

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია
ACADEMY OF PHILOSOPHICAL SCIENCES OF GEORGIA

ფილოსოფიური ძიებანი

{კრებული მეთხუთმეტი}

PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS

{FIFTEENTH COLLECTED ARTICLES}

თბილისი – 2011 – Tbilisi

ISSN 1512-2468

UDC (უაკ) 1 (479.22)
(061.2) ფ. 562

„ფილოსოფიური ძიებანი“-ს XV კრებულში წარმოდგენილია ქართველ ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილის ორიგინალური გამოკვლევები ფილოსოფიის სხვადასხვა დარგში. იგი ნაგარაუდევია ფილოსოფიური პრობლემებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი **სერგი ავალიანი**

რეცენზენტები:

რევაზ ბალანჩივაძე
თეიმურაზ ფანჯიკია

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის აკადემიკოსები

სარედაქციო კოლეგია:

ასათიანი გურამ
ბრეგაძე ანზორ
გოუბარი ემ
დოლიძე მამუკა
ვეკუა გიორგი
კვარაცხელია ნაპო
მანარაძე მიხეილ
ფანჯიკიძე თეიმურაზ
ქეცბაია კახა (რედაქტორის მოადგილე).
შუშანაშვილი გერონტი
ხასაია ზურაბ

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2008

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge

რედაქტორის წინასიტყვაობა

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის წელიწადეული საგამომცემლო ორგანოს „ფილოსოფიური ძიებანი“-ს მეთხუთმეტე კრებულში, წინა გამოცემების კვალდაკვალ, გამოქვეყნებულია ქართველ ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილის მეცნიერული გამოკვლევები იმ ფილოსოფიური პრობლემებისა, რომლებიც უთუოდ გამოიწვევს მათ ინტერესს, ვისაც ამ პრობლემებზე უფიქრია. ამჯერადაც, ისევე როგორც წინა გამოცემებში, ძველი და საშუალო თაობის ფილოსოფოსთა გამოკვლევების გვერდით, ვაქვეყნებთ ახალგაზრდა – დამწყებ – ავტორთა ისეთ ფილოსოფიურ ნაშრომებსაც, რომლებიც სამომავლოდ დიდ იმედს იძლევიან ქართული ფილოსოფიური აზროვნების საკეთილდღეოდ. კრებულის რედაქციას განზრახული აქვს, რომ მომავალშიც დიდი ადგილი დაუთმოს ახალგაზრდა მკვლევართა შემოქმედებას. ჩვენი აკადემიისა და მისი საგამომცემლო ორგანოს მთავარ მიზანს ქართული ფილოსოფიური აზროვნების შემდგომი პროგრესი წარმოადგენს, რომლის უზრუნველყოფა ახალგაზრდა ნიჭიერმა ფილოსოფოსთა თაობამ უნდა იკისროს.

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია თხუთმეტი წლისაა; ამავე ასაკისაა „ფილოსოფიური ძიებანი“-ც, რომლის ფურცლებზე გასულ წლებში რამდენიმე ასეული ფილოსოფიური გამოკვლევა გამოქვეყნდა, რომლის ავტორები იყვნენ როგორც ქართველი, ისე უცხოელი მეცნიერები.

განვლილი წლების მანძილზე მის გამომცემლებს არაკეთილმოსურნე ადამიანთაგან მომდინარე ბევრი სიძნელის გადალახვა მოუხდათ, მაგრამ, საბედნიეროდ, ისინი ფილოსოფიური საზოგადოების ძირითადი ნაწილის მხარდაჭერით სარგებლობდნენ, რაც მათ იმის სტიმულს აძლევდათ, რომ წარმატებით განეგრძოთ თავიანთი საქმიანობა. ამჟამად, ვფიქრობთ, რომ ქართველ ფილოსოფოსთა შორის საყოველთაოდ აღიარებულია „ფილოსოფიური ძიებანი“-ს ღვაწლი ქართული ფილოსოფიური აზროვნების პროგრესის დარგში. თავის მხრივ კრებულის რედაქციას გადაწყვეტილი აქვს არ დაზოგოს თავისი ძალა და ენერგია დასახული მიზნების განსახორციელებლად.

„ფილოსოფიური ძიებანი“-ს მეთხუთმეტე კრებულს თან ერთვის ბიბლიოგრაფია, რომელიც მოიცავს განვლილი თხუთმეტი წლის მანძილზე ამ კრებულში დაბეჭდილ ყველა სტატიას.

სერგი ავალიანი

30 სექტემბერი, 2010 წ.

ნანილი პირველი

საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის ცნობარი

2010

FIRST PART

**REFERENCE BOOK OF THE ACADEMY OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES OF GEORGIA**

2010

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსები:

1. ავალიანი სერგი
2. ასათიანი გურამ
3. ბალანჩივაძე რევაზ
4. ბრეგვაძე ანზორ
5. ბრეგვაძე ბაჩანა
6. გახოკიძე რამაზ
7. გოლეთიანი რობერტ
8. გოუბარი ემ
9. დვალიშვილი ემანუელ
10. დოლიძე მამუკა
11. ვეკუა გიორგი
12. იმედაზე ირაკლი
13. კალანდია ირაკლი
14. კვარაცხელია ნაპო
15. ლომაშვილი ფარნაოზ
16. მახარაძე მიხეილ
17. მთიბელაშვილი თეიმურაზ
18. ნაჭყებია გურამ
19. რამიშვილი ვალერიან
20. რეხვიაშვილი ტარიელ
21. სარჯველაძე ნოდარ
22. ფანჯიკიძე თეიმურაზ
23. ფაჩულია თეიმურაზ
24. ქეცბაია კახა
25. ლლონტი ფელიქს
26. შუშანაშვილი გერონტი
27. ჩანტლაძე რაულ
28. ხასაია ზურაბ
29. ხუბუა გიორგი
30. ჯახაია ლეონიდე

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზი- დიუმი:

1. პრეზიდენტი – **სერგი ავალიანი**
2. ვიცე-პრეზიდენტი – **მიხეილ მახარაძე**
3. აკადემიკოსი-მდივანი – **კახა ქეცბაია**
4. ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ნაპო კვარაცხელია**
5. სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **გურამ ასათიანი**
6. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ანზორ ბრეგაძე**
7. მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **გიორგი ვეკუა**
8. ეთიკის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **გერონტი შუშა-ნაშვილი**
9. ესთეტიკის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **მამუკა დოლიძე**
10. რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **თეიმურაზ ფანჯიკიძე**
11. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **მიხეილ მახარაძე**
12. უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ზურაბ ხასაია**

ნაწილი მეორე

ფილოსოფიური ძიებანი

SECOND PART

PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS

ონტოლოგია

ONTOLOGY



სერგი ავალიანი (თბილისი)

სერგი ავალიანი – მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის, მეცნიერების ფილოსოფიისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის სფეროებში; გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო სტატია ქართულ, რუსულ, გერმანულსა და ინგლისურ ენებზე, მათ შორის 29 ნიგნი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ნიგნები: „ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია“ (თბ., 1974); „ალბერტ აინშტაინი“ (მ. მირიანაშვილის თანაავტორობით, თბ., 1972); „Абсолютное и относительное“ (თბ., 1980); „ანტონ პირველი“ (თბ., 1987); „Природа знания и ценности“ (თბ., 1989); „მეცნიერული ონტოლოგია“ (თბ., 1994); „ფსევდობსოლუტურის ფილოსოფია“ (თბ., 2006); „თეორიული ფილოსოფია“ (თბ., 2007); „XX საუკუნის ნატურფილოსოფია“ (თბ., 2004).

ანთროპოცენტრიზმის იდეა ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში

შესავალი

რელიგიური ანთროპოცენტრიზმი. რელიგიური ანთროპოცენტრიზმი არის თეორია ადამიანის ცენტრალური ადგილის შესახებ სამყაროში. ამ თეორიის ძირითადი იდეა ჯერ კიდევ „ძველი აღთქმის“ პირველსავე გვერდებზეა ჩამოყალიბებული. ბიბლიური კრეაციონიზმი – ღმერთის მიერ არარაობიდან სამყაროს ქმნალობა – ანთროპოცენტრიზმის იდეას ემსახურება. იქ სრულიად ნათლად და არაორაზროვნად არის ნაჩვენები, რომ ღმერთმა სამყარო ადამიანისათვის შექმნა. პირველი ხუთი დღის მანძილზე მან სამყარო ისე მოაწყო, რომ ადამიანისათვის ვარგისი ყოფილიყო, ხოლო მეექვსე დღეს, როდესაც სამყარო ადამიანის საცხოვრებლად განმზადდა, ღმერთმა შექმნა კაცი – ადამი და ევა – „და აკურთხა იგინი ღმერთმან მეტყველმან: აღორძინდით და განმრავლდით და აღავსეთ ქუეყა-

ნაი და ეუფლენით მას. და მთავრობდეთ თევზთა ზღუისასა და მფრინველთა ცისათა და ყოველი პირუტყუთა და ყოვლისა ქუეყანასა და ყოველთა ქუენარმავალთა, მავალსა ქუეყანასა ზედა“ {დაბ. 1. 28}. ყოველივე ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი არის ყველაზე ღირებული ღვთის მიერ შექმნილთა შორის; იგი სამყაროს ცენტრში დგას და ყველაფერი მას ემსახურება. ანთროპოცენტრიზმის თეორია მეტს არაფერს არ ამტკიცებს.

რელიგიური ანთროპოცენტრიზმის გავლენით თუ მის პარალელურად, ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში ჩამოყალიბდა ფილოსოფიური ანთროპოცენტრიზმის დასრულებული იდეა, რომელიც, რელიგიური ანთროპოცენტრიზმისაგან განსხვავებით, ცოდნის {და არა რწმენის} სისტემას წარმოადგენდა, დასაბუთებადი ხასიათი ჰქონდა და თეორიის სახით იყო დაფუძნებული. ამ თეორიის ცალკეული ელემენტები ჯერ კიდევ მითოლოგიაში {ჰესიოდეს „თეოგონია“, ბაბილონური მითი ღმერთი მარდუკის შესახებ და სხვ.} გვხვდება, თუმცა ანთროპოცენტრიზმის ფილოსოფიური თეორია ამ შემთხვევაშიც მითოლოგიური წარმოდგენებისაგან პრინციპულად განსხვავდებოდა. ქვემოთ ყველგან მხედველობაში გვექნება ფილოსოფიური ანთროპოცენტრიზმის თეორია, რომელიც ცოდნის სისტემას წარმოადგენდა და, მამასადამე, მეცნიერულ-ფილოსოფიური შინაარსი ჰქონდა.

ანთროპოცენტრიზმის ფორმები. ანთროპოცენტრიზმი მთლიანი ფილოსოფიური მოძღვრებაა, თუმცა მასში შეიძლება გავარჩიოთ რამდენიმე ფორმა, რომელთაგან ზოგი ისტორიულად არსებობდა, ზოგი კი ანთროპოცენტრიზმის იდეის ლოგიკური ანალიზის შედეგია. ამ ფორმებიდან ერთ-ერთს შეიძლება **გეოლოგიური ანთროპოცენტრიზმი** ვუნოდოთ, რომელიც არსებითად სამყაროს გეოცენტრულ სისტემას წარმოადგენს ან მასზეა დაფუძნებული. ამ კონცეფციის მიხედვით, ვინაიდან დედამიწა სამყაროს ცენტრშია {პტოლემე}, ხოლო ადამიანი მხოლოდ დედამიწაზე ცხოვრობს, ამიტომ ადამიანი, დედამიწასთან ერთად, სამყაროს ცენტრში იმყოფება. ეს კონცეფცია ზემოაღნიშნული რელიგიური კრეაციონიზმის იდეის მეცნიერული სა-

ფუძველი იყო, ყოველ შემთხვევაში შუა საუკუნეების იუდაურ-ქრისტიანულ იდეოლოგიას ასე მიაჩნდა. სწორედ ამიტომ როდესაც კოპერნიკმა პტოლემეს გეოცენტრული სისტემა ჰელიოცენტრულით შეცვალა, მაშინ გაბატონებულმა რელიგიურმა იდეოლოგიამ მკაცრი პროტესტი გამოთქვა, რასაც შედეგად კოპერნიკის ნიგნისა და მასში ჩამოყალიბებული იდეების აკრძალვა მოჰყვა, რომ აღარაფერი ვთქვათ ინკვიზიციის მიერ ჩადენილ ბოროტმოქმედებებზე {ჯორდანო ბრუნოს კოცონზე დანვა, გალილეო გალილელის პროცესი და სხვ.}. მაგრამ ოფიციალური რელიგიური იდეოლოგიის შეშფოთება ჰელიოცენტრიზმის ჩამოყალიბების გამო სრულიად უსაფუძვლო და გაუგებრობის შედეგი იყო, ვინაიდან გეოცენტრიზმის მარცხს ანთროპოცენტრიზმის იდეასთან არსებითი კავშირი არა აქვს. ანთროპოცენტრიზმის მიხედვით, ადამიანი იმიტომ კი არ არის სამყაროს ცენტრში, რომ დედამიწას, რომელზეც ადამიანი ცხოვრობს, სამყაროში ცენტრალური ადგილი უჭირავს, არამედ იმიტომ, რომ მთელი სამყარო, როგორი სტრუქტურაც არ უნდა ჰქონდეს მას, ადამიანისათვის არის შექმნილი და მას ემსახურება. სწორედ ამიტომ სადაც არ უნდა იყოს დედამიწა – სამყაროს ცენტრში, თუ მის კიდეზე – მასზე მცხოვრები ადამიანი მაინც სამყაროს ცენტრში აღმოჩნდება. ამრიგად, ჰელიოცენტრიზმი არ უარყოფს ანთროპოცენტრიზმს. ამას ისიც ადასტურებს, რომ თვითონ კოპერნიკი – სამყაროს ჰელიოცენტრული სისტემის ავტორი – ანთროპოცენტრიზმის ერთგული დამცველი იყო {1. გვ.49}. რელიგიურ მსოფლმხედველობას არც ის ხელყოფს, რომ დედამიწა {„ქუეყანა“}, რომელიც ღმერთმა შექმნა და რომლისკენ, „ბიბლიის“ მიხედვით, მომართულია ყველა ციური სხეული მზის ჩათვლით, აღარ არის მიჩნეული სამყაროს ცენტრად – ცენტრიდან კიდეზე გადაინაცვლა; სადაც არ უნდა იყოს იგი, მაინც ღვთის ქმნილებათა, რომლის ტელეოლოგიური მიმართება სხვა ციურ სხეულებთან უცვლელი რჩება. დასასრულ, ამას ისიც ადასტურებს, რომ ჩვენს ეპოქაში, როდესაც ოფიციალური რელიგიური იდეოლოგია ჰელიოცენტრიზმის იდეას შეეგუა, ანთროპოცენტრისტული მსოფლმხედველობა არა მარტო უცვლელი დარჩა, არამედ, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, მეოცე საუკუნის კოსმოლოგიური

ალმოჩინების შედეგად კიდევ უფრო განმტკიცდა და გაძლიერდა.

ამ საკითხთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ შევეხოთ ერთ მცდარ მოსაზრებას, რომელიც ეკუთვნის ფრანგ ფილოსოფოსს პოლ ჟანეს {Paul Janet}. იგი წერს: „ანთროპოცენტრისტული დოქტრინა, როგორც მას უწოდებენ, გეოცენტრულ დოქტრინასთან კავშირში წარმოიშვა, რომელიც დედამიწას სამყაროს ცენტრად თვლიდა და მის გაქრობასთან ერთად უნდა გაქრეს“ {2, გვ.15}. ჩვენი აზრით, ღრმა შეცდომაა იმის მტკიცება, რომ თითქოს ანთროპოცენტრიზმის თეორია გეოცენტრიზმის გავლენით და მის საფუძველზე ჩამოყალიბდა. მართალია, გეოცენტრული მოძღვრება პტოლემემდე {მეორე საუკუნე} გაცილებით ადრე არსებობდა {მაგალითად, არისტოტელესთან}, მაგრამ სავარაუდოა, რომ ანთროპოცენტრისტულ მსოფლმხედველობას გაცილებით უფრო დიდი ისტორია აქვს. ყოველ შემთხვევაში იგი ჯერ კიდევ „ძველი აღთქმის“ უძველეს წიგნებშია სრულიად ნათლად ფიქსირებული. პ.ჟანეს მოსაზრების მცდარობას ისიც ადასტურებს, რომ გეოცენტრიზმი დიდიხანია ისტორიას ჩაბარდა, მას დღეს არავინ აღარ იზიარებს, მაგრამ ანთროპოცენტრიზმის იდეა ისევე ცოცხალია, როგორც ათეული საუკუნეების წინ.

ყოველივე ზემოთქმული, ვფიქრობთ, საკმაოდ ამტკიცებს, რომ ანთროპოცენტრიზმსა და გეოცენტრიზმს შორის არსებითი კავშირი არ არის.

ანთროპოცენტრიზმის მეორე ფორმას პირობითად შეიძლება **აქსიოლოგიური ანთროპოცენტრიზმი** ვუწოდოთ, ვინაიდან იგი არ კმაყოფილდება სამყაროს ცენტრში ადამიანის ადგილის ფიქსირებით, როგორც ამას გეოლოგიური ანთროპოცენტრიზმი აკეთებს და მთავარი ყურადღება ღირებულებითი {აქსიოლოგიური} ცენტრის იდეაზე გადააქვს. მის მიხედვით, ადამიანი ყველაზე ძვირფასია, ყველაზე ღირებულია სამყაროში; იგი ღირებულების აზრით „სამყაროს გვირგვინს“ წარმოადგენს, ყოველგვარ არსებულზე მაღლა დგას. აქსიოლოგიური ანთრო-

პოცენტრიზმისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, იმყოფება თუ არა ადამიანი დედამიწასთან ერთად სამყაროს ცენტრში. სადაც არ უნდა იყოს დედამიწა – სამყაროს ცენტრში, თუ კიდეზე – მასზე მყოფი ადამიანი თვით ციურ მნათობებზეც კი უფრო ღირებულება. აქსიოლოგიურ ანთროპოცენტრიზმს არც ის „აღელვებს“, არსებობს თუ არა სიცოცხლე სხვა პლანეტებზე. თუნდაც არსებობდეს, ადამიანი {მინიერი, თუ კოსმიური} მაინც ყველაზე უფრო ღირებული იქნება. მნიშვნელობა არა აქვს იმას, იგი ამქვეყნიურია თუ უცხოპლანეტელი.

მიუხედავად ამ განსხვავებისა, გეოლოგიურსა და აქსიოლოგიურ ანთროპოცენტრიზმს ტელეოლოგიისადმი გულგრილობა აერთიანებთ. ადამიანი შეიძლება იყოს ყველაზე უფრო ღირებული, მაგრამ მას არც რაიმე ემსახურებოდეს და არც ვინმეს მიზნობრივი ქმედების შედეგი იყოს. ქვემოთ ვნახავთ, რომ ანთროპოცენტრიზმის არც ერთი ფორმა არ არის სრულყოფილი ტელეოლოგიის {მიზნის} ცნების მოხმარების გარეშე, თუმცა გარეგნულად ტელეოლოგიის საჭიროება არც გეოლოგიურსა და არც აქსიოლოგიურ გეოცენტრიზმში არ იგრძნობა.

ანთროპოცენტრიზმის მესამე ფორმას შეიძლება **ტელეოლოგიური ანთროპოცენტრიზმი** ვუწოდოთ, ვინაიდან მას მთელი ყურადღება მიზანზე გადააქვს და ამტკიცებს, რომ სამყარო შექმნილია ადამიანისათვის; ყველაფერი, რაც არსებობს, ადამიანის ინტერესებს ემსახურება ან შეიძლება ემსახურებოდეს. ერთი სიტყვით, სამყარო მორგებულია ადამიანს. ეს არის ანთროპოცენტრიზმის ყველაზე სრულყოფილი ფორმა, რომელიც იუდაურ-ქრისტიანული ანთროპოცენტრიზმისაგან მხოლოდ ფორმის მიხედვით განსხვავდება.

ტელეოლოგია და ანთროპოცენტრიზმი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საერთოდ განუყრელი ცნებები როდია. სრულყოფილი ანთროპოცენტრიზმი, რასაკვირველია, ყოველთვის ტელეოლოგიურია; კიდეც მეტიც, იგი ტელეოლოგიას ემყარება, თვლის, რომ სამყაროს მიზანს ადამიანის სიცოცხლის შენარჩუნება და

გახანგრძლივება წარმოადგენს. მაგრამ ტელეოლოგია შეიძლება იყოს ანთროპოცენტრიზმის გარეშეც. მთელი რიგი ტელეოლოგიური მოძღვრებებისა {პლატონი, არისტოტელე, ლაიბნიცი და სხვ.} ანთროპოცენტრიზმის იდეას არ იზიარებდა. ამრიგად, ტელეოლოგიასა და ანთროპოცენტრიზმს შორის ორმხრივი კავშირი როდია. ტელეოლოგიური ანთროპოცენტრიზმი აქსიოლოგიურ ანთროპოცენტრიზმსაც მოიცავს. სწორედ იმიტომ არის მთელი სამყარო ადამიანის არსებობას მიზნობრივად მორგებული, რომ იგი ყველაზე ძვირფასია, ყველაზე ღირებულია არსებულთა შორის. ქვემოთ ანთროპოცენტრიზმის ცნების ქვეშ ყოველთვის მხედველობაში გვექნება ტელეოლოგიური ანთროპოცენტრიზმი, ვინაიდან მიზნის ცნებას ანთროპოცენტრისტულ მსოფლმხედველობაში პრინციპული მნიშვნელობა აქვს.

ტელეოლოგიური ანთროპოცენტრიზმის ცნების შინაარსის უკეთ გასაგებად საჭიროდ მიგვაჩნია თვითონ ტელეოლოგიის ცნების ანალიზი. ამასთანავე აღვნიშნავთ, რომ თვითონ მიზნის ცნების ასე თუ ისე სრულყოფილი ექსპლიკაცია ჩვენს ახლანდელ ამოცანას არ წარმოადგენს. ეს საკითხი საკმაოდ ვრცლად განხილულია ჩვენს სხვა ნაშრომში {3}. ამჟამად კი მხოლოდ ტელეოლოგიას, როგორც მიზნის შესახებ მოძღვრებას შევეხებით და ისიც ანთროპოცენტრიზმის თვალთახედვით.

ტელეოლოგია და ცნობიერება. ყველაზე უფრო გავრცელებულსა და და დასაბუთებულ თვალსაზრისს ტელეოლოგიისა და ცნობიერების განუყრელი კავშირი წარმოადგენს. ეს კავშირი იმას ეფუძნება, რომ ტელოსი {მიზანი} ცნობიერების ფუნქციაა და მის გარეშე არ არსებობს. ამ გაგებით არაცნობიერი ტელეოლოგიის {არაცნობიერი მიზნის} არსებობა გამორიცხულია.

მიუხედავად ამისა, ცნობილია არისტოტელეს ტელეოლოგია, როგორც ამ საერთო კანონზომიერებიდან გამონაკლისი. არისტოტელე ამტკიცებს, რომ მიზანი აქვს ყველაფერს – როგორც ცოცხალ, ისე არაცოცხალ – ფიზიკურ – საგნებსა და მოვლე-

ნებს. ბუნებაში არსებული საგნები არასრულქმნილია, ნაკლოვანია. მათ მიზანს სრულქმნილობა წარმოადგენს. სწორედ ამიტომ ისინი ილტვიან სრულქმნილობისაკენ – ღმერთისაკენ. ღმერთი, როგორც სრულქმნილი, მაგნიტივით იზიდავსა და ამოდრავებს ყველაფერს. ერთი სიტყვით, მოძრაობა მეტაფიზიკური აზრით არის სრულქმნილობისაკენ ლტოლვა. სწორედ ამიტომ ღმერთი, როგორც სრულქმნილი, არ მოძრაობს. ან რატომ უნდა იმოძრაოს, ამბობს არისტოტელე, როცა მოძრაობა არის სრულქმნილობისაკენ ლტოლვა, ხოლო თვითონ კი სრულქმნილია? სწორედ ამიტომ ღმერთი არის უძრავი მამოძრავებელი, მოძრაობის მიზანი. ერთი სიტყვით, არისტოტელე შესაძლებლად თვლის მიზნობრივ ქმედებას არაცნობიერად, ანუ ტელეოლოგიას აგებს ცნობიერების გარეშე, მიზანს არ თვლის ცნობიერების ფუნქციად.

ამ საკითხში არისტოტელეს აზრი პლატონისაგან განსხვავდება. პლატონის მიხედვით, მიზანშეწონილი ქცევა ყოველთვის ცნობიერია, რომელსაც მსოფლიო სული განაგებს. არისტოტელესთან კი ეს საკითხი მთლად ნათელი არ არის. იგი, ერთი მხრივ, მიზნობრივ ქცევას ცნობიერებისაგან თიშავს და არაცნობიერ მიზნებზე ლაპარაკობს, ხოლო, მეორე მხრივ, ტელეოლოგიას სულის არსებობასთან აკავშირებს. „არისტოტელეს მოძღვრებამ სულის შესახებ – წერს ვ.ფ. ასმუხი – განსაკუთრებული როლი ითამაშა არისტოტელეს ტელეოლოგიის ჩამოყალიბებასა და დაფუძნებაში და აგრეთვე მის გავრცელებაში კოსმოლოგიურ პრინციპამდე“ {4, გვ.301}. არისტოტელემ სულის მიზნობრივი ფუნქცია მთელ სამყაროზე გაავრცელა; მას გასულიერებულად წარმოუდგენია არა მხოლოდ ცხოველთა სამყარო, არამედ ციური სხეულებიც კი {იქვე}. ასეთ შემთხვევაში როგორ უნდა ავხსნათ მატერიალურ სამყაროში მიზნობრივი აქტების არაცნობიერი ხასიათი ანუ ბუნებაში მიზნის არსებობა? არისტოტელეს ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი არათანამიმდევრულობა ამ შემთხვევაშიც თავს იჩენს.

ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ **ანთროპული** და **კოსმოლოგიური ტელეოლოგია**. პირველი მათგანი არის ცალკეული

ადამიანის ან ადამიანთა ჯგუფის {საზოგადოების} მიზნებზე მოძღვრება. ანთროპული ტელეოლოგიის ქვეფორმებია **ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი ტელეოლოგია**. ადამიანის ნებისმიერი ცნობიერი ქცევა ტელეოლოგიურია. ადამიანი არც თეორიის და არც პრაქტიკის სფეროში არაფერს ისეთს არ აკეთებს, რაც გარკვეულ მიზნებს არ ემსახურება. ადამიანი არის Homo teleologicus. ინდივიდუალური ტელეოლოგიის საგანს სწორედ ცალკეული ადამიანის მიზნობრივი ქცევა წარმოადგენს. მაგრამ მიზნობრივია არა მხოლოდ ინდივიდების ცნობიერი ქცევა, არამედ აგრეთვე მთელი საზოგადოების ან ცალკეული ჯგუფებისა. საზოგადოებრივი ტელეოლოგია სწორედ საზოგადოებრივ მიზნებს იკვლევს.

სულ სხვაგვარია კოსმოლოგიური ტელეოლოგია, სახელდობრ, როგორც არისტოტელეს ჰქონდა წარმოდგენილი არაცნობიერი მიზნობრიობის გამოკლებით. კოსმოლოგიური ტელეოლოგიის შემთხვევაში მხედველობაშია ღმერთის ცნობიერება, რომელსაც, ნებელობასთან ერთად, მიზნობრიობაც თან ახლავს. ასეთია აგრეთვე ზემოხსენებული იუდაურ-ქრისტიანული ტელეოლოგია, როგორც ანთროპოცენტრიზმის არსებითი ნაწილი. ღმერთი მიზნობრივად ქმნის სამყაროს; ქმნის არა თავისთვის, არამედ ადამიანისათვის, რომელიც მეექვსე დღეს – დიზაინირებული სამყაროს შექმნის შემდეგ – უნდა შექმნას. სპინოზა თვლიდა, რომ ღმერთს არ შეიძლება მიზნობრიობა მიეწეროს, ვინაიდან მიზნისაკენ ილტვის ის, ვისაც რაღაც აკლია; ღმერთი კი სრულქმნილია და, მაშასადამე, მას არც რაიმე მიზანი შეიძლება ჰქონდეს. ეს არგუმენტი ღმერთის ქმედების ტელეოლოგიურ ხასიათს ვერ უარყოფს, ვინაიდან ღმერთის მიზნობრივი ქცევა ადამიანისაკენ არის მიმართული და არა თავისი თავისაკენ. ეს ნიშნავს, რომ ღმერთი მიზნობრივად ქმნის სამყაროს ადამიანისათვის; თვითონ მას კი იგი არ ესაჭიროება.

ტელეოლოგია და დარვინიზმი. ჩ. დარვინი ახალგაზრდობის წლებში ცნობილი მეცნიერისა და რელიგიის ფილოსოფოსის უილიამ პელის გავლენას განიცდიდა და, შესაბამისად, მის ტე-

ლეოლოგიურ კონცეფციასაც იზიარებდა. შემდეგში კი მან რადიკალურად შეიცვალა პოზიცია და ანტიტელეოლოგისტი გახდა. ამ პერიოდში დარვინმა ცოცხალ სამყაროში არსებული კანონზომიერების ახსნა მარტოოდენ ბუნებრივი ძალებით სცადა და, მაშასადამე, მექანიციზმის პოზიციებზე აღმოჩნდა. ასეთი იყო მისი, როგორც პიროვნების მსოფლმხედველობა. მაგრამ იმ მეცნიერული მემკვიდრეობის {ევოლუციის თეორიის} ახსნა, რომელიც მან დატოვა, ტელეოლოგიის პოზიციებიდან სრულიად შესაძლებელია. ამის შესახებ ვრცლად ლაპარაკია ჩვენს სხვა ნაშრომში {3}, ამიტომ აქ აღარ გავიმეორებთ და მხოლოდ ზოგადი შენიშვნებით დავკმაყოფილდებით.

დარვინის ევოლუციური თეორიის ბირთვია მოძღვრება ბუნებრივი გადარჩევის შესახებ. არსებობისათვის ბრძოლის პროცესში ძლიერი იმარჯვებს, რომლის თვისებები შთამომავლობას გადაეცემა, რის შედეგად მომავალი თაობები პროგრესულად სულ უფრო და უფრო ძლიერი და გარემოსთან შემგუებული იბადება. არაფერს ვიტყვით იმაზე, რომ ეს პროცესი დარვინს სწორხაზობრივად წარმოუდგენია, ყოველგვარი ზიგზაგისა და თუნდაც დროებითი უკანდახევის გარეშე. ევოლუციის პროცესი მიზანშეწონილი აქტია; მისი შედეგებიც მიზანშეწონილობით ხასიათდება. თვითონ არსებობისათვის ბრძოლას, გარემოსთან შეგუების {ადაპტაციის} ჩათვლით, აშკარა მიზნობრივი ხასიათი აქვს; ცოცხალი ორგანიზმი იბრძვის არსებობისათვის, ცდილობს შეეგუოს ბუნებას, რათა გადარჩეს. ეს ნიშნავს, რომ მთელი ევოლუციის პროცესის ერთადერთ მიზანს თვითშენახვა წარმოადგენს. ცოცხალი ორგანიზმი იბრძვის არსებობისათვის, ეგუება გარემოს იმისათვის, რომ საკუთარი არსებობა შეინარჩუნოს. ამ პროცესს აშკარა ტელეოლოგიური ხასიათი აქვს. ეს ვითარება დარვინის თეორიის კრიტიკოსებს შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ. ფრანგი მეცნიერი, როკფელერის ინსტიტუტის პროფესორი ლეკონტ დე ნიუი წერს: „ევოლუცია მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება გაგებულ იქნას, თუ ვაღიარებთ, რომ მასზე ბატონობს მიზანშეწონილობა, ზუსტი და შორეული მიზანი“ {6, გვ. 358}. ამ მიზანს იგი „ტელეფინალობას“ უწოდებს და აღნიშნავს, რომ ევოლუცია მხოლოდ მაშინ შეიძლება არსე-

ბობდეს, თუ კოსმოსს მართავს „ანტიშემთხვევითობა, რომელიც პოზიტიური მიმართულებით ღმერთის იდეას გულისხმობს“.

