

გიორგი თავაძე

პოსტკოლონიური ინტერვენციები

I

„ჰომო

სოვიეტიკუსის“

ფენომენი

საბჭოთა

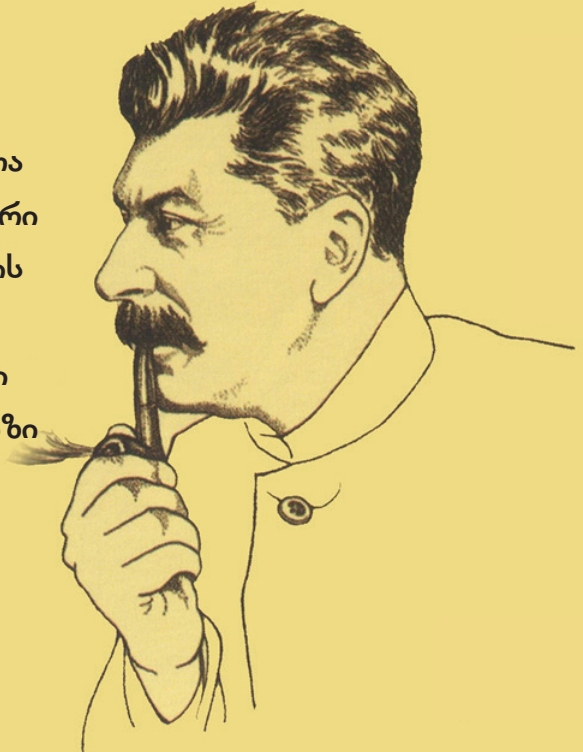
იდეოლოგიური

განზომილების

კონტექსტში:

ფილოსოფიური

ანალიზი



გიორგი თავაძე

პოსტკოლონიური ინტერვენსიები

I

„ჰომო სოვიეტიკუსის“ ფენომენი საბჭოთა
იდეოლოგიური განზომილების კონტექსტში:
ფილოსოფიური ანალიზი

თბილისი 2021

აღმოსავლეთი ევროპის უნივერსიტეტი

**ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახელობის
ინტერდისციპლინური კვლევების ცენტრი**

გარეკანის გაფორმებისთვის გამოყენებულია
საბჭოთა პლაკატი „სტალინის ჩიბუხი“.
ავტორი: ვ. დენი, 1930 წ. © <https://gallerix.ru>

დაკაბადონება: გიორგი ბაგრატიონი

© გიორგი თავაძე, 2021

გამომცემლობა „ნეკერი“, 2021

ISBN 978-9941-501-05-0

სარჩევი

წინასიტყვაობის ნაცვლად: გავთავისუფლდეთ სამეცნიერო ჟურნალებზე დამოკიდებულებისგან!	5
„ჰომო სოვიეტიკუსის“ ფენომენი საბჭოთა იდეოლოგიური განზომილების კონტექსტში: ფილოსოფიური ანალიზი . . .	13
1. შესავალი	13
2. იდეოლოგია = რაღაც უარყოფითს?	16
3. ლუი ალთუსერი იდეოლოგიისა და იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატების შესახებ	24
4. მიხეილ ჰელერი საბჭოთა ადამიანის ფორმირების შესახებ	39
5. დასკვნა	65
გამოყენებული ლიტერატურა	68

გიორგი თავაძე – ფილოსოფიის დოქტორი (2013 წ.), აღმოსავლეთ ევროპის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორი, ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახელობის ინტერდისციპლინური კვლევების ცენტრის ხელმძღვანელი. მისი კვლევის სფეროებია: პოლიტიკისა და სამართლის ფილოსოფია, პოსტკოლონიური და პოსტ-ტოტალიტარული კვლევები, განათლების ფილოსოფია, პოლიტიკური სოციოლოგია, იდეების ისტორია, ფილოსოფიური გეოგრაფია, ადგილებისა და სივრცეების სოციოლოგია. გიორგი თავაძეს ქართულად თარგმნილი აქვს ფრიდრიხ ნიცშეს, ჯონ დიუის, თომას პეინის, კარლ შმიტის, იმანუელ კანტის და სხვა მოაზროვნეთა ნაშრომები.



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/>

წინასიტყვაობის ნაცვლად: გავთავისუფლდეთ სამეცნიერო ჟურნალებზე დამოკიდებულებისგან!

ეს არასტანდარტული წინასიტყვაობა იქნება. თავდაპირველად წინამდებარე სტატიას და საკვლევე საკითხის აკადემიურ კონტექსტს შევეხები, შემდეგ კი სამეცნიერო ნაშრომების თავისუფალი გავრცელებისა და წვდომის აუცილებლობაზე ვისაუბრებ.

მაშ ასე, წარმოგიდგინებ „პოსტკოლონიური ინტერვენციების“ პირველ ნაწილს: „*ჰომო სოვიეტიკუსის* ფენომენი საბჭოთა იდეოლოგიური განზომილების კონტექსტში: ფილოსოფიური ანალიზი“. ნაშრომის სათაურში სიტყვა „ინტერვენციების“ გამოყენებისკენ მიბიძგა სტენფორდის ფილოსოფიური ენციკლოპედიის სტატიამ ფემინისტური ფილოსოფიის შესახებ.¹ ამ სტატიის ერთ-ერთ ქვეთავს ეწოდება „ინტერვენციები ფილოსოფიაში“. თავდაპირველად მეხამუშა ეს გამოთქმა, თუმცა შემდეგ იმდენად მომეწონა, რომ ნაშრომის სათაურისთვის შევარჩიე. „ინტერვენცია“ ხომ ჩარევას ნიშნავს, ხოლო როდესაც მე, ფილოსოფოსი, პოსტკოლონიური კვლევების სფეროში ვიჭრები და ვცდილობ, ჩემი ინტერპრეტაცია მკითხველს თავზე მოვახვიო, მაშინ ნამდვილად ინტერვენციას ვახორციელებ: მე ვირჩევ „ჩემს“ ავტორებს, მათ ვეყრდნობი და ჩემებურად ვახდენ მათ ინტერპრეტაციას. ამავე დროს, სხვა ავტორებს ვაკრიტიკებ და ვცდილობ, მათ პოზიციებში შეუსაბამოებები ვაჩვენო. თავის მხრივ, არც ჩემი ინტერპრეტაციაა დაცული

1 იხ. Noëlle McAfee, “Feminist Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminist-philosophy/>. შენიშვნა: წინამდებარე ნაშრომში მოცემულ ყველა ბმულზე უკანასკნელი წვდომა განხორციელდა 2021 წლის 1 ივლისს.

და ყოველმხრივ შეჯავშნული: ისიც, შესაძლოა, სხვების თავდასხმის ობიექტი გახდეს. ასე რომ, ინტერვენცია სარისკო საქმე გამოდის.

წინამდებარე სტატია წარმოადგენს იმ მოხსენების გადამუშავებულ ვერსიას, რომელიც 2019 წლის 2 დეკემბერს ვროცლავის სახელმწიფო უნივერსიტეტში წავიკითხე. მადლობას ვუხდის პროფ. **სტეფან კედრონს** ვროცლავის სახელმწიფო უნივერსიტეტში მინვევისთვის, ხოლო პროფ. **ადამ ხმელევსკის** – საინტერესო წყაროზე (ჩესლავ მილოშის ნაშრომზე) მითითებისთვის. გარდა ამისა, მადლობას ვუხდის ჩემს კოლეგებს, რომლებიც ინტერდისციპლინური პოსტკოლონიური კვლევების ჯგუფში შემომიერთდნენ და რომლებთანაც ურთიერთობა დამატებით სტიმულს მაძლევს, რომ ამ მიმართულებით ვიმუშაო: **თამარ ჩოკორაიას** (კავკასიის უნივერსიტეტი), **ირაკლი ჩხაიძეს** (ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი), **ვლადიმერ ლიპარტელიანს** (აღმოსავლეთ ევროპის უნივერსიტეტი), **თამარ კობლატაძეს** (ქუინ მერის უნივერსიტეტი). მიუხედავად იმისა, რომ უკანასკნელ პერიოდში საქართველოში საბჭოთა და პოსტკოლონიური კვლევების კუთხით მთელი რიგი დადებითი ცვლილებები მოხდა, მიმაჩნია, რომ კიდევ უფრო მეტია გასაკეთებელი იმისთვის, რათა განსხვავებულ ინსტიტუციებში დასაქმებულმა მკვლევარებმა უფრო ადვილად შეძლონ ერთმანეთისთვის საკუთარი კვლევების შესახებ ინფორმაციის მიწოდება. ის სამწუხარო სინამდვილე, რომელიც ქართულ სამეცნიერო სივრცეში არსებობს, – როდესაც ცალკეული სამეცნიერო ინსტიტუცია იზოლირებულ კუნძულად ყალიბდება – უდაოდ შესაცვლელია. ინტერდისციპლინური პოსტკოლონიური კვლევების ჯგუფის იდეა მარტივია: თანამშრომლობა იმ მკვლევრებთან/სამეცნიერო ინსტიტუციებთან, რომელიც მოცემული მიმართულებით მუშაობენ. რაც უფრო მეტად მრავალფეროვანი იქნება ამ მიმართულებით გამოცემული სამეცნიერო კრებულები და ჩატარებული კონფერენციები, მით უფრო მეტად დინამიკური იქნება მოცემული კვლევითი სფეროს განვითარება, ხოლო მკვლევართა ნააზრევი

უფრო ხელმისაწვდომი გახდება ფართო საზოგადოებისთვის.

ამით მეცნიერებისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების საკითხს ვეხები. მეცნიერული კვლევა-ძიება მე დაუინტერესებელ წამოწყებად არ მიმაჩნია. როგორ შეიძლება, მაგალითად, პოლიტიკური და სოციალური განზომილება იკვლიო და 100%-ით ობიექტური იყო! პოსტკოლონიური კვლევები, ჩემი წარმოდგენით, მიმართული უნდა იყოს იმის გარკვევისკენ, თუ რა მემკვიდრეობა დაგვიტოვა ჩვენ კოლონიურმა წარსულმა, რამდენად არის ეს წარსული წარსული – იქნებ სულაც კოლონიურ ანმყოში ვაგრძელებთ არსებობას? რა ძალები მოქმედებენ საზოგადოებრივ სივრცეში, რომლებიც ყოფილ მეტროპოლიებს უკავშირდებიან და როგორ აისახება ეს სხვადასხვა (ინფორმაციულ, ლიტერატურულ, პოლიტიკურ, რელიგიურ და ა.შ.) დისკურსში? კვლევა, რომელიც ამ სფეროს უკავშირდება, არ უნდა დარჩეს საკუთარ თავში ჩაკეტილი. აქ ვგულისხმობ იმ ვითარებას, როდესაც მკვლევრები პუბლიკაციის გამოქვეყნებისას, დიდწილად, საკუთარი CV-ის შევსებაზე ან მოსალოდნელ აკადემიურ კონკურსზე ფიქრობენ. ინტერდისციპლინური პოსტკოლონიური კვლევები ის სივრცე უნდა იყოს, სადაც მკვლევრები არა მხოლოდ იმაზე იზრუნებენ, რომ საკუთარი ნააზრევი მეცნიერულ საზოგადოებას გააცნონ (გამოქვეყნებული ნაშრომების სახით), არამედ სადაც ისინი შეეცდებიან, საკუთარი შეხედულებები ფართო საზოგადოებამდე მიიტანონ (ეს შეიძლება მოხდეს საჯარო ლექციების, ვებინარების, დისკუსიების და სხვა მსგავსი აქტივობების მეშვეობით). უნივერსიტეტებში არსებული სამეცნიერო ცენტრების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფუნქცია საზოგადოებისთვის მეცნიერული კვლევა-ძიების შედეგების მიწოდება უნდა იყოს. „მეცნიერება მეცნიერებისთვის“ – ეს მოწოდება („სლოგანი“, როგორც ახლა უყვართ ხოლმე თქმა), შესაძლოა, მეცნიერული თათქარიძეობისთვის გამოდგეს და ის ბერნი და უნაყოფოა. „მეცნიერება საზოგადოებისთვის“ – აი, რა უნდა იყოს კარჩაკეტილი და თვითკმარი მეცნიერების ალტერნატივა, რომელიც საზოგადოებრივ სარგებელზეა ორიენტირებული.

თუმცა, იმისთვის, რათა მეცნიერება საზოგადოებისთვის სასარგებლო წამოწყებად იქცეს, ის ჯერ იმ ძალებისგან უნდა გათავისუფლდეს, რომლებიც მის თავისუფალ განვითარებას აფერხებენ. ერთ-ერთ ასეთ შემაფერხებელ ფაქტორად მიმაჩნია მაღალი იმპაქტ-ფაქტორიანი სამეცნიერო ჟურნალების, ანონიმური რეცენზირების, ანუ peer-review სისტემისა და ციტირების ინდექსების გააბსოლუტება და ფეტიშიზაცია. თუკი მე ვარ სამეცნიერო ცენტრის ან ინსტიტუტის მკვლევარი, ან უნივერსიტეტში არჩეული პროფესორი (ან ორივე ერთად), რატომ უნდა იყოს ჩემი ნაზრევის მნიშვნელობა დამოკიდებული რომელიმე „პრესტიჟულ“ ჟურნალში გამოქვეყნება-არგამოქვეყნების საკითხზე? ასეთი ჟურნალები ხშირად საკმაოდ შერჩევით სარედაქციო პოლიტიკას აწარმოებენ და მკვლევარს ხშირად თვეების განმავლობაში უწევს ლოდინი. გარდა ამისა, ანონიმური რედაქტორების მიერ დაწერილი შენიშვნების საფუძველზე, მკვლევარს, შესაძლოა, სტატიის მნიშვნელოვანწილად გადაკეთებაც მოუწიოს. მე არ უარვყოფ იმ ფაქტს, რომ სხვა (თუნდაც ანონიმური) კოლეგების აზრი, შესაძლოა, მკვლევრისთვის საინტერესო და სასარგებლო აღმოჩნდეს და მართლაც შეუწყოს ხელი ნაშრომის გაუმჯობესებას. თუმცა, ამისთვის მაინცდამაინც ანონიმური რეცენზირების პრაქტიკის მქონე ჟურნალში სტატიის გაგზავნა არაა საჭირო. დღეს ინტერნეტის მეშვეობით მკვლევარს შეუძლია, ინტენსიური კომუნიკაცია აწარმოოს თავის კოლეგებთან, რომლებიც მსოფლიოს განსხვავებულ ქვეყნებში ცხოვრობენ (კორონავირუსის გლობალურმა პანდემიამ ასეთი სახის კომუნიკაციები კიდევ უფრო ინტენსიური გახადა). სასარგებლო აზრის მოსმენა მათგანაც თავისუფლად შესაძლებელია. ვფიქრობ, რომ მაღალი იმპაქტ-ფაქტორის მქონე ჟურნალებში სტატიების გამოქვეყნების მოთხოვნა, რაც დღესდღეობით უფრო და უფრო გავრცელებულ პრაქტიკას წარმოადგენს, შემოქმედებითობასა და მეცნიერული კვლევა-ძიების თავისუფალ განვითარებას საგრძნობლად აფერხებს. მკვლევარმა საგრძნობი დრო უნდა დახარჯოს იმისთვის, რათა მოერგოს ამა თუ იმ ჟურნალის

მოთხოვნებს და შემდეგ იგი გულის ფანჯრალით უნდა ელოდოს პასუხს. გარდა ამისა, მან უნდა გაითვალისწინოს, თუ რომელ ბაზებშია ეს ჟურნალი ინდექსირებული და რამდენია მისი იმპაქტ-ფაქტორი. ხშირად ასეთი ჟურნალების ვებ-გვერდებზე წვდომა დახურულია და მხოლოდ გამომწერებისთვისაა მისაწვდომი. არსებობს სამეცნიერო ონლაინ-ბაზების მთელი ინდუსტრია, რომლებსაც კერძო კომპანიები აკონტროლებენ. აღნიშნულ ბაზებზე წვდომისთვის უნივერსიტეტებმა გარკვეული თანხა უნდა გადაიხადონ (და ეს თანხა ნამდვილად არ შეადგენს 100-200 აშშ დოლარს). შესაბამისად, იქმნება მოთხოვნა-მიწოდების მთელი ჯაჭვი, რომელიც საერთოდ არ უკავშირდება **მეცნიერული ცოდნის თავისუფალი გავრცელების** იდეას.

ამ სისტემის ალტერნატივას წარმოადგენს ღია წვდომის ჟურნალთა საძიებელი (Directory of Open Access Journals, DOAJ, <https://www.doaj.org/>), რომელშიც 2021 წლის 19 ივლისის მდგომარეობით 16 623 ინდექსირებული ჟურნალია. ამ სისტემის ძალიან დიდ უპირატესობას წარმოადგენს ის გარემოება, რომ მასში ინდექსირებული ჟურნალების ნომრებზე წვდომა ყველა ინტერნეტ-მომხმარებელს შეუძლია რეგისტრაციისა და რაიმე სახის გადასახადის გადახდის გარეშე. მიუხედავად ამისა, DOAJ-საც აქვს „ხარისხის“ საკუთარი კრიტერიუმები. ერთ-ერთი მათგანის თანახმად, საძიებელში მხოლოდ ისეთი ჟურნალი ინდექსირდება, რომელსაც რეცენზირების მექანიზმი გააჩნია.²

ერთი შენიშვნა: აქ იმაზე კი არ მივანიშნებ, რომ რეცენზირების სისტემა (ანონიმური იქნება ის, თუ გამჭვირვალე) **საერთოდ** უვარგისია. ღია წვდომის მქონე სამეცნიერო ჟურნალების არსებობის საწინააღმდეგო არაფერი მაქვს. მე მხოლოდ იმის თქმა მინდა, რომ რეცენზირების სისტემა არ უნდა წარმოვიდგინოთ **ერთადერთ** მექანიზმად, რომელიც შესაძლებელს ხდის სამეცნიერო ნაშრომების გამოქვეყნებას და „მეცნიერული ხარისხის“ კონტროლს (ეს გამოთქმაც პრობლემურად მიმაჩნია). ღრმად მწამს, რომ თანამედროვე ტექნოლოგიური განვითარების პირობებში

2 <https://www.doaj.org/apply/guide/>

მკვლევარს თავად უნდა შეეძლოს საკუთარი სტატიების გამოქვეყნება ინტერნეტში და რომ ასეთი სტატიები (რომლებიც, შესაძლოა, კვლევითი ცენტრის ან პირად ვებ-გვერდზე იყოს ატვირთული) მას ისევე უნდა „ჩაეთვალოს“, როგორც ჟურნალებში გამოქვეყნებული სტატიები. რადგან ფილოსოფოსი ვარ, ჩემი მაგალითიც ფილოსოფიის სფეროს შეეხება: თუკი ადამიანმა მოიპოვა ფილოსოფიის დოქტორის ხარისხი და შემდეგ სამეცნიერო-კვლევით ცენტრში დასაქმდა, ან უნივერსიტეტში აკადემიური თანამდებობა დაიკავა (ან ორივე ერთად), ეს უკვე ნიშნავს, რომ იგი სამეცნიერო საზოგადოების წევრი გახდა. მიმაჩნია, რომ ეს მას **გამოქვეყნების უფლებას** აძლევს: მას უფლება აქვს, თავისი ნააზრევი თავადავე გამოაქვეყნოს და ინტერნეტის მეშვეობით მთელ სამეცნიერო საზოგადოებას გაუზიაროს. თავის სტატიაში გამოთქმულ შეხედულებებზე იგი ამ შემთხვევაშიც ისევე აგებს პასუხს, როგორც იმ შემთხვევაში, ეს სტატია რომელიმე პრესტიჟულ აკადემიურ ჟურნალში რომ გამოექვეყნებინა. სამეცნიერო ჟურნალები შედარებით ახალი „გამოგონებაა“. საუკუნეების განმავლობაში ფილოსოფოსები თავიანთ შეხედულებებს ნაშრომებისა და ტრაქტატების მეშვეობით გადმოსცემდნენ. ეს შესანიშნავი ტრადიცია თანამედროვე ფილოსოფიაშიც (და სხვა დისციპლინებშიც) უნდა შენარჩუნდეს. მკვლევრებს უნდა ჰქონდეთ არჩევანის შესაძლებლობა: საკუთარი სტატიები სამეცნიერო ჟურნალებში გამოაქვეყნონ, თუ **გამოქვეყნების პერსონალური უფლებით** ისარგებლონ. ვერ ვხვდები, რატომ უნდა დაექვემდებაროს ჩემი ნააზრევი „ხარისხის“ კონტროლს ანონიმური კოლეგა-ექსპერტების მხრიდან, თუკი მე სწორედ იმისთვის ვაქვეყნებ სტატიას, რომ სამეცნიერო საზოგადოებასთან ღია და გამჭვირვალე პოლემიკა ვანარმოო (კვლევითი დაწესებულების/უნივერსიტეტის მხრიდან ღია რეცენზირებაც მხოლოდ ფორმალური თანხმობის ხასიათს უნდა ატარებდეს). თუკი ის, რასაც ვწერ, „უხარისხო“ და გასაკრიტიკებელი იქნება, სამეცნიერო საზოგადოება ამაზე რეაგირებას ისედაც მოახდენს და „ხარისხის“ ფილტრაცია თავისთავად მოხდება. ტავტოლოგიურად რომ ვთქვათ (და ხანდახან ტავ-

ტოლოგიები საკმაოდ ბევრს გვეუბნებიან!), ის სტატია, რომელიც ყურადღებას მიიქცევს, ყურადღებას მიიქცევს, ხოლო ის, რომელიც ვერ მოახდენს გავლენას, ვერ მოახდენს გავლენას.

თუკი სამეცნიერო-კვლევით დანესებულებები ამ პრაქტიკას დანერგავენ და მკვლევრებს საკუთარ პერსონალურ ვებ-გვერდებზე სტატიების გამოქვეყნების უფლებას მისცემენ (ეს იმის განხორციელების ერთ-ერთი მექანიზმია, რაც ზემოთ აღვწერე), მაშინ სამეცნიერო საზოგადოება დიდ ნაბიჯს გადადგამს გაუმჭვირვალე და მერკანტილისტურ პრინციპებზე დამყარებული ძალებისგან გათავისუფლების პროცესში და მიუახლოვდება იმ იდეალს, რომელსაც **ანარქისტულ პრინციპებზე დაფუძნებული თვითრეგულირებადი სამეცნიერო საზოგადოება** ეწოდება. მე ვწერ „იდეალს“, რადგან ნაკლებად მგონია, რომ არსებულმა ძალაუფლებრივმა ცენტრებმა – სახელმწიფომ, ბიზნეს-კორპორაციებმა, კვლევითმა ცენტრებმა, უნივერსიტეტებმა და ა.შ. – უეცრად დათმონ თავიანთი პოზიციები ამ საკითხთან დაკავშირებით. უფრო მეტიც, ძალაუფლებრივი ვერტიკალების სრული გაქრობა მეცნიერული საზოგადოებიდან წარმოუდგენლადაც კი მიმაჩნია. თვითრეგულირებადი სამეცნიერო საზოგადოების იდეალი წარმომიდგება იმ **საპირ-წონედ**, რომელმაც არსებული ძალაუფლებრივი ვერტიკალები ქმედითი ალტერნატივის ამოქმედების მეშვეობით უნდა **დააბალანსოს**. ჩემი პოზიცია წინამდებარე წინასიტყვაობაში ასეთ „რესპუბლიკანურ“ დაბალანსებაზე შორს არ მიდის.

