



ფონდი ღია საზოგადოება - საქართველო
OPEN SOCIETY - GEORGIA FOUNDATION

სოციალურ მეცნიერებათა სერია

ედუარდ კოდუა

კულტურის სოციოლოგია

**დაშვებულია დამხმარე სახელმძღვანელოდ
სოციალური მეცნიერებების მაგისტრანტებისათვის**

გამომცემლობა „ნეკერი“

თბილისი

2001

მადლობა მინდა გადავუხადო ფონდ „ღია საზოგადოება — საქართველოს“ ამ ნაშრომის დაფინანსებისა და იმ დიდი სტიმულისათვის, რაც ამ საგანში სალექციო კურსის შექმნის საფუძველი გახდა.

სერიის მთავარი რედაქტორი

მარინე ჩიტაშვილი

რედაქტორი

ლია კაჭარავა

გარეკანის დიზაინი

ივანე კიკნაძე

დაკაბადონება

გიორგი ბაგრატიონი

კორექტორი

ნანა ჩავლეიშვილი

© ფონდი „ღია საზოგადოება — საქართველო“, 2001

ISBN 99928-58-43-5

შ ი ნ ა ა რ ს ი

კულტურის გააზრების სიძნელეები	4
კულტუროლოგია როგორც მეცნიერება	14
ცნებები და ტერმინები: "კულტურის მეცნიერებანი", "კულტუროლოგია", "გონის მეცნიერებანი", "საზოგადოებრივი მეცნიერებანი", "ადამიანის მეცნიერებანი", "კულტურის ანთროპოლოგია"	21
კულტუროლოგიის ისტორიიდან	37
კულტურის სოციოლოგიის საგანი და ამოცანები	55
კულტურის სოციოლოგიის სათავეებთან	67
<i>პარსონსი და კულტურის სოციოლოგია</i>	83
კულტურის კვლევის მეთოდოლოგიური წანამძღვრები	87
კულტურის გაგებათა ანალიზი	95
კულტურის განსაზღვრებათა კლასიფიკაცია	105
კულტურა და ცივილიზაცია	113
ცივილიზაციის ცნების თანამედროვე განსაზღვრებანი	123
კულტურა და კულტურული მემკვიდრეობა	144
კულტურისა და ადამიანის კრიზისი	157
კულტურა და ღირებულება	185
ღირებულება თანამედროვე სოციოლოგიაში	188
ღირებულების ცნების ანალიზი	191
ღირებულების ცნების განსაზღვრებანი	208
ღირებულების ცნება ფსიქოლოგისტურ სოციოლოგიაში	217
ღირებულება ფუნქციონალიზმის წინამორბედებთან	220
ღირებულების ძირითადი ნიშნები	221
მითი როგორც კულტურის ელემენტი	231
რელიგია, კულტურა, საზოგადოება	240
კულტურა, იდეოლოგია და მსოფლმხედველობა	261
იდეოლოგიის ცნებობრივი ანალიზი	272
მსოფლმხედველობა და იდეოლოგია	274
იდეოლოგია და მეცნიერება	281
საზოგადოება და კულტურა	286

კულტურის გააზრების სიძნელეები

მიუხედავად იმისა, რომ კულტურა ადამიანის გაჩენიდან არსებობს, მისი თეორიული გააზრება სულ რაღაც 2-3 საუკუნეს ითვლის. ამას მრავალი გარემოება განაპირობებდა. კულტურა ადამიანური ფენომენია. ადამიანი კი, წარმოშობიდანვე, გარე სამყაროს ბარიერების წინაშე აღმოჩნდა. მას პირველ რიგში არსებობა უნდა შეენარჩუნებინა. არ იცნობდა რა, გარე სამყაროს კანონებს და უძლური იყო ბუნებრივი სტიქიის წინაშე, მისი თავდაპირველი ამოცანა გარემოსთან შეგუებით განისაზღვრა. ეს კი მოითხოვდა გარემოს შესახებ გარკვეული ცოდნის დაგროვებას. მისი ყოფიერების გარემო პირობები აიძულებდა კონცენტრაცია მოეხდინა გარემოზე და შესაძლებლობის ფარგლებში გაეგო მისი არსი, შეემეცნებინა ის საფრთხე, რასაც გარემო უმზადებდა. ამიტომ ადამიანმა მთელი თავისი შემეცნებითი ძალისხმევა გარემოზე წარმართა. ის ცხოველივით იძულებული იყო, გარემოს ზემოქმედებაზე რეაგირებისათვის ყოფილიყო მზად და საშუალება არ ეძლეოდა, საკუთარ თავს, მისი ცხოვრების გარკვეულ წესს, თუ საკუთარ ყოფასა და კულტურას დაკვირვებოდა. სწორად მიუთითებენ სოციოლოგიური ლექსიკონის ავტორები დევიდ და ჯულია ჯერიები, რომ "კულტურა ადამიანის ქმნილებაა. კულტურა შეიძლება გვესმოდეს როგორც მთელი საზოგადოების სასიცოცხლო გზა. ის მოიცავს ნორმებს, ჩვევებს, ტანსაცმელს, ენას, რიტუალებს, ქცევას და რწმენათა სისტემას"¹.

ბუნებაზე მიმართულობა იმდენად რომ განვითარდა, ადამიანს შეეძლო შეგუებოდა ბუნებას, შემდგომ ეტაპზე ის იწყებს საზოგადოებრივ ყოფიერებასთან დაკავშირებული ფენომენების შემეცნებას. მან შექმნა ქცევის მომწესრიგებელი წესები და ნორმები, საორიენტაციო ღირებულებათა სისტემა, რომელთა მეშვეობით მის თვისტომებთან დამოკიდებულებაში წონასწორობას ინარჩუნებდა; შექმნა ბუნებრივისაგან განსხვავებული ნორმატიული კანონები, ჩამოაყალიბა სახელმწიფო, რომელიც მოწოდებული იყო, წარემართა ადამიანთა ერთობების ცხოვრება და ამის შემდეგ მისი შემეცნება წარიმართა სოციალურ კანონებსა, სახელმწიფოსა და საზოგადოებაზე. მას აინტერესებს საზოგადოებისა თუ სახელმწიფოს არსება, ის ჯერაც ვერ აცნობიერებს მათ შორის განსხვავებას,

¹ Дэвид Джери, Джулия Джери, Большой толковый социологический словарь, М. 1999, гл. 353.

ანტიერესებს ადამიანთა ცხოვრების მონესრიგება და სოციალურ ყოფიერებაში სოციალური ჯგუფების იერარქია. ამ ეტაპზე ადამიანი მიუბრუნდა მის ქმნილებათა შემეცნებას იქნება ეს სახელმწიფო, რელიგია, მსოფლმხედველობა, ზნეობა, ცოდნა თუ სხვა, მაგრამ ის მათში კულტურას არ გამოყოფს და კულტურის ფენომენტა არსს არ ეძებს. კულტურა როგორც რეალობა, ადამიანის ყველა ქმედებაში ვლინდება. "ადამიანის ქცევას ფაქტიურად კულტურის გავლენის გარეშე, არსებობა არ შეუძლია. ის, რაც თავდაპირველად ჩვენი ცხოვრების ბუნებრივ თავისებურებად გვეჩვენება — სექსუალობა, დაბერება, სიკვდილი — კულტურამ და მისმა გარდამქმნელმა გავლენამ, მნიშვნელოვანი გახადა. პროდუქტების მოხმარებაც კი, ბუნებრიობის მიუხედავად, კულტურული მნიშვნელობით და ჩვევებითაა გამსჭვალული"². ადამიანები გარკვეული კულტურის საფუძველზე მოქმედებენ. იგი მათივე ქმნილებაა და მათზევე უკუმოქმედებს. ამის მიუხედავად, ადამიანი კულტურის შემეცნებას ძალზე გვიან მიუბრუნდა. ყოველ შემთხვევაში, ანტიკურობის ეტაპზე, კულტურა როგორც განსაკუთრებული სოციალური ფენომენი, ადამიანის გააზრების საგანი არ გამხდარა. ზოგიერთი ცდილობს, პლატონთან ეძიოს კულტურის გააზრების პირველი ნიშნები (იური დავიდოვი), მაგრამ, პლატონიცა და მისი ნინამორბედებიც, ისე, როგორც გვიანდელი ანტიკურობის მოაზროვნეები, კულტურას არ გამოყოფენ როგორც შემეცნების საგანს. კულტურის პირველი სისტემური გააზრება XVIII საუკუნის კუთვნილებაა. იგი მომდინარეობს რუსოს, ჰერდერის, ადელუნგის, ვიკოს მოძღვრებებიდან. პირველყოფილი კულტურები კი XIX საუკუნის II ნახევრიდან გახდა გააზრების საგანი (ტილორი, მორგანი), ხოლო კულტურის ცნების სისტემატური გააზრება უფრო გვიან მოხდა, კერძოდ, XX საუკუნეში.

საზოგადოება, როგორც წინაისტორიულ ისე ისტორიულ პერიოდში, ყოველთვის კულტურულ გარემოში ცხოვრობდა. მას შემდეგ, რაც ადამიანი გამოეყო ცხოველთა სამყაროს და მისი მახასიათებელი გახდა: გონიერება, სოციალურობა, პოლიტიკურ არსებად ყოფნა, მას თან ახლავს კულტურა. კულტურა ადამიანთან ერთად გაჩნდა და არსებობის ხანგრძლივი პერიოდი აქვს, რომელიც ერთნაირად მოიცავს, როგორც ლერძის დროის წინაპერიოდს, ასევე შემდგომ ეპოქებსაც. მიუხედავად ამისა, საკითხი "რა არის კულტურა" მე-20 საუკუნის მიჯნამდე არ გამხდარა არსებითი განაზრების საგანი. კულტურის ფილოსოფიის ცნობილი წარმომადგენლის ალბერტ შვეიცერის აზრით, "რა არის კულტურა? ეს

² იქვე, გვ. 354.

საკითხი დიდი ხნიდან უნდა აღელვებდეს კაცობრიობას, რომელიც თავის თავს კულტურულად თვლის, მაგრამ რა უცნაურიც არ უნდა იყოს, მსოფლიო ლიტერატურაში აქამდე არავის დაუსვამს ასეთი საკითხი და მითუმეტეს არ უცდია მასზე პასუხის გაცემა. მიაჩნდათ, რომ არაა საჭირო განვსაზღვროთ კულტურის არსება, რამდენადაც ის სახეზეა. ხოლო მაშინაც, როდესაც ეხებოდნენ ამ საკითხს, ისტორიისა და თანამედროვეობის დამონებით, მას დიდი ხნის გადაწყვეტილად მიიჩნევდნენ³. მართალია, წარსულში იყვნენ ცნობილი კულტუროლოგები ვიკო, ჰერდერი, რუსო, მორგანი და სხვები, რომლებმაც გაიაზრეს წარსული კულტურები, მაგრამ მათ შრომებში არ არის კულტურის ცნებობრივი ანალიზი. მსჯელობა წარმოებს კულტურის სფეროების, განვითარების ეტაპების და სხვა მსგავს საკითხებზე, მაგრამ არა იმაზე — რა არის კულტურა და რა ნიშნებით მოიაზრება. ეს საკითხი მხოლოდ მე-20 საუკუნეში გახდა განაზრების საგანი. ეს უნდა აიხსნას იმით, რომ მხოლოდ ამ ეპოქაში გაცნობიერდა კულტურის ღრმა კრიზისი, რომლის ანალიზს არ იცნობდა წარსული ისტორია. კულტურის კრიზისებს ადრეც ჰქონდა ადგილი, მაგრამ ეს ეხებოდა ძველიდან ახალ კულტურაზე გადასვლისა და ზრდის სიძნელეებს. დღევანდელი კრიზისი საპირისპიროთი შეცვლის შესაძლებლობით — უკულტურობისა და კონტრკულტურის ნიშნებით ხასიათდება. სწორედ მაშინ, როცა დადგა კულტურის გლობალური ნიველირებისა და მოსპობის საფრთხე, მაშინ დაისვა მწვავედ საკითხი — რა არის საკუთრივ კულტურა? ეს ვითარება გავს ანტიკური ბერძენი ორატორის დემოსთენეს ისტორიას. მან მთელი ცხოვრება ზღვის პირზე გაატარა და არასოდეს უფიქრია, რა არის ზღვა, მაგრამ როცა ერთხელ ტალღებმა გაიტაცეს და ძლივს გადარჩა დახრჩობას, მის წინაშე დაისვა კითხვა — რა არის ზღვა? დღევანდელი ადამიანი დემოსთენეს მდგომარეობაშია.

დიდი დროული მონაკვეთი, კულტურის წარმოშობასა და მასზე რეფლექსიას შორის, კულტურის გააზრების ერთ-ერთი სიძნელეა. რადგან არ არის ის ხანგრძლივი ტრადიცია, რომელიც სოციალურის სხვა სფეროთა გააზრებაში არსებობს. ხუთი ათასი წლის წინანდელი წყაროები თუა ფილოსოფიის, პოეზიის, ლიტერატურისა და სხვა სფეროებში, კულტურის კვლევის ტრადიცია მხოლოდ სამ საუკუნეს მოიცავს. თუ ანტიკურობამ ადამიანს მოუწოდა "შეიცანი თავი შენი", კულტურის მიმართ ასეთ მონოდებას 2 000 წლით დააგვიანდა.

კულტურის გააზრებაში ერთ-ერთი ძირითადი სიძნელე წარმოიქმნა იმის შედეგად, რომ კულტურის ანალიზი მეცნიერების სხვადასხვა დარგებში დამკვიდრდა. კულტურას იკვლევს ფილოსოფია,

³ Альберт Швейцер, Культура и Этика, М., 1973, гл. 51.

ისტორიის ფილოსოფია, კულტურის ანთროპოლოგია, სოციალური ანთროპოლოგია, ისტორია, ფილოლოგია, კულტურის სოციოლოგია, კულტუროლოგია თუ სხვა დარგები. ამან განაპირობა კულტურის ცნებათა მრავალმნიშვნელოვანობა. თითოეული დარგი ამ ფენომენში საკუთარ ასპექტს ეძებდა. თითოეული თავის ამოცანას უქვემდებარებდა კულტურას. ამიტომ კულტურის მრავალრიცხოვანი განსაზღვრებანი წარმოიშვა. დღეს მათი რიცხვი ოთხასს აღწევს. კულტურის ფენომენის გაგებაში მრავალსახიფათო და კულტურის ფილოსოფიის, სოციოლოგიის, ისტორიის, ანთროპოლოგიის თვალთახედვით ანალიზი, ამ დარგების მონაბოვართა სინთეზირებისა და კულტურის კომპლექსური კვლევის საშუალებას არ იძლეოდა. უკანასკნელ პერიოდში ასეთი მცდელობა გაჩნდა. დამკვიდრებას იწყებს კულტუროლოგიის ერთიანი მეცნიერული დარგის ცნება. მაგრამ ცალკეულ დარგთა მიღწევების სინთეზირებამდე ჯერ კიდევ შორი გზაა გასავლელი. აქედან გამომდინარე, XX საუკუნეში კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მკვლევარის გეორგ ზიმელის მოწოდება გამოჩნდა: "ყოველმა, ვინც კულტურაზე მსჯელობს, მიზნის მისაღწევად უნდა შემოფარგლოს ამ ცნების მრავალმნიშვნელოვანობა"⁴.

კულტურის გააზრებაში ერთ-ერთი სიძნელე იმის შედეგითაა, რომ კულტურა, როგორც სულიერობის გამოვლენა, მკვლევარისათვის ძნელად მისაწვდომია. კულტურის საზრისის წვდომა და ერთმნიშვნელოვანი ინტერპრეტაცია თითქმის შეუძლებელია. ყოველთვის არის დისტანცია კულტურის ძეგლის შემქმნელის განზრახვასა, მის მიერ ამ ძეგლში ჩადებულ საზრისსა და კულტურის ძეგლის შემმეცნებლის ინტერპრეტაციას შორის. სულიერი მოვლენები და მათი ქმნილებები ერთმნიშვნელოვან გაგებას არ ექვემდებარებიან. პლურალისტურ ინტერპრეტაციათა შორის რომელია შემოქმედის საზრისთან მიახლოებული, ამის დადგენის კრიტერიუმი არ არსებობს. ამიტომ, მკვლევარი იძულებულია შეიმეცნოს თანმხლები და წინარე მოვლენებიც. ამ მიზნით მას უხდება ისეთ სფეროებში გადასვლა, რომელიც მის ჰორიზონტს მიღმაა, რაც დილექტანტიზმის საფრთხეს ქმნის და კულტურის გაგებაში მის საზრისთან მიახლოების ნაცვლად, გვაშორებს ამ საზრისს. ამ მიმართებით სავსებით მართებულად ჟღერს ცნობილი კულტუროლოგის იოჰან ჰაინიხგას დებულება: "კულტურის პრობლემათა ვერცერთი მკვლევარი ვერ ასცდება იმის აუცილებლობას, რომ ზოგჯერ მისთვის ნაკლებად ცნობილ

⁴ Георг Зиммель, избранное, М. т. II, гл. 489.

სფეროში შეიჭრას⁵. ასეთ შეჭრას კი, არაკომპეტენტური დასკვნები მოჰყვება. ამას თავიდან ვერ ავიცილებთ, თუ გავითვალისწინებთ, რომ კულტურის ფენომენები არაა იზოლირებული ყოფიერების სხვა სფეროებიდან. თვით კულტურის შიგნითაც მრავალი სფეროა და ყოველ მათგანში ვერ იქნება ადამიანი კომპეტენტური. შემთხვევითი არ იყო კულტურათა გლობალურად გამაზრებელ შპენგლერის წინააღმდეგ კულტურის სხვადასხვა სფეროს ნარმომადგენელთა ამბოხი, რომლებმაც შპენგლერის მრავალგანზომილებიან აზრებში მათი დარგებისათვის შეუსაბამო პრინციპები აღმოაჩინეს (ნელსონი, ნოირატი, ვებერი და სხვები). ვინც კულტურის მრავალსახოვნობას იაზრებს, ზოგჯერ მიდის იმის აღიარებაში, რომ კულტურის მრავალ სფეროთაგან ზოგიერთი მისთვის მიუწვდომელია (ერთ-ერთმა განაცხადა, რომ მუსიკა მისთვის უცხო სფეროა).

კულტურის გააზრებაში ერთ-ერთი სიძნელე ისიცაა, რომ კულტურა როგორც სულიერი სფეროს პროდუქტი, შემეცნებისათვის სულის წვდომას მოითხოვს. სული კი მთლიანობაში არასოდეს გამოვლინდება რომელიმე დარგში. დიდია დაშორება ნოუმენსა და ფენომენს შორის. სული, როგორც ნოუმენალური კატეგორია, ფენომენში მის შესაძლებლობათა ერთ ან რამდენიმე ასპექტს ავლენს. კულტურა, როგორც სულის "საკუთარი თავისაკენ გზის გაკვლევა", სულიერობის ადექვატური არაა. ამდენად, კულტურის იდეის "საფუძველში ის შინაგანი ფაქტი დევს, რომელიც სრული სახით მხოლოდ სიმბოლურად და ბუნდოვანი ფორმით სულის საკუთარი თავისაკენ სულის გზაა, რადგან სული არასოდეს არაა მხოლოდ ის, რაც მოცემულ მომენტშია, არამედ ყოველთვის უფრო მეტია"⁶.

კულტურის გააზრების ერთ-ერთი სიძნელე სინამდვილის ექსტენსიური და ინტენსიური განზომილების უსასრულობაშია. რამდენი მომენტიც არ უნდა შევიმეცნოთ, შემეცნების გარეთ რჩება სხვა მომენტები. თუ შემეცნებას გავიგებთ როგორც ასახვას, უფრო მეტი შეუსაბამობა მიიღება, რადგან უსასრულო სინამდვილის სასრული ცნობიერების მიერ ასახვა შეუძლებელია. ამიტომ შემეცნების სიძნელეების გამცნობიერებლებმა — რიკერტმა, ვინდელბანდმა და მათ შემდეგ, ვებერმა, რომელმაც სოციოლოგიის საგნად კულტურა გამოაცხადა, სინამდვილის მრავალფეროვნების დაძლევის გზების დასახვა სცადეს. ვინდელბანდმა და რიკერტმა ასეთ გზად, კრიტიკიუმად ღირე-

⁵ იოჰან ჰაიზინგა, *Homo ludens*, გვ. 10.

⁶ Георг Зиммель, соч. т. I, გვ. 445-446.

ბულები დასახვა გამოაცხადეს. ხოლო ვებერმა შემეცნებას ინსტრუმენტალური ფუნქცია მიანიჭა — შემეცნება გამოაცხადა იმ ინსტრუმენტად, რომელიც სინამდვილეში ორიენტირებისათვის გამოდგება. ამ მიზნით შემოიღო იდეალური ტიპების ცნება. მისი მტკიცებით, ისე როგორც ბიბლიოთეკის კატალოგი არ ასახავს წიგნების შინაარსს და მხოლოდ ბიბლიოთეკაში ორიენტირებისათვისაა გამიზნული, ასევეა შემეცნებაც: ის რაციონალური მოქმედების ინსტრუმენტია და გულისხმობს სინამდვილის გარდაქმნას. ამ იდეას აგრძელებს XX საუკუნის II ნახევრის ამერიკელი სწავლული "მანისტერპრეტირებელი ანთროპოლოგიის" წარმომადგენელი. მისი მტკიცებით, "კულტუროლოგიური ანალიზი ყოველთვის არასრულია. როგორ დიდხანსაც არ უნდა მუშაობდე კულტურის შემეცნების სფეროში, ვერასოდეს მიაღწევ საბოლოო წერტილს. რაც უფრო ღრმად კულტუროლოგიური ანალიზი, მით უფრო არასრულია. უცნაური მეცნიერებაა კულტუროლოგია. მისი ყველაზე ამომწურავი მტკიცებები მერყევე საფუძვლებს ემყარება და ყოველი მცდელობა, საქმის არსის დაკარგვის გარეშე მიზანს მიაღწიოთ, ეჭვს ზრდის, რომ თქვენ იქ არ მიდიხართ, სადაც უნდა მიდიოდეთ".

კულტურის შემეცნებასთან დაკავშირებულ სიძნელებებს ემატება მკვლევარისა და კულტურის დროულ-სივრცული დამორებაც. ასევე სულიერი განსხვავება მკვლევარსა და კვლევის ობიექტს შორის. რუსი, ინგლისელი, გერმანელი თუ სხვა ერის წარმომადგენელი, იკვლევს ჩინურ, ინდურ, ბერძნულ, რომაულ, ანტიკურ კულტურებს. ეს კულტურები ამჟამად მკვდარია. თანამედროვე მკვლევარს ამ კულტურათა ძეგლებთან აქვს საქმე, ეცნობა ამ კულტურათა ღირებულებებს წერილობითი წყაროებით, ნანგრევებითა თუ სხვა ძეგლებით, მკვდარ კულტურათა ენით. მკვლევარის ამოცანაა მისი კულტურიდან ყოველმხრივ განსხვავებულ და დაშორებულ კულტურის საზრისს სწვდეს და გააკეთოს იმ ეპოქის ინტერპრეტაცია, რომლის მოწმე და მონაწილეც არ ყოფილა. მისთვის გამორიცხულია საკუთარი ეპოქისა და კულტურის ღირებულებათა მიყენება წარსული კულტურის საზრისის სანდომად. არათუ ენები, არამედ ის სიტყვებიც, რომლებიც დღესაც საერთაშორისო ენობრივი მნიშვნელობისაა, მაშინ სხვა საზრისის მატარებელი იყო, ვიდრე დღეს. თუ მკვლევარი ძველი ბერძნული კულტურის წყაროში ამოიკითხავს, რომ სოფისტების შეკრებას ან სხვა თავყრილობას მინისტრი ესწრებოდა და მინისტრის ცნებას დღევანდელი მნიშვნელობით გაიგებს, მისთვის ამ კულტურაში შესასვლელი კარები დაიხურება, რადგან მაშინ მინისტრი უზანგის დამჭერს ნიშნავდა, დღეს კი მინისტრი მთავრობაში უმაღლესი რანგის ჩინოვნიკია (ლოსვეი). თუ დღევანდელი ადამიანი, რომელსაც უნახავს კოსმოდრომები, მათი აღნაგობის

⁷ Клиффорд Гирц, Насыщенное описание в поисках интерпретативной теории культуры, წიგნი: Антология исследований культуры, т. I Санкт-Петербург, 1997, გვ. 197.

მსგავს რამეს დაინახავს ძველი კულტურების ყოფიერების ადგილზე და დაასკვნის, რომ ანტიკურობაშიც ჰქონია ადგილი კოსმოსურ ფრენებს, როგორც ეს ერთ-ერთ ფილმშია ნაჩვენები, ის კვლავ ასცდება წარსული კულტურის წვდომის გზას. არც ერთ ვითარებაში წარსული კულტურის გასაგებად თანამედროვესთან ანალოგია არ გამოდგება. დროთა მსვლელობაში ყველაფერი იცვლება: ღირებულებათა სისტემა, ცხოვრების წესი და ამიტომ ამოცანა დგება: შემმეცნებელმა წარსული კულტურა შეისწავლოს არა თანამედროვე კულტურებთან ანალოგიით ან რედუქციით, არამედ წარსულ კულტურებისათვის იმანენტურ ღირებულებათა და ნორმათა გააზრებით. ეს კი მის ხედვის არეალში ძნელად მოსაპოვებელია. ამიტომაც კულტურათა ინტერპრეტაციებში ესოდენ უჩვეულო სიმრავლე.

თუ შემმეცნებელი და შესამეცნებელი ერთიდაიგივე, თანამედროვე ეპოქისაა, მხოლოდ განხვავებულ ეთნოსებს ეკუთვნის, ამ შემთხვევაშიც მისი შემეცნება სრულყოფილი ვერ იქნება, რადგან უცხო ეთნოსის ღირებულებებს ის საკუთარ ღირებულებათა შუქზე ხედავს. თუ მწერლის ანალოგიას მოვიშველიებთ, ეს იქნება საკუთარ თეატრში უცხო პიესის დადგმის მცდელობა. უცხო სამყაროში იმდენად შინაგანად შეჭრა შეუძლებელია, რომ ის მთლიანად მოერგოს უცხო ერის ღირებულებათა სისტემას, ხასიათსა და ჩვევებს, ტრადიციებსა და კანონებს. არის შემთხვევა, როდესაც უცხო ერის ნაწარმოების ინსცენირება თეატრსა და კინოში წარმატებით მთავრდება, მაგრამ ეს მისი ადექვატური გაგებისა და გამოხატვის შედეგი კი არაა, არამედ ორ კულტურას შორის მსგავსების საფუძველზეა. ვის არ იზიდავს, მაგალითად, იტალიური მოთხრობის "ქვეყნის" ქართულ კინოში ინსცენირება. ქართველისათვის ეს დიდი და ამაღლებული გრძნობების გამომწვევი დადგმაა, იმიტომ, რომ ჩვენ ორ ერს სამხრეთული ექსპანსიურობა გვახასიათებს. იტალიელსაც შეიძლება ის მოსწონდეს, მაგრამ ბევრ ისეთ მომენტს დაინახავს, რაც არაა საკუთრივ იტალიური. შექსპირს ინგლისელები რომ ითამაშებენ, ისე სხვა ქვეყნის მსახიობი ვერ ითამაშებს, რადგან ინგლისელის ხასიათი უცხოსათვის არაა შინაგანი, ასე რომ, უცხო კულტურაში შეღწევა ყოველთვის პრობლემაა. ეს ფაქტი ანტიინტორიზმის წარმომადგენლებმა დიდი ხანია, გააცნობიერეს, რაც ისტორიის მეცნიერების უარყოფის საბაზად გამოიყენეს. ამ ვითარების მსახტვრული ასახვაა ელზა ტრიოლეს რომანი "დიადი არასდროს" გმირის რეჟის ვალანდის მტკიცება, რომ "ისტორიკოსი ჰგავს იმ რეჟისორს, რომელიც უცხო პიესას დგამს, რაც სინამდვილის დამახინჯებაა. თითქოს რეჟისორს ყველაფერი ხელთ აქვს: ცხოვრება სხვა ქვეყანაში, მისი მოქალაქეები, მისი ხელოვნება და დამწერლობა, ყველა საჭირო საბუთი, მაგრამ მაინც ნახეთ ფრანგი, რომელიც ამერიკელმა ამერიკის სცენაზე

ითამაშა, ანდა აზია ევროპის სცენაზე. წარმოდგენილი მაქვს, როგორ გაოცდებოდა არისტოფანე ან შექსპირი... ჩვენი წარმოდგენა წარსულზე, უკეთეს შემთხვევაში, კარიკატურაა... როგორც ბევრ სხვას, მე არ მნამს ისტორიული სიმართლის დადგენის შესაძლებლობა. წარსულის შემონახვა შეუძლებელია. მაშასადამე, იგი სადავო და არასარწმუნოა. მსოფლიო ისტორია ისე იწერება, როგორც თანამედროვე გაზეთები წერენ. ფაქტებიც კი სადავოა, ხოლო საზრისი კი, მთლიანად გაზეთის მიმართულებაზეა დამოკიდებული. მოვლენათა სურათი პირდაპირ კავშირშია იმასთან, რა კუთხით განიხილავს მას ჟურნალისტი ან ისტორიკოსი”⁸.

წარსულ კულტურათა კვლევაში საუკუნოებრივად გამტკიცებული სტერეოტიპებიც ზოგჯერ ისეთ რყევას განიცდიან, რომ სრულიად საპირისპირო განზომილებაში წარმოგვიდგენენ წარსულ კულტურათა მოღვაწეებსა და მათ ნაღვანს. ბერძნული და ევროპული კულტურების მიმართ ასეთი რადიკალური პოზიციის ცვლილება კარლ პოპერის ეგრეთწოდებული “საღვთო ფილოსოფოსებისადმი” დამოკიდებულება. მან ღირებულებათა რადიკალური გადაფასება მოახდინა და ამ გზით, პლატონი, არისტოტელე, პეგელი, მარქსი, ტოტალიტარიზმის მამებად გამოაცხადა. ფილოსოფიის ერთ-ერთი ისტორიკოსი კიდევ უფრო შორს წავიდა. მან საერთოდ უარყო ანტიკურობის ცნობილი მოაზროვნეების არსებობა, ყოველ შემთხვევაში, მათი ნაშრომების ანტიკურობისადმი კუთვნილება იმ მოტივით, რომ დღეს ტომებად დასტამბული მათი შრომები მილიონ ხარის ტყავზეც არ დაეცეოდა. ასეთი რადიკალურად დაპირისპირებული ინტერპრეტაციები თანამედროვე კულტურათა გაგებაშიც არსებობს. მკვლევარისათვის მისი თანამედროვე კულტურის წვდომაც სიძნელეებთანაა დაკავშირებული. ის ცხოვრობს გარკვეულ წერტილზე, განსაზღვრულ დროულ მონაკვეთში, თავისი ღირებულებათა სისტემით და ხედავს მის გარშემო არსებულ კულტურას. პეგელი ამას “საკუთარი ჭურჭრუტანიდან ხედავს” უწოდებდა. ეს ჭურჭრუტანა თავიდანვე ზღუდავს მისი შემეცნების არეალს. მისი ცნობიერება ვერ იქნება დაუინტერესებელი, რადგან მისი ატიტუდები განსაზღვრულია როგორც პიროვნული, ასევე სოციალური ჯგუფისა და მისი სტატუსის შესაბამისი ღირებულებებით. თეოდორ ლეისნგის თქმით, კულტურის ისტორია “თითქოს თიხის ნაჭერია და მექოთნის ხელში იქნის ფორმას, იძვრება, იხვენება, მრგვალდება და ლარნაკი ხდება”. მისი აზრით, ყოველი ისტორიული კულტურა თავისთავად უსაზრისოა და მის ისტორიკოსი უკანა კართი ასაზრისიანებს. ისტორია კულტურათა სასაფლაოა “მკვდარი საკუჭნაო, რომელსაც აყვავებულ ბალად ადამიანის სულის ფანტაზია გადააქცევს. ისტორიკოსი ადამიანთა მოდგმის მკურნალს ემსგავსება, რომელიც კულტურის ისტორიას მნიშვნელობას ანიჭებს”⁹.

კულტურის გააზრებას აძნელებს კულტურის ცნების მრავალმნიშვნელოვანობაც. ყველაფრის მიმართ გამოიყენება კულტურის ცნება.

⁸ Элиза Триоле, Великое никогда. Иностранная литература, 1966, 7, 33, 15, 16.

⁹ Lessing Th. Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, München, 1919, S. 264.

ერთი შეხედვით უმნიშვნელო მოქმედებების მიმართაც, როგორცაა ჭამის, ჩაცმის, სიარულის, ქცევის კულტურა. კულტურით აღინიშნება როგორც ყოფიერების ცალკეული სფეროები, ასევე სხვადასხვა სახის სოციალური ჯგუფების ყოფიერება; კულტურით აღინიშნება რეგიონული და გლობალური ხდომილებებიც. ამიტომ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში, კულტურაზე მსჯელობა ამ ცნების მნიშვნელობის დაზუსტებას მოითხოვს.

სიძნელეები კულტურის გააზრებაში აღნიშნულით არ ამოიწურება. ზოგიერთი მათგანი ხალექციო კურსის განხილვისას იქნება გაანალიზებული. ზემოთაღნიშნული, ნეკრასოვის პერიფრაზირებით რომ ვთქვათ, არის განაზრებანი კულტურის სადარბაზოში შესასვლელად. მთავარია, რომ აღნიშნულის მიუხედავად, კულტურის მკვლევართა არმია სულ უფრო იზრდება, რომელთაც მოძრაობა უხდებათ, ჰაიდუგერის ენაზე რომ ვთქვათ, "ტყის ბილიკებით", რომელთა დახასიათება ვაჟასთან ასე უღერს:

"გზას ვამბობ, თორემ რა გზაა,
ვიწრო ბილიკი კლდეზედა?
საგალად მეთად ძნელია,
ფეხს ძლივს აცილებს ფეხზედა".

კულტურის გააზრების სიძნელები

1. რატომ დააგვიანდა ადამიანს კულტურის გააზრება?
2. რამ გამოიწვია ბუნების კვლევაში დიდი წარმატებები პირველ ცივილიზაციებში, მაშინ, როდესაც კულტურის კვლევა საერთოდ არ არსებობდა ან უმნიშვნელო მასშტაბის იყო?
3. რა სიძნელები განაპირობებს კულტურის შემეცნებას?
4. რატომ გახდა კულტურის პრობლემათა კვლევა თანამედროვეობის აქტუალური თემა?
5. რატომ დაიწყო თავდაპირველად ბუნებისა და კოსმოსის შემეცნება და არა ადამიანის, მისი ყოფიერების წესისა და მის მიერ ქმნილი კულტურის კვლევა?
6. შემეცნების გარესამყაროზე ორიენტირება რატომ უსწრებს თვით შემეცნების სამყაროზე ორიენტირებას?
7. რატომ იწყება ადამიანის შემეცნება გარესამყაროთი და არა საკუთარი ყოფიერებით, ეს უკანასკნელი ხომ მისთვის უფრო ახლოა, ვიდრე გარესამყარო?

ლიტერატურა

1. კოდუა ე., ისტორიის ფილოსოფია, გვ. 3-15.
2. ქიქოძე გერონტი, თხზ. ტ. I, გვ. 99.
3. ჰაიზინგა იოჰან, Homo ludens, გვ. 9-39.
4. Антология исследований культуры, გვ. 171-202.
5. Вико Дж., Основание новой науки об общей природе нации, ленинград, 1940, გვ. 3-15.
6. Гердер Иоганн Готфрид, Идеи к философии истории человечества, 612-648.
7. Джери Девид, Джери Джулия, Большой толковый социологический словарь, გვ. 353-354.
8. Зиммель Г., Избранное, т. I, გვ. 445-474.
9. Зиммель Г., Избранное, т. II, გვ. 486-500.
10. Коллингвуд Г. Дж., Идея истории, Автобиография, გვ. 5-14.
11. Швейцер А., Культура и этика, გვ. 51-68.

კულტუროლოგია როგორც მეცნიერება

მეცნიერება ცოდნის სისტემაა. ცოდნა გაპირობებულია ემპირიული რეალობით და ამ რეალობის სპეციფიკა, დასახსრულობა ქმნის მეცნიერებათა დანაწევრების რეალურ საფუძველს. მეცნიერებებისადმი სისტემური მიდგომა მოითხოვს მათ დანაწევრებას გარკვეულ დარგებად, რომლის საფუძველში რეალობის შემეცნების თავისებურებები დევს. ფიზიკური პროცესების შემეცნება გულისხმობს შესაბამის ობიექტებსა და მათდამი მიდგომის გარკვეულ წესებსა თუ მეთოდებს. ასევეა ბიოლოგიური, ფსიქიკური და სხვა პროცესების შემთხვევაში. ყოველი მეცნიერების ამოცანაა დაასაბუთოს მისი არსებობის კანონიერება შემეცნების საგნისა და შემეცნებითი ღირებულების დემონსტრირებით. კულტურა როგორც სინამდვილის გარკვეული და სხვა მონაკვეთებისაგან განსხვავებული ელემენტი, მისი შემეცნების აუცილებლობის წინაშე გვაყენებს. თუმცა, ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში კულტურა როგორც დამოუკიდებელი შემეცნების ობიექტი, რეალობის სხვა ფორმებიდან არ იყო გამოყოფილი. ამიტომ კულტურის თეორიის ნაცვლად, საქმე ჰქონდათ იმ ფენომენებთან, რომლებზედაც კულტურა დაყვავდათ. პირველ რიგში აქ თავს იჩენდა ანთროპოლოგიის, ისტორიის, ფსიქოლოგიის, სოციოლოგიის დარგთა სფეროებთან კულტურის თეორიის გაიგივება. მიაჩნდათ, რომ კულტურა შემეცნებული იქნება ადამიანის წვდომით, რადგან ადამიანი კულტურის შემქმნელი, მისი მატარებელი და მომხმარებელია. ამიტომ კულტურის შესწავლა მიჩნეული იყო ანთროპოლოგიის საქმედ. შეიქმნა ანთროპოლოგიის პრედიკატიზებულ თეორიათა სიმრავლე სახელწოდებებით: სოციალური ანთროპოლოგია, კულტურის ანთროპოლოგია, სტრუქტურული ანთროპოლოგია, კოგნიტიური ანთროპოლოგია და ა. შ. ყოველი მათგანი ამოცანად ადამიანის ქცევის სპეციფიკური ადამიანური სამყაროს ანალიზს ისახავდა. თუ ავიღებთ სოციალური ანთროპოლოგიის განსაზღვრებას, აღმოჩნდება, რომ ის თავიდან სწავლობდა მცირე მასშტაბის მარტივ არაინდუსტრიულ კულტურებსა და საზოგადოებებს. უკანასკნელ წლებში სოციალურმა ანთროპოლოგიამ თავისი კვლევის სფერო გააფართოვა და ამოცანად დაისახა ქალაქის, ინდუსტრიული საზოგადოების შესწავლა. ეს ნათლად გამოვლინდა ანთროპოლოგთა მსოფლიო ასოციაციის მოსკოვის კონგრესზე 1968 წელს. სოციალურ ანთროპოლოგიასთან თითქმის გაიგივებულად წარმოიდგინება

ლევინ-სტროსის სახელთან დაკავშირებული სტრუქტურული ანთროპოლოგია, რომელშიც ლევინ-სტროსმა ენათმეცნიერ დე სოსიურის გავლენით კულტურის კოგნიტიური სტრუქტურები გამოიყენა ცდის მოსაწესრიგებლად. "სტრუქტურული ანთროპოლოგია კულტურულ ფენომენებს უყურებს ისე, თითქოს, ისინი ენები იყვნენ და ცდილობს აღმოაჩინოს გრამატიკა, ანუ რასაც ჩემსკიმ "სიღრმისეული სტრუქტურები" უწოდა"¹⁰. ამ ავტორების აზრით, კულტურული ანთროპოლოგია სოციალურისაგან იმით განსხვავდება, რომ ორიენტირდება არა იმდენად სტრუქტურებზე, რამდენადაც ხალხების მოღვაწეობაზე. პრაქტიკულად ხაზს უსვამენ კულტურის მატერიალურ საფუძველს, თუმცა "მისი იდეალური მნიშვნელობანიც ღირებულია და შეისწავლება კოგნიტიური და სიმბოლური ანთროპოლოგიებით"¹¹. ამ განსხვავებულ სახელწოდების ანთროპოლოგიათა რამდენი განსაზღვრებაც არ უნდა გავაანალიზოთ, მიაჩნიათ, რომ მათ შორის რაიმე სერიოზული და საყურადღებო გამმიჯნავი ხაზი არ არსებობს. ზოგჯერ იქამდე მიდიან, რომ ამ ანთროპოლოგიებს ქვეყნების მიხედვით განასხვავებენ, ამტკიცებენ, რომ კულტურული ანთროპოლოგია ამერიკელებმა დააფუძნეს იმის აღსანიშნავად, რასაც ინგლისელები სოციალურ ანთროპოლოგიას უწოდებენ. გამოდის, რომ ეს ორი დასახელება ორი ქვეყნის მიერ ერთიდაიგივეს სახელდების შედეგია. თუ ამ შემთხვევაში მაინც ერთი საწყისი პრინციპი გამოიხატება, რომ ადამიანია კულტურის შემოქმედი, მატარებელი და მომხმარებელიც, ამიტომ კულტურის შემსწავლელი დარგი ანთროპოლოგიაა, არის მეორე საფუძველიც, როდესაც ცდილობენ, კულტურა ხალხების გზით შეისწავლონ. შესაბამისად, შექმნილია "ეთნოგრაფია" და "ეთნოლოგია". ამ თეორიის გამოხატვა იმით შეიძლება, რომ ადამიანები კულტურებს ინდივიდუალურად კი არ ქმნიან, არამედ სოციალურ ერთობათა სახით, იქნება ეს ხალხები, ერები თუ სხვა ეთნიკური და სოციალური ერთობანი. ამიტომ, კულტურის შესასწავლად აუცილებლად მიაჩნიათ ეთნოსების მოღვაწეობის შემეცნება. ამისათვის ორი გზა ისახება: იმის აღწერა, რა მიიღება ამ ხალხების მოღვაწეობით ეს ეთნოგრაფიის ამოცანაა. ამ მეცნიერებას მიიწვევენ ისტორიის დარგად, რომელიც შეიმეცნებს "მსოფლიოს ხალხების შემადგენლობას, წარმოშობას, განსახლებასა და კულტურულ-

¹⁰ А. Джери, А. Джери, Большой социологический словарь, т. II, гл. 307.

¹¹ იქვე, ტ. I, გვ. 357.

ისტორიულ ურთიერთობას; მათ მატერიალურ და სულიერ კულტურას, ყოფის თავისებურებებს". რაც შეეხება ეთნოლოგიას, მას განიხილავენ როგორც "კულტურის განვითარების საერთო კანონზომიერების დამდგენს". როგორც ვხედავთ, ერთი მეორისაგან განსხვავებულია იმით, რომ ერთიდაიგივე ფენომენს — კულტურას — ერთი აღწერს, მეორე კი ახსნის, ერთი ფაქტებზე ჩერდება, მეორე — ფაქტთა კანონზომიერებას ეძებს. რამდენად კანონზომიერია ასეთი განსხვავება და არის თუ არა ეს საკმარისი საფუძველი ორი დარგის გამოსაყოფად, საკითხავია. აქ მთავარია იმის დადგენა, რომ კულტურის შემსწავლელ მეცნიერებათა რიგში მრავალი დისციპლინა მოიაზრება, თუმცა "თითოეული მათგანის სპეციფიკის ჩვენება არც თუ ისე ადვილია. მეტიც, ამ მეცნიერებათა ნათელი განსაზღვრება და მათი "გავლენის სფეროების" გამიჯნვა წარუმატებლობისთვისაა განწირული"¹². ჩვენთვის მთავარია იმის ჩვენება, რომ ადამიანისა თუ ხალხების გზით იქნება ნაცადი კულტურის გაგება. ორივე შემთხვევაში კულტურის გასაგებად შემოტანილია სხვა, თუნდაც კულტურისათვის ესოდენ მნიშვნელოვანი სუბიექტი ადამიანის სახით და არ ხდება კულტურის იმანენტური გზით განსაზღვრება. კულტურა დაყვანილია მის შემოქმედებზე, მტკიცდება, რომ კულტურას გავიგებთ მის შემოქმედთა გზით და არა საკუთრივ კულტურის ფენომენების ანალიზით.

ანალოგიურია ვითარება, როდესაც კულტურის გაგებას ფსიქიკურის გზით ცდილობენ. ფსიქიკურის გარეშე კულტურა არ არსებობს, მაგრამ ფსიქიკური ფსიქოლოგიის საგანია და კულტურის ფსიქიკურზე დაყვანით გაგების მცდელობა კულტურის მეცნიერების ფსიქოლოგიაზე დაფუძნებას ნიშნავს. მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როდესაც კულტურა სოციალურზე დაჰყავთ და სოციალურით ცდილობენ მის ახსნას. კულტურის მეცნიერება ამ შემთხვევაში სოციოლოგიით იცვლება ან კიდევ სოციოლოგიით ფუძნდება.

ზოგიერთი კულტურის შემმეცნებელ დარგებში ასახელებს ისტორიის ფილოსოფიას. ისტორიის ფილოსოფიურ განზომილებაში განხილვა შიანჩიათ კულტურის ანალიზად. ამას ადასტურებენ ისტორიის ფილოსოფიის ისეთ სისტემებზე მითითებით, როგორიცაა ვიკოს, ჰერდერის, შპენგლერის, ტოინბისა და სხვათა ნააზრევი. ისინი, მართლაც, რეალურად, კულტურასა თუ ცივილიზაციას განიხილავენ. ამ შემთხვევაში კულტურა, ერთი მხრივ, ისტორიის და, მეორე მხრივ, ფილოსოფიის გაერთიანებული ძალებით შემეცნების

¹² А. Г. Ионин, Социология культуры, М., 1998, гл. 13.

საგანი ხდება. თანაც წარმოებს არა მარტო თანამედროვე, არამედ წარსულ კულტურათა გააზრებაც. კულტურის ისტორიის ფილოსოფიურ ასპექტში განხილვის გვერდით არსებობს კულტურის ისტორიული განხილვა, კულტურის ისტორია და კულტურის ფილოსოფიური ანალიზი, ანუ კულტურის ფილოსოფია. გამოდის, რომ კულტურა მთლიანობაში შეისწავლება ანთროპოლოგიით, ფსიქოლოგიით, სოციოლოგიით, ისტორიითა და ისტორიის ფილოსოფიით. ფაქტობრივად ეს არის ანთროპოლოგიზმი, ფსიქოლოგიზმი და სოციოლოგიზმი და კულტუროლოგიის შეცვლა ხდება სხვა დარგებით. ასეთი რედუქციისა თუ ჩანაცვლების შემთხვევაში, კულტუროლოგია იკარგება. მართალია, კულტურის ისტორიაში არ ხდება რედუქცია და კულტურა შეიმეცნება კულტურის შემსწავლელ დარგთაგან ერთ-ერთის გზით, რომელსაც კულტურის წარსული აინტერესებს, თუმცა უფრო ხშირად, ამ დისციპლინას დამოუკიდებელ სტატუსს ართმევენ და კულტურის მეცნიერების პროპედევტიკურ ნაწილად წარმოიდგენენ. ყველა ამ გადახრის რედუქციათა თუ "იზმთა" გვერდით, არსებობს კულტურის შემსწავლელი დარგი, რომელიც კულტურის ფენომენების ახსნისას დაყვანასა თუ ჩანაცვლებას არ მიმართავს და კულტურას სწავლობს მის სფეროდან თვალთახედვით, რომელსაც კულტუროლოგია ეწოდება. თუ კულტურის მეცნიერებათა განვითარების ადრეული პერიოდი ხასიათდებოდა სოციოლოგიის, ფსიქოლოგიის, ანთროპოლოგიის მოძალებით, დღეს ზოგჯერ საპირისპირო სურათს ხედავთ, ფიქრობენ, რომ კულტუროლოგია თვითონ გადავიდა შეტევაზე. რუსი მკვლევარები ა. ბრუშლინსკი და პ. შიხირევი ს. მოსკოვიჩის წიგნის "ღმერთის შემოქმედი მანქანის" წინასიტყვაობაში აღნიშნავენ "კულტუროლოგია არაჩვეულებრივად გაიფურჩქნა. იმდენად, რომ ის შთანთქმით ეშუქრება სოციოლოგიას, სოციალურ ფსიქოლოგიას და ფილოსოფიასაც კი"¹³.

კულტურის შემსწავლელ დისციპლინათა კოჰორტას დაემატა ერთი ახალი სახელწოდების კანონიერი დარგი — კულტუროლოგია. იგი თავისუფალია კულტურის მეცნიერებათა გარეთა სფეროების გავლენიდან და უშუალოდ კულტურის მოძღვრებას გამოხატავს. უკვე სახელწოდება მიგვითითებს, რომ კულტურის იმანენტური შესწავლა უნდა მოხდეს ამ დარგში. ტერმინი "კულტუროლოგია" ის მნიშვნელოვანი შენაძენია, რომლითაც კულტურის მეცნიერებამ გადამწყვეტი ნაბიჯი გადადგა კულტურის ფენომენის დამოუკიდებელი შესწავლის გზაზე. პირველი ნაბიჯი იყო თვით კულტურის ფენომენის გამოყოფა, მისი განსხვავება სოციალურ,

¹³ С. Москович, Машина творящая богов, М., 1998, гл. 13.

პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, ანთროპოლოგიურ თუ სხვა სოციალურ ფენომენტთა კლასისაგან. კულტურული ანთროპოლოგიის წარმომადგენელი ლოუიცი კი ამტკიცებს "სულ უფრო ნათელი ხდება, რომ კულტურა გარკვეული სფეროა, რომლის შესწავლა განსაკუთრებულ მეცნიერებას მოითხოვს". მაგრამ ლოუიმ ეს განსაკუთრებული მეცნიერება კულტურულ ანთროპოლოგიაში დაინახა, რამაც კულტურის თეორეტიკოსები ვერ დააკმაყოფილა. დამოუკიდებელ სფეროს დამოუკიდებელი მეცნიერება სჭირდებოდა და ვიღაცელმოსტვალდმა მართებული პრინციპი წამოაყენა კულტურის შემსწავლელი მეცნიერების შესახებ. მისი მტკიცებით "სპეციფიური ადამიანური თავისებურებანი რაც homo sapiens-ის გვარს ყველა სხვა ცხოველთა სახეობათაგან განასხვავებს "კულტურის სახელწოდებით გამოიხატება". **მაშასადამე, მეცნიერებას სპეციფიური ადამიანური მოღვაწეობის ნესების შესახებ, კულტუროლოგია შეიძლება ეწოდოს**". ლესლი უაიტის მტკიცებით, კულტურის ცნების გამოყოფა დიდი მნიშვნელობის აღმოჩენაა. მართალია, დღეს კულტურის მეცნიერებას ისეთი წარმატებები არა აქვს, როგორც ქვანთურ მექანიკასა და გენეტიკას, მაგრამ პერსპექტივაში კულტურის ფენომენის გამოყოფა ისეთივე დიდი მნიშვნელობის მოვლენაა, როგორც კოპერნიკის აღმოჩენა და ატომის დაშლა. უაიტის მტკიცებით, ყოველი ახალი დარგის გამოჩენა წინააღმდეგობას იწვევს. ასეთი იყო კოპერნიკის თეორიის, დარვინის ევოლუციის თეორიის, ფროიდის ფსიქოანალიზის ბედი. ასეთია კულტუროლოგიის ზვედრიც. მას წინ აღუდგნენ ანთროპომორფისტები. მათი მტკიცებით, გაუგებარია თეორია, რომელიც ადამიანს კი არა, კულტურას მიაწერს ადამიანის ქცევის განმსაზღვრელ როლს. მათი არგუმენტაციით, კულტურა ადამიანის გარეშე ვერ იარსებებდა და მოქმედება ახასიათებს არა ნივთებს, რომელსაც კულტურას უწოდებენ, არამედ ადამიანებს. ლესლი უაიტის აზრით, ანთროპომორფისტები დაკვირვებას ვერ ასხვავებენ ახსნისაგან. მოწონებასა თუ ზიზღს ადამიანი გამოხატავს, მაგრამ ეს ახსნა კი არაა, არამედ ფაქტის დაფიქსირება და სწორედ ფაქტს სჭირდება ახსნა, რასაც კულტუროლოგია აკეთებს. უაიტის აზრით, ახალი მეცნიერების აუცილებლობა ახალ სახელწოდებასაც მოითხოვს. ეს სახელწოდება არ შეიძლება იყოს სოციოლოგია, ფსიქოლოგია ან ანთროპოლოგია, კულტურა კულტურით უნდა აიხსნას და ეს მაშინ მოხდება, თუ ამ მეცნიერებას კულტუროლოგიას ვუწოდებთ. თუ მუსიკის შესახებ მეცნიერებას მუსიკის-მცოდნეობას ვუწოდებთ, ბაქტერიების შესახებ მეცნიერებას — ბაქტერიოლოგიას, კულტურის შესახებ მეცნიერება რატომ არ უნდა იწოდებოდეს კულტუროლოგიად? უაიტი კითხვას სვამს:

"განა შეიძლება, კულტურის მეცნიერებას სხვა სახელი ეწოდოს, თუ არა "კულტუროლოგია?" უაიტს უსაყვედურებენ, რომ ის ცდილობს დაამკვიდროს კულტუროლოგიის სახელწოდება, მიიჩნევენ, რომ ეს ბარბარულია. უაიტის აზრით, ეს სიახლისადმი წინააღმდეგობაა. ისტორიულად ანალოგიური დამოკიდებულება იყო ტერმინ "სოციოლოგიის" მიმართაც. სპენსერს საყვედურობდნენ ახალი ტერმინოლოგიით ვაჭაცებას. უაიტის მტკიცებით, "კულტურის მეცნიერების" ტერმინი ტეილორმა დაამკვიდრა, "კულტუროლოგია" კი — გერმანელმა ქიმიკოსმა ოსტვალდმა 1915 წელს გამოიყენა პირველად. თოთხმეტი წლის შემდეგ, კულტუროლოგიაზე მსჯელობს ამერიკელი რიდ ბენი. უაიტს კი პირველად ეს ტერმინი 1939 წელს გამოუყენებია და მიაჩნია ყველა შესაძლო ტერმინთა შორის საუკეთესოდ.

