

გიორგი თავაძე

# პოსტკოლონიური ინტერვენსიები

## II

მერაბ მამარდაშვილის  
ნააზრევი  
პოსტკოლონიური  
კვლევების  
ჭრილში



# პოსტკოლონიური ინტეგრაციის

## II

მერაბ მამარდაშვილის ნააზრევი  
პოსტკოლონიური კვლევების ქრილში

გამომცემლობა „ნეკერი“  
თბილისი 2024

ალმოსავლეთი ევროპის უნივერსიტეტი

ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახელობის  
ინტერდისციპლინური კვლევების ცენტრი

დაკაბადონება და ყდის დიზაინი: გიორგი ბაგრატიონი

© გიორგი თავაძე, 2024

ISBN 978-9941-501-89-0

**გიორგი თავაძე** არის აღმოსავლეთ ევროპის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორი და ამავე უნივერსიტეტის ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახელობის ინტერდისციპლინური კვლევების ცენტრის ხელმძღვანელი. მისი კვლევის სფეროებია: პოსტ-კოლონიური კვლევები, განათლების ფილოსოფია, სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია, იდეების ისტორია, ფილოსოფიური გეოგრაფია.

ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახელობის ინტერდისციპლინური კვლევების ცენტრის მიერ განხორციელებული სამეცნიერო გამოცემების შესახებ ინფორმაციის მისაღებად ეწვიეთ ცენტრის ვებ-გვერდს შემდეგ მისამართზე:

<https://eeu.edu.ge/portfolio/interdisciplinary-centre-publications/>

## სარჩევი

ნინასიტყვაობა . . . . .	5
1. შესავალი: მეთოდოლოგიური განაზრებები . . . . .	6
2. საბჭოთა სისტემა და საბჭოთა ადამიანი. . . . .	9
3. მერაბ მამარდაშვილი რუსეთის იმპერიის, რუსი და ქართველი ხალხების და საქართველო-რუსეთის მიმართებების შესახებ. . . . .	18
4. რა არის გამოსავალი? . . . . .	30
5. ფილოსოფიიდან პოლიტიკისკენ . . . . .	38
6. შემაჯამებელი განაზრებები . . . . .	45
7. გამოყენებული ლიტერატურა . . . . .	52

## წინასიტყვაობა

წინამდებარე გამოკვლევა ერთგვარად აგრძელებს 2021 წელს გამოცემულ ტექსტს – „პოსტკოლონიური ინტერვენციები I. ჰომო სოვიეტიკუსის ფენომენი საბჭოთა იდეოლოგიური განზომილების კონტექსტში: ფილოსოფიური ანალიზი“ (აღმოსავლეთ ევროპის უნივერსიტეტი, ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახ. ინტერდისციპლინური კვლევების ცენტრი). მითითება მამარდაშვილის შესახებ, რომელიც პირველ ნაწილში გვხვდება (გვ. 62, შენიშვნა 129) ამჯერად სპეციალური გამოკვლევის საგნად იქცა.

დემოკრატიის მწვავე კრიზისი მსოფლიო მასშტაბით, რასაც ბევრ ქვეყანაში თან სდევს პოპულიზმის, პოლიტიკური ცინიზმისა და კონფორმიზმის არნახული მასშტაბით აღზევება, თავისუფალი აზრის მარგინალიზება და საზოგადოებრივი სფეროს დაკნინება, კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ისეთი ადამიანის ინტელექტუალურ მემკვიდრეობას, როგორც იყო მერაბ მამარდაშვილი. მწამს, რომ მისი ნააზრევის კრიტიკული ანალიზი დაგვეხმარება, უკეთ გავიაზროთ არა მხოლოდ უახლოესი წარსულის ისტორიული პერიპეტიები, არამედ თანამედროვეობის პრობლემებიც, რადგან მთელი რიგი იმ საკვანძო საკითხებისა, რომლებსაც ქართველი ფილოსოფოსი განიხილავდა – კრიტიკული აზროვნების ჩახშობა, კოლონიალიზმი, კანონის უზენაესობის პრინციპი, დემოკრატიული კულტურის განვითარებისთვის საჭირო პირობების შექმნა, – კვლავინდებურად აქტუალურია და უწინდელი სიმწვავეით დგას ჩვენი საზოგადოების წინაშე.

*გიორგი თავაძე  
თბილისი, 10 სექტემბერი, 2024 წელი*

# 1. შესავალი: მეთოდოლოგიური განაზრეხები

პოსტკოლონიური კვლევები როგორც აკადემიური შესწავლის სფერო, XX საუკუნის მეორე ნახევარში აღმოცენდა და ის ფოკუსირებული იყო იმ კომპლექსური მიმართებების შესწავლაზე, რომლებიც ყოფილ მეტროპოლიებსა და ახლად გათავისუფლებულ კოლონიებს შორის არსებობდა.<sup>1</sup> ფრანც ფენონი (1925-1961 წწ.), ედუარდ საიდი (1935-2003 წწ.) და გაიათრი ჩაკრავორტი სპივაკი (დაიბ. 1942 წ.) იმ ავტორთა რიცხვს განეკუთვნებიან, რომელთა შრომებმაც დიდი გავლენა მოახდინეს პოსტკოლონიური თეორიის განვითარებაზე.<sup>2</sup> თავდაპირველად პოსტკოლონიური თეორია ორიენტირებული იყო ბრიტანეთის იმპერიაზე, ახლო აღმოსავლეთსა და სამხრეთ აზიაზე, თუმცა საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ დაიწყო დისკუსია იმის შესახებ, შესაძლებელია თუ არა პოსტკოლონიური პერსპექტივის მიყენება ყოფილი „სოციალისტური ბანაკისა“ და პოსტსაბჭოთა სივრცისთვის.<sup>3</sup> აღნიშნული დისკუსია

- 1 პოსტკოლონიური თეორიის შესახებ კოლონიალიზმის ჭრილში იხ. Margarete Kohn, Kavita Reddy, "Colonialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/colonialism> (ამ და ქვემოთ მოცემულ ბმულებზე წვდომის განხორციელების თარიღი: 01.07.2023).
- 2 საიდის შესახებ იხ. გიორგი სანიკიძე, „დასავლეთის მიერ აღქმული აღმოსავლეთი: დებატები ედვარდ საიდის *ორიენტალიზმის* გარშემო“, წიგნში: ნინო კილურაძე, ეკა კვაჭანტირაძე, გიორგი სანიკიძე, „ქართული, დასავლური და აღმოსავლური ისტორიოგრაფიული ტრადიცია“, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2014 წ., გვ. 98-151. სპივაკისა და ფენონის შესახებ იხ., მაგალითად, Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, second edition, New York: Columbia University Press, 2019, *passim*.
- 3 იხ. А. Прусаускас, СНГ как постколониальное пространство, *Независимая газета*, 02.02.1992; Marko Pavlyshyn, Post-colonial features in contemporary Ukrainian culture. *Australian Slavonic and East European Studies* 6.2 (1992), pp. 41-55; David Chioni Moore, Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Sovi-

დღესაც გრძელდება.<sup>4</sup>

წინამდებარე სტატიაში მერაბ მამარდაშვილის ნააზრვეი პოსტკოლონიური კვლევების ფართო კონტექსტშია განხილული. იმთავითვე უნდა აღვნიშნო, რომ ჩემი მიზანი არაა, მამარდაშვილის იდეები, ასე ვთქვათ, „ძალით მოვარგო“ პოსტკოლონიურ პერსპექტივას. ქვემოთ შევეცდები, ვაჩვენო, რომ მამარდაშვილის შეხედულებები ღირებული და საინტერესოა პოსტკოლონიური მიდგომის ქრილში, რადგან ქართველი ფილოსოფოსისთვის საბჭოთა კავშირი კოლონიური და ტოტალიტარული იმპერია იყო და, შესაბამისად, მისი ფიქრი 1980-იანი წლების მიწურულს მიმართული იყო იქითკენ, რომ გაეაზრებინა, თუ როგორ უნდა განვითარებულიყო საზოგადოება დეკოლონიზაციის პირობებში, როდესაც საბჭოთა რეჟიმი, ფაქტიურად, დღითიდღე იმსხვრეოდა. ის საკითხები, რომელთა გააზრებასაც მამარდაშვილი ცდილობდა, – საბჭოთა ადამიანის ფენომენი, საბჭოთა კავშირი და ტოტალიტარული სახელმწიფოს იდეოლოგიური აპარატის ფუნქციონირების მექანიზმი, ტოტალიტარული საზოგადოებიდან სამოქალაქო საზოგადოებაზე გადასვლის პროცესში არსებული გამოწვევები – მისთვის პოსტ-იმპერიულ მოცემულობაში არსებული პრობლემები იყო, რომელთა გადასაჭრელად საჭირო იყო იმის გამორკვევა, თუ **რა მოხდა** საბჭოთა პერიოდში, რა ცვლილებები განიცადა საზოგადოებრივმა ცნობიერებამ ამ დროს, რა წარმოადგენდა საბჭოთა მემკვიდრეობას და როგორ იყო შესაძლებელი მისგან გათავისუფლება. ამ ქრილში შეიძლება ითქვას, რომ მამარდაშვილი ერთ-ერთი პირველი (ან სულაც პირველი) პოსტკოლონიური მოაზროვნეა პოსტსაბჭოთა სივრცეში.

---

et? Toward a Global Postcolonial Critique, *PMLA*, Vol. 116, No. 1, Special Topic: Globalizing Literary Studies (Jan., 2001), pp. 111-128; Gayatri Chakravorty Spivak, Nancy Condee, Harsha Ram and Vitaly Chernetsky, Are We Postcolonial? Post-Soviet Space, *PMLA*, Vol. 121, No. 3 (May, 2006), pp. 828-836.

4 ob. Tamar Koplatadze (2019), Theorising Russian postcolonial studies, *Postcolonial Studies*, 22:4; Viacheslav Morozov (2021), Post-Soviet subalternity and the dialectic of race: reflections on Tamar Koplatadze's article, *Postcolonial Studies*, 24:1, 159-166.



მამარდაშვილის ფიგურასა და მის ნააზრევზე ყურადღების გამახვილება შეავსებს იმ სიცარიელეს, რომელიც პოსტკოლონიური კვლევების კონტექსტში არსებობს. ეს სიცარიელე გამონვეულია მკვლევართა ცალმხრივი ფოკუსირებით რუსულენოვან სივრცესა და რუსეთის პერსპექტივაზე, რის შედეგადაც იმპერიული რუსეთისა და საბჭოთა კავშირის პერიფერიების ინტელექტუალური ცხოვრება ხშირად უგულებელყოფილია.<sup>5</sup> გარდა ამისა, მამარდაშვილის შეხედულებების პოსტკოლონიურ პერსპექტივაში განხილვა შინაარსობრივად უფრო მრავალფეროვანს გახდის პოსტკოლონიურ კვლევებს, რომლებიც ხშირად ლიტერატურის თეორიაზეა ფოკუსირებული. თავის ინტერვიუებსა და ლექციებში მამარდაშვილი აქტიურად განიხილავდა ტოტალიტარული სახელმწიფოს ფენომენს, კოლონიზაციის საკითხს, მეტროპოლიის (რუსეთის) და კოლონიის (საქართველო), ასევე, რუსებისა და ქართველების ურთიერთმიმართების საკითხებს, პოსტ-ტოტალიტარული განვითარების წინაშე არსებულ პერსპექტივებსა და საფრთხეებს. ამრიგად, მამარდაშვილის ნააზრევის ანალიზი და იქ არსებული საკვანძო საკითხების დაკავშირება პოსტკოლონიური კვლევების დისკურსთან, ერთი მხრივ, ხელს შეუწყობს ქართველი ფილოსოფოსის ინტელექტუალური მემკვიდრეობის ფართო ქრილში გააზრებას და, მეორე მხრივ, განავრცობს პოსტკოლონიური კვლევების ჰორიზონტს პოსტსაბჭოთა სივრცესთან მიმართებით.

---

5 შდრ. Tamar Koplatadze, *Theorising Russian postcolonial studies, passim*; Harsha Ram, *Between 1917 and 1947: Postcoloniality and Russia-Eurasia*, in: Gayatri Chakravorty Spivak, Nancy Condee, Harsha Ram and Vitaly Chernetsky (2006), *Are We Postcolonial? Post-Soviet Space*, *PMLA*, Vol. 121, No. 3 (May, 2006), გვ. 832-833. თუმცა, იმის გათვალისწინებით, რომ მამარდაშვილის ნაშრომები რუსულ ენაზეა გამოქვეყნებული, ეს დუმილი უფრო მეტ შეკითხვას აჩენს. ვფიქრობ, აღნიშნული გარემოება შეიძლება აიხსნას იმით, რომ ბოლო პერიოდამდე არ არსებობდა მამარდაშვილის შრომების ინგლისურენოვანი თარგმანები. დღესდღეობით ეს მდგომარეობა ნელ-ნელა იცვლება. იხ., მაგალითად, Merab Mamardashvili, *A Spy for an Unknown Country: Essays and Lectures*. Edited by Julia Sushytska and Alisa Slaughter, Stuttgart: ibidem-Verlag, 2020.

## 2. საჭმთა სისტემა და საჭმთა ადამიანი

პირველ რიგში, მოკლედ მოვხაზავ საბჭოთა სისტემის მამარდაშვილისეულ შეფასებას, რადგან იმპერიისა და კოლონიალიზმის შესახებ მისი განაზრებები ამ შეფასებიდან გამომდინარეობს. ქართველი ფილოსოფოსი მიიჩნევდა, რომ საბჭოთა სისტემის ტიპი „აბსოლუტურად უნიკალურია“,<sup>6</sup> იმდენად უნიკალური, რომ ევროპელისთვის<sup>7</sup> ის უბრალოდ წარმოუდგენელია. აქ მამარდაშვილი გულისხმობს, რომ ევროპელისთვის შეუძლებელია ამ გამოცდილების მოხელთება საკუთარი აზროვნების შესაძლებლობის ფარგლებში. ამ აბსურდული, „მწარე და უაზრო“ გამოცდილების გაგება მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუკი თავად გამოცდი მას „შიგნიდან“.<sup>8</sup>

მამარდაშვილის თანახმად, თითქმის სამოცდაათწლიანმა საბჭოთა მმართველობამ თავისი დიდი დასავა საზოგადოებრივ სხეულს. ინტერვიუში ანა შევალისთან, რომელიც 1990 წლის 20 აგვისტოს თბილისში შედგა, ხოლო პირველად 1991 წელს გამოქვეყნდა სათაურით „ჯაშუშის ცხოვრება“, მამარდაშვილი მიუთითებს ფრანც კაფკას ნაწარმოებზე „გარდასახვა“, რომლის მთავარი პერსონაჟი – გრეგორი ზამზა – ერთ დღეს გაიღვიძებს და აღმოაჩენს, რომ საშინელ მწერადაა გადაქცეული: „თუკი ჩვენ გვეძინა კიდეც სამოცდაათი წელიწადი, – არა წმინდანის მშვიდი ძილით, რომელიც მთელი მშვენებითა და სისუფთავით იღვიძებს. ძილში ჩვენ გარდავიქმენით, გადავგვარდით. მწერად გაღვიძებაც ხომ შეიძლება, როგორც კაფ-“

6 იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, რედ. გ. ნოდია, თბილისი, 2015 წ., გვ. 6.

7 ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ მამარდაშვილი თავად გამოყოფს „ევროპელს“ და არა, დავუშვათ „ამერიკელს“ ან „აფრიკელს“. ევროპის სოციალური, პოლიტიკური და კულტურული სივრცე ქართველი ფილოსოფოსის ინტელექტუალური ფოკუსის ცენტრს ქმნის. იხ., ასევე, მ. მამარდაშვილი, „ევროპული პასუხისმგებლობა“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, თარგმნა დიმიტრი უჩანეიშვილმა, თბილისი: გამომცემლობა „აქტი“, 2020 წ., გვ. 33-38.

8 იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 7.

კას ერთ-ერთ პერსონაჟს ემართება. [...] ადამიანები შესაძლოა იღვიძებენ და უკვე მწერებად არიან გადაქცეულნი.“<sup>9</sup> ძილის მეტაფორა მოქალაქეთა პოლიტიკური პასიურობის, კრიტიკული ცნობიერების არარსებობის აღმნიშვნელად შეიძლება მივიჩნიოთ. ამ პასიურობას, ჩაკეტილობას, მამარდაშვილის აზრით, დამლუპველი შედეგები მოჰყვა. საბჭოთა მოქალაქეები სახელმწიფოსთან მიმართებით ჩანასახოვან, ემბრიონალურ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ: ისინი სახელმწიფოსგან დაცვასა და მფარველობას მოელოდნენ, თუმცა, ამავდროულად, საკუთარ ავტონომიურობასა და დამოუკიდებლობას უარყოფდნენ.<sup>10</sup> „საბჭოთა ადამიანი [...] უხილავ ცვლილებათა, დეგრადაციისა და პროგრესირებადი დეფორმაციის პროდუქტია,“ – წერდა მამარდაშვილი.<sup>11</sup>

**კრიტიკული დისკურსის არარსებობა** ასეთი მდგომარეობის უმთავრესი მახასიათებელია. თავის ცნობილ ინტერვიუში „სამოქალაქო საზოგადოება“, – რომელიც 1989 წელს ქართველი ფილოსოფოსის აშშ-ში ვიზიტისას ჩაიწერა (გამოქვეყნდა იმავე წელს ჟურნალში *The Civic Arts Review*), – მამარდაშვილი აღნიშნავს, რომ საბჭოთა კავშირი იყო სახელმწიფო, რომელიც სრულად აკონტროლებდა ცნობიერების სტრუქტურებს და საფუძველშივე ახშობდა კრიტიკული აზროვნების ნებისმიერ მცდელობას.<sup>12</sup> ვფიქრობ, აქ მამარდაშვილი გულისხმობს საჯარო კრიტიკული დისკურსის არარსებობას, რომელიც სამოქალაქო საზოგადოების არსებობის აუცილებელ წინაპირობას წარმოადგენს. ამას ადასტურებს ქართველი ფილოსოფოსის მიერ სიტყვების „სიკვდილი“ და „სიცოცხლე“ სპეციფიკური გამოყენება: „სიკვდილი“ ტოტალიტარულ სახელმწიფოს და კრიტიკული აზროვნების ჩახშობას აღნიშნავს, ხოლო „სიცოცხლე“

---

9 იხ. მ. მამარდაშვილი, „ჯაშუშის ცხოვრება“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 284 [თარგმანი შეცვლილია].