თუ დავეთანხმებით იმას, რომ დარვინის ევოლუციურ თეორიას, მისი ავტორის ნებისაგან დამოუკიდებლად, ტელეოლოგიური ხასიათი აქვს, მაშინ კვლავ თავს იჩენს ზემოგანხილული საკითხი მიზნისა და ცნობიერების ურთიერთობის, ანუ არაცნობიერი მიზნობრიობის არსებობის შესახებ. ზემოთ ვთქვით, რომ მიზანი ცნობიერების ფუნქციაა და იგი არ შეიძლება იყოს იქ, სადაც ცნობიერება არ არის. სწორედ ამიტომ შეუძლებელია ლაპარაკი მატერიალური სამყაროს მიზნობრიობის შესახებ. მაგრამ, მეორე მხრივ, ისიც ფაქტია, რომ ბუნებაში ყველაფერი მიზანშეწონილია; სამყარო მიზნობრივად დიზაინირებულია, რომლის ახსნა ბუნებრივი ძალების საფუძველზე შეუძლებელია. ინერტული, მატერიალური სამყარო კანონზომიერებისა და მიზანშეწონილობის ფაქტს ვერ აგვიხსნის. ერთი სიტყვით, ამხსნელი სულ სხვაგან – ბუნების გარეთ – უნდა ვეძიოთ. სახელდობრ, ლეკონტ დე ნიუის და სხვა მრავალი სწავლულის {პლატონი, არისტოტელე, დეკარტი, ნიუტონი და ა.შ.} მოსაზრებათა კვალდაკვალ უნდა ვთქვათ, რომ კოსმოლოგიური კანონზომიერებისა და მიზანშეწონილობის ამხსნელი შეიძლება იყოს მხოლოდ და მხოლოდ „მექანიკასა და გეომეტრიაში განსაცვიფრებლად განაფული“ {ნიუტონი} უზენაესი გონება – სამყაროს შემოქმედი ანუ ღმერთი.

ანთროპოცენტრიზმი, ტელეოლოგია და კოსმოლოგიური დიზაინი. ახლა საჭიროა განვიხილოთ ანთროპოცენტრიზმისა და ტელეოლოგიის ურთიერთობა კოსმოლოგიური დიზაინის იდეასთან.

კოსმოლოგიური დიზაინის იდეა ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში გვხვდება, ხოლო უფრო ადრე – იუდაურ-ქრისტიანულ ტელეოლოგიაში. რელიგიური კრეაციონიზმი სწორედ კოსმოლოგიურ დიზაინს გულისხმობს; ღმერთი ქმნის დიზაინირებულ სამყაროს, რომელშიც ყველაფერი კანონზომიერი და

მიზანშეწონილია; არაფერი არ არის ზედმეტი ან შემთხვევითი. ეს არის კოსმოლოგიური ჰარმონია ანუ, როგორც ლაიბნიცი უწოდებდა, „პრესტაბილური ჰარმონია“.

ფილოსოფიაში კი კოსმოლოგიური დიზაინის იდეა იმთავითვე გამოჩნდა; ჰერაკლიტე, დემოკრიტე, ანაქსაგორა, რომ აღარაფერი ვთქვათ სოკრატეს, პლატონსა და არისტოტელეზე, მონესრიგებული – დიზაინირებული – სამყაროს შესახებ ლაპარაკობდნენ. ნებისმიერი დიზაინი დიზაინერის არსებობას გულისხმობს. პრაქტიკულ ცხოვრებაში დიზაინერს ადამიანი წარმოადგენს. დიზაინი ცნობიერი ქმედებაა; იგი არ შეიძლება შემთხვევითობის ნაყოფი იყოს. ადამიანი-დიზაინერი რთავს სახლებს, განალაგებს მასში ავეჯს, აფორმებს ნიგნებს, აშენებს ბალებს და ა.შ. მთელი ეს პროცესი ცნობიერი აქტია. ანალოგიურად უნდა ითქვას კოსმოლოგიური დიზაინის შესახებ, რომელიც აგრეთვე დიზაინერის არსებობას გულისხმობს. ასეთი დიზაინერი კი შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთი. „მაშ, განვსაჯოთ – წერს პლატონი – რა ძალას შეეძლო აქმედებინა ესოდენ დიდი მასები {ციური სხეულები – ს.ა.} წრიულად ებრუნათ ერთი და იგივე დროის განმავლობაში, როგორც დღეს ბრუნავენ? რომელ ბუნებას შეეძლო მოემოქმედა ეს? მე ვამტკიცებ, რომ ამის მიზეზი შეიძლება იყოს მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთი; სხვაგვარად ეს შეუძლებელია“ {7,983-b – 983-c; გვ.492-493}.

ზუსტად იგივე აზრს გამოთქვამს ნიუტონი ციური სხეულების მოძრაობის მეცნიერული ანალიზის საფუძველზე. „მზის, პლანეტებისა და კომეტების ესოდენ გამაოგნებელი შეერთება შეუძლებელია სხვაგვარად მომხდარიყო, თუ არა მძლევა-მძლე და ბრძენთა-უბრძენის ძრახვით და ნებით... არსების, რომელიც მართავს ყველაფერს არა როგორც სამყაროს სული, არამედ როგორც კოსმოსის მბრძანებელი და თავისი მბრძანებლობის მიხედვით უნდა იწოდებოდეს როგორც უფალი ღმერთი ყოვლისმპყრობელი“ {8, გვ.73}.

კოსმოლოგიური დიზაინის არგუმენტი სრულიად სამართლიანად იყო გამოყენებული ღმერთის არსებობის დასაბუთებლად. ლიტერატურაში ცნობილია ღმერთის არსებობის დასაბუთების სამი ძირითადი არგუმენტი {თომა აკვინელი ხუთ არგუმენტს ასახელებდა}: ონტოლოგიური, კოსმოლოგიური და ფიზიკურ-თეოლოგიური. ეს უკანასკნელი არის ის, რასაც ჩვენ კოსმოლოგიური დიზაინის არგუმენტს ვუნოდებთ. როგორც ცნობილია, ონტოლოგიური არგუმენტის ორი ვარიანტი არსებობს – ანსელმ კენტერბერიელისა და დეკარტისა. ანსელმი ღმერთის არსებობას სრულყოფილების იდეის არსებობის საფუძველზე ამტკიცებს: ღმერთი ყოვლად სრულქმნილი არსებაა და, მაშასადამე, მას არც არსებობა აკლია, დეკარტს იგივე დასკვნა ადამიანის გონებაში არსებული უსასრულო არსების იდეიდან გამოაქვს; ადამიანი სასრული არსებაა; ამიტომ იგი არ შეიძლება იყოს მის გონებაში არსებული უსასრულო არსების იდეის შემოქმედი. ასეთი შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთი. ისიც ცნობილია, რომ კანტმა ეს არგუმენტი იმის საფუძველზე უარყო, რომ ცნებიდან არსებობა არ გამოიყვანება. შეიძლება მქონდეს ასი ტალერის {ფულის ერთეულია} იდეა, მაგრამ არ მქონდეს არც ერთი ტალერი; მაშასადამე, ადამიანის გონებაში არსებული უსასრულო არსების იდეიდან, კანტის აზრით, ღმერთის არსებობას ვერ დაამტკიცებ. ისიც ცნობილია, რომ კანტის ეს არგუმენტი დამაჯერებლად უარყო ჰეგელმა. მან აჩვენა, რომ კანტი ამ შემთხვევაში ერთმანეთში ურევს სასრულისა და უსასრულოს იდეებს. ასი ტალერის იდეა სასრული {ემპირიული} არსების იდეაა, საიდანაც არსებობა მართლაც არ გამოიყვანება; მაგრამ ღმერთის იდეა უსასრულო არსების იდეაა; ამიტომ ამ შემთხვევაში ცნება და არსებობა ერთმანეთს ემთხვევა {9, გვ.440}. მაშასადამე, ჰეგელმა ძალაში დატოვა ღმერთის არსებობის დასაბუთების ონტოლოგიური არგუმენტი.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ონტოლოგიური არგუმენტი უთუოდ საფუძველიანია, მაგრამ უნაკლო როდია. ღმერთის არსებობა გონებიდან კი არ უნდა გამოვიყვანოთ, არამედ მისი შემოქმედებიდან. ლაიბნიცი ამბობდა, რომ ღმერთი ბუნებაში უნდა ამო-

ვიკითხოთო, რაც იმას ნიშნავს, რომ ღმერთის არსებობას, უწინარეს ყოვლისა და უპირატესად, დიზაინერული სამყარო, როგორც მისი შემოქმედების პროდუქტი, ასაბუთებს. სწორედ ამიტომ ღმერთის არსებობის დამსაბუთებელ არგუმენტებს შორის უპირატესობა, კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ფიზიკურ-თეოლოგიურ არგუმენტს უნდა მიეკუთვნოს.

კანტმა ამ არგუმენტის უარყოფა სცადა. მისი აზრით, „ყველაზე მეტად, რაც შეიძლება დასაბუთდეს ფიზიკურ-თეოლოგიური არგუმენტით, არის ის, რომ არსებობს სამყაროს ხუროთმოძღვარი ... მაგრამ არა სამყაროს შემოქმედი“. ეს ნიშნავს, რომ კანტი ღმერთს, როგორც სამყაროს შემოქმედსა და დიზაინერს ერთმანეთისაგან განასხვავებს. განსხვავებას იმაში ხედავს, რომ დიზაინერს მასალა წინასწარ უნდა ჰქონდეს მოცემული, რომელიც მისი შემოქმედების პროდუქტი არ არის. კანტის ამ არგუმენტის წინააღმდეგ, უწინარეს ყოვლისა, იმას ვიტყვით, რომ იგი, ეტყობა, დიზაინერის საქმიანობას შემოქმედებად არ თვლის, რასაც არ შეიძლება დავეთანხმოთ. დიზაინერი უბრალოდ დამპროექტებელი კი არ არის, არამედ, შემოქმედიც; დიზაინერული სამყარო მისი შემოქმედების პროდუქტია; ამიტომ დიზაინისა და შემოქმედების ერთმანეთისაგან გათიშვა შეუძლებელია. გარდა ამისა, დიზაინერი ჯერ უნდა არსებობდეს, ხოლო შემდეგ ეწეოდეს შემოქმედებას. ამიტომ ღმერთის, როგორც სამყაროს დიზაინერის, აღიარება უკვე მის არსებობას ამტკიცებს. კიდევ მეტიც, დიზაინერის შემოქმედება არსებითად ქაოსიდან წესრიგის შექმნას ნიშნავს. ქაოსს კი არავითარი გარკვეულობა არა აქვს, არარაობას წარმოადგენს. ეს მით უმეტეს ითქმის კრეაციონიზმის შესახებ, რომელიც არარაობიდან ქმნადობას ნიშნავს. იმას, ვისაც ქაოსში წესრიგი შეაქვს, არც მასალის შექმნა გაუძნელდება. ამრიგად, კოსმოლოგიური დიზაინერი – ღმერთი – ერთდროულად დიზაინერიც {ხუროთმოძღვარიც} არის და შემოქმედიც.

ამრიგად, კოსმოლოგიური დიზაინის ტელეოლოგიური ხასიათი უდავოდ უნდა ჩაითვალოს; დიზაინი მიზნობრივი აქტია. ასევე უდავოა ანთროპოცენტრიზმისა და ტელეოლოგიის კავშირი.

ანთროპოცენტრიზმი ტელეოლოგიის არსებობას გულისხმობს. ადამიანის ყოფნა სამყაროს ცენტრში უწინარესად იმას ნიშნავს, რომ სამყარო ტელეოლოგიურად არის მოწყობილი; ყველაფერი მორგებულია ადამიანის მიზნებს, ყველაფერი მის არსებობას ემსახურება. ამრიგად, ანთროპოცენტრიზმის, ტელეოლოგიისა და კოსმოლოგიური დიზაინის იდეები ურთიერთკავშირში აღმოჩნდა. ანთროპოცენტრიზმის კონცეფცია სამივე მათგანს აერთიანებს. როგორც ქვემოთ ვნახავთ, მათი მჭიდრო კავშირი ჩანს არა მხოლოდ რელიგიურ ანთროპოცენტრიზმში, არამედ კოსმოლოგიურშიც.

მიუხედავად ამისა, ანთროპოცენტრიზმისა და ტელეოლოგიის იდეების გაიგივება არ შეიძლება. ანთროპოცენტრიზმი ტელეოლოგიის არსებობას გულისხმობს და მის გარეშე არ მოიაზრება, მაგრამ არა პირიქით. ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია ისეთი ტელეოლოგიური თეორიები, {მაგალითად, არისტოტელესთან}, რომლებიც ანთროპოცენტრიზმის იდეისაგან შორსაა. სწორედ ამიტომ ჩვენი კვლევის უშუალო მიზანს ამჟამად ტელეოლოგია არ წარმოადგენს. მას მხოლოდ იმდენად შევვხებით, რამდენადაც ანთროპოცენტრიზმის ცნების ანალიზი მოითხოვს.

თავი პირველი

ანთროპოცენტრიზმის იდეა ფილოსოფიაში

ანთროპოცენტრიზმის იდეა ფილოსოფიაში ერთბაშად არ ჩამოყალიბებულა; მას წინ უსწრებდა გარკვეული ტელეოლოგიური და კოსმოლოგიური წარმოდგენები სამყაროს სტრუქტურის შესახებ. ეს წარმოდგენები პირდაპირ ან არაპირდაპირ ანთროპოცენტრიზმის წინამორბედი იყო, ვინაიდან, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, კოსმოლოგიური ტელეოლოგიისა და დიზაინის იდეები უმრავლეს შემთხვევაში ანთროპოცენტრიზმის დაფუძნებას უწყობდა ხელს, თუმცა ისეთი ტელეოლოგიური თეორიებიც არსებობდა, რომელთათვის ანთროპოცენტრისტული კონცეფცია მიუღებელი იყო.

კოსმოლოგიური დიზაინის სილუეტები ჯერ კიდევ ანაქსაგორას ფილოსოფიაში გამოჩნდა.. პლატონი და არისტოტელე თვლიდნენ, რომ ანაქსაგორამ პირველმა მიაქცია ყურადღება სამყაროში არსებულ ჰარმონიასა და წესრიგს, პირველმა სცადა კოსმოლოგიური ჰარმონიის ახსნა არა შემთხვევითობის, არამედ გონების საფუძველზე. ცნობილია ანაქსაგორას თეზისი: „ყველაფერი ერთად იყო; შემდეგ მოვიდა გონება და ისინი მოანესრიგა“ {11, გვ.121}. დიოგენე გადმოგვცემს, რომ ანაქსაგორას გონებამ „უცებ დაიწყო მოქმედება; ყველაფერი, რაც ადრე მოუნესრიგებელი იყო, ერთმანეთს დაუკავშირა“ {იქვე}. ანაქსაგორას უთქვამს: „რაც იყო, მაგრამ ახლა აღარ არის და რაც ახლა არის და მომავალში აღარ იქნება, ყველაფერი მოუნესრიგებულია გონების მიერ“ {12, გვ. 504}. მაგრამ გაურკვეველია თვითონ გონების სტატუსი და მისი მოქმედების წესი. რა არის თვითონ გონება – მატერიალური თუ იდეალური? ცნობიერად და მიზნობრივად მოქმედებს თუ მექანიკურად? ამ გაურკვეველობის გამო სოკრატე და პლატონი უკმაყოფილებას გამოთქვამდნენ.

კოსმოლოგიური დიზაინის ელემენტებს ვხვდებით ემპედოკლეს მოძღვრებაშიც. სიყვარულისა და სიძულვილის ძალები კოსმოლოგიური დიზაინერის როლს ასრულებს; პირველი განცალკევებულებს აერთიანებს, მეორე კი შლის. მათ გარეშე კი მხოლოდ ქაოსი და გაურკვეველობა სუფევს. მაგრამ კოსმოლოგიური დიზაინის პროცესი ემპედოკლემ გაიგო არა როგორც ცნობიერი და მიზნობრივი ქმედება, არამედ როგორც არაცნობიერი და შემთხვევითი აქტი, რაც ემპედოკლეს ფილოსოფიური შეხედულებების მოუმნიფებლობით აიხსნება.

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ არც წინასოკრატულ ფილოსოფიაში და, მით უმეტეს, არც შემდეგ კოსმოსური ჰარმონიისა და დიზაინის არსებობა არავის საეჭვოდ არ მიაჩნდა. პერაკლიტე ლაპარაკობდა ლოგოსის შესახებ, რომელიც ბრძნულად აგებული კოსმოსის სიმბოლოა. ატომისტები ამტკიცებდნენ სამყაროში მკაცრი აუცილებლობის არსებობას, რასაც ისინი კოსმო-

სური წესრიგის საფუძვლად თვლიდნენ. მართალია, ამ შემთხვევაში დიზაინისა და დიზაინერის ცნებებს არ ხმარობდნენ, მაგრამ სამყაროში წესრიგისა და კანონზომიერების არსებობა უდავოდ მიაჩნდათ.

პირველი დასრულებული ანთროპოლოგიური და ტელეოლოგიური დიზაინის კონცეფცია სოკრატეს ეკუთვნის. ქსენოფონტი გადმოგვცემს სოკრატის კამათს არისტოდემესთან. „როგორ ფიქრობ, – ეკითხება სოკრატი არისტოდემეს – ვინც დაბადებიდან ადამიანი შექმნა, განა არ აღჭურვა სხეული გრძნობისათვის საჭირო და სასარგებლო ყველა ნაწილით, რომელთა მეშვეობითაც გარემოს ყველა ნაწილი აღიქმება? თვალები ხომ იმიტომ მისცა, რომ სახილველი დაინახოს? ყურებიც ხომ იმიტომ გამოაბა, რომ მოსასმენი მოისმინოს? აბა, რა აზრი ექნებოდა ჩვენთვის სუნს ცხვირი რომ არ მოგვნიჭებოდა? გვექნებოდა თუ არა ტკბილისა და მწარის შეგრძნება ან ვიგრძნობდით თუ არა საერთოდ რაიმეს, პირში ენა რომ არ იყოს საამისოდ შიგ ჩადგმული? გარდა ამისა, განგების საქმედ არ მიგაჩნიათ, რომ თვალს, ვინაიდან სხეულის უნაზესი ნაწილია, ბეჯითად იცავენ ქუთუთოები, რომელიც როსამე ხილვას საჭირო, კარივით იღება, ხოლო ძილად მიდრეკის ჟამს – იხურება? ქართაგან მოსალოდნელი ზიანის ასაცილებლად შემოქმედმა საცრისფერი წამწამებითაც შეამკო ისინი. მანვე დაუყენა თვალებს ზემოდან წარბების საფარი, რათა თავიდან ჩამოედენილმა ოფლმა მათ არა ავნოს რა. მისივე წყალობით ყური ითვისებს ყოველ ბგერასა და ხმას, მაგრამ არასოდეს ივსება. ყოველ სულდგმულს შემოქმედმა საკბეჩად დაუნესა წინა კბილები, ხოლო ამათგან მიღებული საკვების ლეჭვა და დაქუცმაცება უკანა კბილებს დააკისრა. პირი, რომლის მეშვეობითაც ყოველი სხეული კუჭში უშვებს სასურველ საჭმელ-სასმელს, თვალებისა და ცხვირის მეზობლად მოათავსა, ბინძური განავლის მატარებელ არხებს კი სრულიად სანინაალმდეგო მიმართულება მისცა და სხეულის მგრძნობელი ნაწილებისაგან რაც შეიძლება შორს გადაიტანა. ნუთუ კვლავ გაგიჭირდება განსაჯო ასე ბრძნულად ნაკეთები საქმე შემთხვევითია, თუ გონების ნამოქმედარი? {13, 111, 5-6}.

ძნელია, უფრო ზუსტად და სრულად დაახასიათო ანთროპოლოგიური დიზაინი, ვიდრე ამ ვრცელ ციტატშია მოცემული. უეჭველია, რომ ამ სიტყვების ავტორი – სოკრატე – ანთროპოლოგიური ტელეოლოგიითა და დიზაინით არ დაკმაყოფილდებოდა და იგივე იდეებს კოსმოსზეც გაავრცელებდა. ეს თუნდაც იმით დასტურდება, რომ მისი თანამედროვე დიოგენე სინოპელი ლაპარაკობს სამყაროს კანონზომიერების შესახებ, რომელსაც შემოქმედის პროდუქტად თვლის. მისი აზრით, თუ ღრმად დავუკვირდებით, აღმოჩნდება, რომ სამყაროში ყველაფერს თავისი ზომა და წესრიგი აქვს: ზამთარი და ზაფხული, დღე და ღამე, წვიმა და ქარი, ამინდის ცვალებადობა და სხვა რამ მიზნობრივად შექმნილი მოვლენებია. კოსმოლოგიური დიზაინისა და ტელეოლოგიის კონცეფცია ამ შემთხვევაში სრულიად აშკარაა.

მხატვრულ ლიტერატურაში ზემოაღნიშნული კოსმოლოგიური არგუმენტი გამოიყენა ფრანგმა დრამატურგმა მოლიერმა დრამაში „დონ-ჟუანი“. დონ-ჟუანის მსახური სგანარელი ამბობს: „ვინ შექმნა ეს ხეები, ეს კლდეები, დედამიწა და ეს ცა თავზე რომ დაგვყურებს? ან შეიძლება ყოველივე ეს არაფრისგან იშვა? ან თუნდაც თქვენ, თქვენ ხომ თავისთავად არ მოსულხართ ამ ქვეყნად? განა არ გაოცებთ ის, თუ როგორი სიმარჯვითაა ერთმანეთს მორგებული ყველა ეს პანანინა ხრახნი თუ ჭანჭიკი, რომელთაგან ადამიანის სხეული შედგება? ძარღვები, ძვლები, ვენები, არტერიები ... ფილტვები, გული, ღვიძლი და რამდენი კიდევ სხვა?“ {14, გვ.

თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ესოდენ დიდი სიბრძნით დიზაინირებული სამყარო ვიღაცას უნდა ემსახურებოდეს, ვიღაცასთვის უნდა იყოს შექმნილი, მაშინ ცხადი გახდება, რომ თუ ანთროპოცენტრიზმი ჯერ კიდევ არ ჩანს, ყოველ შემთხვევაში მის კარებთან მაინც ვდგავართ.

პლატონი და არისტოტელე დიდი ტელეოლოგისტები იყვნენ, მაგრამ მათი ტელეოლოგიური იდეები ანთროპულ ხასიათს არ ატარებდა. პლატონის მიხედვით, მსოფლიო სული მიზნობრი-

ვად მართავს სამყაროს; ყველაფერი გარკვეულ მიზანს არის დაქვემდებარებული. არისტოტელეს ტელეოლოგია კიდეც უფრო შორს მიდის. იგი ხომ უდიდესი ტელეოლოგისტი იყო! მთელი სამყარო – ცოცხალიც და არაცოცხალიც, მისი აზრით, ტელეოლოგიურ პროცესშია ჩართული. „მიზანი მცენარეებსაც აქვთ – ამბობს არისტოტელე – მაგრამ იგი ნაკლებად შესამჩნევია. ისინი იმავე წესით არიან წარმოშობილი. როგორც ცხოველები“. იგი მკაცრად აკრიტიკებდა ატომისტებს, რომლებიც ბუნებაში მიზნის არსებობას უარყოფდნენ. მიზანი აქვს ყველაფერს. რკოს მიზანია, რომ კარგი მუხა გახდეს; უსულო საგნების მოძრაობის მიზანია სრულქმნილობა. საერთოდ, მოძრაობას, არისტოტელეს აზრით, სრულქმნილობისაკენ სწრაფვა იწვევს ანუ მოძრაობა თვითონ არის სრულქმნილისაკენ სწრაფვა. სწორედ ამიტომ ღმერთი, როგორც ყოველად სრულქმნილი არსება, არ მოძრაობს. იგი ამოძრავებს {იზიდავს} სხვას, მაგრამ თვითონ კი უძრავია. ღმერთი არის უძრავი მამოძრავებელი. სწორედ ამიტომ მიზნის ცნებას სამყაროს შემეცნების პროცესში პრინციპული მნიშვნელობა აქვს. საგნის შემეცნება, უწინარეს ყოვლისა, მისი მიზნის შემეცნებას ნიშნავს. „ყველა ნივთი – ამბობს არისტოტელე – ჩვენი აზრით, მხოლოდ მაშინ ვიცით, როდესაც გავიგებთ, თუ რატომაა იგი“ {15, გვ.33}. მიუხედავად უნივერსალური ტელეოლოგიური პრინციპისა, არისტოტელეს ტელეოლოგია მაინც შორს დგას ანთროპოცენტრიზმისაგან. კიდეც მეტიც, მიზანი მას ესმის როგორც არაცნობიერი ფენომენი. ამით იგი განსხვავდება პლატონის ტელეოლოგიისაგან, რომელშიც მიზნობრიობა მსოფლიო სულის ფუნქციად არის მიჩნეული.

სამაგიეროდ სტოიკოსები ანთროპოცენტრიზმის მიმართულე-ბით წავიდნენ. ისინი, ერთი მხრივ, ემყარებოდნენ არისტოტელეს ტელეოლოგიას, ხოლო, მეორე მხრივ, მას ანთროპოცენტრიზმისა და კოსმოლოგიური დიზაინის არგუმენტს უკავშირებდნენ. კერძოდ, სტოიკოსები ლაპარაკობდნენ ბუნების შინაგან წესრიგსა და ჰარმონიაზე, მის გონებრივ სანყისებზე, ადამიანის პრიორიტეტულ მნიშვნელობაზე დიზაინირებულ სამყაროში და ა.შ. ციცერონი გადმოგვცემს, რომ „სტოიკოსები უფ-

რო უდავოდ განიხილავდნენ ადამიანს, როგორც არსის იერარქიის მწვერვალს {apex} და თვლიდნენ, რომ დანარჩენი სამყარო იყო მის სასარგებლოდ არსებული მოწყობილობა“ {1, გვ.43}. როგორც აქედან ჩანს, სტოიკოსებმა არისტოტელეს ტელეოლოგია განავითარეს ანთროპოცენტრიზმის მიმართულეებით.

მეორე მხრივ, საკვირველია, რომ არისტოტელეს ტელეოლოგიას პირველი „ბზარი“ სწორედ მისმა უახლოესმა მოწაფემ თეოფრასტემ გაუჩინა, რომელმაც არისტოტელეს გარდაცვალების შემდეგ პერიპატეტიკოსთა სკოლის მესვეურობა იკისრა. მან პირველმა შეიტანა ეჭვი არისტოტელეს დეფინიციაში მიზნის შესახებ. ამგვარი დეფინიციის, მისი აზრით, ზოგჯერ ფაქტებს ეწინააღმდეგება. მაგალითად, რა მიზანს ისახავს გვალვა, წყალდიდობა, შიმშილობა და ა.შ? მას საჭიროდ მიაჩნია, რომ ბუნებისმეცნიერება {რომლის მკვლევარიც იგი იყო} უფრო ფრთხილად მიუდგეს საბოლოო მიზნის {ანუ მიზნის} ცნებას. და, ბოლოს, ანტიკური ეპოქის მოაზროვნეებიდან ტელეოლოგიისა და ანთროპოცენტრიზმის თვალსაზრისით ყველაზე უფრო საინტერესო მოაზროვნეა ციცერონი, რომელიც კოსმოლოგიური დიზაინის არგუმენტს იცავდა და რომლის სახელთან დაკავშირებულია საათის არგუმენტის შემოტანა ღმერთის არსებობის დასაბუთების მიზნით. იგი წერდა: „როდესაც რაღაც მექანიზმს ვხედავთ, მაგალითად, როგორიცაა გლობუსი, საათი ან სხვა რაღაც გამონაგონი, ნუთუ ვეჭვობთ იმაში, რომ იგი შექმნილია ცნობიერი ინტელექტის მიერ? ასევე, როცა ვხედავთ ციური სხეულების მოძრაობას... როგორ შეიძლება დავეჭვდეთ, რომ იგი ასევე არის არა უბრალოდ გონების ნამოქმედარი, არამედ ისეთი გონებისა, რომელიც სრულქმნილი და ღვთიურია“ {იქვე, გვ. 44}. ლიტერატურაში ცნობილია, რომ ეს არგუმენტი ბევრმა მოაზროვნემ გაიმეორა ღმერთის არსებობის დასაბუთებლად.

შუა საუკუნეების მოაზროვნეთა უმრავლესობა ტელეოლოგიისა და კოსმოლოგიური დიზაინის იდეებს იზიარებდა, მაგრამ ანთროპოცენტრიზმისადმი კრიტიკულად იყვნენ განწყობილი..

მაგალითად, ბოეციუსისათვის მისაღებია პლატონისა და არისტოტელეს ტელეოლოგია, მაგრამ უფრო შორს არ მიდის. ავეროესი კი ტელეოლოგისტია, მაგრამ ანთროპოცენტრიზმის იდეას მხოლოდ ნაწილობრივ იზიარებს. „რატომ შექმნა ღმერთმა ერთზე მეტი სახის მცენარეულები და ცხოველთა სულები?... ზოგჯერ ცხოველი და მცენარე შეიძლება მივიჩნიოთ მხოლოდ ადამიანის არსებობისათვის ან ერთმანეთისათვის, მაგრამ სხვებზე ეს არ შეგვიძლია ვთქვათ, მაგალითად ველური ცხოველები, რომლებიც ადამიანისათვის საზიანოა“ {16, გვ.200}. საინტერესოა, რომ ავეროესის ეს არგუმენტი თვით ახალ დროშიც კი გაიმეორეს.

ანთროპოცენტრიზმის კრიტიკის მიმართულებით კიდევ უფრო შორს წავიდა მაიმონიდი, რომელიც თავის კრიტიკულ პოზიციას უზარმაზარი სამყაროს არსებობაზე აფუძნებდა. მისი აზრით, როგორ შეიძლება ეს უზარმაზარი სამყარო ადამიანისათვის იყოს შექმნილი? როგორც ვხედავთ, ანთროპოცენტრიზმის იდეას იგი რაოდენობრიობის თვალსაზრისით განიხილავდა და უარყოფით შედეგებამდე მიდიოდა.