ნაკლებად მოსალოდნელია, რომ ჩემს მიერ ზემოთ ნახსენები პარქტიკის – სტატიების თვითგამოქვეყნების უფლების – დანერგვის შემდეგ მკვლევრებმა თავიანთ ვებ-გვერდებზე უეცრად არარელევანტური და აბსოლუტურად არამეცნიერული ტექსტები ატვირთონ: სამეცნიერო საზოგადოების შიგნით ყოველთვის არსებობს ფარული კონსენსუსი იმის შესახებ, თუ რა ითვლება მეცნიერებად, რაც იმას ნიშნავს, რომ არ უნდა ველოდოთ, რომ პროფესორები, ან კარიერული გზის დასაწყისში მყოფი მკვლევრები უეცრად სტატიების ნაცვლად მხატვრულ ესეებს ან ლექსების კრებულს ატვირთავენ. ხოლო იმ

შემთხვევაში, თუკი ატივირთული შრომები კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენებენ არსებულ სტანდარტებსა და მექანიზმებს, ეს სულაც არ იქნება ცუდი. აქ ფილოსოფიური სააზროვნო ველის თავისებურება მძლავრად იჩენს თავს. ფილოსოფია თვითრეფლექსური ნამონყებაა: ფილოსოფოსები არა მხოლოდ ფილოსოფოსობენ, არამედ ხშირად თავიანთი ფილოსოფოსობით ფილოსოფიის გაგებას ცვლიან (სოკრატე, პლატონი, არისტოტელე, კანტი, ნიცშე, ჰაიდეგერი...). მართალია, ასეთი ფუნდამენტური ცვლილების სიმძიმე, დიდნილად, ერთეულთა მხრებზე მოდის, თუმცა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მხოლოდ ცნობილი ფილოსოფოსები ფილოსოფოსობდნენ და რომ სამეცნიერო სტატიებში ჩვენ მხოლოდ იმის შესახებ უნდა ვისაუბროთ, თუ რა თქვა ამა თუ იმ გამოჩენილმა მოაზროვნემ. მკვლევრებისთვის სტატიების გამოქვეყნების უფლების დაბრუნება (იმიტომ, რომ ეს უფლება ფილოსოფოსებს – და არა მხოლოდ მათ! – ადრე უკვე ჰქონდათ) მათ შემოქმედებით პოტენციალს კი არ შეზღუდავს, არამედ, პირიქით, უფრო გაზრდის და ამით მეცნიერების განვითარებას შეუწყობს ხელს.

დაბოლოს, ისევ რამდენიმე სიტყვას ვიტყვი წინამდებარე სტატიის შესახებ: ის თავდაპირველად ერთ-ერთი ანონიმური რეცენზირების პრაქტიკის მქონე ჟურნალისთვის დავწერე. თუმცა, შემდეგ გადავწყვიტე, რომ ამ სახით გამომეცა. ვიმედოვნებ, რომ ინტერდისციპლინური პოსტკოლონიური კვლევებით დაინტერესებული მკითხველი მასში იპოვის ისეთ დებულებებს, რომლებიც სადისკუსიოდ გამოდგება. სამომავლოდ ვგეგმავ, რომ ეს ინტერვენცია სხვა ინტერვენციებით გავაგრძელო, რომლებიც კოლონიურ (1801-1918), საბჭოთა (1921-1990) და დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდგომ პერიოდებს შეეხება.

გიორგი თავაძე

თბილისი,

2021 წლის 20 ივლისი

„ჰომო სოვიეტიკუსის“ ფენომენი საბჭოთა იდეოლოგიური განზომილების კონტაქსტში: ვილოსოფიური ანალიზი

1. შესავალი

„ჰომო სოვიეტიკუსი“ წინააღმდეგობრივი ცნებაა. თავიანთ სტატიებში **ალექსანდრა ლეიკი** და **გულნაზ შარაფუტდინოვა** მას იდეოლოგიურ ცნებად (უარყოფითი აზრით) და მოძველებულ კონცეპტად მიიჩნევენ.¹ ისინი თვლიან, რომ დამკვიდრებული შაბლონის თანახმად, „ჰომო სოვიეტიკუსი“ წარმოდგენილია როგორც არსებითად პასიური სუბიექტი, როგორც ტოტალიტარული იდეოლოგიის უმწეო მსხვერპლი. მათი აზრით, თანამედროვე საზოგადოებაში მომხდარი ცვლილებები „ჰომო სოვიეტიკუსის“ „მოძველებული“ სქემის ქრილში არის ხოლმე გააზრებული. მაგალითად, ავტორიტარული სახელმწიფოს გაჩენა თანამედროვე რუსეთში რუსულ საზოგადოებაში არსებული „ჰომო სოვიეტიკუსის“ „გადმონამუბებით“ იხსნება.² ისინი, ასევე, თვლიან, რომ გარკვეული შეზღუდული ევრისტი-

1 იხ. Aleksandra Leyk, “Between rejected socialism and desired capitalism: social sciences’ discourse on the transformation in Poland”, *European Review of History: Revue européenne d’histoire*, 23:4 (2016), გვ. 643-663 (doi: 10.1080/13507486.2016.1182125); Gulnaz Sharafutdinova, “Was There a “Simple Soviet” Person? Debating the Politics and Sociology of *Homo Sovieticus*”, *Slavic Review*, 78:1 (2019), გვ. 173-195 (doi:10.1017/slr.2019.13).

2 იხ. G. Sharafutdinova, გვ. 174. იხ., ასევე, გვ. 194: „რუს ლიდერსა [ივ-ულისხმება ვ. პუტინი – გ. თ.] და მასებს შორის არსებული მკაფიოდ გამოხატული სინერგია (რომელსაც ზოგიერთი დამკვირვებელი „ყირიმის სინდრომს“ უწოდებს), ბევრ რუს და დასავლელ ინტელექტუალს – რომლებიც იმედგაცრუებულნი არიან ავტორიტარიზმის მიმართ რუსების უმრავლესობის ამკარად გამოხატული იმუნიტეტის უქონლობით – სამწუხაროდ უბიძგებს, ჩამოაყალიბონ ისეთი ინტერპრეტაციები, რომლებიც ფოკუსირებულია „უვარგის“ პოსტსაბჭოთა პიროვნულ სტრუქტურაზე, რომელიც რუსმა ხალხმა საბჭოთა მემკვიდრეობის სახით მიიღო.“

კული ღირებულების მიუხედავად, ტერმინი „ჰომო სოვიეტიკუსი“ გულისხმობს, რომ სოციალიზმი იყო „რეჟიმი, რომელიც წარმოშობდა პათოლოგიურ კულტურას, რომლის შემადგენელი ვერც ერთი ელემენტი ვერ იქნებოდა სასარგებლო ახალ რეალობაში“.³ როგორც ლეიკი, ასევე, შარაფუტდინოვა ყურადღებას ამახვილებენ ისეთი მიდგომის საჭიროებაზე, რომელიც უფრო მეტად აქტორებზე იქნება ორიენტირებული. ლეიკი ყურადღებას ამახვილებს სოციალურ ანთროპოლოგებზე, რომლებიც, მისი აზრით, უკეთ სწვდებოდნენ ყოველდღიურ პრაქტიკებს და რომლებმაც აჩვენეს, რომ „ჰომო სოვიეტიკუსი“ სულაც არ იყო პასიური და დაქვემდებარებული სუბიექტი.⁴ ლეიკის თანახმად, აღნიშნული კვლევები ეჭვქვეშ აყენებს დებულებას, რომლის თანახმად თითქოსდა „პათოლოგიური“ სოციალისტური სინამდვილე გადამწყვეტ ზეგავლენას ახდენდა ინდივიდთა გადანყვებილებზე.⁵ რაც შეეხება შარაფუტდინოვას, იგი უპირატესობას ანიჭებს ნატალია კოზლოვას მიერ განვითარებულ მიდგომას (ასევე, მსგავსი სულისკვეთების მქონე განსხვავებულ მიდგომებს), რომელიც ინდივიდსა და საზოგადოებას ტოტალიტარული სახელმწიფოს პროდუქტებად არ განიხილავს.⁶

აღნიშნული კრიტიკა არაორაზროვანია: „ჰომო სოვიეტიკუსი“ იდეოლოგიური ცნებაა, ის „კულტურისა და პიროვნების“ მოძველებულ სკოლას შეესაბამება, ის ემყარება ყალბ დიხოტომიას თითქოსდა პასიურ და იდეოლოგიურად „დამუშავებულ“ საბჭოთა ადამიანსა და „თავისუფალ“ და „უნარიან“, მოქნილ და გამჭრიახ დასავლელ ინდივიდს შორის. აღნიშნული მოდელი რეიფიცირებულ დიხოტომიებს ემყარება და მას სუსტი ამხსნელი ძალა აქვს. ამ მოძველებული მოდელის ნაცვლად ჩვენ უპირატესობა უნდა მივანიჭოთ აქტორებზე ორიენტირებულ მიდგომებს, რომლებიც აჩვენებენ, რომ ვითომდაც პასიური და

3 იხ. A. Leyk, “Between rejected socialism and desired capitalism”, გვ. 650.

4 იქვე, გვ. 654-656.

5 იქვე, გვ. 656.

6 იხ. G. Sharafutdinova, “Was There a “Simple Soviet” Person?”, გვ. 194-195.

იდეოლოგიურად დამუშავებული „ჰომო სოვიეტიკუსი“ სინამდვილეში თავის მიკროსამყაროში აქტიური, წინააღმდეგობის გამწვანე და საზრიანი იყო. „ჰომო სოვიეტიკუსი და ჰომო ეკონომიკუსი იდეოლოგიურად მიკერძოებული კატეგორიებია.“⁷ მაგრამ რას ნიშნავს „იდეოლოგიურად მიკერძოებული“? უფრო ზოგადად რომ ვიკითხოთ, რას ნიშნავს იდეოლოგია?

წინამდებარე სტატიაში არ ვაპირებ შარაფუტდინოვას და ლეიკის მიერ გაკრიტიკებული „ჰომო სოვიეტიკუსის“ „ძველი“ ცნების დაცვას (საბჭოთა ადამიანი, როგორც არსებითად პასიური ინდივიდი და ტოტალიტარული იდეოლოგიის მსხვერპლი, როგორც თავისუფალი და ინიციატივის მქონე „ჰომო ეკონომიკუსის“ ანტაგონიზმი. ერთი სიტყვით, ის მოდელი, რომლის თანახმად, ტოტალიტარული რეჟიმი გადამწყვეტ ზეგავლენას ახდენს საზოგადოებაზე). თავდაპირველად მივუთითებ რამდენიმე მეთოდოლოგიურ შეუსაბამობაზე, რომლებსაც, ჩემი აზრით, მათი შეხედულებები ემყარება. ამის შემდეგ „ჰომო სოვიეტიკუსის“ ცნებას გავანალიზებ ტოტალიტარული სახელმწიფოს **მცდელობის** ჩრდილში, შეექმნა ახალი ტიპის მორჩილი მოქალაქე. ამ კონტექსტში **ლუი ალთუსერისა და მიშელ ფუკოს** იდეები, შესაძლოა, საკმაოდ ნაყოფიერი აღმოჩნდეს; კერძოდ, იდეოლოგიისა და იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატების ალთუსერისეული კონცეფცია და ფუკოს იდეები დისციპლინარული ძალაუფლებისა და ზედამხედველობის შესახებ. ალთუსერის მიდგომაზე დაყრდნობით გამოვთქვამ ვარაუდს, რომ უმჯობესია „ჰომო სოვიეტიკუსი“ გავიაზროთ არა როგორც უცვლელი ტიპი, რომელიც სახელმწიფოს იდეოლოგიური მცდელობების შედეგად „ტვინგამორეცხილი“ და „სტერილიზებულია“, არამედ როგორც დომინანტური იდეოლოგიური დისკურსის მიერ **განმსჭვალული** სუბიექტი, რომელიც განსხვავებული (რიგ შემთხვევებში, ურთიერთდაპირისპირებული) **იდეოლოგიების** მატერიალური პრაქტიკების სამყაროში არსებობს („იდეოლოგიის“ ნაცვლად „იდეოლოგიებზე“ საუბარი უკვე გულისხმობს ინდივიდუალუ-

7 იხ. A. Leyk, "Between rejected socialism and desired capitalism", გვ. 644.

რი „გამკლავების სტრატეგიებს“ და გამჭრიახობას, რომელზეც აქტორებზე ორიენტირებული მიდგომები ამახვილებენ ყურადღებას). ამით „ჰომო სოვიეტიკუსის“ ცნება უფრო თეორიულ და ფილოსოფიურ განზომილებაში გადაინაცვლებს. მე, ასევე, ვცდილობ, ალთუსერის მიერ ჩამოყალიბებული მიდგომის ქრილში განვიხილო საბჭოთა სახელმწიფოს მიერ „ადამიანური მასალის“ იდეოლოგიური დამუშავების მცდელობების ანალიზი, რომელიც **მიხაილ ჰელერს** ეკუთვნის. გარდა ამისა, დისციპლინარული ტექნოლოგიების შესახებ ფუკოს იდეებმა, ასევე, ცოდნა/ძალაუფლების მისეულმა კონცეფციამ, შესაძლოა, საბჭოთა იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატების ანალიზისას საინტერესო დასკვნების გამოტანის საშუალება მოგვცეს. მიუხედავად ამისა, თითქოსდა ყოვლისშემძლე იდეოლოგიური სისტემის უეცარი კოლაფსი ალტერნატიული დისკურსების (განსხვავებული სახის ნაციონალიზმები, სამოქალაქო საზოგადოების, თავისუფალი ბაზრის და ა.შ. მოდელები) ანალიზის აუცილებლობაზე მიგვანიშნებს. რეპრესიების გამო ეს დისკურსები თავიდან „იატაკქვეშეთში“ ოპერირებდნენ, თუმცა თანდათანობით ისინი გაძლიერდნენ და იატაკქვეშეთი დატოვეს. მათ ფონზე დომინანტური დისკურსები მოძველებულ და გაცვეთილ დისკურსებად იქცნენ.

2. იდეოლოგია = რაღაც უარყოფითს?

შარაფუტდინოვას თანახმად, „კომუნისტური სისტემის დარღვევის დროს განხორციელებული **ლევადას პროექტის** ისტორიულად გათვითცნობიერებული მიმოხილვა აჩვენებს *მნიშვნელოვან იდეოლოგიურ მოტივაციას*, რომელიც საფუძვლად ედო ამ კონცეპტის [*homo sovieticus* – გ.თ.] კონსტრუირებას.“⁸ თავის სტატიაში იგი, ასევე, ახსენებს იმ „რუსი ინტელექტუალების

8 იხ. G. Sharafutdinova, “Was There a “Simple Soviet” Person?”, გვ. 175. გამოყოფა ჩემია. „ლევადას პროექტი“ იგულისხმება რუსი სოციოლოგის იური ლევადას (1930-2006 წწ.) მიერ განხორციელებული კვლევა „უბრალო საბჭოთა ადამიანის“ შესახებ, რომელიც 1980-იანი წლების ბოლოს და 1990-იანი წლების დასაწყისში განხორციელდა.

ანტიკომუნისტურ მიდრეკილებებს“,⁹ რომლებიც საკმაოდ სკეპტიკურად იყვნენ განწყობილი საბჭოთა სისტემის მიმართ. ანალოგიურად, პოლონელი სოციოლოგის **პიოტრ შტომპკას** მიერ ფორმულირებული ბინარული კატეგორიების (საბჭოთა ადამიანი vs თანამედროვე ადამიანი, ცივილიზაციური უუნარობა vs ცივილიზაციური კომპეტენტურობა) ანალიზისას, ლეიკი აღნიშნავს: „როგორც ჩანს, შემოთავაზებული ცნებები იდეოლოგიურად საკმაოდ მიკერძოებული კატეგორიებია, ვიდრე ვებერისეული იდეალური ტიპები“.¹⁰ ამ ცნებებს, იგი, ასევე, მოიხსენიებს, როგორც „იდეოლოგიურად მოხერხებულ დაყოფას“¹¹ და „იდეოლოგიურად მიკერძოებულ კატეგორიებს“.¹² მისი აზრით, ეს კონცეპტები, დაყოფები და კატეგორიები ფუნდამენტურად მცდარია, რადგან ისინი „განსაკუთრებულად არიან მოქცეული იდეოლოგიური მიკერძოებულობის“ ქვეშ.¹³ გამოდის, რომ შარაფუტდინოვასა და ლეიკისთვის ზოგიერთი კატეგორია მოძველებული და არამეცნიერულია იმის გამო, რომ ისინი „იდეოლოგიურია“. ხომ არ არის ეს „იდეოლოგიურის“ საკმაოდ „იდეოლოგიური“ გაგება? ცნება „იდეოლოგიური“-ს მათეული გამოყენება უფრო დაკვირვებით განხილვას საჭიროებს, რადგან ის ამჟღავნებს სპეციფიკურ მიდგომას, რომელიც, ჩემი აზრით, საკმაოდ პრობლემურია. ეს მიდგომა საკუთარ თავს „ზეიდეოლოგიურად“, „იდეოლოგიურზე მაღლა მდგომად“ მიიჩნევს, რომელიც, სხვა მიდგომებთან შედარებით, უფრო „მეტ“ „მეცნიერულ“ ჭეშმარიტებას წარმოშობს. ამ კონტექსტში აქტუალური ხდება **მიშელ ფუკოს** მიერ დასმული შეკითხვა: „ცოდნის რა სახეობების დისკვალიფიცირებას ცდილობთ, როდესაც აცხადებთ, რომ მეცნიერებას წარმოადგენთ?“¹⁴

9 იქვე, გვ. 179.

10 იხ. A. Leyk, “Between rejected socialism and desired capitalism”, გვ. 649. გამოყოფა ჩემია.

11 იქვე, გვ. 653. გამოყოფა ჩემია.

12 იქვე, გვ. 657. გამოყოფა ჩემია.

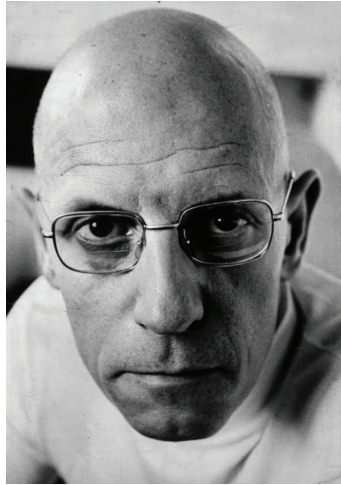
13 იქვე. გამოყოფა ჩემია.

14 იხ. Michel Foucault, *Society Must Be Defended. Lectures at the College de France 1975-1976*. Translated by David Macey, New York: Picador, 2003, გვ. 10.

ამ კონტექსტში განსაკუთრებით საინტერესოა, ასევე, **ედუარდ საიდის** სიტყვები მისი ნაშრომიდან „ორიენტალიზმი“ (1978 წ.):

„თანამედროვე დასავლეთში გენერირებული ცოდნის უდიდესი ნაწილის არსებითად დამაბრკოლებელი გარემოება [...] ისაა, რომ ის უნდა იყოს არაპოლიტიკური, ანუ მეცნიერული, აკადემიური, მიუკერძოებელი, პარტიულ ან ვინროდოქტრინალურ რწმენაზე მაღლა მდგომი. [...] გავრცელებული ლიბერალური კონსენსუსი, რომლის თანახმად „ჭეშმარიტი“ ცოდნა ფუნდამენტურად აპოლიტიკურია (და პირიქით, რომ აშკარად პოლიტიკური ცოდნა არ არის „ჭეშმარიტი“ ცოდნა), აბუნდოვანებს იმ კომპლექსურ (თუ სულაც ბუნდოვან) პოლიტიკურ გარემოებებს, ცოდნის წარმოქმნას რომ ახლავს თან.“¹⁵

შესაძლოა, რომ ლევადამ და შტომპკამ გარკვეულწილად მოახდინეს „ჰომო სოციეტატუსის“ ცნების რეიფიცირება. ისიც შესაძლებელია, რომ მათი ანალიზი იმ დროის ისტორიულ რეალობას და დომინანტურ ტენდენციებს ასახავდა, თუმცა აქედან არ გამომდინარეობს, რომ მათი მიდგომა „იდეოლოგიურად მიკერძოებული“ იყო და სინამდვილეს ამახინჯებდა, ხოლო შარაფუტდინოვას და ლეიკის მიერ გამოყენებული ცნე-



მიშელ ფუკო, © Camera Press,
<https://www.nytimes.com>



ედუარდ საიდი,
© <http://www.edwardsaid.org/>

15 იხ. Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1994, გვ. 9-10.

ბები და მოდელები სცდება „ეპოქის სულს“ და ზეიდეოლოგიური, ნეიტრალური და მეცნიერულია. რომელია ის კრიტიკიუმები, რომლებზე დაყრდნობითაც ლევადასა და შტომპკას ნაშრომები შეიძლება შეფასდეს, როგორც „იდეოლოგიური“ უარყოფითი აზრით, ხოლო შარაფუტდინოვასა და ლეიკის, როგორც „არაიდეოლოგიური“ და „ნეიტრალური“? კიდევ ერთხელ გავამახვილებ ყურადღებას იმ გარემოებაზე, რომ მოცემულ შემთხვევაში ჩემი ინტერესის საგანს არ წარმოადგენს ლევადასა და შტომპკას კვლევებში გამოყენებული კვლევის დიზაინი და კონცეპტუალური ჩარჩო. ის, რაც ჩემს ყურადღებას იქცევს, არის ცნება „იდეოლოგიურის“ ცალმხრივი გამოყენება, როდესაც ის ოპონენტებზე თავდასხმისთვის გამოიყენება. თუმცა, სწორედ ის ავტორები, რომლებიც აღნიშნულ ცნებას ამ უარყოფითი მნიშვნელობით იყენებენ ჩემთვის (და იქნებ მათთვისაც) გაუგებარი მიზეზების გამო, ფაქტიურად, არც კი განიხილავენ იმის შესაძლებლობას, რომ ეს ცნება სხვა მკვლევრებმა მათ ნაშრომებთან მიმართებაშიც შეიძლება გამოიყენონ. ამ მკვლევრებმა, შესაძლოა, გააკრიტიკონ ლეიკისა და შარაფუტდინოვას მიდგომები მათი „იდეოლოგიური მიდრეკილებების“ (იქნება ეს ლიბერალური, სოციალისტური, კოსმოპოლიტური თუ სხვა) გამო, ხოლო მათი მეთოდოლოგია 2010-იანი წლების სულისკვეთებაზე მითითებით ახსნან.

აღნიშნულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ შარაფუტდინოვა და ლეიკი, ერთი მხრივ, „ამკარავებენ“ „იდეოლოგიურ“ (*lisez: პოლიტიკურ*) მიკერძოებულობას სხვა მკვლევართა ნაშრომებში, თუმცა, ამავე დროს, ისინი იმპლიციტურად უარყოფენ, რომ მათი საკუთარი ნაშრომი რაიმე სახით შეიძლება „იდეოლოგიური“ (*lisez: პოლიტიკური*) იყოს. როგორც ჩანს, ისინი იმ პოზიციაზე დგანან, რომლის შესახებაც **ლუი ალთუსერმა** შენიშნა:

„იდეოლოგიის წიაღში მყოფთ [...] მიაჩნიათ, რომ ისინი სინამდვილეში იდეოლოგიის მიღმა არიან. იდეოლოგიის ერთ-ერთ შედეგს წარმოადგენს იდეოლოგიის მიერ იდეოლოგიის

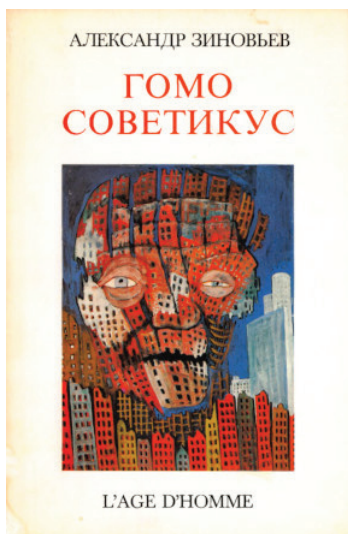
იდეოლოგიური ხასიათის პრაქტიკული უარყოფა. იდეოლოგია არასოდეს ამბობს: *მე იდეოლოგიური ვარ.*¹⁶

„ჰომო სოვიეტიკუსის“ თეორეტიკოსები (ლევადა, შტომპკა და სხვ.) ისტორიულ გარემოებებზე რეაგირებდნენ. რა თქმა უნდა, მიზანშეწონილია, რომ არ მოვახდინოთ მათი მიგნებების გააბსოლუტება, თუმცა, ისიც აუცილებელია, არ დავივინყოთ, რომ ჩვენც მოცემულ ისტორიულ კონტექსტში ვართ მოქცეულები და რომ ჩვენი მსჯელობები აუცილებლად იქნება შეზღუდული იმ პერსპექტივებით, რომლებიც **დღესაა** ხელმისაწვდომი. ამ პერსპექტივებს ათწლეულების შემდეგ მომდევნო თაობების მკვლევრებმა, შესაძლოა, „იდეოლოგიურად მიკერძობული კატეგორიები“ უწოდონ.

კიდევ ერთი დასკვნა, რომელიც, ასე ვთქვათ, ირიბად გამომდინარეობს შარაფუტდინოვას და ლეიკის სტატიებიდან, ისაა, რომ თითქოს „ჰომო სოვიეტიკუსთან“ დაკავშირებული კვლევები მოძველებულია, ემყარება „ტოტალიტარული სისტემა vs დაქვემდებარებული პიროვნება და მისი თვისებები“ მოდელს, ყურადღებას ამახვილებს ფსიქოლოგიური გამოცდილებების ერთგვაროვნებაზე და უგულებელყოფს სუბიექტურ ფაქტორს და წინააღმდეგობის სტრატეგიებს, რომლებსაც ინდივიდები თავიანთ ყოველდღიურ ცხოვრებაში იყენებდნენ. შესაძლოა, სოციოლოგიური თეორიები, რომლებიც „საბჭოთა ადამიანის“ ფენომენის ასახსნელად შეიქმნა, თავისი ბუნებით სტატიკური იყო და ვერ ხსნიდა სათანადოდ პოსტსაბჭოთა/პოსტსოციალისტური საზოგადოებების დინამიკას. თუმცა, ამან არ უნდა გამოიწვიოს ის, რომ თავად „ჰომო სოვიეტიკუსის“ ცნება გაეხვიოს „მოძველებულის“ ატმოსფეროში. ჩემი აზრით, შესაძლებელია აღნიშნული ცნების გამოყენება საბჭოთა სისტემის იმ მცდელობის გასაანალიზებლად, რომელიც, ალთუსერის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „დაქვემდებარებული სუბიექტების“ შექმნას ესწრაფოდა.

16 *ib.* Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*. Preface by Etienne Balibar, introduction by Jacques Bidet, translated by G. M. Goshgarian, London and New York: Verso, 2014, გვ. 191.

ვფიქრობ, სასარგებლო იქნება, თუკი ყურადღებას გავამახვილებთ იმ ნეგატიურ-ირონიულ კონოტაციაზე, რომელიც „ჰომო სოვეტიკუსის“ ცნებამ შეიძინა ალექსანდრე ზინოვიევის ამავე სათაურის მქონე წიგნის გამოსვლის შემდეგ.¹⁷ ეს ნეგატიური მნიშვნელობა შემდეგში უფრო განმტკიცდა შტომპკას, ლევადას, ტიშნერის და სხვა ავტორების მიერ. სწორედ ამის გამო აკრიტიკებენ მათ ნაშრომებს შარაფუტდინოვა და ლეიკი. თუმცა, თავიანთი კრიტიკით ისინი საერთოდ აუფასურებენ „ჰომო სოვეტიკუსის“ ცნებას. მათი საერთო პრობლემა შეიძლება იყოს ის, რა-



„ჰომო სოვეტიკუსის“
პირველი გამოცემის ყდა
© <https://vtoraya-literatura.com>

საც მაია სობოლევა „საბჭოთა ადამიანის ცნების ემპირიულ ფენომენთან აღრევას“ უწოდებს. სობოლევა ერთმანეთისგან განასხვავებს საბჭოთა ადამიანის პოლიტიკურ/სოციოლოგიურ და ფილოსოფიურ, ანუ მორალურ/ეთიკურ ცნებებს. ამ უკანასკნელს, მისი აზრით, განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს. ამ კონტექსტში მას შემოაქვს, ჩემი აზრით ძალიან სასარგებლო განსხვავება „კაცობრიობის განახლების იდეასა“ და „ამ იდეის პრაქტიკულ განხორციელებას“ შორის (დახრა ჩემია). პირველს „ახალი საბჭოთა ადამიანის“ ცნება შეესაბამება, ხოლო მეორეს – „ჰომო სოვეტიკუსის“ ცნება. პირველი კონცეპტი თეორიულია, მეორე კი – პოლიტიკური.¹⁸ სობოლევას მიერ ამ ცნებების ერთმანეთისგან გამიჯვნის მცდელობა ღირებულია, რადგან ის საკადრისს მიაგებს თეორიულ განზომილებას,

17 Александр Зиновьев, «Гомо Советикус», Лозанна: L'Age d'Homme, 1982.

18 იხ. Maja Soboleva, “The Concept of the New Soviet Man and Its Short History”, *Canadian-American Slavic Studies*, 51 (2017), გვ. 65 და 67.

რომელიც დაუმსახურებლადაა უგულებელყოფილი სხვა მიდგომების შემთხვევაში.

ამრიგად, ა). **ცალკე საკითხია იმ პიროვნების ფსიქოლოგიური ტიპის აღწერა, რომელიც ტოტალიტარული სისტემის პირობებში არსებობდა და იმის მტკიცება, რომ ეს ტიპი გარკვეული სტატიკური, ერთგვაროვანი თვისებებით ხასიათდება.** ეს საეჭვო ნამონყებად მიმაჩნია. საბჭოთა კავშირის არსებობის თითქმის 70-წლიანი ისტორიის განმავლობაში მის ტერიტორიაზე ათეულობით მილიონი ადამიანი ცხოვრობდა. რა თქმა უნდა, არასწორი იქნება იმის მტკიცება, რომ ყველა მათგანი ერთნაირად რეაგირებდა საბჭოთა სახელმწიფოს იდეოლოგიური აპარატისა და მისი დისციპლინარული მექანიზმების ზემოქმედებაზე. უზარმაზარი ეთნიკური, რელიგიური და ზოგადად, კულტურული მრავალფეროვნების არსებობის ფაქტი, რასაც ემატება იდეოლოგიური წნეხის ქვეშ მოყოლილ ადამიანთა ინდივიდუალური თვისებები, სავსებით გამორიცხავს 1922 წლიდან 1991 წლამდე „საბჭოთა ადამიანის“ სტაბილური, ერთგვაროვანი და სტატიკური პორტრეტის არსებობის შესაძლებლობას. ამ პერიოდის განმავლობაში იდეოლოგიური წნეხი, იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატები და დისციპლინარული მექანიზმები უცვლელი სახით როდი არსებობდნენ. შესაბამისად, არასწორი იქნება იმის თქმა, რომ საბჭოთა მოქალაქეები ჰომოგენურ პირობებში ცხოვრობდნენ. უფრო მეტიც, თუკი მხედველობაში მივიღებთ სტუარტ ჰოლის რეცეფციის თეორიას,¹⁹ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ საბჭოთა სახელმწიფოს იდეოლოგიური აპარატების მიერ გენერირებული მედია-გზავნილების რეცეფცია ერთგვაროვანი არ იყო. აღნიშნული მედია-გზავნილები განხილვას და კრიტიკას ექვემდებარებოდა და მათი უარყოფაც კი ხდებოდა (ამას ნათელყოფს მრავალრიცხოვანი ფაქტები: თუნდაც „სამიზდატის“ პუბლიკაციები, რომლებიც ალტერნატიულ დისკურსულ ველებს აყალიბებდნენ; დისიდენტთა ქმედებები და მათი არა-

19 იხ., მაგალითად, Stuart Hall, "Encoding and Decoding in the Television Discourse", in: Stuart Hall, *Essential Essays, vol. 1: Foundations of Cultural Studies*. Edited and with an introduction by David Morley. Durham and London: Duke University Press, 2019, გვ. 257-276.

ლევალური პუბლიკაციები; წინააღმდეგობის განსხვავებული სტრატეგიები, რომლებიც ყოველდღიური ცხოვრების დონეზე უპირისპირდებოდნენ ოფიციალურ საბჭოთა მორალს და სხვ.). ვფიქრობ, რომ სწორედ ამ მიკრო-დონეზე შარაფუტიდინოვასა და ლეიკის მიერ გაანალიზებული და მხარდაჭერილი მიდგომები, შესაძლოა, საკმაოდ ეფექტური გამოდგეს. თუმცა, რეაქციათა ჰეტეროგენულობა ვერ გადაფარავს იმ ფაქტს, რომ არსებობას განაგრძობდა უზარმაზარი და მძლავრი სახელმწიფო ძალაუფლება თავისი თითქმის ყოვლისმომცველი იდეოლოგიური საცეცებით, რომლებიც სპეციფიკურ მატერიალურ იდეოლოგიურ პრაქტიკებს ნერგავდნენ. ეს პრაქტიკები, თავის მხრივ, განამტკიცებდნენ და ახორციელებდნენ დომინანტურ იდეოლოგიურ სტანდარტებს, ღირებულებებსა და ნორმებს. ყველა ამ პრაქტიკას საფუძვლად ედო ნორმალიზაციის განმახორციელებელი და დისციპლინარული ტექნიკები, სტრატეგიები და მექანიზმები, რომლებიც ერთობლიობაში აყალიბებდნენ მძლავრ (თუმცა არა ყოვლისმომცველ) დომინანტურ იდეოლოგიურ დისკურსს, რომელიც რამდენიმე საკვანძო ცნებაზე იყო ორიენტირებული (პარტია, საბჭოთა სამშობლო, საბჭოთა ხალხი, საბჭოთა ადამიანი, ანუ ჰომო სოვიეტიკუსი და სხვ.).

ბ). ცალკე საკითხია საბჭოთა სახელმწიფოს ის სისტემატური მცდელობები, რომლებიც მიზნად ისახავდა ე.წ. საბჭოთა ადამიანთან დაკავშირებული ნორმების, სტანდარტებისა და ღირებულებების შექმნას, დანერგვასა და საბჭოთა მოქალაქეების მათთვის დაქვემდებარებას. ამ ქრილში განხორციელებული კვლევა, შესაძლოა, მიმართული იყოს აღნიშნულ მრავალრიცხოვან მცდელობებთან დაკავშირებული ძალაუფლებრივი მექანიზმების გამოვლენისკენ. ეს შესაძლოა განხორციელდეს ზედამხედველობისა და დისციპლინარული მექანიზმების განსხვავებული ფორმების ანალიზით (ვუნოდოთ ამას „ფუკოს მიდგომა“), ან იმ იდეოლოგიური ველის შესწავლით, რომლის წიაღშიც სუბიექტები დაქვემდებარებულ სუბიექტებად ყალიბდებოდნენ („ალთუსერის მიდგომა“). რა თქმა უნდა, ეს მიდგომები არ წარმოადგენს ერთადერთ სწორ და ყველაზე ეფექტურ მეთოდოლოგიურ

მიდგომებს „ჰომო სოვიეტიკუსის“ შესწავლისთვის. არსებობენ და იარსებებენ სხვა მიდგომებიც. შესაბამისად, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ისინი საბჭოთა იდეოლოგიური სისტემის ფუნქციონირებას მხოლოდ ერთი პერსპექტივიდან აღწერენ, რომელსაც ვერ ექნება პრეტენზია ყოვლისმომცველობაზე (მით უფრო, „არაიდეოლოგიურობაზე“). არსებული პერსპექტივების არაუნივერსალურობის ეს პერსპექტივა საფუძვლად უდევს იდეოლოგიის შესახებ ალთუსერის შეხედულებების განხილვას, რომელიც ქვემოთაა მოცემული.

3. ლუი ალთუსერი იდეოლოგიისა და იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატების შესახებ

თავის ნაშრომში „კაპიტალიზმის რეპროდუქციის შესახებ: იდეოლოგია და იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატები“²⁰ ალთუსერი ამტკიცებს, რომ მარქსისტულ თეორიაში არ არსებობს „იდეოლოგიის ზოგადი თეორია“.²¹ იგი ერთმანეთისგან განასხვავებს **კონკრეტული იდეოლოგიების თეორიას** (რომელიც კონკრეტულ სოციალურ ფორმაციებზეა დამოკიდებული და, ამდენად, მკვეთრად გამოხატული ისტორიული ბუნებისაა) და **იდეოლოგიის ზოგად თეორიას**. ამ განსხვავების გატარების გარდა, ალთუსერი, ასევე, ამტკიცებს, რომ კონკრეტულ იდეოლოგიებს აქვთ ისტორია, ხოლო იდეოლოგიას ზოგადად – არა.²² ამ თამამ განცხადებას ალთუსერი ფროიდის არაცნობიერზე მითითებით ამყარებს. არაცნობიერის მსგავსად, რომელიც ფაქტობრივი მოცემულობაა (ყოველ შემთხვევაში იმისთვის მაინც, ვინც მის არსებობას ამტკიცებს) და „მარადიულია“, იდეოლოგიაც, როგორც ასეთი, ფაქტობრივი მოცემულობაა

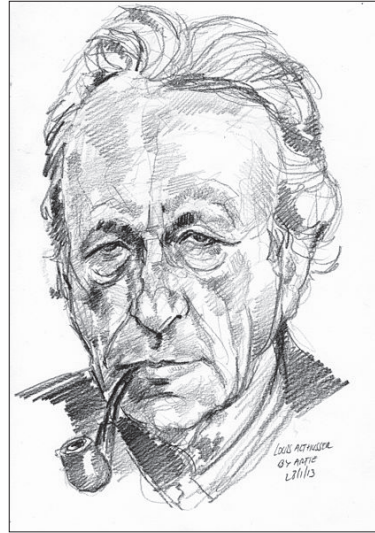
20 იდეოლოგიის შესახებ ალთუსერის ტექსტების პუბლიკაციის ჩახლართული ისტორიის შესახებ იხ. ე. ბალიბარისა და ჟ. ბიდეს წინასიტყვაობები, ასევე, ბიდეს სარედაქციო შენიშვნა შემდეგ გამოცემაში: Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*. Preface by Etienne Balibar, introduction by Jacques Bidet, translated by G. M. Goshgarian, London and New York: Verso, 2014, გვ. vii-xxxii.

21 იქვე, გვ. 173.

22 იქვე, გვ. 174.

და მას ისტორია არა აქვს.²³

ალთუსერი უკუაგდება იდეოლოგიის „რეპრესიულ მოდელს“, რომლის თანახმად, იდეოლოგია, თავისი არსებით, მხოლოდ რეპრესიაა და რომ ეს იდეოლოგიური რეპრესია ყოველი ინდივიდის ზურგს უკან, ასე ვთქვათ, პოლიციელს განათავსებს.²⁴ ამისგან განსხვავებით, ალთუსერს აინტერესებს, თუ „როგორ მუშაობს იდეოლოგიურ სახელმწიფო აპარატებში რეალიზებული იდეოლოგია.“²⁵ აღნიშნული პრობლემა შეკითხვის სახით რომ ჩამოვაცალიბოთ, ის შემდეგ სახეს მიიღებს:



ლუი ალთუსერი

© <https://commons.wikimedia.org/>

როგორ ხდება ისე, რომ ადამიანები მოქმედებენ ნებაყოფლობით და ამავე დროს, დომინანტური იდეოლოგიის შესაბამისად „ისე, რომ არ არსებობს იმის საჭიროება, რომ ყოველი მათგანის ზურგს უკან პოლიციელი იდგეს“²⁶? კიდევ სხვაგვარად (და ისევ ალთუსერის სიტყვებით) რომ ვიკითხოთ: როგორია ის „ზოგადი მექანიზმი, რომლის მეშვეობით იდეოლოგია აიძულებს კონკრეტულ ინდივიდებს, თავისით იმოქმედონ“?²⁷

ამ შეკითხვების საპასუხოდ ალთუსერი ორ შესავალ დებულებას აყალიბებს. პირველი დებულების თანახმად, „იდეოლოგია წარმოადგენს/ასახავს ინდივიდთა **წარმოსახვით მიმართებას მათი არსებობის რეალურ პირობებთან**“.²⁸ ამ დებულებით ალ-

23 იქვე, გვ. 175-176. შდრ., ასევე, გვ. 194: „ნებისმიერი იდეოლოგიის ფორმალური სტრუქტურა ერთი და იგივეა.“

24 იქვე, გვ. 177-179.

25 იქვე, გვ. 180.

26 იქვე, გვ. 177.

27 იქვე.

28 იქვე, გვ. 181. გამოყოფა ჩემია.

თუსერი უარყოფს შეხედულებას, რომლის თანახმად, „იდეოლოგიაში ადამიანები წარმოადგენენ/ასახავენ (წარმოსახვითი ფორმით) მათი **არსებობის რეალურ პირობებს**“.²⁹ აქ ყურადღება უნდა გავამახვილოთ ალთუსერის მიერ გატარებულ განსხვავებაზე: უკუგდებულია დებულება, რომლის მიხედვით ადამიანთა გარკვეული ჯგუფი (სულ ერთია, ელიტის წევრები არიან ისინი თუ დაქვემდებარებული ჯგუფების წარმომადგენლები) **რეალურად წარმოადგენს/ასახავს თავისი არსებობის ნამდვილ პირობებს**. ამისგან განსხვავებით ალთუსერი თვლის, რომ ის, რაც წარმოდგენილია/ასახულია, პირველ რიგში, **სინამდვილესთან წარმოსახვითი მიმართებაა** და მეტი არაფერი.³⁰ ალთუსერი აცნობიერებდა, რომ შეკითხვა „რატომ არის ეს წარმოდგენა/ასახვა მაინცდამაინც წარმოსახვითი?“ ამ კონტექსტში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს. სწორედ ამიტომ მან თავად გააჟღერა ეს შეკითხვა და მას მეორე შეკითხვაც დაუმატა: „რა სახის წარმოსახვითი რეალობა იგულისხმება აქ?“³¹ თუმცა, ალთუსერი მყისვე არ პასუხობს პირველ შეკითხვას და რადგან საკითხი იმის შესახებ, რას ასახავს იდეოლოგია – არსებობის რეალურ პირობებს, თუ ამ პირობებისადმი წარმოსახვით მიმართებას – ჩემი სტატიის დასაწყისში ფორმულირებულ მიზნებს სცდება,³² მე მეორე შეკითხვაზე გადავალ, რომელიც ჩვენს თემასთან უფრო ახლოს დგას. ამ შეკითხვაზე პასუხია ალთუსერის მეორე დებულება.

„იდეოლოგია მატერიალური სახით არსებობს“, ამტკიცებს ალთუსერი³³ და ამ კიდევ ერთი თამამი განცხადებით იგი უახლოვდება იმ საკითხს, რომელიც ზემოთ იყო მოცემული (როგორ „მუშაობს“ იდეოლოგია ინდივიდუალურ დონეზე). ალთუსერი მიუთითებს ბანალურ ჭეშმარიტებაზე: ადამიანის იდეები

29 იქვე, გვ. 182. გამოყოფა ჩემია.

30 იქვე, გვ. 183.

31 იქვე.

32 ამ საკითხთან დაკავშირებით, იხ., მაგალითად, Emilio de Ípola, *Althusser, the Infinite Farewell*, translated by Gavin Arnall, with a foreword by Étienne Balibar, Durham and London: Duke University Press, 2018, გვ. 67 და შმდ.

33 იხ. L. Althusser, *On the Reproduction of Capitalism*, გვ. 184.

