ინტელექტუალურ საქ-

მიანობას მოითხოვს, მაგრამ ეს საქმიანობა მაინც არ არის მეცნიერული მოღვაწეობა. ასევე სახელმწიფოს მართვის, პოლიტიკის, წარმოების, საზოგადოებაში გარკვეული ორიენტაციის დანერგვის ამოცანები ხშირად მეცნიერთა და ექსპერიმენტთა გამოყენებას გულისხმობს, მაგარმ აღნიშნული საქმიანობანი მაინც არ არის მეცნიერული მოღვაწეობა. ოჯახის ექიმი თავის პაციენტთა მდგომარების გარკვევისა და საჭირო საქმიანობათა დაგეგმვის გზით ცდილობს მასზე მიმაგრებული ოჯახის წევრთა ჯანმრთელობის გარკვეულ დონეზე შენარჩუნებასა და გაუმჯობესებას. სოციალური ჯგუფის ხელმძღვანელობა ხშირად ჯგუფის მართვის ამოცანებში საჭირო კორექციების და სინათლის შესატანად გარკვეული ჯგუფის მეცნიერებასაც იყენებს, მაგრამ ინჟინრის, აღნიშნულ ხელსაწყოთა ხელოსნების, ექიმისა და სხვა სპეციალისტთა საქმიანობის შეუფასებლობას ხშირად მძიმე და ტრაგიკული შედეგები მოსდევს. მეცნიერების და იდეოლოგიის გაიგივების ტენდენცია იდეოლოგიის ჩამოყალიბების პირველსავე ეტაპზე გაჩნდა. ე.წ. იდეოლოგიები ცდილობდნენ იდეოლოგია ექციათ დამოუკიდებელ მეცნიერბად, რომელსაც უნდა შეესწავლა ადამიანთა იდეების ჩამოყალიბებასა და საზოგადოების განვითარების ზოგადი კანონები. ასეთი შეხედულება ჰქონდათ იდეოლოგიის მამამთავრებს ა.ლ. კ. დესტუტ დე ტრასის, კ.ფ. ვოლნეის და პ.ი.ჯ. კაბანისს და სხვებს. მაგრამ მალე ნათელი გახდა, რომ მეცნიერული მუშაობა, რაც სინამდვილის ობიექტურ ასახვას ემსაუხრება, არსებითად განსხვავდება სოციალური სისტემის ამოცანების შესრულებისათვის საჭირო მოქმედების სისტემისაგან. მეცნიერება სინამდვილეზეა ორიენტირებული, იდეოლოგია კი – სოციალურ სუბიექტზე. ყოველ სოციალურ სუბიექტს თავისი უნიკალური მიზნები და ამოცანები აქვს, ამიტომ ყოველი იდეოლოგია, რაც კონკრეტული, სოციალური სუბიექტისათვის იქმნება, ასევე სპეციფიკურობითა და უნიკალობით ხასიათდება.

როგორ ვხედავთ, ადამიანისა და საზოგადოების საქმიანობაში ორი ტიპის ინტელექტუალური მოღვაწეობა შეიძლება გამოვყოთ. ერთი მხრივ, ისინი მეცნიერებას ქმნიან, რომელიც სინამდვილის გარკვეული სფეროს კანონზომიერებას ასახავს, რომლის საფუძველზე ადამიანი სინამდვილის მეცნიერულ სურათს ქმნის. მიღებული ცოდნის საფუძველზე ადამიანი აღწერს, ხსნის და იგებს სინამდვილეს. მეორე მხრივ, ადამიანები და საზოგადოება ქმნიან იდეოლოგიას, რომელშიც ჩამოყალიბებულია მათი მოთხოვნილებების, მიზნებისა და ამოცანების მიღწევის

გეგმა. ამ შეხედულებათა მიზანია პიროვნებისა და სოციალური სუბიექტის გარემოსთან და საზოგადოებასთან შეგუება, მისი განვითარება, სრულყოფა და სხვა სოციალურ სუბიექტებთან თანამშრომლობა. კლასობრივ და ეთნიკურად დაპირისპირებულ საზოგადოებაში, ასევე ტოტალიტარულ ქვეყანაში, დაპირისპირებული სოციალური ჯგუფები დაპირისპირებულ და მტრულ იდეოლოგიებს ქმნიან, რომლებიც თავდაცვისა და მოწინააღმდეგეებთან ბრძოლის იდეებს ამკვიდრებენ. მაგრამ საზოგადოება, სადაც შინაგანი თანხმობა არსებობს, რომლისთვისაც უცხოა მტრული ძალების დაპირისპირება, თანამშრომლობის საერთო ამოცანების სამსახურის იდეოლოგიას იმუშავებს. ამიტომ არის, რომ საზოგადოება განვითარების ყოველ ახალ ეტაპზე ქმნის მოცემული ვითარებისათვის შესატყვის იდეოლოგიურ სისტემას, რომელიც მას საშუალებას მისცემს დასახოს და შეასრულოს მოცემული სიტუაციის შესატყვისი ამოცანები, შექმნას პირობები მისი შემდგომი განვითარებისა და სრულყოფისათვის.

ყოველი სოციალური სუბიექტი, როგორც ცნობილია, განვითარების გარკვეულ საფეხურზე იმყოფება, ამიტომ იგი თავისი მდგომარეობის შესაფერის იდეოლოგიას ქმნის. ამის გამო იდეოლოგია დროებითი ხასიათის სამოქმედო სისტემაა. საჭირო მიზნებისა და ამოცანების გადაჭრის შემდეგ იგი უნდა შეიცვალოს ახალი იდეოლოგიით, რაც სოციალური სუბიექტის ახალი მიზნებისა და ამოცანების შესატყვისი იქნება. მაგრამ ძველი იდეოლოგიური სისტემები ინერციის დიდი ძალით ხასიათდება. მათი შეცვლა უფრო შესატყვისი და მიზანშეწონილი იდეოლოგიით დიდ სიძნელეებს აწყდება. ძველი იდეოლოგიის უნიკალობა სხვა იდეოლოგიებთან ბუნებრივ დაპირისპირებას იწვევს, ხოლო იმ შემთხვევაში, თუ გარკვეულმა იდეოლოგიამ მნიშვნელოვანი ფუნქცია შეასრულა საზოგადოების ცხოვრებაში, ადვილად ხდება მისი ფიქსაცია და ფეტიშიზირება. ეს ვითარება საზოგადოდ ბადებს ადამიანთა ეჭვსა და უნდობლობას ყოველგვარი იდეოლოგიის მიმართ. ადამიანთა მეხსიერებაში ღრმა კვალი დატოვა იდეოლოგიებმა, რომელთა შეცვლა დროზე ვერ მოახერხა საზოგადოებამ. ყოველივე ამის გამო საზოგადოებაში ჩნდება უარყოფითი განწყობა და უნდობლობა ყოველგვარი იდეოლოგიის მიმართ.

იდეოლოგიის საჭიროებისა და, პირიქით, იდეოლოგიის უარყოფის ძლიერი ტენდენციები ნათლად არის გამოხატული მსხვილი და მძლავრი სოციალური ორგანიზაციების წარმომადგენელთა შორის. იდეოლო-

გიური დაპირისპირებანი უკიდურეს სახეს იღებს გარკვეული ინტერესებით დაპირისპირებულ სახელმწიფოებს, ერებს, მსოფლმხედველობებს, რელიგიებსა და სხვა დიდ სოციალურ ჯგუფებს შორის. იდეოლოგიათა შორის ბრძოლები ხშირად იწვევს საერთოდ იდეოლოგიის წინააღმდეგ რეაქციას. იგი ხშირად განიხილება როგორც საზოგადოებებს შორის მტრობისა და ბრძოლის მიზეზი. ასეთ შედეგს ის მართლაც იწვევს, როდესაც საზოგადოებებს საპირისპირო მიზნები და ინტერესები უჩნდება. მაგრამ აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს ის, რომ იგი საჭირო არ არის და საზოგადოებებმა უნდა იბრძოლონ ყოველგვარი იდეოლოგიის წინააღმდეგ. კაცობრიობის განვითარება საზოგადოების დიფერენცირებასა და უნიკალიზაციას იწვევს, მაგარმ ეს აუცილებლად არ ნიშნავს მათ შორის მტრობისა და დაპირისპირების გაზრდას. კაცობრიობის მორალური განვითარება საზოგადოებათა დიფერენციაციის ზრდასთან ერთად მათ შორის თანამშრომლობისა და შემწყნარებლობის ტენდენციებს ზრდის. ამიტომ სხვადასხვა იდეოლოგიები იწყებენ ურთიერთგაგებას და თანამშრომლობას. ეს ტენდენცია უკვე ნათლად გამოიხატა პიროვნებათა ურთიერთობის დონეზე.

კაცობრიობა თანაგრძნობით შეხვდა პიროვნებათა დონეზე გარკვეული იდეოლოგიის საჭიროების იდეას. თუ კარგად დავუკვირდებით, ადამიანთა უფლებების დაცვის ქარტია თითოეული ადამიანის უფლებების, მიზნებისა და ამოცანების დაცვას ემსახურება. იგი, სინამდვილეში, ადამიანის იდეოლოგიის, მიზნების, ამოცანების, გეგმებისა და მათი განხორციელებისათვის საჭირო აქტივობის დაცვას ემსახურება. ამ ქარტიაში ნაგულისხმები სოციალური ფსიქოლოგიის მიხედვით ადამიანისათვის ბუნებრივია და მას უფლება აქვს შეიმუშაოს თავისი ცხოვრების მიზანთა სისტემა, სამოქმედო გეგმა, რაც მას თავისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებასა და მიზნების მიღწევაში დაეხმარება. ადამიანის უფლებათა ქარტია ასეთი ორიენტაციით ცხოვრების პროპაგანდას და დაცვას ემსახურება. ამიტომ იგი ადამიანის იდეოლოგიის დაცვის ქარტიაა.

სამწუხაროდ, ასეთივე წარმატება არა აქვს მიღწეული კაცობრიობის, სახელმწიფოების, ერების, რელიგიების კორპორაციებისა და სხვა დიდი სოციალური სუბიექტების დაცვის საქმეში. მათზე ზრუნვა მათი იდეოლოგიის დაცვაში უნდა გამოიხატოს. მათი დაცვა მხოლოდ გარკვეული სტანდარტების მოთხოვნების მიხედვით არ შეიძლება ხდებოდეს. ის სოციალური ერთეულები, რომლებიც ამავე დროს სოციალურ

სუბიექტებს წარმოადგენენ, უნიკალური სულიერი მოთხოვნილებებით და მიზნებით ხასიათდება. მათი ინდივიდუალურ-უნიკალური თავისებურებათა შენარჩუნება და განვითარება აუცილებლად უნდა იგულისხმებოდეს მათ უფლებათა დაცვაში. ასეთი მოთხოვნილებებისა და მიზნების განხორციელების საშუალებათა გაზრება და შესრულების გეგმა ხომ სწორედ იდეოლოგიაა. ამიტომ მის წინააღმდეგ ბრძოლა, ფაქტობრივად, აღნიშნული სოციალური სუბიექტების უფლებათა წინააღმდეგ ბრძოლაა.

სოციალური სუბიექტების იდეოლოგიების მიმართ საწინააღმდეგო განწყობის შემუშავებას თავისი მიზეზები ჰქონდა. დიდი ქვეყნების, ერების და იმპერიების იდეოლოგიები, რომლებიც სხვა ქვეყნების დაპყრობითი ომების ფონზე ყალიბდებოდნენ, აგრესიისა და უსამართლობის პრინციპებზე იყო აგებული. ამიტომ მათ მიმართ ჩვეულებრივად უარყოფითი დამოკიდებულება ყალიბდებოდა. სამართლიანი თავდაცვითი ომების შემდეგ გამარჯვებული ქვეყნები თავის დაზღვევის საბაბით თვითონ იწყებდნენ დამარცხებული ქვეყნების უფლებათა შებღალვას. სახელმწიფოები თავისი იდეოლოგიის შემუშავების დროს ხშირად გეგმავენ ჰიპოთეტურ საპირისპირო საქმიანობას შესაძლებელი მოწინააღმდეგე ქვეყნის მიმართ, რაც ხშირად სრულიად დაუმსახურებელ და უსაფუძვლო დაპირისპირებას ქმნის ქვეყნებს შორის. დაუსაბუთებელი ეჭვები და უსაფუძვლო შიში ხშირად ბიძგს აძლევდა სახელმწიფოებს, შეემუშავებინათ აგრესიული იდეოლოგია მეზობელი სახელმწიფოების მიმართ. ასეთი ტენდენციების არსებობა კარგად არის ცნობილი სოციალურ ფსიქოლოგიაში.

იდეოლოგიის საჭიროების წინააღმდეგ ბრძოლას დიდი სტიმული მისცა იმ იდეოლოგიებმა, რომლებსაც ავტორიტალური და იმპერიული ქვეყნები ეყრდნობოდნენ. ფაშისტური გერმანიისა და ბოლშევიკური რუსეთის იდეოლოგიები მიმართული იყო, როგორც მათი ქვეყნის პიროვნებათა, ისე მათი ქვეყნების ერების კეთილდღეობის, მიზნებისა და ამოცანების წინააღმდეგ. ამავე დროს, ისინი აშკარად ყველა სხვა ქვეყნის პიროვნებათა და ერების დამონებასა და განადგურებას ქადაგებდნენ. ამ იდეოლოგიების სიძულვილმა საერთოდ ყოველგვარი იდეოლოგიის საჭიროების უარყოფის ძლიერი ტენდენცია გააჩინა. დღეს ხშირად გაისმის მოწოდება ყოველგვარი იდეოლოგიის წინააღმდეგ. ამ დებულებაში არის იმ სწორი და მისაღები იდეის მარცვალი, რომ ადამიანის უფლებები არ უნდა იყოს შეზღუდული ადამიანთა უფლებათა შემზღუდავი

სახელმწიფო ან ეროვნული იდეოლოგიებით. ამ ორიენტაციაში იგულისხმება, რომ ეროვნული, სახელმწიფო ან რელიგიური იდეოლოგიები პრინციპულად შეუთავსებადია ადამიანის უფლებებთან. მაგრამ, ჩვენი აზრით, ეს შეხედულება საეჭვოა. სახელმწიფოს, ერს, რელიგიას და სხვა სოციალურ სუბიექტებს თავისი იდეოლოგიით შეუძლია ეთანამშრომლოს პიროვნებას მის უფლებათა დაცვის საქმეში. გამორიცხული არ არის, რომ კონკრეტული პიროვნებისა და ერის იდეოლოგია ეხმარებოდეს და ხელს უწყობდეს მათ მიზნების, ამოცანების და გეგმების წარმატებით შესრულებაში. აუცილებლობით არ არის გამოწვეული წინააღმდეგობა სახელმწიფოს იდეოლოგიასა და პიროვნების თავისუფლებას შორის. მათ შორის ჰარმონიული ურთიერთობის შესაძლებლობა გამორიცხული არ არის. ამიტომ საჭიროა იმ იდეის უარყოფა, რომლის მიხედვით ყოველგვარი იდეოლოგია ადამიანის თავისუფლებისა და უფლებების შელახვას ახდენს.

საერთოდ, იდეოლოგიის წინააღმდეგ ადამიანებს გარკვეული ფსიქოლოგიური ფაქტორებიც წარმართავენ. ძნელია ვირწმუნოთ, რომ მეოცე საუკუნის პირველ ნახევარში ფაშისტური და კომუნისტური იდეოლოგიების დიქტატორმა ლიდერებმა, ჰიტლერმა და სტალინმა, თავისი დიდი ინტელექტუალური ძალების გამოყენებით დააჯერეს ნაკლები ინტელექტის მქონე მილიონობით მასები თავიანთი იდეოლოგიების უპირატესობაში და ხალხი დაეთანხმა მათ დიქტატისა და მონობის უპირატესობაში. როგორც ჩანს, ადამიანში არის რაღაც ძალები, რომლებიც მის მიზნებსა და ამოცანებში რთავს ისეთ ტენდენციებს, რომლებიც აგრესიულ იდეოლოგიურ ორიენტაციებს აყალიბებს. ბოროტებასა და სიკეთეს, აგრესიულობასა და თანამშრომლობას შორის, როგორც ჩანს, არც ისე მკაფიო საზღვრები არსებობს, რომ ადამიანი თავისი კეთილი ზრახვებით ადვილად მიემხროს საჭირო ტენდენციას.

ჩვენი საუკუნის დასაწყისში ევროპაში ხუხულასავით დაინგრა ვიქტორიანული ეპოქისათვის დამახასიათებელი შეხედულება, რომ ადამიანი თავისი ბუნებით რაციონალური არსებაა და, ძირითადად, გონივრულად და ეთიკურად სწყვეტს მის წინაშე დასმულ ამოცანებს. ამ შეხედულების ნგრევაში დიდი წვლილი ფროიდმა შეიტანა. მან ყურადღება მიაქცია ადამიანის არაცნობიერ მოთხოვნილებებსა და სურვილებს, რომლებიც საზოგადოების მოთხოვნილების გამო არ კმაყოფილდება და არაცნობიერი სფეროდან დიდ გავლენას ახდენს ადამიანთა საქმიანობა-

ზე. ასეთი გავლენით ადამიანი აგრესიული ხდება სხვებისა და თავისი ცნობიერი სინამდვილის მიმართ. აღმოჩნდა, რომ ადამიანის კულტურული ცხოვრება და, განსაკუთრებით, მისი შემოქმედებითი და იდეოლოგიური საქმიანობა თავის ენერგიას ამ განდევნილი ტენდენციებიდან იღებს, ისინი კი ადამიანებს ისეთი ურთიერთობებისკენ უბიძგებენ, რომლებიც არ ემორჩილება ინტელექტისა და ეთიკის მოთხოვნებს. აღნიშნული პროცესები იდეოლოგიაში კონფლიქტებისა და აგრესიის სახით ვლინდება, რაც აძლიერებს ადამიანების შიშსა და უნდობლობას მის მიმართ. ამ ვითარების დაძლევას ადამიანები აგრესიისა და მორჩილების ურთიერთშეფასებით აღწევენ. ისინი იყოფიან მბრძანებლებად და მორჩილებად. ამ გზით ხდება მათი კონსოლიდაცია და სოციალური გაერთიანება. ასეთი პროცესები საფუძვლად ედება ისეთი იდეოლოგიების შემუშავებას, რაც ადამიანის მიზნებისა და ამოცანების შესრულებას სხვათა დაჩაგვრის და დამორჩილების გზით ხდის შესაძლებელს. ასეთ ვითარებებს მართლაც აქვს ადგილი, ავტორიტარულ და დიქტატორულ საზოგადოებებში. ადამიანები ხშირად მართლაც ეგუებიან და ეთანამშრომლებიან ბოროტებას, რაც ბელადებისადმი აღტაცებასა და თავდავიწყებულ სიყვარულში გამოიხატება, მაგრამ ეს პროცესები ადამიანის აქტივობის ერთადერთი და ძირითადი მექანიზმის მოქმედებას არ გამოხატავს. ადამიანები ხასიათდებიან სუბიექტისა და პიროვნების დონის ფსიქიკური აქტივობით, რომელთა საფუძველზე ისინი ქმნიან ჰუმანურ და გონივრულ იდეოლოგიებს, რომლებიც ხელს უწყობენ პიროვნებათა და სოციალური ჯგუფების თანამშრომლობას. ამ პროცესს ხელს უწყობს საზოგადოებაში მიმდინარე დემოკრატიული პროცესები. საზოგადოებაში დემოკრატიის, მორალის, რელიგიური ორიენტაციების გაძლიერებამ გამოიწვია დიდი სოციალური სუბიექტების მიერ ჰუმანური იდეოლოგიების ჩამოყალიბება. გაერთიანებული ერების ორგანიზაციაში შესულ ქვეყნებს, რომლებიც ბუნებრივად თანამშრომლობაზე ორიენტირდებიან, თანდათან უჩნდებათ ჰუმანური იდეოლოგიის შექმნის ტენდენცია.

ძირითადი ტენდენცია, რაც ბოლო ხანებში შეინიშნება, იმაში მდგომარეობს, რომ სახელმწიფოები, ერები და სხვადასხვა სოციალური გაერთიანებები სულ უფრო მეტ ყურადღებას უთმობენ ისეთ შეხედულებათა სისტემების შემუშავებას, რაც იდეოლოგიის ფუნქციას ასრულებს. მათი საშუალებით აღნიშნული სოციალური სუბიექტები, თავიანთი მიზნებისა და ამოცანების გადაწყვეტას ცდილობენ. განსაკუთრებით ხაზ-

გასმულია ის გარემოება, რომ მათი იდეოლოგიები კონსოლიდაციისა და თანამშრომლობით ხასიათდება.

სოციალური სუბიექტისათვის იდეოლოგიის საჭიროების აუცილებლობის ჩვენებას ერის იდეოლოგიის მაგალითზე შევეცდებით.

როგორც ცნობილია, ერი სულიერ არსებას, ეგზისტენტს წარმოადგენს. იგი გარკვეული რაოდენობის ადამიანებისაგან შედგება. მას სათანადო მოთხოვნილებები აქვს, რომელთა დასაკმაყოფილებლად გარკვეულ საქმიანობას მიმართავს. მას თავის მცხოვრებთა საკომუნიკაციოდ ეროვნული ენა აქვს და გარკვეულ ტერიტორიაზე ბინადრობს. ერი ქმნის კულტურას და ზნე-ჩვეულებათა სისტემას. თავის ეროვნულ თვითგანსაზღვრას იგი სხვა მეზობელ ერებთან მიმართებაში ახდენს. მას აქვს გარკვეული სტრუქტურა და ორგანოები, რომელთა კოორდინირებული მოქმედებით ხორციელდება ერის ცხოვრება. ერი თავის პერსონიფიკაციას გარკვეული პიროვნებების ან ადამიანთა ჯგუფის საშუალებით ახდენს. მის წარმომადგენლად მეფე, პრეზიდენტი, ქვეყნის პრემიერ-მინისტრი, პარლამენტი, ხელისუფლება ან მსგავსი ინსტანცია გამოდის. ერი თავისი განვითარების ზენიტს ეროვნული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების სახით აღწევს. ხელისუფლება სახავს ამოცანებს და მიზნებს, რომელთა შესასრულებლად გარკვეულ აქტივობას ახორციელებს. სათანადო ორგანოებში ფუნქციათა გაანალიზებით ხელისუფლება ეროვნული აქტივობის ორგნიზებას ახერხებს. ერი თავისი მიზნებისა და ამოცანების, მათი მიღწევის საშუალებათა სისტემის შემუშავებით ქმნის ეროვნულ იდეოლოგიას.

ეროვნული იდეოლოგია წარმოადგენს ხელისუფლების მიერ შემუშავებულ შეხედულებათა სისტემას, რომელშიც ასახულია ერის მიზნები და ამოცანები. მასში გათვალისწინებულია აღნიშნული მიზნებისა და ამოცანების შესრულების საშუალებათა მთელი სისტემა, მასში დაგეგმილია მათი შესრულების ვადები. კარგად გააზრებული, გონივრული იდეოლოგიის საფუძველზე ეროვნული სახელმწიფო ნათლად გამოყოფს თავისთავს გარემოსაგან, სხვა ერებისაგან და შიგნით გონივრულად ანაწილებს თავის საქმიანობასა და ფუნქციებს. მისი განვითარება მისი, როგორ მთლიანი სისტემის, განმტკიცებაში მდგომარეობს. როგორც ყოველი სულიერი არსება გამრავლების, განახლების და თავისი სისტემის დახვეწის ტენდენციით ხასიათდება. წინააღმდეგ შემთხვევაში შეიძლება დაერღვეს სტრუქტურა და როგორც ცოცხალი არსება, სუბიექტი, მოკვდეს. ერის სიკვდილი ხშირად ხდება შინაგანი დეგრადაცი-

ით, უფრო ხშირად კი სხვა ერის მიერ მისი ანექსიით და ასიმილაციით. ერის სიკვდილის შემდეგ რჩება მკვდარი ენა, მკვდარი კულტურა, რომლებსაც თავისი სუბიექტი არ ჰყავთ. ისინი სიცოცხლეს მოკლებული მოვლენებია, რომლებიც როგორც ობიექტები, არსებობენ წიგნებში, თქმულებებში, მატერიალური კულტურის ნიმუშებში და ისტორიკოსების შესწავლის ობიექტები ხდებიან.

გონივრული იდეოლოგიის საფუძველზე ეროვნული სახელმწიფოები ნაყოფიერ თანამშრომლობას ახერხებენ სხვა ერებთან, რაც მისი განვითარებისა და გაძლიერების ერთ-ერთ პირობას წარმოადგენს. მაგრამ, როგორც ყოველ ცოცხალ და სულიერ არსებათა შორის, ერებს შორისაც ხშირად ადგილი აქვს ინტერესების შეჯახებას, კონფლიქტს. ამ ვითარების შემთხვევაში ეროვნული სახელმწიფოები ხშირად იმუშავებენ ამორალურ და აგრესიულ იდეოლოგიას, რასაც ერთა შორის ომები მოსდევს. ერებს შორის მორიგების ამოცანები ერის ხელმძღვანელობას, ერის „მე“-ს გამომხატველ სუბსტრატს, ხელისუფლებას ევალება. მათ ევალებათ ერის ისეთი იდეოლოგიის შემუშავება და გატარება, რომელიც ეროვნული სახელმწიფოს განვითარებას განსაზღვრავს. ეროვნული იდეოლოგიის ნაყოფიერი მუშაობა არსებითად არის დამოკიდებული იმაზე, თუ რამდენად იღებს მას მოსახლეობა, რამდენად დადებითად არის განწყობილი მოსახლეობა ოფიციალური ეროვნული იდეოლოგიის მიმართ.

ადამიანებს, როგორც ცნობილია, სამი დონის განწყობები აქვთ: სიტუაციური, დისპოზიციური და მსოფლხედვითი. მათ შორის, როგორც წესი, შინაგანი თავსებადობა და თანხმობა არსებობს. როდესაც ადამიანთა მსოფლხედვის განწყობები გარკვეული თვალსაზრისით შეესატყვისება ეროვნულ იდეოლოგიას, რასაც ხელისუფლება აყალიბებს და ცხოვრებაში ატარებს, ასეთ შემთხვევაში ხალხი ფსიქოლოგიურად ინტენსიურად არის ჩართული ერის ცხოვრებაში, ემხრობა და ემსახურება ხელისუფლებას მის მიერ დასახული პოლიტიკის გატარებაში. ეროვნული იდეოლოგია ამ შემთხვევაში გამოდის როგორც ეროვნული სახელმწიფოს საქმიანობის ნაყოფიერი წარმართვის მძლავრი იარაღი.

ეროვნულ იდეოლოგიას დადებითი გავლენა შეუძლია მოახდინოს ქვეყნის განვითარებაზე, თუ იგი ითვალისწინებს ადამიანთა უფლებებს. არ არღვევს იმ მოთხოვნებს, რაც ადამიანთა უფლებების დაცვის ქარტიაშია წარმოდგენილი.

ცნობილია, რომ კულტურები, რომლებსაც სხვადასხვა ერი და სახელმწიფო ქმნის, განსხვავებულ პრინციპებზეა აგებული. ამერიკული კულტურა საკუთარ ეროვნებაზე უარყოფილი ადამიანის მიერ შეიქმნა და მათ თავისი საზოგადოებრივი ურთიერთობა და კულტურა ადამიანთა უფლებებზე, ცალკეულ ინდივიდთა მოთხოვნილებებისა და მიზნების გათვალისწინებით ააგეს. ამერიკულ კულტურაში ინდივიდი და მის უფლებებზე პრეტენზია არის პრიორიტეტული ელემენტი. ამიტომ ამერიკული საზოგადოება ნაკლებ ანგარიშს უწევს საზოგადოების მოთხოვნებს, რომლებიც ადამიანების მიერ ვალდებულად განიცდება.

აღმოსავლური კულტურები, ძირითადად, იმ ვალდებულებას აქცევენ ყურადღებას, რასაც საზოგადოება მოთხოვნების სახით უყენებს პიროვნებას. აქ პიროვნების აღზრდა არსებული კულტურის მოთხოვნების გათვალისწინების ნიადაგზე ხორციელდება. სოციალური როლები, მათი მოთხოვნები და მათი შესატყვისი მოლოდინები პიროვნების ჩამოყალიბების ძირითადი საშუალებანია. ამერიკულ ინდივიდუალიზმს და აღმოსავლურ კოლექტივიზმს, მათი კულტურების ბუნება განსაზღვრავს. ამერიკული კულტურა უფრო ინდივიდუალურია. აქ ინდივიდი და მისი უფლებები განსაზღვრავენ საზოგადოების ცხოვრების წესს, საზოგადოების მორალს და სახელმწიფოს პოლიტიკას. ეროვნულ იდეოლოგიას იქ ნაკლები ყურადღება ექცევა, თუმცა მის კომპენსაციას სახელმწიფო იდეოლოგია ენაცვლება. ეროვნული იდეოლოგიის სისუსტის კომპენსაცია იქ სახელმწიფოს იდეოლოგიით ხდება. თუმცა, არც ის უნდა დაგვრჩეს ყურადღების გარეშე, რომ ინგლისის, საფრანგეთის, იტალიისა და სხვა დიდი კულტურის ქვეყნებთან კონტაქტებში აშკარად იგრძნობა ამერიკელების კომპლექსები აღნიშნული ქვეყნების კულტურის გაცნობის დროს. ამიტომ არც ის არის გასაკვირი, რომ ამერიკელები უკანასკნელ ხანებში დაჟინებით ცდილობენ ილაპარაკონ ერის შესახებ, რომ მათი ხალხი, რომელიც უკვე კარგა ხნის მანძილზე ცხოვრობს ამერიკაში, გარკვეული ეროვნული ნიშნებით ხასიათდება. ამ ტენდენციების მიუხედავად, ცხადია, რომ ამერიკული კულტურა, ინდივიდის უფლებათა დაცვის საფუძველზე ყალიბდება, განსხვავებით აღმოსავლური კულტურებისა, რომლებიც სოციალური ჯგუფებისა და სოციალური როლების მოთხოვნების საფუძელზე ყალიბდებიან და ადამიანები მათ ვალდებულების სახით განიცდიან. მათი მორალური ცხოვრება ამ ვალდებულებათა გათვალისწინებას გულისხმობს.

აღსანიშანვია ისიც, რომ ევროპული კულტურები აღნიშნული თვალსაზრისით გამოკვეთილი უკიდურესობებით არ ხასიათდება. ევროპული კულტურების ჩამოყალიბებაში როგორც ინდივიდუალური უფლებების, ისე სოციალური ჯგუფებისა და სოციალური როლების მოთხოვნებს ენიჭებათ მნიშვნელობა. მაგრამ ბოლოდროინდელი ამერიკული კულტურის მოთხოვნების გამო, რასაც ამერიკის ეკონომიკური, სამხედრო და მეცნიერულ-ტექნიკური წარმატებები აძლიერებს, ევროპის ვქეყნებიც ადამიანთა უფლებებს მეტ ყურადღებას უთმობენ, ვიდრე საზოგადოებრივ მოვალეობებს, რომლებსაც დიდი მნიშვნელობა ენიჭებათ ეროვნულ სახელმწიფოთა ურთიერთობის მოგვარებაში.

აღნიშნული ორიენტაციის გამო ეროვნული იდეოლოგიის ჩამოყალიბებასა და მისი საშუალებით საკუთარი ერების დაცვის საკითხებს სახელმწიფოები, თუმც კი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებენ, მაგრამ მათზე მხოლოდ შეფარვით და შენიღბულ კონტექსტებში ზრუნავენ.

საერთაშორისო ვითარების ზოგადი და ზედაპირული განხილვის საფუძველზეც ნათლად ჩანს, რომ ეროვნული იდეოლოგიის საკითხები ამერიკაში შენაცვლებულია სახელმწიფოს იდეოლოგიის საკითხებით. ამერიკას აქვს ნათელი და მკაცრად განსაზღვრული სახელმწიფო იდეოლოგია, რაც მის მიზნებსა და ამოცანებს ემსახურება. იგი აქტიურად ებმება მსოფლიოს ყველა კუთხის პოლიტიკურ და სამხედრო ღონისძიებებში, რომლებიც მისი ხელმძღვანელობის აზრით რაღაცნაირად ეხებიან ამერიკის ინტერესებს. მათთვის სახელმწიფო იდეოლოგია ეროვნული იდეოლოგიის ფუნქციას ასრულებს.

ევროპაში, სადაც ქვეყნების უმრავლესობა ეროვნული სახელმწიფოებია, ყოველ ქვეყანას თავისი ეროვნული იდეოლოგია აქვს. ეს ქვეყნები ეროვნული იდეოლოგიების აფიშირებას არ ახდენენ, რადგან სიტყვა იდეოლოგია ფაშისტური და კომუნისტური იდეოლოგიების ასოციაციას იწვევენ. უნდა ითქვას, რომ ევროპის ქვეყნებში სრულიად სამართლიანად უარყოფით დამოკიდებულებას იწვევს ის პროცესები, რომლებიც აგრესიული ეროვნული იდეოლოგიების საფუძველზე ჩნდება. სამწუხაროდ, ხშირად ხომ ასეთ ექსტრემისტულ ეროვნულ იდეოლოგიას მიიჩნევენ საერთოდ ეროვნულ იდეოლოგიად, რაც, სამწუხაროდ, სწორი არ არის. ჰუმანური და ნორმალური ეროვნული იდეოლოგია ხომ შეხედულებათა ის სისტემაა, რომლის საფუძველზე შედგენილი სამოქმედო გეგმა და სახელმწიფო საქმიანობა სხვა ეროვნებათა ინტერესს ითვალისწინებს და პატივს სცემს. აგრესიული ეროვნული იდეოლოგი-

ისაგან განსხვავებით დღეს უმეტეს ევროპულ ქვეყანას აქვს თავისი ერის ინტერესების დამცველი ეროვნული იდეოლოგია. თავისი ქვეყნის ინტერესების დაცვა დღეს სრულიად სამართლიანად ევროპულ ქვეყნებში მიღებულ და პატივსაცემ ორიენტაციად ითვლება.

ეროვნული იდეოლოგიისადმი კაცობრიობის ყურადღება დღეს ჩრდილში მოექცა. ადამიანთა უფლებების დაცვის ასეთი დიდი მხარდაჭერა დღეს კაცობრიობის დიდ წარმატებად უნდა ჩაითვალოს, მაგარამ ისინი ერთმანეთის გამომრიცხავი, ალტერნატიული ორიენტაციები არ არის. ადამიანის უფლებების დაცვა, მისი ეროვნების გარკვეული დოზით დაცვასაც გულისხმობს. ის პროცესები, რომლებიც ევროპაში დღეს ხორციელდება თავისი ქვეყნის ინტერესების დაცვის, სახელმწიფოთა ტერიტორიალურ მთლიანობაზე ზრუნვით, კულტურული ავტონომიების ხელშეწყობით, ეროვნული დიასპორების დახმარებით და სხვა საქმიანობათა სახით, ეროვნული იდეოლოგიის მოქმედების გამოვლენაა. მათი შეფასება ადამიანთა უფლებების დაცვის ამოცანასთან შემდგომ სერიოზულ მუშაობას მოითხოვს. ბევრი ევროპული ქვეყანა ადამიანის უფლებების დაცვასთან ერთად სერიოზულად ეკიდება თავის ეროვნულ ინტერესებს. იცავს თავის ეროვნულ იდეოლოგიას, რაც მათ კონსტიტუციაში არის ჩადებული. აგრესიული ეროვნული იდეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლა სულაც არ ნიშნავს ერების თანასწორობაზე და თანამშრომლობაზე აგებული ეროვნული იდეოლოგიის უარყოფას.

ევროპის მრავალმა ქვეყანამ მოახერხა ადამიანთა უფლებების დაცვის ქარტიის და ეროვნული იდეოლოგიის ურთიერთთან შეთანხმება. მათი ურთიერთობის შემდგომი დახვეწისათვის კიდევ ბევრი მუშაობაა საჭირო, მაგრამ ის წარმატება, რაც მათი შეთანხმების მიმართულებით გაკეთდა, დიდ მიღწევად უნდა ჩაითვალოს.

აღმოსავლეთის ქვეყნებში, რომელთა კულტურა ვალდებულებათა საფუძველზეა აგებული, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ისეთ იდეოლოგიებს, რომლებიც ოჯახს, რელიგიას, ერს, კასტას, სახელმწიფოს და სხვა სოციალურ ჯგუფებს იცავს. აღმოსავლეთის ქვეყნებში სოციალური ჯგუფისადმი შემუშავებული ვალდებულებები და მათ შორის ეროვნული იდეოლოგია დიდ როლს თამაშობს ადამიანთა და სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობებში. ადამიანთა უფლებების დაცვის ქარტიას ჯერ კიდევ სერიოზული ყურადღება არ ექცევა ადამიანთა სოციალურ ურთიერთობათა ორგანიზაციის პროცესში.

აღმოსავლეთის ქვეყნებში ადამიანთა უფლებების ქარტიისა და ეროვნული და სხვა იდეოლოგიების ურთიერთობაში ჯერ კიდევ ბევრი საკითხია მოსაგვარებელი.

ამერიკაში თუ ადამიანის უფლებათა დაცვის ქარტიას ექცევა მეტი ყურადღება ეროვნულ იდეოლოგიასთან შედარებით, ჩინეთსა და იაპონიაში მეტი მნიშვნელობა ენიჭება ეროვნულ იდეოლოგიას ადამიანთა და სახელმწიფოთა ურთიერთობის პროცესში. მათი ურთიერთობის გასაწონასწორებლად ადამიანის უფლებათა გაზრდაზე მეტი ღონისძიებების გატარებაა საჭირო.

როგორც ირკვევა, ეროვნული იდეოლოგია აშკარა თუ ფარული სახით თითქმის ყველა ქვეყნის საქმიანობაში იღებს მონაწილეობას. ზოგან მას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, ზოგან კი ნაკლები. ზოგ ქვეყანაში ეროვნული იდეოლოგია სხვა ერების აგრესიისა და დამორჩილების ამოცანას ისახავს მიზნად, ზოგან კი მის ამოცანას დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების მოპოვება წარმოადგენს. ეროვნული იდეოლოგია ნორმალურად და წარმატებით მოქმედებს ერებისა და სახელმწიფოების ურთიერთობაში, როდესაც ადგილი აქვს თანამშრომლობას და ურთიერთინტერესების გათვალისწინებას.

ეროვნული სახელმწიფოს ნორმალური განვითარება მისი მდგომარეობის შესატყვისი ეროვნული იდეოლოგიის საფუძველზეა შესაძლებელი. ერმა, სანამ დამოუკიდებლობასა და თავისუფლებას მოიპოვებს, უნდა შეიმუშაოს თავისუფლების მოსაპოვებლად საჭირო ეროვნული იდეოლოგია. ამ ამოცანის წარმატებით გადაწყვეტის შემდეგ მან უნდა ჩამოაყალიბოს თანამშრომლობის და სხვათა ინტერესების გამათვალისწინებელი, თანასწორი ურთიერთობის მოსაპოვებლად საჭირო ეროვნული იდეოლოგია. მოცემული პრობლემების შესატყვისად ეროვნული სახელმწიფო, მისი ხელისუფლება უნდა მოქმედებდეს ნათელი მიზნებისა და გეგმის საფუძველზე აგებული ეროვნული იდეოლოგიით. მოცემული ვითარებისათვის მიზანშეწონილი ეროვნული იდეოლოგიის გარეშე სახელმწიფოს არ შეუძლია ნორმალური განვითარება, სასურველი მიზნებისა და ამოცანების მიღწევა.

აღნიშნული საკითხების გარჩევის შემდეგ ჩვენ შესაძლებლად მიგვაჩნია, გამოვთქვათ ზოგიერთი მოსაზრება ქართული ეროვნული იდეოლოგიის შესახებ.

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ დაიწყო რესპუბლიკების დამოუკიდებელ სახელმწიფოებად ჩამოყალიბების პროცესი. მე-19-ე საუკუ-

ნეში საქართველოში მუშაობდა მწერლებისა და მეცნიერთა ჯგუფები, რომლებმაც დიდი წვლილი შეიტანეს ქართველი ხალხის ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებაში. ქართველმა მწერლებმა ილიას, აკაკის, ვაჟას და სხვათა მეთაურობით, მეცნიერებმა და პოლიტიკოსებმა ა.ჯორჯაძის, მ. წერეთელის, ი. ჯავახიშვილის, დ. უზნაძის და სხვათა მეთაურობით შეიმუშავეს „საერთო ნიადაგის“ ეროვნული იდეოლოგია, რომლის მიხედვით ქართველ ხალხს უნდა ჩამოეყალიბებინა თავისუფალი ეროვნული სახელმწიფო. მაგრამ ამავე დროს, საქართველოში გავრცელდა რუსეთის იმპერიიდან შემოტანილი მარქსისტული მსოფლმხედველობა, რომელიც სოციალური თანასწორობის იდეის საფუძველზე ებრძოდა საქართველოს ეროვნული დამოუკიდებლობის იდეას. ქართული ცნობიერება დაიშალა ეროვნული და კომუნისტური იდეების მატარებელ მსოფლმხედველობის მქონე სოციალურ ჯგუფებად. საბჭოთა რუსეთმა ადვილად მოახდინა ეროვნული თვალსაზრისით ორგანიზებული საქართველოს ანექსია. საბჭოთა პერიოდში მხოლოდ ქართულმა ლიტერატურამ მოახერხა ქართველი ხალხის ცნობიერებაში ეროვნული იდეის შენარჩუნება.

საბჭოთა კავშირიდან საქართველოს გამოყოფის შემდეგ ეროვნულად ორიანტირებულმა ახალგაზრდებმა სცადეს ეროვნული სახელმწიფოს ჩამოყალიბება, მაგრამ ამ დროისათვის საქართველოს შემუშავებული არ ჰქონდა ვითარების შესატყვისი ეროვნული იდეოლოგია. შინაგანი დაქსაქსულობის და რუსეთის ძალისხმევით მოხდა ხელისუფლების დამხობა, რის შემდეგ ბრძოლამ ხელისუფლების მოპოვების სახე მიიღო. გამარჯვებულმა მხარემ დამარცხებული ხელისუფლების დისკრიმინაცია იმით დაიწყო, რომ მას პროვინციული ფაშიზმის იდეოლოგიის მქონე ხელისუფლება უწოდა. დამარხცებულმა მხარემ მოძალადეს ვერ დაუპირისპირა ნათელი ეროვნული იდეოლოგია. გამარჯვებული მხარის ხელმძღვანელობა საჩვენებლად დემოკრატიულ პრინციპებს იყენებდა, თუმცა, ამავე დროს – არანაკლებ პროვინციულ და ძალადობის მეთოდებს. ჩვენს ქვეყანაში თანდათან ინერგებოდა არაეროვნული ორიენტაცია და ეროვნულობამ დაკარგა პრესტიჟი და ღირებულება. ამ ტენდენციას ხელს უწყობდა რუსეთში მიმდინარე პროცესები. რუსეთში პატრიოტები დაირქვეს კომუნისტურმა და ძველი რუსული რეაქციული ორიენტაციის მქონე ორგანიზაციებმა. პატრიოტობა და ეროვნულობა საქართველოშიც უარყოფითი მახასიათებლებით დაიტვირთა.

სათანადო ანალიზის საფუძველზე ნათელი ხდება, რომ დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების მოპოვება ქვეყნის განვითარების სხვადასხვა ეტაპებს წარმოადგენს. დიდი სოციალური მთლიანობიდან დამოუკიდებლობის მოპოვების დროს ინდივიდს ან ერს დაუცველობისა და იზოლაციის განცდა უჩნდება, რაც მასში ოთხი სახის ტენდენციას ბადებს. ესენია: უკან დაბრუნების, ახალი მფარველის ძიების, უაზრო ნევროტული ფუსფუსისა და თავისი მე-ს ჩამოყალიბების, თავისუფლების მოპოვებისათვის მუშაობის ტენდენცია. 1. უკან დაბრუნების ძლიერი ტენდენცია ნათლად ჰქონდა ჩვენს ხელისუფლებას, რაც გამოიხატა ესენგეში შესვლის სურვილში, ჩვენში რუსული ბაზების შენარჩუნებაში, რუსეთთან დაახლოებაში, იმ იდეის პროპაგანდაში, რომ „რუსეთს უნდა ძლიერი დამოუკიდებელი საქართველო“, „ურუსეთოდ საქართველო დაიღუპება“ და სხვა. რუსეთის მიერ საქართველოსადმი მტრული გამოხტომები მართლდება „ორი რუსეთის“ არსებობით. „ჩვენ კარგ რუსეთს უნდა დაუკავშირდეთ“. ამ პოლიტიკის ახალი მიმდევრებიც კარგად არიან ცნობილი. 2. ახალი მფარველის ძიება: თურქეთი, ამერიკა, გერმანია, ევროსაბჭო, აი, ახალი მფარველი, რომლის მზუნველობაში შესვლის გარეშე დავიღუპებით. ამ ტენდენციის დასაკმაყოფილებლად ბევრი რამ გაკეთდა ჩვენს ქვეყანაში. 3. ნევროტული ფუსფუსი: ნავთობის გზით, აბრეშუმის გზით, მეგობარი ქვეყნების თხილის ბიზნესით ქვეყნის გადარჩენა. 4. თავისუფლების მოპოვებაზე მუშაობა. საკუთარი ეროვნული სახელმწიფოს ჩამოყალიბება, საკუთარი მრეწველობის, სოფლის მეურნეობის, განათლების, კულტურის და მეცნიერების ჩამოყალიბება. ეროვნული იდეოლოგიის შექმნა.

ეროვნული იდეოლოგიის ჩამოყალიბება და ეროვნული სახელმწიფოს აშენების საქმიანობა: ყველა ქვეყანასთან, განსაკუთრებით მეზობელ ქვეყნებთან თანასწორი ურთიერთობის ჩამოყალიბების მცდელობა. მოცემული ვითარების შესატყვისად მოსაგებ და წასაგებ მდგომაროებათა ბალანსირება. ქვეყნის შიგნით ეროვნული სახელმწიფოსათვის სასარგებლო ორგანიზაციების განვითარებაზე ზრუნვა. გარდამავალ პერიოდში პრიორიტეტული დარგების ფინანსური და პრესტიჟული მდგომარეობის გაუმჯობესება. ხელისუფლების მიერ პირადული მდგომარეობის დათმობის მაგალითები, ხელისუფლების დაახლოება ხალხთან. ეროვნული ამოცანების ლეგალიზაცია და მათში მოხალისე მოქალაქეთა ჩართვის გაადვილება. ხელისუფლებისა და ბიზნესმენთა დისტანტიზირება. მეცენატ ბიზნესმენთა პოპულარიზაცია და ეროვნული

პატივისცემის გამოხატვა. ეროვნული უმცირესობის პატივისცემა და მათდამი სწორი ურთიერთობის ჩამოყალიბება.

ამ ამოცანის გადასაწყვეტად აუცილებელია ერის თეორიის ძირითადი დებულებების გამოყენება, რომელთა შესახებ ცალკე საუბარია საჭირო. ეროვნული იდეოლოგიის შემდგომი ჩამოყალიბებისათვის საჭიროა იდეოლოგიის ცნებისა და თეორიის შემდგომი დამუშავება.

ამრიგად, სტატიაში განხილულია იდეოლოგიის ცნება, რისი გათვალისწინება აუცილებელია საზოგადოებისა და გარკვეული სოციალური სუბიექტების ნაყოფიერი მუშაობისათვის. მასში იგულისხმება სოციალური სუბიექტის ამოცანებისა და მიზნების სისტემა, მათი შესრულებისათვის საჭირო საგნებისა და მოვლენების შესახებ შეხედულებებისა და იდეების შესახებ ცოდნა. მასში ასევე იგულისხმება აღნიშნული მიზნებისა და ამოცანების შესრულებისათვის საჭირო მოქმედებათა სისტემა და აღნიშნული საქმიანობის დროში განაწილების გეგმა. იგი წარმოადგენს მეცნიერული ცოდნის და პრაქტიკული საქმიანობის გაერთიანებულ გეგმას, რითაც უნდა დაკმაყოფილდეს და მიღწეულ იქნას სუბიექტის მოთხოვნილებები და მიზნები. ეს მდგომარეობა დამახასიათებელია ყოველი ცნობიერების მქონე სოციალური ინსტანციისათვის, ამიტომ მისი არსებობის უარყოფა სინამდვილის გარკვეულ სფეროსთან ურთიერთობაზე უარის თქმას წარმოადგენს. მისი უარყოფა კი არ შეიძლება არც იმის გამო, რომ ზოგიერთი იდეოლოგიური სისტემა შეიძლება მავნე და მიუღებელი აღმოჩნდეს ზოგიერთი სოციალური ჯგუფისათვის ან მთელი საზოგადოებისათვის. იგი რეალობაა და საზოგადოებამ იგი თავის სასარგებლოდ უნდა გამოიყენოს.

ვახტანგ ერქომაიშვილი

იდეოლოგიის არსებობის მიზანშეწონილების პრობლემა

ის, რომ იდეოლოგია არსებობდა, არსებობს და მომავალშიც იარსებებს, ეჭვს არ იწვევს. საკითხი არ დგას მისი ფაქტობრივი არსებობის შესახებ. პრობლემა ისაა, თუ რამდენად აუცილებელი და მიზანშეწონილია მისი არსებობა. მაშასადამე, საკითხი ეხება არა იდეოლოგიას, როგორც ფაქტს, არამედ იდეოლოგიას, როგორც გარკვეულ ფასეულობას: სჭირდება თუ არა იგი საზოგადოებას? მას ზიანი თუ სარგებლობა მოაქვს საზოგადოებისათვის? ამ კითხვებს, რომ პასუხი გავცეთ, უპირველეს ყოვლისა, გავარკვიოთ იდეოლოგიის არსი, მისი წარმოქმნისა და მოქმედების მექანიზმი.

ტერმინ „იდეოლოგიის“ შესახებ

ტერმინი „იდეოლოგია“ ბერძნული სიტყვების ბაზაზე – იდეა და ლოგოსი – შექმნილი სიტყვაა. თუ მას ვთარგმნით ქართულ ენაზე, მაშინ იგი ნიშნავს მოძღვრებას იდეათა შესახებ, მაგრამ იგი არც სამეცნიერო ლიტერატურასა და არც პრაქტიკულ საქმიანობაში ამ მნიშვნელობით არ დამკვიდრებულა. ძველ ბერძნებს აღნიშნული ტერმინი არ შეუქმნიათ. ძველ ბერძნულ ენათა ლექსიკონებში ამგვარი სიტყვა არ მოიპოვება, რადგან იგი არ გამოუყენებია არც ერთ ძველ ბერძენ მოაზროვნეს თუ პოლიტიკურ მოღვაწეს. თუმცა პლატონმა შექმნა იდეათა თეორია, რომელიც არის მოძღვრება იდეების შესახებ, მაგრამ მის აღსანიშნავად მას ტერმინი „იდეოლოგია“ არ უხმარია. მართალია, პლატონის იდეათა თეორია არის მოძღვრება იდეების შესახებ, მაგრამ ამის გამო იგი არასოდეს ყოფილა ძველბერძნული საზოგადოების იდეოლოგია.

ტერმინი „იდეოლოგია“ პირველად გამოიყენა ფრანგმა მოაზროვნე და პოლიტიკურმა მოღვაწემ ანტუან დესტიუტ დე ტრასიმ. ეს მოხდა XIX საუკუნის დასაწყისში. 1801-15 წ.წ. მან გამოაქვეყნა ოთხტომიანი ნაშრომი „იდეოლოგიის ელემენტები“, სადაც სცადა დაეფუძნებინა ახალი ფილოსოფიური დისციპლინა, რომელსაც მან უწოდა „იდეოლოგია“.

ამგვარად, ტერმინ „იდეოლოგიის“ შექმნა ეკუთვნის არა ძველბერძენ, არამედ ფრანგ მოაზროვნეს. მისი ჩანაფიქრით იდეოლოგია უნდა ყოფილიყო მოძღვრება იდეათა შესახებ, რომელიც გაარკვევდა იდეების წარმოშობას გრძნობადი შთაბეჭდილებებიდან, მათი მოქმედების და ფუნქციობის მექანიზმს. ერთი სიტყვით, ფრანგი მოაზროვნის განზრახვით იდეოლოგია უნდა დამკვდრებულიყო როგორც ფილოსოფიური მეცნიერება, რომელიც გამოიკვლევდა იდეათა ბუნებას და მოქმედების კანონზომიერებას. უფრო მეტიც, იგი მას მიიჩნევდა ძირითად ფილოსოფიურ მეცნიერებად, რომელზეც უნდა დაფუძნებულიყო სხვა ფილოსოფიური დისციპლინები.

მაგრამ ტერმინი „იდეოლოგია“ აღნიშნული მნიშვნელობით არ დამკვიდრებულა და არც დამკვიდრდებოდა. საქმე ისაა, რომ იდეების ბუნებას და მოქმედების კანონზომიერებებს, ცხადია, განსხვავებული ასპექტით იკვლევს სხვა ფილოსოფიური დისციპლინები – ონტოლოგია, გნოსეოლოგია, ლოგიკა, ფსიქოლოგია, სოციოლოგია და ა. შ. მათ გვერდით რაღაც ახალი ფილოსოფიური დისციპლინის დაფუძნება იმთავითვე იყო განწირული. მართლაც, იგი ამ კუთხით არც არავის განუვითარებია. ამიტომ ტერმინი „იდეოლოგია“ აღნიშნული მნიშვნელობით არ დამკვიდრებულა არც ფილოსოფიურ ლიტერატურაში და არც პრაქტიკულ საქმიანობაში. შემდგომ მან სულ სხვა მნიშვნელობა შეიძინა.

ტერმინ „იდეოლოგიის“ მნიშვნელობის ახლებური გააზრება და დამკვიდრება დაკავშირებულია ნაპოლეონის სახელთან. მან იდეოლოგიას უწოდა ბუნდოვანი მეტაფიზიკა, რომელიც ეწინააღმდეგება ადამიანის ბუნებას. ნაპოლეონმა ბრალი დასდო იდეოლოგებს ყველა იმ წარუმატებლობაში, რომელიც საფრანგეთს დაატყდა თავს. ამის შემდეგ ტერმინმა „იდეოლოგია“ შეიძინა ნეგატიური მნიშვნელობა, რადგან მას ზიანი მოაქვს საზოგადოებისათვის.

ტერმინ „იდეოლოგიის“ ნეგატიური მნიშვნელობით დამკვიდრებაში დიდი როლი ითამაშა მარქსისა და ენგელსის ერთობლივმა ნაშრომმა

„გერმანული იდეოლოგია“. ავტორების აზრით, იდეოლოგია არის საზოგადოებრივი მოვლენების განხილვა არა რეალობის, არამედ წინასწარ აკვიატებული იდეების მიხედვით. იდეოლოგია არის რეალობის დაქვემდებარება იდეებისადმი და არა პირიქით: იგი რეალობას განიხილავს არა ისე, როგორც არსებობს, არამედ ისე, როგორც ამას მოითხოვს წინასწარ შემუშავებული იდეა. ამგვარ მიდგომას უპირისპირდება მეცნიერება, რომელიც რეალობას იკვლევს მისი არსის, ბუნებისა და კანონზომიერების მიხედვით. აქ იდეები შეესაბამება რეალობას და არა პირიქით. როგორც ვხედავთ, მარქსისა და ენგელსის მიხედვით იდეოლოგია და მეცნიერება უპირისპირდება ერთმანეთს. მათ მიაჩნდათ, რომ მათი მოძღვრება მეცნიერებაა და არა იდეოლოგია.

მარქსისა და ენგელსის მიხედვით იდეოლოგია არის რეალობის უკუღმართი, დამახინჯებული, ცალმხრივი გაცნობიერება. ამიტომ უწოდეს მას „ცრუ“, „ყალბი“, „მოჩვენებითი“, „ილუზორული“ ცნობიერება. იგი უნდა იქნას უკუგდებული მეცნიერების საფუძველზე, რომელიც არის რეალობის ჭეშმარიტი ცნობიერება. მარქსმა და ენგელსმა ბოლომდე შეინარჩუნეს აღნიშნული პოზიცია იდეოლოგიის მიმართ.

ამგვარი უარყოფითი მნიშვნელობით დამკვიდრდა ტერმინი „იდეოლოგია“ დასავლურ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში. შელერი და მანჰაიმი ნეგატიურ შეფასებას აძლევენ იდეოლოგიას.

პირველად ლენინმა სცადა იდეოლოგიის გამართლება და მისცა მას პოზიტიური შეფასება. მან ერთმანეთისაგან განასხვავა ბურჟუაზიული და პროლეტარული იდეოლოგია. რა თქმა უნდა, პირველი მან მიიჩნია რეაქციულ და ცრუმეცნიერულ, ხოლო მეორე – პროგრესულ და ჭეშმარიტ მეცნიერულ მოძღვრებად. ამ უკანასკნელის ნიმუშად იგი თვლიდა მარქსის მოძღვრებას. ეს იყო აშკარა გადახვევა მარქსისა და ენგელსის პრინციპული პოზიციიდან, რომელთაც თავიანთი მოძღვრება არ მიაჩნდათ იდეოლოგიად. ისინი ყოველგვარ იდეოლოგიას ყალბ ცნობიერებად მიიჩნევდნენ.

ცხადია, რომ საბჭოთა პერიოდის ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დამკვიდრდა იდეოლოგიის ლენინური გაგება. ერთადერთ ჭეშმარიტ, მეცნიერულ იდეოლოგიად მიჩნეულ იქნა მარქსიზმ-ლენინიზმი, ხოლო ყველა სხვა დანარჩენი – ანტიმეცნიერულად.

დასავლეთში განვითარდა დეიდეოლოგიზაციის მოძრაობა, რომელიც იყო რეაქცია ფაშისტურ და ბოლშევიკურ ტოტალიტარულ იდეოლოგიებზე. ამ მოძრაობის მომხრეებმა – პოპერმა, ბელმა, შილზმა და არონ-

მა დაგმეს საერთოდ ყოველგვარი იდეოლოგია და მოითხოვეს მისგან საზოგადოების გათავისუფლება. დანიელ ბელმა 1960 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი „იდეოლოგიის დასასრული“, რომლის ძირითადი იდეა არის შემდეგი: კაცობრიობა შედის პოსტინდუსტრიული საზოგადოების ფაზაში, სადაც გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს ცოდნა. ეს არის ინფორმაციული საზოგადოება, რომლის მამოძრავებელი ძალაა ინფორმაციის მიღება და ანალიზი. იდეოლოგიის ბატონობის ეპოქა დასრულდა და იგი უნდა შეცვალოს ინფორმაციის ეპოქამ.

დეიდეოლოგიზაციის მოძრაობას მოჰყვა რეიდეოლოგიზაციის მოძრაობა, რომელმაც მოითხოვა იდეოლოგიის აღდგენა, მაგრამ ორივე თანახმაა ერთ პუნქტში: უარყოფენ იდეოლოგიას, რომელიც სახელმწიფო ტოტალიტარიზმის გამოხატულება და დასაყრდენი იქნებოდა. რეიდეოლოგიზაციის მომხრენი აღიარებენ ისეთ იდეოლოგიას, რომელიც იქნებოდა ამა თუ იმ სოციალური ჯგუფის ინტერესების გაცნობიერება და გამოხატულება.

ასეთია ტერმინ „იდეოლოგიის“ გარშემო გამართული პაექრობის მოკლე მიმოხილვა.

ახლა დავაზუსტოთ ჩვენი ბჭობის საგანი. ჩვენ არ ვიხილავთ იდეოლოგიას, როგორც მოძღვრებას იდეათა შესახებ ანუ იდეათმცოდნეობას, რადგან იგი არასოდეს ყოფილა პაექრობის ობიექტი. განხილვის საგანია იდეოლოგია, როგორც იდეათა სისტემა, რომელმაც დასავლურ ცნობიერებაში შეიძინა ნეგატიური მნიშვნელობა. ჩვენი განხილვის მიზანია დაამტკიცოს, რომ ყოველგვარი იდეოლოგია დასაგმობია, რადგან მას ზიანის მეტი არაფერი მოაქვს საზოგადოებისათვის.

იდეოლოგიის არსი და სტრუქტურა

იდეოლოგიის საყოველთაოდ მიღებული განსაზღვრება არ არსებობს. ჩვენ ვღებულობთ შემდეგ განმარტებას, რომელიც მიგვაჩნია, რომ დაახლოებით ზუსტად გამოხატავს მის არსს.

იდეოლოგია არის აბსოლუტური ჭეშმარიტების რანგში აყვანილი იდეებისა და პრინციპების, ღირებულებებისა და იდეების თეორიული სისტემა, რომელიც ეხება საზოგადოებრივი ცხოვრების მოწყობას, რათა განსაზღვროს მისი მომავალი განვითარება. იგი არის აპოლოგეტიკა, ე. ი. იცავს და გამოხატავს ვიღაცის ინტერესებს.

აღნიშნული განმარტების შესაბამისად შეიძლება გამოვყოთ იდეოლოგიის სტრუქტურის შემდეგი ძირითადი ელემენტები:

1. **იდეათა სისტემა**. ბჭობის გამარტივების მიზნით შემოვიზღუდოთ მხოლოდ იდეებით, რადგან იგივე ითქმის პრინციპების, ღირებულებებისა და იდეალების შესახებ. იდეოლოგია მოიცავს იდეათა ფართო სპექტრს – ფილოსოფიურს, რელიგიურს, ეთიკურს, ესთეტიკურს, ეკონომიკურს და ა.შ.

2. განსხვავებულ იდეათა გაერთიანება და დაფუძნება ხდება ერთი პრინციპის საფუძველზე. ამიტომ იგი გარკვეული თეორიის სახეს იღებს. არათეორიული იდეოლოგია არ არსებობს. იგი აუცილებლად თეორიული სისტემაა.

3. ყოველ იდეოლოგიას აქვს თავისი იდეალი, რომლის შესაბამისად იგი განსაზღვრავს საზოგადოებრივი ცხოვრების მოწყობას და მის მომავალს. მაგალითად, მარქსიზმის, როგორც იდეოლოგიის, იდეალია კომუნისტური საზოგადოება, რომლის დამყარება და განხორციელება არის ადამიანთა ცხოვრების ძირითადი მიზანი.

4. **იდეოლოგია აპოლოგეტიკაა, რაც ნიშნავს, რომ იგი იცავს და გამოხატავს ვიღაცის ინტერესებს**. ეს ვიღაცა შეიძლება იყოს კლასი, სოციალური ჯგუფი, პარტია, სახელმწიფო ან ერი. შესაბამისად სახეზეა კლასის, სოციალური ჯგუფის, პარტიის, სახელმწიფოს ან ერის იდეოლოგია. იდეოლოგიის მთავარი მიზანია იმის ინტერესების დაცვა, ვის ინტერესებსაც იგი გამოხატავს. ამ ფუნქციის გარეშე იდეოლოგია არ არსებობს.

5. იდეოლოგია მესიანიზმია. იდეოლოგია ემყარება იმის ისტორიული მისიის აღიარებას, ვის ინტერესებსაც იგი გამოხატავს. მაგალითად, მარქსიზმი აღიარებს პროლეტარიატის ისტორიულ მისიას, რომ მან დაანგრიოს კლასობრივი საზოგადოება და ააშენოს უკლასო. ფაშიზმი ემყარება გერმანელი ხალხის ისტორიულ მისიას, რომ მან დაამყაროს ახალი წესრიგი. მესიანისტური იდეა ყოველი იდეოლოგიის აუცილებელი შემადგენელი მომენტია.

იდეოლოგიის წარმოქმნის მექანიზმი

იდეოლოგია ყალიბდება შეგნებულად, გააზრებულად და არა სტიქიურად. მას არ ქმნის მისი მატარებელი სუბიექტი. მარქსიზმი არ შეუქმნია პროლეტარიატს, ისევე როგორც ფაშიზმი – გერმანელ ხალხს. იდეოლოგია თეორიაა, რომლის შექმნას სჭირდება სათანადო განათლება და თეორიული მომზადება. ამ თვისებებს მოკლებულია კლასი ან ხალხი, ამიტომ მათ არც იდეოლოგიის შექმნა შეუძლიათ. იდეოლოგიას ქმნიან პიროვნებები, რომელთაც აქვთ სათანადო უნარი და ერუდიცია. მარქსიზმი შექმნეს მარქსმა და ენგელსმა, ფაშიზმი – ჰიტლერმა და გებელსმა.

პიროვნებები ქმნიან თეორიას, რომელიც თავისთავად ჯერ კიდევ იდეოლოგია არ არის. იგი შეიძლება გახდეს იმის იდეოლოგია, ვინც მას მიიღებს და აღიარებს თავის სამოქმედო პროგრამად. ამგვარი აღიარების გარეშე თეორია იდეოლოგიად არ იქცევა. იგი ვიღაცამ უნდა აღიაროს როგორც მისი ინტერესების გამომხატველი და დამცველი. ის, ვინც მას აღიარებს, ხდება მისი მატარებელი სუბიექტი. თუ მას აღიარებს პარტია, მაშინ სახეზეა პარტიის იდეოლოგია, თუ კლასი, მაშინ კლასის იდეოლოგია, ხოლო თუ სახელმწიფო, მაშინ – სახელმწიფო იდეოლოგია.

აღნიშნული დებულება ნათელვყოთ მარქსიზმის მაგალითზე. 1848 წელს, როდესაც მარქსმა და ენგელსმა დაწერეს „კომუნისტური პარტიის მანიფესტი“, მარქსისტული თეორიის ძირითადი პრინციპები უკვე ჩამოყალიბებულია. ვისი იდეოლოგიაა იგი? არავისი, რადგან მას ჯერ არა თუ არ აღიარებენ, არამედ არც იცნობენ. მას იცნობს ადამიანთა მხოლოდ ვიწრო წრე. შემდეგ, როდესაც მის საფუძველზე შეიქმნა მარქსისტული პარტიები, მაშინ გახდა იგი მათი ანუ პარტიების იდეოლოგია. მაგრამ იგი ჯერ კიდევ არ არის პროლეტარიატის ანუ კლასის იდეოლოგია. პროლეტარიატის იდეოლოგიად იგი მოგვიანებით იქცა. ეს მოხდა ევროპის ზოგიერთ ქვეყანასა და რუსეთში. მაგრამ მარქსიზმი არასოდეს ყოფილა ინგლისის ან აშშ-ის მუშათა კლასის იდეოლოგია, რადგან ისინი მას არ იზიარებდნენ. მათი იდეოლოგია იყო ტრედუნიონისტური და არა მარქსისტული.