10 შდრ. იქვე, გვ. 286.

11 იქვე, გვ. 284.

12 შდრ. იქვე, გვ. 234.

სამოქალაქო საზოგადოების დინამიკის აღმნიშვნელ ცნებად გვევლინება.<sup>13</sup>

ტოტალიტარული სახელმწიფოს პირობებში კრიტიკული დისკურსის არარსებობა, მამარდაშვილის თანახმად, წარმოშობს ისეთ სოციალურ ვითარებას, რომლის პირობებშიც ინდივიდებს არ შეუძლიათ საზოგადოებრივი პროცესების გაგება და სოციალური მსჯელობის ჩამოყალიბება.<sup>14</sup> მამარდაშვილს ტოტალიტარული სახელმწიფო, პირველ რიგში, **აზროვნების, ცნობიერების სფეროსთან** მიმართებით აინტერესებს. „ჩემი ინტერესის საგანია ის აზროვნება, რომელიც სოციალური სუბიექტის ან მოქალაქის თავშია“, – აღნიშნავს იგი.<sup>15</sup> რადგან ამ შემთხვევაში აზროვნება, მამარდაშვილის აზრით, „სოციალური და კულტურული სტრუქტურების ელემენტი“,<sup>16</sup> შესაბამისად, ტოტალიტარული სახელმწიფოს ზემოქმედება მასზე აუცილებლობით დამანგრეველად აისახება. თუმცა, ეს არ გამოიხატება იმაში, რომ გარკვეული თემების შესახებ აზროვნება და მათი განხილვა აკრძალულია. „ეს იქნებოდა კლასიკური დესპოტიზმი, რომელიც გამოიხატება ცენზურის სახით.“<sup>17</sup> სინამდვილეში, მამარდაშვილის აზრით, ტოტალიტარული სისტემა კიდევ უფრო ღრმად აღწევს: ის იმგვარად ახდენს აზროვნების კოლონიზებას, რომ სპობს დადგენილი ჩარჩოს მიღმა **განსხვავებულად** აზროვნების შესაძლებლობას.

---

13 შდრ. „მერაბ მამარდაშვილი“, შემდგენელი და შესავალი ნერილის ავტორი: თეიმურაზ მთიბელაშვილი, თბილისი: გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2007 წ., გვ. 112; „აზროვნებისა და ენის განსაბჭობა“, წიგნში: მერაბ მამარდაშვილი, „ცნობიერების ტოპოლოგია: ლექციები, მოხსენებები, ინტერვიუები, სტატიები“, ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი, 2011 წ., გვ. 191; იქვე: „ინტერვიუ გაზეთისთვის *Le Monde*“, გვ. 248, 259-260; იქვე: „ნაციონალიზმი და პოსტტოტალიტარული საზოგადოება“, გვ. 244-245; „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 184.

14 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „სამოქალაქო საზოგადოება“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 240.

15 იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 6.

16 იქვე.

17 იქვე, გვ. 8.

„იდეოლოგიამ, თავისი შინაგანი კანონის თანახმად, უნდა მი-  
აღწიოს ისეთ წერტილს, სადაც მისი ეფექტი გაიზომება არა  
იმით, თუ რას დააჯერებს იგი ადამიანს, არამედ იმით, თუ რას  
**არ აფიქრებინებს** იგი მას.“<sup>18</sup>

ამ მიმართებით აღსანიშნავია პარალელი მამარდაშვილსა და  
ისტორიკოს მიხაილ ჰელერს შორის. ებრაული წარმოშობის ჰელ-  
ერი საბჭოთა მოქალაქე იყო და ექვსი წელი საბჭოთა საკონცენ-  
ტრაციო ბანაკში გაატარა. გათავისუფლების შემდეგ ჰელერი ჯერ  
პოლონეთში გადავიდა საცხოვრებლად, შემდეგ კი – საფრანგეთ-  
ში, სადაც აქტიურად აქვეყნებდა ანტისაბჭოთა შინაარსის კვ-  
ლევებს. ნაშრომში „მანქანა და ჭანჭიკები: საბჭოთა ადამიანის  
ფორმირების ისტორია“ (1985 წ.) ჰელერი საბჭოთა იდეოლოგიუ-  
რი აპარატის ერთ-ერთ უმთავრეს მიზნად მიიჩნევს ინდივიდებში  
განსხვავებულად აზროვნების შესაძლებლობის გამორიცხვას და  
სამყაროსადმი კრიტიკული დამოკიდებულების მოშლას.<sup>19</sup>

ამრიგად, ტოტალიტარული იდეოლოგიის ტყვეობაში ყოფ-  
ნა, მამარდაშვილის აზრით, არ ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ  
ინდივიდი, მაგალითად, ეთანხმება ოფიციალური იდეოლოგიის  
ამა თუ იმ დებულებას. ვითარება უფრო რთულია: ინდივი-  
დი, შესაძლოა, უარყოფდეს ოფიციალურ იდეოლოგიას, თუმ-  
ცა აზროვნებდეს იმ ენობრივ ველში და იმ კატეგორიების  
ფარგლებში, რომელიც ოფიციალური იდეოლოგიის მიერაა  
შემუშავებული და დამკვიდრებული. აღნიშნულ მდგომარეობას  
მამარდაშვილი შემდეგნაირად აღწერს:

„რამდენიმე თაობაა, რაც ჩვენ ვიბადებით ატმოსფეროში,  
რომელიც ისეა გაჟღენთილი სისხლით, ჭუჭყითა და ტყუილით,

---

18 იქვე, გამოყოფა ჩემია.

19 შდრ. Михаил Геллер, *Машина и винтики: история формирования советского человека*. London: Overseas Publications Interchange LTD, 1985, გვ. 87. იხ.,  
ასევე, გ. თავაძე, „პოსტკოლონიური ინტერვენციები I. ჰომო სოვიეტიკუ-  
სის ფენომენი საბჭოთა იდეოლოგიური განზომილების კონტექსტში: ფი-  
ლოსოფიური ანალიზი, თბილისი: ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახ. ინტერდის-  
ციპლინური კვლევების ცენტრი (აღმოსავლეთ ევროპის უნივერსიტეტი),  
2021 წ., გვ. 39 და შმდ. (შემდგომში მითითებული იქნება როგორც „ჰომო  
სოვიეტიკუსის ფენომენი“).

როგორც ჰაერი, რომელიც წვიმის წვეთებითაა გაჯერებული. ვერავის ექნება პრეტენზია, გამოვიდეს ამ პერიოდიდან და ტანსა და სულში არ ატაროს ასეთი დაბადების კვალი.<sup>20</sup>

ტოტალიტარული სისტემის იდეოლოგიური აპარატები, რომლებიც ადამიანთა აზროვნებას სისტემისთვის სასურველ კალაპოტში წარმართავს და ჩანასახშივე ანშობს კრიტიკულ აზრსა და განსხვავებულად აზროვნების შესაძლებლობას, მამარდაშვილის აზრით, წარმოშობს დეფორმირებულ ენობრივ ველს, რომელშიც „ჰომო სოვიეტიკუსი“, ანუ საბჭოთა ადამიანი არსებობს. ენობრივი ველის დეფორმირების საილუსტრაციოდ მამარდაშვილს მოჰყავს მაგალითი საბჭოთა კავშირის ავღანური (კოლონიური) გამოცდილებიდან: სიტყვა „ომის“ ნაცვლად საბჭოთა იდეოლოგია იყენებს ტერმინს „интернациональная помощь“ (ინტერნაციონალური დახმარება), ხოლო „საბჭოთა ჯარისკაცის“ ნაცვლად იყენებენ სიტყვას „воин-интернационалист“ (ჯარისკაცი ინტერნაციონალისტი). თვით ის ფაქტი, რომ ამ ფრაზების გამოყენება ხდება, უკვე ჩქმალავს ომის (= კოლონიური აგრესიის) ნამდვილ ბუნებას და სპობს შეკითხვის დასმის შესაძლებლობას ომის ნამდვილი ბუნებისა და მიზნის შესახებ.<sup>21</sup>

მამარდაშვილი მიიჩნევს, რომ იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატების მიერ დამკვიდრებული ცნებების გამოყენებით,

---

20 იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 9. იხ., ასევე, იქვე, გვ. 166: „ჩვენ ყველა რამდენიმე თაობის მანძილზე ვიბადებოდით ასეთ მენტალურ ატმოსფეროში, როგორც შობის აპკში და ვიჟლინთებოდით იმ სითხით, რომელიც არის სოციალისტური, ანუ საბჭოთა აზროვნება.“

21 შდრ., იქვე, გვ. 10. იხ., ასევე, მ. მამარდაშვილი: „სინამდვილის ფილოსოფია“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 192. თვალშისაცემია ავბედიითი მსგავსება რუსეთის დღევანდელი ხელისუფლების მიერ გამოყენებულ ტერმინთან „საგანგებო სამხედრო ოპერაცია“ (специальная военная операция), რომლითაც რუსეთის ხელისუფლება უკრაინაში საკუთარ აგრესიას ნიღბავს და მას „ფაშიზმის“ წინააღმდეგ ბრძოლად წარმოაჩენს. თანამედროვე რუსულ სახელმწიფოში ენობრივი (და მისი შესატყვისი – სააზროვნო) ველის დეფორმაცია საგანგაშო ნიშნულს აღწევს.

ოფიციალურად დადგენილი კლიშეების ფარგლებში აზროვნებითა და მოქმედებით საბჭოთა მოქალაქეები თავად აყალიბებდნენ საკუთარ თავს იდეოლოგიის სუბიექტებად.<sup>22</sup> გასააზრებელია ის, აღნიშნავდა მამარდაშვილი, რომ „უპირველეს ყოვლისა, ჩვენ საკუთარ თავთან გვაქვს საქმე, რომ **ჩვენ თვითონა ვართ ტოტალიტარიზმის სუბიექტები**, მისი ჩვევებით დამძიმებულნი – მის მიერ დანგრეული აზროვნებით ვაზროვნებთ, მის მიერ დანგრეული ცნობიერებით ვაცნობიერებთ ყველაფერს“.<sup>23</sup>

არსებითად, მამარდაშვილი ამტკიცებს, რომ ტოტალიტარული სისტემის პირობებში ამ სისტემის იდეოლოგიური აპარატების ინდივიდუალურ და კოლექტიურ ცნობიერებაზე ზემოქმედების შედეგად საბჭოთა მოქალაქეებს ჩამოუყალიბდათ სპეციფიკური, ტოტალიტარული სისტემისთვის დამახასიათებელი აზროვნებისა და მოქმედების ნესი. საბჭოთა ადამიანი, ანუ „ჰომო სოვიეტიკუსი“ ინფანტილური, სახელმწიფოზე დამოკიდებული ინდივიდია, რომლისთვისაც კრიტიკული აზროვნება უცხოა.<sup>24</sup> ეს თეზისი სოციალურად პასიური საბჭოთა ადამიანის შესახებ, რომელიც ტოტალიტარული სისტემის მსხვერპლია, უცხო არ იყო იმ პერიოდის სააზროვნო სივრცისთვის. „მანქანა და ჭანჭიკებში“ მიხაილ ჰელერი განიხილავს საბჭოთა სახელმწიფოს მცდელობებს, რომლებიც ახალი, „საბჭოთა ადამიანის“ შექმნისკენ იყო მიმართული. აღსანიშნავია, რომ ჰელერისა და მამარდაშვილის მიდგომებს შორის მთელი რიგი მსგავსებები არსებობს; კერძოდ, ისევე როგორც მამარდაშვილი, ჰელერი საუბრობს ინფანტილიზაციის,<sup>25</sup> სინამდვილის მიმართ კრიტიკული დამოკიდებულების გაქრობის,<sup>26</sup>

---

22 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 12.

23 იხ. იქვე, გვ. 13 (გამოყოფა ჩემია). შდრ., ასევე, იქვე, გვ. 17: „[...] მთელი რაიკომ-ალმასკომები და მათ უკან მდგომი ჯარი, თავზე რომ გვასხედან, **ჩვენს ჩვევებზე** დაყრდნობით მართავენ ქვეყანას“ (გამოყოფა ჩემია).

24 შდრ. ზემოთ შენიშვნა 10.

25 შდრ. გ. თავაძე, „ჰომო სოვიეტიკუსის ფენომენი“ გვ. 53-55.

26 იქვე, გვ. 62.



დაქვემდებარებული მოქალაქეების მხრიდან სისტემასთან შერწყმის, მასთან ინტეგრირების<sup>27</sup> სურვილის შესახებ.

აღსანიშნავია, რომ უკანასკნელი მომენტი (ტოტალიტარული სისტემის მოქალაქეების მიერ ამ სისტემის აღიარება) მამარდაშვილისა და ჰელერის შეხედულებებს აახლოებს იდეოლოგიის შესახებ ფრანგი ფილოსოფოსის **ლუი ალთუსერის** განაზრებებთან. ამ მხრივ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მამარდაშვილის ზემოთ მოყვანილი ფრაზა „უპირველეს ყოვლისა, ჩვენ საკუთარ თავთან გვაქვს საქმე, [...] ჩვენ თვითონა ვართ ტოტალიტარიზმის სუბიექტები“. ანალოგიურად, ალთუსერი დაინტერესებულია იდეოლოგიის მოქმედების მექანიზმით, რომელიც კონკრეტულ ინდივიდებს უბიძგებს, მოცემული იდეოლოგიის შესაბამისად იმოქმედონ, გარე ძალდატანების გარეშე.<sup>28</sup>

ზოგადად, მამარდაშვილი „ჰომო სოციეტკუსის“ სტატიკური მოდელისკენ იხრება, რომელიც საბჭოთა მოქალაქეს ტოტალიტარული სისტემის პროდუქტად წარმოაჩენს და მას გარკვეულ თვისებებს მიანერს, რომლებიც ამ სისტემისგან განპირობებულად მიიჩნევა.<sup>29</sup> ემპირიულ ჭრილში ეს მოდელი პრობლემურია.<sup>30</sup> თუმცა, ჩემი აზრით, საკითხი განსხვავებულად წარმოჩნდება, თუკი ლუი ალთუსერის მსგავსად დავინტერესდებით, რატომ ხდება ისე, რომ ადამიანები მოქმედე-

---

27 იქვე, გვ. 44-45.

28 იქვე, გვ. 25 და შმდ. მამარდაშვილისა და ალთუსერის მიმართების შესახებ იხ. Evert van der Zweerde, *Between Althusser and Arendt: Mamardashvili and the Political*, in: *Rethinking Mamardashvili: Philosophical Perspectives, Analytical Insights*, edited by V. Luarsabishvili, Leiden and Boston: Brill, 2022, გვ. 155-186; Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер, ред.: Е. Мамардашвили, Москва: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016.

29 იხ., მაგალითად, მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 123: „ჯერ რალაც მუტაციების, შემდეგ კი მიზანდასახული ზემოქმედების შედეგად ჩამოყალიბდა ახალი ანთროპოლოგიური ტიპი, რომელიც ამავე დროს არის გადაგვარებული ვარიანტი ნორმალური, ტრადიციული ადამიანური სახისა.“

30 იხ. გ. თავაძე, „ჰომო სოციეტკუსის ფენომენი“, გვ. 22-23.



ბენ გაბატონებული იდეოლოგიის შესაბამისად და ამ დროს მიაჩნიათ, რომ საკუთარი მოტივებით მოქმედებენ.<sup>31</sup> ვფიქრობ, მამარდაშვილთან ამგვარ მცდელობას ვხვდებით. ქართველი ფილოსოფოსი ცდილობდა, ალენერა და კრიტიკულად გაეანალიზებინა ის ენობრივი ველი, რომლის წიაღშიც საბჭოთა მოქალაქეები არსებობდნენ, აზროვნების კატეგორიები და სქემები, რომლებსაც ისინი იყენებდნენ თავიანთ ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ფაქტობრივად, იგი ამბობდა, რომ ეს ენობრივი ველი და ეს კატეგორიები იმგვარად იყო მოწყობილი, რომ ისინი თავისთავად ცხადად და გამჭვირვალედ წარმოჩნდებოდა, თუმცა სინამდვილეში გაბატონებული იდეოლოგიის კონსტრუქტებს წარმოადგენდა. ადამიანები იყენებენ ამ კატეგორიებს, მაგრამ თავად ამ ფაქტით ისინი უკვე ტოტალიტარული სისტემის სუბიექტები ხდებიან. მამარდაშვილი განიხილავს ქარხნის აშენების მაგალითს: აშენებენ ქარხანას და ამბობენ, რომ ამით სოციალიზმი შენდება, ანუ ერთმანეთთან აიგივებენ ქარხნის აშენებასა და სოციალიზმის შენებას. თუკი ინდივიდი იღებს ამ ფორმულას, ეთანხმება ამ „გამჭვირვალე“ დებულებას, მაშინ იგი უკვე ყველაფერს ამ ქრილში ხედავს. ანალოგიურად, თუკი ვამბობთ, რომ ავღანეთში მებრძოლი საბჭოთა ჯარისკაცი „ოკუპანტი“ კი არაა, არამედ „მებრძოლი ინტერნაციონალისტი“, უკვე თავად ამ სიტყვის გამოყენებით გაბატონებული იდეოლოგიის მიერ სტრუქტურირებულ ენობრივ ველში ვექცევით.<sup>32</sup>

ამრიგად, როგორც აღვნიშნეთ, მამარდაშვილი „საბჭოთა ადამიანის“ სტატიკური მოდელისკენ იხრება, თუმცა აქვე უნდა გვახსოვდეს, რომ ამისკენ მას უბიძგებს თავისი მეთოდი (მოცემულ შემთხვევაში ამ მეთოდს (პირობითად) „პოლიტიკური ფენომენოლოგია“ ვუნოდოთ<sup>33</sup>), რომელიც ენობრივი

31 იქვე, გვ. 25.