სამაგიეროდ, როჯერ ბეკონი მტკიცედ იდგა ანთროპოცენტრიზმის პოზიციებზე. იგი წერდა: „თუ ადამიანს ფინალური მიზეზების მიხედვით განვიხილავთ, მაშინ იგი შეიძლება მივიჩნიოთ, როგორც სამყაროს ცენტრში მყოფი იმ აზრით, რომ თუ ადამიანს სამყაროდან განვამორებთ, მაშინ სამყარო არეულდარეული {astray} და მიზნის გარეშე აღმოჩნდება ... და იგი არაფრამდე არ მიგვიყვანს. მთელი სამყარო მოქმედებს {works} ადამიანისათვის და არაფერი ისეთი არ არის, რისგანაც იგი სარგებელსა და ნაყოფს არ იღებდეს ... და ამდენად ყველაფერი ადამიანის საქმიანობასა და არა საკუთარ თავს ემსახურება“ {1, გვ.48}. როჯერ ბეკონი ერთდროულად ანთროპოცენტრიზმის, ტელეოლოგიური და კოსმოლოგიური დიზაინის იდეების დამცველია. ანთროპოცენტრიზმის იდეა ხომ ტელეოლოგიურისა კოსმოლოგიური დიზაინის იდეებს აერთიანებს.

სამაგიეროდ ახალი ფილოსოფიის ფუძემდებელი ფრენსის ბეკონი ანთროპოცენტრიზმის იდეის წინააღმდეგია. იგი ღრმად-მორწუნე ფილოსოფოსია, თუმცა უარყოფითად არის განწყობილი ყველაფრისადმი, რაც შუა საუკუნეებს შეეხება. გარდა ამისა, ბეკონი ემპირისტია, რამაც მისი ანტიანთროპოცენტრისტული იდეების ჩამოყალიბება განაპირობა.

ფ.ბეკონისაგან განსხვავებით, დეკარტს ანთროპოცენტრიზმთან დაკავშირებით მერყევი პოზიცია უჭირავს. იგი, ერთი მხრივ, თვლის, რომ „ღმერთმა ყველაფერი ჩვენთვის შექმნა ...სამყაროს წყობაში არაფერი ისეთი არ არის, რომლის გამოყენება ასე თუ ისე ჩვენ არ შეგვეძლოს. არავითარ შემთხვევაში არ არის სააღბათო, რომ ყველაფერი შექმნილია ჩვენთვის და რომ ღმერთს სამყაროს შექმნისას სხვა მიზნები არ ჰქონდა“. მაგრამ როცა საქმე ფიზიკურ სამყაროს შეეხება, მაშინ დეკარტი ანთროპოცენტრიზმს ეჭვქვეშ აყენებს. „ჩვენ არ შეიძლება ვეჭვობდეთ იმაში, რომ არსებობს ან ოდესმე არსებობდა და დიდხანია შეწყვიტა არსებობა ბევრმა რაიმემ, რომელიც არც ერთ ადამიანს არ უნახავს და არც შეუმეცნებია და რომ არავისთვის სარგებელი არ ყოფილა“ {17, გვ.3.}.

დეკარტი, რასაკვირველია, მართალია, როცა თვლის, რომ სამყაროში არსებობდა, არსებობს და იარსებებს ბევრი რამ ისეთი, რასაც ადამიანისათვის სარგებლობა არ მოუტანია და არც მოიტანს. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თითქოს მათ არ შეუძლიათ შესაბამის პირობებში ადამიანისათვის სარგებლის მოტანა. ქვა, რომელიც სადღაც ძევს, შეიძლება ადამიანისათვის უსარგებლო და უცნობი იყოს, მაგრამ თუ ადამიანს ძალიან მხეცი გამოედევნება, მაშინ იგი ფუნქციას შეიძენს – ადამიანის თავდასაცავად გამოდგება და, მაშასადამე, გამოავლენს თავის პოტენციურად არსებულ სასარგებლო თვისებებს. დეკარტი რატომღაც ამ პოტენციური სარგებლიანობის ცნებას არ მიმართავს.

უფრო კატეგორიულია სპინოზა ანთროპოცენტრიზმისა და ტე-

ლეოლოგიის უარყოფის მიმართულებით. მისი სუბსტანცია – ღმერთი – მოკლებულია არა მხოლოდ ნებისყოფას, არამედ გონებასაც კი. ამგვარად გაუკუღმართებულად გაგებულ ღმერთს კი არავითარი მიზანი არ შეიძლება ჰქონდეს. თავისუფლება, რომელზეც სპინოზა ლაპარაკობს, მოჩვენებითია. თვითდეტერმინაცია შინაარსეულად არაფრით არ განსხვავდება გარეგანი დეტერმინაციისაგან {იძულებისაგან}. განსხვავება მარტოოდენ ფორმაშია და მეტი არაფერი. დგას რა მკაცრი {ლაპლასური} დეტერმინიზმის პოზიციებზე, სპინოზა უარყოფს ტელეოლოგიასაც და ანთროპოცენტრიზმსაც. იგი ცდილობს იმის ახსნას, თუ საიდან შეიმუშავენ ადამიანები ტელეოლოგიისა და ანთროპოცენტრიზმის იდეებს. „ადამიანები – წერს იგი – ყველაფერს რაღაც მიზნით აკეთებენ, სახელდობრ, იმ სარგებლობისათვის, რისკენაც ისინი ილტვიან“. ამის შედეგად მათ შეუმუშავებთ შეხედულება, რომ თითქოს ყველაფერი შექმნილია მათ სასარგებლოდ: თვალეები – დასანახად, კბილები – საღეჭად, მცენარეები და ცხოველები – საკვებად, მზე გასანათებლად და ა.შ. „აქედან წარმოიშვა ის, რომ ისინი ყველა ბუნებრივ ნივთს უყურებენ, როგორც მათ სასარგებლო საშუალებას“. მაგრამ, თუ დაუკვირდებიან, მიხვდებიან, რომ ეს ნივთები თვითონ მათ შექმნეს. ისინი თვლიან, რომ „არსებობს ბუნების რაღაც მმართველი, რომელსაც აქვს ადამიანური თავისუფლება და რომელიც მათთვის ყველაფერზე ზრუნავს და ყველაფერი შექმნილია მათ სასარგებლოდ“ {5, გვ.395-396}. აქედან სპინოზა არაორაზროვნად დაასკვნის, რომ „ბუნება თავისთვის არავითარ მიზანს არ ისახავს და ყველა ფინალური მიზეზები ადამიანის გამოგონილია ... მოძღვრება მიზნის შესახებ სრულიად ამახინჯებს ბუნებას“ {იქვე, გვ.397}.

ბოლოს, სპინოზა ლოგიკურ არგუმენტს გამოთქვამს ტელეოლოგიის წინააღმდეგ. ტელეოლოგიური მოძღვრება, ამტკიცებს იგი, “ღმერთის სრულქმნილობას ანადგურებს, ვინაიდან თუ ღმერთი მიზნობრივად ქმნის რაიმეს, მაშინ იგი აუცილებლად ელტვის იმას, რაც მას არა აქვს“. ეს კი ღმერთის სრულქმნილობის უარყოფაა {იქვე}.

ამ არგუმენტის წინააღმდეგ, უწინარეს ყოვლისა, ის უნდა ვთქვათ, რომ ტელეოლოგია იმას კი არ ნიშნავს, რომ თითქოს ღმერთს აკლია ის, რასაც იგი მიზნობრივად ქმნის. ღმერთი სრულქმნილია და მას საკუთრივ არავითარი მიზანი არ შეიძლება ჰქონდეს. კოსმოსური ტელეოლოგია მიმართულია ცენტრიდან პერიფერიებისაკენ, ღმერთიდან ადამიანისაკენ.. კერძოდ, ღვთაებრივი შემოქმედების მიზანს მხოლოდ და მხოლოდ მის მიერ შექმნილი ადამიანის არსებობის უზრუნველყოფა წარმოადგენს. მაშასადამე, ტელეოლოგიის დაშვება უზენაესი არსების – ღმერთის – სრულქმნილობას სრულიადაც არ ხელყოფს.

სპინოზა არც მაშინაა სწორი, როდესაც ამტკიცებს ტელეოლოგიისა ანტროპოცენტრიზმის იდეების ემპირიულ წარმომავლობას, რაშიც იგი ამ იდეების სიყალბეს ხედავს. სინამდვილეში კი ემპირიული დაკვირვებანი არ უარყოფს, არამედ, პირიქით, ასაბუთებს ტელეოლოგიასაც და ანთროპოცენტრიზმსაც.

შესაძლებელია სპინოზას გავლენით ან მისგან დამოუკიდებლად გოეთე იმავე არგუმენტებით აკრიტიკებდა ანთროპოცენტრიზმს. 1831 წლის 20 თებერვალს იგი მის მდივანს ეკერმანს ეუბნება: ადამიანებს თავიანთი თავი ღვთაებრივი შემოქმედების მიზნად წარმოუდგენიათ; თითქოს ყველაფერი მათთვის არის შექმნილი, მათ ემსახურება. ადამიანი ბატონობს მცენარეთა და ცხოველთა სამყაროზე, რომელიც მას საზრდოს აძლევს. ამ სიკეთეს კი იგი ღმერთს უმადლის, რომელიც მასზე მამობრივად ზრუნავს. ძროხა რძეს აძლევს, ფუტკარი – თაფლს, ცხვარი – მატყლს და ა.შ. ამიტომ მას ექმნება ისეთი შთაბეჭდილება, რომ თითქოს ყველაფერი მის მიზნებს ემსახურება. „მაგრამ მას არ შეუძლია გაიგოს, რომ თვით უმცირესი ბალახიც კი მისთვის არ არის განკუთვნილი“ {18. გვ.599}. გოეთეს ამ მოსაზრებას, ცხადია, არავითარი მეცნიერული შინაარსი არა აქვს; იგი მისი პიროვნული აზრია და რაიმე მეცნიერული არგუმენტით არ არის დასაბუთებული. კოსმოლოგიური დიზაინი – ადამიანისათვის ბუნების მორგებულობა – არ შეიძლება შემთხვევითი ან ბუნების ბრმა ძალების შემოქმედების

პროდუქტი იყოს. ეს იდეა მეცნიერებამ, განსაკუთრებით ბიოქიმიამ, დამაჯერებლად დაასაბუთა. გაცეხებას იწვევს ის გარემოება, რომ გოეთე – ღვთისმოსავი და ჭეშმარიტი ქრისტიანი – ტელეოლოგიზმისა და ანთროპოცენტრიზმის წინააღმდეგია. თვითონ ისეთი „თავისუფალი მოაზროვნე“ რელიგიის საკითხებში, როგორიც იყო ვოლტერი, კატეგორიულად ამტკიცებდა, რომ „ჩვენ გონიერი არსებანი ვართ; გონიერი არსება კი არ შეიძლებოდა შეექმნა ბრმა, უხეშ, უგრძობ რაიმეს“ {1. გა.64}. ბუნებაში გონების არსებობა, მისი აზრით, მის ფინალურ მიზეზებზე მიგვანიშნებს. ვოლტერი ციცერონის საათის მაგალითსაც კი მიმართავს ღმერთის არსებობის დასაბუთებლად.. „საათი ასაბუთებს საათის ოსტატის არსებობას, სამყარო კი – ღმერთის არსებობას“ {იქვე}.

ტელეოლოგიისა და დიზაინის არგუმენტის წინააღმდეგ არის მიმართული დევიდ ჰიუმეს აგნოსტიკური და ათეისტური ფილოსოფია. წიგნში „დილოგები ბუნებრივი რელიგიის შესახებ“ იგი წერს: „მე მოკლედ აგისხნით, თუ როგორ წარმომიდგენია ეს საქმე; მიმოავლეთ თვალი სამყაროს, განიხილეთ იგი მთლიანობასა და ნაწილებში. თქვენ ნახავთ, რომ იგი სხვა არაფერია, გარდა ერთი უზარმაზარი მანქანისა, რომელიც თავის თავში ასევე უფრო მცირე ზომის მანქანებს შეიცავს. ყველა ეს სხვადასხვაგვარი მანქანა და თვით მათი უმცირესი ნაწილები ისეთი სიზუსტით მორგებულია ერთმანეთს, რომ ნებისმიერი მნახველის აღტაცებას იწვევს. მიზნისადმი საშუალებათა განსაკვიფრებელი მორგებულობა, რომელსაც მთელ ბუნებაში ვხვდებით, ზუსტად ემსგავსება ადამიანური გამომგონებლობის, ადამიანური განზრახვების, ადამიანის აზრის სიბრძნეს, ადამიანის გონების პროდუქტებს და კიდევ აღემატება მათ. მაგრამ ვინაიდან შედეგები მსგავსია, ანალოგიის წესის მიხედვით, იმ დასკვნებამდე მივდივართ, რომ მსგავსია მიზეზებიც და, მაშასადამე, ბუნების შემოქმედს აქვს გარკვეული მსგავსება ადამიანის გონებასთან, თუმცა მას უფრო ფართო უნარები, მისი შემოქმედების უფრო პროპორციული სიდიდეები აქვს. ამ აპოსტერიორული არგუმენტის დახმარებით ჩვენ იმავდროუ-

ლად ვამტკიცებთ ღვთაების არსებობას, მის მსგავსებას ადამიანის გონებასთან, ადამიანის ინტელექტთან“ {19, გვ.465}.

ჰიუმეს ეს ათეისტური არგუმენტი იმდენად სუსტი და გულუბრყვილოა, რომ საფუძვლიან კრიტიკას არც კი იმსახურებს. გამოვთქვამთ მხოლოდ ორიოდ შენიშვნას: პირველი, ჰიუმე ემპირისტია, თანამიმდევარი ემპირისტია; მისთვის არსებობის კრიტერიუმს ცდაში {ემპირიული} არსებობა წარმოადგენს. ასეთი ადამიანი, ცხადია, მხოლოდ ათეისტი შეიძლება იყოს. ღმერთი ცდაში არ გვეძლევა, ხოლო გონებას კი ემპირისტი მაინც და მაინც დიდ პატივს არ სცემს. ჰიუმეს პოზიცია ამ შემთხვევაში ძალიან ჰგავს საბჭოთა კავშირის ერთ-ერთი ბრიყვი თავ-კაცის ნ.ხრუშჩოვის განცხადებას, რომელიც მან პირველი საბჭოთა კოსმონავტის – იური გაგარინის – კოსმოსიდან დაბრუნების შემდეგ გააკეთა: „იურა ცაში იყი და ღმერთი ვერ ნახაო“. ასევე პრიმიტიულია ნებისმიერი ემპირისტის აზროვნება, როდესაც იგი მსჯელობას ღმერთის არსებობის შესახებ დაიწყებს. ჰიუმე, რასაკვირველია, დიდი ფილოსოფოსი იყო, მაგრამ ამ შემთხვევაში მისი მსჯელობა ნიკიტას მსჯელობისაგან არაფრით არ განსხვავდებოდა. მეორე, უკიდურესმა ემპირიზმმა ჰიუმე მექანიციზმამდე მიიყვანა. მას სამყარო წარმოუდგენია როგორც ერთი დიდი მანქანა, რომელსაც მექანიკის კანონები მართავს. მექანიციზმის პოზიციებიდან კი შეუძლებელია არა მარტო სამყაროს დიზაინირებულობის ახსნა, არამედ თვით სიცოცხლის, მით უმეტეს, ადამიანის ცნობიერების არსებობის გამართლება. მექანიკური მსოფლმხედველობა მხოლოდ და მხოლოდ მატერიალისტური და ათეისტური შეიძლება იყოს. მე-18-ე საუკუნეში, როცა ჰიუმე ცხოვრობდა, მატერიალიზმი და ათეიზმი, საერთოდ, მექანიკური მსოფლმხედველობა აღზევებული იყო. ამჟამად კი ყოველივე ეს მეტისმეტად გულუბრყვილოდ და პრიმიტიულად გამოიყურება. მესამე, იმავე არგუმენტით, რითაც ჰიუმე სარგებლობს, რაც არ უნდა ბეჯითად ვეძიოთ ბუნებაში კანონები გრძნობადი სახით ვერასოდეს ვერ ვიპოვნით, ვერ დავინახავთ, ვერ შევვხებით. ასევე ითქმის ცნობიერების, აზრების, იდეების შესახებ, რომლებიც გრძნობად ცდაში აგრეთვე არ გვეძლევა. მაგრამ

განა ეს საკმარისია მათი არსებობის უარსაყოფად? აი, რა აბსურდულ დასკვნებამდე მიგვიყვანს წმინდა ემპირისტული პოზიცია, რომელსაც ჰიუმე იზიარებს და რომლის საფუძველზეც იგი დიზაინირებული სამყაროს შემოქმედის – ღმერთის – არსებობას უარყოფს.

ჰიუმეს მექანიცტურმა და ათეისტურმა იდეებმა დიდი გავლენა მოახდინა კანტზე, რომელიც ღმერთის არსებობის „ფიზიკურ-თეოლოგიურ არგუმენტს“ უარყოფს, იმ არგუმენტს, რომელიც სხვა არაფერია, გარდა დიზაინირებული სამყაროს არსებობის ფაქტიდან მისი შემოქმედის არსებობის დასაბუთებისა. კანტი თითქმის სიტყვა-სიტყვით იმეორებს ჰიუმეს არგუმენტს. ამის შესახებ ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი და ამჟამად აღარ გავიმეორებთ.

ანთროპოცენტრიზმის და, სართოდ, ტელეოლოგიის კრიტიკოსთა შორის განსაკუთრებული ადგილი ბერტრან რასელს უჭირავს. გასულ საუკუნეში შედგა რასელისა და ცნობილი ინგლისელი თეოლოგის კოპლესტონის კამათი ინგლისის რადიოთი {BBC}. რასელი ამტკიცებდა, რომ ამ უზარმაზარ სამყაროში თვითონ დედამიწაც კი უმნიშვნელო სიდიდეა, რომ აღარაფერი ვთქვათ მასზე სიცოცხლის არსებობის შესახებ. იგივე აზრს იმეორებს ნიგნში „რატომ არა ვარ ქრისტიანი?“ რასელს გამოუჩნდნენ მიმდევრებიც; მაგ., სტ. ვაინბერგი, რომელიც ამავე აზრს გამოთქვამს {21}. ამ არგუმენტის მთავარ შეცდომას ჩვენ იმაში ვხედავთ, რომ იგი ანთროპოცენტრიზმის შესაძლებლობას ციური სხეულების ფიზიკურ სიდიდეებთან აკავშირებს, თვლის, რომ ვინაიდან დედამიწა სამყაროსთან შეფარდებით მცირე სიდიდეა, ამიტომ მასზე მცხოვრები ადამიანი არ შეიძლება სამყაროს ცენტრში იმყოფებოდეს. ჩვენი აზრით, ანთროპოცენტრიზმის იდეა ციური სხეულების სიდიდეზე როდია დამოკიდებული. უფრო მნიშვნელოვანია ამ პრობლემის აქსიოლოგიურ პლანში განხილვა, სახელდობრ, ღირებულების მიხედვით შეფასება. ამ პოზიციიდან კი უფრო ღირებული ის ციური სხეულია {მიუხედავად მისი სიდიდისა}, რომელიც შესაძლებელს ხდის სიცოცხლის, კერძოდ, ადამიანის არსებობას.

ასეთი კი ჯერჯერობით არის დედამიწა. ამ თვალსაზრისით პლანეტა, რომელიც ჩვენს საცხოვრისს წარმოადგენს, უმცირესი და უმნიშვნელი კი არ არის ამ უკიდევანო სამყაროში, არამედ ყველაზე უფრო „დიდი“ და ღირებული. ამასთან დაკავშირებით მკითხველის ყურადღებას მივაქცევთ იმაზე, რომ თანამედროვე კოსმოლოგიასა და ასტროფიზიკაში ცნობილი ანთროპული პრინციპები {განსაკუთრებით „სუსტი ანთროპული პრინციპი“, რომლის შესახებ ამ ნაშრომის მეორე თავში გვექნება ლაპარაკი} სწორედ ღირებულების პოზიციიდან აფასებს ციურ სხეულებს.

მე-18-ე საუკუნის მეორე ნახევარში ტელეოლოგიის ისტორიის ნიშანსვეტად დგას უილიამ პელის {William Peley} სახელი. იგი დაიბადა 1743 წელს ინგლისის პატარა ქალაქ პეტერბურგში. 1762 წელს დაამთავრა კემბრიჯის უნივერსიტეტი, ხოლო შემდეგ სწავლა განაგრძო კოლეჯში, რომლის მასწავლებლები იყვნენ კლარკი და ლოკი. 1785 წელს უ. პელიმ გამოაქვეყნა ნიგნი “მორალის პრინციპები და პოლიტიკური ფილოსოფია“, რომელმაც მას დიდი პოპულარობა მოუტანა; იგი მაშინვე სახელმძღვანელოდ იქცა კემბრიჯის უნივერსიტეტში და ავტორის სიცოცხლეში თხუთმეტჯერ დიდი ტირაჟით გამოიცა. უილიამ პელი გარდაიცვალა 1805 წელს.

უ. პელი ისტორიაში შევიდა როგორც კლასიკური ნიგნის „ბუნებრივი თეოლოგიის“ ავტორი. იგი გამოცემისთანვე სწრაფად გაიყიდა და ბესტსელერი იყო მთელი მე-19-ე საუკუნის მანძილზე. ამ ნიგნში ჩამოყალიბებულმა იდეებმა დიდი გავლენა მოახდინა არა მარტო თეოლოგებზე, არამედ ფილოსოფოსებსა და მეცნიერებზეც. ჩ.დარვინმა ეს ნიგნი სტუდენტობის წლებში წაიკითხა და დიდხნის მანძილზე მოხიბლული იყო უ.პელის ტელეოლოგიური და თეოლოგიური იდეებით. იგი ტელეოლოგიას მხოლოდ მას შემდეგ განუდგა, როდესაც ევოლუციური თეორია შეიმუშავა და ტელეოლოგიის პრინციპები ბიოლოგიიდან გამორიცხა.

უ. პელი დიზაინირებული სამყაროსა და მისი დიზაინერის

{შემოქმედის, ღმერთის} არსებობის სალუსტრაციოდ საათის არგუმენტს მიმართავს, რომელიც პირველად ამავე მიზნით ციცერონმა გამოიყენა. თუ ვნახავთ საათს, რომელიც მუშაობს, მაშინ გაგვიჩნდება კითხვა: ვინ მოაწყო ეს საათი? ანალოგიურ კითხვას დიზაინირებული სამყაროს შესახებ ღმერთის არსებობის აღიარებამდე მივყავართ. „სწორედ ისევე, როგორც საათის ფუნქცია და კომპლექსურობა საათის გამკეთებელს გულისხმობს, ასევე სამყაროს ფუნქცია და კომპლექსურობა ამ სამყაროს შემოქმედის არსებობას გულისხმობს“. უ. პელი კატეგორიულად ამტკიცებს, რომ „დიზაინი არ შეიძლება შემთხვევითობის შედეგი იყოს. არც ერთ ჭკუადამყოფელი პიროვნება {no person in his senses} ამას არ იწამებს“. სამყაროში არსებობს კანონები. „კანონის არსებობა წინასწარ გულისხმობს კანონმდებლის არსებობას, რომელსაც აქვს იმის ძალა, რომ ეს კანონი გაატაროს ... კანონი კანონმდებელს გულისხმობს“ {22}.

მიუხედავად ამისა, უ.პელის შემოქმედებაში ანთროპოცენტრიზმის იდეა წინა პლანზე არ იდგა, თუმცა მისი ტელეოლოგიური კონცეფცია მას გულისხმობდა. უ. პელის დამსახურებად ისიც კმარა, რომ მან ჰიუმეს ანტიტელეოლოგიზმი დამაჯერებლად უარყო, რის გამოც ჰიუმეს ამ თვალსაზრისის გავლენა მე-19-ე საუკუნეში თითქმის უმნიშვნელო იყო. უ. პელის ტელეოლოგიზმის დეგრადაცია და ანტიტელეოლოგიზმის დროებითი აღმავლობა ჩ. დარვინის ევოლუციის თეორიის პოპულარობამ განაპირობა. მხოლოდ მე-20-ე საუკუნის მეორე ნახევარში მოხერხდა ჩ. დარვინის ანტიტელეოლოგიური იდეების პერმანენტული რღვევა. სახელდობრ, აღმოჩნდა, რომ ჩ. დარვინის ბუნებრივი გადარჩევის თეორია არც თუ ისე შორს დგას ტელეოლოგიისაგან; მისი ტელეოლოგიური ინტერპრეტაცია სრულიად შესაძლებელია.

თავი მეორე

ანთროპოცენტრიზმის იდეა მეცნიერებაში

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ანთროპოცენტრიზმსა და ტელეოლოგიას შორის ორმხრივი აუცილებელი კავშირი არ არის. მართალია, ანთროპოცენტრიზმს უთუოდ ტელეოლოგიური ხასიათი აქვს, მაგრამ არა პირიქით. ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია ტელეოლოგიური თეორიები ანთროპოცენტრიზმის გარეშე. მიუხედავად ამისა, ტელეოლოგიური შეხედულებების ჩამოყალიბება ერთგვარი გზაა ანთროპოცენტრიზმისაკენ, თუმცა ამ გზამ შეიძლება ანთროპოცენტრიზმამდე არ მიგვიყვანოს.

პირველი ტელეოლოგიური იდეა მეცნიერებაში გამოთქვა პირველი საუკუნის ბერძენმა მოაზროვნემ ჰერონ ალექსანდრიელმა. იგი ფიზიკოსი იყო და აკვირდებოდა სინათლის სხივის ტრანექტორიას. დაკვირვებამ იგი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ, ვთქვათ, ვარსკვლავიდან თვალისაკენ მომავალი სინათლის სხივი ირჩევს უმოკლეს გზას, რაც მიზნისაკენ ლტოლვის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ამ ფაქტს შემდგომი დროის მეცნიერებმა {ფერმა, მოპერტიუი, ეილერი, პლანკი და სხვ.} ყურადღება მიექციეს, რის შედეგად ფიზიკაში ჩამოყალიბდა „უმცირესი ქმედების პრინციპი“, რომელსაც ბევრი მეცნიერი ტელეოლოგიურად ხსნის. მაგალითად, მ. პლანკი წერს: „ფოტონები, რომლისაგან სინათლის სხივი შედგება, ისე იქცევა, როგორც გონიერი არსებანი; ყველა შესაძლებელი მრუდიდან ისინი ირჩევენ იმას, რომელიც მათ მიზნამდე უფრო ჩქარა მიიყვანთ“ {23, გვ.23}.

ბუნების კანონების ტელეოლოგიურ ხასიათზე, როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ არისტოტელე ლაპარაკობდა; იგი ამტკიცებდა, რომ პლანეტები წრიულად იმიტომ მოძრაობს, რომ ისინი უმოკლეს გზას ირჩევენ. არისტოტელეს ეს მოსაზრება მისი ზოგადი ტელეოლოგიური მსოფლმხედველობიდან გამომდინარეობდა. ჰერონ ალექსანდრიელი კი იმავე დასკვნამდე ფიზიკურ სინამდვილეზე {ციურ სხეულებზე} დაკვირვების შედეგად მივიდა. მით უმეტეს, ეს ითქმის ისეთ დიდ მეცნიერზე, როგო-

რიც იყო მ. პლანკი, რომელიც ზემოაღნიშნულ ფაქტში რელიგიისა და ბუნებისმეტყველების კავშირს ხედავდა.

მეტყველებამ კვლევა-ძიებამ ტელეოლოგიამდე მიიყვანა აგრეთვე ცნობილი ბიოლოგი ჰარვი, რომელმაც სისხლის მიმოქცევა აღმოაჩინა და რომელშიც მან ტელეოლოგიური იდეა ამოიკითხა. სისხლი ორგანიზმში ისე მოძრაობს, რომ თითქოს მის მიზანს ცალკეული ორგანოების გამოკვება წარმოადგენს. ჰარვის მიზნის ცნების გარეშე თვითონ ვერ ახსნა სისხლის მოძრაობა, როგორც ბიოლოგიურ-ფიზიოლოგიური აქტი. მისი ახსნა მან არისტოტელეს ტელეოლოგიის საფუძველზე სცადა.

ცოცხალი ორგანიზმების სამყაროს შესწავლის შედეგად მე-17-ე საუკუნის ცნობილი ბუნებისმეტყველი ჯონ რეი ტელეოლოგიზმამდე მივიდა. წიგნში „კრეაციის საქმეებში გამოვლენილი ღმერთის სიბრძნე“ იგი მიმოიხილავს როგორც ასტრონომიულ, ასევე ფიზიკურსა და ბიოლოგიურ მოვლენებს და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ისინი ადამიანის კეთილდღეობას ემსახურება. ბიოლოგიური, განსაკუთრებით ბოტანიკური მოვლენების გამოკვლევის საფუძველზე მან მტკიცედ უარყო ბუნების მექანიკური ახსნა, რომლის საშუალებით იგი შეუძლებლად თვლიდა ცოცხალი ორგანიზმების შინაგანი კანონზომიერების შესწავლას.

ზემოთ უკვე ლაპარაკი გვქონდა და აღარ გავიმეორებთ ნიუტონის ტელეოლოგიური მსოფლმხედველობის შესახებ. იგი კატეგორიულად ამტკიცებდა, რომ სამყაროში არსებული განსაცვიფრებელი კანონზომიერება და წესრიგი მხოლოდ და მხოლოდ ღვთაების ტელეოლოგიური შემოქმედების პროდუქტი შეიძლება იყოს. მართალია, იგი არაფერს არ ამბობს ანთროპოცენტრიზმის შესახებ, მაგრამ არც მის არსებობას უარყოფს. ლაიბნიცისა და კლარკის {ფაქტობრივად, ნიუტონის} კამათში, რომელსაც ადგილი ჰქონდა 1715-1716 წლებში, ნიუტონი {კლარკი} ამტკიცებს, რომ სამყაროში არსებული წესრიგი, ჰარმონია ღვთაებრივი ტელეოლოგიის გამოხატულებაა, რომელსაც ღმერთი დრო და დრო მართავს, ისევე როგორც მესაათე საათს.

როგორც უკვე ვთქვით, ტელეოლოგიური მსოფლმხედველობის კრიზისი მე-19-ე საუკუნის მეორე ნახევარში დაკავშირებული იყო ჩ. დარვინის წიგნის „სახეობათა წარმოშობა“ გამოცემასთან {1859}. ჩ. დარვინმა უარყო ის ტელეოლოგიური იდეები, რომელიც მან უ. პელის გავლენით შეითვისა და ბუნებრივი შერჩევით სცადა ცოცხალ სამყაროში არსებული კანონზომიერების ახსნა. არსებობისათვის ბრძოლაში გამარჯვებული ცოცხალი ორგანიზმი შთამომავლობას გადასცემს მემკვიდრულ თვისებებს, რის შედეგად მომავალი თაობები სულ უფრო და უფრო ძლიერი იბადება. მაგრამ უფრო გვიან გაირკვა, რომ დარვინის ევოლუციურ თეორიას იმპლიციტურად ტელეოლოგიური შინაარსი აქვს. ნებისმიერი არჩევანი რალაც მიზანს გულისხმობს; უმიზნო არჩევანი შეუძლებელია. თუნდაც დავეთანხმით დარვინს, რომ ეს პროცესი ცნობიერების უშუალო მონაწილეობის გარეშე {ცხოველებს არა აქვთ ცნობიერება} სრულდება, იგი ობიექტურად მიზნობრივი პროცესია. ბუნებრივი გადარჩევა ხომ უფრო ძლიერი შთამომავლობის წარმოშობას ემსახურება? მას ღვთაებრივი ცნობიერება განაგებს. სხვაგვარად შეუძლებელია ისეთი გასაოცარი კანონზომიერების ახსნა, რასაც ცოცხალ სამყაროში ვხვდებით. ამრიგად, ჩ. დარვინი – სურს თუ არ სურს ეს მას – ტელეოლოგიას თავს ვერ აღწევს.