მარქსიზმი სახელმწიფო იდეოლოგია პირველად რუსეთში გახდა, როდესაც ოქტომბრის გადატრიალების შემდეგ ბოლშევიკურმა ხელისუფლებამ დააკანონა იგი ოფიციალურ იდეოლოგიად.

მოგვიანებით სოციალისტური ბანაკის ქვეყნებმა გამოაცხადეს მარქსიზმი თავის ოფიციალურ დოქტრინად, ამიტომ იგი იქცა მათ სახელმწიფო იდეოლოგიად. საბჭოთა კავშირისა და სოციალისტური ბანაკის დაშლის შემდეგ მარქსიზმმა დაკარგა სახელმწიფო იდეოლოგიის სტატუსი. იგი დღეს არსებობს როგორც თეორია, მაგრამ აღარ არის სახელმწიფო იდეოლოგია, რადგან ყოველმა მათგანმა უარი თქვა მასზე, როგორც თავის იდეოლოგიაზე.

ამგვარად, თეორია თავისთავად იდეოლოგია არაა. იგი იძენს ამ სტატუსს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას ექნება სათანადო აღიარება. თეორია შეიძლება გახდეს ან არ გახდეს იდეოლოგია. ეს დამოკიდებულია იმაზე, აღიარებს თუ არა მას ესა თუ ის სახელმწიფო თავის ოფიციალურ დოქტრინად.

არ არის აუცილებელი, რომ თეორია თავიდანვე გათვალისწინებული იყოს იმისათვის, ვის იდეოლოგიადაც შემდეგ ხდება. ეს არის დამოკიდებული არა მის ფუძემდებელზე, არამედ იმაზე, ვინც მას მიიჩნევს თავისი ინტერესების გამომხატველად და დამცველად. მაგალითად, ნეოთომიზმი XIX საუკუნის ბოლოს გახდა კათოლიკური ეკლესიის ოფიციალური იდეოლოგია. თომიზმის ფუძემდებელი თომა აქვინელი, რომელიც XIII საუკუნის მოაზროვნეა, ვერც კი წარმოიდგენდა, რომ ექვსი საუკუნის შემდეგ მისი თეორია შეიძენდა ვატიკანის ოფიციალური იდეოლოგიის სტატუსს. ეს გარემოება განსაზღვრა ვატიკანის მესვეურთა ნება-სურვილმა.

მარქსიზმი პირიქით, იმთავითვე განკუთვნილი იყო პროლეტარიატის იდეოლოგიად. იგი მოგვიანებით გახდა ზოგიერთი ქვეყნის მუშათა კლასის იდეოლოგია. დღეს კი მან დაკარგა აღნიშნული სტატუსი, რადგან არც ერთი ქვეყნის მუშათა კლასი მას აღარ მიიჩნევს თავისი ინტერესების გამომხატველად.

მაშასადამე, იდეოლოგიის ჩამოყალიბების მექანიზმი ასეთია: სათანადო მომზადების და განათლების მქონე პიროვნებები ქმნიან თეორიას, რომელიც შემდეგ ხდება ვიღაცის იდეოლოგია, კერძოდ, იმის, ვინც მას გაიზიარებს და აღიარებს თავის სამოქმედო პროგრამად. ამგვარი აღიარების გარეშე არც ერთი თეორია იდეოლოგია არ გახდება, თუნდაც იგი თავიდანვე განკუთვნილი იყოს ვიღაცის იდეოლოგიად.

იდეოლოგია და მეცნიერება

იდეოლოგია და მეცნიერება ურთიერთდაპირისპირებულია, რაზეც მეტყველებს შემდეგი: იდეოლოგია აპოლოგეტიკაა. იგი იცავს და გამოხატავს ვიღაცის ინტერესებს. მისთვის მთავარია არა ჭეშმარიტება, არამედ ინტერესების დაცვა. იგი ამ პოზიციიდან, ამ თვალთახედვით აღიარებს და აფასებს ყველაფერს. თუ დადგა დილემა – ჭეშმარიტება თუ ინტერესები – იგი უპირატესობას აძლევს უკანასკნელს და მის სასარგებლოდ წყვეტს საკითხს. უფრო ზუსტად, მისთვის ჭეშმარიტია მხოლოდ ის, რაც მის ინტერესებს შეესატყვისება. იდეოლოგიის ამოსავალია არა რეალობა, არამედ ინტერესები. პირველი იმდენად არის ფასეული, რამდენადაც შეესაბამება მეორეს. იდეოლოგია უარყოფს თვით ფაქტებსაც, რადგან მათ ინტერპრეტაციას ახდენს ინტერესების მიხედვით. იგი აღიარებს მხოლოდ ისეთ ფაქტს, რომელიც მის ინტერესებს შეესაბამება, წინააღმდეგ შემთხვევაში მას უარყოფს. ამგვარად, იდეოლოგია არის ინტერესების შესაბამისად ინტერპრეტირებული დებულებების და ფაქტების სისტემა.

მეცნიერება არ არის აპოლოგეტიკა. იგი არავის ინტერესებს არ გამოხატავს და არ იცავს. მისი მიზანია ჭეშმარიტების დადგენა, რომელსაც იგი აღწევს რეალობის კვლევა-ძიების საფუძველზე. მეცნიერების თავი და ბოლო რეალობაა. იგი ამოდის რეალობიდან და მხოლოდ მასთან მიმართებაში ადგენს ჭეშმარიტებას. მისთვის მიუღებელი და გამორიცხულია ვინმეს ინტერესების გამოხატვა და დაცვა. თუ მოხდა დაპირისპირება ინტერესებსა და ჭეშმარიტებას შორის, მაშინ იგი უარყოფს პირველს და აღიარებს მეორეს.

ამგვარად, იდეოლოგიის მიზანია ინტერესების დაცვა, ხოლო მეცნიერების – ჭეშმარიტების დადგენა.

აქედან გამომდინარეობს ყველა ის დაპირისპირება, რაც არსებობს მეცნიერებას და იდეოლოგიას შორის:

იდეოლოგია ტენდენციური და მიკერძოებულია, მეცნიერება კი პირიქით – ობიექტური და მიუკერძოებელი.

მეცნიერება რეალობის კვლევა-ძიებაა, იდეოლოგია კი არა. ეს უკანასკნელი ინტერესების შესატყვისი რეალობის მოაზრებაა და არა შემეცნება.

მეცნიერების ამოსავალი რეალობაა, იდეოლოგიის კი – იდეალი. იდეოლოგია საფუძვლად იღებს იდეალს, რომლის მიხედვით იაზრებს

და აფასებს რეალობას. მაგალითად, მარქსიზმის იდეალია უკლასო – კომუნისტური საზოგადოება. ამ თვალსაზრისით იაზრებს და აფასებს იგი მთელ ისტორიას.

მეცნიერების კრიტერიუმია ცდომილების პრინციპი. ეს ნიშნავს, რომ იგი ადგენს ისეთ ჭეშმარიტებას, რომელიც მომავალში შესაძლოა მცდარი აღმოჩნდეს. მეცნიერულია მხოლოდ ისეთი დებულება, რომელიც შეიცავს მცდარობის შესაძლებლობას. იდეოლოგიის კრიტერიუმია შეუმცდარობის პრინციპი. იგი ისეთი მოძღვრებაა, რომელიც გამორიცხავს შეცდომის შესაძლებლობას. რაც უნდა მოხდეს სამყაროში, იგი ყოველთვის მართალია. მეცნიერება გულისხმობს თეორიათა მონაცვლეობას. ახალი აღმოჩენები მეცნიერებაში მოითხოვს ძველი თეორიის რადიკალურ ცვლილებას. იდეოლოგია თავისი პრინციპებით ურყევი და შეუმცდარია. რეალობის არანაირი ცვლილება არ ეხება. რაც უნდა მოხდეს სამყაროში, ისინი უცვლელი და ურყევია. თითქოს სამყარო იმიტომ არსებობს, რომ მოცემული იდეოლოგია მხოლოდ დაადასტუროს და არ უარყოს.

ყოველი მეცნიერული თეორია შეზღუდულია. იგი რაღაცას უშვებს და რაღაცას კრძალავს. მომავალში აღმოჩნდება ისეთი ფაქტი, რომელიც მას კი არ დაადასტურებს, არამედ უარყოფს. მასთან ყოველი ახალი ფაქტი თავსებადი არაა. აღმოჩნდება ფაქტები, რომლებიც მას უარყოფენ. იდეოლოგიაში სიტუაცია რადიკალურად განსხვავებულია. აქ ყოველი ახალი ფაქტი მასთან თავსებადია. არც წარსულში, არც აწმყოსა და არც მომავალში არ აღმოჩნდება ისეთი ფაქტი, რომელიც მასთან შეუთავსებადი იქნება. მის ინტერპრეტაციას ექვემდებარება ბუნების და საზოგადოების ყოველი მოვლენა.

იდეოლოგია მესიანისტურია. მისი საყრდენია ვიღაცის ისტორიული მისიის აღიარება. მაგალითად, მარქსიზმი აღიარებს პროლეტარიატის ისტორიულ მისიას, რადგან მხოლოდ მას ძალუძს მოსპოს კლასობრივი საზოგადოება და ააშენოს უკლასო – კომუნისტური საზოგადოება. ფაშიზმი აღიარებს გერმანელი ხალხის, როგორც უმაღლესი რასის, ისტორიულ მისიას, რადგან მხოლოდ მას შესწევს უნარი დაამყაროს ახალი წესრიგი საზოგადოებაში.

აღნიშნული საკმარისია იმის ნათელსაყოფად, თუ როგორი პრინციპული დაპირისპირება არსებობს მეცნიერებასა და იდეოლოგიას შორის. აქედან აშკარად გამომდინარეობს დასკვნა მეცნიერებისა და იდეოლოგიის შეუთავსებლობის შესახებ. შეუძლებელია მეცნიერული იდეოლო-

გიის არსებობა. ფაქტია, რომ დღემდე არსებულ იდეოლოგიათაგან არც ერთი არ ყოფილა მეცნიერული. იგი არც მომავალში შეიქმნება, რადგან მეცნიერული იდეოლოგიის შექმნის შესაძლებლობა პრინციპულად გამორიცხულია. ეს იგივეა, რომ დავუშვათ მრგვალი კვადრატის არსებობა.

იდეოლოგია როგორც ყალბი ცნობიერება

იდეოლოგია იდეათა სისტემაა. იდეები თავის მხრივ ყოფიერების ასახვაა, ამიტომ მათ საფუძველზე ხდება მისი გაცნობიერება. უდავოა, რომ იდეოლოგია ცნობიერების ფორმაა. მაგრამ როგორი ფორმა? იგი არ იძლევა სინამდვილის ჭეშმარიტ სურათს. ამას მხოლოდ მეცნიერება იძლევა. იდეოლოგია ცნობიერების მეცნიერული ფორმის ანტიპოდია. ეს უკანასკნელი ყოფიერების ჭეშმარიტი, ობიექტური და მიუკერძოებელი გაცნობიერებაა. იდეოლოგია კი პირიქით, ყოფიერების მიკერძოებული და ტენდენციური გაცნობიერებაა. ეს გამომდინარეობს თვით იდეოლოგიის ბუნებიდან. იგი იაზრებს სინამდვილეს არა რეალური კანონზომიერების, არამედ მისი მატარებელი სუბიექტის (პარტიის, კლასის, სახელმწიფოს და ა. შ.) ინტერესების მიხედვით. ამის გამო იგი ცალმხრივად ამახინჯებს და აყალბებს სინამდვილეს.

იდეოლოგია არის ინტერესების მარწუხებში მოქცეული სინამდვილის გაცნობიერება. ეს არ არის ჭეშმარიტი, ასე ვთქვათ, ნამდვილი სინამდვილე. ეს არის გაყალბებული, დამახინჯებული სინამდვილე. მაგრამ იდეოლოგიის ძირითადი მანკიერება ისაა, რომ იგი ამგვარ სინამდვილეს მიიჩნევს ერთადერთ ჭეშმარიტ რეალობად და გამორიცხავს მისი სხვაგვარად მოაზრების შესაძლებლობას. იგი გაყალბებულ, დამახინჯებულ სინამდვილეს ასაღებს ჭეშმარიტად და ნამდვილად. მას, რაც ეჩვენება, მხოლოდ ის მიაჩნია რეალურად. ფაქტობრივად, იგი სინამდვილის მოჩვენებითი, ილუზორული ცნობიერების ფორმაა.

პრინციპულად სწორია მარქსის პოზიცია, რომლის თანახმად იდეოლოგია არის ყალბი, დამახინჯებული ცნობიერება. ეს თვალსაზრისი სხვადასხვა ვარიანტით გაიზიარა დასავლეთის კულტურის თითქმის ყველა მოაზროვნემ. შელერის აზრით იდეოლოგია არის ცრურწმენათა და ცდომილებათა ერთობლიობა. მანჰაიმის მიხედვით იდეოლოგია უტოპიური აზროვნების ფორმაა, რომელიც ტრანსცენდენტურია სინამდვილი-

სადმი. პოპერი ხაზს უსვამს მეცნიერების და იდეოლოგიის ურთიერთდაპირისპირებულობას. მეცნიერება რელობის კვლევაა და მისი კრიტერიუმია ცდომილების პრინციპი, რომლის მიხედვით მეცნიერული სწორედ ისაა, რაც მომავალში შეიძლება მცდარი აღმოჩნდეს. იდეოლოგია ამგვარ შესაძლებლობას გამორიცხავს. იგი ქადაგებს აბსოლუტურ, შეუმცდარ ჭეშმარიტებას, რომლის საპირიპიროს მოაზრება პრინციპულად გამორიცხულია.

ამგვარად, იდეოლოგია არის ყალბი, მოჩვენებითი ცნობიერება. თუნდაც, რომ იგი შეიცავდეს ჭეშმარიტ იდეებსა და პრინციპებს, მათი გამოყენების წესი სინამდვილისადმი ისეთია, რომ ხდება მისი დამახინჯება და გაყალბება.

იდეოლოგია და მოქმედების პროგრამა

ხშირად იდეოლოგიას მოქმედების პროგრამასთან აიგივებენ და მას განსაზღვრავენ ასე: იდეოლოგია არის ადამიანის მოქმედების პროგრამა. ადამიანი ცნობიერი არსებაა, რომელიც მოქმედებს მიზანდასახულად. იგი წინასწარ იმუშავებს გეგმას, ადგენს პროექტს, რომლის შესაბამისად შემდეგ წარმართავს თავის ძალისხმევას. ანალოგიურია ვითარება პარტიის, კლასის, სახელმწიფოს და ერის მიმართაც. მათაც სჭირდებათ მოქმედების პროგრამა. ისინი წინასწარ აცნობიერებენ თავიანთ ინტერესებს, შესაბამისად ადგენენ სათანადო პროგრამას, რომლის საფუძველზეც შემდეგ მოქმედებენ. როგორც ადამიანის სახლს მშენებლობისას სჭირდება წინასწარ შემუშავებული პროექტი, ასევე ერს ან სახელმწიფოს სჭირდება წინასწარ შემუშავებული გეგმა, რომლის მიხედვით იგი მიზანდასახულად წარმართავს თავის მოღვაწეობას. ამგვარად, ასკვნიან ამ თვალსაზრისის მომხრენი, იდეოლოგია აუცილებელია საზოგადოებისათვის, რადგან ადამიანური მოქმედება წინასწარ გაცნობიერებული გეგმის გარეშე არ არსებობს.

ჩვენ ვერ გავიზიარებთ ამგვარ არგუმენტს შემდეგ გარემოებათა გამო:

ის, რომ ადამიანი ცნობიერი არსებაა და მოქმედებს მიზანდასახულად, ე. ი. გარკვეული პროექტის (გეგმის) მიხედვით, უდავოა. მაგრამ აქ დგება ერთი პრობლემა: არის კი იდეოლოგია და მოქმედების პროგრამა ერთი და იგივე? არა, არ არის.

ის, რომ ყოველი იდეოლოგია მოქმედების პროგრამაა, შეპასუხებას არ იწვევს, მაგრამ არის კი ყოველი მოქმედების პროგრამა თავის მხრივ იდეოლოგია? აი, ეს არის სადავო. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ მოქმედების პრგრამა თავისთავად იდეოლოგია არაა. იგი გარკვეულ პირობებში შეიძლება იქცეს იდეოლოგიად. თუ რა პირობებში, ეს დამოკიდებულია მისი დაფუძნების ხასიათსა და ინტერპრეტაციაზე. მოქმედების პროგრამა შეიძლება იყოს მეცნიერული ან არამეცნიერული (ფანტასტიკური, უტოპიური და ა. შ.). მოქმედების მეცნიერული პროგრამა არავითარ შემთხვევაში არ არის იდეოლოგია. იგი ემყარება რეალობის მეცნიერულ კვლევას და ანალიზს. როგორც ზემოთ დავინახეთ, მეცნიერული და იდეოლოგიური ერთმანეთთან შეუთავსებადია. ამიტომ თუ პროგრამა მეცნიერულია, მაშინ იგი არ შეიძლება იყოს იდეოლოგიური.

იდეოლოგიური შეიძლება იყოს მხოლოდ მოქმედების არამეცნიერული პროგრამა. იგი დგინდება რეალობის მეცნიერული ანალიზის გარეშე, აკვიატებული ან წინასწარ შემუშავებული იდეების საფუძველზე. მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ აქცევს მას იდეოლოგიად. ამისათვის აუცილებელია შემდეგი პირობა: მოცემული პროგრამა უნდა გამოცხადდეს ერთადერთ ჭეშმარიტ დოქტრინად, ე. ი. მას მიენიჭოს აბსოლუტურობის, უნივერსალურობის სტატუსი. ამგვარი აბსოლუტიზაციის გარეშე მოქმედების არც ერთი პროგრამა იდეოლოგია არაა. ამ კუთხით გავაანალიზოთ მოქმედების მარქსისტული პროგრამა. რა თქმა უნდა, მარქსიზმი მოქმედების გარკვეული პროგრამაა, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ მას არ ხდის იდეოლოგიად. ხდება მისი იდეოლოგიზირება იმით, რომ იგი ცხადდება აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად. იგი არის კაცობრიობის ხსნის ერთადერთი გზა და მისი გადარჩენის სხვა გზა არ არსებობს. ამგვარი პრეტენზიის გარეშე მარქსიზმი იქნებოდა უბრალოდ თეორია, მაგრამ არა იდეოლოგია. მას რომ ემტკიცებინა – გზა, რომელსაც მე გთავაზობთ არის კაცობრიობის ხსნის ერთ-ერთი შესაძლო (და არა ერთადერთი აუცილებელი) ვარიანტი – მაშინ იგი იდეოლოგია არ იქნებოდა. ამით მოხდა მისი აბსოლუტიზაცია და მან შეიძინა მესიანისტური ხასიათი. სწორედ ამის გამო მარქსიზმი, როგორც თეორია, გადაიქცა იდეოლოგიად.

ახლა შეგვიძლია პასუხი გავცეთ ზემოთდასმულ კითხვას: როგორი დამოკიდებულებაა იდეოლოგიას და მოქმედების პროგრამას შორის? რა თქმა უნდა, იდეოლოგია მოქმედების პროგრამაა ყოველთვის, მაგრამ არა პირიქით – მოქმედების პროგრამა ყოველთვის არაა იდეოლოგია.

ამ სტატუსს იგი იძენს იმ შემთხვევაში, როდესაც ხდება მისი აბსოლუტიზაცია, რითაც მას ეძლევა მესიანისტური ინტერპრეტაცია.

ანალოგიურია ვითარება იდეების, პრინციპების, ღირებულებების და ა. შ. მიმართ. განა საზოგადოება მათ გარეშე არსებობს და ფუნქციობს? რასაკვირველია, არა, მაგრამ იდეები, პრინციპები, ღირებულებები და ა. შ. თავისთავად იდეოლოგია არაა. შესაძლებელია, მაგრამ აუცილებელი არაა მათი იდეოლოგიზირება თუ იდეებს, პრინციპებს, ღირებულებებს და ა. შ. მიენიჭათ აბსოლუტურობის სტატუსი და შეიძინეს მესიანისტური ხასიათი.

ამგვარად, იდეოლოგიის გაიგივება მოქმედების პროგრამასთან უსაფუძვლო და უმართებულოა.

იდეოლოგიის თავისებურებანი

ხაზი გვინდა გავუსვათ იდეოლოგიის რამდენიმე თავისებურებას, რომლებიც მისი არსიდან გამომდინარეობს.

ტოტალიტარიზმი. იდეოლოგია საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ამკვიდრებს ტოტალიტარიზმს, რადგან მიაჩნია, რომ იგი ფლობს აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას. ჭეშმარიტია მხოლოდ ის, რასაც იგი ამტკიცებს, რომლის სხვაგვარად მოაზრება პრინციპულად გამორიცხულია. იდეოლოგიას პრეტენზია აქვს უნივერსალობაზე, ყოვლისმომცველობაზე, ამიტომ თავისი ბუნებით ტოტალიტარულია. მისთვის გამორიცხულია ტოლერანტობა, შემწყნარებლობა. იგი ვერ ითმენს განსხვავებულ აზრს. აზრთა სხვადასხვაობა ანუ პლურალიზმი მასთან შეუთავსებელია.

დოგმატიზმი. იდეოლოგია თავისი არსით დოგმატურია, რადგან მოითხოვს ბრმა მორჩილებას. მისი პრინციპები და დასკვნები ყველამ უკრიტიკოდ უნდა მიიღოს და გაიზიაროს. იგი იძლევა მზა რეცეპტებს, რომლებიც სავალდებულოა ყველასათვის. კრიტიციზმი, კრიტიკული აზროვნება მასთან შეუთავსებელია.

ავტორიტარიზმი. იდეოლოგია ემყარება ავტორიტარიზმის პრინციპს. მისი ფუძემდებელი ითვლება ერთადერთ ავტორიტეტად. მისი დამოწმება არის ყველაზე დიდი არგუმენტი ჭეშმარიტების დასადგენად. იდეოლოგიაში დამტკიცების საფუძველია არა ლოგიკა ან ცდა, არამედ ფუძემდებელთა ავტორიტეტი. მათი აზრები შეუმცდარი და შე-

უვალია. ფუძემდებლები მასწავლებლებია, რომლებიც მათ მიმდევრებს ასწავლიან ცხოვრებას და აზროვნებას.

ძალადობის იარაღი. იდეოლოგია ძალადობის იარაღია, რადგან მოითხოვს მისადმი უკრიტიკო დამოკიდებულებას და ბრმა მორჩილებას. მიმდევართა უმრავლესობა მას ღებულობს არა ნებაყოფლობით, არამედ იძულებით. მისი გავრცელება და გაზიარება ხდება ძალადობის გზით. იდეოლოგია არის ძალადობის თეორიული გამართლება, ამიტომ იგი ძალადობის იარაღია.

პროვინციალიზმი. პროვინციალიზმი არის პროვინციისათვის დამახასიათებელი თავისებურებების გააბსოლუტურება, გაზვიადება. იგი მათ მიიჩნევს ერთადერთ ჭეშმარიტებად და აცხადებს უნივერსალურად, ამიტომ ცდილობს მათ გაბატონებას და დაკანონებას. იდეოლოგია იბრძვის, რათა თავისი პრინციპები და დასკვნები აბსოლუტური გახადოს, ე. ი. ძალით გააბატონოს და დააკანონოს. ამიტომ ყოველი იდეოლოგია არსებითად პროვინციალიზმია.

აბსოლუტიზმი. იდეოლოგია თავის იდეებსა და პრინციპებს, ღირებულებებსა და იდეალებს ანიჭებს აბსოლუტურ მნიშვნელობას. იგი კატეგორიულად გამორიცხავს მათი სხვაგვარად მოაზრების შესაძლებლობას. ერთადერთი ჭეშმარიტებაა მხოლოდ ის, რასაც იგი ღაღადებს.

ფეტიშიზმი. იდეოლოგია ახდენს თავისი იდეების გაფეტიშებას, გაკერპებას. ყოველმა ადამიანმა მხოლოდ ისინი უნდა იწამოს. ,,არა იწამო სხვა ღმერთი ჩემს გარდა'' – მოგვიწოდებს ბიბლიის ერთ-ერთი მცნება.

მესიანიზმი. იდეოლოგია თვლის, რომ ადამიანის ხსნის ერთადერთი გზა მხოლოდ ისაა, რასაც იგი გვთავაზობს. იგი პრინციპულად გამორიცხავს სხვა გზის არსებობის შესაძლებლობას.

ბრძოლა. იდეოლოგიის მოწინააღმდეგენი მისი მტრებია, ამიტომ იგი ეწევა მათთან ბრძოლას, რათა მოსპოს და გაანადგუროს ისინი. იდეოლოგიური ბრძოლა ყველაზე დაუნდობელი და შეურიგებელი ბრძოლის თეორიული გამოხატულებაა.

თეორია, რომელსაც აღნიშნული თავისებურებანი არ ახასიათებს, უბრალოდ, თეორიაა და არა იდეოლოგია. ანალოგიურად ითქმის მოქმედების პროგრამაზეც. მოქმედების ის პროგრამა, რომელსაც არ მიეცემა შესაბამისი ინტერპრეტაცია, ე. ი. არ დააკმაყოფილებს აქ ჩამოთვლილ მოთხოვნებს, უბრალოდ, მოქმედების პროგრამაა და არავითარ შემთხვევაში – იდეოლოგია.

ამგვარად, იდეოლოგიისათვის მთავარია არა ის, რომ იგი იდეათა ისეთი სისტემაა, რომელიც გამოიყენება სამოქმედო პროგრამად, არამედ ის, რომ მას ახასიათებს ზემოთჩამოთვლილი თავისებურებანი. იდეოლოგია არის მხოლოდ მათ საფუძველზე ინტერპრეტირებული სისტემა.

ჩამოთვლილი თავისებურებანი ეხება ნებისმიერ იდეოლოგიას. დამოუკიდებლად იმისაგან, არის იდეოლოგია სოციალური ჯგუფის, პარტიის, კლასის, სახელმწიფოს თუ ერისა, მისი ბუნება ერთია, ამიტომ მას ახასიათებს ყველა ის მანკიერება, რაც ზემოთ ჩამოვთვალეთ. განსხვავება მხოლოდ მასშტაბებშია. სახელმწიფო ან ეროვნული იდეოლოგია უკვე გაბატონებულია. მართალია, დანარჩენ იდეოლოგიებს ჯერ არ მოუპოვებიათ ამგვარი ბატონობა, მაგრამ ყოველი მათგანის მიზანია, დაიმკვიდროს საყოველთაო ბატონობა, რათა შეიძინოს პრივილეგირებული მდგომარეობა.

იდეოლოგია და საზოგადოება

სჭირდება თუ არა საზოგადოებას იდეოლოგია? თუ გავითვალისწინებთ იდეოლოგიის ბუნებას, მაშინ პასუხი ცალსახაა. იგი სჭირდება ტოტალიტარულ, მაგრამ არა დემოკრატიულ საზოგადოებას. რატომ მაინცდამაინც პირველს და არა მეორეს? პასუხის ნათელსაყოფად გავაცნობიეროთ დიქტატურის და დემოკრატიის განსხვავება.

დიქტატურის არსი ადეკვატურად გამოთქვეს ლენინმა და ტროცკიმ. ლენინის თანახმად დიქტატურა არის კანონით შეუზღუდავი ხელისუფლება, რომელიც თავის ძალაუფლებას ახორციელებს ტერორისა და რეპრესიების საშუალებით. ტროცკის მიხედვით დიქტატურის ძირითადი პრინციპია შემდეგი: ძველი პრინციპი – ვინც არ მუშაობს, ის არც ჭამს – უნდა შეიცვალოს ახლით – ვინც არ მორჩილებს, ის არც ჭამს. მაშასადამე, დიქტატურა არის კანონით შეუზღუდავი ხელისუფლება, რომელიც ემყარება ქვეშევრდომთა უსიტყვო მორჩილებას. რათა ხელისუფლებამ თავისი ბატონობა შეინარჩუნოს, ამისათვის მას სჭირდება თავისი საქმიანობის იდეოლოგიური დაფუძნება და გამართლება. ხელისუფლება აკანონებს მისთვის სასარგებლო იდეათა სისტემას და მას აძლევს სახელმწიფო იდეოლოგიის სტატუსს. მაშასადამე, სახელმწიფო იდეოლოგია არის ხელისუფლების მიერ დაკა-

ნონებულ იდეათა სისტემა, რომელიც ამართლებს და ასაბუთებს მის უკანონო საქმიანობას.

დემოკრატია არის კანონით შეზღუდული ხელისუფლება, რომელიც ემყარება ხალხის თავისუფალ ნებას და უშვებს პიროვნების თავისუფლებას. იგი თავის ძალაუფლებას ახორციელებს მხოლოდ კანონის საფუძველზე, ამიტომ მას არ სჭირდება იდეოლოგია, რათა გაამართლოს თავისი კანონიერი საქმიანობა. მისთვის აუცილებელია კანონი და კონსტიტუცია, ხოლო იდეოლოგიური გამართლება და დასაბუთება სრულიად ზედმეტია.

როგორც ვხედავთ, დიქტატურას სჭირდება იდეოლოგია, მაგრამ დემოკრატიას – არა.

იდეოლოგია და სამოქალაქო საზოგადოება

სამოქალაქო საზოგადოება არის არასამთავრობო ორგანიზაციათა და ინსტიტუტების ერთობლიობა. მათ ქმნიან მოქალაქეთა ჯგუფები თავიანთი კერძო ინტერესების შესაბამისად ნებაყოფლობით და ურთიერთშეთანხმებით.

სამოქალაქო საზოგადოება ხელისუფლებისაგან დამოუკიდებელია. იგი თვითონ განსაზღვრავს თავისი საქმიანობის ხასიათსა და ფორმას. ხელისუფლება არ ერევა მის შინაურ საქმეებში. თუ ხელისუფლებას არა, მაშინ ვის ემორჩილება სამოქალაქო საზოგადოება? მხოლოდ კანონს. როგორც სამოქალაქო საზოგადოება, ისე ხელისუფლება – ორივე ემორჩილება კანონს. მათი ურთიერთობის ძირითადი პრინციპია კანონის უზენაესობა. ხელისუფლება არც ფინანსურად, არც პოლიტიკურად და არც იდეოლოგიურად არ განსაზღვრავს სამოქალაქო საზოგადოებას. იგი მის საქმიანობას არეგულირებს მხოლოდ კანონის საფუძველზე.

ხელისუფლებამ, რომც დააკანონოს რომელიმე იდეათა სისტემა, ე. ი. შექმნას სახელმწიფო იდეოლოგია, მას არავითარი ძალა არ ექნება სამოქალაქო საზოგადოებისათვის. ამიტომ სახელმწიფო იდეოლოგიის შექმნა სრულიად უაზროა და მას არავითარი გამართლება არა აქვს. სამოქალაქო საზოგადოება შეუთავსებელია სახელმწიფო იდეოლოგიის არსებობასთან.

შეიძლება სამოქალაქო საზოგადოებას თავისი იდეოლოგია აქვს? ესეც გამორიცხულია, რადგან იგი არ არის ერთიანი. სამოქალაქო საზოგა-

დება დაქსაქსულია ცალკეულ ჯგუფებად, რომელთაც არ მართავს ერთიანი ცენტრი. ყოველი მათგანი დამოუკიდებელია თავის საქმიანობაში. ისინი არ არიან ერთიანი არც ფინანსურად, არც ეკონომიკურად, არც პოლიტიკურად, ამიტომ მათი გაერთიანება რაიმე იდეოლოგიის საფუძველზე შეუძლებელია.

ამგვარად, სამოქალაქო საზოგადოებას არ სჭირდება არც სახელმწიფო იდეოლოგია და არც რაიმე საკუთარი იდეოლოგია.

ნათლად უნდა გავაცნობიეროთ შემდეგი გარემოება: თუ ჩვენ ვაშენებთ დემოკრატიულ და სამოქალაქო საზოგადოებას, მაშინ უარი უნდა ვთქვათ ყოველგვარ იდეოლოგიაზე. ისინი, ვინც ამართლებენ იდეოლოგიას, ამით გზას უხსნიან ტოტალიტარიზმსა და დიქტატურას. დემოკრატია და იდეოლოგია შეუთავსებელია. ეს უკანასკნელი თავსებადია მხოლოდ დიქტატურასთან.

იდეოლოგიური პლურალიზმი

არის თუ არა გამართლებული იდეოლოგიური პლურალიზმი?

ზოგიერთი თანახმაა, რომ სახელმწიფო იდეოლოგიის არსებობა დაუშვებელია, რადგან იგი გამორიცხავს სხვა იდეოლოგიების ფუნქციობას. ეს კი ტოტალიტარიზმია, რაც შეუთავსებელია დემოკრატიასთან. მაშასადამე, ისინი უარყოფენ იდეოლოგიურ მონოპოლიზმს. ამგვარი ვითარების თავიდან აცილება შესაძლებელია, თუ დავუშვებთ მრავალი იდეოლოგიის არსებობას. ეს არის იდეოლოგიური პლურალიზმი, რომელიც თავსებადია დემოკრატიასთან. ეს უკანასკნელი არა თუ ამართლებს, არამედ აუცილებლობით გულისხმობს იდეოლოგიურ პლურალიზმს. ყოველ სოციალურ ჯგუფს ან პარტიას შეიძლება ჰქონდეს თავისი იდეოლოგია. მათი თანაარსებობა და ურთიერთბრძოლა არ ეწინააღმდეგება დემოკრატიის ბუნებას.

საქმე ისაა, რომ არსებობს კერძო ინტერესები, რომელთა გაცნობიერება შესაძლებელია იდეოლოგიის მეშვეობით. სოციალური ჯგუფები თუ პარტიები სწორედ ამას აკეთებენ. ამიტომ იდეოლოგია არის ამა თუ იმ სოციალური ჯგუფის მიერ თავისი კერძო ინტერესების გაცნობიერება.

რადგან დემოკრატიული საზოგადოება უშვებს მრავალი პარტიის არსებობას, რომელთაც განსხვავებული ინტერესები და მიზნები ამოძრა-

ვებს, ამიტომ გამართლებულია მრავალი იდეოლოგიის არსებობა. ამ გარემოებას აუცილებლობით მივყავართ იდეოლოგიურ პლურალიზმამდე.

დემოკრატიულ საზოგადოებაში იდეოლოგიური პლურალიზმის არსებობა ფაქტია. ექნება თუ არა ამა თუ იმ სოციალურ ჯგუფს ან პარტიას თავისი იდეოლოგია, ეს მისი კერძო საქმეა. ვერც ერთი დემოკრატიული ხელისუფლება ამას ვერ აკრძალავს. მაგრამ საკითხი ეხება არა იდეოლოგიური პლურალიზმის, როგორც ფაქტის, დაფიქსირებას, არამედ მის შეფასებას. რამდენად გამართლებულია იგი? აქვს თუ არა იდეოლოგიურ პლურალიზმს არსებობის მოქალაქეობრივი უფლება?

თუ ამ კუთხით შევაფასებთ იდეოლოგიურ პლურალიზმს, მაშინ მას უნდა მიეცეს უარყოფითი შეფასება.

იდეოლოგიური პლურალიზმის, როგორც ფაქტის, არსებობა არ ამართლებს მას. ანალოგიურია მდგომარეობა სახელმწიფო იდეოლოგიის მიმართ. დიქტატურის პირობებში იგი უდავოდ არსებობს, მაგრამ ეს არც დიქტატურას ამართლებს და არც სახელმწიფო იდეოლოგიას.

ყოველი იდეოლოგია ყალბი ცნობიერებაა. ეს ეხება არა მარტო სახელმწიფო, არამედ ნებისმიერ იდეოლოგიას. პარტიის თუ სოციალური ჯგუფის იდეოლოგიაც იმავე ბუნებისაა. აქედან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ იდეოლოგიური პლურალიზმი ამართლებს მრავალი ყალბი ცნობიერების არსებობას. გამოდის, რომ დიქტატურის პირობებში ერთი ყალბი ცნობიერება არსებობს და ეს ცუდია, მაგრამ დემოკრატიის პირობებში, რომ მრავალი ყალბი ცნობიერება არსებობს, ეს კარგია.

შეიძლება მოვიყვანოთ ასეთი ანალოგი: დიქტატურის დროს ერთიანი სახელმწიფო მაფია არსებობს, ხოლო ყველა სხვა დანარჩენი აკრძალულია. დემოკრატიის დროს კი დაშვებულია მრავალი მაფიის არსებობა. იდეოლოგიური პლურალიზმის მომხრეთა ლოგიკით უნდა დავგმოთ პირველი, ხოლო გავამართლოთ მეორე. ყოველგვარი მაფია სახელმწიფო იქნება თუ არასახელმწიფო, დასაგმობია. ის, რომ უკანასკნელი მრავალია, არ ამართლებს მაფიის არსებობას. თუ ერთი სახელმწიფო იდეოლოგიის (ერთი ყალბი ცნობიერების) არსებობა დასაგმობია, მაშინ მრავალი იდეოლოგიის (მრავალი ყალბი ცნობიერების) არსებობა რატომაა გამართლებული? აქ აშკარა წინააღმდეგობაა.

ახლა შევაფასოთ არგუმენტი, რომლის თანახმად იდეოლოგია არის სოციალური ჯგუფის ან პარტიის მიერ თავისი კერძო ინტერესების გაცნობიერება. უდავოა, რომ სოციალურმა ჯგუფმა ან პარტიამ უნდა გააცნობიეროს თავისი ინტერესები და ნათლად დაისახოს მიზანი, რომ-

ლისთვისაც ისინი იბრძოლებენ, მაგრამ ეს გაცნობიერება შეიძლება იყოს ორგვარი: იდეოლოგიური (ყალბი) და მეცნიერული (ჭეშმარიტი). რატომ ეძლევა უპირატესობა პირველს და არა მეორეს? განა უმჯობესი არ არის, რომ სოციალურმა ჯგუფმა თუ პარტიამ თავისი კერძო ინტერესები და მიზნები გააცნობიეროს რეალობის მეცნიერული ანალიზისა და არა იდეოლოგიური მოსაზრების საფუძველზე? როდის შეიძინა სიყალბემ უპირატესობა ჭეშმარიტებასთან მიმართებაში? ამგვარი უპირატესობის აღიარება ანაქრონიზმია და მეტი არაფერი.

ყოველმა სოციალურმა ჯგუფმა თუ პარტიამ უნდა შეიმუშაოს მოქმედების მეცნიერული და არა იდეოლოგიური პროგრამა.

იდეოლოგიური პლურალიზმის მომხრენი უშვებენ ერთ უნებლიე შეცდომას: დემოკრატია მართლაც აღიარებს აზრის პლურალიზმს – რაც შეიძლება მეტი განსხვავებული იდეების, თეორიების, კონცეფციების, პროგრამების და ა. შ. წამოყენება. იგი იჩენს შემწყნარებლობას ნებისმიერი აზრის მიმართ. ყოველ ადამიანს უფლება აქვს გაიზიაროს და დაიცვას თუნდაც არამეცნიერული, მათ შორის, ფანტასტიკური, უტოპიური და იდეოლოგიური თეორიები, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ დემოკრატია მათ ამართლებს. შინაარსობრივი თვალსაზრისით დემოკრატია ამოდის იმ ფაქტიდან, რომ არავინ – არც პიროვნება, არც პარტია, არც ხელისუფლება – არ ფლობს ჭეშმარიტებას. ამიტომ უნდა დავუშვათ აზრის თავისუფლება, რათა მოხდეს განსხვავებულ შეხედულებათა შეპირისპირება, რომ როგორმე დავადგინოთ ჭეშმარიტება.

რასაკვირველია, დემოკრატია მრავალი იდეოლოგიის არსებობასაც უშვებს, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ მათ შინაარსობრივად ამართლებს. მართალია, მრავალი იდეოლოგია, ფაქტობრივად არსებობს, მაგრამ მათ არა აქვთ არსებობის მოქალაქეობრივი უფლება.

იდეათა პლურალიზმი არ ნიშნავს იდეოლოგიურ პლურალიზმს. იდეათა სისტემა თავისთავად იდეოლოგია არაა. შესაძლებელია მათი იდეოლოგიზირება, რაც არასასურველია და ამდენად დაუშვებელი.

ყოველი იდეოლოგია სხვა იდეოლოგიის მიმართ შეუწყნარებელია. იდეოლოგიას ჰყავს არა ოპონენტები, არამედ მტრები, ამიტომ იგი განსხვავებული აზრის მიმართ მტრულ, ანტაგონისტურ დამოკიდებულებაშია. მრავალი იდეოლოგიის არსებობა იწვევს იდეოლოგიურ ბრძოლას, რასაც მოსდევს საზოგადოების დაშლა მტრულ ბანაკებად. მათი ანტაგონიზმის დაძლევა და გაერთიანება მოითხოვს ერთი იდეოლოგიის შექმნას, რაც გამორიცხულია.

ამგვარად, იდეოლოგიური პლურალიზმი ისევე დაუშვებელია, როგორც იდეოლოგიური მონოპოლიზმი. გამოსავალი ერთია – საზოგადოება უნდა გათავისუფლდეს ყოველგვარი იდეოლოგიისაგან, უნდა მოხდეს საზოგადოებრივი ცხოვრების სრული დეიდეოლოგიზაცია.

იდეოლოგია და ისტორია

თვალი გადავავლოთ ისტორიას და შევაფასოთ ისტორიული გამოცდილება. რას გვეუბნება იგი? ამ კუთხით შევაფასოთ სამი იდეოლოგია – ქრისტიანული, ფაშისტური და ბოლშევიკური.

ქრისტიანული რელიგია შუა საუკუნეებში გახდა სახელმწიფო იდეოლოგია. ჩვენ ერთმანეთისაგან მკაცრად უნდა გავმიჯნოთ ქრისტიანული რელიგია თავისთავად და ქრისტიანული იდეოლოგია. პირველი ემყარება სიყვარულსა და მიტევებას, მაგრამ როგორც კი მან შეიძინა იდეოლოგიის სტატუსი, იგი მაშინვე გადაიქცა სიძულვილისა და ძალადობის იარაღად. მას მოჰყვა ჯვაროსნული ომები, ინკვიზიცია, ერეტიკოსების დევნა, ადამიანთა ცოცხლად კოცონზე დაწვა და ა. შ.

კაცობრიობას თუ რა უბედურება დაატეხა თავს ფაშისტურმა და ბოლშევიკურმა იდეოლოგიებმა, ეს იმდენად ნათელი და ცნობილია, რომ განხილვასაც კი არ საჭიროებს. ეს ბუნებრივია, რადგან აღნიშნული იდეოლოგიები ემყარებოდა მტრის ხატს და მის მიმართ ძალის გამოყენების პრინციპს.

ისტორიული გამოცდილება გვეუბნება, რომ სახელმწიფო იდეოლოგია, თუნდაც სიყვარულის იდეაზე დამყარებული, დამღუპველია საზოგადოებისათვის. რა გარანტია გვაქვს, რომ მომავალში შეიქმნება ისეთი სახელმწიფო იდეოლოგია, რომელიც დადებით შედეგებს მოუტანს საზოგადოებას?

ეროვნული იდეოლოგიის შესახებ

პოსტკომუნისტურ სივრცეში, მათ შორის საქართველოშიც, გავრცელდა შეხედულება, რომლის თანახმად ძველი კომუნისტური იდეოლოგია უნდა შეიცვალოს ეროვნულით. უნდა მოხდეს არა საზოგადოების დეიდეოლოგიზაცია, არამედ ერთი იდეოლოგიის მეორეთი შეცვლა.

ძველი იდეოლოგია ანტიეროვნული იყო, ამიტომ იგი უნდა შევცვალოთ ისეთი იდეოლოგიით, რომელიც ეროვნული ინტერესების გამომხატველი იქნება.

აღნიშნული თვალსაზრისის დაფუძნება ხდება შემდეგი მოსაზრებებით:

ერმა უნდა გააცნობიეროს თავისი ინტერესები და მომავალი. შესაბამისად მას სჭირდება ნათლად ჩამოყალიბებული მოქმედების პროგრამა.

უნდა მოხდეს ერის გაერთიანება და გამთლიანება ერთი მიზნით.

ამ ამოცანის გადაჭრა შესაძლებელია მხოლოდ ეროვნული იდეოლოგიის მეშვეობით.

არც ერთი ეს მოსაზრება სწორი არაა.

ერი არ ან ვერ გააცნობიერებს თავის ინტერესებსა და მომავალს. ეს არც არის მისი საქმე. ეს არის ხელისუფლების ფუნქცია, რომელმაც ინტელიგენციასთან თანამშრომლობით უნდა შეიმუშაოს მეცნიერული კონცეფცია, რომელშიც გაანალიზებული იქნება ერის წარსული, აწმყო და მომავალი. ამის საფუძველზე უნდა შეიქმნას მოქმედების პროგრამა, რომელიც ნათლად განსაზღვრავს საბრძოლო მიზნებსა და ამოცანებს. ყოველივე ეს უნდა ემყარებოდეს რეალობის მეცნიერულ ანალიზს და არა იდეოლოგიას. მაგალითად, ზოგიერთი მოითხოვს, რომ აღვადგინოთ დავით აღმაშენებლის საქართველო. ეს მოთხოვნა იდეოლოგიურია და არა მეცნიერული. იგი ეწინააღმდეგება დღევანდელი რეალობის მეცნიერულ ანალიზს. ამ მოთხოვნის რეალიზაცია არა თუ განუხორციელებელია, არამედ საზიანოც.

რაც შეეხება ერის გამთლიანებას, ესეც ხელისუფლების პრეროგატივაა, რომელმაც ერი უნდა გააერთიანოს არა იდეოლოგიის, არამედ კონსტიტუციისა და კანონის საფუძველზე.

გავაანალიზოთ საქართველოში არსებული დღევანდელი სიტუაცია. ერი გათიშულია სამ დიდ ნაკადად – ხელისუფლების მომხრეებად, ეროვნულ ძალებად და ზვიადისტურ მოძრაობად. თითოეული მათგანი არ არის ერთიანი. მაგალითად, ზვიადისტები გაყოფილია რამდენიმე ჯგუფად. მიუხედავად ერთიანი იდეოლოგიური პლატფორმისა, მათი გაერთიანება მაინც ვერ ხერხდება. იგივე ითქმის დანარჩენ ძალებზე. არადა, ისმის ელემენტარული კითხვა: რა იდეოლოგია შეიძლება მოიძებნოს ისეთი, რომელიც ამ სამ დაპირისპირებულ ნაკადს გააერთიანებს? ამგვარი იდეოლოგიის მოფიქრება არავის ძალუძს და არც არის საჭირო.

ერის იდეოლოგიური გამთლიანების მოთხოვნა ანაქრონიზმია და იგი საბჭოთა წყობილებისადმი ნოსტალგიითაა გამოწვეული. ერის გამთლიანების ერთადერთი პირობაა კონსტიტუციისადმი ერთგულება და კანონის დაცვა. რაც შეეხება იდეებს, პირიქით, ისინი განსხვავებული უნდა ჰქონდეთ ცალკეულ ჯგუფებსა და პიროვნებებს.

ეროვნული იდეოლოგია არ არსებობს. საქართველოში იგი ჯერ არ შექმნილა და არც შეიქმნება. ზოგიერთი თავის აზრებს აცხადებს ეროვნულ იდეოლოგიად. ასეთი ლიტონი დეკლარაციებით ეროვნული იდეოლოგია არ იქმნება. ცალკეულ პირებს ან პარტიებს შეუძლიათ შექმნან ეროვნული იდეოლოგიის პროექტი და არა თვითონ ეროვნული იდეოლოგია. ეს პროექტი ეროვნული იდეოლოგია გახდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას მთელი ერი გაიზიარებს და გაითავისებს.

არსებობს ეროვნული იდეოლოგიის პარტია, რომელიც მიზნად ისახავს ეროვნული იდეოლოგია გახადოს სახელმწიფო იდეოლოგიად. ასეთი განზრახვა გაუგებრობაზეა აგებული. უნდა არსებობდეს ეროვნული იდეოლოგია, რომ იგი გადააქციო სახელმწიფო იდეოლოგიად. ამიტომ ჯერ შექმენით იგი და შემდეგ ეცადეთ მის გადაქცევას სახელმწიფო იდეოლოგიად.

თუნდაც, რომ შეიქმნას ეროვნული იდეოლოგია, იგი გაიზიარებს ყველა იმ ნაკლს, რაც საერთოდ იდეოლოგიას ახასიათებს. ამიტომ მისი შექმნა არცაა მიზანშეწონილი.

დასკვნა

ყოველი იდეოლოგია ყალბი ცნობიერების ფორმაა, ამიტომ მიუღებელია საზოგადოებისათვის. უნდა მოხდეს საზოგადოებრივი ცხოვრების სრული დეიდეოლოგიზაცია. ამით საზოგადოება გათავისუფლდება არა ცნობიერებისაგან საზოგადოდ, არამედ მხოლოდ ყალბი ცნობიერებისაგან. დაუშვებელია როგორც იდეოლოგიური მონოპოლიზმი, ისე იდეოლოგიური პლურალიზმი. რაც შეიძლება მეტი განსხვავებული იდეები, შეხედულებები, თეორიები, კონცეფციები, პროგრამები და ა. შ., მაგრამ არა იდეოლოგიები. იდეოლოგიის ეპოქა უნდა შეიცვალოს მეცნიერების ეპოქით. მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ეპოქაში ნებისმიერი იდეოლოგიის გამართლება ანაქრონიზმია.

გია ნოდია

იდეოლოგია: ეროვნული და სხვა

ჩვენთან მიმდინარე დისკუსიაში „ეროვნული იდეოლოგიის“ შესახებ გამოიკვეთა სამი ძირითადი პოზიცია, რომელიც ძალზე მოკლედ ასე შეიძლება დახასიათდეს:

(1) სახელმწიფოს, ან ერს, სჭირდება გამაერთიანებელი და წარმმართველი იდეა, ანუ იდეოლოგია. დღეს ამ სფეროში ვაკუუმია, რომელიც აუცილებელია შეივსოს. სახელმწიფოსა და საზოგადოების ერთობლივი ძალისხმევით ასეთი იდეოლოგია უნდა შემუშავდეს, შემდეგ მას უნდა მიეცეს სახელმწიფო მნიშვნელობის დოკუმენტის სტატუსი, საბოლოოდ კი მას უნდა დაექვემდებაროს სახელმწიფო პოლიტიკის სხვადასხვა სფერო (საგარეო, ეკონომიკური, საგანმანათლებლო, კულტურული და ა. შ.)

(2) იდეოლოგია თავისი არსით ნეგატიური ფენომენია, იგი „ყალბი ცნობიერებაა“, რომელსაც ძალაუფლება იყენებს საზოგადოებაზე გასაბატონებლად. თუ ჩვენი მიზანია ავაშენოთ თავისუფალი, დემოკრატიული პოლიტიკური სისტემა, ყოველგვარ იდეოლოგიაზე უარი უნდა ვთქვათ. სახელმწიფო საქმიანობის რეგულირება უნდა ხდებოდეს კონსტიტუციით და კანონებით, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში – იდეოლოგიით.

(3) ნეგატიურ დამოკიდებულებას იმსახურებს არა იდეოლოგია საერთოდ, არამედ ოფიციალური სახელმწიფო თუ ეროვნული სტატუსის მქონე იდეოლოგია. დემოკრატიული სახელმწიფოსთვის დამახასიათებელია იდეოლოგიური პლურალიზმი, იდეოლოგიათა თავისუფალი შეჯიბრი, რასაც გამორიცხავდა სახელმწიფოს იდენტიფიკაცია ერთ რომელიმე იდეოლოგიასთან.

მე ამ მესამე, „შუალედური“, პოზიციის მომხრე ვარ, და ამ წერილში მის დასაბუთებას შევეცდები.

დავიწყებ მეორე პოზიციასთან ურთიერთობის გარკვევით, რადგან, ერთი მხრივ, ძირითადი პრაქტიკული პრინციპის (არაიდეოლოგიური სახელმწიფოს) გაზიარება მას ამ აზრით ჩემს „მოკავშირედ“ აქცევს,

რადგან – და ეს მთავარია – მის უკან დგას მეტად ძლიერი ინტელექტუალური ტრადიცია. დასავლურ (განსაკუთრებით ევროპულ) ინტელექტუალურ წრეებში, იდეოლოგია დღეს უპირატესად ნეგატიური შეფერილობის მქონე, „საგინებელი“ სიტყვაა. აქედან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ სიტყვა „იდეოლოგიის“ ხმარება სხვანაირად, თუ არა ნეგატიურ კონტექსტში, „ჰეგემონური დისკურსის“ წინაამღდეგ წასვლაა. „ჰეგემონური დისკურსი“, ცხადია, დასავლური დისკურსია, რომელიც, ფაქტიურად, უნივერსალურია, თუმცა დღეს იგი წინააღმდეგობაში მოდის საკუთარ უნივერსალისტურ პრეტენზიასთან ე. წ. „მულტიკულტურალიზმის“ თეზისით („მულტიკულტურალიზმის“ დედაზრია დასავლური და არადასავლური კულტურების თანასწორუფლებიანობის მტკიცება, მაგრამ ის შინაგანად წინაამღდეგობრივია, რამდენადაც თვითონ მულტიკულტურალიზმი სხვა არაფერია, თუ არა უნივერსალიზმზე პრეტენზიის მქონე დასავლური იდეოლოგიური წარმონაქმნი). ის, რომ საქართველოში ჯერ კიდევ ფართოდ ლაპარაკობენ იდეოლოგიაზე პოზიტიური აზრით, ძირითადად, იმით შეიძლება აიხსნას, რომ ჰეგემონურ დისკურსს საქართველო ჯერ კიდევ არ მოუცავს, ანუ, რომ საქართველო ჯერ კიდევ ინტელექტუალური პროვინციაა. ამის შეგნებიდან გამომდინარე კომპლექსმა, სხვათა შორის, გამოჟონა ე. წ. „პროვინციული ფაშიზმის“ იდეოლოგემაში. ჩემთვის პროვინციალიზმი ცალსახად შეურაცხმყოფელი განსაზღვრება სულაც არ არის: ერთი მხრივ, ის ნიშნავს ჩამორჩენილობას, მაგრამ ამავე დროს იგი მოიცავს გაგების შანსსაც: პროვინციალიზმი ხომ ჰეგემონური დისკურსის მიმართ დისტანციაში ყოფნაა, რაც შეიძლება პრივილეგირებული პოზიცია აღმოჩნდეს ინტელექტუალური შემოქმედებისათვის (ასეთი „შემოქმედებითი პროვინციალიზმის“ ნიმუში იყო, მაგალითად, გერმანული ფილოსოფია, რუსული კულტურის უპირატესი მიღწევებიც მისი პროვინციული ბუნებიდან მომდინარეობს.).

სირინოზთაა გალობა და ანტი-იდეოლოგიური ცვილი

„იდეოლოგიის“, როგორც ნეგატიური შეფერილობის მქონე ტერმინის, სტატუსს განსაზღვრავს რამდენიმე ერთმანეთისგან მეტ-ნაკლებად დამოუკიდებელი ინტელექტუალური ტრადიცია. ესენია (წინამდებარე სიას ამომწურავობის პრეტენზია ნამდვილად არა აქვს):

(1) მემარცხენე სოციალური (დე)კონსტრუქტივიზმი (მარქსი, მანჰაიმი, ლიბერალური ნეომარქსიზმი, პოსტმოდერნიზმის ნაირსახეობები), რომელიც იდეოლოგიას განიხილავს როგორც ცნობიერების სოციალური კონსტრუირების იარაღს ძალაუფლების (გაბატონებული კლასის) ინტერესებში.

(2) პოზიტივისტურ-ტექნოკრატიული უტოპიზმი („დეიდეოლოგიზაციის“ კონცეფცია), რომლის თანახმადაც მეცნიერება და ტექნოლოგია თავისთავად ქმნის პარადიგმებს, რომლებიც სავსებით საკმარისია სოციალური ურთიერთობების დასარეგულირებლად და აღარ უტოვებს ადგილს იდეოლოგიას, როგორც მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიური აზროვნების წესზე დაყრდნობილ წარმონაქმნს.

(3) რადიკალური ლიბერალური ინდივიდუალიზმი, რომელიც იდეოლოგიაში კოლექტიური აზროვნების ინდივიდზე გაბატონების საფრთხეს ხედავს.

(4) კონსერვატული ტრადიციონალიზმი, რომელიც იდეოლოგიას ეჭვის თვალით უყურებს, როგორც საფრანგეთის რევოლუციის ნაშიერს, იაკობინელობის შთამაგონებელს, ანუ ტრადიციასთან და ბუნებასთან დაპირისპირებულ საწყისს.

ამ ერთმანეთისაგან მეტად განსხვავებული სააზროვნო მიმდინარეობების ერთობლივი დაპირისპირება იდეოლოგიის იდეასთან ამ უკანასკნელს ღირსეული გადარჩენის ძალზე მცირე შანსს უტოვებს. ანტიიდეოლოგიზმის დახასიათებისას მე ძირითადად პირველ ტრადიციას დავეყრდნობი, რადგან ის ყველაზე გავლენიანი და აგრესიულია იდეოლოგიის უარყოფაში და, როგორც ჩანს, ჩვენს პირობებშიც ანტიიდეოლოგიური პოზიცია ძირითადად მას დაეყრდნობა.

თუმცა ეს მიდგომა ყველაზე მეტად ცნობილია თეზისით „იდეოლოგია – ეს არის ყალბი ცნობიერება“, ალბათ უფრო სწორი იქნებოდა მისი შეჯამება დებულებით „იდეოლოგია ძალაუფლების იარაღია“ (მისი „სიყალბეც“ სწორედ აქედან გამოიყვანება). ძალაუფლების მოპოვებასა და შენარჩუნებას სჭირდება საშუალებები, იარაღები, და ისინი სხვადასხვა ტიპისა შეიძლება იყოს. ძირითადად, შეიძლება გამოიყოს სამი ტიპის საშუალება. პირველია შიშველი ძალა, იარაღი ამ სიტყვის ვიწრო აზრით, და მისი მეშვეობით განხორციელებული ძალმომრეობა ან ძალმომრეობის მუქარა. ხელისუფლებაში შეიძლება ძალით მოხვედე და შემდეგ ის ძალითვე შეინარჩუნო, ხოლო, ვინც არ გემორჩილება, კედელთან მიაყენო ან კედელთან მიყენებით დააშინო. მაგრამ ეს

სწორხაზოვანი და უხეში მეთოდი, მიზეზთა გამო, ყოველთვის ეფექტური ვერ იქნება. არსებობს კიდევ ეკონომიკური საშუალება, ანუ ქრთამი (პირდაპირი თუ შენიღბული). თანამდებობა ან ხმები არჩევნებზე შეიძლება იყიდო, შეიძლება ზემდგომებიც და ქვემდგომებიც რაღაცით დააინტერესო (ვთქვათ, საგადასახადო შეღავათებით ან მათი დაპირებით). როგორც ერთი, ისე მეორე მეთოდი ფართოდ გამოიყენება პოლიტიკურ ბრძოლაში. მაგრამ არსებობს კიდევ მესამე, განსაკუთრებით დახვეწილი მეთოდი – იდეოლოგია. ადამიანი უნდა დააჯეროო, რომ ხელისუფლების არსებული (ან ვიღაცისთვის სასურველი) სისტემა (ა) სამართლიანია და საუკეთესოა ყველა შესაძლებელს შორის, და (ბ) საუკეთესოა პირადად მისთვის. თუ ადამიანმა ეს დაიჯერა, მის გასაკონტროლებლად აღარც კედელთან მიყენება იქნება საჭირო და არც მოქრთამვა. ამდენად, იდეოლოგია შეიძლება ძალაუფლების განსაკუთრებით ეფექტურ იარაღად მივიჩნიოთ.

აქ არ უნდა შეგვეშალოს და იდეოლოგიის, როგორც ძალაუფლების იარაღის, ნიმუშად არ უნდა მივიჩნიოთ მისი გამოყენება მხოლოდ შეუნიღბავად რეპრესიულ რეჟიმებში, სადაც გაბატონებული იდეოლოგია ღიად არის დაკანონებული და მისგან გადახვევა („დისიდენტობა“) ისჯება შესაბამისი სახელმწიფო ორგანოების მიერ. ამას იმიტომ ვუსვამ ხაზს, რომ ჩვენს საშინაო დისკუსიებში „ანტი-იდეოლოგისტებს“, იდეოლოგიის ყალბი და რეპრესიული ბუნების დახასიათებისას, ძირითადად, კომუნიზმის და ფაშიზმის მაგალითები მოჰყავთ ხოლმე. მაგრამ ის დასავლელი მოაზროვნეები, ვისაც ჩვენი ანტი-იდეოლოგისტები ეყრდნობიან, იდეოლოგიას უფრო დახვეწილ ბოროტებად მიიჩნევენ და მისი მოქმედების ასპარეზად დემოკრატიულად ჩათვლილ რეჟიმებსაც ხედავენ. შეხედულებათა სისტემა იდეოლოგიად რომ ჩაითვალოს, სულაც არ არის აუცილებელი ვიღაცა იარაღით დაგადგეს და გითხრას, გინდა თუ არა, ესა და ეს აზრები გაიზიარეო. ერთ-ერთი დასავლელი მკვლევარის განცხადებით, განსხვავება ტოტალიტარიზმსა და დემოკრატიას შორის არის განსხვავება დაძალებასა და შეცდენას (coercion and seduction) შორის.[1] ასევე არ არის გადამწყვეტი, იდეოლოგს – იდეოლოგიის შემმუშავებელსა და გამავრცელებელს – თავად სწამს, რასაც ამბობს, თუ ცინიკურად ახდენს სხვისი ცნობიერებით მანიპულირებას საკუთარ ინტერესებში. მთავარია, ნებისმიერი მეთოდებით გაბატონდეს გარკვეული კონცეფცია, აზროვნების წესი, პარადიგმა, დისკურსი (ტერმინის შერჩევა გემოვნებაზეა დამოკიდებული), რომელიც

ხელს უწყობს ძალაუფლების გარკვეული სისტემის გამყარებასა და შენარჩუნებას. ამ აზრით, იდეოლოგიური შეიძლება იყოს თვით ენაც კი, რამდენადაც ენობრივი ფორმები სამყაროს დაგვანახებს ისე, როგორც ძალაუფლებას უნდა, რომ დავინახოთ.

ამასთან კავშირში უნდა განვიხილოთ იდეოლოგიის, როგორც ყალბი ცნობიერების, არსიც. მთავარი ის კი არ არის, რომ იდეოლოგები „იტყუებიან“ (თუმცა საკმაოდ ხშირად ისინი იტყუებიან კიდეც), არამედ ის, რომ იდეოლოგიურ სივრცეში აზრის მოძრაობას განაპირობებს არა ჭეშმარიტებისაკენ სწრაფვის იმპულსი, არამედ ძალაუფლების ინტერესი. გამიზნულად თუ არაცნობიერად, იდეოლოგია ქმნის სამყაროს ისეთ სურათს, რომელიც ძალაუფლების არსებულ (თუ სასურველ) სისტემას გაამართლებს. მან უნდა დაამახინჯოს ეს სურათი ისე, რომ ძალაუფლების შესაბამისი სისტემა მასში ბუნებრივად და ჰარმონიულად ჩაჯდეს, ამ სამყაროსთვის ზედგამოჭრილი გამოჩნდეს. მოკლედ, იდეოლოგია ახდენს ადამიანის ცნობიერების კონსტრუირებას ძალაუფლების და არა ჭეშმარიტების ინტერესებში.

კარლ მარქსს, იდეოლოგიის, როგორც „ყალბი ცნობიერების“, კონცეფციის შემქმნელს (ზოგიერთი მარქსისტისაგან განსხვავებით, თვითონ მარქსს იდეოლოგიის ცნება წმინდად ნეგატიურად ესმოდა) იდეოლოგიის ნიმუშად მიაჩნდა მოძღვრება, რომელიც საბაზრო ეკონომიკას და „ბურჟუაზიულ დემოკრატიას“ უდევს საფუძვლად. ეს მოძღვრება, მისი აზრით, ამახინჯებს რეალობას, უპირველეს ყოვლისა, იმით, რომ ადამიანის ბუნებას წარმოაჩენს როგორც ეგოისტურს, ინდივიდუალურ მოგებაზე ორიენტირებულს. თუ ადამიანი ბუნებით ეგოისტია, თუ ის ბუნებით, უპირველეს ყოვლისა, ინდივიდუალურ კეთილდღეობასა და ბედნიერებას ესწრაფვის, და ამას აღარაფერი ეშველება, მაშინ კერძო საკუთრების ინსტიტუტი და მასზე დამყარებული საბაზრო ეკონომიკის სისტემა გამართლებული გამოდის. მაგრამ, ამტკიცებდა მარქსი, ეგოისტური ინტერესით შეპყრობილი ინდივიდი ობიექტური რეალობის („ადამიანის ბუნების“) გამოხატულება კი არ არის, არამედ კაპიტალისტური სინამდვილის და ბურჟუაზიული იდეოლოგების მიერ შექმნილი სოციალური კონსტრუქტია. კაპიტალისტური საზოგადოების ადამიანი იმიტომ კი არ მიისწრაფვის პირადი კეთილდღეობისაკენ, რომ ეს სწრაფვა მის ბუნებაშია ჩადებული, არამედ იმიტომ, რომ აქეთკენ მას გაბატონებული იდეოლოგია უბიძგებს. ეს იდეოლოგია კი იმიტომ არის გაბატონებული, რომ ასეთია გაბატონებული კლასის ინტერესი, რომ

ასე სჭირდება არსებული ეკონომიკური და პოლიტიკური სისტემის შენარჩუნებას. მაგრამ თუ შეიცვლება ეკონომიკური და პოლიტიკური სისტემა (პროლეტარული რევოლუციის გზით), ადამიანი განთავისუფლდება ყალბი იდეოლოგიისაგან, რომელიც მისი ნამდვილი ბუნების დამახინჯებას (მარქსის ტერმინით, „გაუცხოებას“) ახდენს.[2]

ანტი-იდეოლოგიის თეორიის გამოყენების კიდევ ერთ ნიმუშად შეგვიძლია განვიხილოთ თანამედროვე ფემინიზმი. ფემინიზმის ცენტრალური იდეაა იმის მტკიცება, რომ სქესი არის არა ბუნებრივად მოცემული რეალობა, არამედ სოციალური კონსტრუქცია, რომლის მიზანიცაა დომინირებული ჯგუფის (ამ შემთხვევაში, მამაკაცების) გაბატონებული მდგომარეობის შენარჩუნება. ასეთ გაბატონებულ, მამაკაცთა ინტერესების გამომხატველ იდეოლოგიას ჰქვია „სექსიზმი“. სექსისტური იდეოლოგიის ელემენტებია, ვთქვათ, ისეთი დებულებები, რომ მტკიცე ოჯახი აუცილებელია ჯანმრთელი და ზნეობრივი ბავშვების გასაზრდელად, რომ სქესობრივი ერთგულება და თავშეკავება მნიშვნელოვანი ზნეობრივი ნორმებია, და ა.შ. ეს დებულებები იმიტომ კი არ არის გავრცელებული, რომ ჭეშმარიტია, არამედ იმისთვის, რომ შენარჩუნდეს ქალის დამონებული მდგომარეობა, ის ჩაიკეტოს ოჯახში და არ იქნას დაშვებული მისი გათანაბრება მამაკაცთან სოციალურ ასპარეზზე. მიზანმიმართული იდეოლოგიური პროპაგანდის ნიმუშად ხშირად მოიხსენიება ის ფაქტი, რომ უამრავი პოპულარული ჟურნალის (მათ შორის, ქალი მკითხველებისთვის განკუთვნილის) გარეკანს ლამაზი და სექსუალურად მიმზიდველი ქალის სურათი ამშვენებს. სექსისტი იდეოლოგები ამ პროპაგანდისტულ კამპანიას ნიღბავენ იმ მოსაზრებით, რომ თითქოსდა ჟურნალები ასე უფრო იყიდება (ე. ი. ადამიანის ბუნებაზე და ბაზრის ობიექტურ ლოგიკაზე აკეთებენ აპელაციას). სინამდვილეში, ამ გარეკანების მიზანია, დაამკვიდრონ ქალის, როგორც სექსუალური (ლტოლვის) ობიექტის, და არა სოციალური სუბიექტის, სახე. იმის მოთხოვნილება, მამაკაცს თავი (სექსუალურად) მოაწონოს, სულაც არ არის ქალის ბუნების გამოხატულება – ეს გაბატონებული იდეოლოგია აიძულებს ქალს, წონის დაკლებაზე იფიქროს და არა სოციალურ დაწინაურებაზე. გაბატონებული იდეოლოგია უბიძგებს ქალს, მოდელის პროფესიაზე იოცნებოს – რათა კორპორაციის თავმჯდომარეობა არ მოინდომოს.