ანალოგიურ განზომილებაში მოძრაობს ჯეიმს ფეიბლმანის დასაბუთებაც. წერილში "კულტურის შესახებ მეცნიერების კონცეფცია" ის კითხვას სვამს "არსებობს ყოფიერების ემპირიული დონის შესაბამისი მეცნიერებანი — ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია, ფსიქოლოგია, რატომ არ უნდა არსებობდეს სოციოლოგია და კულტურის მეცნიერება? კულტურაც ხომ ისეთივე ემპირიული დონეა, როგორც ყველა დანარჩენი". ფეიბლმანის აზრით, კულტურის მეცნიერებას ემპირიულის გარდა, ისტორიული გამართლებაც აქვს. ის ათასწლეულების წინ ჩაისახა პეროდოტე, თუკიდდე, ტაციტით დაწყებული, სპენგლურითა და ტონინ-ბით დამთავრებული. აღნიშნულიდან ჩანს, რომ კულტურის მეცნიერებაში ფეიბლმანი აერთიანებს ისტორიასა და ისტორიის ფილოსოფიას. მათ გარდა, კულტურის მეცნიერებათა მწკრივში უფლებამოსილად მიიჩნევს ანთროპოლოგიას, ეთნოლოგიას, სოციოლოგიასა და სოციალურ ფსიქოლოგიას. თუ ადრე ეს მეცნიერებანი კულტურის ცალკეულ დარგებს სწავლობდნენ, ფლეიბმანი ამჟამად მათ წინაშე კულტურის მთლიანობის შესწავლის ამოცანას აყენებს. ამ მიზნით აუცილებლად მიაჩნია მათი გაერთიანება ერთი საერთო მეცნიერების დროშით. თუმცა, ეს მეცნიერებანი კულტურის წვდომაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ, ფეიბლმანის მტკიცებით, ეს არ ნიშნავს კულტურის მეცნიერების ფსიქოლოგიასა, ანთროპოლოგიასა და სოციოლოგიაზე დაფუძნებას. პირიქით კი შეიძლება — ე. ი. ეს მეცნიერებანი დაეფუძნოს კულტურათმცოდნეობას, კულტურის დონეთა შესწავლის ამოცანას.

როგორც აღნიშნულიდან ჩანს, კულტურის მეცნიერების დამოუკიდებელი განვითარების შემთხვევაშიც არ გამორიცხავენ კულტურის ანთროპოლოგიურ, ფსიქოლოგიურ, სოციოლოგიურ, ფილოსოფიურ თუ ისტორიის ფილოსოფიურ ანალიზს. ერთ შემთხვევაში ამ მეცნიერებებს აიგივებენ კულტურისმცოდნეობასთან, მეორეში — გამოყოფენ მისგან, თუმცა, კულტურის სფეროს მაინც უტოვებენ.

კულტუროლოგია როგორც მეცნიერება

1. კულტურის ფენომენი მეცნიერების რომელი დარგების საგანია?
2. კულტურის ფენომენს რა დისციპლინები შეისწავლის თანამედროვეობაში?
3. როგორ უნდა გათავისუფლდეს კულტურის შემეცნება სხვადასხვა დარგების საგნად გამოცხადებიდან?
4. რა დისციპლინებზე ორიენტირებაა გამართლებული და მიზანშეწონილი კულტურის ფენომენის შემეცნებისას?

ლიტერატურა

1. Вебер Альфред, Избранное, გვ. 7-39.
2. Вебер Макс, Критические исследования в области логики наук о культуре, Культурология XX век, გვ. 7-56.
3. Гирц Клиффорд, «Насыщенное описание» в поисках интерпретативной теории культуры, Антология исследований культуры, გვ. 171-202.
4. Джери Д., Джери Д. Большой толковый социологический словарь, ტ. I, გვ. 357, ტ. II, გვ. 307.
5. Культурология, под ред. Драча Г. В., Теория Культуры, გვ. 7-138.
6. Левин С. Я. Культурология как интегративная область знания, Культурология XX век, გვ. 654-657.
7. Ионин Л. Г., Социология Культуры, გვ. 9-16.
8. Москович С., Машина творящая богов, გვ. 5-13.
9. Риккерт Генрих, Науки о природе и науки о культуре, Культурология XX век, გვ. 69-103.
10. Уайт Лесли, Наука о культуре, Антология исследований культуры, გვ. 141-156.
11. Пигаев А. Н. Культурология, გვ. 4-22.
12. Фейблман Джеймс, Концепция науки о культуре, ნიგნში Антология исследований культуры, გვ. 157-170.

**ცნობები და ტარმინები: “კულტურის
მაცნეობანი”, “კულტუროლოგია”, “გონის
მაცნეობანი”, “საზოგადოებრივი
მაცნეობანი”, “აღაშიანის მაცნეობანი”,
“კულტურის ანთროპოლოგია”**

თანამედროვე მოაზროვნეები, ისე, როგორც მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრისა და მე-20 საუკუნის დასაწყისისა, როდესაც ჩამოყალიბდა კულტურის გამააზრებელი დისციპლინები — კულტურის ფილოსოფია, კულტურის ანთროპოლოგია, კულტურის სოციოლოგია, სოციალური სინამდვილისაგან ბუნების გამოსაყოფად და მისგან დამოუკიდებლად შემეცნებისათვის მრავალ ცნებას და ტერმინს იყენებდნენ. ცნებობრივი თუ ტერმინოლოგიური პლურალიზმი დღესაც ძალაშია. ამ მიმართულებით პირველი ნაბიჯი ვილჰელმ დილთაიმ გადადგა, რომელმაც ბუნების მეცნიერების საგნობრივ სფეროს გონის მეცნიერების სფერო დაუპირისპირა, თუმცა, მეთოდოლოგიაში ფსიქოლოგიზმის პრინციპს იცავდა. დილთაის მიხედვით, გონის მეცნიერებათა საგანი უნდა ყოფილიყო ყოველივე ის, რაც ბუნებრივად არ არსებობდა და აღაშიანის მიერ იყო შექმნილი, რასაც ფსიქიკური სუბსტანცია ჰქონდა. დილთაის აზრით, გონის მეცნიერებათა განმსაზღვრელ დისციპლინად ფსიქიკურის თვორია, ფსიქოლოგია მოიაზრებოდა. ამ მეცნიერებისათვის მან აღწერისა და ახსნის გვერდით გაგების მეთოდის დამკვიდრება სცადა. ეს იყო ბუნებისაგან განსხვავებული სინამდვილის შემეცნების გზაზე პირველი ნაბიჯი. მე-20 საუკუნის დასაწყისის მოაზროვნეთა უმრავლესობა ამ ნაბიჯმა ვერ დააკმაყოფილა. მათ მოითხოვეს და თვითონაც სცადეს ონტოლოგიური დუალიზმისათვის მოერგოთ მეთოდოლოგიური დუალიზმი. ვინდელბანდმა, რიკერტმა, მაქს ვებერმა ბუნების მეცნიერება და მისგან განსხვავებულ მეცნიერებათა ჯგუფი გამოიჯნეს არა მარტო და არა უმთავრესად ონტოლოგიურად, არამედ მეთოდოლოგიურადაც. “გონის მეცნიერებათა” ცნება “კულტურის მეცნიერებათა” და “სოციალურ მეცნიერებათა” ცნებებმა შეცვალეს. ისინი ერთმანეთს უპირისპირებენ არა ბუნებისა და გონის, არამედ ბუნებისა და კულტურის მეცნიერებებს. რიკერტი აანალიზებს მეცნიერებათა დაყოფის ფორმალურ და მატერიალურ პრინციპებს. იგი, დასაწყისში, თითქოსდა იზიარებდა საგნობრივ დაყოფას, მაგრამ შემდგომში სინამდვილის მონისტური გაგება განავითარა და

მეცნიერებათა ორ ჯგუფს შორის განსხვავება თვალსაზრისთა თუ განხილვის წესთა განსხვავებაზე დაიყვანა. თავიდან რიკერტი ბუნებისა და კულტურის დაპირისპირებით შესაბამის ცნებათა ანალიზს აწარმოებს. მისი მტკიცებით, ბუნება ისაა, რაც თავისთავად არსებობს ადამიანთა ჩარევის გარეშე, კულტურა კი ადამიანის მიერ შექმნილი სინამდვილეა. "ბუნება არის ყოველივე იმის ერთობლიობა, რაც თავისთავად აღმოცენდა, თვითონ იშვა და საკუთრივ ზრდას ექვემდებარება. ამ აზრით, ბუნების საპირისპიროა კულტურა როგორც ის, რაც მისი მიზნების შესაბამისად ადამიანის მიერ ან უშუალოდ შექმნილია, ან ის ადრე არსებობდა, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, ადამიანის მიერ ცნობიერად სათუთად მოვლილია მასთან დაკავშირებული ღირებულების გამო"¹⁴. კულტურაში მთავარია ღირებულება. ადამიანის მიერ აღიარებული ე. წ. საყოველთაო კულტურული ღირებულებანი. ღირებულების მქონე კულტურული მოვლენები დოვლათია. ღირებულებისაგან გაძარცვული ობიექტები ბუნებაა. მასში დოვლათი არაა. კულტურის მოვლენები მოიცავს რელიგიის, იურისპრუდენციის, ისტორიის, ფილოლოგიისა და სხვა მეცნიერებათა ობიექტებს, ე. ი. გონის მეცნიერებათა ობიექტებს, ფსიქოლოგიის გამოკლებით. მეცნიერება კულტურის შესახებ ადეკვატური ცნებაა, ხოლო მეცნიერება გონის შესახებ გამოუსადეგარი და არაადეკვატურია, რადგან ის აგებულია გონის მეცნიერებათა სფეროდ ფსიქიკურის აღიარებაზე, მაშინ, როდესაც კულტურა ფიზიკურსაც მოიცავს ფსიქიკურის გვერდით.

თავის წინამორბედებიდან რიკერტი ასახელებს პაულის მოძღვრებას, რომელმაც საფუძველი დაუდო ბუნებისა და კულტურის მეცნიერებათა განსხვავებას, მაგრამ მან ფსიქიკური კულტურაში შეიტანა და ფსიქოლოგია გამოაცხადა კულტურის მეცნიერებათა ბაზად, მაშინ, როდესაც რიკერტი ფსიქოლოგიას საერთოდ არ თვლის კულტურის მეცნიერებად. დასკვნა ერთია: ღირებულების ცნების გარეშე შეუძლებელია ბუნებისა და კულტურის განსხვავება. ისიც აღსანიშნავია, რომ კულტურის მოვლენები უნდა განიხილებოდეს არა მარტო ღირებულებასთან, არამედ შემფასებელ სუბიექტთან მიმართებაშიც. საბოლოოდ, რიკერტი კულტურას განსაზღვრავს როგორც "ობიექტთა ერთობლიობას, რომელიც დაკავშირებულია ზოგადმნიშვნელად

¹⁴ Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, კრებული Культурология XX век. М. 1995, стр. 69.

ღირებულებებით და რომელსაც სათუთად უვლიან ამ ღირებულებათა გამო¹⁵.

რიკერტი, მატერიალურის გვერდით, განასხვავებს მეცნიერებათა ფორმალური პრინციპით დაყოფასაც. მიაჩნია, რომ მეცნიერებათა დაყოფას ფორმალური საფუძველიც აქვს. ისტორიული მეცნიერებანი კულტურის ახსნას ემსახურებიან და მათი მეთოდი ინდივიდუალიზების სახით უპირისპირდება ბუნების მეცნიერებათა მაგენერალიზებელ მეთოდს. მაინდივიდუალიზებელი ანუ იდიოგრაფიული მეთოდი მოვლენის ინდივიდუალობასა და განსაკუთრებულობას იმეცნებს. ნომოთეტური მეთოდისთვის კი ერთეული მოვლენა გვარის ეგზემპლარია და ის კი არაა შემეცნების საგანი, არამედ მოვლენათა ამ კლასისათვის საერთო ნიშნების საფუძველზე მათი განმსაზღვრელი კანონი. მოვლენის კულტურული მნიშვნელობა იმასთან კი არაა დაკავშირებული, რა აქვს მას სხვა მოვლენებთან საერთო, "არამედ იმასთან, რითაც ის სხვა მოვლენათაგან განსხვავდება. ამიტომ სინამდვილე, რომელსაც ჩვენ კულტურული ღირებულებებისადმი მიმართების თვალსაზრისით განვიხილავთ, უნდა განიხილებოდეს ასევე განსაკუთრებულობისა და ინდივიდუალობის მხრივ. მაშასადამე, რამდენადაც ლაპარაკია კულტურული ღირებულებებისათვის რომელიმე კულტურული პროცესის მნიშვნელობაზე, ამ კულტურული მოვლენის ნამდვილად შესაბამისი მხოლოდ ინდივიდუალურ-ისტორიული განხილვა იქნება"¹⁶.

რიკერტი ამ საგნობრივი და მეთოდოლოგიური დუალიზმის აღიარებასთან ერთად ამტკიცებს, რომ ერთიდაიგივე სინამდვილე შეიძლება განვიხილოთ როგორც ბუნებრივი, ასევე კულტურული თვალსაზრისით. ამით ის უარყოფს საგნობრივი დაყოფის რეალურობას. მისი მტკიცებით, სინამდვილე ერთია და მისი განხილვა ორი თვალსაზრისითაა შესაძლებელი, იმის მიხედვით, რა ინტერესები გვამოძრავებს. თუ მოვლენის კულტურულ ღირებულებებთან მიმართება გვინტერესებს, მას განვიხილავთ ინდივიდუალობაში. იგივე მოვლენა შეიძლება განვიხილოთ ღირებულებებთან მიმართების გარეშე, როგორც ბუნების ნაწილი და მაშინ მნიშვნელოვანია არა მისი ინდივიდუალობა, არამედ გვარის ეგზემპლარად ყოფნა და ის თავისთავად შეცვლადია სხვა ეგზემპლარით.

¹⁵ Г. Риккерт, Науки о природе и науки о культуре, крებული Культурология XX век. М. 1995, стр.75.

¹⁶ იქვე, 83-77.

რიკერტი სინამდვილეს და მეცნიერებას ღიშავს ერთ-მანეთისაგან. მიაჩნია, რომ მეცნიერებას საქმე არა აქვს სინამდვილესთან, არა მარტო მაშინ, როდესაც მაგენერალიზებული მეთოდით ხელმძღვანელობს, არამედ მაშინაც, როცა ინდივიდუალურს იმეცნებს. რიკერტი განასხვავებს ორი სახის ინდივიდუალობას: "უბრალო მრავალსახოვნობას და ინდივიდუალობას ამ სიტყვის ვიწრო მნიშვნელობით. ერთი ინდივიდუალობა თვით სინამდვილეს ემთხვევა და არც ერთ მეცნიერებაში არ შედის. მეორე ინდივიდუალობა სინამდვილის გარკვეული გაგებაა, ამიტომ ცნებებით მოიცვება"¹⁷. კულტურის ცნება მოვლენებში არსებითისაგან არაარსებითის გარჩევის კრიტერიუმს იძლევა და კულტურულ ღირებულებებთან კავშირით მოვლენის კულტურისთვის ღირებულებას განსაზღვრავს. ამგვარად, მეცნიერების არც ერთ დარგს არა აქვს სინამდვილესთან საქმე. მეცნიერება არ სწავლობს სინამდვილეს. რიკერტი ეს პოზიცია მიუღებელი გახდა ვებერისათვის, მიუხედავად იმისა, რომ სხვა საკითხებში ვებერი რიკერტს ეთანხმება, განსაკუთრებით, ღირებულებისა და სინამდვილის დაპირისპირებაში, კულტურის მეცნიერებაში ღირებულების კრიტერიუმად აღიარებასა და მეთოდოლოგიური დუალიზმის საკითხში.

რიკერტის მტკიცებით, კულტურის ცნების განსაზღვრებისას წამოყენებულ უნდა იქნას ღირებულების ცნება, როგორც კულტურისა და ბუნების გამმიჯვნელი. ჩვენც ამას ვეფუძნებოდით, როდესაც კულტურას განვსაზღვრავდით როგორც ღირებულებათა სფეროს, თუმცა, აღმოჩნდა, რომ ღირებულების ცნება აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისია კულტურის ყოფიერების სრულყოფილი განსაზღვრისათვის. გერმანიაში ამ საკითხის ირგვლივ ჩემს ინფორმაციასთან დაკავშირებით გამართულმა დისკუსიებმა და მაქს ვებერის მეშვეობის კიდევ ერთხელ გადასინჯვამ დამარწმუნა, რომ კულტურის სფეროს დასახასიათებლად, ღირებულებათა გვერდით, აუცილებელია საზრისიც. კულტურა ღირებულებათა და საზრისის გზით უნდა განისაზღვროს. კულტურული სინამდვილე ბუნებისა და ბუნებრივისაგან არა მარტო ღირებულებით განსხვავდება, არამედ იმ საზრისითაც, რასაც ამ სფეროს მოვლენებს ანიჭებს ადამიანი. კულტურა გასაზრისიანებული, ანუ საზრისმინიჭებული სინამდვილეა. რასაკვირველია, საზრისის გარეშე ღირებულება არ მოიაზრება და ღირებულებით გარკვეულნილად საზრისსაც გავიაზრებთ, მაგრამ კულტურის სფეროს

¹⁷ Г. Рикерт, *Науки о природе и науки о культуре*. *კრებული Культурология XX век*. М. 1995, стр 78.

მოსახაზად საზრისს დამოუკიდებელი მნიშვნელობა ენიჭება, ამიტომ კულტურა ამ ორი ელემენტით — ღირებულებითა და საზრისით — უნდა განისაზღვროს. სწორედ ასეთი იყო მაქს ვებერის პოზიცია. მისი მტკიცებით, "კულტურა საზრისსმოკლებული უსასრულო სამყაროს ის სასრული ფრაგმენტია, რომელიც ადამიანის თვალსაზრისით საზრისისა და მნიშვნელობის მქონეა"¹⁸. დედანში ეს განსაზღვრება ასე უღერს: "Kultur ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung Bedachter endlichen Ausschnitt aus der Sinnloßen Unendlichkeit der Weltgeschehens"¹⁹.

ვებერის მტკიცებით, სოციალურ მეცნიერებათა შესწავლის საგნის სფეროდან სინამდვილის გამორიცხვა შეუძლებელია, რადგან სოციალურ მეცნიერებათა მიზანია ადამიანის გარემომცველი სინამდვილის წვდომა. "სოციალური მეცნიერება სინამდვილის შესახებ მეცნიერებაა. ჩვენ ვცდილობთ გარემომცველი ნამდვილი ცხოვრების გაგებას, მის თავისებურებასა და ურთიერთკავშირში. ასევე მის ცალკეულ მოვლენათა კულტურული მნიშვნელობის წვდომას თანამედროვეობის გათვალისწინებით. გარდა ამისა, იმ მიზეზების დადგენას, რომელთა მიხედვითაც ისინი ისტორიულად ჩამოყალიბდნენ სწორედ ასე და არა სხვაგვარად"²⁰.

ვებერი, რიკერტის მსგავსად, სინამდვილის ღირებულებასთან მიმართებას განიხილავს და ასეთი მიმართების მქონე სინამდვილეს კულტურას უწოდებს. შესაბამისად, კულტურის მეცნიერებებად "ისეთ დისციპლინებს თვლის, რომლებიც ცდილობს ცხოვრებისეული მოვლენები შეიმეცნოს მათ კულტურულ მნიშვნელობაში. ხოლო კულტურის მოვლენების მნიშვნელობა და ამ მნიშვნელობის მიზეზი არ აიხსნება და არც საბუთდება კანონთა და ცნებათა სისტემით"²¹. მნიშვნელობა, რომელიც მეცნიერებათა ამ ჯგუფისათვის განმსაზღვრელია, "გულისხმობს კულტურის მოვლენათა ღირებულების იდეებთან მიმართებაში მოყვანას". რიკერტის აზრით, კულტურის ცნება ღირებულებითი ცნებაა. ემპირიული სინამდვილე ჩვენთვის კულტურაა რადგან, ის მიმართებაში მოგვყავს ღირებულებით იდეებთან. კულტურა მოიცავს სინამდვილის მხოლოდ იმ კომპონენტებს, რომელიც ღირებულებებთან მიმართებაში მოყვანით ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ხდება. აქ აუცილებელია ინტერესები, რომლითაც სინამ-

¹⁸ M. Вебер, избранные произведения, М., 1990, гл. 379.

¹⁹ M. Weber, Schriften zur Wissenschaftslehre, Stuttgart, 1991, S. 61.

²⁰ M. Вебер, Избранные произведения, М., 1990, стр. 369.

²¹ იქვე, გვ. 374.

დვილეს მივუდგებით. ეს კი, კანონთან მიმართებაში არ არის. ინდივიდუალურის სინამდვილე, რომელიც ჩვენთვის მნიშვნელობს როგორც კულტურის ფენომენი, მხოლოდ ღირებულებებთან მიმართებაში მოყვანით, არის ასეთი და გამოორიცხავს კანონის ეგზემპლარად ყოფნის შესაძლებლობას. თუნდაც, კანონი კულტურის მოვლენათა კვლევაში მონაწილეობდეს, ის არაა ამ კვლევის მიზანი და მხოლოდ საშუალების როლს ასრულებს. ამიტომ, კულტურის მოვლენათა კვლევა, რომელიც ემპირიულ კავშირებს კანონებზე დაიყვანს, უსაზრისოა.

ვებერი იმათ თვალსაზრისსაც უარყოფს, ვინც კულტურას მხოლოდ დადებით ღირებულებათა სფეროდ მიიჩნევს. რიკერტმა ეს პოზიცია გააკრიტიკა, როგორც შეფასებისა და ღირებულებასთან მიმართებაში მოყვანის აღრევა. ადამიანს აქვს უფლება, შეაფასოს მოვლენა, მაგრამ ეს არაა კულტურის ფენომენის შემეცნება, ამტკიცებს რიკერტი და ამ აზრს ვებერიც ავითარებს. მისი მტკიცებით, მოვლენებს კულტურულ მნიშვნელობას ჩვენ ვანიჭებთ მათი გასაზრისიანებით, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ეს საზრისი ან ღირებულება უცილობლად დადებითი უნდა იყოს: "კულტურის მოვლენებს პროსტიტუცია არანაკლებად ეკუთვნის, ვიდრე რელიგია ან ფული", ხოლო ისინი კულტურის მოვლენებია რადგან, მათი არსებობა "პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ჩვენს კულტურულ ინტერესებს ეხება".

უფრო დანვრილებით, იმის გასარკვევად, თუ რა ესმით კულტურის მეცნიერებებში და რა მიმართებაშია ეს სფერო სოციალურ ურთიერთობებთან, დავუბრუნდეთ მაქს ვებერის პოზიციას ამ საკითხში. იგი აანალიზებს მეცნიერული შემეცნების ძირითად მოთხოვნას შემეცნების ობიექტურობას და სვამს კითხვას როგორაა შესაძლებელი ყოფიერებისა და ჯერარსის შესახებ მეცნიერებათა სფეროში ჭეშმარიტების ობიექტურობა, ანუ "რა აზრით არის, საერთოდ, ობიექტურად მნიშვნელადი ჭეშმარიტებანი კულტურის შესახებ მეცნიერებებში?"²² ვებერი განიხილავს შემეცნებით და შეფასებით მსჯელობათა მიმართებას და ობიექტური ჭეშმარიტების მნიშვნელობას მხოლოდ შემეცნებით მსჯელობებს მიანერს. თუმცა, როგორც თვითონ აღნიშნავს, სოციალურ თუ კულტურის მეცნიერებათა სფეროში არაა გამოორიცხული შეფასებითი მსჯელობების არსებობა, მაგრამ ეს შემეცნებას არაფერს მატებს. ამ შემთხვევაში, ვებერი სოციალურ და კულტურის მეცნიერებათა ცნებებსა და ტერმინებს სინონიმური მნიშვნელობით იყენებს. მისი მტკიცებით, შე-

²² M. Вебер, Избранные произведения, М., 1990, стр. 346.

მეცნიერების ამოცანაა, ემპირიული სინამდვილის ისე მოწესრიგება, რომ მას ემპირიულ ჭეშმარიტებაზე პრეტენზია შეეძლოს. ეს ნიშნავს, "რომ აზროვნების მომწესრიგებელ მოღვაწეობას კულტურის მეცნიერებათა სფეროში უმაღლესი ღირებულებანი წარმართავს... სწორია და ყოველთვის დარჩება ფაქტი, რომ თუ ადამიანს უნდა, მიაღწიოს თავის მიზანს, მეთოდურად კორექტული მეცნიერული არგუმენტაცია სოციალურ მეცნიერებათა სფეროში სწორად უნდა სცნოს ჩინელმაც და მნიშვნელობდეს მისთვისაც, თუმცა, ის შეიძლება, ჩვენი ეთნიკური იმპერატივებისადმი ყრუ იყოს, და მაინც, ის არ უარყოფს მეცნიერული ანალიზის ღირებულებას"²³. ვებერი აქ სინონიმური მნიშვნელობით იყენებს სოციალურ და კულტურის მეცნიერებათა ტერმინებს. ეს ჩანს არა მარტო სინამდვილის შემეცნებითი მოწესრიგების ფონზე, არამედ, ამ სინამდვილის სფეროს მოაზრებაშიც. ვებერი სვამს კითხვას: რას ვუნოდებთ კულტურულ პროცესებს? რომელნიც სოციალურ-ეკონომიკურ პრობლემატიკას წარმოქმნის. კულტურის პროცესებში ვებერი სამ სფეროს განასხვავებს: ეკონომიკურს — მაგალითად, ბირჟის ან ბანკის მოვლენები. "ჩვენი შემეცნების ასეთ ობიექტებს, ვინრო აზრით, შეგვიძლია "ეკონომიკური" პროცესები ან ინსტიტუტები ვუნოდოთ". მათ უერთდება სხვა, მაგალითად, რელიგიური ცხოვრების ხდომილებები, რომლებიც პირველ რიგში, არაეკონომიკური თვალსაზრისით გვაინტერესებს, მაგრამ რომელიც გარკვეულ ვითარებაში ამ თვალსაზრისითაც ხდება მნიშვნელოვანი, რადგან ეკონომიკური თვალსაზრისით, ჩვენთვის საინტერესო პროცესებზე ზემოქმედებს და ეკონომიკურად რელევანტური მოვლენებია. დაბოლოს, არაეკონომიკურ მოვლენებს მიეკუთვნება ისინი, რომელთა ზემოქმედებაც, ეკონომიკური თვალსაზრისით, ან საერთოდ არ იგრძნობა, ან სრულიად უმნიშვნელოა. მაგალითად, გარკვეული ეპოქის მხატვრული გამოვლების მიმართულება²⁴. ეკონომიკურად განპირობებულ მოვლენათა კლასში ვებერი ერთნაირად ათავსებს როგორც სახელმწიფოს ინსტიტუტს, რომელიც ადამიანთა შორის ურთიერთობათა კომპლექსად ესახება, ასევე ხელოვნებასა და ეკონომიკას დაშორებულ სხვა სფეროებსაც. ვებერი თავისი ჟურნალის მიმართულებას განსაზღვრავს არამხოლოდ ეკონომიკურ მოვლენებზე, არამედ, ეკონომიკურად რელევანტურ და "ეკონომიკურად გაპირობებული მოვლენების შემეცნებაზე წარმართულად.

²³ М. Вебер, Избранные произведения, М., 1990, стр. 346.

²⁴ იქვე, გვ. 360-361.

ასეთ მოვლენათა სფეროდ ჩვენი ინტერესების შესაბამისად ის მიიჩნევს "კულტურის პროცესთა" მთელ ერთობლიობას"²⁵. ზომბარტთან ერთად დაარსებული მისი ჟურნალის სახელწოდებაც — "სოციალურ მეცნიერებათა არქივი" — ამ გამოცემის სოციალურ მოვლენებზე ორიენტირებას მიუთითებს, რაშიც "ადამიანთა ერთობლივი ცხოვრების სოციალურ-ეკონომიკური სტრუქტურის საერთო კულტურული მნიშვნელობა და მისი ორგანიზაციის ისტორიული ფორმები იგულისხმება"²⁶. ამავე დროს, ვებერი ამტკიცებს, რომ სოციალურ-ეკონომიკური ასპექტი კულტურის პროცესებს მთლიანობაში არ მოიცავს და ამ ასპექტზე ინტერესის შეჩერება აღნიშნულ სფეროს ზღუდავს. მას ეჭვი არ ეპარება, რომ "კულტურული ცხოვრების სოციალურ-ეკონომიკური ასპექტის გამოყოფა თემას არსებითად ზღუდავს". მართლაც, ეკონომიკური ან კიდევ მატერიალისტური, როგორც ამას მარქსის გავლენით აღნიშნავენ, თვალსაზრისი, რომლითაც კულტურული ცხოვრება განიხილება, ცალმხრივია. ვებერიც იზიარებს ამ მოსაზრებას, ის საზოგადოებრივ მეცნიერებებს უფრო ფართო პლანით წარმოადგენს და მასთან სოციალური სფერო მის შემსწავლელ მეცნიერებებთან ერთად, კულტურისა და მის შემსწავლელ კულტურის მეცნიერებათა სფეროს ემთხვევა. "თუ "კულტურის მეცნიერებებს" იმ დისციპლინებს ვუნოდებთ, რომელიც ადამიანის ცხოვრების მოვლენებს განიხილავს, მაშინ სოციალური მეცნიერება ჩვენი გაგებით ასეთ მეცნიერებებს ეკუთვნის"²⁷.

ვებერი "კულტურის მეცნიერებათა" ცნების განსაზღვრებასა და, მასთან ერთად, კულტურის ცნებასაც მრავალგზის უბრუნდება. ის წერს: "ჩვენ კულტურის მეცნიერებანი ისეთ დისციპლინებს ვუნოდებთ, რომელიც ცდილობს სიცოცხლის მოვლენები მათ კულტურულ მნიშვნელობაში შეიმეცნოს, ხოლო ეს მნიშვნელობა კულტურის მოვლენათა ღირებულებასთან მიმართებას გულისხმობს. კულტურის ცნება ღირებულებითი ცნებაა, ემპირიული სინამდვილე ჩვენთვის იმიტომაცა "კულტურა", რომ ჩვენ ის ღირებულებით იღებთან მიმართებაში მოგვყავს"²⁸.

როგორც ვხედავთ, ვებერი კულტურის მეცნიერებათა და კულტურის სფეროს ემპირიული სინამდვილის ღირებულებებთან მიმართებაში მოყვანით მოიაზრებს, ხოლო ღირებულებებ-

²⁵ M. Вебер, Избранные произведения, М., 1990, стр. 361.

²⁶ იქვე, გვ. 363.

²⁷ იქვე, გვ. 364.

²⁸ M. Вебер, Избранные произведения, М., 1990, стр. 373-374.

თან თუ მნიშვნელობასთან მიმართებაში მოყვანილი სინამდვილე კულტურის ფენომენად ცხადდება. ვებერის აზრით, კულტურული სინამდვილის შემეცნება სპეციფიური თვალსაზრისის შედეგია, რადგან სინამდვილის იმ მონაკვეთით შემოიფარგლება, რომელიც კულტურულ ღირებულებებთანაა მიმართებაში. ღირებულებებში სუბიექტური მომენტიც იგულისხმება: “კულტურის მეცნიერებებში შემეცნება ყოველთვის სუბიექტურ ნანამძღვარს გულისხმობს”, მაგრამ იგი არა პრობლემის გადანყვეტაზე, არამედ მის შერჩევაზე ვრცელდება. ჩემი ღირებულებითი ორიენტაციები კვლევის სფეროს ამომარჩევინებს, მაგრამ ამ სფეროს შემეცნებისა თუ საკითხების გადანყვეტის პროცესში ეს ორიენტაციები არ მონაწილეობს. კულტურის მოვლენას კვლევის საგნად იმის მიხედვით ვიხდი, მნიშვნელოვნად მესახება იგი თუ არა. საერთოდ, კულტურას მნიშვნელოვანისა და უმნიშვნელოს გარჩევის კრიტერიუმით ვუდგები, მაგრამ როგორი იქნება ჩემს მიერ მნიშვნელოვნად მიჩნეული მოვლენის შემეცნების შედეგები, ეს არაა დამოკიდებული ჩემს ღირებულებით ორიენტაციაზე. ის ობიექტური უნდა იყოს და ყოველგვარ სუბიექტურობას გამორიცხავს.

ყურადსაღებია, რომ ტერმინები — “კულტურა” და “კულტურის მეცნიერებანი” — გერმანული აზროვნების “პირმშოა” და ამ ტრადიციას გერმანია დღემდე ინარჩუნებს. საინტერესოა, რომ “კულტუროლოგიაც” გერმანული წარმოშობის ტერმინია. იგი გერმანულ ქიმიკოსს ოსტვალდს ეკუთვნის, მაგრამ არც ერთ გერმანულ ნაშრომში ეს ტერმინი არ გამოიყენება და, საერთოდ, მისი გამოყენების მართებულობას არა მარტო გერმანელთა თეორიულ შრომებში, არამედ, უმაღლესი სასწავლებლების ფაკულტეტების დაგეგმვაშიც გამორიცხავენ. გერმანიაში ფიგურირებს “კულტურის მეცნიერებანი” და არა “კულტუროლოგია”. იქ არსებობს “კულტურის მეცნიერებათა ფაკულტეტები”, “კულტურის სოციოლოგიის კათედრები”, მაგრამ არა — “კულტუროლოგიის”.

ასეთივე ნეგატიური დამოკიდებულება აქვთ ტერმინ “პოლიტოლოგიის” მიმართ. იქ არსებობს “პოლიტიკის სოციოლოგიის კათედრები”, მაგრამ არა “პოლიტოლოგიის”. სანიმუშოდ ბავარიის ბაიროითის უნივერსიტეტის სტრუქტურას მოვიტანთ. იქ არსებობს კულტურის მეცნიერებათა ფაკულტეტი, რომელშიც გაერთიანებულია ზოგადი სოციოლოგიის, პოლიტიკის სოციოლოგიის, ევანგელისტური და კათოლიკური თეოლოგიის, ხელოვნებათმცოდნეობის, ფოლკლორისტიკის, ეთნოლოგიის, პედაგოგიკისა და სხვა კათედრები. კულტურის მეცნიერებებში

არაა შეტანილი სამართლისა და ეკონომიკის დარგები. მათ ცალკე ფაკულტეტი აქვთ.

კულტურის კვლევის ისტორია ორ განასერში შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ: ერთია კულტურის შესახებ შრომები, კულტურის მეცნიერებათა აუცილებლობის დასაბუთება და მეორეა კულტურათა შემსწავლელი ინსტიტუტები. უნდა აღინიშნოს, რომ პრიმატი აქაც გერმანელებს ეკუთვნით, თუმცა, ინგლისელები ცდილობენ გერმანელებს არ ჩამორჩნენ, განსაკუთრებით, თეორიაში. ეს იგრძნობოდა კულტურის ანთროპოლოგიის დარგში ინტენსიური მოღვაწეობით. რაც შეეხება ინსტიტუტებს, გერმანიაში კულტურის მეცნიერებათა ფაკულტეტები შეიქმნა, მაგრამ კულტურის კვლევის პირველი ცენტრი ინგლისში ჩამოყალიბდა. როგორც ბიომე, მატუშეკი და მიულერი აღნიშნავენ, კულტურის შემსწავლელი ცენტრი ინგლისში ბირმინჰემში 1964 წელს შეიქმნა სახელწოდებით: "თანამედროვე კულტურის შემსწავლელი ცენტრი". შემდეგ კულტურის კვლევისადმი ინტერესი ამერიკაშიც გაღვივდა, სადაც, ლიტერატურის კრიტიკის საფუძველზე, ახალი ისტორიციზმის მოძღვრება შეიქმნა. შემდგომ, კულტურის კვლევა განვითარდა საფრანგეთში, სადაც "ანალების" სკოლის წარმომადგენლებმა — ლუსის ლეფვერმა და მარკ ბლოკმა ისტორიის სფეროდან კვლევა კულტურის პრობლემატიკაზე წარმართეს.

გერმანიაში, ჯერ კიდევ ფაშიზმის პერიოდში, იქმნება ფოლკლორისტიკის იდეოლოგიზებული კულტურის ემპირიული კვლევის მიმართულება და შესაბამისი ინსტიტუტი. ეს ინსტიტუტი 1971 წლიდან ტიუბინგენში გადაკეთდა "ემპირიული კულტურის მეცნიერების ინსტიტუტად", ხოლო 1974 წლიდან ფოლკლორისტიკის ფრანკფურტის ინსტიტუტი "კულტურის ანთროპოლოგიისა და ევროპული ეთნოლოგიის ინსტიტუტად" გადაკეთდა. ზემოთ აღნიშნული ბაიროითის უნივერსიტეტის (რომელსაც 2000 წელს მეოთხედი საუკუნე შეუსრულდა) მაგალითი იმის მაჩვენებელია, თუ რა გვიან გაცნობიერდა კულტურის მეცნიერებათა ფაკულტეტის ცალკე გამოყოფა სხვა დარგებიდან. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ბავარიის რვა უნივერსიტეტიდან ანალოგიური ფაკულტეტები ყველაში არაა, დავრწმუნდებით, რომ კულტურის მეცნიერებათა და შესაბამისი ინსტიტუტების ჩამოყალიბება ინტენსიურ ფორმას მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრიდან იღებს.

კულტურის მეცნიერებათა შესახებ საკითხის დაყენება თანამედროვე ლიტერატურაში უფრო ფართო განხილვის საგანია, ვიდრე — საუკუნის დასაწყისში. დღევანდელი მოაზროვნეები

კულტურის მეცნიერებათა აუცილებლობის დასაბუთებას სპეციალურ მონოგრაფიებს უძღვნიან. ასეთი მონოგრაფია ბევრია. დავასახელებ რამდენიმე მათგანს: კლაუს ჰანსენი, “კულტურა და კულტურის მეცნიერება” (Klaus Hansen, Kultur und Kulturwissenschaft); დიტერ კრამერი, “კულტურის მეცნიერების აუცილებლობა” (Dieter Kramer, Von der Notwendigkeit der Kulturwissenschaft). ანალოგიურია, სამი ავტორის: ბიომეს, მატუშეკისა და მიულერის მონოგრაფია: “კულტურის მეცნიერების ორიენტირება”.

დღეს იმდენად დაწვრილებით მუშავდება ეს საკითხები, რომ, როგორც აღინიშნა, კულტურის მეცნიერების ცნება მხოლოდობით უნდა მოვიაზროთ თუ მრავლობითში, ეს პრობლემაც კი, განხილვის საგანია. ვებერის ენაზე რომ ვთქვათ, საკითხი ისმის: არის თუ არა, კულტურის მეცნიერებათა გარკვეული კონსტელაცია, რომელშიც ვარსკვლავთა განლაგების მსგავსად, კულტურის თითოეულ დისციპლინას თავისი ადგილი ექნება, თუ კულტურის მეცნიერება ერთადერთი ვარსკვლავია. ერთიანი აზრი არც ამ საკითხის ირგვლივაა: ზოგისთვის კულტურის მეცნიერება არსებობს, ზოგისთვის — კულტურის მეცნიერებანი, ზოგიც ორივეს იყენებს.

ზოგჯერ “კულტურის მეცნიერებათა” ნაცვლად, “ადამიანის მეცნიერებათა” ტერმინს იყენებენ “კულტურის ანთროპოლოგიის” სახით, იმ მოსაზრების საფუძველზე, რომ ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელიც კულტურას ქმნის და კულტურის მატარებელია. არც ერთ სხვა სულიერ არსებას არა აქვს კულტურა და არც კულტურის მატარებელია. ადამიანი და მისი საქმიანობა კულტურის იგივეობრივია. ამდენად, ადამიანის შემეცნება კულტურის შემეცნებაა.

ზოგიერთი კულტურასა და საზოგადოებას აიგივებს და საზოგადოების შესწავლას კულტურის შემეცნებად მიიჩნევს, ხოლო საზოგადოების შესახებ მეცნიერებას — კულტურის შესახებ მეცნიერებად. ასეთი თვალსაზრისი აქვს გატარებული ფრიდრიხ ტენბრუკს ორტომიან მონოგრაფიაში “საზოგადოება როგორც კულტურა” (Gesellschaft als Kultur), 1997 წ. ამ შრომის პირველ ტომს “კულტურის სოციოლოგია” ეწოდება.

როგორ დგას თანამედროვე მეცნიერებაში სოციალურ და კულტურის მეცნიერებათა შინაარსის საკითხი, რა ნიშნებით მოიაზრება და განისაზღვრება როგორც ერთი, ისე მეორე ცნება? როგორც ზემოთ აღინიშნა, ამ ცნებათა ერთმნიშვნელოვანი გაგება არ არსებობს. ზოგიერთი მეცნიერება თუ ერთ მოაზროვნესთან კულტურის მეცნიერებათა ფორმადაა მიჩნეული, სხვასთან ბუნების მეცნიერების დარგად ცხადდება (ასე,

მაგალითად, მაქს ვებერი გეოგრაფიას საზოგადოებრივ და, შესაბამისად, კულტურის მეცნიერებათა რიგში ათავსებს, მაშინ, როდესაც გეოგრაფია სხვა მოაზროვნეებთან ბუნების მეცნიერების დარგადაა (ცნობილი). სამართლისა და ეკონომიკის მეცნიერებანი, ჩვეულებრივ, კულტურის მეცნიერებებად იყო მიჩნეული, ვებერთან ეკონომიკური მეცნიერებანი და ეკონომიკა კულტურის მეცნიერებათა და კულტურის ცენტრალურ სფეროდ მოიაზრება, მაგრამ ბაიროითის უნივერსიტეტში ისინი კულტურის მეცნიერებათა ფაკულტეტს არ ეკუთვნის და ცალკე დარგად არის წარმოდგენილი.

იმის სადემონსტრაციოდ, თუ როგორაა ეს ცნებები გაგებული თანამედროვე საცნობარო ლიტერატურაში, რამდენიმე სოციოლოგიურ ლექსიკონს მოვიშველიებთ: კარლ ჰაინც ჰილმანის სოციოლოგიურ ლექსიკონში აღნიშნულია: "სოციალური მეცნიერება გამაერთიანებელი სახელდება ყოველი თეორიული ცდისეული მეცნიერებისათვის, რომელიც ბუნებისმეცნიერებისა და სპეკულატურ დოგმატურ მოძღვრებათა საპირისპიროდ, სისტემატურად იკვლევს საზოგადოების ერთობლივი ცხოვრების რეალურ მოვლენებს. სოციალურ მეცნიერებათა ცნება გონის, კულტურისა და საზოგადოების მეცნიერებებს მოიცავს. სოციოლოგია, როგორც სოციალურ მეცნიერებათა საფუძველი, კულტურულ ანთროპოლოგიასა და სოციალურ ფსიქოლოგიასთან ერთად იკვლევს საზოგადოებას, საზოგადოების სისტემებს, სტრუქტურებსა და პროცესებს, როგორცაა სოციალური ქცევა. სპეციალური სოციოლოგიები ცალკეულ სფეროებს იკვლევენ და ამასთან ერთად, საზოგადოებრივი ცხოვრების პრობლემათა ასპექტების შესწავლაზე სპეციალიზდებიან: ეთნოლოგია, ეკონომიკა, სამართლის მეცნიერება, პოლიტოლოგია, პედაგოგია, ენათმეცნიერება, (განსაკუთრებით, სოციალური ლინგვისტიკა). სოციალურ მეცნიერებათა სფეროს შემოფარგლავენ ბუნებისმეცნიერებანი და, უმთავრესად, ბუნებისმეცნიერულად ორიენტირებული დარგები: ბიოლოგია, ეკოლოგია, ფსიქოლოგია, მედიცინა, გეოგრაფია, ცხოველთა და მცენარეთა სოციოლოგია, სოციალური ეკოლოგია, სოციალური ფსიქოლოგია, სოციალური მედიცინა, სოციალური გეოგრაფია. სოციალური პრობლემების შესწავლა მრავალი დისციპლინის ერთობლივ ღონისძიებებს მოითხოვს"²⁹.

გერმანულენოვანი სოციოლოგიური ლექსიკონის მესამე ტომი (გვ. 653) სოციალურ მეცნიერებებს ასე ახასიათებს: "სოციალურ მეცნიერებათა ცნება

²⁹ Karl Heinz Hellmann, Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart, 1994, გვ. 817.

გამაერთიანებელი სახელწოდება ყოველი აკადემიური დისციპლინისათვის, რომელიც ადამიანთა ერთობლივი ცხოვრების კვლევითაა დაკავებული. ფართო აზრით, ეს დისციპლინებია: სამართლისა და ისტორიის მეცნიერებანი, ენათმეცნიერება, განსაკუთრებით, სოციოლოგიის, ეკონომიკისა და პოლიტიკის მეცნიერებანი, მათი მომიჯნავეა სოციალური ფსიქოლოგია და კულტურის ანთროპოლოგია”.

“კულტურის მეცნიერებათა” და “სოციალურ მეცნიერებათა” გვერდით არსებობს “საზოგადოებრივ მეცნიერებათა” ცნებაც. სწავლულებს შორის არც ამ ცნების შინაარსის მიმართაა ერთმნიშვნელოვანი პოზიცია. ზოგიერთის აზრით, საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ცნება კულტურისა და სოციალურ მეცნიერებათა ცნებებს ემთხვევა, ზოგიერთი კი საზოგადოებრივ მეცნიერებებს უფრო ვიწრო მნიშვნელობით იყენებს კულტურისა და სოციალურ მეცნიერებათა სფეროსთან შედარებით. საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ცნების ეს ორი გაგება დაფიქსირებულია რაინჰოლდის რედაქციით გამოსულ სოციოლოგიის ლექსიკონში. იქ აღნიშნულია: “საზოგადოებრივი მეცნიერებანი ზოგჯერ სოციალურ მეცნიერებათა სინონიმად გამოიყენება, ზოგჯერ კი საზოგადოებრივი მეცნიერებანი, რომელთაც ეკუთვნის სოციოლოგია, პოლიტიკის მეცნიერებანი და პოლიტიკური ეკონომია, სოციალურ მეცნიერებათაგან მაკროსტრუქტურული პერსპექტივებით გამოიყოფა”³⁰. ამავე ლექსიკონში კულტურის მეცნიერების ცნების დახასიათებისას ავტორები ვერ ხედავენ დიდ განსხვავებას კულტურისა და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა შორის. მათი მტკიცებით, კულტურის მეცნიერება ყველა იმ დისციპლინის კრებითი ცნებაა, რომელთაც მეცნიერული კვლევის საგნად კულტურის მეცნიერული დამუშავება გაიხადეს, იქნება ეს სოციოლოგია, ეთნოლოგია თუ კულტურის ანთროპოლოგია³¹. კულტურისა და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სინონიმად ამ ლექსიკონის ავტორები თვლიან სოციალურ მეცნიერებათა ცნებას. მათი აზრით, “სოციალური მეცნიერებანი, საზოგადოებრივი მეცნიერებანი, კრებითი სახელწოდებაა იმ მეცნიერებებისათვის, რომლებიც ადამიანსა და საზოგადოებას შორის მიმართებით არის დაკავებული. სოციალური მეცნიერებები შეიძლება დავანანევროთ ეკონომიკისა და სამართლის მეცნიერებებად, სოციოლოგიად, პოლიტიკურ მეცნიერებებად, ანთროპოლოგიად, ეთნოლოგიად, პედაგოგიკად,

³⁰ G. Reinhold, *Soziologie Lexikon*, München, Wien, Oldenburg, 2000, გვ. 227.

³¹ G. Reinhold, *Soziologie Lexikon*, München, Wien, Oldenburg, 2000, გვ. 385.

ფსიქოლოგიად და ფილოსოფიად³². თუმცა, ყველა ავტორი არ ეთანხმება ამ ცნებათა გაიგივებას და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ცნებას უფრო ვიწრო მნიშვნელობას ანიჭებს, ვიდრე კულტურისა და სოციალურ მეცნიერებათა ცნებას. სახელდობრ, საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ბირთვად სოციოლოგიას ასახვლებენ, ხოლო მის გვერდით ეკონომიკის მეცნიერებასა და სოციალურ ფსიქოლოგიას. ასეთ დაყოფას შეიძლება გარკვეული გამართლება ჰქონდეს, რადგან კულტურა და კულტურული პროცესები, სოციუმი და სოციალური პროცესები, ისე, როგორც სოციალური ინსტიტუტები, არ ემთხვევა საზოგადოებას, რომელსაც სოციოლოგია შეისწავლის. განსახილველია, აგრეთვე, სოციალურ, კულტურულ და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ცნებების მიმართება ადამიანის შესახებ მეცნიერებებთან, განსაკუთრებით, კულტურის ანთროპოლოგიასთან.

ნიგნში, “კულტურის მეცნიერების ორიენტირება”, ავტორები — ბიომე, მათუშეკი და მიულერი — მართებულად ილაშქრებენ მათ წინააღმდეგ, ვინც კულტურის მეცნიერების ისტორიას ანტიკურობიდან იწყებს. მათი აზრით, “კულტურის მეცნიერების აკადემიურ დისციპლინად წარმოდგენის მისწრაფება კულტურის ცნების ისტორიიდან ამოდის, მაგრამ უაზრობა იქნებოდა, რომ მისი თითქმის ანტიკურობამდე გავრცელებული ტრადიცია წარმოგვედგინა, როგორც კულტურის მეცნიერების წინასტორია. ეს ცნება პირველად მეცხრამეტე საუკუნეში ამოტივტივდა აკადემიურ დისციპლინათა დიფერენცირების მიზნით”. კულტურის მეცნიერების ცნების შესახებ ყველაზე ადრეული ცნობები კულტურის ისტორიკოსის გუსტავ კლემის ნაშრომში — *Grundideen zu einer allgemeinen Culturwissenschaft (1815 წ.)* — გვხვდება. ის ახალ მეცნიერებას კულტურის ისტორიიდან მიჯნავდა და, ბუნების წინააღმდეგოდ, კაცობრიობას წარმოადგენდა მთლიანობაში, როგორც ინდივიდუუმს. მისი ათტომიანი შრომის — “კაცობრიობის საყოველთაო კულტურის ისტორია” — მეათე ტომის წინასიტყვაობაში, გუსტავ კლემი აღნიშნავდა: “კულტურის ისტორია კაცობრიობის მოდგმის განვითარების პროცესია და ერთიმეორის შემდგომ ფაქტებისა თუ მოვლენების ინდივიდუალური მსვლელობა ურთიერთკავშირში უნდა განვიხილოთ”. ეს იყო მომავალი კულტურის მეცნიერების საფუძველი³³. მან კულტურის მეცნიერე-

³² იქვე, გვ. 620.

³³ H. Böme, P. Matussek, L. Müller, *Orientierung Kulturwissenschaft*. Hamburg, 2000. გვ. 35.

ბას სამი ამოცანა დაუსახა: პირველი — გადმოსცეს მოვლენები, რომლებიც ბუნების საწინააღმდეგო ადამიანის ძალთა განვითარებას წარმოადგენს; მეორე — ამის მიზეზი ადამიანსა და ბუნებაში ჰპოვოს და მესამე — გვიჩვენოს კანონები, რომლის ძალითაც ეს ურთიერთქმედება ხორციელდება³⁴. ამ ავტორების აზრით, კულტურის მეცნიერებათა დაფუძნებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა შტაინტალმა, რომელმაც განასხვავა არაისტორიული, წინაისტორიული და ისტორიული ხალხები.

კულტურის ისტორიის ცნების განმარტება გერმანელმა ისტორიკოსმა ლამპრეხტმა სცადა ნაშრომში "გერმანიის ისტორია" (1891-1895), რომლის ერთ-ერთი ქვესათაურია "რა არის კულტურის ისტორია?" მისმა თანამედროვე ბურკჰარტმა კულტურის ისტორიას ანთროპოლოგიური ხასიათი მიანიჭა. მას კულტურის ისტორია გონის ფენომენების შესწავლაზე დაჰყავს. მისთვის სახელმწიფოსა და რელიგიის ისტორიაა ძირითადი. იტალიური რენესანსის კულტურა მასთან სახელმწიფოს განხილვით იწყება, ხოლო იტალიის ხელოვნებაზე ცალკე თავიც არა აქვს. ბურკჰარტის მტკიცებით, ყველა მეცნიერებათაგან ისტორია ყველაზე არამეცნიერულია. ის ცნობათა კრებულია იმის შესახებ, რასაც ერთი ეპოქა მეორეში ღირსშესანიშნავად მიიჩნევს. ასეთი მტკიცების მიუხედავად, ბურკჰარტი იყო ის, ვინც ისტორიის გადარჩენის გზა მოხაზა, გააკრიტიკა ლამპრეხტი, რომელთანაც კულტურის ისტორია მკვდრადშობილ ბავშვად მიიჩნია.

კულტურის პრობლემების კვლევა მე-20 საუკუნის დასაწყისში განახლდა. 1910 წელს მელისმა დააფუძნა და 1912 წლიდან რიჰარდ კრონერთან ერთად სცემდა ჟურნალ "ლოგოსს", რომლის ქვესათაური იყო "კულტურის ფილოსოფიის ინტერნაციონალური ჟურნალი", რომელშიც იბეჭდებოდა საინტერესო წერილები კულტურის პრობლემებზე. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო ზიმელის, ვინდელბანდის, რიკერტის წერილები. "ლოგოსის" გამოცემა 1933 წელს შეწყდა. მის ნაცვლად ფაშისტურ გერმანიაში გამოდიოდა "კულტურის ფილოსოფიის ინტერნაციონალური ჟურნალი". 1944 წლიდან ამ ჟურნალის ნაცვლად შეიქმნა "კულტურის გერმანული ფილოსოფიის ჟურნალი". კულტურის ისტორიკოსები გერმანული სკოლის წარმომადგენლებიდან განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ კასირერისა და ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენელთა ნააზრევს. ეს ხაზი თანამედროვეობაში ინტენსიურად ვითარდება.

³⁴ იქვე, გვ. 35.

კითხვები თემისათვის:

1. როგორ აგებდა ვილჰელმ დილთაი მეცნიერებათა ორი ჯგუფის სქემას?
2. რა დაუპირისპირა რიკერტმა დილთაის "გონის მეცნიერებათა" ტერმინს და შესაბამის ცნებას?
3. რას ნიშნავს მეცნიერებათა კლასიფიკაციის ფორმალური და მატერიალური პრინციპი?
4. როგორ ესმის რიკერტს კულტურა?
5. რა განსხვავებაა მაინდივიდუალიზებულ და მაგენერალიზებულ მეთოდებს შორის?
6. როგორ ესმით სოციალური მეცნიერების ცნება?
7. რა მიმართებაა სოციალურ მეცნიერებასა, კულტურის მეცნიერებასა და ადამიანის მეცნიერებებს შორის?

ლიტერატურა

1. Вебер М., Избр. произведения, гв. 345-414.
2. Риккерт Г., Науки о природе и науки о культуре, Культурология XX век, гв. 69-103.