32 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 10-11.

33 პოლიტიკური ფენომენოლოგიის შესახებ თანამედროვე პერსპექტივებისთვის იხ. *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, edited by Thomas Bedorf and Steffen Herrmann, New York and London: Routledge, 2020.

ველისა და მასში არსებული კატეგორიების ყოველდღიური გამოყენების ანალიზს ეფუძნება. რადგან ეს ენობრივი ველი ტოტალიტარული სისტემის მიერაა დეფორმირებული, შესაბამისად, მისი გამოყენებით, ინდივიდიც ძალაუწებურად ტოტალიტარული სისტემის სუბიექტი ხდება.<sup>34</sup>

თუმცა, მამარდაშვილი არ ჩერდება სისტემისადმი დაქვემდებარებული ინდივიდის მოდელზე. გარკვეულ შემთხვევებში სისტემას ვილაცეები უკეთესად ერგებიან. ისინი, ასე ვთქვათ, „აბრიყვებენ“ სისტემას და მის ხარჯზე მოგებას ნახულობენ. ადამიანთა გარკვეულ ჯგუფებს ეს უფრო უკეთ გამოუდით, სხვა ჯგუფები კი ამას საერთოდ ვერ ახერხებენ. ამ საკითხს ეროვნულ პრობლემამდე მივყავართ.

---

34 შდრ. M. Nemtsev and V. Faybysenko, *The Political Thought of Merab Mamardashvili*, in: *Rethinking Mamardashvili: Philosophical Perspectives, Analytical Insights*, გვ. 133. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მამარდაშვილთან, ისევე როგორც ჰელერთან, ტოტალიტარული სისტემის მოქმედება მხოლოდ საბჭოთა კავშირით არ შემოიფარგლება. იდეოლოგიური აპარატების ზემოქმედების შედეგად აზროვნების სტრუქტურები ყველგან ზიანდება: „იგივე ხდება ყველგან – გინდა სოციალისტურ ვიეტნამში, გინდა სოციალისტურ პოლონეთში თუ სოციალისტურ რუსეთში“ (იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 90). იგივე მომენტისთვის ჰელერთან იხ. გ. თავაძე, „ჰომო სოვიეტიკუსის ფენომენი“, გვ. 46-47.

### 3. მერაბ მამარდაშვილი რუსეთის იმპერიის, რუსი და ქართველი ხალხების და საქართველო-რუსეთის მიმართებაების შესახებ

ტოტალიტარული სახელმწიფოს იდეოლოგიური აპარატების დესტრუქციული ზეგავლენა საზოგადოების კოლექტიურ ცნობიერებაზე, მამარდაშვილის აზრით, არის ის, რაც არსებითად განასხვავებს საბჭოთა იმპერიას ევროპის „კლასიკური იმპერიებისგან“: საბჭოთა კავშირში იმპერიული სისტემის მიერ დამკვიდრებული ახალი, იდეოლოგიზებულ-პარტიული ენობრივი ველი ყველა მოქალაქის ცნობიერებას შეეხო მათი ეთნიკურობის მიუხედავად (როგორც რუსს, ასევე, უკრაინელს, როგორც ყაზახს, ასევე, ქართველს და ა.შ.). აღნიშნულის გათვალისწინებით უფრო ნათელი ხდება მამარდაშვილის შემდეგი განცხადება: „აი, მაგალითად, გვგონია, რომ ჩვენი მტერი რუსეთია. სინამდვილეში ჩვენი მტერია საბჭოთა სისტემა.“<sup>35</sup> ცნობილია, ასევე, მისი შემდეგი განცხადებაც: „[...] რუსეთის იმპერია შეიძლება ასე განვსაზღვროთ: ეს არის არა იმპერია რუსი ხალხისა, არამედ იმპერია რუსი ხალხის მეშვეობით.“<sup>36</sup> აქ იკვეთება შემდეგი მომენტები: 1. მამარდაშვილი თვლის, რომ **საბჭოთა** სისტემა, **საბჭოთა** აზროვნება, **საბჭოთა ადამიანი** არის ის, რაც წარმოადგენს ნამდვილ საფრთხეს და არა რუსეთის სახელმწიფო;<sup>37</sup> 2. რუსი ხალხიც ისეთივე მსხვერპლია სისტემისა, როგორც, ვთქვათ, ქართველები, ან სომხები. შეიძლება ითქვას,

35 იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 12.

36 იქვე, გვ. 19.

37 იქვე, გვ. 124: „ჩვენ მთელ სიმართლეს არ ვამბობთ, როცა ვამბობთ, რომ ოკუპირებული ვართ იმპერიის მიერ; ჩვენ ოკუპირებული ვართ **ახალი ადამიანის** მიერაც“ (გამოყოფა ჩემია); იქვე, გვ. 166-167: „ჩვენ სინამდვილეში ოკუპირებული ვართ არა მარტო იმპერიით და იმპერიის წარმომადგენელი ხალხით – რუსებით, არამედ „საბჭოიზმით“, რომელიც წარმოადგენს ხანდახან თვალსაჩინო, ხანდახან უჩინარი ეკონომიკური, მენტალური, ფსიქიური, ყოფითი სტრუქტურების ერთობლიობას.“

რომ ისინი უფრო მეტად დაზარალებდნენ: „ჩვენ გადავირჩინეთ თავი, მოვირგეთ საბჭოთა სისტემა და ისე არ გავლატაკებულვართ, როგორც რუსული სოფელი, უფრო კარგად ვცხოვრობთ, ვიდრე მოსკოველები ან სხვები [...]“.<sup>38</sup> მიუხედავად იმისა, რომ მამარდაშვილი აღიარებს რუსეთის დომინანტურ როლს საბჭოთა სისტემაში, ის უფრო მეტ მნიშვნელობას ანიჭებს მმართველობის ტოტალიტარულ სისტემას, რომელმაც საზოგადოებრივ ცნობიერებაზე უწყვეტი ზემოქმედების შედეგად ადამიანთა განსხვავებული ტიპი, საბჭოთა ადამიანი ანუ „ჰომო სოვიეტ-იკუსი“ ჩამოაყალიბა. როგორც ზემოთ მოყვანილი ციტატა აჩვენებს, მამარდაშვილი არ თვლის, რომ რუსმა ხალხმა უფრო მეტი სარგებელი ნახა საბჭოთა სისტემით, ვიდრე, მაგალითად, ქართველებმა. პირიქით, მამარდაშვილის თანახმად, რუს ხალხს აქვს გარკვეული თვისებები, რამაც ის განსაკუთრებით მონყვლადი და შემგუებული გახადა იმპერიული და ტოტალიტარული სისტემისთვის,<sup>39</sup> რამაც მასზე დამლუპველი ზეგავლენა მოახდინა: გააღატაკა ის და ყოფითი კულტურა დაუკარგა მას. ამას ადასტურებს ბევრი მწარე შენიშვნა რუსების შესახებ მამარდაშვილის გვიანდელი პერიოდის ინტერვიუებიდან, რომელთაგან ალბათ, ყველაზე ცნობილია შემდეგი: „მაგიდაზე მე სუფრას ვაფენ და არა გაზეთს. რუსები თანახმა არიან, ქაშაყი მიირთვან გაზეთის ნაგლეჯზე. ნორმალურ, გადაუგვარებელ ქართველს ეს არ შეუძლია.“<sup>40</sup>

მოვიყვანოთ კიდევ ერთი მაგალითი: „მე ვიტყვოდი, რომ რუს ხალხს რალაცნაირად დარღვეული აქვს ის ფენომენი, რასაც ჰქვია სიცოცხლის სიყვარული, ან სიცოცხლის გემო. მათგან განსხვავებით ქართველებს [...] შერყეული და დარღვეული არა

---

38 იქვე, გვ. 14 (გამოყოფა ჩემია). სისტემასთან „მორგების“, ადაპტირების ცნებას მამარდაშვილი ისევ უბრუნდება (იხ. ქვემოთ).

39 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 19, 26; მ. მამარდაშვილი, „სამოქალაქო საზოგადოება“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 235.

40 იხ. მ. მამარდაშვილი, „ჯაშუშის ცხოვრება“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“ გვ. 293.

გვაქვს ფუნდამენტური ურთიერთობა სიცოცხლესთან, როგორც ფენომენტთან. ის ოდნავ შელახული კია, მაგრამ მისი საძირკველი ფუნდამენტში სალია.<sup>41</sup> ამრიგად, მამარდაშვილის შეხედულება იმპერიაზე ემყარება დაშვებას, რომელიც კოლონიზატორ ერში გარკვეულ მეტაფიზიკურ პრობლემაზე მიუთითებს, რომელიც უფრო ნაკლები ხარისხით გვხვდება დაპყრობილ ერში, რომელმაც თავისი სიმარჯვით ისიც მოახერხა, რომ ეკონომიკურად უფრო უკეთ ცხოვრობს, ვიდრე დამპყრობელი ერი.

რა მეტაფიზიკური პრობლემა აქვს მხედველობაში მამარდაშვილს? ამ პრობლემის წყაროდ იგი მიიჩნევს ისტორიულ ფიგურას – რუსეთის მეფე ივანე მრისხანეს (1530-1584 წწ.), რომელმაც, მისი აზრით, ტირანული მმართველობა დაამყარა და მეფის ფიგურა „სოციალურად და პოლიტიკურად ცენტრალურ რეალობად აქცია. ყველაფერი, რაც მეფის ნებას არ ემთხვეოდა, მნიშვნელობადაკარგული იყო. მთელი საზოგადოება მეფის გადიდებულ ჩრდილად იქცა. მაგრამ ჩრდილი რეალური არ არის. იმ დროიდან არარეალობა იქცა რუსეთში სოციალური ცხოვრების პირობად. რუსეთი ჩრდილოვან საზოგადოებად იქცა [...]“<sup>42</sup> სავარაუდოდ, ავტორიტარიზმის გაბატონება და მისი შემდგომი პროგრესია მამარდაშვილს მიაჩნია რუს ხალხში იმ თვისებების გამომწვევ მიზეზად, რომლის გამოც ეს ხალხი (მისი აზრით) უფრო მიდრეკილია იმისკენ, რომ თავის წიაღში ტოტალიტარული რეჟიმი წარმოშვას. კოლექტიურ ცნობიერებაში წარმოიშვება „ერთგვარი მისტიკური წერტილი“, რომლის გამოვლინების ფორმები განსხვავებულია (რუსეთი, მეფე, იმპერატორი) და რომელთანაც ინდივიდები ორმაგ მიმართებას ამყარებენ: ერთი მხრივ, ისინი თავს გრძნობენ ამ უზენაესი ძალის განკარგულების ქვეშ და მას ექვემდებარებიან, ხოლო

41 იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 27. შდრ., ასევე, იქვე, გვ. 89-90, სადაც მამარდაშვილი აცხადებს, რომ ქართველთა „რაინდული“ თვისების (არ მოახვიოს სხვებს საკუთარი ტრაგედია) გამო, სოციალიზმის ბევრმა „დამანგრეველმა სტრუქტურამ“ ვერ შეძლო ქართველთა მენტალიტეტის ბოლომდე განადგურება.

42 იხ. მ. მამარდაშვილი, „სამოქალაქო საზოგადოება“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“ გვ. 235.

მეორე მხრივ, მათ თავად უვითარდებათ სხვებზე ბატონობის სურვილი.<sup>43</sup> აქ, შესაძლოა, კიდევ ერთხელ გავავლოთ პარალელი ალთუსერთან: ერთი მხრივ, ინდივიდები ცენტრალური სუბიექტის ძახილს ეხმაურებიან და საკუთარ თავს მოცემული იდეოლოგიის სუბიექტებად აყალიბებენ,<sup>44</sup> მეორე მხრივ კი ისინი ცენტრალური სუბიექტის იმიტირებას ახდენენ („მანქანასა და ქანჭიკებში“ ჰელერი საუბრობს მსგავსი ფენომენის შესახებ, როდესაც აღნიშნავს, რომ „პარტიის თითოეული მდივანი [...] მისდამი დაქვემდებარებულ ზონაში მინი-სტალინი იყო. თითოეულ მათგანს სტალინიმა თავისი ავტორიტეტის ნაწილი გადასცა, სამაგიეროდ კი სრული მორჩილება მოითხოვა“<sup>45</sup>). ამრიგად, ის, რაც ალთუსერთან ცენტრალური სუბიექტია, მამარდაშვილთან „მისტიკურ წერტილად“ იქცევა.

ავტორიტარიზმს, ერთი პირის ნების გაბატონებას საზოგადოებაზე მამარდაშვილი უპირისპირებს კანონის უზენაესობის პრინციპს. ამით შესაძლოა აიხსნას ის, რომ იგი რუსეთს „მოჩვენებით იმპერიას“ უწოდებს, ხოლო მეფის ფიგურას – ფიქციას, აჩრდილს, რომელიც „სახელმწიფოებრივ საქმეს“, ანუ კანონის უზენაესობის პრინციპს ეწინააღმდეგება.<sup>46</sup>

ასეთმა მოცემულობამ განაპირობა ის, რომ მამარდაშვილის აზრით, რუსეთს განმანათლებლობამ „გვერდი აუარა“, რამაც, თავის მხრივ, დიდად შეუწყო ხელი 1917 წლის რევოლუციას. რევოლუციით განპირობებულმა ნგრევამ, პირველი მსოფლიო ომით გამოწვეულ განადგურებასა და შოკთან ერთად, მნიშვნელოვანწილად შეუწყო ხელი ტოტალიტარული რეჟიმის წარ-

43 შდრ. М. Мамардашвили, *Философ может не быть пророком*, Фонд Мераба Мамардашвили, <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/filosof-mozhet-ne-byt-prorokomю>. იხ., ასევე, M. Nemtsev and V. Faybyshenko, *The Political Thought of Merab Mamardashvili*, in: *Re-thinking Mamardashvili: Philosophical Perspectives, Analytical Insights*, გვ. 143.

44 შდრ. გ. თავაძე, „*ჰომო სოვიეტიკუსის ფენომენი*“, გვ. 30.

45 იხ. Михаил Геллер, *Машина и винтики: история формирования советского человека*, გვ. 80; იხ., ასევე, გ. თავაძე, „*ჰომო სოვიეტიკუსის ფენომენი*“, გვ. 59-60.

46 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „*საუბრები ფილოსოფიაზე*“, გვ. 28.

მოშობას რუსეთის ტერიტორიაზე.<sup>47</sup>

მამარდაშვილის ასეთი პოზიცია რუსი ხალხის მიმართ ერთგვარად უახლოვდება თეზისს რუსეთის „შინაგანი კოლონიზაციის“ შესახებ, რომლის თანახმად თავად რუსი ხალხი იქცა იმპერიის კოლონიზაციის ობიექტად; რომ რუსეთის იმპერიული სისტემა, პირველ რიგში, საკუთარი ხალხის კოლონიზებას ახდენდა.<sup>48</sup> მამარდაშვილი თვლის, რომ საბჭოთა კავშირი „მეტად თავისებური იმპერიაა“: ერთი მხრივ, ის იმპერიაა, რადგან ერთი დიდი ერი (რუსები) სხვა ერებს ჩაგრავს, მაგრამ, მეორე მხრივ, „რუსი ხალხი არ არის მეტროპოლია კლასიკური გაგებით“. კლასიკურ იმპერიაში მამარდაშვილი გულისხმობს ისეთ პოლიტიკურ ერთეულს (მაგალითად, ბრიტანეთის იმპერიას), სადაც ერთი მხარე – მეტროპოლია – უფრო ცივილიზებულია მეორეზე (უნდა ითქვას, რომ დღევანდელი პერსპექტივიდან ასეთი გაგება პრობლემურია) და კოლონიის ხარჯზე მოგებას ნახულობს. რაც შეეხება რუსეთს, მამარდაშვილი თვლის, რომ ის „ყოველთვის ამის სანინააღმდეგო ფენომენი იყო“, რადგან კოლონიები ხშირად ეკონომიკურად უფრო უკეთეს ვითარებაში იყვნენ, ვიდრე რუსეთის ცენტრალური ნაწილი. თუმცა, ამავე დროს, რუსი ხალხის გარკვეული თვისებების გამოყენება ხელისუფლებას საშუალებას აძლევს, „მთელი საბჭოთა კავშირი მართოს“.<sup>49</sup>

მამარდაშვილის შეხედულებები რუსი და ქართველი ხალხის, ასევე, რუსეთის იმპერიის შესახებ, ჩემი აზრით, რამდენიმე მიმართებით პრობლემურია. მივუთითებ რამდენიმე მათგანზე:

თეზისი, რომლის თანახმად, საბჭოთა იმპერია იმართება რუსი ხალხის გარკვეულ თვისებებზე დაყრდნობით და რომ რუსეთის იმპერია არ არის რუსი ხალხის იმპერია, არამედ იმპერია რუსი ხალხის **მეშვეობით**, პრობლემურია, რადგან მთელ ერს მიაწერს გარკვეულ თვისებებს, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში

---

47 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „სამოქალაქო საზოგადოება“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“ გვ. 235; იხ., ასევე, მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 28.

48 შდრ. Tamar Koplatadze (2019), *Theorising Russian postcolonial studies*, გვ. 5-6.

49 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 26-27.