იდეოლოგიის კრიტიკის ორივე მაგალითში იდეოლოგია წარმოდგება როგორც ამორფული, ანონიმური ძალა, რომლისთვის წინაამღდე-

გობის გაწევაც არსებითადაა გაძნელებული ამ ამორფულობით და ანონიმურობით. ასეთ ძალას არც სჭირდება ოფიციალური სახელმწიფოებრივი ბეჭედი (როგორც კომუნისტურს სჭირდებოდა): მისი ძალა ისედაც გაცილებით უფრო დიდია. აქ სახელმწიფო უფრო გამოდის იდეოლოგიის იარაღი, ვიდრე პირიქით. იდეოლოგიის მომაჯადოებელი ძალის საუკეთესო მეტაფორა შეიძლება იყოს მისი შედარება სირინოზთა გალობის ზემოქმედებასთან, როგორც ის აღწერილია ჰომეროსის „ოდისეაში“ (ეს სახე ადორნოსა და ჰორკჰაიმერს აქვთ გამოყენებული „განმანათლებლობის დიალექტიკაში“, ოღონდ სულ სხვა, გარკვეულად, საპირისპირო კონტექსტში). სახლში დაბრუნებისას ოდისევსის ხომალდი ჩაუვლის კუნძულს, საიდანაც მუდმივად სირინოზთა გალობა ისმის. ადამიანს არ ძალუძს წინ აღუდგეს ამ გალობის მიმზიდველ ძალას, ამიტომ მოგზაურები, როგორც წესი, კუნძულისკენ გადუხვევენ და იღუპებიან. მაგრამ საფრთხის შესახებ წინასწარ ინფორმირებული ოდისევსი ეშმაკობას ხმარობს: იგი მენიჩბეებს ცვილით ამოუგლესს ყურებს, რათა მათ შემაცდენელი გალობა არ გაიგონონ. მაგრამ ცნობისმოყვარეობა არ აძლევს უფლებას, თვითონაც ხელიდან გაუშვას სირინოზთა გალობის მოსმენის უნიკალური შანსი, ამიტომ ანძაზე მიიბამს თავს, რათა გემს სიკვდილის კუნძულისკენ ვერ გადაახვევინოს. სირინოზთა გალობა ამ შემხვევაში იდეოლოგიაა, „უბრალო“ ადამიანები – მენიჩბეები, ხოლო ოდისევსი – კრიტიკული მეთოდით შეიარაღებული სოციალური მეცნიერი. თვით სოციალური მეცნიერება ტექნიკის უკანასკნელი სიტყვით დამზადებული ცვილის ნაირსახეობაა, რომელიც მოწოდებულია, დაიცვას ადამიანთა ცნობიერება მავნე იდეოლოგიზებული სიგნალებისაგან და მათ მაგივრად სოციალური მეცნიერების საღ განსჯაზე დაყრდნობილი დებულებები გაავრცელოს.

მემარცხენე ანტი-იდეოლოგისტურ თეორიათა მოწინააღმდეგე ადვილად დაინახავს, რომ მავნე იდეოლოგიისაგან დამცავი ცვილი, სინამდვილეში, თვითონ არის კონტრ-იდეოლოგია. ზემოთგანხილულ მაგალითებში ასეთებია, შესაბამისად, მარქსიზმი და ფემინიზმი, საკმაოდ რიგორისტული და აგრესიული იდეოლოგიები, რომელთაგან პირველმა ბრწყინვალედ დაამტკიცა ძალაუფლების და რეპრესიის მძლავრი პოტენციალი. მარქსის ანტი-იდეოლოგიური მოძღვრების შემდგომი სახეცვლილების ფონზე, საბჭოთა მოქალაქეები მარქსიზმის ცვილით ყურებამოგლესილ მენიჩბეებს შეიძლება შევადაროთ, რომელთაც საბჭოთა ნომენკლატურა სამოცდაათი წელი იცავდა სირინოზთა ხმების ანუ

„ბურჟუაზიული პროპაგანდის“ სმენისაგან. შედარება შეიძლება იმითაც გავაგრძელოთ, რომ გარკვეული პერიოდიდან (სტალინის სიკვდილის შემდეგ) მმართველმა ელიტამ გადაუხვია ოდისევსის ბრძნულ პოლიტიკას, აიშვა თავი დამცველი ანძიდან (თავის წევრებს ბურჟუაზიულ სამყაროსთან ახლო შეხების საშუალება მისცა), რასაც მოჰყვა თვით მისი გარყვნა უცხო ღირებულებებით, მერე „პერესტროიკა“ და, საბოლოოდ, გემის დაღუპვა სირინოზთა კუნძულის რიფებზე.

მაგრამ პრინციპში შეიძლება დავუშვათ, რომ იდეოლოგიის კრიტიკის ზოგიერთმა მცდელობამ მართლაც შეინარჩუნა ანტი-იდეოლოგიური სიწმინდე და შეძლო კონტრ-იდეოლოგიის შექმნისაგან თავის შეკავება. მთავარი პრობლემა, რომელიც მე მაქვს ანტიიდეოლოგიურ მოძღვრებასთან, არის მასში ნაგულისხმები სოციალური კონსტრუქტივიზმი, ანუ იმისი რწმენა, რომ ადამიანის ცნობიერება აგებულია გარედან, სოციალური ძალების მიერ. იდეოლოგიის განხილვა ამორფულ და ანონიმურ სოციალურ საწყისად, რომელიც სირინოზების – პრინციპულად უხილავი ბნელი ძალების – სამსახურში დგას, სოციალურ მეცნიერებას და სოციალურ ფილოსოფიას აქცევს ერთგვარ შეთქმულების თეორიად, რომლის თანახმადაც იდეათა ცირკულაცია საზოგადოებაში ხსენებული ბნელი ძალების მიერ კონტროლირდება. მათ წინააღმდეგ გმირულად იბრძვის ზედახვეწილი მეთოდებით შეიარაღებული სოციალური მეცნიერები, მაგრამ, „მენიჩბეებს“, ანუ უბრალო ადამიანებს, ერთმევათ უნარი წინააღმდეგობა გაუწიონ იდეოლოგიური გალობის მიმზიდველობას, თუ მათზე ვიღაცამ საგანგებოდ არ იზრუნა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანთა უმრავლესობას ერთმევა დამოუკიდებელი აზროვნების და საზოგადოებაში მოძრავი იდეების კრიტიკული შეფასების უნარი. თუ დაშვებულია, რომ რაღაც სოციალურ ძალებს, ანონიმურს თუ სახელის მქონეს, შეუძლიათ ჩემში შემოაღწიონ და ჩემი ცნობიერება „ააგონ“, ხოლო მე, განსაზღვრების თანახმად, არ შემიძლია ამას წინააღმდეგობა გავუწიო (ყოველ შემთხვევაში, თუ საგანგებოდ გაწვრთნილი სოციალური მეცნიერი არა ვარ), მაშინ ადამიანის თავისუფლება – და თვითონ ადამიანი – ფანტომი გამოდის. სწორედ ამას გულისხმობდა მიშელ ფუკო, როცა სამოციანი წლების დასაწყისში თქვა, ადამიანი ქრება, როგორც ნაფეხური ზღვისპირა ქვიშაშიო.[3]

ზემოთქმული სულაც არ უარყოფს იმ გარემოებას, რომ საზროვნო კონსტრუქციები შეიძლება მართლაც აიგოს და გავრცელდეს ძალა-

უფლების (და არა ჭეშმარიტების მიღწევის) ინტერესებში. შესაბამისად, იდეოლოგიის განსაზღვრება „ყალბ ცნობიერებად“ უაზრობა სულაც არ არის. პოლიტიკური ინტერესით აგებულ იდეოლოგიური ილუზიის კოშკებს სერიოზული სოციალური ძალა აქვს და ამ ძალების ფორმირებისა და ფუნქციობის მექანიზმთა შესწავლა სრულიად კანონიერი ინტელექტუალური საქმიანობაა. საერთოდაც, იქნებ მართალი იყო „წმინდა ფუკოდ“ აღიარებული ფრანგი მოაზროვნე და ლაპარაკი ადამიანის თავისუფლებაზე სხვა არაფერი იყო, თუ არა კიდევ ერთი ქვიშით ნაგები იდეოლოგიური კოშკი, რომელიც ახალმა ეპისტემოლოგიურმა მოქცევამ დამსახურებისამებრ დაანგრია.

იდეოლოგიის გარდუვალობა

მაგრამ – ფუკოს რომ თავი დავანებოთ და ჩვენს თემურ მირიანაშვილს და მის თანამოაზრეებს მივუბრუნდეთ – რაც გინდა ,კანონიერად მივიჩნიოთ იდეოლოგიის, როგორც ძალაუფლების სამსახურში მყოფი ყალბი ცნობიერების, ცნება, „პრო-იდეოლოგიურ“ ბანაკს შეუძლია წამოაყენოს ერთი არგუმენტი, რომელიც მე საკმაოდ ანგრიშგასაწევი მეჩვენება. მოდით, სიტყვებზე კი ნუ ვიდავებთ, – იტყვიან ოპონენტები, – არამედ საქმის არსზე. ტერმინის ხმარება შეთანხმებაზეა აგებული, ერთსა და იმავე ტერმინს სხვადასხვა ადამიანი სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავს. თქვენ იდეოლოგიას „ყალბ ცნობიერებას“ უწოდებთ, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია ის სხვანაირად, სახელდობრ, შემდეგნაირად განვმარტოთ: ყოველ სუბიექტს (მათ შორის, ადამიანს, ერს, სახელმწიფოს) სჭირდება რაღაც შეხედულებათა სისტემა, რომელიც მოიცავს ღირებულებით პრიორიტეტებს და სამოქმედო სტრატეგიას. ჩვენ ამ შეხედულებათა სისტემას „იდეოლოგიას“ ვუწოდებთ და არ გვესმის, რატომ გვეკრძალება ამ ტერმინის ასე ხმარება. აქედან გამომდინარე, შესაძლებელია არსებობდეს ეროვნული იდეოლოგია, ან სახელმწიფო იდეოლოგია. მაგრამ, თუ მაინცდამაინც ტერმინზე წავიდა საქმე, რაკი მას ნეგატიური ელფერი ადევს, ჯანდაბას, შეიძლება ამაში დაგითმოთ კიდეც, სხვა სიტყვა იყოს („ეროვნული იდეა“, „ეროვნული მსოფლმხედველობა“), მთავარია, არსი დარჩეს. რატომ არ შეიძლება ღიად, მეცნიერული მსჯელობის საფუძველზე, ყოველგვარი სიყალბისა და ძალმომრეობის გარეშე, შევთანხმდეთ რა-

ღაც პრინციპებზე და მერე ამ პრინციპებით ვიხელმძღვანელოთ? ვშიშობ, რომ ანტი-იდეოლოგიურ მიმართულებას გაუჭირდება ამაზე პასუხის გაცემა – ყოველ შემთხვევაში, ჩემთვის დამაჯერებელი პასუხი მე არ გამიგია.

მე არ მიმაჩნია, რომ სიტყვა „იდეოლოგია“ აუცილებლად ცალსახად ნეგატიური აზრის შემცველი უნდა იყოს. ჩემი აზრით, იდეოლოგია თანამედროვე პოლიტიკური ცხოვრების აუცილებელი ელემენტია, და ზოგიერთ შემთხვევაში მისი დეფიციტი, და არა მოძალება, პოლიტიკური ცხოვრების ნაკლულობაზე მიანიშნებს (აქ, სახელდობრ, ვგულისხმობ საქართველოს ბოლოდროინდელ პოლიტიკურ ცხოვრებას – თუ რატომ, ამაზე ქვემოთ). ამავე დროს, ისიც მაქვს შეგნებული, რომ იდეოლოგია მეტად სახიფათო რამაა და ეს საფრთხე მაქსიმალურად უნდა გავითვალიწინოთ.

იდეოლოგიის აუცილებლობა უნდა განვიხილოთ არა ადამიანის ბუნებასთან, არამედ პოლიტიკის ბუნებასთან კავშირში. ამასთან, ის უპირატესად დამახასიათებელია მოდერნული (ახალი დროის) ეპოქის პოლიტიკისთვის. კერძოდ, მისი აუცილებლობა განაპირობა იმ პროცესებმა, რომლებიც *მოდერნიზაციის* პროცესთან არის დაკავშირებული – რაციონალიზაციამ და სეკულარიზაციამ.[4] ტრადიციული საზოგადოებისთვის (რომელიც მოდერნულს წინ უსწრებს) დამახასიათებელია პოლიტიკური ქცევის და პოლიტიკური ლეგიტიმაციის ტრადიციული მოდელი, ანუ ძალაუფლება ხელთდასხმულია ტრადიციით და ღვთის ნებით; პოლიტიკური ქცევის სუბიექტები არიან პიროვნებები, რომლებიც თვითონ აყალიბებენ თავიანთი მოქმედების პრიორიტეტებსა და სტრატეგიას, ოღონდ ისევ ტრადიციის ჩარჩოებში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პოლიტიკის მოქმედი პირები საკუთარი* ინტერესების შეგნებაზე აგებენ თავიანთ ქცევას და თავისთავად ცხადად მიიჩნევენ, რომ ზოგადი პოლიტიკური გარემო, როგორც მთლიანი სისტემა, მასში მოძრაობის წესები ტრადიციითაა განსაზღვრული. ტრადიცია კი თავის მხრივ რელიგიას ეყრდობა. რელიგია პასუხობს ყველა იმ ძირითად შეკითხვას, რაც კერძო თუ საჯარო-პოლიტიკური ქცევის გამართლებას სჭირდება: როგორ არის მოწყობილი სამყარო, რა არის სწორი, რა არის ღირებული, რისი გაკეთება შეიძლება, და რისი გაკეთება არ შეიძლება არავითარ შემთხვევაში. ტრადიცია, თავის მხრივ, მისაღები თუ არამისაღები

* „საკუთარში“ აქ შეიძლება პირადი თუ შესაბამისი პოლიტიკური ერთეულის ინტერესი ვიგულისხმოთ, რაც დინასტიურ სამყაროში პრაქტიკულად ერთი და იგივეა.

ქცევის კონკრეტულ ნიმუშებს იძლევა. ტრადიცია და რელიგია, ანუ საკრალიზებული ტრადიცია საკმარისია პოლიტიკური ხელისუფლების ლეგიტიმაციისა და პოლიტიკური ქცევის გარკვეულ ჩარჩოებში რეგულირებისათვის – რის გამოც იდეოლოგიის საჭიროება ჯერ არ დამდგარა.

მოდერნისტული რაციონალიზაცია ავიწროებს ტრადიციას, რელიგიას კერძო საქმედ აქცევს (ან, ყოველ შემთხვევაში, მოდერნიზაციის ძალები შესაბამის ზეწოლას ახდენს ტრადიციასა და რელიგიაზე) და გამოთავისუფლებულ სივრცეს ავსებს რაციონალურად (ლოგიკურად და ემპირიულად) დასაბუთებულ მსჯელობათა სისტემით – მეცნიერებით. შესაბამისად, იცვლება პოლიტიკური ქცევის რეგულაციისა და ლეგიტიმაციის მექანიზმიც. პოლიტიკური სისტემის ცენტრში დგება თანამედროვე სახელმწიფო. ხელისუფლების თვითნებობას აწონასწორებს, ერთი მხრივ, რაციონალურად გააზრებულ რეგულატურ პრინციპთა (კანონთა) სისტემა, მეორე მხრივ კი – სახელმწიფოს პროფესიონალ მომსახურეთა – მოხელეთა, ბიუროკრატთა – ფენის არსებობა. ტრადიციაზე დამყარებული პოლიტიკური სისტემა ფორმალურ-რაციონალურით იცვლება.

მაგრამ, წმინდად ფორმალური მარეგულირებელი პრინციპების გარდა, რაციონალურ პოლიტიკურ ქცევას სჭირდება აგრეთვე საფუძველმდებარე პრინციპები, ზღვრული ორიენტირები, ღირებულებითი პრიორიტეტები, რაც რელიგიის მარგინალიზაციისა და ადამიანური გონების გაბატონების პირობებში, რაციონალურად გააზრებული შეხედულებათა სისტემის სახით უნდა არსებობდეს. სწორედ ამ ფუნქციას ასრულებს იდეოლოგია. *იდეოლოგია, უპირველეს ყოვლისა, არის რელიგიის სუროგატი, რომელიც იმავე ფუნქციის შესრულებას ცდილობს, ოღონდ რაციოზე და არა რწმენაზე დაყრდნობით* (შემთხვევითი არ არის, რომ ტერმინ „იდეოლოგიის“ სამშობლო საფრანგეთია – ქვეყანა, რომელმაც პირველმა თანმიმდევრულად განდევნა რელიგია პოლიტიკური ცხოვრებიდან). რელიგიის მიბაძვით, იდეოლოგია ცდილობს პასუხი გასცეს სამ ძირითად შეკითხვას: (1) როგორ არის აგებული სამყარო; (2) რა არის ღირებული, რა არის ნაკლებად ღირებული და რას აქვს ნეგატიური ღირებულება – ე. ი., როგორ უნდა აიგოს ღირებულებათა იერარქია, ღირებულებით პრიორიტეტთა სისტემა, როგორ უნდა შევუხამოთ ერთმანეთს სხვადასხვა ღირებულება; (3) როგორ უნდა მოხდეს ასე აგებულ სამყაროში ამგვარ ღირებულე-

ბით პრიორიტეტთა განხორციელება, ე. ი. კონკრეტულად როგორ უნდა იყოს ორიენტირებული პოლიტიკური ქცევა, როგორია სასურველი პოლიტიკური წყობა. ამასთანავე, იდეოლოგიას, მის თავდაპირველ ფორმებში მაინც, პრეტენზია აქვს ამ კითხვაზე მეცნიერულად დასაბუთებული პასუხი გასცეს (აქედან დაბოლოება „-ლოგია“, რაც სწორედ მეცნიერულობაზე, ე. ი. რაციონალურ სისტემურობაზე, პრეტენზიას გამოხატავს).

ამრიგად, იდეოლოგია ყალიბდება როგორც პოლიტიკური ქცევის ზღვრული მარეგულირებელი პრინციპების სისტემა. არაპოლიტიკურ სფეროში მსგავსი პრეტენზიით შეიქმნა *მსოფლმხედველობა*, რომელიც აგრეთვე ბაძავს რელიგიას იმით, რომ თეორიულ, აქსიოლოგიურ და პრაქტიკულ პრინციპებს მოიცავს. აღსანიშნავია, რომ, თუ იდეოლოგიის ცნება, როგორც ვთქვით, საფრანგეთში ჩამოყალიბდა, „მსოფლმხედველობა“ (Weltanschauung) გერმანული გამოგონებაა. ანგლოსაქსური სამყარო არ არის მიდრეკილი ზოგადი პრინციპების განხილვისა და მეტაფიზიკური სისტემების შექმნისკენ (ამ სფეროს ინგლისელები ირონიით უწოდებენ „big ideas“, „დიდ იდეებს“), მაგრამ თვით ის იდეები, რაც თანამედროვე იდეოლოგიას დაედო საფუძვლად, სწორედ ინგლისში შეიქმნა (ვგულისხმობ, უპირველეს ყოვლისა, თომას ჰობსისა და ჯონ ლოკის ინტელექტუალურ ტრადიციას).

ერთი მხრივ, თეორიული, მეორე მხრივ კი აქსიოლოგიურ-პრაქტიკული ასპექტების ერთიანობა იდეოლოგიაში ქვაზი-რელიგიური ყოვლისმომცველობის სურვილითაა ნაკარნახევი. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იდეოლოგიის ფუნქციის შესასრულებლად ასეთი ყოვლისმომცველობა სრულიად აუცილებელი იყოს. სამივე ამ ელემენტის მთლიანობის კლასიკური მაგალითია ლენინიზმი, სადაც ნებისმიერი პოლიტიკური გადაწყვეტილება „დიამატ-ისტმატის“ მთელ ფუძემდებლურ სისტემასთან ერთიანობაში უნდა განხილულიყო: ვთქვათ, უაღრესად განყენებული თეორიის – ემპირიოკრიტიციზმის – კრიტიკა მიმდინარე პოლიტიკური აუცილებლობით იყო ნაკარნახევი. თავად ეს მთლიანობის მოთხოვნილება ტოტალიტარისტული ტენდენციის მკაფიო გამოხატულებაა: არაფერი არ უნდა დარჩეს იდეოლოგიის კონტროლის გარეშე, იდეოლოგია რელიგიის სრული ანალოგი უნდა იყოს. პრაქტიკული თვალსაზრისით შესაძლებელია, იდეოლოგიამ „გამოტოვოს“ ან შეკვეცოს ზოგად-თეორიული ნაწილი, ე. ი. არ ეცადოს, სისტემუ-

რი პასუხი გასცეს კითხვას „როგორ არის მოწყობილი სამყარო“. ოღონდ იგი ვერ შეასრულებს პოლიტიკური ქცევის მარეგულირებლის ფუნქციას, თუ გარკვევით არ უპასუხა დანარჩენ ორ კითხვას: რა არის უპირატესად ღირებული, და როგორი პოლიტიკური ქცევა შეესაბამება ამ უპირატეს ღირებულებას. აქედან გამომდინარე, დემოკრატიულ პოლიტიკურ სივრცეში ცდილობენ, მაქსიმალურად შეზღუდონ იდეოლოგიის თეორიული კომპონენტი ან სულაც უარი თქვან მასზე, და აქცენტი ღირებულებით პრინციპებსა და პოლიტიკურ სტრატეგიებზე გადაიტანონ (ვუწოდოთ ამას იდეოლოგიის „რბილი“ ფორმა). ცხადია, ამ შემთხვევაში შეიძლება იდავო, რომ ღირებულებითი პრიორიტეტები და პრაქტიკული სტრატეგიები მაინც ფარულ თეორიულ წანამძღვრებს ეყდნობა – მაგრამ ასეთი დაკავშირება ინტერპრეტაციაზეა დამოკიდებული, ინტერპრეტაციის შესაძლებლობები კი ამ შემთხვევაში ღია რჩება. იდეოლოგიას შეუძლია, თავისი თეორიული წანამძღვრები ფარულად, იმპლიციტურად დატოვოს, მაგრამ აქსიოლოგიურ-პრაქტიკული პრინციპები ნებისმიერ შემთხვევაში აშკარად უნდა გამოიხატოს.

ტერმინოლოგიურ საკითხს რომ დავუბრუნდეთ, იქნებ ჯობდეს, იდეოლოგიის ამ „რბილი ფორმისთვის“ სხვა სახელი დაგვერქმია? მაგრამ სხვა ტერმინები, რომლებსაც სანაცვლოდ გვთავაზობენ ხოლმე, ან ზედმეტად ფართოა („მსოფლმხედველობა“, „ღირებულებითი ორიენტაცია“), ან ზედმეტად ვიწრო (მაგ., „პოლიტიკური პროგრამა“). ერთადერთი ჩემთვის ცნობილი ტერმინი, რომელსაც პრეტენზია აქვს „იდეოლოგია“ შეცვალოს, ოღონდ ნეგატიური კონოტაციების გარეშე, და ბოლო ხანს მოდაში შემოდის (დასავლეთში, ჩვენთან ჯერ არა) არის „სამოქალაქო რელიგია“. მისი საწინააღმდეგო იმდენად არაფერი მაქვს (მით უმეტეს, რომ ის ზუსტად შეეფარდება ჩემს წარმოდგენას იდეოლოგიაზე, როგორც რელიგიის სუროგატზე), თუ არ ჩავთვლით ერთ ნაკლს: მასში ძნელად ჩაისმება ამ ბოლო ხანს მზარდი გავლენის მქონე რელიგიური იდეოლოგიები. რამდენად შეიძლება, ისლამურ ფუნდამენტალიზმს, ან თუნდაც ქრისტიანულ-დემოკრატიას, ვუწოდოთ „სამოქალაქო რელიგიები“, როცა ისინი აშკარად ტრადიციულ რელიგიურ ღირებულებებზე ახდენენ აპელირებას? არა მგონია, ეს ტერმინი მათ მოუხდეთ, მაგრამ „იდეოლოგიები“ მათ ნამდვილად შეიძლება ვუწოდოთ. კიდევ ერთი ტერმინი, რომლის ხმარება ამ კონტექსტში შეცდომად არ მიმაჩნია, არის „პოლიტიკური ფილოსოფია“ – ლაპარაკი ხომ პოლიტიკური ქცე-

ვის ფილოსოფიურ პრინციპებზეა; მაგრამ ამ უკანასკნელ გამოთქმას ზედმეტად აკადემიური ელფერი ახლავს, იდეოლოგია კი სულაც არაა აკადემიური დისციპლინა.

თავისუფლება როგორც იდეოლოგია

მოდერნული იდეოლოგიის ყველაზე მკაფიო, პარადიგმული ნიმუშია არა რეპრესიულ-ტოტალიტარული იდეოლოგიები (კომუნიზმი, ფაშიზმი), არამედ ლიბერალიზმი. შეიძლება ითქვას, რომ ლიბერალიზმი არის პირველ-იდეოლოგია, მისგან იშვა ყველა სხვა იდეოლოგია, რომელიც მოდერნულ (ან თუნდაც პოსტ-მოდერნულ) პოლიტიკურ უნივერსუმში არსებობს. ამის მიზეზი ისაა, რომ ლიბერალიზმის და, საზოგადოდ, იდეოლოგიის წანამძღვარი ერთი და იგივეა: ლიბერალიზმმა სამყაროს ცენტრში დააყენა ავტონომიური, საკუთარ რაციონალურ აზროვნებაზე დაყრდნობილი ადამიანი, ხოლო იდეოლოგია (ტრადიციისაგან განსხვავებით) სწორედ ასეთ ადამიანს სჭირდება. ლიბერალიზმი არის კერძო (ერთ-ერთი) იდეოლოგია, რომელიც, საერთოდ, იდეოლოგიის საჭიროებას ამკვიდრებს, რადგან ის უპირირისპირდება იმას, რასაც საერთოდ იდეოლოგია უპირისპირდება – ტრადიციას. ამასთანავე, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი და პარადოქსულია, მას თავის ჭკუაზე გადაყავს თავისი ანტიპოდი – ტრადიციაც. მას შემდეგ, რაც იქმნება ლიბერალური იდეოლოგია, ტრადიციის ადეპტიც იძულებულია რაციონალური საბუთი მოუნახოს იმას, რაც მანამდე თავისთავად ცხადად იყო მიჩნეული– ტრადიციის უპირატეს როლს და ღირებულებას საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ამით ტრადიციაზე ორიენტაცია თვითონაც იქცევა იდეოლოგიად („კონსერვატიზმად“). თუმცა კონსერვატიზმი (მისი თავდაპირველი ფორმით მაინც) წინარემოდერნულზე, ტრადიციულზე ახდენს აპელირებას, ლოგიკურად ის მეორადია ლიბერალიზმის მიმართ, როგორც მასზე რეაქცია, მისი კრიტიკა (ამიტომაცაა, რომ ლიბერალები კონსერვატორებს „რეაქციონერებს“ უწოდებენ). შესაბამისად, ლიბერალიზმისაგან სხვადასხვა გზით იშვება სხვა იდეოლოგიებიც – ან როგორც მისი რომელიმე პრინციპის გამოცალკევება და ლოგიკურ ბოლომდე მიყვანა (რადიკალიზმი, რომელმაც შემდეგ სოციალიზმ-კომუნიზმის სახე მიიღო; ნაციონალიზმი, რომელიც ახდენს თავისუფლების და თანასწორობის პრინციპთა ექსტრაპოლაციას ერზე, რო-

გორც ისტორიის სუბიექტზე; ზემოთნახსენები ფემინიზმი, რომელსაც თანასწორობის იდეა სქესთა ურთიერთობის სფეროზე გადააქვს – და ა. შ.), – ან როგორც მისდამი მეტ-ნაკლებად რადიკალური დაპირისპირება (ნაციზმი, რელიგიური ფუნდამენტალიზმი და ა. შ.).

ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით მინდა ხაზი გავუსვა ერთ გარემოებას. ხანდახან რაციონალობას, როგორც იდეოლოგიის ზოგად ნიშანს, უარყოფენ იმაზე მითითებით, რომ არსებობს რელიგიური იდეოლოგიები, რელიგია კი, განსაზღვრების თანახმად, არ არის რაციონალობაზე ორიენტირებული. მაგრამ აქ პრინციპულად უნდა გაემიჯნოს ერთმანეთს ტრადიციული რელიგია და რელიგიური იდეოლოგია. ტრადიციული რელიგია არსებობს იდეოლოგიამდელ სივრცეში, იქ, სადაც ტრადიციულ ცნობიერებას ჯერ კიდევ არ დაუკარგავს პირველადი უბიწოება მოდერნული რაციონალიზმის აგრესიის შედეგად. სულ სხვაა რელიგიური იდეოლოგია, რომელიც რელიგიის როლის რაციონალურ გააზრებას ახდენს და ამის საფუძველზე ან ლიბერალიზმთან მისი თანაარსებობის პრინციპებს აყალიბებს (მაგ., ქრისტიანული დემოკრატია), ან ლიბერალიზმის უარყოფას ახდენს (რელიგიური ფუნდამენტალიზმის ნაირსახეობები). რელიგიურ, ისევე როგორც ნებისმიერ სხვა, იდეოლოგიებს ინტელექტუალები ქმნიან და არა წინასწარმეტყველნი. პოლიტიკური ისლამის შესახებ არსებული ლიტერატურიდან (პოპულარულ ენაზე პოლიტიკურ ისლამს „ისლამური ფუნდამენტალიზმი“ ჰქვია) ცნობილია, რომ „ისლამური ფუნდამენტალიზმი“ სხვა არაფერია, თუ არა ისლამის რეაქცია მოდერნიზაციაზე,[5] და მისი მატარებლები, უპირატესად, უმაღლესი განათლების მქონე (და ხშირად დასავლეთში განსწავლული) ახალგაზრდა ქალაქელი ინტელექტუალები არიან და არა სოფლელი ხოჯები. აიათოლა ხომეინიმ ტყუილად არ იცხოვრა პარიზში – მოდერნული იდეოლოგიის სამშობლოში – ვიდრე ირანში ისლამურ რევოლუციას დაატრიალებდა. უცხო ქვეყანაში მან ყურანზე არანაკლებ მნიშვნელოვანი რამეები ისწავლა: რა არის რევოლუცია, რა არის იდეოლოგია, და როგორ უნდა მოახდინო პირველი მეორის მეშვეობით.

აღსანიშნავია, რომ თვით ტერმინ „ლიბერალიზმსაც“ მეტად საინტერესო ტრაექტორია აღმოაჩნდა: დღევანდელ ამერიკის შერთებულ შტატებში კლასიკური ლიბერალიზმის იდეალთა მომხრეები უფრო ხშირად კონსერვატორთა ბანაკში აღმოჩნდებიან ხოლმე (თუმცა პირუკუ თქმა აღარ იქნებოდა სწორი: ყველა ამერიკელი კონსერვა-

ტორი ვერ ჩაითვლება კლასიკურ ლიბერალად), მაშინ როცა ის, რასაც ამერიკაში ამჟამად „ლიბერალიზმი“ ჰქვია, წარმოადგენს, ერთი მხრივ, კლასიკური ლიბერალიზმის და სოციალ-დემოკრატიის ზოგიერთ ელემენტთა, მეორე მხრივ კი – ე. წ. პოსტმოდერნული იდეოლოგიების (მულტი-კულტურალიზმი, „მწვანეობა“, ფემინიზმი) ერთგვარ ნაზავს.

ამრიგად, იდეოლოგიის, როგორც ასეთის, უარმყოფელებმა კრიტიკული ისრები მეორად და აშკარად რეპრესიულ იდეოლოგიებს (კომუნიზმს, ფაშიზმს, რელიგიურ ფუნდამენტალიზმს) კი არ უნდა დაუმიზნონ, არამედ პირველიდეოლოგიას – ლიბერალიზმს, ანუ იმ მოძღვრებას, რომელსაც თანამედროვე დემოკრატია ემყარება. ამ მხრივ, კარლ მარქსი გაცილებით უფრო თანმიმდევრული იყო, ვიდრე თანამედროვე ქართველი ანტი-იდეოლოგები, რადგან მან სწორედ თანამედროვე იდეოლოგიის გულისგულს – ლიბერალურ ინდივიდუალიზმს – დაუმიზნა.

აქ ძირითადი პრობლემა ის კი არაა, რომ ლიბერალური ინდივიდუალიზმი ნაკლებად იმსახურებს კრიტიკას, ვიდრე სხვა იდეოლოგიები (პირობით ჩავთვალოთ, რომ ეს გემოვნების ამბავია), არამედ ის, რაზეც ზემოთ ნაწილობრივ უკვე ვილაპარაკეთ: იდეოლოგიის კრიტიკა ისევ იდეოლოგიას ბადებს. იდეოლოგიის ნამდვილი ალტერნატივაა არა ანტი-იდეოლოგიზმი, არამედ ტრადიციის ნაივური ერთგულება (ნუ ავურევთ ტრადიციონალიზმთან, როგორც რაციონალურად გააზრებულ იდეოლოგიასთან!). მაგრამ ტრადიციის ამ საწყისი ერთგულების დაკარგვა ქალწულობის დაკარგვას ჰგავს: ერთხელ დაკარგული უბიწოება ვეღარასოდეს აღდგება, ხოლო საეჭვო ოპერაციები ჰიმენის გამთელების მიზნით სხვა არაფერია, თუ არა თვითმოტყუებაზე (ან, უფრო ხშირად, ხალხის მოტყუებაზე) მიმართული იდეოლოგიური ჩალიჩი. მოდერნული რაციონალობის მიერ ჩატარებული ტრადიციული აზროვნების დეფლორაცია ვიღაცისთვის იქნებ გაუპატიურების ტოლფასია, სხვისთვის კი – საკაცობრიო ბედნიერებისკენ გადადგმული ნაბიჯი, მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში ის შეუქცევადია. კაცობრიობა დაწყევლილია იდეოლოგიით, და ეს უკანასკნელი, როგორც ჩანს, მხოლოდ პირველთან ერთად დაიღუპება.

ჩემი აზრით, თანამედროვე ანტი-იდეოლოგიზმი მჭიდროდ უკავშირდება ანტი-პოლიტიკას, დღეს მეტად გავრცელებულ (დასავლეთშიც და ჩვენშიც) ტენდენციას.[6] იდეოლოგიის ასე თუ ისე თანმიმდევრული უარ-

ყოფა შესაძლებელია მხოლოდ პოლიტიკის, პოლიტიკური ქცევის უარყოფით. პოლიტიკური ქცევა – და მასთან ერთად, იდეოლოგია, – დაკავშირებულია საზოგადო სიკეთის ცნებასთან. პოლიტიკური მოღვაწეობის მიზანია საზოგადო სიკეთის მიღწევა (ან საზოგადო ბოროტების შემცირება), ხოლო პოლიტიკური იდეოლოგია შეიძლება განვსაზღვროთ როგორც გარკვეული კონცეფცია იმისა, თუ რაში მდგომარეობს საზოგადო სიკეთე და რა შეიძლება გააკეთოს ხელისუფლებამ მის მისაღწევად (ან საზოგადო ბოროტების შესამცირებლად). კერძოდ, სხვადასხვა პოლიტიკური იდეოლოგიის თანახმად, საზოგადო სიკეთის მიღწევის გზა შეიძლება იყოს ინდივიდუალური თავისუფლების მაქსიმალური წახალისება, სოციალური სოლიდარობის დაცვა, ტრადიციული ღირებულებების ერთგულება და ა. შ. ანტიპოლიტიკური ტენდენცია, ამის საპირისპიროდ, პოლიტიკის სფეროს უკავშირებს მხოლოდ ძალაუფლებას და ძალმომრეობას. თუ პოლიტიკის კლასიკური კონცეფციის თანახმად, ძალაუფლება და ძალმომრეობა მხოლოდ აუცილებელი იარაღებია საზოგადო სიკეთის მისაღწევად, ანტიპოლიტიკური მიდგომისთვის ძალაუფლება და ძალმომრაობის განხორციელების შესაძლებლობა თვითმიზანია, ხოლო იდეოლოგიური შეხედულებები საზოგადო სიკეთეზე – ამ მიზნების შესანიღბად გათვალისწონებული ტყუილი (ისევ მივადექით იდეოლოგიის, როგორც „ყალბი ცნობიერების“, კონცეფციას). ამრიგად, იდეოლოგიის უარყოფა პოლიტიკისა და ზნეობის პრობლემასაც უკავშირდება. ფართოდ გავრცელებული – ხოლო ჩვენში გაბატონებული – წარმოდგენა, რომ ყოველგვარი პოლიტიკა „ბინძურია“, რომ პოლიტიკასა და ზნეობას შორის მხოლოდ ნეგატიური მიმართება შეიძლება არსებობდეს, ლოგიკურად მოითხოვს ყოველგვარი იდეოლოგიის უარყოფასაც. შემთხვევითი არ არის, რომ პროფ. ვახტანგ ერქომაიშვილი, საქართველოში ერთ-ერთი წამყვანი ანტი-იდეოლოგისტი, თავის სხვა ნაშრომში კატეგორიულად უარყოფს პოლიტიკასა და ზნეობას შორის რაიმე პოზიტიური კავშირის პრინციპულ შესაძლებლობასაც.

საზოგადოდ, ანტი-პოლიტიკა თავისთავად უფრო პოლიტიკით გაწბილებული ინტელიგენციის განწყობულებაა, ვიდრე ჩამოყალიბებული კონცეფცია – თუმცა იგი გამონატულებას პოვებს იდეათა სისტემებში, რომელთაც მეტ-ნაკლებად კოჰერენტული კონცეფციების ფორმა და პრეტენზია აქვთ. ეს შინაგანად ანარქისტული ტენდენცია თავს იჩენს სხვადასხვა სახის უტოპიზმში ან სოციალური შეკავშირების წინა-მოდერნუ-

ლი ფორმების ფაქტიურ ხელდასხმაში, რისი ნიმუშიცაა მულტიკულტურალიზმი – თანამედროვე ქვაზი-ლიბერალური ნეო-ტრაიბალიზმი.

ანტიპოლიტიკური განწყობილების გარდა დღევანდელ ვითარებას როგორც დასავლეთში, ისე პოსტკომუნისტურ სამყაროში ახასიათებს რეალურ პოლიტიკურ ცხოვრებაში იდეოლოგიის როლის შესუსტება ან, სხვანაირად რომ ვთქვათ, იდეოლოგიური სიმკვეთრის დაკარგვა. პოლიტიკური დისკუსია უპირატესად ცალკეულ საკითხებზე, პრობლემებზე მიდის და არა ფუძემდებლურ პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ პრინციპებზე. ამის მიზეზია ის გარემოება, რომელსაც ფრენსის ფუკუიამამ „ისტორიის დასასრულის“ კვალიფიკაცია მისცა:[7] მსოფლიო ინტელექტუალური მოდის დამდგენელ დასავლეთში გამარჯვებულ ლიბერალიზმს მეტოქე, სინამდვილეში, აღარ დარჩა. ამის ძირითად მიზეზად ითვლება ლიბერალიზმის უძღები შვილის და უწინდელი მთავარი მოწინააღმდეგის – კომუნიზმის კრახი 80-იანი წლების ბოლოს. ჩემი აზრით, არანაკლებ მნიშვნელოვანი იყო მოვლენა, რომელიც 70-იან წლებში მოხდა ყოველგვარი ზარ-ზეიმისა და თუნდაც ხავერდოვანი რევოლუციების გარეშე: სწორედ ამ დროს გარდაიცვალა ე. წ. „დასავლური სოციალიზმი“. დასავლურ „პროგრესულ ინტელიგენციას“ ლამის ბიოლოგიურად ეზიზღება გარდაცვლილის მკვლელები – რონალდ რეიგანი და მარგარეტ თეთჩერი, მაგრამ უმრავლესობა, როგორც ჩანს, შეურიგდა თვით სიკვდილის ფაქტს, და დღეს ხმას აძლევს მეტად ბუნდოვანი მრწამსის პოლიტიკოსებს – ბილ ქლინტონს, ტონი ბლერს ან გერჰარდ შროდერს, რომლებიც პოლიტიკური მოწინააღმდეგისაგან ნასესხებ მემარჯვენე-ლიბერალურ პოლიტიკას ატარებენ მემარცხენე-ლიბერალური სახის გამომეტყველებით. მაგრამ ეს 50-60-იან წლებში გამოცხადებული „დეიდეოლოგიზაცია“ კი არ არის, არამედ – კონკრეტული (ლიბერალური) იდეოლოგიის გამარჯვება. გარდა ამისა, თუ ეკონომიკური პოლიტიკის განმსაზღვრელ ცენტრალურ ღირებულებებზე გარკვეული კონსენსუსია მიღწეული, ეს არ ნიშნავს, რომ სხვა პრობლემებზე დისკუსია ნაკლებ მწვავე და ნაკლებ იდეოლოგიურია. ამის მაგალითებია აბორტის პრობლემა და „კულტურული ომები“ შეერთებულ შტატებში, ევროკავშირის შემდგომი ინტეგრაცია და ეროვნული სახელმწიფოს პრინციპის დაძლევა ევროპაში. ერთიანი ევროპული ვალუტის შემოღება გაცილებით მეტადაა იდეოლოგიური პრობლემა, ვიდრე ეკონომიკური.

იდეოლოგიის ხიფათი

თუ იდეოლოგია მოდერნული ხანის პოლიტიკის მოუცილებელ და ლეგიტიმურ თანამგზავრად მიმაჩნია, რას ვგულისხმობდი, როცა ზემოთ იდეოლოგიისაგან მომდინარე განსაკუთრებული ხიფათი ვახსენე? ჩემი აზრით, ძირითადი ხიფათი არის არა ტყუილი, არა მასების ცნობიერებით მანიპულაცია, არა სამყაროს სურათის ცნობიერი/ნახევრადცნობიერი/ქვეცნობიერი დამახინჯება ცალკეული სოციალური ძალების ინტერესთა შესაბამისად, არამედ აზროვნების hybris, რაციონალური მეთოდებით შეირაღებული ადამიანური ინტელექტის გადამეტებული ქედმაღლობა, რომელიც იდეოლოგიის პროექტის უკან შეიძლება იგულისხმებოდეს.

როგორც უკვე ვთქვი, იდეოლოგია თავისი არსით რელიგიის სუროგატია. იდეოლოგია არის ინტელექტუალთა მიერ შექმნილი სააზროვნო კონსტუქცია, რომლის მიზანი და პრეტენზიაა შეცვალოს რელიგია და მისი ფუნქცია შეასრულოს. მაგრამ რელიგია არ არის ადამიანური ინტელექტის ნაყოფი – ყოველ შემთხვევაში, იგი ასეთად არ არის წარმოდგენილი მორწმუნე ადამიანის თვალში. მორწმუნისთვის რელიგია არის გამოცხადების შედეგი, ღვთაებრივი ნების თუ გონის გამოსხივება, რომლის მიმართაც ჩვეულებრივმა ადამიანებმა (მაგალითად, ვინმე მათემ, ან ვინმე მარკოზმა) შეიძლება მხოლოდ ჩამწერის, დამფიქსირებლის, შემდეგ კი – ინტერპრეტატორის, განმმარტებლის როლი შეასრულონ. რელიგია დაფუძნებულია ტრანსცენდენტურის, ზე-ბუნებრივის, ზე-ადამიანურის წარმოდგენაზე, რის მიმართაც ადამიანს სიმდაბლე, თავმდაბლობა, ე. ი. საკუთარი შესაძლებლობების და უნარების პრინციპული შეზღუდულობის შეგნება მართებს.

რაციომ, მეცნიერული აზროვნების იარაღთა დაუფლებამ, ამაზე დაყრდნობით გაკეთებულმა მიღწევებმა მკვეთრად აამაღლა ადამიანის თვითრწმენა. სახელდობრ, რაციონალურად მოაზროვნე ადამიანმა იგრძნო ახალი ძალა ორ საწყისთან მიმართებაში: ერთია ფიზიკური ბუნება, რომლის წინაშეც ტრადიციული ადამიანი უფრო თავდაცვის პოზიციაში იდგა, ახლა კი ისწავლა ბუნების ძალების მისთვის სასურველ კალაპოტში მოქცევა და მისთვის სასურველ შედეგებზე მიმართვა; მეორეა კულტურა, ტრადიცია, რომლებიც არანაკლებ იქვემდებარებდნენ ადამიანს, ვიდრე ბუნების სტიქია. თუ ადამიანს შეუძლია ფიზიკური ბუნება მოაქციოს თავის ჭკუაზე, რატომ არ შეიძლება რაციონალური,

„ცრურწმენებისა“ და „წინარეგანსჯისაგან“ (Vorurteil, предрассудок) თავისუფალი პასუხი გასცე იმ შეკითხვებს, რასაც ადრე ტრადიცია, ტრადიციით მიღებული რწმენა პასუხობდა. სწორედ ამ ლოგიკით აღმოცენდება გრანდიოზული ცთუნება – ადამიანმა თვითონ შექმნას რაციონალური რელიგია – იდეოლოგია, და მას მეცნიერულად დასაბუთებული ჭეშმარიტების სტატუსი მიანიჭოს.

თუ ტრადიციულ „ცრურწმენებზე“ ამაღლების პათოსი, ქედმაღალი დამოკიდებულება რაციონალური კრიტიკის მიერ გადაუმუშავებელი ნებისმიერი შეხედულების მიმართ საერთოდ ლიბერალიზმს ახასიათებს, მარქსიზმმა და სოციალიზმის სხვა ფორმებმა ტრადიციის დაძლევის და საზოგადოებრივი ცხოვრების ადამიანური გონების მიერ დადგენილი გეგმით ტოტალური გარდაქმნის პათოსი ბოლომდე მიიყვანეს. მარქსმა ერთმანეთს გაუგივა „თეორიული ჰუმანიზმი“ და „თეორიული ათეიზმი“, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ადამიანმა საბოლოოდ დაიკავა ღმერთის ადგილი, ანუ რაციონალური ინდივიდი, – თუ მარქსის შემთხვევაში მეცნიერებით შეიარაღებული პარტია/კლასი, – სრულ კონტროლს ამყარებს არა მარტო ბუნებაზე, არამედ საზოგადოებაზეც. აქ ჩვენთვის საინტერესო განსაკუთრებით მეორე მომენტია: სოციალურობის რეკონსტრუცია განათლებული გონების მიერ. ამის პირველი მცდელობა იყო საფრანგეთის რევოლუცია, რომელშიც გამარჯვებულმა რევოლუციონერებმა ახალი წელთაღრიცხვაც კი შემოიღეს იმის ხაზგასასმელად, რომ ახალ სამყაროს ძველთან საერთო არაფერი ექნებოდა. მაგრამ საფრანგეთი მალე ისევ ძველ წელთაღრიცხვას დაუბრუნდა, მარქსმა კი გაითვალისწინა იაკობინელთა წარუმატებლობა და მიხვდა, რომ უფრო შორს უნდა წასულიყო: მან უარყო „ადამიანის ბუნება“, როგორც ყალბი იდეოლოგიური წარმოდგენა, წარსულიდან შემოპარული ტრომას ცხენი, რომელიც ნათელ მომავალს ისევ ბნელ წარსულზე აბამდა. თუ ახალ სამყაროში ისევ უცვლელი, ანუ ძველიდან გადმოსული ადამიანი იცხოვრებს, რაღა ახალ საზოგადოებაზეა ლაპარაკი? აქ სოციალური კონსტრუქტივიზმი, რომელიც ადრე იდეოლოგიის კრიტიკასთან დაკავშირებით განვიხილეთ, თავის მეორე მხარეს ავლენს. იდეოლოგიის კრიტიკამ დაადგინა, რომ მარქსის თანამედროვე ადამიანის ცნობიერება კაპიტალისტური საბაზრო ეკონომიკის ინტერესთა გამომხატველი ძალების მიერ ყოფილა „აგებული“, ე. ი. ადამიანის ცნობიერება პრინციპში „აგებას“ ექვემდებარება. მაგრამ თუ შეიძლება, ადამიანის ცნობიერება „ბნელმა ძალებმა“, გაუცხოების აგენტებმა ააგონ,

რატომ არ შეიძლება იგივე გააკეთონ „ნათელმა ძალებმა“, ანუ თვითონ მარქსმა და მისმა თანამოაზრეებმა კომუნისტური პარტიის სახით? იდეოლოგიის კრიტიკა, საბოლოო ჯამში, იდეოლოგიის სრულ განთავისუფლებად, იდეოლოგიაზე აგებული სოციალური პრაქტიკებისთვის შეზღუდვების მოხსნად მოგვევლინა. რაკი ადამიანის (შინაგანი) ბუნება არ არსებობს, რაკი ის თავიდან ბოლომდე სოციალური კონსტრუქციაა, განათლებულ ინტელიგენციას იდეოლოგიურად დამუშავებულ პროლეტარიატთან კავშირში შეუძლია შეუზღუდველად გარდაქმნას სამყარო რაციონალური გონების მიერ შემუშავებული იდეების შესაბამისად. სხვანაირად ამას ჰქვია ტოტალიტარიზმი: ადამიანის გონებას (ანუ განათლებულ ადამიანთაგან შემდგარ პარტიას) შეუძლია და ვალდებულია გააკონტროლოს სამყარო (უპირველეს ყოვლისა, სოციალური სამყარო) მის ტოტალობაში, რადგან სამყაროს ვაკუუმი არ იცის და, რასაც ნათელი („პროგრესული“) ძალები არ მიხედავენ, ბნელ ძალებს ჩაუვარდება ხელში.

გავიმეორებ, მარქსიზმი აქ საინტერესოა არა როგორც ერთ-ერთი იდეოლოგია, თუნდაც განსაკუთრებით რეპრესიული იმპლიკაციების და სისხლიანი ისტორიის მქონე, არამედ როგორც ლოგიკური განვითარება „პირველ-იდეოლოგიის“ – ლიბერალიზმის – ცენტრალური თავისებურებისა. ლოგიკამ თავისი გამორიცხული მესამის კანონით შებრალება არ იცის და, როცა განათლებული გონება ისევეა დარწმუნებულია ყოვლისმომცველი პრეტენზიის მქონე იდეოლოგიის ჭეშმარიტებაში, როგორც მათემატიკურ ფორმულებში, რიგით ადამიანებს შეიძლება მძიმე დღე დაადგეს. ამ სავსებით რეალური ხიფათის დანახვა იდეოლოგიის, როგორც ასეთის, უარყოფა კი არ უნდა იყოს, არამედ ადამიანის გონებისა და მისი ნაყოფის – იდეოლოგიის – პრინციპული შეზღუდულობის გააზრება. ეს შეზღუდულობა სულ მცირე ორმაგად ვლინდება. ერთი მხრივ, ბუნება – მათ შორის ადამიანის და სოციუმის ბუნება – არ არის უსასრულოდ პლასტიური, ღია და დამთმობი რაციონალობის ინტერვენციის წინაშე. ეს უკანასკნელი მხოლოდ იმდენად შეიძლება იყოს პროდუქტიული და წარმატებული, რამდენადაც აღიარებს სოციუმის და ადამიანის ბუნების ავტონომიურობას, გარკვეულ საზღვრებში პატივს სცემს მას, როგორც მოცემულობას. მეორე მხრივ, იდეოლოგიის პრინციპული შეზღუდულობის წყაროა ადამიანის გონების შინაგანი სისუსტე, ის, რომ რაციონალობა არსებითად უუნაროა პასუხი გასცეს ყველა საკვანძო შეკითხვას და არ

შეუძლია, რაღაც ზომით არ დაენდოს რწმენას, ტრადიციას ან ინტელექტუალურ მოდას. ტრადიციულ რწმენაში ეჭვის შეტანით (პირველცოდვის ერთგვარი რეპროდუქციით) ადამიანმა თავი ჩაიყენა მდგომარეობაში, როცა იდეოლოგიის გარეშე აღარ შეუძლია; მაგრამ იდეოლოგიის, როგორც პოტენციურად მომაკვდინებელი იარაღის, ხმარება მკაცრ ჩარჩოებში უნდა იქნას ჩასმული (ამ ჩარჩოების საკითხს ჩვენ კიდევ დავუბრუნდებით, როცა სახელმწიფოსა და იდეოლოგიის მიმართებაზე გვექნება ლაპარაკი).

მეორე სერიოზული საფრთხე, რომელიც იდეოლოგიისგან მომდინარეობს, საზოგადოების (კოლექტივის) და ინდივიდის მიმართებაში უნდა დავინახოთ. იდეოლოგიებს, როგორც ინტელექტუალურ კონსტრუქციებს, ცალკეული ინდივიდები ქმნიან, მაგრამ იდეოლოგიები, როგორც რწმენის სიმბოლოები და სამოქმედო სტრატეგიები, კოლექტიური მოხმარებისთვისაა განკუთვნილი. ეს ორიენტაცია კოლექტიურ მოხმარებაზე თავისთავად მოითხოვს ერთგვარ გამარტივებას, სიხისტეს, მოცემული პოზიციისთვის უხერხული მომენტების გვერდის ავლას. თუნდაც მოცემული იდეოლოგიური კონსტრუქციის უკან არაფერი დავინახოთ საზოგადო სიკეთისადმი სწრაფვის გარდა, მოსალოდნელი ხდება კოლიზია საზოგადო სიკეთის იდეით შთაგონებულ სამოქალაქო ენთუზიაზმსა და ინდივიდუალური ცნობიერების კრიტიციზმს შორის. ინდივიდის შემოქმედებითი აზროვნება ნებისმიერ იდეათა კომპლექსის მუდმივ კრიტიკულ გადასინჯვას მოითხოვს, იდეოლოგია კი სააზროვნო კონსტრუქციათა სტაბილობას, სიცხადეს და სიმარტივეს მიესწრაფვის. ინტელექტუალურ თავისუფლებაზე ორიენტირებულ ინდივიდს ტენდენცია აქვს, იდეოლოგიის კოლექტიური სიცხადე და სიმარტივე აზროვნების პრიმიტივიზმად, ხოლო იდეების გარკვეული პაკეტის აუცილებელი ურთიერთგადაბმა საკუთარი ავტონომიის შეურაცხმყოფელ „პროკრუსტეს სარეცლად“ აღიქვას. თავის მხრივ, საზოგადო სიკეთის იდეით მოტივირებული იდეოლოგიზებული ქმედების პოზიციიდან ინდივიდუალური ცნობიერების სკეპტიციზმი და სპონტანურობა მოჩანს როგორც საფრთხე, ერთგვარი ეგოიზმი და ანარქისტული უპასუხისმგებლობა. ბუნებრივია, ინტელექტუალები მათთვის დამახასიათებელი ინდივიდუალიზმით და კრიტიციზმით ინსტინქტურ პროტესტს გრძნობენ იდეოლოგიის მიმართ – ეს ინსტინქტური პროტესტი ზოგადად იდეოლოგიის უარყოფის, ინტელექტუალთა წრეში მისი სახელგატეხილობის ერთ-ერთი წყაროა.

იდეოლოგიის ზეწოლა აზროვნებაზე მისი კოლექტიური კონფორმულობის მიმართულებით შეიძლება სხვადასხვა ფორმას იღებდეს. ერთია „პარტიული დისციპლინის“ ექსპლიციტური რეჟიმი, როცა ცალკეულ ინდივიდს ღიად მოეთხოვება, რაღაც ფარგლებში მაინც, თავისთვის შეინახოს პირადი თვალსაზრისის ელფერები და საკუთარი ინტელექტუალური უნიკალობით თავის მოწონების შანსი საერთო საქმის ინტერესებს შესწიროს. ასეთი აშკარად გამოხატული შეზღუდვა ხშირად განსაკუთრებულ პროტესტს იწვევს ინტელექტუალთა მხრიდან, რომელიც „მე არც ერთ პარტიას არ ვეკუთვნი-ს“ ამაყი პოზით გამოიხატება. სხვათა შორის, ასეთი პოზა თუ პოზიცია განსაკუთრებით დამახასიათებელია პოსტკომუნისტური სამყაროს ინტელექტუალებისათვის, რომლებიც ინტელექტუალური თავისუფლების შეზღუდვაზე ნებისმიერ მინიშნებასაც კი განსაკუთრებით მტკივნეულად განიცდიან (ეს ერთ-ერთი მიზეზია იმისა, რომ ამ ქვეყნების დემოკრატიულ ძალებს უჭირთ სერიოზულ პარტიებად გაერთიანება). მეორეა იდეოლოგიური ზეწოლის უფრო დახვეწილი, მაგრამ ეფექტური ფორმა, როცა გარკვეული იდეათა კომპლექსი „მოწინავის“, „პროგრესულის“ სტატუსს იჩემებს და თავის მოწინააღმდეგეებს ავტომატურად აწებებს „ჩამორჩენილის“, „რეაქციულის“ ან, უფრო ჩვენებურად რომ ვთქვათ, „გოიმურის“ იარლიყს. მეცხრამეტე საუკუნის რუსეთში ზეწოლის ამ მექანიზმს „ლიბერალური ტერორი“ დაერქვა. ამ მექანიზმის განსაკუთრებული ეფექტურობა იმითაა გამოწვეული, რომ ინდივიდის ინტელექტუალური თავისუფლება ფორმალურად არანაირად არაა შეზღუდული, მაგრამ ამავე დროს იერიშია მიტანილი ყველაზე ძვირფასზე, რაც სოციალურ სუბიექტს გააჩნია – მისი სტატუსის შეგნებაზე. არავის უნდა, რომ „ჩამორჩენილი“ დაუძახონ – ამ სტატუსის მიღება დაახლოებით იმის აღიარების ტოლფასია, რომ დაბერდი და შენი დრო წავიდა. ამგვარი ზეწოლის გაძლებას გარკვეული პრინციპების მეტად მტკიცე ერთგულება და/ან საკუთარი ინტელექტუალური ძალმოსილების განსაკუთრებული რწმენა სჭირდება – რაც ადამიანთა უმრავლესობას შეიძლება არც ახასიათებდეს.

„ლიბერალური ტერორი“, ცხადია, არ არის ერთადერთი მაგალითი ინდივიდზე საზოგადოების ფსიქოლოგიური ზეწოლისა. განსაკუთრებით ძლიერი შეიძლება იყოს ზემოქმედება ეროვნულ-პატრიოტული მოტივების გამოყენებით. ეს უკანასკნელი უფრო ემოციურ სიმებზე თამაშობს, ვიდრე სტატუსის შეგნებაზე, უფრო უხეში, დაუფარავი და აგრე-

სიულია, და მისი გამკლავება, ინტელექტუალური სიმტკიცის გარდა, შეიძლება დიდ პირად ვაჟკაცობასაც მოითხოვდეს. ეროვნულ-პატრიოტული მოტივებით ზეწოლა უფრო ინტენსიურია და მოსახლეობის უფრო ფართო ფენებს უმიზნებს, მაგრამ, ამავე დროს, მისი ეფექტურობის ვადა, ჩვეულებრივ, უფრო მოკლეა, რადგან მას საზოგადოების ზოგადი ეგზალტაცია სჭირდება, რაც, ძნელია, დიდხანს გაგრძელდეს. „ლიბერალური ტერორი“ უფრო ელიტაზეა გამიზნული და ელიტარულობის გრძნობის გამოყენებით მუშაობს, მას მეტი დრო სჭირდება ზემოქმედების მისაღწევად, სამაგიეროდ, შედეგები უფრო გამძლეა.

მე „არც ერთ პარტიას არ ვეკუთვნი-ს“ მოდელის ინტელექტუალთაგანი ვარ, მაგრამ ღია „პარტიულ დისციპლინაზე“ აგებული ინტელექტუალური კონსოლიდაცია გაცილებით უფრო პატიოსანი და პირონულ თავისუფლებასთან შეთავსებადი მგონია, ვიდრე სოციალურ-ფსიქოლოგიურ ზეწოლაზე აგებული ინტელექტუალური კონფორმიზმი. „პარტიული დისციპლინა“, თუ ის სამოქალაქო ურთიერთობების სივრცეშია განხორციელებული, ნიშნავს კონტრაქტს კოლექტივს და პიროვნებას შორის, რაც საშუალებას აძლევს ამ უკანასკნელს, გარკვეული ავტონომიური დისტანცია შეინარჩუნოს მის მიერ უპირატესად აღიარებული პოლიტიკური პრინციპების სისტემის მიმართ. საკუთარი თავისუფლების გარკვეული ელემენტების ექპლიციტური და ნებაყოფლობითი შეზღუდვა ამავე დროს ასეთი თავისუფლების შეუვალობის სფეროსაც ადგენს. ერთი მხრივ, საკუთარი ინდივიდუალობის შენარჩუნების, მეორე მხრივ კი, კოლექტიურ სამოქალაქო მოქმედებაში მონაწილეობის უნარის შეხამება ნორმალური (თუმცა არცთუ ადვილი) ამოცანაა ყოველი სოციალური არსებისათვის, რომელსაც უნდა სამოქალაქო სივრცეში იცხოვროს, ხოლო როგორც ნარცისისტული ინდივიდუალიზმი, ისე რეპრესიული კოლექტივიზმი ანგრევს ამგვარი სივრცის შექმნის შესაძლებლობას.

სახელმწიფო და იდეოლოგია

ახლა გადავალ საკითხზე, რომელზე საზოგადოებრივმა დისკუსიამაც საწყისი ბიძგი მისცა ამ სტატიის დაწერას: შესაძლებელია და საჭიროა თუ არა სახელმწიფო იდეოლოგია? პასუხი შემდეგია: სახელმწიფო იდეოლოგია, რა თქმა უნდა, შესაძლებელია, და ის საჭიროცაა იმ-

გვარი სახელმწიფოსთვის, რომლის ლეგიტიმურობა არსებითად იდეოლოგიაზეა დამოკიდებული (მაგალითი ყველას ახსოვს – საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკების კავშირი). მაგრამ რაც შეეხება დემოკრატიულ სახელმწიფოს, მასთან ფორმალურად აღიარებული სახელმწიფო იდეოლოგიის არსებობა შეუთავსებელია. დემოკრატიული სახელმწიფოსთვის დამახასიათებელია იდეოლოგიური პლურალიზმი, ანუ იდეოლოგიათა, სახელმწიფოს მართვის პრინციპთა და პროექტთა თავისუფალი შეჯიბრი პოლიტიკურ სივრცეში; ამგვარი შეჯიბრის გარეშე სახელმწიფო დემოკრატიული ვერ იქნება.

პოლიტიკური იდეოლოგიები დემოკრატიულ სახელმწიფოში არსებობს, მაგრამ თვითონ სახელმწიფო არც ერთ მათგანთან იდენტიფიცირებული არ უნდა იყოს. იდეოლოგიის პირველადი მატარებელია პოლიტიკური პარტია. ეს უკანასკნელი, „ნორმალურ“ ვითარებაში, ერთი იდეოლოგიით გაერთიანებულ ადამიანთა ჯგუფია. სხვა სიტყვებით, პოლიტიკური პარტია არის ადამიანთა ჯგუფი, რომელსაც საზოგადო სიკეთის, უპირატესი პოლიტიკური ღირებულებების და მათი განხორციელების გზების გარკვეული ხედვა აერთიანებს. მაგალითად, ლიბერალური პარტია (კლასიკური გაგებით) პიროვნების პოლიტიკურ და ეკონომიკურ თავისუფლებას მიიჩნევს უპირატეს ღირებულებად და შესაბამისად აგებს თავის სტრატეგიას, კონსერვატული – ტრადიციული ღირებულებების დაცვაზეა ორიენტირებული, სოციალისტური – სოციალური სამართლიანობის, მოქალაქეთა ქონებრივი გათანაბრების და სოციალური სოლიდარობის მიღწევის ამოცანებს თვლის პრიორიტეტულად, და ა. შ. „ნორმალურ ვითარებას“ იმიტომ გავუსვი ხაზი, რომ რეალურად შეიძლება ასე არც იყოს: პოლიტიკურ პარტიას შეიძლება აერთიანებდეს ვიწრო და დროებითი ჯგუფური ინტერესები, კონკრეტული პოლიტიკური ლიდერის მხარდაჭერა; მრავალეროვან საზოგადოებაში პარტიები შეიძლება შეიქმნას ეთნიკური ან რელიგიური ნიშნით, და ა. შ., მაგრამ მეტ-ნაკლებად განვითარებულ დემოკრატიულ პოლიტიკურ სივრცეში სწორედ იდეოლოგიური ნიშნით განსაზღვრული პარტიები თამაშობს წარმმართველ როლს. მეტიც, თუნდაც ის პარტიები, რომლებიც არამყარი და კონიუნქტურული მოსაზრებებით იქმნება, ცდილობენ, „ნამდვილი“ პარტიებისგან ნასესხები იდეოლოგიური სახელები დაირქვან: თუმცა საქართველოში შექმნილი პარტიების უმრავლესობა პიროვნებების გარშემო ყალიბდებოდა, არც ერთი მათგანი არ რეგისტრირდებოდა როგორც „გივოს პარტია“ ან „შიოს პარტია“: თითქმის ყველა მათგანი დასავლეთში ჩამო-

ყალიბებულ იდეოლოგიათა აღმნიშვნელი სახელების ახალ-ახალ კომბინაციებს ეძებდა, ეს კი იმის აღიარებას ნიშნავდა, რომ პარტია თავისი არსით იდეოლოგიის მატარებელი უნდა იყოს.