ეს გარემოება შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ თვითონ დარვინის თანამედროვეებსა და მიმდევრებს. ამერიკელმა ბოტანიკოსმა, დარვინისტმა, ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორმა აზა გრეიმ დარვინის ევოლუციურ მოძღვრებაში ტელეოლოგია დაინახა, რაც მან დარვინს აუწყა. ამასთან დაკავშირებით ჩ. დარვინი წერს გრეის: „რასაც თქვენ ტელეოლოგიის შესახებ ამბობთ, მე ის განსაკუთრებით მომწონს და მე არ ვფიქრობ, რომ იგი სხვა ვინმეს არ შეემჩნიოს“ {1, გვ.85}.

გრეი ამ შემთხვევაში მარტო არ ყოფილა; ასევე ფიქრობდა მეორე ბიოლოგი ჯონ ფისკე, რომლის იდეები გაიზიარა ცნობილმა დარვინისტმა ჰაქსლიმ, რომელიც, მართალია, ევოლუციური თეორიის ერთგული დამცველი იყო, მაგრამ ამ თეორიის ტელეოლოგიური ინტერპრეტაციისადმიც არ იყო გულგრი-

ლი. მიუხედავად ამისა, ოფიციალურად ჰაქსლი წერდა, რომ თითქოს ჩ. დარვინმა ტელეოლოგისტებს სასიკვდილო ლახვარი ჩასცა.

მეორე მხრივ გამოჩნდნენ ისეთებიც, რომლებმაც სცადეს დარვანის ევოლუციური თეორიის გავრცელება მთელ სამყაროზე ციური სხეულების ჩათვლით. ამ თვალსაზრისს საფუძველი თვითონ ჰაქსლიმ ჩაუყარა. ასევე ფიქრობდა დიდი ფიზიკოსი ჯეიმზ კლარკ მაქსველი.

ტელეოლოგიური იდეები ანთროპოცენტრიზმსა და დიზაინის იდეასთან კავშირში გამოთქმული იყო ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში. ის, ვინც ანთროპოცენტრიზმის პოზიციებზე იდგა, ცხადია, ტელეოლოგიისა და დიზაინის იდეებსაც იზიარებდა, ვინაიდან ანთროპოცენტრიზმის იდეა ორივე მათგანს აერთიანებს. ამგვარი მსოფლმხედველობის მატარებელი იყო მეორე საუკუნის ცნობილი რომაელი ბუნებისმეტყველი, ექიმი და ფილოსოფოსი კლავდიუს გალენოსი. მისი ანთროპოცენტრისტული იდეები კოსმოლოგიური დიზაინის კვალდაკვალ იყო შემუშავებული, რომელსაც მთლიანად ტელეოლოგიური ხასიათი ჰქონდა. გალენოსმა ანატომიური ცოდნის საფუძველზე სცადა ანთროპოცენტრიზმისა და ბიოლოგიური დიზაინის დასაბუთება. იგი ლაპარაკობდა ადამიანის ორგანიზმის დიზაინირებულობაზე, რასაც იგი მისი ღვთაებრივი წარმომავლობით ხსნიდა. ადამიანის სხეული ისე ბრძნულად არის მოწყობილი, რომ შესაძლებელი გახდეს სიცოცხლე. ეს ნიშნავს, რომ ბიოლოგიური დიზაინი ადამიანის სიცოცხლის შენარჩუნებას ემსახურება. ისტორიამ შემოგვინახა მისი თხზულება „სხეულთა ნაწილების სარგებლიანობის შესახებ“, რომელშიც ანთროპოცენტრიზმის იდეებია გატარებული.

კიდევ უფრო ადრე ცნობილი რომაელი მწერალი და სახელმწიფო მოღვაწე პლინიუსი {უფროსი} კოსმოლოგიური დიზაინის ფაქტს ანთროპოცენტრიზმის იდეის დასაბუთებისათვის იყენებდა. იგი წერდა: „ბუნებასა და დედამიწას ჩვენ განცვიფრებაში მოვყავართ ... როდესაც ვაკვირდებით პლანეტების დიდ

მრავალფეროვნებას, ვრწმუნდებით, რომ ისინი შექმნილია კაცობრიობის საჭიროების ან სიამოვნებისათვის“ {1, გვ. 44}.

კიდევ უფრო „ღრმადმორწმუნე“ ანთროპოცენტრისტი იყო დიდი გერმანელი ასტრონომი იოჰანეს კეპლერი, რომელიც ციურ სხეულებზე დაკვირვების შედეგად ანთროპოცენტრისტულსა და ტელეოლოგიურ იდეებამდე მივიდა. იგი ამტკიცებდა, რომ ღმერთმა შექმნა სამყაროს წესრიგი, რომლის მიზანს ადამიანის არსებობის უზრუნველყოფა შეადგენს. ცნობილია კეპლერის თეზისი: „ყველაფერი შექმნილია ადამიანისათვის“.

დიზაინის არგუმენტის დამცველი იყო ინგლისელი ქიმიკოსი და ფიზიკოსი რობერტ ბოილი. მისი აზრით, ბუნებაში არსებული მოვლენების მიზეზები მექანიკურია, მაგრამ სამყაროს ფინალური მიზეზი – ღვთაებრივი. კოსმოლოგიური მსოფლმხედველობა სამყაროს შემოქმედის იდეას მოითხოვს. სხვაგვარად გაუგებარი იქნება ატომების პირველადი მოძრაობის ფაქტის ახსნა. მაგრამ ფიზიკური გამოკვლევების საფუძველზე ღვთაების აღმოჩენა შეუძლებელია. საბოლოოდ რ. ბოილი აქცენტს მაინც ორგანულ დიზაინზე აკეთებს და თვლის, რომ მას ადამიანის კუნთების აგებულება უფრო აკვირვებს, ვიდრე ციური სხეულების მოძრაობა, ბუზის თვალი უფრო უცნაურად ეჩვენება, ვიდრე მზის დისკო. მიუხედავად ამისა, რ. ბოილი მტკიცედ როდი იდგა ანთროპოცენტრიზმის პოზიციებზე. ამ მხრივ მისი პოზიცია დეკარტის პოზიციას ენათესავება.

ანთროპოცენტრიზმის იდეას არც გალილეო გალილეი იზიარებდა. მან კოპერნიკის ჰელიოცენტრული სისტემის ჩამოყალიბება გაიგო როგორც ანთროპოცენტრიზმის მარცხი. გალილეის უარყოფითი დამოკიდებულება ანთროპოცენტრიზმისადმი სრულიად გასაგებია. იგი ხომ კლასიკური მექანიკის ერთ-ერთი ფუძემდებელია, რომელიც მთელ სინამდვილეს ამ მეცნიერების თვალთ უყურებდა. მექანიკის პოზიციებიდან კი ანთროპოცენტრიზმზე ლაპარაკი შეუძლებელია. სულ სხვა მდგომარეობა გვაქვს ნიუტონთან – კლასიკური მექანიკის მამასთან – ვინაიდან იგი გაცილებით უფრო დიდი დიაპაზონის

მეცნიერი იყო და თანაც ფილოსოფიური მოაზროვნეც, რამაც მისი კრეაციონისტული იდეების ჩამოყალიბება განაპირობა. მიუხედავად ამისა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ანთროპოცენტრიზმის შესახებ მის მსოფლმხედველობაში ვერ ვპოულობთ ვერც დადებითსა და ვერც უარყოფით პასუხს.

დიზაინის მეცნიერულმა იდეამ ახალი მეცნიერული დასაბუთება ჰპოვა მე-19-ე და მე-20-ე საუკუნეებში. ამ მიმართულებით ერთ-ერთი პირველთაგანი იყო ამერიკელი ბიოქიმიკოსი, პროფესორი ჯოსაია კუკი {Josiah Cooke}, რომელმაც 1880 წელს გამოაქვეყნა წიგნი „რელიგია და ქიმია“. კუკის მეცნიერული კვლევის ძირითად სფეროს წყლის ბიოქიმიური ანალიზი წარმოადგენდა. კვლევის შედეგად იგი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ „წყლის ყოველი თვისება გარკვეული მიზნით {purpose} არის დიზაინირებული“ ეს მიზანი სხვა არაფერი არ შეიძლება იყოს, გარდა ადამიანისა. მართალია, კუკი, როგორც მეცნიერი, ამ საკითხზე თავშეკავებით მსჯელობს, მაგრამ მისი მეცნიერული კვლევა-ძიების ანთროპოცენტრისტულ ტენდენციები აშკარაა. იგი ლაპარაკობს წყლის შემადგენელი ელემენტების ჰარმონიულ წყობაზე, მათ დიზაინირებულ ხასიათზე, რასაც იგი ბუნებრივ თეოლოგიამდე მიჰყავს {1, გვ.88-89}.

ჯ. კუკის მიერ ჩატარებული გამოკვლევები განაგრძო და კიდევ უფრო რადიკალურ დასკვნებამდე მივიდა ჰარვარდის უნივერსიტეტის ბიოქიმიის პროფესორი ლოურენს ჰენდერსონი, რომელმაც ამ პრობლემებზე ორი წიგნი გამოაქვეყნა: “The Fitness of the Environment” [„გარემოს ვარგისიანობა“ Harvard un-ty, Mass. Cambridge, 1913, მეორე გამოცემა 1970] და „The Order of Nature“ {„ბუნების წესრიგი“ {Harvard un-ty Cambridge, Mass, 1917}. ჰენდერსონი სხვადასხვა ნაერთების ბიოქიმიურ ანალიზს აწარმოებდა, თუმცა, ჯ. კუკის მსგავსად, განსაკუთრებულ ყურადღებას წყლის მიმართ იჩენდა. ლ.ჰენდერსონის გამოკვლევების შედეგები აშკარად ტელეოლოგიურ ხასიათს ატარებდა. იგი ლაპარაკობდა წყალბადის, ჟანგბადისა და ნახშირბადის, ასევე ცოცხალი ორგანიზმების შემადგენელი სხვა ქიმი-

ური ელემენტების ფუნდამენტურ როლზე მათი სიცოცხლის შენარჩუნებასა და განვითარებაში. „ამ ელემენტების თვისებები – წერდა იგი – უნდა განხილულ იქნას როგორც ტელეოლოგიური ხასიათის მატარებელი“.

ტელეოლოგიური შეხედულებების მიუხედავად, ჰენდერსონისათვის ვიტალიზმი მიუღებელია. იგი უარყოფს რაიმე „სასიცოცხლო ძალის“ არსებობას, რის გამოც ა. ბერგსონსა და ჰ. დრიშს აკრიტიკებს, რომლებიც ვიტალისტები იყვნენ. თვითონ კი სიცოცხლის განვითარების წყაროს ბუნებრივ გადარჩევაში ხედავს. საინტერესოა ისიც, რომ ჰენდერსონი ბუნებრივ გადარჩევასა და ტელეოლოგიას ერთმანეთთან ათავსებს. იგი წერს: „ადაპტაცია არის ტელეოლოგიური, მაგრამ არ უნდა ვთქვათ, რომ იგი არის დიზაინის ან მიზნის შედეგი. მე დავამტკიცებ. რომ ... ამ სამი ელემენტის {წყალბადი, ნახშირბად, ჟანგბადი – ს.ა.} თვისებებს შორის კავშირი და ევოლუციური პროცესი ტელეოლოგიურია და არა მექანიკური“ {1, გვ.144}. მაგრამ ამასთანავე ჰენდერსონი როგორც არაორგანულ, ისე ორგანულ სამყაროში მექანიკური კავშირების არსებობას უშვებს. ტელეოლოგიასა და მექანიციზმს შორის წინააღმდეგობის მოხსნის შესაძლებლობას კი იმაში ხედავს. რომ ზემოაღნიშნული სამი ქიმიური ელემენტის თვისებების ტელეოლოგიურ კავშირს წინასწარ დადგენილ კანონზომიერებად თვლის და, მაშასადამე, ბუნებრივი კავშირებისაგან გამოყოფს. როგორც ვხედავთ, ჰენდერსონი, ერთი მხრივ, მექანიციზმს თავს ვერ აღწევს, ხოლო, მეორე მხრივ, სამყაროში უნივერსალური ტელეოლოგიური კანონზომიერების შესახებ ლაპარაკობს. იგი იმდენად გაიტაცა მისმა ბიოქიმიურმა აღმოჩენებმა, რომ მთელი სამყაროს „ბიოცენტრულობაზეც“ კი მსჯელობდა. „მთელი ევოლუციური პროცესი – წერდა იგი – კოსმიურიც და ორგანულიც, ერთია და ბიოლოგს შეუძლია სრულიად სამართლიანად სამყარო განიხილოს, როგორც ბიოცენტრული“ {იქვე, გვ.147}.

ლ. ჰენდერსონის ფილოსოფიური იდეები, როგორც ვხედავთ, ეკლექტიკურია და არც თუ იშვიათად წინააღმდეგობრივიც.

მიუხედავად ამისა, მის მიერ ჩატარებული ბიოქიმიური კვლევის შედეგებს ანთროპოცენტრიზმის ზოგადი იდეის მეცნიერული დასაბუთებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს. ლ.ჰენდერსონი დიზაინის არგუმენტს არ იზიარებს, მაგრამ მისი კვლევის შედეგები, ავტორის ნება-სურვილისაგან დამოუკიდებლად, სწორედ ბიოლოგიური დიზაინის იდეის დასაბუთებას ემსახურება. თუნდაც წყლის შემადგენელი ელემენტების თვისებების ჰარმონიული სტრუქტურა, რაც სიცოცხლისათვის აუცილებელია, დიზაინის არგუმენტს ენათესავება და, კიდევ მეტიც, ანთროპოცენტრიზმის იდეისაკენ არის მიმართული. სახელდობრ, ეს ბიოქიმიური აღმოჩენები, საბოლოო ჯამში, იმას ადასტურებს, რომ სამყარო მორგებულია სიცოცხლეს საერთოდ და, კერძოდ კი, მის გვირგვინს – ადამიანის არსებობას,

ჯ. კუკისა და ლ. ჰენდერსონის გამოკვლევების შედეგებს უკვალოდ არ ჩაუვლია. მათი ძირითადი იდეები გამოიყენეს და თავისებურად განმარტეს როგორც მეცნიერებმა {მაგალითად, ჯ.ჰოლდენმა {J.B.S. Haldane}}, ასევე განსაკუთრებით თეოლოგებმა, რომლებმაც მასში, სრულიად სამართლიანად, კოსმოლოგიური დიზაინის, ტელეოლოგიისა და თუნდაც ანთროპოცენტრიზმის დასაბუთება დაინახეს. ასევე დიდი სიამოვნებით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ამავე მიმართულებით და კიდევ უფრო რადიკალური ტონით ქართველმა მეცნიერმა ბიოქიმიის პროფესორმა რამაზ გახოკიძემ გამოაქვეყნა ნაშრომი „სამყაროს წარმოშობის საიდუმლოება“ {24}, რომელშიც მოტანილია სხვადასხვა მეცნიერების მიერ დადგენილი მრავალი ფაქტი ადამიანის სიცოცხლისათვის გარემოს ვარგისიანობის შესახებ, რაც ობიექტურად კოსმოლოგიური ტელეოლოგიისა და დიზაინის დასაბუთებას ემსახურება; ეს კი ანთროპოცენტრიზმის ამოსავალ დებულებებსა და მთავარ არგუმენტს წარმოადგენს.

კუკის, ჰენდერსონისა და ყველა სხვა ბიოქიმიკოსის მიერ ამ მიმართულებით ჩატარებული გამოკვლევების მთავარი შედეგი შეიძლება სამი სიტყვით გამოითქვას: „სამყარო მორგებულია ადამიანს.“ ამის შემდეგ კი მთავარია, თუ როგორ გავიგებთ ამ თეზისს. ერთი შეხედვით, ამის ახსნა მოეპოვება როგორც ან-

თროპოცენტრიზმს, ასევე მატერიალიზმს. კითხვაზე: რატომ არის სამყარო ადამიანს მორგებული? ანუ რატომ არის შესაძლებელი დედამიწაზე ადამიანის არსებობა? მატერიალიზმის პასუხი ასეთი იქნება: იმიტომ, რომ სიცოცხლე მატერიის განვითარების პროდუქტია; მატერიამ წარმოშვა სიცოცხლე და ამიტომ სრულიად ბუნებრივია, რომ სამყარო და ადამიანი ურთიერთმორგებული იყოს. ამგვარი ახსნა დამაკმაყოფილებელი იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმას, რომ არსებობს მექანიკის ერთ-ერთი ძირითადი კანონი, რომელიც ცნობილია ინერციის კანონის სახელწოდებით, რომელიც ამტკიცებს, რომ მატერიალურ სხეულებს თავისთავად, გარეშე ძალების ზემოქმედების გარეშე, არც ამოძრავება შეუძლიათ და {თუ მოძრაობს} არც გაჩერება. მატერია „მკვდარია“, „უსიცოცხლოა“ {კანტი, ჰეგელი}, მოკლებულია შემოქმედებით უნარს. მატერიალური სამყაროს აქტიურობა {მინისძვრები, ვულკანები, ამოფრქვევები მზეზე და ა.შ.} მხოლოდ და მხოლოდ დაპირისპირებული ძალების ურთიერთქმედების შედეგია. თვით ატომური ბომბი, რომელსაც უდიდესი დამანგრეველი ძალა აქვს, ბუნებაში არ არსებობს. ურანი-235, რომელიც ატომური ბომბის ძირითად ინგრედიენტს წარმოადგენს, მიწაში ძვეს და არავითარ რეაქციას არ იძლევა. ბომბი ლაბორატორიებში ფიზიკური და ქიმიური რეაქციების შედეგად მზადდება. ზემოთქმულიდან ცხადია, რომ მატერიას სიცოცხლის შექმნა არ შეუძლია. ადამიანი არ არის მატერიალური სამყაროს განვითარების პროდუქტი. ყველა მეცნიერულმა ცდამ სიცოცხლის მატერიალისტური ახსნის დარგში მარცხი განიცადა.

მაშასადამე, ადამიანზე სამყაროს მორგებულობის მატერიალისტური ახსნა გამორიცხებულია; დარჩა ერთადერთი – ანთროპოცენტრისტული ანუ ტელეოლოგიური – ახსნის შესაძლებლობა. გარემო იმიტომ არის ადამიანს მორგებული, რომ ეს უკანასკნელი ყველაზე ღირებულია, ყველაზე ძვირფასია და ამ აზრით იგი სამყაროს ცენტრში იმყოფება; ყველაფერი მის არსებობას ემსახურება. ეს კი სხვა არაფერია, გარდა რელიგიური ანთროპოცენტრიზმისა.

ტელეოლოგიის, დიზაინისა და ანთროპოცენტრიზმის იდეებმა ახალი დასაბუთება მოიპოვეს თანამედროვე კოსმოლოგიაში, რომელმაც რევოლუციური იდეები ჩამოაყალიბა არა მხოლოდ სამყაროს წარმოშობის შესახებ, არამედ აგრეთვე ბუნებრივ თეოლოგიაში. კერძოდ, ახალი აღმოჩენების შედეგად კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის იდეა დაფუძნდა, ხოლო რელიგიური კრეაციონიზმის იდეამ მეცნიერული დასაბუთება შეიძინა.

ყველაფერი იმით დაიწყო, რომ 1842 წელს ავსტრიელმა ფიზიკოსმა კრ. დოპლერმა აღმოაჩინა აკუსტიკისა და ოპტიკის ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპი, რომელიც ცნობილია „დოპლერის ეფექტის“ სახელწოდებით. ამ პრინციპის თანახმად, სინათლის სხივის რხევების სიხშირე დამოკიდებულია არა მხოლოდ რხევის წყაროს მოძრაობაზე, არამედ აგრეთვე დამკვირვებლის მოძრაობაზე ამ წყაროს მიმართ. მაშასადამე, დოპლერის ეფექტმა დამკვირვებელი {სუბიექტი} ობიექტური სამყაროს წყობის სისტემაში შემოიყვანა. ეს იყო იმ ანთროპოცენტრისტული იდეების სილუეტი, რომლებიც მომდევნო – მეოცე – საუკუნეში ანთროპული პრინციპების სახით ჩამოყალიბდა და ანთროპოცენტრიზმი ახალი არგუმენტებით მოამარაგა.

„დოპლერის ეფექტის“ საფუძველზე აღმოჩნდა, რომ სინათლის ტალღების სიხშირე მის ფერს განსაზღვრავს. სახელდობრ, როდესაც სინათლის წყარო და დამკვირვებელი ერთმანეთს შორდება, მაშინ რხევების სიხშირე მცირდება, რასაც ნითელი ფერი შეესაბამება. მაგრამ თუ პირიქით ხდება, ესე იგი თუ სინათლის წყარო და დამკვირვებელი ერთმანეთს უახლოვდება, მაშინ სინათლის ტალღების სიხშირე იზრდება და შესაბამისად ნითელ ფერს იისფერი ცვლის.

მეოცე საუკუნის პირველ დეკადაში ამერიკელმა ასტრონომმა ვ. სლაიფერმა აღმოაჩინა, რომ მრავალ ნისლეულობათა სპექტრალური ხაზები ოდნავ მიდრეკილია ნითელი მხარისაკენ. ამ მოვლენას ასტრონომებმა „ნითელი ნანაცვლება“ უწოდეს. ცნობილია ასტრონომმა ჰაბლმა „ნითელი ნანაცვლება“ ახსნა

დოპლერის ეფექტის საფუძველზე და შემოიტანა სამყაროს გაფართოების ცნება. მისი აზრით, „ნითელი წანაცვლება“ იმის მაჩვენებელია, რომ გალაქტიკები „გარბის“ ერთმანეთისაგან, შორდება ერთმანეთს ანუ სამყარო ფართოვდება.

სამყაროს გაფართოებას დასაწყისი უნდა ჰქონდეს. ასტრონომები და კოსმოლოგები ვარაუდობენ, რომ სამყაროს გაფართოება დაიწყო დაახლოებით 15-20 მილიარდი წლის წინ {21, გვ.34, 37}. მანამდე კი არაფერი არ არსებობდა, არც დრო, არც სივრცე და არც სამყარო; იყო მხოლოდ რაღაც „ცეცხლოვანი ბურთი“ – წერტილოვანი სიდიდე, – რომელიც უზარმაზარი გრავიტაციული კოლაფსის მდგომარეობაში იმყოფებოდა; მისი სიმკვრივე წყლის სიმკვრივეს ათას მილიარდჯერ აღემატებოდა, ხოლო ტემპერატურა ასი მილიარდი გრადუსი იყო.

და, აი, მოხდა სასწაული! გაქრა გრავიტაციული ძალები და იგი შეცვალა განზიდულების ძალამ, რაც „დიდ აფეთქებას“ {“Big Bang“} ნიშნავდა. „ცეცხლოვანმა ბურთმა“ ელვისებური სისწრაფით დაიწყო გაფართოება; მილიონი და მილიარდი წლების შემდეგ წარმოიშვა მატერიალური ნაწილაკები – ატომები, ელექტრონები და ა.შ., ხოლო უფრო გვიან – გალაქტიკები, ციური სხეულები, ვარსკვლავები და პლანეტები. ასე წარმოიშვა სამყარო, რომელიც ახლაც ფართოვდება.

რა იყო სამყაროს წარმოშობამდე? არაფერი არ იყო; ყველაფერი დიდი აფეთქების შემდეგ წარმოიშვა. ეს არის კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის იდეა, რომელიც სრულ უნისონში იმყოფება რელიგიური კრეაციონიზმის იდეასთან, რომელსაც მთლიანად ანთროპოცენტრისტული ხასიათი აქვს.

ცნობილი ასტროფიზიკოსი ჰოილი თვლის, რომ სამყაროს გაფართოება მატერიის განუწყვეტელი ქმნადობის შედეგია. მატერიის სიმკვრივე სამყაროს გაფართოების პროცესში იმიტომ არ იცვლება, რომ „ახალ-ახალი მატერია განუწყვეტლად იქმნება ... თუ ზოგჯერ გვეკითხებიან: საიდან მოდის შექმნილი ნივთიერება? მაშინ უნდა ვუპასუხოთ: არსაიდან არ მოდის;

უბრალოდ მატერია ჩნდება; იგი იქმნება. დროის გარკვეულ მომენტში მატერიის შემადგენელი სხვადასხვა ატომი არ არსებობს, მაგრამ უფრო გვიან ისინი არსებობენ ...უფრო ძველი თეორიების თანახმად, სამყაროს მთელი ნივთიერება მყისიერად უნდა გაჩნდეს; ამასთანავე ქმნადობის პროცესს დიდი აფეთქების ფორმა აქვს. რაც შემეხება მე, ეს იდეა უფრო უცნაურად მეჩვენება, ვიდრე განუწყვეტელი ქმნადობის იდეა“ {25, გვ.104-106}.

კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის იდეა, უწინარეს ყოვლისა. კატეგორიულად უარყოფს მატერიის მარადიულობის {სუბსტანციურობის} კონცეფციას და, მაშასადამე, ძირფესვიანად არღვევს მატერიალისტურსა და ათეისტურ მსოფლმხედველობას, ხოლო, მეორე მხრივ, მეცნიერულად ასაბუთებს რელიგიური კრეაციონიზმის იდეას, რომელიც აქამდე მხოლოდ რწმენის {და არა ცოდნის} სფეროდ ითვლებოდა და, მაშასადამე, ნაკლები დამაჯერებლობა ჰქონდა. რელიგიური და კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის იდეები არსებითად იდენტური აღმოჩნდა. კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის თეორიას, ცხადია, ოპონენტებიც ჰყავს, მაგრამ, რაც მთავარია, თვითონ დიდი აფეთქება მეცნიერული ფაქტია {მისი კვალი კოსმოსში ექსპერიმენტულად აღმოაჩინეს}, რაც კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის კონცეფციის ბირთვს წარმოადგენს.

მაგრამ ჩვენთვის ამჟამად მთავარია ის, რომ კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის თეორია მჭიდრო კავშირში აღმოჩნდა კოსმოლოგიური დიზაინისა და ტელეოლოგიის იდეასთან, ხოლო ერთიც და მეორეც ანთროპოცენტრისტულ მსოფლმხედველობასთან. დიდი აფეთქების შედეგად სამყარომ დიზაინირებულის ფორმა მიიღო. ფაქტია და ამაზე არავინ არ დავობს, რომ სამყაროში არსებობს უნივერსალური ჰარმონია, კოსმოლოგიური წესრიგი. არაფერი არ არის ზედმეტი, შემთხვევითი და არაკანონზომიერი. ამ გამაოგნებელ კოსმოლოგიურ ჰარმონიას განცვიფრებაში მოჰყავდა ისეთი დიდი სწავლულნი, როგორც იყვნენ პლატონი, არისტოტელე, ნიუტონი, ლაიბნიცი და სხვა მრავალნი, რომლებიც კოსმოლოგიური დიზაინის იდეიდან

კოსმოლოგიური დიზაინერის – აბსოლუტური არსის ანუ ღმერთის – არსებობის იდეამდე მიდიოდნენ.

ნებისმიერი დიზაინი ტელეოლოგიური აქტია; დიზაინერი ყოველთვის გარკვეული მიზნებით ხელმძღვანელობს. მიზნის გარეშე დიზაინერის შემოქმედება უაზრო, ბავშვური თამაში იქნებოდა. რა შეიძლება იყოს დიზაინირებული სამყაროს შექმნის მიზანი, გარდა ადამიანისა? აქედან კი ერთი ნაბიჯილა რჩება ანთროპოცენტრიზმამდე. სამყარო შექმნილია ადამიანისათვის, კოსმოლოგიურ კრეაციონიზმს ანთროპოცენტრისტული ხასიათი აქვს. ასე ჩამოყალიბდა კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის მეცნიერული იდეის საფუძველზე მოდერნიზებული ანთროპოცენტრიზმის კონცეფცია. კოსმოლოგიურმა კრეაციონიზმმა {„დიდი აფეთქების თეორიამ“} ახალი სასიცოცხლო სული შთაბერა ანთროპოცენტრიზმის ძველისძველ რელიგიურსა და ფილოსოფიურ იდეას. ამჯერად ახლადაღორძინებული ანთროპოცენტრიზმი რელიგიური ანთროპოცენტრიზმის იდეას დაემთხვა, ხოლო ორივე მათგანი სამყაროს განიხილავს როგორც ღვთაებრივი შემოქმედების პროდუქტს, რომელიც ადამიანის არსებობას პირდაპირ ან არაპირდაპირ ემსახურება. სამყაროში, რელიგიური კრეაციონიზმის მიხედვით, ხომ ყველაფერი ადამიანისათვის შეიქმნა! სწორედ ამიტომ ადამიანის შექმნას ღმერთის მიერ წინ უსწრებდა და ამზადებდა სამყაროს შექმნა.

1974 წელს ასტრონომმა ბრანდერ კარტერმა შემოიტანა „სუსტი“ {„weak“} და „ძლიერი“ {„strong“} ანთროპული პრინციპების ცნებები. სუსტი ანთროპული პრინციპი ამტკიცებს, რომ „ფიზიკური და კოსმოლოგიური სიდიდეების დაკვირვებადი ღირებულებანი თანაბრად საალბათო როდია: ისინი ღირებულებას იძენენ იმ მოთხოვნების დაცვით, რომ არსებობს ისეთი ადგილები, სადაც ნახშირბადზე დაფუძნებული {carbon-based} სიცოცხლე შეიძლება განვითარდეს ან უკვე განვითარებული იყოს“ {1, გვ.15}. უფრო ნათლად რომ ვთქვათ, სუსტი ანთროპული პრინციპი უპირატესობას ანიჭებს სამყაროს იმ ნაწილს, სადაც სიცოცხლე არსებობს ან შეიძლება არსებობდეს.

„ძლიერ“ ანთროპულ პრინციპს კიდევ უფრო კატეგორიული ხასიათი აქვს; „სამყაროს ისეთი თვისებები უნდა ჰქონდეს, რომელიც იმის საშუალებას შექმნის. რომ სიცოცხლე განვითარდეს მისი ისტორიის გარკვეულ საფეხურზე“ {იქვე, გვ. 21}. როგორც ვხედავთ, ამ პრინციპის თანახმად, სამყაროსათვის სიცოცხლე შემთხვევითი კი არ არის, არამედ მისი არსებითი ნიშანია; სამყარო შესაძლებელს უნდა ხდიდეს სიცოცხლის არსებობას.