მის ცნობიერებაში იბადება და ინდივიდი მათ შესაბამისად მოქმედებს. როდესაც იგი ეკლესიაში შედის, გაფიცვაში იღებს მონაწილეობას, ან ესწრება საქმიან შეხვედრას თავის ოფისში, რომელიც ქალაქის ცენტრში მდებარე ცათამბჯენშია განთავსებული, იგი „გარკვეულ რეგულირებად პრაქტიკებში მონაწილეობს“, „თავისი იდეების შესაბამისად მოქმედებს“ და ამ იდეებს იგი, როგორც თავისუფალი სუბიექტი „თავისი მატერიალურად არსებული პრაქტიკის ქმედებებში ახორციელებს“.³⁴

ალთუსერი თვლის, რომ ინდივიდის ქმედებები **მატერიალურად არსებულ პრაქტიკებშია** რეალიზებული, რომლებიც მატერიალურად არსებული იდეოლოგიური აპარატის წიაღში ხორციელდება.³⁵ ნებისმიერი მოქმედების დროს – ლოცვა, პარტიულ შეხვედრაზე დასწრება, არჩევნებზე ხმის მიცემა და ა.შ. – ინდივიდი ყოველთვის გარკვეულ მატერიალურ პრაქტიკებს ახორციელებს. „მისი იდეები მისი მატერიალურად არსებული მოქმედებებია, რომლებიც მატერიალურად არსებულ პრაქტიკებში რეალიზდება. ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, მატერიალურად არსებული რიტუალებით რეგულირდება, რომლებიც, თავის მხრივ, მატერიალურად არსებული იდეოლოგიური აპარატით განისაზღვრება, რომლიდანაც მისი იდეები მომდინარეობს (და ეს სულაც არაა შემთხვევითი!)“³⁶

ამრიგად, შემდეგ სქემას ვიღებთ:

იდეოლოგია (რომელიც არსებობს) – მატერიალურად არსებულ იდეოლოგიურ აპარატებში (რომლებიც განსაზღვრავენ) – მატერიალურად არსებულ პრაქტიკებს (რომლებიც განხორციელებულია) – სუბიექტის მატერიალურ აქტებში.³⁷

ამ შესავალი დებულებების შემდეგ ალთუსერი თავისი „ცენტრალური თეზისის“³⁸ ფორმულირებას ახდენს: „იდეოლოგია

34 იქვე, გვ. 185. გამოყოფა ალთუსერს ეკუთვნის.

35 იქვე, გვ. 186.

36 იქვე.

37 შდრ. იქვე, გვ. 187.

38 იქვე.

განმსჭვალავს ინდივიდებს და მათ სუბიექტებად აყალიბებს“.³⁹ ამ ერთი შეხედვით ბუნდოვანი დებულების ნათელსაყოფად ალთუსერს შემდეგი მაგალითი მოჰყავს: როდესაც პოლიციის ოფიცერი ვილაცას ქუჩაში უძახის, ეს უკანასკნელი „ამოიცნობს“ იმას, რომ ძახილი მას ეხება. მისი რეაგირება იმაში გამოიხატება, რომ იგი ჩერდება და დამძახებლის მიმართ მიტრიალდება. ამ მოქმედებით, ანუ იმის იდენტიფიცირებით, რომ ძახილი მას ეხება, ინდივიდი სუბიექტად გარდაიქმნება.⁴⁰ იდეოლოგია ძალზე სუბიექტურ განზომილებაში ფუნქციონირებს: „იდეოლოგია მხოლოდ სუბიექტების წყალობით და მხოლოდ სუბიექტებისთვის არსებობს“.⁴¹

„იდეოლოგიური ამოცნობის ფუნქცია“⁴² იმდენად დიდი მნიშვნელობისაა ალთუსერისთვის, რომ იგი შემდეგ დასკვნას აკეთებს:

„იდეოლოგიის არსებობა და ინდივიდების (როგორც სუბიექტების) განმსჭვალვა [ინტერპულაცია] და მათთვის დაძახება



ალთუსერის თანახმად, პოლიციელის მიერ გამვლელის შეჩერების შემთხვევა ინტერპულაციის (განმსჭვალვის) ნათელი მაგალითია.

© <https://www.pinterest.com>

39 იქვე, გვ. 188. ზმნა interpellier-ს ალთუსერი შემდეგი მნიშვნელობებით იყენებს: ის ნიშნავს ვილაცისთვის დაძახებას და, ასევე, შეიძლება აღნიშნავდეს დაკავებას საბუთების შემონიშნების მიზნით. იხ. იქვე, შენიშვნა 17. მოცემულ შემთხვევაში interpellier „განმსჭვალვად“ კონტექსტის გათვალისწინებითაა ნათარგმნი. იდეოლოგია, ასე ვთქვათ, ეძახის, მოუწოდებს ინდივიდებს, რომლებიც რეაგირებენ ამ ძახილზე და იდეოლოგიით „განიმსჭვალებიან“.

40 იქვე, გვ. 190-191.

41 იქვე, გვ. 188.

42 იქვე, გვ. 189.

ერთი და იგივეა.⁴³ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იდეოლოგია და სუბიექტი ორმხრივად აყალიბებენ ერთმანეთს. უფრო მეტიც, ალთუსერი ამტკიცებს, რომ „ინდივიდები ყოველთვის არიან სუბიექტები“⁴⁴: თვით დაბადებამდეც კი ინდივიდი უკვე არის „ოჯახური იდეოლოგიური კონფიგურაციის“⁴⁵ სუბიექტი: მის დაბადებას მოუთმენლად ელიან, მას უკვე მიჩენილი აქვს თავისი ადგილი ოჯახში. მას შემდეგ, რაც ის დაიბადება და გაიზრდება, იგი ჯერ განათლების იდეოლოგიის სუბიექტი (ინდივიდი როგორც საგანმანათლებლო სისტემის სუბიექტი) ხდება, შემდეგ კი – სამართლებრივი იდეოლოგიის (ინდივიდი როგორც სამართლის სუბიექტი), პოლიტიკური იდეოლოგიის (ინდივიდი როგორც ამომრჩეველი) და ა.შ.⁴⁶

„იდეოლოგიები მუდამ განმსჭვალავენ და აყალიბებენ სუბიექტებს, როგორც სუბიექტებს; ისინი მუდამ ახდენენ ინდივიდთა რეკრუტირებას, რომლებიც ყოველთვის სუბიექტები არიან.“⁴⁷ ძახილის, განმსჭვალვისა და ამოცნობის ამ უწყვეტ პროცესში ერთსა და იმავე სუბიექტს განსხვავებული (თვით ურთიერთდაპირისპირებული) იდეოლოგიები განმსჭვალავს: სუბიექტი „მრავალგზის სუბიექტი“⁴⁸ ხდება, რომელშიც სხვადასხვა (ზოგჯერ საპირისპირო) იდეოლოგიები თანაარსებობენ. ალთუსერს მოჰყავს ქარხნის მუშის მაგალითი, რომელიც ქარხანაში ყოფნის დროს და პროფკავშირების შეხვედრებზე მემარცხენე იდეოლოგიითაა განმსჭვალული, მაგრამ როგორც კი სახლში ბრუნდება და ოჯახთან ერთადაა, „წვრილბურჟუაზიული“ იდეოლოგიის ტყვეობაში ექცევა.⁴⁹

43 იქვე, გვ. 191. გამოყოფა ალთუსერს ეკუთვნის. იდეოლოგიის ალთუსერისეული ლინგვისტური მოდელის კრიტიკის შესახებ იხ. Kyong Deock Kang, “Language and ideology: Althusser’s theory of ideology”, *Language Sciences*, 70 (2018), გვ. 68-81.

44 იხ. L. Althusser, *On the Reproduction of Capitalism*, გვ. 192. გამოყოფა ალთუსერს ეკუთვნის.

45 იქვე, გვ. 193.

46 იქვე, გვ. 192-193.

47 იქვე, გვ. 193-194.

48 იქვე, გვ. 194.

49 იქვე, გვ. 205-206.

თუმცა, იდეოლოგიის შესახებ ალთუსერის დებულებები ამით არ ამოიწურება. „ინდივიდების, როგორც სუბიექტების განმსჭვალვა გულისხმობს უნიკალური და ცენტრალური, განსხვავებული სუბიექტის არსებობას.“⁵⁰ ეს ცენტრალური სუბიექტი (რომელსაც ალთუსერი ჩვეულებრივი სუბიექტისგან (subject) განსხვავებით, მთავრული ასოთი (Subject) წერს) არის ის, რის გამოც ინდივიდები მოცემული იდეოლოგიის ბრძანებებს უნდა დაემორჩილონ. ცენტრალური სუბიექტი ნებისმიერ იდეოლოგიურ აპარატში არსებობს: რელიგიურ იდეოლოგიაში ის ღმერთია, მორალურ იდეოლოგიაში – ვალდებულება, სამართლებრივ იდეოლოგიაში ის სამართლიანობის იდეის სახეს იღებს, ხოლო პოლიტიკური იდეოლოგიის ფარგლებში, შესაძლოა, განსხვავებული ფორმებით (სამშობლო, რევოლუცია და ა.შ.) გამოვლინდეს.⁵¹ ცენტრალური სუბიექტი მოუწოდებს ინდივიდებს და როდესაც ისინი მის ძახილს ამოიცნობენ, მაშინ ისინი ბრძანებების შესაბამისად მოქმედებენ ისე, რომ მათ არ სჭირდებათ „პოლიციელი ზურგს უკან“⁵². ასეთ დროს ისინი ცენტრალური სუბიექტის დაქვემდებარებული სუბიექტები ხდებიან.⁵³ მაგალითად, ნარმოიდგინეთ შემთხვევა როდესაც ცენტრალური სუბიექტი „სამშობლოა“ (პოლიტიკური იდეოლოგიის განზომილება) და ის ინდივიდებს მოუწოდებს: „დედასამშობლო გეძახის!“

„ეს იმას ნიშნავს, რომ ყველა იდეოლოგია ცენტრისკენაა ორიენტირებული; რომ ცენტრში აბსოლუტური სუბიექტია, რომელიც მის ირგვლივ ურიცხვ ინდივიდუალს განმსჭვალავს და მათ სუბიექტებად აყალიბებს. ამით ის ამ სუბიექტებს ცენტრალურ სუბიექტს – რომელშიც თითოეულ სუბიექტს შეუძლია, საკუთარი (ანმყო და მომავალი) ხატი განჭვრიტოს – უმორჩილებს. ამავე დროს, ცენტრალური სუბიექტის სახით სუბიექტებს იმის **გარანტია** ეძლევათ, რომ ის, რაც ხდება, ნამ-

50 იქვე, გვ. 195. გამოყოფა ალთუსერს ეკუთვნის.

51 შდრ. იქვე, გვ. 198.

52 იქვე, გვ. 197.

53 შდრ. იქვე, გვ. 195-196.

დვილად მათ და ცენტრალურ სუბიექტს ეხება.“⁵⁴

ალთუსერი არ აკონკრეტებს მიზეზებს, რომელთა გამოც ინდივიდები რეაგირებენ ცენტრალური სუბიექტის ძახილზე, ამოიცნობენ მას და შემდგომში მის ბრძანებებს ემორჩილებიან, რითიც ისინი ცენტრალური სუბიექტის დაქვემდებარებული სუბიექტები ხდებიან. ასეთი მიზეზები, შესაძლოა, უთვალავი იყოს. ამის ნაცვლად ალთუსერი ყურადღებას ამახვილებს ვერცხოვის კონცეპტზე, რომელიც, მისი აზრით, უკვე თავად ამოცნობის (ანუ ცენტრალური სუბიექტის მიერ ინდივიდების ძახილის და ამ ძახილზე ინდივიდების რეაგირების) ფაქტშია მოცემული. ალთუსერი ამტკიცებს, რომ ის, რისი ვერცხოვაც ხდება ამოცნობის დროს, არის „სანარმოო ურთიერთობათა და მათგან გამომდინარე სხვა ურთიერთობათა რეპროდუქცია“,⁵⁵ ერთი სიტყვით, დაქვემდებარებულთა ექსპლუატაცია. ალბათ სწორედ ამიტომ შენიშნავს იგი უფრო ადრე:

„თავის აუცილებელ წარმოსახვით დამახინჯებაში ნებისმიერი იდეოლოგია ასახავს არა არსებულ სანარმოო ურთიერთობებს (და მათგან გამომდინარე სხვა მიმართებებს), არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ინდივიდთა წარმოსახვით მიმართებას სანარმოო ურთიერთობებისა და მათგან გამომდინარე ურთიერთობების მიმართ. შესაბამისად, ის, რაც ასახულია იდე-



საბჭოთა პლაკატი „დედასამშობლო გეძახის!“ ავტორი: ირაკლი თოიძე, 1941 წ.
© <https://gallerix.ru>

54 იქვე, გვ. 197. გამოყოფა ალთუსერს ეკუთვნის.

55 იქვე, გვ. 199.

ოლოგიაში, არის არა ინდივიდთა არსებობის წარმმართველი რეალური ურთიერთობების სისტემა, არამედ ამ ინდივიდთა წარმოსახვითი მიმართება იმ რეალური ურთიერთობებისადმი, რომელთა პირობებში ისინი ცხოვრობენ.“⁵⁶

ე.ი ალთუსერის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ინდივიდისა და ცენტრალური სუბიექტის ურთიერთმიმართება ნებისმიერი იდეოლოგიის საფუძველმდებარე მომენტიცაა, სწორედ მაშინ, როდესაც ინდივიდები რეაგირებენ ძახილზე და ცენტრალურ სუბიექტს ამოიცნობენ/აღიარებენ, ამით ისინი ვერ ცნობენ სინამდვილეს, „ცნობიერებაში სანარმოო ურთიერთობათა ყოველდღიურ, უწყვეტ რეპროდუქციას, ანუ კაპიტალისტური სოციალური წარმოების წესის განსხვავებული ფუნქციების აგენტების მატერიალურ ქმედებებს.“⁵⁷ ეს იმას ნიშნავს, რომ იდეოლოგიის ფარგლებში სუბიექტები „ნამდვილ რეალობას“ ვერ იმეცნებენ, ისინი ჩაკეტილები რჩებიან თავიანთ **წარმოსახვით** მიმართებაში „იმ რეალური ურთიერთობების მიმართ, რომელთა პირობებში ისინი ცხოვრობენ“ და რომ ცენტრალური სუბიექტის ამოცნობის/აღიარების შემდეგ ისინი მითიური მეფე მიდასვივით მოქმედებენ, რომელიც ყველაფერს ოქროდ აქცევდა, რასაც კი შეეხებოდა.

ვიდრე უფრო დეტალურად განვიხილავდე იმას, თუ როგორაა შესაძლებელი ალთუსერის დებულებების მიყენება „ჰომო სოვიეტიკუსის“ საკითხისადმი, მიზანშეწონილად მიმაჩნია, რამდენიმე კრიტიკული შენიშვნის გაჟღერება იდეოლოგიის მისი თეორიის მიმართ.

1. ალთუსერი წერს: „ყოველი სუბიექტი [...] ექვემდებარება რამდენიმე იდეოლოგიას, რომლებიც შედარებით დამოუკიდებელნი არიან, თუმცა, საბოლოო ჯამში, ერთიანდებიან **სახელმწიფო** იდეოლოგიის ქვეშ.“⁵⁸ თუმცა, ძალიან საეჭვოა, რომ ჩვენს გლობალურ სამყაროში ყველა იდეოლოგია, რომელიც ინდივიდზე ახდენს გავლენას, სახელმწიფოს ჯადოსნური

56 იქვე, გვ. 183.

57 იქვე, გვ. 198.

58 იქვე, გვ. 199. გამოყოფა ჩემია.

ქოლგის ქვეშ ერთიანდებოდეს. ინდივიდი, შესაძლოა, მწვანეთა ან ანარქისტთა იდეოლოგიას იზიარებდეს, რომელთა შესახებ მან, დიდწილად, ინტერნეტის მეშვეობით შეიტყო. ამ შემთხვევაში ოკამის სამართებლის პრინციპის დარღვევა იქნებოდა იმის დაშვება, რომ იმ ვებ-გვერდების „უკან“, რომელსაც ზემოთქმული ინდივიდი ესტუმრა, აუცილებლად რომელიღაც სახელმწიფო ორგანო იდგა.

2. ალთუსერი ამტკიცებს, რომ „ამოცნობა/აღიარება ჩვენ მხოლოდ „გვააზრებინებს“ იდეოლოგიური ამოცნობა/აღიარების ჩვენს უწყვეტ (მარადიულ) პრაქტიკას. [...] ის არავითარ შემთხვევაში არ გვაძლევს ამ ამოცნობის/აღიარების მექანიზმის (მეცნიერულ) ცოდნას.“⁵⁹ ეს დებულება გულისხმობს, რომ ამოცნობა/აღიარების (რომელიც, თავისი არსით, ექსპლუატაციის ფაქტის ვერცნობაა) მიღმა არსებობს რაღაც „ჭეშმარიტი“, „მეცნიერული“ ცოდნა, რომელსაც დღის სინათლეზე გამოაქვს „ნამდვილი“, „ჭეშმარიტი“ სინამდვილე, ის სინამდვილე, ამოცნობა/ვერცნობის პროცესით რომაა დამახინჯებული. ალთუსერის თანახმად, ეს ახალი დისკურსი, რომელიც „ცდილობს, გაცდეს იდეოლოგიას“ და რომელშიც დაქვემდებარებული სუბიექტები არ არსებობენ, იდეოლოგიის შესახებ მეცნიერულ დისკურსს აყალიბებს.⁶⁰ მოულოდნელი არაა, რომ ეს ახალი დისკურსი ალთუსერისთვის „რევოლუციური მარქსისტულ-ლენინური პოლიტიკური იდეოლოგიის“ იგივეობრივია, „იდეოლოგიისა, რომელიც **მეცნიერების** მიერ საფუძვლიანადაა „გადამუშავებული“ და შესაბამისად, გარდაქმნილი“.⁶¹ ალთუსერი, ასევე, საუბრობს, „პროლეტარული იდეოლოგიის (უპირველეს ყოვლისა, პოლიტიკური, მაგრამ, ასევე, მორალური)“ შესახებ, რომელიც „კაპიტალისტური წარმოების წესის შესახებ მარქსისტულ-ლენინისტური მეცნიერების მედგარი საგანმანათლებლო აქტიურობის შედეგადაა გარდაქმნილი“.⁶²

59 იქვე, გვ. 190.

60 იქვე.

61 იქვე, გვ. 198.

62 იქვე, გვ. 181.

ალთუსერის ეს ხედვა პრობლემურია. ერთი მხრივ, იგი პავლე მოციქულის სიტყვების საფუძველზე ამბობს: „იდეოლოგიაა ის, რაშიც ჩვენ ვცოცხლობთ, ვიძვრით და ვარსებობთ“.⁶³ თუმცა, მეორე მხრივ, იგი ამტკიცებს გარკვეული „გარდაქმნილი“ და „გადამუშავებული“ იდეოლოგიის არსებობას და დაქვემდებარებული სუბიექტების გათავისუფლების შესაძლებლობას.⁶⁴ ამ მიმართებით შეგვიძლია, ვიკითხოთ: რომელია ის კრიტიკიუმიზმი, რომელთა საფუძველზე „რევოლუციური მარქსისტულ-ლენინისტური პოლიტიკური იდეოლოგია“ შეიძლება განვიხილოთ, როგორც „მეცნიერებისგან“ გარდაქმნილი და სხვა იდეოლოგიებისგან არსებითად განსხვავებული? როგორც ჩანს, ალთუსერი აქ იგივე სვლას აკეთებს, რაც არც თუ ისე დიდი ხნის წინ შარაფუტდინოვამ და ლეიკმა განახორციელეს: იგი ამტკიცებს, რომ ყველაფერი იდეოლოგიაა, გარდა „მეცნიერულად“ გარდაქმნილი პოლიტიკური იდეოლოგიისა. გამოდის, რომ „რევოლუციური მარქსისტულ-ლენინისტური პოლიტიკური იდეოლოგიისგან“ განსხვავებული ნებისმიერი იდეოლოგია ცენტრალური სუბიექტისა და დაქვემდებარებული სუბიექტების ურთიერთქმედების შედეგია და რომ მათი წარმომქმნელი მატერიალურად არსებული პრაქტიკების საფუძველში ამოცნობა/ვერცნობის მომენტებია მოქცეული. მაგრამ მხოლოდ და მხოლოდ „რევოლუციური მარქსისტულ-ლენინისტურ პოლიტიკურ იდეოლოგიაში“ აღწევნ დაქვემდებარებული სუბიექტები თავისუფლებას და მხოლოდ ამ იდეოლოგიის წიაღში გარდაიქმნება ვერცნობა ყალბი ამოცნობიდან ჭეშმარიტ ამოცნობად/აღიარებად. მეფე მიდასი ისევ მოქმედებს. მაგრამ რა გვევლინება იმის გარანტიად, რომ მარქსი, ენგელსი და ლენინი (ან ის ადამიანები, რომლებიც მათი დოქტრინებით მანიპულირებენ) იმავე ხარისხით არ არიან ცენტრალური სუბიექტები, როგორც ვთქვათ, ღმერთი რელიგიურ იდეოლოგიაში, სამშობლო – პოლიტიკურში და ვალდებულება – მორალურში? რა გვევლინება იმის გარანტიად, რომ „მეცნიერება“, რომლის შესახებაც ალთუსერი საუბრობს,

63 იქვე, გვ. 188-189. პავლე მოციქულის ამ სიტყვებისთვის იხ. საქმ. 17:28.

64 იხ. L. Althusser, *On the Reproduction of Capitalism*, გვ. 198.

ჭემმარიტად „ემანსიპირებულ“ დისკურსს გვთავაზობს, მაშინ როდესაც სხვა დისკურსები ვერცნობის ჯადოს ქვეშ არიან მოქცეულნი? ვფიქრობ, ალთუსერის განცხადებებში რთულია ამ შეკითხვებზე პასუხების პოვნა.

3. იდეოლოგიის შესახებ ქვეთავის დასასრულს ალთუსერი აღნიშნავს, რომ როდესაც „არაფერი ხდება“, ანუ როდესაც სუბიექტები საკუთარ თავს დომინანტური იდეოლოგიის (დაქვემდებარებულ) სუბიექტებად აცნობიერებენ, მაშინ „იდეოლოგიურ **სახელმწიფო** აპარატებს სრულყოფილად უმუშავიათ“.⁶⁵ მაგრამ „როდესაც ისინი ვერ ფუნქციონირებენ, ვერ ახდენენ **საწარმოო ურთიერთობების რეპროდუქციებას** სუბიექტთა „ცნობიერებაში“, მაშინ ერთი გამოთქმისა არ იყოს, „რალაც ხდება“ [როგორც ახლახან ბელარუსში – გ.თ.], მეტ-ნაკლებად სერიოზული რალაც [...]“.⁶⁶ ვფიქრობ, რომ აქ მცირეოდენი შესწორებაა საჭირო: არ არის აუცილებელი, რომ იდეოლოგიის წარმატებული ფუნქციონირება მხოლოდ „სახელმწიფო აპარატებით“ და „საწარმოო ურთიერთობებით“ შემოფარგლოთ. ალბათ, უმჯობესი იქნება, თუკი განვავრცობთ თავდაპირველ სქემას და მას არასახელმწიფო იდეოლოგიებსაც მივუყენებთ, ხოლო „საწარმოო ურთიერთობებს“ ჩავანაცვლებთ შემდეგი ფრაზით: „ინდივიდები, რომლებიც საკუთარ თავს ცენტრალური სუბიექტისადმი დაქვემდებარებულ სუბიექტებად აცნობიერებენ“. აღნიშნული შესწორებების შემდეგ ჩვენ შეგვიძლია, შემდეგი დებულება ჩამოვაცალიბოთ: როდესაც სუბიექტები საკუთარ თავს (დაქვემდებარებულ) სუბიექტებად აცნობიერებენ, ე.ი. **გარკვეული** იდეოლოგიური აპარატები (და არა აუცილებლად **სახელმწიფო** იდეოლოგიური აპარატები) სრულყოფილად მუშაობენ, ხოლო როდესაც ეს ასე არაა, ანუ როდესაც მათ არ ძალუძთ, დაარწმუნონ ინდივიდები (ბევრი განსხვავებული მიზეზისა და კონკრეტული ისტორიული და სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობის გათვალისწინებით), იყვნენ ცენტრალური სუბიექტისადმი დაქვემდებარებული სუბიექტები, მაშინ „რალაც“ ხდება: მაშინ ინდივიდები უკუაგდე-

65 იქვე, გვ. 206. გამოყოფა ჩემია.