რატომაა აუცილებელი პარტიათა – და მათთან ერთად იდეოლოგიათა – მრავალფეროვნება? პირველი და ყველაზე პოპულარული ახსნა ისაა, რომ პოლიტიკური ძალაუფლების კონტროლისთვის, მისი რეალური შეზღუდვისათვის აუცილებელია პოლიტიკურ ძალთა კონკურენცია, ე. ი. ოპოზიციის თავისუფალი საქმიანობა, რადგან ძლიერი ოპოზიცია საშუალებას არ მისცემს გაბატონებულ ძალას, ბოროტად გამოიყენოს ძალაუფლება. გარდა ამისა, სასურველია ხელისუფლებაში პოლიტიკურ ძალთა მონაცვლეობაც, რათა პოლიტიკურმა ცხოვრებამ სტაგნაცია არ განიცადოს და მას დროდადრო „ახალმა ცოცხმა“ გადაუაროს. ეს დებულებები ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ ისინი საკმარისად არ მიმაჩნია. თუ პოლიტიკურ ძალთა შორის განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ ერთი მათგანი ხელისუფლებაშია, ხოლო მეორე – ოპოზიციაში, და ისინი დროდადრო ადგილებს ცვლიან, პოლიტიკური პლურალიზმის თვით პრინციპი თამაშის სახეს იღებს და მისი ლეგიტიმურობა მცირდება. საკმარისი არ არის, სხვადასხვა პოლიტიკური ძალების წარმომადგენლები პირადი თვისებებით და მართვის უნარით განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისგან, ისინი განსხვავებულ პოლიტიკურ პრინციპებს, ღირებულებებს, პროგრამებს, ე. ი. იდეოლოგიებს უნდა წარმოადგენდნენ.

მაგრამ პოლიტიკურ პრინციპთა პლურალიზმი რატომღაა აუცილებელი? რატომ არ შეიძლება, ერთხელ და სამუდამოდ დასაბუთდეს ერთი იდეოლოგიის სისწორე და შემდეგ ის ცხოვრებაში იქნას გატარებული? თუ ჭეშმარიტება ერთია, მაშინ ორი პოლიტიკური იდეოლოგიიდან სულ მცირე ერთ-ერთი აუცილებლად ყალბი იქნება, და რატომ არ შეიძლება ყალბი იდეოლოგიის სიყალბე ცხადი გახდეს და ის პოლიტიკური სივრციდან განიდევნოს?

ეს საკმაოდ სერიოზული არგუმენტია, და მას მხოლოდ პოლიტიკური პლურალიზმის პრაქტიკულ მიზანშეწონილებაზე მითითებით ვერ უკუაგდებ. პლურალიზმის პრინციპის დასაცავად რატომ უნდა მოვიტყოთ თავი და რატომ უნდა შევიწყნაროთ ყალბი იდეების პროპაგანდა, თუ ცხადია, რომ ისინი ყალბია? რატომ უნდა შევწიროთ ჭეშმარიტება პლურალიზმს? ჩემი აზრით, ეს საკითხი გადამწყვეტია იდეოლოგიის შესახებ დავაში, რადგან სახელმწიფო იდეოლოგიის მომხრეები სწო-

რედ ამას იმეორებენ ყველაზე ხშირად: რატომ არ შეიძლება მეცნიერულად დავასაბუთოთ გარკვეული პოლიტიკური პრინციპების სისწორე და მათი უპირატესობა ყველა სხვასთან შედარებით, ყველანი ერთად დავრწმუნდეთ, რომ საზოგადო სიკეთეს მხოლოდ ამ პრინციპით განხორციელება მოგვიტანს, დემოკრატიული პროცედურების დაცვით მივიღოთ ეს კონცეფცია, როგორც სახელმძღვანელო ჩვენი საზოგადოებისთვის, და სახელმწიფოებრივი მექანიზმის გამოყენებით ცხოვრებაში გავატაროთ? პასუხი, რომ ნებისმიერი იდეოლოგია თავისი არსით ,,ყალბი ცნობიერებაა", ამ ხალხს ვერ დააკმაყოფილებს – სრულიად სამართლიანად.

მართლაც, რატომ? თუ ჭეშმარიტება ერთია, ჭეშმარიტი იდეოლოგიაც ხომ ერთი უნდა იყოს? ჩემი აზრით, ერთადერთი დამაჯერებელი პასუხი აქ ისევ ადამიანის გონების პრინციპულ შეზღუდულობაზე მითითებაა. ,,ერთადერთი ჭეშმარიტი იდეოლოგიის" მოთხოვნა მოდერნული ეპოქისთვის დამახასიათებელი კერპთაყვანისმცემლობის – მეცნიერების კულტის – გამოხატულებაა. თუ მეცნიერებს შეუძლიათ, ადამიანი კოსმოსში გააგზავნონ, ერთადერთი ჭეშმარიტი იდეოლოგიის შემუშავებას რით ვეღარ დაადგა საშველი? მაგრამ ველოსიპედის გამოგონებასა და კოსმოსური რაკეტის შექმნას შორის არც ისე პრინციპული განსხვავებაა, როგორც რომელიმე ამათგანსა და იდეოლოგიას შორის. იდეოლოგიას პრეტენზია აქვს, სრული და ყოვლისმომცველი წარმოდგენა ჰქონდეს გაცილებით უფრო რთულ სფეროზე – ადამიანზე და საზოგადოებაზე. ასეთი წარმოდგენა პრინციპულად შეუძლებელია, ნაკლული არ იყოს. რაც მთავარია, მისი ცენტრალური ელემენტი ღირებულებითი არჩევანია, ასეთ არჩევანს კი მეცნიერულად ვერ დაასაბუთებ. აქ აღარ ჩავუღრმავდები ფილოსოფიურ კამათს იმის შესახებ, ღირებულებათა სფერო სრული თვითნებობისა და რელატივიზმის სამეფოა, თუ აქაც არსებობს სწორი და არასწორი, უკეთესი და უარესი. მე მეორე პასუხისკენ ვიხრები, მაგრამ ცალსახა მეცნიერულ დემონსტრაციას ღირებულებითი პრიორიტეტები ნებისმიერ შემთხვევაში არ ექვემდებარება. ადამიანის გონება პრინციპულად არასრულყოფილი ინსტრუმენტია, და ყოველი მისი პროდუქტი (კერძოდ და განსაკუთრებით, იდეოლოგია) განწირულია საიმისოდ, რომ არასრულყოფილი იყოს. სრულყოფილი და ჭეშმარიტი იდეოლოგიის შექმნა მხოლოდ ღმერთს შეუძლია – ხოლო ადამიანი რომ ღმერთი იყოს, დემოკრატია და პლურალიზმი ნამდვილად საჭირო აღარ იქნებოდა (სხვათა შორის, როგორც ამერიკული

დემოკრატიის მამები ამბობდნენ, ადამიანები რომ ანგელოსები ყოფილიყვნენ, სახელმწიფო საერთოდ არ იქნებოდა საჭირო).

დემოკრატიის ერთ-ერთი განსაზღვრებაა ის, რომ იგი არსებობს არასრულყოფილი და საკუთარი არასრულყოფილების შეგნების მქონე ადამიანებისთვის. ამ აზრით შეიძლება ითქვას, რომ დემოკრატია იმიტომ ჯობია ნებისმიერ სხვა სისტემას, რომ იგი ადექვატურია ადამიანის ბუნებისა: ნებისმიერ სხვა სისტემაზე მეტად იგი აღიარებს ადამიანის პრინციპულ ნაკლულობას (ლაპარაკია ყველა ადამიანზე გამონაკლისის გარეშე!) და სახელისუფლებო სტრუქტურებს ამის შეგნებით აგებს. ამაშია დემოკრატიის ძირითადი განსხვავება ტოტალიტარული სისტემებისაგან, რადგან ეს უკანასკნელნი სულ მცირე ერთი სრულყოფილი ადამიანის არსებობას უშვებენ და საერთოდ ადამიანის სრულყოფასაც შესაძლებლად თვლიან. შესაბამისად, იდეოლოგიები იმიტომ უნდა შეეჯიბრონ ერთმანეთს, რომ ისინი არასრულყოფილი ადამიანების მიერ არასრული ცოდნის საფუძველზე აგებული კონსტრუქციებია. სრულყოფილ და „ამაყად მჟღერ“ ადამიანზე კომუნისტები და ნაცისტები იყვნენ ორიენტირებული და არა დემოკრატები. რომელიმე იდეოლოგიისთვის სახელმწიფო სტატუსის მინიჭება პრაქტიკულად იმას ნიშნავს, რომ ვიღაცის სათუო იდეებს და სათუო ღირებულებით არჩევანს პოლიცია და პროკურატურა დამაძალებს (რისი გამოცდილებაც უკვე გვაქვს). სახელმწიფო იდეოლოგიის არსებობა-არსებობის საკითხი პრაქტიკული თვალსაზრისით საბოლოოდ აქამდე მიდის: აქვთ თუ არა სამართალდამცავ ორგანოებს უფლება, არ შემოიფარგლონ ფორმალური კანონის დაცვით და კიდევ რაღაც იდეების ერთგულება მომთხოვონ? თუ არ მინდა, პოლიციას და პროკურატურას ასეთი უფლება მივცე, სახელმწიფო იდეოლოგიის წინააღმდეგი ვყოფილვარ.

ამაზე სახელმწიფო იდეოლოგიის მომხრეს შეუძლია კიდევ ერთი არგუმენტი წამოაყენოს. კი ბატონო, ვთქვათ ასეა, ვთქვათ, ნებისმიერი იდეოლოგია არასრულყოფილია, მაგრამ შეუძლია კი სახელმწიფოს ერთიანი იდეოლოგიის გარეშე ცხოვრება? რაღაცამ ხომ უნდა შეკრას სახელმწიფო და საზოგადოება ერთ მთლიანობად? თუ სახელმწიფო გარკვეული სახის სუბიექტია, როგორ შეიძლება იგი წარმოვიდგინოთ გარკვეული ღირებულებითი პრინციპებისა და სამოქმედო პროგრამების, ანუ იდეოლოგიის გარეშე? დემოკრატიული პრინციპი ამაზე მხოლოდ ერთი პასუხის საშუალებას იძლევა: ასეთი რამ არის კონსტიტუცია და კანონები. დემოკრატიული სახელმწიფო ლეგიტიმურია მხო-

ლოდ იმდენად, რამდენადაც ის ემყარება გარკვეულ შეთანხმებას მის მოქალაქეებს შორის („სოციალურ ხელშეკრულებას“), რომელიც ფიქსირებულია კონსტიტუციაში და ამ კონსტიტუციის შესაბამის კანონებში. კონსტიტუცია და კანონები სრულიად საკმარისია იმისთვის, რომ სახელმწიფომ საჯარო ცხოვრების (მათ შორის, სხვადასხვა იდეოლოგიურ მიმდინარეობებს შორის შეჯიბრის) რეგულირება მოახდინოს. თუ ის ამას ვერ აკეთებს, ე. ი. ან კონსტიტუცია ყოფილა გადასასინჯი, ან დამატებითი კანონია მისაღები.

მარტივად ჟღერს, არა? კი მაგრამ, – არ გვეშვება სახელმწიფო იდეოლოგიის მომხრე, – კონსტიტუცია ციდან ხომ არ ვარდება, კონსტიტუციაში რა, იდეოლოგია არ იგულისხმება? ეს კიდევ ერთი უხერხული შეკითხვაა, რაზეც რადიკალ ანტი-იდეოლოგისტებს პასუხი უჭირთ. უხერხულობა იმითაა გამოწვეული, რომ სწორი პასუხი ბოლო შეკითხვაზე დადებითია. დიახ, კონსტიტუცია (ისევე როგორც კანონები) დაწერილია კონკრეტული ადამიანების მიერ, რომელთაც, როგორც წესი, გარკვეული იდეოლოგიური პრინციპები ამოძრავებთ. კონსტიტუციის მიღებას წინ უსწრებს პოლიტიკური პროცესი, რომელშიც სხვადასხვა იდეოლოგიის მატარებელი და მოცემული მომენტისათვის მეტ-ნაკლები გავლენის მქონე პოლიტიკური ძალები მონაწილეობს. უკეთეს შემთხვევაში, კონსტიტუცია აფიქსირებს მაქსიმალურად ფართე კონსენსუსს სხვადასხვა პოზიციას შორის, უარეს შემთხვევაში, მოცემული მომენტისთვის გაბატონებული პოლიტიკური ძალა კონსტიტუციაში მისთვის მისაღებ პრინციპებს დებს. მაგრამ საუკეთესო შემთხვევაშიც იდეოლოგიური კონსენსუსი მეტ-ნაკლებად პირობითია: ვიღაცის ხმა უფრო მეტად ისმის, ვიღაცის ნაკლებად, ხოლო დემოკრატიისა და კონსტიტუციონალიზმის პრინციპებთან შეუთავსებელი ღირებულებები საერთოდ გამოირიცხება. მით უმეტეს, იდეოლოგიის ნიშნითაა აღბეჭდილი ცალკეული კანონები. ტრადიციული განსხვავება ლიბერალსა და სოციალისტს შორის, უპირველეს, ყოვლისა, საგადასახადო კოდექსში უნდა გამოჩნდეს: ლიბერალს მინიმუმამდე უნდა გადასახადების შემცირება, რათა კერძო ინიციატივას მისცეს გასაქანი, სოციალისტი კი მაქსიმალურად ზრდის გადასახადებს (განსაკუთრებით მდიდრებისთვის), რათა სოციალური პროგრამები დააფინანსოს.

ფორმულა, რომლითაც სახელმწიფოს ზეიდეოლოგიურობა შეიძლება შეუთავსდეს საკანონმდებლო აქტთა იდეოლოგიურობას, ჩემი აზრით, შემდეგია: კანონის უკან ყოველთვის დგას იდეოლოგია, მაგრამ იდეო-

ლოგია უნდა მოკვდეს კანონში. კანონი გულისხმობს იდეოლოგიურ ღირებულებებს, მაგრამ სახელმწიფოს შეუძლია გარკვეული იდეოლოგიური პრინციპები დაიცვას მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი კანონის ფორმით არიან ფორმულირებული. კანონის შინაარსი შეიძლება იდეოლოგიით იყოს აღბეჭდილი, მაგრამ მისი ოპერირება და იურიდიული ინტერპრეტაცია არანაირად არ უნდა იყოს ნაკარნახევი იდეოლოგიური მოსაზრებებით. იგივე აზრი შეიძლება სხვანაირად ასე გამოითქვას: იდეოლოგია ისწრაფვის სახელმწიფოსკენ (ე. ი. პოლიტიკური პარტიები ცდილობენ, საკუთარი იდეოლოგიური პრინციპები დაამკვიდრონ კანონმდებლობაში და სახელმწიფოებრივი მმართველობის პრაქტიკაში), მაგრამ სახელმწიფომ მაქსიმალურად შორს უნდა დაიჭიროს თავი იდეოლოგიისაგან (ე. ი. მან არ დაუშვას სახელმწიფო ინსტიტუტების იდენტიფიკაცია ცალკე აღებულ იდეოლოგიურ პრინციპებთან, მაქსიმალურად ფართო ასპარეზი უნდა დაუტოვოს შეჯიბრს იდეოლოგიათა შორის). სახელმწიფოსა და იდეოლოგიის მიმართება, სინამდვილეში, დინამიური პროცესია, რომელშიც სახელმწიფოს სრული იზოლაცია იდეოლოგიისაგან შეუძლებელია, მაგრამ მისი სრული იდენტიფიკაცია რომელიმე ცალკეულ იდეოლოგიასთან – დამღუპველი.

ეროვნული იდოლოგია

ეროვნული თუ სახელმწიფო იდეოლოგიის პრობლემები ერთმანეთს უკავშირდება, რამდენადაც ეროვნული იდეოლოგიის მომხრეები, ჩვეულებრივ, გულისხმობენ, რომ სახელმწიფო იდეოლოგია აუცილებელია, ანუ სახელმწიფო თავის საქმიანობას გარკვეულ იდეოლოგიურ მოძღვრებაზე დაყრდნობით უნდა განსაზღვრავდეს, მაგრამ ისინი მოითხოვენ უფრო მეტს: რომ ეს სახელმწიფო იდეოლოგია ამავე დროს „ეროვნული“, ანუ კონკრეტული ერის სპეციფიკური ინტერესების გამომხატველი უნდა იყოს. მაგალითად, კომუნიზმი, როგორც საბჭოთა კავშირის ოფიციალური იდეოლოგია, ამ პირობას ვერ აკმაყოფილებს, რადგან თავისი შინაარსით ის უნივერსალური იყო და არა „ეროვნული“. ანუ, „ეროვნული იდეოლოგიის“ მომხრეებისათვის „ეროვნული“ აპრიორულად განსხვავდება „სახელმწიფოებრივისაგან“ (თუმცა დემოკრატიულ საზოგადოებაში ასეთი განსხვავება სულაც არ არის ტრივიალური).

ეს „უფრო მეტი“, რაც „ეროვნულ იდეოლოგიას“ სახელმწიფო იდეოლოგიისგან განასხვავებს, ჩემი დაკვირვებით, ორ რამეს შეიძლება გულისხმობდეს. ერთი არის მოთხოვნა, რომ სახელმწიფო იდეოლოგია უნდა მდგომარეობდეს ქართველი ერის (როგორც ეთნიკური ერის) ინტერესთა უპირატეს დაცვაში. სხვა სიტყვებით, საქართველოს სახელმწიფო იდეოლოგია უნდა იყოს ეთნიკური ნაციონალიზმი. მეორე მხრივ, ეროვნული იდეოლოგია ნიშნავს ეროვნული თავისებურებების კონცეფტუალიზაციას და ამის საფუძველზე ეროვნული მიზნების და ღირებულებების გამოკვეთას, ე. ი. პასუხებს კითხვებზე: ვინა ვართ, სად მივდივართ, რა გვინდა, და ა. შ. ეროვნული იდეოლოგიის ეს ორი ასპექტი ხანდახან არეულია ერთმანეთში, მაგრამ აქ ორი სხვადასხვა პრობლემა იგულისხმება და ისინი ცალ-ცალკე უნდა იყოს განხილული.

რაც შეეხება ნაციონალიზმს და ერის ინტერესების დაცვას, მთავარი და უმთავრესი იდეა, რომელიც იგნორირებულია „ეროვნული იდეოლოგების“ მიერ არის ის, რომ ქართველი ერის ინტერესების დაცვის გადამწყვეტი გარანტია არის საქართველოს, როგორც დამოუკიდებელი სახელმწიფოს, არსებობის თვით ფაქტი. სანამ ასეთი სახელმწიფო არ არსებობდა, ქართველი ერის, როგორც ეთნიკური ჯგუფის, ინტერესების რაღაც სხვა, არაპოლიტიკური მეთოდებით დაცვა (მაგალითად, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების შექმნით) შესაძლოა აზრიანი ყოფილიყო; მაგრამ მას შემდეგ, რაც ასეთი სახელმწიფო შეიქმნა, ქართველებზე, როგორც ეთნიკურ ჯგუფზე, რაღაც გამოცალკევებული ზრუნვა არა მარტო საჭირო არაა, არამედ საზიანოცაა ისევ საქართველოსთვის და ქართველებისთვის. ანუ, დღეს საქართველოში სახელმწიფოს ნორმალური ფუნქციობის ინტერესი ტექნიკურად იგივეა, რაც ქართველი ერის ინტერესი. საქართველო მრავალეთნიკური ქვეყანაა, რაც იმას ნიშნავს, რომ ეთნიკური უმცირესობები ანგარიშგასწევ სოციალურ და პოლიტიკურ ძალას წარმოადგენს, ხოლო ნებისმიერი მრავალეთნიკური სახელმწიფოს პრიორიტეტული ამოცანაა ეთნიკურ ჯგუფებს შორის ჰარმონიული თანაცხოვრების პირობების შექმნა. ეს არის არა მხოლოდ ზოგადდემოკრატიული ან ზოგადჰუმანისტური მოთხოვნა, რომელიც საქართველომ დემოკრატიული სამყაროს ზეწოლის ქვეშ უნდა შეასრულოს, არამედ ეთნიკური უმრავლესობის (ამ შემთხვევაში, ქართული ეთნოსის) კერძო ინტერესის გამოხატულებაც, რადგან უმრავლესობა ყველაზე მეტად აგებს პასუხს საკუ-

თარი ქვეყნის ვითარებაზე, და პირველ რიგში მის ინტერესებში შედის ქვეყნის სტაბილური განვითარების აუცილებლობა.

ცალკეული, თანაც რაოდენობრივად გაბატონებული, ეთნიკური ჯგუფის ინტერესების გამოცალკევება იმიტომაა განსაკუთრებით საზიანო, რომ მრავალეთნიკური მოსახლეობის მქონე ქვეყანაში შინაგანი კონფლიქტების ასაცილებლად გადამწყვეტია საერთო მოქალაქეობის შეგნების განვითარება. სახელმწიფოს და მასთან ერთად, ეთნიკური უმრავლესობის ინტერესებშია, რომ მთელ მოსახლეობაში ეთნიკურმა თვითშეგნებამ მაქსიმალურად გადაინაცვლოს უკანა პლანზე სამოქალაქო თვითშეგნებასთან შედარებით. თუ ასეთ პოლიტიკას ეწინააღმდეგება ეთნიკური უმცირესობა, ამაში შეიძლება რაღაც ლოგიკა დავინახოთ: უმცირესობას ასიმილაციისა ეშინია (ამიტომ უმრავლესობა მაქსიმალურად უნდა ეცადოს, ეს შიში გაანეიტრალოს უმცირესობის კულტურებისთვის ხელის გამართვით). მაგრამ როცა ეთნიკური (უფრო ზუსტი ტერმინი რომ ვიხმაროთ, ეთნიცისტური) პოლიტიკის ინტერესთა წამოწევას უმრავლესობის ინტერესებით ახდენენ, დიაგნოზი, როგორც წესი, ერთია: ადამიანებს უბრალოდ არ ესმით საკუთარი ქვეყნის ინტერესი (უცხო ქვეყნის სპეცსამსახურებზე მუშაობის ჰიპოთეზას აქ არ განვიხილავ).

მოვიყვან კერძო მაგალითს. „ეროვნული იდეოლოგიის“ გამოხატულებად მის მომხრეებს ხშირად მოჰყავთ მოთხოვნა, საქართველოს მოქალაქეებისთვის სავალდებულო იყოს ქართული ენის ცოდნა – ანალოგიურად იმისა, დასძენენ ხოლმე ისინი, როგორც ეს სხვა ქვეყნების კანონმდებლობითაა გათვალისწინებული. სინამდვილეში, ამ მხრივ საქართველოს კანონმდებლობა უკვე რამდენიმე წელია შეესაბამება საერთაშორისო სტანდარტებს: თუ მომავალში რომელიმე იმიგრანტი ნატურალიზაციას, ანუ საქართველოს მოქალაქეობის მიღებას მოინდომებს, მას, საქართველოს მოქალაქეობის შესახებ კანონის თანახმად, მოეთხოვება, სხვა პირობების დაცვასთან ერთად, ქართული ან აფხაზური ენის ცოდნაც. აქ სალაპარაკო საერთოდ არაფერია. მაგრამ თუ „იდეოლოგები“ გულისხმობენ ყველა იმ ადამიანს, ვინც ავტომატურად მიიღო საქართველოს მოქალაქეობა საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, და მოითხოვენ, რომ ამ ხალხის სამოქალაქო უფლებები უნდა გადაისინჯოს ენის ცოდნის საფუძველზე, ძალიან მეეჭვება, რომ მათ მართლაც საქართველოს ეროვნული ინტერესები ამოძრავებდეთ, ან უნარი ჰქონდეთ ამ უკანასკნელთა რაციონალური გააზრებისა. იმ ხალხს, ვინც თა-

ვის დროზე „ნულოვან ვარიანტს“ დაუჭირა მხარი – ანუ იმას, რომ დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ საქართველოს ყველა მცხოვრები ავტომატურად მიიღებდა ქვეყნის მოქალაქეობას (სხვათა შორის, ამ ვარიანტისკენ ბოლოს გადაიხარა ზვიად გამსახურდიაც, რომელიც, ძნელია, დაადანაშაულო არასაკმარის ნაციონალიზმში) – აერთიანებდა ორი თვისება: (1) ისინი არ იყვნენ გიჟები, და (2) ისინი არ იყვნენ საქართველოს შეგნებული მტრები. ყველა ნორმალური ინტელექტუალური უნარის მქონე ადამიანისთვის ცხადი იყო, რომ მოქალაქეობის საკითხის ნებისმიერი სხვა გადაწყვეტა, არსებითად ზრდიდა, ეთნოკონფლიქტების ახალი კერების გაჩენის შანსებს. არანაკლები, უფრო სწორად, კიდევ უფრო დიდი უგუნურება იქნებოდა ამ საკითხის ხელახალი წამოწევა დღეს.

ოპონენტებმა შეიძლება თქვან, რომ თავისთავად ეროვნული სახელმწიფოს არსებობა საბოლოო გარანტიებს მაინც არ იძლევა და მთელ რიგ ევროპის ქვეყნებში ეთნიკური ნაციონალიზმი მაინც თამაშობს გარკვეულ როლს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ საფრანგეთი, სადაც ამ პოზიციაზე მდგომი ულტრამემარჯვენე ძალები არჩევნებზე გარკვეულ წარმატებებს აღწევენ. მაგრამ, ჯერ ერთი, ასეთი პარტიების ძირითადი სამიზნეა იმიგრაცია, მესამე სამყაროდან გამოქცეული მოსახლეობისათვის ჯებირების აღმართვა მათ ქვეყნებში შემოსასვლელად. ნატურალიზებული, მოქალაქეობის მქონე უცხოტომელების წინააღმდეგ ხმის ამოღება, საჯაროდ მაინც, მათაც კი უჭირთ. რამდენადაც ვიცი, საქართველოს ჯერ არ ემუქრება მისი სიმდიდრით მოხიბლულ იმიგრანტთა ტალღის მოძალება, პრობლემა უფრო ისაა, რაც მოსახლეობა გვყავს, ის არ გაგვექცეს. მეორეც, დასავლურ დემოკრატიებში ულტრამემარჯვენე პარტიები პოლიტიკურად გარიყულნი არიან, მათთან თანამშრომლობა სოლიდური პარტიებისთვის სირცხვილად ითვლება, რადგან მათ პოზიციაში (სამართლიანად) ხედავენ ხიფათს საზოგადოდ დემოკრატიისა და სამოქალაქო მშვიდობისათვის.

სულ სხვაა „ეროვნული იდეოლოგია“ ზემოთაღწერილი მეორე აზრით. მისი მომხრეები ძირითადად იმ მოსაზრებიდან ამოდიან, რომ ერად ყოფნა გულისხმობს არა მხოლოდ საერთო წარმომავლობას, ენას, კულტურას, თუნდაც სახელმწიფოებრიობას, არამედ კიდევ რაღაც სხვას, კერძოდ, წარმოდგენებს საკუთარ უნიკალურ თავისებურებებზე, საკუთარ ადგილზე და როლზე მსოფლიოში, საკუთარ ინტერესებზე, მიზნებსა და ამოცანებზე. სწორედ ასეთ წარმოდგენათა ერთობლიობას ჰქვია

„ეროვნული იდეოლოგია“. არ არის საჭირო, ერმა ყოველივე ეს გაიაზროს? დადებითი პასუხის გაგონების შემდეგ ისმება მეორე კითხვა: სახელდობრ, ვინ უნდა შეიმუშავოს ასეთ შეხედულებათა სისტემა? „ეროვნული იდეოლოგის“ პასუხი ჩვეულებრივ შემდეგია: რაკი ერის, როგორც მთლიანობის, შემკვრელი და წარმომადგენელი ეროვნული სახელმწიფოა, ეროვნული იდეოლოგიის შექმნაც სწორედ სახელმწიფომ უნდა ითავოს – ყოველ შემთხვევაში, „კოორდინატორის“ ფუნქცია მაინც მან უნდა იკისროს.

ეს საკითხი ცალსახა და გამარტივებულ მიდგომას ვერ აიტანს. ზემოთჩამოთვლილი პრობლემების გააზრება, ჩემი აზრით, ერის ერთ-ერთი კი არა, ყველაზე არსებითი ნიშანია. სხვა სიტყვებით, ერი თავის თავს ადგენს იმით, რომ თავს იაზრებს და თავისი არსებობის პროექტს ქმნის. თუ მუდმივი თვითგააზრების პროცესი შეწყდა, მაშინ ერის არსებობა წმინდა ფორმალური ან ინერციული ხდება. სწორედ ამიტომ, ეს საკითხები მეტისმეტად მნიშვნელოვანია იმისთვის, რომ მათი გადაწყვეტა სახელმწიფოს მიენდოს. მათი განსაკუთრებული მნიშვნელობა განაპირობებს იმასაც, რომ ამგვარი საკითხების რომელიმე გადაწყვეტა შეუძლებელია საბოლოოდ ან ერთადერთად ჩავთვალოთ. ამ ტიპის პრობლემები: „რანი ვართ“, „სად მივდივართ“, „რისი შემძლე ვართ“, „რისი ღირსი ვართ“ და ა. შ., – ვერ იტანს საბოლოო და ფიქსირებულ გადაწყვეტებს, მათზე ესა თუ ის პასუხი უფრო ორიენტირია მუდმივად მიმდინარე საზოგადოებრივ დისკუსიაში, რომლის პროცესშიც ერის, როგორც პოლიტიკურ-ისტორიული სუბიექტის, მიერ საკუთარი თავის მუდმივი გადააზრება და ხელახალი ინტერპრეტაცია ხდება. ამ ინტერპრეტაციის შედეგები, ცხადია, პოლიტიკურ პროგრამებში და პოლიტიკურ პრაქტიკებშიც იჩენს თავს, მაგრამ აქ იგივე ლოგიკა მოქმედებს, რაც ზემოთ აღვწერეთ იდეოლოგიასა და სახელმწიფოს ურთიერთობის განხილვისას: ერის თვითგაგების სხვადასხვა სახე ცდილობს სახელმწიფო პოლიტიკაში განსხეულდეს, მაგრამ სახელმწიფო თავისი ინსტიტუტების სახით მაქსიმალურად ნეიტრალური უნდა დარჩეს მათ მიმართ.

კიდევ ერთი შენიშვნა: ტერმინი „იდეოლოგია“ ამ კონტექსტში უადგილო და დამაბნეველი მგონია. არ მინდა ტერმინოლოგიური სქოლასტიკით გატაცებული პედანტი გამოვჩნდე, მაგრამ მაინც მნიშვნელოვანია იმის ხაზგასმა, რომ ტერმინი „იდეოლოგია“, ჩვეულებრივ, მიეყენება თავისი არსით უნივერსალისტურ პოლიტიკურ ფილოსოფიებს. ისე-

თი სააზროვნო სისტემები, როგორიცაა ლიბერალიზმი, სოციალიზმი, კონსერვატიზმი, მწვანე იდეოლოგია და ა. შ. სხვა განზომილებაში არსებობს, ვიდრე ცალკეული ერის უნიკალური ბედის და ამოცანების გააზრება. სხვათა შორის, ნაციონალიზმიც ასეთივე უნივერსალური იდეოლოგიაა, რადგან ის ამბობს მხოლოდ იმას, რომ ყველა ერს (არა მხოლოდ ჩემსას) „ეკუთვნის“ თავისი სახელმწიფო. ამიტომ ჯობია, სიტყვა „იდეოლოგია“ ასეთი უნივერსალური მოძღვრებების სფეროს დავუტოვოთ. „ეროვნული იდეოლოგიის“ ხმარება ქმნის იმის ილუზიას, თითქოს მისი მომხრეები უარს ამბობენ უნივერსალურ პოლიტიკურ განზომილებაზე და რაღაც (სავარაუდოა, ილუზორულ) „ეროვნულ გზაზე“ იღებენ ორიენტაციას. სინამდვილეში, შეხედულებათა სისტემას, რომელსაც ახლა ვგულისხმობთ, მხოლოდ იმდენად აქვს აზრი, რამდენადაც ერმა, თავისი უნიკალური ბედით და პრობლემებით, საკუთარი ადგილი უნდა იპოვოს უნივერსალურ საკაცობრიო სისტემაში.

გარდა ამისა, თუ დაბოლოება „-ლოგიით“ გამოხატული მეცნიერულობის პრეტენზია პოლიტიკურ იდეოლოგიასაც მაინცდამაინც არ უხდება (მაგრამ ამ შემთხვევაში ისტორიული გამართლება მაინც აქვს), მით უმეტეს, არ შეეფერება ის მედიტაციებს ერის ბედისა და სამომავლო პრიორიტეტების გარშემო. არ მინდა შევიჭრა ერის რაობის შესახებ დისკუსიებში, მაგრამ ერი არ არის ცალსახად ობიექტური რეალობა: როგორც სხვადასხვა ერების მაგალითები გვიჩვენებს, ის ერთად ყოფნის ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ნებაზეა უფრო მეტად დამოკიდებული, ვიდრე ნებისმიერ სხვა ფაქტორზე. ამ ტერმინოლოგიურ საკითხში „ეროვნული იდეოლოგიის“ მომხრეები ხანდახან დათმობაზე მიდიან და თანახმანი არიან სხვა სიტყვა გამოიყენონ. მაგალითად, ამ კონტექსტში ხშირად იხმარება „ეროვნული იდეა“. ეს გამოთქმა შეიძლება შედარებით უფრო მისაღები იყოს, მაგრამ ის მაშინებს თავისი შეუვალი მხოლობითი რიცხვით და პლატონური ასოციაციებით: თითქოს ეს იდეა ერთხელ და სამუდამოდ თავის თავში არსებობს და მხოლოდ შეცნობა სჭირდება. კიდევ უფრო შემაშინებელია „ეროვნული მისია“, რადგან ის თავის თავში რელიგიურ შინაარსს მოიცავს (ვინ შეიძლება დააკისროს ერს მისია, თუ არა ღმერთმა?), მაგრამ ბიბლიაში ღმერთის კოსმოპოლიტიზმს ესმევა ხაზი (მისთვის, მოგეხსენებათ, სულ ერთი იყო ბერძენი და იუდეველი, ოღონდ რწმენა ჰქონოდათ სწორი) და ეროვნულ მისიებზე სიტყვაც არ არის ნათქვამი. ისტორიულად, წარმოდგენები სხვადასხვა ერის ისტორიულ მისიებზე საკმაოდ თვითნებუ-

რი და ინტელექტუალურად სარისკო სპეკულაციებია, რომლებიც, ჩვეულებრივ, დაპყრობითი იმპერიული ავანტიურების გასამართლებლად გამოიყენება (რუსეთი, მაგალითად, სრულიად აუცილებლად ხედავდა თავისი ისტორიული მისიის განსახორციელებლად კონსტანტინოპოლის დაპყრობას). ჩემი აზრით, ერმა მხოლოდ ის მიზანი შეიძლება შეასრულოს, რასაც თვითონ დაისახავს, მაგრამ ჩემს მიერ დასახულ მიზანს „მისია“ აღარ ჰქვია.

ამიტომ ჩემთვის ყველაზე მისაღები ტერმინია „ეროვნული პროექტი“. სიტყვა „პროექტი“ კარგად უსვამს ხაზს ორ მომენტს, რომელიც ზუსტად შეეფერება იმ რეალობას, რომელიც ამ ტერმინმა უნდა აღნიშნოს: მომავალზე ორიენტაციას და სუბიექტურ ნებას. „ეროვნული პროექტი“ გულისხმობს გარკვეულ წარმოდგენას იმაზე, თუ „რანი ვართ“, მაგრამ მისი ძირითადი შინაარსია იმის დადგენა, თუ „რანი გვინდა ვიყოთ“, და „რა უნდა გავაკეთოთ ამისათვის“.

დასკვნის მაგიერ: იდეოლოგიის წყურვილი საქართველოში

დასასრულ, ვეცდები ვუპასუხო კიდევ ერთ კითხვას: რატომ წამოიჭრა ეროვნული თუ სახელმწიფო იდეოლოგიის საკითხი? რატომ გახდა ეს საკითხი ასე ემოციურად მნიშვნელოვანი? საქმე გვაქვს მხოლოდ შეცდომასთან, დემოკრატიის ბუნების გაუგებრობასთან, თუ ამის სხვა მიზეზებიც არსებობს?

მე ორ მომენტზე შევჩერდები, თუმცა შეიძლება მეტიც იყოს სათქმელი. ერთია აზროვნების ინერცია. ჩვენ გავიზარდეთ იდეოლოგიურ სახელმწიფოში, რომლის ძირითადი ნიშანი იყო ის, რომ მან თავის მოქალაქეებს წაართვა ინიციატივის გამოჩენის უფლება – და, ამის შედეგად, უნარიც. ეკონომიკური ინიციატივის უუნარობა იწვევს იმას, რომ მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობა სახელმწიფოს უყურებს ხელში, მისგან ელოდება ლუკმა-პურს და რჩენას. ინტელექტუალური და სამოქალაქო ინიციატივის ჩვევის არქონა, თავის მხრივ, ქმნის იმის მოთხოვნილებას, რომ ვიღაც სხვამ გაგიწიოს იდეოლოგიური ხელმძღვანელობა, ვიღაც სხვამ ზუსტად დაგიდგინოს, რა არის სწორი და რა არის მცდარი. სახელმწიფო იდეოლოგია დღეს აღარ არსებობს, მაგრამ მოქალაქეების დიდ ნაწილს სტკივა ეს არარსებობა, როგორც მოკვეთილი კიდური შეიძლება აღარ გქონდეს, მაგრამ მაინც გტკიოდეს. ასეთ

ტკივილს ფანტომური ტკივილი ჰქვია. თუ ავადმყოფის მომავალს ოპტიმისტურად შევხედავთ, უნდა ვთქვათ, რომ ასეთი ტკივილის საუკეთესო მკურნალი დროა (ასე თუ ისე, ნორმალური დემოკრატიული განვითარების პირობებში). მაგრამ შესაძლებელია უფრო პესიმისტური სცენარებიც – ვთქვათ, ისეთი ტკივილგამაყუჩებლების გავრცელება, როგორიცაა რელიგიური ფუნდამენტალიზმი. შემთხვევითი არაა, რომ დისკუსია „ეროვნული იდელოგიის“ გარშემო მართლმადიდებლობისთვის ოფიციალური სტატუსის მინიჭების მოთხოვნათა პარალელეურად მიმდინარეობს.

მაგრამ იდეოლოგიურ წყურვილს მხოლოდ ფანტომური მიზეზები როდი აქვს. სულ დასაწყისში ვთქვი, რომ იდეოლოგიის დეფიციტი ზოგიერთ შემთხვევაში შეიძლება პოლიტიკური ცხოვრების განუვითარებლობის, უმწიფრობის შედეგი და გამომხატველი იყოს, ამ შემთხვევაში კი იდეოლოგიური წყურვილი, ნაწილობრივ მაინც, გამართლებული გამოდის. ამ დროს ვგულისხმობდი ამორფულ, კონიუნქტურულ პოლიტიკას, რომელსაც არა აქვს მკაფიოდ გამოხატული მიზნები, ღირებულებები, ამოცანები, და მხოლოდ მოცემული მომენტის პრობლემებზე რეაქციას წარმოადგენს. სწორედ ასეთი იყო საქართველოს პოლიტიკური ელიტის უდიდესი უმრავლესობის ქცევა უკანასკნელი წლების განმავლობაში. კი, იყო პოლიტიკური პრინციპების მიმიკრია, პარტიები დასავლურად მჟღერ სახელებს ირქმევდნენ და ხანდახან პროგრესულ-მეცნიერული ტერმინებით დატვირთულ პროგრამებს აქვეყნებდნენ, მაგრამ ყოველივე ამის დაკავშირება რეალურ პოლიტიკასთან მეტად ჭირდა. გამსახურდია და მისი მომხრეები არ გამოირჩეოდნენ მეტისმეტი იდეოლოგიური თანმიმდევრულობით (ისინი კომუნისტებს კომუნისტური სისტემის თავისებურებათა მაქსიმალური შენარჩუნებით ებრძოდნენ), მაგრამ მას შემდეგ, რაც დემოკრატიისა და ეროვნული ინტერესების დაცვის მიზნით დემოკრატიულად არჩეული და ნაციონალისტური იდეების დამცველი პრეზიდენტი გააძევეს, ხალხი მთლად დაიბნა. იდეოლოგიური ბუნდოვანება მართლდებოდა გარე იმპერიალისტებს, შიდა ბანდიტებსა და ნახევრადშიდა სეპარატისტებს (ან შიდა ნახევრადსეპარატისტებს) შორის მუდმივი ბალანსირების აუცილებლობით, მაგრამ ბოლო წლების შედარებითმა სტაბილიზაციამ ეს გამართლებაც გააქარწყლა. ბოლოს და ბოლოს, გვინდა რუსეთთან, თუ არ გვინდა? თუ არ გვინდა, რატომ ვეძახით „სტრატეგიულ მოკავშირეს“, თუ გვინდა, რაღას ვეჩხუბებით? ეკონომიკურ რეფორმებს იმიტომ ვა-

ტარებთ, რომ ქვეყნის ინტერესებს ასე სჭირდება, თუ იმიტომ, რომ სავალუტო ბანკი „გვაწვება“? სახელმწიფო აპირებს ჩვენ შენახვას, თუ გვეუბნება, თვითონ შეინახეთ თავიო? „ეროვნული შერიგება“ თავისთავად მნიშვნელოვანი ამოცანაა, თუ ტერორისტების მოთხოვნის შესრულება? საერთოდ, დემოკრატია იმიტომ გვინდა, რომ მართლა გვინდა, თუ იმიტომ, რომ „ახლა ასეა საჭირო“? ნათელი პასუხები ამ კითხვებზე მოსახლეობას თავის მიერ არჩეული ხელისუფლებისგან ახლაც არ მიუღია. უფრო სწორად, პასუხები კი არის, მაგრამ წინაამღდეგობრივი და შინაგან რწმენას მოკლებული.

აი, ამ ვითარებით კანონიერი უკმაყოფილება გამოხატულებას იდეოლოგიურ წყურვილშიც პოულობს. სხვა ამბავია, რომ ეს გამოხატულებები ხშირად კორექტული არ არის. ძირითადი შეცდომა აქ სახელმწიფოს და ხელისუფლების გაიგივებაშია. სახელმწიფო – ეს პოლიტიკური ინსტიტუტებია, ხელისუფლება კი – პოლიტიკური ძალა, რომელიც მოცემულ მომენტში ამ ინსტიტუტების მეშვეობით მმართველობას ახორციელებს. სახელმწიფოს (დემოკრატიულს) არ სჭირდება იდეოლოგია, მაგრამ ხელისუფლებას, სრულიად სამართლიანია, ნათელი და თანმიმდევრული სამოქმედო პროგრამა და სამოქმედო პრინციპები მოვთხოვოთ. ოღონდ ეს, იქნება არა „ეროვნული“ ან სახელმწიფო, არამედ ამ კონკრეტული ხელისუფლების იდეოლოგია.

შენიშვნები:

1

2

3

4 ამ მსჯელობაში, ძირითადად, მაქს ვებერის კონცეფციას ვეყრდნობი.

5 იხ., მაგალითად, Abdou Filali-Ansary, “Muslims and Democracy”, Journal of Democracy, July 1999 (Vol. 10, Nu. 3), pp. 19-32.

6 ამ ტენდენციის კლასიკური გამოხატულებისათვის იხ. **George Konrád, Antipolitics**, Harcourt Brace Jovanovich: San Diego, New York, London, 243 p.

7 ფრენსის ფუკუიამა, „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“, თბილისი 1999.

რელიგია
და
დემოკრატია

პიტერ ლ. ბერგერი*

სეკულარიზმი – ნაბიჯი უკან?

სულ რამდენიმე წლის წინ ჩემს საწერ მაგიდაზე „ფუნდამენტალიზმის პროექტის“ მესვეურთა მეცადინეობით დასტამბული I ტომი დაიდო. ამა პროექტს დიდსულოვნად აფინანსებს *მაკართურის ფონდი*, ხოლო მოთავედ ბ-ნი მარტინ მარტი გვევლინება – ეკლესიის ჩინებული მეისტორიე ჩიკაგოს უნივერსიტეტიდან. იმისდა მიუხედავად, რომ ღონისძიებაში რიგი თვალსაჩინო სწავლულნი იღებდნენ მონაწილეობას, ხოლო თავად ნაღვაწის ბეჭდური მხარე, პირდაპირ ითქვას, საუკეთესო ხარისხისაა, ჩემი პირველი რეაქცია მაინც ორჭოფული გახლდათ: *ე-ჰე-ჰეე...* თუ რაღაც ამდაგვარი.

ჯერ იყო და ფოლიანტი შეუსაბამოდ სქელტანიანი მეჩვენა: მორჭმით დებული, ნაღდი ინტელექტუალური იარაღის შთაბეჭდილებას ახდენდა, მძიმე დარტყმის მიყენება რომ შეეძლო უმწიფარი გონებისათვის. და მეც ჩავეკითხე საკუთარ თავს: რაღა მაკართურის ფონდს არგუნა ბედმა მილიონობით დოლარის ხარჯვა ფუნდამენტალისტ აღმსარებელთა თაობაზე კვლევა-ძიების ხელმოსამართად? სწორი პასუხი ორ შესაძლო ალტერნატივას მოიცავდა: პირველი იმთავითვე ცხადი იყო და ამდენად, განსჯის ყოველგვარ ინტერესს მოკლებული – ანუ, მაკართურის ფონდი მეტად პროგრესული ორგანოა, ფუნდამენტალიზმს იგი უცილობლად ანტი-პროგრესულ ძალად მიიჩნევს და ზემოხსენებული პროექტიც, შესაბამისად, მოწინააღმდეგის უკეთ შესასწავლადაა გამიზნული. აი, მეორე შესაძლებელი კი ბევრად უფრო საინტერესოცაა და დამაინტრიგებელიც: იქნება და ეს ფუნდამენტალიზმი რაღაც თავისებურ, გარეგან მდგარ, ძნელად გასარკვევ ფენომენთა რიგს განაკუთვნეს? მაშინ პროექტი, სწორედაც რომ, ამ უცხო სამყაროს გახსნასა და გააზრებას უნდა ისახავდეს მიზნად.

---

* პიტერ ლ. ბერგერი არის სოციოლოგიის პროფესორი ბოსტონის უნივერსიტეტში და იქვე ეკონომიკური კულტურის ინსტიტუტის დირექტორი. წინამდებარე წერილი დაიბეჭდა ჟ-ში: National Interest, ზამთარი, 1996-97.

ოღონდ აქ უკვე კიდევ ერთი, დამატებითი შეკითხვა ჩნდება: ვინაა იგი, ვინც ამ სამყაროს უცხოდ მიიჩნევს, და *ვისთვის* იღწვიან მის ასახსნელად? პასუხი თითქოს მარტივია: ვისთანაც, ჩვეულებრივ, ფონდის ჩინოსნები იჭერენ საქმეს – ამერიკის ელიტარულ უნივერსიტეტთა პროფესურა! *ე-ჰეე*... გავიფიქრე ისევ. პროექტის საფუძველი, უბრალოდ, სამყაროს აყირავებული ხედვა ყოფილა და ფუნდამენტალიზმიც (გადიგამოდი, ეს ცნება საბოლოოდ მაინც თავგადაკლულ მორწმუნეთა ერთობას აღნიშნავს) მეტად იშვიათი, ძნელად მოსააზრებელი რამ ჰგონებიათ. სინამდვილეში, ის საკმარისზე მეტად ჩვეული მოვლენაა, გნებავთ, კაცობრიობის ისტორიას გადავავლოთ თვალი და გნებავთ, თანადროულ მსოფლიოს. პირიქით, ის ხალხია ძნელად მოსაძებნი, ვინც სხვაგვარად ფიქრობს. მარტივად რომ ვთქვათ, ირანელ მოლათა აზროვნება კი არაა რთული ფენომენი, არამედ ამერიკული უნივერსიტეტების პროფესურისა (ვინძლო, მრავალმილიონიან პროექტად ახლა ამ ჯგუფის კვლევა დაგვიჯდეს!).

მოკლედ, ჩემი წინათქმის დედააზრი ასეთია – ვინც ფიქრობს, რომ საბოლოოდ სეკულარიზებულ, ანუ საერო საზოგადოებაში ვცხოვრობთ, ძალიანაც ცდება. დღესდღეობით მსოფლიო, ზოგიერთი გამონაკლისის გარეშე, რაზედაც ქვემოთ მექნება საუბარი, ისევეა წრეგადასული მორწმუნეობით პყრობილი, როგორც ის ყოველთვის იყო. იმის თქმა მინდა, რომ 50-60-იან წლებში ისტორიკოსთა თუ საზოგადოებათმცოდნეთა მიერ შექმნილი მთელი ლიტერატურული კორპუსი, ხელაღებით „სეკულარიზაციის თეორიად“ სახელდებული, ძირეულად მცდარია. ვაღიარებ, ამაში მეც მიმიძღვის ბრალი, ოღონდ რელიგიის სოციოლოგთა უმრავლესობა მაშინ იმავე აზრისა იყო. იმ დროს საკმარისზე მეტი მიზეზი არსებობდა ამისათვის, და ზოგიერთ მაშინდელ ნაწერს ახლაც აქვს ფასი, ოღონდ არა ძირითად დებულებას.

თავისთავად, სეკულარიზაციის თეორიის საზრისი მარტივია და განმანათლებლობის პერიოდში გაიდგა ფესვი: მოდერნიზაციას უცილობლად მორწმუნეობის დაკნინებისაკენ მივყავართ, გინდა ცალკეულ ინდივიდუუმთა შეგნებას ეხებოდეს ეს, და გინდაც მთელ სარწმუნოებას. სწორედ ეს საკვანძო დებულება აღმოჩნდა მცდარი. რაღა თქმა უნდა, მოდერნიზაციის პროცესს გარკვეულწილად მართლაც მოჰყვა ასეთი შედეგი ზოგან მეტად და ზოგან – ნაკლებ, ოღონდ მანვე სეკულარიზაციის საწინააღმდეგო მოძრაობებსაც მისცა ძლიერი ბიძგი. აქვე ითქვას, სეკულარიზაციის დონე, ზოგადად, საზოგადოებაში სულაც არ

ასახავს მის გავლენას პიროვნულ ცნობიერებაზე. ასე მაგალითად, კაცობრიობის ისტორიის მანძილზე მრავალ რელიგიურ ინსტიტუტს დაუკარგავს თავისი გავლენა საზოგადოებაზე, მაგრამ როგორც ახალი, ისე ძველი რწმენა თუ მსახურების წეს-კანონი კვლავაც თავის დაღს აჩენდა ამა თუ იმ ინდივიდთა ცხოვრებისეულ რეალობებზე; ხანაც კიდევ ახალ ინსტიტუციონალურ ფორმებს იღებდა ან სულაც რელიგიური ფანატიზმის გამოვლინებებად ამოხეთქავდა ხოლმე. ასევე, სრულიად სხვადასხვა სარწმუნოებრივი მიმართულების ერთობებს მაშინაც კი შეუძლიათ პოლიტიკური თუ სოციალური ზეგავლენის მოხდენა, როცა მრევლიც მცირე ჰყავთ და მომხრეებიც. მოკლედ, ურთიერთმიმართება რელიგიასა და თანამედროვეობას შორის, რბილად რომ ვთქვათ, არც ისე მარტივია.

უარყოფა თუ შეთვისება

თავად დებულება, რომ თანამედროვეობას უცილობლად სარწმუნოების დაკნინებისაკენ მივყავართ, პრინციპში, სრულიად ნებსითია; ანუ, იგივე შეიძლება ამტკიცოს იმან, ვინც ამას უბედურებად აღიქვამს. განმანათლებლობის ხანის მოაზროვნეთა უმრავლესობა და, საერთოდ, პროგრესულად განწყობილი ხალხი მათ შემდგომ, ერთთავად იმ აზრის იყვნენ, რომ *საეროობის* თვით იდეაა დადებითი, რამდენადაც ეკლესიურობის ისეთ გამოვლინებებს უპირისპირდება, როგორიცაა „ჩამორჩენილობა“, „ცრურწმენები“, „რეაქციულობა“ (ყველა ამათგან დაცლილი მორწმუნეობა კი უკვე სავსებით მისაღებად ისახებოდა). თავის მხრივ ეკლესიურნიც, მათ შორის ტრადიციული ან თუნდაც ორთოდოქსული რწმენის მიმდევრები, გულდათუთქულნი აღიარებდნენ *მოდერნიზაციისა* და *საეროობის* ურთიერთკავშირს – ზოგნი თანამედროვეობის მოთხოვნებს იმ უცილობელ ბოროტებად სახავდნენ, რაიც ყველგან და ყოველთვის წინააღდგომას საჭიროებს, სხვანი კიდევ დროის ძახილის მიდევნასა და გარდაქმნებს მოითხოვდნენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, *შეურიგებლობა* და *შეთვისება* ის ორი ნიშანსვეტია, ნებისმიერ რელიგიურ ერთობას რომ უდგას წინ საეროდ საქცევ სამყაროში. მაგრამ როგორც ეს საერთოდ ხდება ხოლმე, თუ არჩევანი გარემოცვის მცდარ აღქმაზეა დამოკიდებული, ორივე ამ მიზანმიმართებამ მეტად საეჭვო ნაყოფი გამოიღო.

თეორიულად, რაღა თქმა უნდა, შესაძლოა უარყოფდე ნებისმიერ თანამედროვე იდეასა თუ ფასეულობას, ოღონდ ამ უგულებელყოფისა და ყოველდღიური ცხოვრების ურთიერმისადაგება მეტისმეტად საძნელოა. ამისათვის საჭირო გახდებოდა საკუთარი რელიგიური შეხედულებების მთელი გარეშემო საზოგადოებისათვის თავსმოხვევა – ეს კი დღევანდელი მსოფლიოს უმრავლეს ქვეყნებში პრაქტიკულად შეუძლებელია. ფრანკომ სცადა ეს ესპანეთში და არ გაუვიდა; მოლებს გასდით ეს ირანში და კიდევ ორიოდ სხვა სახელმწიფოში – ეგაა და ეგ. საერთოდ, რელიგიის ექსპანსიის მცდელობა ჩვენს სამყაროში ამაო გარჯაა, სწორედ მოდერნიზაციის იმ პროცესის გამოისობით, რომელიც საზოგადოებას მრავალფეროვანს ხდის და რომელსაც იგივე საზოგადოება თვისობრივად ახალ კულტურათშორის კავშირებამდე მიჰყავს – ეს ორი ფაქტორი კი ხელს უწყობს პლურალიზმს და არ უწყობს ხელს რაიმე სახის სარწმუნოებრივი მონოპოლიის ჩამოყალიბებასა თუ აღორძინებას. შეუთვისებლობის კიდევ ერთი ფორმაც არსებობს – ისეთი სარწმუნოებრივი სუბკულტურების შექმნა, რომელიც მათზე გარე სამყაროს ზეგავლენას გამორიცხავდა. ოღონდ ეგაა, ერთი შეხედვით ეს გზა კი თითქოს უფრო მარტივია, მაგრამ არც ისე იოლი გასავლელი. თანამედროვე კულტურა მეტად ძლიერი ფენომენია და, თუკი ფესვი გაიდგა სადმე, მის გარეშემოში სრულად იზოლირებული ანკლავის შენარჩუნება რაღაც ზემძლავრი დაცვითი ზღუდეების აღმართვას მოითხოვს. თუ არ გჯერათ, ამიშთა სამწყსოს დაეკითხეთ პენსილვანიის აღმოსავლეთ მხარეს, ანდა ჰასიდ რაბინებს ბრუკლინის უილიამსბურგის უბანში.

იქნება და სწორედაც თანამედროვე საერო კულტურის ამ ყოვლისმომცველობამ განაპირობა სეკულარიზაციის თეორიის კრახი რელიგიური ინსტიტუტების მიერ წარმოებული *შეთვისებითი* სტრატეგიის ფონზე: ჩვენ რომ მართლაც სრულად სეკულარიზებულ საზოგადოებაში გვეცხოვრა, იმავე ინსტიტუტებს მხოლოდ იმდენად უნდა გადაერჩინათ თავი, რამდენადაც შეგუებოდნენ საერო გარემოს. ამას თითქოსდა თვით შეთვისების სტრატეგიის ემპირიული გამოცდილება კარნახობდა. ოღონდ, სინამდვილეში კი ისე მოხდა, რომ მრევლი ყველგან იმდენად გადარჩა თუ გაძლიერდა, რამდენადაც არ ცდილა საერო სამყაროსთან საკუთარი თავის ადაპტაციას. ზოგადად რომ ვთქვათ, რელიგიის სეკულარიზების ყველა მცდელობა მარცხით დამთავრდა; სამაგიეროდ, სო-

კოებივით მომრავლდა უბრალოდ „ზებუნებრივთან“ წილნაყარი მოძღვრებები.

რომის კათოლიკური ეკლესიის მიდგომა თანადროულობის მოთხოვნების მიმართ კარგად წარმოაჩენს როგორც უარყოფის, ასევე ადაპტაციური სტრატეგიის მთელ სიძნელეებს. განმანათლებლობის კვალად, ეკლესიის რეაქცია გარდაქმნების მიმართ მხოლოდ გაარჯლებული მიუღებლობა იყო, ხოლო ამ მიუღებლობის უმაღლესი გამოვლინება – ვატიკანის საკრებულოს მიერ პაპის შეუცდომლობისა და ღვთისმშობლის უბიწოდ მუცლადღების ერთდროული დეკლარირება 1870 წელს; ანუ სწორედ მაშინ, როცა განმანათლებლობა – ვიქტორ იმანუილ I-ის ჯარის მეშვეობით – რომში შეჭრას ლამობდა. ისე, კაცმა რომ თქვას, ნეგაციის ეს გრძნობა არც მთლად ცალმხრივი გახლდათ: იტალიის აღორძინების – *რისორჯიმენტოს* დევიზით მოქმედი ჯარის რჩეული შენაერთების – *ბერსალიერების* გმირობის უკვდავსაყოფად მარადიულ ქალაქში აღმართული ძეგლის ჰეროიკულ ფიგურას უკანალი მაინცდამაინც ვატიკანისკენ აქვს მიშვერილი...

მაგრამ II საკრებულოზე, უკვე ლამის მთელი ასწლეულის შემდგომ, დამოკიდებულება საგრძნობლად შეიცვალა და თავის მხრივ, *აჯიორნამენტოს* – სიტყვასიტყვით, ეკლესიის „განახლების“ დებულება იქნა ატანილი ფარზე (მახსენდება საუბარი ვინმე პროტესტანტ ღვთისმეტყველთან, რომელმაც ჩემს შეკითხვას, თუ რა ამბავი უნდა დატრიალებულიყო იქ, ვიდრე საკითხს გამოწვლილვით განიხილავდნენ, ამგვარი პასუხი გასცა: *ერთს დანამდვილებით გეტყვით – პირველი საბჭოს სხდომის ოქმს არავინ მოიკითხავდაო*).

სავარაუდოდ, ვატიკანის II კრებას სარკმელი უნდა გაეჭრა ანტისაერო კათოლიკური სუბკულტურისათვის, რომელიც სწორედ მაშინ ჩამოყალიბდა, როცა ცხადი შეიქნა, მთელ საერო საზოგადოებას ხელახლად ვეღარ მოაქცევდნენ საკუთარი გავლენის ქვეშ (აქვე ითქვას, შეერთებულ შტატებში იგივე კათოლიკური სუბკულტურა ბოლო დრომდე არცთუ ისე შეუმჩნეველი გახლდათ). ოღონდ ამ სარკმელების ჭრას ერთი უცნაური თვისება ახასიათებს – შიგ რა შემოიჭრება, უკვე ძნელად გასაკონტროლებელია; და მართლაც, თანამედროვე კულტურის მოუთოკავი ქარბორბალა ეკლესიაშიც დატრიალდა, იმის მიუხედავად, რომ კათოლიციზმის ახლანდელ წინამძღოლს მუდამ ფრთხილი და წინდახედული გეზი ჰქონდა აღებული – რაღაც ოქროს შუალედის მსგავსი მი-

უღებლობასა და შეთვისებას შორის – მართალია, არაერთგვარი წარმატებით ყველა ქვეყანაში.

ახლაც, თუკი ობიექტურად შევხედავთ ვითარებას, გინდ, რომაულ-კათოლიკური ეკლესია იყოს, გინდ, ნებისმიერი სხვა სარწმუნოებრივი ერთობა, თითქმის ყველგან კონსერვატიული, ორთოდოქსული თუ ტრადიციონალისტური მიმართულება გამოდის წინა პლანზე. ეს სწორედ ის მიმდინარეობებია, რომლებიც ინტელექტუალების მიერ წამოყენებულ *აჯიორნამენტოს* იდეას ყოვლად მიუღებლად მიიჩნევდა. ამის საპირისპიროდ, ის რელიგიური ინსტიტუტები თუ ერთობები, რომლებიც თანამედროვეობასთან შეთვისებას ცდილობდნენ, თითქმის ყველგან დაკნინების გზაზე არიან. შტატებში ეს არაერთგზის აღუნიშნავთ ევანგელიზმის აღმასვლისა და, იმავე დროს, პროტესტანტიზმის ე.წ. ძირითადი მიმართულების მაგალითზე. ამ შემთხვევაში ვერც შეერთებული შტატები, ვერც პროტესტანტიზმი გამონაკლისად ვერ ჩაითვლება. პაპ იოანე-პავლე II-ის თაოსნობით რომის კათოლიკური ეკლესიის წიაღში კონსერვატიული ფრთის აქტივობამ თავისი ნაყოფი გამოიღო როგორც რწმენაზე მოქცეულთა რიცხვის, ასევე არა-დასავლურ ქვეყნებში ადგილობრივ კათოლიკეთა ენთუზიაზმის მხრივ. რუსეთშიც, საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, ორთოდოქსული ეკლესიის აღზევება იგრძნობოდა. ის სწრაფად მზარდი ებრაული დაჯგუფებებიც, სულ ერთია, შიგ ისრაელსა თუ ებრაული დიასპორის წრეებში, ერთმნიშვნელოვნად ორთოდოქსულებია. ნებისმიერი სხვა მაგალითი ავიღოთ – ისლამი, ჰინდუიზმი, ბუდიზმი – კონსერვატიული ტენდენციები ყველგან თვალსაჩინოა, ისევე როგორც აღორძინებისაკენ მისწრაფება უფრო მცირე რელიგიურ ერთობებში (ვთქვათ, იაპონელ სინტოისტებთან თუ სიქჰებთან ინდოეთში).

თქმა არ უნდა, კონკრეტული გამოვლინებები სხვადასხვაგვარია, არა მხოლოდ სარწმუნოებრივ საკითხებთან დაკავშირებით (ეს თავისთავად), მაგრამ ასევე სოციალურ თუ პოლიტიკურ ასპექტებშიც. აი, საერთო კი მათ ყველას ერთი აქვთ: ცხადი *სარწმუნოებრივი* აღტკინება; ხოლო მათი მიზანსწრაფვა აშკარას ხდის – მოდერნიზაციასა და სეკულარიზაციას ერთი და იმავე რიგის მოვლენებს ვეღარ მივაკუთვნებთ. სულ მცირე, ის მაინც უნდა ვაღიაროთ, რომ საეროობის წინააღდგომა არანაკლებ ყურადსაღები ფენომენია თანამედროვე მსოფლიოში, ვინემ თვით საერო საზოგადოებისაკენ სწრაფვა.

ორი მაგალითი საილუსტრაციოდ...

არამარტო საგაზეთო, სამეცნიერო პუბლიკაციებშიც ეს რელიგიური მოძრაობები ხშირად „ფუნდამენტალიზმის“ კატეგორიაშია გაერთიანებული. არცთუ მოსახერხებელ განსაზღვრებად მოჩანს – ერთი იმიტომ, რომ თავისთავში მოიცავს რაღაც დამამცირებელ დამოკიდებულებას, მეორეც კიდევ – ეს ტერმინი ამერიკული პროტესტანტიზმის ისტორიის კუთვნილებაა და სავსებით სპეციფიკური მნიშვნელობა აქვს, რაც საკმაოდ მახინჯდება, როცა მას სხვა აღმსარებლური ტრადიციების მიმართ ვიყენებთ. მაგრამ ასეა თუ ისე, ის მაინც მოიხმარება ზემოხსენებული მოვლენების მიმართ და რამდენიმე მახასიათებლის გაერთიანებას გულისხმობს: მორწმუნეობის განსაკუთრებული განცდა, მიუღებლობა იმისა, რასაც Zeitgeist ჰქვია, და ტრადიციული ეკლესიურობის პირველწყაროებისაკენ მიბრუნება. ყველა ეს ნიშან-თვისება აშკარაა კულტურული საზღვრების მიუხედავად, და ასევე აშკარას ხდის გარკვეული სეკულარიზებული ძალების არსებობას, რადგან უცილობლად სწორედ ამ ძალების წინააღმდეგ უნდა იყოს მიმართული (გამოდის, ჩვენი ძველი „სეკულარიზაციის თეორიიდან“ რაღაც მაინც შეგვიძლია გამოვიყენოთ, თუმცა კი განსაკუთრებული სიფრთხილით). თანადროული რელიგიების სოციოლოგთათვის პრო-საერო და ანტი-საერო ძალების ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი ახლა აშკარად უმთავრესი ხდება; ეს იმიტომ, რომ თანამედროვეობა, გასაგები მიზეზების გამო, ყოველგვარ ძველ რწმენას განურჩევლად უთხრის ძირს, ხოლო რწმენის უქონლობა ერთნაირად ძნელი ასატანია ადამიანთა უმრავლესობისათვის. შედეგად, ნებისმიერი მოძრაობა (გინდაც არასარწმუნეობრივი), რომელიც კი რწმენის განახლება-აღორძინებას შესთავაზებს მათ, ყოველთვის იპოვის მომხმარებელს.