კულტუროლოგიის ისტორიიდან

კულტურის თეორეტიკოსებს შორის არაა ერთსულოვნება კულტუროლოგიის საწყისის შესახებ. საერთოდ, კულტურის თეორია, იქნება ეს კულტურის ფილოსოფია, კულტურის ანთროპოლოგია თუ სხვა, სხვადასხვა მოაზროვნეების მიერ განსხვავებული საწყისის მქონედ აღიქმება. ასე მაგალითად, მიაჩნიათ, რომ კულტურის ფილოსოფიური პრობლემატიკა ანტიკურობიდან იწყება. მართალია, ტერმინი "კულტურის ფილოსოფია" გერმანელმა რომანტიკოსმა ა. მიულერმა ახალ დროში შემოიტანა, მაგრამ ფიქრობენ, რომ კულტურის ფილოსოფიის განხილვა სოფისტებიდან იწყება, რომლებმაც განასხვავეს ბუნებრივი და ზნეობრივი კანონები. მიიჩნევენ, რომ ეს უკანასკნელი კულტურის ფენომენია. ერთ შემთხვევაში იმონებენ პლატონის დიალოგ "გორგიას", სადაც სოკრატე და პროტაგორა ერთმანეთს უპირისპირდებიან. სოკრატე ლაპიდარულ სტილს მიმართავს. პროტაგორა კი აზრებს სიტყვების მორევში აზრჩობს. ჰიპიუსი გამოდის შუამავლად. იგი ცდილობს დაუახლოვოს ერთმანეთს მათი რიტორიკა და ამტკიცებს, რომ დიალოგის მონაწილენი ბუნებით და არა კანონით არიან ნათესავები თუ თანამოქალაქენი. "რადგან მსგავსი მსგავსის ნათესავია ბუნებით, კანონი კი ადამიანებზე ტირანიაა. აიძულებს მათ ბევრ რამეს რაც ბუნების საწინააღმდეგოა"³⁵. დიალოგის ამ მომენტზე დაყრდნობით, იური დავიდოვი და ზოგიერთი სხვაც ამტკიცებენ, რომ აქ კანონი, როგორც სოციალური, ბუნებას უპირისპირდება. ეს სოციალური კი კულტურაა. კანონი კულტურის ფენომენია. იქნება ეს ზნეობისა თუ სხვა სახის ნორმატიული აქტები. ამიტომ ეს დაპირისპირება გამოხატავს ბუნებისა და კულტურის დაპირისპირებას. ბუნებას არა აქვს ზნეობრივი კანონები თუ პრინციპები, რომლებიც ზღუდავს ადამიანის თავისუფალ მოქმედებას. ამიტომ, საერთოდ, აკრძალვათა სისტემა სოციალურობისა და, შესაბამისად, კულტურულობის მაჩვენებელია.

ბუნებისა და კანონების თუ ჩვევების დაპირისპირება პლატონთან განიხილება სხვა დიალოგებშიც, მაგრამ განსაკუთრებულ ყურადღებას "გორგიას" უთმობენ, რადგან მიაჩნიათ, რომ აქ მოცემულია ბუნებრივი სამართლიანობის სოციალურ სამართლიანობასთან დაპირისპირებაც. სოციალური სამართლიანობა ყველა ადამიანს თანასწორობას ანიჭებს, მაშინ, როდესაც ისინი

³⁵ Платон, Соч. т. I, М., 1990, გვ. 449.

ბუნებრივად თანასწორნი არ არიან. ბუნება მათ სხვადასხვა უნარით აჯილდოებს. და ეს განსხვავებული უნარები უნდა გამოიყენონ, არ უნდა შეიზღუდონ სოციუმში ჩამოყალიბებული სოციალური ნორმებით. ბუნებრივი სამართლის მიხედვით, ძლიერმა მისი სიძლიერის შესაბამისი დოვლათი უნდა მიიღოს, მაგრამ ზნეობრივი პრინციპები ამას კრძალავს. ასეთ პრინციპებს ძლიერები კი არ ადგენენ, არამედ სუსტები, რომლებიც საკუთარ უძლურებას კანონით იცავენ. "თუ ნამდვილი მამაკაცი ხარ, არ მოითმენ ტანჯვას, არ აიტან უსამართლობას" — ეს მონის საქმეა, რომლისათვისაც სიკვდილი სიცოცხლეზე უკეთესია. ის უსამართლობასა და დამცირებას იტანს რადგან არც თავის თავის დაცვა შეუძლია და არც იმის, რაც მისთვის ძვირფასია. ჩემი აზრით, კანონებს, სწორედ სუსტები ადგენენ. ისინი უმრავლესობაში არიან და თავიანთ სასარგებლოდ ადგენენ კანონებს, ცდილობენ დააშინონ უფრო ძლიერი, ვისაც მათზე ამაღლება შეუძლია. ამ ამაღლების შიშით, ამტკიცებენ, რომ სხვებზე მალლა ყოფნა სამარცხვინოა და უსამართლობაა. უსამართლობაა, რომ სხვებზე ამაღლებას ესწრაფვიან. ვფიქრობ, თავიანთი არაარაობის გამო, ისინი სიამოვნებით დათანხმდებიან სხვათა ხვედრის თანაბრად გაზიარებას. მაგრამ, ვფიქრობ, თვით ბუნება სამართლიანად აღიარებს ვითარებას: როცა უკეთესი უარესზე, ხოლო ძლიერი სუსტზე მალლა. ეს რომ ასეა, ყველგან და ყველაფერში ჩანს ცხოველებთანაც და ადამიანებთანაც. სამართლიანობის ნიშანია ძლიერის ბატონობა სუსტზე³⁶.

სოფისტ კალიკლეს (დიალოგ "გორგიას" გმირი) მტკიცებით, აღზრდა არასწორად მიმდინარეობს, როცა ბავშვებს ვასწავლით, რომ ადამიანთა თანასწორობა მშვენიერი და სამართლიანია. მაგრამ თუ ძლიერი ადამიანი გამოჩნდება, ის გათავისუფლდება ამ ცრურწმენისაგან. ეს იქნება ბუნების სამართლიანობის გამარჯვება. სოფისტების ეს ანტისოკრატული იდეები აიტაცა ნიცემე, რომელმაც ზეკაცის კულტი შექმნა და ძლიერთა ბატონობა სამართლიანობის განხორციელებად აღიარა.

დავიდოვისა და მისი მიმდევრების თვალსაზრისს იმეორებს პავლე გურევიჩი. მის ნაშრომში "კულტუროლოგია", რომელიც სახელმძღვანელოდაა გათვალისწინებული, მეათე თავში — "ბუნება და კულტურა" — დასაბუთებულია, რომ კულტურის ფენომენის გაცნობიერება და კულტურის კრიტიკული ცნობიერება სოფისტებიდან იწყება და კინიკოსებთან გრძელდება —

³⁶ იქვე, გვ. 523.

"კულტურის პრობლემატიკას თითქმის პირველად ევროპულ ცნობიერებაში ანტიკურ ფილოსოფიაში სოფისტები ეხებიან... მათ მსოფლმხედველობაში უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობდა ბუნების როგორც შეფარდებით მუდმივი ელემენტის ადამიანის კანონისა თუ დადგენისადმი დაპირისპირება, რომელიც თვითნებური და ცვალებადია. ასე გაიაზრებოდა ბუნებრივისა და ზნეობრივის დაპირისპირება. ეს უკანასკნელი არსებითად კულტურულთან იგივედებოდა. ჰიპიასის აზრით, ადამიანთა დანესებანი ბუნების საპირისპიროდ, ხშირად ჩვენ ძალას გვატანენ. გააზრებათა ამ სისტემაში კულტურა ფასდებოდა, როგორც ნაკლებად ღირებული ბუნებასთან შედარებით.

კულტურა ადამიანს ბუნებისაგან რომ აუცხოებს, ამ აზრმა კინიკოსთა ფილოსოფიაში ჰპოვა განვითარება. ძველი საბერძნეთის ე. ნ. ერთ-ერთ სოკრატულ სკოლაში. კინიკოსები მსჯელობდნენ ადამიანის ბუნებასთან დაბრუნებაზე. პირველყოფილი ადამიანის მდგომარეობის სიმარტივესა და ბუნებრიობაზე. რომელი ფილოსოფოსი მარკუს ავრელიუსი წერს: "ადამიანები განმარტოებას ეძებენ, სულის მყუდროებას ესწრაფვიან, მათ იზიდავთ ზღვის ნაპირები და მთები". მისი აზრით, შინაგანი სანყისი ბუნების ერთგული უნდა იყოს. არსებითად, კინიკოსები ევროპაში პირველნი აღმოჩნდნენ კულტურის კრიტიკოსთა რიგებში³⁷. კულტურის პრობლემების ანტიკურობაში დაყენებას ეძებს ანგია ბოჭორიშვილიც. მისი მტკიცებით "კულტურის რაობის შესახებ ბევრი რამ არის ნათქვამი და დანერილი ძველი სოფისტებიდან დანყებული, დღემდე. ფილოსოფია ეძებს ამის არსს"³⁸. ანალოგიურ აზრებს ავითარებენ ე. ავალიანი და ტ. დვალი, რომელთა ნაშრომში "კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებათა ინტერპრეტაციის საკითხისათვის" (1996) "ანტიკურობის ლექსიკონის" გავლენით ლაპარაკია პითაგორას "კულტუროლოგიურ მითზე", არისტოტელეს მიერ კულტურის ფორმების გამიჯვნაზე. "ჯერ კიდევ ანტიკურ სამყაროში კულტურის თეორიის ცალკეულ საკითხებზე დისკუსიას მართავდნენ ცნობილი მოაზროვნეები. პროტაგორას "კულტუროლოგიური მითის" მიხედვით, სამყარო, საზოგადოებრივი ცხოვრება, ისტორია დეტერმინირებულია ღმერთების მიერ. მეორე დიდ ფილოსოფოსთან, არისტოტელესთან საზოგადოებასა და კულტურას ქმნის ადამიანი, რომელსაც მინიჭებული აქვს შემეცნების, აზროვნებისა და შემოქმედების უნარი. არისტოტელესთან ხდება აგრეთვე

³⁷ Гуревич П. Культурология, М, 1999, გვ. 189.

³⁸ ა. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა? გვ. 5

კულტურის ფორმათა გამიჯნვა³⁹. ამ ავტორების აზრით, არისტოტელესთან კულტურის ფორმა სამია. თუმცა, აღმოჩნდება, რომ ეს კულტურის ფორმები კი არაა, არამედ ფილოსოფიის. მათი მტკიცებით "არისტოტელე ფილოსოფიაში განასხვავებდა 1. თეორიულ ნაწილს, მოძღვრებას ყოფიერებაზე, 2. პრაქტიკულს, ადამიანის მოღვაწეობაზე და მესამე პოეტურს ადამიანის შემოქმედებით მოღვაწეობაზე"⁴⁰. გამოდის, რომ არისტოტელესთან ფილოსოფია და კულტურა გაიგივებულია. მაშინ, როდესაც ანტიკურობის ერთ-ერთი უდიდესი ფილოსოფოსი ყველაფერზე მსჯელობს: სახელმწიფოზე, მის ფორმებზე, ქალაქ-სახელმწიფოზე, დემოკრატიაზე, ტირანიაზე, მოქალაქეებსა და მოქალაქეობაზე და ა. შ. მაგრამ ის არსად არ საუბრობს კულტურაზე როგორც ფენომენზე. კულტურა არ ყოფილა მისი ანალიზის ობიექტი.

პროტაგორასთან "კულტურული მითის" ძიება ისეთივე უსარგებლო შრომაა, როგორც პლატონის დიალოგებში კულტურის ფილოსოფიისა და კულტურის კრიტიკის ძებნა. პროტაგორას მსჯელობა სამყაროს ან საზოგადოების შესახებ არ არის კულტუროლოგიური ანალიზი. ანტიკურობაში კულტურის პრობლემების ძიება კულტურის სახელმწიფოსთან, საზოგადოებასთან, პოლიტიკასთან, აღზრდასთან გაიგივების შედეგია. ვფიქრობ, რომ აღნიშნული ავტორები შეცდომით აიგივებენ ბუნებისადმი სოციალურის დაპირისპირებას ბუნებისადმი კულტურის დაპირისპირებასთან. მცდარია სოფისტებთან ან კინიკოსებთან კულტურის კრიტიკის ცნობიერების არსებობის მტკიცება. სოფისტებს, სოკრატესა და მის მიმდევრებსაც გაცნობიერებული ჰქონდათ ბუნებრივი და სოციალური კანონების, არსისა და ჯერარსის დაპირისპირება. მაგრამ მათ არ გაუცნობიერებიათ, რომ ჯერარსი თუ ზნე-ჩვეულებანი და სოციალური კანონები კულტურის კუთვნილება იყო. სოციალურზეც ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდათ. მაგრამ სოციალურთან ბუნების დაპირისპირება იყო მათთან გამოხატული. თუმცა, სოციალურის გაცნობიერებიდან კულტურის გაცნობიერებამდე და კრიტიკამდე დიდი მანძილია და ეს მხოლოდ ახალი ევროპის მოაზროვნეებმა დაძლიეს, როდესაც კულტურული ადამიანი ბუნებრივ ადამიანს დაუპირისპირეს. ანტიკურობაში კულტურა არსებობდა, მაგრამ არა კულტურის ცნობიერება. ფილოსოფია არსე-

³⁹ ე. ავალიანი, ტ. დვალი, კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებათა ინტერპრეტაციის საკითხისათვის, 1996, გვ. 4.

⁴⁰ იქვე, გვ. 22.

ბობდა, მაგრამ არა კულტურის ფილოსოფია. არ შეიძლება კულტურის არსებობა მასზე რეფლექსიად ჩავთვალოთ. ფილოსოფიის ისტორია ანტიკურობაში პირველ რიგში პოულობს ბუნების ფილოსოფიის სისტემებს, შემდეგ ადამიანის ფილოსოფიურ პრობლემათა დაყენებას სოფისტებთან და სოკრატესთან, მაგრამ ეს არ გამოდგება ანტიკურობაში კულტურის ფილოსოფიაზე და არც კულტურის კრიტიკაზე მსჯელობის საფუძვლად. კულტურაზე რეფლექსია XVIII საუკუნეში მოხდა და ანტიკურობაში არსებული წარმოდგენები სოციალურ ფენომენებზე არ ყოფილა კულტურის ფენომენტთან გაიგივებული.

როგორც აღინიშნა, კულტურის ფენომენი არსებითად XVIII საუკუნიდან ხდება გააზრების საგანი. ჰერდერი, რუსო, ადელუნგი, ვიკო ის მოაზროვნეებია, რომლებმაც პირველმა გააანალიზეს კულტურა როგორც მთელი. ამ მხრივ განსაკუთრებული დამსახურება ჰერდერს მიუძღვის, რომელმაც თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში "კაცობრიობის ფილოსოფიის ისტორიის იდეისათვის" მოგვცა არა მარტო გონის, როგორც კულტურის ელემენტის ანალიზი, რაც ადრე გამოცემულ ნაშრომში "ენის წარმოშობის შესახებ" განავითარა, რომელმაც შემდგომ ადელუნგს მისცა ბიძგი თავის კულტუროლოგიური ნაშრომი "ადამიანთა მოდგმის კულტურის ისტორიის ცდა" შეექმნა, არამედ მთელი კაცობრიობის ისტორია და კულტურა გახადა სისტემური ანალიზის ობიექტი. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თავის მხრივ, ადელუნგმა ჰერდერის "კაცობრიობის ისტორიის ფილოსოფიაზე" დიდი გავლენა მოახდინა. ჰერდერის სხვა ნაშრომსაც ჰქონდა კაცობრიობის ისტორიის კულტურული გააზრების მცდელობა, მაგრამ ზემოთ დასახელებულმა ნაშრომმა მოიცილა ადამიანთა მთელი სამყარო პირველყოფილი კულტურებით დანყებული, მაღალი კულტურების ჩათვლით.

"კულტურის" ცნების წიგნის სათაურად გამოყენება პირველად ადელუნგთან გვხვდება. კიდევ მეტი, ადელუნგმა კაცობრიობის მთელი ისტორია კულტურის განზომილებაში განიხილა. მაშინ, როდესაც, ჰერდერმა, პირიქით, კაცობრიობის კულტურის ისტორია ისტორიის ფილოსოფიურ რაკურსში გადმოსცა. მისი წიგნი დასათაურებულია როგორც "ისტორიის ფილოსოფია", თუმცა, მასში კულტურის განვითარების გლობალური და რეგიონული საკითხებია განხილული. ორივე ავტორი კულტურას გვიჩვენებს ისტორიულ პრიზმაში. მოკლედ შევეხოთ ადელუნგის ნააზრევს და შემდეგ გავაგრძელებთ ჰერდერით.

იოჰან კრისტოფერ ადელუნგი ლინგვისტი და ისტორიკოსი იყო. მისი შრომის სახელწოდებაა "ადამიანთა მოდგმის კულ-

ტურის ისტორიის ცდა" (1782 წ.) ამ ნაშრომში კაცობრიობის ისტორია პირველ რიგში განიხილება, როგორც კულტურის ისტორია. ამ მიმართებით ადელუნგი ჰერდერის უშუალო წინამორბედაა. თუმცა, ჰერდერის მიმდევრადაც გვევლინება. ჰერდერის ტრაქტატიდან "ენის წარმოშობის შესახებ" ადელუნგი სესხულობს ჰერდერის ტერმინს "საზრისიანობა", როგორც იმ უნარის აღმნიშვნელს, რაც ადამიანს ცხოველისაგან განასხვავებს. ეს იმის მოდიფიკაციაა, რასაც აზროვნებას, განსჯას, გონებას, განაზრებას უწოდებენ. ადელუნგის აზრით, კულტურას ხუთი ნიშანი ახასიათებს: 1. ფიზიკური ძალის როლის შემცირება, 2. გრძნობადი შემეცნებისა და გაუცნობიერებელი ცნებების როლის შემცირება, 3. ცნობიერებისა და გონების როლის ზრდა, 4. ზნეთა შერბილება, 5. გემოვნების აღზრდა. ადელუნგის აზრით, ეს მიმართულია იქითკენ, რომ დროთა ვითარებაში გონიერმა სანყისმა გრძნობადთან შედარებით შეიძინოს უპირატესობა, რაც ადამიანებს გააბედნიერებს.

ადელუნგთან კულტურა ცხოველური მდგომარეობიდან საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე გადასვლას ნიშნავს. მოსახლეობის გეომეტრიული პროგრესიით ზრდა, რის შედეგადაც სამყარო ევინროება მოსახლეობას, აღმოაცენებს კულტურას. მისი მტკიცებით, "ადამიანებისათვის კულტურისაკენ ბიძგის მიმცემი ესაა ადამიანთა შეზღუდულ სივრცეში თავმოყრა. კულტურა აუცილებელია ვინრო საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. სწორედ ეს ასულდგმულებს კულტურას. ყველაფერი მოსახლეობის სივრცისადმი მიმართებაზეა დამოკიდებული". გულიგას მტკიცებით, "ადელუნგი კაცობრიობის ისტორიას საერთო მზერას მიაპყრობს, ფართო საღებავებით წერს, დეტალებზე არ ჩერდება. კულტურული განვითარების განზოგადებული სურათის შექმნას ცდილობს. მის მიერ განხილული პრობლემების წრე მინიატურაში წინ უძღვის ჰერდერის შექმნილ კულტურის ისტორიის გიგანტურ სურათს"⁴¹.

ჰერდერის მოძღვრების მთლიანი გადმოცემისაგან თავი უნდა შევიკავოთ. მხოლოდ რამდენიმე შტრიხს მოვხაზავთ მისი კულტუროლოგიური ანალიზიდან.

ჰერდერის მიერ კულტურის სანყისის ძიება პირველყოფილ ხალხთა წარმოშობისა და მათი კულტურული ყოფის ანალიზიდან იწყება. ჰერდერის მტკიცებით, თანამედროვე კულტურის უმაღლესი საფეხურის, ევროპული კულტურისა და ხალხების

⁴¹ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества, М., 1997, გვ. 627.

პირველი სამშობლო აზიაა "საიდან მოვიდნენ ევროპის ხალხები? აზიიდან. ევროპელ ხალხთა უმრავლესობაზე ამის მტკიცება სრული დარწმუნებით შეიძლება", ხოლო იმათ მიმართ, ვისი წარმოშობა ჯერაც არაა სარწმუნოდ გარკვეული, ჰერდერი იმედოვნებს, რომ მომავალში იგივე დასაბუთდება. აზია, როგორც კაცობრიობის კულტურის კვლევის ჯაჭვის პირველი რგოლი, ჰერდერის აზრით, ენის წარმოშობით გაირკვევა. "ხალხთა ენები გაცილებით მეტს გვეუბნება, ვიდრე ორგანული შემადგენლობა. მთელ ქვეყნიერებაზე ყველაზე ძველი, დიდი ხნიდან კულტურული ენები სადაა? აზიაში"⁴². ჰერდერი აღმოსავლურ ენათა ანალიზით აჩვენებს რა ძლიერი გავლენა მოახდინა ამ ენებმა ევროპის, აფრიკისა და ამერიკის კონტინენტებზე. მისი აზრით, ენაცა და დამწერლობაც აზიური წარმოშობისაა. "ენის კულტურის ყველაზე ნათელი ნიშანია დამწერლობა. რაც უფრო ძველი, დახელოვნებული დამწერლობაა, მით უფრო მეტად კულტურულია ენა. ვერც ერთი ევროპელი ერი, სკვითების გამოკლებით, რომლებიც აზიელები არიან, საკუთარ ანბანს ვერ დაიკვეხნის. ამ მიმართებით, ევროპელები ნამდვილი ბარბაროსებია. მხოლოდ აზიამ, ისიც უძველესი დროიდან, იცოდა დამწერლობა. ევროპის პირველმა კულტურულმა ერმა, ბერძნებმა, მათი ანბანი აღმოსავლელი ადამიანის ხელიდან მიიღეს, ხოლო ევროპაში ცნობილი დამწერლობანი ბერძნული ასოების სახეცვლილებანი ან დამახინჯებანია"⁴³.

ჰერდერმა ენისა და ენობრივი კულტურის საკითხებს "იდეათა" შექმნამდე სპეციალური ნაშრომი უძღვნა და იქ მიღებული დასკვნები შემდგომ შრომებშიც სარწმუნოდ და დასაბუთებულად ჩათვალა. კულტურის ისტორიიდან ჰერდერისეული კვლევები საკაცობრიო კულტურის აკვნად აზიის გამოცხადებაში ენის მოშველიებით არ შემოფარგლულა. მისი აზრით, ენა არაა მთელი კულტურა. მეტიც, ენა და დამწერლობა კულტურის იარაღია, საკომუნიკაციო სისტემაა. მისი მტკიცებით, აუცილებელია კულტურის იარაღიდან — ენიდან — კულტურის ანალიზზე გადასვლა და კითხვის დასმა: "შეიძლებოდა თუ არა კულტურა აღმოცენებულიყო უფრო ადრე, ვიდრე აზიაში წარმოიშვა?" აქ ჰერდერის უარყოფითი პასუხი ერთმნიშვნელოვანია. მისი აზრით, კულტურა აზიაში აღმოცენდა და "იქიდან ის ჩვენთვის ცნობილი გზებით ყველა მიმართულებით გავრ-

⁴² იქვე, გვ. 263.

⁴³ იქვე, გვ. 266.

ცელდა⁴⁴. ჰერდერს კულტურის ყველაზე დიდ მახასიათებლად როგორც სიტყვის ეტიმოლოგიური, ისე ცნებობრივი მნიშვნელობით, ბუნებრივის გარდაქმნა მიაჩნია. თუ კულტურის იმ განსაზღვრებებს გავიხსენებთ, რომელთა ამოსავალია კულტურის ბუნებასთან დაპირისპირება და რომელსაც ზიმელმა დაუდო სათავე, ორი საუკუნით ადრე ამას ამტკიცებს ჰერდერიც. კულტურის უპირველეს ელემენტად ის მიიჩნევს ცხოველთა მოშინაურებას. გარეული ცხოველების ადამიანთა სამსახურში ჩაყენებას. თუ მანამდე ძირითადი საქმიანობა ნადირობით საკვების მოპოვება იყო, ცხოველთა მოშინაურებითა და მათი სამეურნეო მიზნებისათვის გამოყენებით, იწყება კულტურა. "კულტურისაკენ ადამიანის ერთ-ერთი პირველი ნაბიჯი ცხოველთა მოშინაურება იყო. ადამიანის ბატონობა ცხოველებზე სამყაროს აზიურ ნაწილში იმდენად ძველია, რომ ისტორიის ყველა კატასტროფას გაუძლო". შეიძლება, აფრიკა უბრალოდ უერთდებოდეს აზიას ცხოველთა მრავალფეროვნებით, მაგრამ აფრიკა აზიას ჩამორჩება მათი გამოყენებით. ევროპა კი, ყველა შინაურ ცხოველს აზიას უმაღლის.

კულტურის საყოველთაოდ აღიარებული ელემენტებია მეცნიერება და მხატვრული სიტყვა. ლიტერატურა თუ მხატვრობა. ამ სფეროშიც, ჰერდერის აზრით, უპირველესი აზიაა. რაზეც მეტყველებს "კულტურის ძეგლები და ხალხთა ისტორიები". ჰერდერი ევროპოცენტრიზმის აღმოცენებამდე, წინასწარ ანგრევს იმ საძირკველს, რომელზედაც ევროპოცენტრიზმი შემდგომ დაშენდა. მისი მტკიცებით, კულტურის ყველა ელემენტს აზიაში აქვს საწყისი. უძველესი ძეგლები — პირამიდები იქნება თუ სხვა ძეგლების ნანგრევები, ისე, როგორც ზეპირი გადმოცემები, აზიური წარმოშობისაა და "ევროპული კულტურის შექმნამდე დიდი ხნით ადრეა შექმნილი". მსგავსი რამ არც აფრიკასა და ამერიკაშია. არაა ისეთი აზრი, რომლის ჩანასახი აზიაში არ ყოფილიყო. ვაჭრობაცა და დიდი აღმოჩენებიც აზიაში დაიწყო. ისე, როგორც ასტრონომიაცა და წელთაღრიცხვაც. ყველაზე რთული ხელოვნებაც, სახელმწიფოს მმართველობა, აზიური წარმოშობისაა. ჰერდერი ჩინეთში ეძებს უძველეს სახელმწიფოს. მაშინაც, როდესაც მონღოლები იპყრობენ ჩინელებს, ეს უკანასკნელნი მონღოლებს კარნახობენ სახელმწიფო მმართველობის სისტემას. ნათქვამი ადასტურებს გულიგას მოსაზრებას, რომ "ჰერდერი კულტურის არა მარტო თეორეტიკოსია, არამედ მისი ერთ-ერთი ისტორიკოსთაგანიც. მისი "იდეები"

⁴⁴ იქვე, გვ. 267.

(მისი მეორე ნახევარი) თავისი დროისათვის კაცობრიობის მიერ კულტურულ განვითარებაში განვლილი გზის ზოგად ხაზებში მოხაზვის გრანდიოზული მცდელობაა⁴⁵.

ჰეგელი, რომელიც ბევრ რამეში აგრძელებდა და ავითარებდა ჰერდერის მოსაზრებებს, ხშირად ჰერდერის მიღწევებს კარგავდა. თუ ჰერდერი პირველი იყო, რომელიც პირველყოფილ კულტურებს კაცობრიობის საერთო ისტორიაში ათავსებდა, ჰეგელი კულტურის ისტორიას სახელმწიფოს წარმოშობით იწყებდა და პირველყოფილი კულტურები ისტორიის გარეთ გაჰქონდა. თუ ჰერდერი ევროპოცენტრიზმის შესაძლებლობასაც არ უშვებდა, ჰეგელი ევროპოცენტრიზმის იდეებით იყო გამსჭვალული და აზიაში როგორც კულტურის, ისე ფილოსოფიური აზროვნების არსებობას უარყოფდა. ჰერდერის მიერ შექმნილი კულტურის ისტორია მეთოთხმეტე საუკუნეზე მთავრდება. მან ვერ დაასრულა კულტურის ისტორიის ის ჩანაფიქრი, რომლის მიხედვითაც უნდა განეხილა ალორძინების ეპოქის კულტურაც, რაც რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ იაკობ ბურკჰარდტმა გააკეთა ნაშრომში "იტალიის კულტურა ალორძინების ეპოქაში" (1860). მან პირველმა წამოაყენა რენესანსული კულტურის ფორმულა, რომლის იდეებმა დიდი გავრცელება ჰპოვა თანამედროვე მკვლევართა შორის და რომლის საფუძველზე შეიქმნა აღმოსავლური რენესანსის, მათ შორის ქართული რენესანსის იდეებიც.

თუმცა ჰერდერი საეკლესიო პიროვნება იყო და მისგან მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო ღმერთის სუბსტანციალობისა და ღვთის განგების ობიექტად სამყაროს გამოცხადება, მაგრამ ასეთი რამ მხოლოდ შემთხვევით თუ გაიჟღერებს მის ნააზრევში. ის ყოველთვის კანონზომიერებას ბუნებაში ეძებს და სოციალურის განვითარების გზებიც ბუნებიდან გამოყავს.

კაცობრიობის განვითარების გზების განხილვისას ჰერდერი ასაბუთებს, რომ ის გაივლის კულტურის რამდენიმე საფეხურს და ეს ცვალებადობა მთლიანად ბუნების სამ კანონს ემყარება, რომლებიც ადგენს სისტემისათვის დამახასიათებელ ჭეშმარიტებას, სიკეთესა და სილამაზეს. კაცობრიობის ისტორიას მისი შინაგანი ძალები ამოძრავებს კანონების სახით, რომელიც განაგებს კულტურის განვითარებასაც, რადგან "მთელი კაცობრიობა, ისე როგორც ინდივიდი და საზოგადოებაც, ყველა ერთად ერთად მყარი ბუნებრივი სისტემაა", რომელიც ადამიანთა

⁴⁵ Гулыга, А. Гердер и его "Идеи". В кн.: Гердер И. Г. Идеи и философия истории человечества, М., 1997, с. 632.

კეთილდღეობას უზრუნველყოფს. ეს სისტემა, თავის მხრივ, "მხოლოდდამხოლოდ გონებასა და სამართლიანობას ემყარება". ინდივიდებს, ხალხებსა და საზოგადოებებს თანაზომიერება, ჰარმონია და წონასწორობა ახასიათებთ. ეს მათი ბუნებრივი თვისებებია და ადამიანებისათვის გარეშე ძალებიდან ეს თვისებები მათთვის არავის მიუნიჭებია. ყველა ხალხს თავისი მიზანი აქვს და მიზნის მიღწევის მცდელობაში ისინი სრულყოფილებას აღწევენ. ეს მიზნები დროს, ადგილსა და სხვა ბუნებრივ გარემოებებზეა დამოკიდებული. ჩინელების კულტურას სხვა მიზანი ამოძრავებდა, ინდიელებისას სხვა, ფინიკიელებისას მათგან განსხვავებული. "ბერძნების მთელ კულტურას და განსაკუთრებით, ათენელთა კულტურას, ამოძრავებდა გრძობადი სილამაზის მაქსიმუმის მიღწევა ხელოვნებაშიც, ზნეობაშიც, ცოდნაშიც და პოლიტიკურ წყობაშიც"⁴⁶.

ჰერდერის მტკიცებით, ამ მრავალფეროვან მისწრაფებებსა და მიდრეკილებებს "ერთი საწყისი აქვს ადამიანის გონება, რომელიც სინამდვილიდან ერთიანობას ქმნის. კაცობრიობის კულტურის ისტორიის ძირითადი მდგომარეობა ჰუმანური გონი ე. ი. გონება და სამართლიანობა ადამიანთა ყველა კლასსა და საქმიანობაში". კულტურის ისტორია სხვა არაფერია თუ არა "ადამიანის გონების მიერ საკუთარი თავის ძიება და პოვნა". აქედან გამომდინარე, ჰერდერის აზრით, კულტურის მთელ ისტორიას კეთილი და გონიერი ადამიანი ამშვენებს, მაგრამ ადამიანებს მარტო გონება და სამართლიანობა როდი ამოძრავებს. მამოძრავებელია უგუნურებაცა და უსამართლობაც, როდესაც პირადი მოტივებით აღზევებულნი, მათ გარშემო ყოველივეს სპობენ. ჰერდერის მტკიცებით, ასეთებს ბედისწერა ისეთივე დაცემას უმზადებს. როგორც სხვებში გამოიწვევს. მისი სიტყვები ცეზარის მისამართით ასე ჟღერს: "ტყუილად გადაგაქვს შენი თანამგრძობი მზერა, ცეზარო, როცა ხედავ შენი მტრის, პომპეის მოკვეთილ თავს. ტყუილად აგებ ნემეზიდის ტაძარს — შენ გადალახე ბედნიერების საზღვარი, როგორც ოდესღაც რუბიკონი გადალახე. ფურია მოგდევს შენ და შენი სხეული იმავე პომპეის ძეგლთან დაენარცხება მიწას"⁴⁷. ჰერდერი არ იზიარებს კულტურის ერთხაზოვანი აღმასვლის თეორიას. მისთვის ცხადია კულტურის ზიგზაგები ადამიანთა უგუნური ქცევით გამოწვეული. ამიტომ გულუბრყვილო ოპტიმიზმისაგან განსხვავებით, რომელიც მხოლოდ სიკეთეს ხედავს, ჰერდერი ისტორიაში ერთ-

⁴⁶ იქვე, გვ. 441.

⁴⁷ იქვე, გვ. 444.

ნაირად იაზრებს აღმშენებლობასაც და ნგრევასაც. ხედავს, რომ ზოგჯერ ასეული წლები სჭირდება უგუნური ქმედებიდან კულტურის გონიერი განვითარების გზაზე დაყენებას. "საერთოდ რომ ვთქვათ, დედამიწაზე კულტურის გზა ეს არის სერპანტინების გზა, გამოშვერილი კუთხეებით, ქარაფებითა და უფსკრულეობით. ეს არაა ნაკადი, რომელიც დიდი მდინარის სიმშვიდითა და აუზღვრეველად მიედინება, არამედ მთებიდან გადმოვარდნილი ჩანჩქერია. ადამიანის ვნებები დედამიწაზე კულტურის მდინარებას წყალვარდნილად აქცევს. ნათელია, რომ ადამიანთა მოდგმის მთელი წესრიგი გათვლილი და განწყობილია ასეთ ზიგზაგებსა და ცვლილებებზე. ჩვენ დროდადრო ვქანაობთ მარჯვნივ თუ მარცხნივ და ვეცემით, მაგრამ მაინც წინ მივდივართ. ასეთია ხალხებისა და კულტურების, ისე, როგორც მთელი კაცობრიობის, აღმავალი მოძრაობა"⁴⁸. ჰერდერის აზრით, კაცობრიობა ხშირად უხვევს ბუნებრივი კანონებიდან, მაგრამ ეს არაა მისი კულტურის განვითარების მაგისტრალური ხაზი. ეს ის მერყეობანია, რომელიც ადამიანებს აიძულებენ დაუფიქრდნენ მათ უგონო ქმედებას და უკეთ წარმართონ მათში არსებული ძალები. ისე, როგორც დანის გამოგონებაზე უარს ვერ ვიტყვოდით, რადგან ბავშვი მასზე ზოგჯერ ხელს გაიჭრის, ჰუმანურობაზე ვერ ვიტყვით უარს იმის გამო, რომ კულტურის განვითარების გზაზე გამოერევა ჰუმანიზმის სანინაალმდეგო ძალა, რადგან, საბოლოოდ, "ადამიანის გონის მთელი წარსული, მოღვაწეობა თავის შინაგანი ბუნების შესაბამისად იმ საშუალებათა ძიება იყო, რომლებიც შეგვაძლებინებდნენ ადამიანთა მოდგმის ჰუმანური გონისა და კულტურის უფრო ღრმად დაფუძნებას და ფართოდ გავრცელების საშუალებას მოგვცემდნენ"⁴⁹.

კულტურის პროგრესის უდავო მაჩვენებლებს ჰერდერი სასარგებლო ხელოვნებათა ზრდაში ხედავს. რაშიც განსაკუთრებული წვლილი ევროპას მიუძღვის, რადგან, მისი აზრით, ზოგიერთ ხალხს ჯერაც სძინავს და კულტურისათვის არაფერი გაუკეთებია. ევროპამ კი იმდენი სასარგებლო ხელოვნება შეიმუშავა, იმდენი აღმოჩენა და გამოგონება დაამკვიდრა, რომ მან ჰუმანურობის დაფუძნება შეძლო. "სასარგებლო ხელოვნებათა რიცხვი გაიზარდა. საკუთრების ხელშეუხებლობა იქნა უზრუნველყოფილი, ადამიანთა შრომა შემსუბუქდა, მთელ დედა-

⁴⁸ იქვე, გვ. 445.

⁴⁹ იქვე, გვ. 448.

მინაზე გავრცელდა შრომის პროდუქტები. ამით საფუძველი ჩაეყარა კულტურისა და ჰუმანურობის სულისკვეთებას⁵⁰.

გულიგას აზრით, ჰერდერი ყველაზე დიდ მნიშვნელობას ხალხთა ერთობას ანიჭებს და ეძებს ადამიანების გამაერთიანებელ ფორმებს. "ასეთ სამუშალებებს ჰერდერი კულტურაში ხედავს. კულტურა ადამიანის მოღვაწეობის პროდუქტია და იმავდროულად მისი სტიმულიც... კულტურის მნიშვნელოვანი ელემენტი, ადამიანთა საზოგადოების მამოძრავებელი ფაქტორია საზოგადოებრივი ინსტიტუტების სახით, რომელთაც ჰერდერი "მმართველობის" ტერმინით აღნიშნავს"⁵¹. მმართველობასა და ამ ინსტიტუტებში იგულისხმება განსხვავებული სოციალური ინსტიტუტები. პირველყოფილ კულტურებში ბელადებისა და ტომის ხელმძღვანელთა მმართველობა, მაღალ კულტურებში ოჯახი და ოჯახის უფროსის მმართველობა, სახელმწიფო ინსტიტუტი და ბიუროკრატიული აპარატი, რომელსაც ზოგჯერ ფაქტურნალისტურ განზომილებაში განიხილავენ.

ჰერდერი ერთ-ერთი პირველი გაიაზრებს კულტურათა უწყვეტობასა და მემკვიდრეობას, რომელიც ლოკალურ კულტურათა თეორიებს უპირისპირდება. მათში კულტურებს შორის მემკვიდრეობა უარყოფილია. კულტურის გონითი და ადამიანური საწყისების წინააღმდეგ ბრძოლას ჰერდერი ისევე საფუძვლიანად აღწერს, როგორც კულტურის განვითარების ხელშემწყობ ფაქტორებს და ამტკიცებს, რომ "თუ კულტურის ნიადაგს არ ყოფნის ხნულის სიღრმე და ფხვიერება, თუ იარაღები, ინსტრუმენტები წყობიდან გამოვიდა, თუ თვით ჰაერში არაა სინათლე და თავისუფლება, იქნებ ბევრი რამ დასამუშავებელი ველის განვრცობამ აანაზღაუროს. უნდა დამუშავდეს კულტურის ღირებულება, რომლის გაზრდას მიაღწევს კულტურა"⁵². ასეთია კულტურის თეორიის ერთ-ერთი პირველი მოდელი უმაღლესი კულტურის კონტინენტზე — ევროპაში.

კაცობრიობის ისტორია კულტურათა წარმოშობის, განვითარებისა და კვდომის არენაა. ისტორია კულტურათა აკვანიცაა და სასაფლაოც. მასში განმსაზღვრელია იდეები თუ იდეალები, რომლებიც მიმართულებას ანიჭებენ კულტურას და მისი განვითარების შესაძლებლობებს ქმნიან. კულტურის შინაარსი მოითხოვს ფორმას, რომელშიც ის ვლინდება. შინაარსის განვითარებას ფორმათა ცვლილება მოსდევს. ძველი ფორმები, როცა გან-

⁵⁰ იქვე, გვ. 450.

⁵¹ იქვე, გვ. 631.

⁵² იქვე, გვ. 603.

ვითარების შესაძლებლობას ამონურავს, კულტურის შინაარსთან წინააღმდეგობაში მოდის და კულტურის კრიზისი იწყება. კრიზისის გადაჭრის გზების ძიება ინოვაციისათვის შესაძლებლობათა შექმნა, კულტურის განვითარების უცილობელი პირობაა. კულტურის ვითარება განისაზღვრება იმით, აქვს თუ არა, მას ერთიანი იდეალი, რომელიც მთელ კულტურას წარმართავს და რომელშიც გამოვლინდება კულტურის მრავალპროფილიანი განშტოება. ასეთი იდეალი ბატონობს ყოველ გონით ეპოქაში. თუ წარსულს გადავხედავთ, ყოველ ეპოქას მისი ისტორიულობის ყველა ეტაპზე საკუთარი იდეალი ჰქონდა.

ანტიკურობაში ბერძნული სამყაროსათვის, ზიმელის მტკიცებით, ასეთი იდეალი იყო ყოფიერების იდეა, სუბსტანციაში განხორციელებული "პლასტიკური ფორმები", "ქრისტიანულმა შუასაუკუნეებმა მის ადგილზე დასვა ღმერთის ცნება მთელი სინამდვილის წყარო და მიზანი. ადამიანის არსებობის განუსაზღვრელი ბატონი, თავისუფალი დაქვემდებარების და ერთგულების მოთხოვნით"⁵³. ალორძინებიდან ინტელექტუალურ ცხოვრებაში ეს უმაღლესი ადგილი ბუნებამ დაიკავა. ბუნება ითვლებოდა ჭეშმარიტად არსებულ ერთადერთად და ამავე დროს იდეალად, რომელიც უნდა განხორციელდეს. XVII საუკუნე კონცენტრირდება ბუნების კანონების იდეის გარშემო. რუსოს საუკუნეში "ბუნება ხდება იდეალი, აბსოლუტური ღირებულება, ოცნება და სიცოცხლის მოთხოვნა"⁵⁴. საუკუნის ბოლოს წინა პლანზე დგება "მე"-ს პრობლემა. ცნობიერი მე როგორც პიროვნება. ის სამყაროს მეტაფიზიკურ მიზნადაა მიჩნეული. XIX საუკუნეს ასეთი ყოვლისმომცველი იდეალი არ ჰქონდა. ის მხოლოდ ადამიანით იზღუდებოდა და მხოლოდ საზოგადოების ცნება წამოაყენა "როგორც სიცოცხლის ნამდვილი რეალობა", ხოლო "მე"-ს განიხილავდა როგორც სოციაუმის ატომს. პიროვნება დაექვემდებარა საზოგადოებას.

XX საუკუნეში ახალი იდეალი წამოაყენეს — სიცოცხლე, რომელმაც გააერთიანა ყველა სახის შეფასებანი და ინტელექტუალური მდინარებანი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანად მიაჩნია ზიმელს სიცოცხლის იდეით ორი ანტაგონისტური მოაზროვნის: შოპენჰაუერისა და ნიცშეს გაერთიანება. სიცოცხლის ფილოსოფიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მიღწევად, ზიმელის აზრით, ის ფაქტი იქცა, რომ სიცოცხლის საზრისი და მიზანი მის გარეთ კი

⁵³ Г. Зиммель, Избранное, т. I. Философия культуры, М., 1996, с. 497-498.

⁵⁴ იქვე.

არაა მოსაძებნი, არამედ თვით სიცოცხლეში. ნიცმეს და შოპენ-ჰაუერს ამოძრავებდათ კითხვა: "რას ნიშნავს სიცოცხლე და როგორია მისი ღირებულება.... მხოლოდ სიცოცხლის ცნება ანიჭებს საზრისს და ზომას ყოველივეს, როგორც დადებით, ისე უარყოფით ღირებულებას"⁵⁵. ამ ვითარების დაძლევად ესახება ზიმელს თანამედროვე კრიზისი, როდესაც "ყოველგვარი ფორმის წინააღმდეგ ილაშქრებენ" და მაშასადამე ყოველგვარი გამაერთიანებელი იდეის გარეშე ცხოვრობენ. სიცოცხლეს არ სურს მორჩილებდეს მასზე დამოკიდებულ და მას დაქვემდებარებულ იდეას და თუ რომელიმე იდეას გარკვეული წარმატებები აქვს, ეს იმიტომ, რომ თვითონ სიცოცხლიდან ამოდის. "სიცოცხლის არსი ისაა, რომ თავის თავიდან აწარმოოს ყოველივე სახელმძღვანელო და გამომსყიდველი იდეა, ყველა წინააღმდეგობა, ყველა გამარჯვება და დამარცხება"⁵⁶.

ზიმელის მტკიცებით, სიცოცხლე გონთან კონფლიქტშია, თუმცა გონი მისი შექმნილია. სიცოცხლეს არ უნდა მასზე მაღალი ინსტანცია. მას ფორმის ყოველგვარი ბატონობისაგან გათავისუფლება სურს. სიცოცხლე ფორმებს უნდა ქმნიდეს ან ფორმებში ვითარდებოდეს. ჩვენ თვითონ ვართ სიცოცხლე, მაგრამ ამას განვიცდით გარკვეული ფორმით. ეს ფორმა სხვა კატეგორიაა და მოითხოვს სიცოცხლეზე ამაღლებას. "ამრიგად, აღმოცენდება წინააღმდეგობა სიცოცხლის არსებასთან, მისი მარადიული მოძრაობის დინამიკასთან. სიცოცხლე თითქოსდა განწირულია, მუდამ მის საპირისპირო ფორმაში განხორციელებისათვის, რომელშიც ფორმა პრეტენზიას აცხადებს ჩვენი ყოფიერების ჭეშმარიტ საზრისად და ღირებულებად ყოფნაზე. სიცოცხლეს სურს ისეთი რამ, რაც მისთვის მიუღწეველია. თავისი თავი უშუალოდ, ფორმის გარეშე გამოავლინოს. მაშინ, როდესაც ჩვენი ყველა ქმედება: შემეცნება, ნებელობა, შემოქმედება ერთ ფორმას მეორეთი ცვლის. თუმცა, ეს არ ეხება სიცოცხლის ფორმას. ეს ქრონიკული კონფლიქტია, რომელიც ყველაზე მკაფიოდ ჩვენს დროში გამოვლინდა. რადგან წარსული და თანამედროვე კულტურულ ფორმებს შორის ხიდი დღეს იმდენად საფუძვლიანადაა ჩატეხილი, რომ დარჩა უფორმო სიცოცხლე, ამით ერთ კონფლიქტს ცვლის მეორე. თვით სიცოცხლე იქცა კონფლიქტის არენად. სიცოცხლის ფორმის წინააღმდეგ ბრძოლა ესაა კონფლიქტი სიცოცხლესა და კულტურას შორის. რაც თანამედროვე კულტურის ნგრევას მოასწავებს. ეს ნგრევა ყველა მანამდე არსებულთან შეუდარებადი აღმოჩნდება. როგორც კომენტატორები აღნიშნავენ, ეს ზიმელს "ფულის ფილოსოფიაშიც" მიუთითებია, მაგრამ მის-

⁵⁵ იქვე, გვ. 299.

⁵⁶ იქვე, გვ. 508.

გან გამოსავალი არ დაუსახავს. მხოლოდ შემდგომ შრომებში "კულტურის ცნება და ტრადედია", ასევე "თანამედროვე კულტურის კონფლიქტი" გაანალიზა მან ამ კონფლიქტის სპეციფიკა.

ზიმელთან მისი ამოსავალი სიცოცხლის ფილოსოფია არსებითად შერწყმულია მისსავე კულტურის ფილოსოფიასთან. თუ მისი მსოფლმხედველობის საბოლოო ფორმა ჩამოყალიბდა როგორც სიცოცხლის ფილოსოფია, რომელიც მიხაელ ლანდმანის მტკიცებით, ზიმელის ფილოსოფიური ევოლუციის მესამე ეტაპზე მოხდა, და რასაც მნიშვნელოვანი ბიძგი ბერგსონის ნააზრევმა მისცა, "თუმცა ეს სტადია უკვე მომზადებული იყო ზიმელის ნაშრომებით გოეთეზე, შოპენჰაუერსა და ნიცშეზე". ზიმელი "სიცოცხლის ფილოსოფოსი" ხდება. მისი ძირითადი აზრი ისაა, რომ სიცოცხლე ყოველთვის შემოფარგლავს თავის თავს, დამოუკიდებლად შექმნილ ფორმებში და მხოლოდ ამ შეზღუდულობაში ახორციელებს თავის თავს. ვიტალურ დონეზე ასეთი საზღვარი სიკვდილია. ის გარედან კი არ მოდის, სიცოცხლე მას თავის თავში ატარებს და იცის მის შესახებ⁵⁷.

ზიმელთან სიცოცხლის შემომსაზღვრელი თუ შემზღუდველი მარტო ვიტალური როდია. სიცოცხლის სხვა ზღუდეები ვიტალურს სცილდება და კულტურის ტრანსვიტალურ სფეროს ქმნის. ლანდმანის მტკიცებით, "სიკვდილის თანდაყოლილი საზღვრის გვერდით კულტურის ტრანსვიტალური სფეროების შესახებ დადგება საკითხი. ზიმელის აზროვნება ყოველთვის მოიცავდა რელიგიას და ხელოვნებასაც. სიცოცხლის ფილოსოფია მასთან, ისე როგორც დილთაისთან, იმავდროულად კულტურის ფილოსოფიაცაა. სიცოცხლე, ლერძის მობრუნებაში ახდენს საკუთარი პროცესის "ტრანსცენდირებას" რათა "უფრო მეტად იყოს სიცოცხლე", თავის თავიდან გამოანაწევრებს "სიცოცხლეზე უფრო მეტს რომ მოიცავს" იმ ინსტიტუტებსა და ქმნილებებს, რომელიც მას თავისთავადობის პრეტენზიებით უპირისპირდება, თუმცა, სიცოცხლე მათ უფრო ფართო აზრით, როგორც თავის შინაარსებს მოიცავს"⁵⁸.

როგორც ვხედავთ, ზიმელთან სიცოცხლის ფილოსოფია კულტურის ფილოსოფიის იგივეობრივად ესახებათ ინტერპრეტატორებს და არც თუ უსაფუძვლოდ. ამავე დროს ზიმელი გამოცხადებულია "ეპოქის დიაგნოსტად" (იურგენ შაპერმასი), რომელმაც კულტურის კრიზისის გაცნობიერებას დაუდო საფუძ-

⁵⁷ Михаель Ландман, Георг Зиммель, контуры его мышления, ნიგნში Георг Зиммель, Избранное, т. II, М., 1996, გვ. 53 f.

⁵⁸ იქვე.

ველი. ჰაბერმასის მტკიცებით, "იმ საზოგადოებრივ თეორიათა შორის, რომელშიც ეპოქის დიაგნოზია მოცემული და რომელთაც ვებერიდან ამოსვლით ერთი მხრივ ლუკაჩის გავლით ჰორკვაიმ-ერსა და ადორნოსთან მივყავართ, მეორე მხრით ფრეიერის გავლით გელენსა და შელსკისთან, საფუძველია ზიმელისეული კულტურის ფილოსოფია"⁵⁹. ამრიგად, ზიმელის კულტურის ფილოსოფია პირველ რიგში მნიშვნელოვანია როგორც კულტურის ის თეორია, რომელშიც კულტურის კრიზისულობა, მისი განვითარების კონფლიქტურობაა გაცნობიერებული. რაც მისივე ტრადიციის წყაროა. ყოველივე ეს დღესაც აქტუალურია, რადგან თანამედროვეობა კულტურის გლობალური კრიზისით ხასიათდება, რომლის გამცნობიერებელთა შორის ერთ-ერთი პირველი ზიმელია.

ზიმელი კულტურას, ერთი მხრივ, ბადენის სკოლასთან ერთად, ბუნებასთან დაპირისპირებაში განიხილავს, ე. ი. კულტურის საწვდომად მისდამი ტრანსცენდენტურ ბუნებრივ სინამდვილეს იყენებს და აჩვენებს, როგორ შეიძლება კულტურისაგან განსხვავებული და მისი საპირისპირო ბუნებრივი მოვლენა კულტურაში გადავიდეს. ამ მიზნით მას "გაკულტურების" ცნება შემოაქვს. ისე როგორც თანამედროვე სოციალურ ეკოლოგიაში სენ-მარკმა "ბუნების სოციალიზაციის" ცნება შემოიტანა, რომელშიც უჩვენა როგორაა შესაძლებელი ბუნების შემოსვლა სოციალურის სფეროში, როგორ ხდება ბუნების სოციალიზება, ზიმელმა აჩვენა როგორ ხდება ბუნების გაკულტურება. ჩვეულებრივი პანტა ბუნებრივი პროდუქტია. მას ადამიანის შემოქმედება არ განუცდია და მწარე ნაყოფს იძლევა, მაგრამ ადამიანი მასზე ამყნობს და ტკბილი ხილი მიიღება. ამით ბუნებრივად მიჩნეულ ხეს გააკულტურებს. ამის შესაძლებლობა თვითონ ხეშია. ადამიანი ამ შესაძლებლობის რეალიზაციას ახდენს. "ჩვენ ვსაუბრობთ ბალის ხილზე, რომელიც მებალის ძალისხმევით საჭმელად გამოუსადეგარი ნაყოფისგანაა გამოყვანილი. მან კულტივიზაცია განიცადა და ვამბობთ, რომ ეს ველური ხე ბალის ხილის ხედაა კულტივირებული. მაგრამ იმავეს ვერ ვიტყვით თუ იმავე ხიდან მზადდება აფრიანი გემის ანძა. თუმცა მასზეც დიდი მიზანდასახული ძალისხმევა იხარჯება. ე. ი. არ გვაქვს უფლება, ვთქვათ, რომ ვარჯი გაკულტურდა. ეს გამონვეულია იმით, რომ ხილის მიღების შესაძლებლობა ხეში მოცემული იყო და ადამიანის გზით გამოვლინდა. თუმცა მაინც ხის

⁵⁹ Юрген Хабермас, Зиммель как диагност времени, წიგნში Георг Зиммель, Избранное, т. II, М., 1996, გვ. 546.

იყო. აფრის ანდა კი არ იყო ხეში მოქცეული შესაძლებლობა. ის ხისთვის უცხო გარეთა ძალების ზემოქმედების შედეგია”⁶⁰. მეორე მხრივ, ზიმიელი კულტურას იმანენტურ ძალებთან მიმართებაში განსაზღვრავს. კერძოდ, კულტურის სუბიექტთან, მისი შემქმნელისა და მატარებლის ადამიანის სულთან მიმართებით და აჩვენებს, რომ კულტურა სულის მიერ საკუთარი თავის ძიებისა და სრულყოფის გზაა. რომ კულტურა “არის გზა დახურული ერთიანობიდან გახსნილი სიმრავლის გავლით ღია ერთიანობისაკენ”.

⁶⁰ Георг Зиммель, Избранное, т. I, М., 1996, გვ. 447-448.