არსებობს ანთროპული პრინციპების განზოგადებული ფორმა: „სამყაროში ყველაფერი ისეა შექმნილი, რომ მასში ჩვენ სიცოცხლე შევძლოთ; თუკი სამყარო ოდნავ სხვაგვარი იყოს, ჩვენ მასში სიცოცხლეს ვერ შევძლებდით“ {იქვე, გვ.31}. ეს არის ანთროპული პრინციპის მთავარი აზრი, რაც იმავე დროს კოსმოლოგიური დიზაინის ტელეოლოგიურსა და ანთროპოცენტრისტულ ხასიათს ამტკიცებს. მის მიხედვით, სამყარო ისეა დიზაინირებული, რომ ადამიანმა მასში არსებობა შეძლოს; თუნდაც ოდნავ განსხვავებულ სამყაროში ადამიანის არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა. ამ იდეის დასაბუთებას ემსახურება ლ. ჰენდერსონის ზემოაღნიშნული ბიოქიმიური გამოკვლევების შედეგები.

ანთროპული პრინციპები ადამიანისა და სამყაროს ერთიანობის მტკიცებას ემსახურება; არა მარტო ადამიანს ესაჭიროება სამყარო, არამედ სამყაროსაც ესაჭიროება ადამიანი. სამყაროს ღირებულება იმით იზომება, არსებობს თუ არა მასში ადამიანი ან შეუძლია თუ არა მასში ადამიანს არსებობა. „არა მარტო ადამიანია მისაღები სამყაროსათვის, არამედ სამყაროც მისაღებია ადამიანისათვის“. ასეთ დასკვნამდე მიდის ცნობილი ფიზიკოსი ჯ. უილერი [იქვე, გვ. v11}.

ანთროპოცენტრისტულ მიმართულებას მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში ისიც ხელს უწყობს, რომ დღემდე არ არის აღმოჩენილი კოსმიური ცივილიზაცია – თუნდაც სიცოცხლე სხვა პლანეტებზე. შუა საუკუნეების რელიგიური იდეოლოგია მჭიდ-

როდ იყო დაკავშირებული პტოლემეს გეოცენტრულ სისტემასთან, აუცილებელ კავშირს ხედავდა რელიგიურ კრეაციონიზმსა და გეოცენტრულ სისტემას შორის. შემდეგ გაირკვა, რომ ასეთი კავშირის აუცილებლობა არ არსებობს. ღმერთმა დედამინა {„ქუეყანა“} აირჩია სიცოცხლის შესაქმნელად, ადამიანის დასაფუძნებლად. მნიშვნელობა არა აქვს იმას, დედამინა სამყაროს ცენტრშია, თუ კიდეზე. სამყაროს ამა თუ იმ სფეროს ღირებულება, როგორც სუსტი ანთროპული პრინციპი გვეუბნება, იზომება არა მისი ადგილით სამყაროს სხვა სფეროთა შორის, არამედ იმის მიხედვით, შესაძლებელია თუ არა მასზე სიცოცხლის არსებობა. ამ პრინციპის მიხედვით, კოპერნიკს არავითარი არსებითი ცვლილება არ შეუტანია სამყაროს ღირებულებათა სისტემაში, არავითარი „შეურაცხყოფა“ არ მიუყენებია არც დედამინისათვის და არც მასზე მცხოვრები ადამიანისათვის. სულ ერთია, სად არსებობს სიცოცხლე – სამყაროს ცენტრში თუ არა. ყველა შემთხვევაში დედამინა სამყაროს ცენტრში აღმოჩნდება. ანთროპულ პრინციპებს აქსიოლოგიური საზრისი აქვთ. ისინი სამყაროს განიხილავენ ღირებულების მიხედვით, ღირებულების კრიტერიუმად კი სიცოცხლის არსებობა მიაჩნიათ. ამ შემთხვევაშიც კოსმოლოგიური კრეაციონიზმი თავისი ანთროპული პრინციპებით რელიგიური კრეაციონიზმის იდეის მხარდამხარ დგას.

რარიგ უცნაურად და ოდიოზურად არ უნდა გვეჩვენებოდეს ანთროპოცენტრისტული მსოფლმხედველობა, იგი მიუღებელი არ უნდა აღმოჩნდეს არა მარტო მათთვის, ვინც იუდაურ-ქრისტიანულ იდეოლოგიას იზიარებს, არამედ მათთვისაც, ვინც იცნობს დიდი აფეთქების კოსმოლოგიურ თეორიას და მისგან გამომდინარე კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის იდეას. დიდი აფეთქების თეორია და სამყაროს გაფართოება ამჟამად უკვე ფაქტად ითვლება. რომლის შესახებ იშვიათად თუ ვინმე დავობს. დიდი აფეთქება და სამყაროს გაფართოება კი სხვა არაფერია, გარდა არარაობიდან {სამყაროს} ქმნადობისა, ვინაიდან „ცეცხლოვანი ბურთის“ აფეთქებამდე არაფერი არ არსებობდა; ყველაფერი მის შემდეგ წარმოიშვა. დღეს მეცნიერებას არ ძალუძს იმის ახსნა, თუ რატომ შეცვალა უზარმაზარი გრა-

ვიტაციული ძალა ანტიგრავიტაციულმა ძალამ ან რა იყო ის, რაც აფეთქდა? ჯერჯერობით ამ საკითხების ახსნა მხოლოდ ზებუნებრივი ძალების არსებობით შეიძლება. თუნდაც მომავალში მოხერხდეს მისი მეცნიერული ახსნა, წარმოდგენელია მოველოდეთ ასეთსავე ახსნას კოსმოლოგიური დიზაინის სფეროში. საერთოდ ყოველგვარ აფეთქებას – ყოველ შემთხვევაში ჩვენს ფიზიკურსა და სოციალურ სფეროში – მხოლოდ და მხოლოდ ქაოსი და ენტროპიული პროცესები მოსდევს და არა ანტიენტროპიული პროცესები ანუ კანონზომიერების დამყარება, მით უმეტეს ისეთი მყარი და უნივერსალური კანონზომიერებისა, რომელსაც ბუნებაში ვხვდებით. ეს არის სამყაროში ყველაზე დიდი სასწაული, რომლის ახსნა ფიზიკური მიზეზებით არ ხერხდება და, ვფიქრობთ, არც არასოდეს მოხერხდება. მით უფრო სასწაული და მეცნიერების პოზიციებიდან ძნელი გასაგებია ის, რომ ეს დიზაინირებული სამყარო მორგებულია ადამიანს, ხელს უწყობა და შესაძლებელს ხდის მის არსებობას. ამის გარეშე ადამიანი არა მარტო მილიონი წლები, არამედ ერთ დღესაც ვერ იარსებებდა. ყოველივე ეს კი ანთროპოცენტრიზმის იდეის სასარგებლოდ ლაპარაკობს.

დასასრულ, საჭიროდ მიგვაჩნია გავაანალიზოთ ანთროპოცენტრიზმის კრიტიკოსთა მთავარი მოსაზრება ანთროპოცენტრისტული იდეების წინააღმდეგ. ისინი თვლიან, რომ თითქოს დიზაინირებული და ადამიანის საცხოვრებლად ვარგისი სამყაროს წარმოშობის ასახსნელედ სრულიად ზედმეტია ტელეოლოგიის ცნება. შეიძლება დავუშვათ, რომ სამყარო თავისთავად {ღმერთის გარეშე} წარმოიშვა, რომელიც ადამიანის საცხოვრებლად ვარგისი აღმოჩნდა. ამან კი შესაძლებელი გახადა ადამიანის წარმოშობა.

ამგვარი ვარაუდი ჩვენ მიუღებლად მიგვაჩნია შემდეგი არგუმენტების გამო:

პირველი. ყოველგვარი თვითწარმოშობის ცნება ყალბი და აბსურდული თვალსაზრისია თუნდაც იმის გამო, რომ იგი მიზეზობრიობის კანონს ეწინააღმდეგება. მიზეზი დროში წინ უს-

წრებს შედეგს ანუ წარმომშობი უფრო ადრეა, ვიდრე წარმოშობილი. გამოდის, რომ სამყარო არსებობდა მანამდე, ვიდრე იგი წარმოიშობოდა. მაგრამ ეს ხომ აბსურდია? სხვას რომ თავი დავანებოთ, მას უსასრულო რეგრესამდე მივყავართ, ვინაიდან ყველა შემთხვევაში საკითხი ხელახლა დაისმის. ამრიგად, სამყაროს თვითწარმოშობაზე ლაპარაკი შეუძლებელია.

მეორე. ერთი წუთით მაინც დაფუშვით სამყაროს თვითწარმოშობა და ვნახოთ რას მივიღებთ. ასეთი უმიზნოდ შექმნილი სამყარო იქნება შემთხვევითი. უმიზნო შემთხვევითს ნიშნავს. ეს აზრი არისტოტელედან მომდინარეობს. ცხენი მოვიდა სახლში არა იმიტომ, რომ მგელს არ შეეჭამა, არამედ მოვიდა თავისთავად ანუ უმიზნოდ, შემთხვევით. მას უთუოდ ჰქოდა მიზეზი და, მაშასადამე, აუცილებელი იყო {მიზეზობრივი ყოველთვის აუცილებელია}, მაგრამ იგი, როგორც უმიზნო, შემთხვევითია.

მესამე. შემთხვევითობა ქაოსსა და უწესრიგობას ქმნის და, მაშასადამე, იგი არ შეიძლება ესოდენ დიზაინირებული სამყაროს მიზეზი იყოს. წესრიგი სამყაროში მიზეზსა და მიზანს შეაქვს და არა შემთხვევითობას. უმიზნო სამყარო მხოლოდ უწესრიგო და ქაოსური შეიძლება იყოს. მაგრამ ეს ასე არ არის; სამყაროში უზენაესი კანონზომიერება სუფევს.

მეოთხე. ამჯერადაც ერთი წუთით დავეთანხმოთ ჩვენს ოპონენტებს, რომ თითქოს წესრიგი სამყაროში შემთხვევით დამყარდა. მაგრამ ასეთი წესრიგი {თუ იგი საერთოდ შესაძლებელი იყოს} იქნებოდა მხოლოდ ნამიერი, მყისიერი და არავითარ შემთხვევაში არ გაგრძელდებოდა მილიონი და მილიარდი წლები. ამრიგად, ის გარემოება, რომ კოსმოსურ ჰარმონიას, კანონზომიერებას ესოდენ დიდი ისტორია აქვს, ზემოაღნიშნული დაშვების შესაძლებლობას გამორიცხავს.

მეხუთე. კიდევ ერთხელ დაფუშვით, რომ სამყარო შემთხვევით წარმოიშვა და ასევე შემთხვევით მასში წესრიგი და კანონზომიერება დამყარდა. შეძლებდა თუ არა ამ პირობებში მატერიალური სამყარო სიცოცხლის წარმოშობას თვით მაშინაც კი, თუ

იგი ადამიანის საცხოვრებლად ვარგისი აღმოჩნდებოდა? პასუხი მხოლოდ ასეთი შეიძლება იყოს: ვერ შეძლებდა და, აი, რატომ: მატერიალური სამყაროს უზენაეს კანონს ინერციის კანონი წარმოადგენს, რომელიც ამტკიცებს, რომ მატერიალურ სხეულებს თავისთავად, სხვა ძალების ზემოქმედების გარეშე არ შეუძლიათ არც მოძრაობა და {თუ მოძრაობს} არც შეჩერება. მატერია მკვდარია, ინერტულია, შინაგან ძალებს მოკლებულია. ის აქტიურობანი {მონისძვრები, ვულკანები და ა.შ.}, რასაც ბუნებაში ვხვდებით, ურთიერთდაპირისპირებული ძალების ურთიერთქმედების შედეგია და არა მატერიის შინაგანი აქტიურობისა. დასკვნა: მატერიალურ სამყაროს არ ძალუძს სიცოცხლის წარმოშობა.

მეექვსე. მატერიალურ სამყაროს არ ძალუძს სიცოცხლის წარმოშობა თუნდაც იმიტომ, რომ ცოცხალსა და არაცოცხალს შორის პრინციპული განსხვავებაა; სიცოცხლის არსებას, მის ძირითად ნიშანს შინაგანი ძალის არსებობა წარმოადგენს, რაც მატერიალურ სამყაროს არა აქვს. შინაგანი ძალის არსებობის გარეშე კი სიცოცხლის შექმნაზე ლაპარაკი ზედმეტია.

მეშვიდე. თვით იმ შემთხვევაშიც კი, რომ მატერიას შეეძლოს სიცოცხლის შექმნა {რაც ზემოაღნიშნული არგუმენტების გამო შეუძლებელია}, მატერიალური ძალები ვერ შეძლებდნენ სახეობათა წარმოშობას. ჩ. დარვინი სახეობათა წარმოშობის მთავარ მიზეზად არსებობისათვის ბრძოლასა და ბუნებრივ გადარჩევას თვლის. მაგრამ გაურკვეველი რჩება საკითხი, თუ როგორ შეუძლია ერთსა და იმავე გარემოს სხვადასხვა სახეობის შექმნა? კუ და ჟირაფი ერთსა და იმავე გარემოში ცხოვრობენ, მაგრამ ერთს გრძელი კისერი აქვს, ხოლო მეორეს კისერი თითქმის საერთოდ არა აქვს.

ასეთია ანტიანთროპოცენტრიზმის წინააღმდეგ მიმართული არგუმენტები, რომლებიც, ვფიქრობთ, მის სიყალბეს ადასტურებს. ანთროპოცენტრიზმის კონცეფცია, ცხადია, არ არის საკმაოდ დასაბუთებული, მაგრამ ანტიანთროპოცენტრიზმს საერთოდ არავითარი საფუძველი არ გააჩნია.

SERGI AVALIANI

THE IDEA OF ANTHROPOSENTRISM IN PHILOSOPHY AND SCIENCE

Abstract

In this article the history of both philosophical and scientific anthroposentrism is investigated. According to the author, the regeneration of anthroposentric world outlook is conditioned by new cosmological theory of the Big bang, i.e. by theory of creation of the world. On the basis of this cosmological theory emerged again anthroposentrism, which, as a matter of fact, turned out be identical to religious anthroposentrism.

ლიტერატურა

1. John D. Barrow and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
2. Paul Janet *Finale Causes*, Eddinburg, 1878.
3. სერგი ავალიანი, *ტელეოლოგია*, თბილისი, 2003.
4. В. Ф. Асмус. *Античная философия*, М. 1976
5. Б. Спиноза. *Избранные произведения*, т. 1, М. 1957
6. Г. Платонов. *Дарвинизм и философия*, М. 1959
7. პლატონი, *ეპინომისი* {*Платон Сочинения в трех томах*}, т. 111, ч. 2. М. 1972.
8. М. Клайн. *Математика утрата определенности*, М. 1984
9. Гегель. *Сочинения*. т. 11. М. 1935
10. И. Кант. *Сочинения в шести томах*, т. 111, М. 1966
11. А. О. Маковельский. *Досократики*, т. 111, Баку, 1919
12. G.S.Krik and J.E. Roven, *The Presocratic Philosophy*, Cambridge, 1957
13. ქსენოფონტი, *მოგონებანი სოკრატეზე*, სოკრატეს აპოლოგია, !, !!!.

14. ფრანგული დრამა, თბილისი, 1982.
15. Аристотель, Физика, М. 1937
16. Averoes, Metaphysica, Halle, 1972.
17. Р. Декарт. Избранные произведения. М. 1950
18. Goethes Gesprache mit Essermann, Berlin, 1955
19. Д. Юм. Сочинения в двух томах, т. 11. М. 1965
20. И. Кант. Сочинения в шести томах, т. 4. М. 1966
21. Ст. Вайнберг. Первые три минуты, М. 1981
22. <http://philosophy.lander.edu/intro/palay.shtm/#two>
23. Max Planck, Religion und Naturwissenschaft, Leipzig, 1955.
24. რ. გახოკიძე, სამყაროს შექმნის საიდუმლოება, „ფილოსოფიური ძიებანი“, კრ. 14, თბილისი 2010.
25. F .Hoyle, The Nature of the Universe, Oxford, 1950.

*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა
და ლოგიკის განყოფილებამ.*



ბადრი ფორჩიძე
(ქუთაისი)

ბადრი ფორჩიძე – ფილოსოფიის დოქტორი, აკ. წერეთლის სახელობის ქუთაისის უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; მუშაობს სოციალური ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს ორი წიგნი და მეცნიერული სტატიები ფილოსოფიის ამ სფეროებში.

**საგანთა და მოვლენათა მატაფიზიკური
წარმომავლობის შესახებ**

ფილოსოფია აზროვნების ყველაზე გამოკვეთილი და მონესრიგებული ფორმაა, რაც ადამიანური ცნობიერების უმაღლესი აქტივობის შედეგია იმიტომ, რომ მის გასაგებად შემმეცნებელი სუბიექტის ნებისყოფას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. რეალური გამოცდილების სიღრმისეული შრეების დაკვირვებას კი, გამონაკლის შემთხვევაში მაინც შეუძლია ცხადყოს, რომ იგივე ნებისყოფა აყალიბებს არა მარტო ფილოსოფიური აზროვნების უნარს, არამედ თვით ჩვენს ყოფიერებას მთლიანობაში, ანუ უშუალოდ იმას, რისი ტრანსფორმაცია გაუმჯობესება-გაუარესების მიხედვით, სავსებით მიზანშეწონილია.

თავის დროზე, როცა მეცნიერებანი პირველ ნაბიჯებს დგამდა, ისინი ფილოსოფიის წიაღში არსებობდა, თუმცა დროთა განმავლობაში, ფილოსოფიისგან ცალკე დისციპლინებად ყოფნა მოინდომეს, რასაც თითქოსდა კიდეც მიაღწიეს. თუმცა საფიქრებელი ჯერ კიდევ დარჩა ის, რომ ასეთი დასკვნის გაკეთება მაინც ნაადრევია მანამ, სანამ საბოლოოდ არ გადამოწმდება ის სანყისი კრიტერიუმები და საფუძვლები, საიდანაც კონკრეტულად იქნა დადგენილი მათი კვლევის ობიექტი, ანუ შემეცნების საგანი. ყოველ შემთხვევაში ფაქტია, რომ კერძო დისციპლინებს გაუჩნდათ სერიოზული პრეტენზია დამოუკიდებლად არსებობისა, რაც ფილოსოფიისადმი გულგრილი და ნიჰილისტური დამოკიდებულების ტენდენციის ჩამოყალიბებაში გადაიზარდა. იქ-

მნება შთაბეჭდილება, რომ მათ ხშირად ავინწყდებათ მეცნიერებათა თანაარსებობის გარეშე ნებისმიერი შესასწავლი საგნისა და, მით უმეტეს, შემსწავლელი დარგის არსებობის შეუძლებლობა. სავსებით მართებულად შენიშნა თ. ბუაჩიძემ: „დებულება მეცნიერებათა შორის განსხვავების თაობაზე, სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ მათ შორის უფსკრულია ... განა ყოველი მეცნიერება არ არის დაკავშირებული სხვა მეცნიერებასთან, ეს კავშირი კი მეცნიერებათა მიერ თავისი საგნის არსებობით მართლდება და არ უარყოფა... მხოლოდ თავისი საგნის მქონე მეცნიერება შეიძლება იყოს კავშირში სხვა მეცნიერებასთან. დამოუკიდებლობა კავშირის აუცილებელი ლოგიკური პირობაა“ (2, გვ. 3).

რა თქმა უნდა, კერძო მეცნიერება, რომელიც ცდილობს შეისწავლოს სამყარო ნაწილ-ნაწილ, ვერ შეძლებს გაიგოს იგი მთლიანობაში, ვერ მოახერხებს ზუსტად და დეტალურად მისი დანაწევრებული ნაწილების გამთლიანებასა და დადგენას; თუმცა საკითხავია ის, თუ ვისთვის რა შეიძლება იყოს უფრო მთავარი და განმსაზღვრელი? ანალოგიურია თითოეული ინდივიდის სხვებთან ურთიერთობის მდგომარეობა კერძო მეცნიერებებისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების მსგავსად, სამყაროს შეცნობის საკითხში. თუ გავიგებთ, ადამიანისთვის რა უფრო მთავარი და არსებითია: რას ფიქრობს თვითონ საკუთარი თავის შესახებ, თუ, რასაც ფიქრობენ მასზე სხვები, მაშინ დავადგენთ იმასაც, რომელი უფრო ძირითადია, ფილოსოფიის, თუ კერძო მეცნიერებათა მიდგომა სამყაროსთან.

მაგალითად, თითოეული ადამიანის ცალკეულ თვისებებზე ყოველთვის უფრო მეტი იციან სხვებმა, ვიდრე თვითონ ამ პიროვნებამ; უმეტესად ის სწორედ სხვებისაგან იგებს რალაცას საკუთარი თავის შესახებ. მაშინაც კი, როცა ავადმყოფმა ის მაინც იცის, რომ ავად არის, მაინც ექიმის მეშვეობით უნდა შეიტყოს, რაც სჭირს; მაშინაც კი, როცა მომღერალი ათასმეერთედ მთელი ხმით მღერის მსმენელთა დატკბობის მიზნით, მაინც ყოველთვის მსმენელთაგან უნდა დარწმუნდეს, თუ როგორ იმღერა მან; მაშინაც კი, როცა რაიმე ვიცით, იმდენად ფასდება ჩვენი ცოდნა, საქციელი და საქმიანობის ავ-კარგიანობა, რამდენადაც აფასებენ ამას სხვები. ყველაზე კრიტიკული და პრობლემამატური კი მაინც ისაა, თუ ვისი თვალებით ვუყურებთ და ვაფასებთ ჩვენს თავს –

საკუთარი თუ სხვისი? ფაქტი ჯიუტია: სხვათა აღიარების, შეფასებისა და დასტურის გარეშე ჩვენი თავის მიმართ ვერც ვერაფერს უარვყოფთ და ვერც ვერაფერს დავადგენთ, თუმცა ვინ უფრო ახლოს განიცდის, გრძნობს და აცნობიერებს თითოეულ ადამიანს, ჩვენ თვითონ საკუთარ თავს, თუ სხვა? მე რომ არ ვიყო, ყველა მოწმობა და დასტური ჩემი არსებობის რაობისა, სრულიად უაზრო და ზედმეტი იქნებოდა, სხვის მონაცემებს ჩემს მიმართ მხოლოდ „მე“-ს არსებობის შემთხვევაში ექნება აზრი, ისევე როგორც თუ არ არსებობს საერთოდ სამყარო, წარმოუდგენელია ვეძიოთ მისი ცალკეული საგანი ნაწილის სახით. ნაწილები მხოლოდ მთელში არსებობს, ხოლო ნაწილებში მთელი მონაწილეობს და ამიტომაც არის არსებული ის, რაც არის და არარსებული ის, რაც არ არის. ამაზე იტყოდა ჟ.პ. სარტრი: „ყოფიერება თავისთავად“ არის ის, რაც ის არის, მაშინ, როცა „ყოფიერება თავისთვის“ არ არის ის, რაც ის არის და არის ის, რაც არ არის“ (4, გვ. 33).

ფილოსოფია ყველაზე ახლოს აცნობიერებს სამყაროს, როგორც მთლიანს და ეს ამავე დროს არის შემმეცნებელი სუბიექტის მიერ თვითშემეცნებაც. მაგრამ კონკრეტულად რას წარმოადგენს, რა შეიძლება იყოს ეს? ამაზე გარკვეული პასუხი არც ფილოსოფიას აქვს ზოგადად და არც თითოეულ ადამიანს საკუთარ თავთან ყველაზე მეტი სიახლოვის მიუხედავად, არ შეუძლია გვითხრას, რამდენიც არ უნდა გველაპარაკოს საკუთარ თავზე, თუ ვინ არის თვითონ, ამ სიტყვის კონკრეტული მნიშვნელობით. კერძო მეცნიერება კი, ამ შემთხვევაში, ჩასაფრებული მონადირის მდგომარეობაშია; იგი ფილოსოფიური გონჭვრეტელობის საოცრების ყუთს (მახეს) მოარგებს და რასაც მოიხელთებს, მოაქცევს შიგნით; დასრულებულ შთაბეჭდილებას ინფორმაციულ მასალად გარდაქმნის, რითაც ინყებს და აბოლოებს დაუსაბამოსა და დაუმთავრებელს. სწორედ ამით ანაწილებს და ანაწევრებს მთელი სამყაროს ყოფიერებასაც. ფილოსოფიური გონჭვრეტელობა, რომ არა, რომ არა ის ენით აუნერელი საოცრება, რასაც სამყაროს ერთიანობა ეწოდება, რითაც საზრდოობს და ხარობს ეს აღნიშნული გონჭვრეტელობა, რომელსაც ყველაზე კარგად ესმის, თუ რასთან აქვს მას საქმე, კერძო მეცნიერების მოღვაწეობას ყოველგვარი აზრი დაეკარგებოდა. ამიტომ ის

პრეტენზია და თვითმკვლელობის ტოლფასი ტენდენცია, რაც მათი განკერძოების პერიპეტიებს უკავშირდება, რბილად რომ ვთქვათ, შეზღუდული აზროვნებისა და თავკერძი უმადურობის გარდა, სხვა არაფერია.

XX ს. ფიზიკის მეცნიერების ზოგადმა სურათმა, მიუხედავად რელატიურობის თეორიის ალტერნატიულობისა, მაინც ღირსეულად შეინარჩუნა გალილეისა და ნიუტონის კლასიკური ფიზიკისთვის დამახასიათებელი მეტაფიზიკურობა, რაც ფაქტობრივად კიდევ დაგვირგვინდა ვ. ჰაიზენბერგის თეორიით, რომლის განუზღვრელობათა თანაფარდობის პრინციპი აჩვენებს მიკროსამყაროს კანონზომიერების სპეციფიკას, მის არსებით განსხვავებას მაკროსამყაროსაგან. ეს აღმოჩენა საფუძვლად დაედო კვანტური მექანიკის კოპენჰაგენურ ინტერპრეტაციას (1–149). ამას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ფილოსოფიურ და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა ჰარმონიული თანაარსებობის ისტორიაში, ვინაიდან „ფიზიკური რეალობის პრობლემების კვლევამ საჭირო გახადა დაკვირვებადობის ფილოსოფიური პრინციპის რეინტერპრეტაცია, მიზეზობრიობის პრობლემამ კი ალბათობის ფილოსოფიური გააზრება და, საერთოდ დეტერმინიზმის და ინდეტერმინიზმის პრობლემური წამოჭრა. ამ პრობლემებმა ასახვა ჰპოვა ფილოსოფოსთა და დიდ ბუნებისმეტყველთა ნააზრევში“ (იქვე, გვ. 144).

მეტაფიზიკა, როგორც ცნობილია, ფიზიკური რეალობის მიღმა უცვლელი არსებობის დაშვებაა, მაგრამ ამ დაშვების გარეშე წარმოუდგენელია თვით კონკრეტული, რეალური ფიზიკური საგნებისა და მოვლენების დროსა და სივრცეში არსებობა, რაც თავის დროზე კარგად აჩვენეს ანტიკურმა ფილოსოფოსებმა, განსაკუთრებით პითაგორამ და პლატონმა, რომელთაც აღნიშნული ტერმინი არც გამოუყენებიათ, ისე თვალნათლივ დავიმტკიცეს ზოგადი ცნებებისა და იდეალური რიცხვების საოცრად აქტიური ჩართულობა ბუნებასა და საზოგადოებაში, სადაც თითოეული ფიზიკური საგანი, ან სოციალური მოვლენა სხვა არაფერია, თუ არა მეტაფიზიკური აზროვნების წესის გონებიდან პროეცირებული საზღვრითი სიდიდე. საზღვრითი სიდიდე წმინდა გონების მიერ ჰიპოსტაზირებული მანძილია დროსა და

სივრცეში საგნობრივი ადგილების ჩასალაგებლად, რომელსაც აუცილებლად უნდა ჰქონდეს თანამიმდევრობა და რიგი, რაც ასევე გონების მიერ წინასწარ დადგენილი წესის მიხედვით ხორციელდება. ყოველი ახალი, ანუ, შეცვლილი მანძილი თავდაპირველად ახალ ჰიპოთეზად და ახალ სიდიდედ ყალიბდება. მხოლოდ ამის შემდეგ უნარის საშუალებით განისაზღვრება ახალი ადგილი დროსა და სივრცეში, რომელსაც დაიკავებს ახალი საგანი, მიენიჭება ახალი სადერმარკაციო ხაზი და გამოისახება შესაბამისი კონტურებით ანალოგიურად შექმნილ საგნებს შორის. წმინდა გონების მეტაფიზიკური უნარის საშუალებით იქმნება ჰიპოთეზები იმ საგნობრივი ვითარების გათვალისწინებით, რომელიც უკვე არსებობს და მხოლოდ ამის მერე ჰიპოთეზა ნებისყოფის მეშვეობით, შესაძლოა გარდაიქმნეს საგნობრივ მდგომარეობად, გონების გარეთ მოცემულ საგნობრივ ვითარებაში, წინასწარ დადგენილი სიდიდეების შესაბამისად. თვით გონება წარმოადგენს საგნობრივი ვითარების ჩამოყალიბების უნარს იმდენად, რამდენადაც მისი შემოქმედება და მოღვაწეობა იმთავითვე ყოვლისმომცველი და პროცესუალურია. ის არც იწყებს და არც ამთავრებს, ამიტომ მისი მოღვაწეობა შთაბეჭდილებათა ჰერმანენტული მონაცვლეობის მიმდინარეობაა. გონების მიერ ყოველ მორიგ სიდიდეთა საზღვრების გადახალისება კონკრეტული ცხოვრების შინაარსისა და მნიშვნელობის იდენტურია. დაახლოებით ამას გულისხმობდა კ.გ. იუნგი, როდესაც მატერიას განსაზღვრავდა მეტაფიზიკურ ცნებად. ნავარაუდევია იყო, რომ მატერია არის შესაგრძნობი და გასაგებად შესაძლებელი რეალობა. სინამდვილეში მატერია სავსებით მეტაფიზიკური ცნებაა არაკრიტიკულ გონებათა მიერ ჰიპოსტაზირებული. მატერია ჰიპოთეზაა, რითაც თქვენ ქმნით სიმბოლოს რაღაც უცნობისთვის, რაც შეიძლება იმავე წარმატებით იყოს „გონი“ ან კიდევ რაღაც, შეიძლება თვით ღმერთიც“ (3. გვ. 2).