ზემოხსენებულ საერთო ნიშან-თვისებების მიუხედავად, სხვადასხვა სარწმუნეობრივი მიმდინარეობების სოციო-პოლიტიკური ანალიზისას მათი ძირეული განსხვავებებიც უცილობლად გასათვალისწინებელია. ავიღოთ ორი, დღესდღეობით ყველაზე დინამიურად მიჩნეული მათგანი – ისლამი და ევანგელიზმი: *ფუნდამენტალიზმის* ცნების ორივეს მიმართ ერთნაირად მისადაგება ყოვლად გაუმართლებელი ჩანს.

გასაგებია, რომ ისლამის აღზევება, მისი აშკარა პოლიტიკური შედეგების გამო, მეტ ყურადღებას იპყრობს; თუმცა მისი მხოლოდ პოლიტიკურ პრიზმაში განხილვა გვარიანი შეცდომა იქნებოდა. ეს სწო-

რედაც რომ ხაზგასმით *სარწმუნოებრივი* მოტივაციის მქონე მოძრაობის აღორძინებაა, თანაც ფართო გეოგრაფიული არეალით – ჩრდილო აფრიკიდან მოყოლებული, ვიდრე სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიამდე. ისიც გავითვალისწინოთ, რომ მორწმუნეებსაც სულ უფრო და უფრო მეტს იხვეჭს – განსაკუთრებით საჰარისმიღმა აფრიკაში, სადაც ის ერთი თავით უსწრებს ქრისტიანობის გავრცელებას. ასევე, მისი გავლენა თვალსაჩინოა გაბურჟუაზებულ მაჰმადიანთა შორის ევროპის კონტინენტზე და, შედარებით ნაკლებ, ჩრდილო აფრიკაში. ამ აღზევებას კი თან სდევს არა მხოლოდ ისლამურ სარწმუნოებრივ ფასეულობათა წინწამოწევა, არამედ სპეციფიკურად ისლამური ცხოვრების წესისაც, რაც პირდაპირ წინააღმდეგობაში მოდის გათანამედროვეობის პროცესთან – რელიგიისა და სახელმწიფოს ურთიერთდამოკიდებულებას შეეხება ეს, ქალის როლს საზოგადოებაში, მორალურ კანონებსა თუ – ბოლო, მაგრამ არა უკანასკნელ საკითხს – სარწმუნოებრივისა და ზნეობრივი შემწყნარებლობის საზღვრებს.

ისლამური აღორძინების კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მახასიათებელი: იგი სულაც არაა განკუთვნილი მხოლოდ და მხოლოდ საზოგადოების „ჩამორჩენილი“ ნაწილისათვის, როგორც ამას მავანი ინტელექტუალები ვარაუდობენ. პირიქით, მისი გავლენა ძალზე ძლიერია მოდერნიზაციის მაღალი კოეფიციენტის მქონე ქალაქებსა თუ რიგი ქვეყნების მოსახლეობის იმ ფენებში, დასავლური ტიპის ნასწავლობით რომ გამოირჩევა. მაგალითისათვის, ეგვიპტესა და თურქეთში ხშირად სწორედ საერო საზოგადოებაში წარმატებამიღწეულ პროფესიონალთა ქალიშვილები იკრავენ პირბადეებს ან ე.წ. „ისლამური თავდაჭერილობის“ სხვა რამ ნიშნებით იწონებენ თავს. მაგრამ ამავე დროს, განსხვავებანიც დიდია. თვით ახლო აღმოსავლეთშიც კი, ისლამის გულისგულში, უცილობლად უნდა გავმიჯნოთ (როგორც რწმენის, ასევე პოლიტიკური ანგაჟირებულობის მხრივ) სუნიტური აღორძინება შიიტურისაგან – ისლამური კონსერვატიზმი სულ სხვადასხვანაირად ესმით საუდის არაბეთსა და, ვთქვათ, ირანში. რაც უფრო გავცდებით ამ რეგიონს, განსხვავებაც მეტად თვალშისაცემი გახდება. ინდონეზიაში, ყველაზე ხალხმრავალ მუსლიმურ ქვეყანაში დედამიწაზე, აღორძინების ძლიერი მოძრაობა, ნაჰდატულ-ულამად სახელდებული, სწორედაც რომ პრო-დემოკრატიულია და პლურალისტული, ანუ სრულიად საწინააღმდეგოა იმისა, რასაც ჩვეულებრივ „მაჰმადიანურ ფუნდამენტალიზმს“ უწოდებენ. როცა კი პოლიტიკური ვითარება აძლევთ საშუალებას,

მისი მიმდევრები ღიად მსჯელობენ რწმენის მიმართებაზე თანამედროვე რეალობის მიმართ და მწვავე უთანხმოებაც მოსდით თვით მათ, ვინც თითქოსდა ერთნაირად გულმხურვალედ ეკიდება განახლებული ისლამის საკითხს. თუმცა ისიც ითქვას, ტრადიციაში ღრმად საძიებელ მიზეზთა გამო, ისლამს მაინც საკმაო სიძნელეების გადალახვა მოუხდება თანამედროვეობის ისეთ ინსტიტუტებთან ურთიერთობის გასარკვევად, როგორიცაა დემოკრატია, თავისუფალი კონკურენცია, საბაზრო ეკონომიკა...

მთლიანობაში, ევანგელიკური მოძრაობის აღზევებაც ასევე შთამბეჭდავად გამოიყურება და მისი გეოგრაფიული არეალი ვინძლო აჭარბებდეს კიდეც ისლამურს. შორეულ აღმოსავლეთში (განსაკურებით ჩინეთში, მკაცრი დევნა-შევიწროების მიუხედავად), სამხრეთ კორეაში, ფილიპინებზე, წყნარი ოკეანის კუნძულებსა თუ ცენტრალურ აფრიკაში – სადაც უცნაურად ერწყმის ხოლმე ტრადიციულ აფრიკულ რწმენებს – და ასევე, ყოფილ კომუნისტურ ევროპაში ის უამრავ მიმდევარს პოულობს. განსაკუთრებით აღსანიშნია ევანგელიკური პროტესტანტული ეკლესიის ზეგავლენა ლათინურ ამერიკაში, სადაც სამწყსო 40-50 მილიონ მორწმუნეს მოითვლის და მათი უმრავლესობა სულაც პირველი თაობისაა. ყველაზე მრავალრიცხოვანი „ორმოცდაათიანელთა“ მიმდინარეობაა*, რომელიც ბიბლიურ ორთოდოქსიას, მკაცრ ზნეობრივ მოთხოვნებს, ლოცვის ექსტატურ ფორმებს უხამებს ერთმანეთს და სულიერ განკურნებას ქადაგებს. ლათინოამერიკელებისათვის პროტესტანტულ რწმენაში გადასვლას კულტურული ტრანსფორმაციაც მოაქვს – განსხვავებული მიდგომა ჩნდება შრომისა და მოხმარების მიმართ, ყალიბდება ახალი ეთოსი – უკვე საერთოდ სწავლა-განათლების მიმართ, ხდება ტრადიციული მაჩიზმოს უარყოფა (ნიშანდობლივია, რომ ქალები მუდამ საჩინო როლს თამაშობენ ევანგელიკურ ეკლესიებში). ამის ფესვები შტატებში უნდა ვეძებოთ, საიდანაც პირველი მისიონერები დაიძრნენ; მაგრამ უცილობლად უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ევანგელიზმი, ფაქტიურად, უკვე ყველგან დამოუკიდებელია და პირიქით, ახლა მისიონერები სამხრეთ ამერიკიდან ჩამოდიან შტატებში ესპანურენოვანი მრევლისათვის საქადაგოდ.

თქმა არ უნდა, ისლამურ და ევანგელიკურ აღორძინებათა სარწმუნოებრივი შინაარსი სრულიად სხვადასხვაა; განსხვავებულია მათგან გა-

* იგულისხმება მაცხოვრის ამაღლების მეათე დღე, როცა იერუსალიმში მოციქულებს მოეფინათ სული წმინდა.

მომდინარე სოციო-პოლიტიკური შედეგებიც. მაგრამ ეს ორი ასევე განირჩევა იმით, რომ, თუ ისლამური მოძრაობა ძირითადად თავს იჩენს ძირძველად მაჰმადიანურ ქვეყნებსა და მაჰმადიან ემიგრანტებს შორის, ევანგელიკური მოძრაობა საოცრად იზრდება იქ, სადაც მანამდე ეს რწმენა ან საერთოდ უცნობი იყო, ანდა, ფაქტიურად – მარგინალიზებული.

...და ორიც გამონაკლისი

ასე და ამგვარად, დღევანდელი მსოფლიო იმდენად რელიგიურია, მის სრულ საეროობაზე (რასაც, ხან შინაგანი კმაყოფილების გრძნობითა და ხანაც ერთგვარი დანანებით გვიწინასწარმეტყველებდნენ ანალიტიკოსები) ლაპარაკი მეტისმეტად ნაადრევია. ორად-ორი გამონაკლისი არსებობს – მართალია, ერთი რამდენადმე ბუნდოვანი, სამაგიეროდ, მეორე ცხადზე უცხადესია. პირველი დასავლეთ ევროპას ეხება, სადაც სეკულარიზაციის თეორიას ჯერ კიდევ დიდი გასავალი აქვს. მოდერნიზაციის პროცესის ზრდასთან ერთად იქ სეკულარიზაციის ძირითადი მაჩვენებლებიც სწრაფად იწევდა ზევით: წირვა-ლოცვაზე დასწრება იქნებოდა ეს, საეკლესიო წეს-კანონთა დაცვა (განსაკუთრებით სექსის, შობადობისა და ქორწინების საკითხებში), ეკლესიურობის მხრივ – მათ შორისაც კი, ვინც, პროტესტანტთა თუ კათოლიკეთა გაგებით, ორთოდოქსებად მიიჩნევიან – თუ საერთოდ, ზოგადად სამწყსოს რიცხობრივი კლება. კონტინენტის ჩრდილო ქვეყნებში ეს პროცესი კარგა ხნის წინათ დაიწყო, ხოლო II მსოფლიო ომის შემდგომ უკვე სამხრეთშიც იჩინა თავი. მაგალითად, როგორც ესპანეთსა და იტალიაში, ასევე საბერძნეთშიც ეკლესიურობის დონე მკვეთრად დაეცა (ეს ბოლო მაგალითი სავსებით აბათილებს კონსერვატიული განწყობის კათოლიკეთა მოსაზრებას ვატიკანის II საკრებულოს ბრალეულობის თაობაზე). ახლა უკვე თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, არსებობს ფართოდ სეკულარიზებული ევროკულტურა და რაც სამხრეთში მოხდა, სწორედაც რომ კულტურულ ექსპანსიას ჰგავს. არც ისე ძნელი წარმოსადგენია, რამდენად შესაძლოა იგივე განმეორდეს აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში, განსაკუთრებით მათი ამ ახალ ევროპაში ინტეგრაციის შემდგომ.

თავისთავად სადავო და საკამათო აქ არაფერია, ოღონდ რიგ გამოკვლევებში (განსაკუთრებით, საფრანგეთში, ბრიტანეთსა და სკანდინავიის ქვეყნებში) კითხვის ქვეშ დადგა თვით ცნება „სეკულარიზაციის“

ხმარების მიზანშეწონილობა ზემოხსენებული მოვლენების მიმართ: მეტისმეტად დიდია იმ სარწმუნოებრივი ერთობების რაოდენობა (უმრავლესად ქრისტიანული აღმსარებლობისა), რომლებიც დედა-ეკლესიის გარეგან ვითარდებიან; და ეს ზოგადად ეკლესიის მიმართ მზარდი გულგრილობის მიუხედავად. თუ ასე გაგრძელდა, მალე ვინძლო ევროპულ საზოგადოებაში რელიგიის ინსტიტუციურ საკითხებზე უფრო მოგვიწიოს მსჯელობა, ვიდრე მის სეკულარიზაციაზე. ასეა თუ ისე, ვითარება ევროპაში, შეერთებული შტატებისაგან მაინც, მკვეთრად განსხვავდება. სხვათა შორის, მართლა საკითხავია, რატომ არიან ამერიკელები ბევრად უფრო მიდრეკილნი სარწმუნოებისა და ეკლესიურობისაკენ, ვიდრე ძირძველი ევროპელები?

დესეკულარიზაციის ამგვარი მოაზრების მეორე გამონაკლისი ბევრად უფრო ცხადი და იოლი ასახსნელია: ესაა დასავლური ტიპის ნასწავლობამიღებული ხალხისაგან შემდგარი საერთაშორისო, მკვეთრად საერო სუბკულტურა, რომელიც ჯერ კიდევ განმანათლებლობის დროიდან მოღწეული იდეებისა და ფასეულობების თავისებური „გამტარია“; ეს ხალხი თითქოსდა არც ისე ბევრია, მაგრამ გავლენაა აქვთ დიდი, რაკიღა სწორედ იმ ინსტიტუტებს წარმოადგენენ, რომლებიც რეალობის ჩარჩოებს ქმნიან (განსაკუთრებით სწავლების სისტემიის, მასობრივი ინფორმაციისა და იურისპრუდენციის განხრით). ისინი აშკარად ერთგვაროვანნი არიან (თუმცა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გამონაკლისიც არსებობს – განსაკუთრებით მუსლიმურ სამყაროში). რატომ უნდა იყოს ამ ტიპის ხალხი მაინცდამაინც საეროობისაკენ მიდრეკილი, მთლად ნათელი არაა, მაგრამ ამგვარი *გლობალიზებული* ელიტის არსებობა უეჭველია. აქედან გამომდინარე, სარწმუნოებრივ აღორძინებას უკლებლივ ყველა ქვეყანაში გარკვეულწილად პოპულისტური ელფერი დაჰკრავს: წმინდად რელიგიური მოტივაციის გარდა, მათ სეკულარიზებული ელიტის წინააღმდეგ მიმართული პროტესტისა და მიუღებლობის ნიშნებიც ახასიათებთ. შეერთებულ შტატებში ატეხილი ე.წ. „კულტურათა ომი“ ამის ერთი მაგალითია.

კითხვები და პასუხები

მსოფლიოში რელიგიურ მოძრაობათა აღზევების ეს ჩვენი მოკლე მიმოხილვა რამდენიმე დამატებით შეკითხვას ბადებს: რა უდევს ყოვე-

ლივე ამას საფუძვლად? რა მიმართულებით შეიძლება წაგვიყვანოს ამ აღზევებამ? თუ შეგვიძლია განვასხვავოთ ისინი საერო წეს-წყობის მიმართ კრიტიკული დამოკიდებულების მიხედვით? როგორია მათი ურთიერთშეხება, თითქოსდა, სარწმუნოებისაგან შორს მდგარ მოვლენებთან? მოდით, ჯერი-ჯერზე განვიხილოთ ეს შეკითხვები.

რაც შეეხება მსოფლიოში რელიგიური მოძრაობების აღორძინებას, ორი შესაძლო პასუხი უკვე მოგახსენეთ: ერთი ისაა, რომ თანამედროვეობა მუდამ იმისკენაა მომართული, ძირი გამოუთხაროს ჭეშმარიტებებს, რომელთაც ხალხი საუკუნეების განმავლობაში შეეთვისა და რომლებიც მათ უკვე თავისთავად ცხად, უეჭველ თვითმოცემულობად მიიჩნიეს. რა საკვირველია, ეს მუდამ დიდ წინააღმდეგობას ქმნის, რადგან ბევრნი, შემწყნარებლობით რომ არ გამოირჩევიან, და ის რელიგიური ერთობები, რომლებიც ჭეშმარიტებას ჩემულობენ, მუდამ ამ წინააღმდეგობის მოხსნას ესწრაფვიან. მეორე: გარე სამყაროს წმინდად სეკულარიზებული აღქმა ფესვგადგმულია მხოლოდ ელიტარულ კულტურაში და რა გასაკვირია, თუ წინააღმდეგობას აწყდება მრავალთა მხრიდან, ვინც კი მის შემადგენლად არ გრძნობს თავს, მაგრამ მის უშუალო ზეწოლას კი განიცდის (ვგულისხმობ, როცა შვილები უკვე სწავლა-განათლების იმ ფორმას არიან ნაზიარებნი, რაც უარყოფს ან საერთოდ პირდაპირ კონფლიქტში მოდის წინა თაობის რწმენასა და ფასეულობებთან). ამგვარად, ანტი-საერო განწყობის მქონე რელიგიურ მიმართულებებს საშუალება ეძლევათ უკვე სრულიად არასარწმუნოებრივ საკითხებთან დაკავშირებულ მიუღებლობაზეც უქადაგონ ხალხს.

მაგრამ კიდევ არის ერთი პასუხი, რაც ისევ იმ ამბავს მაგონებს, დასაწყისში რომ მოგიყევით – ამერიკული ფონდის მესვეურთა სადარდებელზე "ფუნდამენტალიზმის" პრობლემასთან დაკავშირებით. კაცმა რომ თქვას, აქ ბევრი არც არაფერია ასახსნელი: სარწმუნოების ზეგავლენა მეტ-ნაკლებად ყოველთვის და ყველაფერზე იგრძნობოდა – ახსნას უფრო ამ ზეგავლენის არარსებობის შემთხვევები საჭიროებს. თანამედროვე საერო საზოგადოება ბევრად უფრო უცნაური ფენომენია, ვიდრე ყველა ეს რელიგიური მოძრაობის აღზევება ერთად აღებული. მე თუ მკითხავთ, ჩიკაგოს უნივერსიტეტის არსებობა მეტად საინტერესო მოვლენაა რელიგიის სოციოლოგთათვის, ვიდრე განსხვავებანი ისლამურ სექტებს შორის, ხოლო ზემოხსენებულ ფენომენთა ერთ სიბრტყეში განხილვა, გარკვეულწილად, სწორედაც რომ სარწმუნოებრივი განცდის უწყვეტობაზე მიანიშნებს კაცობრიობის ისტორიაში.

რაც შეეხება ამ აღზევებათა მომავალს, რაიმე სრულმასშტაბიანი წინასწარმეტყველების მცდელობა ყოვლად უიმედო საქმეა – თუ გავითვალისწინებთ რელიგიური მიმართულებების რაოდენობასა და ნაირგვარობას დღევანდელ მსოფლიოში. ნებისმიერი პროგნოზი შესაძლოა მხოლოდ უფრო კერძო ვითარებისათვის იყოს გამართლებული. ერთი კია: არავითარი საბაბი არა გვაქვს ვიფიქროთ, თითქოს XXI საუკუნეში ჩვენი სამყარო ნაკლებ რელიგიური იქნება, ვიდრე ის ახლაა.

აღსანიშნავია, რომ რელიგიის სოციოლოგთა ერთი, მცირე ნაწილი მაინც ცდილობს ზემოხსენებული სეკულარიზაციის თეორიის გადარჩენას – ასე ვთქვათ, ხავსზე მოჭიდების პრინციპით: მოდერნიზაციას უცილობლად თან მოაქვს საეროობა, ხოლო ყველა ეს ისლამური თუ ევანგელიკური მოძრაობა სხვა არაფერია, თუ არა რელიგიის შემთხვევით შემორჩენილი ფორპოსტები, რომელთაც დიდი დღე არ უწერიათო. მათი აზრით, სეკულარიზმი საბოლოდ მაინც იზეიმებს – ანუ, სხვა გზა არაა, ეს ისე უნდა გავიგოთ, რომ ირანელი მოლები, ორმოცდაათდღიანელთა ქადაგნი თუ ტიბეტელი ლამები ერთიანად ამერიკული უნივერსიტეტების პროფესურის ყაიდაზე გარდაიქმნებიან... დაუჯერებელი პერსპექტივაა, ნამდვილად.

ოღონდ ეგეცაა, სრულიად სხვადასხვაგვარად უნდა მივუდგეთ და გავითვალისწინოთ, ასე ვთქვათ, სარწმუნოებრივი სფეროს სხვადასხვა უბნები. მაგალითად, ისლამის მილიტარისტული ფრთის განაყოფები ვერაფრით შეინარჩუნებენ თავიანთ ბირდაბირ დაპირისპირებას თანამედროვეობასთან, თუკი თავ-თავიანთ ქვეყნებში მართვის სადავეებსაც წაეპოტინებიან (ჩანს, ეს უკვე ხდება კიდეც ირანში). ასევე, ორმოცდაათდღიანელობა, რა სახითაც ის დღესდღეობითაა ხალხის უღარიბეს და უსწავლელ ფენებში, ძნელად თუ შეინარჩუნებს თავის სარწმუნოებრივ და მორალისტურ მახასიათებლებს, რადგან მისი მრევლის საგრძნობი ნაწილის მიმართ სოციალური აქტივობის შკალის მაჩვენებელი უკვე მკვეთრ აღმასვლაზე მიუთითებს (ეს მოვლენა განსაკუთრებით საგრძნობია შტატებში). საზოგადოდ, რელიგიურ მოძრაობათა უმრავლესობა ამა თუ იმ სახით მაინც კავშირშია სხვადასხვა საერო ძალებთან, და მათი მომავალი გეგმების ასრულებაც მეტ-ნაკლებად ამ უკანასკნელთა ზრახვებზეა ხოლმე დამოკიდებული. შტატებში, მაგალითად, მებრძოლი ევანგელისტების კურსი განსხვავებული იქნება დღევანდელისაგან, თუკი თავიანთ მიზნებს მიაღწევენ, ვთქვათ, პოლიტიკურ თუ იურიდიულ სფეროებში.

და ბოლოს, არის კიდევ ერთი ფაქტორი: როგორც რელიგიის აღზევება-დაკნინების მხრივ, ისე კაცობრიობის აქტივობის გამოვლენის ნებისმიერი სხვა განხრით, პიროვნებებს იმაზე ბევრად მეტი წილი უდევთ, ვიდრე ეს საზოგადოებათმცოდნეებსა თუ ისტორიკოსებს სურთ აღიარონ. ვთქვათ, ირანში ისლამური რევოლუცია აიათოლა ჰომეინის გარეშეც შეიძლება მომხდარიყო, ოღონდ მას შესაძლოა სულ სხვა გეზი მისცემოდა. არადა, ძალზე ძნელია იწინასწარმეტყველო სარწმუნოების ქარიზმით მოსილი ლიდერის გაჩენა იქ, სადაც ამის თითქოსდა არავითარი საფუძველი არაა – ვინ იცის, იქნებადა, მორიგი რელიგიური მოძრაობის ამოფეთქება შტატებში სულაც რომელიმე გაბრძნობილ პოსტმოდერნისტ ინტელექტუალთა წრეშიც კი მოხდეს!

ახლა ვიკითხოთ, განსხვავდება თუ არა ეს რელიგიური მოძრაობები საერო წეს-წყობისადმი კრიტიკული დამოკიდებულებით? რაღა თქმა უნდა – მათი კერძო მოძღვრებებისდა შესაბამისად: ვთქვათ, კარდინალ რეტცინგერსა და დალაი ლამას სულ სხვადასხვა პრობლემები ექნებათ თანამედროვე საერო კულტურასთან დამოკიდებულებაში, ოღონდ რაზეც ალბათ ორივენი შეთანხმდებოდნენ, ამ კულტურის სრული უტრანსცენდენტურობაა. აი, სწორედ ამ მხრივ მათ ბევრიც ექნებოდათ სამსჯელო.

სარწმუნოებრივი იმპულსი, ანუ იმ საზრისის ძიება, რაც ემპირიული ყოფის ტრანსცენდირებას მოახდენდა, კაცობრიობის არსებობის ერთ-ერთი მახასიათებელი იყო მუდამ (ჩემი მხრივ, ეს უფრო ანთროპოლოგიური სახის დებულებაა და არა თეოლოგიური – ნებისმიერმა აგნოსტიკოსმა ან თუნდაც ათეისტმა ფილოსოფოსმაც კი სავსებით შეიძლება კვერი დამიკრას). მთელი მოდგმის რაღაც მუტაციის მსგავსი უნდა მოხდეს, ეს იმპულსი საბოლოოდ რომ აღმოიფხვრას. განმანათლებლობის ხანის ზოგი ურადიკალურეს მოაზროვნეთაგანი, და ასევე, მათი პირდაპირი მემკვიდრე ინტელექტუალებიც სწორედ ამგვარი რამის იმედად იყვნენ; ოღონდ ჯერ-ჯერობით ამის არც კვალი ჩანს და ვატყობ, არც უახლოეს მომავალშია ამგვარი რამ მოსალოდნელი. უბრალოდ, წმინდად საერო კულტურების კრიტიკა მუდამ ერთადერთ დებულებას ეყრდნობა: ტრანსცენდენტურისაგან საბოლოოდ დაცლილი არსებობა სულიერი სიღატაკის ნიშანია, ხოლო მასზე დაყრდნობილი სისტემა – სრულიად უვარგისი.

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ რაკიღა დღევანდელ სეკულარიზმს თვისობრივად თანამედროვე ფორმები ახასიათებს (ადრინდელ ფორმებად

შეგვიძლია, ვთქვათ, კონფუციანიზმი ან ჰელინისტური კულტურა მივიჩნიოთ), სეკულარიზმის კრიტიკას ამ ფორმების ათვალწუნებაც თავისთავად მოსდევს. სხვა მხრივ, რელიგიურ ერთობათა დამოკიდებულება თანამედროვეობის მიმართ საკმაოდ განსხვავებულია: თუ ისლამური მოძრაობა ზოგადად ნეგატურადაა განწყობილი, ხოლო რიგ შემთხვევებში სრულიად ანტი-თანამედროვეა და მოდერნიზაციის წინააღმდგომი (სამაგალითოდ, საზოგადოებაში ქალთა როლის მიმართ მისი დამოკიდებულებაც საკმარისია), ევანგელიკური აღორძინება პირიქით, თითქმის ყველგან ადაპტაციური ბუნებისაა – განსაკუთრებით, ლათინურ ამერიკაში. ახალი ევანგელიკალები ძალზე ბევრ ტრადიციაზე ამბობენ უარს, თუკი ის მართლა უქმნის მნიშვნელოვან წინაღობას მოდერნიზაციის პროცესს (ზემოხსენებული მაჩიზმო იქნება ეს თუ იერარქიულობისადმი მიდრეკილება, რაც საერთოდ ენდემური მოვლენაა იბერიულ კათოლიციზმში) და მათი ეკლესიაც ხელს უწყობს იმ ქცევის ნორმებისა და ფასეულობების მიღებას, რაც მოდერნიზაციას მოაქვს. ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ტენდენცია: საეკლესიო საქმეებში აქტიური მონაწილეობისათვის მრევლის წევრებს საღვთო წიგნების კითხვაც უწევთ და უცხო ხალხთან ურთიერთობაც; ბიბლიის კითხვის სურვილი შემდგომ წერა-კითხვის, სწავლისა და თვითგანვითარების სურვილსაც აჩენს, და ასევე, ეკლესიის საქმეებში მონაწილეობა უცილობლად ხდის მათ წვრთნას სხვადასხვა ადმინისტრაციულ საქმიანობაში, ფინანსური აღრიცხვისა ან, თუნდაც, სხვადასხვა ხალხმრავალი თავყრილობების წარმართვის სწავლებას. ამ მხრივ სასაცილოდ სულაც არ მეჩვენება დებულება, თითქოს ევანგელიკური ერთობები დემოკრატიისა და სოციალური აქტივობის თავისებურ სკოლად იქცევა სამწყსოსათვის.

შემდეგი შეკითხვა – რა ურთიერთშეხება აქვს სხვადასხვა რელიგიურ მიმდინარეობას სარწმუნოებისაგან თითქოსდა შორს მდგარ მოვლენებთან? ჯერ საერთაშორისო პოლიტიკას გადავხედოთ. აქ ვერაფრით ავუვლით გვერდს სემუელ ჰანთინგთონის აფორისტულ თეზისს, რომ ცივი ომის შემდგომ საერთაშორისო ურთიერთობები უფრო „ცივილიზაციათა შეხლით“ იქნება განპირობებული, ვიდრე იდეოლოგიური კონფლიქტებით. ოღონდ, აქ ერთი რამ მაქვს სათქმელი: მართალია, ცივი ომის გამომწვევი ის დიდი იდეოლოგიური კონფლიქტი კი მიმქრალია, მაგრამ მის სრულ ამოწურულობაზე მე პირადად, თავს ვერ დავდებდი. ვერც იმის მტკიცებას მოვყვები, თითქოსდა შეუძლებელი იყოს სხვა, ახალმა ან სახეცვლილმა იდეოლოგიურმა კონფლიქტმა იფეთქოს სად-

მე. გარკვეულწილად, ეროვნულობაც უკვე იდეოლოგიაა (უფრო ზუსტად, ყოველ ეროვნულ თვითგანსაზღვრას საკუთარი იდეოლოგია გააჩნია), ასე რომ, იდეოლოგია, როგორც ასეთი, არც გამქრალა და რიგ ქვეყნებში არც პოზიციები დაუთმია.

სავარაუდოა ასევე, ცივი ომის დროს, საბჭოური კომუნიზმისა და ზოგადად, დასავლეთის ყოვლისმომცველი კონფრონტაციის ფონზე მიჩქმალულმა ეთნო-კულტურულმა წინააღმდეგობებმაც იჩინოს თავი და მათ უკვე იდეოლოგიური ელფერი შეიძინონ – შორეულ აღმოსავლეთსა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში ზოგიერთ ხელისუფალთა თუ ინტელექტუალთა წრეების მიერ გამორჩეული აზიური თვითობის დეკლარირება უკვე ამის კარგი მაგალითია. სწორედ ამ ტიპის იდეოლოგიის კვალი იგრძნობოდა იმ დებატებში, შეერთებული შტატებისა და სხვა დასავლელი სახელმწიფოების მხრივ პროპაგანდირებულ ადამიანის უფლებების კორპუსის ვითომდა ეთნოცენტრულ/ევროცენტრული ხასიათის თაობაზე რომ გაიმართა. მაგრამ ამ დავა-კამათის ცივილიზაციათა შეხლის ნიშნად მონათვლა მეტისმეტი გადაჭარბება იქნებოდა: ცივილიზაციათა სარწმუნოებრივ ნიადაგზე შეხლა რეალურად მაშინ იქნება შესაძლებელი, თუკი სამყაროს რადიკალური ისლამური ხედვა უმეტესი მაჰმადიანური ქვეყნების საგარეო პოლიტიკასაც გადასწვდება; ჯერ-ჯერობით, ამას პირი არ უჩანს.

რელიგიის ზეგავლენა და მსოფლიო პოლიტიკური პროცესი

საერთაშორისო პოლიტიკაში რელიგიის როლის შესაფასებლად აუცილებელია ჯერ განვასხვავოთ იმთავითვე სარწმუნოებრივ ნიადაგზე მომხდარი პოლიტიკური მოვლენები იმ ქმედებისაგან, რომელიც იმდენადაა რელიგიასთან დაკავშირებული, რამდენადაც მის გამოყენებას ცდილობს საკუთარი ინტერესების შესაბამისად. ცოტა არ იყოს, საძნელო საქმეა, მაგრამ – არა შეუძლებელი. ვთქვათ, შეუძლებელია ეჭვი შევიტანოთ ჰამასის ისლამური მოძრაობის მიმდევართა რწმენაში, წარამარა თავს რომ იფეთქებენ რაღაც სარწმუნოებრივი მოთხოვნების მიაღწევად; მაგრამ ამავე დროს ძნელი დასაჯერებელია, თითქოს სამმხრივ ბოსნიურ კონფლიქტში, რომელსაც, როგორც წესი, განსხვავებულ აღმსარებლობათა შეხლად წარმოგვიდგენენ ხოლმე, მხოლოდ რელიგიური საწყისია საძიებელი. თუ არ ვცდები, ვინმე პ.ჯ. ო'რურკმა

აღნიშნა, ამ სამი მხრის ხალხი ერთი და იმავე ჯიშისაა, ერთ ენაზე ლაპარაკობენ და მხოლოდ აღმსარებლობით განირჩევიან, თუმცა მაინცადამაინც დიდად მორწმუნე არც ერთი არააო. ამნაირივე სკეპტიციზმი გამოჭვივის ერთ ჩრდილოირლანდიურ ანეკდოტში (კაცმა რომ თქვას, ეს ლიბანის სამოქალაქო ომის ამბებსაც კარგად მიესადაგებოდა): *ბელფასტის ჩაბნელებულ ქუჩაში გამვლელს ვიღაც თოფოსანი გადაუდგება წინ, ლულას შუბლზე მიაბჯენს და ბოლმიანი ხმით ეკითხება: ,,პროტესტანტი ხარ თუ კათოლიკე?“ შემცბარი გამვლელი ძლივს ამოიბლუყუნებს – ათეისტი ვარო. ,,ეგ თავისთავად“, არ ეშვება დამხდური, ,,შენ ის მითხარი, პროტესტანტი ათეისტი ხარ თუ კათოლიკე?..“*

კარგი იქნებოდა გულწრფელად შეგვძლებოდა ამის თქმა – მართალი რწმენა მშვიდობის იარაღიაო. სამწუხაროდ, სარწმუნოება უფრო ხშირად, სწორედაც რომ, შეხლა-შემოხლის საბაბი ხდება და არა მშვიდობის დამყარების მიზეზი. ეს არ-ახალი, ძველზე-ძველი ამბავია ისტორიის თვალთახედვით. რელიგიური ინსტიტუტები თუ სხვადასხვა მიმდინარეობები ახლაც ცეცხლზე ნავთს ასხამენ ინდოეთის ნახევარკუნძულზე, ბალკანეთში, ახლო აღმოსავლეთის რეგიონში, აფრიკის კონტინენტზე... ალაგ-ალაგ ისინი მართლაც ცდილობენ წინ აღუდგნენ მთავრობის ძალისმიერ პოლიტიკას ან მომრიგებელთა როლი იტვირთონ მებრძოლ მხარეებს შორის – მაგალითად, ვატიკანმა წარმატებით გაართვა თავი ამ მისიას ლათინურ ამერიკაში; ასევე, რამდენიმე ქვეყანაში გვახსოვს რელიგიური გრძნობებით შეფერილი სამშვიდობო მოძრაობა (მათ შორის შტატებშიც, ვიეტნამის ომის დროს); მაგრამ როგორც პროტესტანტული, ასევე კათოლიკური ეკლესიების მხრივ მცდელობას, გავლენა ექონიათ ბელფასტის კონფლიქტზე, დიდი ვერაფერი შედეგი მოჰყვა. ვფიქრობ, საერთოდ მცდარია მხოლოდ ოფიციალური რელიგიური ინსტიტუტებისა და ერთობების მოქმედებაზე ყურადღების გამახვილება: საზოგადოებაში სავსებით შესაძლოა თავისთავად გაჟონოს გარკვეულმა რელიგიურმა ფასეულობებმა, რომელთაც უშუალო ზეგავლენა ექნებათ სამშვიდობო პროცესზე, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ეკლესიის მხრიდან არავითარ აქტივობას არ ჰქონდა ადგილი. მაგალითისათვის სამხრეთ აფრიკის რესპუბლიკა ავიღოთ: ბევრისაგან მსმენია, რომ იქ ქრისტიანული ფასეულობების გაზიარებამ დიდი როლი ითამაშა აპარტეიდის რეჟიმის დამხობაში, იმის მიუხედავად, რამდენად პოლარიზებული იყო კონფლიქტის ეპიცენტრში მოქცეული სხვადასხვა ეკლესია (ყოველ შემთხვევაში, ასეთი იყო ვითარება რეჟიმის ბოლო წლე-

ბამდე, სანამ ჰოლანდიურმა რეფორმისტულმა ეკლესიამ მკვეთრად არ შეცვალა თავისი პოზიცია აპარტეიდის მიმართ).

სარწმუნოებრივმა აღორძინებამ შესაძლოა ასევე დადებითად იმოქმედოს ეკონომიკის განვითარებაზეც. ამის თეორიულ საყრდენად, რასაკვირველია, ისევ მაქს ვებერის ცნობილი ნაშრომი გამოდგება – პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმი. უკვე ლამის მთელი საუკუნეა, ამ წიგნის თაობაზე სწავლულთა დავას ბოლო არ უჩანს. ვინც როგორ არ უნდა იყოს განწყობილი (ჩემდათავად, გამოუსწორებელი ვებერიანელი გახლავართ), ერთი რამ ცხადია – ზოგი ფასეულობა სხვაზე მეტად უწყობს ხელს თანამედროვე ეკონომიკის წინსვლას. ვებერისეული „პროტესტანტული ეთიკის“ რაღაც მსგავსი შესაძლოა სავსებით ფუნქციონალური იყოს კაპიტალისტური დაგროვების ადრეულ ფაზაზე – ეს ეთიკა, სულ ერთია, სარწმუნოებრივი გრძნობებითაა განპირობებული თუ არა, ფასეულობებად აცხადებს პირად დისციპლინას, შრომით თვისებებს, მომჭირნეობასა და სწავლის სურვილს.

ახალი ევანგელიზმიც ლათინურ ამერიკაში ყველა ამ ფასეულობას ლამის სათნოების ქვაკუთხედად დებს; საპირისპიროდ, იბერიული კათოლიციზმი აშკარად არ ნერგავს ამგვარ ჩვევებს. მაგრამ დროთა განმავლობაში სარწმუნოებრივი ტრადიციებიც კი იცვლება: ესპანეთში მკვეთრი ეკონომიკური აღმასვლა იგრძნობოდა ფრანკოს რეჟიმის შერბილების წლებში, და ამის ერთ-ერთი განმაპირობებელი მიზეზი Opus Dei-ს** გავლენაც იყო, რომელმაც მებრძოლ საღვთისმეტყველო ორთოდოქსიას ღია საბაზრო ურთიერთობები შეუხამა ეკონომიკაში. ასევე ისლამს, ზოგადად თუ ვიმსჯელებთ, დიდი პრობლემები აქვს თანამედროვე საბაზრო ეკონომიკასთან დაკავშირებით (განსაკუთრებით საბანკო სისტემის მხრივ), მაგრამ იგივე მაჰმადიანი ემიგრანტები მშვენივრად ეწყობიან მთელ რიგ ქვეყნებში; ხოლო ზემოხსენებულმა ნაჰდატულულამას ისლამურმა მოძრაობამ შესაძლოა იგივე როლი ითამაშოს ინდონეზიაში, რაც Opus Dei-მ შეასრულა კათოლიკურ სახელმწიფოში. ბოლო წლებია, დიდი კამათი მიდის აგრეთვე კონფუციანური ღირებულებების როლზე აღმოსავლეთ აზიის რეგიონის უცნაურ ეკონომიკურ წარმატებებთან დაკავშირებით – თუ ამ „პოსტ-კონფუციანურ“ თვალსაზრისს გავიზიარებთ (და თუ თავისთავად დავუშვებთ, რომ კონფუციანიზმი სარწმუნოებაა), მაშინ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ბევრგან რელიგიას მართლაც უდევს წილი ეკონომიკის განვითარებაში.

** კათოლიკური პრელატური ორგანიზაცია, დაარსდა 1928წ.

ოღონდ აქ ერთი პრობლემაცაა: ის ფასეულობები, რომლებიც ფუნქციონალურია ეკონომიკის განვითარების მოცემულ საფეხურზე, შესაძლოა სულაც არ აღმოჩნდეს ასეთი მის შემდგომ ეტაპზე. მაგალითად, „პროტესტანტული ეთიკის“ ფასეულობანი, ანუ მათი ფუნქციონალური ექვივალენტი იქნებ ძალზე მნიშვნელოვანი იყოს იმ ფაზაში, უოლტ როსტოვმა რომ „ხვეჭა-დაგროვებისა“ უწოდა, მაგრამ საეჭვოა, ასევე გამოგვადგეს უფრო გვიან პერიოდშიც. ვთქვათ, ნაკლებ მკაცრი ღირებულებები შესაძლოა მეტად ფუნქციონალურიც კი იყოს ევროპისა და ჩრდილო ამერიკის პოსტინდუსტრიული ეკონომიკისათვის. იგივე მომჭირნეობა, რამდენადაც მოსაწონი უნდა ჩანდეს ზნეობრივი თვალსაზრისით, ამ შემთხვევაში, ეკონომიკის გადასახედიდან, შესაძლოა გვარიან ნაკლადაც გვექცეს. ასევე, დისციპლინას უჩვევ ჰედონისტს ძალზე უჭირს ხოლმე ხელმოკლეობას დააღწიოს თავი, მაგრამ თუ საკმარისად გონებაგახსნილია, იოლად შეიძლება გაიკვალოს გზა განვითარებული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი მაღალი ტექნოლოგიებისა და ახალ-ახალი იდეების მომთხოვნ ეკონომიკის გარემოში.

და ბოლოს, არის კიდევ ერთი ასპექტი – რელიგიის ზეგავლენა ადამიანის უფლებებსა და სოციალურ სამართლიანობაზე საზოგადოებაში. ეკლესიის მიერ საკუთარი პოზიციის გამოხატვას ბევრჯერ მნიშვნელოვანი პოლიტიკური შედეგებიც მოჰყოლია – როგორც, ვთქვათ, მოქალაქეთა უფლებებისათვის ბრძოლის დროს შტატებში, ან თუნდაც ევროპაში კომუნისტური რეჟიმების კოლაფსის ჟამს. მაგრამ ესეცაა, თავად სხვადასხვა კონფესიათა მხრიდანაა ადამიანის უფლებების მიმართ განსხვავებული მიდგომა, და იგივე ითქმის სოციალური სამართლიანობის გაგების თაობაზეც: რაიც მართალი სამართალია ერთი კატეგორიის ხალხისათვის, სხვებს სრულ უსამართლობათ უჩანთ. ზოგ შემთხვევაში ვითარება ნათელია – სასულიერო წრეების მიერ დაკავებული პოზიცია ეკლესიურობის საზრისითაა განპირობებული, როგორც, ვთქვათ, რომის კათოლიკური ეკლესიის დამოკიდებულება აბორტისა თუ ჩასახვის საწინააღმდეგო საშუალებების მიმართ. სხვა შემთხვევებში, როდესაც საქმე სოციალურ სამართლიანობას ეხება, აშკარად იგრძნობა ხოლმე საერო დაწესებულებებსა თუ სამოქალაქო წრეებში გაბნეულ, ოღონდ თავად კი ღვთისმოსავ ფუნქციონერთა აქტივობა. მეტიც შეიძლება ითქვას – ამერიკული კათოლიკური ინსტიტუტების მიერ დაკავებული პოზიცია სოციალური სამართლიანობის რიგ საკითხებთან

დაკავშირებით (გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა საქმე სექსის მორალსა და შობადობას ეხებოდა), სწორედ ამგვარი ზეწოლით იყო განპირობებული.

ჩემი აზრით, ყოველივე ზემოთქმულს ახლა ერთ ზოგად დასკვნამდე მივყავართ: იმედები უნდა დათმონ იმათ, ვინც სარწმუნოებას განსაკუთრებით მნიშვნელოვან არგუმენტად მიიჩნევს ამქვეყნიური საქმეების გადასაწყვეტად, და პირიქით – ვისაც ამის დიდი შიში აქვს, რეალური ვითარება სწორედ რომ საწინააღმდეგოს დაანახებს. რელიგიური ფაქტორის გათვლა მეტად ფრთხილი, გაწონასწორებული, კერძო შემთხვევების გათვალისწინებით ჩატარებული ანალიზისას თუ მოხერხდება მხოლოდ; მაგრამ ერთი რამის თქმა კი უკვე გადაჭრით შეგვიძლია: რელიგიის როლის უგულებელყოფა თანამედროვე მოვლენათა გააზრებაში კარგს არაფერს მოგვიტანს.

კახა კაციტაძე

ქართულმა მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ დემოკრატიას ფეხი უნდა აუწყოს

მართლმადიდებლობისა და დემოკრატიის მიმართება ორი ასპექტით შეგვიძლია განვიხილოთ: მართლმადიდებლობისა და დემოკრატიის შემთხვევაში ხაზი ესმება მართლმადიდებლობას და პრობლემა გაიაზრება როგორც მართლმადიდებლობის, მართლმადიდებლური ეკლესიის ზეგავლენა – დადებითი ან უარყოფითი – დემოკრატიული საზოგადოების ფუნქციონირებაზე. მეორე მხრივ, აქცენტი ასეთ შეიძლება იყოს დასმული: მართლმადიდებლობა და დემოკრატია, და ამ შემთხვევაში, პრობლემა ასეთ სახეს მიიღებს: რა ადგილი უჭირავს მართლმადიდებლობას, მართლმადიდებლურ ეკლესიას დემოკრატიულად ფუნქციონირებად საზოგადოებაში. ეს ორივე ასპექტი ერთმანეთთან ორგანულად არის გადაჯაჭვული, მაგრამ მათი ერთმანეთთან გაიგივება მიზანშეწონილად არ მიგვაჩნია (თუ რატომ, ამაზე ქვემოთ).

განსათვალისწინებელია ისიც, რომ საკითხი „მართლმადიდებლობა და დემოკრატია“ არც ერთი მისი ასპექტით (ისევე, როგორც უფრო ზოგადი ხასიათის კითხვა „რელიგია თუ დემოკრატია“) არ შეიძლება გააზრებულ იქნას აბსტრაქტულად და ისტორიული კონტექსტიდან მოწვეტით. მაგალითად, საყოველთაოდ მიღებულად ითვლება პროტესტანტული კონფესიების როლი ამერიკისათვის დამახასიათებელი დემოკრატიული სისტემის ჩამოყალიბებაში, მაგრამ შეიძლება საპირისპირო მაგალითებიც მოვიყვანოთ, როდესაც რელიგიური მოძრაობა (განვითარებული პოლიტიკური რადიკალიზმის ფორმით), კლავს სამოქალაქო საზოაგდოების ჩანასახებსაც კი (ვთქვათ, როგორც ამას ჰქონდა ადგილი ირანის ისლამური რევოლუციისას).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, უნდა დავასკვნათ, რომ არ არსებობს რაღაც უნიფიცირებული პასუხი მართლმადიდებლობის (საერთოდ რელიგიის) და დემოკრატიის მიმართების შესახებ. ამ კითხვაზე

პასუხი ყოველთვის სიტუაციურია, იმისდა მიხედვით, თუ განვითარების რა ეტაპზე იმყოფება ესა თუ ის ქვეყანა, რა ფაქტორები ახდენს ზეგავლენას მის პოლიტიკაზე, როგორია საზოგადოებაში გაბატონებული განწყობები და ა.შ. ჩვენს შემთხვევაში სიტუაციური კითხვა ასეთ სახეს მიიღებს: რა ფაქტორები ახდენს ზეგავლენას მართლმადიდებლური ეკლესიისა და საზოგადოების ურთიერთობაზე პოსტტოტალიტარული ხანის საქართველოში? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად კი ცოტა რამ მაინც უნდა ითქვას, თუ რა როლს თამაშობდა ეკლესია, სახელდობრ, მართლმადიდებლური კომუნისტური ხანის საქართველოში.

კომუნისტური საზოგადოება (ფაშისტურთან ერთად) ტოტალიტარულად ორგანიზებული საზოგადოების ერთ-ერთი ვარიანტია. ამგვარ სახელმწიფოს ახასიათებს პარტიულ-პოლიტიკური და სახელმწიფოებრივი სტრუქტურების სრული შერწყმა, ხელისუფლების დანაწევრებაზე უარის თქმა და საზოგადოების მხოლოდ ვერტიკალური ორგანიზაცია. „ვერტიკალური“ ორგანიზაცია ნიშნავ,ს რომ ამ სახელმწიფოში არ არსებობს არც ერთი საზოგადოებრივი ინსტიტუტი (მაგალითად, ოჯახი, საზოგადოებრივი გაერთიანება, მწერალთა კავშირის ტიპისა, ან თუნდაც ეკლესია), რომელიც არ ექვემდებარებოდეს ზემდგომი პარტიულ-სახელმწიფოებრივი ინსტანციის პრაქტიკულად სრულ კონტროლს.

რასაკვირველია, თავისი ფუნქციიდან გამომდინარე, ეკლესიას კომუნისტურ საზოგადოებაში სახელმწიფოს მიერ კურირებულ ინსტიტუტებს შორის (ეკლესიას კი სსრკ-ში რესპუბლიკების მინისტრთა საბჭოებთან არსებული რელიგიის საქმეთა კომიტეტები კურირებდება) სპეციფიკური ადგილი ეკავა. ეკლესიაზე სახელმწიფო კონტროლი არ იყო ისეთივე სახისა, როგორც სახელმწიფოს კონტროლი მწერალთა კავშირზე ან თუგინდ მძლეოსნობის ფედერაციაზე. ამასთან, კომუნისტური იდეოლოგიის ოფიციალური ათეიზმის გამო ეკლესია გარკვეული დისიდენტური მუხტის მატარებლადაც აღიქმებოდა, და ეს გასაგებია, ტოტალიტარულ საზოგადოებაში სისტემისაგან განსხვავებული თავისთავად უკვე ანტისისტემურად იაზრება. მართალია, ჩვენთან ეკლესია არასოდეს ქცეულა პოლიტიკური ოპოზიციის ცენტრად (როგორც ამას ჰქონდა ადგილი 1956 წლის უნგრეთში და პოლონეთში კომუნისტური სისტემის არსებობის მთელ პერიოდში), მაგრამ მოსახლეობის თვალში, ვიმეორებთ, ის აღიქმებოდა

რაღაც ანტისისტემურ და არასისტემურ გაერთიანებად, იმისდა მიუხედავად, რომ კომუნისტურ ხელისუფლებას მასზე ზემოქმედების მრავალი მექანიზმი გააჩნდა.

დემოკრატიული საზოგადოება, საპირისპიროდ ტოტალიტარულისა, გაიაზრება როგორც ადამიანთა ისეთი ერთიანობა, რომელიც თანაბრადაა ორგანიზებული, როგორც ვერტიკალურ, ისე ჰორიზონტალურ პლანში. ამასთან, სახელმწიფო ხელისუფლების იერარქიული ვერტიკალი სულ სხვა პრინციპით აიგება და ფუნქციონირებს, ვიდრე ტოტალიტარულ საზოგადოებაში (მხედველობაში გვაქვს ისეთი პრინციპები, როგორიცაა ხელისუფლების დანაწევრება, ხელისუფლების ორგანოთა რეალური არჩევითობა და ა.შ.), ხოლო ხელისუფლების ჰორიზონტალს შეადგენდნენ სხვადასხვა საზოგადოებრივი (არასახელმწიფო) ინსტიტუტები, რომლებიც მოქმედებენ ლეგალურად, ქვეყნის კანონმდებლობისა და საკუთარი წესდებების ფარგლებში. ერთი სიტყვით, დემოკრატია შეიძლება განისაზღვროს, როგორც გარკვეულ წესთა ერთობლიობა, რომელიც არეგულირებს ურთიერთობას სახელმწიფო უწყებებსა და საზოგადოებრივ ინსტიტუტებს, ინდივიდებსა და სახელმწიფოს შორის. ეს წესები პრინციპში უნივერსალურ ხასიათს ატარებს, თუმცა მათი რეალიზაცია სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვაგვარად შეიძლება ხდებოდეს. ეს არცაა გასაკვირი, დემოკრატიის გამოვლინების ფორმები ხომ ბევრად უფრო მრავალფეროვანია, ვიდრე ტოტალიტარულისა (ვთქვათ, აშშ-ის და გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკის სისტემები ერთმანეთისგან ბევრად უფრო განსხვავდება, ვიდრე ყოფილი გდრ-ის სისტემა ყოფილი სსრკ-ისგან).

ახლა მიზანშეწონილია ვიკითხოთ, შეუძლია თუ არა მართლმადიდებლობას, მართლმადიდებლურ ეკლესიას, რაიმე სახის არსებითი ზეგავლენა მოახდინოს დღევანდელ სახელმწიფოში ურთიერთობათა იმ ტიპის ჩამოყალიბებაზე, რასაც დემოკრატია ეწოდება. ჩვენი პასუხი ცალსახაა: არ შეუძლია და აი რატომ:

ა) კომუნისტთა სამოცდაათწლიან ბატონობას უკვალოდ არ ჩაუვლია და დღეს ჩვენი საზოგადოება სეკულარიზებულია (ეს ფაქტი სხვადასხვა ადამიანმა სხვადასხვანაირად შეიძლება შეაფასოს, მაგრამ საეჭვოა, რომ თავად მნიშვნელოვანი სეკულარიზაციის ფაქტი ვინმემ უარყოს), საეჭვოა, ჩვენს საზოგადოებაში გაჩნდეს რაიმე ისეთი ფუნდამენტალისტური მასობრივი მიმდინარეობა, რომელსაც შეეძლება მნიშვნელოვანი ზეგავლენა მოახდინოს სამოქალაქო საზოგა-

დოების ფუნქციონირებისათვის დამახასიათებელი პრინციპების მიღება-არმიღებაზე;

ბ) ქვეყანაში არ არსებობენ გავლენიანი კლერიკალისტური პარტიები (კლერიკალისტურს ჩვენ ვუწოდებთ ისეთ პარტიას, რომელიც პოლიტიკურ მიზნად ისახავს რელიგიური ღირებულებების გადატანას და დამკვიდრებას საერო სფეროში), რომელთა გარეშე ეკლესიის ზეგავლენის ხარისხი პოლიტიკურ პროცესებზე მინიმალურია;

გ) საქართველოს მმართველი ელიტა დღეს იმდენად არის დამოკიდებული დასავლეთის და, უპირველეს ყოვლისა, აშშ-ის დახმარებაზე, რომ მან, საეჭვოა, მოახდინოს რაიმე ნაბიჯების გადადგმა კლერიკალიზმის მიმართულებით იმის შიშით, რომ წინააღმდეგობაში მოვა აშშ-ის საგარეო პოლიტიკური კურსის ერთ-ერთ ქვაკუთხედთან – დემოკრატიული ღირებულებების გავრცელებასთან მსოფლიო მასშტაბით. ამას კი აშშ-ის მხრიდან მოჰყვება სხვადასხვა სანქცია დახმარების შეწყვეტის სახით (გავიხსენოთ, რომ ამერიკის სენატმა დახმარების შეწყვეტის მუქარით აიძულა რუსეთის პრეზიდენტი, ვეტო დაედო კანონისათვის, რომელიც რამდენიმე ასპექტით ზღუდავდა სარწმუნოების თავისუფლების პრინციპს), ამაზე კი საქართველოს ხელისუფლება ვერასოდეს წავა;

დ) ამავე, აგრეთვე სხვა მიზეზების გამო უტოპიურია სურვილი ე.წ. ეროვნული თუ სახელმწიფო იდეოლოგიის შექმნისა და ამგვარი იდეოლოგიის როლში მართლმადიდებლობის გამოყვანისა. ჯერ ერთი, მართლმადიდებლობა რელიგიაა და არა იდეოლოგია, ე.ი. მას არ გააჩნია გარკვეული მოძღვრება სახელმწიფო ხელისუფლების მოწყობაზე, საზოგადოების სტრუქტურაზე, ეკონომიკის ფუნქციონირების პრინციპებზე და ა.შ. ცხადია, ყველაფერი ეს ეკლესიის კომპეტენციასთან, მორწმუნეთა სულების ხსნასთან, არავითარ კავშირში არ არის. ამას გარდა, გაუგებარია, როგორ შეიძლება მართლმადიდებლობა (ან თუნდაც რომელიმე სხვა ქრისტიანული კონფესია იყოს ეროვნული. სხვა საქმეა მართლმადიდებლობის როლი ქართული კულტურის და მენტალობის ჩამოყალიბების საქმეში. თუ მაინცადამაინც ეროვნულ სალოცავებს ეძებენ, ეროვნული იდეოლოგიის ადეპტებს უფრო გაცი და გაიმის კერპების აღდგენაზე მოუწევთ ფიქრი, მაგრამ ყველა ამ ვარიანტში მთავარია ის, რომ საქართველოს პოლიტიკური ხელმძღვანელობა ვერ მოახერხებს სა-

ერთაშორისო აზრის ნეიტრალიზაციას და ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დემოკრატიზების პროცესზე ეკლესიის ზეგავლენა არსებითი ვერ იქნება (ბოლოს და ბოლოს, ამ პროცესებზე რეალურ გავლენას ბევრად უფრო მდიდარი და პოლიტიკური გავლენის მქონე სუბიექტებიც ვერ ახდენენ, თუკი ეს არ სურს პოლიტიკურ ხელმძღვანელობას).

სხვა საკითხია პრობლემა მართლმადიდებლობის მიმართებისა დემოკრატიულად ორგანიზებულ საზოგადოებასთან ან უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, მართლმადიდებლობის ადგილი დემოკრატიულად ორგანიზებულ საზოგადოებაში. პრობლემის თავი და თავი იმაში მდგომარეობს, რომ საბერძნეთის გარდა არც ერთ მართლმადიდებლურ სახელმწიფოს (ვგულისხმობ იმ ქვეყნებს, რომელთა მოსახლეობის უმრავლესობა თავს მართლმადიდებლური კონფესიის მიმდევრად მიიჩნევს) არ გააჩნია დემოკრატიულად ფუნქციონირებადი ინსტიტუტების ტრადიცია. თანაც ეს ქვეყნები ერთმანეთისგან მრავალი სხვადასხვა პარამეტრით განსხვავდებიან, და ამიტომ ვფიქრობთ, ყოველ მათგანში მართლმადიდებლობას სხვადასხვა ადგილი ექნება დაკავებული დემოკრატიული ინსტიტუების სისტემაში.

დღეს საქართველოში მართლმადიდებლობის და დემოკრატიის შესახებ დისკუსიისას, ალბათ, ყველაზე უფრო აქტუალური იქნება საკითხი, თუ რა ადგილი შეიძლება ეკავოს მართლმადიდებლურ ეკლესიას, როგორც საზოგადოებრივ ინსტიტუტს, დემოკრატიულად ორგანიზებულ სისტემაში. ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად კი ალბათ, პირველ რიგში ეკლესიამ უნდა გაიაზროს ის ცვლილებები, რაც პოსტტოტალიტარული ხანის საქართველოში ხდება და განსაზღვროს თავისი ახალი ადგილი თვისობრივად განახლებულ საზოგადოებაში.

გაზ. „7 დღე“, №66, 1-2 სექტემბერი, 1997

თამაზ გაბისონია

ეკლესია დემოკრატიას ფეხს ვერ აუწყობს

ტერმინი: „მართმადიდებლური ფუნდამენტალიზმი“, გარკვეულ ადგილს იმკვიდრებს საზოგადოებრივ მსჯელობაში და, ალბათ, პოპულარობით მალე „პროვინციულ ფაშიზმს“ გაეჯიბრება. დასანანია, რომ მან სწორედ მართლმადიდებლურ სახელმწიფოში პოვა ნოყიერი ნიადაგი.

თუ ქრისტიანული „ფუნდამენტალიზმის“ საშიშროებაზე ვლაპარაკობთ, იქვე არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ სახელმწიფო სტრუქტურებში „ზნეობრივ ფუნდამენტალიზმს“ გვახვევენ თავს: მაგალითად, ქურდობა და კაცის კვლა კანონით ისჯება, რაც შეეხება „მეცნიერულ ფუნდამენტალიზმს“, ვერაფერს გახდებით; დედამიწა კვლავაც მზის გარშემო ბრუნავს და არა პირიქით (როგორც დღევანდელი გეოცენტრული კალენდრის შემომღები და კოპერნიკის დამგმობი პაპი გრიგოლ XXIII ფიქრობდა).

ხუმრობა იქით იყოს, და ტერმინი „მართლმადიდებლური ფუნდამენტალიზმი“, როგორც ჩანს, არაკორექტულად მიაჩნია თვით ზემოაღნიშნული სტატიის ავტორსაც. მას ეს აზრი პირდაპირ გამოთქმული არა აქვს, მაგრამ ერთგან აღნიშნავს, რომ მართლმადიდებელ ეკლესიას არ შეუძლია, არსებითი ზეგავლენა მოახდინოს სახელმწიფო დემოკრატიის ჩამოყალიბებაზე. ხოლო თუ „ფუნდამენტალიზმი“ (იქნებ ეს სიტყვა გავიგოთ“ როგორც საფუძვლიანობა?) რწმენის ფარგლებს არ სცილდება. ეს რწმენა ღირსებაა, და თუ ამ უკანასკნელ მსჯელობაში ვინმეს ეჭვი ეპარება, საიდუმლოდ ვეტყვი, რომ დღეს მსოფლიოში არც ერთი რელიგიური კონფესია არ არსებობს, მოძღვრებაში ეჭვი ეპარებოდეს და ნებისმიერ კითხვაზე პასუხი არ ჰქონდეს.

მართალია, მუსულმანური ფუნდამეტალიზმი აქტიურად ერევა სახელმწიფო მოწყობის კომპეტენციაში, მაგრამ, მოდით, განვსაჯოთ; რით აშინებს კაცობრიობას მაჰმადიანური ფუნდამენტალიზმი? ტერორიზმით, ანუ ჯიჰადით? მართლმადიდებლობაში „საღმრთო ომის არენა მხოლოდ მორწმუნის გულია; „შეფუთული“ ქალების პრობლემით? (საინტერე-

სოა, რომ ისლამური ფუნდამენტალიზმის დამგმობებს ქალის ჩაცმულობის შეზღუდვა უფრო აღიზიანებთ, ვიდრე – მრავალცოლიანობა). მართლმადიდებლობა ჩადრამდე „ბნელ შუასაუკუნეებშიც“ არ მისულა და რაღა ახლა დააწესებს მის ტარებას?

მართლმადიდებლობა აღიარებს ნებისმიერი სქესის, ეროვნების, განათლების, საზოგადოებრივი მდგომარეობის, ჯანმრთელობის, სარწმუნოების (გავიხსენოთ იგავი კეთილი სამარიტელის შესახებ) ადამიანთა ზნეობრივ თანასწორობას. რას გვათვაზობს ამაზე უკეთესს ყველაზე დახვეწილი დემოკრატიული მექანიზმი? დემოკრატია, მინუს ზნეობა, უდრის ანარქიას. არა მგონია, ბევრი იყოს ისეთი, ვინც ფიქრობს, რომ მართლმადიდებლობა რაიმე უზნეოს ქადაგებს. ესე იგი, ზნეობრივი კონტროლი არ გვსურს? ის, ვინც „მართლმადიდებლურ ფუნდამენტალიზმს“ (ანუ სინდისის ხმას) უშინდება, ფიქრობს, რომ თავად შესწევს ძალა, განსაზღვროს ზნეობრივი ნორმები.

ზემოთნახსენები წერილის ავტორს მიაჩნია, რომ „უტოპიურია სურვილი ე.წ. ეროვნული თუ სახელმწიფო იდეოლოგიის შექმნისა და ამგვარი იდეოლოგიის როლში მართლმადიდებლობის გამოყვანისა“. ნუთუ განვითარებულ ერებს ეროვნული თუ სახელმწიფო იდეოლოგია არ აქვთ? თუ აქვთ, რატომ გადავიწყვიტეთ იმედი, რომ ჩვენც „განვითარდებით?“ საქართველოს კონსტიტუაციაში აღნიშნული „მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებული როლი“ მხოლოდ რევერანსია და საცოდავ ქართველ მეფეებს სულ ტყუილად მიაჩნდათ ქრისტიანობა სახელმწიფო იდეოლოგიად.

ვაგრძელებთ ციტირებას: „მართლმადიდებლობა რელიგიაა და არა იდეოლოგია: მას არ გააჩნია გარკვეული მოძღვრება სახელმწიფო ხელისუფლების მოწყობაზე, საზოგადობეის სტრუქტურაზე, ეკონომიკის ფუნქციონირების პრინციპებზე და ა.შ.“ (მაშ, სადღაა აქ „ფუნდამენტალიზმის“ საშიშროება?) მართლაც, სახარებაში ბევრს ვერაფერს იპოვით ჩამოთვლილ სისტემათა შესახებ. მთავარია, „მიეცი კეისარს კეისრისა, და ღმერთს ღმრთისა“. ღმერთს რომ ადამიანისათვის პირველხარისხოვნად მიეჩნია საზოგადოებრივი წყობის რომელობა, შესაბამისი სენტენცია სახარებაშიც ჩაიწერებოდა. მაგრამ, ნუთუ სახარება იდეოლოგიას არ წარმოადგენს თუნდაც ერთი კაცისთვის? ნუთუ სახელმწიფო იდეოლოგია ცალკეულ ადამიანთა იდეოლოგია არ არის?

ნიშანდობლივია, რომ ზემოთნახსენები წერილის ავტორისათვის „გაუგებარია, როგორ შეუძლია მართლმადილებლობას, იყოს ეროვნული“

(ჩემთვის კი გაუგებარია მის მიერ გამოყენებული ტერმინი: „ქართული დემოკრატია“). მართლმადიდებლობა ქართველის ეროვნული თვისებაა, რადგან მან თავად გააკეთა არჩევანი და შეითვისა ეს სარწმუნოება. ჩვენთვის საამაყო უნდა იყოს, რომ ჭეშმარიტებას ვფლობთ თითზე ჩამოსათვლელ ერებთან ერთად. ის ფაქტი კი, მართლმადიდებელ ქვეყნებს ძალზე რომ უჭირთ, ნუ შეგვაშინებს, „რადგან, ვინც უყვარს უფალს, მასვე ზრდის; შოლტით სცემს ყველას, ვისაც ძედ იღებს, და ამბობს: „ვინც მიყვარს, მას ვამხილებ და ვწვრთნი“.