კ ი თ ხ ვ ე ბ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს :

კულტუროლოგიის ისტორიიდან

1. რა არის მეცნიერება?
2. რა უდევს საფუძვლად მეცნიერებათა კლასიფიკაციას?
3. რით ამართლებენ ანთროპოლოგები კულტურის შემეცნების ანთროპოლოგიაზე დაყვანას?
4. რა განსხვავებაა კულტურისადმი ეთნოგრაფიულ და ეთნოლოგიურ მიდგომათა შორის?
5. რაში მდგომარეობს კულტურის გაგებაში ფსიქოლოგიზმი, სოციოლოგიზმი და ისტორიზმი?
6. რას ნიშნავს კულტუროლოგია როგორც მეცნიერება?
7. ვინ გამოიყენა პირველად ტერმინი "კულტუროლოგია"?

ლიტერატურა :

1. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა?
2. ო. ჯიოევი, რა არის კულტურა?
3. ე. ავალიანი, ტ. დვალი, კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებათა ინტერპრეტაციის საკითხისათვის.
4. Д. Джери, Д. Джери, Большой социологический словарь, т. I, стр. 357, т. II, стр. 307.
5. Л. Г. Ионин, Социология культуры, стр. 10-13.
6. С. Москович, Машина творящая богов, стр. 8-15.
7. Уайт Лесли, Характеристики культуры, в книге Антология культурных исследований, стр. 17-48.
8. Фейблман Джеймс, Типы культуры, в книге Антология культурных исследований, стр. 203-224.

კულტურის სოციოლოგიის საგანი და ამოცანები

1. სიტყვა "კულტურის" ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა და მისი კავშირი ცნებობრივ მნიშვნელობასთან

სიტყვა "კულტურას" ყოველდღიურ სიტყვახმარებასა თუ სოციალური ყოფიერების სხვადასხვა სფეროში იმდენი მნიშვნელობით იყენებენ და იმდენად განსხვავებულ სფეროებს მოიცავს, რომ მკვლევრები ერთხმად აღიარებენ ამ სიტყვის საზრისთა თუ მნიშვნელობათა ლაბირინთში გარკვევის სიძნელეს. კულტუროლოგ იონინის თქმით, "კულტურა ერთ-ერთია ორისამი ყველაზე რთული სიტყვიდან, რომელიც ჩვენს პრაქტიკულ და მეცნიერულ ლიტერატურაში გამოიყენება. ნაწილობრივ, ეს იმით აიხსნება, რომ მას რთული და ჩახლართული ენობრივი ისტორია აქვს, ხოლო ნაწილობრივ, იმით, რომ ის სრულიად განსხვავებულ დისციპლინებში, თანაც აზრის უკიდურესად განსხვავებულ სისტემებში უაღრესად რთულ ცნებათა აღსანიშნავად გამოიყენება"⁶¹.

ეტიმოლოგიურად სიტყვა "კულტურა" ლათინური პოლი-სემიური სიტყვიდან "colere" წარმოდგება. ამ სიტყვის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა ნიადაგის კულტივირება ან დამუშავება, თუმცა, სხვა მნიშვნელობანიც აქვს: მფარველობა, დასახლება, თავყანისცემა და სხვა. საშუალო საუკუნეებში ეს სიტყვა დაუკავშირდა მარცვლეულის მოყვანის მეთოდებს. ასე წარმოიშვა ტერმინი "agriculture" ანუ მიწათმოქმედების ხელოვნება. მეთვრამეტე-მეცხრამეტე საუკუნეებში ის ადამიანების მიმართაც გამოიყენეს. თუ ადამიანი ნატიფი მანერებითა და წიგნიერებით გამოირჩეოდა, მას კულტურულად თვლიდნენ. მაშინ ეს ტერმინი უმთავრესად არისტოკრატიას მიესადაგებოდა, რითაც ასხვავებდნენ ელიტას "არაკულტურული, უბრალო ხალხისაგან". გერმანული სიტყვა "kultur"-იც ცივილიზაციის მაღალ დონეს აღნიშნავდა. დღეს სიტყვა "კულტურა" ჯერ კიდევ ოპერის თეატრთან, ლიტერატურასთან და კარგ აღზრდასთან ასოცირდება⁶².

სიტყვა "კულტურის" ეტიმოლოგიური მნიშვნელობიდან ცნებობრივში ორი ძირითადი მომენტია გადასული:

⁶¹ А. Г. Ионин, Социология культуры, М., 1998, გვ. 9.

⁶² Н. Смелзер, Социология, М., 1998, გვ. 41.

1. თუ კულტურას გავიგებთ როგორც მიწის დამუშავებას, მიწაზე მუშაობის ხელოვნებას, ე. ი. ბუნებრივი სახით არსებულის ათვისებას კი არა, არამედ მასზე აქტიური ზემოქმედებისა და გარდაქმნის ხელოვნებას, ანუ ბუნებრივიდან არაბუნებრივის შექმნას, ასეთ შემთხვევაში, იგი უკავშირდება სუბიექტის აქტივობას და მისი ქმნილებაა. ეს მომენტი აისახა ამ სიტყვის ცნებობრივ მნიშვნელობაშიც, რადგან, ყოველივე ის, რაც არაა ბუნებრივი და ადამიანის მოქმედების ნაყოფია, მიჩნეულია კულტურად. ეს ნიშნავს, რომ მთელი ხელოვნური სამყარო, სოციალური ყოფიერების ყველა სფერო კულტურაში შედის.

2. მეორე მომენტი, რაც სიტყვა "კულტურის" ეტიმოლოგიური მნიშვნელობიდან ცნებობრივში გადავიდა, ბუნებაზე ამალღებული, ხელოვნური ადამიანური საქმიანობაა. კულტურა ადამიანის არამარტო საქმიანობის შედეგია, ამ საქმიანობის არისტოკრატიული სანყისის მაჩვენებელიცაა. ისე, როგორც სოფლის მეურნეობაში კულტურა ნიშნავდა მარცვლეულის მოყვანის პროგრესულ გზებს, ე. ი. მაღალ დონეს, ადამიანის საქმიანობასა თუ მის თვისებებში კულტურულობა მიენერება არა ყოველგვარ, არამედ მაღალ დონეზე განხორციელებულ საქმიანობასა და ამალღებულ თვისებებს. კულტურულად ითვლება განსაკუთრებით ზრდილი, განათლებული, არისტოკრატი, რჩეული სანყისების მქონე ელიტური ტიპის ადამიანი.

სიტყვა "კულტურის" თავდაპირველ მნიშვნელობასა და ცნებობრივ მნიშვნელობას შორის, არის კიდევ ერთი საერთო ნიშანი. ესაა ამ სიტყვისა და ცნების მრავალმნიშვნელოვნება. ამ სიტყვას იყენებენ ადამიანის ჩაცმულობის, ქცევის, ხელოვნებით დაინტერესებულობისა თუ სხვა ყოველდღიური საქმიანობის გამოსახატად. სიტყვა "კულტურით" გამოხატული ცნებაც მრავალმნიშვნელოვნებით ხასიათდება, რაც დადასტურდება კულტურის ფენომენის ანალიზის პროცესში.

2. კულტურის სოციოლოგიის საგანი

მართალია, კულტურის სოციოლოგია თითქმის საუკუნეა, არსებობს, მაგრამ მისი ცნება ხშირად ლექსიკონებშიც კი ვერ პოულობს ასახვას. დიდი სოციოლოგიური ლექსიკონის ორტომეულში ზოგადი სოციოლოგიის გვერდით ოცამდე დარგობრივი სოციოლოგიური დისციპლინაა დასახელებული, მათ შორის — დასვენების სოციოლოგია, ჯანმრთელობის დაცვისა და მედიცინის სოციოლოგია, ხელოვნების სოციოლოგია, მასობრივ

კომუნიკაციათა სოციოლოგია, მუსიკისა და ცეკვის სოციოლოგია, მეცნიერების სოციოლოგია, განათლების სოციოლოგია, გარემოს მონყობის სოციოლოგია, ორგანიზაციის სოციოლოგია, შემეცნების სოციოლოგია, სამართლის სოციოლოგია, დანაშაულისა და დევნიაციის სოციოლოგია, მრეწველობის სოციოლოგია, პროცესის სოციოლოგია, განვითარების სოციოლოგია, რელიგიის სოციოლოგია, ოჯახის სოციოლოგია, სპორტის სოციოლოგია, სხეულის სოციოლოგია, შრომის სოციოლოგია, ეკონომიკური ცხოვრების სოციოლოგია⁶³, მაგრამ აქ ადგილი ვერ ჰპოვა კულტურის სოციოლოგიამ. ანალოგიური ვითარებაა ნ. აბერკრომბის ს. ჰილისა და ბ. ტერნერის სოციოლოგიურ ლექსიკონში, სადაც შემდეგი დარგობრივი სოციოლოგიური დისციპლინებია დასახელებული: ჯანმრთელობისა და დაავადების სოციოლოგია, ცოდნის სოციოლოგია, ინდუსტრიული სოციოლოგია, მასობრივი კომუნიკაციის სოციოლოგია, მედიცინის სოციოლოგია, განათლების სოციოლოგია, სქესის სოციოლოგია, სამართლის სოციოლოგია, განვითარების სოციოლოგია, რასების სოციოლოგია, რელიგიის სოციოლოგია, ოჯახის სოციოლოგია⁶⁴. როგორც ვხედავთ, კულტურის სოციოლოგიამ აქაც ვერ ჰპოვა ადგილი. სოციოლოგიის ამ დარგს ფილოსოფიური ენციკლოპედიის ხუთტომეულმაც გვერდი აუარა. მასში ჩამოთვლილია შემდეგი დარგობრივი სოციოლოგიური დისციპლინები: ქალაქის, დასვენების, მასობრივი კომუნიკაციის, მედიცინის, მეცნიერების, განათლების, შემეცნების, სამართლის, რელიგიის, სოფლის, ოჯახის, შრომის სოციოლოგიები⁶⁵. არა თუ ლექსიკონებსა და ენციკლოპედიებში, არამედ სოციოლოგიაში სპეციალურად სოციოლოგიური მეთოდით შედგენილ კრებულშიც, რომელიც სოციოლოგიური გამოკითხვის გზით შერჩეული 30 ცნობილი სოციოლოგის ნაშრომს აერთიანებს, კულტურის სოციოლოგია არ ფიგურირებს, თუმცა დარგობრივი სოციოლოგიური დისციპლინების მთელი ციკლია ნარმოდგენილი: პოლიტიკის, სამართლის, განათლების, რელიგიის, ოჯახის, ხელოვნების, მეცნიერების, მედიცინის, პიროვნების, მცირე ჯგუფების, დემოგრაფიული ქცევის, ურბანისტული, სოფლის, ეთნოსების, დანაშაულის სოციოლოგიები. არც მეორე ფუნდამენტური კრებული,

⁶³ Дэвид Джери, Джулия Джери, Большой тольковий социологический словарь, М., 1999, т. 2, გვ. 260-274.

⁶⁴ Николас Аберкромби, Стивен Хилл, Брайан С. Тернер, Социологический словарь, М., 1999, გვ. 304-313.

⁶⁵ Философская энциклопедия, т. V, М., 1970, გვ. 85-104.

ბეკერისა და ბოსკოვის რედაქციით — "თანამედროვე სოციოლოგიური თეორია" — (თითქმის ცხრაასგვერდიანი წიგნი) არ შეიცავს კულტურის სოციოლოგიას. არის ერთი კრებული — "ამერიკული სოციოლოგია", რომლის ერთ-ერთ თავს ეწოდება კულტურის სოციოლოგია, მაგრამ იქ განხილულია კულტურის ორი ელემენტის — მეცნიერების სოციოლოგია და რელიგიის სოციოლოგია, ხოლო საკუთრივ კულტურის სოციოლოგია არაა განხილული.

აღნიშნული იმას არ ნიშნავს, რომ საერთოდ იგნორირებულია კულტურის სოციოლოგია. არის გამოჩინებული, მაგრამ ის, რაც ამ გამოჩინებისში კულტურის სოციოლოგიის შესახებ არის ნათქვამი, მეტად სადავო ჩანს. კერძოდ, იური დავიდოვის რედაქციით გამოცემულ "დასავლური სოციოლოგიის ლექსიკონში" მოთავსებულ ლ. გუდკოვის წერილში "კულტურის სოციოლოგია", მითითებულია მხოლოდ საჭურნალო სტატიები. არც ერთი მონოგრაფიული გამოკვლევა, მაშინ, როდესაც კულტურის სოციოლოგიაში გამოსულია მნიშვნელოვანი მონოგრაფიები: ალფრედ ვებერის, აბრაამ მოლის, გერჰარდ შულცესი, პიერ ბურდიესი და სხვათა. მხედველობაში მისაღებია, რომ კულტურის სოციოლოგიაში პიონერი და პირველი მონოგრაფიის ავტორი ალფრედ ვებერია, მანვე გამოიყენა პირველად ტერმინი "კულტურის სოციოლოგია", ხოლო "სახელმწიფოსა და ისტორიის სოციოლოგიის პრობლემების იდეებისათვის" ნაშრომის გამოცემამდე, როგორც თვითონ აღნიშნავს, მან ჰაიდელბერგში წაიკითხა ლექციების ციკლი, რომლის ამოცანა დასავლური კულტურის მიმართ პოზიციის შემუშავება იყო. შემდგომში მან მოხსენება გააკეთა "კულტურის სოციოლოგიის ცნებაზე" 1912 წელს, სოციოლოგთა II კონგრესზე. მაგრამ, როგორც თვითონ აღნიშნავს, პირველმა მსოფლიო ომმა ყველაფერი დაანგრია და ყველა თავის საქმეს მონყვიტა. ალფრედ ვებერსაც არ ეცალა კულტურის სოციოლოგიაზე ფიქრისათვის. მხოლოდ 1920 წელს გამოაქვეყნა "კულტურის სოციოლოგიის ცნებაზე" თავისი მოხსენების ტექსტი.

ალფრედ ვებერის მიერ დასახული ამოცანა სრულიად ახლებური და განსხვავებული იყო კულტურის ფილოსოფიისა თუ კულტურის ისტორიის ფილოსოფიური განხილვისაგან. ეს იყო კულტურის განხილვა სოციოლოგიურ ასპექტში. ვებერის აღიარებით, თანამედროვე კულტურის ვითარების გასაგებად "აუცილებელი იყო კულტურის სოციოლოგიის პრობლემებზე ძირეულ შეხედულებათა ჩამოყალიბება", თანაც ისე, რომ ეს არ იქნებოდა არც კულტურის ისტორია, არც კულტურის ფილოსოფია და არც საერთოდ ფილოსოფია. "ამოცანა, რომელიც მე

დავისახე, გაცილებით უფრო მოკრძალებული იყო, მინდოდა და მინდა დაერჩე სოციოლოგიური ანალიზის ჩარჩოებში, ე. ი. ამოვიდე კულტურის მოძრაობის ფორმათა ტიპიური პრინციპებიდან. ტიპიზირებით გავაანალიზო განსხვავებულ დიდ ისტორიულ სხეულთა ისტორია და ბედი რათა, შემდგომ მიღებული შედეგები, "სქემა" გამოვიყენო თანამედროვე სიტუაციისადმი. მართალია, მომიხდა გამესაზღვრა ჩემი დამოკიდებულება დისტორიის არსებული ფილოსოფიებისადმი, მაგრამ მხოლოდ იმისათვის, რათა "კულტურისა" და "კულტურის მოძრაობის" ცნებები გამეხადა ნათელი. ეს გაკეთდა მოხსენებაში "კულტურის სოციოლოგიის ცნების შესახებ", რომლის ძირითად აზრებს ვეცდები, დღეს მივანიჭო უკეთესი ფორმა"⁶⁶.

კულტურის სოციოლოგიის იგნორირებასა და მისდამი ნაკლები ყურადღების დათმობას მრავალი მკვლევარი აფიქსირებს, მაგრამ ზოგიერთი ამ ვითარებას მხოლოდ იდეოლოგიური თუ მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციებით ახსნის. მიაჩნიათ, რომ კულტურის სოციოლოგიისადმი გულგრილობა კულტურის, როგორც განსაზღვრული და მეორადი ფენომენის, მის ზედნაშენურ კატეგორიად გაგებით იყო გამოწვეული. კულტურა მიჩნეული იყო როგორც ბაზისური ეკონომიკური ურთიერთობებით განსაზღვრული. მართალია, აღიარებდნენ კულტურის უკუქმედებას ბაზისზე, მაგრამ ეს არ იყო პირველადი და არც განმსაზღვრელი სოციალურ ყოფიერებაში. იონინის მტკიცებით, "დიდი ხნის განმავლობაში კულტურის სოციოლოგია მეორე პლანის სოციოლოგიური დისციპლინა იყო. ეს აიხსნება სოციალურ კონტექსტში კულტურის გამოვლენის სპეციფიკით. კულტურა ითვლებოდა რაღაც მეორეხარისხოვნად, სოციალურ პროცესთაგან წარმოებულად... ეს განსაკუთრებული სიცხადით ვლინდებოდა ჩვენს ქვეყანაში კულტურის სოციოლოგიის მდგომარეობით"⁶⁷. საქმე ისაა, რომ კულტურის სოციოლოგიისადმი მაიგნორირებელი პოზიცია მართო ჩვენი ქვეყნისათვის არ იყო დამახასიათებელი. რასაც ზემოაღნიშნული მასალებიც აჩვენებს. და ამ იგნორირებას შეიძლება, სხვა, უფრო სიღრმისეული ფაქტორები განაპირობებს. კულტურის სოციოლოგიის იგნორირების მიუხედავად, ამ მიმართულებით გარკვეული კვლევები მაინც წარმოებდა. ისიც უნდა ითქვას, რომ ზოგჯერ საბჭოთა სინამდვილისა და მისი იდეოლოგიის, მარქსიზმის კრიტიკის მიზნით, ისეთ დებულებებს აყ-

⁶⁶ Альфред Вебер, Избранное, Кризис европейской культуры, Санкт-Петербург, 1999, гл. 7-8.

⁶⁷ Л. Г. Ионин, Социология культуры, гл. 3.

ენებენ, რომ მათი დამაჯერებლობის კოეფიციენტი ნულზე დაბ-
ლაა. მართალია, ბაზისისა და ზედნაშენის თეორია ხელს უშლიდა
კულტურის რეალური მნიშვნელობის გააზრებას და ხელისშემ-
შლელი სხვა, უფრო სიღრმისეული მოვლენებიც არსებობდა, მა-
გრამ სრულიად დაუჯერებელია მტკიცება, თითქოს "საბჭოთა
კავშირში, უძრაობის ხანაში, მიუღებელი იყო ისტორიის გააზრების
ვეროსული თეორიები, ისტორიული პროცესების გაშუქება ხდე-
ბოდა მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის ქვაკუთხედზე
დაყრდნობით, რომელიც უარყოფდა როგორც "ცივილიზაციის" ისე
"კულტურის" ცნებათა არსებობას"⁶⁸. თუ ამ დებულების პირველი
ნაწილი ჭეშმარიტებასთან ახლოსაა, მეორე ნაწილს, ე. ი. მტკიცე-
ბას, რომ მარქსიზმი უარყოფდა "ცივილიზაციისა" და "კულტურის"
ცნებების არსებობას, ჭეშმარიტებასთან არაფერი აქვს საერთო.

მარქსიზმს ისედაც უამრავი ნაკლი აქვს. ასეთი უაზრობის მი-
წერა არ არის საჭირო. მარქსიზმი არა თუ არ უარყოფდა "ცივილი-
ზაციისა" და "კულტურის" ცნებათა არსებობას, არამედ მას კულ-
ტურისა და ცივილიზაციის საკუთარი თეორიებიც ჰქონდა, რო-
მელზედაც იონინიც მსჯელობს. კერძოდ, ის კულტურას განიხი-
ლავდა როგორც ზედნაშენურ ფენომენს, უარყოფდა ელიტურ
კულტურას და მასობრივი კულტურის განვითარებას მოითხოვდა,
მსჯელობდა ორი კულტურის — რეაქციულისა და პროგრესულის
არსებობის შესახებ. მეტიც, ენგელსი კულტურის განვითარების
მთელ გზას თავისუფლების გზაზე წინსვლად მიიჩნევს. რაც შე-
ეხება ცივილიზაციას, მარქსიზმმა ცივილიზაციის თავისებური
თეორია შეიმუშავა, რომლის წყაროდ გამოყენებულ იქნა ფურიესა
და მორგანის თეორიები. მეტიც, ენგელსმა მორგანის წიგნის
"ძველი საზოგადოება" გამოსვლის შემდეგ მთლიანად გაიზიარა
მასში განვითარებული ცივილიზაციის გაგება და თითქმის კონ-
სპექტურად გადმოწერა პირველყოფილი საზოგადოების მორგან-
ისეული თეორია.

თანამედროვე კულტურის ფილოსოფია ზოგჯერ ამოსავლად
იღებს ცივილიზაციის თავდაპირველ ცნებობრივ მნიშვნელობას,
რომელიც მორგანმა საზოგადოების განვითარების ველურობისა და
ბარბაროსობის შემდგომ ეტაპად დასახა. ამ ეტაპებს შორის
განსხვავება მას ესახება როგორც საარსებო სამუშალებათა წარმოე-
ბის განვითარება. ველურობის უმაღლესი ეტაპი ხასიათდება
მშვილდ-ისრის გამოგონებითა და კვების ძირითად სამუშალებად
ნანადირვეის გამოყენებით. ბარბაროსობის უმაღლესი საფეხური-

⁶⁸ ე. ავალიანი, ტ. გვალია, კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებათა ინტერ-
პრეტაციის საკითხისათვის, 1996, გვ. 7-8.

სათვის დამახასიათებელია რკინის მადნის გამოდნობა და კვების საშუალებად დამუშავებული ცხოველური პროდუქტების გამოყენება. ცივილიზაცია ხელოვნების პირველ ნაწარმოებთა და პირველ ქალაქებს ქმნის. მორგანის ამ მსჯელობათა ანალიზს ენგელსი შემდეგნაირად აჯამებს: "ველურობა პერიოდი უმთავრესად ბუნების მზა პროდუქტების მითვისებისა... ბარბაროსობა მესაქონლეობისა და მინათმოქმედების შემოღების პერიოდია... ცივილიზაცია პერიოდი ბუნების პროდუქტების შემდგომი დამუშავებისათვის, პერიოდი მრეწველობისა ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით და ხელოვნებისა"⁶⁹. ენგელსთან ცივილიზაცია ისტორიის ერთი მონაკვეთი კი არაა, არამედ ველურობისა და ბარბაროსობის შემდგომ, მთელი ისტორია, მეცხრამეტე საუკუნემდე. ცივილიზაცია, ამ გაგებით, ემთხვევა კულტურას და მთელი ისტორია დასახულია როგორც ცივილიზაციისა თუ კულტურის ისტორია. ამის შესახებ უფრო ვრცლად ქვემოთ ვილაპარაკებთ. აქ უბრალოდ იმის ჩვენება გვინდოდა, რომ მარქსიზმში არაა უარყოფილი არც "კულტურის" და არც "ცივილიზაციის" ცნებები.

კულტურის სოციოლოგიის იგნორირებასა თუ მისდამი ნაკლებ ყურადღებას შეიძლება ის გამართლება მოუნახონ, რომ კულტურის სოციოლოგიაში შედის ცალკეული დისციპლინები, რომელიც კულტურის კომპონენტებს შეისწავლის. იქნება ეს მეცნიერება და, შესაბამისად, მეცნიერების სოციოლოგია, განათლება და, შესაბამისად, განათლების სოციოლოგია, რელიგია და, შესაბამისად, რელიგიის სოციოლოგია და ა. შ. რადგან ეს კომპონენტები შეისწავლება, შეიძლება ივარაუდონ, რომ ამით კულტურის როგორც მთელის შემეცნებაც ხდება. მაგრამ ეს მოსაზრება ვერ იქნება მართებული. რადგან კულტურა, როგორც მთელი, ნაწილების უბრალო ჯამი არაა. მთელს ყოველთვის ახასიათებს ნაწილებისაგან განსხვავებული კანონზომიერება, ამიტომ კულტურის ყველა ნაწილიც რომ იყოს სოციოლოგიურად შემეცნებული, ამით კულტურის სოციოლოგია არ ამოიწურება.

კულტურა, როგორც მთელი, ახალ კანონზომიერებებს ქმნის, განსხვავებულს ნაწილთა კანონზომიერებებიდან და საჭირო ხდება თვით კულტურის კომპონენტთა შორის კავშირების შემეცნებაც, რაც არც ერთ ცალკე აღებულ დარგს არ ძალუძს. ამიტომ, კულტურის სოციოლოგია გარკვეული სისტემური დარგია, რომელიც აერთიანებს მის ელემენტებს, განიხილავს მათ შორის კავშირებს და ელემენტთა ურთიერთქმედებაში აღმოაჩენს ახალ კანონზომიერებებს. ისე, როგორც სოციოლო-

⁶⁹ კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, გვ. 217-218.

გიის ცალკეული დარგები არ ამონურავს სოციალური შემეცნების ამოცანებს და აუცილებელი ხდება ზოგადსოციოლოგიური თეორია, კულტურის ცალკეული დარგებიც არ ამონურავს კულტურის შემეცნების ამოცანას და აუცილებელია კულტურის ზოგადი სოციოლოგია.

კულტურის სოციოლოგია ამოცანად ისახავს ვაანალიზოს კულტურის გავლენა სოციალურ ყოფიერებაზე, საზოგადოებაზე. აქ ძირითადი საკითხია რა გავლენას ახდენს კულტურა საზოგადოებაზე და როგორია საზოგადოების გავლენა კულტურაზე. კულტურის ყოველი დარგის სოციოლოგია: ხელოვნების, რელიგიის, მეცნიერებისა თუ სხვა, ამოცანად ისახავს ვაანალიზოს კულტურისა და საზოგადოების მიმართების ერთ-ერთი ასპექტი.

ხელოვნების სოციოლოგიას ასეთი ამოცანა ჯერ კიდევ ფრანგმა სოციოლოგმა და კულტუროლოგმა გიუიომ დაუსახა ნაშრომში "ხელოვნების სოციოლოგია". მართალია, ამ ნაშრომის მიმართ სერიოზული კრიტიკული მოსაზრებებია გამოთქმული ორტიეგა ვასეტთან, მაგრამ ისიც არ უარყოფს, რომ გიუიომ იყო პირველი გენიალური მოაზროვნე, რომელმაც ხელოვნებისა და საზოგადოების მიმართების პრობლემა ხელოვნების სოციოლოგიის საგანი გახადა. ვასეტის თქმით, "გენიალური ფრანგის გენიალურ იდეებს შორის, რომლებიც ბოლომდე მიყვანილი არ ყოფილა, არის მცდელობა, ხელოვნება სოციოლოგიის თვალსაზრისით შეესწავლა. შეიძლება ვინმემ გადანიჭოს, რომ მსგავსი მიდგომა უნაყოფოა. განიხილო ხელოვნება საზოგადოებაზე ზეგავლენის თვალსაზრისით, იგივეა, რომ ბოლოკში ძირითადად მიგაჩნდეს მისი ფოთლები, ხოლო ადამიანის შემეცნება მისივე ჩრდილის მიხედვით სცადო. ხელოვნების სოციალური გავლენა ერთი შეხედვით იმდენად უმნიშვნელოა, იმდენად ცოტა საერთო აქვს მის ესთეტიკურ ბუნებასთან, რომ არაა ნათელი ამ თვალსაზრისით როგორ უნდა შეისწავლო ხელოვნების სტილები. გიუიომ ვერ განავითარა თავისი იდეა. შეიძლება, ნაადრევმა სიკვდილმა შეუშალა ხელი. შეიძლება ითქვას, რომ მისი წიგნიდან — "ხელოვნება სოციოლოგიური თვალთახედვით" — მხოლოდ სათაური დარჩა, თვით წიგნი კი ჯერ კიდევ დასაწერია"⁷⁰. ვასეტი იწუნებს გიუიომს მიერ ხელოვნების სოციოლოგიის იდეის განხორციელებისათვის დასახულ გზებს, მაგრამ არა თვით იდეას, რომელიც მეტად ნაყოფიერად მიაჩნია და როგორც აღნიშნავს, ეს იდეა მას კვლავ გაუჩნდა, როდესაც ახალი ხე-

⁷⁰ Хосе Ортега и Гассет, Дегиуманизация искусства, М., 1991, в. 500.

ლოვნების ანალიზი გადანყვიცა. მისი თქმით, "ხელოვნებისადმი სოციოლოგიური თვალსაზრისით მიდგომის ნაყოფიერება უეცრად გამიჩნდა რამდენიმე წლის წინ, როცა მუსიკაში ახალ ეპოქაზე მომიხდა წერა, რომელიც დებიუსიდან იწყებოდა"⁷¹.

კულტურის ყოველი დარგის სოციოლოგია, იქნება ეს რელიგიის, ეკონომიკის, პოლიტიკის, მეცნიერების, განათლებისა თუ სხვა, ერთი სქემით ხელმძღვანელობს: შესაბამისი დარგის გავლენა საზოგადოებაზე და საზოგადოების უკუქმედება ამ დარგზე. ეს სქემა არ იცვლება მაშინაც, როდესაც საქმე გვაქვს კულტურასთან, როგორც მთელთან. კულტურის სოციოლოგია მისი ცალკეული დარგების სოციოლოგიათა ანალოგიურ ამოცანას ისახავს. კულტურის როლს საზოგადოების მიმართ და საზოგადოებისა — კულტურისადმი. როდესაც კულტურის სოციოლოგიის შემქმნელი ალფრედ ვებერი კულტურის სოციოლოგიურ ანალიზს იწყებს, მიუთითებს, რომ ეს ანალიზი თავისი არსებით არ იქნება მაქს ვებერის რელიგიის სოციოლოგიური ანალიზისაგან განსხვავებული, რომელიც მაქსმა გააკეთა ნაშრომში "პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული", რადგან სწორედ ამ შრომაშია განხორციელებული კვლევა, რომლის ამოცანაა რელიგიისა და საზოგადოების განვითარებაში ამ საზოგადოების ერთი პერიოდის — კაპიტალიზმის მიმართების გარკვევა რელიგიასთან. კერძოდ, რა გავლენას ახდენს პროტესტანტული ეთიკა კაპიტალიზმის სულზე და როგორ განვითარდა კაპიტალისტურ საზოგადოებაში პროტესტანტული სულისკვეთება. მართალია, ალფრედ ვებერთან კვლევის საგანია კულტურისა და საზოგადოების, ხოლო მაქს ვებერთან რელიგიისა და საზოგადოების მიმართება, მაგრამ ეს ერთი რიგის ამოცანაა. ამიტომ ალფრედ ვებერი არა თუ არ ემიჯნება მისი ძმის კვლევას, პირიქით, მიიჩნევს, რომ ისინი ერთ ამოცანას ემსახურებიან.

კულტურის სოციოლოგიის საგანი არ ამოიწურება კულტურისა და საზოგადოების მიმართების განხილვით. კულტურა არა მარტო საზოგადოებასთან როგორც მთელთან არის მიმართებაში, არამედ მის ყოველ დიდ შემადგენელ კომპონენტთანაც. თუ საზოგადოების ოთხ კომპონენტთან სისტემას გავითვალისწინებთ, რომლის მიხედვითაც საზოგადოება შედგება კონცეპტების, ურთიერთობების, ღირებულებებისა და ნორმებისაგან (სმელზერი), არსებობს საზოგადოების სტრუქტურისა თუ კომპონენტურების სხვა სქემებიც, მაგრამ მთავარია იმის გაცნობიერება, რომ კულტურის სოციოლოგიას საქმე აქვს კულტურის

⁷¹ იქვე.

მიმართებასთან საზოგადოების თითოეულ კომპონენტთან და საზოგადოებაში არსებულ ყველა ფენომენტთან. იქნება ეს მსოფლმხედველობა, მეცნიერება, იდეოლოგია, სახელმწიფო თუ სხვა. ამ ფენომენტაგან ზოგიერთი კულტურის შემადგენლობაში მოიაზრება და მათთან მიმართების შემეცნება იქნება მთელისა და ნაწილის, სისტემისა და ელემენტის კავშირის განხილვა. შემთხვევითი არაა, რომ ხშირად განიხილავენ კულტურისა და თამაშის, კულტურისა და დასვენების, კულტურისა და დროის ბიუჯეტის მიმართებას. ეს და მსგავსი სფეროები თუ ხდომილებები გარკვეულნილად კულტურითაა განსაზღვრული და კულტურული დონის მაჩვენებლადაც გვევლინება.

აქამდე ვმსჯელობდით კულტურის საზოგადოებასა და მის კომპონენტებთან მიმართების სისტემაზე, მაგრამ კულტურის სოციოლოგიას მხოლოდ ეს არ აინტერესებს. მისთვის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესია კულტურის დინამიკის, მისი ცვალებადობის ასპექტების შემეცნება. კულტურის განხილვა საკუთარ ისტორიულ განზომილებაში აუცილებელია, რამდენადაც კულტურას შინაგანი კანონები განსაზღვრავს და მისი ცვალებადობა დამოკიდებულია საკუთარ ელემენტთა დინამიკაზე. სამყაროში ყველაფერი იცვლება და, ბუნებრივია, საზოგადოებაც, მის კულტურასთან ერთად, ცვალებადობას ექვემდებარება. ერთ შემთხვევაში, კულტურის კომპონენტთა და, შესაბამისად, მთელი კულტურის ცვლილებაც შეიძლება ჩვეულებრივ რიტმში მიმდინარეობდეს, როდესაც განვითარების ტრადიციულად დამკანონებელი ტემპები და საზრისი არ იცვლება, ხოლო კულტურის კომპონენტებს შორის, ჰარმონიულობა და ერთიანობა სუფევს.

ამ ვითარებაში ფრომის ენაზე რომ ვთქვათ, კულტურა და საზოგადოება ჯანსაღი განვითარების გზით მიდის. საზოგადოებასაც და კულტურასაც ცვალებადობის არარიტმული ქაოსური მოუნესრიგებელი პერიოდებიც ახასიათებს, როდესაც ირღვევა საზოგადოებისა და კულტურის კომპონენტებს შორის თანაფარდობა. ცვალებადობა ხდება ცვალებადობისათვის. "მოძრაობა ყველაფერია, მიზანი — არაფერი". ასეთი ვითარება ნარმოშობს კულტურის პათოლოგიას, რასაც კულტურის კრიზისი ეწოდება. კულტურის სოციოლოგია კულტურის ცვალებადობის რიტმის, მისი არითმიისა და პათოლოგიის ძირითადი ნიშნების დამდგენია და, ამდენად, მის ამოცანაში, კულტურის ვითარების დიაგნოზირებაც შედის. ამ მიზნით, კულტურის სოციოლოგია კულტურის მოძრაობის მიმართულებას იმეცნებს, არკვევს ამ მოძრაობის საზრისიანობა-უსაზრისობას, ადგენს თანაფარ-

დობას კულტურის ძირითად კომპონენტებს შორის. მოკლედ რომ ვთქვათ, კულტურა, როგორც სისტემა კულტურის სოციოლოგიის განხილვის საგანია ისე, როგორც ამ სისტემისა და მისი ელემენტების მიმართება. ასევე კულტურის სისტემის, მისი მატარებელი საზოგადოებისადმი დამოკიდებულება.

კულტურის სოციოლოგიის ამოცანა არ შემოიფარგლება კულტურის დიაგნოზით. დიაგნოზი იმის წინაპირობაა, რომ კულტურის სოციოლოგიამ კულტურის პათოლოგიური ვითარებიდან გამოსაყვანი გზები ეძებოს. კულტურის კრიზისი საზოგადოების კრიზისიცაა. კულტურის სოციოლოგიის, ისე, როგორც საერთოდ, სოციოლოგიის ამოცანაა დაეხმაროს კულტურასა და საზოგადოებას კრიზისიდან გამოსვლაში. კულტურის თერაპია კულტურის სოციოლოგიის ერთ-ერთი არსებითი პრობლემაა. ამ თერაპიის გზა კულტურის კრიტიკაზე გადის. კულტურითა და თავისი საქმიანობის შედეგებით კმაყოფილი ადამიანი კულტურისა და ადამიანის კრიზისის მაჩვენებელია. გასეტი მართებულად აღნიშნავს, რომ თვითკმაყოფილება ადამიანის გაუცხოების წყაროა. კულტურისადმი კრიტიკული პოზიცია, მისი გაჯანსაღებისა და საზრიანი მიმართულებით ცვლილების წყაროა. ის ერთნაირად აუცილებელია როგორც კულტურის დიაგნოსტიკაში ისე მის თერაპიაში.

კულტურის კრიტიკის როლი კულტურის თეორიის მიმართ, კულტურის დიაგნოზირება და კრიზისიდან გამოსვლის გზების ძიება მთელი სიღრმით გაანალიზებულია ედუარდ შპრანგერის თხზულებათა მეხუთე ტომში თავმოყრილ კულტურის თეორიის მასალებში, რომელსაც ჰქვია "კულტურის ფილოსოფია და კულტურის კრიტიკა". კულტურის ფილოსოფიად მიჩნეული კულტურის თეორიის პრობლემები ერთნაირად ეხება როგორც კულტურის ფილოსოფიურ, ისე სოციოლოგიურ საკითხებს. მათ შორის განსხვავება ამოცანის განხორციელების გზებშია. კულტურის ფილოსოფია მიდის მეტაფიზიკური, კულტურის სოციოლოგია — ემპირიული გზით. კულტურის სოციოლოგია ამ ფენომენისადმი მეცნიერული მეთოდების მიყენების მცდელობაა, რომელსაც როგორც კულტურის მკვლევარებიც აღიარებენ, აქამდე არ ჰქონია ადგილი.

კულტურის სოციოლოგიის საგანი და ამოცანები

1. რა მნიშვნელობა ჰქონდა სიტყვა "კულტურას" თავდაპირველად?
2. სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობიდან რა მომენტები აისახა კულტურის ცნებაში?
3. რაა კულტურის სოციოლოგიის საგანი?
4. კულტურის სოციოლოგიის ამოცანები.

ლიტერატურა

1. Гидденс Э. Социология, Понятие культуры, Культура и общество, 42-66.
2. Маркович Данило Ж., Общая социология, Культура и общество, გვ. 324-360.
3. Радугин А. А., Радугин К. А., Социология культуры, გვ. 61-75.
4. Смелзер Нейл, Социология, გვ. 40-75.
5. Социология, под ред. Елсукова, Социология Культуры, გვ. 334-348.

კულტურის სოციოლოგიის სათავეებთან (ალფრედ ვებერი როგორც კულტურის სოციოლოგიის ფუძემდებელი)

მეცნიერებაში ახალი დისციპლინის ჩამოყალიბება პრობლემურ სიტუაციებთანაა დაკავშირებული, რომელსაც შემეცნება აწყდება ტრადიციულ დისციპლინათა საზღვრებში. ახალი ამოცანა ჩნდება იმის გამო, რომ თავს იჩენს ასპექტი, რომელიც მანამდე შემეცნებაში არ შემოდიოდა. ეს უცილობლად ობიექტური ვითარებაა. ვიკოს შედარებას თუ გავისხენებთ, ქანდაკების ერთ მხარეს თუ ვიცნობდით, იმის გამო, რომ მეორე მხარეს ფარდა ჰქონდა ჩამოფარებული, ამოცანაა, მეორე მხარეც გავიცნოთ. ამ ობიექტურ მომენტს ემატება სუბიექტური: ცნობიერების მზაობა, გააშუქოს ის ასპექტი, რომელიც აქამდე ყურადღების გარეშე რჩებოდა და რომლის გაშუქების აუცილებლობა ცხოვრებამ გვიკარნახა. შეიძლება, სინამდვილის რომელიმე ასპექტი იყო გაშუქების ობიექტი, მაგრამ ეს ხდებოდა ერთ განზომილებაში — ფილოსოფიურში. საჭირო გახდა მეცნიერულ განზომილებაში გაშუქებაც. როგორც ობიექტური, ისე სუბიექტური მომენტები ერთიანდება და ქმნის პრობლემურ სიტუაციას, რომლის გადანყვება აუცილებელი ხდება საზოგადოებრივი ყოფიერების ვითარების გამოც.

მეოცე საუკუნის დასაწყისში, კულტურა საავდრო ღრუბლებმა დაფარა. განვითარდა რამდენიმე ლოკალური კრიზისი. სოციალური რყევები იმდენად ძლიერი იყო, რომ პოლ ვალერის თქმით, "საფუძვლიანად დამაგრებული ნათურებიც გადაყირავდა". ამ კრიზისის ცნობიერება ბერდიაევა გამოხატა სიტყვებით: "ჩვენ ვცხოვრობთ კულტურის არისტოკრატიული საზრისის წინააღმდეგ პლებური აჯანყების ეპოქაში".

ასეთ ვითარებაში ალფრედ ვებერმა სცადა კულტურისთვის ახალი კუთხით შეეხედა. კულტურის ფილოსოფიურმა ანალიზმა, რომელმაც კრიზისი დააფიქსირა, ვერ მიუთითა იმ კონკრეტულ გზებზე, რითაც კრიზისის არსი დადგინდებოდა და გამოსავალი მოიძებნებოდა. ამავე დროს, ფილოსოფიისადმი გარკვეული ეჭვები დაიბადა და ეპოქა მეცნიერებისადმი უსაზღვრო რწმენით იყო გამსჭვალული.

ალფრედ ვებერმა პირველი კონკრეტული ნაბიჯი გადადგა კულტურის ფილოსოფიური და მეცნიერული გააზრების გზაზე. მან მიზნად დაისახა კულტურის სპეკულატიური თეორიების ნაცვლად მოეცა ემპირიულ-მეცნიერული ანალიზი. ამ გზით მივიდა კულტურის გააზრებაში ახალი დარგის — კულტურის

სოციოლოგიის ჩამოყალიბებამდე. მეცნიერებაში ახალი დარგის ჩამოყალიბების უცილობელი პირობაა კვლევის საგნის განსაზღვრა, მეთოდოლოგიური პრინციპების მოხაზვა და ცნებობრივი აპარატის შემუშავება. ალფრედ ვებერმა შესძლო ამ ამოცანების გადაჭრა. ამიტომ, ის კულტურის სოციოლოგიის არა მხოლოდ ნათლიაა, არამედ, მშობელიც. მან არა მარტო კულტურის სოციოლოგიის ტერმინი შემოიტანა და შესაბამისი ცნება განსაზღვრა, არამედ მოხაზა მისი არეალი და მიდგომის გზებიც. ვებერი პირველ რიგში მიუთითებს სიტუაციაზე, რამაც ახალი დარგის დაფუძნების აუცილებლობა გამოიწვია: “ჩემი განზრახვა იყო განმესაზღვრა პოზიცია დასავლური კულტურის მდგომარეობის მიმართ, რომელიც ვასცილდებოდა იმედებისა და სურვილების ფარგლებს და სოციოლოგიური გაგების მომარჯვებით ვესწრაფოდი გამერკვია ჩვენი ადგილი ეპოქის საერთო ისტორიულ მოძრაობაში”⁷². ვებერი აუცილებლად მიიჩნევდა ახალი დარგის ჩამოყალიბებას, რადგან მის გარეშე, კულტურის ფენომენის სიღრმისეული წვდომის იმედი გადანურული იყო. “უფრო ღრმად შეჭრისას უნდა გამოვლენილიყო, რომ ერთი მხრივ, შეუძლებელია კულტურის სოციოლოგიის ძირითად შეხედულებათა გარეშე ფონს გასვლა, მეორე მხრივ, მათმა ისტორიის მიმართ გამოყენებამ უნდა გააფართოოს პერსპექტივა და შესასწავლი მასალა გაზარდოს”⁷³. ვებერი ამოცანად ისახავს კულტურის სოციოლოგიური ანალიზის შედეგები თანამედროვე სიტუაციის ასახსნელად გამოიყენოს: “სოციოლოგიური სამუშაო ისაა, რომ გამოიცინოს ეპოქის ერთჯერადი ხასიათი და მეთოდოლოგიურად ზუსტად განსაზღვროს მისი ადგილი”⁷⁴. ეპოქის ასხნა ნიშნავს ამა თუ იმ სიტუაციის გააზრებას, მის წარმომშობ სოციალურ და ინდივიდუალურ ძალებთან ერთად.

ბისმარკის ეპოქის გერმანიის იმპერიის ადგილის განსაზღვრა, ვებერის აზრით, ევროპის სახიობაში შეუძლებელია სოციალური და ინდივიდუალური ფაქტორების ახსნის გარეშე. სწორედ ეს სახიობა “უნდა ახსნან და გააანალიზონ სოციოლოგებმა”, ისე, როგორც ინდივიდის მოღვაწეობის შედეგების ახსნაშიც, მხოლოდ “სოციოლოგებს შეუძლიათ დახმარება”. ეპოქის დიაგნოზის ამოცანა ახალი არ იყო გერმანული აზროვნე-

⁷² Альфред Вебер, Избранное, Кризис европейской культуры, Санкт-Петербург, 1999, გვ. 7.

⁷³ იქვე.

⁷⁴ Альфред Вебер, Избранное, Кризис европейской культуры, Санкт-Петербург, 1999, გვ. 55.

ბისათვის. გავიხსენოთ ფიხტეს ნაშრომი "ეპოქის ძირითადი ნიშნები", შემდგომშიც, იასპერსის "ეპოქის გონითი სიტუაცია"; მაგრამ ეპოქის ფილოსოფიური დიაგნოზისაგან განსხვავებით, ალფრედ ვებერთან ეს დიაგნოზი სოციოლოგიურ განზომილებაში მიმდინარეობს.

რა სიახლეს შეიცავდა კულტურის სოციოლოგიური ანალიზი, გამოვლინდება, პირველ რიგში, ამ დისციპლინის საგნის დადგენით, რაც ვებერმა მოღვაწეობის დასაწყისშივე ჩამოაყალიბა. კულტურის სოციოლოგიამ უნდა გააანალიზოს ისტორიული პროცესების სამი ძირითადი კომპონენტი: საზოგადოებრივი, ანუ სოციალური პროცესი, ცივილიზაციის პროცესი და კულტურის მოძრაობა. ავტორი განიხილავს კულტურის განვითარების სისტემატური სურათის შესაძლებლობას ცალკეულ მეცნიერებებში. კულტურით დაკავებულ დისციპლინათა მთელი რიგი ხელოვნების თეორიების, ლიტერატურის, მუსიკის, რელიგიის, ფილოსოფიისა თუ სხვათა სახით. ყველა ესენი კულტურის ამა თუ იმ ასპექტს წარმოადგენს. კულტურა მის მთლიანობაში კულტურის სოციოლოგიის საგანია. "სოციოლოგიის წინაშე, თუ მას სურს ნივთები მათ ერთიანობაში დაინახოს და ისტორიული პროცესის იმ ნაწილის გაგებას ისახავს მიზნად, რომელსაც კულტურის პროცესი ჰქვია, თანაც, მის მთლიანობასა და აუცილებლობაში, ისე რომ, კულტურა ისტორიულ მთელთან იყოს მიმართებაში, ის უნდა დააკავშიროს მატერიალურ ფაქტებთან. მის წინაშე ამოცანა დგება, მასალათა მოუწესრიგებელი მწკრივი განსხვავებულად მოაწესრიგოს, ვიდრე ამას სპეკულატიური მეცნიერებანი აკეთებენ"⁷⁵.

სოციოლოგის ამოცანა არ ამოიწურება კულტურის პროცესის ანალიზით. მან უნდა უჩვენოს კულტურულ განვითარებაზე რა გავლენას ახდენს საერთო საზოგადოებრივი პროცესები და, თავის მხრივ, კულტურის პროცესი რამდენად განსაზღვრავს ისტორიის მსვლელობას. სოციოლოგი განიხილავს განსხვავებულ საზოგადოებათათვის განვითარების საფეხურების აღმოცენებისა და გახვევების რიტმს. ყველა კულტურულ ერთობლიობას სხვადასხვა ეპოქასა და ქვეყნებში ერთიდაიგივე სტადიები აქვს გასავლელი და ეს არის სოციოლოგის დასაყრდენი. მაგრამ, რადგან ეპოქებსა და ქვეყნებში კულტურის განვითარება და დაცემა იზოლირებულად არ ხდება, ის დაკავშირებულია როგორც საზოგადოებრივ, ანუ სოციალურ პროცესებთან, ასევე ცივილიზაციის პროცესთანაც, ამდენად, კულტურის სოციოლოგიამ

⁷⁵ იქვე, გვ. 9.

უნდა უჩვენოს რა გავლენას ახდენს სოციალური და ცივილიზაციის პროცესები კულტურის მოძრაობაზე და როგორია მათზე კულტურის უკუგავლენა.

ეს სამი პროცესი — სოციალური, კულტურული და ცივილიზაციის — არსობრივად განსხვავებულია. თუმცა, ისინი ურთიერთკავშირში არსებობენ. სოციოლოგიის ამოცანაა ჩანვდეს როგორც მათ არსებას, ასევე მათ კავშირის ფორმებსაც. საზოგადოებრივი პროცესი პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სოციალურ ურთიერთობებს მოიცავს. ისინი ბუნებრივ პირობებსა და ადამიანთა მოქმედებაზე დამოკიდებული. მათი შემეცნებით "სოციოლოგი განჭვრეტს კაცობრიობის საზოგადოებრივ პროცესს. ისტორიკოსისაგან განსხვავებით, რომელიც ისტორიას ინდივიდუალურად და ერთჯერადად წარმოადგენს, სოციოლოგი ისტორიას ზედავს გენერალიზებისა და გამეორებათა ფორმით. საზოგადოებრივ პროცესს ის განიხილავს როგორც სხვა ფაქტორთა გავლენის შედეგსაც, სახელდობრ, იმ ფაქტორებისა, რომელსაც სულიერ პროცესთა ისტორიკოსები ადგენენ. სოციოლოგი სულიერ სფეროს მატერიალურთან კავშირში აღიქვამს და სხვადასხვა კულტურათა განვითარებაში განმეორებითობას პოულობს"⁷⁶. აღნიშნულის გარდა, სოციოლოგის არეალში იჭრება ინტელექტუალური კოსმოსიც, რომელიც "საზოგადოებრივ პროცესს ტექნიკური საშუალებებით უზრუნველყოფს და, ამავე დროს, კულტურის ფენომენოლოგიის ერთ-ერთი საფუძველია"⁷⁷.

აღფრედ ვებერის აზრით, ყოველი ისტორიული სხეული სამსახა პროცესით ხასიათდება: პირველია ცნობიერების განვითარება პრიმიტიულიდან თანამედროვემდე. ეს კავშირშია მეორესთან, რომელიც ბუნებაზე ბატონობაში მდგომარეობს. მესამეა ინტელექტუალური კოსმოსის მატერიალიზაცია და კონკრეტიზაცია, რომელიც გონითი სფეროს რაციონალიზაციას მოიცავს. ამ უკანასკნელს "საკუთარი განვითარების კანონები და სტაგნაციის პირობები აქვს". ეს უკანასკნელი განსხვავებულია საზოგადოებრივი და კულტურის პროცესებისაგან. აქამდე ის არც ისტორიულად და არც სოციოლოგიურად არ შეიმეცნებოდა. "მე გთავაზობთ, მას ცივილიზაციის პროცესი ვუნოდოთ და პრინციპი-ალურად გამოვყოთ მისი სფერო როგორც საზოგადოებრივი პროცესისაგან, ასევე კულტურის მოძრაობიდან"⁷⁸.

⁷⁶ იქვე, გვ. 11.

⁷⁷ იქვე, გვ. 12.

⁷⁸ იქვე, გვ. 14.

კულტურული მოძრაობა ყოველი დიდი საზოგადოებრივი სხეულის შემადგენლობაშია. თუმცა, მისი მიმართება ამ სხეულისადმი განსხვავდება ცივილიზაციის მიმართებისაგან. ამიტომ, თითოეული, ამ სფეროთაგან, ცალ-ცალკე უნდა დახასიათდეს და შემდეგ ნაწვდომი იყოს მათ შორის კავშირი, ისე, როგორც ამ კავშირის შედეგები. ამ გზით "ისტორიული პროცესის ერთიან სოციოლოგიურ წარმოდგენას მოვიპოვებთ და ეს იქნება კულტურის ფენომენის სოციოლოგიური ანალიზი. ცივილიზაციის, ტექნიკისა და აღმოჩენების კოსმოსი თავისი არსებით ინტერნაციონალურია. ისე როგორც ინტელექტუალური შემეცნების პროცესიც უნივერსალურია. ისტორიულ სხეულებს საზოგადოებრივი და კულტურული პროცესები განასხვავებს. ცივილიზაციით კი ისინი ერთიანი არიან". კულტურებიცა და საზოგადოებრივი პროცესებიც ერთიანი ცივილიზაციის სხვადასხვა გამოვლენაა.

ვებერთან ცივილიზაციათა კოსმოსი საფუძვლიანადაა წარმოდგენილი მისი განვითარების საფეხურებით, სტადიებით და ყოველი ცივილიზაცია ამ საფეხურებსა და სტადიებს თავიდან გადის. "კაცობრიობის ცივილიზაციის საერთო კოსმოსში ახალ ხალხთა შეჭრასთან ერთად "სუბიექტურმა" ცივილიზაციამ ახალ ხალხთა "ცივილიზებულობამ" კვლავ უნდა გაიაროს საფეხურთა ყველა რიგი, რომელიც მანამდე აღმოაჩინა და გაიარა, ცივილიზაციის საერთო კოსმოსის შიგნით, წარსულმა ცივილიზაციებმა"⁷⁹. ყოველი ახალი ცივილიზაცია საკუთარი ანტიკურობის, შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის მქონეა. ალფრედ ვებერი ლოკალურ ცივილიზაციათა წრებრუნვის თეორიას ახალ ბიძგს აძლევს. შემდგომ კი, შპენგლერის გავლენით, ბევრ რაიმეს ცივილიზაციათა საკუთარ თეორიაში შპენგლერისებურად გაიზარებს.

საწყის ეტაპზე, ვებერის ცივილიზაციათა თეორია, შპენგლერისაგან განსხვავებით, ცივილიზაციათა შორის მემკვიდრეობის პრინციპს ემყარება და კრიტიკულად ეკიდება შპენგლერის მიერ მონოდებულ, თავისთავში ჩაკეტილ კულტურათა თეორიას. ვებერის მტკიცებით, "სხვადასხვა ცივილიზაციათა მონაპოვარი ერთიმეორეს გადაეცემა". მაგალითად, ფუნქციის ცნების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა არა მარტო თანამედროვე უმაღლესი მათემატიკა, არამედ მთელი ცოდნაც. ევკლიდეს სამგანზომილებიანი სივრცის თეორიამ განაპირობა მთელი ანტიკური ცოდნა. ვებერი კრიტიკულად ეკიდება სხვადასხვა ისტორიული

⁷⁹ იქვე, გვ. 18.