66 იქვე. გამოყოფა ჩემია.

ბენ მოცემულ იდეოლოგიას და სხვა ცენტრალური სუბიექტით განიმსჭვალეზიან (მაგალითად, იმედგაცრეუბული ლიბერალი, შესაძლოა, ნაციონალისტი გახდეს).

ამ კრიტიკული შენიშვნების გათვალისწინებით, განვიხილოთ, თუ რამდენადაა შესაძლებელი ალთუსერის მიერ განვითარებული კონცეპტუალური ჩარჩოს გამოყენება საბჭოთა იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატის ფუნქციონირების გასაანალიზებლად. „ჰომო სოვიეტიკუსის“ ამ სახელმწიფო აპარატის პროდუქტად გამოცხადებისა და მისთვის გარკვეული ფიქსირებული თვისებების (რომლებიც თითქოსდა პოსტ-საბჭოთა/პოსტ-სოციალისტურ პერიოდში საბჭოთა ადამიანის გარდაუვალ კრახს განაპირობებენ) მიწერის ნაცვლად (რაც პრობლემურ ნამონყებად მიმაჩნია), უმჯობესი იქნება, თუკი ყურადღებას გავამახვილებთ „ჰომო სოვიეტიკუსზე“ როგორც საბჭოთა იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატის კონცეპტუალური არსენალის შემადგენელ ერთ-ერთ ცნებაზე. ეს სახელმწიფო აპარატი განუზომელ ძალისხმევას ხარჯავდა იმისთვის, რათა საბჭოთა ადამიანის შესახებ გარკვეული იდეები გავერცელებინა (საბჭოთა ადამიანი როგორც თავისი კლასობრივი მტრების შეურიგებელი მონინაალმდეგე, როგორც უზარმაზარი პარტიული მექანიზმის ქანჭიკი, რომელიც პარტიის ავტორიტეტსა და მის დირექტივებს არასოდეს აყენებს ეჭყვემ და ა.შ და ა.შ.) და პარტიის საჭიროებების მიხედვით და მის ხატად და მსგავსად (პარტია = ცენტრალურ სუბიექტს) გარდაექმნა, გაენვრთნა და მოენესრიგებინა არსებული „ადამიანური მასალა“.⁶⁷ ძალიან დიდი კულტურული მრავალფეროვნების, ისტორიული პირობების და მრავალი სხვა ფაქტორის გამო საბჭოთა ადამიანის შესახებ ეს იდეები და მოდელები (რომლებიც პარტიის მოთხოვნილებების ცვლილებასთან ერთად იცვლებოდა) საბჭოთა კავშირში ყველგან ერთნაირად არ აღიქმებოდა, უფრო მეტიც, საზოგადოებრივი ცხოვრების

67 Человеческий материал – საბჭოთა სახელმწიფო მოღვაწისა და მარქსისტი თეორეტიკოსის ნიკოლაი ბუხარინის (1888-1938 წწ.) გამოთქმა. იხ. Н. Бухарин, *Экономика переходного периода*. Ч. 1. *Общая теория трансформационного процесса*, Москва: Государственное издательство, 1920, გვ. 146.

მიკრო-დონეებზე ინდივიდებს განსხვავებული კონტრ-სტრატეგიების გამოყენება შეეძლოთ.⁶⁸ თუმცა, ბევრი ინდივიდისთვის ეს დისკურსი მისაღები იყო. ალთუსერის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისინი პასუხობდნენ (პარტიის) ძახილს, ცენტრალური სუბიექტის (= პარტიას) დაქვემდებარებული სუბიექტები ხდებოდნენ და საბჭოთა ადამიანისთვის (პარტიული აზრით) საჭირო თვისებებს ირგებდნენ. ზოგიერთი მათგანისთვის დომინანტური იდეოლოგიური დისკურსის ძირითადი წესებისადმი მორჩილება და მისი ძირითადი ცნებების (პარტია, საბჭოთა სამშობლო, საბჭოთა ადამიანი და ა.შ.) საჯარო კრიტიკისგან თავის შეკავება პრაგმატული მოტივებით იყო ნაკარნახები, ხოლო ზოგიერთი მათგანი, საკმაოდ დიდი ალბათობით, საერთოდ არ ახდენდა რეფლექსიას ამ საკითხებზე. ის ფაქტი, რომ საბჭოთა სისტემამ შვიდი ათეული წელი იარსება, დომინანტური იდეოლოგიური დისკურსის სიმძლავრეზე მიუთითებს (იმისდა მიუხედავად, თუ როგორი იყო მისი ზეგავლენა ინდივიდთა ცნობიერებაზე): ალბათ, ძალიან რთულია იმის უარყოფა, რომ მსოფლიოში ვერცერთი პოლიტიკური რეჟიმი ვერ დაემყარება **მხოლოდ** ტერორსა და დამინებას.⁶⁹ ეს განსაკუთრებით ითქმის იმ შემთხვევაზე, როდესაც ვსაუბრობთ ისეთ ვრცელ პოლიტიკურ ერთეულზე, როგორც საბჭოთა კავშირი იყო. სახელმწიფოს იდეოლოგიური აპარატების ფუნქციონირების მეშვეობით გამყარებული დომინანტური იდეოლოგიური დისკურსი წარმოქმნიდა იდეებსა და მატერიალურ პრაქტიკებს (რომლებიც დისციპლინარული და მარეგულირებელი მექანიზმების ქსელში იყვნენ მოქცეულნი) და

68 აქ მხედველობაში მაქვს ის იდეები, რომლებიც მიმუღ დე სერტომ განავითარა თავის ნაშრომში „ყოველდღიურობის გამოგონება“ (*L'invention du quotidien*, ტ. 1, 1980 წ.).

69 „ძალაუფლების სისტემა არასოდეს მოქმედებს მხოლოდ ძალის, შოშველი ძალადობის მეშვეობით; ამის ნაცვლად, [...] ის იდეოლოგიის, გარკვეული მნიშვნელობის მიმნიჭებელი პროცედურების მეშვეობით მოქმედებს.“ იხ. Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*. Edited by G. H. Taylor. New York: Columbia University Press, 1986, გვ. 154. რიკიორის აღნიშნული ნაშრომისგან საკმაოდ დავალებული ვარ, რადგან სწორედ მან მიბიძგა „ჰომო სოციოტიკუსის“ ცნების გასაანალიზებლად ალთუსერისეული მოდელის გამოყენებისკენ. ალთუსერის იდეოლოგიის თეორია რიკიორს მოცემული ნაშრომის 103-158-ე გვერდებზე აქვს განხილული.

უზრუნველყოფდა მათ რეპროდუქციას. ამას უმთავრესი მიზანი არსებული სისტემის შენარჩუნება-განმტკიცება და მისი რეპროდუქციების უზრუნველყოფა იყო. ამ დომინანტური დისკურსის გრავიტაციულ ველში მოქცეული ბევრი ინდივიდი პასუხობდა სისტემის მონოდებას და ცენტრალური სუბიექტის დაქვემდებარებული სუბიექტი ხდებოდა (ზოგიერთი ამას გულწრფელად აკეთებდა, ზოგიერთი – პრაგმატული მოტივების გამო, ზოგიერთი – გაუცნობიერებლად და ა.შ.), ზოგიერთი ორმაგ ცხოვრებას ეწეოდა – საჯარო სივრცეში დაქვემდებარებული სუბიექტის როლს ასრულებდა, თუმცა მიკრო-დონეზე (გარკვეული ვიწრო წრე, ინდივიდუალური დონე) უარყოფდა დომინანტურ დისკურსსა და მის ღირებულებებს,⁷⁰ ხოლო ზოგიერთი საკმაოდ რთულ გზას – სისტემასთან აშკარა დაპირისპირებას – იჩენდა.

ზემოთ შევეცადე მეჩვენებინა, რომ ალთუსერის მიერ განვითარებულ მიდგომაზე დაყრდნობით შესაძლებელია საკითხ-

70 თავის ნაშრომში „დატყვევებული გონება“ (1953 წ.) პოლონელი მწერალი ჩესლავ მილოში საინტერესოდ აღწერს ორმაგი თამაშის ამ სტრატეგიას. იხ. თავი 3: „კეტმანი“. ეს არის სახელი, რომელსაც მილოში გობინოს (მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ, „საკმაოდ საშიშ ავტორს“) დაესესხა, რათა აღწერა ტოტალიტარიზმის პირობებში მცხოვრები ინდივიდების გამკლავების სტრატეგიები. Czesław Miłosz, *The Captive Mind*. Translated by Jane Zielonko. New York: Vintage Books, 1955, გვ. 51-77 (გობინოს „საშიშ“ ავტორად მოხსენიება, ცალსახად, ამ უკანასკნელის რასობრივი შეხედულებებითაა გამონეული). აქ, შესაძლოა, ერთგვარი პარალელიც გავავლოთ დე სერტოს ზემოთ აღნიშნულ ნაშრომთან (იხ. ზემოთ, შენიშვნა 68), რომელიც ამ საკითხთან მიმართებით უფრო თეორიულ და დეტალურ პერსპექტივას გვთავაზობს. მაგალითად, შესავალში დე სერტო საუბრობს ამერიკის მაცხოვრებელი ადგილობრივი ინდიელების შესახებ, რომლებიც, კოლონიზაციის მიუხედავად, „მათ თავზე მოხვეული რიტუალების, რეპრეზენტაციების და კანონებისგან ხშირად სრულიად განსხვავებულ რამეს ქმნიდნენ, რაც მათ დამპყრობლებს სრულებითაც არ ჰქონდათ ჩაფიქრებული. ისინი ამ რიტუალებს, რეპრეზენტაციებსა და კანონებს ძირს უთხრიდნენ არა მათი უარყოფის, ან შეცვლის გზით, არამედ მათი გამოყენებით იმ მიზნებისა და წყაროებისთვის, რომლებიც უცხო იყო იმ სისტემისთვის, რომელიც მათ იძულებით მოახვიეს თავს.“ იხ. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*. Translated by S. Rendall. Berkeley, CA: University of California Press, 1988, გვ. xii. ვფიქრობ, რომ დე სერტოს მიერ ჩამოყალიბებულ კონცეპტუალურ ჩარჩოზე (სტრატეგია, ტაქტიკა, ანტიდისციპლინა და ა.შ.) დაყრდნობით შესაძლებელია საინტერესო მიგნებების გაკეთება საბჭოთა მოქალაქეების ყოველდღიური ცხოვრების შესახებ.

ის განსხვავებულ ქრილში განხილვა. მარტივი მიზეზ-შედეგობრივი სქემის ნაცვლად, რომლის ფარგლებშიც საბჭოთა სისტემა მიზეზად განიხილება, ხოლო საბჭოთა ადამიანი – მის პროდუქტად, ალთუსერის მიდგომა (მცირეოდენი ცვლილებებით) გვთავაზობს **დინამიკურ** ხედვას, რომელიც იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატის მექანიზმის ფუნქციონირებაზეა ფოკუსირებული და არ ემყარება ამბივალენტურ მიზეზ-შედეგობრივ კავშირებს. ძახილის/მოწოდების, ამოცნობა/აღიარების სუბიექტისა და ცენტრალური სუბიექტის ცნებები საშუალებას გვაძლევს, თავიდან ავირიდოთ „ჰომო სოვიეტიკუსის“ ცნების არასაჭირო რეიფიკაცია და ჩვენი ყურადღება წარვმართოთ იდეოლოგიურ სახელმწიფო აპარატზე, რომელიც დომინანტურ იდეოლოგიურ დისკურსს აყალიბებდა. ამ დისკურსისა და მისი ცვლილების ანალიზის მეშვეობით შესაძლებელია, უკეთ გავიგოთ არა მხოლოდ საბჭოთა მმართველობის პერიოდი, არამედ პოსტსაბჭოთა/პოსტკოლონიურ პერიოდში არსებული დომინანტური დისკურსების თავისებურებებიც.⁷¹

4. მიხეილ ჰელერი⁷² საბჭოთა ადამიანის ფორმირების შესახებ

საბჭოთა სახელმწიფოს იდეოლოგიური განზომილების საინტერესო ანალიზი ეკუთვნის ებრაული წარმოშობის რუს ისტორიკოს მიხეილ ჰელერს (1922-1997 წწ.). ჰელერი სწავლობდა ისტორიას მოსკოვის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. 1950 წელს იგი დააპატიმრეს და საკონცენტრაციო ბანაკში გაგზავნეს, საიდანაც 1956 წელს გაათავისუფლეს. ცოტა ხანში ჰელერმა დატოვა საბჭოთა კავშირი და თავის მიუღწეულთან ერთად საცხოვრებლად პოლონეთში გადავიდა. ვარშავაში მან პოლონური პრესის სააგენტოში დაიწყო მუშაობა. პოლონეთში ანტისემიტური განწყობების გაძლიერების გამო 1968 წელს ჰელერი პარიზში გადავიდა საცხოვრებლად. იქ იგი ლე-

71 პოსტსაბჭოთა ქვეყნების პოსტკოლონიურ ქრილში გაანალიზების პერსპექტივის შესახებ იხ. Tamar Koplatadze, "Theorising Russian postcolonial studies", *Postcolonial Studies*, 22:4 (2019), გვ. 469-489 (doi: 10.1080/13688790.2019.1690762).

72 რუსულად: Геллер.



მიხაილ ჰელერი
© <https://www.peoples.ru>

ქციებს კითხულობდა სორბონის უნივერსიტეტში.⁷³ 1983 წელს საბჭოთა კავშირმა ჰელერს მოქალაქეობა ჩამოართვა. ეს განპირობებული იყო ჰელერისა და რუსი ისტორიკოსის ალექსანდრე ნეკრიჩის ერთობლივი ნაშრომით „უტოპია ძალაუფლების სათავეებთან. საბჭოთა კავშირის ისტორია 1917 წლიდან დღემდე“,⁷⁴ რომელშიც ავტორები მწვავედ აკრიტიკებდნენ საბჭოთა სახელმწიფოს. 1985 წელს ჰელერმა გამოსცა თავისი ნაშრომი „მანქანა და ჭანჭიკები.

საბჭოთა ადამიანის ფორმირების ისტორია“.⁷⁵ ქვემოთ აღნიშნული ნაშრომი იდეოლოგიის ალთუსერისეული ანალიზის წრილშია განხილული.

ჰელერი შეეცადა, გაეაზრებინა საბჭოთა იდეოლოგიური დისკურსის ფუნქციონირების მექანიზმი. თავის შრომებში იგი აღწერს ამ დისკურსის ძირითად ცნებებს და საბჭოთა სახელმწიფოს მცდელობებს, რომლებიც „ახალი საბჭოთა ადამიანის“ შექმნისკენ იყო მიმართული. „მანქანა და ჭანჭიკები“ სამი ძირითადი ნაწილისგან შედგება: 1. მიზანი; 2. ვექტორები; 3. ინსტრუმენტები. პირველ ნაწილში ჰელერი ამტკიცებს, რომ საბჭოთა სახელმწიფოს ძირითადი მიზანი იყო ახალი ადამიან-

73 ჰელერის ცხოვრების შესახებ ბიოგრაფიული დეტალებისთვის იხ. *Вместо мемуаров: памяти М.Я. Геллера*, составители Л. Геллер и Н. Зеленко. Москва: Издательство МИК, 2000. იხ., ასევე, Michał Heller, Biografia, <https://kulturarparyska.com/pl/people/show/michal-heller/biography>

74 Михаил Геллер, Александр Некрич, *Утопия у Власти. История Советского Союза с 1917 года до наших дней*, London: Overseas Publications Interchange LTD, 1982.

75 Михаил Геллер, *Машина и Винтики. История формирования советского человека*. London: Overseas Publications Interchange LTD, 1985. აღნიშნული ნაშრომი იმავე წელს ფრანგულ ენაზე გამოიცა. 1988 წელს ნაშრომი გამოიცა პოლონურ და ინგლისურ ენებზე.

ის – საბჭოთა მოქალაქის – შექმნა. მეორე ნაწილში იგი გამოყოფს ძირითად „ვექტორებს“, ანუ საბჭოთა იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატის მუშაობის ძირითად მიმართულებებს (ინფანტილიზაცია, დროის ნაციონალიზაცია და დაგეგმვა, იდეოლოგიზაცია და ტოტალიტარიზაცია). მესამე ნაწილში აღწერილია „ინსტრუმენტები“, ანუ კონკრეტული მეთოდები და სფეროები (დაშინება, შრომა, განათლება, ენა და სხვ.), რომლებიც დასახული მიზნის მიღწევას უწყობენ ხელს.

ჰელერს სურს, აჩვენოს, რომ საბჭოთა ადამიანის, სისტემის

მორჩილი ჭანჭიკის იდეა უკვე საბჭოთა სახელმწიფოს სათავეებთან გვხვდება. პირველი ნაწილის პირველ თავში, რომელსაც „ექსპერიმენტის დასაწყისი“ ეწოდება, ჰელერი წერს: „ოქტომბრის გადატრიალება მიზნად ისახავდა პროექტის განხორციელებას. ეს პროექტი მიზნის მისაღწევ გეგმას წარმოადგენდა. ძალაუფლების ხელში ჩაგდებისას პროექტის ავტორებმა უკვე იცოდნენ, რომ მიზნის მიღწევა მხოლოდ ახალი ადამიანის შექმნით იქნებოდა შესაძლებელი. მათ უკვე იცოდნენ, თუ როგორ გაეკეთებინათ ეს. [...]“⁷⁶ ჰელერი იქვე იმონმებს საბჭოთა პოლიტიკოსსა და მარქსისტ თეორეტიკოსს ნიკოლაი ბუხარინს (1888-1938 წწ.), რომელიც ამტკიცებდა, რომ „კაპიტალისტური ეპოქის ადამიანური მასალისგან“ კომუნისტური ადამიანის „გამოსამუშავებლად“ საჭირო იყო „პროლეტარული იძულების ყველა ფორმის გა-

76 იხ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики. История формирования советского человека*, გვ. 7. ჰელერი დიდი ასობით წერს „პროექტს“, „მიზანს“ და „ახალს“.



„მანქანა და ჭანჭიკები“-ს
პირველი გამოცემის ყდა

© <https://vtoraya-literatura.com>

მოყენება“, რომელთაგან ერთ-ერთ უპირველესად ბუხარინი დახვრეტას მიიჩნევს.⁷⁷

ჰელერი, ასევე, იმონებებს პროპაგანდისტულ ბუკლეტს სათაურით „საბჭოთა ხალხი“, რომელშიც ნათქვამია, რომ „საბჭოთა კავშირი – მშრომელი ადამიანის პირველი თავისუფლების სამეფო დედამიწაზე – გახდა გონიერი ადამიანის ახალი, უმაღლესი ტიპის – ჰომო სოვეტიკუსის – სამშობლო“.⁷⁸ თუმცა, ჰელერი იქვე შენიშნავს, რომ ადამიანთა „ახალი სახეობის“ გამოყვანის ეს რწმენა მმართველ პარტიაშიც კი გარკვეულ ეჭვებს აღძრავდა: ზოგჯერ ეჭვობდნენ, რამდენად აკმაყოფილებდა ეს „ახალი საბჭოთა ადამიანი“ პარტიის მიერ წაყენებულ მოთხოვნებს.⁷⁹ მიუხედავად ამისა, „ყველა თანხმდებოდა მთავარზე: რევოლუციის პირველი დღეებიდან ახალი ადამიანის ჩამოყალიბების პროცესი მიმდინარეობს. განსხვავებული შეხედულებები არსებობს მხოლოდ იმის შესახებ, თუ რამდენად მოხდა მიზანთან მიახლოება.“⁸⁰ საბჭოთა კავშირის არსებობის პერიოდში „საბჭოთა ადამიანის“ განსხვავებული მოდელები იქნა შემუშავებული. მაგალითად, 1920-იან წლებში პოპულარული იყო რევოლუციონერის ტიპაჟი, რომელიც ძველი, „დამპალი“ კაპიტალისტური სამყაროს გამანადგურებლად მიიჩნეოდა (ე.წ. „რკინის კომისრები“, რომელთა გაიდებულებული სახეები მხატვრულმა ფილმებმა და ლიტერატურულმა ნაწარმოებებმა შემოგვინახეს). თუმცა, სამხედრო კომუნიზმის

77 იქვე. მე ვერ შევძელი ამ ფრაზის პოვნა იმ წყაროში, რომელიც ჰელერს აქვს მითითებული: Н. Бухарин, *Программа РКП* (начало 1917). მე მას მივაკვლიე შემდეგ გამოცემაში: Н. Бухарин, *Экономика переходного периода*. Ч. 1. *Общая теория трансформационного процесса*, Москва: Государственное издательство, 1920, გვ. 146.

78 იხ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 9. მე აძვერადაც ვერ შევძელი, ციტირების წყარო მომეძიებინა. რუსეთის ეროვნული ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდზე არ მოიძებნა ავტორთა კოლექტივის ნაშრომი „საბჭოთა ხალხი“ (პოლიტიგამომცემლობა). ამის ნაცვლად მე მივაკვლიე ბიბლიოგრაფიულ ჩანაწერს შემდეგ კრებულზე: Заглада Н.Г., Леонов И.Д., Карпинский В.А. *Советские люди - творцы коммунизма*. - Москва : Госполитиздат, 1962. - 32 с. ; 17 см. იხ. <https://primo.nl.ru>

79 იხ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 9.

80 იქვე, გვ. 10.