ქართული მართლმადიდებლური ეკლესია არც ეძგვერაძე ბარნაბაა, რომ არსებობის ორიათასწლიან მანძილზე ფეხი აეწყო, არც – ქამელეონი, გარე დამკვირვებელს თვალში არ გასჩხეროდა. თუმცა არავინ დაგვიჯერებს, რომ დღევანდელი ქართული ეკლესია უპრობლემოდ ცხოვრობს. ერთმა მოძღვარმა ეკლესია შეადარა სახლის პატრონს, რომელიც 70-წლიანი ტყვეობიდან დაბრუნებული დაკარგულ გასაღებს ეძებს კარის გასაღებად, სახლში კი ფანჯრიდან გადასული უცხოები მოკალათებულან. შედის სახლში პატრონი და მისი შვილები შეშინებულნი შეჩვეულ უცხოებს ეხუტებიან, პატრონს, ალბათ, შესაყუჩად კუთხეს მიუჩენენ და თუ შვილებზე პრეტენზიას განაცხადებს, ეტყვიან: თავად აირჩიონ ბავშვებმა, ვინ უფრო მოსწონს მშობლადაო.

რა ძალა შესწევს დღეს მართლმადიდებელ ეკლესიას, საქართველოს მოსახლეობაში? მისი წევრები ხომ 1%-საც არ შეადგენენ? საქართველოს საპატრიარქოს მისიისა და ევანგელიზაციის განყოფილება ახლო მომავალში აპირებს ქალაქში საინფორმაციო-საგანმანათლებლო ცენტრის გახსნას, სადაც ტელეფონით, თუ პირადი ურთიერთობის საშუალებით გათვითცნობიერებული მორწმუნენი რელიგიის შესახებ მოსახლეობის ნებისმიერ კითხვას დააკმაყოფილებენ. დაგეგმილია სხვა ღონისძიებებიც, მაგრამ ეს ტენდენცია არ უნდა მოვნათლოთ „დემოკრატიისთვის ფეხის აწყობად“, ისევე, როგორც – ქართული ენისათვის, საქართველოს გამთლიანებისათვის, მკურნალობის ხელმისაწვდომობისათვის, ნარკომანიის დაძლევისათვის, შობადობის მატებისათვის, ბავშვებისა და მოხუცებისადმი ზრუნვა არ აუნდა მიეწეროს დემოკრატიას.

გაზ. „7 დღე“, №70, 10-11 სექტემბერი, 1997

ზაზა შათირიშვილი

დემოკრატია, ძალაუფლება, მართლმადიდებლობა

„გარეშე“ ნიშნავს იმას, რომ შეუძლებელია ელაპარაკო ძალაუფლებას (ან დემოკრატიას, ან მართლმადიდებლობას) შენს საკუთარ ენაზე ერთი მარტივი გარემოების გამო, შენი ენა უკვე „ოკუპირებულია“ მათ მიერ, საიდანაც გამომდინარეობს, რომ შენ ყოველთვის სხვის (ე. ი. ძალაუფლების, ან დემოკრატიის, ან მართლმადიდებლობის) ანუ შენთვის „გარეშე“ ენაზე ლაპარაკობ, რაც გამორიცხავს ნებისმიერ „შინაგან“ კავშირსა და დიალოგს.

ჩვენს (ე.ი. ქართულ) კონტექსტში ძალაუფლება ნიშნავს „ნარჩენ“ ძალაუფლებას, დემოკრატია ნიშნავს დასავლეთს, ხოლო მართლმადიდებლობა იმას, რაც, ასე თუ ისე, ჩვენია. მაშასადამე, მინიმუმ იმ სამი ენიდან, რომლებზეც ჩვენ გვიწევს ლაპარაკი, ძალაუფლების ენა „გვალაპარაკებს“, რომ ძალაუფლება ცუდია, ხოლო დასავლეთის (ე.ი. დემოკრატიის) ენა „გვალაპარაკებს“, რომ მაინც ყველაფერი ისე მოხდება, როგორც დასვლეთს სურს. რას „გვალაპარაკებს“ მართლმადიდებლობის ენა, რომელიც ბუნებრივი გვეჩვენება „ისტორიული სიძველის“ გამო? მიუხედავად იმისა, რომ ძალაუფლება ცუდია, იგი მაინც ისე მოიქცევა, როგორც დასავლეთს სურს. „რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქნების“...

მართლმადიდებლობის ენა გვათვისებინებს ხოლმე ერთი შეხედვით სრულიადაც არამართლმადიდებლურ ან მართლმადიდებლობის პოზიციიდან ნეიტრალურ ფრაზებს. ვთქვათ, ჩვენ რაღაც ვერ შევძელით, რომ ვერ გამოვედით... ვერ ავითვისეთ ... ვერ მოვახერხეთ ინტეგრირება... ვერ გავწევრიანდით... ვერ მივიღეთ და სხვა. რა არის ამგვარ ფრაზებში მართლმადიდებლური? რა თქმა უნდა, სინტაქსი, რომელიც ისე გვალაპარაკებს სოციალურ-პოლიტიკურ ხდომილებებზე, როგორც უკუთქმით ღმრთისმეტყველება ლაპარაკობს ღმერთზე – რომ ღმერთი

არ არის არც ეს და არც ის; რომ ის არც ამგვარია და არც იმგვარი; რომ მას არც ის მიეწერება და არც ის... და ა.შ. სწორედ ასეთი ენა აქცევს ნავთობსადენს არა სოციალურ-ეკონომიკურ ფაქტად, არამედ ქრისტეს კვართის ტოლფას რელიქვიად. იგივე ენა გვაიძულებს, საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიაზე ვილაპარაკოთ ისე, როგორც ჯერ კიდევ „გუშინ“ ვლაპარაკობდით ეროვნულ მოძრაობაზე, რომ მას გახლეჩა ემუქრება და რომ ერთიანობა უნდა შევინარჩუნოთ. ამგვარ სიტუაციაში აბსოლუტურად კარგავს მნიშვნელობას ის, თუ ვინ მეტყველებს, ვინ ამბობს ამგვარ ფრაზებს – ყოფილი ეროვნული მოძრაობის ყოფილი ლიდერი, საქართველოს ჯერ კიდევ ერთიანი ეკლესიის წინამძღოლი, თუ ყოფილი საბჭოთა კავშირის მითოლოგიური დამანგრეველი, რომელიც ერთდროულად მოიაზრება, როგორც წმ. გიორგის, ისე წმ. ნინოს არქეტიპში, რადმენადაც, ერთი მხრივ, მან „მოკლა ვეშაპი“, ხოლო მეორე მხრივ, „გონება მოაქცია“. თანაც, ყველაფერთან ერთად, უარი თქვა საკუთარ სახელზე, უფრო ჭეშმარიტი სახელის სასარგებლოდ.

ყოველივე ზემოთ აღნიშნულიდან შეიძლება დავასკვნათ: „სინამდვილეში“, ჩვენ ვლაპარაკობთ არა „სამ ენაზე“, არამედ ფსევდოერთიან „ბაბილონურ“ დიალექტზე, რომელიც მუდამ გაფანტვასა და აღრევაშია, სადაც დემოკრატია მოქმედებს, როგორც ზეციდან ჩამოსული ღმერთი, ძალაუფლება, – როგორც აპოკალიპტური მხეცი (ან პირიქით – უფლის კრავი), ხოლო მართლმადიდებელი ეკლესია, – როგორც ერთიანი და განუყოფელი პარტია, რომელსაც დაშლა ემუქრება, რადგანაც მორიგ დისკუსიას ახვევენ თავს მორიგი „უკლონისტები“. თუ ასეა, მაშინ „ყბადაღებული“ ნავთობსადენი, რომელმაც უნდა დააკავშიროს აღმოსავლეთი – დასავლეთს, ჩრდილოეთი – სამხრეთს, სხვა არაფერია, თუ არა, იმ ლეგენდარული საქართველოს ინდუსტრიული სიმულაკრი, რომელიც არასოდეს ყოფილა.

გარკვეული აზრით, მოცემული სტატიაც ამ „ბაბილონურ“ დიალექტზეა დაწერილი, რადგანაც მისი ტრადიციული სათაური შეიძლება, ერთდროულად დაუკავშირდეს, როგორც ილია ჭავჭავაძის ცნობილ ინვენციას (ენა, მამული, სარწმუნოება), ისე დასავლურ ტრადიციაში ერთ-ერთი ერეტიკული თეოლოგიური სისტემის შემქმნელის მოაზიმ ფლორელის სახელს, კერძოდ, მის ცნობილ სამ „ისტორიულ“ სტადიას (იგულისხმება მამის ანუ წარსული ეპოქა, აწმყო – როგორც ძის ხანა და მომავალი, როგორც სულის ანუ „მესამე აღ-

თქმის“ სტადია). მაშინ ჩვენი სტატიის სათაური ამგვარი უნდა ყოფილიყო: მართლმადიდებლობა, ძალაუფლება, დემოკრატია, რადგანაც მართლმადიდებლობის ტრადიციიდან ამოზრდილი ძალაუფლება უნდა შეიცვალოს დემოკრატიის ძალაუფლებით. საინტერესოა, რომ ამ ინვერსიის შედეგად ძალაუფლება მაინც შუაში აღმოჩნდა, აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ სამი კონცეპტიდან სწორედ ძალაუფლება აღმოჩნდა ჩვენს კულტურაში (და, ჯერჯერობით, მოცემულ სტატიაშიც) უცნობი „საშუალო ტერმინი“, მაშინ როცა დემოკრატია და მართლმადიდებლობა „წარმატებით“ გაიშიფრა, როგორც დასავლეთი და აღმოსავლეთი.

რას ნიშანვს ძალაუფლება? მხოლოდ „ნარჩენ“ პოსტ – მაგრამ მაინც საბჭოთა ძალაუფლებას? თუ ასეა, რატომ „გვალაპარაკებს“ ძალაუფლების ენა, რომ ძალაუფლება ცუდია?

საქმე ისაა, რომ უკვე კარგა ხანია, თანამედროვე აზროვნებაში, ძალაუფლება გაიაზრება, არა როგორც დათრგუნვა და პირდაპირი ზემოქმედება, რომელიც დაკავშირებულია ლეგიტიმური თუ არალეგიტიმური ხელისუფლების ორგანოებთან, არამედ – როგორც გარკვეული პოზიტიურობა, რომელიც მეტ-ნაკლებად ყველგანაა: ყოველდღიურობაში, ინდივიდუალურ ქცევასა და მეტყველებაში, ლიტერატურასა თუ მეცნიერებაში. უკვე კარგა ხანია, ძალაუფლება გაიაზრება როგორც დისკურსი (ნუ შეგვეშინდება ამ სიტყვის) ე.ი. როგორც იმგვარ გამონათქვამთა ერთობლიობა, რომელსაც საკუთარი ანონიმური წესები აქვს. თუ ასეა, მაშინ ქართული კულტურის სივრცეში ჩვენ ჯერ კიდევ შორს ვართ ძალაუფლების ამგვარი გააზრებისაგან, რადგანაც ხშირ შემთხვევაში ძალაუფლებას აღვიქვამთ, როგორც უენო მონსტრს, რომელსაც დანაწევრებულ მეტყველებასთან, რბილად რომ ვთქვათ, რთული ურთიერთობა აქვს; და ეს იმიტომ, რომ მეტყველების უნარი და ენის ფლობა, დიდი ხანია, გადავულოცეთ ხან ერს, ხან ინტელიგენციას, ხან წარსულს და ხანაც მომავალს. ამიტომაც საერთოდ ვერ აღვიქვამთ ძალაუფლების „ეფექტს“ ჩვენსავე საკუთარ ქცევასა და მეტყველებაში. ვთქვათ, როდესაც ვაგებთ ყოვლიმომცველ „მასონურ“ თეორიებს იმის შესახებ, თუ როგორ იმართება ყველაფერი ერთი სცენარით ან რა იმალება „სინამდვილეში“ ამა თუ იმ მოვლენის მიღმა. მაგრამ ყველაზე საინტერესო ეფექტს ძალაუფლება მაშინ იწვევს, როდესაც ჩვენ დემოკრატიის პოზიციებიდან ვუყურებთ მართლმადიდებლობასა და მართლმადიდებელ ეკლესიას ანდა პირიქით, როცა მართ-

ლმადიდებელი პოზიციიდან ვცდილობთ, შევხედოთ დემოკრატიას. სწორედ მაშინ იბადება, ერთი მხრივ, მონსტრუაზიული გამონათქვამები, რომ აუცილებელია ეკლესიის რეფორმა ან რომ საჭიროა ეკლესია გახდეს უფრო „კულტურული“, ხოლო, მეორე მხრივ, ადგილი აქვს თეოდემოკრატიულ უტოპიზმს და არცთუ უტოპიურ კანონპროექტს, რომლის თანახმადაც მინისტრთა კაბინეტმა და საპატრიარქომ ხელიხელჩაკიდებულებმა უნდა ჩაატარონ განათლების რეფორმა, არაფერს ვამბობთ მართლმადიდებლობის პრიორიტეტის დაკანონების სურვილზე.

და ბოლოს, არ უნდა დავივიწყოთ არც ის, რომ ჩვენ ყველანი იმ „ინტელიგენტური ენის“ მემკვიდრეები ვართ, რომელსაც საუკუნის განმავლობაში ჰქონდა „მართლის თქმისა“ და ღმერთთან სწორი დიალოგის შედეგად ერისა თუ ბერის წინამძღოლობის პრეტენზია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ეს თავიდან ბოლომდე ძალაუფლების ეფექტით იყო აღბეჭდილი, რომ ეს ენა უკრიტიკოდ აითვისა 60-70-80 წლების დისიდენტურმა, ხოლო შემდეგ უკვე ეროვნულმა მოძრაობამ. არ უნდა დავივიწყოთ, რადგანაც სწორედ ამ ენის უკონტროლო გამოყენების შედეგია ის, რომ, ერთი მხრივ, დღევანდელი ინტელექტუალური ელიტა ცდილობს მართლმადიდებელი ეკლესია (მისი ყველა შესაძლო ვარიანტით) აქციოს იმ საფრთხის იმიტაციად, რომლის წინაშეც ჯერ კიდევ შეიძლება დევნილი ინტელიგენტის მოწამებრივ პოზაში დგომა. ხოლო მეორე მხრივ, შედეგი ისაა, რომ ეკლესია უკვე არა მარტო ინტელექტუალურ ელიტას (თუკი იგი საერთოდ არსებობს), არამედ მთელ საზოგადოებას განიხილავს ეგზორციზმის იმ შესაძლო ობიექტად, რომელშიც ლეგიონია საბუდებული.

გაზ. „7 დღე'. №72, 15-16 სექტემბერი, 1997

ზურაბ ჭიაბერაშვილი

ძალაუფლება და პატრიარქის ტახტი

Да ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде. Зачем же ты пришел нам мешать

ფ. დოსტოევსკი, „ძმები კარამაზოვები“, წიგნი მეხუთე, თავი მეხუთე „დიდი ინკვიზიტორი“

Ети добрые люди, игемон, ничему не учились и все перепутали, что я говорил. Я вообще тачинаю опасаться, что путаница эта будет продолжатся очень долгое время.

მ.ბულგაკოვი, „ოსტატი და მარგარიტა“, თავი მეორე „პილატე პონტოელი“

ცოტაოდენი ისტორია

თანამედროვე (1988 წლის შემდგომ) ქართულ ცნობიერებაში რელიგიური ელემენტის გაჩენა თან მოჰყვა ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობას, რომელმაც კომუნისტების მიერ 70 წლის განმავლობაში დევნილ-წამებული ეკლესია მოკავშირედ ივარაუდა. თუმცა, როგორც გაირკვა, საპატრიარქოს უკეთესი პოლიტიკური ალღო აღმოაჩნდა. შედარებისათვის: პატრიარქის გამოჩენა მთავრობის სასახლესთან 1989 წლის 9 აპრილს და არყოფნა იმავე ადგილზე 1991 წლის 22 დეკემბერს. ეს ისე, თორემ ჩვენ პატრიარქს არც იქ ყოფნას ვაყვედრით, არც იქ არყოფნას ვსაყვედურობთ. თუმცა ზვიადისტებს ნუ დაავიწყდებათ, რომ 1990 წლის 28 ოქტომბერს არჩეული საქართველოს პარლამენტი ასევე კათალიკოს-პატრიარქმა აკურთხა.

პატრიარქი ჩნდება ტელეეკრანზე 1993 წლის 29 სექტემბერსაც, როდესაც სოხუმიდან დევნილ მონას უფლისას, გიორგი შევარდნაძეს, ამშვიდებს და პრემიერ-მინისტრისაგან ისმენს ღიმილისმომგვრელ მიმართვას: „ბატონო ილია“. საქართველოს დამარცხებულმა ხელისუფალმა „დაყვავება“ მხოლოდ უწმინდესი და უნეტარესისაგან იკადრა.

საქართველოს საპატრიარქოს კავშირი სახელმწიფოსთან პოლიტიკურ ენაზე ფიქსირდება. 1996 წლის აპრილში, საქართველოში ჩამოსული რუსეთის პატრიარქის, ალექსის II-ის, ვიზიტის პროგრამას სახელმწიფო კანცელარიაში ადგენენ და ჟურნალისტებისათვის აკრედიტაციებსაც იქვე გასცემენ.

ეს ფაქტები ძალიან მცირეა, მაგრამ სრულიად საკმარისი, რომ დავინახოთ: საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია არ წარმოადგენს სახელმწიფოსაგან გამიჯნულ ინსტიტუტს, რომელსაც საკუთარი სამოქმედო სივრცე გააჩნია. ქვეყანაში ჯერ კიდევ იგრძნობა, რომ სახელმწიფოს ტოტალური ყოფნა ყველგან, ყველა სივრცეში ნორმალურ ვითარებად მიიჩნევა, მეტიც, როდესაც ხდება „მოსახლეობის მასობრივი დაბრუნება ეკლესიაში“, იშლება ზღვარი საზოგადოებასა და ეკლესიას შორის.

საქართველოს მართმადიდებლური ეკლესიის უტყვი და უხმო ძალაუფლება მკვიდრდება არა მარტო სახელმწიფო დერეფნებში, არამედ ყოველდღიურ ცხოვრებაში. რელიგიური ტერმინოლოგია ჭვალავს პოლიტიკოსთა მეტყველებას და ეს თანამედროვე პოლიტოკოსის იმიჯის შექმნის საშუალებაა (მარტივი მაგალითია არქაული „რამეთუს“ ხშირი ხმარება). პარლამენტი მეტყველებს სინოდის ტერმინებით, ხოლო სინოდი – პარლამენტის ტერმინებით. ეს ვითარება ზაზა შათირიშვილმა სტატიაში „ძალადობა და ენა“ ჯერ კიდევ 1995 წელს აღწერა.

ამდენად, ძალაუფლებას, რომელსაც იკრებს საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია, დისპოზიციური ხასიათი აქვს: რამდენადაც იზრდება მისი გავლენა საზოგადოებაში, იმდენად დამოკიდებული ხდება იგი ამ „საზოგადოებაზე“.

ძალაუფლება – გადამდები სენი

კომუნიზმთან ერთად სამარდება სოციალური თანასწორობა. სოციალური სტრატიფიკაციის შედეგად სხვადასხვა სიმაღლეზე აღმოჩენილი ადამიანები ეკლესიის სივრცეში თავს ისევ ერთად, მყუდროდ და განურჩევლად გრძნობენ. ადამიანებს შვებას აძლევს არა საკუთარი რწმენა, არამედ ფაქტი, რომ მათი „ღვთისადმი მორჩილება“ დაინახა და მოიწონა „საზოგადოებამ“.

საბაზრო ეკონომიკა აქრობს ცხოვრების ჩვეულ სტილს – საზოგადოებაში დამკვიდრებული სტერეოტიპებით ცხოვრებას. ყოველდღიური

ზრუნვა საკუთარი არსებობისა თუ სოციალური მდგომარეობის შესანარჩუნებლად ღლის ადამიანებს და ისინი კომუნისტური ეპოქიდან შთენილი მოთხოვნილების – ვიღაცამ რაღაც მიუთითოს, რაღაც სფეროში არსებობდეს ყველასათვის სავალდებულო წესები და კანონები – ამის დასაკმაყოფილებლად მიმართავენ ეკლესიას. უფრო სწორად, მოითხოვენ, რომ ეს როლი ვიღაცამ შეასრულოს, ხოლო საქართველოს ისტორიის გათვალისწინებით, ეკლესია საამისოდ საუკეთესო კანდიდატია.

ხელისუფლებაც, რომელსაც 1917 წლის შემდეგ არ დაუსვამს საკუთარი ლეგიტიმურობის საკითხი, უცნაურ მდგომარეობაში ვარდება; პოლიტიკური პლურალიზმი და მრავალპარტიულობა ხელისუფლების სათავეში ყოფნას დროებით მოვლენად აქცევს და უმაღლეს ხელისუფალსაც კი საკუთარი ლეგიტიმურობის (რაც, პირიქით, ფსევდოლეგიტიმურობაა) განცდას უქვეითებს. ასეთ ხელისუფლებას სჭირდება „რაღაც“, უამრავი საუკუნით დაღლილი, ათასობით ადამიანის სისხლით და ოფლით გაჯერებული „რამ“, რასაც მით უფრო ადვილად შეაფარებს თავს, რაც უფრო ათასობით წელს მიღმა იკარგება ეს „რაღაც“. და ეს სწორედ ეკლესიაა.

თანდათან იკვეთება, რომ ასე „საზოგადოებას“ სჭირდება ეკლესია. სჭირდება არა ისეთი, რომელიც საკუთარი რელიგიური წესებით ცხოვრობს, არამედ ისეთი, რომელიც თავისი არსებობით შეჭრილი და შედღვებილია „საზოგადოებაში“, რომელიც სახელისუფლო სტრუქტურებისათვის დამახასიათებელი კანონებით მოქმედებს. საერო ხელისუფლება სიამოვნებას განიცდის, როდესაც ხედავს, რომ ოპოზიციას მხოლოდ ის კი არ ეპყრობა მკაცრად, არამედ თვით პატრიარქიც! თვით ისიც!

თითქოს არაფერი ემუქრება ეკლესიის ჰეგემონიას. მეტიც, არათუ ეკლესიის განსაკუთრებული როლის შესახებ მიმდინარეობს მსჯელობა (რაც კონსტიტუციაშიც ფიქსირდება), არამედ იწყება „შავრაზმული მოძრაობა“ „ეროვნული იდეოლოგიის“ დასაფუძნებლად. ზოგიერთები იდეოლოგიის საჭიროებას იმით ნიღბავენ, რომ ჯარში გაწვეულ ახალგაზრდას კომისრები ვერაფრით უხსნიან, რატომ უნდა დადოს თავი სამშობლოსათვის (ღიმილის მომგვრელი არგუმენტი, რომელიც ცალკე საუბრის თემაა ზ.ჭ.). ზოგიერთები უფრო შორს მიდიან: საჭიროა იდეოლოგია, რათა დავუპირისპირდეთ მომრავლებულ სექტებს, ჰოლივუდის ფილმებს, დასავლეთის საეჭვო ღირებულებებს, სავალუტო ფონდის მიერ ეროვნული ეკონომიკის „დაქცევას“, ყველაფერს, რაც მოჰყვება საქართველოზე ნავთობსადენის გავლას.

„საზოგადოებას“, რომელიც პარანოიით არის შეპყრობილი, უჩნდება სურვილი, დაინახოს მტრის ხატი ყველაფერში, უპირველეს ყოვლისა, იქ, სადაც თავისი წმინდა განძეული ეგულება. რაკი ყველაზე წმინდა „საზოგადოებისათვის“ ხდება ეკლესია, ამიტომ ლოგიკურია, „მტრები“, პირველ რიგში, სწორედ ეკლესიას შემოუტევენ.

„საზოგადოების“ წევრებს ეკლესია სჭირდება არა პიროვნულად, საკუთარი სამყაროს საფუძვლად, არამედ მასიურად, საკუთარი „ერის“ ისტორიის კონტექსტში. ამ „საზოგადოების“ წევრები ეკლესიაში მიდიან არა როგორც კონკრეტული პიროვნებები, არამედ როგორც ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის წევრები ან გარკვეული ტიტულის მქონე ადამიანები. პრეზიდენტის სიცოცხლის უსაფრთხოება მოითხოვს, რომ დაცვის წევრებმა გზა „გაუთავისუფლონ“ უმაღლეს ხელისუფალს, როდესაც იგი სიონში სანთლის დასანთებად შედის. არავინ აქცევს ყურადღებას, რომ ამ დროს ვიღაც ლოცულობს, იგი მუჯლუგუნით შეიძლება გასწიონ. ხელისუფლებასთან „სიახლოვე“ (პიროვნულად, ისტორიულად, ტოპოლოგიურადაც კი) ეკლესიას თავადაც გადასდებს ხელისუფლობისათვის დამახასიათებელ თვისებებს.

ნიშანდობლივია საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის ერთერთი უკანასკნელი ქმნილება – საპატრიარქოს შენობა. შუა საუკუნეების ტიპის მაღალი გალავნით შემოსაზღვრა მოწმობს, რომ შენობის მესვეურები დღესაც შუა საუკუნეებში იმყოფებიან. შეიძლება ითქვას, რომ ამით გამოვლინდა ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის ქვეცნობიერი სურვილი, როგორმე დაემალოს მრევლს. სექტების მომრავლებას ბევრი იმით ხსნის, რომ ეკლესიას არაფერი აღმოაჩნდა ადამიანებისათვის სათქმელი, ანუ იგი „ვერ გავიდა ხალხში“.

დილემა

ოპოზიციის გაჩენა ეკლესიის შიგნით გასაოცარი მოვლენა არ არის. საეკლესიო დისკუსიები და განხეთქილებები ჩვეულ მოვლენად შეიძლება მივიჩნიოთ, თუ შევეგუებით აზრს, რომ სახარების ტექსტი ერთმა ადამიანმა თავისებურად გაიგოს, მეორემ – თავისებურად. ეპიგრაფად მოყვანილი ციტატები სწორედ ამაზე მიუთითებს. თვით ქრისტეც კი რომ გამოეცხადოს ადამიანებს და შეეცადოს იმის განმარტებას, რაც დაწერილია საუკუნეების წინ, ისიც ერეტიკოსად მოინათლება. დაიბადება კრიტერიუმის პრობლემა: ვინ დაადასტურებს, რომ იგი ნამდვილად ქრისტეა?

მაგრამ „ერესი“ საქართველოში სახარების ტექსტების განსხვავებულ ინტერპრეტაციას არ გამოუწვევია. სამწუხაროდ!

პატრიარქის ოპოზიციის გაჩენას საფუძვლად დაედო აზრი, რომ საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის მონაწილეობა პოლიტიკური (და მასონური) შეფერილობის ფორუმებში სატანური მოვლენაა. ამ კამათში ჩვენ არ ჩავერთვებით, მაგრამ მივუთითებთ საპატრიარქოს მიერ მიღებული გადაწყვეტილების ერთ ნიშანზე. ამ გადაწყვეტილებით დაკმაყოფილდა „ოპოზიციონერთა მოთხოვნა“, მაგრამ დაისაჯნენ თავად განდგომილებიც. სად ხდება ასე? არმიაში. ჯარისკაცის მიერ ოფიცრის მიმართ გამოთქმული შენიშვნა შეიძლება გაითვალისწინონ, მაგრამ ჯარისკაცი ბრძანების დაუმორჩილებლობისათვის მაინც ისჯება.

ამ შენიშვნის გამო მორწმუნეთა ნაწილი გაუნათლებელ ურწმუნოდ ჩამთვლის, ნაწილი მკრეხელობაში დამდებს ბრალს. შენიშვნას ავხსნი, მხოლოდ არა ამ ადამიანებისათვის ეკლესიაც და ჯარიც საზოგადოების ინსტიტუციებია, ამიტომ გასაკვირი არ არის მათი სტრუქტურებისა და ქმედების მსგავსება.

ამ ფონზე ისმება სტატიისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი კითხვა: ვინ იყო პატრიარქი იმ დროს, როდესაც ამ გადაწყვეტილებას იღებდა: სულიერი მოძღვარი, თუ პატრიარქის ტახტზე მჯდომი ხელისუფალი, რომელიც ისევე ემორჩილება ძალაუფლების კანონებს, როგორც არმიის გენერალი, უნივერსიტეტის რექტორი, პარლამენტის თავმჯდომარე ან კორპორაციის გენერალური დირექტორი? რას წარმოადგენდა ამ დროს წმინდა სინოდი: საიდუმლო სერობის შორეულ აჩრდილს თუ შეიარაღებული ძალების გაერთიანებული შტაბების კომიტეტს, უნივერსიტეტის რექტორატს, საპარლამენტო უმრავლესობას თუ კორპორაციის დირექტორთა საბჭოს?

ვფიქრობთ, პასუხი აშკარაა, საპატრიარქო, როგორც ინსტიტუცია, მოიქცა ისე, როგორც მოიქცეოდა სხვა ინსტიტუცია. იგი არ დაუშვებდა გახლეჩას. აღსანიშნავია, რომ ამგვარ გადაწყვეტილებას საპატრიარქოსგან მოითხოვდა საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილიც, უპირველესად, სახელისუფლო სტრუქტურების ბიუროკრატია.

სახელმწიფოს მზრუნველობა ეკლესიის მთლიანობისთვის გაპირობებულია ქვეცნობიერი შიშით ყოველგვარი ოპოზიციისადმი, არჩევნისადმი, გადაწყვეტილებისადმი. კომუნისტური მენტალიტეტის ნარჩენები უფრთხიან იმ დროს, როდესაც გვერდიგვერდ არსებული უამრავი თანასწორი და თანაბარუფლებიანი კონფესიიდან თავად უნდა აირჩიო რომელიმე, რაც ნიშნავს, რომ უნდა მიიღო გადაწყვეტილება. აქედან კი ერთი ნაბიჯია იქამ-

დე, რომ შენ, როგორც მოქალაქე, თავად აირჩევ არა მარტო აღმსარებლობას, არამედ დეპუტატს, პრეზიდენტს, შენს გამგებელს და ა.შ.

„Нет заботы беспрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободными, сыскать поскорее того, перед кем преклониться... Или ты забыл, что спокойствие и даже смерть человеку дороже свободного выбора в позиции, добра и зла? – დიდი ინკვიზიტორის იმ იდეოლოგიაში ჩანს, რა საფრთხეს უქმნის დღევანდელ სახელისუფლო ისტებლიშმენტს ოპოზიციის გაჩენა ეკლესიაში. თანაც ოპოზიციასაც გააჩნია. ეს ხო ზვიადიზმის ტალღაზე გაჩენილი გლდანის ეპარქია არ არის.

გასაცარია, რომ მსოფლიო საეკლესიო საბჭოდან საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის გამოსვლის მოთხოვნა საცრად ჩამორჩა პოზიციური პარტიების მოთხოვნას საქართველოს ესენგედან გამოსვლის შესახებ, მაგრამ იქნებ გაჩნდეს პარტია, რომელიც საქართველოს გაეროდან გამოსვლას მოითხოვს? იქნებ არ გვინდა ევროკავშირი და ევროსაბჭო? იქნებ არ გვინდა ნავთობსადენი და კავკასიური დერეფანი? იქნებ არ გვინდა საერთაშორისო საზოგადოება? იქნებ გავაფართოოთ საპატრიარქოს გალავანი ისე, რომ მთლიანად საქართველო შემოვლობოთ? იქნებ ღია საზოგადოებას მართლაც სჯობს ვირთხებით სავსე კასრი?

ნათელია, რომ დღეს საქართველოს ეკლესია არ წარმოადგენს დამოუკიდებელ ინსტიტუტს. იგი დიდად არის განპირობებული თანამედროვე „საზოგადოებით“, რომელიც მიჩვეულია ერთ კონფესიას, ერთ პარტიას, მონოეკონომიკას და ა.შ. ამდენად, ეს ეკლესია კი არ კარნახობს ქცევის წესებს საზოგადოების წევრებს, არამედ, პირიქით „საზოგადოება“ (და არა საზოგადოების წევრები) კარნახობს ქცევის წესებს ეკლესიას: საპატრიარქოს ჭიშკარი ხომ ისევე საუგლდაგულოდ უნდა იყოს დაგმანული, როგორც სახელმწიფო კანცელარიის შესასვლელი.

P.S. წერილის ავტორმა რეფლექსია ფაქტზე, რომ ორივე ეპიგრაფის ავტორი რუსი მწერალია, მხოლოდ მას შემდეგ მოახდინა, როდესაც ციტატები ორი გენიალური ნაწარმოებიდან მისი წერილის თავში აღმოჩნდა. რეფლექსიის შედეგი მხოლოდ ღიმილი იყო: ალბათ, არის რაღაც უცნაური იმაში, რომ ამ მოვლენის ასახსნელად, რომელიც დღეს ქართულ ეკლესიაში ხდება და რომელსაც ზოგიერთები ჩრდილოეთიდან დანერგილ დივერსიად აღიქვამენ, კვლავ რუსი მოაზროვნეებისადმი მიმართვა დამჭირდა.

გაზ. „7 დღე“, №73, 17-18 სექტემბერი, 1997

ლევან ბერძენიშვილი

ქრისტიანობამდე სიტყვა „ეკლესია“ სახალხო კრებას აღნიშნავდა

დიდი სჯულის კანონი, თბ., 1975, გვ. 248, ანტიოქიის მე-5 საეკლესიო კრება.
„--- ხოლო უკეთუ ეგოს შფოთებასა და აღძვრასა ზედა ეკლესიისასა გარეშისა და სოფლიორისა ხელმწიფებისა მიერა, ვითარცა მეშფოთე, განიწუართნენ.
გვ. 311
-... არამედ ადგილისაგანაც თვისისა დაკლებულ იქმნენ, ვითარცა ვთქუ, მთავრებრივითა ხელმწიფებითა“.
„პატრიარქი თუ მიბრძანებს, მუსულმანი გავხდები“ ქართული ეკლესიის ერთი წარმომადგენლის მიერ გამოთქმული, ჩვენი შეფასებით, „უჭკნობი“ აფორიზმი

ანტიკურ საბერძნეთში სიტყვა: „ეკლესია“, სახალხო კრებას აღნიშნავდა. სახალხო კრებაზე გამოსვლის უფლება კი ყველა დამსწრეს ჰქონდა. ჩემი პოზიცია შეიძლება, ყველამ არ გაიზიაროს, მაგრამ მე კარგი მგონია, რომ საქართველოში ეკლესიის ირგვლივ დიალოგის პროცესი ყალიბდება და ამ დიალოგში ყველა დამსწრეს: ეკლესიურს, არაეკლესიურ მორწმუნეს და ურწმუნოს სიტყვა ეძლევა.

10-11 სექტემბრის „7 დღეში“ თამაზ გაბისონია წერდა: ტერმინი – „მართლმადიდებლური ფუნდამენტალიზმი“ გარკვეულ ადგილს იმკვიდრებს საზოგადოებრივ მსჯელობაში და, ალბათ, პოპულარობით მალე „პროვინციულ ფაშიზმს“ გაუჯიბრებაო. ვერაფერს ვიტყვით ტერმინების პოპულარობათა შეჯიბრზე, მაგრამ აშკარაა, ზემოხსენებულ ფრაზაში ავტორი ტერმინ „პროვინციულ ფაშიზმის“ დამწუნებლებში სრულიად სამართლიანად გულისხმობს გულშემატკივართა დიდ წრეს, რომელთა შორის მეც ვარ შესაბამისად, პირველი შეთანხმება მიღწეულია, ახლა გვეძლევა შესაძლებლობა, სხვა შეთანხმებებიც ვეძებოთ.

„პროვინციული ფაშიზმი“ ჩვენი, ადგილობრივი და, გლობალიზმის თვალსაზრისით, მართლაცდა პროვინციული ტერმინია. იგი ჩვენს პოლიტიკურ ისტებლიშმენტში იშვა „სახალხო რევოლუციასთან“ ერთად; ასე, რომ მისი მოწონება ან დაწუნება ჩვენს კომპეტენციაშია. „მართლმადიდებლური ფუნდამენტალიზმი“ და, საერთოდ, „რელიგიური ფუნდამენტალიზმი“ მარტო ჩვენი ტერმინი არ არის, მისი ტერმინად მიღება-მიუღებლობა სერიოზულ, ვრცლად არგუმენტირებულ მსჯელობას საჭიროებს.

იქნებ მეორე შეთანხმებასაც მივაღწიოთ და ვაღიაროთ, რომ კარგია, ჩვენს საზოგადოებაში, როგორც იქნა, კიდევ ერთი შინაგანი ტაბუ მოიხსნა და საჯაროდ დაიწყო საუბარი რელიგიისა და ეკლესიის შესახებ. თეორეტიკოსები (მაგალითად, კარლ პოპერი) ხომ გვასწავლიან, რომ ტაბუ და მაგია დახურული საზოგადოების ნიშნებია, ხოლო მსჯელობა და რაციონალიზმი – ღიასი. რაკი ღია საზოგადოება მნიშვნელოვან ღირებულებად მივიჩნიეთ, კიდევ ბევრ საგანს უნდა ავხსნათ ტაბუ და ვილაპარაკოთ „რამდენიც გვინდა, ოღონდ ქართულად ვილაპარაკოთ“ – ანუ დიალოგი ქართულ სინამდვილედ ვაქციოთ. სხვა რომ არ იყოს, „7 დღემ“ უკვე ჩაუყარა საფუძველი ქართული ავორის ამ სექტორს: 1-2 სექტემბრის ნომერში გამოქვეყნდა კახა კაციტაძის მეტად სიანტერესო სტატია: „ქართულმა მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ დემოკრატიას ფეხი უნდა აუწყოს“, შემდეგ ნომერში კი თემამ სტატიებით დაიმკვიდრა ადგილი. როგორც ჩანს, კაციტაძის სტატიის სათაურმა და ძირითადმა დებულებებმა ზოგიერთი მოქალაქე გააღიზიანა. ნუ დავივიწყებთ, რომ ადამიანს, ადამიანთა ჯგუფს, ან ადამიანთა ორგანიზებულ ჯგუფს აქვს გაღიზიანების უფლება. საერთოდ, გაღიზიანება ნორმალური ადამიანური რეაქციაა, თუმცა, კაცობრიობის ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე ჩამოყალიბებული რელიგიური და ფილოსოფიური მოძღვრებების ნაწილი მას თავისი ადეპტებისათვის დაუშვებლად მიიჩნევს. ჩვეულებრივი ადამიანები კი კვლავ ღიზიანდებიან. ბოლო დროს ჩვენი მართლმადიდებლური ეკლესიის წარმომადგენლებიც ჩვეულებრივი ადამიანებივით იქცევიან. ამ სტატიის ავტორს სერიოზულად გაუწყრნენ, როდესაც ეკლესია ერთ-ერთ არასამთავრობო ორგანიზაციად გამოაცხადა და ხელისუფლებასთან იმპერატორ იუსტინიანეს დროინდელი (და ისტორიას ჩაბარებული) სიმფონიის ნაცვლად, საზოგადოებასთან დიალოგი და მისთვის სრულიად და ორგანიზაციულად უფრო ახლობელ საზოგადოებრივ ორგანიზაციებთან თანამშრომლობა შესთავაზა.

ჩემთვის არაერთგზის უთქვამთ: ეკლესიაზე ლაპარაკის უფლება მხოლოდ ეკლესიური ხალხის პრივილეგიაა, რელიგიაზე მსჯელობისას რაღაც აღმსარებლობითი მინიმუმი უნდა გქონდეს ჩაბარებულიო (ვისთან უნდა ჩააბარო, არ უთქვამთ) და ამგვარნი. საკითხის ასე დასმა არ მგონია სწორი. კათოლიკური ეკლესია რომ დედამიწისა და მზის ურთიერთობას არკვევდა, არისტარქე და კოპერნიკი არ აუყვანია მასწავლებლებად; არც ტიმოთე გაბაშვილის რუსათაველზე მსჯელობა აუკრძალავს ვინმეს, აქაოდა, გაბაშვილი ფილოლოგი არ ყოფილაო; არც ჩვენი ეკლესიის ერთ-ერთი აქტიური მოღვაწისათვის გამოურთავს ვინმეს სატელევიზიო ეთერი და დემოკრატიის თეორიისა და პრაქტიკის მისეული ცოდნა შეუმოწმებია, როდესაც სხვისი აღმსარებლობის პატივისცემას „ფსევდოდემოკრატიული“ უწოდა; არც გაზეთი „დრონისათვის“ აუკრძალავს ვინმეს ერთ-ერთი ჩვენი მამის ნაზრევი გამოექვეყნებინა, რომელშიც „უცხო“ ქრისტიანების „ცრუეპისკოსები“ არიან ნამხელნი; არც იმ აშკარა შეცდომებს გამოჰკიდებია ვინმე გულმოდგინედ, ჩვენი ეკლესიის უმთავრეს მესვეურებს რომ მოსდით წელიწადში ოთხჯერ მაინც, როგორც კი საერთო საკითხებს გადაწყვეტენ. იქნებ ამაზე მაინც შევთანხმდეთ, ყველას მივცეთ სიტყვა და მშვიდად მოვუსმინოთ ერთმანეთს ამა თუ იმ დარგში კომპეტენციის წინასწარ შეუმოწმებლად. ეს ჩვენი მესამე შეთანხმება იქნებოდა.

მე ჩემს სატკივარს და ძირითად სათქმელს კითხვების სახით ჩამოვაყალიბებდი: დამოუკიდებლობა, დემოკრატია და საბაზრო ურთიერთობები შესაშური ერთსულოვნებით რომ ავირჩიეთ და ჩვენი პოლიტიკური ნება მთელ მსოფლიოს ვამცნეთ, ვინმეს გული ხომ არ ეტკინა? ვინმე, ნებსით ან უნებლიეთ, ჩვენი ამ სწორი გადაწყვეტილების რევიზიას ხომ არ აპირებს? თუ ვინმეს თავისუფლებაში ცხოვრების ეშინია, სხვისი თავისუფლების „შემოკლებით“ ხომ არ ფიქრობს ფონს გასლვას და სხვებთან ერთად მონობაში დაბრუნებას? ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია ვინმეს ოფიციალური დოკუმენტი ხომ არ ჰგონია, რომელსაც გინდა აღიარებ, გინდა არა. მსოფლიოს გასაგონად თუ აღიარებ, გამგებიან შინაურებს თვალს ჩაუკრავ, აქაოდა, რა მაგრად გავაცურე ე.წ. ცივილიზებული სამყარო? ქვეყანა რომ დიალოგის კულტურას სწავლობს და გარკვეულ წარმატებასაც აღწევს ამ გზაზე, ერთი ეკლესიის შიგნით დასაშვებია ურჩებთან ურთიერთობის ისეთი სტილი, რომელიც სსრკ მარშალ ჟუკოვის მიერ ფაშისტებისთივს წარდგენილ ულტიმატუმებს მოვგაგონებს („ვინაიდან არა ერთი გაფრთხილების მი-

უხედავად, არ მოეგეთ გონს... მოფიქრებისათვის გეძლევათ 48 სთ“)? ჩვენი საზოგადოებისათვის უმნიშვნელოა, რომ ათასხუთასწლოვანი წიგნიერების ქვეყანაში „არასწორი“ მოძღვრების წიგნებს აუტოდაფეს უწყობენ ქრისტეს შობიდან ორიათასი წლის შემდეგ? ნუთუ თავზარდამცემი არ არის, რომ მართლმადიდებლური ქრისტიანობის ნაწილს შემწყნარებლობისაკენ საერო პირები მოუწოდებენ?

ჩვენ გვესმის, რომ რელიგიის თავისუფლება თავის თავში მოიცავს იმის გააზრების უფლებასაც, რომ ცალკეული ადამიანისათვის მხოლოდ საკუთარი რწმენაა ჭეშმარიტი და ნებისმიერი სხვა – ჭეშმარიტებას მოკლებული. შესაბამისად, ჩვენს სამღვდელოებასაც და მრევლსაც სწორად და, უფლებრივი თვალსაზრისით, მართლზომიერად სწამს, რომ მხოლოდ მართლმადიდებლური ქრისტიანული რწმენაა ჭეშმარიტი, არც ერთი სხვა რწმენა ასეთი არ არის. მიუხედავად ამისა, საერთაშორისო სტანდარტების გათვალისწინებით, არავის აქვს ნება, ზემოდან უყუროს სხვას რელიგიური რწმენის სხვაობის გამო, პიროვნების დისკრიმინაცია ამ საფუძველზე დაუშვებელია. არადა, სწორედ ასე ხდება საქართველოში, დისკრიმინაციასა და შეუწყნარებლობას ამართლებენ სხვა რწმენის არასრულყოფილებისა და არაგულწრფელობის მოტივით, მიუხედავად იმისა, რელიგიურია ეს რწმენა თუ არა. ამა თუ იმ საზოგადოების ვალია, შექმნას თანასწორობის სისტემა საკუთარ ქვეყანაში, რომელშიც არსებობენ განსხვავებული რელიგიური და არარელიგიური იდეოლოგიები, რომლებიც რელიგიურ უმცირესობათა ოპოზიციურ რწმენას არასრულყოფილად, ყალბად და მწვალებლურად მიიჩნევენ. მხოლოდ ასეთი სისტემა აძლევს მოქმედების სივრცეს საერთაშორისო სამართალს.

მე ვიცი, რომ ჩვენს ქვეყანაში არიან ადამიანები, რომლებიც საბჭოთა კავშირს მისტირიან. სხვები (ხანდახან კი იგივე) კი ნიკოფსიიდან დარუბანდამდე გადაჭიმულ იმპერიაზე ოცნებობენ. ავსტრიაშიც მისტირიან ავსტრო-უნგრეთის იმპერიას. დიდ ბრიტანეთშიც არიან ადამიანები, რომლებიც მზეჩასულ იმპერიას მისტირიან. ასეთები ყველგან არიან, არიან საქართველოს მართლმადიდებლურ ეკლესიაშიც. როგორ უნდა შევუთავსოთ ეს უტყუარი ფაქტი სხვა, არანაკლებ უტყუარ ფაქტს, რომ საბჭოთა პერიოდში ჩვენი ეკლესია და მრევლი დევნას და პოლიტიკურ ზეწოლას განიცდიდა (ალბათ, მთლიანად ვერ დავეთანხმებით უშიშროების მინისტრის სიტყვებს, რომ ის და მისი სამსახური ყოველთვის განუხრელად იცავდნენ ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის ინტერესებს, მაგრამ ისიც გვესმის, რომ ამ ნათქვამში სიმართ-

ლის ის ელემენტია, რომ იყო და არის ეკლესიისა და უშიშროების სამინისტროს ერთობლივი ინტერესების სივრცე)? მე ერთადერთი ახსნა მაქვს, იქნებ სხვა ახსნა მოიძებნოს: ეკლესიაში შეპარულ საბჭოთა ნოსტალგისტებს ის დრო ენატრებათ, როდესაც საქართველოს სსრკ-ში თავისუფალი და მდიდარი კონკურენტები არ ჰყავდათ, ხოლო ხელისუფალნი უბრალო ათეისტები კი არ იყვნენ, არამედ – მართლმადიდებელი, ქრისტიანი ათეისტები, თავისებური კრიპტოსქრისტიანები, რომლებიც მოღვაწეობას არ დაუშვებდნენ. სრულიად აშკარა იყო, ერთი მხრივ, კომუნისტებისა და მათი სახელგანთქმული უშიშროების სამსახურისა, მეორე მხრივ, საბჭოთა პერიოდის ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის გენერალიტეტის ინტერესების დამთხვევა: ე.წ. სექტანტებს ცენტრალური სტრუქტურები არ გააჩნიათ, უშიშროების სამსახურისათვის მათი გაკონტროლება ძალიან ძნელი იყო.

კიდევ ერთი კითხვა დამებადა თამაზ გაბისონიასთან. იგი აბსოლუტურად სწორ ფორმულას გვთავაზობს“ „დემოკრატია მინუს ზნეობა, უდრის ანარქიას, მაგრამ მართლმადიდებლობის გარეშე დარჩენილთ რომ უზნეობაში შესვლით გვემუქრება, მართლა დარწმუნებულია, რომ ზნეობა მარტო ჩვენი გრძედისა და განედის საკუთრებაა, ან სერიოზულად ფიქრობს, რომ მისთვის მისაღების გარდა სხვა ზნეობრივი ღირებულებები და პრინციპები არ არსებობს? ამ ავტორთან სხვა საინტერესო კითხვაც შეიძლება ვიპოვოთ: „ესე იგი ზნეობრივი კონტროლი არ გვსურს?“ ნება მიბოძეთ, კითხვას კითხითვე ვუპასუხო: ვინ განახორციელებს და რა ნორმებით კონტროლს? მართლმადიდებლობაში გამორიცხულ ინკვიზიციის ჩამოყალიბებას აპირებთ? იცით თუ არა ამა თუ იმ საეკლესიო პირის ზნეობაში საზოგადოებას სერიოზული ეჭვი რომ ეპარება? „ესე იგი, სამოქალაქო კონტროლი არ გვსურს?“

ბოლოს, კიდევ ერთი დილეტანტური შეკითხვა, რომელიც მხოლოდ არაეკლესიური პროფანის გონებაში შეიძლება აღიძრას: როგორ შეიძლება ერთი, თუნდაც ძალიან ენერგიული კაცი (ამბობენ, ამ სტატიის ეპიგრაფში მოტანილი აფორიზმი სწორედ მას ეკუთვნის) ერთდროულად იყოს სვეტიცხოვლის საკათედრო ტაძრის, ბეთანიის, ზარზმისა და ქვათახევის მონასტრების წინამძღვარი? იქნებ შევთანხმდეთ, რომ შრომის განაწილება კაცობრიობის ერთ-ერთი უძველესი და, როგორც ფიქრობენ, გონივრული მონაპოვარია?!

ეს ჩვენი მეოთხე შეთანხმება იქნებოდა.

გაზ. „7 დღე“, №76, 24-25 სექტემბერი, 1997

გაგა ნიჟარაძე

რელიგია და ცხოვრების სტილი

ბიბლია, ახალი აღთქმა, ყურანი, ბჰაგავათგიტა და სხვა წმინდა წიგნები არა მარტო დაწერილი თუ დაბეჭდილი სახით არსეობენ, ისინი მკვიდრად არიან გამჯდარნი ერებისა და ხალხების ძვალ-რბილში.

ძნელი სათქმელია, თუ რა უსწრებს წინ: ესა თუ ის ეთნიკური ჯგუფი ჯერ კონკრეტულ რელიგიურ რწმენას იღებს და შემდგომში იცვლსი ქცევის სტილსა და წესს, თუ პირიქით, უკვე არსებული ეროვნული თვისებები განსაზღვრავენ გარკვეულ აღმსარებლობასთან ზიარებას. არგუმენტები ორივე დებულების სასარგებლოდ მოიძებნება. მაგალითად, ცნობილია, რომ პროტესტანტიზმის, განსაკუთრებით კი კალვინიზმის, ერთ-ერთ ძირითად დოგმატს შეადგენს წინასწარგანსაზღვრულობა, რომელმაც უმნიშვნელოვანესი როლი ითამაშა პროტესტანტული ეთიკის ჩამოყალიბებაში (უფრო დეტალურად – ცოტა ქვემოთ). მაგრამ ეს დოგმატი სრულიადაც არაა უცხო სხვა რელიგიური მიმდინარეობებისათვის (ქვიეტისტური მიმდინარეობა კათოლიციზმში, ე.წ. კალამი – ღვთისმეტყველური ტარდიცია ისლამში და სხვ.). მაგრამ მხოლოდ პროტესტანტ ხალხებში განსაზღვრა ამ დოგმატმა პიროვნების ძალზე მაღალი სოციალური აქტივობა; სხვაგან იგი ფატალიზმისა და მორჩილების საფუძველი გახდა. მეორე მხრივ, ისიც ფაქტია, რომ ხშირად ეთნოსებმა, რომლებსაც ძალით ან ზეწოლით მიაღებინეს უცხო რელიგია, მაგალითად ისლამი, შემდგომში ორგანულად გაითავისეს იგი.

მაგრამ, ასეა თუ ისე, უეჭველია, რომ რელიგია უდიდეს გავლენას ახდენს როგორც ცალკეულ ადამიანებზე, ასევე დიდ სოციალურ სისტემებზე. ამასთან, რელიგიური ეთიკა საზოგადოებრივ ღირებულებებს განსაზღვრავს მას შემდეგაც, რაც უშუალოდ რელიგიური გრძნობები მეორე პლანზე გადადის: სხვა სიტყვებით, საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილი შეიძლება ათეისტი ან რელიგიურად ინდიფერენტული იყოს, მაგრამ მის ყოველდღიურ ცხოვრებას ტრადიციული რელიგიიდან გამომდინარე ეთიკის წარუშლელი კვალი გასდევს.

პროტესტანტები

გმოჩენილი გერმანელი სოციალოგის, მაქს ვებერის, ცნობილი წიგნის – „პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული“ – გამოსვლის შემდეგ, ტერმინმა „პროტესტანტული ეთიკა“ ფართო გავრცელება პოვა. კალვინისტური მიმართულების დოგმატიკის მიხედვით, ვერავითარი მიწიერი საქმეები – კეთილი თუ ბოროტი – ვერ შეცვლის ღვთაებრივ განგებას; დაბადებიდანვე განსაზღვრულია, ცხონდება კაცი თუ წაწყდება, მაგრამ არსებობს ნიშანი, რომელიც ადამიანის რჩეულობის მაჩვენებელია. ესაა პროფესიული წარმატება და, როგორც შედეგი, კეთილდღეობა (რა თქმა უნდა, პატიოსანი გზით მოპოვებული; სიკეთისადმი მიდრეკილება, კეთილი საქმეები – ესეც მხოლოდ ნიშანია, და არა გადარჩენის საშუალება, როგორც ეს სხვა ქრისტიანულ კონფესიებშია). აქედან – ღირებულებაა სპეთიფიკური სისტემა: რელიგიური დამოკიდებულება შრომისადმი, მოვალეობის შესრულებისადმი, სამართლიანობა და კანონი, ეკონომია და სისუფთავე, ფულისა და დროის პატივისცემა, ინდივიდუალიზმი უარყოფითი დამოკიდებულება ნებისმიერი იმპულსური საქციელის მიმართ და ა.შ. სწორედ ამდაგვარმა ქცევის ნორმებმა განსაზღვრა კაპიტალიზმის აღზევება. რასაკვირველია, ყველაფერს თავისი ფასი აქვს: პროტესტანტულმა ეთიკამ დაგმო სპონტანურობა, სიცოცხლის სიყვარული, ნებისმიერი სახის მიწიერი სიამოვნება და მისთანანი, რასაც ბევრი მოაზროვნე თუ ხელოვანი უსვამს ხაზს (გავიხსენოთ მამინაცვალის ფიგურა ბერგმანის ფილმში „ფანი და ალექსანდერი“). მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ პროტესტანტულ ყაიდაზე აღზრდილი ადამიანისათვის დამახასიათებელია ნებისყოფა, დინამიურობა, მიზანდასახულობა, სიმტკიცე, მომავალზე ორიენტაცია და სხვა ამგვარი თვისებები, რომლებმაც მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრეს დასავლეთის ჰეგემონია ახალ დროში.

კათოლიკეები

ოციოდე წლის წინათ საბჭოთა პრესაში გაიელვა ცნობამ, რომელმაც მაშინ ძალიან გამამხიარულა: ვატიკანმა უსამართლოდ ჩათვალა და გააუქმა ოთხი საუკუნის წინანდელი განაჩენი გალილეო გალილეის მიმართ. მაგრამ ახლა ეს გადაწყვეტილება სრულიადაც არ მეჩვე-

ნება სასაცილოდ, პირიქით, მასში ღრმა აზრს ვხედავ – ფაქტიურ აღიარებას იმისას, რომ ეკლესიას ისევე სჩვევია შეცდომები, როგორც სხვა მიწიერ დაწესებულებას. ხოლო რახან ეკლესიის მიწიერება, ფაქტიურად, აღიარებულია, გზა ხსნილია მისი შინაგანაწესის და თვით ცვლილებებისათვის. ამის კარგი მაგალითია 1439 წელს ფლორენციის საეკლესიო კრებაზე მიღებული ახალი დოგმატი – სალხინებლის არსებობის შესახებ. ეს აქცია შეიძლება განვიხილოთ, როგორც იმის აღიარება, რომ კათოლიკურმა ეკლესიამ (ეკლესია კი ინსტიტუციებს შორის ყველაზე კონსერვატიულია), ფაქტიურად, გაიზიარა დროის ახალი გაგება, რომელიც დასავლეთევროპული კულტურის წიაღში აღმოცენდა. დრო შეუქცევადია, იგი იცვლება, წინ მიდის და თან მოაქვს ძველი ჭეშმარიტებების უარყოფის თუ არა, კორექტირების აუცილებლობა მაინც.

კიდევ უფრო შორს წავიდა ანგლიკანური ეკლესია (იგი პროტესტანტულ კონფესიათა რიცხვს მიეკუთვნება, მაგრამ ახლოს დგას კათოლიციზმთან). სულ ცოტა ხნის წინათ ანგლიკანურმა ეკლესიამ გამოაცხადა, რომ ჯოჯოხეთის ტრადიციული გაგება არაა მართებული: შეუძლებელია, ღმერთმა სამუდამო წამებისათვის გაიმეტოს თავისი, თუნდაც ცოდვილი, შვილები. ეს არაჰუმანურია და ამგვარად შეუთავსებადია ქრისტიანულ ღმერთთან. და მიიღეს ახალი დოგმატი: ჯოჯოხეთი – აბსოლუტური არყოფნაა. სხვა სიტყვებით, ცოდვილი კლავს საკუთარ სულს.

მაგრამ დავუბრუნდეთ ფლორენციის კრების გადაწყვეტილებას. მას კიდევ ერთი, შესაძლოა, უფრო მნიშვნელოვანი ასპექტი გააჩნია. სალხინებლის აღიარება ნიშნავდა, რომ ღმერთსა და სატანას შორის გაჩნდა ადამიანის მოქმედების ასპარეზი. თუ პიროვნება ამ სივრცეს გასცდებოდა და მომაკვდინებელ ცოდვას ჩაიდენდა, იგი, რა თქმა უნდა, სამუდამოდ ტანჯვისათვის იყო განწირული; მაგრამ თუ ამგვარ ცოდვებს თავს აარიდებდა, იგი პასუხს აგებდა ადამიანური სასამართლოს წინაშე, ხოლო მცირე ცოდვებს სალხინებელში გამოისყიდდა. ამ სიახლემ ხელი შეუწყო ძლიერი სოციალური ინსტიტუციების (სამართალი, კერძო საკუთრება და სხვ.) ფორმირებას, დემოკრატიული უფლებების ჩასახვა-გაფართოებას და შესაბამისი მენტალიტეტის ჩამოყალიბებას.

მართლმადიდებლები

ამ ფონზე მართლმადიდებლობა ქრისტიანულ ეკლესიებში ყველაზე კონსერვატიულად გვევლინება (რითაც, სხვათა შორის, ამაყობს კიდეც). შორს რომ არ წავიდეთ, მაგალითად, მღვდელთმსახურთა შესახედაობაც კმარა.

მართლმადიდებლობასთან მიმართებაში განსაკუთრებით საინტერესოა სტატიის დასაწყისში დასმული კითხვა. სწორედ მართლმადიდებლობა იყო სახელმწიფო რელიგია ორი ძალზე მძლავრი და ავტოკორატიული იმპერიისა – ბიზანტიისა და რუსეთის; ხოლო შედარებით მცირე მართლმადიდებლური ქვეყნები და ხალხები ამ იმპერიების და შესაბამისი ეკლესიების ძლიერ გავლენას განიცდიდნენ. მართლმადიდებლობის სპეციფიკად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ როგორც ბიზანტიაში, ისე მეფის რუსეთში ეკლესია იმპერიის ერთგული მსახური იყო (განსხვავებით კათოლიციზმისაგან, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ებრძოდა ევროპის ხელმწიფეებს საერო ძალაუფლებისათვის). ასე რომ, შეიძლება ითქვას, მართლმადიდებლობა ძლიერი ავტოკრატული მუხტის მატარებელია. ამიტომ არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ყველა მართლმადიდებლურ ქვეყანაში მე-20 საუკუნეში კომუნისტური ყაიდის ტოტალიტარიზმა გაიმარჯვა (გარდა საბერძნეთისა, სადაც, მართალია წმინდა ტოტალიტარული წყობა არ დამყარებულა, მაგრამ ბევრიც არ დაჰკლებია). თუკი ჩავთვლით, რომ სოციალიზმი ამ ქვეყნებს რუსეთმა მოახვია თავს, იმ ფაქტს მაინც ვერსად წავუვალთ, რომ პოლონეთთან, უნგრეთთან ან ჩეხეთთან შედარებით რუმინეთში, ბულგარეთსა თუ სერბიაში ჰეგემონიზმი და ძალაუფლების კულტი გაცილებით ძლიერად იყო გამოხატული.

პროტესტანტულისაგან განსხვავებით, მართლმადიდებლური ეთიკის ცალკეული ნიშნების ჩამოყალიბება არცთუ ადვილია. უკვე ნახსენები კონსერვატულობისა და ავტორიტარობის გარდა შეიძლება კიდევ რამდენიმე ნიშნის გამოყოფა: ერთი, ესაა კოლექტივიზმი და შესაბამისად ანტიინდივიდუალიზმი, რომელმაც, მაგალითად, რუსეთში აგრესიული ხასიათი მიიღო და ოქტომბრის რევოლუციის ფსიქოლოგიურ ფონადაც კი იქცა. მეორე კი – უაღრესად უარყოფითი დამოკიდებულება ფულისა და ნებისმიერი სახის კომერციული საქმიანობისადმი. ასეთ პოზიციაში არის რაღაც სიმპათიური, მაგრამ სამაგიეროდ იგი ფრიად მავნეა ქვეყნის მასშტაბით, ვინაიდან განსაზღვრავს

ლამის უიმედო ჩამორჩენას ეკონომიკურად აწყობილ ერებთან შედარებით.

საგულისხმოა, რომ მე-19 საუკუნეში რუსეთში გამოჩნდა დასავლური პროტესტანტული ეთიკის თითქმის ზუსტი ანალოგი, რომლის მატარებლებიც სტაროვერები იყვნენ. მათთვისაც მატერიალური კეთილდღეობა და პროფესიული წარმატება რჩეულობის ნიშანი იყო. ისინი გამოირჩეოდნენ პატიოსნებით, შრომისმოყვრეობით, ყაირათიანობით და ა.შ. რუსული მსხვილი ბიზნესის წარმომადგენელთა უმრავლესობა სწორედ სტაროვერი იყო. ცნობილი მიზეზების გამო ამ ტენდენციას განვითარება არ ეღირსა. გარდა ამისა, რუსულ კულტურაში აშკარად გამოხატული სულიერებისაკენ სწრაფვა, ჭეშმარიტების ძიება, ზოგჯერ ნევროტული ელფერით აღბეჭდილი (დოსტოევსკი, ტარკოვსკი...), ასევე მართლმადიდებლური ეთიკის შედეგი უნდა იყოს...

რაც შეეხება საქართველოს, აქ, ჩემი აზრით, საკუთრივ მართლმადიდებლური დოგმატები არ ახდენს მნიშვნელოვან გავლენას სოციალურ ინსტიტუციებსა და პიროვნების ფორმირებაზე.

ჩვენში მთავარი იყო ქრისტიანობისადმი მიკუთვნებულობის განცდა, რაც ეროვნული იდენტიფიკაციის უმნიშვნელოვანეს ასპექტად იქცა; ხოლო თეოლოგიური დებულებები თითქმის უცნობი იყო რიგითი მორწმუნისათვის, და მგონი, არა მარტო რიგითისათვის. ალბათ ამით აიხსნება. რომ საქართველოში არ ყოფილა სხვა ქრისტიანული აღმსარებლობების მიმართ რაიმე სერიოზულად გამოსახული უარყოფითი დამოკიდებულება; რომ ჩვენს ქვეყანაში არ აღმოცენებულა არც ერთი ერესი და ა.შ. ასე რომ, საკუთრივ მართლმადიდებლური ეთიკის გავლენა საქართველოში, ჩემი აზრით, არ ყოფილა ძლიერი (შესაძლოა, ფულთან დამოკიდებულებისა და კოლექტივიზმის გარდა). მაგარმ მდგომარეობა შეიცვალა რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შესვლის შემდეგ. რუსულმა მართლმადიდებლურმა კულტურამ ჩვენს საზოგადოებაზე ძალზე დიდი გავლენა იქონია; ამასთან, არა რელიგიური, არამედ საზოგადოებრივი განწყობების, მენტალიტეტის, ქცევის ნორმების ასპექტში. თუმცა ეს სულ სხვა საუბრის თემაა. მაგრამ კიდევ უფრო დიდი იყო რუსული ეკლესიის გავლენა ქართულ ეკლესიაზე. გაუქმდა ავტოკეფალია (რაც არც ბიზანტიელებს და არც ოსმალებს არ გაუკეთებიათ). მღვდელმსახურების მომზადება რუსეთში ხდებოდა და სხვა. კიდევ უფრო გართულდა მდგომარეობა საბჭოთა პერიოდში – რუსული ეკლესიის კონტროლს სუკ-ის კონტროლი დაემატა (რასაკვირველია,

უკანასკნელმა გარემოებამ რუსულ ეკლესიასაც აუნაზღაურებელი ზიანი მიაყენა). ასე რომ, ქვეყნის დამოუკიდებლობის აღდგენას ქართული ეკლესია საკმაოდ არასახარბიელო მემკვიდრეობით დამძიმებული შეხვდა. ამასობაში კი ეკლესიის სოციალური ფუნქცია მკვეთრად გაიზარდა, ხოლო საზოგადოებაში დიდი ცვლილებები მოხდა. ამ რთულ სიტუაციას ქართულმა ეკლესიამ თავი აშკარად ვერ გაართვა. ჩვენი ეკლესიის შეურიგებლობა, კონსერვატიზმი, დიდაქტიკური ტონი არ შეესაბამება დროის მოთხოვნებს.