უცვლელია და რომელთა ექსპლუატირებაც ხდება გარკვეულ ადამიანთა მიერ (რომლებიც, თავის მხრივ, თავად ფლობენ გარკვეული ხარისხით ამ თვისებებს, თუმცა მათში, როგორც ჩანს, სხვებზე ბატონობის სურვილი უფრო ძლიერია). ხოლო დებულება, რომლის თანახმად რუსი ხალხი თავად იყო (და არის) საკუთარი ნეგატიური თვისებების მსხვერპლი, როგორც ზემოთაა აღნიშნული, ახლოს დგას ე.წ. „შინაგანი კოლონიზაციის“ თეზისთან. თუმცა, როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, ასეთი მიდგომა უგულებელყოფს არარუსი ერების დაქვემდებარებულ პოზიციას რუსეთის იმპერიასა და საბჭოთა კავშირში და ხელს უწყობს რუსეთის იმგვარ რეპრეზენტაციას, რომელიც მას „კეთილგანწყობილ კოლონიზატორად“ წარმოაჩენს, რომელიც საკუთარი თავისთვის მკაცრია, სხვების მიმართ კი – რბილი და სარგებლის მომტანი.<sup>50</sup> აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მამარდაშვილის პოზიცია უფრო კომპლექსურია: იგი მიუთითებს, რომ ერთი დიდი ერი სხვა ერებს ჩაგრავს,<sup>51</sup> თუმცა ეს ერი, ამავე დროს, ამ ერისგან დამოუკიდებელი მიზეზების გამო, მსხვერპლად გამოჰყავს და ისტორიის პროცესში მას დამოუკიდებელი მოქმედების უნარს არ მიაწერს. ამავე დროს, სხვა დაქვემდებარებული ერი, მოცემულ შემთხვევაში – ქართველები, სარგებელს ნახულობენ თავიანთი სიმარჯვით და ეკონომიკურ კეთილდღეობას აღწევენ იმპერიის ნიაღში. ქართველებმა **მოირგეს** საბჭოური ცხოვრების წესი, ადაპტირდნენ ვითარებასთან, რომელიც მთელი საბჭოთა კავშირის მასშტაბით მსგავსი იყო საზოგადოებრივ ქსოვილში ტოტალიტარული სისტემის მაღალი შელწევადობის გამო<sup>52</sup> (თუმცა, ტოტალიტარიზმმა, მამარ-

50 შდრ. Tamar Koplataze (2019), *Theorising Russian postcolonial studies*, გვ. 6-7.

51 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 26.

52 შდრ., იქვე, გვ. 30. ამ „მორგების“ საფუძველზე, მამარდაშვილის თანახმად, ჩამოყალიბდა „გაგების“ კულტურული ფენომენი, რომელიც ინდივიდუალურ გადარჩენაზე ორიენტირებულ მოქალაქეებში სისტემისთვის გვერდის ასავლელად გამიზნულ ქცევებს აყალიბებს, რომლებიც სისტემის, როგორც მთლიანის, უკანონობას საკუთარი „უკანონობებით“ პასუხობს. თავისუფალი შრომის პრინციპის ნაცვლად, როდესაც ინდივიდმა თავისი გარჯის საფუძველზე უნდა შექმნას საკუთარი შრომის პროდუქტი (იხ. ქვემოთ),



დაშვილის აზრით, ქართველ ერზეც მავნე ზეგავლენა მოახდინა<sup>53</sup>). ორივე შემთხვევაში მამარდაშვილი გარკვეულ თვისებებს მიაწერს ერებს და ამ თვისებებს იგი ისტორიულ პროცესში დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს: ისინი, ფაქტიურად, განსაზღვრავენ, თუ რამდენად შეძლებს მოცემული ხალხი სოციალური ცვლილების განხორციელებას. ამგვარ მიზეზებზე მითითებით აცხადებს მამარდაშვილი, რომ, მაგალითად, რუსეთს განმანათლებლობამ „გვერდი აუარა“.<sup>54</sup> თუმცა, განმანათლებლობის ეპოქამდეც და განმანათლებლობის ეპოქის დროსაც ევროპისთვის უცხო არ იყო ძლიერი ავტოკრატიული სისტემები (მაგალითად, აბსოლუტური მონარქია საფრანგეთში, პრუსიის სამეფო), თუმცა განმანათლებლობა, როგორც მოვლენა, იქ მაინც განხორციელდა.

---

ყალიბდება „გადანაწილებაზე“ ორიენტირებული გარემო, როდესაც ინდივიდები ცდილობენ, მაქსიმალურად მეტი, ასე ვთქვათ, გამოგლიჯონ სისტემას (შდრ. იქვე, გვ. 30-32. იხ., ასევე, გვ. 20, 23, 34, 37, სადაც მამარდაშვილი ქართველი გლეხის მიერ კოლმეურნეობის „მორგებაზე“ საუბრობს; გვ. 250-251, სადაც საუბარია იმაზე, რომ საბჭოთა ხელისუფლება „მორგების“ ფენომენზე დამყარებით მართავს საზოგადოებას). ასეთი მენტალიტეტის მქონე საზოგადოებას მამარდაშვილი „მაფიას“ ანუ „ანტისაზოგადოებას“ უწოდებს. მისი აღწერით, ეს არის „წარმონაქმნი, რომელიც აკმაყოფილებს ადამიანის სოციალურ მოთხოვნილებებს იმ პირობებში, სადაც ბუნებრივი, ნორმალური სოციალური კავშირების დისოციაცია მოხდა [...]“ (იქვე, გვ. 301). სხვაგან ის ამ წარმონაქმნს „სიკვდილის სხეულს“ უწოდებს, რომელიც საბჭოთა ხელისუფლების მორგების შედეგადაა წარმოქმნილი. „სინამდვილე რო დავინახოთ, ეს მორგების ჯაჭვი უნდა გავწყვიტოთ, რაც ნიშნავს, რომ ხანდახან მოგვიხდება გავწყვიტოთ სიყვარულის, ურთიერთგაგების კავშირები, დავარღვიოთ ადამიანური სიმყუდროვე. თუ საიმისიო ძალა და ვაჟკაცობა გვეყო, რომ ამის მიღმა დავდგეთ, გავვიჩნდება „შეხვედრის“, „დანახვის“ შანსი“ (იქვე, გვ. 37).

53 იქვე, გვ. 14, 18 (კორუფცია), გვ. 21-22 (საგარეო პოლიტიკის დამოუკიდებლად წარმართვის უნარის დაკარგვა რომლის ფონზეც გაიდგალებულია კოლონიურ პერიოდამდე ქართველთა მეფეების მიერ წარმოებული საგარეო პოლიტიკა), გვ. 90 (აზროვნების სტრუქტურის დაზიანება. რადგან მამარდაშვილი აზროვნებისა და მოქმედების ცნებებს ერთმანეთთან მჭიდროდ აკავშირებს, აზროვნების სტრუქტურაში იგი გულისხმობს ისეთ მოქმედებას, „რომელიც ხორციელდება ჩვენი ყოველდღიური სამოქალაქო ორიენტაციების, ჩვენი შინაგანი არჩევანის სახით“, იხ. იქვე).

54 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „სამოქალაქო საზოგადოება“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“ გვ. 235.

ასეთი მასშტაბური სახის განზოგადებები ისტორიულ-ფილოსოფიურ ჭრილში, რა თქმა უნდა, საკმაოდ პრობლემურია და კულტურული თავისებურებების გააბსოლუტების, სოციალური ცვლილების უგულებელყოფის და ისტორიული პროცესის კომპლექსურობის გამარტივების საფრთხეებს შეიცავს. ჩემი აზრით, უფრო ადეკვატურია ქართველი ფილოსოფოსის აღნიშნული განცხადებების **პოლიტიკურ-რიტორიკულ** ჭრილში განხილვა, რაც ქვემოთ იქნება მოცემული (იხ. ქვემოთ 5. ფილოსოფიიდან პოლიტიკისკენ).

გარდა ამისა, რუსი ხალხის მამარდაშვილისეული შეფასება სხვა წინააღმდეგობასაც შეიცავს: ერთი მხრივ, იგი ამბობს, რომ რუს ხალხს აქვს გარკვეული თავისებები, რაც ხელს უწყობს რუსეთში იმპერიის არსებობას,<sup>55</sup> თუმცა იქვე აღნიშნავს, რომ მხოლოდ ეს თავისებები არ კმარა იმპერიის წარმოსაქმნელად: საჭირო იყო ისეთი დამატებითი ფაქტორების არსებობა, როგორც იყო, მაგალითად, პირველი მსოფლიო ომი (იხ. ზემოთ). მეორე მხრივ, სხვაგან მამარდაშვილი მიჯნავს რუსი ერის თავისებებს იმისგან, რასაც „გარკვეული სივრცის ბედისწერას“ უწოდებს<sup>56</sup> და რომელიც წარმოშობს ამ სივრცის დამახასიათებელ თავისებას: დაუსრულებლად გაიმეოროს გარკვეული ქმედებები, კერძოდ, მამარდაშვილის აზრით, ამ რუსულ სივრცეში ადამიანები არ არიან მზად, კრიტიკულად იაზროვნონ, მეტაფიზიკურ ჭრილში შეხედონ თავიანთ ცხოვრებას, შეასრულონ „გარკვეული სულიერი აქტები“, ისინი არ არიან ამისთვის მზად და გაუთავებლად გადადებენ ხოლმე ამ ქმედებებს.<sup>57</sup> ამრიგად, ერთი მხრივ არსებობს გარკვეული

55 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 19.

56 იქვე, გვ. 87.

57 იქვე, გვ. 87-88, 91, 241-242. აღსანიშნავია, რომ მამარდაშვილის აზრით, სწორედ ეს „გარკვეული სულიერი აქტები“ არის ის, რაც ეთნოსს ანუ ხალხს ერად აქცევს. ეთნოსიდან ერად გარდაქმნის მამარდაშვილისეული კონცეფცია მეტაფიზიკურია და შემოკლებული სახით ის შეიძლება ამგვარად გადმოვცეთ: არსებობს ე.წ. „მარადიული ანწყოს“ ველი. ყველა ადამიანი ესწრაფვის თვითგანხორციელებას, საკუთარი ცხოვრების სისავსის ერთ წერტილში შეკრებას. თვითგანხორციელების ეს მცდელობები

თვისებები ხალხში, ხოლო მეორე მხრივ, გარკვეული სივრცის გარკვეული თვისება. მიმართება თვისებათა ამ ორ სახეს შორის, ჩემი აზრით, ბუნდოვანია. გარდა ამისა, „გარკვეული სივრცის ბედისწერის“ თეზისთან ერთად მამარდაშვილი აღიარებს, რომ ტოტალიტარული სისტემის სტრუქტურები ყველა სივრცეში ერთნაირად მოქმედებს.<sup>58</sup> შესაბამისად, ბოლომდე ნათელი არაა, რუსეთის შემთხვევაში „გარკვეული სივრცის ბედისწერას“ ტოტალიტარული სახელმწიფოს იდეოლოგიური მექანიზმების მოქმედება ემატება, თუ თავად ეს „ბედისწერა“ საკმარისი იმ შედეგის მისაღებად, რომელიც ამ სივრცეში ხორციელდება.

მამარდაშვილის ცენტრალურ ფოკუსს ტოტალიტარული სახელმწიფო და მისი სპეციფიკა წარმოადგენს, რომელიც

---

ხორციელდება უნივერსალურ საკაცობრიო სივრცეში, რომელიც რელიგიური გამოცდილებითა და რელიგიური სიმბოლოებითაა აღსავსე. სწორედ ამ უნივერსალურ სივრცეს უწოდებს მამარდაშვილი „მარადიულ ანმყოს“. ეთნოსი სწორედ ასეთ რელიგიურ სივრცეში არსებობს. ამ მეტაფიზიკურ სივრცესთან ზიარების შედეგად კონკრეტული ინდივიდები ეთნოსის წიაღში იწყებენ ერის ჩამოყალიბებას (იხ. М. Мамардашвили, „Одиночество – моя профессия...“, интервью Улдиса Тиронса, в: М. Мамардашвили, Очерк современной европейской философии. Санкт-Петербург: „Азбука“, 2012, გვ. 539-541). ეს შესაძლოა, საკმაოდ ბუნდოვნად ჩანდეს, თუმცა, თუკი გავითვალისწინებთ მამარდაშვილის ფრაზას, რომ „ფილოსოფია მარადიულ ანმყოსთან ზიარების საშუალებაა“ (იქვე, გვ. 539), ვფიქრობ, უფრო ნათლად იჩენს თავს პლატონური მოტივი: ფილოსოფოსი, რომელიც გამოქვაბულს თავს აღწევს, მეტაფიზიკურ რეალობას ეზიარება და შემდეგ პოლისში ბრუნდება მის გასაუმჯობესებლად (პლატონი, „სახელმწიფო“, VII წიგნი). ამ მეტაფიზიკური განზომილების გარდა მამარდაშვილთან გვხვდება სეკულარული განზომილებაც: ერი არის ის, რაც ყოველდღე გვეძლევა აგორაზე (იხ. ქვემოთ) მოქალაქეთა ერთობის სახით, რაც ყოველდღიურ პლემბისციტს ექვემდებარება (იქვე, გვ. 541). ერის, როგორც ყოველდღიური პლემბისციტის კონცეფცია **ერნესტ რენანს** ეკუთვნის: „ერის არსებობა [...] ყოველდღიური პლემბისციტია, ისევე როგორც ინდივიდის არსებობა სიცოცხლის მუდმივი განმტკიცებაა“ (იხ. Ernest Renan, „What is a nation?“, in: Nation and Narration, H. Bhabha (ed.), London and New York: Routledge, 2000, გვ. 19). იხ., ასევე, მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 230: „ერი არის თვითმქმნელი, თვითმექმნელი არსი, რომელიც ყოველ წუთს იბადება ჩვენი ძალისხმევით.“ შდრ., ასევე, იქვე, გვ. 303.

58 იხ. ზემოთ, შენიშვნა 34.

წარმოშობს ისეთ ვითარებას, „ტრადიციულ“ პოსტკოლონიურ მიმართებებს რომ სცდება და სრულიად განსხვავებულ რეალობას აყალიბებს. რადგან ქართველი ფილოსოფოსისთვის საკვანძო მომენტს ქმნიდა საბჭოთა ტოტალიტარული სისტემა და ინდივიდუალურ/კოლექტიურ ცნობიერებაზე მისი ზემოქმედება, ის მკვეთრად მიჯნავდა რუსეთისა და საბჭოთა იმპერიებს და მათ ერთ სიბრტყეში არ განიხილავდა: „დღეს ჩვენი დამოკიდებულება რუსეთთან სულაც არ არის ის, რაც იყო მე-19 საუკუნის საქართველოსი პეტერბურგთან.“<sup>59</sup> მეფის

59 იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 12. მამარდაშვილის მიერ გატარებულ სპეციფიკურ განსხვავებას რუსეთისა და საბჭოთა იმპერიებს შორის ემატება, ასევე, მის მიერ ტერმინ „პოსტკოლონიურის“ თავისებური გამოყენება. 1988 წლის იანვარში პარიზის საერთაშორისო სიმპოზიუმზე ევროპის კულტურული იდენტობის შესახებ მერაბ მამარდაშვილმა წაიკითხა მოხსენება „ევროპული პასუხისმგებლობა“. აღნიშნული მოხსენების ტექსტში გვხვდება შემდეგი ფრაზა: „ქვეყანა, სადაც მე დავიბადე, პარადოქსის განსახიერებაა: ის ყოფილი იმპერიის ნაწილია და, ამავე დროს პოსტკოლონიურია, რადგან კანონის უზენაესობის რომაული კონცეფცია მას არ შეეხება“ (იხ. M. Mamardashvili, *A Spy for an Unknown Country*, გვ. 59-60; M. Mamardashvili, *Сознание и цивилизация*, Санкт-Петербург: Азбука, 2011, გვ. 29; მ. მამარდაშვილი, „ევროპული პასუხისმგებლობა“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“ გვ. 35). ნათელია, რომ მამარდაშვილი სიტყვა „პოსტკოლონიურს“ განსხვავებული მნიშვნელობით იყენებს. ამას აღნიშნული მოხსენების ინგლისურ ენაზე მთარგმნელებიც აღნიშნავენ (იხ. M. Mamardashvili, *A Spy for an Unknown Country*, გვ. 60). აზრობრივად მსგავსი პასაჟი გვხვდება მოხსენების ტექსტში, რომლის სათაურია „სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ“. აქ გვხვდება მითითება რომაულ სამართალზე და მისგან დაშორებაზე, თუმცა სიტყვა „პოსტკოლონიური“ ნახსენები არაა: „[...] რომაული სამართლისგან ჩვენ დიდად არ დავცილებულვართ და იმედი მაქვს, მისგან შორს არასოდეს წავალთ და პირიქით, დაეუბრუნდებით მას“ (შდრ. მ. მამარდაშვილი, „სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 179). საეარაუდოდ, „პოსტკოლონიურ“ მდგომარეობაში მამარდაშვილი გულისხმობს კანონის უზენაესობის პრინციპის არარსებობას, უკანონობის არსებობას, რაც მისი აზრით, საბჭოთა ყოფისთვისაა დამახასიათებელი (რომელიც თავისი არსებობის წესით უპირისპირდება ევროპული არსებობის მოდუსს, რომლისთვისაც, ქართველი ფილოსოფოსის აზრით, კანონის უზენაესობაა დამახასიათებელი). განსხვავებული ინტერპრეტაციისთვის იხ. V. Luarsabishvili, „The Freedom of Complaint“: Mamardashvili on Georgian Society at the End of the 1980s, in: *Rethinking Mamardashvili: Philosophical Perspectives, Analytical Insights*, გვ. 103-104.