სხეულებისათვის დამახასიათებელ განსხვავებულ სიმბოლოთა და სულების არსებობას. იმის მტკიცებას, რომ არსებობს ფაუსტური, არაბული, მისტიკური და ანტიკური მათემატიკა. ევკლიდეს გეომეტრია რომ ბერძნული აპოლონისეული სულის გამოვლენაა, ეს არ ნიშნავს, თითქოს მისი ჭეშმარიტება სავალდებულო არ იყოს ყველა ეპოქისა და ხალხებისათვის. უნივერსალური შემეცნების ტადრიდან შეიძლება რაიმე უკუგდებულ იქნას, მაგრამ ეს არ ეხება უნივერსალურ ცივილიზაციათა ჭეშმარიტებას.

ვებერისთვის ცივილიზაცია თავისი არსებით საყოველთაო და უნივერსალურია. ცივილიზაციის ამ საყოველთაობას უპირისპირდება კულტურის მოძრაობა. კულტურა არ ქმნის საყოველთაო და აუცილებელ ნივთთა კოსმოსს. ყველაფერი, რაც მასშია, კონკრეტული ისტორიული სხეულის კუთვნილებაა. ყოველივე, რაც ამ სხეულებში კულტურას ეკუთვნის, გადაუცემადი და განუმეორებელია. თითოეული მათგანის რენესანსიც იმას კი არ იძლევა, რაც იყო, არამედ ახალ კულტურას ქმნის. ფილოსოფია, რელიგია, ხელოვნება თითოეული თავისი ისტორიული სხეულის შიგნით ვითარდება და სხვა ისტორიულ სხეულებს არ გადაეცემა. ისინი ერთჯერადი და განსაკუთრებულია. "კულტურის, რელიგიის, იდეათა სისტემის, მხატვრული ქმნილებების ყველა ემანაცია, ცივილიზაციის საპირისპიროდ, მათი ჭეშმარიტების შინაარსის მიხედვით, იმ ისტორიულ სხეულსა და დროშია ჩაკეტილი, რომელშიც ისინი აღმოცენდა. ამდენად, კულტურის მოძრაობის ფენომენოლოგია კულტურის სფეროს განვითარების ტიპი, სრულიად განსხვავებულია ცივილიზაციის განვითარების ტიპისაგან"⁸⁰.

ამ გზით, ალფრედ ვებერი მოხაზავს კულტურის სოციოლოგიის ერთ-ერთ ძირითად სფეროს. თუ ერთ შემთხვევაში კულტურას მთლიანობაში მოიცავდა, მეორე შემთხვევაში საზოგადოებრივი პროცესისა და კულტურის მიმართებას, მესამე შემთხვევაში ესაა კულტურისა და ცივილიზაციის დამოკიდებულება, რომლის "კონკრეტულად ჩვენება კულტურის სოციოლოგიის ამოცანაა". ალფრედ ვებერი არ ჩერდება საზოგადოებრივი პროცესისა და კულტურის, კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართებათა ანალიზზე. მისი აზრით, კულტურის სოციოლოგიამ უნდა მოიცვას ამ ტრიადის, ესე იგი, სოციალური პროცესის, კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართებათა ანალიზი და არ უნდა დაკმაყოფილდეს დუალური კავშირების ჩვენებით. "ახლა ჩვენ შეგ-

⁸⁰ იქვე, გვ. 23.

ვიძლია უფრო დაწვრილებით განვიხილოთ "კულტურის" შინაგანი არსება განსხვავებით "ცივილიზაციისაგან", ურთიერთისაღმე მათი დინამიკური მიმართება და მათი დამოკიდებულება სოციალური პროცესებისაღმე. მაშასადამე, კულტურის სოციოლოგიის ქეშ-მარიტად პრინციპიალური საკითხი⁸¹.

კულტურის სოციოლოგიაში პირველივე შრომებიდან ცხადი გახდა, რომ ვებერი არ კმაყოფილდება სოციალურ, კულტურულ და ცივილიზაციურ პროცესთა ანალიზით, ისე როგორც მათ შორის კავშირის ჩვენებითაც. ის მოხაზავს თითოეულის სფეროს, გამოავლენს იმ სპეციფიკას, რაც ყოველ მათგანს ახასიათებს და აჩვენებს, რომ განსხვავებულობის მიუხედავად, ისინი ერთიანი ისტორიული პროცესის ყველა სხეულის კომპონენტებია. ამ სამი ელემენტის მიმართებათაგან ავტორი განსაკუთრებული ყურადღებით განიხილავს კულტურისა და ცივილიზაციის დამოკიდებულებას, რადგან მიაჩნია, რომ მისმა წინაპრებმა სოციოლოგიაში, ეს ცნებები ერთმანეთში აურიეს. ის აანალიზებს ცივილიზაციის არა მარტო საყოველთაობასა და უნივერსალობას, არამედ იმ მნიშვნელობასაც, რაც ბუნებისმეცნიერებასა და ტექნიკას აქვს ადამიანისათვის. ცივილიზაცია ესაა ადამიანის ბატონობა ბუნებაზე და მის ზრდასთან ერთად, ეს ბატონობაც იზრდება. ცივილიზაცია ადამიანის მიზანშეწონილი და სასარგებლო საქმიანობაა. ის ადამიანის არსებობისათვის საყოველთაო ბრძოლის გამოვლენაა და თვითონაც საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობისაა. "ცივილიზაციის კოსმოსი მიზანშეწონილი და სასარგებლოდ გაშუქებული ფორმირებაა და მთლიანად განსაზღვრულია მიზანშეწონილობით და სარგებლიანობით"⁸². ამის საპირისპიროა კულტურით გაფორმებული არსებობა, რომელიც მიზანშეწონილობასა და სარგებლიანობას მონყვეტილია. ცივილიზაციას და კულტურას სუბსტანციაც განსხვავებული აქვთ. კულტურის სუბსტანცია სულიერობა, ცივილიზაციისა — გონითობა. კულტურა სულის ნებელობაა, სულის მიერ ცხოვრების გამომხატვაა. ამ გზით სული თავისუფლების მიღწევას ცდილობს.

საზოგადოებრივი პროცესი არსებითად სასიცოცხლო ძალთა სინთეზია და ყოველ ისტორიულ სხეულს საკუთარი აქვს. თუმცა, ყოველ ისტორიულ სხეულში სასიცოცხლო სინთეზის განვითარების ეტაპები ერთიდაიგივეა. იგი მოძრაობს მარტივიდან რთულისაკენ, აღმოცენდება, მნიფდება და იშლება. ისე

⁸¹ იქვე, გვ. 25.

⁸² იქვე, გვ. 25.

როგორც კულტურა და ცივილიზაცია, საზოგადოებრივი პროცესიც გახვევებას განიცდის და მაშინ მას ეხმარება ცივილიზაცია ახალი ტექნიკური მეთოდებით, რითაც სასიცოცხლო სინთეზის ახალ ფორმებს იწვევს. ამის თანმხლებია კულტურის, ანუ სულიერი ძალების განახლება და ამით მთელი სოციალური ყოფიერება მოძრაობა-ცვალებადობაშია. ეს სამი ელემენტი მუდმივ ურთიერთკავშირსა და ურთიერთგაპირობებულობას ავლენს.

კულტურის სოციოლოგიის ამოცანაა, თვალი გაადევნოს სოციალურს, კულტურასა და ცივილიზაციას შორის კავშირს და მოძრაობას თითოეულ ისტორიულ სხეულში. კულტურის სოციოლოგიამ უნდა ახსნას სიცოცხლისადმი განსხვავებული დამოკიდებულება სხვადასხვა კულტურებში, დაწყებული სუიციდით და დამთავრებული ჰედონიზმით. "სოციოლოგიური კვლევის ამოცანაა სიცოცხლის გრძნობის ტიპებისა და მისწრაფების გამოვლენა, იმ სურვილის, რომ სიცოცხლე სხვადასხვა ფორმასა და პირობებში გამოავლინოს, ასევე, დაადგინოს კავშირი მატერიალურად და სულიერად შექმნილ ელემენტთა ახალ სინთეზთან და, აქედან ამოსვლით, ახსნას არა მარტო კულტურის პროდუქტიულობის დიდი პერიოდები, კულტურის არსება და დიდ ადამიანთა მდგომარეობა მასში, არამედ კულტურის გამოხატვათა სხვადასხვა მხარეები და წინა პლანზე წამოწიოს ისინი, აჩვენოს კულტურის ცვალებადობა და ყოველივე ამას მოუნახოს ახსნა და ინტერპრეტაცია"⁸³.

როგორც ნათქვამიდან ჩანს, კულტურის დინამიკას კულტურის სოციოლოგია ისტორიული სხეულის სხვა კომპონენტებთან და მათ ცვლილებებთან კავშირში განიხილავს, უჩვენებს კულტურის უკუგავლენას საზოგადოებასა და ცივილიზაციაზე. ალფრედ ვებერს გაცნობიერებული აქვს, რომ ზემოთაღნიშნულით არ ამოიწურება ისტორიულ სხეულთა სამი კომპონენტის — სოციალურის, ცივილიზაციისა და კულტურის კავშირები. მისი აზრით, ამ კავშირების დემონსტრირებისათვის მთელი მონოგრაფიაა საჭირო. აქ მხოლოდ კონტურებია მინიშნებული კულტურის შემსწავლელ სხვა დისციპლინათაგან განსხვავებული კულტურის სოციოლოგიის საგნისა და მისი ადგილისა ცოდნის სისტემაში. მთავარია, იმის გაცნობიერება, რომ "ყველაფერი ეს უნდა იყოს კულტურის სოციოლოგიის სფეროში მიზანდასახული კვლევის საგანი აქ კი საუბარი მხოლოდ იმას ეხება, რომ სიცხადე შევიტანოთ კულტურისა და კულტურის მოძრაობის,

⁸³ იქვე, გვ. 29.

ცივილიზაციისა და საზოგადოებრივი პროცესის დინამიკაში, ისე როგორც, მათ ურთიერთქმედებაში, რამდენადაც ეს მოკლე ურთიერთქმედებებშია შესაძლებელი⁸⁴.

აღფრედ ვებერს იმედი აქვს, რომ ამ გზით მან კულტურის მოძრაობის ორი განსხვავებული წესით განხილვა გამოაცალკევა. სახელდობრ, ფილოსოფიურით და სოციოლოგიურით, რომელსაც მორფოლოგიურსაც უწოდებენ. ვებერის აზრით, კულტურის კვლევის ახალი ხაზი უპირისპირდება გერმანული იდეალიზმიდან დღევანდლამდე გავრცელებულ შეცდომას, როდესაც კულტურისა და ცივილიზაციის მოძრაობას აიგივებდნენ. ამის საფუძველში იგულისხმებოდა სულისა და გონის იდენტურობა. კულტურის სოციოლოგია პირველად გამოყოფს სულიერ პროცესებს კულტურის სახით, როგორც ისტორიული სხეულის მამოძრავებელ ძალას და მას განასხვავებს ცივილიზაციისაგან როგორც გონის მატერიალიზაციის სფეროში მიმდინარე პროცესებისაგან.

ისტორია უნდა განიხილებოდეს როგორც დიდ ისტორიულ სხეულთა მორფოლოგიური წარმოშობის, ზრდისა და დაბერებისა თუ კვდომის არენა. ყოველ მათგანს საკუთარი არსება, კანონი და სულის განხორციელების საკუთარი ტიპი აქვს. ყველა ისინი განვითარების პომოლოგიურ საფეხურებს გადიან. კულტურისა და ცივილიზაციის აღრევად მიაჩნია ვებერს შპენგლერის მტკიცება, რომ ყოველ კულტურას თავისი მათემატიკა და მეცნიერება გააჩნია. სინამდვილეში, ეს ელემენტები ცივილიზაციას ეკუთვნის. ცივილიზაცია კი საერთო საკაცობრიოა და არა ცალკეულ კულტურათა დამახასიათებელი.

ვებერი არ გამორიცხავს მისი თეორიის სიახლოვეს შპენგლერის მოძღვრებასთან, მაგრამ, ამავე დროს, რადიკალურად ემიჯნება მას: "კულტურის ცნების ჩვენეული გაგება მორფოლოგიურ თვალსაზრისს ენათესავება. ჩვენთვის კულტურის ყველა ემანაცია მხოლოდ სიმბოლოებია. სულიერი სპეციფიურია ყოველ ისტორიულ სხეულში და მისი წვდომა მხოლოდ შთაგრძნობითაა შესაძლებელი... სოციოლოგმა უნდა იკვლიოს ემანაციათა ტიპიური და გამეორებადი მსვლელობა, შექმნისა და დაშლის პერიოდულობა, სტადიათა ხასიათი და ფორმა, მაშასადამე, კულტურის მოძრაობის რიტმი. თავის ანალიზში ის ყოველთვის უნდა სვამდეს კითხვას: ფიქსირებადი ტიპიკა რა ზომითაა დაკავშირებული მატერიალურ და ინტელექტუალურ, ესე იგი, ცივილიზებულ ფენათა განვითარებასთან, რომელთაც გარს

⁸⁴ იქვე, გვ. 32.

აკრავს სულიერი ბირთვი. სახელდობრ, საზოგადოებრივ და ცივილიზაციის პროცესთან. სოციოლოგმა ინდუქციურად უნდა წარმოადგინოს კულტურის მოძრაობის ზოგადი ფორმალური ტიპიკა. მას შეუძლია კითხვა დასვას ამ მოძრაობაში “სულიერი ბირთვის” ხვედრზე, თვალი გაადევნოს სხვადასხვა ისტორიულ სხეულთა სულიერ ბირთვს მის განვითარებაში საზოგადოებრივი და ცივილიზაციის პროცესის შიგნით. სოციოლოგს შეუძლია განსაზღვროს ამ მოძრაობაში როგორ წარმოიშობა დიდი ადამიანები და ეპოქები”⁸⁵.

აღფრედ ვებერი კულტურის სოციოლოგიაზე პირველ შრომას ამთავრებს დაპირებით, რომ მომავალში ის შეეცდება კულტურათა მოძრაობის სრული დინამიკის წარმოდგენას და იმის ჩვენებას, როგორ ხორციელდება კულტურის სოციოლოგიის ამოცანები. თუმცა, ამ შემთხვევაშიც, მისი შემეცნების შედეგების პრეტენზიას აბსოლუტური მნიშვნელობის მქონედ არ მიიჩნევს. ვებერის აზრით, ზემოთგანხილული შრომა ფაქტობრივად შესავალი იყო მისი მეორე ძირითადი შრომისა — “სახელმწიფოსა და კულტურის სოციოლოგიის პრობლემათა შესახებ”, რომელშიც ავტორი უფრო ნათლად წარმოაჩენს საკუთარ თვალსაზრისს.

ვებერი თავის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას საფუძვლად უდებს სიცოცხლის ფილოსოფიას. მისთვის “სიცოცხლე მოძრაობა, მდინარეობა და გარდაქმნა როგორც ინდივიდთან, ისე ისტორიასთან მიმართებაში”. ვებერი გამოიწვევს ბუნებისა და ისტორიის სფეროებს და აღნიშნავს, რომ მხოლოდ ისტორიას ახასიათებს სულის მოძრაობა, რომელიც პლატონთან ერთად ვებერისთვისაც სასიცოცხლო სუბსტანციაა. ისტორია როგორც ადამიანთა ერთობლივი ხვედრი, სამი ძირითადი ელემენტის შესაბამისად, სამი მიმართულებით მოძრაობს. ესაა სასიცოცხლო, ცივილიზაციისა და კულტურის მიმართულებანი. აქ მას შესწორება შეაქვს სულისა და გონის ადრე მოცემულ დაპირისპირებაში და მეტიც, თითქოსდა აერთიანებს ამ ორს. მაგრამ მისთვის ამ შემთხვევაში მთავარია, რომ ეს სამი სახის მოძრაობა ონტოლოგიურად ისტორიის არსებაა და ერთიანია.

აღფრედ ვებერი დამატებით განმარტავს კულტურის სოციოლოგიის ადგილს მეცნიერებათა სისტემაში და განსხვავებს მას ისტორიის მეცნიერებისაგან. მისი მტკიცებით, კულტურის სოციოლოგიის გვერდით, ისტორიის მეცნიერება ინარჩუნებს თავის ამოცანას. მან უნდა აღწეროს ისტორიული პროცესის ინ-

⁸⁵ იქვე, გვ. 39.

დივიდუალური მსვლელობა, რომლისგან განსხვავებულია ისტორიის განხილვა სოციალური თვალსაზრისით. სწორედ ეს განზომილება უნდა გახდეს სოციოლოგიის შესწავლის საგანი. "ჩვენი საკუთარი ხვედრის საკითხს ისტორიამდე მივყავართ, მაგრამ ისტორიკოსს, რომელიც მხოლოდდამხოლოდ ინდივიდუალური სფეროთია დაკავებული, არ შეუძლია ამ კითხვაზე მართომ გასცეს პასუხი. ამისთვის მას მეორე მკვლევარის, სოციოლოგის დახმარება სჭირდება, თუ თვითონ იმავდროულად სოციოლოგი არაა"⁸⁶. ვებერი სოციოლოგებს, განსაკუთრებით, გერმანელ სოციოლოგებს, რომლებშიც მის ძმას, მაქს ვებერსაც გულისხმობს, საყვედურობს, რომ მათ მხედველობიდან გაუშვეს სიცოცხლე მუდმივი მდინარებითა და მოძრაობით, რომ ისინი სიცოცხლისგან შორს აღმოჩნდნენ. მათ "უარი თქვეს ყოფიერების ნაკადის მის მთლიანობაში ყოველმხრივ ანალიზზე, უძღურნი აღმოჩნდნენ სიცოცხლის მიერ დასმულ კითხვებზე ეპასუხათ"⁸⁷.

აღფრედ ვებერის აზრით, სოციოლოგია ექსისტენციალური მეცნიერება უნდა იყოს. მან არსებობა უნდა შეიმეცნოს და უსასრულო დავა იმის შესახებ, რა არის სოციოლოგია, არსებობს თუ არა საერთოდ და როგორი უნდა იყოს, რომელსაც მთელი ტომები ეთმობა, მიზანსა და საზრისს მოკლებულია. ვებერი მოითხოვს სოციოლოგიის რაობა გაირკვეს კვლევის სინამდვილეზე მიმართვით. ამ გზით გაირკვევა, რომ ისტორიის სოციოლოგია და კულტურის სოციოლოგია იგივეობრივია და მათ ამოცანების განხორციელებას წარსულში ისტორიის ფილოსოფია ცდილობდა. "მე რეკომენდაციას ვიძლევი, ის მეცნიერული მოქმედება, რომლის წყაროები და ამოცანები აქ ზოგადად იყო მოხაზული, ისტორიის, ანუ კულტურის სოციოლოგიად იწოდებოდეს. ამასთან ვაცნობიერებ, რომ ის მოიცავს კითხვებს, რომელსაც წინათ ისტორიის ფილოსოფია აყენებდა, თუმცა, მათ გადაწყვეტას რამდენადმე სხვა საშუალებებით, კერძოდ, პოზიტივისტური მეთოდოლოგიით ცდილობდა"⁸⁸.

ამრიგად, ფილოსოფიურის ნაცვლად, პოზიტიური ცოდნა, რომელიც ფილოსოფიურად მიჩნეულ ისტორიული მთელის განხილვას აწარმოებს და სიცოცხლის პროცესს იმეცნებს, ესაა ის სიახლე, რაც ისტორიისა თუ კულტურის სოციოლოგიას მოაქვს და რითაც კონკურენციას უწევს ისტორიის ფილო-

⁸⁶ იქვე, გვ. 45.

⁸⁷ იქვე, გვ. 45.

⁸⁸ იქვე, გვ. 47.

სოფიას. ალფრედ ვებერი სოციოლოგიის ამოცანასაც ცვლის. ის, რასაც ადრე სოციოლოგია ეწოდებოდა და მდგომარეობდა "საზოგადოებაში თანაარსებობათა ფორმების ანალიზში", მისი აზრით, უნდა იწოდებოდეს არა სოციოლოგიად, არამედ საზოგადოებათმცოდნეობად და იყოს ერთ-ერთი კერძო მეცნიერებათაგანი პოლიტიკონომიის, პოლიტიკის შემეცნებისა და სოციალური ფსიქოლოგიის გვერდით. სოციოლოგია კი სიცოცხლის მდინარების მთლიანობას უნდა აანალიზებდეს და ამიტომ ეწოდება მას ისტორიისა თუ კულტურის სოციოლოგია. "რასაც ვესწრაფით და გთავაზობთ ვუნდოთ სოციოლოგია, ესება სიცოცხლის პროცესის მთლიანობას, ისტორიული ყოფიერების ერთობლიობას. ეს მოძღვრება ამ მთლიანობას აანალიზებს უნივერსალური კატეგორიების მეშვეობით. სამივე: სოციალური პროცესი, ცივილიზაციის პროცესი და კულტურის განვითარება შეიძლება ონტიურად, ესე იგი, ყოფიერების თვალსაზრისით სხვადასხვა სფეროს ნიშნავდეს, მაგრამ ცხოვრებაში განუყოფელი ერთიანობაა და მათ ერთმანეთისაგან მხოლოდ აზრობრივად მიჯნავენ უკეთ გაგების მიზნით"⁸⁹.

ალფრედ ვებერი აკრიტიკებს ისტორიის ფილოსოფიის ნიადაგზე აღმოცენებულ ესქატოლოგიურ მოძღვრებებს, რადგან მიაჩნია, რომ პოზიტიური ცოდნა ამის საშუალებას არ იძლევა. ამიტომ ემიჯნება ის ანალოგიისა და ჰომოლოგიის შპენგლერისეულ პროგნოზებს და მოითხოვს, მეცნიერება არსებულის პოზიტიურ შემეცნებაზე აიგოს. ისტორიის სოციოლოგიურ გამააზრებელს მხოლოდ ის შეუძლია, რომ "უკვე მომხდარ ხდომილებათა მიმოხილვით თანამედროვე სინამდვილეში ორიენტირებისას დაგვეხმაროს". კულტურის სოციოლოგმა და ისტორიკოსმა არ უნდა უღალატოს ფაქტებზე დამყარების პრინციპს. ალფრედ ვებერი ემიჯნება არა მარტო შპენგლერს, არამედ, საკუთარ ძმას, მაქს ვებერსაც. მართალია, აღნიშნავს მისი შრომების დიდ ღირებულებას, მაგრამ მიუღებლად მიაჩნია მისი ისტორიის სოციოლოგია, ისევე, როგორც ცოდნის ობიექტურობის თეორია. მის უარყოფით დამოკიდებულებას იმსახურებს ერნსტ ტრელჩის "ისტორიის სოციოლოგიაც". პრინციპულად მიუღებლად მიაჩნია კარლ მარქსის მიერ სულიერი პროცესების ზედნაშენად გამოცხადება და, საერთოდ, ბაზისისა და ზედნაშენის თეორია, პოზიტიურად ეკიდება მაქს შელერის "ისტორიის ზოგად სოციოლოგიას".

⁸⁹ იქვე, გვ. 48.

ალფრედ ვებერის თეორიიდან შევხებით კიდეც ორ საკითხს — კულტურის სოციოლოგიურ გაგებასა და კულტურის სოციოლოგიის ისტორიის ფილოსოფიიდან გამიჯნვას. ეს უკანასკნელი აუცილებელია, რამდენადაც ვებერის მტკიცებით, კულტურის სოციოლოგიის ჩამოყალიბებამდე ისტორიის ფილოსოფია განიხილავდა კულტურას იმ განზომილებაში, რომელშიც მას დღეს კულტურის სოციოლოგია გაიაზრებს. თუმცა, დღეისათვის, კულტურის ისტორიის ფილოსოფიური და კულტურულ-სოციოლოგიური ანალიზი არსებით გამიჯნვას ექვემდებარება. წარსულის გააზრებანი აგებული იყო ერთი რომელიმე პრინციპის საფუძველზე, მსოფლიო ისტორია განიხილებოდა ან როგორც ღვთიური იდეის განხორციელება (ავგუსტინესთან), ან როგორც თავისუფლების გაცნობიერება, როგორც ეს შვეგელთანაა, ან როგორც ადამიანის აზროვნების გამოთავისუფლება რელიგიური და მეტაფიზიკური ფორმებისაგან, როგორც სენ-სიმონთან და პოზიტივისტებთანაა, ან როგორც ინდივიდის ეტაპობრივი გათავისუფლება, როგორც ლამპრეხტთანაა, ან როგორც ადამიანის მწარმოებლური ძალების განვითარება, როგორც ეს ისტორიულ მატერიალიზმშია.

ამ თეორიებს საერთო მნიშვნელოვანი აქვთ ერთი იდეის სახით, რომელზედაც ააგებენ ფაქტებს. ამის გამო, ფაქტები და ხდომილებები კარგავენ თავიანთ მნიშვნელობას, მიუხედავად იმისა, რომ მათი საზრისი და ღირებულება. “კულტურის თეორიას მოეთხოვება დიდი მოვლენის აღქმა მის უნიკალობაში და მისთვის ადგილის მიჩენა სიცოცხლის კავშირთა სისტემაში”. მხოლოდ ამ გზით გავიგებთ მიქელანჯელოს დავითის ღირებულებას. ამდენად, ისმის კითხვა: “თუ შეიძლება არსებობდეს განხილვის ასეთი, სოციო-კულტურული თეორიული წესი? როგორია მისი თანმხლები კულტურის ცნება? და რას ნიშნავს მათთან შედარებით ისტორიულ და კულტურულ ხდომილებათა წარსულის სოციოლოგიური განზოგადება?”⁹⁰ ვებერს არ აკმაყოფილებს არა მარტო ცნობიერების როლის ხაზგასმა, როდესაც ცალკეულ ყოფიერებას ღირებულება ეკარგება, არამედ, არც — ყველაფრის ცივილიზაციის ზოგად ცნებაში მოთავსება. ცივილიზაცია ბუნებისმეტყველება და ტექნიკაა. მათი განვითარება კი ადამიანზეა დამოკიდებული ამიტომ ცივილიზაცია ორ განზომილებაში ვლინდება — ობიექტურსა და სუბიექტურში: “ვლამარაკობთ ცივილიზაციის გარეგან განვითარებაზე, თუ ჩვენ თვალწინ მიმდინარეობს ბუნების თანდათანობით დაუფლების პროცესი, რომელიც ჩვენი სიცოცხლის ინტელექტუალიზაცია და რაციონალიზაციაა მისდამი გარეგანი, და

⁹⁰ იქვე, გვ. 67.

ვლამარაკობთ შინაგან ცივილიზაციაზე, ბარბაროსობის სანი-
ნალმდეგო ცივილიზებულობაზე, თუ ვფიქრობთ შინაგან ინ-
ტელექტუალიზაციაზე, იმაზე, რომ ქცევა, რომელსაც
პრიმიტიული ადამიანი არაცნობიერად ჩადის, ჩვენთვის შეუძლე-
ბელია. მისთვის დამახასიათებელი სისასტიკე ჩვენ არ გვახ-
ასიათებს და მისი წარმმართველი წარმოდგენები ჩვენ ველარ დაგ-
ვიმორჩილებს⁹¹. ვებერი მიზნად ისახავს აჩვენოს კულტურასა და
ცივილიზაციაში ბიოლოგიურის სოციალურზე გადასვლა და სო-
ციალურში გაგრძელება. ისე რომ, ზემოპირიულ ძალებს ადგილს არ
უტოვებს. მისი ანალიზი ემპირიულით შემოიზღუდება. "სიცო-
ცხლე, რომელიც ცივილიზაციის პროცესით ვითარდება, თავის
წყაროებში სხვა არაფერია, თუ არა კაცობრიობის ბიოლოგიური
რიგის განვითარება, რადგან ყველაფერი ეს აზროვნების ბიოლო-
გიური განვითარების პროგრესს ემყარება"⁹². როგორადაც არ
უნდა გავაფართოოთ ბატონობის შიდა და გარე სფეროები, ამით
ვინარჩუნებთ და ვაფართოებთ მხოლოდდამხოლოდ "ჩვენს ბუნე-
ბრივ არსებობას". ყველაფერი, რაც ისტორიაში ხდებოდა, ესაა
სიცოცხლის ბიოლოგიური პროცესის გამლა და გაფართოება.

ახალი ნაბიჯი, რომელიც ამ ვითარებაში გადაიდგა და ვე-
ბერს საკუთარ დამსახურებად მიაჩნია, იმის გაცნობიერებაა,
რომ კულტურა ბიოლოგიურ პროცესზე მალლა დგას. "კულ-
ტურის განვითარებაში გვესმის რალაც სხვა, ვიდრე ბიოლოგი-
ური პროცესია, რალაც განსხვავებული, სიცოცხლისეულ შესაძ-
ლებლობათაგან, მათ აუცილებლობისა და სარგებლიანობისაგან,
განსხვავებული ამ პროცესის მიზანშეწონილობის თვალსაზ-
რისით". მოკლედ, კულტურა ინყება იქ, სადაც ბიოლოგიური
მთავრდება, იქ სადაც მიზანდასახულობაა. ვებერი წინამორბე-
დებს საყვედურობს, რომ ვერ ასხვავებდნენ კულტურასა და
ბუნებრივ სიცოცხლეს. კულტურის განვითარებად მიაჩნდათ
ბიოლოგიური სიცოცხლის სრულყოფა, ორთქლის მანქანის გა-
მოგონება, საჰაერო სივრცეში ფრენა, რენტგენით მხედველობის
გაუმჯობესება და მიკრობებთან წარმატებული ბრძოლა.
ყოველივე ეს აუცილებელი და მეტად მნიშვნელოვანია სიცოცხ-
ლის პროცესისათვის, მაგრამ ეს არაა კულტურა. ამ აღმოჩენე-
ბით ჩვენ თავზე ვერ ავმალდებით. მხოლოდ მაშინ, როცა
"სიცოცხლე თავის აუცილებლობისა და სარგებლიანობისაგან
მივა მასზე მალლა მდგომ სახეობამდე, მხოლოდ მაშინ იარსებებს

⁹¹ იქვე, გვ. 71.

⁹² იქვე, გვ. 75.

კულტურა"⁹³. თუ გვინდა, გავიგოთ რად გვინდა კულტურა, უნდა ავმალღდეთ მიზანშეწონილობასა და სარგებლიანობაზე და მიზანდასახულად შეიძლება პიროვნებაც კი შევნიროთ მსხვერპლად ისეთი რამის შექმნას, რაც სარგებლიანობის მომტანი არ იქნება. ასეთია ხელოვნების ნაწარმოები. სულერთია, დამანგრეველია ის თუ ამაღლებელი, ყველა ვითარებაში კულტურის სფეროა. აქ დაიძლევა სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება, ვცლდებით ამ დაპირისპირების ფარგლებს და შემოდის შოპენ-ჰაუერის ნებელობა, რომლის გარეშე კულტურას ვერ ავხსნით. ამ გზით ვებერი მიდის კულტურის განსაზღვრებაში, ის მიაჩნია კულტურის სოციოლოგიურ ცნებად, რომელიც აგებულია პიროვნებისა და სამყაროს სინთეზზე, მათ ერთიანობაზე. "იქ, სადაც სამყარო და გონითი პიროვნება, ესე იგი, ყოფიერების მთელი ობიექტური შინაარსი ჩვენი მეტაფიზიკური ექსისტენციის ნებელობით ერთიანდება და ვესწრაფვით საკუთარი ყოფიერების მთლიანობას, რაც პიროვნებისა და სამყაროს სინთეზია, ესაა კულტურა და კულტურული მოღვაწეობა"⁹⁴.

ვებერი აანალიზებს მხატვრული ნაწარმოების შექმნის პროცესს, როცა სუბიექტი ობიექტივირებას ახდენს და მიიღება იდეა: "მხატვრული ნაწარმოებისა და იდეის გარდა, არაა კულტურის სხვა პროდუქტიული მატარებელი, ვიდრე მხატვარი და წინასწარმეტყველია". შემოქმედების ობიექტები ყოველთვის გრძნობის შედეგია. ჩვენ მათ განვიცდით როგორც ღირებულს, რის გამოც გვიყვარს სიცოცხლე და ისტორია. სოციოლოგიურ-კულტუროლოგიური კვლევა უნდა ეძიებდეს სიცოცხლიდან ამ კონკრეტულობათა აღმოცენებას: "სოციოლოგიურად ორიენტირებული კულტუროლოგიური კვლევის ამოცანაა სიცოცხლიდან კონკრეტულობათა დინამიური აღმოცენების ახსნა, რომელსაც კულტურით აღვნიშნავთ. ამასთან, ცხადია უნდა იყოს კულტურის არსებითი საფუძველი — სიცოცხლის გრძნობა და დინამიური მნიშვნელობა, სავსებით კონკრეტული ნიადაგი, რომლიდანაც ესენი აღმოცენდებიან. ამით უნდა იყოს დაკავებული ყოველი კულტურულ-სოციოლოგიური თეორიული გამოკვლევა"⁹⁵. ამით ცხადი ხდება რატომ აიგივებს ვებერი კულტურის სოციოლოგიას კულტურის ისტორიასთან. მისთვის კულტურის სოციოლოგიის ძირითადი ამოცანაა თვალის გაადევნოს კულტურის წარმოშობისა და სიცოცხლესთან მიმართების პროცესს,

⁹³ იქვე, გვ. 73.

⁹⁴ იქვე, გვ. 74-75.

⁹⁵ იქვე, გვ. 76.

მის გრძნობად წყაროსა და ხასიათს სულიერთან მიმართებაში. ამდენად, კულტურის თეორიაში მატერიალური მიმართება გამოირიცხება. კულტურული მოძრაობა მიმართული უნდა იყოს აბსოლუტურისა და მარადიულამდე ამაღლებისაკენ. კულტურის ობიექტივაცია და ფორმები ყალიბდება ისეთ ობიექტებად, რომელიც გვიმორჩილებს და საკუთარი კანონებით მოქმედებს. ასეთი ობიექტივაციებია სახელმწიფო, სამართალი, ეკონომიკა და საზოგადოებრივ ინსტიტუტთა სხვა ფორმები. ისინი კულტურას კი ეკუთვნიან, არამედ ცივილიზაციას. ცივილიზაცია ინტელექტუალიზმს აღმერთებს, მაშინ, როცა კულტურას ჩვენი გრძნობა ქმნის. ამის დავინწყების შედეგად აგვერია მეტაფიზიკური გრძნობა და გონება, სიცოცხლის ტექნიკური საშუალებანი და გრძნობათა სამყარო.

ვებერი კულტურის განვითარების სამ პერიოდს განასხვავებს. პირველი — კარტეზიანამდელი, როცა კულტურა სულიერ საზრდოს იძლეოდა და სიცოცხლით იყო სავსე, შექსპირისა და მიქელანჯელოს შემოქმედებათა მსგავსად, დაკავშირებული იყო შინაგანობასთან. მეორე პერიოდია დეკარტისეული, რაციონალური, რომელიც ყველაფერს აუფერულებს და ხანგრძლივად ბატონობს და მესამე პერიოდი უნდა დადგეს პოსტ-კარტეზიანული, პოსტრაციონალური, როცა გარეგანი ფორმებიც გამოცოცხლდება და ჩვენთვის შინაგანი გახდება.

დაბოლოს, ორიოდ სიტყვა ისტორიის ფილოსოფიასთან ვებერის დამოკიდებულების შესახებ. ისტორიის ფილოსოფიის ძირითად ნიშნად, ვებერს ყოფიერების კონკრეტული ფორმების მიღმა მათი საზრისის ძიება მიაჩნია, რაც სამყაროში ლოგოსის არსებობას გულისხმობს და ისტორია განიხილება როგორც პროგრესი. ასეთი განხილვის ნაცვლად, ვებერი გვთავაზობს კულტურის სოციოლოგიურ, ანუ მორფოლოგიურ გაგებას, "რომლის მიდგომა ფილოსოფიურისაგან განსხვავდება. ის არ ცდილობს ისტორიის მოძრაობა, ყოფიერების ფენომენოლოგია, საზრისის წვდომიდან გამოიყვანოს", საზრისისა, რომელიც ნივთების მიღმაა. განსხვავებით ისტორიის ფილოსოფიისაგან, რომელიც მომავლის წინასწარმეტყველებას იძლევა, კულტურის სოციოლოგია ამას ვერასოდეს გააკეთებს, რადგან ემპირიული კვლევის წესებს ექვემდებარება, რომელსაც მომავალთან საქმე არა აქვს. მისი ამოცანაა, გვიჩვენოს ის უნიკალური და განუმეორებელი, რომელსაც ყოველი სიტუაცია გვთავაზობს და მონოდებულება, რათა ისტორიის მთელში ჩვენი ადგილი განსაზღვროს. პროგრესი გამოყენებადია ცივილიზაციის მიმართ, მაგრამ, არა — კულტურისადმი, რადგან სული პროგრესს არ

ექვემდებარება. როგორც ვებერის ანალიზიდან ჩანს, ისტორიის ფილოსოფია და კულტურის სოციოლოგია სხვადასხვა მიმართულებით მოძრაობენ.

პარსონსი და კულტურის სოციოლოგია

მე-20 საუკუნის 30-იანიდან 70-ან წლებამდე ამერიკული აზროვნება ბატონობს, რომლის მწვერვალი ტალკოტ პარსონსის სოციოლოგიური ნააზრევი გახდა. მან, სრულიად ახალგაზრდამ, 35 წლის ასაკში შესძლო ორიგინალური სოციალური მოქმედების თეორიის შექმნა, რის გამოც მისმა იმიჯმა ზენიტს მიაღწია. მართალია, პარსონსის თეორიამ აღზევების შემდეგ კრიტიკული ანალიზისა და დაცემის ხანაც განიცადა, თანაც მისივე სიცოცხლეში, მაგრამ ამ თეორიის მიმართ ინტერესმა კვლავ გამოიღვიძა.

ერთ-ერთი მიზეზი, რამაც პარსონსის თეორიას დიდი აღიარება მოუპოვა და ისეთი პარადიგმა გახადა, რომელიც, საყოველთაო აღიარებით, პრობლემათა დასმასაც და გადაწყვეტასაც განაპირობებდა, იყო მისი წინამავალი თეორიებისაგან განსხვავებული გზით მსვლელობა. თუ წინამავალი სოციოლოგიური თეორიები გლობალური სისტემებიდან ამოდიოდნენ და ისეთი ცნებების ირგვლივ მოძრაობდნენ, როგორცაა საზოგადოება საერთოდ, კულტურა საერთოდ, პროგრესი საერთოდ და ა. შ., პარსონსი ამოდის ადამიანის მოქმედებიდან, სოციალური მოქმედების კონკრეტულ ფორმებს ანალიზებს და ამ განზომილებაში განიხილავს პიროვნების, საზოგადოებისა და კულტურის მიმართებას. მიუხედავად იმისა, რომ პარსონსი ნაკლებად იყო დაინტერესებული აბსტრაქტული კატეგორიებით, მან შეძლო სოციალური მოქმედების ჩარჩოებში გაენალიზებინა სოციალური სისტემები. მართალია, პარსონსის თეორია კონკრეტული ფენომენის ანალიზთანაა დაკავშირებული და ის უდავოდ თეორიული სოციოლოგიის წარმომადგენელია, მან შეძლო გაერკვია საზოგადოების, კულტურისა და პიროვნების მიმართება სოციალური მოქმედების ფონზე. ამდენად, მართებულია მტკიცება, რომ “სოციალური მოქმედების სტრუქტურაზე მუშაობისას” პარსონსი ჩამოყალიბდა როგორც სოციოლოგი, სახელდობრ, როგორც თეორეტიკოს-სოციოლოგი. მთელი მისი ცხოვრების საქმე სოციოლოგიის ზოგად თეორიაზე მუშაობა იყო. ასეთი ვითარების მიუხედავად, ვფიქრობთ, შესაძლებელია, პარსონსის თეორიის არა მხოლოდ ზოგადთეორიული სოციოლოგიის განზომილებაში, არამედ კულტურის სოციოლოგიის დარგშიც განხილვა. პარსონსის სქემა — პიროვნება, კულტურა,

საზოგადოება — ძალიან ახლოსაა არა მარტო მაქს ვებერის, არამედ ალფრედ ვებერის კულტურის სოციოლოგიის ნააზრევ-თანაც. მაქს ვებერთან სიახლოვეს მკვლევარები ერთხმად აღიარებენ, მაგრამ ნაკლებად ეხებიან, ან სავსებით უგულებელყოფენ ალფრედ ვებერის ნააზრევთან მსგავსებას. ალფრედ ვებერი კულტურის სოციოლოგიას ისტორიის, სახელდობრ, კულტურის ისტორიის ფონზე აგებს, მაშინ, როდესაც პარსონსი სოციალურ მოქმედებას იღებს ამოსავლად, თანაც, ალფრედ ვებერთან ისტორიული სხეულების სამი ელემენტი: სოციალური მოძრაობა, კულტურის მოძრაობა და ცივილიზაცია, ხოლო პარსონსთან სოციალური მოქმედების არეალში პიროვნება, კულტურა და საზოგადოება განიხილება, მაგრამ, ამ განსხვავებულ სქემათა მიუხედავად, მათ შორის ბევრი რამაა საერთო. კერძოდ, პირველ რიგში, იმის ძიება, თუ რა აკავშირებს თითოეულის მიერ აღიარებულ სამ ელემენტს ერთმანეთთან, თანაც, ორი ელემენტი — სოციალური და კულტურა — მათთან ერთმანეთს ემთხვევა. ასევე ერთნაირად აანალიზებენ არა მარტო ამ ელემენტთა არსებას, არამედ, თითოეული მათგანის გავლენას სხვებზე. ყოველივე ეს და კიდევ სხვა მრავალი მომენტი გვაფიქრებინებს, რომ პარსონსი არა მარტო ზოგადსოციოლოგიური თეორიის წარმომადგენელია, არამედ კულტურის სოციოლოგიისაც. ამდენად, მიგვაჩნია, რომ პარსონსის შრომის რუსული გამოცემის წინასიტყვაობის ავტორი ვ. ჩენსოკოვა სწორად აყენებს საკითხს ამ თეორიის არსების შესახებ. ის წერს: "რით განსხვავდება პრობლემის დასმის ეს მოდელი, რომელსაც სოციოლოგიაში "სოციალურ მოქმედებას" უწოდებენ? იგი ანალიზის ამოსავალ ერთეულად არ გვთავაზობს მთელ საზოგადოებას, არც პიროვნებასა და კულტურას, ყველაფერი ეს ძალზე მსხვილი და რთული სტრუქტურებია, არამედ ცალკეულ მოქმედებას. მაგრამ, სწორედ აქ, ამ უჯრედში გადაეჯაჭვა ერთმანეთს ზემოქმედებანი, რომელნიც მომდინარეობენ საზოგადოებიდან, კულტურიდან, პიროვნებიდან. აქ პიროვნული იმპულსები და სწრაფვანი სოციალური მექანიზმებით მუშავდება და შემდგომ კულტურული ეტალონებით გათვალისწინებულ ფორმებში ყალიბდება. ვინცებთ მოტივაციური მექანიზმების განხილვით, რომლებიც სოციალიზებული კულტურული პიროვნების დონეზე მოქმედებს და შემდგომ აუცილებლად გადაედევართ კულტურის სოციალურ სისტემებსა და ღირებულებებით-ნორმატულ სტრუქტურებზე. სწორედ ეს გააკეთა პარსონსმა"⁹⁶.

⁹⁶ Талкотт Парсонс, О структуре социального действия, гл. 14-15.

მოკლედ რომ ვთქვათ, პარსონსის თეორია უფრო მეტია, ვიდრე სოციოლოგიის რომელიმე დარგი, თუნდაც კულტურის როგორც ერთიანი მთელის ანალიზი მის შემქმნელ და მატარებელ პიროვნებასა და საზოგადოებასთან მიმართება ამ თეორიაში ერთ-ერთი ძირეული მომენტი, ამიტომ, ეს ზოგადსოციოლოგიური თეორია შეიცავს კულტურის სოციოლოგიის ამოცანებსაც. ეს გამოვლინდება პარსონსის სოციოლოგიის ძირითად ცნებათა ანალიზითაც. მითუმეტეს, თუ იმასაც მივაქცევთ ყურადღებას, რომ პარსონსთან ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი კულტურისა და სოციალური სისტემის, ე. ი. კულტურისა და საზოგადოების მიმართების პრობლემა და ამ საკითხში ის ერთ-ერთ ორიგინალურ თვალსაზრისს გვთავაზობს. ამდენად, წიგნის ბოლო თავში ჩვენ შევეხებით პარსონსის თეორიის რამდენიმე ასპექტს, რომელიც საშუალებას მოგვცემს, გავარკვიოთ პარსონსის პოზიცია კულტურისა და საზოგადოების, კულტურისა და პიროვნების მიმართების საკითხში.

კულტურის სოციოლოგიის სათავეებთან

1. რა სოციალურმა პირობებმა განსაზღვრა კულტურის სოციოლოგიური ანალიზის წარმოშობა?
2. როგორ გამოიწვია ალფრედ ვებერმა კულტურის სოციოლოგია კულტურის ფილოსოფიისაგან?
3. კულტურის სოციოლოგიის სამი ელემენტი ალფრედ ვებერის მიხედვით.
4. ალფრედ ვებერი და ოსვალდ შპენგლერის თეორია.
5. კულტურის სოციოლოგიის გამოიწვია ისტორიის ფილოსოფიიდან ალფრედ ვებერთან.
6. პარსონსის ნააზრევს რა ადგილი უკავია კულტურის სოციოლოგიურ გააზრებაში?
7. როგორია პარსონსის კვლევის სამი ელემენტის ურთიერთმიმართება?

ლიტერატურა

1. Вебер Альфред, Избранное, Кризис европейской культуры, Санкт-Петербург, 1999.
2. Парсонс Талкотт, О структуре социального действия, М. 1999.

კულტურის კვლევის მეთოდოლოგია

მე-20 საუკუნის დასაწყისში კულტურის კვლევის ინტენსი-ფიკაციასთან ერთად, დაისვა კითხვა: როგორ მივუდგეთ კულ-ტურას, რა გზით შევძლებთ მის წვდომას, რაც შეიძლება მის ბუნებასთან მისადაგებული ფორმით. ეს საკითხი მწვავედ დაისვა ალფრედ ვებერის წინაშე, როდესაც მან კულტურის შემ-მეცნებელი ახალი დისციპლინის ჩამოყალიბება გადაწყვიტა, რომელიც განსხვავებით კულტურის ფილოსოფიისაგან, კულ-ტურის სამეცნიერო და არა მსოფლმხედველობრივი განხილვა იქნებოდა. მას მიაჩნდა, რომ კულტურას მრავალი თვალსაზ-რისით შეიძლება მივუდგეთ. მაგრამ, ამოცანაა, მათ შორის მო-იძებნოს ის თვალსაზრისი, რომელიც კულტურის კვლევაში წარ-მატებას უზრუნველყოფს. ვებერის მიერ შექმნილი კულტურის სოციოლოგია მისთვის უბრალო პროფესიული ინტერესის საგანი კი არ ყოფილა, არამედ მისი “სიცოცხლის განცდა და მისთვის შინაგანი ფენომენი”. ამ გზით, როგორც მწერალი კურციუსი აღ-ნიშნავს, “მან ჰპოვა მეთოდი, რომელიც მხოლოდ მას შეეძლო ჰქონოდა”. ალფრედ ვებერის ძირითად ნაშრომში “კულტურის ისტორია როგორც კულტურის სოციოლოგია”, რიჰარდ ბრეი ახალ მეთოდს პოულობს, რომელსაც კულტურის კვლევაში წარ-მატება მოაქვს, მაგრამ, ამავე დროს, გარკვეული შეცდომები-თაც ხასიათდება. ბრეის ეს ბუნებრივად მიაჩნია, რადგან “მეც-ნიერებაში ყოველი წინსვლა დაკავშირებულია ახალ შემეცნე-ბასთან და შენაძენთან, ამავე დროს, ნგრევასა და დანაკარგთან. წინსვლა ყოველთვის უკუსვლაცაა” (იხ. ბრეის შესავალი წერილი ალფრედ ვებერის თხულებათა მე-8 ტომისათვის)⁹⁷.

ალფრედ ვებერმა მე-20 საუკუნის ყველაზე მწვავე საკითხზე მოახდინა რეფლექსია. ეს იყო კულტურის ადგილი და როლი სა-ზოგადოების ცხოვრებაში. კულტურის პრობლემებმა იმდენად წინ წამოიწია, საჭირო იყო იმის გააზრება, რას აძლევს კულტურა საზოგადოებას და საზოგადოება — კულტურას. საჭირო იყო იმის დადგენა, “რა წყარო აქვს კულტურის ნაყოფიერებას და რა უშლის მას ხელს? შეუძლია თუ არა კაპიტალიზმს სოციალური და კულტურული საკითხის გადაწყვეტა? როგორაა შესაძლე-ბელი მოთხოვნების შესაბამისი პოლიტიკური კულტურა? როგორ დაიძლევა გაუცხოების ახალი ფორმები? შეუძლია ადა-

⁹⁷ Alfred Weber, Schriften zur Kultur und Geschichtssoziologie, Gesamtausgabe, B. 8 Marburg 2000, გვ. 10.

მიანს თავი დააღწიოს აპარატის ძალაუფლებას? სად იმყოფება თანამედროვე ადამიანი ისტორიის მსვლელობაში და რა პერსპექტივები აქვს? დღევანდელი წარმოების წესი დედამიწასა და ბუნებას ხომ არ დაანგრევს? ეს კითხვები ჩვენს ეპოქაში მეტად აქტუალურია⁹⁸, აღნიშნავს ბრეი და მიუთითებს, რომ კითხვა "სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?", რომელიც მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში ოცი ცნობილი მოაზროვნის კრებულის სათაურად იყო გამოყენებული, სანყისს აღფრედ ვებერთან იღებს, რომელმაც ეს კითხვა კულტურის მიმართ დასვა და სცადა ეპასუხა კითხვაზე, რამდენადაა შესაძლებელი კულტურა როგორც სულიერ-გონითი გამოხატვის ფორმა.

ეს კითხვები იდგა მაქს ვებერის წინაშეც, მაგრამ ძმები განსხვავებულ განზომილებაში გადაწყვეტდნენ ამ კითხვებისადმი მიდგომის მეთოდური პრინციპებისა თუ წანამძღვრების საკითხს. მაქს ვებერი როგორც თანმიმდევარი რაციონალისტი, როგორც რაციონალურ, ისე ირაციონალურ მოვლენათა ასახსნელად მხოლოდ რაციონალურ მეთოდს იყენებდა. მასთან შემეცნება გონებრივი ფორმებით, ლოგიკური ანალიზით წარმართებოდა. აღფრედ ვებერს გონება არ გამოურიცხავს, მაგრამ გონების შესაძლებლობანი შეზღუდულად ჩათვალა კულტურის შესამეცნებლად, რადგან კულტურა უფრო განცდისეულია, შთაგრძნობადია. ამდენად, კულტურის თეორია უნდა აიგოს გრძნობადის, ირაციონალურის საფუძველზე. როგორაა შესაძლებელი კულტურის სოციოლოგიური თეორია და კულტურის სოციოლოგიური ცნება? აღფრედ ვებერი ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად გონების გვერდით, ემოციონალურსა და ნებელობითს მიმართავს. მისთვის დომინანტურია "სიცოცხლის შეგრძნება", "გონით ემოციონალური", "სულიერ-გონითი ნებელობა", მათი გზით ინარმოება კულტურა. აღფრედ ვებერისათვის "გონითი არსებობითად გონით ემოციონალურია". ამ განსაზღვრულობაში ის რაციონალურისაგან შემოიფარგლება, ემიჯნება ინტელექტუალურ-ცნებობრივს, რადგან კულტურა თავისი ბუნებით გრძნობად-ნებელობითია. მას ამოძრავებს "სულიერ-გონითი ნებელობა". აღფრედ ვებერის მტკიცებით, კულტურის წვდომის მეთოდი ამ მოვლენის იდენტური უნდა იყოს. ამიტომ განხილვის წესი იქნება "ინტუიციურ-ირაციონალური". მისი თქმით, კულტურის კვლევის "მეთოდი უეჭველად ინტუიციონისტური და სინთეტურია, მაგრამ, ამავე დროს, ის ცნობიერ-ანალიტურიცაა". აღფრედ ვებერის მკვლევარები მიუთითებენ, რომ ის

⁹⁸ იქვე, გვ. 15.

ასეთ მეთოდს არა მარტო ძმასთან პაექრობაში იცავდა, არამედ გეორგ ლუკაჩთანაც და მან “ყველაფერი გააკეთა გრძნობის დამსაბუთებელი ძალის დემონსტრირებისათვის”.

აღფრედ ვებერის მეთოდის გასაგებად მეტად მნიშვნელოვანია არა მარტო კულტურასთან მეთოდის შესაბამისობის მოთხოვნა, რაც ნივთთა ობიექტური ვითარებითაა გაპირობებული, არამედ მკვლევრის მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციაც, ანუ სუბიექტისა და სუბიექტურობის როლი კულტურის შემეცნებაში. მაქს ვებერი კულტურისა და პოლიტიკის მეცნიერებათა გათავისუფლებას ცდილობდა შეფასებებისაგან, გამიჯნავდა შემეცნებით და შეფასებით მსჯელობებს და ამ უკანასკნელთ მეცნიერების სფეროდან გამორიცხავდა, მეცნიერულ ანალიზში ფიგურირების შემთხვევაშიც შეფასებით მსჯელობათა შემეცნებით ფუნქციას უარყოფდა. აღფრედ ვებერი იმ ნანამძღვრიდან ამოდის, რომ ღირებულებითი ორიენტაციების გარეშე კულტურის კვლევა განუხორციელებელი იქნება და ღირებულებითი ორიენტაციების გზით ბუნებისა და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა კვლევა ერთიანდება, საკითხი უნდა დადგეს არა ღირებულებითი ორიენტაციების გამორიცხვის, არამედ იმის შესახებ, რომელ ღირებულებით ორიენტაციებთან კავშირი მოუტანს კულტურის მკვლევარს უფრო მეტ წარმატებას. სახელდობრ, ხელოვნებასთან, ლიტერატურასთან, ფილოსოფიასთან თუ რელიგიასთან. ეს ღირებულებითი ორიენტაციები ქმნის კულტურის ცენტრს, რომელსაც შეადგენს რელიგია, მეცნიერება, ფილოსოფია და ხელოვნება. ამ ოთხიდან, რიჰარდ რორტის აზრით, უკეთესია, ცენტრალურად ხელოვნება დაისახოს. ხელოვნება კვლევას ნაკლებად ზღუდავს, მაგრამ უკეთესი იქნებოდა, საერთოდ არ მიგველო არც ერთი მათგანი. აღფრედ ვებერი სხვაგვარად ფიქრობს. ოთხივეს აღიარებს კულტურის ცენტრად, მაგრამ არჩევანს მეცნიერებაზე აკეთებს, თუმცა, მის შემავსებლად ხელოვნებას მიიჩნევს. ამიტომ, ის, კულტურის მეცნიერულ კვლევაში ხშირად მიმართავდა ხელოვნების ნაწარმოებთა ანალიზს და ხელოვნების შემეცნებით ფუნქციას იცავდა. ერთ-ერთმა მკვლევარმა ამ მიმართულებით აღფრედ ვებერის ღონისძიებები შეადარა თომას მანის მცდელობას, რომლისთვისაც “ფაუსტური” ხელოვანის, მუსიკოსის ეშმაკთან ბრძოლაა. აღფრედ ვებერმა ეს სოციოლოგიაში გააკეთა. კულტურის ცნების დასადგენად მრავალ გზას მიმართავენ. ერთ შემთხვევაში ამოსავლად სიტყვის ეტიმოლოგიურ მნიშვნელობას გაიხდიან და იმ ასპექტებს გააანალიზებენ, რომელიც სიტყვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობიდან ცნებობრივში გადა-

დის. რა ასპექტები აქვს სიტყვა “კულტურას”, რომლის გამო ის საფუძვლად დაედო კულტურის ცნებობრივ მნიშვნელობას და, რომლის ძალითაც, გარკვეული ფენომენები აღინიშნება ამ სიტყვით. თუ ეს ასეა, გამოდის, რომ სიტყვასა და შესაბამის ცნებას შორის გარკვეული შინაარსობრივი იდენტურობაა და ეს ხდება ეტიმოლოგიური მნიშვნელობიდან ცნებობრივზე გადასვლის საფუძველი. მკვლევართა უმრავლესობა ამ გზას მიმართავს. ეძებენ არა მარტო სიტყვა “კულტურის” თანამედროვე მნიშვნელობას, არა მარტო იმას, რომ ეს სიტყვა პირველად გერმანელებმა გამოიყენეს, არამედ იმასაც, რა იყო ამ სიტყვის მისაღებად გამოყენებული ფუძე ძველ ლათინურში და როგორ გადავიდა ის გერმანულში.