საკათედრო ტაძრის პროექტების გამოფენაზე ნახავდით რამდენიმე მაკეტს, რომლებიც ახლებურ იერს ატარებდნენ, ამასთან, ტრადიციული ელემენტების შენარჩუნებით,. მაგრამ არა. მაინც სვეტიცხოვლის ასლი არჩიეს. ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოდან გამოსვლა აშკარა ანაქრონიზმია, აღარაფერი რომ ვთქვათ ე.წ. სქიზმატიკოსების მოთხოვნებზე. თვალში საცემია ის დისტანცია, რომელიც აშორებს მღვდელთმსახურს საზოგადოებისაგან. გინახავთ მღვდელი, კაფეში რომ იჯდეს და ნაყინს შეექცეოდეს? თუ გინახავთ კიდეც, ნამდვილად გაგიფიქრიათ, ვაჰ, ერთი ამას შეხედეთ... არადა, ამგვარი დისტანცია პირველ რიგში სწორედ ეკლესიას ვნებს, აყენებს რა მას საზოგადოების ყოველდღიურობის გარეთ. მაპატიეთ შედარებისათვის, მაგრამ საზოგადოებაზე მაღლა დგომა იყო კომუნისტური ნომენკლატურის მიმართ არსებული გაღიზიანების მთავარი წყარო. ქართულ ეკლესიას ისტორიულად დიდი დამსახურება მიუძღვის. ამას არვინ უარყოფს. მაგრამ ახალ დროს ახალი მოთხოვნები მოაქვს. სრულიად ცხადია, რომ მომავალი ღია, შემწყნარებელ, მყოფადზე ორიენტირებულ, ეკონომიკურად მოაზროვნე საზოგადოებებს ეკუთვნის. მე ძალიან მინდა, რომ ჩემი ქვეყანა ცივილიზებული თანამეგობრობის სრულუფლებიანი წევრი გახდეს. ისიც ვიცი, რომ საზოგადოების ამგვარ ტრანსფორმირებას ეკლესია ხელს თუ არ შეუწყობს, არ უნდა უშლიდეს მაინც. ეს წერილიც ამიტომ დავწერე.

გაზ. „7 დღე“, №112, 17-18 დეკემბერი, 1997

ავთო ჯოხაძე

ეკლესიაში რეაქციული ფრთის გამარჯვებამ ქვეყანა უკან დახია

დაახლოებით IX საუკუნეში სახელმწიფოებრიობის აღმნიშვნელი ახალი ტერმინი „საქართველო“ საბოლოოდ დამკვიდრდა, რაც იმის მანიშნებელი იყო, რომ ქართული სახელმწიფოს ევოლუციამ თვისობრივად ახალ საფეხურზე აიღწია. არადა, ქვეყანა ჯერაც არ იყო გამთლიანებული. აქ ტერიტორიულ გახლეჩას არ ვგულისხმობ – მაშინდელი „საქართველო“ სამი განსხვავებული ჰიპოსტატით წარმოდგა: ფეოდალური სამეფო, ეკლესია და სამოქალაქო თვითმმართველობა, სახელმწიფოებრიობის ამ სამი განსხვავებული მოდელის სინთეზირების პროცესი დიდხანს გაგრძელდა და სამხედრო ძალის ჩარევაც ხშირად ხდებოდა საჭირო...

საკითხავია, რამდენად უწყობდა ხელს თითოეული ეს წარმონაქმნი პიროვნების თავისუფლების – სახელმწიფოებრივი მოდელის ვარგისიანობა-უვარგისობის უმთავრეს პარამეტრს?

ჩვენი როიალისტების და ტრადიციონალისტების გულის გასახარად უნდა ვაღიაროთ, რომ მაშინდელი (IX-XII საუკუნეების) ქართული სამეფო პიროვნული თავისუფლების იდეის რელიზაციის ერთ-ერთი ყველაზე წარმატებული შემთხვევა ჩანს ქართული სახელმწიფოებრიობის ისტორიაში. იმდროინდელი საგარეო პოლიტიკური წარმატებანი, სამხედრო ძლევამოსილება და ეკონომიკურ-კულტურული აღმავლობა სწორედ იმ პიროვნულმა თავისუფლებამ მოიტანა, რომელიც სპეციალურ ლიტერატურაში აზნაურთა „დიდი“ და მდაბიორთა „დამცრობილი“ თავისუფლების სახელით არის ცნობილი. პატრონყმობისდროინდელი „ყმობა“ ხელშეკრულებით განსაზღვრულ ნებაყოფლობით ქვეშევრდომობას უფრო ნიშნავდა, ვიდრე იძულებას. შეიძლება ითქვას, რომ თავისუფალი იყო ყველა: სამეფო სახლი, დიდაზნაურები, პატრონყმული ვასალიტეტის მთელი იერარქია, თავისი „წვრილი ერის“ (მსახურეულების) ჩათვლით და, რაც მთავარია, ბატონყმური კიბის გარეთ მდგომი მდაბიორები, ანუ მოსახლეობის უფართოესი ფენა. ამ უკანასკნელის თავი-

სუფლებას სიბრტყისეული განზომილება ეძებნება: ეს იყო ძმობა, დამოუკიდებელი თემის შიგნით თანასწორობა, მაშინ როცა დანარჩენების თავისუფლება იერარქიული (და მაშასადამე, ქვეშევრდომული მოვალეობებით განსაზღვრული) იყო. თავისუფლების და მოვალეობის სულისკვეთებით შეიარაღებულმა ამ საზოგადოებამ კოლოსალური საგარეო ზეწოლის პირობებშიც კი (არაბები, სელჯუკები) შემოქმედებითად გადაჭრა მის წინაშე წამოჭრილი ყველა ამოცანა – სამხედრო-პოლიტიკური თუ სამეურნეო.

რა ხდებოდა ამ მხრივ რიგით მეორე ქართულ სახელმწიფოში – ეკლესიაში?

ეკლესია, რომ ამ დროს სახელმწიფო წარმონაქმნია, არ უნდა გავიხადოთ სადავოდ. კათალიკოსის კარი ისე იყო მოწყობილი, როგორც მონარქის. ეკლესიას მყარი სამეურნეო საფუძველი გააჩნდა, იყენებდა დაქირავებულ შრომას, ჰქონდა მოხელეების რაფინირებული სისტემა, ურთიერთობის მარეგულირებელი სამართლებრივი კოდექსები, მოგვიანებით ჰყავდა თავისი ჯარი, სარდლობა და ა.შ.

ჯერ კიდევ ვახტანგ გორგასლის დროს ეკლესია სამეფოსგან იმდენად დამოუკიდებელი იყო და იმდენი ძალაუფლება ჰქონდა, რომ მთავარეპისკოპოსმა მეფეს სახეში ფეხი ჩაარტყა და კბილი ჩაუმტვრია. მეფემ ანგარიშსწორება მხოლოდ მეზობელი სახელმწიფოს დახმარებით მოახერხა; მან სასურველ „საკადრო ცვლილებას“ იმით მიაღწია, რომ კონსტანტინეპოლს შესთავაზა ქართლში მოევლინებინა კათალიკოსი, რაც, ერთი მხრივ, ეკლესიის კიდევ უფრო გაძლიერებას, ხოლო მეორე მხრივ, მის შიგნით კონსტანტინეპოლის გავლენის ზრდას მოასწავებდა. ვახტანგმა ამ დათმობით მხოლოდ ის მოიგო, რომ უპირველესი იერარქის უფლება აჰყარა მთავარეპისკოპოს მიქაელს. მალე მონარქია გეოგრაფიულად გაემიჯნა საშიშ კონკურენტს: სამეფო რეზიდენცია თბილისში გადმოვიდა – მცხეთა სასულიერო დედაქალაქად დარჩა. ცხადია, ამას ხელი არ შეუშლია ეკლესიისათვის კიდევ უფრო გაძლიერებულიყო. გრიგოლ ხანძთელის ხანაში არაბებისათვის შედარებით ხელმისაგომ პროვინციებში სამონასტრო კოლონიზაციის ბუმი არ იყო მხოლოდ რელიგიური მოძრაობა და თავისი პოლიტიკური განზომილება გააჩნდა. ეკლესია ძალას იკრებდა: საეკლესიო იერარქები სამეფო ხელისუფლებას თავის ნებას კარნახობდნენ. ცნობილია, როგორ ათქმევინა გრიგოლ ხანძთელმა აშოტ კუროპალატს: „ნეტარ მას კაცსა, ვინ არღარა ცოცხალ არს!“ ასეთი გავლენა მარტოოდენ ქარიზმატული ავტორიტეტით ვერ აიხსნება.

ყველაფრის მიუხედავად, სამეფო პოლიტიკურად და განსაკუთრებით სამხედრო თვალსაზრისით ყოველთვის ეკლესიაზე ძლიერი იყო. კონფლიქტების მიუხედავად, ეკლესია სამეფოსთან მჭიდროდ თანამშრომლობდა, რასაც საერთო კლასობრივ-სამეურნეო და ნაციონალური ინტერესები განაპირობებდა. თანამშრომლობა თანამშრომლობად და ეკლესიამ მაინც დაასწრო სამეფოს სრული სუვერენიტეტის მოპოვება. „მირონის კურთხევა ქართლში განწესდა“ და ეკლესია ავტოკეფალური გახდა. მე ისე მეჩვენება, რომ სახელმწიფოებრივი მთელი „საქართველო“, ანუ „ქართლი“ ეკლესიას სამეფოსგან საკმაოდ განსხვავებულადაც ჰქონდა მოაზრებული. სამეფო, ბუნებრივია, ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული უწყვეტობის პრინციპის გატარებას ცდილობდა, ეკლესიას კი უწყვეტობა დიდად არ ანაღლებდა. მისი პოზიციაა საკითხში ცნობილი ფორმულითაა გამოხატული: „ქართლად ფრიადი ქვეყანა აღირაცხების, რომელსა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვა ყოველი აღევლინების“, რაც ნიშნავდა, რომ, მაგალითად, სპერი, ან ბასიანს გადაღმა ტერიტორიები, სადაც ქართული სამეფოს იურისდიქცია არ ვრცელდებოდა, ეკლესიისათვის „ქართლი“ იყო, რადგან იქაური ქართული თემები ქართულ ეკლესიაში ლოცულობდნენ და თავიანთი საეპისკოპოსოებიც ჰქონდათ.

როგორც ჩანს, ამის ანალოგიური იყო სომხური ეკლესიის პოზიციაც, რომელიც ხშირად სომხური სახელმწიფოებრიობის ერთადერთ ფორმას წარმოადგენდა. სახელმწიფოებრიობის ეკლესიური გააზრება უფრო გასაგებს ხდის, რითიც საზრდოობს პატკანოვის თუ სხვა ნაციონალისტის პრეტენზია, როცა ყარსი, თბილისი და თუ გნებავთ კონსტანტინეპოლიც სომხურ ქალაქად ეგულება.

მაგრამ დავუბრუნდეთ მთავარ კითხვას: რა მდგომარეობა იყო ქართულ ეკლესიაში პიროვნების თავისუფლების თვალსაზრისით?

ერთი პირობა უნდა ითქვას, რომ ეკლესია ამ მხრივ მაშინდელ საეფოს ჩამოჰგავდა. ყოველ შემთხვევაში, წმინდა სამეურნეო საფუძვლის მიხედვით იქაც პატრონყმული ეკონომიკური მოდელი მოქმედებდა, რაც სამართლებრივ უფლებებშიც აისახებოდა. მაგრამ არსებობდა ერთი ფაქტორი, რომლის მნიშვნელობაც, ძნელია, გადაჭარბებით შეაფასო – იდეოლოგია. ეკლესია იდეოლოგიზირებული წარმონაქმნი გახლდათ. ამ იდეოლოგიას ერთი თავისებურება ახასიათებს – მორჩილების მოთხოვნა. თუ საერო სფეროში სიუზერენის წინაშე ვალდებულებების შესრულების გარანტი ვასალის მოვალეობის გრძნობა იყო, საეკლესიო სფეროში ამ გრძნობას „ღვთის მონობა“ გამოხატავდა, თავი-

სუფლებას კი – „ღვთის შვილობა“. ეს მდგომარეობა („ღვთის შვილობა“) მოგვიანებით, პიროვნების სულიერი ევოლუციის მერე მიიღწევა, მანამდე კი მონობის საფეხურის გავლაა საჭირო. ქრისტიანობის ზნეობრივი კოდექსის საძირკველში „სიმდაბლის“ კატეგორია და მორჩილების“ სულისკვეთება დევს. ძალიან კარგად მესმის, რომ ერთია ღვთის მონობა და სულ სხვაა ამა თუ იმ იერარქისადმი მორჩილება, მაგრამ რელიგიურ პრაქტიკაში მორჩილების ობიექტის ჩანაცვლებას ხშირად აქვს ხოლმე ადგილი, რის გამოც ეკლესია მორჩილება-მონობის სულისკვეთების ძლიერ მუხტსაც შეიცავდა და პიროვნული თავისუფლების პრობლემაც მთელი სიმწვავით პირველად სწორედ აქ წამოიჭრა.

ამ მიზეზით იყო გამოწვეული, რომ თავისი ევოლუციის კრიტიკულ მომენტში ქართულ ეკლესიას რეფორმაციის ტალღამ გადაუარა. რეფორმის სულის ჩამდგმელი გიორგი ათონელი იყო. მისი მცდელობის შედეგად თავისუფლების სულისკვეთება ქართულ ეკლესიაში XII საუკუნემდე შენარჩუნდა, მაგრამ ის, რაც შემდეგ მოხდა, შეიძლება ერთი სიტყვით გამოიხატოს – კატასტროფა! მანამდე დავით აღმაშენებელმა, რომელიც სამართლიანად ითვლება გიორგი ათონელის ღირსეულ მემკვიდრედ, კომპრომისული გადაწყვეტილების გზით ორი სახელმწიფო წარმონაქმნის სინთეზი განახორციელა. ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის თანამდებობაში როგორც ფოკუსში ისე იკვეთებოდა ორივე მხარის ინტერესები: მეფეს ჭყონდიდის ეპისკოპოსის ხელით საეკლესიო საქმეებში ჩარევის შესაძლებლობა ეძლეოდა, ეკლესიას კი მწიგნობართუხუცესის სახით სამეფო კარზე უზენაესი უფლებით აღჭურვილი წარმომადგენელი ჰყავდა (ჭყონდიდელი მეფის გადაწყვეტილებებზე ვეტოს უფლებით სარგებლობდა). თამარის მამის გიორგი III-ის დროს ეკლესიამ საგადასახადო შეუვალობა აღიდგინა, ხოლო მისი გარდაცვალების მერე, კათალიკოს მიქაელის წყალობით დამყარდა პაპოცეზარიზმი, რადგან მწიგნობართუხუცესის სახელო კათალიკოს-პატრიარქმა მიიტაცა. მეფეს მოესპო საეკლესიო საქმეებში ჩარევის შესაძლებლობა, პატრიარქი კი – რაკი მწიგნობართუხუცესიც იყო – ეკლესიის გარდა ფინანსებსაც განაგებდა და, საერთოდ, სამეფოს ყველა სახელო (სამინისტრო) ექვემდებარებოდა (ცხადია, მეფესთან ერთად). კატასტროფა კი მომხდარს იმიტომ ვუწოდე, რომ მიქაელი რეაქციონერების პარტიას ედგა სათავეში. მან გიორგი ათონელის რეფორმატორული წამოწყება მოშალა. ამიერიდან იერარქების არჩევითობა დავიწყებას მიეცა და ისევ დანიშვნით შეიცვალა. დანიშნული იერარქი აღმასრულებელიც იყო და განმკარგულებელიც. დემოკრატიულო-

ბა მონარქიულობამ გამოდევნა. მონობის სულისკვეთებამ შეუტია თავისუფლებას. ამან კი არსებითი როლი შეასრულა რესპუბლიკანიზმისა და მონარქიზმის მომხრეთა გადამწყვეტ შეტაკებაში.

სამოქალაქო თვითმმართველობა ანუ რესპუბლიკური წყობა პიროვნული თავისუფლების იდეის პოლიტიკური რეალიზაციის თავისებურ, პატრონყმულისაგან განსხვავებულ მოდელს გულისხმობდა. თბილისი, როგორც ქალაქი-რესპუბლიკა, მომავალი ბურჟუაზიული წყობის ემბრიონს წარმოადგენდა. რესპუბლიკამ პოლიტიკური დამოუკიდებლობა 1122 წელს დაკარგა, მაგარმ 100 წლის მერე ვაჭარ-ხელოსანთა კლასი თავისი უფლების დასაცავად გადამწყვეტ ომს დაიწყებს მონარქიის წინააღმდეგ, თავდაპირველად საკმაოდ წარმატებულს, საბოლოოდ კი – მარცხიანს. საინტერესოა ჩვენი ისტორიის ამ საბედისწერო და უმნიშვნელოვანესი მონაკვეთის შედარება ინგლისის რევოლუციასთან.

ინგლისის რევოლუციის გამარჯვება იმანაც განაპირობა, რომ კრომველის და მეფის მომხრეებად გაყოფილ საერო საზოგადოებას ეკლესია ორივე მხრიდან ედგა გვერდში: კათოლიკეები მეფეს მიემხრნენ, ანგლიკანები – საზოგადოდ, მესამე წოდებას (იმის მიუხედავად, რომ მერე კრომველი პრესვიტერიანელებს დაერია). აქ ძალთა თანაფარდობა ორი ორზე იყო. საქართველოში მოვლენები ასინქრონულად განვითარდა: ჯერ საეკლესიო სფეროში დამარცხდა რესპუბლიკანიზმი, ხოლო მერე, ვაჭარ-ხელოსნებსა და მონარქიას შორის გადამწყვეტი შეტაკების დროს, ეკლესია, ძირითადად, მონარქიის მხარეს დადგა. აქ ძალთა თანაფარდობა უთანასწორო იყო – ორი ერთზე.

ეკლესიაში რომ რეფორმას გაემარჯვა, საქართველო ბატონყმური მონობის მსხვერპლი აღარ გახდებოდა, მაგრამ...

ჩაფლავებული საეკლესიო რეფორმის შემდეგ ჩვენი ქვეყანა თავისუფლების სულმა დატოვა და პოლიტიკური დამოუკიდებლობაც თან გაიყოლა. ამის მერე ეკლესია, როგორც დემოკრატიულობის ელმენტებისაგან დაცლილი ორგანიზაციული სტრუქტურა, საუკუნეების განმავლობაში გვევლინებოდა მონარქიზმის იდეოლოგად და საზოგადოებრივი ფსიქოლოგიის მაფორმირებელ უმთავრეს ფაქტორად. XX საუკუნეში რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში საქართველოს შესვლით ეკლესია იმპერიის სახელმწიფოებრივი სტრუქტურის დანამატად გადაკეთდა და ცარიზმის იდეური დამცველის როლი ოფიციალურად დაეკისრა. ასეთი ეკლესიის წიაღში ქართულმა საზოგადოებამ ავტოკრატიის ფილოსოფია შეისისხლხორცა.

დღეს, როცა ჩვენი საზოგადოებრივი ცნობიერება მკვეთრ ცვლილე-

ბებს განცდის ლიბერალური ღირებულების სასარგებლოდ, ეკლესია ძველებურად კონსერვატორულ ძალად გამოიყურება. ორგანიზაციული წყობით და სამართლებრივი საფუძვლით ის მნიშვნელოვანწილად შუა საუკუნეების წარმონაქმნად რჩება, განახლებისაკენ მიმართულ მოძრაობას ის ხელს ვერ უწყობს. მართალია, ის დიდი აქტივობით საერთოდ არ გამოირჩევა, მაგრამ მისი ამ პოლიტიკური ინდიფერენტულობის ფონზე, თვითონ პოლიტიკური წრეები ცდილობენ ჩაითრიონ ეკლესია, უფრო სწორად, გამოიყენონ მისი ავტორიტეტი. ისიც სათქმელია და, არავისთვის ეს საიდუმლო არ არის, რომ როგორც მღვდელმსახურთა, ისე ერისკაცთა შორის მრავლად არიან სახელმწიფო რელიგიის რანგში აყვანის მომხრენი, რაც ეკლესიის პოლიტიკური პრეტენზიებისა და პოტენციალის მანიშნებელია. რა პოლიტიკური ორიენტაციის გახდება სამომავლოდ ქართული ეკლესია, გადაჭრით ამის თქმას მოვერიდები, ის კი ნამდვილად საინტერესოა, თუ როგორია ჩვენი პოლიტიკური ელიტის „რელიგიურობის კოეფიციენტი“?

დიდი ეკლესიურობით ჩვენი საზოგადოება ერთი შეხედვით არ გამოირჩევა, მაგრამ ყურადღებას იპყრობს შემდეგი გარემოება: უკანასკნელ არჩევნებში სამმა პოლიტიკურმა ბლოკმა გაიმარჯვა

„მოქალაქეთა კავშირმა“; მათი ლიდერია ედუარდ შევარდნაძე – ქვეყნის პრეზიდენტი. არ უნდა იყოს მთლად უმნიშვნელო, რომ ის – საქართველოში ყველაზე გავლენიანი პოლიტიკოსი – მართლმადიდებლად მოინათლა და პრეზიდენტობის ინაუგურაციაც სვეტიცხოვლის ტაძარში პატრიარქის ხელდასხმით მიიღო. ამას გარდა , „მოქკავშირი“ სხვადასხვა შეხედულებების მქონე ადამიანთა კონგლომერატია, მაგრამ მათ წევრებს ქარიზმატული ლიდერის უპირობო ერთგულების თვისება, ანუ რწმენის ობიექტჩანაცვლებული რელიგიური ფსიქოლოგია აერთიანებს;

კიდევ უფრო მკვეთრად გამოხატული რელიგიური ნიშნით არის აღბეჭდილი არჩევნების მეორე გამარჯვებული – ედპ, რომლის საპროგრამო მიზანია „თეოდემოკრატიის“ (?!) აშენება;

მესამე გამარჯვებული – „საქართველოს აღორძინების კავშირი“ დანარჩენი საქართველოსაგან ისევ და ისევ რელიგიური ნიშნით გამოყოფილი მუსლიმანური აჭარის მოსახლეობის ერთხმად არჩეული დეპუტაციაა. ერთი სიტყვით, რელიგიური ფაქტორი არც ისე უმნიშვნელოა ჩვენს პოლიტიკურ ცხოვრებაში და ყველა საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ის სამომავლოდ სულ უფრო მზარდი გახდება.

გაზ. „7დღე“, №116, 26-28 დეკემბერი, 1997

თამაზ გაბისონია

ქართულ ეკლესიას დახმარება სჭირდება და არა კიცხვა

ჩემი ბავშვობისას მრავალი უცხოური საბავშვო წიგნი გამოდიოდა. მახსოვს, ერთ-ერთი ნორვეგიელი ავტორის წიგნში (მგონი, შემდეგი სათაურით: „დედა, მამა და რვა ბავშვი ტყეში“), მამა შვილებს სათამაშოდ პატარა მაკეტს ჩუქნის. „აი, ეს პარლამენტია“ – მიუთითებს იგი შენობებზე, – „ეს სკოლაა, ესეც სპორტდარბაზი“, – „რა ლამაზია“, – ამბობენ ბავშვები. – ჰო, ეს ახალი შენობაა“ – ამბობს მამა და განაგრძობს: – „ეს კი ეკლესიაა“, – „ესეც ახალი და ლამაზია, არა მამა?“ – ეკითხებიან ბავშვები, – არა, ბავშვებო, ეკლესია ძველია კარგი,“ – პასუხობს მამა.

წიგნის გმირები არ იზრდებიან, მაგრამ ჩვენ, უფროსებსაც საკმაოდ გვაქვს შემორჩენილი, ზოგიერთი ისეთი ბავშვური წარმოდგენა, რომელიც ჩვენი აზროვნების ნირში, ანუ, უფრო თანამედროვედ რომ ვთქვათ, მენტალიტეტში საკმაოდ გავლენიან მექანიზმს წარმოადგენს. ასეთად მეჩვენება ზოგიერთი ის მოსაზრება, რომელსაც დღეს საკმაოდ ბევრი თანაუგრძნობს. აი, ერთი მათგანი: „დრო შეუქცევადია, იგი იცვლება, წინ მიდის და თან მოაქვს ძველი ჭეშმარიტებების უარყოფის თუ არა, კორექტირების აუცილებლობა მაინც“.

ეს ციტატა აღებულია „7 დღის“ 17 დეკემბრის სტატიიდან „რელიგია და ცხოვრების სტილი“. მიუხედავად იმისა, რომ მის ავტორს და მე სხვაგვარად გვესმის ჭეშმარიტების რაობა, მის წერილში ბევრი საინტერესო და ლოგიკური აზრია მიმობნეული. განსაკუთრებით, მომხიბლავია მისი ჭეშმარიტების მაძიებელი სულისკვეთება, რაც საერთო ღირსებაა იმ პიროვნებებისა, დღეს რომ თავს „ლიბერალებს“ უწოდებენ, მაგრამ ზოგიერთი მათი მოსაზრება, სცილდება კიდეც ჭეშმარიტებას. ძალზე ხშირად შემქმნია ისეთი შთაბეჭდილება, თითქოს ამ ხალხისათვის მზე დასავლეთიდან ამოდის, მათთვის „ხსნა დასავლელთაგან

არს“. „უნდა განვთავისუფლდეთ“, – თქვა ამასწინათ ერთ-ერთმა ლიბერალმა, – „არ ვიცი, რისგან, მაგრამ უნდა განვთავისუფლდეთ“. მართალია, როდესაც მას, ცნობილ პოლიტოლოგს, ჩაეკითხებიან, თუ რისგან უნდა განვთავისუფლდეთ, ღრმად გააზრებული, დალაგებული პასუხი არ გაუჭირდება, მაგრამ ეს „არ ვიცი რისგან“, რომელიც ლიბერალების სულის ძახილად გაისმის, ჩემი აზრით, სიმპტომატურია.

ზემოთ ნახსენებ წერილში ავტორს მიმოხილული აქვს საზოგადოებრივი ეთიკის პროტესტანტული, კათოლიკური და მართლმადიდებლური მოდელების ავკარგიანობა. დღეს საქართველოში უკვე მრავლად არსებულმა პროტესტანტებმა და კეთოლიკებმა არ მგონია, მთლიანად გაიზიარონ წერილის ატვორის მოსაზრებები, მაგრამ წერილში გაცილებით სჭარბობს მართლმადიდებლებისათვის გულსატკენი ფრაზები. ქვეშეცნეულად ვგრძნობ, ლიბერალებს მღვდელმსახურებაზე მეტად ერისკაც მართლმადიდებლებთან სწადიათ საუბარი. სწორედ ამიტომ გავკადნიერდი და, რადგანაც არც წერილის ავტორია პროფესიით თეოლოგი და არც – მე, ჩემი თავი ოპონენტის თანაბარი კომპეტენციისად მივიჩნიე.

ჩემი წერილის განმავლობაში მინდა პერიოდულად იკითხებოდეს შემდეგი არარიტორიკული კითხვა: „რა დაგიშავათ, ხალხო, ამ მართლმადიდებლობამ?“

„მართლმადიდებლობის სპეციფიკად უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ, როგორც ბიზანტიაში, ისე მეფის რუსეთში ეკლესია იმპერიის ერთგული მსახური იყო (განსხვავებით კათოლიციზმისაგან, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ებრძოდა ევროპის ხელმწიფეებს საერთო ძალაუფლებისათვის). ასე, რომ შეიძლება ითქვას, მართლმადიდებლობა ძლიერი ავტოკრატული მუხტის მატარებელია“ – წერს ავტორი. ძნელი სათქმელია, რომელი უფრო ავტოკრატულია – „იმპერიის ერთგული მსახური“, თუ „ევროპის ხელმწიფეებთან“ თუ „ევროპის ხელმწიფეებთან“ მებრძოლი, თავის დროზე რომ „რომის საღვთო იმპერია“ შექმნა.

ავტორის აზრით, „პროტესტანტულისაგან განსხვავებით, მართლმადიდებლური ეთიკის ცალკეული ნიშნების ჩამოყალიბება არცთუ ადვილია“. კაცს ისეთი შთაბეჭდილება ექმნება, თითქოს თბილისის სასულიერო აკადემიის ზნეობრივი ღმრთისმეტყველების პედაგოგი ყოველი ლექციის წინ აღამ-ათენებს მართლმადიდებლური ეთიკის შესახებ თავისი პირადი მოსაზრებების სახელდახელო კონსპექტად წარმოებისათვის (სხვათა შორის, აღნიშნული წერილი მართლმადიდებლური ეთიკის ერთ-ერთი ბურჯის იოანე დამასკელის ხსენების დღეს გამოქვეყნდა).

მართლმადიდებლურ ეთიკაში, ავტორის აზრით, „უკვე ნახსენები კონსერვატულობისა და ავტორიტარობის გარდა, შეიძლება კიდევ რამდენიმე ნიშნის გამოყოფა; ერთია კოლექტივიზმი და, შესაბამისად, ანტიინდივიდუალიზმი, მეორე კი – უაღრესად უარყოფითი დამოკიდებულება ფულისა და ნებისმიერი სახის კომერციული საქმიანობისადმი, აი, სულ ეს. ახლა ვნახოთ, თუ რა ახასიათებს „პროტესტანტულ ეთიკას“: „რელიგიური დამოკიდებულება შრომისადმი, მოვალეობის შესრულებისადმი, სამართლიანობა და კანონი, ეკონომია და სისუფთავე, ფულისა და დროის პატივისცემა, ინდივიდუალიზმი და უარყოფითი დამოკიდებულება ნებისმიერი იმპულსური საქციელის მიმართ... ნებისყოფა, დინამიურობა, მიზანდასახულობა, სიმტკიცე, მომავალზე ორიენტაცია და სხვა ამგვარი თვისებები, რომლებმაც მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა დასავლეთის ჰეგემონია ახალ დროში“. რას იზამ, არც ძველი აღთქმის ებრაელებს ეპყრათ „ჰეგემონია“ მაშინდელ „ახალ დროში“, მაგრამ ღვთის ერი იყვნენ. ავტორს კი შევახსენებ, „ვინც უყვარს უფალს, მასვე ზრდის, ხოლო შოლტით სცემს ყველას, ვისაც ძედ იღებს“, „და ვინც მიყვარს, მას ვამხილებ და ვწვრთნი, მაშ, ეშურე და შეინანე“. ასეა, გაჭირვება ზოგს აბოროტებს, ზოგსაც – თვალს უხელს.

რაც შეეხება ბიზანტიისა და რუსეთის იმპერიათა, აგრეთვე, რუმინულ, ბულგარულ და სერბიულ ჰეგემონიზმს: ბიზანტიას იმპერია მემკვიდრეობით ერგო წარმართული რომისგან, და საკმაოდ მალე შემოიფარგლა კათოლიკურ სამყაროსთან შედარებით ბევრად მცირე ტერიტორიით. წარმართი მრავალრიცხოვანი სლავების მიერ მართლმადიდებლობის მიღება, არ მგონია, რუსების მიერ მათ გვერდით მოსახლე ხალხების დაპყრობის უფრო მეტად მაინსპირირებელი ფაქტორი ყოფილიყო, ვიდრე, ვთქვათ, პროტესტანტიზმი – ინგლისის მიერ მისგან ათასობით კილომეტრებით დაშორებულ ხალხთა დასამონებლად, რუმინულ ჰეგემონიზმს კი ძალზე წააგავს კათოლიკური ლათინური ამერიკის სახელმწიფოებში ადრე არსებული „ჰეგემონიზმი“. ასე რომ, რელიგიას პოლიტიკაში ნაკლებად უწევენ ანგარიშს.

წერილის ავტორის აზრით, საქართველოში „თეოლოგიური დებულებები თითქმის უცნობი იყო რიგითი მორწმუნისათვის და, მგონი, არა მარტო რიგითისათვის. ალბათ, ამით აიხსნება, რომ საქართველოში არ ყოფილა სხვა ქრისტიანული აღმსარებლობების მიმართ რაიმე სერიოზულად გამოსახული უარყოფითი დამოკიდებულება; რომ საქართველოში არ აღმოცენებულა არც ერთი ერესი და ა.შ.“ რატომ, თეოლოგი-

ური დებულებები რომ უკეთ გვცოდნოდა, ერესები უფრო აღმოცენდებოდა? ეს ეგრეთ წოდებული „იეღოვას მოწმეებიც“ იმიტომ შემოგვესიენ, რომ დღეს ჩვენ საკმაო თეოლოგიური ცოდნა გვაქვს?

„ჩვენი ეკლესიის შეურიგებლობა, კონსერვატიზმი, დიდაქტიკური ტონი არ შეესაბამება დროის მოთხოვნებს,“ – წერს ავტორი. შევახსენებ, რომ არც ერთი რელიგიური კონფესიის წევრი (მხედველობაში მყავს არა მხოლოდ ინერციითა და რიტუალურად მორწმუნე) ურიგდება, უფრო ზუსტად, აღიარებს სხვა კონფესიის მიერ ჭეშმარიტების პყრობას. წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი რწმენა ეჭვითაა გაბზარული. დიახ, მართლმადიდებლობა კონსერვატულია და, როგორც ავტორიც აღნიშნავს, „რითაც, სხვათა შორის, ამაყობს კიდეც“, ოღონდ – არა კონსერვაციის გაგებით. ე.ი. ჩვენი რწმენა კი არ „აკონსერვებს“ დოგმატებს, არამედ თვით დოგმატებია ჩვენი ნების გარეშე არსებული ჭეშმარიტება. ასე რომ, ავტორის მიერ აღნიშნული „ძველი ჭეშმარიტებების უარყოფა“ და „კორექტირება“ შეუძლებელია. ჭეშმარიტება მარად „ძველი“ იქნება ყოველთვის. არც ეკლესიის დღევანდელი „დიდაქტიკური ტონია“ ჩემი აზრით, დასაძრახი, ისევე, როგორც სკოლის მასწავლებლის ქადაგება მღვდელმსახურების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მხარეა, ხოლო თუ პიროვნებებზეა საუბარი, ჩემი აზრით, დღეს ბევრად უკეთესი მღვდლები გვყავს, ვიდრე ჩვენს ამჟამინდელ საზოგადოებას შეეფერება.

ავტორი წერს: „საკათედრო ტაძრის პროექტების გამოფენაზე ნახავდით რამდენიმე მაკეტს, რომლებიც ახლებურ იერს ატარებდა, ამასთან, ტრადიციული ელემენტების შენარჩუნებით, მაგრამ არა, მაინც სვეტიცხოვლის ასლი აირჩიეს“.

მე-7 და მე-17 საუკუნის ქართული საეკლესიო არქიტექტურა ვერ ჰპოვებს პრინციპულ განსხვავებებს. რატომ? იმიტომ, რომ საეკლესიო ხელოვნება გამომსახველობითი მეთოდის ჩამოყალიბების შემდეგ (და მანამდეც) მოდის პრინციპით არ ვითარდება. სხვათა შორის, ხსენებულ კონკურსში გამარჯვებული პროექტის ავტორი კონკურსანტთაგან ერთადერთი იყო, ვინც შეისწავლა ტაძრის კანონიკა და სწორედ ამის შემდეგ დაასკვნა, რომ რაიმე პრინციპულად ახალს ვერ შექმნიდა (ვიმეორებ – პრინციპულად, თორემ ეს პროექტი სრულებით არ არის „სვეტიცხოვლის ასლი“), ხოლო ერთ-ერთ კონკურსანტს თავის „ტაძარში“ მაჰმადიანური, კათოლიკური და გრიგორიანული საკურთხევლები ჰქონდა დაპროექტებული („სადაც გინდა, იქ ილოცე“) და ცოტას გაწყდა, ამ პროექტმა არ გაიმარჯვა.

„ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოდან გამოსვლა აშკარა ანაქრონიზმია“ – აცხადებს ავტორი. რა თქმა უნდა, ანაქრონიზმია. ყველაზე მეტად დღეს ის არის გასაკვირი, რომ მართლმადიდებლები შესამჩნევი რაოდენობისა შემოვრჩით.

და ბოლოს, ავტორი წერს, რომ „მომავალი ღია, შემწყნარებელ, მყოფადზე ორიენტირებულ, ეკონომიკურად მოაზროვნე საზოგადოებებს ეკუთვნის... საზოგადოების ამგვარ ტრანსფორმირებას ეკლესია ხელს თუ არ შეუწყობს, არ უნდა უშლიდეს მაინც“.

მსოფლიო რელიგიურ კონფესიებს შორის არ არსებობს ისეთი, რომელიც „მყოფადზე ორიენტირებული“ საზოგადოების ჩამოყალიბებას იწონებს (პროტესტანტიზმთან მიმართებაში ამას ავტორიც აღნიშნავს). ამასთან, დღეს არსებობს დასავლეთში საკმაოდ გავრცელებული „სამომხარებლო ნარკომანია“, რომლითაც ფსიქოლოგთა გამოკვლევით აშშ-ის ქალთა ნახევარზე მეტია დაავადებული. ესეც ვიცოდეთ: ეკლესია ყოველთვის წინააღმდეგი იქნება პროსტიტუციისა, პორნოგრაფია-ძალადობის ვიზუალური პროდუქციის, სექსუალური ანომალიებისა (და არა მათი მატარებელი პირებისა, როგორც ზოგიერთი ცილს სწამებს); საერთოდ – სხვის ხარჯზე „თავისუფლებისა“ და საკუთარი თავის ვნებისა. ხოლო თუ ნარკომანი იტყვის, ყველაზე უკეთ ვიცი რაა ჩემთვის მავნებელიო, ეკლესია ვერც მას დაატანს ძალას.

დღეს ქართულ ეკლესიას უჭირს, ამიტომ მას დახმარება სჭირდება და არა კიცხვა. რაც შეეხება მართლმადიდებლობას, კარგად ვიცნობთ მას? მე ერთ მეგობრულ რჩევას მოგცემთ: კიდევ ერთხელ გადავიკითხოთ „მართლმადიდებლური სარწმუნოების კატეხიზმოს შესასწავლად“ (მცირე ბროშურაა) და შეხედულება გამოგისწორდებათ მართლმადიდებლურ ეთიკაზე.

თუმცა შეიძლება, ზოგს არ მოეწონოს, რომ სახარებაში არაფერი წერია „მყოფადზე ორიენტირებული“ საზოგადოების უპირატესობათა შესახებ ასეთი საზოგადოების წარმოდგენისას მახსენდება საპნის, ბუშტებზე მოხტუნავე ახალგაზრდები „კენტის“ სარეკლამო რგოლიდან მოწოდებით „იცხოვრე ლაღად“. ხოლო თუ ეკლესია ასეთ ხალხს აუხსნის, რომ საპნის ბუშტებზე ხტუნაობას სჯობს მყარად დადგე მიწაზე, ჩემი აზრით, ამით ახალი საზოგადოების აშენებას ხელს ვერ შეუშლის.

ამიტომ უნდა გავაცნობიეროთ, რომ „ყოველგვარი აღზრდა სიხარულად კი არ გვეჩვენება ამჟამად, არამედ მწუხარებად, მაგრამ შემდეგ მის მიერ წვრთნილთ მიაგებს ნაყოფს მშვიდობისას – სიმართლეს“.

გაზ. „7დღე“, №1, 5-6 იანვარი, 1998

წიგნების მიმოხილვა

ედუარდ კოდუა

„ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“

ქართველმა მკითხველმა კარგი საჩუქარი მიიღო. „მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიურმა ინსტიტუტმა“ ფონდ „ქართუს“ ფინანსური დახმარებით ქართულ ენაზე გამოცა ცნობილი ამერიკელი მოაზროვნის ფრენსის ფუკუიამას ნაშრომი „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“. აღნიშნული ინსტიტუტი საზოგადოებას მიზანდასახულად აცნობს წარსულისა და თანამედროვეობის კულტუროლოგიის მონაპოვრებს. ამ ინსტიტუტმა გამოსცა შარლ ლუი მონტესკიეს „კანონთა გონი“, ჟან-ჟაკ რუსოს „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“, იოჰან ჰაიზინგას „კაცი მოთამაშე“, ვაცლავ ჰაველის „ძალა უძალოთა“, მერაბ მამარდაშვილის „ლექციები ფსიქოანალიზის შესახებ“, მოშე დაიანის „ცხოვრება ბიბლიით“, კრებულები „რუსი ფილოსოფოსები დემოკრატიასა და რევოლუციაზე“, „დემოკრატიის კლასიკური დოკუმენტები“, „საქართველოს პოლიტიკური სისტემა“ და სხვ.

ისტორიის ფილოსოფიური გააზრების თანამდეროვე კლასიკოსი ავტორების – შპენგლერის, ტოინბის, გასეტის, ბერდიაევის – გვერდით მნიშვნელოვან მოაზროვნედ გვევლინება ფრენსის ფუკუიამა. მის ნაშრომში ორი ძირეული პრობლემაა გაერთიანებული – ისტორიის საზრისისა და ადამიანის ყოფიერების. ისტორიის საზრისის ადამიანის ყოფიერებასთან დაკავშირება და ადამიანის ცვლილებებთან ისტორიის ცვალებადობის მიმართებაში განხილვა მეტად მნიშვნელოვანი და ღირებული აღმოჩნდა. მართალია, იმ კავშირის საწყისი ჰეგელთან და მარქსთან გამოიკვეთა, უფრო ადრე – პლატონთან, მაგრამ შემდგომ უფრო სრულად სიცოცხლის ფილოსოფიასა, ექსისტენციალიზმსა და ალფრედ ვებერის მოძღვრებაში გამოვლინდა. ფუკუიამამ ამ მოძღვრებებზე დამყარებით პრობლემის გააზრებაში მეტი სიცხადე შეიტანა და ისეთი ასპექტებიც მონახა, რაც დასახელებულ მოაზროვნეებს ყუ-

რადღების მიღმა დარჩათ. მარქსის მიერ ცალმხრივად განვითარებული ეკონომიკური ფაქტორის თეორია იმავე მარქსსა და მის წინამორბედებზე დაყრდნობით ფუკუიამამ ანთროპოლოგიური ფაქტორით შეავსო და აჩვენა, რომ ისტორია ადამიანის თვითდამკვიდრების, აღიარებისაკენ სწრაფვის პროცესია, ეს ერთნაირად ვრცელდება როგორც ცალკეულ ინდივიდებზე, ისე სოციალურ ერთობებზეც. მარქსმა თავისი აზროვნება წარმართა იმის აღმოჩენაზე რომ ადამიანს საარსებოდ უნდა ჰქონდეს საჭმელი, ბინა და ყოველივე სხვა, რისი მოთხოვნილება ცხოველსაც აქვს. ამიტომ მარქსთან ადამიანი ცხოველურ დონეს დიდად ვერ გასცილდა, თუმცა მარქსმა ამ დონის გადასალახავად ადამიანი ფრანკლინთან ერთად იარაღის მკეთებელ ცხოველად გამოაცხადა. მართალია, ადრეულ შრომებში მარქსი ადამიანის გაუცხოებას შეეხო, მაგრამ „კაპიტალის“ მარქსმა არსებითად უარი თქვა დაბრუნებოდა ანთროპოლოგიურ დონეზე ისტორიის საზრისის ძიებას და ისტორია ეკონომიკით ახსნა: ფუკუიამას მტკიცებით, ისტორიის „ეკონომიკური ინტერპრეტაციები არასრული და არადამაკმაყოფილებელიცაა, რადგან ადამიანი არ არის უბრალოდ ეკონომიკური არსება“ (ფრენსის ფუკუიამა, ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი, თბილისი 1999 წელი, გვ. 10).

ფუკუიამას დამსახურება იმაშია, რომ მან წინ წამოწია სპეციალური ადამიანური ფაქტორი – თვითდამკვიდრებისათვის ბრძოლა – და ეს მიიჩნია ადამიანის ყველა სფეროში მოღვაწეობისთვის სპეციფიკურად, ეს ფენომენი განსაკუთრებული მნიშვნელობისად ჩათვალა როგორც ისტორიის, ისე პოლიტიკის ასახსნელად. მისი მტკიცებით, „პოლიტიკის პრობლემა კაცობრიობის ისტორიის ათასწლეულთა მანძილზე გაგებულ იქნა სწორედ როგორც აღიარების პრობლემის გადაჭრის მცდელობა. აღიარებაა პოლიტიკის ცენტრალური პრობლემა, რამდენადაც ისაა ტირანიისა, იმპერიალიზმისა და ბატონობის ხანის საწყისი“ (იქვე გვ. 15). ფუკუიამა ხაზგასმით აღნიშნავს აღიარების ფაქტორის გააზრებაში ჰეგელის დამსახურებას და მიიჩნევს, რომ ისტორიის ყოფიერების ამხსნელთა შორის ჰეგელმა ყველაზე უკეთ შეძლო აღიარებისთვის ბრძოლის ფაქტორის მნიშვნელობის გაცნობიერება. „ჰეგელის მიხედვით, ადამიანებს, ისევე როგორც ცხოველებს, აქვთ ბუნებრივი მოთხოვნები და სურვილები; მათთვის აუცილებელია მათგან დამოუკიდებლად არსებული ისეთი ობიექტები, როგორიცაა: საკვები, სასმელი, თავშესაფარი, უმთავრეს შინაგან მოთხოვნილებას კი საკუთარი სხეულის დაცვა შე-

ადგენს. თუმცა, ამავე დროს, ადამიანი საფუძვლიანადაც განსხვავდება ცხოველისაგან, რადგან ყველაფერთან ერთად, მას სხვა ადამიანების სურვილით „სურს“, ანუ უნდა რომ „აღიარებულ“ იქნას. უფრო კონკრეტულად, ის მოითხოვს აღიარებას როგორც ადამიანი, ანუ – გარკვეული ფასეულობისა და ღირსების მქონე არსება. საკუთარი ფასეულობის ეს განცდა, უპირველეს ყოვლისა, მომდინარეობს მისი მზადყოფნიდან, სასწორზე შეაგდოს სიცოცხლე მხოლოდ და მხოლოდ ბრძოლაში, რადგან მარტო ადამიანს შესწევს უნარი დაძლიოს უმთავრესი ცხოველური ინსტინქტები – უპირველეს ყოვლისა, თვითგადარჩენის ინსტინქტი – უფრო მაღალი აბსტრაქტული პრინციპებისა და მიზნების გამო. ჰეგელის თანახმად, სწორედ აღიარების სურვილი უბიძგებს ორ პირველყოფილ მეომარს საფრთხეში ჩაიგდონ თავი, სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში ჩაებან და საკუთარი ადამიანობა „აღიარებინონ“ დამარცხებულ მოწინააღმდეგეს... ისტორიის გარიჟრაჟზე ამ სისხლიანი ბრძოლის საზღაური არის არა საკვები, არა თავშესაფრის ანდა უსაფრთხოების მოპოვება, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი თავის დამკვიდრება. და სწორედ იმიტომ, რომ ბრძოლის საბოლოო მიზანი ბიოლოგიით არ არის განპირობებული, ჰეგელი მასში ადაიმანის თავისუფლების პირველ გაელვებას ხედავს“ (იქვე გვ 10). ერთი შეხედვით, დაუჯერებელი ჩანს ისტორიის ყოფიერებად თავისუფლების ცნობიერების დამსახველი ჰეგელისთვის აღიარებისა და თვითდამკვიდრების პრიმატის მიწერა, მაგრამ ავტორი იქვე განმარტავს, რომ ჰეგელი აღიარებისა და თვითდამკვიდრების მოთხოვნას სწორედ თავისუფლებას უკავშირებს. ავტორი უფრო შორს მიდის და ისტორიის ყოფიერების ასეთი გაგების პირველ მცდელობას პლატონთან ეძიებს, მისი აზრით „პირველად იგი პლატონმა „რესპუბლიკაში“ მოიხსენია, როცა მიანიშნა სულის სამ შემადგენელ ნაწილზე: მოსურნეზე, გონიერზე და იმაზე, რასაც თვითონ თიმოტურს, ანუ გამბედავს უწოდებს. ადამიანურ ქმედებათა და ქცევათა უდიდესი ნაწილი შეიძლება აიხსნას როგორც პირველი ორის კომბინაცია, კერძოდ – სურვილისა და გონისა: სურვილი უბიძგებს ადამიანებს ეძებონ საგნები საკუთარი არსების გარეთ; ხოლო გონი, თუ ანგარიში, ამ საგნების მოპოვების საუკეთესო გზას კარნახობს. მაგრამ, ამასთანავე ადამიანები ესწრაფვიან საკუთარი ფასეულობის სხვათაგან აღიარებასაც, ანდა იმ პიროვნებების, საგნებისა თუ პრინციპების ფასეულობის აღიარებას, რომელთაც ფასეულობა თავადვე მიანიჭეს. მიდრეკილება საკუთარი თავისთვის გარკვეული ფასეულობის მი-

ნიჭებისაკენ, აგრეთვე ამ ფასეულობის სხვათაგან აღიარების მოთხოვნილება არის ის, რასაც დღევანდელ ენაზე ალბათ „საკუთარი თავის პატივისცემას“ ვუწოდებდით. საკუთარი თავისადმი პატივისცემის განცდის სურვილი კი სულის იმ ნაწილიდან მომდინარეობს, რასაც სახელად თიმოსი ჰქვია. იგი ადამიანის თანდაყოლილ სამართლიანობის გრძნობას ჰგავს. ყოველ ადამიანს სჯერა, რომ ის გარკვეული ღირებულების მატარებელია და როცა სხვები სათანადოდ არ აფასებენ, უჩნდება ბრაზი. მეორე მხრივ, ხშირად ადამიანი თვითონვე ვერ ახერხებს იცხოვროს ისე, როგორც ამას საკუთარი ღირსების გრძნობა კარნახობს. ამ შემთხვევაში ის უკვე სირცხვილს განიცდის, მაგრამ არსებობს ბედნიერი შემთხვევებიც, როდესაც ცალკეული პიროვნების ღირებულების თვითგანცდას სხვებიც სათანადოდ და ადეკვატურად აფასებენ და მაშინ ადამიანი ამაყობს. აღიარების სურვილიცა და მისი თანმხლები ემოციებიც – ბრაზი, სირცხვილი და სიამაყე – პიროვნების ის შემადგენელი ნაწილებია, რომლებიც კრიტიკულად არის განწყობილი პოლიტიკური ცხოვრებისადმი. და თუ ჰეგელს ვერწმუნებით, სწორედ ისინი წარმართავენ და ამოძრავებენ მთელ ისტორიულ პროცესს“ (იქვე გვ. 11). ისტორიის ამხსნელთა სიაში ფუკუიამამ ახალი სახელიც შემოიტანა – ეს საფრანგეთში მოღვაწე ჰეგელიანელი რუსი მოაზროვნე კოჟევია, რომელსაც ისტორიის ახსნის ჰეგელისეული თეორია ფუკუიამაზე ადრე, აღიარებისა და თვითდამკვიდრების განზომილებაში გაუაზრებია.

ფუკუიამას ნაშრომი ტრადიციულ „წყეულ კითხვებს“ ახალ განზომილებაში სვამს და აჩვენებს ამ კითხვათა განსაკუთრებულ აქტუალობას და მნიშვნელობას თანამედროვე კატაკლიზმების საფრთხით აღსავსე სამყაროსთვის. ავტორს გათვალისწინებული აქვს აღიარების სურვილის მემარჯვენე და მემარცხენე კრიტიკოსების არგუმენტაცია. მემარცხენეთა აზრით, აღიარების სურვილი და თვითდამკვიდრება თანასწორობასა და თავისუფლებას გულისხმობს, ეს კი კაპიტალიზმის პირობებში შეუძლებელია, რადგან კაპიტალიზმის თანმხლები მოვლენებია ეკონომიკური უთანასწორობა, შრომის დანაწილება, სიმდიდრისთვის ბრძოლა, ყოველივე ეს უთანასწორობის პრინციპის განხორციელებაა. თვით თავისუფლებაც უთანასწორობას უკავშირდება, ისე როგორც მდიდრებისა და ღარიბების არსებობაც. მემარჯვენე კრიტიკა განხორციელებულ თანასწორობას თუ დემოკრატიას ღირებულებამოკლებულად მიიჩნევს, რადგან ეს გონების მო-

რალის ნაირსახეობაა. ნიცშეს აზრით, დემოკრატიამ შვა „უკანასკნელი ფუტურო კაცი“, რომელიც დემოკრატიის გამო უარს ამბობს სხვაზე მეტად და მაღლა აღიარებაზე. ის ჩაღრმავებულია მცირე სურვილთა სამყაროში და ბრძოლის უნარი დაუკარგავს, ამით – ადამიანობაც. ადამიანს სხვაზე მეტად აღიარების სურვილი უნდა ჰქონდეს, ამის გარეშე ის კონფორმისტია და თავის სახეს კარგავს. ამიტომ აყენებს ნიცშე ზეკაცის იდეას.

ფუკუიამას ნაშრომი მრავალ საჭირბოროტო კითხვაზე პასუხის მცდელობაა, როგორც ანტიკური ისე თანამედროვე ისტორიის ღრმად გააზრების საფუძველზე. მსოფლიო იდეოლოგიების ბატონობის პირობებში, არსებული საზოგადოების სოციალურ პოლიტიკურ სტრუქტურაში და ყოფიერების ძირითად მაჩვენებლებში ავტორი თავისუფლად ორიენტირდება. ის ცდილობს პასუხი გასცეს ტრადიციულ კითხვებს: არსებობს თუ არა პროგრესი? რა არის ისტორია? აქვს თუ არა მას ადამიანურ საყაროში განხორციელების თუ უსასრულო მდინარების შესაძლებლობა? თუ ისტორია დასრულებადი პროცესია, აქვს მას ერთიანი საზრისი? ხომ არ შედგება ისტორია ცალკეულ ცივილიზაციათა ციკლებისგან? თუ ისტორიას საზრისი აქვს, ხომ არ ნიშნავს ეს ისტორიის დასასრულს? რა უნდა ჩაითვალოს ისტორიის საზრისად? არის ისტორია ერთიანი თუ ყოველ ეპოქას თავისი საზრისი აქვს?

პირველ რიგში, ნიშანდობლივია ისტორიის მიმართ ავტორის გარკვეულად პესიმისტური ხედვა. მიუხედავად იმისა, რომ ჰაიდეგერმა პესიმიზმისა და ოპტიმიზმის მიმდინარეობები ბავშვურ არასერიოზულ ცნებებად გამოაცხადა, ისტორიის გამაზრებლები მაინც ამ ცნებების განზომილებაში მოძრაობენ. ოპტიმისტებს მკვეთრად უპირისპირდებიან პესიმისტები, თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ ისტორიის ცნობილი თეორეტიკოსები ხშირად უარყოფენ საკუთარი თეორიების პესიმისტურ ხასიათს, როგორც ამას შპენგლერი აკეთებს, ან კიდევ მათ ნააზრევში პესიმიზმის საგრძნობი დოზის მიუხედავად, ცდილობენ თავიანთი თეორია მაინც ოპტიმისტურად დასახონ, როგორც ამას გარკვეულ ობიექტურ საფუძველზე დაყრდნობით ტოინბი აკეთებდა. ერთი რამ უდავოა: გარკვეული დოზით პესიმიზმის გარეშე ისტორიის სერიოზული გააზრება არ არსებობს და ასეთი პესიმიზმის მაჩვენებელია ფუკუიამას ნააზრევიც. მან თავისი შრომის პირველ თავს ემილ თეკენჰაიმის სიტყვები წაუმძღვარა პროლოგად, რომელშიც თეკენჰაიმი პესიმისტურ განწყობილებას გამოხატავს ღმერთისა და პროგრე-

სის მიმართ. ორ მსოფლიო ომს თავი რომ დავანებოთ, ხიროსიმასა და ნაგასაკის დაბომბვის შემდეგ ოპტიმიზმის საფუძველი მოიშალა. ფუკუიამა მართებულად შენიშანვს; ადამიანებში კიდევაა დარჩენილი ოპტიმისტური რწმენა, მაგრამ, სინამდვილეში, ასეთ განწყობას საფუძველი არა აქვს და „რჩეული ინტელექტუალები იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ საერთოდ არ არსებობს რაიმე ლოგიკური თანმიმდევრობა ადამიანთა მოდგმის საქმიანობაში, ანუ ისეთი რამ, რასაც ჩვენ ისტორიას ვუწოდებთ“ (ივქე გვ. 21).

ფუკუიამას აზრით, მეცხრამეტე საუკუნის უსაფუძვლო ოპტიმიზმი მეოცე საუკუნეში პესიმიზმით შეიცვალა. „დიდებული ილუზიები“ დაიმსხვრა. ამას ხელი შეუწყო მსოფლიო ომებმა, საყოველთაო გენოციდის და პლანეტაზე სიცოცხლის მოსპობის შესაძლებლობამ. პირველ მსოფლიო ომს მოჰყვა ტოტალიტარიზმის წარმოშობა, რომელიც „პიროვნების ყოფის უკლებლივ ყველა ასპექტს აკონტროლებდა“, როცა მიზნად ისახავდნენ მთელი ერების (ებრაელების) და კლასების (კულაკობის) მოსპობას. თვით ომებიც ტოტალიტარული აღმოჩნდა. ტოალიტარიზმმა გაიმარჯვა არა მარტო ჩამორჩენილ (რუსეთი), არამედ უაღრესად განათლებულ და ცივილიზებულ ერებსა და ქვეყნებში (გერმანია) და არ არის გარანტია, რომ ის კვლავ არ გამეორდება. ამას დაემატა ინტელექტუალური კრიზისი, რამაც ორიენტირი დაუკარგა პროგრესზე თავდადებულ კაცობრიობას. ლიბერალური დემოკრატიის გვერდით არსებობდა ფაშიზმი და კომუნიზმი, მანამდე გაუგონარი ტოტალიტარული იდეოლოგიებით და ცხოვრების წესით. ყოველივე ამან განაპირობა პესიმიზმი, რომელიც გააღრმავა პოლიტიკური და რაციონალური აზროვნების კრიზისმა. აღნიშნულის მიუხედავად, ფუკუიამა მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში გარკვეულ იმედისმომცემ პერსპექტივებს ხედავს, რადგან სწორედ ამ პერიოდში განადგურდა ორი ტოტალიტარულ-ავტორიტარული სისტემა: ფაშიზმი და კომუნიზმი, მთელ რიგ ქვეყნებში გაიმარჯვა დემოკრატიულმა წყობამ, ზოგან კი ლიბერალურმა დემოკრატიამ იწყო დამკვიდრება, ამიტომ ის მოთხოვს პესიმიზმის გადასინჯვას. ავტორი დიდძალ ფაქტიურ მასალას ემყარება ამ მოთხოვნის საფუძვლიანობის საჩვენებლად, თუმცა იმის შესაძლებლობასაც არ გამორიცხავს, რომ კვლავ თავი იჩინოს ტოტალიტარიზმმა, მაგრამ იმედოვნებს, რომ ასეთი რეციდივები დროებითი და წარმავალი იქნება, საბოლოოდ კი გაიმარჯვებს დემოკრატიის ტენდენციები. ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ავტორიტარიზმის კრიზისზე, რომლის საწ-

ყისს გორბაჩოვის მოღვაწეობისა და ბერლინის კედლის დანგრევაზე უფრო ადრე პოულობს.

ფუკუიამას მტკიცებით, ტოტალიტარიზმისა და ავტორიტარიზმის კრიზისს ლეგიტიმურობის დეფიციტი განაპირობებს. ლეგიტიმურობა არა მარტო დემოკრატიულ წყობას, არამედ, გარკვეული დოზით, ავტორიტარიზმსაც სჭირდება. პლატონს ეთანხმება იმაში, რომ ავაზაკთა ჯგუფისთვისაც აუცილებელია ლეგიტიმურობის ჩანასახი. დიქტატორმაც კი მოჩვენებითი ლეგიტიმურობა მაინც უნდა უზრუნველყოს, რადგან შიშველ ადმინისტრირებასა და უკანონობაზე აგებული სახელმწიფო დიდხანს ვერ გაძლებს.

ხელისუფლებას ლეგიტიმურობის გარდა სჭირდება გაბატონებული ელიტა, რომელიც მთავრობის კურსს დაიცავს და მისი ერთგული იქნება. მთავრობის ხაზის გატარება უზრუნველიყოფა ჯარის და იდეოლოგიის მეშველობით. ფუკუიამას მტკიცებით, „ლეგიტიმურობის უქონლობა იყო სწორედ მემარჯვენე ავტორიტარული რეჟიმების დაცემის ძირითადი მიზეზი, ან თუნდაც საბაბი“ (იქვე გვ. 35). ავტორი განასხვავებს ავტორიტარიზმს და ტოტალიტარიზმს, თუმცა პრინციპში ისინი ერთტიპიური არინ, მაგრამ ავტორიტარიზმი ტოტალიტარიზმივით რადიკალური არაა. ეს უკანასკნელი, მისი აზრით, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ წარმოიშვა და, ძირითადად, გერმანული ფაშიზმისა და საბჭოთა სოციალიზმის ფორმით არსებობდა. ტოტალიტარიზმი ახალი ფორმის ტირანიაა და დაკავშირებულია სამოქალაქო საზოგადოების მოსპობის მცელობასთან. ავტორიტარიზმის არც ერთი ფორმა, ესპანურის ჩათვლით, არ ასულა ჰიტლერისა და სტალინის ტოტალიტარიზმამდე. „ტოტალიტარული სახელმწიფო ისეთ იდეოლოგიას ეფუძნებოდა, რომელსაც საერთოდ უნდა მოეშალა საზოგადოებრივი წყობა და ყოველ ცალკეულ მოქალაქეზე სრული ტოტალიტარული კონტროლი დაეწესებინა, ტოტალიტარული სახელმწიფო ცდილობდა პრესის, განათლების სისტემისა და პროპაგანდის საშუალებით, საერთოდ შეეცვალა ადამიანის მიერ მანამდე გათავისებული მისწრაფებანი და ფასეულობანი, ხოლო შემდეგ, უკვე თვისებრივად ახალი „საბჭოთა მოქალაქის“ სახეობა გამოეყვანა“ (იქვე გვ. 40-41). ეს ახალი სახეობა არა მარტო ოჯახის წევრთა შორის არღვევდა ადამიანურ ურთიერთობებს და მარტო პავლიკ მოროზოვის ქცევაში როდი გამოიხატებოდა, ის ახალი იყო ყველა არაადამიანურ თვისებათა გამოვლენით, წვერის უჩვეულო გაპარსვით დაწყებული, გარშემო მყოფებთან მიმართებით დამთავრებული, როგორც

ეს ნაჩვენები აქვს ალფრედ ვებერს, რომელიც დემოკრატიული საზოგადოების მესამე ადამიანის ტიპს უპირისპირებს „ახალს“ მეოთხე ადამიანის სახით. ჩვეულებრივ, ამ ურთიერთობათა დასასურათებლად ზამიატინისა და ორუელის რომანებს იყენებენ, ფუკუიამა კი ილუსტრირებას ახდენს კენ კიზის რომანით „და ერთმა გუგულის ბუდეს გადაუფრინა“. ტოტალიტარულ ძალაუფლებას, რომელიც ფსიქიატრიულ საავადმყოფოში სუფევს, ერთ-ერთი ბინადარი წინ აღუდგება, იგი მოინდომებს, მის ბედში მყოფები „დიდი ძიძის“ მფარველობიდან გაათავისუფლოს, მისცეს მათ არჩევანის საშუალება, მაგრამ აღმოჩნდება, რომ ადამიანებს საგიჟეთის კედლის გარეთ გასვლა არ უნდათ და არც თავისუფალი ცხოვრება. თავისუფლების შიში აიძულებთ მათ „თავისუფლებიდან გაქცევას“. ფუკუიამას ტოტალიტარიზმის ნგრევის საწყისად 1953 წელი მიაჩნია, როცა სტალინის სიკვდილის შემდეგ მასობრივი ტერორიზმი შეწყდა. ფუკუიამა ერთნაირად კრიტიკულად განიხილავს როგორც მემარჯვენე, ისე მემარცხენე ტოტალიტარიზმის მემკვიდრეთა ყველა ცდას – დაამკვიდრონ მყარი რეჟიმი. კომუნისტების და სამხედროების დიქტატურათა კრახიც გამოწვეული იყო ლეგიტიმურობის დეფიციტით.

მმართველობის რომელი ფორმაა საზოგადოებისთვის მისაღები, როგორ საზოგადოებასა და სახელმწიფოში შეიძლება იყოს ადამიანი თავისუფალი და თუ ასეთი ფორმა მოინახა, იქნება თუ არა ის ისტორიის საზრისის განხორციელება – ცდილობს ავტორი გარკვევას. მისი აზრით, ტოტალიტარიზმისა და ავტორიტარიზმის მარცხმა ერთადერთი ალტერნატივა დატოვა – ლიბერალური დემოკრატია, რომელიც პიროვნულ თავისუფლებასა და სახელმწიფოებრივ დამოუკიდებლობასთანაა დაკავშირებული. ავტორს დემოკრატიის ყველა ფორმაც არ მიაჩნია მისაღებად. ის კრიტიკულად ეკიდება ათენის დემოკრატიას, ანუ პერიკლეს ხანას, რადგან ის ადამიანის უფლებებს არ ახორციელებდა. ავტორი აზუსტებს დემოკრატიის და მასთან დაკავშირებული ლიბერალიზმის ცნებებს, განმარტავს ლიბერალური დემოკრატიის მნიშვნელობას. კაცობრიობა დაიღალა ამაო და არაქათგამომცლელი შრომით ლიბერალურ დემოკრატიაზე უკეთესი ფორმის ძიებაში. ამდენად, აუცილებელია ლიბერალური დემოკრატიის შინაარსის გარკვევა, შემდეგ ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის მიმართების დადგენა – ადამიანს რა სახის უფლებები შეიძლება ჰქონდეს და მათგან რომელია დემოკრატიის განმსაზღვრელი და მაჩვენებელი. ფუკუიამას მტკიცებით, „ლიბერალიზ-

მი და დემოკრატია თუმცა ურთიერთ მჭიდროდ დაკავშირებული, მაგრამ მაინც განსხვავებული ცნებებია“ (იქვე გვ. 57). ორივე ადამიანის უფლებებს უკავშირდება. ავტორი ცალ-ცალკე განსაზღვრავს ლიბერალიზმს და დემოკრატიას. მისი აზრით, „ლიბერალიზმი შეიძლება განვიხილოთ როგორც უბრალოდ კანონის უზენაესობა, როდესაც ხელისუფლების კონტროლისაგან პიროვნული უფლებების დამოუკიდებლობაა აღიარებული“. ეს უფლებები მრავალი სახისაა: მოქალაქეთა განთავისუფლება კონტროლისაგან, როცა საქმე მის პიროვნებასა და საკუთრებას ეხება, რელიგიური რწმენის თავისუფლება, პოლიტიკური უფლებების შეუზღუდველობა, თუ ამით საზოგადოების კეთილდღეობას ზიანი არ ადგება, პრესის თავისუფლება. არის კიდევ სხვა უფლებები, ძირითადად ეკონომიკური სახის, შრომის, საცხოვრებლის, ასევე ჯანმრთელობის და სხვა. უფლებებს შორის მთავარი კერძო საკუთრება და თავისუფალი გაცვლაა, მათთან ერთად პოლიტიკური მოღვაწეობის თავისუფლებაც. ფუკუიამას განმარტებით, „დემოკრატია მთლიანობაში ყველა მოქალაქის უფლებაა ხელისუფლებაში მონაწილეობის, არჩევნებში ხმის მიცემის და პოლიტიკურ საქმიანობაში ჩართვის“ (იქვე გვ. 58). დემოკრატიისა და ლიბერალიზმის გამოცალკევება, ფუკუიამას აზრით, მხოლოდ თეორიაშია შესაძლებელი, პრაქტიკაში ისინი ერთიანი არიან, თუმცა შეიძლება ქვეყანა ლიბერალური იყოს, მაგრამ ბოლომდე დემოკრატიული არა. საილუსტრაციოდ მეთვრამეტე საუკუნის დიდი ბრიტანეთის მაგალითი მოაქვს, სადაც უფლებები არჩევნებში მონაწილეობის ჩათვლით, მხოლოდ ელიტას ჰქონდა. დემოკრატიაც შეიძლება ლიბერალიზმის გარეშე. მაგალითად, ირანში შაჰის გადაგდების შემდეგ არჩევნები სისტემატურად ტარდება, მაგრამ ლიბერალიზმს არა აქვს ადგილი, რადგან არაა დაშვებული სიტყვის, შეკრების და რელიგიური აღმსარებლობის თავისუფლება. ლიბერალიზმი ეკონომიკაში კერძო საკუთრებასა და საბაზრო ურთიერთობებს ემყარება. საკითხი ასე დგას: ლიბერალიზმისა და დემოკრატიისაკენ თანამედროვე სწრაფვა დროებითი ევოლუციაა თუ პერსპექტიული განვითარების გზა. ამ საკითხზე პასუხის გასაცემად უნდა გაირკვეს: კაცობრიობის ისტორიას აქვს თუ არა საზრისი.