ეპოქის დასრულების შემდეგ, როდესაც კლასობრივი მტრის მიმართ უმოწყალო რევოლუციური მებრძოლის შარავანდედი ცოტათი გაფერმკრთალდა, საბჭოთა ადამიანის იდეალი ახალი სიტყვებით იქნა გამოხატული. დადგა „ინდუსტრიული ადამიანის“, „მეცნიერულად ორგანიზებული ადამიანის“, „გაუმჯობესებული კომუნისტური ადამიანის“ დრო.⁸¹ შემდეგ „სტალინიზმა საბოლოო იდეალის შესახებ გამოაცხადა. ეს იყო ჭანჭიკი. საბჭოთა ადამიანი საკუთარ თავს სახელმწიფოს გიგანტური მანქანის ჭანჭიკად უნდა გრძნობდეს.“⁸²

იქმნება შთაბეჭდილება, რომ „ვექტორები“ იცვლებოდა, რადგან საბჭოთა ადამიანის მოდელები 1920-იან, 1940-იან და 1970-იან წლებში განსხვავებული იყო. თუმცა, ჰელერის მიხედვით, ეს ასე არ არის: მისი აზრით, ყველა ეს ცვლილება მხოლოდ ვარიაცია იყო და არა ნამდვილი ცვლილება. მთავარი მიმართულება უცვლელი რჩებოდა, მიზანი იგივე იყო: ისეთი ინდივიდის ჩამოყალიბება, რომელიც საკუთარ თავს სახელმწიფო ორგანიზმის „პატარა უჯრედად“ აღიქვამდა.⁸³

საბჭოთა პლაკატი: „ღიაღია საბჭოთა ადამიანი, გაბედულია მისი საქმენი!“

ავტორები: ბ. რეშეტნიკოვი,

მ. კალინოვსკი, 1962 წ.

© <http://iss.rybmuseum.ru>



81 იქვე.

82 იქვე.

83 იქვე, გვ. 35. მ. სობოლევას თავის ზემოთ აღნიშნულ სტატიაში (იხ. შენიშვნა 18) საბჭოთა ადამიანის ეთიკური ცნების ისტორიულ მიმოხილვას გვთავაზობს. ამ ისტორიაში იგი სამ პერიოდს განასხვავებს: პირველი პერიოდის (1900-1930-იანი წლები) დროს მიმდინარეობდა თეორიული დებატები „ახალი ადამიანის“ ბუნების შესახებ. ამ დებატებს ბიძგი მისცა ა. ბოგდანოვმა. მეორე პერიოდის (1930-1950-იანი წლები) „ახალი ადამიანის“ ცნება, ძირითადად, პროპაგანდისტული მიზნებით გამოიყენებოდა.



საბჭოთა პლაკატი: „დიდება საბჭოთა ხალხს – შემოქმედ ხალხს!“, ავტორი: ნ. ვატოლინა, 1951 წ.

© <http://goskatalog.ru>

რუსი მწერლის ევგენი ზამიატინის (1884-1937 წწ.) დისტოპიურ რომანზე – „ჩვენ“ (1921 წ.) – დაყრდნობით, ჰელენერი განავრცობს ჭანჭიკის ანალოგიას. ზამიატინი საუბრობდა სასწორის თევშებზე დადებული „გრამისა“ (ინდივიდი) და „ტონის“ (სახელმწიფო) შესახებ: ინდივიდი („გრამი“) არაფერია, ხოლო სახელმწიფო („ჩვენ“, „ტონა“) – ყველაფერი. შესაბამისად, რჩება ერთადერთი გზა სიღიადისკენ: იმის დავინყება, რომ შენ გრამი ხარ და საკუთარი თავის გააზრება „ტონის მემილიონედ ნაწილად“⁸⁴, რომელიც სხვა გრამებთან ერთად ამ მთელს განუყოფლად ეკუთვნის. ამ ანალოგიის საფუძველზე ჰელენერი საინტერესო დასკვნას აკეთებს, რომელიც ახლოს დგას ალთუსერის ზემოთ განხილულ აზრებთან:

„მიზნის მისაღწევად, ანუ ახალი სამყაროს ასაშენებლად

დაბოლოს, მესამე პერიოდის (1960-იანი წლებიდან საბჭოთა კავშირის დაშლამდე) დროს წარმოიშვა საბჭოთა ეთიკა, როგორც თეორიული დისციპლინა „საბჭოთა ადამიანის“ შესახებ. იხ. M. Soboleva, „The Concept of the New Soviet Man and Its Short History“, გვ. 67 და შმდ.

84 შდრ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 10.

საჭირო ინსტრუმენტის შესაქმნელად, აუცილებელია არა მხოლოდ ხელმძღვანელთა სურვილი, გადაადნონ „გრამები“ „ტონაში“, არამედ ქვეშევრდომთა, ანუ „გრამთა“ სურვილიც, შეერწყან „ტონას“, შეურთდნენ კოლექტივს.“⁸⁵

ვფიქრობ, რომ ეს **სუბიექტური** „სურვილი“, სწრაფვა, რომ კოლექტივის ნაწილი გახდე, საკმაოდ ახლოს დგას **ძახილის ამოცნობის** პროცესთან, რომლის შედეგადაც ინდივიდები **ცენტრალური სუბიექტის დაქვემდებარებული სუბიექტები** ხდებიან. პარტია, რომელიც სახელმწიფოს წარმოადგენს, ცენტრალური სუბიექტის როლში გვევლინება და ინდივიდებს მოუწოდებს/უძახის: „ჰეი, შენ, რევოლუციონერო, ხვალინდელი დღის მშენებელო!“, „ჰეი, შენ, ინდუსტრიულო ადამიანო!“, ან ზოგადად: „ჰეი, შენ, საბჭოთა ადამიანო!“ იდეოლოგიური აპარატი, რომელიც დაქვემდებარებული დისკურსებითაა გამყარებული, მოქალაქეებს მიმართავს/ეძახის/მოუწოდებს და თუკი მის მიმართავს/ძახილს/მოწოდებას მოქალაქეთა საკმაოდ რაოდენობა გამოეხმაურება, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ სისტემა მუშაობს.

ცალსახად ვერ ვიტყვით, რომ ჰელერი საბჭოთა ადამიანის ცნების რეიფიკაციას ახდენს. მართალია, ტექსტში მინიშნებულია, რომ „საბჭოთა ადამიანს“ სპეციფიკური, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი თვისებები აქვს, თუმცა, იქ ისიცაა აღნიშნული, რომ ეს თვისებები მხოლოდ და მხოლოდ საბჭოთა სახელმწიფოს პირობებში



საბჭოთა პლაკატი „შენ ჩაენერე მოხალისედ?“ ავტორი: დ. მოორი, 1920 წ.

© <https://gallerix.ru>

85 იქვე, გვ. 10-11.

არაა წარმოქმნილი. ერთ-ერთ პასაჟში ჰელერი ახსენებს ფრანგ კინოკრიტიკოსს (პიროვნება არაა დაკონკრეტებული), რომელმაც 1982 წელს ვენეციის კინოფესტივალზე საბჭოთა ფილმის ყურების შემდეგ შენიშნა, რომ ფილმის პერსონაჟები და რეჟისორი მას უცხო პლანეტიდან მოსულებად მოეჩვენა. ჰელერის კომენტარი ასეთია:

„[...] თუკი იგი ყურადღებით მიმოიხედავდა ირგვლივ – თავის სამშობლოში, საფრანგეთში, ან იტალიაში, ან არასაბჭოთა სამყაროს ნებისმიერ სახელმწიფოში – იგი ადამიანებში საბჭოთა ადამიანის ბევრ თვისებას და ამ თვისებების მიღების მზაობას აღმოაჩენდა. ადვილი შესამჩნევია, რომ ყველა ქვეყანაში, სადაც საბჭოთა ტიპის სისტემა მყარდება, დღის წესრიგში მყისვე დგება ახალი ადამიანის შექმნის ამოცანა. როგორც კი ჩრდილოეთ ვიეტნამის არმია საიგონში შევიდა, იმწუთშივე დაიწყო ‘ახალი ადამიანის, ადამიანთა ახალი ტიპის, ახალი მენტალიტეტის’ ჩამოყალიბების პროცესი.“⁸⁶

ამრიგად, ჰელერისთვის საბჭოთა ადამიანი „ახალი ადამიანის“ კონკრეტული შემთხვევაა. ესაა ტოტალიტარული სახელმწიფოს იდეოლოგიური პროექტი, რომელიც „ადამიანური მასალის“ გადამუშავებას საკუთარი მოთხოვნილებების საფუძველზე ცდილობს. საბჭოთა ადამიანის მახასიათებლები არ არის მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი თვისებები: განსხვავებული ხარისხით ისინი ყველა ადამიანში გვხვდება. თუმცა, „საბჭოთა ტიპის სისტემის პირობებში, სოციალური წვრთნის შედეგად, ეს თვისებები და მახასიათებლები ვითარდება, იზრდება და დომინანტური ხდება.“⁸⁷ ნებისმიერი ტოტალიტარული სახელმწიფოს იდეოლოგიურ აპარატს ერთი და იგივე მიზანი აქვს: „ადამიანის ბუნების ძალადობრივი გარდაქმნისკენ სწრაფვა [...] სამოცი წლის შემდეგ ვლინდება იმ ქვეყნებში, რომლებშიც უკვე კაცობრიობის მესამედი ცხოვრობს. მოსკოვიდან საიგონამდე, ლორენსუ-მარკიშიდან⁸⁸ ტირანამდე, პრალი-

86 იქვე, გვ. 11.

87 იქვე, გვ. 12.

88 თანამედროვე მაპუტუ, მოზამბიკის დედაქალაქი.



საბჭოთა პლაკატი: „უკვე შენი აღარა ვარ, მე სენიას ვეკუთვნი, რომელსაც საბჭოში ლენინის სიტყვების მოსასმენად მიყავდი.“

ავტორი: ვ. ხვოსტენკო, 1925 წ.

© <https://gallerix.ru>

დან პნომპენამდე, ვარშავიდან პეკინამდე სამუშაო დუღს: იქმნება ახალი ადამიანი.“⁸⁹ ტოტალიტარული სახელმწიფოს იდეოლოგიური აპარატი მოუწოდებს მოქალაქეებს და აღიარებას მოითხოვს, ის ინდივიდებს დაქვემდებარებულ სუბიექტებად გარდაქმნის და ამ პროცესში თავის განკარგულებაში მყოფ უზარმაზარ რესურსებს იყენებს. სახელმწიფო „სოციალური წვრთნის სკოლა“ ხდება.⁹⁰

ჰელერის აზრით, საბჭოთა სახელმწიფოს იდეოლოგიური აპარატის სისტემატურ მცდელობებს, რომლებიც „ახალი ადამიანის“ შექმნისკენ იყო მიმართული, თავისი ისტორიული ძირები XIX საუკუნის რუსეთში ჰქონდა. 1860-იან წლებში რადიკალურად განწყობილი სტუდენტები პეტრე ზაიჩნევსკი, პეტრე

89 იხ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 11-12. „ახალი ადამიანის“ გლობალური ფენომენის შესახებ იხ. Yinghong Cheng, *Creating the “New Man”: From the Enlightenment Ideals to Socialist Realities*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 2009.

90 იქვე, გვ. 12. ჰელერი აქ იმონებს რუსეთის სოციალისტურ-რევოლუციური პარტიის ლიდერს ვიქტორ ჩერნოვს (1873-1952 წწ.).

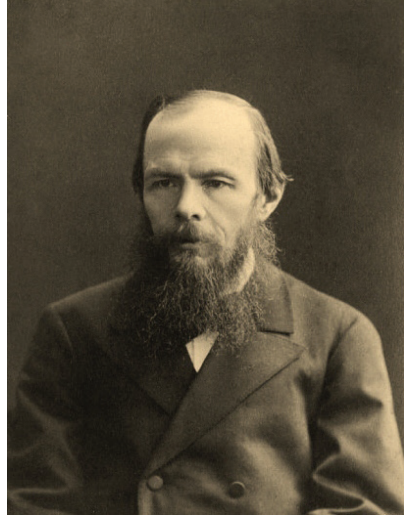
ტკაჩოვი და სერგეი ნეჩაევი აქვეყნებდნენ პროკლამაციებსა და სტატიებს, სადაც „საიმპერატორო პარტიის“ განადგურებას მოითხოვდნენ და „ხალხის წინამძღოლებზე“, „რევოლუციურ უმცირესობასა“ და „მომავლის ადამიანებზე“ საუბრობდნენ.⁹¹ მომავლის ადამიანის ეს მონახაზი, ჰელერის აზრით, (მხოლოდ საკუთარი პარტიის ერთგული) „ახალი საბჭოთა ადამიანის“ იდეალის წინამორბედი. ალთუსერის სიტყვებით რომ ვთქვათ, XIX საუკუნის რუსი რევოლუციონერებისთვის ცენტრალური სუბიექტი იყო მიზანი, ანუ რევოლუცია, ძველი რეჟიმის განადგურება და ახალი სამყაროს დამკვიდრება, რომელშიც „ახალი“, „მომავლის“ ადამიანები იცხოვრებდნენ. მათი აზრით, ეს უზენაესი მიზანი ახალ მორალს მოითხოვდა. ეს ახალი მორალი რადიკალურად განსხვავდებოდა ტრადიციული, კანტის კატეგორიულ იმპერატივზე დაფუძნებული მორალური ღირებულებებისგან.

მიუხედავად იმისა, რომ 1860-იანი წლების რუსი რევოლუციონერები „ხალხის“ გათავისუფლებას ესწრაფოდნენ, მათი ყურადღების უმთავრესი საგანი თავად „ხალხი“ კი არ იყო, არამედ ადამიანის ახალი, უფრო ამაღლებული ტიპი – რევოლუციონერი. „რევოლუციონერის კატეხიზმომი“ (1869 წ.) ნეჩაევმა აღწერა ახალი ყაიდის ადამიანი: ესაა რევოლუციის იდეით სულით ხორცამდე განმსჭვალული პიროვნება, რომელიც უარყოფს საზოგადოებრივ მორალს და მზადაა, მიზნის მისაღწევად საკუთარი თავი (და სხვებიც) განიროს. რუსმა მწერალმა და კრიტიკოსმა ნიკოლაი ჩერნიშევსკიმ „ახალი ადამიანის“ ამ ტიპის პოპულარიზაცია მოახდინა თავის რომანში „რა ვაკეთოთ?“ (1863 წ.). თავის მხრივ, ნეჩაევის „კატეხიზმო“ ერთგვარი სტიმული აღმოჩნდა ცნობილი რუსი მწერლის, თეოდორ დოსტოვესკისთვის, რომელმაც თავის ნაშრომში „ემმაკინი“ (1873 წ.) „ახალი ადამიანის“ ბნელი მხარეები აღწერა.

91 შდრ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 14-17.



ნიკოლაი ჩერნიშევსკი
© <https://ru.wikipedia.org>



თეოდორ დოსტოევსკი
© <https://commons.wikimedia.org>

დოსტოევსკის ავბედითი დიაგნოზის მიუხედავად, ჩერნიშევსკის მიერ იდეალიზებულმა და 1860-იანი წლების რუსი რევოლუციონერების მიერ გავრცელებულმა „ახალი ადამიანის“ ხატმა რუსულ ინტელექტუალურ ატმოსფეროზე დიდი ზეგავლენა მოახდინა. ჰელერი აღნიშნავს, რომ ლენინი ჩერნიშევსკის, ტკაჩოვისა და ნეჩაევის ძლიერ გავლენას განიცდიდა. 1860-იანი წლების რუსი რევოლუციონერების იდეების ზეგავლენა ბოლშევიკურ იდეოლოგიაზე აღიარა რუსმა მარქსისტმა ისტორიკოსმა მიხეილ პოკროვსკიმ.⁹²

მართალია, ჰელერი ექსპლიციტურად არ საუბრობს ამის შესახებ, თუმცა, ვფიქრობ, რომ ის, რასაც ახლა ვიტყვი, ნანამძღვრის სახით იგულისხმება თავში, რომლის სათაურია

92 იხ. М. Покровский, «Корни большевизма в русской почве», в: *25 Лет РКП (большевиков)*, Тверь: Издательство «Октябрь», 1923, გვ. 16-22. კვლავ უნდა აღინიშნოს, რომ პოკროვსკის სტატიის სათაური ჰელერის ნაშრომში არასწორადაა მითითებული: «Корни большевизма в русской почве»-ს ნაცვლად მითითებულია «Корни большевизма в русской истории» (იხ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 303).

„Homo sovieticus sum“. აღნიშნული თავი წარმოადგენს იმ თავის გაგრძელებას, რომელსაც „პორტრეტის ესკიზი“ ეწოდება. ამ უკანასკნელში ჰელერი განიხილავს 1860-იანი წლების რუსი რევოლუციონერების გავლენას ბოლშევიკურ იდეოლოგიაზე. ეს ნაგულისხმები წანამძღვარი, ჩემი აზრით, ასეთია: იმ დროისთვის, როდესაც რუსეთში ბოლშევიკებმა ძალაუფლება ხელში ჩაიგდეს, XIX საუკუნის რუსი რევოლუციონერების იდეალი უკვე განხორციელებული იყო: პროფესიონალი რევოლუციონერის ტიპი, რომელსაც ექნებოდა ერთადერთი მიზანი – რევოლუციის მოხდენა – უკვე მყარად იყო ფესვგადგმული. თუმცა, ძალაუფლების ხელში ჩაგდების შემდეგ, რევოლუციონერებს უნდა შეემუშავებინათ პროგრამა იმისთვის, რათა უზარმაზარი ქვეყანა ემართათ. პირველი ნაბიჯი მიღწეული იყო: რევოლუციამ ძველი რეჟიმი გაანადგურა. თუმცა, ახლა საჭირო იყო მეორე ნაბიჯის გადადგმა: ახალი, პოზიტიური, შენებაზე ორიენტირებული იდეოლოგიის შექმნა და მისი დანერგვა. ეს იდეოლოგია უნდა ყოფილიყო დიად მიზანთან იდენტიფიკაციის იდეოლოგია. „ახალი ადამიანის“ იდეა, რომელიც თავდაპირველად მხოლოდ „რევოლუციური უმცირესობით“ შემოიფარგლებოდა, სწრაფად გარდაიქმნა პარტიის ახალი საჭიროებების საფუძველზე „ადამიანური მასალის გადამუშავების“ პროექტად.⁹³ საბჭოთა იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატის ეს **მცდელობა**, რომელიც „ახალი ადამიანის“ შექმნისკენაა მიმართული, ჰელერის თანახმად, წარმოადგენს კიდევ საბჭოთა სისტემის მთავარ ღერძს.

„საბოლოო ჯამში, საბჭოთა ისტორია [...] არის საბჭოთა ადამიანის ფორმირების ისტორია. ეს არის განსაკუთრებული პირობების შექმნა, რომელთა დროს ადამიანი უკვე აღარ იქცე-

93 შდრ. M. Soboleva, „The Concept of the New Soviet Man and Its Short History“, გვ. 72. თუმცა, სობოლევას შენიშვნა, რომლის თანახმად, „[...] რუსეთში სოციალიზმი მიღწეული იქნა ქვეყნის ეკონომიკური და სოციალური რეკონსტრუქციის ხანგრძლივი, მძიმე და დამლული პროცესის, ასევე, მოსახლეობის პოლიტიკური განათლების შედეგად“, ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, თითქოს ბოლშევიკები მხოლოდ და მხოლოდ დემოკრატიულ და მშვიდობიან მეთოდებს ემყარებოდნენ. თუმცა, რამდენიმე გვერდის შემდეგ გვხვდება მინიშნება მათი ძალადობრივი ტაქტიკის შესახებ.

ვა ისე, როგორც იქცეოდა (და სადღაც დღესაც იქცევა) ჰომო საპიენსი, რომლის დღეები უკვე დათვლილია. ამ პირობების ზეგავლენით ადამიანს „სოციალისტური გრძნობები უგროვდება“, იგი განსხვავებულად, ახლებურად გრძნობს და აზროვნებს.“⁹⁴

მომდევნო აბზაცში ჰელერი წერს: „საბჭოთა ისტორიის ხანგრძლივი ათწლეულების შედეგად საცხოვრებელი გარემო შეიცვალა და ახალ პირობებში „განვითარებული სოციალიზმის“ მაცხოვრებლებს განსაკუთრებული თვისებები გამოუმუშავდებათ.“⁹⁵ ჰელერის წინა და ამ განცხადების საფუძველზე შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „მანქანა და ქანჭიკების“ ავტორი საბჭოთა ადამიანის **სტატიკურ** მოდელს („ჰომო სოვიეტიკუსი“ = ცნობიერებადამუშავებულ და სახელმწიფოზე დამოკიდებულ ადამიანს, რომლისთვისაც უცხოა სსრკ-ს მიღმა არსებული სამყარო) გვთავაზობს. თუმცა, ასეთი შეფასება არ უნდა იყოს სწორი, რადგან იმავე თავში ჰელერი აღნიშნავს, რომ „ჰომო სოვიეტიკუსის“ თვისებები ამა თუ იმ ხარისხით „განვითარებული სოციალიზმის“ სამყაროს ყველა მაცხოვრებელს აქვს.“⁹⁶ იგი, ასევე, აღნიშნავს, რომ საბჭოთა სახელმწიფო იდეოლოგიური აპარატი სრულყოფილად ვერ ფუნქციონირებს. 1970-იან წლებში დასავლეთში ემიგრანტების ახალი ტალღის გამოჩენა და „მათ მიერ სამშობლოს დატოვების, ქვეყნიდან გასვლის სურვილი მათ საბჭოთა აღზრდაში ხარვეზების არსებობას ადასტურებს“, მიიჩნევს ჰელერი.⁹⁷ მიუხედავად ამისა, ტოტალიტარული იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატის მხრიდან უზარმაზარი წნეხის შედეგად, კონტრასტი ყოფილ საბჭოთა და დასავლეთელ მოქალაქეებს შორის საკმაოდ დიდი იყო. ჰელერის თანახმად, „კულტურულმა შოკმა“, რომელიც ემიგრანტებმა დასავლეთში მიიღეს, „მცისვე გამოავლინა განსხვავებები სამყაროსთან მიმართების კუთხით და გამოააპკარავა საბჭოთა და

94 იხ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 30.

95 იქვე, გვ. 31. გამოყოფა ჩემია.

96 შდრ. იქვე, გვ. 30.

97 იქვე, გვ. 31.