კულტურის ცნების დადგენის ერთ-ერთი გზაა სიტყვის სემიოლოგიური ანალიზი — ყოველდღიურობაში რამდენი მნიშვნელობით გამოიყენება ეს სიტყვა და რომელი მათგანი დაედო საფუძვლად კულტურის ცნების თანამედროვე გაგებას. ან კიდევ, რომელი გამოდგება კულტურის ცნების დადგენაში ამოსავლად. ამ გზას მიმართავს გერმანელი კულტუროლოგი კლაუს ჰანსენი ნაშრომში “კულტურა და კულტურის მეცნიერება”. მისი მტკიცებით, კულტურის მეცნიერებათა უპირველესი კითხვაა — “რა არის კულტურა?”. მრავალი პასუხის მიუხედავად, კულტუროლოგებს ჯერ კიდევ არა აქვთ ამ ცნების სწორი გაგება. ეს მიღწეული იქნება იმ შემთხვევაში, თუ ეტიმოლოგიური ანალიზით არ შემოვიფარგლებით და ამოსავლად სიტყვა “კულტურის” ყოველდღიურ მნიშვნელობას ავიღებთ. ამ სიტყვის ყოველდღიურ მნიშვნელობათაგან ჰანსენი აანალიზებს ოთხს: პირველი — ვამბობთ, მაიერი გაგიჟებულია კულტურაზე, ხშირად დარბის ოპერასა თუ სხვა თეატრებში, ფრანკ-ფურტელთა კულტურა ზეპირად იცის. მეორე — მიუღერს არავითარი კულტურა არა აქვს, არავითარი ცხოვრების წესი. ის ცივილიზაციის ყველა მიღწევას ფლობს, მაგრამ კულტურას მოკლებულია. მესამე — ქ-ნი შულცი ბევრს მოგზაურობს, რადგან მას უცხო კულტურები აინტერესებს სუბკულტურებთან ერთად. მეოთხე — ძლიერი წვიმები დარგულ კულტურათა უმრავლესობას სპობს. ამ დებულებებში სიტყვა “კულტურა” განსხვავებული მნიშვნელობით გამოიყენება.

პირველ მაგალითში “კულტურა” შემოქმედებასთან დაკავშირებულ და შემოქმედების ყველა პროდუქტს მოიცავს — თეატრალური ხელოვნება იქნება ეს, ლიტერატურა, სახვითი და კინო ხელოვნება თუ სხვა. ესენი არტიფაქტებია, თანაც შრომის პროდუქტები, პრაქტიკული გამოყენების მიზნის გარეშე. მათზე

მუშაობა გონითი, შემოქმედებითი და ხელოვნებისეული. ეს საქმიანობა არაა გადაცემადი, დაკავშირებულია განსაკუთრებულ უნარსა და ნიჭთან. ხელოვნებისეული შემოქმედებითი შრომა და მისი პროდუქტები კულტურად და კულტურის პროდუქტებად იწოდება. მეორე მნიშვნელობას ბევრი საერთო აქვს პირველთან. მასში თავს იჩენს კულტურისა და ცივილიზაციის განსხვავება, რომლის სრულყოფილ ანალიზად ჰანსენი ნორბერტ ელიასის ორტომეულს მიიჩნევს. თვითონ ჰანსენი მხოლოდ იმას აღნიშნავს, რომ კულტურასა და ცივილიზაციას შორის დაპირისპირებაა, რომ ცივილიზაცია პრაქტიკულ მატერიალურ ნივთთა ქონებასთანაა დაკავშირებული, კულტურა კი მასზე მოთხოვნილებაა. ჰანსენის აზრით, კულტურის ამ ორ გაგებას საერთო აქვს საზოგადოებრივი ცხოვრების გარკვეული სფეროს პრაქტიკული ბატონობისაგან დაშორებულობა. ისინი პრაქტიკულზე მაღლა მდგომად განიხილება. ასეთ გაგებაში კულტურის აღწერაცაა და შეფასებაც. ჰანსენის აზრით, კულტურის მესამე მნიშვნელობა წმინდა აღწერითია. კულტურა ნიშნავს უცხო ხალხთა ყველა თავისებურებას, რაც ჩვევებში, მანერებში, რელიგიასა და სხვა ფენომენებში გამოიხატება. კულტურის მესამე მნიშვნელობაში ხალხთა როგორც გონით-სულიერი, ისე პრაქტიკულ-ყოველდღიური ცხოვრების თავისებურებანი ინტეგრირდება. სუბკულტურისადმი ინტერესიც ამ თავისებურებებზე ორიენტირებაა. აქ ეძებენ ამა თუ იმ ხალხის ცალკეული ფენების, მაგალითად, ახალგაზრდების მანერებს, ცხოვრების წესს. კულტურის ეს გაგება ღირებულებისადმი ნეიტრალურია. ჰანსენის თქმით, მეოთხე მნიშვნელობა სრულიად პროზაულია, ის სხვადასხვა დარგში გამოიყენება, იქნება ეს სოფლის მეურნეობა, მედიცინა, გეოგრაფია თუ სხვა.

ჰანსენი არ კმაყოფილდება ყოველდღიურ სიტყვათხმარებაში კულტურის მნიშვნელობათა ანალიზით და მას ამ სიტყვის ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის ანალიზს უმატებს, მიუთითებს, რომ ეს სიტყვა ლათინური წარმოშობისაა, წარმოდგება ზმნიდან **colo, colui, cultus** და ორი მნიშვნელობისაა. ერთია მიწის მოვლა-დამუშავება და მეორე — შეთავაზება (**anbeten**). ორივე მნიშვნელობამ განაპირობა ცნებობრივი გაგებაც, თუმცა, უფრო მნიშვნელოვანი პირველია, რადგან კულტურა სწორედ ისაა, რაც დამუშავების, გარდაქმნის შედეგია. ადამიანის ზემოქმედების გარეშე კულტურული პროცესები არ არსებობს. მეორე მნიშვნელობა ლათინურში არ განვითარდა, გერმანელებში კი ძირითადად კულტს დაუკავშირდა. ის ნიშნავს სათაყვანებელს, შეთავაზების ღირსს. ჰანსენის აზრით, კულტურის გერმანული ოთხი

მნიშვნელობა და ორი ლათინური უნდა გაერთიანდეს. მინათმოქმედებისა და ღმერთისადმი პატივისცემიდან ამოსვლით ადამიანმა თავისთავი გამოყო ცხოველთა სამყაროდან. ამით მან ბუნებრივი მდგომარეობა დატოვა და კულტურის სისტემაში შევიდა⁹⁹.

ავტორი ხაზს უსვამს კულტურის გარდამქნელ მნიშვნელობას, მიაჩნია, რომ ბუნებრივი სიკეთის უცვლელი ფორმით ათვისება კულტურა არაა. იგი მხოლოდ მაშინ იწყება, როდესაც ადამიანი სამყაროს გარდაქმნის. ეს გარდაქმნა ადამიანის როგორც გარე, ისე შიდა სამყაროს ეხება. შინაგანი სამყაროს შეცვლა, პირველ რიგში, ინსტიტუტებისა და ეგოიზმის მოწესრიგებაა. ამ გზით კულტივირება სიტყვის მეორე მნიშვნელობას ეხმიანება. ამდენად, ადამიანის მოღვაწეობის შედეგად სამყაროსა და ადამიანის ცვლილება კულტურის მაჩვენებელია. კულტურა ჰანსენთან ასე განისაზღვრება: “კულტურა ადამიანის მოღვაწეობის გზით ბუნების შეცვლას ნიშნავს, რის შედეგადაც ბუნებრივი წესრიგი ადამიანისეულით იცვლება”. ეს ადამიანური წესრიგი განსხვავებულ ხალხებში სხვადასხვაა. ამდენად, ხალხთა კულტურებზე შეგვიძლია შეფასების გარეშე ვიმსჯელოთ, რაც სიტყვა “კულტურის” მესამე მნიშვნელობას შეესაბამება. ადამიანის გონითი საქმიანობა კულტურის საფუძველია. იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად ინტენსიურია, ეს საქმიანობა, რა ზომითაა მიზანშეწონილი მოქმედება და თანაფარდობა მიზნებსა და მოტივებს შორის, სხვადასხვა ხალხის კულტურა განსხვავებულ დონეებს ქმნის. ამიტომ გამოყოფენ მაღალ და პრიმიტიულ კულტურებს. ამით კულტურის მეცნიერება ადამიანის მეცნიერება ხდება. შესაბამისად, კულტურის ანთროპოლოგია კულტურათმცოდნეობაში განმსაზღვრელია.

ჰანსენის მტკიცებით, კულტურის ცნება ორი მნიშვნელობისაა: ერთ შემთხვევაში მას საფუძვლად ედება სოციალურ ჯგუფთა კოლექტიური ჩვევები, მეორეში, კულტურა ბუნებას უპირისპირდება. კულტურის პირველ მნიშვნელობას შეიმეცნებს კულტურის ანთროპოლოგია, ფოლკლორისტიკა, კულტურის გეოგრაფია. ეს მეცნიერებანი საერთო ამოცანით ერთიანდებიან. მათი კვლევის საგანია ცხოვრების წესი (way of life). ეს შეიძლება კულტურის სოციოლოგიად გავიგოთ. თანამედროვე კულტურის სოციოლოგია განსაკუთრებული ყურადღებით ეკიდება ნაციონ-

⁹⁹ Klaus P. Hansen, Kultur und Kulturwissenschaft, Tübingen und Basel, 2000, გვ. 11-14.

აღურ კულტურებს, მათში გაერთიანებულ ჯგუფების ჩვევებს, მოქმედებას, ცხოვრების წესს, განსაზღვრავს მათ ხასიათს, ნაციონალიზმ-ინტერნაციონალიზმს, შეიმეცნებს ქალთა და ახალგაზრდობის კულტურას, სუბკულტურათა მიმართებას ძირეული კულტურისადმი, ასევე მულტიკულტურული საზოგადოების, მაგალითად, აშშ-ს მრავალსახოვან კულტურას. კულტურის სოციოლოგიაში შედის მენარმეთა და მომხმარებელთა კულტურის შესწავლა. საერთოდ, საზოგადოებაში ადამიანის მოქმედების არც ერთი ფორმა არაა კულტურის სოციოლოგიას რომ არ აინტერესებდეს. დღეს თითქმის დაკანონდა კულტურის სოციოლოგიის საგნად ცხოვრების წესის დასახვა. კულტურის ცნების ის განსაზღვრება, რომელსაც ჰანსენი გვთავაზობს თავის პრაქტიკული და თეორიული საქმიანობისათვის, "ადამიანს უსაზღვრო და ზედროულ სამუშაო ველს აძლევს". კულტურული ცხოვრება იცვლება. საზოგადოება ყოველთვის ნაწევრდება ახალ ჯგუფებად, ცხოვრების ახალი წესებით. ყოველი მათგანის მიმართ დაისმის ახალი კითხვები: როგორ ყალიბდება და იცვლება ჯგუფები? როგორ ვითარდება მათი ჩვევები? როგორია ინდივიდებისა და ჯგუფების მიმართება? რამდენად ძლიერ კვალს ტოვებს ინდივიდში საზოგადოებრივი კულტურა? როგორ იძენება ჯგუფის შესაბამისი ინდივიდი? თავისუფალია იგი თუ დეტერმინირებული? ეს და სხვა ანალოგიური კითხვა კულტურის შემეცნებამდე მიგვიყვანს.

ჰანსენის ანალიზი იმის ნიმუშია, როგორ გადადის კულტურას მოკლებული ადამიანი კულტურაზე, როგორ იცვლება გარემო და ადამიანი, რა გზით მიმდინარეობს პრიმიტიული კულტურების მაღალ კულტურებად გარდაქმნა, რა სამეცნიერო დისციპლინები შეიმეცნებს ამ პროცესებს და როგორი უნდა იყოს ამ შემეცნების ამოსავალი, რომელიც განსაზღვრავს რით დავინწყით კულტურის შემეცნება და როგორ დავადგინოთ კულტურის ცნების მნიშვნელობა.

კ ი თ ხ ვ ე ბ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს :
კულტურის კვლევის მეთოდოლოგია

1. ვინ ჩაუყარა საძირკველი კულტურის სოციოლოგიურ კვლევას და მის მეთოდოლოგიას?
2. რა იყო ძირითადი კითხვა კულტურისა და საზოგადოების მიმართებაში?
3. როდის ვითარდება კულტურა ინტენსიურად?
4. რა განსხვავებაა მაქს ვებერსა და ალფრედ ვებერს შორის კულტურის კვლევის მეთოდოლოგიაში?
5. რა ღირებულებით ორიენტაციებს აანალიზებს ალფრედ ვებერი?
6. რა გზას ირჩევს ალფრედ ვებერი კულტურის ანალიზისათვის?
7. რა განსხვავებაა სიტყვა "კულტურა"-ს ეტიმოლოგიურ და ყოველდღიურ მნიშვნელობებს შორის?
8. ყოველდღიურ სიტყვახმარებაში "კულტურა" რამდენი მნიშვნელობით აქვს გაანალიზებული ჰანსენს?

ლიტერატურა

1. Антология исследований культуры, стр. 499-509.
2. Klaus P. Hansen. Kultur und Kulturwissenschaft, Tübingen und Basel, 2000, გვ. 11-14.
3. Alfred Weber, Schriften zur Kultur und Geschichtssoziologie, Gesamtausgabe, B. 8 Marburg 2000, გვ. 10-18.

კულტურის გაგებათა ანალიზი

რა არის კულტურა?

ყოველი ფენომენის შემეცნება პირველ რიგში, მიზნად ისახავს ამ ფენომენის რეალურობისა თუ ირეალურობის დადგენას, ასევე ფენომენის გავრცელების სფეროს მოხაზვას, მისი სპეციფიკის წვდომას, ამ ფენომენის ადგილის განსაზღვრას ყოფიერებასა თუ ყოფიერების მიღმა, მისი ღირებულების დადგენას, მასში არსებითისა და არაარსებითის გამიჯვნასა და სხვა.

სოციალური აზროვნების ცენტრში კულტურაა. მის გარშემო წარმოებს ბრძოლა. ადრე სახელმწიფო, შემდეგ საზოგადოება იყო სოციალური აზროვნების ცენტრალური ფენომენები. დღეს პირველი ადგილი კულტურამ დაიკავა. კულტურის თეორია, სულერთია, რა სახით იქნება ეს წარმოდგენილი, კულტურის რაობის წვდომის მცდელობაა. კულტურის თეორიის უპირველესი ამოცანაა პასუხი გასცეს კითხვაზე: "რა არის კულტურა?" რეალობაა? მნიშვნელობაა? ყოფიერებაა? ცნობიერებაა? ღირებულებაა? საზრისია? სიმბოლოა? აბსტრაქციაა? თუ რეალობას მოკლებული მოჩვენებითი ფენომენია. ერთი კულტურის მატერიალისტურ თეორიას გვთავაზობენ, რომლის მიხედვითაც კულტურა ონტოლოგიური სტატუსის მქონეა და გამოიხატება მატერიალურ ნივთებში, ალქმად და შემეცნებად მოქმედებებში, ქცევაში, რომელსაც ადამიანი სიტუაციის მიერ დასმულ კითხვებზე პასუხის გასაცემად ახორციელებს. კულტურა, ამ თვალსაზრისით, რეალური, ხელშესახები ნივთები და მათში მათორიენტირებელი საქმიანობაა. ამ თვალსაზრისის საპირისპიროა კულტურის ე. წ. იდეალისტური თეორიები, რომლებიც კულტურას განიხილავენ როგორც იდეათა სამყაროს და შესაბამის საზრისიულ სფეროს, რომელსაც მატერიალური ყოფიერება არ გააჩნია. მეტიც, მათი აზრით, კულტურა არარეალური აბსტრაქციის სფეროს მიეკუთვნება.

კულტურული ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები კრებერი, კლაკზონი და მათი მიმდევრები ამტკიცებენ, რომ კულტურა ადამიანის ქცევა კი არ არის, რომელიც რეალურია, არამედ მისი აბსტრაქციაა. თუ კულტურა აბსტრაქციაა, ბუნებრივია, მის რეალობაზე მსჯელობა გამორიცხულია. ამ ჯგუფის ანთროპოლოგები უდავო ფაქტად მიიჩნევენ კულტურის მოუხელთებლობასა და ალქმის შეუძლებლობას. "ვის უნახავს კულტურა?" კითხულობენ ისინი და პასუხობენ "ანთროპოლოგს არ

ხელენიფება კულტურის უშუალო დაკვირვება". თუ კულტურა ანთროპოლოგისათვის არაა მოცემული და დაკვირვებადი, ვისთვის უნდა იყოს მოცემული? ამ ვითარებაზე დაყრდნობით, ისინი ამტკიცებენ, რომ "კულტურა თავისთავად მოუხელთებელია და შეუძლებელია ადეკვატურად აღქმულ იქნას მასში მონაწილე ინდივიდის მიერაც" (ლინტონი). ამ მტკიცებათა ავტორების მიმართ, ლესტერ უაიტი სვამს კითხვას: თუ კულტურა მოუხელთებელი და შეუძლებელია, არსებობს თუ არა ის სინამდვილეში? აღნიშნულ ანთროპოლოგთა პასუხი ამ კითხვაზე ერთნიშნად უარყოფითია. ლინტონი გაცხადებული კითხვობს "განა კულტურაზე შეიძლება ვთქვათ, რომ ის არსებობს?" რადკლიფ ბრაუნი კულტურას აბსტრაქციის ფორმას მიაწერს და, შესაბამისად, მის რეალურ არსებობას უარყოფს "კულტურა ნიშნავს არა კონკრეტულ რეალობას, არამედ აბსტრაქციას". ამავე განზომილებაში მოძრაობს ანთროპოლოგი სპირო. მისი მტკიცებით, "თანამედროვე ანთროპოლოგიის თვალსაზრისით, კულტურას ონტოლოგიური რეალობა არა აქვს". ამ თეორიის წარმომადგენელთა აზრით, ისინი ამ გზით არა მარტო კულტურის არსებას აფიქსირებენ, არამედ კულტუროლოგიასაც მიჯნავენ ფსიქოლოგიისაგან. თუ კულტუროლოგიის საგნად ადამიანის ქცევას ჩავთვლით, მათი აზრით, ეს ფსიქოლოგიის ობიექტია და კულტუროლოგია ფსიქოლოგიის დანამატი გამოდის. ეს რომ არ მოხდეს, მათი მტკიცებით, აუცილებელია ადამიანის ქცევა ფსიქოლოგიას მივაკუთვნოთ, ხოლო ამ ქცევის შედეგად მიღებული აბსტრაქციები — კულტუროლოგიას.

ამ მოსაზრებებს საფუძვლიანად უარყოფს დევიდ ბიდნის მიერ ისტორიული მატერიალიზმის წარმომადგენლად მონათლული ლესლი უაიტი. იგი რეალიზმის წარმომადგენელია და მიიჩნევს, რომ მეცნიერების საგანი რეალობა უნდა იყოს და არა მოუხელთებელი და შეუძლებელი აბსტრაქცია. ფსიქოლოგიისა და კულტუროლოგიის გასამიჯნავად ის ეთანხმება ქცევის, ფსიქოლოგიის სფეროდ გამოცხადებას, მაგრამ კულტუროლოგიის საგნად რეალობას მოკლებული აბსტრაქციების ნაცვლად, კულტურას აცხადებს. მისი მტკიცებით, საგნები და მოვლენები თავისთავად არც ეთიკურია, არც ეკონომიკურია, არც ეროტიკულია. ისინი ასეთად გარკვეული თვალსაზრისით მიდგომისას ხდებიან. მეცნიერების საგნის განმსაზღვრელი ობიექტი კი არაა, არამედ მისდამი მიდგომა. ეს ნიშნავს, რომ მეცნიერებანი ერთმანეთისაგან ობიექტით კი არ განსხვავდებიან, არამედ ობიექტში მათთვის საინტერესო ასპექტებით. ლესლი უაიტის აზრით, კულტურა სიმბოლოებთანაა დაკავშირე-

ბული და სიმბოლიზებულ მოვლენათა კლასს სწავლობს. სიმბოლიზებულ მოვლენათა კლასი კი სხვადასხვა ასპექტში განიხილება. იქნება ეს ასტრონომიული, ფიზიკური, ქიმიური თუ კულტუროლოგიური ასპექტი. ეს მოვლენები განიხილებიან როგორც ადამიანთან, ისე ერთმანეთთან მიმართებაში. ლესლი უაიტი სიმბოლიზებულ საგნებსა და მოვლენებს სიმბოლატებს უწოდებს და მიაჩნია, რომ ფსიქოლოგიისა და კულტუროლოგიის გამიჯნვა იმ მიმართებათა განხილვით უნდა მოხდეს, რაც სიმბოლატებს აქვთ ერთ შემთხვევაში ადამიანებთან, მეორეში, ურთიერთთან. უაიტის მტკიცებით, როცა სიმბოლიზებული საგნები და მოვლენები ადამიანის ორგანიზმთან მიმართებაში, ე. ი. სომატურ პლანში განიხილება, მათ ადამიანის ქცევა ეწოდება და ამას შეისწავლის ფსიქოლოგიის მეცნიერება. როცა სიმბოლიზებული საგნები და მოვლენები ადამიანთან მიმართების გარეშე ურთიერთკავშირში განიხილებიან და აიხსნებიან, ე. ი. ექსტრასომატურ მიმართებაში, მათ კულტურა ეწოდება, ხოლო კულტურის შესახებ მეცნიერებას — კულტუროლოგია¹⁰⁰. აღნიშნულიდან გამომდინარე, უაიტი მიიჩნევს, რომ ფსიქოლოგია და კულტუროლოგიას საერთო ობიექტი — სიმბოლატები აქვთ. განსხვავება მათდამი მიდგომის ასპექტებშია. ადამიანთან მიმართებაში თუ ურთიერთთან მიმართებაში განხილვაში, ე. ი. სომატურ თუ ექსტრასომატურ ასპექტში. აქედან გამომდინარე, უაიტი კულტურის შემდეგ განსაზღვრებას აყალიბებს: **“კულტურა ადამიანის სიმბოლიზაციის უნარზე დამოკიდებული, ექსტრასომატურ კონტექსტში განხილული საგნებისა და მოვლენების კლასია”**. უაიტი მის საწინააღმდეგო არგუმენტაციასაც ითვალისწინებს. შეიძლება თქვან, რომ მეცნიერებას კვლევის საკუთარი საგანი უნდა ჰქონდეს და არა ასპექტი თუ კონტექსტი. ისე, როგორც თვალსაზრისით მეცნიერებათა განსხვავებულობას არასაკმარისად მიიჩნევდნენ და მოითხოვდნენ ყოველი მეცნიერებისათვის ცალკე საგანს, რომელსაც ობიექტთან აიგივებდნენ, აქაც კონტექსტისა თუ ასპექტის წინააღმდეგ გალაშქრება მოხალოდნელი და რეალურიცაა. ამიტომ უაიტი ასაბუთებს, რომ კონტექსტსა თუ ასპექტში ვლინდება სწორედ ფენომენის ბუნება, რომლის ახსნა მეცნიერებას ეკისრება. მამაკაცი მამაკაცია, მაგრამ არა მონა. მონად ის მხოლოდ გარკვეულ კონტექსტში ხდება. ძროხა ძროხაა, მაგრამ სხვადასხვა კონტექსტში ვლინდება მისი არსება. ერთ შემთხვევაში,

¹⁰⁰ Лесли А. Уайт, Понятие культуры, წიგნი: Антология исследований культуры т. 1, Санкт-Петербург, 1997, გვ. 22.

საკვებად გამოიყენება, მეორეში გამწვევ ძალად, მესამეში თაყვანისცემის ობიექტია და ა. შ. თითოეულ კონტექსტს განსხვავებული მეცნიერება შეისწავლის. ამრიგად, აქ ორი განსხვავებული თვალსაზრისი გამოიკვეთა: ერთი კულტურას რეალობას ართმევს და აბსტრაქციამდე დაჰყავს, მეორე კულტურის რეალობას ამტკიცებს, მას საგანთა და მოვლენათა კლასის სახით არსებობას მიაწერს, რომელთაც სიმბოლატებს უწოდებს.

მნიშვნელოვანია ერთი გარემოება: მეცნიერების საგნის განმსაზღვრელად ერთნი საგნობრივ სამყაროს ასახელებენ, მეორენი თვალსაზრისს. ამ უკანასკნელთა მიმართ, ყოველთვის სუბიექტურობის არგუმენტს აყენებენ. ამტკიცებენ, რომ თვალსაზრისი სუბიექტურია და როგორ შეიძლება მის გზით მეცნიერებათა კლასიფიკაცია. უაიტიც ნააზრვევი თვალსაზრისის კონცეფციასთან ახლოსაა და, ამავე დროს, მეცნიერების საგნის ობიექტში ძიების მომენტსაც შეიცავს, რადგან ასპექტი, რასაც ის მეცნიერების საგნად თვლის, თვალსაზრისზე მეტია. ის ობიექტის ერთ-ერთი მომენტია და ობიექტს რომ სხვადასხვა ასპექტები თუ მომენტები ახასიათებს, შესაბამისად ხდება მეცნიერებათა კლასიფიკაციაც. კულტურის რეალისტური თეორიის წარმომადგენელი ლესტერ უაიტი თავის თვალსაზრისს ბოლომდე ატარებს. მისი პირველი თეზისია კულტურის არსებობა რეალური საგნებისა და მოვლენების სახით და შემდგომი საკითხია, სად იმყოფება ეს რეალური საგნები და მოვლენები.

უაიტის აზრით, კულტურის მოვლენები დროულ-ვრცულ განზომილებაში არსებობს. ეს არსებობა სამ სფეროზეა განაწილებული: I. კულტურის მატარებელ ადამიანებზე. მათზე მოდის იდეები, რწმენა, ემოციები, ურთიერთობანი, II. ადამიანთა შორის ურთიერთქმედებებში, III. მატერიალურ ობიექტებში. იდეათა თეორიის საწინააღმდეგოდ უაიტი იდეებზე არ დაიყვანს კულტურას და ნივთებსაც, ისე როგორც ადამიანს, მიაწერს კულტურის ელემენტად ყოფნას. მისი მტკიცებით, სიმბოლატთა სამი სახეა: I. იდეები და ურთიერთობანი, II. ადამიანის გარეგანი მოქმედებანი, III. მატერიალური ობიექტები. უაიტის კრიტიკოსები ნივთების კულტურაში შეტანის გამო მას მატერიალურად თვლიან, მიაჩნიათ, რომ ის კულტურის განივების, რეიფიკაციის წარმომადგენელია. უაიტი ასეთ კრიტიკას არ ეთანხმება. მას იდეები ნივთებთან არ გაუიგივებია და რეიფიკაციის ბრალდება მის მიმართ უსაფუძვლოა, რადგან იმედი, თავისუფლება, პატიოსნება მას ნივთებზე არ დაუყვანია. მან მხოლოდ ის აღნიშნა, რომ ნივთები კულტურის ელემენტებია, მაგრამ ადამიანის გარეშე კი არა, არამედ როგორც ადამიანის

ქმნილება. ნივთები ექსტრასომატურ განზომილებაში კულტურის ერთ-ერთ ძირითად ელემენტს ქმნიან. უაიტი თავის წინამორბედებად ასახელებს დიუის, კრებერს, დიურკჰეიმს და უმართებულოდ მიიჩნევს ბოასის მიერ მისი თვალსაზრისის კრიტიკას, რომლის მიხედვითაც "კულტურა არ უნდა ჩაითვალოს საზოგადოების გარეთ არსებულ და საკუთარი კანონებით განვითარებად მისტიურ სუბსტანციად".

უაიტის აზრით, შეუძლებელია კულტურა ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებობდეს და ვითარდებოდეს, მაგრამ ასევე შეუძლებელია კულტურის ცვლილების ადამიანის ცვლილებასთან დაკავშირება. კულტურები სწრაფად იცვლება, ადამიანების ცვლილება კი ძალზე ნელი ტემპით მიმდინარეობს, ამიტომ ვერც ადამიანის ცვლილებით ავსებით კულტურის ცვლილებას და ვერც კულტურის ცვლილებით ადამიანის ცვლილებას.

ღესლი უაიტის აზრით, კულტურის მისეული გაგება ტრადიციულთანაა კავშირში. ის აგრძელებს კულტურის ტრადიციულ თეორიათა ძირეულ პრინციპებს. პირველ რიგში, კულტურის რეალურ სამყაროში ძიებას. კულტურას ის ეძებს და პოულობს ადამიანის მიერ შექმნილ სულიერ და მატერიალურ ღირებულებათა იერარქიაში. ამის დასადასტურებლად შეიძლება კულტურის უაიტისეული განსაზღვრება შევადაროთ კულტურის ერთ-ერთი პირველი გამააზრებლის ედუარდ ბერნეტ ტეილორის გაგებას. ტეილორის ნაშრომი "პირველყოფილი კულტურა" ცივილიზაციასთან გაიგივებული კულტურის განსაზღვრებით იწყება. მასში ადამიანის იდეები და მათი რეალიზება განისაზღვრება როგორც კულტურა. "კულტურა ანუ ცივილიზაცია ფართო ეთნოგრაფიული აზრით, მთლიანობაში შედგება ცოდნის, რწმენის, ხელოვნების, ზნეობის, კანონების, ჩვევებისა და ზოგიერთ სხვა უნართა თუ ჩვევათაგან, რომელიც საზოგადოების წევრ ადამიანს აუთვისებია"¹⁰¹. ამ შემთხვევაში ტეილორის განსაზღვრება კულტურის ფენომენის სულიერი პროცესებით შემოფარგვლას ჯერდება, მაგრამ კლაკჰონისაგან განსხვავებით, ის მსჯელობს არა ცარიელ აბსტრაქციებზე, არამედ რეალურ სულიერ პროცესებსა და მათ შედეგებზე. აქ არაა მსჯელობა მატერიალურ ნივთებზე, მაგრამ არც აბსტრაქციაზეა საუბარი. აქ საკითხი დგას ადამიანის უნარებზე, ჩვევებსა და მოქმედებაზე, რომლის ერთ-ერთი შედეგი ხელოვნებაცაა. გამოდის, რომ უაიტი არა მარტო აგრძელებს კულტურის ტრადიციულ გაგებას, არამედ აფართოებს კიდევაც და კულტურაში შეაქვს მატერიალური

¹⁰¹ Тайлор Э. Б. Первобытная культура, М., 1989, გვ. 18.

ნივთებიც, ანუ ახდენს კულტურის რეიფიკაციას, როგორც მას საყვედურობენ. ასეთი რამ მის წინამორბედ ტეილორთან არ ხდება.

კულტურის გააზრებაში ორი — მატერიალისტური და იდეალისტური ხაზის დაფიქსირებას ახდენს ამერიკელი კულტურის ანთროპოლოგი, მეტაანთროპოლოგიის ცნების შემომტანი, დევიდ ბიდნი, რომელშიც ის აერთიანებს კულტურული რეალობისა და ადამიანის ბუნების წვდომას. თუ "თეორიულ ანთროპოლოგიაში" ფართოდ განიხილავს ამ მეცნიერების განვითარების გზებს, მისთვის მაინც მთავარია კულტურის თეორიული ანალიზის პრაქტიკულ შემეცნებასთან გაერთიანება. მისი მტკიცებით, კულტურის რეალისტური ე. ი. მატერიალისტური და იდეალისტური გაგება მრავალ ქვეჯგუფს მოიცავს. ძირითადია რეალისტების მიერ კულტურის რეიფიკაცია, ხოლო იდეალისტების მიერ კულტურის ადამიანისაგან მოწყვეტა და კულტურისათვის პლატონური იდეების ანალოგიური სტატუსის მინიჭება. რეალისტებში ის განასხვავებს ერთის მხრივ, კულტურის სოციალური ქცევის ატრიბუტად მიჩნევას, რომელიც ადამიანის ცხოვრების წესია და მეორეს მხრივ, კულტურის იდეალისტურ გაგებას, როცა კულტურა იდეათა ერთობლიობაზე დაყავთ. იდეალიზმის შიგნით კი განასხვავებს კონცეპტუალურ და სუბიექტურ იდეალიზმს. კონცეპტუალური იდეალიზმისათვის კულტურა კონცეპტუალური ნაგებობაა, აბსტრაქციაა, სუბიექტური იდეალიზმისათვის კულტურა გადაცემადი იდეებია, რომელიც გონებით აღიქმება და გაიგება. კულტურა მათთვის ადამიანის მიერ შექმნილი ქცევის ნორმები და იდეალებია. მატერიალურს ისინი კულტურიდან გამორიცხავენ და კულტურა დაყავთ კონცეპტუალურ ნორმებსა და პატერნებზე.

ბიდნის აზრით, კულტურის გაგებაში ორი საპირისპირო მიმართულების შეცდომაა — ნატურალისტური და კულტურალისტური. ნატურალისტურ შეცდომასთან გვაქვს საქმე, როცა კულტურული ფენომენები ორგანულისა და ფსიქიკურის დონემდე დაჰყავთ. ამას ადგილი აქვს ფროიდთან, ლებონთან, იუნგთან. საპირისპიროა კრებერისა და მისი მიმდევრების თვალსაზრისი, რომლებიც კულტურას ზეორგანულის დონედ მიიჩნევენ და მისგან გამორიცხავენ ფსიქიკურს, სოციალურსა და ორგანულს. მიიჩნევენ, რომ ზეორგანული თავისთავადი რეალობაა ფსიქოლოგიური გამოცდილებისა და სოციალური ქცევისაგან დამოუკიდებელი. ამით აბსტრაქციები დამოუკიდებელ რეალობად ცხადდება "კულტურალისტურ შეცდომას ჩადიან, როდესაც კულტურას განსაზღვრავენ როგორც

იდეალურ აბსტრაქციას და ამ რეალობის ვერიფიცირებით მას განიხილავენ როგორც დამოუკიდებელ ონტოლოგიურ არსს, რომელიც განვითარების საკუთარ კანონებს ექვემდებარება და მხოლოდ თავის თავიდან შეიმეცნება. შეუძლებელია კულტურის მონყვეტა მის შემქმნელ და მატარებელ სოციალურ არსებათაგან და კულტურის წარმოდგენა როგორც ზეფსიქიკური, ზესოციალური რეალობისა". აღნიშნულ შეცდომას კრებერთან ერთად, ჩადიან, ბიდნის აზრით, ლევი სტროსი და ლესლი უაიტი.

კულტურის არსების სანვდომად აუცილებელია მოიხსნას დაპირისპირება კულტურის მატერიალისტურ და იდეალისტურ გაგებას შორის. შეუძლებელია, კულტურის მატერიალისტურ და იდეალისტურ თეორიებზე მსჯელობა, რადგან მატერიალიზმი და იდეალიზმი მატერიისა თუ იდეის სუბსტანციად აღიარებასთანაა დაკავშირებული. მათში მთავარია რა განსაზღვრავს რას — მატერიალური იდეალურს თუ იდეალური მატერიალურს. არც იდეალიზმია დაკავშირებული მატერიალურის უარყოფასთან და არც მატერიალიზმი იდეალურის უარყოფასთან. კულტურის ფენომენთან სუბსტანციის ფენომენს საერთო არა აქვს. აქ საკითხი ეხება კულტურის შემადგენელ ელემენტებს. კულტურაში მატერიალურისა და იდეალურის არსებობა ისევე ცხადი უნდა იყოს, როგორც კულტურისა და ბუნების, კულტურულისა და ბუნებრივის დაპირისპირება. კულტურის ფენომენი ადამიანის მოღვაწეობის გარეშე არ არსებობს. ადამიანი კულტურის შემქმნელი და მატარებელია. ერთ შემთხვევაში კულტურა სულიერ ღირებულებებში გამოიხატება, მეორეში — მატერიალურში, იდეებით — მატერიალურის გასაზრისიანებაში. ორივე შემთხვევაში ადამიანის ინდივიდუალურ და სოციალურ აქტივობასთან გვაქვს საქმე. შეუძლებელია ადამიანს მივანეროთ მხოლოდ იდეები და გამოვრიცხოთ ამ იდეათა რეალიზაცია. ამდენად, მართებულია დევიდ ბიდნის პოზიცია "კულტურის ადეკვატური გაგებისათვის კულტურის რეალისტური და იდეალისტური თეზისების გაერთიანების მოთხოვნისა". კულტურა ერთიანია მატერიალურსა თუ იდეაში, რადგან, ყოველივე, რასაც ადამიანი ქმნის, მის მიერვეა გასაზრისიანებული. ბუნება თავისთავად საზრისს მოკლებულია. ადამიანი ასაზრისიანებს ყოფიერების იმ სფეროს, რომელიც მას ბუნებრივად ხვდა გარდაქმნის გზით, ან სრულიად ახალ ყოფიერებას ქმნის. ეს გარდაქმნა თუ ახალი სინამდვილის შემოქმედება იმ იდეათა სინამდვილის შესაბამისად ხორციელდება, რომელნიც ადამიანის ცნობიერებაში არიან და რეალობაში ხორცშესხმამდე იდეალურის ფორმით არსებობენ.

სახელმწიფოს იდეა რეალური სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელი, თავისთავადი არსი არაა. ის სწორედ რეალურ სახელმწიფოში ხორციელდება. როგორც სახელმწიფოს იდეა, ისე რეალური სახელმწიფოც, ერთნაირად ეკუთვნის კულტურას, რადგან ადამიანის გარეშე, არც იდეაა და არც მისი რეალიზაცია, ხოლო ადამიანური ქმნილება ყოველთვის კულტურას უკავშირდება. ის მისი ცხოვრებისეული წესია, ყოფიერის ყოფიერებაა. შეიძლება, დევიდ ბიდნი მართალიც იყოს, როდესაც კულტურის იდეალური და მატერიალური ელემენტების ნაცვლად, თეორიასა და პრაქტიკაზე და მათ ერთიანობაზე მსჯელობს. კულტურაში მატერიალურისა და იდეალურის ერთიანობას, როგორც რიკერტი ამტკიცებდა, საზრისი უზრუნველყოფს, რომლის შიგნით ის განასხვავებდა იმანენტურ და ტრანსცენდენტურ საზრისს. კულტურა სწორედ იმანენტური საზრისის ტრანსცენდენტურ საზრისთან დაკავშირებაა. მათ საზრისიანობა აერთიანებს. ლესლი უაიტის პოზიციაში კულტურის ექსტრასომატურ, ანუ ადამიანისაგან დამოუკიდებელ მიმართებებში განხილვის შედეგად გამოცხადება უმართებულოა, რადგან ადამიანური სომატურზე არ დაიყვანება. ადამიანურში შემოდის ისიც, რაც უაიტს ექსტრასომატურად მიაჩნია. განვიხილოთ მისივე მაგალითი. ის ამტკიცებს, რომ სიმბოლატები, როცა ადამიანთან მიმართებაში განიხილება, ფსიქოლოგიის საგანია, როცა ადამიანის გარეშე — კულტუროლოგიის. მისი აზრით, კულტუროლოგიის საგანია სიდედრის მონოგამიასთან, პოლიგამიასთან, პოლიანდრიასთან თუ საერთოდ, ქორწინებასთან მიმართება, ისე, როგორც პოლიტიკურ ორგანიზაციებთან ან საცხოვრებელ ადგილთან მიმართებაში. ასეთ შემთხვევაში, სიმბოლატები კულტურად გადაიქცევა და მათ კულტუროლოგია შეისწავლის. მაგრამ მის წინააღმდეგ უნდა ითქვას, რომ ეს მიმართებები, რომელნიც ადამიანის ყოფიერების წესს ეხება და ადამიანთა შორის ურთიერთობებს არკვევს, წარმოდგენილია ადამიანთაგან დამოუკიდებლად. ამიტომ, მათ არც კულტუროლოგიური მნიშვნელობა მიენიჭებათ. მათ ჩვენ განვიხილავთ ადამიანებთან თუ ინსტიტუტებთან მიმართებაში, ყველა ვითარებაში კულტურის მნიშვნელობა აქვთ და კულტურის ფენომენებია. ესენი ადამიანთან მიმართებაში თუ მისგან დამოუკიდებლად განიხილება, ამით არ ნყვეტენ ადამიანურ ფენომენებად ყოფნას.

ამ ვითარებას ვერც ლესლი უაიტი გაექცა. ისიც აღიარებს, რომ "კულტურის ყოველ ელემენტს ორი ასპექტი — სუბიექტური და ობიექტური აქვს. ობიექტურ საგანსაც აქვს

სუბიექტური მომენტი, რომ ის გარკვეული იდეის განხორციელებაა".¹⁰² კულტურის სუბიექტურ მომენტებს — იქნება ეს იდეები, რწმენა, ემოციები, უირთიერთობანი — სუბიექტურობა ხელს არ უშლის კულტურის ელემენტებად ყოფნაში, თუმცა, სომატურ ველში იმყოფებიან. ისე როგორც მატერიალურ საგნებს აქვთ სუბიექტური განზომილება და სუბიექტის ყოფნა არაა მათი ექსტრასომატურობის განმსაზღვრელი. ამგვარად, კულტურის იდეებად დასახვა ისევე არაა იდეალიზმი, როგორც მატერიალურის კულტურის ელემენტად გამოცხადება არაა მატერიალიზმი. კულტურა აერთიანებს მატერიალურსა და იდეალურს და ამის აღიარებით კულტურის თეორია არ ხდება მატერიალიზმისა და იდეალიზმის გაერთიანების მცდელობა.

¹⁰² Антология исследований культуры, т. I, с. 29.

პ ი თ ხ ვ ე პ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს :

კულტურის გაგებათა ანალიზი

1. რა არის კულტურა?
2. რა განსხვავებაა კულტურის მატერიალურსა და იდეაზე დაყვანის თეორიებს შორის?
3. რას ნიშნავს კულტურა როგორც სიმბოლოების ერთობლიობა?
4. როგორია კულტურისა და ადამიანის მიმართება?

ლიტერატურა

1. ა. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა?
2. ო. ჯიოევი, რა არის კულტურა?
3. Антология исследований культуры, стр. 17-140.
4. Тэйлор Э. Б., Первобытная культура, стр. 17-35.

კულტურის განსაზღვრებათა კლასიფიკაცია

კულტურის თეორიებში კულტურის ცნებათა მრავალმნიშვნელოვანობის გვერდით, კულტურის განსაზღვრებათა დიდი მრავალფეროვნება აღინიშნება. როგორც აღნიშნავენ, კულტურის ცნება მეთვრამეტე საუკუნის მიჯნაზე, კერძოდ, 1793 წელს გერმანულ ლექსიკონში ფიგურირებს. აბრაამ მოლის მტკიცებით, უკანასკნელ დრომდე სოციოლოგია ხელს უწყობდა კულტურის გამდიდრებას ახალი ფაქტებით, მაგრამ არა — მის შესახებ მოძღვრების შექმნით. თუმცა, არის მოსაზრებაც, რომ სიტყვა "კულტურა" თანამედროვე მნიშვნელობასთან მიახლოებული აზრით, ანტიკურობაში იყო გამოყენებული. კერძოდ, ძველ რომში, ციცერონთან. ბოჭორიშვილის მტკიცებით, სიტყვა "კულტურა" ძველი ლათინური წარმოშობისაა, რაც მოვლასა და პატრონობას ნიშნავდა. როცა ადამიანის სხეულსა და სულზე გადაინაცვლა, "აქაც ეს სიტყვა იქნა გამოყენებული. კერძოდ, ადამიანის სულის გამოზრუნვას ციცერონმა (106-43 ჩვ. წ. აღ.-მდე) "სულის კულტურა" უწოდა"¹⁰³. მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც აღნიშნავენ სპეციალისტები, კულტურის თეორეტიკოსები თავიდან არ დაინტერესებულან საკითხით "რა არის კულტურა?" ანუ არ დაუსვამთ კულტურის განსაზღვრების პრობლემას, ეს მხოლოდ მეოცე საუკუნეში გაკეთდა, მაგრამ ამ ერთ საუკუნეში კულტურის განსაზღვრებათა ისეთი დიდი რაოდენობა წარმოჩინდა, რომ სამოციანი წლებისათვის მათმა რიცხვმა ორასორმოცდაათს მიაღწია. მოლის მტკიცებით, "კულტურა განსაკუთრებულად მრავალმნიშვნელადი ტერმინია. სხვადასხვა ავტორს სხვადასხვაგვარად ესმის და ორასორმოცდაათზე მეტ განსაზღვრებას ითვლიან"¹⁰⁴. მოლის მონაცემებში, საუკუნის დამლევისათვის დიდი ცვლილება შევიდა. დღეს კულტუროლოგები კულტურის ოთხასამდე განსაზღვრებას ითვლიან. კულტურის განსაზღვრებათა ასეთ სიმრავლეს მრავალი მიზეზი აქვს. კულტურის ფაქტების ზრდა, კულტურულ გარემოთა ცვლილება, ადამიანის კულტურული აქტივობის ახალი ფორმების გამოვლენა, ახალი ისტორიული ეპოქებისა და საზოგადოებების მრავალფეროვნება და სხვა.

დღევანდელ ვითარებაში კულტუროლოგების წინაშე ამოცანად დგას კულტურის მრავალრიცხოვან გაგებათა და, შესაბამისად, განსაზღვრებათა ტიპოლოგია, იმისდა მიხედვით, რას-

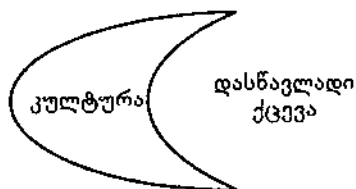
¹⁰³ ა. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა? 1963, გვ. 5.

¹⁰⁴ А. Моль, Социодинамика культуры, гв. 35.

თან მიმართებაში ხდება ეს განსაზღვრება — კულტურისათვის იმანენტურ თუ ტრანსცენდენტურ ძალებთან, კულტურის მსოფლმხედველობასთან თუ მის შემქმნელ ადამიანის სამოღვაწეო არეალთან მიმართებაში. კულტურის განსაზღვრებათა ერთ-ერთ სრულყოფილ კლასიფიკაციას ალბერტ კაფანია გვთავაზობს. ამ საკითხისადმი მიძღვნილ სპეციალურ ნაშრომში კაფანია კულტურის განსაზღვრებათა რამდენიმე ტიპს გვამცნობს. ამ ტიპოლოგიისათვის გამოყენებულია კულტურის ცნების შინაარსი. ის, თუ რასთან მიმართებაში, რა მომენტისა თუ ელემენტის წინ წამოწევიანთა ესა თუ ის განსაზღვრება სპეციფიური. კაფანია აანალიზებს განსაზღვრების სახეებს, იმ მოთხოვნებს, რაც ლოგიკურად სწორ განსაზღვრებას ნაყენება. იგი მეცნიერულ განსაზღვრებათა სამ ტიპს განასხვავებს: სამართლიან, ნომინალურ და განმარტებით განსაზღვრებებს. მიხი აზრით, სამართლიანი განსაზღვრება უნდა ადგენდეს განსასაზღვრისა და განმსაზღვრელის იგივეობას. ნომინალური განსაზღვრება ცნობილის გზით უცნობის მნიშვნელობას ადგენს. უცნობი დაიყვანება ცნობილზე. განმარტებითი განსაზღვრება განსასაზღვრის მიმართ სიმყარის კრიტერიუმს იყენებს, რასაც განმსაზღვრელი მოკლებულია. კაფანიას აზრით, განსაზღვრების სახეების გარდა, უნდა დადგინდეს ის კრიტერიუმები, რომელსაც ყოველი განსაზღვრება უნდა აკმაყოფილებდეს. ასეთი კრიტერიუმში ოთხია: 1. განსაზღვრება უნდა ადგენდეს განსასაზღვრი სიტყვის მნიშვნელობას, 2. განმსაზღვრელი უფრო ცნობილი და ერთმნიშვნელოვანი უნდა იყოს, ვიდრე განსასაზღვრი, 3. განსასაზღვრის განმსაზღვრელით შეცვლა უნდა შეიძლებოდეს, 4. განმსაზღვრელის ცდისეული აღქმა უნდა შეიძლებოდეს. ამ პირობათა ფონზე კაფანია კულტურის განსაზღვრებათა რამდენიმე ტიპს განასხვავებს. ყველა ისინი კულტურის იმანენტური სფეროებიდანაა აღებული. პირველია კულტურის განსაზღვრებათა ჯგუფი, რომელიც განმსაზღვრელად კულტურის ერთ-ერთ ელემენტს, სოციალურ მემკვიდრეობას იყენებს. ამ ტიპის განსაზღვრებათა რამდენიმე ნიმუშის დასახელება ცხადს ხდის, რომ ისინი განსაზღვრებისადმი ნაყენებულ მოთხოვნებს ვერ აკმაყოფილებენ. ასე, მაგალითად, "სოციალური მემკვიდრეობა კულტურული ანთროპოლოგიის ამოსავალი ცნებაა, რომელსაც ჩვეულებრივ, კულტურას უწოდებენ" (ბრონისლაგ მალინოვსკი); "ტერმინი "კულტურა" ნიშნავს ადამიანის ცხოვრების სოციალური მემკვიდრეობით მიღებულ ყოველგვარ ელემენტს, როგორც მატერიალურს, ისე სოციალურს" (ედვარდ სეპირი); "სოციალური მემკვიდრეობა კულტურად იწოდება. კულტურა

ნიშნავს კაცობრიობის მთელ სოციალურ მემკვიდრეობას" და ა. შ." კაფანია მრავალ კრიტიკულ მოსაზრებას გამოთქვამს ამ ტიპის განსაზღვრებათა მიმართ. ამ მოსაზრებათა შორის ძირითადია ის, რომ განსასაზღვრისა და განმსაზღვრელის მოცულობა ერთმანეთს არ ემთხვევა. განმსაზღვრელი განსასაზღვრზე უფრო ვიწრო მოცულობისაა¹⁰⁵.

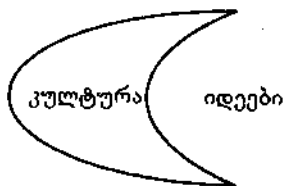
განსაზღვრებათა მეორე ჯგუფი კულტურას განსაზღვრავს მისი ერთ-ერთი თვისების, დასწავლადი ქცევის მეშვეობით. კაფანია აანალიზებს ამ განსაზღვრებათა ტიპურ ნიმუშებს. რუტ ბენედიქტის აზრით, "კულტურა სოციოლოგიური ტერმინია, რომელიც დასწავლად ქცევას აღნიშნავს", ჯულიან სტიუარდის აზრით, "კულტურა ესმით როგორც ქცევის შექმნილი ნესები, რომელნიც სოციალურად გადაეცემა", ედისონ დევისის მიხედვით, "კულტურა შეიძლება განისაზღვროს როგორც მთელი ქცევა, რომელსაც ინდივიდი ჯგუფთან ადაპტირებაში გამოიმუშავებს", ჩარლზ ჰოკეტის მიხედვით, "კულტურა ის ჩვევებია, რომელთაც ადამიანები სხვებისაგან დასწავლის გზით იძენენ". კაფანია ამ ტიპის განსაზღვრებებსაც არ მიიჩნევს იმ მოთხოვნათა დაკმაყოფილების უზრუნველმყოფად, რომელთა ფონზეც განსაზღვრებაში განსასაზღვრისა და განმსაზღვრელს შორის იგივეობა უნდა იყოს. მისი აზრით, "დასწავლადი ქცევა "კულტურასთან" შედარებით უფრო ვიწრო მოცულობისაა. მასში არ შედის კულტურული ქმედების შედეგები, საგნები, რომლებიც კულტურის ფუნქციონირების პროცესში იწარმოება". სქემის სახით კაფანია ამ შეუსაბამობას ასე გამოხატავს:



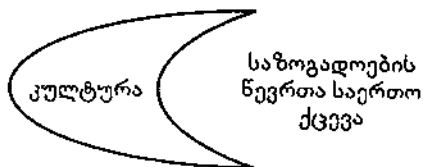
კაფანია კულტურის განსაზღვრებათა მესამე ჯგუფში აერთიანებს ისეთებს, რომლებიც იდეის ცნებიდან ამოდიან. ასე, მაგალითად, "კულტურა ურთიერთდაკავშირებულ იდეათა განსაზღვრული კომპლექსია" (კლარკ უისლერი); "კულტურა შეიძლება განისაზღვროს როგორც იდეათა ნაკადი, რომელიც ინდივიდიდან ინდივიდზე გადადის სიმბოლური ქცევის, ვერბალური სწავლების

¹⁰⁵ А. Кафанья, Формальный анализ определений понятия "культура", ნიგნში: Антология исследований культуры, გვ. 101.