რუსეთი მამარდაშვილისთვის ტრადიციული დესპოტიზმია, „კლასიკური იმპერიების“ მსგავსი. რაც შეეხება ტოტალიტარულ სახელმწიფოს, – საბჭოთა კავშირს, – ის სრულიად განსხვავებული ფენომენია და მისი ზემოქმედების არეალი უფრო ფართოა: ის იმდენად მძლავრია, რომ ცნობიერების სტრუქტურებსაც კი განმსჭვალავს. თუმცა, **ტოტალიტარულ სახელმწიფოზე გადაჭარბებული ფოკუსირება ნაციონალური მომენტების უგულებელყოფის საფრთხეს შეიცავს. იმპერიული ჩაგვრა ეროვნული ჩაგვრაც იყო.**<sup>60</sup> მამარდაშვილი თითქოს ცდილობს, თავი აარიდოს ნაციონალურ საკითხს და სტრუქტურულ ასპექტებზე გაამახვილოს ყურადღება, თუმცა ამას ბოლომდე ვერ ახერხებს: ნაციონალური მომენტები, ასე ვთქვათ, უკანა კარიდან შემოდის მის ნააზრევში და, როგორც ზემოთ ვიხილეთ, მეტროპოლიისა და კოლონიის მაცხოვრებელი ხალხებისთვის გარკვეული ფიქსირებული თვისებების მიწერაში, უკვე

---

60 აღსანიშნავია, რომ მამარდაშვილის შესახებ თანამედროვე კვლევებშიც ამ საკითხს ზოგჯერ სათანადო ყურადღება არ ეთმობა. მაგალითად, მ. ნემცევი და ვ. ფაბიშენკო თავიანთ სტატიაში ახსენებენ სეპარატისტულ მოძრაობას აფხაზეთში და აღნიშნავენ ეთნიკური დაძაბულობის არსებობას ქართველებსა და აფხაზებს შორის, თუმცა არაფერს ამბობენ რუსეთის როლზე ამ დაპირისპირების სისტემური ნახალისებისა და გაღვივების ქრილში. მათი პერსპექტივით „დაძაბულობებმა ესკალაცია დაიწყო 1988 წელს, როდესაც გარდაქმნის პოლიტიკამ ესკალაციის მრავალრიცხოვანი შესაძლებლობები გააჩინა“. ამგვარი ერთი შეხედვით „ობიექტური ფაქტების“ ენა ცნობიერად თუ გაუცნობიერებლად ჩქმალავს რუსეთის მიერ ათწლეულობით განხორციელებულ იმპერიულ და ეროვნულ ჩაგვრას და divide et impera-ს პოლიტიკას. იხ. M. Nemtsev and V. Faybysenko, *The Political Thought of Merab Mamardashvili*, გვ. 143. გარდა ამისა, როგორც კი ავტორები განიხილავენ აფხაზების შესახებ მამარდაშვილის შეხედულებებს, ისინი აღნიშნავენ, რომ მამარდაშვილი „თავს ვერ არიდებს ორაზროვნებას“ (იქვე, გვ. 148). საეჭვოა, რომ აფხაზების შესახებ მამარდაშვილის შეხედულებები განსაკუთრებული ორაზროვნებით გამოირჩევა, ვიდრე, დაფუძვით, რუსების შესახებ მისი შეხედულებები. ხომ არ არის ასეთი შეფასება იმით გამოწვეული, რომ მამარდაშვილი იცავს საქართველოს სუვერენიტეტის იდეას იმ საზღვრებში, რომლებიც დღეს აღიარებულია საერთაშორისო საზოგადოების მიერ (და რომელიც უგულებელყოფილია რუსეთისა და მისი მარიონეტი სახელმწიფოების მხრიდან) და აფხაზთა დამოუკიდებლობას „მითიურს“ უწოდებს?

პოლიტიკურ-რიტორიკული დისკურსის სახით ავლენს თავს.<sup>61</sup> ქართველი ხალხის გამორჩეულ თვისებებზე საუბარი მამარდაშვილმა, ფაქტობრივად, დაასრულა ცნობილი განცხადებით: „თუკი ჩემი ხალხი აირჩევს გამსახურდიას, მაშინ მე მომიწევს საკუთარი ხალხის წინააღმდეგ წასვლა საკუთარი შეხედულებებისა და განწყობების ქრილში. არ მინდა ეს დავიჯერო.“<sup>62</sup>

---

61 პოლიტიკურ-რიტორიკული და პირადი (მამარდაშვილი როგორც რუსულენოვანი ფილოსოფოსი, რომელიც საქართველოში დაბრუნდა და ძირითადად ქართველებს ესაუბრებოდა) მომენტების გარდა ასეთი განცხადებები შეიძლება აიხსნას ეპოქის სულითაც. ქვეყანაში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის აღმავლობა, ეთნიკური კონფლიქტების გამწვავება, ზოგადად, ეროვნული საკითხის წინ წამოწევა საზოგადოებრივ ცნობიერებაში ნაყოფიერ ნიადაგს ქმნიდა ამგვარი განაზრებებისთვის.

62 იხ. M. მამარდაშვილი, Верю в здравый смысл, Фонд Мераба Мамардашвили, <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/veryu-v-zdravij-smysl>. ეს პესიმისტური განწყობა ჩანს, ასევე, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში 1990 წლის 22 სექტემბერს წაკითხულ ლექციაში: „30 წელი ვიცხოვრე რუსეთში იმ რწმენით, რომ ქართველი ვარ და რომ ქართველები მაინც არა ვართ ისეთი ბნელი, როგორც რუსები. [...] ამის კონსტანტაციას ყოველდღე ვაკეთებდი მოსკოვში და მის შემოგარენში. დავბრუნდი და აღმოჩნდა, რომ ეს ილუზია ყოფილა, რომ მენტალური, ფსიქოლოგიური, სიტყვიერი დამოწმების პროცესი ძალიან წინ და შორს წასულა.“ იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 242-243.

## 4. რა არის გამოსავალი?

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ტოტალიტარული პოლიტიკური სტრუქტურის რღვევა არ ნიშნავს ტოტალიტარიზმის სუბიექტის გაქრობას, სუბიექტისა, რომელიც ტოტალიტარიზმის პირობებში ჩამოყალიბდა, ტოტალიტარული სისტემის მიერ დადგენილი ჩარჩოების ფარგლებში აზროვნებს და ამ სისტემის წიაღში დამკვიდრებული ენობრივი ველის მეშვეობით გამოხატავს თავის სათქმელს. მაგრამ თუკი ტოტალიტარიზმის სუბიექტი ისევ არსებობს და, ტოტალიტარული პოლიტიკური სისტემის მსხვერვის მიუხედავად, ისევ დეფორმირებული ენობრივი ველის წიაღში აზროვნებს და მოქმედებს, რისი მეშვეობითაა შესაძლებელი ამ მდგომარეობის გადალახვა? თავად მამარდაშვილი ასე სვამდა შეკითხვას: „როგორ დავაღწიოთ თავი ამას [იგულისხმება საბჭოთა ადამიანი – გ. თ.], როგორ შევქმნათ საკუთარ თავში სხვა საყრდენები [...]?“<sup>63</sup>

აქ, უპირველეს ყოვლისა, თავს იჩენს გამოღვიძების მოტივი, რომელიც ეხმიანება ზემოთ მოყვანილ პასაჟს, სადაც მამარდაშვილი კაფკას ნაწარმოებს ახსენებს: „ჩვენ რომ ვიღვიძებთ რალაც შესაძლებლობების წინაშე, თვითონ თავისუფლების წინაშე, ვიღვიძებთ ისეთები, როგორებიც დავიბადეთ და ამ დაბადების ნიშნები გვემჩნევა,“ – აღნიშნავს ის.<sup>64</sup> ამრიგად, ტოტალიტარული სისტემა ინდივიდების აზროვნებას დალს ასვამს, თუმცა დგება დღე, როდესაც ინდივიდები იღვიძებენ, როდესაც მათ წინაშე ახალი შესაძლებლობები ჩნდება, ტოტალიტარული პოლიტიკური სტრუქტურა იმსხვრევა და ჩნდება თავისუფლების შესაძლებლობა.<sup>65</sup> მამარდაშვილს ეს ამო-

63 იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 124.

64 იქვე, გვ. 9 (გამოყოფა ჩემია); იხ., ასევე, იქვე, გვ. 17-18: „შესაძლებელი გამოსავალი გამოჩნდება მაშინ, როდესაც მოძრაობას დავიწყებთ. [...] ჩვენი საქმეა, ვიცოდეთ, რისკენ უნდა მივმართოთ მოძრაობა.“

65 იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 9. იხ., ასევე, იქვე, გვ. 29: „ჩვენ ვიმყოფებით პოსტ-ტოტალიტარულ სიტუაციაში, გამოვდივართ



ცანა საკმაოდ რთულად მიაჩნია,<sup>66</sup> თუმცა ის არ თვლის მას შეუძლებლად:

დამოუკიდებლობის მოპოვება აუცილებელი წინაპირობაა. „სანამ დამოუკიდებლობას ვერ მივაღწევთ, ვერ დავინახავთ რეალობას, ვერ გავიგებთ ჩვენს თავს.“<sup>67</sup> მაგრამ ტოტალიტარული სისტემის მიერ ცნობიერებაზე განხორციელებული ხანგრძლივი წნეხის გამო მხოლოდ დამოუკიდებლობის აღდგენა, მისი ფორმალური გამოცხადება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ტოტალიტარიზმის სუბიექტის, ანუ „ჰომო სოვიეტიკუსის“ გაქრობას. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ტოტალიტარული სისტემა შეიძლება არ არსებობდეს, თუმცა ინდივიდები **უკვე დეფორმირებული** ენობრივი ველის ნიაღში აგრძელებდნენ აზროვნებასა და მოქმედებას. ეს სპეციფიკური ვითარება, რომელშიც, მამარდაშვილის აზრით, ქართული საზოგადოება იმყოფებოდა, განაპირობებდა მის განსხვავებულობას სხვა პოსტკოლონიური საზოგადოებებისგან, რომლებიც ადრე „კლასიკური იმპერიების“ შემადგენლობაში იყვნენ. სწორედ ამიტომ შენიშნავს იგი დამოუკიდებლობის იდეის განდისეული ხედვის განხილვის შემდეგ: „სინამდვილეში ჩვენი ამოცანა გაცილებით უფრო ძნელია, ვიდრე გვგონია.“<sup>68</sup> იმისთვის, რათა ემანსიპაცია სრული იყოს, საჭიროა როგორც გარკვეული **აზრობრივი კლიშეებისგან გათავისუფლება**, ასევე, **გარკვეული**

---

გვირაბიდან და საშუალება გვეძლევა, დავინახოთ საკუთარი თავი.“ გადვიძების მეტაფორა საკუთარი თავის დანახვის შესაძლებლობას გულისხმობს. ეს ქმნის სანყის პოზიციას, ათვლის წერტილს, რომლიდანაც გარდაქმნა უნდა დაიწყოს, როდესაც ინდივიდებმა დამოუკიდებლად უნდა იმოქმედონ და იაზროვნონ. ამისგან განსხვავებით, ტოტალიტარულ პერიოდში ადამიანებს ეს უნარი არ გააჩნიათ: „აქამდე ჩვენში ჩვენი საკუთარი თავი არ მოქმედებდა. ჩვენ ვიყავით მარიონეტი საკუთარი აზრებისა, რომლებიც ჩვენი აზრები არ იყო“ (იქვე).

66 „პირველი მომენტები [სიცოცხლისკენ – გ.თ.] დაბრუნების მცდელობისა ძალიან ძნელი იქნება“. იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 184-185.

67 იქვე, გვ. 13.

68 იქვე.



**პრაქტიკების დანერგვა**ც, რომლებიც ამ კლიშეებისგან გათავისუფლებულ აზროვნებასთან იქნებიან შესაბამისობაში. „ჩვენ გვჭირდება განთავისუფლება არა მხოლოდ იმპერიისგან, არამედ ჩვენივე ცხოვრების გარკვეული შინაგანი პრინციპისაგან“, – აღნიშნავდა მამარდაშვილი.<sup>69</sup>

დავინწყებ პრაქტიკების განხილვით. მამარდაშვილის მიერ შემოთავაზებული პრაქტიკები შესაძლებელია ორ – პოლიტიკურ და ეკონომიკურ – განზომილებას მივაკუთვნოთ. პოლიტიკურ განზომილებაში არსებული პრაქტიკებიდან მამარდაშვილისთვის უმნიშვნელოვანესია მოქალაქეთა აქტიური ჩართულობა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ქართველი ფილოსოფოსი ერთმანეთს უპირისპირებს ორგვარი სახის მოქალაქეს. პირველ ჯგუფს განეკუთვნებიან ინდივიდები, რომლებსაც არ შეუძლიათ, საზოგადოებაში არსებული მოვლენები საკუთარ შეხედულებებთან დააკავშირონ,<sup>70</sup> ხოლო მეორე ჯგუფს მიეკუთვნებიან ადამიანები, „რომლებიც იმდენად განვითარებულნი არიან, რომ გააჩნიათ საზოგადოებრივი მსჯელობის უნარი და კუნთები საზოგადოებაში სარისკო და საპასუხისმგებლო ქმედებების განსახორციელებლად“.<sup>71</sup> მათთვის წარმოუდგენელია ისეთ საზოგადოებაში ცხოვრება, რომელშიც ისინი საკუთარი თავისა და ქმედებების ანარეკლს ვერ დაინახავენ.<sup>72</sup> ეს ერთგვარად იდეალისტური ხედვაა, თუმცა მას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს მამარდაშვილის სოციალურ და პოლიტიკურ ფილოსოფიაში.

დამოუკიდებლობის ქონა და თავისუფალი საზოგადოების არსებობა აუცილებელი წინაპირობაა მოქალაქეთა ჩართულობისთვის. ის აყალიბებს პოლიტიკურ კულტურას, „რესპუბლიკური ცხოვრების გამოცდილებას“, რაც სასიცოცხლოდ

---

69 იქვე, გვ. 24.

70 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „ცნობიერება და ცივილიზაცია“ (ინტერვიუ „სამოქალაქო საზოგადოება“, 1989 წ.), გვ. 240.

71 იქვე, გვ. 245.

72 იქვე.

მნიშვნელოვანია საზოგადოების ნორმალური ფუნქციონირებისთვის. მამარდაშვილის აზრით, ქართული საზოგადოებისთვის ტოტალიტარიზმიდან პოლიტიკური და გონებრივი გათავისუფლების გზაზე სერიოზულ დაბრკოლებას წარმოადგენს ამგვარი რესპუბლიკური ცხოვრების გამოცდილების არქონა, რაც, მაგალითად, ჰქონდათ ბალტიისპირეთის ქვეყნებს მათი უფრო ხანგრძლივი დამოუკიდებლობის პერიოდში.<sup>73</sup>

**„აგორას“, ანუ ეფექტური და კრიტიკული საჯარო დისკურსის ცნებას** ცენტრალური ადგილი უკავია მამარდაშვილის სოციალურ და პოლიტიკურ ფილოსოფიაში. ქართველი ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ „ისტორიულ რეალობას მოქალაქეები აღმოაჩენენ ერთობლივი განხილვით საზოგადოებრივ ფორუმებზე“.<sup>74</sup> იგი ყურადღებას ამახვილებს დელიბერაციის ანუ საჯარო განხილვის და საჯარო კრიტიკული დისკურსის ფარგლებში აზრების თავისუფალი გამონახვის მნიშვნელობაზე. ამ კუთხით მამარდაშვილი ემყარება ბერძნული პოლისის იდეალიზებულ გაგებას, რომელიც მისთვის „არტიკულირებული პოლისის“ იდეალურ ვერსიას წარმოადგენს.<sup>75</sup> „არტიკულაცია“ თვითგამოხატვასა და საჯარო საკითხების განხილვას უკავშირდება. მამარდაშვილის თანახმად, „არტიკულირებული სივრცე“ არის ისეთი სივრცე, სადაც მოცემულია ყველაფერი, რაც ღიაა გამოცდილებისთვის, სურვილისთვის, აზროვნებისთვის.<sup>76</sup> აგორაზე ხდება აზრების „აგორავება“: „მე შემიძლია, ჩემ გარეთ გავიტანო ჩემი მდგომარეობანი, გრძნობები, აზრების დასაწყისები, ნახევარაზრები, ან აზრის მესამედები და ვაგორავო აგორაზე.“<sup>77</sup> სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, „აგორა“ მამარდაშვილისთვის ნიშნავს საჯარ-

---

73 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 14.

74 იხ. მ. მამარდაშვილი, „სამოქალაქო საზოგადოება“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 237.

75 იხ. M. Mamardashvili, „Одиночество – моя профессия...“, გვ. 535.

76 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „ვეროპული პასუხისმგებლობა“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 37.

77 იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 112.

რო სივრცეს, რომლის ფარგლებშიც მოქალაქეებს შეუძლიათ აზრების თავისუფალი ურთიერთგაცვლა და დისკუსიის შედეგად ახალი აზრებისა და შეხედულებების ჩამოყალიბება: „აგორა იმის შანსს მაძლევს, რომ საჯაროობაში გადაგდებულ არარსებულს არსებობა შეეძინო.“<sup>78</sup>

ამგვარად, „აგორას“ ცნება მჭიდრო კავშირშია **აზროვნების** ცნებასთან. თუმცა მხოლოდ აზროვნება არაა საკმარისი. იმისთვის, რათა აგორა მოვლენად, ხდომილებად იქცეს, საჭიროა აზრების „აგორავება“: „აზრის მიღწეული მდგომარეობა ჯერ უნდა „აგორავდეს“, როგორც აგორაზე, კუნთებით გადიდდეს, როგორც თოვლის პაპა დიდდება თოვლით, შეიძინოს ძალა თავისი საკუთარი შესაძლებლობის განსახორციელებლად.“<sup>79</sup> მამარდაშვილი საგანგებოდ იყენებს ფიზიკურ მეტაფორებს („კუნთები“, „აგორავება“), რათა გადმოსცეს აზროვნებასა და მოქმედებას შორის არსებული კავშირი.