თუ მართლა გვსურს დავრწმუნდეთ საგანთა არსებობის არაობიექტურობასა და მოჩვენებითობაში, რასაც შესანიშნავად ანეიტრალებს და აწესრიგებს გონების მეტაფიზიკური საზღვრითი ცნებების დალაგების უნარი, შეგვიძლია შევამოწმოთ კონკრეტული საგნებისა და სოციალური მოვლენების დაკვირვებითა და შეფასებით. მაგალითად, ნებისმიერი წიგნი იმიტომაც არის წიგ-

ნი, რომ იგი იმავდროულად არაა მაგიდა, რომელზეც იგი ძევს. მათი თანაარსებობა დროსა და სივრცეში უტყუარი ფაქტია, მაგრამ სად იწყება ერთი და სად მთავრდება იგი მეორესთან მიმართებაში? პასუხი ერთია, მათი განსაზღვრისთვის აუცილებლად გვჭირდება რაღაც მესამე, რომელიც არც ერთს ეკუთვნის და არც მეორეს; ამის მერე თუ მოვინდომებთ იმ მესამის რაობის დადგენას, ჩვენ აღმოვჩნდებით იმგვარი მეოთხის, მეხუთის და ა.შ. საზღვრით სიდიდეების წინაშე, რომლებიც სულ სხვა დისტანციის, ათვლის წერტილის განსხვავებულ ორიენტირს შემოგვთავაზებს, რაღაც ისეთს, რომელშიც აღარ გამოიკვეთება კონკრეტულად წიგნსა და მაგიდას შორის მიმართება და საზღვარი, იგი უბრალოდ სადღაც გაუჩინარდება და მის ადგილზე სრულიად სხვაგვარი საგნობრივი სინამდვილე ჩამოყალიბდება. ეს ფაქტი იმაზე მიუთითებს, რომ, მართალია, იგი რეალობაში მოწმდება, სამაგიეროდ რეალობა მოჩვენებით დგინდება. ხოლო რაც შეეხება ჭეშმარიტებას, ის წმინდა მეტაფიზიკურია, რომელსაც ვერც შეამოწმებ და ვერც საბოლოოდ დაადგენ, ვინაიდან ის თვითონაა იმის მიმანიშნებელი, რაც ყველაფერს ადგენსა და ამოწმებს, ანუ მართლდება სექსტ ემპირიკოსის ცნობილი არგუმენტი ჭეშმარიტებისა და მის კრიტერიუმს შორის შინაგანი წინააღმდეგობის თაობაზე. იქ, სადაც ვეძებთ საფუძველს და მიზეზს, მას ვერასოდეს ვპოულობთ, იმიტომ კი არა, რომ მიზეზი და საფუძველი არ არსებობს, არამედ იმიტომ, რომ იგი გონების დაუსრულებელი ძიების პროცესულური აქტია, რასაც კონკრეტული ფაქტის არარსებობის მიუხედავად, გადამწყვეტი მეტაფიზიკური მნიშვნელობა გააჩნია დროში და სივრცეში სამყაროს მონესრიგების თვალსაზრისით. მეტაფიზიკური სიდიდე არ ჩანს არც საგანთა და მოვლენათა მიღმა და არც მათში იმიტომ კი არა, რომ იგი არ არსებობს, არამედ იმიტომ, რომ იგი ერთდროულადაა ყველგან და ყველაფერში, რის გამოც მისი მოხელთება კონკრეტულ, სასრულ სინამდვილეში პრინციპულად შეუძლებელია. სრულიად გამართლებულია ნ. კვარაცხელიას მტკიცება მეტაფიზიკის შესახებ, როგორც სამყაროს ერთიანი სუბსტანციურობის რაციონალური მოაზრების მცდელობისა, რის გამოც პოსტმოდერნულ-პოზიტივისტური ანტი-სუბსტანციონალიზმი და ანტიმეტაფიზიკურობა ფილოსოფიის უარყოფად უნდა ჩაითვალოს. ავტორი აქვე იმონწმებს ი. კანტს, რომე-

ლიც აგრეთვე ჩვენი ზემომოყვანილი არგუმენტების შესაბამისად მეტაფიზიკას რეალობის შესწორებად მიიჩნევს. მაშასადამე, შესაძლებელია მისი მეშვეობით რეალობის სრული და რადიკალური შეცვლაც (5. გვ. 10) ჩვენის მხრივ შეგვიძლია ისიც დავუმატოთ, რომ რეალობის ცნება საერთოდ, როგორც ასეთი, გონების შიგნით მოცემული უცვლელი, მეტაფიზიკური საზღვრითი ცნებების გადაადგილების პროცესუალური აქტია, რომელსაც ასე აქტიურად და გამუდმებით ამოძრავებს მეტაფიზიკური და სრულყოფილი ნებისყოფა. თუ გონების მეტაფიზიკაში მოიპოვება გასასაგნებელი სიდიდე-განზომილებანი, სამაგიეროდ; ნებისყოფის მეტაფიზიკაში ვხვდებით პროცესუალური აქტების თანამიმდევრულსა და კანონზომიერ განრიგს; ყოველივე ეს ერთად, სამყაროს მთლიანობის იდენტიფიკაციაში უდრის ღვთიური განგებისა და ბედისწერის მისტიკურ კავშირს. მართალია, კანტს საგანგაშოდ მიაჩნდა მეტაფიზიკური კითხვების მიმართ ზუსტი და ამომწურავი პასუხების გაცემის შეუძლებლობა, თუმცა ასევე ვეთანხმებით ნ. კვარაცხელიას აზრს იმის შესახებ, რომ კიდევ უფრო საგანგაშოა, როცა გონება აღნიშნულ კითხვებს საერთოდ არ სვამს (იქვე: გვ. 13). ისე კი, თუ დავუკვირდებით კითხვების თავისებურებას: 1. ვინ ვარ მე? 2. რა უნდა ვაკეთო? 3. რისი იმედი უნდა მქონდეს? თვით ამ კითხვებშივე ვპოულობთ ისეთ პასუხებს, რომელიც ყოველ მხრივ თავისუფალი არჩევანის საშუალებას გვაძლევს. მეორე საკითხია ის, თუ რამდენად ავსახავთ ამ არჩევანს მოქმედების თავისუფლებაში. პასუხები კი ასეთია: 1. მე ვარ მე, ანუ ის, რაც ვარ (არსი არის და არარსი არ არის, არაფრიდან არაფერი არ წარმოშობა და არც რაიმე არარად არ გარდაიქმნება). 2. მე უნდა ვაკეთო ის, რაც მინდა და შემიძლია (ანუ ის, რისი მორალური უფლებაც გამაჩნია, რათა ვფლობდე და შევიცნობდე საკუთარ თავს. ამაშია თავისუფლების, როგორც უდიდესი პასუხისმგებლობის ტვირთის დაკისრების უფლებაც და ვალდებულებაც: ერთი მხრივ, ჩემი ნებისყოფის „მინდა“-სი, ხოლო, მეორე მხრივ, ზოგად-საყოველთაო ნებისყოფაში აუცილებლობით გაფორმებული ბედისწერის „უნდა“-სი, რომელსაც, სენეკას მიხედვით თუ ვიტყვით, „მორჩილი მიჰყავს, ხოლო ურჩს მიათრევს“; რაც ამავდროულად წარმოადგენს სპინოზასა და ჰეგელისეულ თავისუფლებას, როგორც შეცნობილ აუცილებლობას). 3. მე, პირველ რიგში, უნდა მქონდეს სა-

კუთარი თავისა და შემდეგ ღმერთის იმედი, ანუ, როგორც ამას ქართული ანდაზა ამბობს: „ხელი გაანძრიე და გიშველიო“. მე თუ არა ვარ, ჩემთვის არც ღმერთი არ იქნება; ამიტომ ისევ მე უნდა გადავწყვიტო და არა სხვამ ჩემს მაგიერ, ღირს თუ არა, ვიყო ვინმეს, თუნდაც ღმერთის იმედად? სულ ერთია, როგორ გადავწყვეტ ამ პრობლემას, დადებითად, თუ უარყოფითად. ყველა შემთხვევაში, პირველ რიგში მე ამას ვეკითხები საკუთარ თავს და ვეკითხები იმიტომ, რომ მაქვს ჩემი თავის მიერ რაიმე გადაწყვეტილების მიღების იმედი. საერთოდ კი, იმასაც დავსძენთ, რომ ვინც სხვისი იმედით ცოცხლობს, ის თვითონ შიმშილით კვდება. ხშირად კანტს ჩვენი მსგავსი პოზიციებიდან საყვედურობენ, რომ, მიუხედავად მეტაფიზიკისადმი აღვლენილი ხოტბისა, მან თავისი კრიტიკისტული ანალიტიკით დიდად ავნოო მეტაფიზიკას, რითაც სახელი გაუტეხა დასავლური კაცობრიობის თვალში; როგორც უთქვამს ჰაინეს: „კანტმა ღმერთზე მიიტანა იერიში, ხოლო რობესპიერმა მეფეზე“. პირუთვნელი და მიუკერძოებელი შეფასებით თუ მივუდგებით ამ საკითხს, უნდა ვაღიაროთ, რომ ეს გადაჭარბებული დასკვნაა, რაც არასწორია თუნდაც იმიტომ, რომ ძალიანაც რომ სდომოდა კანტს ევრო მეტაფიზიკისთვის, თანაც არამარტო მას, არამედ უფრო მეტად სხვებსაც, პოზიტივისტ-პრაგმატიკოსებიდან დაწყებული, პოსტმოდერნისტ-სტრუქტურალისტების ჩათვლით, ამას მაინც ვერ მოახერხებდნენ საკუთრივ მეტაფიზიკოსებზე უკეთესად. ამ საქმეშიც ისინი უბადრუკად გამოიყურებიან თვით პარმენიდესთან, ძენონთან, პითაგორასთან, სოფისტებთან, სოკრატესთან, პლატონთან და არისტოტელესთან მიმართებაში. დაახლოებით ისე, როგორც გოეთე იტყოდა ათეისტების შესახებ: „ეს ოხრები თვით ღმერთის უარყოფის ძალითაც ვერ შემედრებიანო“. საქმე ისაა, რომ მეტაფიზიკაც და დიალექტიკაც როგორც ერთი მედლის ორი მხარე, განუყრელი და მთლიანია: ის, რაც პოზიტიურია ერთი მხრის გაგებით, ნეგატიურია მეორისთვის და პირიქით. პოზიტიური და ნეგატიური ყოველთვის ერთი ქვეშარიტი აზრის შემადგენელი ნაწილია და ისინი ერთიმეორის განპირობებულობის გარეშე ვერაფერს იტყვიან. ლოგიკურად ასეა: ყოველი არგუმენტის, თეზისის მტკიცება ერთსა და იმავედროულად არის როგორც რაიმეს დადასტურება, ასევე უარყოფაც. ყოველ შემთხვევაში, ღმერთის მეთოდოლოგიური უარყოფა უფრო ნათლად

გვიმტკიცებს მის არსებობას და ეს კარგად ჩანს, როგორც ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელთან, ისე ანსელმ კენტერბერიელთან და თუ კარგად ჩაუუკვირდებით, თვით თომა აკვინელთანაც, რომელიც ფაქტობრივად წინა ორი ფილოსოფოსის ლოგიკურ სქემას უშუალოდ აგრძელებს. ალბათ ამას გულისხმობდა ფრენსის ბეკონი, როცა ამბობდა: „მცირე ცოდნა გვაშორებს ღვთისაგან, ხოლო დიდი ცოდნა კიდევ უფრო გვაახლოებს მასთან“. ძალზე ორიგინალურად ჟღერს ამავე კონტექსტში კონსტანტინე გამსახურდიას სიტყვები: „ვისაც ეჭვის სამსალა არ უგემებია, იგი ვერასოდეს ამაღლდება ნამდვილ რწმენამდე“.

რაც შეეხება სოციალურ სინამდვილეს, აქაც იგივე პრინციპი მოქმედებს, რაც სამყაროს ყველა კუთხე-კუნჭულში. ოღონდ საკითხში უკეთ გარკვევისათვის მორგებული საზღვრითი სიდიდეები შეგვიძლია შევცვალოთ საზღვრითი სიტუაციებით, რომელსაც ამჯერად გამოვიყენებთ სოციალური მოვლენებისა და მათი გამომწვევი ფაქტორების ანალიზისთვის. როგორც ცნობილია, ადამიანები საზოგადოების შიგნით ამყარებენ კომუნიკაციებს, რომლის საფუძველი არის ენა. ენის მეშვეობით ისინი ასრულებენ მეტყველებისა და დამწერლობისთვის დამახასიათებელ ექსპრესიისა და დენოტაციის ფუნქციებს, რაც, უბრალოდ რომ ვთქვათ, წარმოადგენს ინფორმაციების გაცვლა-გამოცვლას. სწორედ ამაზეა დამყარებული წარმოებაც, სასაქონლო ურთიერთობაც და მთელი ეკონომიკურ-პოლიტიკურ-სამართლებრივი სტრუქტურაც. საზოგადოება რეგულირდება მიღებული და გაცემული ინფორმაციებით. ინფორმაცია გახლავთ საზოგადოებრივი ინტერესების გამოხატვისა და შეჯერების კონცენტრატი, უახლესი ინფორმაცია არის საზოგადოებაში ყველაზე ძვირად ღირებული კაპიტალიც და სწორედ იგია, როგორც საერთაშორისო, ისე შიდა სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის წარმატება-წარუმატებლობის გარანტი და საფუძველი. როდესაც ვცდილობთ დავადგინოთ თუ რას ფიქრობს ხალხი, დავუშვათ, ჯეოსტარის შესახებ და როგორია საერთოდ საზოგადოებრივი აზრი, გააჩნია, როგორ და ვის დავეუსვამთ შეკითხვას. გვინდა თუ არა, ყველა შემთხვევაში აღმოვჩნდებით შემკვეთის და არა შემტყობის როლში. თვითონ ის ფაქტიც, რომ ამის გაგება გვანტიცხებს და ამისთვის რალაცას ვცდილობთ, შემთხვევითი არაა.

ამიტომ ჩნდება კითხვა, თუ რატომ გვანტიერებს? რისი პასუხიც შეგვიძლია ისევე ჩვენს თავში მოვიკვლიოთ, ხოლო როცა ამას კარგად გავაცნობიერებთ, მაშინ საბოლოოდ დავრწმუნდებით, რომ რესპოდენტებს სწორედ ამ პასუხის მიხედვით ვარჩევთ და შესაბამისად ვაფიქსირებთ მათ. გვგონია და ჩვენ თავსაც ვარწმუნებთ, რომ ობიექტურ სურათს ვხატავთ. რეალურად კი, არსებობს ასევე ჩვენნიად დაინტიერესებული შემკვეთ-შემტყობი, რომელიც საპირისპირო თვალსაზრისით ცდილობს მოვლენების გაშუქებას და მასაც აქვს აბსოლუტურად იგივე ობიექტურობის პრეტენზია. აქტიური დაპირისპირების ვითარებაში ორივეს გააჩნია საკუთარი ელექტორატი, რესპოდენტთა ვრცელი ნუსხა, თუ მომხრეთა რიგები, სულ ერთია, რას დავარქმევთ მათ. მაგრამ მთავარი ის კი არაა, ვინ მეტად დავვარწმუნებს საკუთარ არგუმენტებში, არამედ ის, თუ ვის გააჩნია საკუთარი და სასურველი ინფორმაციის ოპერატიული გავრცელების პერსპექტივა. ვისაც გააჩნია, მას შეუძლია ე.წ. ზომბირებაც საზოგადოების საკმაოდ დიდი ნაწილისა. კრიტიკულად მოაზროვნე პიროვნება კი ყველა საზოგადოებაშია და იგი კარგად ხვდება ნებისმიერი ამ სახის ინფორმაციის ფიქციურობას, ვინაიდან არა მარტო საზოგადოებრივი აზრი არაა ერთგვაროვანი, არამედ ნებისმიერი ადამიანის დამოკიდებულებაც რაიმე პრობლემის მიმართ თითქმის ყოველთვის არის ორაზროვანი. საკმარისია, ამ კრიტიკულმა სუბიექტმა იკითხოს, თუ საიდან წამოვიდა ეს ინფორმაცია, იგი დამაკმაყოფილებელ პასუხს ვერ მიიღებს ისევე, როგორც ჩვენ, რომ ვკითხვით ჩვენს თავს: – გვახსოვს თუ არა ის, რაც გვახსოვს და დავგავინწყდა თუ არა ის, რაც დავგავინწყდა? პასუხი მაშინ აღმოჩნდება სწორი, თუ ვიტყვით, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია გავიხსენოთ ის, რაც პირველად გვახსოვს და ასევე კარგად შეიძლება გვახსოვდეს ის, რაც დავგავინწყდა. რას ნიშნავს ყოველივე ეს? – ეს ნიშნავს იმას, რომ ჩვენი სინამდვილე გარკვეული აზრით არაფრით არ განსხვავდება მოჩვენებისა და სიზმარისაგან, სიზმარი კი, ეს არის ცხოვრების გაგრძელება რაღაც გაურკვეველი, ჩვენთვის მარად უცნობი დასაწყისიდან.

აღნიშნული არგუმენტი კიდევ ერთხელ ჩავგახედებს იმ ფიქციურ მოცემულობაში, რომელიც მარტო ფიზიკურ საგნებს კი არ გააჩნიათ, არამედ თვით სოციალურ მოვლენებს, რომელ-

თაც ისევ ჩვენი ნებისყოფის ძალისხმევით ვუკვეთავთ. საგნებს შორის ურთიერთობებს ვანესრიგებთ საზღვრითი სასაგნო განზომილებებით, ხოლო ადამიანურ ურთიერთობებს კი შესაბამისი ღირებულება-ფასეულობების საწყაულით, რომელსაც ვუნოდეთ საზღვრითი სიტუაციები. მაშასადამე, მეტაფიზიკური მყარი სიდიდეები ძალაშია როგორც ბუნებაში და კოსმოსში, ისე საზოგადოებაში. ორივეგან იგი იმართება, მოძრაობს და ადგილს ინაცვლებს ნებისყოფის მიერ გამოხატული პროცესუალური აქტის პერმანენტული წარმოების უნარით.

BADRI PORCHKHIDZE

ON METAPHYSICAL FOUNDATION OF THINGS AND EVENTS

Abstract

One of the main tasks of philosophy is search of metaphysical foundations of the reality. It is true that the 20th century positivism rejected metaphysics. Though later philosophical thinking demonstrated metaphysical foundations of the reality and thus made study of metaphysical problems actual once more. The presented article offers argumentation of this idea.

ლიტერატურა:

1. ავალიანი ს., XX საუკუნის ნატურფილოსოფია თბ., 2004.
2. ბუაჩიძე თ. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია; თბ., 2003.
3. იუნგი კ.გ., განსხვავება აღმოსავლურ და დასავლურ აზროვნებას შორის; (თარგმნა ნუგზარ კუჭუხიძემ), ქუთაისი 2005.
4. Sartre Jean-Paul. „L-Etre et le Neant“, Paris 1943.
5. კვარაცხელია ნ.; მეტაფიზიკის ბედი დასავლურ ცივილიზაციაში, „ფილოსოფიური ძიებანი“; კრებული მეცხრე, თბ., 2005.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განყოფილებამ.



ველიქს ლლონტი (თბილისი)

ველიქს ლლონტი – პროფესორი, III საერთაშორისო ს.ს. პროკოფიევის სახელობის პირველი პრემიის ლაურეატი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, ამერიკის შეერთებული შტატების ღირსების ოქროს ორდენოსანი, საქართველოს სახალხო არტისტი, საქართველოს სახელმწიფო პრემიის ლაურეატი, მუშაობს მუსიკალური აზროვნების ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიურ თემებზე.

ДАЛЬТОНИЗМ СОЗНАНИЯ КАК АБЕРРАЦИОННОСТЬ В ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ЭКЗИСТЕНЦИИ

Когда мы говорим о технологии композиции, то имеется в виду не только эффект средств артикуляции: мелодия, гармония, контрапункт и ритм, но и фундированные категории, такие, как эстетика, культура.

Золотое сечение как раз подразумевает обеспечение и сохранение гармонии между этими элементами диспропорционально. Эти измерения приводят к таким результатам в музыкальном искусстве, когда сочинение утрачивает свой смысл и назначение как в духовной, так и в общественной сферах. Как известно, искусство всегда было одной из форм познания действительности. Теперь, когда мы реально располагаем понятием современной музыки, естественно, не считаться с объективно сложившимся и происходящим процессом (который называется эволюцией музыкального мышления), нельзя. Что мы видим в этом процессе?

I. Это такая ориентация, когда композитор стремится развивать свое искусство, исходя из общеевропейских сложившихся форм и конструкций.

II. Это такая ориентация, когда прививаются западные традиции (имеются в виду тональные, функциональные, додека-

фонные, сериальные и более поздние методы).

Таким образом, в эволюции музыкального мышления ставится вопрос, на какой вид композиторского мышления должны мы ориентироваться для выявления сознательного и бессознательного. Эта противоречивость отражает не только реально сложившуюся картину, но и очевидную утрату критериев из-за недостаточности для современного научно-познавательного уровня музыкальной науки и искусства аналитических трудов в целом.

Невозможно развивать только композиторскую технику без того, чтобы одновременно не создавались интегрирующие, глубоко научные, теоретические труды: психологические, феноменологические определения понятий трансцендентальной эстетики, которые до предела заполняют вечные поиски истины.

Наконец, это именно эмпиризм в корреляции сознательного и бессознательного.

Если в этом смысле рассмотреть то, что должно соответствовать подобным возможностям, то, естественно, мир должен быть миром потенциальности и поэтому может пониматься как одно целое, чтобы применяться на пользу эвристическим традициям, исторически сложившимся благодаря эволюции музыкального мышления в целом, на пользу экзистенции. При таком восприятии нового творческого события одновременно происходит реализация нового экзистенциального мира в созданных произведениях, как в подлинном будущем. Оно управляется подлинными экзистенциальными возможностями исполнительского искусства, которые уже лежат в современном исполнительском искусстве. Поэтому вполне закономерно использовать современный научно-познавательный уровень музыкальной науки и искусства аналитических трудов, как потенциальный мир современности, который непредставим ни в каком другом времени экзистенции, кроме прошедшего. Этот мир есть мир, становящийся фундаментом и опорой для будущего.

Характерно, что расхождение между феноменологиями дедуктивно-логической и эмпирической универсальности указывают на фундаментальность эмпиризма. Как тут не вспомнить

высказывание Шредингера: “Эмпиризм сложнее математики”, т.е. сплошная темпорализация всех экзистенциалий уже указывает на фундаментальность эмпиризма путем онтоинтенциональностей, где чувственная ценность является важнейшим фактором в иерархии психических метаморфоз. В сфере эстетики этого еще никто не осознает, точнее – эти и другие типы знания являются **конвергенциями** (т.е. сходные явления мышления протекают независимо друг от друга) и их используют вне связи с ощущениями. У творческих людей, в данном случае у композиторов, этой непроницаемости не существует, хоть у меня и не было никаких сомнений в том, что наша свободная воля часто является иллюзией дальтонизма сознания, как аберрации экзистенциальной онтологии.

Все сказанное применимо и к творческой жизни, как эмпирическая сублимация мышления в целом. И действительно, этим объясняется симбиоз объективного познания и познания субъективного, т.е. примата познавательного вселенского обобщения бытия. Поэтому структурные понятия, отражающие инварианты вечных участков мироздания используются модернистами западной эстетики в музыкальном, т.е. композиторском, творчестве так, как, к примеру:

BO Nilsson: 1. Quantitaten

2. Reaktionen

Hans Otte: Tropismen I, II

Angelo Paccagnini: I Dispersi

Roman Hauben Stock – Ramati – “Interpolation“

Trancicion II.

Многообразиие внешнего мира в соединении с чувством “Welt anschauung“ в каждый данный момент вводит нас в мир как сознательный, так и в бессознательный. В самом деле, многообразиие и широкий спектр внешних явлений, не связанный с ощущениями и не имеющий эмпирического происхождения,

своим отсутствием уничтожает эмпирический эквивалент, т.е. красота и есть эффект истинности, без которого математическая формула, высоко оцененная в Лондоне, Полем Дираком была воспринята скептически, что следует считать существенной недостаточностью.

К такому же выводу мы приходим при отсутствии нового эмпирического мышления в композиторском творчестве нашего времени.

Можно ли после вышесказанного сомневаться в том, что концептирование эмпирического существования в творчестве имеет весьма существенное значение и ее опущение и отсутствие в наше время является чрезвычайно заметной недостаточностью.

*

Это значит, что речь идет о звуковой сатиации (т.е. физикализации звука), как дальтонизме сознания, отражающем художественный мир в выражении внутренней направленности интенциональной рефлексии на осмысление онтопрограммной конституции сознания. Это новая интерпретация всех связанных с эмпиризмом в искусстве сценических действий оперного искусства. Она подлинно раскрыла медитативно-ассоциативную каузальность и сумму психических процессов, ведущую к полному детерминизму трансцендентальной феноменологии в целом. Чтобы интенциональное мышление не вырождалось в метафизику звуковой сатиации, необходимо прочно связывать сатиацию с чувственными системами, эмпирическими восприятиями, а система интенции, используемая для упорядочения чувственных восприятий с ассоциативным миром, должна быть по возможности единой и тесно взаимосвязанной с внутренним, культурным миром человека в его повседневной жизни. Такой мир в процессе развития философской мысли представляется осознаваемым соответствующим человечеством как неустанно возрастающий, переделываемый мир, который способствует узнаванию чего-либо в объективном мире как существующем. Таким образом, мир чувственных восприятий характеризуется метафизическими

импликациями, где эмпирическая процедура может быть источником знания. Например, я убежден, что чувственные качества в общем виде композиции локализуются в самой интенции, где структура культурного мира носит не конструктивный, а скорее эмпирический характер, так как акт познания – это симбиоз чисто дедуктивно-логического мышления во взаимодействии с эмпиризмом.

Процесс преодоления наивного реализма, согласно которому творческий опыт, в композиторском аспекте, это не преодоление чужого опыта, а повторение уже существующего фольклора. Эту иллюзию не трудно понять, если отказаться от современной эволюции музыкального мышления в целом и очутиться в модусе дальтони́зма сознания как аберрационности онтологической экзистенции.

Надо отметить, что на нашей планете все заметнее отсутствие дальнейших разработок тех основных положений, которые содержались уже в эмпирическом мире. Подразумевается творческий процесс, новый эстетический эксперимент с невиданной последовательностью самопознания. То, что проявляется бессознательное, не означает отсутствия вообще и полностью сознания, это лишь выражение онтологической концепции и экзистенции одновременно.

Таким образом, экзистенциально-онтологические критерии эстетики в целом имеют исключительное значение лишь для тех, кто этим полон, в его страсти, в его бытии, в интенциях его души.

В этой связи основополагающее значение обретают настойчивые поиски новых форм выразительности, новой эстетической концепции в изучении яркой художественной концепции, в изучении яркой художественности, которая является главной стороной творчества. Здесь мы рассматриваем связь между познавательностью и синтетическо-истинной эстетикой, где смысловая направленность чувств это мир человеческой души, личностное сознание, которое подчинено центрической зримости сознания. Это связь, ориентирующаяся на середину принципа конституирования. В этом смысл рассматриваемого нами

вопроса. Культурный мир, как мир освоенный, отражающий некоторые наиболее общие и основополагающие структурные свойства, можно считать итогом переноса взаимозависимости, согласно теории относительности. В настоящем исследовании некоторые наиболее общие и основополагающие структурные свойства сознания внутри поля сознания можно действительно считать итогом переноса структуры сознания на природу сознания. Это, конечно, не снимает, а, наоборот, усиливает требование выяснить, какой должна быть онтологическая основа для синтеза свойств сознания в экзистенции с релятивистской зримостью сознания.

Также считаем необходимым отметить само сознательное и бессознательное, как диалектическое единство, которое может ассоциативно перемещаться в пространстве.

В итоге этот процесс разделяет архаическую природу бессознательного и осознаваемую эго-личностную тенденцию, которая попадает в психическо-релятивизированный пространственно-временной континуум, оказывающий неограниченное воздействие на само сознательное и бессознательное и порождающий аберрационность в мире, трактуемый нами, как дальтонизм сознания при познавательности новой эстетической концепции в вечном поиске истины в композиции музыкального мышления в целом, ибо тематизирование нетематического, при звуковой сатиации, само по себе является одним из характернейших свойств авангардизма XX и отчасти XXI вв. в европейском музыкальном мире. Чтобы бережно охранять все тематическое, надо прежде всего не уничтожать, а полностью сохранять на земле эмпиризм, как одно из существенных свойств экзистенциальности.

В анализе эволюции мышления при дальтонизме сознания в экзистенциальной онтологии проявляется аберрация экзистенциальной онтологии, по существу направленная на открытие специфической онтоэмпирической основанности сознания, понимаемого как неосознанная метафизическая универсальность. Наиболее явственно эта закономерность выступает, когда

говорится об эпохе, как средстве феноменализации понятия всего человечества, как эффекте воздействия на окружающий мир. Если принять сознание само по себе как духовный вид жизни, то все его основные проявления становятся неоспоримыми видами его жизнеактуальности и ведут в культурный мир благодаря тем оценкам, которые получают. Тут проявляются возникающие экзистенциально-онтологические осмысления основных феноменологических ориентаций, которые углубляют и обнаруживают пределы дальтонизма сознания как аберрации экзистенциально-онтологического мышления. Тем не менее, настоящий труд, как явствует из самого названия, имеет определенную тему, которая касается анализа дальтонического сознания и потому может охватывать феноменологические и другие принципы в той мере, в какой они способствуют проявлению дальтонизма сознания как аберрации экзистенциальной онтологии.

Таким образом, высшая, идеальная задача творчества состоит в совмещении эмпирического с дедуктивно-логическим мышлением. Этот синтез является отражением трансцендентального и трансцендентного при реализации потенциальности нового экзистенциального мира, к созданию которого он стремится разными методами и принципами.

Единственным методом его постижения является бессознательная установка – эта неосознанная метафизическая универсальность, которая способствует восприятию порядка, кроющегося в эмпиризме художественного мышления, подлинными экзистенциальными возможностями, лежащими в иррациональности эмпиризма. Она может родиться и на основе той подлинной потенциальности, которою экзистенция уже была до возникновения дальтонизма сознания как аберрации экзистенциальной онтологии. Значит, возможность такого воздействия на мышление предопределена подлинным прошедшим самой экзистенции. Все остальные времена здесь имеют соконституирующее значение психических метаморфоз, причем этот процесс превращения сознания в дальтонизм аберрационности часто тормозится, при том, когда новое, прогрессивное в сознании не связано

с прежними представлениями о той же предметности и когда таким образом получаются “спорящие“, даже взаимопротиворечащие, виды понимания сущности явлений.

Итак, чтобы выдвинутая нами концепция не вырождалась в пустое основание, мы прочно связываем с классической системой понятий установки с чувственными, т.е. интенционально-эйдетическими восприятиями и представлениями в их обозримом виде, так как понятие качество исходит из чувственных восприятий. В этом же смысле можно указать на то, что модус погружения в мир основан на многообразности берущих свое начало в глубинных слоях бессознательного и наоборот. Последнее поддерживается им как онтологическое, служащее опорой экзистенции в мире ежедневности, поскольку эта повседневность является событием настоящего времени экзистенции. Поэтому всякое ее проявление главным образом связано с сознанием и бессознательностью и всякая реализация нового в искусстве академическо-классической музыки ведет к созданию того, к чему она стремится разными концепциями и выражается в исторически наиболее актуальном, ситуационном в подлинной экзистенции возможностях, которые лежат в понятии прогрессивности и где экзистенции творца еще не было. До того, как затеряться в дальтонизме, т.е. в неподлинном бытии абберрационности, прогресс предопределен подлинным, но прошедшим в самой экзистенции.