არასაბჭოთა მენტალიტეტების თავისებურებები“.⁹⁸ განსხვავებული რეალობის ეს **ვერცნობა** (აქ ალთუსერის ცნებას განსხვავებულ კონტექსტში და სხვაგვარი მნიშვნელობით ვიყენებ), განსხვავებული სიბრტყეების ეს პარალელიზმი (რომლებიც, გარკვეული ანომალიების გამო, მაინც კვეთენ ერთმანეთს), ჰელერს უბიძგებს, საბჭოთა სახელმწიფო იდეოლოგიური აპარატის ფუნქციონირებას ჩაულრმავდეს.⁹⁹ იგი ამ მექანიზმს შემდეგი სიტყვებით აღწერს:

„სამიზნედ იქცევა ყველა ადამიანური ურთიერთობა, რომლებიც საზოგადოებრივ ქსოვილს ქმნიდნენ: რელიგია, ოჯახი, ისტორიული მეხსიერება, ენა. მიმდინარეობს საზოგადოების სისტემატური, გეგმაზომიერი ატომიზაცია; ინდივიდს ართმევენ მის მიერ არჩეულ კავშირებს და მათ ანაცვლებენ იმ კავშირებით, რომლებიც მისთვის სახელმწიფომ შეარჩია და მოიწონა. ადამიანი პირისპირ, ეულად რჩება სახელმწიფო ლევიათანის წინაშე.“¹⁰⁰

„სახელმწიფო ლევიათანის“ უზარმაზარი ძალაუფლება, ჰელერის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ორ ვექტორზე“ იყო მიმართული: სინამდვილესა და ცნობიერებაზე. „სახელმწიფო ლევიათანის“ უხემ ძალასა და იდეოლოგიურ პროპაგანდას ერთი და იგივე მიზანი ჰქონდათ: სინამდვილისა და ცნობიერების გარდაქმნა საბჭოთა სახელმწიფოს დამფუძნებლების ხედვის შესაბამისად. ამ პროცესის ერთ-ერთი მთავარი შედეგი, ჰელერის თანახმად, საბჭოთა მოქალაქეების **ინფანტილიზაცია** იყო.

ტერმინი „ინფანტილიზაცია“ გულისხმობს ბავშვების და, შესაბამისად, მშობლების არსებობასაც. მშობლების როლს,

98 იქვე.

99 ამ კუთხით ჰელერის პერსპექტივას ავითარებს სობოლევა, რომელიც „ახალი საბჭოთა ადამიანის“ თეორიული ცნების ანალიზისას განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს **იდეოლოგიურ** განზომილებაზე. იხ. M. Soboleva, „The Concept of the New Soviet Man and Its Short History“, გვ. 75 და შმდ. მიუხედავად ამისა, მე ვერ დავეთანხმები მას იმაში, რომ „[ახალი საბჭოთა ადამიანის] ეს იდეა რუსი ხალხის ორგანიზაციისა და მობილიზაციისკენ იყო მიმართული“. რუსები ნამდვილად არ წარმოადგენდნენ საბჭოთა კავშირში მცხოვრებ ერთადერთ ეროვნებას.

100 იხ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 35.

ბუნებრივია, მმართველი პარტია იღებს. ჰელერი იმონმებს ლენინის განცხადებას, რომელიც მან 1918 წელს გააკეთა: „რუსეთი **დავარწმუნეთ** ჩვენ, ბოლშევიკების პარტიამ. ჩვენ დავამარცხეთ მდიდრები და ექსპლუატატორები და **დავუბრუნეთ** რუსეთი ღარიბებსა და მშრომელებს. ახლა რუსეთი ჩვენ უნდა **ვმართოთ**.“¹⁰¹ ამრიგად, პარტია მფარველი და ყოვლისმცოდნე მამა ხდება (ალთუსერის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ცენტრალური სუბიექტი), რომელსაც შეუძლია, რუსეთი კომუნისტურ სამოთხეში შეიყვანოს.

ბავშვობის პერიოდი, შესაძლოა, კარგი ან ცუდი იყოს. ჰელერის თანახმად, საბჭოთა ისტორია რეალობასა და ცნობიერებაზე მტკივნეული შეტევების სერიას წარმოადგენს. ამ შეტევების შედეგად საბჭოთა მოქალაქეებმა განსხვავებული ტრავმატული შოკები მიიღეს. პირველი შოკი იყო **რევოლუცია**. მას **ტერორითა** და შემდეგ **საკონცენტრაციო ბანაკებით** გამონვეული შოკი მოჰყვა, ბანაკებისა, რომლებიც საბჭოთა „ჩეკას“ (სახელმწიფო პოლიციის) მამამთავრის – ფელიქს ძერჟინსკის – სიტყვების თანახმად, „შრომის სკოლებს“ წარმოადგენდნენ.¹⁰²

ინფანტილიზაციის შესახებ თეზისის კონტექსტში ჰელერი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს „საბჭოთა დეკრეტზე წერა-კითხვის არცოდნის წინააღმდეგ“. ამ

საბჭოთა პლაკატი „ახალგაზრდა ლენინელები: ილიჩის ბავშვები“, ავტორი: ვ. იზენბერგი, 1924 წ.

© <https://gallerix.ru>



101 იქვე, გვ. 40. იხ., ასევე, В. И. Ленин, *Полное собрание сочинений*, издание пятое, т. 36, Москва: Издательство Политической Литературы, 1969, გვ. 172.

102 იხ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 42.

დეკრეტის თანახმად, რომელსაც 1919 წლის 26 დეკემბერს უშუალოდ ლენინმა მოაწერა ხელი, 8-დან 50 წლამდე ყველა მოქალაქე ვალდებული იყო, წერა-კითხვა შეესწავლა. დეკრეტი-სადმი დაუმორჩილებლობა სისხლისსამართლებრივ დანაშაულად იქნა გამოცხადებული.

ჰელერი თვლის, რომ წერა-კითხვის არცოდნის წინააღმდეგ წარმოებული ეს კამპანია მნიშვნელოვან როლს წარმოადგენდა საბჭოთა მოქალაქის ფორმირების უწყვეტ პროცესში. მისი აზრით, ეს კამპანია გამოხატავდა და წერგავდა თვალსაზრისს, რომ თვით განათლების სფეროში (რომ არაფერი ვთქვათ კულტურის სხვა სფეროებზე) და ამ კონკრეტულ საკითხთან მიმართებით, მიზნის მიღწევის საუკეთესო საშუალება **ძალადობრივი** მეთოდი იყო. აღნიშნული კამპანია გამოხატავდა რწმენას, რომლის თანახმად საბჭოთა მოქალაქეებს თავისით არაფრის გაკეთება შეეძლოთ (თუნდაც საკუთარი კეთილდღეობისთვის), თუკი მათ სახელმწიფო არ აიძულებდა. შესაბამისად, ყველა მოქალაქე ხელისუფლებისა და მმართველი პარტიის მადლიერი უნდა ყოფილიყო.¹⁰³



წერა-კითხვის არცოდნის წინააღმდეგ მიმართული პოლიტიკა საბჭოთა სახელმწიფოს უფრო ფართო – საგანმანათლებლო – პოლიტიკის ნაწილი იყო. „დანეებითი, სამუალო და უმაღლესი განათლების სისტემასთან ერთად თანდათანობით იქმნება **ზრდასრული მოსახლეობის**

საბჭოთა პლაკატი „წერა-კითხვის არცოდნე ბრმაა, მას ყველგან წარუმატებლობა და უბედურება ელოდება“, ავტორი: ა. რადაკოვი, 1920 წ.

© <https://gallerix.ru>

103 შდრ. იქვე, გვ. 43-44.

აღზრდის სისტემა.¹⁰⁴ ჰელერი საგანგებოდ აღნიშნავს პოლიტიკური შინაარსის ლექციების (სალექციო პროპაგანდის) და იდეოლოგიური პროპაგანდისტების „გიგანტურ მასშტაბებს“ (26 მილიონი პროპაგანდისტული ლექცია მხოლოდ 1979 წელს და 3 მილიონი აგიტმუშაკი).¹⁰⁵ ეს „პედაგოგიური“ მეთოდები საბჭოთა მოქალაქეების „უწყვეტი განათლებისკენ“ იყო მიმართული.

თუმცა, ჰელერის აზრით, „ახალი ადამიანის შექმნისკენ მიმართულ გზაზე უმთავრეს ეტაპს კოლექტივიზაციით გამოწვეული შოკი წარმოადგენდა“.¹⁰⁶ მოსახლეობის საგრძნობი ნაწილი ძველი ცხოვრების წესს მონყვიტეს და სახელმწიფოზე დამოკიდებული გახადეს. კოლექტივიზაციამდე სოფლად მცხოვრები გლეხები უფრო დამოუკიდებლები იყვნენ, ხოლო საშუალო ფენის ოჯახები საზოგადოების ძლიერ ეკონომიკურ უჯრედებს წარმოადგენდნენ. კოლექტივიზაციის შედეგად ეს უჯრედები განადგურდა და ინდივიდები იქცნენ ინფანტილურ, სახელმწიფოს ნებაზე დამოკიდებულ არსებებად. კოლმეურნეობის წევრები ინერტულ მასად იქცნენ, რადგან მათ პასპორტებიც კი არ გააჩნდათ. პასპორტების გაცემა კოლმეურნეებზე მხოლოდ 1970-იანი წლების შემდეგ დაიწყო.¹⁰⁷

კოლექტივიზაციას კიდევ

საბჭოთა პლაკატი „მოდი, ამხანაგო, ჩვენთან, კოლმეურნეობაში!“ ავტორი: ვერა კორაბლიოვა, 1930 წ.
© <https://gallerix.ru>



104 იქვე, გვ. 44. გამოყოფა ჩემია.

105 იქვე.

106 იქვე. გამოყოფა ჩემია.

107 იქვე, გვ. 45. „სრული პასპორტიზაცია მხოლოდ 1976 წლის 1 იანვარს დაიწყო და 1981 წლის 31 დეკემბერს დასრულდა.“ იხ. “70-летие советского паспорта”, *Демоскоп Weekly*. Электронная версия бюллетеня *Население и общество*, <http://www.demoscope.ru/weekly/2002/093/arxiv01.php#>

ერთი დიდი შოკი მოჰყვა: ეს იყო **1930-იანი წლების რეპრესიები**, რომლებმაც სერიოზულად დააზიანა სოციალურ მიმართებათა ქსელი და საბჭოთა საზოგადოებაში შიშისა და უნდობლობის ატმოსფერო დაწერა. ჰელერის მიხედვით, საბოლოო შედეგი იყო ინფანტილიზაციის პროცესის დასრულება. ამ ფაქტის დადასტურებად ჰელერი მიიჩნევს იმ გარემოებას, რომ „80-იანი წლებში საბჭოთა ადამიანს მოენატრა სტალინის ეპოქა, მოენატრა ის, როგორც თავისი ბავშვობისა და ახალგაზრდობის წლები. ალექსანდრე ზინოვიევიც მისთვის დამახასიათებელი გულწრფელობით გამოხატა ეს გრძნობა, როდესაც სტალინიზმის შესახებ თავის წიგნს „ჩვენი ახალგაზრდობის აღმავრენა“ უწოდა.“¹⁰⁸ ჰელერის ზემოთ მოყვანილი შეხედულებები ალთუსერის ცნებებით რომ გამოვხატოთ, შეიძლება ითქვას, რომ საბჭოთა სახელმწიფო იდეოლოგიურმა აპარატებმა საკუთარი მოთხოვნები ოჯახურ, მეცნიერულ, მორალურ, სამართლებრივ და პოლიტიკურ იდეოლოგიებში მოაქციეს.

შესაძლოა, გავავლოთ პარალელი საბჭოთა იდეოლოგიური მანქანის ფუნქციონირების ჰელერისეულ ანალიზსა და დისციპლინარული მექანიზმებისა და დისციპლინარული საზოგადოების ფუკოსეულ ანალიზს შორის.¹⁰⁹ პარიზში ცხოვრების პერიოდში ჰელერზე, შესაძლოა, გარკვეული ზეგავლენა მოეხდინა მიშელ ფუკოს იდეებს, რომლებსაც ჰელერი, ძალიან დიდი ალბათობით, იცნობდა.¹¹⁰ შესაბამისად, ჰელერის მიერ იმ მეთოდების აღწერა, რომლებითაც საბჭოთა სახელმწიფო მორჩილი სხეულებისა და ცნობიერებების შექმნას ცდილობდა (ინფანტილიზაცია, დროის ნაციონალიზაცია და დაგეგმვა, იდეოლოგიზაცია და ა.შ.), შესაძლოა, ფუკოს იდეების ერთგვარ გამოძახილს წარმოადგენდეს.

ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ ალთუსერის თანახმად, ნები-

108 იხ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 47. იხ., ასევე, Александр Зиновьев, *Нашей юности полет. Литературно-социологический очерк сталинизма*, L' Age d'Homme, Lausanne, 1983.

109 იხ. Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975.

110 ეს საკითხი ცალკე გამოკვლევის საგნად მიმაჩნია.

სმიერ იდეოლოგიაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს ცენტრალურ/აბსოლუტურ სუბიექტს, რომელიც მოუნოდებს, განმსჭვალავს და იმორჩილებს ინდივიდებს. თუმცა, ამავე დროს, ის იმის გარანტიაცაა, რომ მთელი ეს ურთიერთობა ემყარება ნამდვილ და ექსისტენციულ კავშირს სუბიექტსა და ცენტრალურ/აბსოლუტურ სუბიექტს შორის.¹¹¹ თუკი ალ-თუსერის კონცეპტებს საბჭოთა სისტემას მივუყენებთ, შეიძლება ითქვას, რომ **ცენტრალური სუბიექტი** აქ პარტია იყო, ხოლო **უზენაესი სუბიექტი** (აქ თავს უფლებას ვაძლევ, ოდნავ განვავრცო ალთუსერის კონცეპტუალური ჩარჩო) – ბელადი. საკუთარი ცენტრალური და უზენაესი სუბიექტების შექმნით, ანუ, ფაქტიურად, საკუთარი ძალაუფლების შექმნით, საბჭოთა სახელმწიფო იდეოლოგიური აპარატი რელიგიური იდეოლოგიის ცენტრალური და უზენაესი სუბიექტების (ეკლესიისა და ღმერთის) ჩანაცვლებას ცდილობდა.

უზენაესი საბჭოთა სუბიექტის შექმნის პროცესის აღწერისას ჰელერი მიუთითებს, რომ ლენინის დეიფიკაცია მის სიცოცხლეშივე დაიწყო: ლენინს წარმოაჩენდნენ, როგორც მსოფლიო კომუნიზმის მოციქულს, მისი შრომა „რა ვაკეთოთ?“¹¹² (1902 წ.) ახალ სახარებად იქნა მიჩნეული, ლენინის ცხოვრების აღწერისას (იესოს მსგავსად) ყურადღება ეთმობოდა მის ასკეტიზმს, იგი რჩეულად გამოცხადდა.¹¹³ ამ შემთხვევებში, ისევ ალთუსერის ტერმინოლოგია რომ გამოვიყენოთ, ჩვენ შეგვიძლია, საბჭოთა სახელმწიფო იდეოლოგიური აპარატის პირველი მატერიალური პრაქტიკები დავინახოთ: ლენინის მითის შექმნა, რეპროდუქცია და გავრცელება (ბროშურები, წიგნები, ფილმები, აფიშები ლენინის ცხოვრების შესახებ) და ამის საფუძველზე დომინანტური დისკურსის კონსოლიდირება (ნებისმიერ სოფლის ბიბლიოთეკაში საბჭოთა მოქალაქეს შეეძლო, უშუალოდ ეხილა უზენაესი სუბიექტის პორტრეტი),

111 შდრ. Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism*, p. 197.

112 აღსანიშნავია, რომ ლენინმა თავის ნაშრომს იგივე სათაური უწოდა, რაც ჩერნიშევსკიმ საკუთარი რომანისთვის შეარჩია.

113 შდრ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 76-77.

რომელიც საბჭოთა კავშირის არსებობის განმავლობაში ისევ და ისევ რეპროდუცირდებოდა. ეს პრაქტიკები შეავსო იდეოლოგიური მეცნიერული დისკურსის – ლენინიზმის – შექმნამ, რომელიც „მარქსიზმის უმაღლეს საფეხურად“ და „ერთადერთ სწორ მოძღვრებად“ გამოცხადდა.¹¹⁴ სწორედ ეს მოძღვრება იყო იმის გარანტი, რომ მისი ცნებებისა და მეთოდების გამოყენებით სუბიექტები რეალობის არსს შეიმეცნებდნენ.

ლენინის სიკვდილის შემდეგ მისი მავზოლეუმი სახელმწიფო იდეოლოგიის მატერიალური პრაქტიკების თვალსაჩინო გამოხატულებად იქცა. საბჭოთა მექას ასეულობით ათასი ინდივიდი სტუმრობდა და მათი ვიზიტი – ეს იყო პასუხი უზენაესი სუბიექტის მონოდებაზე, სუბიექტისა, რომელიც ფიზიკურად მკვდარი იყო, თუმცა მაინც უკვდავად მიიჩნეოდა (აქ ჰელერი იმონუმებს მათაკოვსკის ცნობილ სიტყვებს: „ლენინი ცხოვრობდა, ლენინი ცხოვრობს, ლენინი ისევ იცოცხლებს...“¹¹⁵). ამ უზენაესი სუბიექტის სიტყვებსა და მათქმომებს რეალობაში ახორციელებდა ცენტრალური სუბიექტი (პარტია), რომელსაც საბჭოთა მოქალაქეები „დიადი მიზნისკენ“ მიჰყავდა.¹¹⁶

114 იქვე, გვ. 79.

115 იქვე, გვ. 77-78. არაა გამორიცხული, რომ მათაკოვსკი თავად იყო განმსჭვალული უზენაესი სუბიექტით და მის მონოდებას ამ სიტყვებით გამოეხმაურა ისევე, როგორც ბევრ თავის ლექსში იგი პარტიის მონოდებას ეხმაურებოდა. ამ ლექსების დრამატული ნაკითხვა მის მიერ აღიარების (თუ ვერცნობის?) მატერიალურ პრაქტიკებს წარმოადგენდა. მათაკოვსკი არ იყო ერთადერთი ხელოვანი, რომელიც ცენტრალური და უზენაესი სუბიექტების მონოდებას გამოეხმაურა და საკუთარი მატერიალური პრაქტიკებით დომინანტური დისკურსის რეპროდუცირება მოახდინა (რითაც თავისი წვლილი შეიტანა მის განმტკიცებაში). თუმცა, იგი ნამდვილად განეკუთვნებოდა იმ მცირერიცხოვან ხელოვანთა რიცხვს, რომლებმაც საკუთარი გადაწყვეტილების საფუძველზე უეცრად ნერტილი დაუსვეს ამ პრაქტიკებს.

116 სწორედ აქ ვაწყდებით იდეოლოგიის **მაინტეგრირებელ** ფუნქციას, რომელზეც რიკორი ამახვილებს ყურადღებას. შდრ. P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, გვ. 261: „მოსკოვში მთელი პოლიტიკური სისტემა ემყარება საფლავს, ლენინის საფლავს. ეგვიპტელების შემდეგ, ალბათ, ეს ერთადერთი შემთხვევაა ისტორიაში, როდესაც პოლიტიკური სისტემის წყაროდ საფლავი გვევლინება. ჯგუფის დამფუძნებლებისა და დამფუძნებელი მოვლენების ეს მუდმივი ხსოვნა იდეოლოგიური სტრუქტურაა,

როგორც ალთუსერი აღნიშნავს, „იდეოლოგია მხოლოდ სუბიექტების წყალობით და მხოლოდ სუბიექტებისთვის არსებობს“.¹¹⁷ ლენინის სიკვდილისა და პარტიის შიგნით ძალაუფლებისთვის სასტიკი ბრძოლის შემდეგ ახალ უზენაეს სუბიექტად სტალინი იქცა, რომელმაც ძველი ამხანაგი უკანა ფონზე მოაქცია. ჰელერი კარგად მიუთითებს, რომ „ლენინის დეიფიკაცია მისი სიკვდილის შემდეგ დასრულდა. სტალინის დეიფიკაცია კი მის სიცოცხლეში განხორციელდა.“¹¹⁸ სტალინი იქცა სუპერვარსკვლავად, უზენაესი სუბიექტის ამქვეყნიურ განსახიერებად. ლეგენდარული დამფუძნებლების სიისთვის საკუთარი სახელის დამატებით (მარქსი – ენგელსი – ლენინი – სტალინი) მან კიდევ უფრო განამტკიცა თავისი მიწიერი განღმრთობის პროცესი.

ჰელერი, ასევე, აღწერს საბჭოთა სისტემისთვის დამახასიათებელ ერთ ფენომენს: კერძოდ, მისი აზრით, სტალინური მოდელის თავისებურება მხოლოდ და მხოლოდ შეუზღუდავი ძალაუფლების მქონე ბელადის არსებობას როდი ემყარებოდა. „პარტიის თითოეული მდივანი (რესპუბლიკაში, ოლქში თუ რაიონში) მისდამი დაქვემდებარებულ ზონაში მინი-სტალინი იყო. თითოეულ მათგანს სტალინიმა თავისი ავტორიტეტის ნაწ-



საბჭოთა პლაკატი „ლენინი ცხოვრობდა, ლენინი ცხოვრობს, ლენინი ისევ იცოცხლებს“, ავტორი: ვ. ივანოვი, 1969 წ. © <http://poster-ussr.com>

რომელსაც მაინტეგრირებელი სტრუქტურის სახით დადებითად ფუნქციონირება შეუძლია.“ დაფუძნების აქტის პოლიტიკური მნიშვნელობის შესახებ იხ. ჰ. არენდტი, „რა არის ხელისუფლება?“, თარგმნა გ. ხუროშვილმა, თბილისი: „ნეკერი“, 2015 წ., გვ. 82 და შმდ.

117 იხ. შენიშვნა 41.

118 იხ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 80.



საბჭოთა პლაკატი „მარქსის, ენგელსის, ლენინისა და სტალინის დროშა მალლა!“

ავტორი: გ. კლუცისი, 1936 წ.

© <https://gallerix.ru>

ილი გადასცა, სამაგიეროდ კი სრული მორჩილება მოითხოვა.¹¹⁹ ტოტალიტარულ სისტემაში უზენაესი სუბიექტი თავის ძალაუფლებას სხვებს უზიარებს და პლატონის „ტიმეოსის“ დემიურგის მსგავსად, დაქვემდებარებულ ღვთაებებს ქმნის, რომლებსაც საკუთარი ღვთაებრივი ცეცხლის ნაპერწკლებით აჯილდოებს (ჰელერი ასახელებს ამ „მინი“ ცენტრალურ სუბიექტებს: „კონსტანტინე სტანისლავსკი თეატრში, მაქსიმ გორკი ლიტერატურაში, ტროფიმე ლისენკო ბიოლოგიაში“.¹²⁰ აბსოლუტური ძალაუფლება ქმნის მინი-ძალაუფლებას.¹²¹ „პიროვნების კულტის“ ხანმოკლე კრიტიკის შემდეგ საბჭო-

119 იქვე, გვ. 79.