აგორაზე მოქალაქეობა უფლება კი არაა, არამედ სამოქალაქო საქმეებში მონაწილეობის ვალდებულებას ნარმოადგენს.<sup>80</sup> მხოლოდ ამ ჩართულობის მეშვეობით იგებს მოქალაქე, თუ რას ფიქრობს და გრძნობს იგი სინამდვილეში.<sup>81</sup> ამრიგად, აგორაზე ჩართულობა ნიშნავს სხვების, ანუ სხვა მოქალაქეების, მათი შეხედულებების აღმოჩენას და საკუთარი აზრების ფორმირებას მათთან დებატების მეშვეობით. ამ პროცესის დროს აზროვნება იძენს „კუნთებს“ და მოქმედებად იქცევა. „აგორა“ აქ მხოლოდ კონკრეტულ ფიზიკურ სივრცედ კი არ უნდა გავიაზროთ (როგორც ეს ანტიკურ პოლისში იყო), არამედ უფრო როგორც თავისუფალი და კრიტიკული დისკურსის (აბსტრაქტული) სივრცე, რომლის ფარგლებშიც მოქალაქეები

---

78 იქვე.

79 იხ. მ. მამარდაშვილი, „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 26 (თარგმანი შეცვლილია).

80 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 181.

81 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „თუ გავზედავთ, ვიყოთ“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 96.

ერთმანეთთან კომუნიკაციას ამყარებენ და ჩართულნი არიან საზოგადოებრივ ცხოვრებაში (თუმცა, ამგვარი აბსტრაქტული სივრცის, როგორც წინაპირობის არსებობა კონკრეტული ფიზიკური სივრცეების – სადაც მოქალაქეები შეიკრიბებიან და იკამათებენ – არსებობას არ გამოორიცხავს, პირიქით, გულისხმობს კიდევც). თავისუფალი და საჯარო კრიტიკული დისკურსის არსებობას მამარდაშვილი სამოქალაქო საზოგადოების ცნებას უიგივებს, რომლის წიაღშიც საზოგადოებრივი ქსოვილი კომუნიკაციური ნაკადებითაა დაქსელილი. ეს არის წინააღმდეგობებითა და დაძაბულობებით აღსავსე სივრცე, რომლის წიაღშიც მოქალაქეები ბჭობენ, კამათობენ და „აზროვნების კუნთებს“ ავითარებენ.<sup>82</sup> აგორა არის ის სივრცე, რომელშიც ერი ერად ყალიბდება, რადგან ყოველდღიურ პლემბისციტს ექვემდებარება (აქ მამარდაშვილი ერენსტ რენანის ცნობილ ფრაზას იყენებს, ოღონდ მითითების გარეშე).<sup>83</sup>

თუკი აგორას ცნება პოლიტიკურ განზომილებას განეკუთვნება, **შრომის გათავისუფლების, ანუ თავისუფალი შრომის** ცნება ისეთ პრაქტიკებს აღნიშნავს, რომლებიც ეკონომიკურ განზომილებას განეკუთვნებიან. აქ მამარდაშვილი გულისხმობს თავისუფალ შრომით ურთიერთობებს თავისუფალ ინდივიდებს შორის, ისეთ ვითარებას, როდესაც ინდივიდები თავად წყვეტენ, რა მიმართულებით წარმართონ თავიანთი შრომა, როდესაც მათ თავად უნდა გასწიონ შესაბამისი რისკი და პასუხისმგებლობა აიღონ საკუთარ გადაწყვეტილებებზე. თავისუფალი შრომითი ურთიერთობების დამყარება არის ის გზა,

82 შდრ., ასევე, M. Nemtsev and V. Faybyshenko, *The Political Thought of Merab Mamardashvili*, გვ. 141 (ავტორები აღნიშნავენ აზროვნების არტიკულაციისა და პოლიტიკური განზომილების საფუძველმდებარე კავშირს მამარდაშვილთან). აგორის, როგორც აზროვნებისა და მოქმედების სინთეზის საპირისპირო მდგომარეობაა მიტინგი, რომელიც მამარდაშვილთან გამოხატავს ემოციურ, აფექტურ მდგომარეობას, რომლის პირობებშიც აზროვნება და საკითხების სერიოზული განხილვა შეუძლებელია. შდრ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 12. იხ., ასევე, იქვე, გვ. 9: „მიტინგი არ არის ადგილი, ტოპოსი, სადაც შეიძლება მოხდეს აზროვნების აქტი.“

83 ეთნოსიდან ერად გარდაქმნის მამარდაშვილისეული კონცეფციის შესახებ იხ. ზემოთ შენიშვნა 57.

რომლითაც საბჭოთა მოქალაქემ საკუთარ ინფანტილურ მდგომარეობას თავი უნდა დააღწიოს და სახელმწიფოზე დამოკიდებულება საკუთარი ავტონომიურობით ჩაანაცვლოს.<sup>84</sup> „[...] უნდა განთავისუფლდეს შრომა – განხორციელდეს თავისუფალი შრომის თანამედროვე ევროპული პრინციპი.“<sup>85</sup>

ამ მიმართებით მამარდაშვილი ლიბერალურ მოაზროვნედ გვევლინება, რომელიც მხარს უჭერს სახელმწიფოს როლის შეზღუდვას ეკონომიკის სფეროში. თუმცა, ვიდრე ინდივიდები სახელმწიფოს იმედად იქნებიან, ისინი ვერ შეძლებენ საკუთარი ავტონომიურობის განვითარებას. „დემოკრატია – ესაა შრომის თავისუფლება და არა ვალდებულება შრომისა, როგორც ეს სოციალისტურ და კომუნისტურ უტოპიებშია ჩამოყალიბებული. შრომის თავისუფლება – ესაა შესაძლებლობა შენი საქმის კეთებისა ისე, როგორც ეს შენ გესმის. სხვა შემთხვევაში შრომას ადგილი არ აქვს.“<sup>86</sup>

აგორას ამოქმედებისა და თავისუფალი შრომის პრაქტიკების დანერგვისთვის, მამარდაშვილის აზრით, აუცილებელია აზროვნების კლიშეებისგან გათავისუფლება. მაგალითად, თავისუფალი შრომის პრაქტიკა ვერ დაინერგება, თუკი ადამიანები იფიქრებენ, რომ ხელისუფლებამ უნდა იფიქროს ხალხის გამოკვებაზე,<sup>87</sup> საბჭოთა მენტალობისგან გათავისუფლება ვერ მოხდება, თუკი უკანონობა, კანონისთვის გვერდის ავლა, მოქალაქეებისთვის ჩვეულებრივი *modus operandi* იქნება<sup>88</sup> და თუკი

---

84 შდრ. მ. მამარდაშვილი: „სინამდვილის ფილოსოფია“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 201-202.

85 იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 24. იხ., ასევე, შენიშვნა 7.

86 იხ. მ. მამარდაშვილი, „ჯაშუშის ცხოვრება“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 282.

87 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 17; იხ., ასევე, იქვე, გვ. 24: „არ გვინდა არც კარგი, არც ცუდი პარტია, არც კომუნისტური და არც სხვა, რომელიც იკისრებს ხალხის გამოკვებას და მომარაგებას. ესაა სწორედ საბჭოთა პრინციპის გამოხატულება.“

88 შდრ. იქვე, გვ. 30-32.

არ მოხდება ტოტალიტარული რეჟიმის მიერ დეფორმირებული ენობრივი ველის განმენდა.<sup>89</sup> ეს კი აგორაზე – ღია საზოგადოებრივ სივრცეში – აზრების გაცვლა-გამოცვლით, აზრთა „აგორავეებით“ უნდა განხორციელდეს. ამით, თავის მხრივ, იკვრება წრე, რომელსაც ისევ პრაქტიკებამდე მივყავართ: ერთი მხრივ, საჭიროა შინაგანი მუშაობა, ტოტალიტარული იდეოლოგიის მიერ დეფორმირებული ენობრივი ველის განმენდა კრიტიკული აზროვნების გააქტიურებით, ძალისხმევა,<sup>90</sup> რათა ადამიანმა გადადგას გაბედული მოქმედებები, რათა მან საზოგადოებაში თავისი მოქმედებების შედეგები დაინახოს (თავისუფალი შრომა, შრომის თავისუფლება ამის წინაპირობად გვევლინება) და ამით ემბრიონალური მდგომარეობიდან ავტონომიურ მდგომარეობას მიაღწიოს; მეორე მხრივ კი აუცილებელია, რომ ეს პროცესი სხვებთან ურთიერთქმედებით, აგორაზე იდეების გაცვლა-გამოცვლის ფონზე წარიმართოს. ინდივიდუალური, შინაგანი განზომილებიდან გარეგანი, სოციალური განზომილებისკენ მიმართულ ამ ვექტორს გულისხმობდა მამარდაშვილი, როდესაც ამბობდა, რომ ადამიანის უდიდესი ნაწილი მის გარეთაა, კერძოდ, არტიკულირებულ, აგორის/ენის სივრცეში, სადაც სოციალური ქსოვილის ნერვებში სიცოცხლის იმპულსები ფეთქავენ.<sup>91</sup>

---

89 იხ. მ. მამარდაშვილი, „აზროვნებისა და ენის განსაზღვრება“, კრებულში: „ცნობიერების ტოპოლოგია“, გვ. 194: „დღეს, ენისა და მეტყველების სოვიეტიზაციის შემდეგ, ჩვენ გვესაჭიროება ხელახლა ვიპოვოთ თითოეული სიტყვის მნიშვნელობა.“

90 შდრ. მ. მამარდაშვილი, „ევროპული პასუხისმგებლობა“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 38: „[...] ადამიანი – ეს ერთობ ხანგრძლივი ძალისხმევაა.“

91 შდრ. იქვე.

## 5. ფილოსოფიიდან პოლიტიკისკენ

1980-იანი წლების მიწურულს მამარდაშვილი საქართველოში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებში ჩაერთო. განსხვავებული შეხედულებების ქონის გამო წარმოიშვა კონფლიქტი მამარდაშვილსა და ზვიად გამსახურდიას (და მის მომხრეთა ბანაკს) შორის. საყოველთაოდ ცნობილია მისი ფრაზა სახალხო ფრონტის ყრილობაზე „ჭეშმარიტება უფრო მალლა დგას, ვიდრე სამშობლო“, რასაც დიდი ვნებათაღელვა მოჰყვა. მნიშვნელოვანია ამ ფრაზის კონტექსტის ცოდნაც, რადგან მას ხშირად სწორედ კონტექსტიდან ამოვარდნილი სახით იმონებენ. მამარდაშვილი ამბობს:

„[...] მესმის ისიც, რომ ჩვენი ადგილი არ არის დასატოვებელი, ვინც გადალახა ეს სახიფათო წერტილი და ჩამოყალიბდა როგორც ადამიანი, რომელსაც აქვს ერთი მხოლოდ კანონი მის ზევით – ეს პირადი სინდისი. და ეს პირადი სინდისი გვიკარნახებს, თუ ქრისტიანები ვართ, რომ ყველაზე მალლა დგას ამ **სინდისის ნათელი წერტილი, ანუ ჭეშმარიტება**. [ჭეშმარიტება] სამშობლოზეც მალლა დგას, იმიტომ რომ ხანდახან ჩვენ სამშობლოს ინტერესად მიგვაჩნია რაღაცა, რომელიც სინამდვილეში არ არის სამშობლოს ინტერესი. [...] მის ინტერესად დანახვას გვიკარნახებს ვნება, სისხლის ჩქეფა ჩვენში, ან მშობლიური ნიადაგი. ამის იქით არ ვიხედებით და ამის იქით გახედვა შეიძლება მხოლოდ ჭეშმარიტების ვარსკვლავის ქვეშ, მისი სხივის ქვეშ. ეს არის, სხვათა შორის, ელემენტარული ქრისტიანული მრწამსი. ვიმეორებ, ჭეშმარიტება უფრო მალლა დგას, ვიდრე სამშობლო. ამიტომ საქართველო არ შეიძლება იყოს ფეტიში. ქრისტიანობაში საერთოდ კერპები და ფეტიშები არ არსებობენ.“<sup>92</sup>

92 იხ. 1989 წელი, სახალხო ფრონტის ყრილობა, <https://youtu.be/j4P1wfohLSc> (5:25-6:44, გამოყოფა ჩემია). იმდროინდელი პოლიტიკური კონტექსტის და კერძოდ, სახალხო ფრონტის ყრილობის მიმდინარეობისა და სხდომაზე არსებული დაპირისპირებების შესახებ იხ. დ. შველიძე, „პოლიტიკური დაპირისპირებები და ეროვნული ხელისუფლების დამხობა საქართველოში“.



პრობლემა, რომელსაც მამარდაშვილი წაანყდა, იყო ძველთაგანვე ცნობილი დაპირისპირება ფილოსოფიურ და პოლიტიკურ დისკურსებს შორის. ანტიკურობაში ამის ცნობილი მაგალითია სოკრატეს ის ფიგურა, რომელიც პლატონმა შემოგვინახა თავის დიალოგებში. გამოქვაბულის მითში, რომელიც აღწერილია დიალოგში „სახელმწიფო“ (VII წიგნი), პლატონის სოკრატე აღწერს გამოქვაბულიდან თავდაღწეულ ადამიანს და იმ საფრთხეს, რომელიც მას ემუქრება, როდესაც ის გამოქვაბულში დაბრუნდება და სხვა ადამიანებს გარე სინამდვილის შესახებ მოუყვება, რაც მათ ილუზიად მიაჩნიათ (514a-517c). გამოქვაბულის მითი მიუთითებს იმ დაძაბულობაზე, რომელიც ფილოსოფიურ და პოლიტიკურ დისკურსებს შორის არსებობს. შეიძლება ითქვას, რომ ისტორიული სოკრატეც ამ დისკურსებს შორის დაპირისპირების მსხვერპლი გახდა (ყოველ შემთხვევაში, პლატონის ნარატივში ეს ასეა). სოკრატემდე ასეთივე ბედი ეწია პითაგორასაც, რომელიც მის მიერ დაარსებული სკოლის წინააღმდეგ მიმართულ ძალადობას ემსხვერპლა, ან გაქცევით უშველა თავს.<sup>93</sup>

პოლიტიკურ დისკურსს თავისი ტერმინოლოგია, ტემპი და დინამიკა აქვს, რომელიც ხშირ შემთხვევაში არ ტოვებს ადგ-

---

ლოში: 1987-1992 წწ.“, მეორე გამოცემა, თბილისი: „არტანუჯი“, 2021 წ., გვ. 57-84. დიდი ალბათობით, მამარდაშვილის აღნიშნული ფრაზისთვის შთაგონების წყარო იყო რუსი ფილოსოფოსი პეტრე ჩაადაევი (1794-1856 წწ.), რომელიც თავის ნაწარმოებში „შეშლილის აპოლოგია“ (1837 წ.) წერს: „მშვენიერი რამეა სამშობლოს სიყვარული, მაგრამ არსებობს კიდევ უფრო მშვენიერი რამე: ესაა ჭეშმარიტების სიყვარული. სამშობლოს სიყვარული გმირებს წარმოშობს, ხოლო ჭეშმარიტების სიყვარული წარმოშობს ბრძენ ადამიანებს, კაცობრიობის კეთილისმყოფელებს. სამშობლოსადმი სიყვარული განაცალკევებს ხალხებს, აღვივებს ეროვნულ ზიზღს და ზოგჯერ დედამიწას გლოვით მოსავს. ჭეშმარიტების სიყვარული ავრცელებს ცოდნის შუქს, წარმოშობს სულიერ კმაყოფილებას და აახლოებს ადამიანებს ღვთაებასთან. ზეცისკენ მიმავალი გზა სამშობლოზე კი არ გადის, არამედ ჭეშმარიტებაზე.“ იხ. П. Чаадаев, Апология сумасшедшего, в: П. Чаадаев, Полное собрание сочинений и избранные письма, т. 1, Москва: “Наука”, 1991, გვ. 523.

93 იხ. C. Huffman, “Pythagoras”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/pythagoras/>.



ილს ფილოსოფიური დისკურსისთვის. მამარდაშვილი, ერთი მხრივ, ცდილობდა, საკუთარი ფილოსოფიური შეხედულებები გადმოეცა, მაგრამ რადგან თავისი ეპოქის მშფოთვარე მოვლენებში უწევდა ჩართულობა, ბუნებრივია, აქტუალური საკითხები (ნაციონალიზმი, ერი, სამშობლო, მეტროპოლია, კოლონიალიზმი და სხვ.) მის მსჯელობაზეც აისახებოდა, მით უმეტეს, როდესაც საჯარო ლექციის ფორმატი იყო ის, რამაც მას საბჭოთა კავშირის მასშტაბით დიდ პოპულარობა მოუტანა.<sup>94</sup>

შესაბამისად, 1980 წლის შემდეგ ქართულ სივრცეში დაბრუნებული მამარდაშვილის ინტერვიუებსა თუ ლექციებში ხშირად ვხვდებით **პოლიტიკურ-რიტორიკულ მომენტებს** (ქართველთა განსაკუთრებულ ნიჭიერებასა და სიმარჯვეზე მითითება, ქრისტიანულ მოტივები, რუსებისა და რუსეთის გაკენწვლა და ა.შ.). ამით იმის თქმა როდი მსურს, რომ ამ პერიოდში მამარდაშვილის ყველა განცხადება პოლიტიკურ (ან რიტორიკულ) ხერხად განვიხილოთ: შეუძლებელია იმის ცოდნა, რა ინტენციები იდგა კონკრეტულად ამა თუ იმ განცხადების უკან. თუმცა, დაძაბული პოლიტიკური კონტექსტის გათვალისწინებით, ასევე, იმ ფაქტის მხედველობაში მიღებით, რომ მამარდაშვილი ჩართული იყო პოლიტიკურ პროცესებში და გამსახურდიას მკვეთრად დაუპირისპირდა, რიტორიკულ-პოლიტიკურ მომენტებს მის განცხადებებში ვერ გამოვრიცხავთ. უფრო მეტიც, მთელ რიგ შემთხვევებში შეიძლება ითქვას, რომ პოლემიკა გამსახურდიასთან უფრო ნათლად ავლენს თავს (ქრონიკული მიტინგის მდგომარეობის კრიტიკა,<sup>95</sup> ქრისტიანობის უკეთ გააზრებაზე პრეტენზიის ქონა,<sup>96</sup> ღია საუბარი არსებულ დაპირისპირება-

---

94 მამარდაშვილის საჯარო ლექციებზე დარბაზი ისე იყო ხოლმე გადავსებული, რომ დასაჯდომი ადგილის პოვნა რთულდებოდა და ადამიანები ფეხზე იდგნენ. იხ. ბ. ოდიშარია, „ლიმილის გახსენება“, კრებული: „მერაბ მამარდაშვილი“, გვ. 162; A. DeBlasio, *The Filmmaker's Philosopher: Merab Mamardashvili and Russian Cinema*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019, გვ. 1, 6.