ან იმიტაციის გზით" (ჯეიმს ფორდი); "კულტურაში მესმის ყველა ის ინტელექტუალური კონსტრუქტი, ანუ იდეა, რომელიც ინდივიდის მიერ ათვისებულია ან სიცოცხლის მსვლელობაში მის მიერაა შექმნილი... კულტურა იდეებისაგან შედგება" (უოლტერ ტეილორი). კაფანიას აზრით, განსაზღვრებათა ეს ჯგუფიც ზემოთ დასახელებული ნაკლის მატარებელია. განმსაზღვრელი არ ემთხვევა განსასაზღვრის მოცულობას. განმსაზღვრელი უფრო ვიწრო მოცულობისაა, ვიდრე — განსასაზღვრი, რასაც ის ზემოთ აღნიშნული სქემის ანალოგიურით გამოხატავს:



განსაზღვრებათა კიდევ ერთი ჯგუფია, რომელშიც კულტურა ქცევით განისაზღვრება. აი, რამდენიმე ნიმუში: "კულტურა ამ სიტყვის ანთროპოლოგიური აზრით, საზოგადოების ნევრთათვის საერთო დასწავლადი ქცევის პატერნებია "სტერეოტიპებია" (ჯეფრი გორერი); "კულტურა სტანდარტიზებულ იდეათა განწყობათა და ჩვევათაგან შედგება" (კიმბელ იანგი); "კულტურა ტომისათვის საერთო სტანდარტიზებულ ნარმოდგენათა და პროცედურათა ერთობლიობაა" (კლარკ უისლერი). განსაზღვრებათა ამ ჯგუფში კულტურა განისაზღვრება საზოგადოების ნევრთათვის საერთო ქცევით, მაგრამ, მათ გარდა, არსებობს ინდივიდუალურ ქცევათა ფორმები. გარდა ამისა, კაფანიას აზრით, არ გვაქვს იმის კრიტერიუმი, ამა თუ იმ ქცევას ყველა უნდა იზიარებდეს, თუ რამდენი ადამიანის ერთიანი ქცევა იქნება საზოგადოებისათვის საერთო ქცევა? ამიტომ, აქაც განსასაზღვრის საერთო მოცულობა უფრო მეტია, ვიდრე — განმსაზღვრელის და კვლავ ანალოგიური სქემა:



განსაზღვრებათა შემდეგ ჯგუფში თავსდება ქცევის აბსტრაქციებზე დამყარებული კულტურის გაგება. ასე, მაგალითად, "კულტურა აბსტრაქციაა... ქცევა ისაა, რის მასალაში არსებობს კულტურა და რომლიდანაც იგი კონცეპტუალურად გამოიწვევრდება, ანუ აბსტრაგირდება" (კრებერი და კლაკმონი); "კულტურა სოციალური ჯგუფის ურთიერთდაკავშირებულ აბსტრაგირებულ ჩვევათა სახელია" (ჯონ დოლარდი); "კულტურა სოციალურად გადაცემული ქცევაა, რომელიც კონკრეტული სოციალური ჯგუფიდან მიიღება როგორც აბსტრაქცია" (დევიდ აბერდე). კაფანიას აზრით, ასეთ განსაზღვრებებში ლოგიკური და ონტოლოგიური ასპექტებია არეული. პირველში საკითხი ისმის "როგორ გამოიყენება სიტყვა "კულტურა?", მეორეში, "რა არის კულტურის არსება ანუ ბუნება?" კაფანია ჭეშმარიტებასთან დაახლოებულად მიიჩნევს მისი მასწავლებლის, ლესლი უაიტისეულ განსაზღვრებას, რომელსაც იზიარებენ კრებერი და ლოულიც. ამ ჯგუფის განსაზღვრებანი კულტურის ზეორგანულად გაგებას ეფუძნებიან. მათში მტკიცდება, რომ "კულტურა ზეობილოგიური, ანუ ექსტრასომატურ მოვლენათა კლასია". განსაზღვრებათა ეს ჯგუფი კაფანიას სამართლიანად მიაჩნია. მისი აზრით, იგი სხვაზე უკეთ გამოხატავს კულტურის ბუნებას, თუმცა, განსაზღვრებათა ამ ჯგუფსაც აქვს ნაკლი. კერძოდ, ზოგიერთ მიმართებაში განსაზღვრელი განსასაზღვრს არ ემთხვევა. განსაზღვრებათა ბოლო ვარიანტად კაფანია მიიჩნევს მოვლენათა სახელდების პრინციპიდან ამოსულ განსაზღვრებებს. ასეთს მიეკუთვნება ლესლი უაიტის განსაზღვრება, რომლის მიხედვითაც, "კულტურა სიტყვაა, რომელიც მოვლენათა გარკვეული კლასის სახელდებისათვის გამოყენებადია". ამ განსაზღვრების დაზუსტებული ფორმა უაიტთან ასე გამოიყურება: "კულტურა სახელია ყველა იმ საგნისა და მოვლენისათვის, რომელიც დამოკიდებულია სიმბოლიზაციაზე". კაფანიას აზრით, ეს ნომინალური განსაზღვრებაა და ჭეშმარიტება-მცდარობის კრიტერიუმით არ გაიზომება. ის შეიძლება ევრისტიკული თვალსაზრისით გავამართლოთ და ეფექტურია როგორც კონცეპტუალური ინსტრუმენტი, თუმცა, საბოლოოდ, ეს განსაზღვრება, კაფანიას აზრით, არაა სამართლიანი.

როგორც ვხედავთ, კაფანია კულტურის განსაზღვრებებს რამდენიმე ჯგუფად ყოფს და ამ კლასიფიკაციისათვის განსაზღვრებათა სპეციფიკურ ნიშნებს იყენებს. თუმცა, კულტურ-ოლოგიაში კულტურის განსაზღვრებათა ასეთი კლასიფიკაცია და ესოდენ მომცველი ანალიზი მეტი არ ჩანს, კაფანიას ანალიზიც გარკვეული თვითნებურობით ხასიათდება. მასში იმ დროისათვის არსებული კულტურის განსაზღვრებათა მეხუთე-

დღე არაა გათვალისწინებული. კლასიფიკაცია ამომწურავი არაა. არც კულტურის მიმართ ტრანსცენდენტური სფეროებიდან განსაზღვრების თვალსაზრისით (ასეთი განსაზღვრებანი საერთოდ არაა გათვალისწინებული) და არც კულტურის კომპონენტთა მეშვეობით ანუ კულტურისათვის იმანენტური ელემენტებიდან ყველა ძირითადი ელემენტი არაა გამოყენებული. განსაკუთრებით ეს ეხება კულტურის ღირებულებათა გზით განსაზღვრებებს, რომელთა შემთხვევაში, ზოგიერთი არგუმენტი, რასაც კულტურის განსაზღვრებათა ნაკლად მიიჩნევენ კაფანია, ძალას დაკარგავს. კერძოდ, განმსაზღვრელისა და განსასაზღვრის დამთხვევის არარსებობა. კულტურისა და ღირებულების ცნებების მოცულობა ემთხვევა. ღირებულებათა გზით კულტურის განსაზღვრებაში შედის ადამიანის მიერ ბუნების გარდამქმნელი ქმედებანი, ბუნებაზე ზემოქმედების შედეგები, სენმარკის ტერმინი რომ გამოვიყენოთ, "ბუნების სოციალიზაცია". თუ კაფანიას მოღვაწეობის პერიოდში არსებული 250 განსაზღვრებაც ვერ მოიცვა მისმა კლასიფიკაციამ, ეს ამოცანა დღეს გაცილებით უფრო რთულია, როდესაც კულტურის 400 განსაზღვრება არსებობს. შეიძლება ამიტომაც, კაფანიას ანალოგიურ მცდელობაზე თანამედროვე კულტუროლოგებმა ხელი აიღეს.

დღეს კულტურის ღირებულებათა გზით განსაზღვრება სი-ახლე არაა. მაგრამ აქაც ბევრი გაუგებრობაა. კერძოდ, ცდილობენ შემოიფარგლონ დადებითი ღირებულებებით და უარყოფით ღირებულებებს, როგორც არასასურველს, კულტურის გარეთ ტოვებენ. ასეთი სუბიექტურ-შეფასებითი დამოკიდებულება კულტურის ფენომენებისადმი არ უნდა იყოს მართებული, რადგან თუ კულტურა ღირებულებათა სისტემაა და დადებითის გვერდით, უარყოფითი ღირებულებანიც არსებობს, ბუნებრივია, კულტურამ ისინიც უნდა მოიცვას. უარყოფით ღირებულებათა ადგილის განსაზღვრა კულტურაში, ჩვენს სურვილებზე არაა დამოკიდებული, არამედ კულტურის თვისებებზე. უარყოფითი ღირებულებები, როგორც არაბუნებრივი, ადამიანის მიერ შექმნილი, კულტურის ელემენტებია, ამდენად მისაღებად ვერ ჩავთვლით კულტურის ანგია ბოჭორიშვილისეულ განსაზღვრებას, რომლის მიხედვითაც, "კულტურა არის ადამიანის მიერ შექმნილი მოვლენა, რომელსაც დადებითი ღირებულება აქვს"¹⁰⁶. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის მიერ შექმნილ მოვლენათა თუ საგანთა კლასიდან ავტორი ყველაფერს არ თვლის კულტურის სახელის ტარების ღირსად, არამედ მხოლოდ

¹⁰⁶ ა. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა? გვ. 10.

იმას, რაც სასარგებლო და სასურველია. "კულტურა ენოდება არა ყველაფერ იმას, რაც ადამიანის ხელიდან გამოდის, არამედ მხოლოდ იმას, რაც იმავე დროს ღირებულია, საჭიროა, სასარგებლოა"¹⁰⁷. ავტორი აცნობიერებს იმ გარემოებას, რომ შეფასებათა სუბიექტურობისა და რელატივისტური ხასიათის პირობებში კულტურის მხოლოდ დადებით ღირებულებებთან დაკავშირება და უარყოფით ღირებულებათა გამორიცხვა, ართულებს კულტურის "ყველასთვის მისაღები და სავალდებულო" განსაზღვრების მიღებას. ამიტომ კითხვას სვამს: "რას ნიშნავს "დადებითი ღირებულება", რა უნდა ვიგულისხმოთ "ღირებულებებში", როგორ უნდა დავადგინოთ, აქვს თუ არა, ამა თუ იმ მოვლენას ღირებულება? რადგან "დადებით ღირებულებებზე" ვლაპარაკობთ, უთუოდ არსებობს "უარყოფითი ღირებულებაც". რა იგულისხმება მასში? ესეც პასუხს მოითხოვს. ხოლო პასუხის მონახვა ამ შემთხვევაში არ არის ადვილი. ამის ნათელსაყოფად გავიხსენოთ ის, რომ ერთისთვის რაც ღირებულია, მეორისთვის შეიძლება მოკლებული იყოს ღირებულებას. ერთისთვის დადებითი მეორისთვის უარყოფითია"¹⁰⁸. როგორც ვხედავთ, ავტორი მთლიანად აცნობიერებს კულტურის დადებითი ღირებულებების გზით განსაზღვრით წარმოქმნილ სიძნელეებს, თუმცა, თეორიული განაზრება ბოლომდე არ მიყავს და იდეოლოგიურ ელემენტს მოიშველიებს, ამტკიცებს, რომ იმპერიალიზმი უარყოფითი ღირებულებაა, სოციალიზმი — დადებითი, რომ კულტურა უნდა ემსახურებოდეს ადამიანს და არ შეიძლება, ადამიანის მოსპობის საშუალებანი, ისე როგორც ბოროტება, კულტურას მივანეროთ. კულტურა მხოლოდ ისაა, რაც პიროვნებას აღამაღლებს, ხოლო პიროვნება კულტურას სოციალიზაციის გზით ქმნის და ა. შ.

¹⁰⁷ იქვე.

¹⁰⁸ იქვე, გვ. 11.

ქ ი თ ხ ვ ე ბ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს :

კულტურის განსაზღვრებათა კლასიფიკაცია

1. რა პირობებს უნდა აკმაყოფილებდეს ცნების განსაზღვრება?
2. რა ნიშნით ადგენენ კულტურის ცნების განსაზღვრებათა ტიპოლოგიას?
3. როდის და რატომ გახდა სისტემატური გააზრების საგანი კულტურის განსაზღვრება?
4. კულტურის მრავალრიცხოვან განსაზღვრებათაგან რომელი მიგაჩნიათ მართებულად და რატომ?

ლიტერატურა

1. ა. ბოჭორიშვილი, რა არის კულტურა?
2. ო. ჯიოევი, რა არის კულტურა?
3. Антология исследований культуры, стр. 17-140.
4. А. Моль, Социология культуры, стр. 27-85.

კულტურა და ცივილიზაცია

"ცივილიზაციის" ტერმინიცა და ცნებაც სამეცნიერო ლიტერატურაში XVIII საუკუნიდან შემოდის. "ცივილიზაცია" ლათინური სიტყვიდან წარმოიშობა და ეტიმოლოგიურად სამოქალაქოს, სახელმწიფოს ნიშნავს. "ცივილიზაციის" ცნების მნიშვნელობა ზოგად ხაზებში კულტურის ცნების მნიშვნელობას ემთხვევა. არსებითად, "ცივილიზაცია" სამი მნიშვნელობით გამოიყენება. ერთი, როგორც გარკვეული მთლიანობა, მონადა, რომელსაც განსაზღვრავს რამდენიმე საერთო ნიშანი. სახელდობრ, რელიგია, ენა, პოლიტიკური კონტროლის ფორმა, ტექნიკური განვითარების დონე, სიმდიდრის განაწილების ფორმები და სხვა. როგორც კულტუროლოგები აღნიშნავენ, ეს კრიტერიუმები ცივილიზაციის სპეციფიკას არ ამოწურავენ, მაგრამ არსებითად განსაზღვრავენ მის ხასიათს, მიმართულებასა და არსებას და გამოარჩევენ ამა თუ იმ ცივილიზაციას სხვა ცივილიზაციათაგან. თუმცა, ზოგიერთი მკვლევარი ამ ნიშანთაგან ერთ-ერთს მიიჩნევს ყველაზე არსებითად. მაგალითად, ტონიბი რელიგიის ფორმას თვლის ასეთად, ჰერდერი — ენას და ა. შ. თუმცა, მათთან სხვა ნიშნებიც არაა გამორიცხული. მთავარია, რომ ცივილიზაციით აღნიშნავენ გარკვეული სახის, დროსა და სივრცეში შემოფარგლულ მოვლენათა კლასს, რომელიც სპეციფიკურია და ამდენად, განსხვავებულიც, როგორც მათ წინ და სხვა სივრცეში არსებულ სპეციფიკის მქონე ხდომილებათა კლასისაგან, ასევე მათ გვერდით თანაარსებულ ან მათ შემდგომ ქმნად მოვლენათა კლასისაგან. ცივილიზაციებს შორის ყოველთვის არსებობს გარკვეული საზღვრები თუ სადემარკაციო ხაზები, რომელნიც დროსა და სივრცეში შეიძლება ყოველთვის არ იყოს გამოკვეთილი, მაგრამ გამმიჯნავი ხაზების გარეშე ცივილიზაციები წარმოუდგენელია არც იმ შემთხვევაში, როდესაც ერთდროულნი არიან და არც იმ შემთხვევაში, როდესაც ერთ სივრცეზე მდებარეობენ. მაშასადამე, ცივილიზაციის ერთი ძირითადი მნიშვნელობაა მისი, როგორც გარკვეული ტიპის მთლიანობად წარმოდგენა. როგორც ამა თუ იმ სოციალური ერთობის განვითარების გარკვეულ საფეხურად ყოფნა. ასეთი მთელი ცივილიზაციის სახით წარმოიშობა, ვითარდება და კვდება. ეს პროცესი შეიძლება კანონზომიერებად მივიჩნიოთ, როგორც ეს შპენგლერთანაა, ანდა დავაფიქსიროთ როგორც წარსულ ცივილიზაციათა ხვედრი, თუმცა, დალუპვა არ იყო აუცილებელი, მიუხედავად ამისა, წარსულ ცივილიზაციათაგან ყველა დაილუპა.

ცივილიზაციის ცნების მეორე მნიშვნელობა დაკავშირებულია სოციალური ყოფიერების განვითარების გარკვეულ ეტაპთან. ველურობისა და ბარბაროსობის შემდგომ პერიოდთან, რომელიც წარმოადგენილია უწყვეტად დღევანდლამდე. ამ გაგებით, ცივილიზაცია უახლოვდება ისტორიის მნიშვნელობას, მითუმეტეს, თუ ადამიანთა ერთობის განვითარების საფეხურებს, ველურობისა და ბარბაროსობის ჩათვლით, ცივილიზაციამდელად მიიჩნევენ და ცივილიზაციიდან იწყებენ ნამდვილი საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორიას, რადგან ადამიანის გარდამქმნელი საქმიანობა ბუნების მიმართ, ბუნების მოხმარების წესიცა და ადამიანთა შორის ურთიერთობანიც იცვლება რკინის გამოყენებასთან ერთად. აქ ცივილიზაცია გაგებულია როგორც ისტორიის ერთიანი ხაზი.

ცივილიზაციის მესამე მნიშვნელობა განიხილება როგორც ცალკეულ კულტურათა განვითარების ერთ-ერთი ეტაპი, როგორც კულტურის შიგნით ეთნოგრაფიულის შემდგომ ორი ძირითადი ეტაპის: კულტურისა და ცივილიზაციის, განვითარებისა და გახევებულობის, შემოქმედებისა და შემოქმედების ამონურვის დაპირისპირება. კულტურა განიხილება როგორც მთელი, რომლის შიგნით მისი ეტაპი აღინიშნება როგორც შემოქმედებითი, კულტურის გაზაფხულისა და აყვავების ხანი, ცივილიზაციის ეტაპი კი, — როგორც კულტურის შემოქმედების ამონურვა და სიკვდილი. თითოეულ ამ გაგებას თავისი თეორეტიკოსი ჰყავს. მათი ნააზრევის ანალიზის საფუძველზე უფრო მკაფიოდ გამოჩნდება ცივილიზაციის ცნების ეს სამი მნიშვნელობა.

ცივილიზაციათა სიმრავლესა და თითოეულის სპეციფიკის დასაბუთებას იძლევა არნოლდ ტოინბი. მისი ნაშრომი "ისტორიის შემეცნება", თორმეტტომეული, ისე, როგორც ცალკეული გამოკვლევები ცივილიზაციათა შესახებ, იმ აზრითაა ნასაზრდოები, რომ XX საუკუნეში ისტორიის განხილვა შეუძლებელია მანამდე არსებული ისტორიის სუბიექტთა სქემით. წარსულში ისტორიას აგებდნენ ერებისა და სახელმწიფოთა დონეზე. ტოინბის აზრით, თანამედროვე ისტორიოგრაფიაში ასეთი სუბიექტებიდან ამოსვლა ვერ აჩვენებდა ისტორიის რეალურ მასშტაბებს. ამიტომ საჭიროა ისტორიის სუბიექტების გაფართოება ცივილიზაციათა დონემდე და წარსულის სუბიექტების — ერისა და სახელმწიფოს გადალახვა. ტოინბის თეორიაში ცივილიზაციის ცნება განმსაზღვრელ მნიშვნელობას იძენს. მართებულია მტკიცება "ტოინბამდე არავის მოუნიჭებია "ცივილიზაციის" კატეგორიისათვის ასეთი მნიშვნელობა. კატეგორიისათვის, რომელიც უკანასკნელ წლებში სულ უფრო გნოსეოლოგიურ მნიშვნელობას იღებს და დამაჯერე-

ბლად ერთეება ფილოსოფოსების, სოციოლოგებისა და ისტორიკოსების არა მარტო კვლევით ინსტრუმენტებში, არამედ კაცობრიობის გონით არსენალშიც¹⁰⁹. ვ. ი. უკოლოვას ეს მოსაზრება მთლიანად მართლდება ტოინბისა და მის მიმდევართა ისტორიული კვლევის ველის ცივილიზაციით განსაზღვრებაში.

ტოინბის თეორიამ დიდი გავლენა მოახდინა ისტორიის თეორიებზე. დღეს ცივილიზაციის განზომილებაში ისტორიას განიხილავენ ფრენსის ფუკუიამა, სემუელ ჰანტინგტონი, ალფრედ კრებერი და სხვა ცნობილი თეორეტიკოსები. თუმცა, ის აზრიც გამოსჭვივის, რომ ტოინბი, გარკვეულწილად, მოძველდა, მაგრამ ეს ეხება არა ცივილიზაციის ცნების მეთოდოლოგიურ მნიშვნელობას, არამედ მისი შრომის მოცულობას. შემთხვევითი არ იყო, რომ ამერიკელმა სოციოლოგმა სომერვილმა ამერიკაში ტოინბის პირველი ექვსი ტომი ერთ ტომად გამოცა, ხოლო მეორე ექვსტომულის გამოსვლის შემდეგ ისიც ერთტომეულად გადააკეთა, რითაც ტოინბი ძალზე კმაყოფილი იყო. რუსებმა კიდევ უფრო დიდი რეღუქცია მოახდინეს და თორმეტტომეული ერთ ტომში მოაქციეს.

ტოინბის ისტორიოგრაფიული კონცეფცია მისსავე შემუშავებულ მეთოდოლოგიურ პრინციპებს ემყარება. მისი აზრით, ისტორიაში საბუნებისმეტყველო მეთოდოლოგია და შესაბამისი ცნებები გამოუსადეგარია, კერძოდ, ის უხერხულად მიიჩნევს ისტორიის ლაბორატორიაზე მსჯელობას. ლაბორატორია არაა ცოცხალ მასალათა სანვლოში არსენალი, ისტორიკოსს კი ცოცხალ მასალასთან აქვს საქმე და მან ცოცხალი სიტყვა უნდა თქვას. დღევანდელი ისტორიისათვის ორი რამაა მნიშვნელოვანი: ეკონომიკის ინდუსტრიული სისტემა და დემოკრატიული პოლიტიკური სისტემა. მხედველობაშია სუვერენული ეროვნული სახელმწიფოს პარლამენტარული ნყობა. ამ ორმა ინსტიტუტმა განსაზღვრა წარსული საუკუნის ყოფა და იმ პერიოდის პრობლემატიკის გადაწყვეტის გზები დასახა.

ისტორია გამოწვევა-პასუხის არენაა და ტოინბის მტკიცებით, უნდა გამოინახოს უფრო ფართე კრიტერიუმები, რომელნიც არა მარტო დღევანდელობის ამოცანებს უპასუხებდნენ, არამედ შეძლებდნენ მათ საკვლევ ისტორიულ ველში მოექციათ წარსულის ხდომილებები და გადალახავდნენ დროულ-სივრცულ განზომილებას. ამდენად, მის წინაშე დგება ორი არსებითი კითხვა: "როგორია ისტორიული კვლევის გონებით მისაწვდომი ველი?" და "შესაძლებელია თუ არა ისტორიული კვლევის ისეთი ველი,

¹⁰⁹ А. Дж. Тойнби. Постигание истории, М. 1991, гл. 13.

რომელიც არ იქნებოდა მიმართებაში კონკრეტულ ისტორიულ და სოციალურ ვითარებებთან და გახდებოდა ისტორიკოსისაგან დამოუკიდებელი?" პირველ კითხვაზე ტონინი პასუხობს წარსული ისტორიოგრაფიის კრიტიკით, რომელიც ჩერდებოდა ეროვნული სახელმწიფოს დონეზე და შეისწავლებოდა ინდუსტრიული სისტემა და ეროვნული სახელმწიფო. ასეთი ძიება, ტონინის აზრით, ისტორიული ხედვის სივინროვის მაჩვენებელია, "ამიტომ ვაგრძელებთ ისტორიის შესაძლო გონებით სანვდომი ველის ძიებას და უნდა შევარჩიოთ ერზე უფრო დიდი მასშტაბის ერთეული". მოქმედ ძალთა ჩარჩო უფრო მეტია, ვიდრე ნაციონალური ერთობა, ამიტომ აუცილებელია ისტორიის კვლევის ველი საზოგადოების დონემდე გაფართოვდეს. ინგლისის ისტორია მხოლოდ ნაწილია უფრო დიდი მთელის, რომელზედაც უნდა გამახვილდეს ყურადღება. ეს მთელი საზოგადოება ანუ ცივილიზაციაა. სხვადასხვა საზოგადოებათა საზღვრების გადაკვეთა სამ განზომილებაში ხდება: ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული. სოციალური ცხოვრების ეს სამი ფაქტორი, ერთის მხრივ, ქმნის გარკვეულ საზოგადოებასა თუ ცივილიზაციას, რომელიც სახელმწიფოებრიობაზე მეტია და, მეორეს მხრივ, მიჯნავს განსხვავებულ, სხვა ცივილიზაციათა ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და კულტურულ სფეროებს.

აღნიშნული ნიშნებით ტონინი გამოყოფს ამჟამად არსებულ ცივილიზაციათა შორის დასავლურ საზოგადოებას, მის გვერდით, ოთხ ცივილიზაციას. ესენია: მართლმადიდებლურ ქრისტიანული, ანუ ბიზანტიური საზოგადოება, რომელიც სამხრეთ-აღმოსავლეთ ევროპასა და რუსეთს მოიცავს, მეორე — ისლამური საზოგადოება, მესამე — ინდუისტური საზოგადოება და მეოთხე — შორეული აღმოსავლეთის საზოგადოება. მათ გარდა, ტონინი აღიარებს რელიქტურ საზოგადოებებს, რომლებიც ვერ განვითარდნენ: სომხეთის, მესოპოტამიისა, აბისინიისა და ეგვიპტის მონოფიზიტურ ქრისტიანებს, ნესტორიანულ ქრისტიანებს ქურთისტანისა და მალაბარისა, ასევე, ებრაელებსა და სპარსელებს. მეორე რელიქტურ საზოგადოებაში ძირითადად გაერთიანებულია ლამაისტები და ჯაისტები. ტონინის მიზანია, აჩვენოს სივრცობრივად ყოველი ცივილიზაციის შეზღუდულობა და დროული შემოფარგლულობა. ცივილიზაცია უფრო ხანგრძლივი სიცოცხლის მქონეა, ვიდრე — ერის სასიცოცხლო პერიოდი, თუმცა, ნაკლებია კაცობრიობის სიცოცხლის ხანგრძლივობაზე. ტონინის მტკიცებით, "საზოგადოება და არა სახელმწიფოა ის სოციალური ატომი, რომელზედაც ისტორიკოსმა

ყოფილება უნდა გაამახვილოს¹¹⁰. ასეთი სოციალური ატომები, რომლებმაც შეძლეს განვითარება, ტოინბის მტკიცებით, ოცდაერთია: ეგვიპტური, ანდების, ჩინური, მინოსური, შუმერული, მაიასი, ინდების, ხეთების, სირიის, ელინური, დასავლური, მართლმადიდებლური, შორეულაღმოსავლური, ირანული, არაბული, ინდოეთური, ბაბილონის, იუკატანის, მექსიკური. ამას ემატება შორეულაღმოსავლეთის გამონაყოფი კორეასა და იაპონიაში და მართლმადიდებლურ-ქრისტიანული რუსეთში.

ტოინბის მტკიცებით, ცივილიზაციების გენეზისი სამ სტადიას მოიცავს: ზრდა, გარდატეხა და გახრწნა. ტოინბი ცივილიზაციებს ერთმანეთთან შედარებადად სახავს, რადგან მათ აქვთ საერთო მნიშვნელი "ისტორიული კვლევის ინტელიგიბელური ველების" სახით. ეს ნიშანი საკმარისია მათ გამაერთიანებლად. თუმცა, ცივილიზაციები ერთიან ხაზს არ ქმნიან, ყოველი მათგანი დამოუკიდებლად ვითარდება. არსებული ცივილიზაციები უფრო ძნელი შესამეცნებელია, ვიდრე — მკვდარი, რადგან არსებული ცივილიზაციების ციკლი ჯერ არ დამთავრებულა და მის სრულ სურათს ვერ მივიღებთ. ტოინბი ებრძვის იმათ, ვინც ახდენს ცივილიზაციათა უნიფიკაციას. ცივილიზაციები ისე განსხვავებულად წარმოიდგინება, რომ მათი ერთხაზოვანი განვითარება რეალური არ შეიძლება იყოს.

მაშასადამე, ორივე უკიდურესობა: ცივილიზაციების სრულიად მოწყვეტა ერთმანეთისაგან და ცივილიზაციების ერთმანეთში გათქვეფა ისე, რომ მათი განვითარება ერთიან ხაზს შეადგენდეს, ტოინბის აზრით, მცდარია. თუ ეკონომიკისა და პოლიტიკის სფეროში უნიფიკაცია ასე თუ ისე მოიძებნება, კულტურის სფეროში უნიფიკაციას არა აქვს ადგილი "უნიფიკაცია უნდა შეიზღუდოს ეკონომიკური და პოლიტიკური ცხოვრების სფეროთი, მაგრამ მისი გავრცელება კულტურაზე შეუძლებელია, რომელიც პირველ ორ ფენაზე არა მარტო უფრო ღრმავა, არამედ უფრო ფუნდამენტალურიცაა"¹¹¹. ტოინბის აზრით, ვინც ცდილობს უნიფიცირებულ ევროპულ ცივილიზაციას მორაგოს ყველა დანარჩენი ცივილიზაციები და მის გარშემო ამოძრავოს, თავისებურ პროკრუსტეს სარეცელს ქმნის და "ისტორიაში იხედება მხედველობის გარეშე". ტოინბი, შპენგლერის მსგავსად, უარყოფს ისტორიის იმ პერიოდიზაციას, რომლის მიხედვითაც გამოიყოფა ანტიკური, შუა საუკუნეებისა და ახალი ეპოქა. ეს სქემა არასწორად მიაჩნია და გამოუსადეგრად ცივი-

¹¹⁰ იქვე, გვ. 40.

¹¹¹ იქვე, გვ. 82.

ლიზაციათა ყოფიერებისათვის. პრიმიტიულ საზოგადოებათაგან განსხვავებით, ცივილიზაციებს 6000 წლის ისტორია აქვთ, ამ ხნის განმავლობაში 21 ცივილიზაციიდან 14-მა შეწყვიტა არსებობა. პრიმიტიულ საზოგადოებებს ანთროპოლოგია შეისწავლის და მასში გამოყენებული შედარებითი მეთოდი მისაღებია ცივილიზაციათა შესასწავლადაც.

ტოინბის აზრით, ცივილიზაციის ჩასახვას სტიმულს აძლევს ბუნებრივი და ადამიანური გარემოს მიერ შექმნილი სიძნელეები. ყოფიერების პირობები ქმნის ადამიანის გამონვევას, რომელზე პასუხი არის ცივილიზაცია. გამონვევა და პასუხებიც დამოკიდებულია კონკრეტულ პირობებსა და იმ ადამიანებზე, რომლებიც ამ ვითარებაში ცხოვრობენ. სწორედ ამის გამო წარმოიშობა ცივილიზაციათა სიმრავლე. რაც უფრო ძლიერია გამონვევა, მით უფრო დიდია სტიმული. ტოინბის აზრით, გამონვევა ხუთი სახისაა: მკაცრი ბუნების ქვეყნების გამონვევა, ახალ მინათა გამონვევა, დარტყმის გზით გამონვევა, დანოლით გამონვევა და შევიწროებით გამონვევა. შემდგომში ტოინბი გამონვევასა და სტიმულს შორის თანაფარდობაში შეზღუდვას შეიტანს, მიიჩნევს, რომ ზედმეტად ძლიერი გამონვევა შეიძლება პასუხის არქონების მიზეზი გახდეს. ე. ი. გამონვევა ოპტიუმის ფარგლებში უნდა იყოს, რათა ცივილიზაციამ შეძლოს მასზე რეაგირება. ამიტომაც, რომ არსებობს ემბრიონალური ცივილიზაციები, რომლებმაც ვერ მოახერხეს ზრდა და წარმოშობილი ცივილიზაციები, რომელთა ზრდა შეჩერდა. ორივე შემთხვევაში, თუ გამონვევა ზომაზე მეტად მკაცრი იყო, პასუხი ინტენსიური, მაგრამ ხანმოკლე აღმოჩნდებოდა, რადგან ზრდის პირობები არ არსებობდა, ვერ გამოძებნეს შესაბამისი პასუხი. ცივილიზაციების გამომწვევი შეიძლება იყოს ბუნებრივი გარემო და ადამიანური გარემო. ბუნების ზედმეტი სიმკაცრით გამონვეულ ცივილიზაციათა შორის, რომლებმაც ზრდა ვერ შეძლეს, ტოინბი ასახელებს პოლინეზიელებს, ესკიმოსებსა და მომთაბარეებს. ესკიმოსები შეეგუენ ყინულზე ცხოვრებას, მაგრამ ცივილიზაციის ზრდა ვერ შეძლეს. სოციალურ პირობათა სიმკაცრის შედეგად ვერ განვითარდნენ ოსპანელები და სპარტელები.

სპარტული ცივილიზაცია, რომელიც პლატონის უტოპიის საფუძველი გახდა, სიცოცხლისუნარიანი ვერ აღმოჩნდა, როდესაც დაპყრობებიდან მშვიდობიან ცხოვრებაზე იწყეს გადასვლა — დასაპყრობი ტერიტორიები რომ ამოიწურა, სტიმულის გარეშე დარჩნენ და ვერ გამონახეს შექმნილი სიტუაციიდან გამოსავალი. ცივილიზაციის ზრდა მოითხოვს გახვევებული მდგომარეობიდან გამოყვანას. ინ-იდან იან-ზე ე. ი. უძრავიდან მოძ-

რაობაზე გადასვლას, ეს კი, მკაცრ პირობებში არ ხერხდება. მოძრაობა რიტმულობით უნდა ხასიათდებოდეს და არ უნდა იყოს ნახტომისებური.

ტოინბის ნააზრევში ეროვნულ სახელმწიფოზე უფრო ფართო საზოგადოებანი იგივე ცივილიზაციებია, თუმცა, ერთი შეხედვით, საზოგადოება შეიძლება უფრო ვინროდაც იყოს გაგებულნი, როგორც პირველყოფილ კულტურათა აღმნიშვნელი, რომელთა მიმართ ცივილიზაცია ნაკლებად გამოყენებადია. მაღალ კულტურათა აღსანიშნავად, ცივილიზაციის გვერდით, საზოგადოებასაც იყენებს. ნაშრომში "ისტორიაზე ჩემი შეხედულება", იგი წერს: "ხუთი თუ ექვსი ათასწლეული, რომელიც გავიდა საზოგადოების იმ პირველსახეობათაგან, რომელთაც ცივილიზაციებით აღვნიშნავთ, უსასრულოდ მცირე სიდიდეა ადამიანთა გვართან შედარებით"¹¹². შეიძლება ისიც ვამტკიცოთ, რომ საზოგადოება პირველყოფილ საზოგადოებებსაც და ცივილიზაციებსაც მოიცავს და, ამდენად, უფრო ფართო მოცულობისაა, ვიდრე ცივილიზაცია, მაგრამ ერთი რამ უდავოა, ყველა ცივილიზაცია აღინიშნება როგორც საზოგადოება. ამას ტოინბის შემდეგი მტკიცებაც ადასტურებს: "ისტორია ადამიანთა საზოგადოების განვითარების აზრით, რომელთაც ცივილიზაციებს ვუწოდებთ, პირველყოფილ საზოგადოებათა საზღვრების გადალახვის მცდელობაა". ყველა საზოგადოება ცივილიზაცია რომ არაა, ამას მოწმობს ტოინბის შემდეგი მტკიცება: "რა იყო ის, რამაც ისეთი ხანგრძლივი პაუზის შემდეგ კვლავ შეძლო აემოძრაებინა ახალი, ჯერაც უცნობი საზოგადოებრივი და გონითი შორეთის მიმართულებით ის მცირედი საზოგადოებანი, რომლებმაც მოახერხეს ასულიყვნენ გემზე, რომელსაც ცივილიზაცია ვუწოდებთ"¹¹³.

მაშასადამე, საზოგადოების ყველა სახეობა ცივილიზაცია არაა, თუმცა ყველა ცივილიზაცია საზოგადოებაა. გამოდის, რომ ცივილიზაციასა და საზოგადოებას შორის გვარ-სახეობითი მიმართებაა. ცივილიზაცია საზოგადოების ერთ-ერთი სახეობაა. მის გვერდით არსებობენ პრიმიტიული საზოგადოებანი. თუ ტოინბის მიხედვით, ოცდაერთი ცივილიზაცია იყო ისტორიაში, პრიმიტიული საზოგადოებანი ექვსას ორმოცდაათს აღწევს. პრიმიტიულ საზოგადოებათაგან განსხვავებით, ცივილიზაციები ომებითა და კლასობრივი სტრუქტურით ხასიათდება. ამიტომ, ტოინბის მტკიცებით, "ომისა და კლასის ინსტიტუტები საზოგადოების იმ

¹¹² იქვე, გვ. 23.

¹¹³ იქვე, გვ. 24.

სახით, რომელსაც ცივილიზაციას ვუნოდებთ, ადამიანის ბუნების ბნელი მხარის ასახვანია"¹¹⁴. საინტერესო დეტალი, რომელსაც, ჩვეულებრივ, უყურადღებოდ ტოვებენ: ტოინბი არა მარტო საზოგადოებისა და ცივილიზაციის მიმართებას განიხილავს, არამედ ცივილიზაციისა და ცივილიზებული საზოგადოებისასაც. მისი აზრით, ცივილიზაცია და ცივილიზებული საზოგადოება ერთიდაიგივე არაა. მეტიც, თუ სამყაროში ოცდაერთი ცივილიზაცია არსებობდა, ჯერ-ჯერობით, არც ერთი ცივილიზებული საზოგადოება არ არსებულა.

ცივილიზაცია ადამიანთა შემოქმედებითი აქტის შედეგია, რომლის დროსაც კაცობრიობა ცდილობს ამაღლდეს საკუთარ პრიმიტიულ ბუნებაზე და გადავიდეს გონითი სიცოცხლის უფრო მაღალ საფეხურზე "ჯერჯერობით, ვერც ერთმა საზოგადოებამ ვერ მიაღწია ამას". ტოინბი დასაშვებად მიიჩნევს მტკიცებას, რომ რამდენიმე პიროვნებამ შეძლო გონითი ამაღლებისათვის მიეღწია, მაგრამ საზოგადოების მასშტაბით ეს არ განხორციელებულა. ეს ნიშნავს, რომ თუ "არსებობდნენ ცალკეული პიროვნებანი, რომლებმაც გარდასახვას მიაღწიეს, მაინც ისეთი მოვლენა, როგორც ცივილიზებული საზოგადოებაა, არასოდეს არ არსებულა". ეს იმიტომ, რომ "ყველაზე ცივილიზებულ საზოგადოებაშიც, მის ყველაზე ცივილიზებულ გადასვლებში, წევრთა უმრავლესობა ძალიან ახლო რჩებოდა ადამიანთა საზოგადოების პრიმიტიულ დონესთან"¹¹⁵. ცივილიზაციები 5-6 ათასი წელია, არსებობს. ადამიანთა საზოგადოება კი 600 000 წელს ითვლის. არც ერთ მათგანში ცივილიზებული საზოგადოება არ განხორციელებულა. ცივილიზებული საზოგადოების დონე ნიშნავს ცივილიზაციათათვის დამახასიათებელი ორი დამლუპველი ნიშნისაგან გათავისუფლებას — ომებისა და კლასებად დაყოფისაგან, გაერთიანებას ერთიანი მსოფლიო მმართველობის დროშის ქვეშ და სახელმწიფოებად დანაწილების მოხსნას. უნდა ვიფიქროთ, რომ ცივილიზებული საზოგადოება ტოინბისთან მომავლის განზომილებაში განიხილება, როცა კაცობრიობა ერთიანი გახდება და კონფლიქტის შესაძლებლობა აღმოიფხვრება.

ტოინბი ცივილიზაციათა ამაღლების რეალურ საფუძველს რელიგიაში ხედავს "კაცობრიობის მომავალი, თუ მას სურს მომავალი ჰქონდეს, უმაღლეს რელიგიებზეა დამოკიდებული". იმასაც თუ გავიხსენებთ, რომ შპენგლერის კრიტიკაში აღნიშნავს ადამიანის მომავალი მათ ხელშიაო, ეს ნიშნავს, რომ მას ადა-

¹¹⁴ იქვე, გვ. 32.

¹¹⁵ იქვე, გვ. 48-49.

მიანთა ძალისხმევით ცივილიზაციის გადარჩენა შესაძლებლად მიაჩნია და, მისი აზრით, ეს არაა დამოკიდებული არც ბუნებრივ ძალებსა და არც ღვთის განგებაზე. ადამიანი ქმნის ცივილიზაციას და მასვე შეუძლია მისი შემოქმედების პროდუქტის განადგურება, ე. ი. თვითმოსპობა და გადარჩენაც. ტოინბი ცივილიზაციის სამ განსაზღვრულობას ახასიათებს: დასავლურ ტექნოლოგიაზე აგებულ ეკონომიკას, რომელმაც მთელ მსოფლიოში ჰპოვა გავრცელება, პოლიტიკას, რომლის საუკეთესო ფორმად მიჩნეულია პარლამენტარული მმართველობა და დემოკრატია, და კულტურას, რომელიც დასავლეთმა მსოფლიოზე ვერ გაავრცელა, თუმცა კულტურა ეკონომიკასა და პოლიტიკასთან შედარებით უპირატესობას ინარჩუნებს, რადგან "გონითი კულტურა ერთადერთი შინაგანი ძალაა, რომელიც ქმნის და ინარჩუნებს იმის გარეგან გამოვლინებებს, რასაც ცივილიზაციას ვუნოდებთ"¹¹⁶. ტოინბი ცდილობს არა მარტო წარსულ ცივილიზაციათა სამყაროში შეღწევისა და მათ გამოწვევა-პასუხში მასტიმულირებელ თუ დამლუპველ ვითარებათა ანალიზს, არამედ მომავლის ხედვასაც, კერძოდ, დასავლური ცივილიზაციის მომავლისა 1947 წლის ჰორიზონტიდან და განიხილავს, როგორი იქნება ეს ცივილიზაცია 2047 წელს, ე. ი. საუკუნის შემდეგ, 3047 წელს, ე. ი. ათასწლეულის შემდეგ, 4047 და 5047 წლების ჰორიზონტსაც უხება. მისი აზრით, ცივილიზაციის მამოძრავებელი ძალა რელიგიაა და მომავალ ათასწლეულებშიც განმსაზღვრელი რელიგია იქნება, ამიტომ "ორი სიტყვა — იესო ქრისტე — ჩვენთვის დაუფასებელი მნიშვნელობისაა და ვბედავ, გავრისკო წინასწარ თქმა, კაცობრიობისათვის ასეთივე მნიშვნელოვანი იქნება 2-3 ათასი წლის შემდეგაც".

ტოინბი დასავლური ცივილიზაციის სხვა არსებულ ცივილიზაციებთან შეჯახებას წინასწარმეტყველებს. წარსულის ცივილიზაციების შეჯახებასთან ანალოგიით, მიუთითებს, რომ ამ შეხლა-შემოხლის ვითარებაში გამოვლინდება არა მარტო გაბატონებული ცივილიზაციის გავლენა დანარჩენებზე, არამედ დანარჩენის გავლენაც გაბატონებულზე, რაც მის სახეცვლილებასაც გამოიწვევს.

¹¹⁶ იქვე, გვ. 116.

კითხვები თემისათვის:

კულტურა და ცივილიზაცია

1. როგორ წარმოიშვა ტერმინი "ცივილიზაცია"?
2. რამდენი მნიშვნელობით გამოიყენება ცივილიზაციის ცნება?
3. როგორია ტოინბის მიხედვით ცივილიზაციის სტადიები?
4. რამდენ ცივილიზაციას ასახელებს ტოინბი?
5. რას ნიშნავს განვითარებული და განუვითარებელი ცივილიზაციები?
6. რა არის ცივილიზაციის გამომწვევი ფაქტორები?
7. როგორია პირველყოფილი კულტურების, ცივილიზაციების და საზოგადოებების მიმართება ტოინბის მიხედვით?

ლიტერატურა

1. Антология исследований культуры, стр. 17-140.
2. Тойнби А. Дж., Постигжение истории, стр. 13-100.
3. Тойнби А. Дж., Цивилизация перед судом истории, стр. 5-18.

ცივილიზაციის ცნების თანამედროვე განსაზღვრებანი

ტოინბისთან ცივილიზაციებზე მსჯელობა უფრო ფართო მოცულობისაა, ვიდრე ჩვენ გადმოვეცით. ერთი რამ ცხადია, ტოინბის თეორიაში ცივილიზაციის ცნება ის ლერძია, ცენტრია, რომლის ირგვლივ ტრიალებს ისტორიული პროცესის მთელი ანალიზი. სხვა მოაზროვნეებიც ანალიზებენ ცივილიზაციას, მაგრამ მათი შედარება ტოინბისთან, შეუძლებელია. ტოინბისათვის ეს ცნება მისი კვლევის ალფა და ომეგაა. ტოინბის შრომის "ცივილიზაცია ისტორიის სასამართლოს წინაშე" წინასიტყვაობაში ვ. ი. უკოლოვა აღნიშნავს პარადოქსულ ვითარებას, როცა ზოგიერთი მოძველებულად აცხადებს მის მოძღვრებას და საზოგადოებას მოუწოდებენ დაივიწყონ ტოინბი, თავი დააღწიონ "ისტორიის ფილოსოფიური ხედვის მახეს". სოციოლოგები, ისტორიკოსები, პოლიტოლოგები, რამდენადაც ისინი ცდილობენ გადალახონ პრაგმატიკის ჩარჩოები და თეორიულად აზროვნებენ, უმეტესწილად ტოინბისეულად აზროვნებენ, თუმცა, ამის აღიარება არ სურთ. საქმე მარტო ის არ არის, რომ "ცივილიზაციის" ცნებამ ყოველივე გამსჭვალა, ტოინბის ხომ არ გამოუგონებია "ცივილიზაციის" ცნება, თუმცა, სწორედ მან სცადა მისთვის კატეგორიული სტატუსის მინიჭება, მთავარია, რომ ტოინბიმ შეიმუშავა "გამოწვევა-პასუხის" კონცეფცია, როგორც საყოველთაო-საკაცობრიო და მის შემადგენელ ლოკალურ ცივილიზაციათა ისტორიის გასაღები¹¹⁷. საინტერესოა, რომ ტოინბი ამდენს მსჯელობს ცივილიზაციებზე და სადღაც ბოლოს გაიხსენებს მისი ცნებობრივი განსაზღვრების აუცილებლობას. მანამდის კი, ცივილიზაციათა ანალიზს ცნებობრივი განსაზღვრება არ ახლდა. როგორც ჩანს, თვითონაც გრძნობს ამ ვითარების უხერხულობას და როდესაც "ცივილიზაციათა შეჯახების" ნარსული და მომავალი განსაზღვრა, აღნიშნა: "სანამ დავამთავრებდეთ, შევეცდები, ვუპასუხო კითხვას, რომლის განხილვიდან აქამდე თავს ვიკავებდი, სახელდობრ, რა გვესმის სიტყვა "ცივილიზაციაში"? სრულიად ნათელია, რომ ეს სიტყვა ჩვენთვის მისი ზუსტი განსაზღვრების მცდელობამდეც შინაარსით აღსავსეა. როცა ადამიანთა საზოგადოებების კლასიფიკაციას ვახდენდით დასავლურ, ისლამურ, შორეულ-აღმოსავლურ, ინდუისტურ ცივილიზაციებად, მასში გარკვეულ საზრისს ვდებდით. ეს სახელები ჩვენში გარკვეულ ასოციაციებს

¹¹⁷ Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. გვ. 7.

ინვეეს. რელიგიის, არქიტექტურის, მხატვრობისა და ზნე-ჩვეულებების სფეროში. ამის მიუხედავად, აზრი აქვს ღრმად გა-ვანალიზოთ, თუ რა გვესმის ტერმინში, რომელსაც ასე ხშირად ვიყენებთ"¹¹⁸.

ტონინი სვამს კითხვას ცივილიზაციის ცნების საზრისის შესახებ არა იმისთვის, რომ ამ ცნების მნიშვნელობა თავისთვის გაარკვიოს, მას ამ ცნების საზრისი თავიდანვე შქონდა მოაზრე-ბული და მისივე აღიარებით სხვაგვარად არც შეიძლებოდა ყო-ფილიყო, მაგრამ ახლა საკითხი დგას მკითხველის წინაშე, ცივი-ლიზაციაზე ამდენი მსჯელობა რატომ არაა გამაგრებული ამ ცნების მნიშვნელობის ანალიზით, მისი განსაზღვრებით და მკითხველის ამ სამართლიან მოთხოვნას პასუხობს ტონინი: "ცივილიზაციებში მესმის ისტორიული მასალის უმცირესი ბლოკი, რომელსაც მიმართავს ის, ვინც ცდილობს საკუთარი ქვეყნის ისტორია შეისწავლოს. თუ თქვენ ეცდებით შეისწავლოთ განცალკევებულად შეერთებული შტატების ისტორია, ის არაინტელიგენტური აღმოჩნდება, ვერ გაიგებთ, რა როლი ითამაშა ამერიკის ცხოვრებაში ფედერალურმა მთავრობამ, ნარ-მომადგენლობითმა მმართველობამ, დემოკრატია, ინდუსტრი-ალიზმმა, თუ თქვენს მხედველობას შორს, მის საზღვრებს გაღმა სხვა ქვეყნებისაკენ არ წარმართავთ. სწორედ ეს საზღვრები დროსა და სივრცეში გვაძლევს საზოგადოებრივი ცხოვრების ინტელიგენტურ ერთეულს. ევროპის საზღვრების მიღმა სხვა საზღვრები იწყება, მაგრამ ამერიკის გასაგებად, არ გჭირდებათ დასავლეთ ევროპის საზღვრების გადალახვა. ამ გზით მიღებული ინტელიგენტური სურათი, სულერთია, რას ეუნოდებთ მას — დასავლურ ქრისტიანობას, დასავლურ ცივილიზაციას, დასავ-ლურ საზოგადოებასა თუ დასავლურ სამყაროს, არის ისტო-რიული კვლევის ველი. ცივილიზაცია ჩვენს ცხოვრებაში უფრო დიდი მნიშვნელობისაა, ვიდრე — სახელმწიფო. ცივილიზაცია მოიცავს სხვა ქვეყნების მოსახლეობასაც. ის ჩვენს სახელმწი-ფოზე უფროსია"¹¹⁹. ზემოთქმული ნიშნავს, რომ ცივილიზაცია ტონინისთან "განუყოფელი მთელია, რომელშიც ყველა ნაწილი ერთიმეორეზეა დამოკიდებული". მისთვის ცივილიზაციები ლაიბნიცის მონადების ანალოგიურია: ისე, როგორც მონადების-აგან შედგება სამყარო, "ისტორია ცივილიზაციებისაგან შედგება".

¹¹⁸ იქვე, გვ. 133.

¹¹⁹ იქვე, გვ. 133-134.

ცივილიზაციათა აღება ისტორიული კვლევის ველად და ცივილიზაციათაშორისი კონფლიქტების ანალიზი, ამოსავალია ტოინბის მიმდევრებთანაც, იქნება ეს ჰანტინგტონი, ფუკუიამა თუ სხვები. ჰანტინგტონიც ისტორიის სოციალურ ატომებად ცივილიზაციებს მიიჩნევს და ისტორიას განიხილავს ცივილიზაციათა შეხლის რაკურსში, მისთვისაც ცივილიზაციის ცნება განმსაზღვრელია, ამიტომ ცივილიზაციათა არსებისა და მათ შორის მიმართებების ანალიზთან ერთად, ამ ცნების განსაზღვრებასაც გვთავაზობს.

“განა რას ვგულისხმობთ, როდესაც ცივილიზაციაზე ვლაპარაკობთ? ნებისმიერი ცივილიზაცია კულტურული რაობაა. ამა თუ იმ სოფელს, რეგიონს, ეთნიკურ თუ რელიგიურ ჯგუფებს, ეროვნებას — ყველას თავისი გამორჩეული კულტურა აქვს კულტურული თვითმყოფადობის განსხვავებულ დონეზე. სამხრეთ იტალიის სოფლის კულტურა შეიძლება განსხვავდებოდეს ჩრდილო იტალიის სოფლის კულტურისაგან, მაგრამ ორივეს მაინც საერთო იტალიური კულტურა აერთიანებს, რითაც ერთნაირად განსხვავდებიან ვთქვათ, გერმანული სოფლებისაგან. ოღონდ არც არაბები, არც ჩინელები და არც დასავლელები უკვე თავისთავად აღარ არიან რალაც უფრო ფართო კულტურული რაობის ნაწილები, რამდენადაც თავადვე აფუძნებენ ცივილიზაციებს. აქედან გამომდინარე, ცივილიზაცია ადამიანთა კულტურული დაჯგუფების ყველაზე მაღალი საფეხურია, კულტურული რაობის განსაზღვრის ის უმაღლესი დონე, რაც სხვა ნიშან-თვისებებთან ერთად გამოარჩევს ადამიანს დანარჩენ ბიოლოგიურ სახეობათაგან. ამა თუ იმ ცივილიზაციის გამორჩეულობას განაპირობებს როგორც საერთო, ობიექტური შემადგენელი — ენა, ისტორია, რელიგია, ადათები, წეს-ჩვეულებები — ისე ადამიანის მიერ საკუთარი მეობის განსაზღვრის სუბიექტური ნება. ამ მეობის განსაზღვრაც სხვადასხვა დონეზეა შესაძლებელი, ქალაქ რომის მაცხოვრებელს შეუძლია თავი მიიჩნიოს რომაელადაც, იტალიელადაც, კათოლიკედაც, ქრისტიანადაც, ევროპელადაც და დასავლური ცივილიზაციის წარმომადგენლადაც, სწორედ ცივილიზაციაა იდენტიფიკაციის ის უმაღლესი დონე, რასთანაც მისი მეობა ყველაზე ინტენსიურად იგივედება. რა თქმა უნდა, ადამიანებს შეუძლიათ გადასინჯონ და ხელახლა განსაზღვრონ თავიანთი “გაიგივების” საკითხი და, ამის შედეგად, ცივილიზაციათა შედგენილობაც და საზღვრებიც იცვლება ხოლმე”¹²⁰. ისე,

¹²⁰ საზოგადოება და პოლიტიკა, II, თბ., 1999, გვ. 8.

როგორც ტოინბი, ჰანთინგტონიც კაცობრიობის ისტორიის ატომებად თუ მონადებად ცივილიზაციებს მიიჩნევს და ამტკიცებს: "კაცობრიობის ისტორია ფართო გაგებით სწორედ ცივილიზაციათა ისტორიაა"¹²¹. ჰანთინგტონს ცივილიზაციათაშორისი კონფლიქტები მომავალშიც აუსცილებლად მიაჩნია, რადგან მათი წყალგამყოფი მრავალი განმსაზღვრელი ფაქტია: ისტორია, ენა, კულტურა, ტრადიცია და რელიგია. უმთავრესი რელიგიაა. შემდეგ — ეთნიკურობა, რაც მთავარია, ტოინბისა და მის მიმდევრებს ცივილიზაცია და კულტურა ერთიანობაში წარმოუდგებათ და მათ შორის დაპირისპირებას გამორიცხავენ. მათი ამოსავალია ტვილორის მიერ ცივილიზაციისა და კულტურის გაიგივება.