120 იქვე, გვ. 80.

121 აქ ერთი არც თუ ისე „მეცნიერული“ და „ვერიფიცირებადი“ შენიშვნის გაკეთება მსურს: „მინი“ ცენტრალური სუბიექტების შექმნა მხოლოდ ლამაზ მეტაფორად არ უნდა მივიჩნიოთ. ძალაუფლების ფეტიშიზაციას საბჭოთა კავშირში საინტერესო შედეგები ჰქონდა: მაგალითად, სკოლის მოსწავლეები თავიანთ მასწავლებლებს ისეთ ზეადამიანურ არსებებად მიიჩნევდნენ, რომ მათი დიდი ნაწილი ვერც კი წარმოიდგენდა, მათი პატივსაცემი მასწავლებლები საპირფარეშოებს თუ სტუმრობდნენ. დიდი ალბათობით, ეს გავრცელებული შეხედულება იყო, რადგან მე ის ხშირად მომისმენია იმ თაობის წარმომადგენლებისგან, რომლებიც 1950-1960-იან წლებში დადიოდნენ სკოლაში. შემდგომში, როგორც ჩანს, საბჭოთა ბავშვები უფრო რეალისტურები გახდნენ.

თა კავშირის ახალმა პოლიტიკურმა ელიტამ გააცნობიერა, რომ მათ სჭირდებოდათ უზენაესი სუბიექტი, რომელიც უპიროვნო ცენტრალური სუბიექტის (პარტიის) პერსონალური ჰიპოსტასი იქნებოდა: „სტალინის მემკვიდრეები სწრაფად მიხვდნენ, რომ ღმერთი-ბელადის „ავტორიტეტის“ განადგურება მათ საკუთარ და პარტიის „ავტორიტეტს“ უთხრიდა ძირს“.¹²² „სტალინის „ავტორიტეტი“, მისი ძალაუფლების მასშტაბები შემდგომი გენერალური მდივნებისთვის ათვლის წერტილად იქცა.“¹²³ მომდევნო გენერალურმა მდივნებმა ვერ შეძლეს უზენაესი სუბიექტის სტატუსის მოპოვება, თუმცა ამას ხელი არ შეუშლია მათთვის, საკუთარი ძალაუფლების ლეგიტიმაცია სახელმწიფოს მამოძრავებელ ძალებზე – პირველ დამფუძნებელზე და უზენაეს სუბიექტზე (ლენინი) და ცენტრალურ სუბიექტზე (პარტია) – მითითებით გაემყარებინათ. „ბელადის ავტორიტეტი მაგიურ ძალას ასხივებს, რომელსაც პარტია – ბელადის ძლიერების წყარო – ემყარება. პარტია და ბელადი ურთიერთქმედებენ. მათ ერთმანეთის გარეშე არსებობა არ შეუძლიათ.“¹²⁴ ჰელერის თანახმად, ძლიერ ძალაუფლებას იმდენად მომაჯადოებელი ზეგავლენა ჰქონდა, რომ „სტალინის კულტი“ 1970-იან წლებშიც განმსჭვალავდა საბჭოთა ლიტერატურას, რომელშიც იგი მითიურ გმირად იყო წარმოჩენილი.¹²⁵ თვით ალექსანდრე ზინოვიევიც – დისიდენტმა მწერალმა, რომელიც ემიგრაციაში წავიდა და *Homo Sovieticus* დაწერა¹²⁶ – თავის ნაშრომში „ჩვენი ახალგაზრდობის აღმადგურენა“ სტალინი და სტალინიზმი დაიცვა.¹²⁷ უზენაესი სუბიექტის მომაჯადოებელი ძალისგან თავის დახსნა თითქმის შეუძლებელი იყო.

ჰელერი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს საბჭოთა

122 იხ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 80.

123 იქვე, გვ. 83.

124 იქვე.

125 შდრ. იქვე, გვ. 81-82.

126 იხ. შენიშვნა 17.

127 იქვე, გვ. 82-83. იხ., ასევე, შენიშვნა 108.



ალექსანდრე ზინოვიევი,
 „ჩვენი ახალგაზრდობის აღმაფრენა“.
 პირველი გამოცემის ყდა.
 © <https://vtoraya-literatura.com>

მჭედლის უროს მსგავსად მან აუცილებელი ქცევის გამეორება უნდა უზრუნველყოს. მან უნდა შექმნას აზროვნებისა და მოქმედების უჯრედი იდეოლოგიის მიერ დამტკიცებული ნიმუშების მიხედვით. თუკი განსხვავებულად აზროვნების შესაძლებლობა გამორიცხებულია, მაშინ რწმენის აუცილებლობა ქრება, **სამყაროსადმი კრიტიკული დამოკიდებულება ცნობიერებიდან ამოშლილია.**¹²⁹

აქ ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს ჰელენი იდეოლოგიური ზეგავლენის „ხისტი“ მოდელისკენ იხრებოდეს, რომლის

სახელმწიფოს იდეოლოგიური აპარატების „ჭანჭიკებს“ – პარტიულ აქტივისტებსა და პროპაგანდისტებს – რომელთა რაოდენობას ის მილიონებში ითვლის. მათ მხარდამჭერად იგი მიიჩნევს იმ პერიოდის საბჭოთა კავშირში არსებულ ასეულობით მარქსისტულ-ლენინურ უნივერსიტეტს, 3 000-მდე სკოლას პარტიული აქტივისტებისთვის და უზარმაზარი მოცულობის იდეოლოგიურ ლიტერატურას.¹²⁸

„იდეოლოგიურმა წნეხმა, მთელი თავისი სიმძიმითა და გარდაუვალობით უნდა ჩამოაყალიბოს ახალი ადამიანი,

128 იქვე, გვ. 86.

129 იქვე, გვ. 87. გამოყოფა ჩემია. ეს უკანასკნელი მომენტი (კრიტიკული აზროვნების შეუძლებლობა საბჭოთა სისტემის იდეოლოგიური წნეხის შედეგად) განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მერაბ მამარდაშვილთან. საბჭოთა იდეოლოგიური სისტემის მამარდაშვილისეული ანალიზი განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს და ამ მხრივ საკვლევი ჯერ კიდევ ბევრია.

თანახმად ინდივიდები უბრალოდ იდეოლოგიური მანქანის სიცრუის მსხვერპლნი ხდებიან. თუმცა, აღნიშნულ პასაჟში მის მიერ „უნდა“-ს გამოყენება შესაძლოა, იმისკენ მიგვითითებდეს, რომ აქ უფრო მეტად ყურადღება გამახვილებულია იდეოლოგიური აპარატების **განზრახვაზე, მიზანზე**, ვიდრე ინდივიდებზე მათი ზეგავლენის რეალურ შედეგზე. თუმცა, მიმაჩნია, რომ **ჰელერი განუწყვეტილ მერყეობს ამ ორ შეხედულებას შორის**. მაგალითად, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, იგი წერს:

„საბჭოთა ისტორიის ხანგრძლივი ათწლეულების შედეგად საცხოვრებელი გარემო შეიცვალა და ახალ პირობებში „განვითარებული სოციალიზმის“ მაცხოვრებლებს განსაკუთრებული თვისებები გამოუმუშავდებათ.“¹³⁰

ქვემოთ იგი, ასევე, აღნიშნავს:

„საბჭოთა ადამიანებისთვის გაუგებარია და შემაშინებლად უცხოა საქონლის სიჭარბისა და მათ შორის არჩევანის გაკეთების, ასევე, თავისუფალი გადაადგილების შესაძლებლობა, ხელისუფლებასა და მოქალაქეებს შორის ურთიერთობის ფორმები, არასაბჭოთა სამყაროში არსებული თავისუფლებისა და არათავისუფლების განსხვავებული სახეები.“¹³¹

ასეთი შეფასებები „ჰომო სოვიეტიკუსის“ იმ გაგებას უახლოვდება, რომლებიც ლევადამ და შტომპკამ შემოგვთავაზეს. ზოგადად, ჰელერის ეს მერყეობა, ანუ ერთი მხრივ იმის მტკიცება, რომ საბჭოთა ადამიანი იდეოლოგიური სისტემის მსხვერპლია, სისტემისა, რომელმაც სპეციფიკური ტიპის ადამიანი ჩამოაყალიბა, ხოლო, მეორე მხრივ, იმის აღნიშვნა, რომ ასეთი ტიპის ადამიანი, შესაძლოა, ყველა ტოტალიტარული რეჟიმის პირობებში შეგვხვდეს და რომ საბჭოთა იდეოლოგიურ სისტემასაც ჰქონდა თავისი ხარვეზები, რასაც თან ერთვის ამ სისტემის ფუნქციონირების მექანიზმის აღწერა, მაფიქრებინებს, რომ ჰელერი ერთმანეთისგან მკაფიოდ არ განასხვავებს „ახალი საბჭოთა ადამიანის“ თეორიულ ცნებას

130 იხ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 31. გამოყოფა ჩემია. შდრ. ზემოთ, შენიშვნა 95.

131 იქვე, გვ. 32.

და „ჰომო სოვიეტიკუსის“ ემპირიულ ფენომენს და მასთან იმ აღრევას აქვს ადგილი, რომელზეც სობოლევა მიუთითებს.¹³²

თუმცა, ზემოთ მე, ასევე, მივუთითე, რომ ჰელერთან ადამიანურ ფაქტორსაც ენიჭება მნიშვნელობა. იმისთვის, რათა იდეოლოგიამ „იმუშაოს“, ინდივიდები უნდა გამოეპასუხონ მონოდებას და უზენაესი და ცენტრალური სუბიექტები აღიარონ. ამისთვის მათ უნდა ჰქონდეთ გარკვეული სუბიექტური სურვილი, მიდრეკილება, რაციონალური გათვლა, დანახარჯი-მოგების სქემა და ა.შ. („შამანი აცხადებს, რომ პირდაპირი კავშირი აქვს ღვთაებასთან. სწორედ ამიტომ მიდიან ადამიანები მასთან.“¹³³) სისტემა მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში მუშაობს. თუმცა, სწორედ იმ პერიოდში, როდესაც საბჭოთა იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატები, ერთი შეხედვით, გამართულად მუშაობდნენ და ინსტიტუციათა და აგიტატორთა უზარმაზარ ქსელს აკონტროლებდნენ, მოხდა ის, რომ სისტემა ჩამოიშალა, უზენაესი სუბიექტი (ლენინი) და ცენტრალური სუბიექტი (პარტია) ტახტიდან ჩამოაგდეს და საბჭოთა კავშირის ნანგრევებში ახალი ცენტრალური სუბიექტები, ახალი დისკურსები და იდეოლოგიური აპარატები გაჩნდა. ჩემი აზრით, ამის ახსნა ჰელერის ნარატივის მეშვეობით ვერ მოხერხდება.¹³⁴

132 იხ. ზემოთ, შენიშვნა 18.

133 იხ. Михаил Геллер, *Машина и Винтики*, გვ. 85.

134 ამ პროცესების დამაკმაყოფილებელ ახსნას ვერც სობოლევას სტატიაში ვხედავ. საბჭოთა კავშირის არსებობის უკანასკნელი ათწლეულის შესახებ იგი შენიშნავს: „იმ პერიოდისთვის იდეალური საბჭოთა ადამიანის შესახებ ოფიციალური მორალი რეალური საბჭოთა ადამიანის არაოფიციალურ მორალს დაუპირისპირდა. საბჭოთა კავშირის მოსახლეობის რეალური წარმოდგენა საკუთარი თავის შესახებ წინააღმდეგობაში მოვიდა საბჭოთა სახელმწიფო იდეოლოგიასთან. სიტყვამ „საბჭოთა“ უფრო და უფრო დამაკნინებელი და ირონიული მნიშვნელობა შეიძინა. ეს უკავშირდებოდა მოსახლეობის მხრიდან იმის სულ უფრო მეტად გაცნობიერებას, რომ არსებობდა წინააღმდეგობა სახელმწიფოს მიერ დასახულ მიზნებსა და მის მიერ გამოყენებულ საშუალებებს, ასევე, ოფიციალურ იდეოლოგიასა და ცხოვრების რეალურ პირობებს შორის.“ იხ. M. Soboleva, „The Concept of the New Soviet Man and Its Short History“, გვ. 84 (გამოყოფა ჩემია). „სულ უფრო მეტად გაცნობიერება“ აქ ავტომატურადაა ნაგულისხმები, თუმცა არაა გამოკვეთილი ის მიზეზები, რამაც ამ გათვითცნობიერების ზრდას შეუწყო ხელი.

1980-იანი წლების ბოლოს ნაციონალური მოძრაობების უეცარი ამოხეთქვა, რასაც თან სდევდა განსხვავებულ ეთნიკურ ჯგუფებს შორის ძალადობრივი დაპირისპირება, ასევე, საბჭოთა სისტემის სწრაფი დეზინტეგრაცია, ადასტურებს, რომ საბჭოთა იდეოლოგიური აპარატები, მოჩვენებითი ძლიერების ფონზე, იმ პერიოდისთვის სერიოზულ პრობლემებს განიცდიდნენ. სხვადასხვა იდეოლოგიურ განზომილებაში (სამართლებრივი, პოლიტიკური, მორალური, საგანმანათლებლო და ა.შ.) მათ მიერ გენერირებულ ცენტრალურ სუბიექტებს ინდივიდები უკვე აღარ აღიარებდნენ **თავიანთ** ცენტრალურ სუბიექტად. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ძველი ღვთაებები ლეგიტიმაციის სერიოზულ კრიზისს განიცდიდნენ. შარავანდედით მოსილი „სოციალისტური რეალობის“ ქვეშ ანტისაბჭოთა დისკურსები ძალას იკრეფდნენ და თავიანთი ამოხეთქვის დროს ელოდნენ...

5. დასკვნა

ზემოთქმულს შემდეგნაირად შევაჯამებდი:

- თუკი ვინმე ამტკიცებს, რომ გარკვეული პოზიცია „იდეოლოგიური“, ანუ მიკერძოებული და არამეცნიერულია, მაშინ ასეთი მტკიცება სერიოზულ კითხვებს აჩენს ამ დებულების ავტორის მიერ გამოყენებული კრიტერიუმის მიმართ. იქნებ ჩვენ ყველანი „იდეოლოგიურები“ ვართ და პოლიტიკურ-პოლემიკურ განზომილებას თავს ვერ დავაღწევთ?
- „ჰომო სოვიეტიკუსის“ ცნება არ აღნიშნავს მხოლოდ ადამიანთა გარკვეულ ტიპს, რომელიც საბჭოთა სისტემამ ექსპერიმენტების მეშვეობით გამოიყვანა. „ჰომო სოვიეტიკუსის“ ასეთი გაგება პრობლემურია. ამის ნაცვლად, უმჯობესი იქნება, თუკი ყურადღებას გავამახვილებთ „ჰომო სოვიეტიკუსზე“ როგორც საბჭოთა იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატის კონცეპტუალური არსენალის შემადგენელ ერთ-ერთ ცნებაზე. ეს სახელმწიფო აპარატი თავის მცდელობებში განუზომელ ძალისხმევას

ხარჯავდა იმისთვის, რათა საბჭოთა ადამიანის შესახებ გარკვეული იდეები გაეგრძელებინა (საბჭოთა ადამიანი როგორც თავისი კლასობრივი მტრების შეურიგებელი მონინალმდეგე, როგორც უზარმაზარი პარტიული მექანიზმის ჭანჭიკი, რომელიც პარტიის ავტორიტეტსა და მის დირექტივებს არასოდეს აყენებს ეჭვქვეშ და ა.შ და ა.შ.) და პარტიის საჭიროებების მიხედვით გარდაექმნა, გაენვრთნა და მოენესრიგებინა არსებული „ადამიანური მასალა“. აღნიშნული მცდელობები საბჭოთა სახელმწიფო აპარატების მიერ შექმნილ იდეოლოგიურ დისკურსებშია დოკუმენტირებული.

- იდეოლოგიის ალთუსერისეული გაგება საბჭოთა იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატების გასაგებად, შესაძლოა, სასარგებლო აღმოჩნდეს. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ წინამდებარე სტატიის ავტორი არ იზიარებს ალთუსერის რწმენას „მარქსისტულ-ლენინური მეცნიერების ემანსიპატორული ბუნების“ შესახებ. ეს მეცნიერება, ალთუსერის მიხედვით, ერთადერთი დისკურსია, რომელსაც შეუძლია, იდეოლოგია „ჭეშმარიტ“ მეცნიერებად გარდაქმნას. გარდა ამისა, ალთუსერის (ოდნავ მოდიფიცირებული) კონცეპტუალური ჩარჩო წინამდებარე სტატიაში, პირველ რიგში, გააზრებულია როგორც „მარქსისტული კონცეპტების“ წყარო და არა როგორც „საბოლოო“ ახსნის მომცემი ინსტრუმენტი. შესაძლებელია სხვა კონცეპტების არსებობა, რომლებიც განავრცობენ (ან სულაც, უარყოფენ) აქ შემოთავაზებულ ცნებებს.
- საბჭოთა სისტემის ანალიზისას ჰელერი ცდილობს, მოხაზოს საბჭოთა იდეოლოგიური სახელმწიფო აპარატების მცდელობები, რომლებიც საბჭოთა მოქალაქეების მორჩილ სუბიექტებად გადაქცევას ისახავდნენ მიზნად. თუმცა, იგი განუწყვეტილად მერყეობს „ხისტ“ და „რბილ“ გაგებას შორის და ერთმანეთისგან მკაფიოდ არ განასხვავებს „ახალი საბჭოთა ადამიანის“ თეორიულ ცნებას

და „ჰომო სოვიეტიკუსის“ ემპირიულ ფენომენს (იხ. ზემოთ სობოლევას მიერ შემოტანილი განსხვავება). ჰელერის ნააზრევზე, სავარაუდოდ, გავლენა მოახდინეს ალ-თუსერისა და ფუკოს იდეებმა.

- ჰელერის ანალიზი ვერ ხსნის ერთი შეხედვით მძლავრი საბჭოთა იდეოლოგიური აპარატების უეცარ კოლაფსს. საბჭოთა კერპების მწუხრის რთული პროცესის გასაანალიზებლად ალტერნატიული, ანტისაბჭოთა დისკურსების განვითარების კომპლექსური ანალიზია საჭირო.

ბამოყენებული ლიტერატურა

- Althusser, L. 2014. *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*. Preface by Etienne Balibar, introduction by Jacques Bidet, translated by G. M. Goshgarian, London and New York: Verso.
- Certeau, M. de 1980. *L'Invention du quotidien, 1: Arts de faire*, Paris: Gallimard.
- Certeau, M. de 1988. *The Practice of Everyday Life*. Translated by S. Rendall. Berkeley, CA: University of California Press.
- Cheng, Y. 2009. *Creating the "New Man": From the Enlightenment Ideals to Socialist Realities*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Confino, M. 1973 (ed.), *Daughter of a Revolutionary: Natalie Herzen and the Bakunin-Nechayev Circle*. Translated by Hilary Steinberg and Lydia Bott. LaSalle, Ill.: Library Press.
- Hall, S. 2019. *Essential Essays, vol. 1: Foundations of Cultural Studies*. Edited and with an introduction by David Morley. Durham and London: Duke University Press.
- Heller, M. 1988. *Cogs in the Soviet Wheel. The Formation of Soviet Man*. Translated by David Floyd. London: Collins Harvill.
- Foucault, M. 1975. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. 2003. *Society Must Be Defended. Lectures at the College de France 1975-1976*. Translated by David Macey, New York: Picador.
- Ípola, E. de 2018. *Althusser, the Infinite Farewell*, translated by Gavin

- Arnall, with a foreword by Étienne Balibar, Durham and London: Duke University Press.
- Kang, K. D. 2018. "Language and ideology: Althusser's theory of ideology", *Language Sciences*, 70, pp. 68-81.
- Koplatadze, T. 2019. "Theorising Russian postcolonial studies", *Postcolonial Studies*, 22:4, pp. 469-489 (doi: 10.1080/13688790.2019.1690762).
- Leyk, A. 2016. "Between rejected socialism and desired capitalism: social sciences' discourse on the transformation in Poland", *European Review of History: Revue européenne d'histoire*, 23:4, pp. 643-663 (doi: 10.1080/13507486.2016.1182125)
- Mayakovsky, V. 1985. *Selected Works in Three Volumes, vol. 1: Selected Verse*, Moscow: Raduga Publishers.
- Miłosz, C. 1955. *The Captive Mind*. Translated by Jane Zielonko. New York: Vintage Books.
- Ricoeur, P. 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*. Edited by G. H. Taylor. New York: Columbia University Press.
- Said, E. W. 1994. *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Sharafutdinova, G. 2019. "Was There a "Simple Soviet" Person? Debating the Politics and Sociology of *Homo Sovieticus*", *Slavic Review*, 78:1, pp. 173-195 (doi:10.1017/slr.2019.13).
- Soboleva, M. 2017. "The Concept of the *New Soviet Man* and Its Short History", *Canadian-American Slavic Studies*, 51, pp. 64-85.
2000. Вместо мемуаров: памяти М.Я. Геллера, составители Л. Геллер и Н. Зеленко. Москва: Издательство МИК.
2002. Демоскоп Weekly. Электронная версия бюллетеня *Население и общество*
<http://www.demoscope.ru/weekly/2002/093/arxiv01.php#>
- Бухарин, Н. 1920. *Экономика переходного периода*. Ч. 1.

Общая теория трансформационного процесса, Москва: Государственное издательство.

Геллер, М. 1985. *Машина и Винтики. История формирования советского человека*. London: Overseas Publications Interchange LTD.

Заглада Н., Леонов И., Карпинский В. 1962. *Советские люди - творцы коммунизма*. Москва: Госполитиздат.

Зиновьев, А. 1982. «Гомо Советикус», Лозанна: L'Age d'Homme.

Зиновьев, А. 1983. «Нашей юности полет. Литературно-социологический очерк сталинизма», Лозанна: L'Age d'Homme.

Ленин, В. 1969. *Полное собрание сочинений*, издание пятое, т. 36, Москва: Издательство Политической Литературы, 1969.

Покровский, М. 1923. «Корни большевизма в русской почве», в: *25 Лет РКП (большевики)*, Тверь: Издательство «Октябрь», стр. 16-22.

ვარლამ ჩერქეზიშვილის სახელობის ინტერდისციპლინური კვლევების ცენტრში პოსტკოლონიური კვლევების მიმართულებით მიმდინარე და განხორციელებული სამეცნიერო-კვლევითი პროექტების შესახებ ინფორმაციის მისაღებად ეწვიეთ ცენტრის ვებ-გვერდს შემდეგ მისამართზე:

<https://eeu.edu.ge/portfolio/research-postcolonial/>

კონტაქტი: interdisciplinary@eeu.edu.ge