95 იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, გვ. 8-9.

96 1990 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში წაკითხული ლექციების

ზე<sup>97</sup> და ა.შ.). შესაბამისად, ვერ გავიზიარებ პოზიციას, რომ 1990 წლისთვის ქართულ საზოგადოებას ორ დისკურსს შორის უწევდა არჩევანის გაკეთება, რომელთაგან ერთი წმინდად ფილოლოგიური იყო (ასე ვთქვათ, „გამსახურდიას ხაზი“), ხოლო მეორე – წმინდად ფილოსოფიური (მამარდაშვილის ხაზი).<sup>98</sup> ჩემი არგუმენტი ასეთია: **მამარდაშვილის შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს არა ფილოსოფიურ დისკურსთან წმინდა სახით, არამედ პოლიტიკურ სივრცეში, პოლიტიკურ პროცესებში გარკვეული ფილოსოფიური კატეგორიების შემოტანასთან, ფილოსოფიური და პოლიტიკური დისკურსების სინთეზირების მცდელობასთან.** შედეგად წარმოიქმნა დისკურსი, რომელიც ფილოსოფიური და პოლიტიკური განზომილებების დაძაბულობებით ვიბრირებს და დიდი ალბათობით არასწორი მიდგომა იქნება, თუკი მას თავიდან ბოლომდე „ფილოსოფიურად“ მივიჩნევთ.<sup>99</sup> კომპლექსური პოლიტიკური რეალობის გამარტივება

---

ციკლში მამარდაშვილი ხშირად იმონმებს სახარებას და ქრისტიანობის კონტექსტში განიხილავს მთელ რიგ საკითხებს. იხ. მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“, რედ. გ. ნოდია, თბილისი, 2015 წ. მამარდაშვილთან ქრისტიანობის ცნების მნიშვნელობის შესახებ იხ. M. Nemtsev and V. Faybyshenko, *The Political Thought of Merab Mamardashvili*, გვ. 146-147. თავის მხრივ, ზვიად გამსახურდია ცდილობდა, ეროვნული საკითხი ქრისტიანობის ჩრდილში გაეაზრებინა. იხ. ზ. გამსახურდია, „საქართველოს სულიერი მისია“, თბილისი: „განათლება“, 1990 წ.

97 იხ., მაგალითად, მ. მამარდაშვილი, „ჯაშუშის ცხოვრება“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 291-292; 301.

98 აღნიშნული პოზიციისთვის იხ. Заал Андрионикашвили, Георгий Майсұрадзе, *Грузия-1990: филологема независимости, или Неизвлеченный опыт*, НЛО, (1) 2007, <https://magazines.gorky.media/nlo/2007/1/gruziya-1990-filologema-nezavisimosti-ili-neizvlechenyj-opyt.html>.

99 ვერ ვიტყვით, რომ პოლიტიკურ-რიტორიკული ელემენტის არსებობა თავისთავად უარყოფითი მნიშვნელობის მქონეა. მაგალითად, თომას პეინის „სალი აზრი“ (1776 წ.) ანტიმონარქისტული ნაწარმოებია, რომელშიც პოლიტიკური ფილოსოფიის პრინციპები ოსტატურადაა გადაწვნილი რიტორიკულ ელემენტებთან და არსებული სინამდვილის პოლიტიკურ ანალიზთან. თუმცა, თუკი „სალი აზრში“ ფილოსოფიური და პოლიტიკური დისკურსების თანამყოფობა პეინისთვის სასარგებლო გამოდგა, იგივეს ვერ ვიტყვით მის ნაშრომზე „გონების ეპოქა“, რომლის პირველი ნაწილი 1794 წელს დაიბეჭდა და რომელიც პეინის მოწინააღმდეგეებმა იმისთვის გამოიყენეს, რათა

იქნება, თუკი ვიტყვით, რომ ქართულმა საზოგადოებამ ორი პოლიტიკური დისკურსიდან ერთი აირჩია: 1990 წლის ჩახლართულ, დაძაბულ და წინააღმდეგობებით აღსავსე პოლიტიკურ სივრცეში, რომელიც მალე სამოქალაქო ომის ბიძგებით შეჯანჯღარდა, ქართული საზოგადოება არ იყო იმ მდგომარეობაში, რომ ფილოლოგიურ და ფილოსოფიურ დისკურსებს შორის არჩევანი გაეკეთებინა. რეალობა საამისოდ საკმაოდ ბუნდოვანი იყო.

ფილოსოფიურ და პოლიტიკურ დისკურსებს შორის არსებული ეს დაძაბულობა განაპირობებდა იმას, რომ მათი სინთეზირების მამარდაშვილისეული მცდელობა ყოველთვის არ იყო წარმატებული. ყველაზე თვალსაჩინოდ ეს გამოვლინდა სახალხო ფრონტის ყრილობაზე მამარდაშვილის ზემოთ მოყვანილ სიტყვებში, რომლებსაც დამსწრე საზოგადოების მხრიდან არაერთგვაროვანი, დიდწილად უარყოფითი რეაქცია მოჰყვა. ჩაადაევისეული და კანტიანური მოტივები, რომლებიც ამ სიტყვების მიღმა მოქცეული, ბუნებრივია, ყველასთვის ნათელი არ იყო. შესაბამისად, აღნიშნულმა სიტყვებმა წარმოშვეს გაურკვეველობა და დაძაბულობა (ეს უკანასკნელი, როგორც თვითმხილველები გადმოსცემენ, ისედაც არ აკლდა ყრილობას), რადგან პოლიტიკური ყრილობის ფორმატი **არ იყო** საჯარო ლექციის ფორმატი და ის, რაც იქნებოდა უფრო ნათელი გზავნილი საჯარო ლექციის ფორმატში, როდესაც აუდიტორიამ იცის, რომ ფილოსოფოსს უსმენს და მოელის კიდეც მისგან ფილოსოფიურ ნიაღვრებს, არ აღმოჩნდა გასაგები და მისაღები ფილარმონიის დარბაზში შეკრებული აუდიტორიისთვის, რომელიც **პოლიტიკურ** საკითხებს განიხილავდა და მომხსენებლებისგან **პოლიტიკური** გზავნილების მიღებას მოელოდა.<sup>100</sup>

---

მისი ავტორისთვის ათეიზმი დაებრალებინათ. აღნიშნულმა ნაშრომმა პეინს საგრძნობლად შეუღალა რეკუტაცია (იხ. J. Fruchtman Jr., *The Political Philosophy of Thomas Paine*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009, გვ. 25). ფილოსოფიური და პოლიტიკური დისკურსების სინთეზირების მცდელობა გარკვეულ რისკებს შეიცავს.

100 ეს განწყობა კარგადაა ასახული ისტორიკოს დ. შველიძის შეფასებაში: „მერაბ მამარდაშვილი, როგორც ფილოსოფოსი, მართალი გახლდათ, მა-

უზენაესი საბჭოს 1990 წლის არჩევნებში გამსახურდიას მომხრეთა მოსალოდნელმა გამარჯვებამ მამარდაშვილის ფილოსოფიურ-პოლიტიკურ დისკურსში პოლიტიკურ-პოლემიკური ელემენტი კიდევ უფრო გააძლიერა: ემოციური ტონი უკიდურესად დაძაბულ პოლიტიკურ ატმოსფეროს ავლენს. ჩემი აზრით, აქ უკვე მკვეთრად იჩენს თავს ის, რასაც მ. ნემცევი და ვ. ფაიბიშენკო „არსებული დღის წესრიგისადმი ფილოსოფიური დისკურსის დაქვემდებარებას“ უწოდებენ.<sup>101</sup> სტატიაში „მწამს სალი აზრის“, რომელიც 1990 წლის 21 სექტემბერს გამოქვეყნდა, მამარდაშვილი ემბრობა ეროვნული კონგრესის იდეას, რადგან თვლის, რომ საპარლამენტო არჩევნების შედეგად შესაძლოა პარლამენტში არაკომპეტენტური ადამიანები აღმოჩნდნენ.<sup>102</sup> ფაქტობრივად, იგი უარყოფს არჩევნების დემოკრატიული მექანიზმების ეფექტურობას და ე.წ. ეროვნულ კონგრესს აცხადებს „სახალხო ინიციატივის ორგანოდ“, „პოლიტიკური კადრების გამოჭედვის საპარლამენტო სკოლად“, რომელმაც უნდა გაანეიტრალოს „შემთხვევითი ძალების“ ან „ექსტრემისტული ჯგუფის“ მიერ „ძალაუფლების ხელში ჩაგდების“ შედეგები.<sup>103</sup> მთელი ეს მსჯელობა უაღრესად პრობლემურია, რადგან ის ფილოსოფიურ ელიტიზმს განასახიერებს და შეიცავს მინიშნებებს პოტენციურ ძალადობაზე: ე.ი. თუკი არჩევნების შედეგები არ იქნება სასურველი, მაშინ ხელისუფლებაში მოსული ძალა იქნება „შემთხვევითი“, „ექსტრემისტული“ და შესაძლებელი იქნება მისი „განეიტრალება“.

---

გრამ ათასჯერ მართალი იქნებოდა, რომ თავისი თეზისი ფილოსოფოსთა სიმპოზიუმზე ან ინტელექტუალთა შეხვედრაზე ემტკიცებინა. სახალხო ფრონტის ყრილობა არც ერთი იყო, არც მეორე. იგი პოლიტიკური თავყრილობა გახლდათ და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის აქტუალურ პრობლემებს არკვევდა.“ იხ. დ. შველიძე, „პოლიტიკური დაპირისპირებები და ეროვნული ხელისუფლების დამხობა საქართველოში: 1987-1992 წწ.“, გვ. 69.

101 შდრ. M. Nemtsev and V. Faybyshenko, *The Political Thought of Merab Mamardashvili*, გვ. 142.

102 შდრ. M. Mamardashvili, *Верю в здравый смысл*, <https://mamardashvili.com/>.

103 იქვე.

სამწუხაროდ, სამოქალაქო ომის სისხლიანმა ქრონიკებმა აჩვენა, თუ რამდენად საშიშია ასეთი სახის მსჯელობები, რადგან ამგვარი შეხედულებების კულტივირება (და შემდეგში მათი ძალადობრივ მოქმედებებში გადატანა) სწორედ იმ ორგანოში ხდებოდა, რომელიც ქართველ ფილოსოფოსს „პოლიტიკური კადრების გამოჭედვის საპარლამენტო სკოლად“ წარმოედგინა.

## 6. შემაჯამებელი განაზრებები

შეჯამების სახით შეიძლება შემდეგი ითქვას:

- მამარდაშვილის აზრით, საბჭოთა ტოტალიტარული სისტემა არ ჰგავს სხვა სახის დესპოტურ ან კოლონიზატორ საზოგადოებებს **აზროვნების სფეროზე** განხორციელებული უპრეცედენტო წნეხის გამო. ტრადიციული კოლონიზატორი სახელმწიფოებისგან (რუსეთის იმპერია, დიდი ბრიტანეთი) განსხვავებით, საბჭოთა კავშირი ტოტალიტარული სახელმწიფო იყო, რომელიც ცნობიერების სტრუქტურების სრულ გაკონტროლებას ესწრაფოდა.
- ტოტალიტარული სახელმწიფოს მიერ განხორციელებული იდეოლოგიური წნეხი იწვევს **ენობრივი ველის დეფორმირებას**, რის გამოც დადგენილი იდეოლოგიური კატეგორიების მიღმა განსხვავებულად აზროვნების შესაძლებლობა მინიმუმამდეა დაყვანილი. წარმოიქმნება ადამიანის ახალი ტიპი, საბჭოთა ადამიანი („ჰომო სოვიეტიკუსი“), რომელიც ინფანტილური, სახელმწიფოზე დამოკიდებული ინდივიდია და სისტემის მიერ დადგენილი კატეგორიების ჩარჩოებში აზროვნებს და მოქმედებს. საერთო ჯამში, მამარდაშვილი „საბჭოთა ადამიანის“ სტატისტიკური მოდელისკენ იხრება, რომელიც საბჭოთა მოქალაქეს გარკვეულ ფიქსირებულ თვისებებს მიაწერს.
- არსებობს მთელი რიგი პარალელები, ერთი მხრივ, ალთუსერისა და მამარდაშვილის და, მეორე მხრივ, ჰელენისა და მამარდაშვილის შეხედულებებს შორის. ალთუსერის იდეოლოგიის თეორიასთან მსგავსება იკვეთება მამარდაშვილის განცხადებაში, რომ საბჭოთა მოქალაქეები თავად ხდებიან ტოტალიტარიზმის სუბიექტები დეფორმირებული ენობრივი ველის გამოყენების შედეგად და, ასევე, დებულებაში, რომ არსებობს ერთგვარი „მისტიკური წერტილი“, რომელიც დაქვემდებარების მიმართებას წარმოშობს (ალ-

თუსერის ცენტრალური სუბიექტის მსგავსად). ჰელერთან მსგავსება იკვეთება საბჭოთა ადამიანის ინფანტილურობისა და რეალობისადმი კრიტიკული დამოკიდებულების არარსებობის შესახებ დებულებებში. ალთუსერის შეხედულებების ჰელერსა და მამარდაშვილზე შესაძლო გავლენის საკითხი შემდგომ შესწავლას საჭიროებს.

- ტოტალიტარული წნეხის ქვეშ **ყველა** მოქალაქე ექცევა: როგორც დომინანტი, ასევე, დაქვემდებარებული ერების წარმომადგენლები. მამარდაშვილი თვლის, რომ საბჭოთა სისტემის ფარგლებში ქართველებმა რუსებზე უკეთ მოახდინეს ადაპტირება, რაც მათ ეკონომიკურ კეთილდღეობაზეც აისახა. თუმცა, ამის სანაცვლოდ დაიკარგა პოლიტიკური ავტონომიურობა და ვერ ჩამოყალიბდა სამოქალაქო საზოგადოების ფენომენი.
- მამარდაშვილი მიიჩნევს, რომ **რუსეთი არაა კლასიკური იმპერია** (ბრიტანეთის იმპერიის მსგავსად), მიუხედავად იმისა, რომ მის ფარგლებში რუსი ხალხი სხვა ხალხებს ჩაგრავს. თუმცა, ამავდროულად, ეს წარმონაქმნი არ არის რუსი ხალხის იმპერია, რადგან მმართველი ჯგუფი იყენებს რუსი ხალხის გარკვეულ თვისებებს, რომელთაგან უმთავრესია გარკვეული „მისტიკური ნერტილისადმი“ დაქვემდებარების სურვილი. შესაბამისად, ხდება რუსი ხალხის გარკვეული თვისებების ექსპლუატირება იმისთვის, რათა რუსი ხალხის სახელით განხორციელდეს მართვა მთელი იმპერიის ტერიტორიაზე.
- რუს ხალხში ავტოკრატიისა და ტოტალიტარიზმისადმი დაქვემდებარების სურვილის წარმოქმნას, მამარდაშვილის აზრით, მნიშვნელოვანწილად ხელი შეუწყო ივანე მრისხანეს მმართველობამ, რომლის პირობებშიც მოხდა მეფის ფიგურის გააბსოლუტება და სამოქალაქო საზოგადოების განვითარების დინამიკის ჩახშობა. ამ მიზეზის გამო, მამარდაშვილის აზრით, რუსეთს განმანათლებლობამ

„გვერდი აუარა“. რუსული სივრცის შესახებ მამარდაშვილის შეხედულებებში თავს იჩენს წინააღმდეგობა: ერთი მხრივ იგი აღიარებს, რომ არსებობს „გარკვეული სივრცის ბედისწერა“, რაც რუსეთში ხელს უწყობს ტოტალიტარული რეჟიმის წარმატებას, ხოლო მეორე მხრივ, იგი თვლის, რომ ტოტალიტარული სახელმწიფოს იდეოლოგიური მექანიზმები რუსეთშიც ისევე მუშაობს, როგორც, მაგალითად, კომუნისტურ ვიეტნამში.