С этим критерием все времена в пространстве экзистенции являются фундированными, поэтому понятие самости выражается экзистенциальной онтологией, строящей свои критерии экзистенции на релятивистском понятии модальности, связи между сознанием и бессознательностью. В этом смысле оно может быть открытым для своей экзистенции, которая противопоставляется классическому пониманию самости, как постоянной и в самой себе неизменной.

Таким образом, при обсуждении места и роли экзистенциальной временности в процессе онтогенеза, иначе говоря индивидуального развития личности в творческом процессе,

вполне закономерна экзистенциальная онтология, с целью кор-регирования между сознанием и бессознательностью, как аберрационности в онтологической экзистенции. **Любое государство, где не происходит обновление и развитие своей культуры, а только ведется пропаганда чужой культуры, – теряет свою нацию и превращает ее в профессию.**

В силу сказанного, для людей нашего времени особое значение приобретает исполнение, постановка и пропаганда истинно талантливых сочинений своей нации с тем, чтобы не оставлять пустоту и тем избежать гибели своей нации.

Цель вышеприведенного обзора заключается в определении дальтонизма сознания в наблюдаемой действительности, что может уничтожить свою нацию и превратить ее в профессию, но это одинаково зависимо как от подлинного настоящего, так и от подлинного будущего времени экзистенции. Оно должно родиться только на основе подлинной потенциальности патриотизма настоящего времени, так как может исчезнуть и потеряться, в зависимости как от неподлинного настоящего, так и от неподлинного будущего времени экзистенции, ибо существующий эмпиризм импульса феноменологии скрыт, и это характерно для определения значения истинного таланта, для трансцендентального основания без довольно частых заблуждений.

Этому миру все экзистенциальные времена одинаково важны, ибо он становится миром, который беспрерывно переходит из настоящего в будущее. Это мир, для существования которого необходимо, чтобы он был справедлив и сбалансированно распределен, чтобы обладал силой животворного воздействия.

FELIX GLONTI

**DALTONISM OF CONSCIOUSNESS AS ABERRATIONISM
IN ONTOLOGICAL EXISTENCE**

Abstract

The high and ideal purpose of creation lies in coinciding the empirical with deductive – logical reasoning. This synthesis is the reflection of transcendental and transcendent for the sake of realization of the potentiality of a new existential world. The only way for conceiving this is the unconscious attitude which is the unconceived metaphysical universality that helps to see the order of the empirical character of reasoning in art. This can come to life on the basis of the true potentiality, which the existence has already been before the daltonism of consciousness forms as aberrationism in ontological existence.

In evaluating the place and role of the existential temporality in the process of ontogenesis with the aim of balancing between consciousness and unconsciousness as aberration in ontological existence it becomes clear that any state, which does not promote the development and renovation of its own culture but propagates alien culture instead, loses its nation and transforms it into profession.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის
განყოფილებამ.

გნოსეოლოგია

GNOSEOLOGY



ნინო თომაშვილი (თბილისი)

ნინო თომაშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი, ს.წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ასოცირებული მკვლევარი. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის, ლოგიკისა და მეცნიერების ფილოსოფიის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები ფილოსოფიის ამ დარგებში.

მეცნიერების ენის თავისებურება

ნებისმიერი მეცნიერება გარკვეულად არგუმენტირებულ დებულებათა სისტემას წარმოადგენს და ამა თუ იმ ბუნებრივი თუ ხელოვნური ენის გრაფიკულ ნიშნებში გამოიხატება. სხვადასხვა მეცნიერება სხვადასხვა ტიპის ენას მოიხმარს, თუმცა ყოველ მათგანს გააჩნია ზოგადი კანონზომიერებანი, რომლებიც მათი, როგორც მეცნიერების, ენის სპეციფიკურ სახეს ქმნის. მაინც როგორია მეცნიერების ენა?

ბუნებრივი ენა მეცნიერების ენის ბაზისია და მის გარეშე არც იარსებებს არანაირი მეცნიერება. მეცნიერების ენასა და ბუნებრივ ენას შორის ზღვარი, რა თქმა უნდა, ფარდობითია. გამოთქმებისა და ტერმინების ნაწილი ბუნებრივი ენიდან შემოდის მეცნიერებაში, მისი მეშვეობითვე განიმარტება სხვადასხვა მეცნიერული დებულების აზრი. ბუნებრივი ენისა და მეცნიერების ენის ურთიერთობა გარკვეული სპეციფიკის მქონეა. თუ ბუნებრივი ენის საფუძველზე მეცნიერების ენა ვითარდება ძირითადად ექსტენსიური მიმართულებით, მეცნიერების ენა „საკუთარ“ საფუძველზე, მისი თვითმყოფადი ბუნებიდან გამომდინარე, უნდა განვითარდეს ინტენსიური მიმართულებით. ცნობილია, რომ მეცნიერების ენის თანდათანობითი დაცილება ბუნებრივი ენისაგან ძირითადად გამოიწვია მეცნიერული ცოდნის დალაგების პროცესში ბუნებრივი ენის გამოყენებისას წარმოშობილმა პრობლემებმა, რაც აიძულებდა მეცნი-

ერებს ეფიქრათ აზრის გადმოცემის პროცესში მოხმარებული ენის სრულყოფაზე. ამას მოჰყვა ბუნებრივი ენის გარკვეული ლოგიკური აბსტაქციის შედეგად წარმოშობილი ხელოვნური, კონკრეტულად კი – ფორმალიზებული ენები.

სხვა მრავალრიცხოვან ქვე-ენათა მსგავსად, რომელნიც გარკვეული სპეციფიკური ფუნქციის შესასრულებლად არსებობს, მეცნიერების ენა წარმოიქმნება, უპირველეს ყოვლისა, მეცნიერული ინფორმაციის ფიქსაციისა და გადაცემისათვის. კოგნიტიურ ფუნქციასთან ერთად მეცნიერების ენის ეფექტურობა ემყარება ევრისტიკულ, კონსტრუქციულ და სხვა სპეციფიკურ ფუნქციებსაც.

მეცნიერული ცოდნის ბუნების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ მისი განვითარების პერსპექტივები დიდად არის დამოკიდებული უკვე არსებული ტერმინოლოგიური სისტემის რაციონალიზაციასა, მოწესრიგებასა და უნიფიკაციაზე. საჭიროა იმ ნიშანთა სიზუსტესა და ერთმნიშვნელოვნებაზე ზრუნვა, რომელშიც ფიქსირებულია მეცნიერების ენა. უკანასკნელი ორი საუკუნის მანძილზე მეცნიერული ცოდნის განსაკუთრებულმა ზრდამ წარმოაჩინა ის პრინციპული მოთხოვნები, რომელთაც თავად მეცნიერები აყენებენ ენის მიმართ: 1. მეცნიერების ენა უნდა იყოს ზუსტი, ლოგიკურად უნაკლო და გამართული, ფორმალურად კორექტული, 2. სიტყვები, რომელთაგანაც ის შედგება, უნდა იყოს ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრული, 3. ამ ენაში უნდა არსებობდეს განსაზღვრების წესები, რომელთა საშუალებით შემოიტანება ახალი ტერმინები, უნდა არსებობდეს კრიტერიუმი „წინადადებათა“ დასალაგებლად, საჭიროა მითითებულ იქნეს აქსიომები, დადგინდეს დასკვნის ან დასაბუთების წესები, რომელთა მეშვეობითაც გამოიყვანება თეორემები.

ფაქტია, რომ დღეს ძნელი წარმოსადგენია მეცნიერების პროგრესი მისი ენის სრულყოფის გარეშე, მეცნიერების კონკრეტული დარგებისათვის სპეციალური ხელოვნური ენის კონსტრუირების გარეშე, განსაკუთრებით ლოგიკურ-მათემატიკურ მეცნიერებებში. ლოგიკოს დ. გორსკის აზრით, ფორმულებისა და ტერმინების ენების მეცნიერებაში შემოტანა ხელს უწყობს შემეცნების პროცესს: 1. ფორმულებისა და ტერმინების ენის შემოტანა ემსახურება მეცნიერების ამა თუ იმ წინადადების

უმოკლეს ჩანერას. 2. ბუნებრივი ენის არაგრამატიკული ფუნქციის ელიმინაციით მეცნიერება თავიდან იშორებს ბუნებრივი ენის მრავალნიშნა სიტყვებს. ე. ი. უზუსტობებს. ფორმულათა ენაში გამოისახება საგანთა ობიექტური დახასიათება და მათი ურთიერთდამოკიდებულება, რაც უკუაგდება ჩვენს ემოციებს და ა.შ. 3. ფორმულა არა მხოლოდ აფიქსირებს ამა თუ იმ შედეგს, რომელიც მიღებულ იქნა ორ საგანს შორის მიმართების დადგენის დროს, არამედ აჩვენებს გზასაც, რომელსაც ამ შედეგამდე მივყავართ. 4. ფორმულათა ენა წარმოადგენს საშუალებას გაამარტივოს საერთაშორისო ურთიერთობა (იგულისხმება მეცნიერული ურთიერთობა) (1. გვ. 80).

ცნობილია, რომ მათემატიკის ენა თავიდანვე ამ პრინციპებისკენ იყო მიდრეკილი და საბოლოოდ ამ ფორმითაც ჩამოყალიბდა. მასში ბუნებრივი ენის სიტყვიერ ფორმულირებებს სპეციალურად შექმნილი სიმბოლოები ცვლის. სიმბოლურმა ენამ საშუალება მისცა მათემატიკოსებს კონკრეტული შინაარსის მქონე ამოსახსნელი ამოცანისგან გაეკეთებინათ აბსტრაქციები და ფართო განზოგადებები. ამაშია მათემატიკურ მტკიცებათა ღირებულება. გარდა ამისა, სიმბოლიკის შემოტანამ ჩანაწერები გახადა მოკლე, ეკონომიური და ადვილად მიმოხილვადი.

დროთა განმავლობაში მათემატიკური დისციპლინების თანდათანობითი დამუშავებისა და ჩამოყალიბების, დედუქციურ მსჯელობათა პროცედურების მოდელირების და მათემატიკურ პრობლემათა განსჯის ურთულეს პროცესში წარმოიშვა ფორმალიზებული ენა. ამავე პროცესში დადგინდა მისი გნოსეოლოგიური შესაძლებლობანი და გამოყენების ზუსტი საზღვრები.

ფორმალიზებულ ენას ფორმალურ-ლოგიკური აღრიცხვების ხელოვნურ ენას მიაკუთვნებენ (2, გვ. 648). იგი აიგება მკაცრად ფორმულირებული სინტაქსური და სემანტიკური წესების მიხედვით. თავდაპირველად წინასწარ დადგენილი წესების საფუძველზე ხდება ენის სისტემის აგება მხოლოდ მისი ფორმის მიხედვით. იგი არის წმინდა აღრიცხვა, რომელიც თავისუფალია შინაარსისაგან და ჯერ კიდევ არ გააჩნია ინტერპრეტაცია. მას უწოდებენ ლოგისტიკურ სისტემას. მისი აგება

ინყება ენაში მოხმარებულ ამოსავალ სიმბოლოთა სიმრავლის – ენის ლექსიკონის შედგენით. შემდეგ ხდება ფორმულათა შექმნა ამოსავალ სიმბოლოთა სასრული თანამიმდევრობით. ფორმულათა მთელი რაოდენობიდან გარკვეული წესების მიხედვით გამოყოფენ სწორად აგებულ ფორმულათა რიცხვს. მათგან ნაწილი მიიჩნევა აქსიომებად. დასკვნის წესების მიხედვით ნანამძღვრებიდან გამომდინარეობს დანასკვი, რომელიც მიჩნეულია სწორად აგებულ ფორმულად. ასე აგებულ ფორმულათა სასრული თანამიმდევრობა ლოგისტიკურ სისტემაში განიხილება, როგორც დასაბუთება.

გარდა მათემატიკური დისციპლინებისა, ფორმალიზებული ენის აქტიური გამოყენება დაიწყო ლოგიკაშიც, სადაც მას ასევე დიდი ევრისტიკული როლი მიენიჭა. მისი მეშვეობით გახდა შესაძლებელი ლოგიკური ფორმების ფართო განზოგადება, გამომუშავდა ალგორითმულად ზუსტი ხერხები, საშუალებანი, გაძლიერდა დედუქციის შესაძლებლობანი, გაჩნდა ისეთი ოპერატორები, რომელთაც გამოხატვის მეტი უნარი ჰქონდათ. გარდა ამისა, ფორმალიზებული ენა შესაძლებელს ხდიდა ახალი ლოგიკური სტრუქტურების შექმნას, რაც ემსახურებოდა ჩვენი აზროვნების ტექნიკის სრულყოფას.

ლოგიკური პოზიტივიზმის წარმომადგენლებს ფორმალიზებული ენის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფუნქციად მეცნიერების ლოგიკური ანალიზი მიაჩნდათ. მაგრამ მათი ცდა წარუმატებლად დამთავრდა, ვინაიდან, შეუძლებელი აღმოჩნდა მეცნიერების მთელი შინაარსის ფორმალიზებული ენით გამოთქმა. თუმცა თეორიის ლოგიკური სტრუქტურისა და შესაძლებლობის შესწავლისათვის ფორმალიზაციის მნიშვნელობას ისინი ყოველთვის აღიარებდნენ.

ფორმალიზებული ენის ამ ღირსებების მიუხედავად, მეცნიერთა ნაწილი მიიჩნევდა და მიიჩნევს დღესაც, რომ შემეცნებაში ხელოვნური და კერძოდ, ფორმალიზებული ენების როლის ასეთი გაგება არ უნდა იყოს სწორი; ჯერ ერთი, ხელოვნური ენების წარმოქმნაში არსებით როლს ეფექტურობის საკითხები თამაშობს. ხელოვნური ენები შეიძლება შემოტანილი იქნეს, როგორც გარკვეული კავშირების და ურთიერთობის ეფექტური წარმოდგენის ინსტრუმენტი. ასეთი ენების ბუნებ-

რივ ენაზე თარგმნისას შეიძლება დაიკარგოს მათი ეს ოპერატიული ხასიათი, განსაკუთრებით კი რთული მსჯელობების ჩატარების შესაძლებლობა. ამაში მალე დავრწმუნდებით, თუკი შევეცდებით დავალაგოთ მათემატიკა, ლოგიკა და სხვა სპეციალური ენების მქონე მეცნიერებანი სიმბოლიკის გამოყენების გარეშე. ლოგიკაში, მაგალითად, ხელოვნური ენის გამოყენების მიზანი ლოგიკური პროცედურებისა და წესების აღწერის პროცესში არის არა ბუნებრივი ენის სიტყვების შეცვლა სიმბოლოებით, არამედ ლოგიკური დედუქციის წარმოება. გარდა ამისა, ფორმალიზებული ენის ძირითად ტექნოლოგიურ სიახლეს – აზრის ეკონომიურ ჩანერას – ყოველთვის არ მივყავართ სასურველ მიზნამდე. როგორც ფრეგე აღნიშნავდა, ტენდენცია შემოკლებისაკენ ყოველთვის არ არის გამართლებული მათემატიკის ენებშიც კი. მას მოჰყავდა რამდენიმე არაზუსტი გამოთქმა იმის დასამტკიცებლად, რომ არ შეიძლება ლოგიკური სისწორე გავილოთ მსხვერპლად გამოთქმის სიმოკლისათვის. ამდენად, მთავარი ჩანერის ეკონომია კი არ არის, მთავარია გვაძლევს თუ არა ჩვენ სიმბოლური ჩანაწერი ისეთ რაიმეს, რაც არ იქნებოდა სიტყვიერ ფორმულირებაში? რაშია ახალი ჩანაწერის უპირატესობა, სიმბოლიკის ძალა?

მეცნიერთა მეორე ნაწილის აზრით, ადამიანების მსჯელობის უნარი არ არის ბუნებისაგან ერთხელ და სამუდამოდ მინიჭებული ისეთი რამ, რაც შეიძლება მივიჩნიოთ ეტალონად, რომელიც განხორციელდება მხოლოდ ბუნებრივ ენებში. ხელოვნური ენების აგება, მსჯელობათა ახალი ფორმების გამოვლენისა და კონსტრუირების საშუალებას იძლევა. მათი მეშვეობით ახალი ნაბიჯები იდგმება ადამიანის შემეცნებით მოღვაწეობაში. ასე რომ, ხელოვნური ენები უმთავრესად ბუნებრივი ენების გამარტივებული ფრაგმენტები კი არ არის, არამედ დამატებითი სპეციალურ ნიშანთა სისტემები; ისინი ემსახურებიან მეცნიერების გარკვეულ მიზნებს. ერთ-ერთი ამოცანაა იმ ნაწინამძვრების ნათლად წარმოდგენა, რომლებიც გარკვეული თეორიის მიერ არის მიღებული, ლოგიკური კავშირებისა და მსჯელობათა სტრუქტურების ზუსტი გამოსახვა.

ფორმალიზებული ენის დამცველთა (და არა მხოლოდ მათი) აზრით, ამ ენის ძირითადი უპირატესობა იმაშია, რომ მოქ-

მედებანი ხდება ნიშნებზე, და მეცნიერებს საშუალება ეძლევათ ერთი სახის ფორმულებიდან გარკვეული წესების მეშვეობით ჩამოაყალიბონ სხვები. მათემატიკის ხელოვნური ენები ამით იძენენ შედარებით დამოუკიდებლობას და არა მხოლოდ საგნობრივ სფეროებთან მიმართებაში, არამედ ცნებათა გამოხატვის სიტყვიერ ფორმებთან მიმართებებშიც.

ფრეგე ხელოვნურ ენებს განიხილავდა, როგორც შემეცნებითი ამოცანების გადაჭრის ინსტრუმენტს. მას მიაჩნდა, რომ „ცნებათა აღრიცხვა“ ანუ წმინდა აზროვნების სპეციალური ფორმულები, რომლებიც მათ ააგეს ბუნებრივ ენებთან მიმართებაში, ისე წარმოგვიდგება, როგორც მიკროსკოპისა და თვალის ურთიერთმიმართება. თვალს მეტი უპირატესობა გააჩნია მიკროსკოპთან შედარებით, ვინაიდან მისი გამოყენების სფერო ფართოა, მისი უნარები გამოიყენება სხვადასხვა გარემოებებში, ვითარებებში, მაგრამ, როგორც კი მეცნიერული ამოცანები წამოაყენებენ უფრო დიდ მოთხოვნებს, აღმოჩნდება, რომ თვალი უძლური ხდება. ასეთი ამოცანების გადასაჭრელად უკვე მიკროსკოპის უნარებია საჭირო და სწორედ ამიტომაც არ გვადგება იგი სხვა ამოცანების ამოსახსნელად. ფრეგეს აზრით, ცნებათა მოცემული აღრიცხვაც შექმნილია გარკვეული მეცნიერული მიზნების მიღწევის დამხმარე საშუალებად, რის გამოც მათ სხვა მიზნებისათვის ვერ გამოვიყენებთ.

უნდა აღვნიშნოთ, ხელოვნური ენების კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფუნქცია. ხელოვნური ენების ლოგიკა საშუალებას იძლევა ბუნებრივი ენების წინადადებათა ლოგიკური სტრუქტურები გამოვავლინოთ.

ბუნებრივი ენების კვლევას ხელოვნური ენებით კარნაპი სამართლიანად და ერთობ მნიშვნელოვნად მიიჩნევდა. ცნობილია, რომ ლოგიკური პოზიტივისტებისა და ლინგვისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთათვის ტრადიციული ფილოსოფიური პრობლემები წარმოიშობიან ენის ხმარებისას დაშვებული შეცდომების გამო, რის გამოც საჭიროა ენის თანამიმდევრული ანალიზი, რომელიც ნათელს მოფენს მეცნიერებისა და ბუნებრივი ენის ყველა ცნებასა და წინადადებას. საჭიროა, ენა, რომელიც გამოყენებული იქნება მეცნიერებაში, განმედი-

ლი იყოს ჩვეულებრივი, ბუნებრივი ენის ნაკლოვანებებისგან, რომელთაც წინააღმდეგობამდე მივყავართ.

მეცნიერების ენის ასეთი განმენდისათვის, კარნაპის მიხედვით, საჭიროა, უპირველეს ყოვლისა, ემპირიულ მეცნიერებათა წინადადებებისა და ცნებების ლოგიკური ანალიზი. ასეთი მეთოდი საშუალებას გვაძლევს გამოვიკვლიოთ მეცნიერების ცნებებსა და წინადადებებს შორის არსებული კავშირები, მივაღწიოთ ამ წინადადებათა და ცნებათა საზრისის მკაცრ განსაზღვრებას, მათი შინაარსის ერთმნიშვნელოვნად დადგენას.

ასეთი ლოგიკური ანალიზის განხორციელების შესაძლებლობას იძლევა ფორმალიზებული ენა. იგია იდეალური ენა, რომლის ტერმინებშიც ისე შეიძლება იყოს გამოყენებული ფორმალური მეცნიერების შედეგები, რომ ადეკვატურად აიხსნას მათი ლოგიკური ხასიათი. კარნაპის აზრით, ბუნებრივი ენებიც კი უნდა ვიკვლიოთ და წარმოვადგინოთ ხელოვნურად აგებული ენით. მას მიაჩნდა, რომ შესაძლებელია მეცნიერების იმდენად სრული ხელოვნური ენის აგება, რომ მასში ნებისმიერი სიმბოლოს მნიშვნელობა არაორაზროვანი და ნათელი იყოს კონტექსტის მიუხედავადაც კი.

ბუნებრივი ენის ნაკლოვანებებისაგან განთავისუფლების აუცილებლობას ხედავდნენ ლინგვისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლებიც. უიზდომის თვალსაზრისით, სინამდვილის გაგება ანუ შემეცნება ხდება ენის ფილოსოფიური ანალიზის მეშვეობით, რომელიც მდგომარეობს ყოველდღიური ენის გამოყენებით ფილოსოფიურ თავსატეხთა ამოხსნაში, მისი აზრით, ფილოსოფიური პარადოქსების, „მეტაფიზიკური გაუგებრობანის“ თავიდან აცილება შესაძლებელია ტრივიალურ ცხად გამოთქმებში უფრო ნათელი გრამატიკული ფორმების მოძიებით. ხშირად ფაქტის ახალი სიტყვიერი ფორმით წარმოდგენას შეუძლია გამოავლინოს ფაქტის რეალური ფორმა, ის, რაც აქამდე დაფარული იყო ძველი სიტყვიერი ფორმით, წინადადებით. სწორედ ეს არის ფილოსოფიური ანალიზი და ფილოსოფიის ერთადერთი ფუნქცია. საჭიროა ბუნებრივი ენის სიტყვების ანალიზი, მაგალითად, ისეთი სიტყვებისა, როგორიცაა „ცოდნა“, „აღქმა“, „ხედვა“, „სმენა“, რათა შედეგად მეცნიერს შეეძლოს ილაპარაკოს ის, რაც იცის, ან დაინახოს ის, რაც არის,

და არა პირიქით. საჭიროა არა რაიმეს აღმოჩენა, არამედ სინათლის მოფენა იმისა, რაც არის.

ამდენად, ენის მიმართ წაყენებული მოთხოვნები ჩვენი ცოდნის ზუსტად და სრულყოფილად გამოხატვის შესახებ, მეტად მკაცრია. ფორმალიზებული ენების აგება თუ ბუნებრივ ენათა ენობრივი ფორმების ანალიზი, ფაქტობრივად, არის ენის დახვეწისა და სრულქმნის ცდა. ჩნდება უნივერსალური ენის შექმნის მოთხოვნილებაც, რომლის თაოსანიც ლაიბნიცი იყო. იგი ცდილობდა შეემუშავებინა ისეთი რაციონალური და ფორმალური ენა, რომელიც ბუნებრივ ენათა განსხვავებას გადალახავდა და გახდებოდა საერთო ენა ადამიანებისათვის, განსაკუთრებით კი ეს უნდა ყოფილიყო ინტერნაციონალური ენა მეცნიერთათვის.

კარნაპმა, რომელმაც ძველი ფილოსოფია გამოაცხადა ფსევდო წინადადებებითა და ფსევდოპრობლემებით სავსე თეორიად, მიზნად დაისახა ასეთი დებულებების მეცნიერული ცოდნისაგან გამიჯვნა. საამისო საშუალებად კი, როგორც აღვნიშნეთ, მეცნიერების ენის ლოგიკური ანალიზი მიიჩნია. ლოგიკური ანალიზის განხორციელების საშუალებას კი, მისი აზრით, იძლევა ფორმალიზებული ენის გამოყენება, ანუ ენა, რომლის გამოსახულებები აიგება გარკვეული წესების შესაბამისად.

მეცნიერებათა ერთიანობის იდეალიდან ანვითარებს კარნაპი შეხედულებებს მეცნიერების ერთიანი ენის შესახებ, ანუ ისეთი ენის შესახებ, რომელზედაც შეიძლება ითარგმნოს სხვადასხვა მეცნიერების ენა, რომლის გამოსახულებებზეც შეიძლება იქნეს დაყვანილი ყოველი მეცნიერების ენობრივი გამოსახულებები, რომელსაც შეეძლება აღწეროს ყოველი საგნობრივი ვითარება. აი, ასეთ ენას უწოდებს კარნაპი უნივერსალურს. ასეთი ენა მეცნიერების საბაზისო ენად უნდა იქცეს. მეცნიერული ცოდნა ზოგადი და ობიექტურია, მისი წინადადებები ინტერესუბიექტურად მნიშვნელადია, ამიტომ ენა, რომელიც ამოსავალი უნდა იყოს მეცნიერების შინაარსისათვის, თავადაც ზოგადმართებული, ანუ ინტერესუბიექტური იქნება. მისი ყოველი სიტყვის, წინადადების მნიშვნელობა ერთნაირად გასაგები და მისანვდომი უნდა იყოს ნებისმიერი სუბიექტისათვის.

კარნაპმა ბევრი იმუშავა უნივერსალური ენის დადგენისათვის. იგი უნივერსალურად ხან ფენომენების ენას მიიჩნევდა, ხან ფიზიკურ ენას, ბოლოს არჩევანი შეაჩერა ნივთთა ენაზე, რომლის უპირატესობაც დანარჩენ ენებთან შედარებით საბოლოოდ მაინც ეჭქვეშ აღმოჩნდა. თუმცა კარნაპს არ დაუკარგავს რწმენა იმისა, რომ შესაძლებელს გახდიდა სხვა ენების მასზე გადაყვანას.

ლოგიკური პოზიტივიზმის წარმომადგენლის ლ. ვიტგენშტაინის აზრით, ტრადიციული ფილოსოფიის შეცდომა იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი ენისა და მისი შემადგენელი ელემენტების – სიტყვების არასწორ და არაერთმნიშვნელოვან გამოყენებაზე იყო დამყარებული, რის გამოც მისი პრობლემები სინამდვილეში იყო ყალბი, ხოლო დებულებები – უსაზრისონი. ვიტგენშტაინი საკუთარი ფილოსოფიის ძირითად ამოცანას მეცნიერების სრულყოფილი ენის ჩამოყალიბებაში ხედავდა, ენისა, რომლის მეოხებით შესაძლებელი იქნება სინამდვილის ფაქტების ლოგიკურად კორექტული და ერთმნიშვნელოვანი აღწერა. მისი აზრით, ეს შესაძლებელს გახდიდა ფილოსოფიის განმენდას უსაზრისო პრობლემებისაგან. ფილოსოფია ამიერიდან ენის ლოგიკური ანალიზიდან „ენის კრიტიკად“ უნდა გადაქცეულიყო.

ვიტგენშტაინის აზრით, ადამიანს შეუძლია ობიექტების მხოლოდ დასახელება; ნიშნები ენაცვლებიან მათ. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ვილაპარაკოთ მათზე, მაგრამ არ შეგვიძლია გამოვთქვათ ისინი. წინადადებას, რომელიც ატომარული ფაქტის სახეს წარმოადგენს, მხოლოდ იმის თქმა შეუძლია, თუ როგორ, რანაიარად არსებობს საგანი და არა იმისა, თუ რა არის საგანი. ის გარემოება, რომ სიტყვას არ შეუძლია ობიექტის რაობის გამოთქმა, ხოლო წინადადებებში მხოლოდ მათი თვისებები და მიმართებები გამოითქმება, გვიჩვენებს ჩვენი ენის და საბოლოოდ, ლოგიკის შეზღუდულობას.

აზრი არის გააზრებული წინადადება – განაგრძობს ვიტგენშტაინი – ხოლო წინადადებათა ერთობლიობას ენა ეწოდება. წინადადება არის სინამდვილის სახე, ატომარული ფაქტის აღწერა. თუ ადამიანს ესმის ეს წინადადება, მაშინ მან იცის ამ წინადადების მიერ წარმოდგენილი საგნობრივი ვითარება. ე. ი.

წინადადება ერთგვარად აგებს სამყაროს. ჭეშმარიტ წინადადებაში კი ჩვენ უნდა დავინახოთ სინამდვილისათვის დამახასიათებელი ყველა ლოგიკური ნიშან-თვისება. ვიტგენშტიინისათვის ნებისმიერი ჭეშმარიტი წინადადება ფაქტს უნდა შეესაბამებოდეს, რადგან იგი ფაქტის სახეა. „ამ შეხედულების თანახმად, სახეს მიენერება აგრეთვე ასახვის მიმართება, რაც მას ხდის სახედ. ასახვის მიმართება მდგომარეობს სახისა და საგნების ელემენტების შესაბამისობაში. ეს მიმართებანი წარმოადგენს, ასე ვთქვათ, სახის ელემენტების ბრჭყალებს, რომლითაც სახე ეხება სინამდვილეს. რომ იყოს სახე, მას უნდა ჰქონდეს რაღაც იგივეობრივი, რითაც საერთოდ პირველი შეიძლება მეორეს სახე იყოს“ (3, გვ. 35).

ვიტგენშტაინის აზრით, წინადადება ისეთივე სახეა სინამდვილისა, როგორც ნოტები მუსიკისა, ფონეტიკური ნიშნები ზეპირი მეტყველებისა. წინადადებას და მის მიერ ასახულ ფაქტებს ერთი და იგივე ლოგიკური სტრუქტურა აქვს. ეს განაპირობებს პირველის მიერ მეორის ასახვის შესაძლებლობას. ლოგიკური სტრუქტურის იგივეობა კი ნიშნავს იმას, რომ ფაქტი არის ობიექტების, ნივთების გარკვეული შეერთება. წინადადება წარმოადგენს სახელების გარკვეულ კავშირს. ნივთებს ფაქტში ცვლის სახელები შესაბამის სახეში. სახელები წინადადებაში ისეთივე დამოკიდებულებაში არიან, როგორც ნივთები ფაქტში. ეს სტრუქტურული იგივეობა იძლევა ასახვის შესაძლებლობას. ამდენად, ვიტგენშტაინთან ასახვა ერთმნიშვნელოვან აღნიშვნას ნიშნავს. წინადადება ფაქტის ნიშანია. ფაქტი არის ნივთების შეერთება, ხოლო „სამყარო არის ფაქტების და არა ნივთების ერთობლიობა“ (3, გვ.97). „წინადადებებს შეუძლიათ გამოთქვან მთელი სინამდვილე, მაგრამ არ ძალუძთ იმის გამოთქმა, რაც საერთო აქვთ სინამდვილესთან, რათა შეეძლოთ მისი გამოხატვა (ლოგიკური ფორმა)“ (3, გვ. 59). ლოგიკური ფორმა წინადადებაში კი არ გამოიხატება, არამედ აისახება. ჩვენ არ ძალგვიძს ენით გამოვთქვათ ის, რაც თვითონ გამოიხატება ენაში. ეს არის ენის ლოგიკური სტრუქტურა.