ისტორიის საზრისის საკითხის დასმაში ფუკუიამა პირველ რიგში განასხვავებს კაცობრიობის უნივერსალურ ისტორიას სამყაროს ისტორიისაგან, განსხვავებით ჰეგელისაგან, რომელიც ისტრიულობას მხოლოდ ადამიანთა სამყაროს მიაწერდა, ფუკუიამა ადამიანის ისტორიის

გარდა დასაშვებად მიიჩნევს სამყაროს ისტორიის არსებობას. კაცობრიობის უნივერსალურ ისტორიაში ფუკუიამას ყველაფერი როდი შეაქვს, რაც კაცობრიობასთანაა დაკავშირებული. უნივერსალური ისტორიის სახით ის ეძებს საზოგადოებების განვითარების გონივრულ თარგს. აღმოჩნდება, რომ უნივერსალური ისტორიის საკითხი ყოველთვის არ იდგა, მაგალითად, ანტიკურობაში, რადგან ანტიკურ მოაზროვნეთათვის მარადიული უწყვეტი ისტორია არ არსებობს, ისტორია ციკლურია და წყვეტილი. უნვიერსალური ისტორიის პირველი გამააზრებლები ქრისტიანები არიან, ქრისტიანობამ გაიაზრა ისტორია დასაწყისიდან დასასრულამდე, ადამიდან ადამიანის ხსნამდე. ფუკუიამას მტკიცებით, უნივერსალური ისტორიის გააზრება ყოველთვის ისტორიის დასასრულთანაა დაკავშირებული, რადგან ისტორიისადმი დასახული მიზანი გარკვეულ პერიოდში ხორციელდება, მერე კი არაფერია გასაკეთებელი. „წერტილის დასმა და მიზნის მიღწევა კი აუცილებლად ისტორიული პროცესის დასრულებას იწვევს“. უნივერსალური ისტორიის მეორე ძირითადი ნიშანია პროგრესი. აღმავლობის გარეშე დასახული მიზნის განხორციელება შეუძლებელია. რატომღაც გალილეის, ბეკონის, დეკარტის გვერდით, სოციალური პროგრესის პიონერად მაკიაველს მიიჩნევს. თუმცა პროგრესის ყველაზე სრულყოფილ თეორიად კონდორსეს ნააზრევს აღიარებს, რომელიც განვითარებულია ნაშრომში: „ადამიანის გონების პროგრესი“. თუმცა უნიერსალური ისტორიის შექმნის მცდელობა გერმანულ იდეალიზმში განხორციელდა და, ფუკუიამას მტკიცებით, ამის საწყისია კანტის ნაშრომი „უნივერსალური ისტორიის იდეა კოსმოპოლიტური თვალსაზრისით“. (1784 წ.) ამ შრომაში კანტმა „არსებითად მოხაზა განსახილველ პრობლემათა წრე ყველა მომდევნო თაობათა მკვლევართათვის“ (იქვე, გვ. 69). ასეთი უნივერსალური ისტორიის შემქმნელი ფილოსოფოსიც უნდა ყოფილიყო და ისტორიკოსიც. მას უნდა ეჩვენებინა, რომ ისტორიას უნდა ჰქონდეს სასრული წერტილი, ანუ საბოლოო მიზანი თავისუფლების სახით. ეს მიზანი ჰეგელმა განახორციელა. ჰეგელიდან იწყება ლიბერალური დემოკრატიის თავისუფლების განხორციელების ფორმად დასახვა, რასაც ის კონსტიტუციურ მონარქიაში ეძებდა. ფუკუიამას მტკიცებით, „სახელმწიფოს ქომაგზე მეტად ჰეგელს ალბათ სამოქალაქო საზოგადოების დამცველის წოდება უფრო შეეფერება, ანუ იმ ფილოსოფოსისა, რომელიც მუდამ ამართლებდა სახელმწიფოს კონტროლისგან დამოუკიდებელი, კერძო ეკონომიკური და პოლიტიკური აქტიობის ფართო სფეროს შენარჩუნებას“

(იქვე გვ. 72). ჰეგელის დამსახურება იმაშიცაა, რომ უნივერსალურში პირველად შეიტანა აღმოსავლეთის ისტორია და საერთოდ ისტორია განიხილა როგორც ,,საზოგადოებებს შორის დიალოგი", რომელშიც წინააღმდეგობანი ამრუდებს ისტორიას და ახალი საზოგადოებანი წყვეტენ ამ წინააღმდეგობებს. ჰეგელმა შემოიღო ისტორიის ფარდობითობის პრინციპი. ადამიანი განიხილა როგორც არა დეტერმინირებული, რომელიც თვითონ ქმნის თავის ისტორიას. ამით ადამიანის ბუნებაც ცვალებადად გამოაცხადა. ჰეგელი თავისუფალი საზოგადოების შექმნით ამთავრებს ისტორიას. ფუკუიამას მტკიცებით, თუ მეცხრამეტე საუკუნეში ჰეგელის ინტერპრეტატორი და კრიტიკოსი მარქსი იყო, მეოცე საუკუნეში ამ როლს გაფრანგებული რუსი ფილოსოფოსი კოჟევი ასრულებს, რომელიც ჰეგელთან ისტორიის დასრულების ნიშანსვეტად 1806 წელს მიიჩნევს. ფუკუიამა ჯეროვანს მიუზღავს უნივერსალური ისტორიის შპენგლერისეულ და ტოინბისეულ თარგს და კვლავ სვამს კითხვას: არსებობს თუ არა კაცობრიობის უნივერსალური ისტორია. ფუკუიამას ნააზრევი გარკვეულ კრიტიკულ პოზიციას ბადებს, სახელდობრ, ის ძალზე ადვილად გამოემშვიდობა მის მიერვე ნაქებ პესიმიზმს და თავისებურად კრიტიკული, მაგრამ გარკვეულად გულუბრყვილობასთან შერწყმული ოპტიმიზმით განიმსჭვალა ისტორიის მიმართ ტოტალიტარიზმისა და ავტორიტარიზმის მარცხის გამო, რომლის კერები დღეს უმნიშვნელო უბნებით ამოიწურება. თუ პოლიტიკოსებს ფაშიზმის დამარცხებაში ეჭვი არ ეპარებოდათ, კომუნიზმი ძლიერად მიაჩნდათ და რაკი ორივე დამარცხდა, პესიმიზმს საფუძველი გამოეცალა, მაგრამ ფაშიზმიც და კომუნიზმიც კულტურულ კონტინენტზე აღმოცენდა – ჩამორჩენილ მონარქიულ რუსეთსა და განვითარებულ დემოკრატიულ გერმანიაში. ამ უკანასკნელმა დაადასტურა კიდეც პლატონისა ად არისტოტელეს მოსაზრებანი დემოკრატიის სისუსტის შესახებ და მათი მოლოდინი, რომ დემოკრატია დესპოტიის მომყვანი იქნება. რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ მომავალში არ განმეორდება მსგავსი ფაქტები, კვლავ არ გაჩნდებიან ფიურერები და ხალხთა მამები, რომლებიც ხარიზმით თუ სხვა საშუალებებით – ეროვნული გრძნობებით მანიპულირება, ამქვეყნიური სამოთხის დაპირება თუ სხვა, – არ აიყოლიებენ ბრბოს და არ შექმნიან ტოტალიტარიზმისა და ავტორიტარიზმის ახალ კერებს, რომელშიც მომავალი საუკუნის მანქურთები იცხოვრებენ. თუ გავითვალისწინებთ თანამედროვე შეიარაღების დონეს, ისინი ადვილად დააშინებენ მსოფლიოს ან კიდევ პლანეტაზე ისტორიასა და სიცოცხლეს ბო-

ლოს მოულებენ. მორენო სამართლიანად აღნიშნავდა: მომავალში ადამიანებისთვის ომის გაჩაღება ისევე ადვილი იქნება, როგორც ასანთის ანთება. რამდენი დამთხვეული შეიძლება აღმოჩნდეს სახელმწიფოს მმართველთა შორის, რომელნიც ატომურ გასაღებს ატარებენ, ან რამდენი სახელმწიფოს მმართველი შეიძლება გამოდგეს სოციალური გიჟი, რომელსაც მოუნდება მსოფლიო ხანძრის ანთება, არც გაუგებრობაა გამორიცხული: დაპირისპირებულმა ბანაკებმა უნდობლობის ვითარებაში შეიძლება შემთხვევითი ფაქტორები ატომური ომის საწყისად ჩათვალონ, როგორც უკვე ერთხელ მოხდა. ფაქტია, რომ მსოფლიოს ბედი მრავალ შემთხვევითობაზეა დამოკიდებული. ამიტომ ოპტიმიზმის საფუძველი არ არის. ალბათ, იასპერსი მართალი იყო ოპტიმიზმისა და პესიმიზმის ნაცვლად ალარმისტულ ცნობიერებას რომ გვთავაზობდა. სამყაროს ბედის გამო მუდმივი განგაში აიძულებს ადამიანებს ფხიზლად ყოფნას. ალარმიზმით ჩვენი ცნობიერების გამსჭვალვა ისტორიას გლობალური კრიზისის ვითარებაში გადარჩენის მეტ შანსს უტოვებს.

სადავოა ფუკუიამას მიერ ისტორიის საზრისის, ისტორიის დასასრულთან დაკავშირება. რასაკვირველია, ეს მარტო ფუკუიამადან არ მოდის. ამის წყარო კი ქრისტიანული ესხატოლოგიაა, რომლის მიხედვითაც ისტორია განხორციელდება, ე.ი. დასრულდება მსოფლიო სამსჯავროთი, ყველას მკვდრეთით აღდგენით და ღმერთის ათასწლიანი ბატონობის დამყარებით. ამის შემდეგ ისტორიას არ შეიძლება რაიმე მიზანი ჰქონდეს, რადგან დედაიმწაზე ღმერთის სამყარო განხორციელდება, აღდგება ადამიანის ღვთიურობა, მოისპობა ქიშპი და ომები, ამდენად ისტორია მისი საზრისის განხორციელებით დასრულდება. ქრისტიანული ესხატოლოგიის ეს სქემა ამოსავალი გახდა ჰეგელისა და მარქსისთვის, იმ განსხვავებით, რომ ჰეგელმა ისტორიის საზრისი თავისუფლებას დაუკავშირა, მარქსმა კი კომუნიზმს, როგორც ადამიანთა თანასწორობის განხორციელებას. როცა ქიშპის და დაპირისპირების ყველა საბაბი მოისპობა, მაშინ საზოგადოებას არ დასჭირდება სახელმწიფო, შეიარაღებული რაზმები. სამოქალაქო საზოგადოება თვითმმართველობას განახორციელებს და მოისპობა ყოველგვარი პრივილეგია. ყველა მოაზროვნე, რომელიც საზრისზე მსჯელობს, მის განხორციელებას ისტორიის დასასრულს უკავშირებს, ფინალიზმის თეორია ერთი შეხედვით შეურყეველია: ისტორიაში ხდომილებებს ექნება ადგილი, მაგრამ მიზანი და მისაღწევი არაფერი იქნება. ფუკუიამას თეორიაში გარკვეული წანამძღვრები არსებობდა, რომელთაგან ამოსვლით მას შეეძლო ფი-

ნალიზმის თვალსაზრისისთვის ეჭვით შეეხედა, მაგრამ მან ტრადიცია ვერ გადალახა. ფუკუიამა უარყოფს თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც ისტორია ადამიანის მარადიულ ბუნებას უკავშირდება და ისტორია ადამიანის არსების განხორციელებაა. ამდენად, ადამიანის ბუნება უცვლელი და ბუნებრივად მოცემულია. ფუკუიამა მართებულად ამტკიცებს, რომ ადამიანის არსება იცვლება ისე, როგორც ადამიანების მიერ დასახული მიზნები. ადამიანის არსების ცვალებადობის დაშვება და ადამიანის არსებასთან ისტორიის დაკავშირება ნიშნავს, რომ, თუ ეს არსება ცვალებადია, მაშინ საზრისიც ცვალებადია. დღეს ლიბერალური დემოკრატია გვევლინება ისტორიის განსახორციელებელი საზრისის როლში, მაგრამ ის ყოველთვის არ იყო ასეთად მიჩნეული. ანტიკურობაში დემოკრატიის მიმართ სიძულვილი და უნდობლობა გამოითქმებოდა იმ მოტივით, რომ იგი მიჩნეული იყო დესპოტიის წყაროდ. დემოკრატია უძლურად მიაჩნდათ მისივე ყოფიერების დასაცავად და მას მოსდევდა ტირანია, ან ოლიგარქია. დემოკრატიის ანტიკური ფორმაც არ ჰგავს დღევანდელ დემოკრატიას. თუ ანტიკურობა საზრისს ლიბერალურ დემოკრატიაში კი არა, მონარქიასა და პოლიტიკაში ხედავდა – ეს იყო ცხოვრების სასურველი წესი – საზრისიც ამაში მდგომარეობდა. ყოველ შემთხვევაში, პლატონის უტოპიური სახელმწიფო ისტორიის საზრისის ძიების ნიმუშია. მიუღებელია თვალსაზრისიც, რომელიც წრებრუნვის თეორიას გამორიცხავს საზრისის ძიებიდან. ანტიკურობაში წრებრუნვის თეორია ბატონობდა, მაგრამ საზრისად მიჩნეული იყო რეალური თუ უტოპიური ცხოვრების წესი. დღეს ლიბერალური დემოკრატიაა საზრისად მიჩნეული, მაგრამ არც ესაა საზრისის საბოლოო ფორმა. ამიტომ მისი დამყარებით ისტორიის დამთავრება არ არის მართებული. ფუკუიამას მიხედვით ისტორია მთავრდება ლიბერალური დემოკრატიით, გამოდის, რომ ლიბერალური დემოკრატია დღეს შეესაბამება ადამიანის არსებას და ყოველთვის ასე იქნება. მაგრამ რატომ? განა შეიძლება ადამიანის არსება და ცხოვრების წესი უცვლელი დარჩეს? თუ ადამიანის არსება აქამდე იცვლებოდა, რატომ გამოვრიცხავთ მის ცვალებადობას მომავალში? სადავო ის კი არაა, რომ ადამიანი საკუთარი ბუნების შესაბამისად ააგებს ისტორიას და, როცა ამას შეძლებს, ყოფიერების საზრისსაც განახორციელებს. მაგრამ თუ ეს ყოფიერება ცვალებადია, ეს ნიშანვს, რომ ყოველი ახალი ეპოქა ადამიანის ახალ არსებას გამოავლენს და ეპოქის შინაარსი იქნება ბრძოლა მისი განხორციელებისათვის. მაშასადამე, ისტორიის საზრისის ერ-

თხელ და სამუდამოდ დადგენილი არ იქნება და არც ისტორია დამთავრდება რომელიმე ეტაპზე. მართალია, ისტორია უსასრულო არ არის თუნდაც იმის გამო, რომ საწყისი გააჩნია. შეიძლება ბუნებრივი თუ სოციალური კატაკლიზმების შედეგად სიცოცხლე დედამიწაზე მოისპოს. გამორიცხული არ არის, საარსებო რესურსების ამოწურვამ სიცოცხლის გაგრძელება შეუძლებელი გახადოს. მაგრამ სანამ ასეთ შესაძლებლობებს განხორციელება არ უწერია და ადამიანი იარსებებს, ისტორიაც იქნება და, უბრალოდ, ქმნადობაზე არ დაიყვანება. ყოველ ხანას თავისი მიზნები ექნება, რომელთა განსახორციელებლად იბრძოლებს ადამიანი. უფრო სწორად, ისტორია კი არ დაისახავს მიზნებს, არამედ ადამიანი. ეს მიზნებიც და მათი განხორციელებაც მიმართული იქნება ადამიანური სამყაროს დამკვიდრებისაკენ – ამით ადამიანის ყოვლისშემძლეობის აღიარებისკენაც.

ნიშნავს თუ არა ნათქვამი იმას, რომ უცილობელია ერთიანი უნივერსალური ისტორიის აღიარება და საყოველთაო პროგრესის დროში განხორციელება? შეიძლება თუ არა ლიბერალური დემოკრატია უნივერსალური ისტორიის მიზანმიმართული მოძრაობის საბოლოო წერტილად დავსახოთ? თუ ისტორია ციკლურად ვითარდება, იქნება მასში პროგრესი? ფუკუიამასთვის გასაგებია, რომ უნივერსალურ ისტორიათა სქემებმა დისკრედიტაცია განიცადა და, რომ ტოინბისა და შპენგლერის პოპულარობა მხოლოდ იმით აიხსნება, რომ უნივერსალური ისტორიის მათი სქემები დაცემისა და დაკნინების სურათია. ფუკუიამას მტკიცებით, ერთადერთი სფერო, რომელშიც განვითარების უწყვეტი ხაზი ჩანს, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებაა. აქ ციკლურობა და შემთხვევითობა გამორიცხულია და განვითარება ყოველ საფეხურზე იჩენს თავს იმდენად, რომ დღევანდელმა სტუდენტმა ბუნებაზე მეტი იცის, ვიდრე ისააკ ნიუტონმა. თანაც ბუნების მეცნიერების წინსვლა შეუბრუნებადია, მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით კულტურის სხვა სფეროებზე. არ შეიძლება რომელიმე ხელოვანი უფრო მაღლა დავაყენოთ, ვიდრე მისი წინამორბედი. ,,ვერავის მოუტრიალდება ენა მიქელანჯელოზე უკეთეს მხატვრად რაუშენბერგი, ხოლო ბახზე უკეთეს კომპოზიტორად შონბერგი დაასახელოს მხოლოდ იმ მიზეზის გამო, რაუშენბერგი და შონბერგი მე-20 საუკუნეში რომ ცხოვრობდნენ. შექსპირის შემოქმედება და პართენონი გარკვეული თვალსაზრისით სრულყოფილების მაგალითებია და მათ შემდგომ ,,განვითარებაზე ლაპარაკი უაზრობაა“ (იქვე, გვ. 84).

ფუკუიამა აანალიზებს ბუნების მეცნიერების განვითარების შედეგებს, რაც ახალი ტექნოლოგიების დანერგვით, საზოგადოების სოციალური სტრუქტურის და მთელი ინფრასტრუქტურის ცვლილებას იწვევს. ბუნების მართვის შესაძლებლობა მხოლოდ თანამედროვე საზოგადოებაში გახდა რეალური, რასაც საზოგადოების რაციონალიზაცია მოჰყვა. შეიქმნა ახალი ელიტა – თანამდეროვე ტექნოლოგიის მმართველი. იცვლება განათლების ფუნქცია. ყოველივე ამას ომის საფრთხე ასტიმულირებს. იგი საზოგადოებას აიძულებს მიმართოს მოდერნიზაციას, ეს ნიშნავს, რომ „უფრო დაპირისპირება უბიძგებს ადამიანებს საზოგადოებაში ცხოვრებისაკენ, ვიდრე თანამშრომლობის სურვილი“. ფუკუიამას მიაჩნია, რომ ინდუსტრიალიზაცია არ დაიყვანება ახალი მანქანების გამოგონებასა და ტექნოლოგიის გამოყენებაზე. ბუნების აქტიური დაპყრობა და ეკონომიური განვითარება ინდუსტრიული საზოგადოების ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია. ორი საუკუნის განმალობაში ერთ სულ მოსახლეზე შემოსავალი ათჯერ გაიზარდა, ამას მოჰყვა სოციალური ცვლილებები. „შრომის რაციონალური ორგანიზების მოთხოვნები გვკარნახობს გარკვეულ თანმიმდევრულ ფართომასშტაბიან ცვლილებებს სოციალურ სტრუქტურაშიც“. ინდუსტრიალიზაცია ურბანიზაციის ბაზაზე ვითარდება, მხოლოდ ქალაქშია ინდუსტრიალიზაციისათვის აუცილებელი მუშა ხელი და განვითარებული ინფრასტრუქტურა, ამავე დროს აუცილებელია მუშის თავისუფლების ზრდა, მას უნდა შეეძლოს პროფესიის შეცვლა, ახალი ტექნოლოგიის დაუფლება და შრომის ღირსეულ ფასში გაყიდვა. ყოველივე ამის საშუალებას მაღალი განვითარების წარმოება იძლევა. წარმოების ტექნოლოგიასთან ერთად იცვლება ადამიანიც, ეს აუცილებლად მოითხოვს შრომის დანაწილების ზრდას. მარქსის უტოპია შრომის დანაწილების მოსპობის და ადამიანის ისეთი თავისუფლების შესახებ, როდესაც ის დღეში რამდენიმე პროფესიას გამოიცვლის, სინამდვილის განვითარების საპირისპიროა. „კომუნისტების მცდელობას მოესპოთ შრომის განაწილების პრინციპი და ბოლო მოეღოთ ვიწრო სპეციალიზაციის მონობისათვის, შედეგად მხოლოდ კიდევ უფრო საზარელი ტირანია მოჰყვა“ (იქვე გვ. 91). ავტორის პასუხი კითხვაზე – „არის თუ არა ისტორია მიზანმიმართული?“ – შემოიფარგლება თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებაზე მითითებით. საკმარისია თუ არა აღნიშნულზე მითითება ისტორიის მიზანმიმართულების მიმართ პესიმიზმის უარსაყოფად? თუ ბუნებისმეტყველების მიღწევებს ისტორიული ცვლილების რეგულატორად

ჩავთვლით, გამოდგება თუ არა ის მმართველობის ფორმების ასახსნელად, ან ნიშნავს თუ არა ბუნების მეცნიერების განვითარებაზე დამოკიდებული შრომის ნაყოფიერების ამაღლება ადამიანის ზნეობრიობის ამაღლებასაც, იმას, რომ ადამიანები უფრო ბედნიერნი, ან უკეთესნი გახდნენ? თუნდაც ამ ერთი განზომილებით ისტორიის მიზანმიმართულება ხომ არ არის შექცევადი პროცესი, ე.ი. ხომ არ დადგება ისეთი მომენტი, როცა ბუნებისმეცნიერების განვითარება ისტორიაზე ზემოქმედებას შეწყვეტს? ფუკუიამასთვის ამ საკითხს განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ენიჭება ისტორიაში პროგრესის და მიზანმიმართულობის არსებობის დასამტკიცებლად, ამიტომ იგი სპეციალურად განიხილავს საკითხს „შესაძლებელია თუ არა კაცობრიობამ მთლიანობაში უარყოს ან დაკარგოს მეცნიერული მეთოდი და ამ გზით ისტორიის მიზან-მიმართულება შეაბრუნოს?“ (იქვე გვ. 94) ის ამ საკითხის ორ ასპექტს განიხილავს: პირველი, უარყოფს თუ არა საზოგადოება შეგნებულად თანამდეროვე ბუნებისმეტყველებას და მეორე, გლობალური კატაკლიზმები შეძლებენ თუ არა საბუნებისმეტყველო მეცნიერების განადგურებას. ავტორი განიხილავს ეკოლოგთა დაპირისპირებას საბუნებისმეტყველო და ტექნოლოგიური ცოდნის მიმართ და ეკოლოგთა იმ მიმართულებას, რომელიც მეცნიერების მეშვეობით ბუნების მართვის შესაძლებლობას უარყოფს. ფუკუიამა წარმოაჩენს სურათს, სადაც ადამიანი უბრუნდება ბუნებას, აღადგენს ბუნებისადმი პირველყოფილ დამოკიდებულებას, რუსოიზმის ამ თავისებურ გამოვლენას ავტორი მრავალმხრივად განიხილავს. ტექნოლოგია რომ შეწყდეს, ჰაერის გაბინძურება ნაკლები იქნება, მაგრამ მკურნალობის საშუალებანიც არ იქნება. ადამიანის ცხოვრება ცივილიზაციის შეცნობის შემდეგ ველურობასთან დაბრუნებით ბედნიერად არ წარიმართება. თუ ველური თავს უბედურად არ გრძნობდა, ეს იმიტომ, რომ არ იცნობდა ცივილიზაციის მიღწევებს, ვისაც ელექტრობაზე წარმოდგენა არ აქვს, თავს უბედურად უშუქობის გამო არ იგრძნობს. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ადამიანმა ელექტრობის სიკეთე იგემა, მის გარეშე უბედური იქნება.

გარემოს დაცვა ტექნოლოგიის უარყოფას კი არ უნდა ემყარებოდეს, არამედ ახალი ალტერნატიული ტექნოლოგიების შექმნას. ყველაზე გამანადგურებელი ომის ვითარებაც ვერ შეცვლის ტექნოლოგიის აუცილებლობას, რადგან ომის შედეგების ლიკვიდაციისათვის ახალი ტექნოლოგიები უნდა იქნას გამოყენებული. ეს ნიშნავს, რომ საბუნებისმეტყველო მეცნიერების ზემოქმედება შეუქცევადია. მაშასადამე, „მი-

ზანმიმართული ისტორიაც და მისგან გამომდინარე ყველა სხვადასხვა ეკონომიკური, სოციალური და პოლიტიკური შედეგიც ასევე შეუქცევადად უნდა ჩაითვალოს ნებისმიერი თვალსაზრისით“ (იქვე, გვ. 100). ბუნებისმეტყველების მეშვეობით ისტორიის მიზან-მიმართულების დასაბუთების შემდეგ ფუკუიამა სვამს კითხვას: „მივყავართ თუ არა მეცნიერებას კაპიტალიზმისაკენ ეკონომიკურ სფეროში, ან ლიბერალური დემოკრატიისაკენ პოლიტიკურში“. ავტორის აზრით, ბუნების მეცნიერებამ და ტექნოლოგიამ შრომის თანამედროვე ეთიკის შექმნა განაპირობა, ასევე – კაპიტალიზმის განვითარების გზაზე სვლა და ამ გზაზე ლიბერალური დემოკრატიისაკენ მისწრაფება. მისი აზრით, კაპიტალიზმმა სოციალიზმზე გაიმარჯვა. „სოციალიზმი არა მარტო აყვავებული ინდუსტრიული საზოგადოებებისთვის, არამედ განვითარებადი ქვეყნებისთვისაც კი აღარ წარმოადგენს მიმზიდველ ეკონომიკურ მოდელს“ (იქვე, გვ. 117). მისი აზრით, მესამე სამყაროც არ ელტვის სოციალიზმს. ბუნებისმეტყველება თუ კაპიტალიზმზე ორიენტირდება, ის აგრეთვე ხელს უწყობს „თავისუფალი მმართველობის დამყარებას და ხელისუფლებაში დემოკრატიულ მონაწილეობას“. რადგან ეკონომიკურ განვითარებას, განათლებასა და დემოკრატიას შორის მჭიდრო კავშირია, დემოკრატიისთვის აუცილებელია ეკონომიკური მომწიფებულობა, რასაც კაპიტალიზმი უზრუნველყოფს. ამის ნიმუშია ევროპის განვითარებული ქვეყნები და ამერიკა. ფუკუიამას აზრით, მხოლოდ დემოკრატიას ხელეწიფება კონფლიქტებისა და ეკოლოგიური კრიზისების მოგვარება. ვერც სოციალიზმმა და ვერც კაპიტალიზმმა ვერ მოაგვარა ეკოლოგიური პრობლემები. მხოლოდ დემოკრატიამ შეძლო ქმედითი გზების გამონახვა. ფუკუიამა დემოკრატიის და, განსაკუთრებით, ლიბერალური დემოკრატიის უპირატესობას ცხოვრების ყველა სფეროში აჩვენებს, იქნება ეს განათლება, ეკონომიკა, ადამიანთა კეთილდღეობა, თუ სხვა. ეს გამოწვეულია იმით, რომ ლიბერალური დემოკრატია შესაძლებელს ხდის საშუალო კლასის საზოგადოების ჩამოყალიბებას. ფუკუიამას თვალსაზრისი ემთხვევა პარსონსისას, რომელიც დემოკრატიის არამარტო უპირატესობას აჩვენებს, არამედ სუსტ მხარეებსაც. ის აღმოაჩენს, რომ ლიბერალური დემოკრატიაც ვერ გადაწყვეტს ყველა კონფლიქტს. ეს ეხება მემკვიდრეობით რელიგიურ და ეროვნულ პრობლემებს. „იქ, სადაც უკიდურესად პოლარიზებულია სოციალური კლასები, ეროვნებები თუ რელიგიები, დემოკრატია, პირიქით, შეიძლება ჩიხისა და სტაგნაციის პირობადაც იქცეს“ (იქვე, გვ. 129). განსაკუთრებით, უჭირს დე-

მოკრატიას ეროვნებათაშორისი კონფლიქტების მოგვარება. „აქ ყველას თავისი სიმართლე აქვს. სომეხსაც და აზერბაიჯანელსაც, ლიტველსაც და რუსსაც. და როცა მათ შორის კონფლიქტი იწყება, იშვიათად თუ გამოჩნდება ხოლმე ამ კონფლიქტის მშვიდობიანი დემოკრატიული კომპრომისებით ჩახშობის გზა“ (იქვე, გვ. 130).

ფუკუიამა პერიოდულად უბრუნდება უნივერსალური ისტორიის შესაძლებლობის კანტისეული საკითხის დაყენებას და ამტკიცებს, რომ თანამედროვე ბუნებისმეტყველებამ შესაძლებელი გახადა უნივერსალური მიმართულების მქონე ისტორია. შპენგლერის მსგავსად ფუკუიამაც ანალოგიას პოულობს თანამედროვეობასა და ანტიკურობას შორის. მიაჩნია, რომ ამერიკისა და რუსეთის თანამდეროვე დაპირისპირებას პარალელი მოეძებნება ანტიკურობაში – სპარტასა და ათენს შორის მეტოქეობაში. მაგრამ, განსხვავებით შპენგლერისაგან, პარალელიზმის საფუძველზე შეუძლებლად მიაჩნია ისტორიის ციკლური გაგება. ისტორია ერთიანია და აქვს გარკვეული მიმართულება. განმეორებადიც არასოდეს იმ სახით არ მეორდება, რა სახითაც ის ერთხელ იყო. არც მსგავსება და არც გამეორება ზუსტად იმავეს არ გვაძლევს, რაც იყო. გამეორებული ახალ საფეხურზე მყოფი ახალი შინაარსის მქონეა. ამდენად, ისტორიული მოვლენები ერთჯერადია.

ფუკუიამა ემიჯნება არა მარტო წრებრუნვის, არამედ საბოლოო მიზნის თეორიებსაც. მას აინტერესებს, მე-20 საუკუნეში ტოტალიტარული რეჟიმების წარმოშობამ ხომ არ უარყო ისტორიის რაციონალიზაცია. „შეიქმნება თუ არა რაიმე გონივრული სქემა ისტორიის მსვლელობაში'? ფუკუიამას გაუმართლებლად მიაჩნია ისტორიული ფინალიზმის მოლოდინი. თეოდიცია შეუძლებელია გამართლდეს ისტორიაში, თუმცა „ბევრი მოელის, რომ უნივერსალური ისტორია, თუკი ასეთს მოვესწრებით, რაღაც საერო თეოდიციის მაგვარ როლს შეასრულებს, ანუ ახსნას მოუძებნის ყოველიეე არსებულს ისტორიის საბოლოო მიზნის თვალსაზრისით. მაგრამ ეს სრული უაზრობაა. ვერავითარი უნივერსალური ისტორია ვერ გაამართლებს ასეთ მოლოდინს“. უნივერსალური ისტორია მისთვის უბრალოდ ინტელექტუალური იარაღია და ის ვერ ახსნის ყველა იმ უსაზრისო მოვლენას, რასაც ისტორიაში აქვს ადგილი. უნივერსალურ ისტორიას ღმერთის ფუნქცია არ უნდა მივანიჭოთ. როგორც არ უნდა დაგვაეჭვოს ისტორიულმა ხდომილებებმა, მაინც უნდა გვჯეროდეს პროგრესის ჩარჩოებში მიზანმიმართული პროცესის არსებობა. თუმცა ისიც არაა უსაფუძვლო, რომ დღევანდელ ის-

ტორიაში ბოროტების ახალ ფორმებს ვხედავდეთ, რომელთაც წინა ეპოქები არ იცნობდა.

ფუკუიამა დგას პრობლემის წინაშე. თუკი უნივერსალური ისტორიის არსებობას დავუშვებთ, აქვს თუ არა მას ერთიანი უნივერსალური შინაარსი, არის თუ არა ერთი ფაქტორით გაპირობებული და ერთი მიმართულებით მოძრავი. რითი ავხსნათ ისტორია – პოლიტიკური, სოციალური, ეკონომიკური თუ სხვა ფაქტორით. ფუკუიამა პირველ რიგში ისტორიის ეკონომიკურ ახსნას ემიჯნება. იმასაც აჩვენებს, რომ მარქსისთვის მომხმარებლური საზოგადოება იყო იდეალი და საზოგადოების პროგრესულობა შრომის ნაყოფიერებით განისაზღვრებოდა. თუმცა ამ მიმართულებითაც ვერ გამოიჩინა თავი მარქსისტულ-სოციალისტურმა საზოგადოებამ, რადგან სოციალიზმის პირობებში ოთხი საათი იხარჯებოდა მინიმალურ დონეზე მუშის მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად. მაშინ, როდესაც კაპიტალიზმის პირობებში სამუშაო დროის ერთი-ორი საათი საკმარისი იყო მუშის მოთხოვნილებათა ადამიანურ დონეზე დასაკმაყოფილებლად. ამერიკელი მუშა ნამდვილად ბევრად უფრო განთავისუფლებული ჩანდა აუცილებლობის სამყაროს ხუნდებისაგან, ვიდრე მისი საბჭოთა კოლეგები“ (იქვე, გვ. 144). ავტორს არ აკმაყოფილებს არა მარტო მარქსის ეკონომიკური თეორია, არამედ მის ნიადაგზე წარმოშობილი თანამედროვე მოდერნიზმის თეორიაც, რომელმაც ადამიანისა და ისტორიის კავშირი გააცნობიერა, მაგრამ რადგან ადამიანი ეკონომიკურ არსებად დასახა, ისტორიაც ეკონომიკურ პროცესად გამოაცხადა. ფუკუიამას მტკიცებით, ისტორიის ნებისმიერი ეკონომიკური თეორიის მსგავსად მოდერნიზაციის თეორიაც ერთგვარად არადამაკმაყოფილებელია. ამ თეორიის ამოსავალ პოსტულატს წარმოადგენს მტკიცება, რომ ,,ადამიანი ეკონომიკური არსებაა და უმთავრესად ეკონომიკური ზრდა-განვითარებისა და ინდუსტრიული რაციონალურობის იმპერატივები ამოძრავებს“ (იქვე, გვ. 145). ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის მამოძრავებელი ეკონომიკურის გარეთა ფაქტორები არაა გათვალისწინებული და ისტორია ცალმხრივ ახსნას ღებულობს, ამიტომ ამ თეორიით დემოკრატიის ფენომენიც არ აიხსნება. ,,დემოკრატია, როგორც მიმართულების ფორმა, თითქმის არასოდესაა არჩეული ეკონომიურ მიზეზთა გამო“. პიროვნების მოღვაწეობის წინა პლანზე დაყენება მხოლოდ ეკონომიკური მიზეზებით როდია განპირობებული. ის ადამიანს ადამიანობის გზაზე აყენებს. ფუკუიამას აზრით, ბოლო საუკუნეთა ისტორიის გაგება საბუნებისმეტყველო მეცნიერების პროგრესული გან-

ვითარების იდეაზე უნდა დაფუძნდეს, მაგრამ მთელი ისტორიის ასახსნელად ეს ფაქტორიც არ გამოდგება. მისი აზრით, ისტორიის გაგებაში ყველაზე სწორ დასკვნამდე ჰეგელი მივიდა, როდესაც აღიარებისთვის ბრძოლა შემოგვთავაზა ისტორიის კრიტერიუმად. ამ გზით ისტორიის დასასრულის საკითხსაც ნათელი ეფინება. ისტორიის დასასრული ნიშნავს გარკვეული იდეალის მიღწევას, რომლის იქით სხვა იდეალი არ მოიაზრება. ასეთ იდეალად ფუკუიამას ლიბერალური დემოკრატია ესახება. იგი საფუძვლიანად კარიტიკებს იმ თეორიებს, რომლებიც ისტორიის გასაღებს ადამიანის ბუნებაში ეძებდნენ. ეს ბუნება კი ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულად მიაჩნდათ. ფუკუიამა უარყოფს ადამიანის ბუნების მარადიულობას, თუმცა ადამიანის ბუნებას მიიჩნევს ისტორიის გასაღებად. მაგრამ ეს ბუნება მასთან ცვალებადია. და როცა ისტორიას დასასრულის განზომიელებაში განიხილავს, მიიჩნევს, რომ ლიბერალური დემოკრატია ყველაზე კარგად გამოხატავს ადამიანის ბუნებას და მიესადაგება მას. ამიტომ ლიბერალური დემოკრატიის მიღწევით ისტორია დასრულებამდე მიდის, რადგან უკეთესი სოციალური ორგანიზაცია არ ჩანს. ფუკუიამა აღიარების განზომილებაში განიხილავს მთელ ისტორიას და მის გამააზრებლებსაც. ჰეგელიანელი ფუკუიამა ამტკიცებს, რომ ჰეგელი არა მარტო ადამიანის არსებას ცვალებადად და ისტორიულად მიიჩნევს, არამედ ადამიანს აძლევს საშუალებას თვითონ იყოს მისი არსების ჩამომყალიბებელი. ადამიანი, როგორც არადეტერმინირებული თავისუფალი არსება, თვითონ აყალიბებს თავის არსებას. ეგზისტენციალიზმის ენაზე რომ ვთქვათ, ადამიანის არსებობა უსწრებს მის არსებას, რადგან არსებულმა უნდა ჩამოაყალიბოს საკუთარი არსება. ადამიანი თვითონ ქმნის თავის თავს იმად, ვინც არის. ყოველივე დანარჩენის არსება წინ უსწრებს არსებობას. ცხოველი იბადება იმად, რაც უნდა იყოს. ადაიმანი კი შესაძლებლობათა სიმრავლეს მოიცავს და ერთნაირად შეუძლია იყოს როგორც ადამიანი, ისე მხეცი. ეს დამოკიდებულია მის მამოძრავებელ სურვილებსა და მის მიერ გამოყენებულ საშუალებებზე, მის მრწამსზე. ადამიანი პროექტია, რომლის რეალიზება თვით ადამიანის ხელშია. თუ ისტორია ადამიანის არსების განხორციელებაა, ეს არსება კი ადამიანის არჩევანის შედეგია, ისტორია თავისუფლების არენაა. ასეთია ჰეგელის ნააზრევზე აგებული კოჟევისა და ფუკუიამას თეორია.

თიმოსი, მეგალოთიმია და იზოთიმია

ფუკუიამას ისტორიის თეორიის ძირითადი ცნება თიმოსია, ამიტომ ლიბერალიზმისა და დემოკრატიის გვერდით, უნდა გაკეთდეს თიმოსის ექსპლიკაციაც. ფუკუიამას აზრით, ჰეგელის და სხვა წინამორბედების ისტორიის თეორია ემყარება თიმოსის ცნებას, რომელსაც ფუკუიამაც იზიარებს. სათავეს ეს აზრი პლატონთან იღებს. „სახელმწიფოს“ მეოთხე წიგნში პლატონი ადამიანის სულის სამ საწყისს აანალიზებს: შემეცნებას, განრისხებას თუ აღტკინებას და მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას. პლატონისეულ სულის ამ სამი უნარის თუ თვისებათა იერარქიას გათრი შემდეგნაირად გადმოსცემს: „ახლა ინდივიდს დავუბრუნდეთ, ჩვენი გამოკვლევის თავდაპირველ ობიექტს. მასშიც განირჩევა სამი ნაწილი. ცხოველებისაგან განსხვავებით, მას გააჩნია nous, აზროვნებისა და თავისი ქმედების წინასწარი განსჯის უნარი. მოერე მხრივ, მას ვაჟკაცური ქცევაც ძალუძს, უმართებულო ქცევის დანახვისას კი იგივე სულიერი წყარო სამართლიანი რისხვის გრძნობას აღუძრავს. ამას ბერძნები thymos-ს უწოდებენ, ჩვენ კი შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც აღტკინების ელემენტი ადამიანის ხასიათში. ადამიანის მესამე ბუნებრივ თვისებას შეადგენს მისწრაფება მატერიალური ქონების მოხვეჭისა და ფიზიკური კმაყოფილებისაკენ. ყოველ კონფლიქტში გონებასა და სურვილებს შორის thymos-ის მოვალეობაა გონებას დაუჭიროს მხარი და ამ შემთხვევაში იგი ნებისყოფის ექვივალენტად იქცევა. მაშასადამე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჯანმრთელ სულში, რომელიც საუკეთესოდაა ორგანიზებული სიცოცხლის ფუნქციის შესასრულებლად, წარმმართველი გონება უნდა იყოს, ის უნდა მიუძღოდეს წინ მთელს და განსაზღვრავდეს მის პოლიტიკას. thymos-ი კაცს საიმისო გამბედაობას მიანიჭებს, რომ მართლაც მისდიოს გონების რჩევას, როგორც ქცევის საუკეთესო გზას. ფიზიკურ სურვილებსაც თავისი ფუნქცია გააჩნიათ, მათ სხეულის დაპურება და გვარის გაგრძელება ევალებათ, მაგრამ ისინი ინტელექტის არჩეულ გეზს უნდა დაექვემდებარონ“ (უილიამ გათრი, ბერძენი ფილოსოფოსები გვ. 126).

ფუკუიამამ თიმოსი ისტორიის მამოძრავებელ ძალად გამოაცხადა, როგორც პიროვნების, ისე სოციალური ერთობების მოღვაწეობის განმსაზღვრელად, იმ მოტივით, რომ სიმამაცე, გამბედაობა, პატივმოყვარეობა თუ საკუთარი ყოფიერების დამკვიდრებისა და აღიარების სურვილი ამოძრავებს როგორც პიროვნებას, ისე სოციალურ ერთობებსაც

და ამ გზით იქმნება ისტორია. არა მარტო თვითაღიარება, არამედ სხვათაგან აღიარებაც, არის ის მუხტი, რაც ადამიანს აიძულებს თავისი პოზიცია გამოავლინოს სხვა ადამიანებთან მიმართებაში, ან მათზე გაბატონებით, ან მათ ტოლად გახდომით. აღიარების სურვილი პლატონმა გამოხატა სიტყვით – თიმოსი, რომელსაც არა აქვს ერთმნიშვნელოვანი თარგმანი და სიმამაცესაც ნიშნავს, გაბედულებასაც, სიამაყესაც და ა.შ. ის, რაც პლატონთან თიმოსია, მაკიაველთან დიდების წყურვილია, ჰობსთან სიამაყეა, ჰეგელთან – აღიარება, ნიცშესთან – წითელლოყება მხეცი, სხვებთან – სახელის მოხვეჭა და პატივმოყვარეობა. ეს ნიშნავს, რომ აღიარების გამომხატველი ერთმნიშვნელოვანი ტერმინი და შესაბამისი სიტყვა ისტორიაში არ არსებობდა. ყველა აღნიშნულ შემთხვევაში თიმოსი ნიშნავს პიროვნების მცდელობას – ღირებულება მიანიჭოს ნივთებს, საკუთარ თავს და სხვებსაც. აღიარების სურვილი ადამიანში აღვივებს საკუთარი მეობის დაცვის მიდრეკილებას. თიმოსი პლატონთან საკუთარი თავისადმი პატივის და დიდების სურვილის გამოხატულებაა. თუ ადამიანი ხედავს, რომ მას პატივს ღირსეულად არ მიაგებენ, ან თვითონ ვერ აფასებს საკუთარ თავს როგორც ჯერ არს, ის ბრაზდება. მაშასადამე, თიმოსი სიბრაზესთანაცაა კავშირში, შეიძლება სხვა ვითარებაც განვიხილოთ, როცა ვერ ვამართლებთ ჩვენდამი ნდობას, ან მოსალოდნელად არ ვიქცევით, მაშინ ჩვენ თავზე ვბრაზდებით და სირცხვილის გრძნობა გვეუფლება, რაც სიამაყის ჰიპოსტასია, რადგან სამართლიანი დადებითი შეფასება, რომელიც მოსალოდნელ ქცევას მოჰყვება, სიამაყის წყაროა. როგორც ვხედავთ, თიმოსის მნიშვნელობათა არეალი ფართოა. ღირებულების მინიჭება, აღიარება და სიამაყე, აუღიარებლობა და მის გამო ბრაზი, სირცხვილი და მედიდურება, ყოველივე ეს უკავშირდება ადამიანის სურვილს, იყოს ადამიანი ადამიანთა შორის, ღირსეული ღირსეულთა წრეში, ეს კი აღიარებაზეა დამოკიდებული.

ფუკუიამა, ისე როგორც ყველა სხვა შემთხვევაში, მის მიერ ისტორიის მამოძრავებლად აღიარების გამოცხადებასთან დაკავშირებით გარკვეულ სკეპსისს გამოთქვამს. „აღიარების სურვილი იქნებ უცნაურ და ერთგვარად ხელოვნურ კონცეფციადაც ჟღერდეს, მით უფრო მაშინ, როცა მას კაცობრიობის ისტორიის უმთავრეს მამოძრავებელ ძალად ვასახელებთ“ (ფუკუიამა, ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი, გვ. 174). მართლაც, ერთი შეხედვით, სურვილი მარტო სულის თიმოტურ საწყისს არ ახასიათებს, რადგან მატერიალური მოთხოვნი-

ლებების დაკმაყოფილებაც სურვილთანაა დაკავშირებული, როგორც პლატონი აღნიშანვს, წყურვილი, შიმშილი თუ სქესობრივი კავშირის სურვილი, შეიძლება დაიკმაყოფილო, მაგრამ ისიც შეიძლება ამ სურვილებს წინ აღუდგე, მაგრამ თიმოსური სურვილი მათგან დიდად განსხვავებულია, რადგან აღიარება ადამიანს სულიერ სიამაყეს და ყოფიერების ღირებულებას ანიჭებს, ისე რომ ეს არაა დაკავშირებული სომატურ მოთხოვნილებებთან.

ფუკუიამა აღიარებასა და თიმოსს შორის იგივეობასთან ერთად განსხვავებასაც ხედავს. თიმოსი თვითონ კი არაა აღიარება, არამედ აღიარების სტიმულია, მოთხოვნილებაა. ის იმოწმებს ვაცლავ ჰაველის ესედან – „ძალა უძალოთა“ – მემწვანილის ქცევის ანალიზს. მემწვანილე მაღაზიის ვიტრინაში გამოაფენს ლოზუნგს: „პროლეტარებო, ყველა ქვეყნისა შეერთდით“. ამით ამ ადამიანმა თავი გაიუცხოვა არსებობის შენარჩუნების მიზნით. ის ცდილობს მოჩვენებითად მაინც შეინარჩუნოს ღირსება და თავს ისე გვაჩვენებს, თითქოს მას მართლა უნდა ყველა ქვეყნის პროლეტართა გაერთიანება, სინამდვილეში, ასეთი რამ აზრადაც არ მოსვლია, მაგრამ ეს დებულება მისთვის თავისებური ფარია, რომლითაც საფრთხეს იცილებს და ამავე დროს თიმოსის შენარჩუნებას ცდილობს. მას შეეძლო წაეწერა: „მეშინია და ამიტომ უდრტვინველად გემორჩილებით“, მაგრამ ამით თიმოსს დაკარგავდა, სასირცხვილო ქცევას ჩაიდენდა, მას სურს ღირსება შეინარჩუნოს უღირსი ქცევის ვითარებაში, დაფაროს თავისი ქცევის ნამდვილ მოტივები. მას შეუძლია თქვას, რა არის ცუდი პროლეტარების გაერთიანებაში. ჰაველს ეს ასე აქვს გადმოცმული: „ხილ-ბოსტნეულის ვიტრინაში, ხახვებსა და სტაფილოებს შორის, მაღაზიის გამგე ათავსებს ლოზუნგს, „პროლეტარებო, ყველა ქვეყნისა, შეერთდით!“ ამას რატომ ჩადის? რა სურს მსოფლიოს ამით გააგებინოს? გულალალი ენთუზიასტია მსოფლიოს მშრომელთა ერთიანობის იდეისა? განა ეს ენთუზიაზმი ისე მოსძალებია, რომ ველარ მოუთოკავს იმპულსი – ამცნოს ქვეყნიერებას თავისი იდეალების შესახებ? წუთით კი ჩაფიქრებულა, როგორ უნდა მოხდეს ასეთი გაერთიანება და რას შეიძლება ნიშნავდეს იგი?

ვფიქრობ, უყოყმანოდ შეიძლება ითქვას, რომ ვაჭრობის მუშაკთა დიდ უმრავლესობას არასოდეს უჭყლეტია ტვინი იმ ლოზუნგებზე, რომელთაც ვიტრინებში ათავსებენ. ეს უკანასკნელი არც საკუთარ შეხედულებათა გამოსახატავად სჭირდებათ. ლოზუნგი ხილ-ბოსტნეულის მაღაზიაში ხახვებსა და სტაფილოებს შორის ზემდგომი ორგანოდან ჩნდე-

ბა. მათ ვიტრინაში ფენენ იმიტომ, რომ წლების მანძილზე იქცეოდნენ ასე, იმიტომ, რომ ამას ყველა აკეთებს, იმიტომ, რომ ეს ასეა საჭირო. რომ არ გამოკიდოს, შეიძლება რაღაც ხათაბალაში გაეხვიოს: იმ შემთხვევაში, თუ ვიტრინას სათანადო „მოკაზმულობა“ არ ექნა, შეიძლება საყვედური გამოუცხადონ, ზოგმა შეიძლება არალოიალურობაც დააბრალოს. ცხოვრებასთან ფეხის ასაწყობად ამგვარი რამეების კეთება აუცილებელია. ეს ერთი იმ ათას წვრილმანთაგანია, რაც გარანტიას იძლევა, შედარებით მშვიდად იცხოვრო, როგორც იტყვიან, „საზოგადოებასთან ჰარმონიაში“.

ცხადია, ხსენებული მაღაზიის მუშაკი გამოფენილი ლოზუნგის სემანტიკური შინაარსისადმი გულგრილია. ვიტრინაში იგი პირადი სურვილით არ გამოუკიდია მასში გამოთქმული იდეალის ხალიხისათვის საუწყებლად. მაგრამ ეს, რა თქმა უნდა, სულაც არ ნიშნავს, თითქოს ამ საქციელს არ გააჩნდეს მოტივი ან მნიშვნელობა, ანდა ეს ლოზუნგი თითქოს არავის არაფერს ამცნობდეს. ლოზუნგი ნამდვილად ნიშანია და როგორც ასეთი შეიცავს შეფარულ, მაგრამ მაინც ადვილად გასაგებ ცნობას. სიტყვიერად იგი ამგვარად შეიძლება გამოიხატოს: „მე, ხილ-ბოსტნეულით მოვაჭრე xy, ვიქცევი ისე, როგორც სურთ, რომ ვიქცეოდე. მე დაქვემდებარებული პირი ვარ და გაკიცხვას ვერიდები. ვარ მორჩილი, ამიტომ უფლება მაქვს, მშვიდად ვიცხოვრო“. ამ შეტყობინებას, რა თქმა უნდა, ჰყავს ადრესატი: იგი ეგზავნება ზედა ინსტანციებს. ამავე დროს იგი ფარია, რომელიც მოვაჭრეს იცავს შესაძლო დამბეზღებლებისაგან. ლოზუნგს აქვს რეალური მნივშნელობა, ამიტომ იგი მყარადაა ჩაფესვებული გამყიდველის არსებობაში. იგი მის სასიცოცხლო ინტერესებს გამოხტავს, მაგრამ როგორია ეს სასიცოცხლო ინტერესები? („ვაცლავ ჰაველი, ძალა უძალოთა, გვ. 12-13).

ფუკუიამას აზრით, თიმოსი აქ სოციალურ ღირებულებათაგან ერთერთი უმთავრესის – სამართლიანობის – გამოვლენად გვევლინება, ფაქტობრივად თუ არა, ფორმალურად მაინც, რადგან ეს იდეოლოგიის მოთხოვნილებისადმი დაქვემდებარებაა, რითაც ადამიანი მეობას კარგავს. ამიტომ, ამ მაგალითის ანალიზში ფუკუიამა ამტკიცებს, „თიმოსი, რა სახითაც იგი „რესპუბლიკაში“ თუ მემწვანილის შესახებ ჰაველის მონათხრობში იჩენს თავს, წარმოადგენს რაღაც ადამიანის თანდაყოლილი სამართლიანობის გრძნობის მაგვარს და როგორც ასეთი ყველა კეთილშობილური თვისების – კაცთმოყვარეობის, იდეალიზმის, ზნეობრიობის, თავგანწირვის, სიმამაცისა და პატიოსნების ფსიქოლოგიური სა-

ფუძველია. თიმოსი განსაკუთრებით ძლიერ ემოციურ დახმარებას უწევს დაფასებისა და შეფასების პროცესს და ადამიანებს შესაძლებლობას აძლევს დაძლიონ თავიანთი უძირითადესი ბუნებრივი ინსტინქტები ყოველივე იმის სახელით, რაც სწორად და სამართლიანად მიაჩნიათ. ადამიანი აფასებს და ღირებულებას ანიჭებს, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარ თავს, გულისწყრომასაც თავის სახელით განიცდის, მაგრამ ამავე დროს, მას შეუძლია ღირებულება მიანიჭოს სხვა ადამიანებსაც, გაბრაზდეს სხვების სახელითაც" (ფუკუიამა, ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი, გვ. 182).

თიმოსი არა მარტო პიროვნული და სოციალური ერთობის მოქმედების მოტივია, არამედ ის უკავშირდება ცხოვრების მოწყობის პოლიტიკურ და სოციალურ იდეალებსაც, ადამიანის ბრძოლას არსებულის წინააღმდეგ და ამ ბრძოლაში სიმამაცის გამოვლენას, რაც დაკავშირებულია დატუსაღების თუ სხვა ექსცესების შიშის დაძლევასთან. ეს დამახასიათებელია დისიდენტებისათვის, რომელთაც სიკვდილი, დაპატიმრება, სამშობლოდან გაძევება ემუქრებათ და მიუხედავად ამისა, განაგრძობენ ოპოზიციურ საქმიანობას არსებული პოლიტიკური თუ სოციალური ღირებულებების ნაცვლად ახალ ღირებულებათა გასაბატონებლად. უარყოფენ დიქტატურას, ავტოკრატიას და ადამიანის გამაუცხოებელ, მისთვის უფლებების წამრთმევ ყველა წყობილებას, ცდილობენ სოციალური ყოფიერება დემოკრატიულ საწყისებზე გადაიყვანონ, ასეთი დისიდენტები ყველა დიქტატორულ ქვეყანაშია. დისიდენტები მრავლად იყვნენ საბჭოთა პოლიეთნიკურ სახელმწიფოში. მათი მოღვაწეობა გამოხატავდა იმას, რის შესახებაც ფუკუიამა ამბობს: „თიმოსი გარკვეული თვალსაზრისით უკავშირდება სასურველ პოლიტიკურ წესრიგს, რადგან სიმამაცის, საზოგადოებრივი აქტივობის და ზნეობრივ კომპრომისებზე უარის თქმის წყაროს წარმოადგენს". ასეთი წესრიგი სხვებთან ერთად ადამიანის ღირსებისა და ღირებულების აღიარების სამართლიან სურვილსაც უნდა აკმაყოფილებდეს. ფუკუიამა თიმოტურ ასპექტებს ეძებს ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ყველა სფეროში და არ შემოიფარგლება ეკონომიკური, თუ პოლიტიკური არეალით. თიმოტური ასპექტების საყოველთაობაზე მიგვანიშნებს მუშის ბრძოლა ხელფასის მომატებისათვის. ამ ფაქტში მხოლოდ ეკონომიური მდგომარეობის გაუმჯობესებისთვის მოძრაობა კი არაა, არამედ მუშის პროტესტი იმის გამო, რომ მას ღირსეულად არ აფასებენ, იმის გამო, რომ მისი ღირებულების აღიარება სხვების მხრივ არ შეესაბამება საკუთარი მეობის

ღირებულებით შეფასებას. მუშა ცდილობს გადალახოს ეს შეუსაბამობა, სხვათა შეფასების საკუთარ წარმოდგენამდე ამაღლებით. რევოლუციებიც და რეფორმებიც აღიარებისთვის ბრძოლის მაჩვენებელია, თუმცა სოციალურ მოძრაობათაგან ძალზე დაშორებული სექსუალური კავშირიც თიმოსური საწყისის მქონეა. ის მარტო სიამოვნების სურვილით არ განისაზღვრება, არამედ მასში ჩაქსოვილია სურვილი „ერთი ადამიანის მიერ მეორის აღიარებისაც“. კონსტიტუციები, სამოქალაქო უფლებათა სხვადასხვა კოდექსები, საერთდ, დემოკრატიის ყველა დოკუმენტი თიმოსის განზომილებაში განიხილება, რადგან მათში ასახულია ადამიანების ბრძოლა სამართლიანობისა და ღირსების მოსაპოვებლად.

საინტერესოა ფუკუიამას მიერ თიმოსის პარადოქსულობაზე მითითება. ის თიმოსის ორ მხარეს არჩევს. ერთი მხრივ, ის პოზიტიური ფენომენია და სინათლის წყაროა, რადგან ადამიანის აღიარებისა და თვითდამკვიდრებისათვის ბრძოლაა. მაგრამ, მეორე მხრივ, მას ბნელი საწყისიც აქვს, თუნდაც იმის გამო, რომ ის ეგოიზმს უკავშირდება. თიმოტური მე მოითხოვს მის გარშემო არსებული საგნებისა და სხვა ადამიანების ღირებულების მისეული გაგების აღიარებას. აღიარება მოიაზრება თვითდამკვიდრების გზად. ცხადია, ერთი ადამიანის სამართლიანობის განცდა და საკუთარ თავზე წარმოდგენა სხვათა მხრივ სამართლიანობის განცდას და იმ ადამიანის სხვათაგან შეფასებას არ ემთხვევა, ხოლო საკუთარი თავის შეფასება კრიტერიუმად ნაკლებად გამოდგება. ამიტომ თიმოსი მე-სა და სხვა-ს შორის კონფლიქტის წყარო ხდება. თითოეული თავისთვის რომ იბრძვის და საკუთარი თავისადმი პატივს ამკვიდრებს, ეს ნებაყოფლობით როდი ხდება. იწყება უთანხმოება მე-სა და სხვას შორის. უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ადამიანის ბრძოლა მისი ზნეობრივი აღიარებისთვის არ შემოიფარგლება მხოლოდ სიტყვიერი აღიარებით. ის მოითხოვს საზოგადოებაში შესაბამისი ადგილის დაკავებას, თავისი ძალაუფლების განვრცობას სხვებზე. აქ თავს იჩენს ფენომენი, რომელსაც ფუკუიამა მეგალოთიმიას უწოდებს. მეგალოთიმია სწორედ ადამიანის სურვილია, საკუთარი თავი სხვებზე მაღლა დააყენოს და მისი პატივმოყვარეობის, თუ საკუთარ თავზე გაზვიადებული წარმოდგენით იხელმძღვანელოს სხვებთან ურთიერთობაში. „სხვებთან შედარებით მეტად აღიარების სურვილს შეიძლება ბერძნული წარმოშობის ახალი სახელი მეგალოთიმია ვუწოდოთ“ (იქვე, გვ. 193). მეგალოთიმია ვლინდება ყოფიერების ყველა სფეროში, პოლიტიკა იქნება ეს, თუ ხელოვნება, სულ ერთია. როცა ტირანი სხვათა ტე-

რიტორიებს იპყრობს, მას მარტო ტერიტორიისადმი ინტერესი არ ამოძრავებს. მისი სურვილია სხვათა ტერიტორიაზეც მოიპოვოს აღიარება. მეგალოთიმიის გამოვლენაა, როცა მუსიკოსი ცდილობს ბეთჰოვენის საკუთარი ინტერპრეტაცია წარმოადგინოს როგორც ყველა ინტერპრეტაციათა შორის საუკეთესო. მეგალოთიმია ბნელი მხარეა, რადგან სხვებზე ბატონობის სურვილია, სხვათა თავმოყვარეობის შელახვის საფუძველზე საკუთარი პატვიმოყვარეობის დაკმაყოფილების ფორმაა. მისით აიხსნება ბატონის დამოკიდებულება მონისადმი და იმპერიალიზმის ყველა ფორმა. მეგალოთიმია დიდების წყურვილია. აღნიშნული ცხადს ხდის, რომ თიმოსი პოლიტიკური ფილოსოფიის ძირითადი საკითხია, რომლითაც ერთნაირად აიხსნება როგორც მემწვანილის, ისე დიქტატორის მოქმედება.

ფუკუიამა აანალიზებს თიმოსთან დაკავშირებულ მესამე ცნებასაც – იზოთიმიას. იზოთიმია მეგალოთიმიის საპირისპიროა, რადგან ის მიზნად სხვაზე გაბატონებას კი არ ისახავს, არამედ სურვილი აქვს, გახდეს ისეთი, როგორიც სხვები არიან. ფუკუიამას მტკიცებით, „იზოთიმია გამოიხატება სხვა ადამიანებთან თანასწორად აღიარების სურვილში“ (იქვე). ავტორი დღევანდელ სიტუაციაში მეგალოთიმიის დაძლევის და იზოთიმიის დამკვიდრების პოზიტიურ ტენდენციას ხედავს.

მთარგმნელებისა და გამომცემლების მიმართ რამდენიმე შენიშვნა გვაქვს. შპენგლერის ნაშრომის სათაური და ძირითადი პრინციპიც არატრადიციულადაა თარგმნილი. ნაშრომს ეწოდება „ევროპის მზის ჩასვენება“, ავტორები ამ შრომის სათაურად და ძირითად იდეად „ისტორიის დაკნინებას“ აცხადებენ. ეს არ არის მართებული არც ძირითადი იდეის და არც სათაურის აზრით. შპენგლერი მსჯელობს არა ისტორიის დაკნინებაზე საერთოდ, არამედ ევროპული კულტურის მზის ჩასვენებაზე, ეს ნიშნავს, რომ შპენგლერის სქემის მიხედვით ყოველ კულტურას აქვს გაზაფხული, ანუ წარმოშობის პერიოდი, ზაფხული და შემოდგომა, როცა კულტურა აყვავებას განიცდის და შემოქმედებითი ნაყოფიერებით ხასიათდება და ზამთარი, როცა კულტურის მზე ჩაესვენება და შემდგომ ახალი კულტურა იწყებს განვითარებას. კულტურის ზამთარი, ანუ ცივილიზაციის საფეხური, კულტურის გაქრობას კი არ ნიშნავს, არამედ შემოქმედებითი ენერგიის ამოწურვას, როცა კულტურა, შპენგლერის შედარებით, ემსგავსება მადნისაგან დაცლილ მაღაროს, მისი არსებობა კი არ წყდება, არამედ კიდევ დიდხანს ინარჩუნებს არსებო-

ბას შემოქმედების გარეშე. ევროპის კულტურის მზის ჩასვენების შემდგომ შპენგლერი ახალი კულტურის აღმოცენებას მოელის, მისი აზრით, ეს რუსული კულტურა უნდა იყოს. სამწუხაროდ, ეს თემა მას შემდგომ არ განუვითარებია, როგორც მისი ისტორიკოსები ამბობენ, პირადი საფრთხისაგან თავის დასაზღვევად, თუმცა ეს სიფრთხილე არ გამოდგა საკმარისი და ფაშისტებმა ის თავის მანსარდაში მოკლეს.

მეორე შენიშვნა ეხება ტოინბის ისტორიკოსოფიის ძირითად ცნებას. ლაპარაკია იმაზე, რომ შპენგლერის ძირითადი ცნებაა კულტურა, ტოინბის კი – საზოგადოება, რა საფუძველზე შეცვალეს მთარგმნელებმა ტოინბის ცივილიზაციის ტერმინი, გაურკვეველია, ამის საშუალებას არც ტოინბის შრომები იძლევა და არც მისი თარგმანები, ტოინბის ძირითადი ცნება ცივილიზაციაა და სხვა არაფერი.

მესამე შენიშვნა სიტყვა Walue-ს თარგმანს ეხება, რომელიც ხან ფასეულობადაა თარგმნილი, ხან ღირებულებად, ჯობდა, ერთ-ერთი ყოფილიყო, ან განემარტათ, რომ ერთი და იგივეა.

აღნიშნულის მიუხედავად, გაკეთდა კარგი საქმე და სასურველია მას გაგრძელება ჰქონდეს.