- მამარდაშვილის შეხედულებები ხალხების შესახებ ესენციალისტურია: ხალხებს მიენერებათ გარკვეული თვისებები, რაც მათ პასიურ ობიექტებად აქცევს ისტორიულ პროცესში. მიუხედავად იმისა, რომ მამარდაშვილთან მოცემულია ტოტალიტარული მდგომარეობიდან თავის დაღწევის საშუალებები, ეს არ ცვლის საერთო სურათს, რომლის ფარგლებშიც ხალხებს თვითნებურად მიენერება გარკვეული ნეგატიური თუ პოზიტიური თვისებები. გარდა ამისა, სტრუქტურულ ასპექტებზე ყურადღების გამახვილება მამარდაშვილთან რუსეთის მიერ განხორციელებული ეროვნული ჩაგვრის უგულებელყოფის საფრთხეს წარმოშობს.
- ტოტალიტარული სტრუქტურების მსხვრევა ახალ შესაძლებლობებსა და საფრთხეებს წარმოშობს. საბჭოთა სისტემის მავნე მემკვიდრეობისგან გასათავისუფლებლად, მამარდაშვილის აზრით, საჭირო იყო დეფორმირებული ენობრივი ველის კრიტიკული ანალიზი (განსაბჭოება), თავისუფალი ბაზრის პრინციპების დამკვიდრება, ანუ შრომის გათავისუფლება, ასევე, თავისუფალი საჯარო სივრცის („აგორა“) შექმნა, სადაც მოქალაქეები ღიად და შეზღუდვის გარეშე შეძლებდნენ იდეების ურთიერთგაცვლას, კამათს, ახალი იდეების ჩამოყალიბებას და შემდეგ მათ შესაბამისად მოქმედებას.
- ხალხების თვისებების შესახებ მამარდაშვილის შეხედულებები, ასევე, მისი ფართო ისტორიული განზოგა-



დებები შესაძლოა, უკეთ იქნეს გააზრებული, თუკი მათ განვიხილავთ როგორც **პოლიტიკურ-რიტორიკულ** განცხადებებს. 1980-იანი წლების მიწურულიდან მამარდაშვილი აქტიურად ერთვება საქართველოში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებში. შესაბამისად, მის ფილოსოფიურ დისკურსში აქტიურად შემოდის პოლიტიკურ-რიტორიკული ელემენტები. შეიძლება ითქვას, რომ ქართველი ფილოსოფოსი ცდილობდა, **ფილოსოფიური და პოლიტიკური დისკურსების სინთეზირება** მოეხდინა.

- აღნიშნული სინთეზი, საბოლოო ჯამში, ვერ განხორციელდა: პოლიტიკური ვითარების გამწვავებასთან ერთად მამარდაშვილის ფილოსოფიურ-პოლიტიკურ დისკურსში პოლიტიკურ-პოლემიკური ელემენტების ხვედრითი წილი გაიზარდა. უფრო მეტიც, აღნიშნულ დისკურსებს შორის არსებული დაპირისპირება მთელი სიცხადით გამოვლინდა. ქართველი ფილოსოფოსის ნააზრევი ეროვნული ხელისუფლებისადმი დაპირისპირებული ელიტის ხელში პოლიტიკურ ინსტრუმენტად გადაიქცა. სამოქალაქო ომის სისხლიანმა სინამდვილემ კი იმ პერიოდისთვის უტოპიურად აქცია როგორც გამსახურდიას, ასევე, მამარდაშვილის ხედვები.
- ზემოთქმული საერთოდ არ ისახავს მიზნად მამარდაშვილის ნააზრევის დაკნინებას. დიდი ალბათობით, ის არის **პირველი ფილოსოფოსი მთელ პოსტსაბჭოთა სივრცეში, რომელიც შეეცადა, კომპლექსურად გაეაზრებინა საბჭოთა კავშირში მომხდარი გარდაქმნები და რომელმაც პოსტ-ტოტალიტარულ საზოგადოებაზე გადასვლის საკუთარი ხედვა წარმოადგინა**. აღნიშნული ხედვა ახლოს დგას დელიბერაციული დემოკრატიის მოდელთან. გარდა ამისა, მამარდაშვილი გვევლინებოდა როგორც ჭეშმარიტი **პარესიასტი ინტელექტუალი**, რომელიც ამბობდა იმას, რაც შინაგანად სწამდა და ჭეშმარიტად მიაჩნდა. მიშელ ფუკო პარესიის („გაბედულად საუბრის“, „ჭეშ-

მარიტების თქმის“) ცნების განხილვისას მიუთითებდა, რომ აქ განმსაზღვრელია არა შინაარსი, არამედ გამოთქმის ფორმა: პარესია ხორციელდება მაშინ, როდესაც მთქმელი თავისი განცხადებით საკუთარ თავს სარისკო მდგომარეობაში აყენებს. მან იცის, რომ მის განცხადებას, შესაძლოა მძიმე შედეგები მოჰყვეს მისთვის, თუმცა, მიუხედავად ამისა, მაინც ამბობს იმას, რასაც ამბობს. ამიტომაცაა პარესია გაბედული საუბარი.<sup>104</sup> მამარდაშვილი პარესიასტი იყო: თავისი განცხადებებით იგი მიდიოდა რისკზე, რადგან იცოდა, რომ მის განცხადებებს მისთვის არასასურველი შედეგები შეიძლება მოჰყოლოდა.<sup>105</sup> მისი ფიგურა დღესდღეობით, სულ მცირე, ორი მიმართებითაა მნიშვნელოვანი: ერთი მხრივ, ფილოსოფოსობის მისეული მანერა, გაბედული საუბარი და საკუთარი აზრების ღიად დაფიქსირება სამაგალითოდ რჩება დღესაც, როდესაც გარეგნული დემოკრატიის მიუხედავად, ინტელექტუალურ წრეებში თვითცენზურა და ძალაუფლებრივი ცენტრების იდეოლოგიური გამართლება საკმაოდ გავრცელებულია. მეორე მხრივ, ინტელექტუალის მიერ პოლიტიკურ სფეროში „ჭეშმარიტების“ იდეით სპეკულირება (ეს ეხება როგორც მამარდაშვილს, ასევე, გამსახურდიასაც), შესაძლოა, საფრთხის შემცველი იყოს, რადგან „დემოკრატია არა აქვს პრეტენზიები ფილოსოფიური სამყაროს მიმართ, ხოლო ფილოსოფოსებს არა აქვთ განსაკუთრებული უფლებები პოლიტიკური საზოგადოების შიგნით. შეხედულებათა სამყაროში ჭეშმარიტება სხვა არაფერია, თუ არა კიდევ ერთი შეხედულება, ხოლო ფილოსოფოსი მხოლოდ ის პიროვნებაა,

---

104 შდრ. M. Foucault, *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège De France: 1982–1983*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, გვ. 43-56. იხ., ასევე, მიშელ ფუკო, „ცინიკოსები და მათი ხერხები (1983 წლის ლექციიდან)“, თარგმნა გაგა ლომიძემ, „სჯანი“, 22 (2021), [https://sjani.ge/?page\\_id=5056](https://sjani.ge/?page_id=5056).

105 იხ. „შეხვედრები მერაბ მამარდაშვილთან“, რედ. ს. ძეზნიაური, თბილისი: ფონდი „კავკასიის საზოგადოებრივ სტრატეგიათა ინსტიტუტი“ / მამარდაშვილის კლუბი, 2012.

რომელიც შეხედულებებს აყალიბებს.<sup>106</sup> ეს არ ნიშნავს იმის თქმას, რომ ჭეშმარიტება არ არსებობს. ეს ნიშნავს იმას, რომ ის, რაც ჭეშმარიტად მიიჩნევა ფილოსოფიური დისკურსის ნიაღში, ავტომატურად ვერ შეინარჩუნებს ამ მნიშვნელობას პოლიტიკური დისკურსის ფარგლებში, სადაც მრავალი ურთიერთდაპირისპირებული ძალა მოქმედებს, რომელთაგან თითოეული თავის ჭეშმარიტებებს ამტკიცებს. ამ მიმართებით მამარდაშვილის ფიგურა მნიშვნელოვანია როგორც ნეგატიური მაგალითი, რომელიც შეგვახსენებს, რომ ფილოსოფიური და პოლიტიკური დისკურსების სინთეზირების მცდელობა სარისკო ნამონყებაა. რეალურ აგორაზე, რეალურ საჯარო სივრცეში ძალუმად ბობოქრობს ნაციონალური, რელიგიური, პოლიტიკური და სხვა სახის ვნებები, ხოლო „ჭეშმარიტების“ ვარსკვლავი, სამწუხაროდ, ერთობ მკრთალად ანათებს.

ამ ერთი შეხედვით პესიმისტური დასკვნის ბოლოს მსურს, მამარდაშვილის ერთ-ერთ საყვარელ ფილოსოფოსზე მივუთითო და, ამავე დროს, მომავალი კვლევის შესაძლო ტრაექტორია მოვხაზო. იმანუელ კანტის პოლიტიკური ფილოსოფია საზოგადოებრივი სივრცის სამართლებრივი მოწესრიგების საჭიროებაზე მიუთითებს. ამ იდეის გამოძახილი მამარდაშვილთანაც გვხვდება.<sup>107</sup> პოლიტიკურ სივრცეში „ჭეშმარიტების“ დისკურსის ეფექტურ ალტერნატივად სწორედ ეს პერსპექტივა მიმაჩნია. კანონის უზენაესობის პრინციპი, თავისი საყოველ-

---

106 იხ. M. Walzer, "Philosophy and Democracy", in: *Philosophy and Democracy. An Anthology*, edited by T. Christiano, Oxford: Oxford University Press, 2003, გვ. 272.

107 შდრ., მაგალითად, მ. მამარდაშვილი, „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, კრებულში: „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, გვ. 23, 26-27. კანტის პოლიტიკური ფილოსოფიის შესახებ იხ. გ. თავაძე, „მარადიული მშვიდობა: განუხორციელებელი უტოპია თუ პოლიტიკური იდეალი? განაზრებანი იმანუელ კანტის ნაშრომზე მარადიული მშვიდობისკენ“, ნიგნში: იმანუელ კანტი, „მარადიული მშვიდობისკენ. ფილოსოფიური მონახაზი“. თარგმნა გ. თავაძემ, თბილისი: გამომცემლობა „აქტი“, 2020 წ., გვ. 9-86.

თაო (და წმინდად ფორმალისტური) ბუნების წყალობით, წარმოადგენს ერთ-ერთ საფუძველმდებარე პრინციპს, რომელსაც დემოკრატიული საზოგადოება უნდა დაემყაროს. ჩემი ღრმადი რწმენით, მამარდაშვილის ნააზრევი, – რომელიც დანაწევრებადი იმპერიული სხეულის წიაღში ავტონომიური და დემოკრატიული (პოსტ-იმპერიული, პოსტ-კოლონიური) ელემენტების წარმოქმნის, შენარჩუნებისა და განმტკიცების პირობების გააზრების მცდელობას წარმოადგენს, – დაინტერესებულ მკვლევარს ამ მხრივ საინტერესო აღმოჩენებს ჰპირდება.

## **გამოყენებული ლიტერატურა:**

- გამსახურდია, ზ. „საქართველოს სულიერი მისია“, თბილისი: „განათლება“, 1990 წ.
- თავაძე, გ. „მარადიული მშვიდობა: განუხორციელებელი უტოპია თუ პოლიტიკური იდეალი? განაზრებანი იმანუელ კანტის ნაშრომზე მარადიული მშვიდობისკენ“, წიგნში: იმანუელ კანტი, „მარადიული მშვიდობისკენ. ფილოსოფიური მონახაზი“. თარგმნა გ. თავაძემ, თბილისი: გამომცემლობა „აქტი“, 2020 წ., გვ. 9-86.
- თავაძე, გ. „პოსტკოლონიური ინტერვენციები I. ჰომო სოვიეტ-იკუსის ფენომენი საბჭოთა იდეოლოგიური განზომილების კონტექსტში: ფილოსოფიური ანალიზი, თბილისი: ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახ. ინტერდისციპლინური კვლევების ცენტრი (აღმოსავლეთ ევროპის უნივერსიტეტი), 2021 წ.
- მამარდაშვილი, მ. „ცნობიერების ტოპოლოგია: ლექციები, მოხსენებები, ინტერვიუები, სტატიები“, ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი, 2011 წ.
- მამარდაშვილი, მ. „საუბრები ფილოსოფიაზე“, რედ. გ. ნოღია, თბილისი, 2015 წ.
- მამარდაშვილი, მ. „ცნობიერება და ცივილიზაცია“, თარგმნა დ. უჩანეიშვილმა, თბილისი: გამომცემლობა „აქტი“, 2020 წ.
- მთიბელაშვილი, თ. (შემდგ.) „მერაბ მამარდაშვილი“, თბილისი: გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2007 წ.
- ოდიშარია, ბ. „ლიმილის გახსენება“, კრებულში: „მერაბ მამარდაშვილი“, შემდგენელი და შესავალი წერილის ავტორი: თეიმურაზ მთიბელაშვილი, თბილისი: გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2007 წ., გვ. 161-164.
- სანიკიძე, გ. „დასავლეთის მიერ აღქმული აღმოსავლეთი: დებატები ედვარდ საიდის ორიენტალიზმის გარშემო“, წიგნში:

ნინო კილურაძე, ეკა კვაჭანტირაძე, გიორგი სანიკიძე, „ქართული, დასავლური და აღმოსავლური ისტორიოგრაფიული ტრადიცია“, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2014 წ., გვ. 98-151.

სახალხო ფრონტის ყრილობა, 1989 წელი, <https://youtu.be/j4P-1wfohLSc>

ფუკო, მ. „ცინიკოსები და მათი ხერხები (1983 წლის ლექციონიდან)“, თარგმნა გაგა ლომიძემ, „სჯანი“, 22 (2021), <https://sjani.ge/?page-id=5056>

„შეხვედრები მერაბ მამარდაშვილთან“, რედ. ს. ძებნიაური, თბილისი: ფონდი „კავკასიის საზოგადოებრივ სტრატეგიათა ინსტიტუტი“ / მამარდაშვილის კლუბი, 2012.

შველიძე, დ. „პოლიტიკური დაპირისპირებები და ეროვნული ხელისუფლების დამხობა საქართველოში: 1987-1992 წწ.“, მეორე გამოცემა, თბილისი: „არტანუჯი“, 2021 წ.

DeBlasio, A., *The Filmmaker's Philosopher: Merab Mamardashvili and Russian Cinema*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

Bedorf, T., Herrmann, S. (eds.) *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, New York and London: Routledge, 2020.

Foucault, M. *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège De France: 1982-1983*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Fruchtman J. Jr. *The Political Philosophy of Thomas Paine*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009.

Gandhi, L. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, second edition, New York: Columbia University Press, 2019.

Huffman, C. "Pythagoras", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/pythagoras/>

Kohn, M., Reddy, K. "Colonialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/colonialism>

- Koplatadze T. Theorising Russian postcolonial studies, *Postcolonial Studies*, 22:4 (2019), <https://doi.org/10.1080/13688790.2019.1690762>
- Luarsabishvili, V. "The Freedom of Complaint": Mamardashvili on Georgian Society at the End of the 1980s, in: *Rethinking Mamardashvili: Philosophical Perspectives, Analytical Insights*, edited by V. Luarsabishvili, Leiden and Boston: Brill, 2022, pp. 92-108.
- Mamardashvili, M. *A Spy for an Unknown Country: Essays and Lectures*. Edited by Julia Sushytska and Alisa Slaughter, Stuttgart: ibidem-Verlag, 2020.
- Moore, D. C. Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique, *PMLA*, Vol. 116, No. 1, Special Topic: Globalizing Literary Studies (Jan., 2001), pp. 111-128.
- Morozov, V. Post-Soviet subalternity and the dialectic of race: reflections on Tamar Koplatadze's article, *Postcolonial Studies*, 24:1 (2021), pp. 159-166, <https://doi.org/10.1080/13688790.2020.1790829>
- Nemtsev, M., Faybyshenko, V. The Political Thought of Merab Mamardashvili, in: *Rethinking Mamardashvili: Philosophical Perspectives, Analytical Insights*, edited by V. Luarsabishvili, Leiden and Boston: Brill, 2022, pp. 128-154.
- Pavlyshyn, M. Post-colonial features in contemporary Ukrainian culture. *Australian Slavonic and East European Studies* 6.2 (1992), pp. 41-55.
- Renan, E. "What is a nation?," in: *Nation and Narration*, H. Bhabha (ed.), London and New York: Routledge, 2000, pp. 8-22.
- Spivak G. C., Condee, N., Ram, H., Chernetsky, V. Are We Postcolonial? Post-Soviet Space, *PMLA*, Vol. 121, No. 3 (May, 2006), pp. 828-836.
- van der Zweerde, E. Between Althusser and Arendt: Mamardashvili and the Political, in: *Rethinking Mamardashvili: Philosophical Perspectives, Analytical Insights*, edited by V. Luarsabishvili, Leiden and Boston: Brill, 2022, pp. 155-186.
- Walzer, M. "Philosophy and Democracy", in: *Philosophy and De-*

*mocracy. An Anthology*, edited by T. Christiano, Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 258-274.

Андроникашвили, З., Майсурадзе, Г. Грузия-1990: филологема независимости, или Неизвлеченный опыт, НЛО, (1) 2007, <https://magazines.gorky.media/nlo/2007/1/gruziya-1990-filologema-nezavisimosti-ili-neizvlechennyj-opyt.html>.

Геллер, М. Машина и винтики: история формирования советского человека. London: Overseas Publications Interchange LTD, 1985.

Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер, ред.: Е. Мамардашвили, Москва: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016.

Мамардашвили, М. Философ может не быть пророком, Фонд Мераба Мамардашвили, <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/filosof-mozhet-ne-byt-prorokom>

Мамардашвили, М. Верю в здравый смысл, Фонд Мераба Мамардашвили, <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/veryu-v-zdravyj-smysl>

Мамардашвили, М. Сознание и цивилизация, Санкт-Петербург: “Азбука”, 2011.

Мамардашвили, М. “Одиночество – моя профессия...”, интервью Улдиса Тиронса, в: М. Мамардашвили, Очерк современной европейской философии. Санкт-Петербург: “Азбука”, 2012, стр. 533-566.

Празаускас, А. СНГ как постколониальное пространство, Независимая газета, 07.02.1992.

Чаадаев, П. Апология сумасшедшего, в: П. Чаадаев, Полное собрание сочинений и избранные письма, т. 1, Москва: “Наука”, 1991.