თუ ინგლისურ-ამერიკულ სკოლაში კულტურა და ცივილიზაცია იგივეობრივ განზომილებაში განიხილება, გერმანულ სკოლაში მკვლევარები კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირებას ხედავენ. კულტუროლოგ იონინის აზრით, "კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირება გერმანიაში XVIII-XIX საუკუნეებში წარმოიშვა". იგი გამოწვეული იყო გერმანიის დაქუცმაცებულობით, რომელიც აისახა ფერდინანდ ტიონისთან. ტიონისი ამოდის ორი სახის სოციალური ერთობიდან. ერთია ერთობა (Gemeinschaft) და მეორე საზოგადოება (Gesellschaft) პირველისათვის დამახასიათებელია ემოციონალურ-გრძნობადი თემური ურთიერთობანი, აქ ერთობა მიიღება ოჯახების, მეზობლობის, გვარის, ეთნოსისა და ერის დონეზე, მათი ტრადიციების, ჩვევებისა და ენის საფუძველზე. მეორე ტიპი საზოგადოებაა და საზოგადოებრივი ურთიერთობანი აიგება რაციონალურ გაცვლაზე. იონინის აზრით, პირველი კულტურულ ურთიერთობათა სისტემაა, მეორე — ცივილიზაციის. ტიონისის გარდა, იონინი ასახელებს შპენგლერსა და შერბერტ მარკუზეს როგორც კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირებელთ¹²². უნდა ითქვას, რომ ამ დაპირისპირების კლასიკური ფორმა შპენგლერთანაა მოცემული, ამიტომ, კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირების თეორიას შპენგლერის მიხედვით გადმოვცემთ.

თუ ტოინბისთან ისტორია ცივილიზაციებისაგან შედგება, შპენგლერთან ისტორიის სამშენებლო მასალა კულტურაა. ისტორიაში რვა კულტურა არსებობდა, რომელთაგან შვიდი დაიღუპა. დარჩა ერთი, ევროპული კულტურის სახით. "შპენგლერი

¹²¹ იქვე.

¹²² Ионин А. Г. Социология культуры, М., 1998, гл. 28-29.

კულტურის ცნებას ორი მნიშვნელობით იყენებს: ფართო მნიშვნელობით კულტურა ნიშნავს გარკვეულ ისტორიულ ორგანიზმს, ვინაშე მნიშვნელობით კი — ისტორიული ორგანიზმის განვითარების ერთ ეტაპს, საიდანაც გამოყოფილია ეთნოგრაფიული და ცივილიზაციის პერიოდები. როდესაც შპენგლერი კულტურასა და ცივილიზაციას ერთიმეორეს უპირისპირებს, ის კულტურის ცნებას იყენებს ვინაშე მნიშვნელობით, როგორც ორგანიზმის მონიფულუმის აღმნიშვნელს და მას უპირისპირებს ორგანიზმის კვდომის პერიოდს ცივილიზაციის სახით. შპენგლერის მიხედვით, კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირება ვლინდება მათ ძირითად ნიშნებში. კულტურის საფეხური წარმოადგენს სულის შესაძლებლობათა გამოვლენასა და გაშლას. ეს არის სიცოცხლის ეტაპი. ცივილიზაცია კი იწყება სულის შესაძლებლობათა ამონურვით. იგი სიკვდილის ეტაპია. კულტურა სულის ბატონობაა, ცივილიზაცია — ინტელექტისა. ამდენად, კულტურის პერიოდში ღმერთისადმი სიყვარული ბატონობს, ცივილიზაციის პერიოდში კი — უღმერთობა. გაბატონებულ სულიერ ძალებსა და ინტერესებს ცივილიზაციის საფეხურზე ცვლის მატერიალური ძალები და ინტერესები. კულტურა აყვავების საფეხურია, ცივილიზაცია — ბარბაროსობისა". თუ კულტურის ხანაში სოფელი მნიშვნელოვან როლს თამაშობს, ცივილიზაციის დროს იგი კარგავს ყოველგვარ მნიშვნელობას.

ცივილიზაცია ხასიათდება ქალაქისაკენ ლტოლვით. მსოფლიოს მართავს სამი-ოთხი ქალაქი, დანარჩენები კი პროვინციული არსებობისათვის არის განწირული. კულტურის საფეხურზე ადამიანი მიჯაჭვულია თავის საცხოვრებელ კუთხეს, მას აქვს პატრიოტიზმის ყველა ნიშანი, ცივილიზაციის დროს კი იგი წარმოადგენს მოხეტიალე კოსმოპოლიტს. თუ კულტურის პერიოდში ადამიანის ენერჯია მიმართულია შემოქმედებისაკენ, ცივილიზაციის ძირითადი ნიშანია იმპერიალიზმი. შპენგლერის აზრით, იმპერიალიზმის თანმხლები მოვლენებია: სოციალიზმი, ბუდიზმი და სტიოციზმი. შპენგლერი ამტკიცებს, რომ ცივილიზაციის ძირითადი ნიშანია პიროვნების გაუფასურება და მისი მასებში გათქვეფა — ადამიანი კარგავს ღირებულებას. ძირითადი ღირებულება ფული ხდება, ფული ყველაფერია. იგი ხდება ყოვლისშემძლე ძალად, რასაც მოჰყვება ადამიანის დამონება მანქანის მიერ. მანქანა ადამიანს არა მარტო ცვლის, არამედ იმორჩილებს კიდევ — ადამიანის თავისუფლებას ბოლო ეღება. ფულისა და მანქანის როლი იმდენად დიდია ცივილიზაციის პერიოდში, რომ, შპენგლერის აზრით, ცივილიზაცია შეიძლება

განისაზღვროს როგორც ფულის დიქტატურა. ეს არის კაპიტალიზმის ხანა, რომელიც შეიცვლება სოციალიზმით — პოლიტიკური დიქტატურით. შპენგლერთან როგორც კაპიტალიზმი, ისე სოციალიზმი ცივილიზაციის საფეხურებს წარმოადგენს. მისი აზრით, ევროპის პირველ სოციალისტურ მოძღვრებათა შექმნა ცივილიზაციაზე გადასვლის მაჩვენებელია. ცივილიზაციასა და კულტურას შპენგლერი ადარებს საბადოს. კულტურა, მისი აზრით, მადნით სავსე საბადოა, ხოლო ცივილიზაცია ჰგავს იმ საბადოს, საიდანაც მადნის მთელი მარაგი უკვე ამოიღეს. ცივილიზაციის პერიოდის ადამიანის მთელი უბედურება ისაა, რომ მას არ ესმის ეს ვითარება და ცდილობს ახალი მადანი იპოვოს დაცარიელებულ საბადოში.

ცივილიზაციის საფეხურზე ხელოვნებამ და ფილოსოფიამ ამონურეს თავისი შესაძლებლობანი. ყოველი ახალი მიმართულებისა და ახალი სტილის შექმნის ცდა იფუშება, ამიტომ ამ ეტაპზე ფილოსოფოსობა შეუძლებელი ხდება, მთელი თანამედროვე ფილოსოფია არ ღირს ერთ პრაქტიკულ გამოგონებად. "მდგომარეობიდან საუკეთესო გამოსავალი იქნება, თუ ახალი თაობის ადამიანები ლირიკის ნაცვლად ხელს მოჰკიდებენ პრაქტიკას, მხატვრობის ნაცვლად — პოლიტიკას". ფილოსოფიისადმი ასეთი უარყოფითი დამოკიდებულება, შპენგლერის აზრით, ზედმეტს არ ხდის მის ფილოსოფიას. ცივილიზაციის პერიოდში ფილოსოფია წარმოდგენილია სკეპტიციზმის სახით, ამიტომ შპენგლერის ფილოსოფიაც სკეპტიციზმია. მისი აზრით, ცივილიზაცია, როგორც კულტურის სიკვდილი, შეიძლება შევადაროთ "უზარმაზარ გამხმარ ხეს პირველყოფილ ტყეში, რომელსაც კიდევ დიდხანს შეუძლია შეინარჩუნოს თავისი დამპალი ტოტები".

ცივილიზაციის ნიშნების ჩამოყალიბებით და ამის აღიარებით, რომ დასავლეთ ევროპის კულტურა უკვე შევიდა ცივილიზაციის ეტაპში, შპენგლერმა გამოთქვა თავისი დამოკიდებულება დასავლეთ ევროპის მომავალ ბედზე. მისი აზრით, ეს არის დასავლეთ ევროპის დაისი, ამას ის ასაბუთებს ისტორიული ანალოგიის მეთოდით. კერძოდ, ჩვენი კულტურის ამ ეპოქას იგი ადარებს ანტიკური კულტურის ზამთარს რომაული პერიოდის სახით, როდესაც დაიწყო ანტიკური კულტურის ცივილიზაცია. რომი იყო ანტიკურობის იმპერიალიზმი. ასეთივეა, მისი აზრით, დასავლეთ ევროპის კულტურა თანამედროვე ეტაპზე. დასავლეთ ევროპის კულტურისათვის ცივილიზაცია არის მისი გარდაუვალი ბედი. ჩვენი საუკუნე, შპენგლერის მტკიცებით, არის წმინდა ექსპანსიური მოქმედების საუკუნე, რომელიც მოკლე-

ბულია უმაღლეს მხატვრულ და მეტაფიზიკურ პროდუქტულობას. მოკლედ რომ ვთქვათ, დაცემის ეპოქაა. მაგრამ ჩვენ არ ამოგვიჩვენია ეს დრო და არც ძალა შეგვწევს შევცვალოთ ის ფაქტი, რომ დავიბადეთ სრული ცივილიზაციის — ზამთრის დასაწყისის ადამიანებად. ისლა დაგვრჩენია, შევეგუოთ ამ მდგომარეობას და თავი არ მოვიტყუოთ ცრუ ილუზიით, თითქოს ხელგვენიფებოდეს რაიმეს შეცვლა.

შპენგლერი მომავალს წრებრუნვის თეორიის საფუძველზე განსაზღვრავს და რადგან თანამედროვე კულტურას, მისი აზრით, უკვე გავლილი აქვს წარმოშობისა და აყვავების ხანა, იგი გარდუვალი დალუპვის წინაშე დგას. ისმის საკითხი, როგორ უნდა გავიგოთ თანამედროვე კულტურის დაისი: დაილუპება იგი ცივილიზაციის ასაკის დამთავრების პერიოდში (ორი ათასი წლის ფარგლებში) თუ ისევ გააგრძელებს არსებობას? შპენგლერის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში ამ საკითხზე ორი აზრია. უმრავლესობის აზრით, შპენგლერი დალუპვის მაუნყებელია, ნაწილს კი, "მზის ჩასვენება" არ მიაჩნია დალუპვად ფიზიკური მოსპობის გაგებით. ამ აზრს იცავს ჰენკელი, რომლის მტკიცებითაც "მზის ჩასვენება" ნიშნავს ძველი კულტურის დასასრულს და ახლის აღმოცენებას, მაგრამ არა ძველი კულტურის დალუპვას. რასაკვირველია, ძველი კულტურა, შპენგლერის მიხედვით, ახლის გვერდით ვერ იარსებებს. დიდი კულტურები "აღმოცენდებიან უეცრად, ვრცელდებიან დიად ხაზებში, კვლავ თანახნორდებიან და ქრებიან, უფსკრულის სარკე კვლავ დევს ჩვენს წინაშე განმარტოებული და მთვლემარე". უფრო საინტერესოა საკითხის მეორე მხარე, სახელდობრ, "მზის ჩასვენება" ისტორიულ კულტურათა საერთო დასასრულია თუ ევროპის მზის ჩასვენებას უნდა მოჰყვეს ახალი კულტურის აღმოცენება? შპენგლერი ამტკიცებს, რომ მომავლის კულტურა არის რუსული კულტურა, მაგრამ ამ აზრს შემდეგ აღარ ავითარებს.

კულტურისა და ცივილიზაციის მნიშვნელობათა ზემოდასახელებული ორი გაგებისაგან განსხვავებული ინტერპრეტაციაა, როდესაც ცივილიზაციასა თუ კულტურას განიხილავენ როგორც ერთიან პროცესს მთელი ისტორიის მანძილზე, დაწყებული ბარბაროსობის შემდგომი ხანიდან, რომელსაც მორგანმა უწოდა ცივილიზაცია და დამთავრებული დღევანდელით. ამ თეორიის წარმომადგენლებია მორგანი, ენგელსი, ფურიე. ველურობისა და ბარბაროსობის შემდგომი საფეხური, ცივილიზაცია, ამ ავტორების აზრით, განსხვავდება საარსებო საშუალებათა მოპოვების წესით. ველურობის უმაღლესი ეტაპი მორგანთან დაკავშირებულია მშვილდ-ისრის გამოგონებასთან და კვე-

ბის ძირითად საშუალებად ნანადირევის გამოყენებასთან. ბარბაროსობის უმაღლეს სფეროს მახასიათებლად რკინის მადნის გადადნობა, სამჭედლო საქმიანობა და კვების საშუალებად დამუშავებული სახით ცხოველური პროდუქტების გამოყენება ხდება. აქედან გადადიან ცივილიზაციაზე, რომელიც ლითონის დამუშავებას შემდგომ ავითარებს, ქმნის ხელოვნების პირველ ნიმუშებს, გალავნებითა და კოშკებით გარშემორტყმულ ქალაქებს. მორგანის მიმდევარი ენგელსი ამ ვითარებას ასე ახასიათებს: "ველურობა — პერიოდი უმთავრესად ბუნების მზა პროდუქტების მითვისებისა, ადამიანის მიერ შექმნილი პროდუქტები ძირითადად ასეთი მითვისების დამხმარე იარაღს წარმოადგენენ. ბარბაროსობა — მესაქონლეობისა და მინათმოქმედების შემოღების პერიოდი — პერიოდი, როცა ადამიანის საქმიანობის შემწეობით ბუნების პროდუქტების წარმოების გადიდების მეთოდების ათვისება ხდება. ცივილიზაცია — პერიოდი ბუნების პროდუქტების შემდგომი დამუშავების ათვისებისა, პერიოდი მრეწველობისა, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით და ხელოვნებისა".¹²³

ველურობისა და ბარბაროსობის შემდგომი მთელი ისტორია მორგანთან და ენგელსთან გაგებულა როგორც ცივილიზაციის განვითარება. ისე კი არაა, რომ ცივილიზაცია კაცობრიობის ისტორიის ერთი რომელიმე საფეხურთაგანი იყოს და სხვა საფეხურები მას მოსდევდეს. მას შემდეგ, რაც ცივილიზაცია ჩაისახა, ის უწყვეტი განვითარების ხაზია მთელ ისტორიაში. ენგელსთან ის კლასობრივი საზოგადოების თანაბარმნიშვნელოვანია. ცივილიზაციის ცნების ასეთი გაგება დამახასიათებელია XX საუკუნის მრავალი ისტორიკოსისათვისაც. ცივილიზაციის დახასიათებისას მხედველობაში აქვთ, ერთის მხრივ, მაღალი ტექნიკური განვითარება, ცხოვრების მატერიალური დაკმაყოფილების საშუალებათა ზრდა და, საერთოდ, ცხოვრების კულტი, მეორე მხრივ, გონითი განვითარების სფეროში დეგრადირება. თანამედროვე კულტურის ფილოსოფია ცივილიზაციის ცნების განხილვისას მხედველობაში იღებს მის ერთ ან რამდენიმე ნიშანს. ზოგიერთს ტექნიკის ბატონობა მიაჩნია ცივილიზაციის მაჩვენებლად, ზოგს — დიდი ქალაქების ზრდა, ზოგს — დემუშანობაცია. ფაქტობრივად, ეს თვისებები ახასიათებს ცივილიზაციას, მაგრამ ცალ-ცალკე არც ერთი მათგანი არაა საკმარისი მის დასახასიათებლად. ჯერ კიდევ ფურიე, რუსოს მსგავსად, აღნიშნავდა, რომ საზოგადოების დაღმავალი განვითარება ცივილიზაციის

¹²³ კარლ მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, გვ. 217-218.

გზით საზოგადოების დალუპვამდე მიგვიყვანს. სწორედ ფურიეზე დაფუძნებით ამტკიცებს შპენგლერი, რომ ცივილიზაცია დაცემის ეპოქაა.

კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართება არც მათი გაიგივებითა და არც მათ შორის დაპირისპირებით გამოიხატება ადეკვატურად. ალბათ, უფრო მართლზომიერი იქნება, კულტურისა და ცივილიზაციის გაიგივების გვერდით, კულტურაცა და ცივილიზაციაც განვიხილოთ როგორც საზოგადოების განვითარების განსხვავებული ეტაპები. შესაბამისად, კულტურას თუ განვიხილავთ როგორც სულიერ ღირებულებათათვის უპირატესობის მიმნიჭებელს და ამ სახის ღირებულებათა განვითარების ყველაზე მყარ საფუძველს, ხოლო ცივილიზაციაში პრიორიტეტს მივანიჭებთ ტექნიკის განვითარებას, მომხმარებლურ საზოგადოებას, რომლისათვისაც მთავარია "კარგი ცხოვრების" იდეალი, მატერიალური უზრუნველყოფა და მაღალი სულიერი იდეალებისადმი ნაკლები ყურადღება. სოციალიზაციის პროცესში ადამიანებმა მიაღწიეს იმ საფეხურს, როდესაც ისინი სულიერი ღირებულების მოხმარებაზე არიან ორიენტირებულნი და ღვთისადმი მოწინებასაც კარგავენ, მათთვის მთავარია მატერიალური კეთილდღეობა და სოციალური კომფორტი. ამ ვითარებას პირველად მარქსმა გაუსვა ხაზი, როდესაც ისტორიის განმსაზღვრელად ეკონომიკური ფაქტორი გამოაცხადა. ამით ის ცივილიზაციის იდეოლოგი გახდა. ალბათ, შპენგლერი მართალი იყო, როდესაც სოციალიზმს ცივილიზაციის მაუნყებლად მიიჩნევდა, რაც მარქსმა იდეოლოგიურად დაასაბუთა მტკიცებით, რომ მატერიალური განსაზღვრავს სულიერს და არა სულიერი მატერიალურს. სოციალიზმი მასის საზოგადოებისა და მასის კულტურის იდეალად დასახვავა, რაც ცივილიზაციას მიესადაგება. მოკლედ, კულტურა ცივილიზაციასთან მიმართებაში მოიაზრება როგორც სულიერ ღირებულებებზე ორიენტირებული, ცივილიზაცია კი მატერიალურ ღირებულებებზეა მიმართული. ორივესათვის საერთოა ღირებულებებზე ორიენტაცია. განსხვავება ღირებულებათა სახეებშია. ორივე არა მარტო ორიენტირდება შესაბამის ღირებულებებზე, არამედ ამ ღირებულებათა შექმნაზეც. არ შეიძლება ცივილიზაციის შედარება ცარიელ საბადოსთან, ან გამხმარ ხესთან. ცივილიზაციასაც ახასიათებს შემოქმედებითობა, მაგრამ ძირითადად ის მატერიალური ღირებულებების შექმნაზეა ორიენტირებული. ცივილიზაცია კულტურისაგან განსხვავებით არა მარტო მატერიალურ ღირებულებებზე ორიენტირდება, არამედ სულიერ ღირებულებათა მატერიალიზაციასაც ახდენს. მა-

ტერიალური ღირებულებანი უტილიტარული სასარგებლოს პრინციპით აიგება და მხოლოდ კომფორტის დანიშნულება აქვს. როდესაც ეს უტილიტარიზმი ხელოვნებაზეც ვრცელდება და ხელოვნების ფუნქციას კომფორტის უზრუნველყოფაში ხედავს. სწორედ აქ იჩენს თავს ცივილიზაცია.

გასეტის მტკიცებით, ასეთი უტილიტარიზმით ინგლისელები ხასიათდებიან. "რაც ფრანგისათვის მგრძნობელობაა და გერმანელისათვის ფილოსოფია, ის ინგლისელისათვის კომფორტია". კომფორტისადმი სწრაფვის ინგლისურ ნიშნად გასეტი რესკინს ასახელებს, რომელმაც ხელოვნება ცხოვრებისეულ ფუნქციაზე დაიყვანა, რომელიც უნდა ემსახუროს ხელსაყრელი სიტუაციის შექმნას, სულიერ ღირებულებათა დეკორატიულ და მხატვრულ მრეწველობაზე დაყვანით, გასეტის აზრით, რომლებიც არსებითად, არც არიან ხელოვნების სახეები, ყოველ შემთხვევაში, მათში სილამაზე მხოლოდ ფასადია და ეს კომფორტისადმი სწრაფვის გამოხატულებაა, ხელოვნების ასეთი გაგება არის სწორედ ცივილიზაციის ნიშანი. "რესკინმა შეძლო ხელოვნებისათვის ისეთი ინტერპრეტაცია მიეცა, რომელიც ხელოვნებას მხოლოდ იმით შემოფარგლავს, რაც შეიძლება ყოველდღიური საქმიანობა გახდეს. მისი ევანგელია ხელოვნება, როგორც სარგებლობა და მოხერხებულობა. რასაკვირველია, ასეთ პრინციპს უპასუხებენ მხოლოდ ის ხელოვნებანი, რომელნიც, მკაცრად თუ ვიტყვით არც არის ხელოვნება, ე. ი. — სამრეწველო ან დეკორატიული. იმას კი არ ვამბობ, რომ დეკორი და მხატვრული მრეწველობა სრულიად მოკლებულია სილამაზეს, მე მხოლოდ იმას ვამბობ, რომ მათი სილამაზე სილამაზე კი არაა, არამედ სარგებლობა, სილამაზით შეფერადებული. ამიტომ თანამედროვე ადამიანი ალაღმართალი რომ იყოს, აღიარებდა, რომ ესეთიკური ტკობა არაფრით განსხვავდება სიამოვნებისაგან, რომელსაც მას ნატიფი და კარგად განლაგებული ნივთები ანიჭებს"¹²⁴. სწორედ ეს მომენტი სილამაზის სიამოვნებასთან გაიგივებისა და სულიერი ტკობის კარგად განლაგებული ნივთების სამეფომდე დაყვანა, არის დამახასიათებელი ცივილიზაციის ადამიანისათვის. რომლისთვისაც, ფრომის ენაზე თუ ვიტყვით, განმსაზღვრელია ქონება და არა ყოფიერება. ასეთი ადამიანისათვის გამოყენება და მოხმარებაა მთავარი. ეს კი ნივთების ნიშანია. ამიტომ ცივილიზაცია ხასიათდება ნივთების ბატონობით.

¹²⁴ Хосе Ортега и Гассет, Дегуманизация искусства, М., 1991, 33-480-481.

ვერკორისა და კორონელის რომანში "კვოტა ანუ სიუხვის საზოგადოება" საფუძვლიანადაა ნაჩვენები, რა დონეზე დასცემს ადამიანს ნივთებისადმი მონობა, ნივთის კერპად გახდომა. იგივე მოტივაციაა განსახიერებელი პერეკის რომანში "ნივთები". "ნივთთა ტირანიას" უწოდებენ ცივილიზაციის ადამიანის ვითარებას. როგორც ჩანს, სავალდებულო არაა კლასიკური ტირანები განაგებდნენ საზოგადოებას, რათა ადამიანი აღმოჩნდეს მონის მდგომარეობაში. ის მონაა მაშინაც, როდესაც მისი თვალსაწიერი ნივთთა სამყაროთა შეზღუდული, როცა მისი კერპი მატერიალური კეთილდღეობაა. ცივილიზაციის ადამიანი სწორედ ამ ნიშნით ხასიათდება. სხვაგვარად არც შეიძლება ყოფილიყო, რადგან "ჰომო ფაბერი" სულიერობას მოკლებული მენარმეა, მწარმოებელია, მაგრამ არა — შემოქმედი. მისთვის პოეზიაც, შემოქმედებაც, მხოლოდ ნივთიერზე დაყვანით ხდება სასურველი. მისი ძირითადი ნიშანი ნივთომანიაა. ნივთის გაღმერთება ვრცელდება ადამიანზეც. ადამიანი სხვა ადამიანს განიხილავს როგორც ნივთს და გამორიცხავს სხვა ადამიანისათვის ვითარებას, რომელშიც მას შეუძლია თავი "მე"-დ იგრძნოს. სასურველ "მე" და "შენ"-ის მიმართებას ცვლის "მე"-ს "არა-მე"-სთან მიმართება.

გასეტის მტკიცებით, "მე"-ს ვერ გადავაქცევთ ნივთად, "მე" ერთადერთია, რომელიც ასეთ მეტამორფოზას არ ექვემდებარება, მაგრამ ისტორიამ დაგვანახა, რომ ისეთი კლასიკოსებიც კი, როგორიც პლატონი და არისტოტელეა, მონის მდგომარეობაში მყოფ ადამიანებს პირუტყვზე დაბლა აყენებდნენ. მათთვის მონები სწორედ ნივთები იყო. შემდგომ ცივილიზაციებშიც, ადამიანები ისევე იყიდებოდა ბაზარზე, როგორც ნივთები და ეს იყო ადამიანის ნივთთან გაიგივების შედეგი. თანამედროვე ადამიანი ცდილობს მეობა შეინარჩუნოს, მაგრამ სხვა "მე"-სადმი ასეთი დამოკიდებულება არ ახასიათებს, სხვა მის თვალში საშუალებაა, მის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების გზაა. ის, რომ სხვა ადამიანი განიხილება როგორც საშუალება და არა როგორც მიზანი, მისი ნივთთან გაიგივების მაჩვენებელია.

კანტმა სცადა ისეთი მორალური პრინციპების შემუშავება, რომელიც ადამიანის ნივთთან გაიგივებას გამორიცხავდა, თუმცა, გასეტს კანტის ეს იმპერატივი უფრო ამაღლებულად ესმის. გასეტის აზრით, კანტის იმპერატივის ფორმულაა "მოიქეცი ისე, რომ სხვა ადამიანები არ მოიხმარო როგორც საშუალებანი, არამედ ისე, რომ ისინი ყოველთვის შენი მოქმედების მხოლოდ მიზანი იყვნენ". გასეტის ეს ფორმულა არ არის კანტის კატეგორიული იმპერატივის სწორი გაგება. კანტი ადამიანს მოუ-

ნოდებდა სხვა ადამიანს არ მოქცეოდა როგორც მხოლოდ საშუალებას, სხვა ადამიანი მისთვის მიზანიც უნდა ყოფილიყო. ე. ი. საშუალებად ყოფნა არ იყო გამორიცხული, მაგრამ საშუალებაზე არ უნდა ყოფილიყო დაყვანილი. ეს ერთი მომენტი უნდა ყოფილიყო სხვა ადამიანთან დამოკიდებულებაში. უტოპიურია გასეტიც მოთხოვნა, "რაიმე გავხადოთ" "მე"-დ, ეს არის ერთადერთი საშუალება მივალნიოთ იმას, რომ მან ნივთად ყოფნა შეწყვიტოს"¹²⁵. ვფიქრობთ, ეს კანტის იმპერატივისათვის ზედმეტი მოთხოვნისა თუ ზედმეტად გაპუმანიზირების მცდელობაა, ევანგელიეს ფორმულირებას უფრო მიესადაგება "გიყვარდეს მოყვასი შენი, როგორც საკუთარი თავი". კანტი ადამიანს მიზანსაშუალებად განიხილავს და არა უბრალოდ საშუალებად ან მხოლოდ მიზნად. დღეს ეს მოთხოვნაც დაინწყებულია და მომხმარებლური საზოგადოება ადამიანს საშუალებად მიიჩნევს. სწორედ ამის გამოა, დღევანდელი საზოგადოება ცივილიზაციის დონეზე. ყოველივე ეს მიუთითებს, რომ კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებებს მრავალმნიშვნელოვანება ახასიათებს.

მიუხედავად იმისა, რომ კულტურისა და ცივილიზაციის ზემოთგანხილული თეორიები როგორც წარსულის, ისე თანამედროვეობის გააზრებაში მეტად მნიშვნელოვანია, მკვლევრები მათი ანალიზით არ კმაყოფილდებიან და ერთხმად მიუთითებენ სოციალური პროცესების გააზრებისათვის ნორბერტ ელიასის ორტომეულს, სათაურით — "ცივილიზაციის პროცესის შესახებ სოციო-გენეტიური და ფსიქოგენეტიური გამოკვლევები". ელიასი აგრძელებს და ავითარებს იმ ხაზს, რომელიც მისმა მასწავლებელმა, ალფრედ ვებერმა შეიმუშავა და, რომლის არსება გამოიხატება ემპირიულობით, არასპეკულატიური ხასიათითა და სოციალური მოქმედების შემეცნებით. ელიასი გლობალური ფილოსოფიური თეორიებისაგან განსხვავებით, სოციალურ ცვლილებებს იკვლევს უშუალოდ სინამდვილის ანალიზით და ქმნის სოციალურ ცვლილებათა არადოგმატურ, ემპირიულად დაფუძნებულ სოციოლოგიურ თეორიას. მისი ნააზრევის ერთ-ერთი თავისებურება ისიცაა, რომ "კულტურისა" და "ცივილიზაციის" ცნებათა მიმართებას ის ცალკეული ქვეყნების მიხედვითაც აანალიზებს, აჩვენებს, როგორ განვითარდა ეს მიმართება გერმანიასა და საფრანგეთში, როგორ გადავიდა ამ ცნებათა ფრანგული გაგება ინგლისურენოვან ქვეყნებში, როგორ გადაიზარდა გერმანული წარმოშობის ტერმინი და შესაბამისი ცნება — "კულტურა" — სოციალურობის გამომხატველობიდან ნა-

¹²⁵ იქვე, გვ. 483.

ციონალური თვითცნობიერების გამომხატველ მნიშვნელობაში. ანალოგიური რამ მოხდა საფრანგეთსა და ინგლისურენოვან ხალხებში "ცივილიზაციის" მიმართ.

ნორბერტ ელიასი ანალიზს იწყებს ცივილიზაციის ცნების მრავალმნიშვნელოვნობის ფიქსირებით. მისი მტკიცებით, "ცივილიზაციით" აღნიშნავენ ტექნიკის ვითარებას, ადამიანთა მანერებს, მეცნიერულ შეშველებას, რელიგიურ იდეებს, ცხოვრების წესს, ქალისა და მამაკაცის ერთობლივი ცხოვრების ფორმებს, სამართლებრივ სანქციებს, საკვების მიღების ფორმებსა და სხვა. ეს ნიშნავს, რომ "ცივილიზაციის" გამოყენების არეალი ადამიანის ცხოვრების ყველა სფეროზე ვრცელდება. იმდენად, რომ "ჩვენს გარშემო არაფერი არაა, რასაც მიმართება არ ექნებოდა "ცივილიზებულ" თუ "არაცივილიზებულ" ფორმებთან. ამიტომ, სიტყვათა მცირე მარაგით ვერ იქნება ნაწვდომი ყოველივე ის, რასაც "ცივილიზაციით" აღვნიშნავეთ"¹²⁶.

ნორბერტ ელიასის სააზროვნო სიტუაციისთვის, გარკვეულწილად, შეიძლება სასარგებლოც კი გამოდგა მისი პიროვნული ტრაგედია გერმანიაში ფაშიზმის დიქტატურასთან დაკავშირებით, რის შედეგადაც გერმანიიდან ინტელექტის მასობრივი გადინება მოხდა. ამ ტალღაში მოხვდა ნორბერტ ელიასიც, რომელმაც 1933 წელს სამშობლო დატოვა და პარიზში გადავიდა. შემდეგ ლონდონში მოღვაწეობდა და ბოლოს, 1990 წელს, 93 წლის ასაკში, ამსტერდამში გარდაიცვალა. ემიგრაციამ მას საშუალება მისცა საფუძვლიანად გასცნობოდა საფრანგეთისა და ინგლისის ცივილიზაციებს და მათი ემპირიული ანალიზი იმავე დონეზე წარემართა, რა დონეზეც გერმანიაში — კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართება.

ელიასთან კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართების მრავალ მნიშვნელობასთან გვაქვს საქმე. მისთვის "ცივილიზაცია" ერთ შემთხვევაში ნიშნავს უკანასკნელი სამასი წლის განმავლობაში სოციალურ ცვლილებათა ტემპის შეცვლას. მანამდე კულტურა ვითარდებოდა სტაბილური ტემპით, რაც ადამიანს საშუალებას აძლევდა როგორც გარემოს, ასევე საკუთარი ცვლილებისათვის მშვიდად ედევნებინა თვალი. მაგრამ უკანასკნელ საუკუნეთა მსვლელობამ დაარღვია ეს ჩვეულებრივი რიტმი და ტექნიკის არნახული განვითარების ტემპების ფონზე ადამიანის ტრადიციული ცვლილების მსვლელობაც შეიცვალა. ადამიანი ბუნებასთან შეგუებიდან ბუნებასა და საკუთარ თავზე გაბა-

¹²⁶ Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilisation, Frankfurt am Main B. I. 1998, 83-89.

ტონების ვითარებაზე გადავიდა, რამაც გამოიწვია ევროპელი ადამიანის თვითცნობიერების რადიკალური ცვლილება: “როცა საკითხი ისმის — რა ფუნქცია აქვს “ცივილიზაციის” ცნებას და “ადამიანის” ცნება აღინიშნება როგორც “ცივილიზებული”, აღმოჩნდება, რომ ეს ცნება ევროპის თვითცნობიერებას გამოხატავს. შეიძლება ითქვას, აგრეთვე, ეროვნულ თვითცნობიერებასაც. ის ასახავს ყველაფერს იმას, რაც უკანასკნელი ორი-სამი საუკუნის ევროპულ საზოგადოებას სწამს და ადრეულ საზოგადოებებთან შედარებით მის უპირატესობად მიაჩნია. მისი გზით, ევროპული საზოგადოება ცდილობს დაახასიათოს ის, რაც მის საკუთრივობას ქმნის და რითაც ის ამყობს — იქნება ეს მისი ტექნიკის ვითარება, მანერების ფორმები, მეცნიერული შემეცნების წინსვლა, ან კიდევ, მისი მსოფლმხედველობა და, შეიძლება, კიდევ მრავალი სხვა”¹²⁷.

როგორც ვხედავთ, ადამიანის ყოფიერების წესის რადიკალური ცვლილება “ცივილიზაციის” ცნებით გამოიხატება. ეს ცნება იმ სიახლის შედეგია, რაც ადამიანს შემეცნების განვითარებამ და ინტელექტის ბატონობამ მოუტანა, რამაც შეცვალა როგორც სოციალური გარემო, ისე, საკუთრივ, ადამიანიც. დეკარტის მიერ აზროვნებით ყოფიერების გაგების დაფუძნება და ინტელექტუალურ შესაძლებლობათა სრული სახით გამოყენება, ადამიანის მოქმედებაში წარმოშობს ახალ, რაციონალური ტიპის ადამიანს და, შესაბამისი დოზით, საზოგადოების ცივილიზრობას.

ელისასი არ ჩერდება “ცივილიზაციის” ამ გაგებაზე. მას მიაჩნია, რომ ცივილიზაცია კულტურასთან მიმართებაში შეიძლება ნიშნავდეს ტექნიკის განვითარებას, კულტურა კი, მასზე მოთხოვნილებასა და მის ათვისებას. ამ გაგებით, “ცივილიზაციით” აღინიშნება ტექნიკა, ხოლო ადამიანის მიერ ტექნიკის გამოყენების მოთხოვნილება და გამოყენების წესები, შესაბამისად, ქცევის მანერები, “კულტურით” აღინიშნება. როგორც ჩანს, კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირების ამ გაგებას ემყარება ოგბორნის ადამიანის კულტურული ჩამორჩენილობის თეორია, რომლის მიხედვით, ცივილიზაციის განვითარებამ უფრო სწრაფი ტემპი გამოავლინა, ვიდრე — ადამიანის კულტურისამ.

ადამიანი ქმნის ტექნიკას, მაგრამ მისი გამოყენების, მასთან მიმართების შესაბამისი კულტურა არ გააჩნია. ჩამორჩება ტექნიკის დონეს, ამიტომ, ტექნიკა მასობრივი გამოყენების სა-

¹²⁷ Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Frankfurt am Main B. I. 1998, გვ. 89.

განი ვერ ხდება. ტექნიკოსები ისეთ ტექნიკას ქმნიან, რომლის მოქმედების პრინციპები, მხოლოდ სპეციალისტთა ვიწრო წრისთვისაა მისაწვდომი. ტექნიკა გაცილებით სწრაფად ვითარდება მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში, ადამიანის განვითარების ტემპი კი ჩამორჩება. ტექნიკა იქცევა იმ გოლემად, რომელსაც ადამიანი ვერ მართავს. ამიტომ, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქაში ერთ-ერთი ძირითადი და ადამიანის ყოფიერებისათვის გადამწყვეტი დაპირისპირებაა წინააღმდეგობა ტექნიკასა და ადამიანს შორის. ელიასთან ეს დაპირისპირება არა მარტო ტექნიკის დონესა და მისი გამოყენების წესთა ცოდნას შორის განსხვავებას მოიცავს, არამედ, ტექნიკის დონესა და ამ დონეზე ადამიანის მოთხოვნილებას შორის განსხვავებასაც. ცივილიზაციის მაღალი დონე თავისთავად ვერ უზრუნველყოფს მასზე რეალურ მოთხოვნილებას და შესაბამის კულტურას. აფრიკის ქვეყნებში თანამედროვე ტექნიკის უახლესი მიღწევები შესაბამის გამოყენებას ვერ პოულობს და უახლესი მარკის მანქანებით ზოგჯერ თხები და ცხვრები გადაყავთ. ბევრგან, უახლესი ტექნიკის გვერდით, სამგზავროდ კვლავ ტრადიციული საშუალებები — ცხენი და აქლემი გამოიყენება. ევროპული ტექნიკა, ცივილიზაციის ეს უახლესი მონაპოვარი, ბევრმა რეგიონმა ვერ გაიშინაგანა და ეს მარტო ტექნიკური განათლების ჩამორჩენით არ აიხსნება — ამ შემთხვევაში შესაბამისი მოთხოვნილების უქონლობაც მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. სწორედ ეს ნიშნავს ცივილიზაციისა და ტექნიკის დაპირისპირების ერთ-ერთ ასპექტს.

ელიასის მტკიცებით, ცივილიზაცია არაა ერთმნიშვნელოვანი ცნება, არა მარტო ეპოქების თუ საკაცობრიო განვითარების, არამედ, ეროვნული მნიშვნელობის თვალსაზრისითაც “ცივილიზაცია” ევროპის სხვადასხვა ერებისთვის ერთსადაიმავეს არ ნიშნავს. ერთი მხრივ, ამ სიტყვის ფრანგულ და ინგლისურ გამოყენებასა და, მეორე მხრივ, გერმანულს შორის, დიდი განსხვავებაა”. ელიასის აზრით, “ცივილიზაცია” ფრანგულ და ინგლისურ გამოყენებაში ნიშნავს ადამიანის მიღწევებს, მისი განვითარების უმაღლესი საფეხურისაკენ მსვლელობას. ის პირველადი ღირებულებათა და, თანაც, განმსაზღვრელი, ადამიანის ყოფის საამაყო წესი. გერმანელისთვის კი პირველადი განმსაზღვრელი და, მთავარი, კულტურაა. ცივილიზაციას მხოლოდ მეორადი ღირებულება მიენერება. ის ადამიანისათვის შინაგანი კი არაა, გარეგანია. ცივილიზაცია არაა ადამიანის ადამიანობის მაჩვენებელი, არც ადამიანური ყოფიერების თვალსაზრისით საამაყო. გერმანელის პოზიცია, ამ შემთხვევაში, უახ-

ლოვდება სენტ ეგზიუპერის გმირის, პატარა პრინცის თვალსაზრისს, რომელიც ცივილიზაციის მიღწევებისადმი ინტერესს არ ავლენს და ონკანიდან წყლის დაღევას, წყურვილის უშუალოდ წყაროდან დაკმაყოფილება ურჩევნია. ტექნიკა რომ საქმეს გვიადვილებს, ეს მისთვის ღირებული არაა. გერმანელისთვისაც ასეა.

მთავარია კულტურა, როგორც შემოქმედების არეალი, როგორც სულიერ ღირებულებათა შექმნისა და მოხმარების სფერო. ცივილიზაცია კი მატერიალურთანაა დაკავშირებული, თანაც ადამიანისთვის შინაგანი არაა. გერმანელი კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირებას ყველა სფეროში პოულობს და ყველგან კულტურას ანიჭებს უპირატესობას. ელიასის მტკიცებით, “ცივილიზაციის” ფრანგული და ინგლისური ცნება შეიძლება მიმართებაში იყოს პოლიტიკურ ან ეკონომიკურ, რელიგიურ ან ტექნიკურ, მორალურ ან საზოგადოებრივ აქტებთან. გერმანული “კულტურის” ცნება არსებითად მიმართებაშია გონით, ხელოვნებისეულ, რელიგიურ ფაქტებთან და ის ავლენს მიდრეკილებას, ტიხარი გაავლოს, ერთი მხრივ, აღნიშნულ ფაქტებსა (გონით, ხელოვნებისეულ, რელიგიურ და სხვა) და, მეორე მხრივ, პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და საზოგადოებრივ ფაქტებს შორის. “ცივილიზაციის” ფრანგული და ინგლისური ცნება შეიძლება მიმართებაში იყოს ფუნქციონებასთან, მაგრამ ის ადამიანის პოზიციისა და ქცევის მიმართ გულგრილია. “კულტურის” გერმანული ცნება კი, პირიქით, მიმართებაშია ქცევისა და ღირებულებებისადმი ყოველგვარი ფუნქციონების გარეშე და “კულტურა” გამოხატულებას პოულობს “კულტურულში”. ეს სიტყვა “კულტურული” უშუალოდ არ გადაიტანება ფრანგულსა და ინგლისურზე¹²⁸.

ელიასი განასხვავებს “კულტივირებისა” და “კულტურულის” ცნებებსაც. “კულტურულობა” მისი აზრით, ახლოა ცივილიზაციის ფრანგულ და ინგლისურ გაგებასთან. ის “ცივილიზებულ ყოფიერებას” გამოხატავს. კულტივირებული შეიძლება იყოს ადამიანი და ოჯახი. “ცივილიზებულის” მსგავსად, “კულტივირებულიც” მიმართებაში ადამიანის მოქმედებასთანაა და მის საზოგადოებრივ ყოფიერებას, მის საცხოვრისს, ურთიერთობის ფორმებს, ენას, ტანსაცმელსა და სხვას, გამოხატავს, განსხვავებით “კულტურულისაგან”, რომელიც მხოლოდ ადამიანის ფუნქციონებასთანაა დაკავშირებული. ელიასის აზრით, ცივილიზაცია

¹²⁸ Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilisation, Frankfurt am Main B. I. 1998, გვ. 91.

იმას უკავშირდება, რაც მუდმივ წინსვლას განიცდის. ის პროცესსა და მის შედეგს გამოხატავს. გერმანული სიტყვა „კულტურა“ კი მიმართებაშია ხელოვნების ნაწარმოებებთან, რელიგიურ და ფილოსოფიურ სისტემებთან, მოკლედ, სულიერ მოღვაწეობასთან, რომელიც ისეთივე წესით ხარობს, როგორც „ყვავილები ველზე“. „ცივილიზაცია“ იმას გამოხატავს, რაც ყველა ერისთვის საერთოა, „კულტურა“ კი — ეროვნულ ფენომენს. ცივილიზაციის პროდუქტები არაა ეროვნული, ისინი ყველა ადამიანისათვის თანაბრად მნიშვნელობს. კულტურის პროდუქტები ეროვნული შემოქმედების შედეგია და ეროვნულობით ხასიათდება.

ელიასის აზრით, აღნიშნულის გარდა, „კულტურისა“ და „ცივილიზაციის“ ცნებები, ერთი მხრივ, გერმანელებსა და, მეორე მხრივ, ფრანგებსა და ინგლისელებში, მათი თვითცნობიერების გამოსახატად გამოიყენება. მათ ეროვნული მნიშვნელობა ენიჭება. ის, რითაც გერმანელი თავის ეროვნულ ცნობიერებას ანუ თვითცნობიერებას გამოხატავს, „კულტურა“, ხოლო ის, რითაც ფრანგი და ინგლისელი თავიანთ თვითცნობიერებას გამოხატავენ, „ცივილიზაციაა“. რადგან განსხვავებული ერები, ამ შემთხვევაში გერმანელები „კულტურით“, ხოლო ფრანგები და ინგლისელები „ცივილიზაციით“ თვითცნობიერებას გამოხატავენ, ამდენად, ორივე ცნება ამ ხალხთა წინაშე დასმულ კითხვაზე: „რაა საკუთრივ ჩვენი თავისებურება?“ სხვადასხვა სიტყვითა და ცნებით გამოხატულ პასუხს იძლევა. თუმცა, მათი შინაარსები იდენტურია — ერის არსება, მისი ყოფიერების გამოხატვა. „კითხვა — „რაა საკუთრივ ფრანგული?“ „რაა საკუთრივ ინგლისური?“ — ეს ფრანგისა და ინგლისელის თვითცნობიერებაა და, დიდხანია, უდავოა. კითხვა — „რაა საკუთრივ გერმანული?“ — საუკუნეების განმავლობაში ვერ ირკვევა და, ამ კითხვაზე პასუხს გარკვეულ ფაზაში „კულტურის“ ცნება იძლევა“¹²⁹. ამ ცნებათა ის მნიშვნელობა, რომელიც მათ ერთა თვითცნობიერების გამოხატველად სახავს, განსხვავებულ ობიექტებს აერთიანებს მათ მნიშვნელობათა იდენტურობით და ისინი ამ ერებში ანალოგიურ ფუნქციას ასრულებენ. ამდენად, „ეროვნული თვითცნობიერების ნაგებობა, რომელიც რეპრეზენტირებულია „კულტურის“ ან „ცივილიზაციის“ ცნებით, სრულიად განსხვავებულია. გერმანელი, რომელიც ამაყად ლაპარაკობს თავის „კულტურაზე“, ისევე,

¹²⁹ Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilisation, Frankfurt am Main B. I. 1998, გვ. 92.

როგორც ფრანგი და ინგლისელი — თავიანთ “ცივილიზაციაზე”, მათ განიხილავენ როგორც სრულიად თავისთავად გასაგებს. ეს ის წესია, რომლითაც ადამიანი სამყაროს როგორც მთელს განიხილავს და აფასებს”¹³⁰.

ელიასი ამ ცნებათა მრავალმნიშვნელოვნობის ანალიზთან ერთად მათ ისტორიულ გენეზისსაც გვთავაზობს. მას მიაჩნია, რომ “კულტურისა” და “ცივილიზაციის” ცნებათა დაპირისპირება გერმანულ ცნობიერებაში მეოცე საუკუნის დასაწყისში რომ განვითარდა, ამ საუკუნეში არ დანყებულა. ამ დაპირისპირებას საფუძველი კანტმა დაუდო თავისი შრომით: “საყოველთაო ისტორიის იდეები მსოფლიო მოქალაქის განზრახვა” (*Ideen Zu einer allgemein Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*) “ცივილიზაციის” ცნების ისტორიას კი 1797 წელს გამოსული ფრანგი ემიგრანტის მენორეტის ნაშრომიდან იწყებს, რომლის კომენტარებში აღნიშნულია ცივილიზებული ქვეყნების ხალხებზე და საუბარია ფრანგებზე. მაშასადამე, ცივილიზაცია ფრანგებთანაა დაკავშირებული. თუმცა, ასეთივე ნარმატებით შეიძლება ამ სიტყვის რომაელებთან დაკავშირება, რადგან ლათინური ფუძის მქონეა, რომლის ვრცელი განმარტება მოცემულია დომინიკ კოლას ნაშრომში — “პოლიტიკური სოციოლოგია”.

უნდა აღინიშნოს, რომ, სამწუხაროდ, თანამედროვე აზროვნება, უმეტეს შემთხვევაში, თითქმის სტიქიურად მიჰყვება კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირების იმ მოდელს, რომელიც შპენგლერმა წარმოადგინა. მისი ნააზრევის მიხედვით, კულტურა და ცივილიზაცია ერთმანეთს უპირისპირდება როგორც შემოქმედება და შემოქმედების ამონურვა, სულის ბატონობა და ტექნიკის ბატონობა, ადამიანური და არაადამიანური სამყაროს, ქალაქისა და სოფლის დაპირისპირების გამოხატულება. ამ დაპირისპირებაში უპირატესობა დილემის პირველ მხარეს, ესე იგი, კულტურას ენიჭება და ცივილიზაცია უარყოფითადაა შეფასებული.

ვფიქრობთ, ეს თვალსაზრისი სუბიექტურია და ნივთთა ვითარებას არ გამოხატავს. სინამდვილეში, ცივილიზაცია კულტურის საპირისპირო კი არა, არამედ მისი გაგრძელება და განვითარებაა, თანაც, დიდი ნახტომია ტრადიციულიდან ინოვაციურ საზოგადოებაში. ცივილიზაცია ადამიანის შესაძლებლობათა მაქსიმუმის გამოვლენის არენაა. ტექნიკა ადამიანის მტერი და შემოქმედების ამონურვის მაჩვენებელი კი არაა, არამედ, — ადამიანობის გამაძლიერებელი, ადამიანის ბუნებასა და საკუ-

¹³⁰ იქვე, გვ. 93.

თარ თავზე ბატონობის გამაღრმავებელი, რითაც ადამიანს მეტი დრო და საშუალება ეძლევა სამყაროსა და საკუთარი თავის როგორც სანვდომად, ისე დასამკვიდრებლად. მეცნიერულ-ტექნიკურმა რევოლუციამ ადამიანს მანამდე არნახული შესაძლებლობები შეუქმნა სამყაროში საკუთარი ყოფიერების დასამკვიდრებლად, თუმცა, იმავე ზომით გაჩნდა ადამიანისა და სოციალურის ამოძირკვის, საერთოდ, სიცოცხლის მოსპობის შესაძლებლობა. ახლა ადამიანზეა დამოკიდებული, რა მიმართულებით წარმართავს ამ შესაძლებლობებს, რომლის რეალიზაციას მოახდენს. წარსულში ადამიანის შესაძლებლობანი ორივე აღნიშნული მიმართულებით შეზღუდული იყო. ამჟამად ეს შეზღუდვა მოიხსნა და ყველაფერი ადამიანის რაციომ უნდა განსაზღვროს. ადამიანმა უნდა უჩვენოს, რომ ის მართლა რაციონალური არსებაა, რომ საზოგადოება, რომლის წევრიც ის არის და რომელსაც ის აშენებს, რაციონალიზმის პრინციპებით იმოქმედებს. ასეთ შემთხვევაში, მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციით შექმნილი შესაძლებლობანი რეალიზდება და ჭეშმარიტი ადამიანური სამყაროს დამკვიდრების საშუალება იქნება. ეს კი გოლიათური ნაბიჯია კულტურის განვითარების გზაზე.

მაშასადამე, ცივილიზაცია კულტურის განვითარებას წერტილს კი არ უსვამს და კი არ უპირისპირდება მას, არამედ კულტურას აგრძელებს, თანაც მანამდე უნახავი ტემპით და აღმოჩნდება რომ ადამიანს მხოლოდ ცივილიზაციის ვითარებაში შეუძლია მისი არსების შესაბამისი სამყაროს აგება. წარსულს კი არ უნდა მივტიროდეთ, არამედ ანმყოსა და მომავლის პერსპექტივები უნდა განვჭვრიტოთ და გავითვალისწინოთ სოციალური ყოფიერების დამკვიდრების აუცილებლობა. თუ ჩვენი ძალისხმევა ამ მიმართულებით წარიმართება, ადამიანი შეძლებს იყოს სამყაროს უმძლავრესი არსება, რომელიც მშვენიერ ყოფიერებას დაამკვიდრებს. ტექნიკის განვითარებამ და ქალაქების ზრდამ კი არ უნდა შეგვაშინოს, არამედ ის საშუალებები უნდა მოგვანახინოს, რომლებიც თანამედროვე ტექნიკისა და ურბანიზაციის პირობებში ადამიანის ცხოვრებას საზრისით ალავსებს და გაახანგრძლივებს, უნდა დავემშვიდობოთ რუსოიზმს და მომავალს საღი აზრით შევხედოთ. სწორედ ტექნიკა იძლევა ადამიანის სიცოცხლის გახანგრძლივების, მისი შრომისუნარიანობის პერიოდის გადიდების, დამქანცველი შრომისაგან გათავისუფლების საშუალებას და იმის შესაძლებლობას ქმნის, რომ შრომა ადამიანისათვის ტვირთი კი არა, სიხარულისა და ბედნიერების მომტანი იყოს, რომ არა მარტო წარმოებული პროდუქტები, არამედ წარმოების პროცესიც სასურველი

გახდეს. შრომაში თამაშის იმდენი ელემენტი უნდა მონაწილეობდეს, რომ მთლიანად გათავისუფლდეს ქანცგამცლელი საგან. ადამიანს საკუთარი თავისთვის მეტი დრო უნდა რჩებოდეს. მომავლის გიგანტური ქალაქები კი, დღევანდელისაგან განსხვავებით, ისეთი ესთეტიკური ტკბობის მომნიჭებელი უნდა იყოს, როგორცაა ფრანგი სოციოლოგის ფურასტიეს რედაქციით გამოცემულ ნიგნში — “მომავლის ქალაქები”. მაშინ წარსული მომავალზე უკეთესად არ მოგვეჩვენება და კულტურისა და ცივილიზაციის დაპირისპირებასაც ბოლო მოეღება.

ცივილიზაციის ცნების თანამედროვე განსაზღვრებანი

1. ცივილიზაციის ტოინბისეული გაგება
2. ცივილიზაციის ცნება სემუელ შანთიგტონთან
3. ფ. ტიონისი, ერთობისა და საზოგადოების შესახებ
4. კულტურის ცნების მნიშვნელობანი შპენგლერთან
5. როგორია კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართება შპენგლერის მიხედვით?
6. ცივილიზაციის ცნება ფურიესთან, მორგანთან და ენგელსთან
7. კულტურა და ცივილიზაცია ადამიანთან მიმართებაში
8. რას ნიშნავს ცივილიზაცია ელიასის მიხედვით?
9. კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართება ელიასთან
10. როგორ აანალიზებს ელიასი კულტურისა და ცივილიზაციის ასპექტებს ეროვნული თვალსაზრისით?

ლიტერატურა

1. კოდუა ე. ისტორიის საზრისის საკითხისათვის
2. სემუელ შანთინგტონი, კულტურათა შეხლა, საზოგადოება და პოლიტიკა, II, 1999, გვ. 5-34
3. Ионин Л. Г., Социология культуры, стр. 28-32
4. Морган Льюис Г., Древнее общество, Ленинград, 1934, стр. 5-30
5. Тойнби А., Цивилизация перед судом истории, стр. 5-18, 97-135
6. Хосе Ортега и Гассет, дегуманизация искусства, стр. 479-517
7. Eliaz N. Über den Prozess der Zivilisation, B 1, S:70-120