ვიტგენშტაინისათვის ენის საზღვრები სამყაროს საზღვრებია. ადამიანს იმდენად და მხოლოდ იმდენად გაეგება სამყარო, რამდენადაც გაეგება ამ სამყაროს ატომარული ფაქ-

ტების აღმწერ წინადადებათა ერთობლიობა-ენა. თავად ამ წინადადების ჭეშმარიტება-მცდარობა მდგომარეობს სინამდვილესთან მათი საზრისის შესაბამისობა-მეუსაბამობაში.

ამდენად, ვიტგემტიენის აზრით, ადამიანური შემეცნების მიზანია გასაგები გახადოს არა სამყარო, არამედ ის ენა, რომელშიც ამ სამყაროს ფაქტებია აღწერილი. ასეთ ენას კი წარმოადგენს მეცნიერების ფორმალიზებული ენა, რომლის ლოგიკური ანალიზი ფილოსოფიური აზროვნების ერთერთი საგანია.

მეცნიერების ენის სრულყოფის პრობლემას იკვლევდა ცნობილი ლოგიკოსი ალფრედ ტარსკიც. შრომაში „ჭეშმარიტება და დასაბუთება“ იგი წერს: „მთავარი პირობა, რომელსაც ენა უნდა აკმაყოფილებდეს, არის მკაცრი ერთნიშობა და ენის ლექსიკონის ამომწურავი აღწერა. და, მეორე, სინტაქსური წესების ფორმულირება, შესაბამისად, ლექსიკონში ჩამოთვლილი სიტყვებით გააზრებული გამოსახულებების შედგენა“ (4, გვ. 32).

ამდენად, ენის ლექსიკონი უნდა იყოს ერთნიშნად განსაზღვრული და დადგენილი უნდა იყოს განსაზღვრების წესები, რომელთა მიხედვითაც შემოიტანება ახალი ტერმინები. საჭიროა არსებობდეს კრიტერიუმი, რომლითაც განვსაზღვრავთ არის თუ არა ეს გამოსახულება წინადადება. „დაუშვებელია, რომ რომელიმე გამოსახულება ერთ ადგილას ასრულებდეს წინადადების როლს, ხოლო ზუსტად ასეთი ფორმის გამოსახულება სხვა შემთხვევაში არ იყოს წინადადება, რომ ასეთი წინადადება მტკიცდებოდეს ერთ კონტექსტში, ხოლო სხვაგან ხდებოდეს მისი უარყოფა (აქედან გამომდინარეობს, რომ ჩვენებითი ნაცვალსახელი „ეს“ და ა.შ. და ზმნიზედა „აქ“, „იქ“, არ უნდა შევიდეს ლექსიკონში). ენები, რომლებიც პასუხობს ამ მოთხოვნებს, განიხილება როგორც ფორმალიზებული ენები“ (4, გვ. 34). – წერს ტარსკი. ფორმალიზებულ ენებში დასაბუთების გარეშე მიღებული წინადადებებიდან, ე.წ. აქსიომებიდან, წინასწარ დადგენილი ე.წ. დასკვნის ან დასაბუთების წესების მეშვეობით გამოიყვანება ახალი წინადადებანი. ტარსკის მიაჩნია, რომ ფორმალიზებული ენები მთლიანად ადეკვატურია ლოგიკური და მათემატიკური თეორიების სტრუქტურებისა და რომ მათი გამოყენება შესაძლებელია სხვადასხვა მეცნიერულ დისციპლინებში.

იგივე პრობლემებს შეეხო ჩერჩილ. მისი აზრით, ფორმალიზებული ენები სპეციალურად იქმნება გარკვეული ლოგიკური მიზნებისათვის. ლოგიკა ამ ენის ჩანერისათვის იყენებს სპეციალურ სიმბოლოებს, ახდენს ბუნებრივი დამწერლობის ნიშნების ცვლას ცალკეული ასოებითა და სხვადასხვა სპეციალური სიმბოლოებით. ჩერჩი აქვე შენიშნავს, რომ გარეგნული ეფექტის მიუხედავად, ენის სიმბოლიზაცია თეორიულად ნაკლებ მნიშვნელოვანია, რადგან ფორმალიზებული ენის შემოტანა ფაქტობრივად ნიშნავს ლოგიკური ანალიზის ამა თუ იმ თეორიის ან სისტემის მიღებას“ (5, გვ. 16-14).

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ფორმალიზებული ენის პრობლემებზე მომუშავე ფილოსოფოსები მიიჩნევენ, რომ ენის ჭეშმარიტი წინადადებების სიმრავლის ფორმალურად სწორი და მატერიალურად ადეკვატური განსაზღვრებანი დიდად არის დამოკიდებული რამდენიმე დამატებით პირობაზე. ტარსკი აღნიშნავს, რომ აუცილებელია განვასხვავოთ „ენა, რომელიც ითვლება მსჯელობის საგნად, და რომლისთვისაც უნდა ჩამოვყალიბოთ ჭეშმარიტების დეფინაცია,... და ენა, რომელ ენაზეც უნდა იქნეს შესწავლილი მისი დებულებები. პირველს ეწოდება ობიექტ-ენა, მეორეს მეტა-ენა, მეტა-ენა უნდა იყოს საკმარისად მდიდარი და ობიექტ-ენას უნდა შეიცავდეს როგორც თავის ნაწილს... თითოეული წინადადება ობიექტ-ენისა უნდა იყოს აგრეთვე წინადადება მეტა-ენისა, უფრო მეტიც, მეტა-ენა უნდა შეიცავდეს ობიექტ-ენის წინადადებათა სახელებს, იგი უნდა შეიცავდეს რამდენიმე დამატებით ტერმინს, რომელიც აუცილებელია ობიექტ-ენისთვისებათა განსახილველად, კერძოდ კი ტერმინებს, რომლებიც აღნიშნავს გამოსახულებათა სპეციალურ სიმრავლებებს, დამოკიდებულებებს გამოსახულებებსა და ამ გამოსახულებებზე ნაწარმოებ ოპერაციებს შორის... ამდენად, მეტა-ენა, რომელიც შეიცავს საკმარის საშუალებებს რომელიმე ენის ჭეშმარიტი წინადადებების სიმრავლის განსასაზღვრად, არსებითად უფრო მდიდარი უნდა იყოს ობიექტ-ენაზე. იგი არ უნდა ემთხვეოდეს უკანასკნელს ან ითარგმნებოდეს მასზე. ასეთ შემთხვევაში ორივეში ენა აღმოჩნდება სემანტიკურად დახშული“ (4, 35). მეტა-ენა, რომელიც საობიექტო ენის გამოსახულებების შესახებ მსჯელობს, და ობიექტ-

ენა ბუნებრივ ენაში ერთად არის მოცემული და საჭიროა მათი განსხვავება.

ფორმალიზებული ენის აგების დროს საკითხი დგას ობიექტ-ენის ფორმალიზაციის შესახებ და ფორმალიზაცია მიმდინარეობს მეტა-ენაში ჩამოყალიბებული სინტაქსური და სემანტიკური წესების მიხედვით, რომელზედაც ზემოთ უკვე ვილაპარაკეთ.

საობიექტო ენის ფორმალიზაციის შემდეგ მეტა-ენის მემკვიდრით ხდება ამ ენის ბუნების შესწავლა გარკვეული თეორიული დებულებების დამტკიცების მეშვეობით. ამდენად, მეტა-ენის ლოგიკური სინტაქსითა და სემანტიკით აგებენ და შეისწავლიან ფორმალიზებულ ენებს.

უკვე აღვნიშნეთ, რომ ფორმალიზაცია შემეცნების ისეთ საშუალებად ითვლება, რომლის დროსაც ნიშნები (სიმბოლოები) თავად ხდება განხილვის საგნები, ხოლო მკვლევარი მათზე ოპერირების წესების მიხედვით წარმართავს მუშაობას. სიმბოლოებით ოპერირება მკვლევარს ანთავისუფლებს იმ შინაარსობრივი ცოდნის ჩარჩოებისაგან, რითაც იგი დაკავშირებულია გარკვეულ საგნობრივ სფეროსთან. ეს დამახასიათებელია ფორმალური სისტემისათვის, რომელთა აგების დროსაც მკვლევარი ცდილობს მაქსიმალურად გამორიცხოს შინაარსობრივი მომენტები. ამიტომ იგი იღებს სიმბოლოთა სიმრავლეს, შემდეგ ამ სიმბოლოთა გარკვეულ დაჯგუფებებს უწოდებს ელემენტარულ ფორმულებს და მიუთითებს მათგან სხვა ფორმულების შექმნის წესებს. შემდეგ გამოყოფს ფორმულათა გარკვეულ სიმრავლეს, რომელთაც უწოდებს აქსიომებს. ბოლოს ჩამოაყალიბებს დასკვნის წესებს, ე. ი. წესებს, რომელთა მეშვეობითაც აქსიომებიდან და ადრე მიღებული ფორმულებიდან გამოიყვანება ახალი ფორმულები, რომელთაც თეორემები ეწოდებათ.

ობიექტების და მათზე ოპერირების ასეთ სისტემას უწოდებენ ფორმალურ სისტემას, რომლის მაგალითადაც შეიძლება დავასახელოთ მსჯელობათა აღრიცხვა. „ნებისმიერი აქსიომატურ თეორიას, ენას რომელიც ფორმალიზებულია და რომლისთვისაც ძალა აქვს ფორმალური დამტკიცების ცნებას, ეწოდა, ფორმალური თეორია. ერთადერთი დამტკიცება, რომე-

ლიც უნდა იყოს ამ თეორიაში არის ფორმალური დამტკიცება“ – წერს ტარსკი (4, გვ. 35). „წინადადება პირის ფორმალური დამტკიცება შედგება წინადადებათა ისეთი სასრულო მიმდევრობისაგან, სადაც (1) სანყისი წინადადება არის ენის აქსიომა, (2) ყოველი შემდეგი წინადადება კი არის ან კვლავ აქსიომა ან რომელიმე წინადადება, რომელიც მიიღება წინამორბედი წინადადებებიდან რომელიმე დასკვნის წესის გამოყენებით და (3) უკანასკნელი წინადადება ამ მიმდევრობისა არის იგივე წესით მიღებული“ (4, გვ. 36). ფორმალური დამტკიცება ისეთი პროცედურაა, რომელიც ახალი ჭეშმარიტი წინადადებების მიღებისკენ იღწვის. ტარსკისათვის ფორმალური დამტკიცების ცნების შესაფასებლად საჭიროა ჭეშმარიტების ცნებასთან მისი დამოკიდებულების გარკვევა. საჭიროა პასუხი კითხვაზე, არის თუ არა ფორმალური დამტკიცება ჭეშმარიტების მიღების ფორმალური პროცედურა, ანუ ემთხვევა თუ არა ერთმანეთს ფორმალურად დამტკიცებულ წინადადებათა სიმრავლე და ჭეშმარიტი წინადადებების სიმრავლე. ეს პრობლემა ტარსკის მეცნიერული კვლევის ძირითად ობიექტს წარმოადგენს. მას ქვემოთ შევხებით.

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ფორმალურ სისტემაში მკვლევარი მაქსიმალურად შორდება გამოსახულებათა შინაარსობრივ აზრს და მითითებული წესების მიხედვით მკაცრი სიზუსტით აყალიბებს ახალ ფორმულებს და თეორემებს. მაგრამ ობიექტთა შინაარსობრივი მხარის უარყოფა და ფორმალურის წინ წამოწევა არ ნიშნავს იმას, რომ ფორმალიზაცია სინამდვილისაგან თიშავს მეცნიერს და რომ ამის გამო გამოსახულებას ეკარგება შემეცნებითი მნიშვნელობა. ამ დასკვნამდე მივიდნენ ნეოპოზიტივისტები, როდესაც აღიარებდნენ, რომ მათემატიკისა და ლოგიკის დებულებები არაფერს გვეუბნებიან სინამდვილის შესახებ, რომ ფორმალიზაციის მეშვეობით აგებული მეცნიერებანი მოკლებულნი არიან ობიექტურ შინაარსს.

ფორმალურ სისტემათა აგება, რომელშიც ნიშნები და სიმბოლოთა ოპერაციები განიხილება როგორც შინაარსისაგან დაცლილი და ლოგიკური დასკვნები შეცვლილია გარკვეული წესების მიხედვით ჩატარებული გარეგნული მოქმედებებით, ფორმალიზაციის ერთი მხარეა, მისი მეორე მხარე არის ფორ-

მაღურ სისტემათა შინაარსობრივი ინტერპრეტაცია, რომლის მეშვეობითაც ხდება გარკვეულ სამყაროსთან (უნივერსუმთან) დაკავშირება.

წმინდა ფორმალური სისტემები არ არსებობს. ფორმალიზებული ენის აგებას მეცნიერი იწყებს თეორიის შინაარსის სისტემატიზაციითა და ანალიზით. ფორმალიზებული ენის აგების წესები ისეთი უნდა იყოს, რომ მისი ფორმულები ინტერპრეტაციის შედეგად სრულიად გააზრებულ გამოთქმებად იქცეს. ახალ ფორმულათა შექმნის წესები კი ისეთი უნდა იყოს, რომ ერთი სტრუქტურიდან მეორეზე ფორმალური გადასვლა ინტერპრეტაციის დროს შეიცვალოს ერთი ჭეშმარიტი დებულებიდან მეორე ასევე ჭეშმარიტ დებულებაზე გადასვლით. ამდენად, ფორმალიზებულ ენათა აგება, უპირველეს ყოვლისა, სინტაქსის მეშვეობით სემანტიკის ასახვას ნიშნავს, რაც გამოიხატება მოცემული ენის ფორმალური წესების მიხედვით მიღებულ ფორმულათა სიმრავლეში რომელიმე შინაარსობრივი თეორიის ჭეშმარიტ წინადადებათა სიმრავლის ასახვით.

იმ შემთხვევაში, როდესაც ფორმალიზებული ენები იქმნება შინაარსობრივი თეორიების ანალიზის საფუძველზე, მათი შინაარსი ან კავშირი სინამდვილესთან ნულია. მაგრამ, როდესაც საქმე გვაქვს ფორმალურ სისტემებთან, რომელთა ამოსავალ პუნქტს არ წარმოადგენს შინაარსობრივი თეორიები, მათი კავშირის მოძიება შინაარსთან რთულდება, ვინაიდან ლოგიკურ მათემატიკური აღრიცხვების უმრავლესობა ამ უკანასკნელი მეთოდით აიგება. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ისინი უშინაარსო ფორმებია. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ფორმალიზებული სისტემათა აგება გაშუალებულია და დეტერმინებულია მეცნიერული შემეცნების მთელი პრაქტიკით. ლოგიკასა და მათემატიკურ თეორიებში თითქოს მოხსნილია განვითარების შინაარსობრივი ეტაპი. ის აქსიომები და სისტემის წესები, რომელთაც ჩვენ ვირჩევთ და ვიღებთ გამოკვლევის ამოსავალ წერტილებად ფაქტობრივად წარმოადგენს პრაქტიკულად შემონმებულ შედეგებს.

ა. ტარსკიმ თავის შრომაში „ჭეშმარიტების ცნება ფორმალიზებულ ენებში“ აჩვენა, რომ შეუძლებელია სინტაქსის და სემანტიკის სრული შეთანხმება. სემანტიკური თეორიის აგების

აუცილებელ პირობად ითვლება მეტა—ენა, იგი უნდა შეიცავდეს 1. საერთო ლოგიკური ხასიათის გამოსახულებებს. 2. გამოსახულებებს, რომელიც ერთნიშანა იქნება საკვლევი ენის ფორმულების მიმართ. ისინი საშუალებას იძლევა მეტა-ენაში გამოხატოს ყველაფერი ის, რასაც შეიცავს ობიექტ-ენა. მეტა-ენის ეს ნაწილი ერთგვარი თარგმანია ობიექტი-ენისა მეტა-ენაზე. 3. სრუქტურულ – დესკრიფციული ხასიათის გამოსახულებანი, რომლებიც განსახილველი ენის ცალკეულ ნიშნებს და გამოსახულებებს და მათ შორის ურთიერთობებს აღნიშნავს. ეს ნიშნავს რომ მეტა-ენაში არსებობს საკვლევი ენის სინტაქსურ თვისებათა აღმწერი საკმარისი საშუალებანი. ამდენად, მიიჩნევენ, რომ არსებობს სამი ერთმანეთისაგან განსხვავებული თეორია: ა) შინაარსობრივი თეორია, რომლის ფორმალიზაციას ემსახურება ფორმალური სისტემა, ბ) ფორმალური სისტემა და გ)მეტათეორია, რომელშიც ხდება ამ ფორმალური სისტემის აღწერა და შესწავლა. ლოგიკური სემანტიკა არის მეტათეორია, რომელშიც ფორმალიზებულ ენათა სემანტიკური თვისებების კვლევა წარმოებს.

მეცნიერების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე თეორიული შემეცნების თავისებურება ის არის, რომ იგი ვითარდება როგორც შინაარსობრივი, ისე ფორმალური მიმართულებით. ფორმალიზაცია, რომელმაც ფეხი მოიკიდა შემეცნების თეორიაში და რომელიც ხორციელდება, როგორც უკვე აღვნიშნავდით, სპეციალური სიმბოლური ენებით ახდენს ცნებებით ოპერირებიდან სიმბოლოებით ოპერირებაზე გადასვლას. ფორმალიზაციის, როგორც თეორიული შემეცნების მეთოდის, სპეციფიკა იმაში მდგომარეობს, რომ შინაარსობრივი მსჯელობები დაიყვანება ნიშანთა მოქმედებაზე და ლოგიკური გამომდინარეობა იცვლება ნიშანთა ერთი თანამიმდევრობის მეორით შეცვლით. ფორმალიზაციის მეშვეობით თეორიული შემეცნების შედარებითი თვითმყოფადობა აღწევს უკიდურეს გამომსახველობას.

თუ აბსტაქტულიდან კონკრეტულისკენ სვლის თითოეულ ნაბიჯს მეცნიერი ამოწმებს ფაქტებით, ფორმალიზაცია თეორიის დედუქციური განვითარების ისეთ მეთოდად ითვლება, რომელიც ობიექტის დამატებით ანალიზს არ მოითხოვს და

მთელი თეორია ვითარდება ნიშანთა სისტემაში ცდასთან განსაკუთრებული მიმართების გარეშე.

ფორმალისტულ ენაში ლოგიკური დასკვნის პროცესი მკაცრ მოთხოვნებს უნდა აკმაყოფილებდეს. ა) მსჯელობის სისწორე დამოკიდებული უნდა იყოს დამტკიცების ფორმაზე, ბ) დამტკიცება უნდა ეყრდნობოდეს მხოლოდ აქსიომებს და უნდა გამომდინარეობდეს დასკვნის წესებიდან, გ) დამტკიცება უნდა ეყრდნობოდეს ელემენტარულ და შემოსაზღვრულ ენას. (5, გვ. 54). აი, ასე გამოიხატება ფორმალიზაცია, როგორც ლოგიკური მეთოდი.

მათემატიკის ისტორიას ახსოვს მისი სრული ფორმალიზაციის ცდები. გერმანელი ლოგიკოსი დ. ჰილბერტი ცდილობდა აეგო ისეთი ფორმალური სისტემა, რომლის აქსიომებიდან დასკვნის წესების ზუსტად ფიქსირებული სიმრავლის მეშვეობით გამოყვანილი იქმნებოდა მათემატიკის საფუძვლები (არითმეტიკა), ხოლო შემდეგ კი დაამტკიცებდა მის არანინა-აღმდეგობას. ასეთი სისტემა უნდა ყოფილიყო მკაცრად ფორმალური იმ აზრით, რომ უნდა მომხდარიყო გამოყენებულ სიმბოლოთა შინაარსისაგან სრული აბსტრაქცია. ყურადღება მიექცეოდა მხოლოდ სიმბოლოთა სახეს და წესრიგს, რომელზედაც გამოიყენებოდა შემდეგ დასკვნის წესები. ასეთ სისტემაში, მექანიკური პროცესების ჩატარების შემდეგ, შესაძლებელი ხდება შევამოწმოთ ნიშანთა მოცემული თანამიმდევრობის ჯაჭვი წარმოადგენს თუ არა ამ ჯაჭვის ბოლოში არსებული ფორმულის დამტკიცებას. ფორმალიზაციის მეშვეობით ხდება ლოგიკური დასკვნის პროცესის მატერიალიზება, რაც აზროვნების კიბერნეტიკური მოდელირების საშუალებას იძლევა. როგორც ცნობილია, ვერც ჰილბერტმა და ვერც მისმა მიმდევრებმა ვერ შეასრულეს დასახული პროგრამა. თუმცა ამ მიზნის მისაღწევად ჩატარებული სხვადასხვა პროცედურის დროს მეცნიერებმა გამოიყვანეს მნიშვნელოვანი შედეგები მათემატიკისათვის. ცნობილი გიოდელის თეორემა დამტკიცებული იქნა ფორმალური მეთოდებით. ეს თეორემა ამტკიცებს, რომ თითოეული ფორმალური სისტემა ან წინააღმდეგობრივია, ან შეიცავს რაიმე ამოუხსნელ ფორმულას, ე.ი. ისეთს, რომელიც ამ სისტემაში არც მტკიცდება, და არც უარყოფა; სხვა სიტყვე-

ბით, ნებისმიერი არანინაალმდეგობრივი ფორმალური სისტემა არასრულია.

აქედან, რა თქმა უნდა, არ გამომდინარეობს, რომ ფორმალიზაციის მეთოდი უარყოფითია, ანდა იმის უარყოფა, რომ მათემატიკის ძალა სწორედ ფორმალური მეთოდის გამოყენებაშია. გიოდელის თეორემა გვარწმუნებს იმაში, რომ ყოველი ფორმალიზებული ენის დედუქციური შესაძლებლობანი პრინციპულად შემოსაზღვრულია და რომ ლოგიკური დასკვნის სრული ფორმალიზაცია შეუძლებელია (რომელიმე ერთ, ცალკე აღებულ ფორმალურ სისტემაში). აქედან, რა თქმა უნდა, არ გამომდინარეობს, რომ ფორმალიზაციის მეთოდი შეზღუდულია. ჩვენი ცოდნაც თითოეულ კონკრეტულ ეტაპზე არასრულია, მაგრამ არც აქედან გამომდინარეობს, რომ ადამიანური შემეცნება საერთოდ შემოსაზღვრულია. ის, რაც არ გამოიყვანება ერთ ფორმალურ სისტემაში, შეიძლება გამოყვანილი იქნეს მეორე, უფრო მდიდარ სისტემაში.

შეუსაბამობა ფორმალიზაციასა და იმ შინაარსს შორის, რომლის ფორმალიზაციაც ხდება, წარმოადგენს ფორმალიზაციის შემდეგი განვითარების წყაროს.

ფორმალიზაციის მეთოდის შეზღუდულობაზე მეცნიერები და ლოგიკოსები სხვა ასპექტითაც ლაპარაკობენ. ეს შეზღუდულობა იმაში გამოიხატება, რომ ფორმალიზაცია არ წარმოადგენს მეცნიერული აზრის აბსოლუტურად დამოუკიდებელ მოძრაობას. ვინაიდან, მისი კავშირი შინაარსის ელემენტებთან აუცილებელია და მისი აღდგენა ხდება ფორმალური სისტემის ინტერპრეტაციის დროს. ეს ნიშნავს, რომ ფორმალიზაცია ვითარდება შინაარსის შესწავლასთან მჭიდრო კავშირში და მხოლოდ ამის გამო გადაიქცევა იგი სინამდვილის ასახვის ძლიერ საშუალებად. ასე რომ ფორმალიზაციის მეთოდის შეზღუდულობა ამ თვალსაზრისითაც, საბოლოოდ მის ღირსებად გადაიქცევა.

ფორმალიზაცია, როგორც შემეცნების მეთოდი, შემეცნების საერთო პროცესში წარმოადგენს ერთგვარად დაქვემდებარებულ მომენტს. მისი აბსოლუტიზაცია შეცდომაა. მეცნიერული კვლევის ემპირიული და თეორიული დონეები ერთ მთლიანობას ქმნის, ისინი ერთმანეთის ზემოქმედებას განიცდის. ემ-

პირიული და თეორიული შემეცნების განსხვავება დაფუძნებულია მეცნიერული კვლევის სხვადასხვა დონეზე ენობრივ ნიშანთა სხვადასხვა ფუნქციებზეც. ენობრივ ნიშანთა სისტემების გამომსახველობითი ფუნქცია ცოდნის ნებისმიერი დონისათვის საერთოს და აუცილებელს წარმოადგენს. ცოდნა ყოველთვის ფიქსირდება ენის სახით. მათემატიკის სიმბოლური ენებიც ცოდნის გამოსახვის ფუნქციას ასრულებს. ისინი ზუსტად აღწერს მეცნიერების ემპირიულ მონაცემებს.

თეორიული შემეცნება, ნიშნების, როგორც ოპერატიული სიმბოლოების, განსაკუთრებული გამოყენებით ხასიათდება. ფორმალიზაციის დონეზე ნიშანთა ასეთი გამოყენება წმინდა სახით წარმოგვიდგება. თეორიული შემეცნებისათვის სიმბოლიკის, ნიშანთა სისტემის გამოყენება დაახლოებით ისეთ რამეს ნიშნავს და იმ როლს თამაშობს, რაც ემპირიულ გამოკვლევებში ეკისრება ექსპერიმენტულ აპარატებს – მიკროსკოპებს, ქიმიურ რეაქტივებს და ა.შ. სხვა სიტყვებით, თეორიული შემეცნება, ფორმალიზაციის დონეზე, წარმოადგენს სინამდვილის ასახვის ნიშნობრივ მეთოდს.

ჭეშმარიტებისა და ფორმალიზებული ენების ურთიერთმიმართების პრობლემა განიხილა ალფრედ ტარსკიმ თავის შრომაში „ჭეშმარიტების ცნება ფორმალიზებულ ენებში“, რომლის კონსპექტსაც წარმოადგენს მისი სტატია „ჭეშმარიტება და დასაბუთება“ (4, გვ. 36). ამ შრომებში ტარსკი ცდილობს მოგვცეს ჭეშმარიტი წინადადებების „ფორმალურად სწორი და მატერიალურად ადეკვატური“ განსაზღვრება ფორმალიზებული ენების მიმართ, იგი იკვლევს ჭეშმარიტების ლოგიკურ გაგებას (4, გვ. 36).

ლოგიკური სემანტიკა ამა თუ იმ წინადადების ჭეშმარიტების პირობებს იძიებს: როდის იქნება იგი ჭეშმარიტი და როდის მცდარი. ე. ი. ხდება სინამდვილესთან მსჯელობის მიმართების, ანუ ფაქტთან მსჯელობის შესაბამისობის ან შეუსაბამობის პირობების დადგენა.

ტარსკის აზრით, ჭეშმარიტების კლასიკურ-არისტოტელესეული განსაზღვრება ჩვენს ყოველდღიურ სალაპარაკო ენას შეესაბამება. არისტოტელესათვის „არსებული არ არსებობს და არარსებული არსებობს“ არის მცდარი წინადადება, ხოლო

თქმა იმისა, რომ „არსებული არსებობს და არარსებული არ არსებობს“ – სიმართლე. ეს ფორმულირება ეხება წინადადებებს, სადაც ნათქვამია, რომ „რალაცა არის“ და „რალაცა არ არის“. ტარსკი კი ცდილობს მოგვცეს ამ კონცეფციის უფრო ზუსტი ახსნა, რომელიც შეცვლის არისტოტელეს ფორმულირებას, მაგრამ შეინარჩუნებს მის ძირითად იდეას.

ტარსკის აზრით, ჭეშმარიტების არისტოტელესეული გაგება ნათლად გვიხსნის ამ ტერმინის სემანტიკურ ასპექტს. სემანტიკაში ტარსკი გულისხმობს ლოგიკის იმ ნაწილს, რომელიც განიხილავს დამოუკიდებლობას ლინგვისტურ ობიექტებსა (მაგ. წინადადებებსა) და იმას შორის, რაც ამ ობიექტებით გამოიხატება.

ტარსკი მიიჩნევს, რომ ჭეშმარიტების განსაზღვრების მატერიალური ადეკვატურობის მოთხოვნა ნიშნავს იგივეობის დამყარებას წინადადების სახელსა და თვით წინადადებას შორის, რასაც ტარსკი „ფორმის იგივეობას“ უწოდებს. აქ იგულისხმება შესაბამისობის დამყარება არა წინადადებასა და სინამდვილეს შორის, არამედ წინადადების სახელსა და თვით წინადადებას შორის. ე. ი. იგივეობის დამყარებას ენობრივ გამოსახულებებს შორის. მაგალითად, „თოვლი თეთრია“ ჭეშმარიტია მაშინ, თუ თოვლი თეთრია. ამდენად, ჭეშმარიტების ცნება უნდა განისაზღვროს ენობრივი გამოსახულების, სახელდობრ, გამოთქმის ან წინადადების მიმართ. იგი იძლევა ჭეშმარიტი „გამოთქმის“ ასეთ განსაზღვრებას: ჭეშმარიტია გამოთქმა, რომელიც ამბობს, რომ ადგილი აქვს ამა თუ იმ ფაქტს და ეს ფაქტი მართლაც არსებობს.

ტარსკის აზრით, სალაპარაკო ენის გამოთქმებისათვის შექმნილი ჭეშმარიტების სხვადასხვა განსაზღვრებებს შორის ყველაზე ბუნებრივად ჭეშმარიტების სემანტიკური განსაზღვრება გამოიყურება. მას მხედველობაში აქვს ისეთი განსაზღვრება, რომელიც შეიძლება გამოიხატოს სიტყვებით „X ჭეშმარიტია, მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუ P“. სადაც X არის ობიექტ-ენის რომელიმე კონკრეტული წინადადების სახელი, ხოლო P – მისი ტოლფასი თარგმანი მეტა-ენაზე. ამას უწოდებს ტარსკი ჭეშმარიტების სემანტიკურ განსაზღვრებას.

ნეოპოზიტივისტებს ეს განსაზღვრება გაგებული ჰქონდათ შემდეგი აზრით: წინადადების ჭეშმარიტების მტკიცება ნიშნავს გარკვეულ ენაზე ამ გამოთქმის მიღებას. კარნაპის აზრით, იმის მტკიცება, რომ წინადადება ჭეშმარიტია, ნიშნავს წინადადების დამტკიცებას თავისი თავიდან გამომდინარე, წინადადება „**მთვარე მრგვალია**“ ჭეშმარიტია და „**მთვარე მრგვალი**“ – **არის ერთი და იგივე მტკიცების** ორი სხვადასხვა ფორმულირება. ამდენად, ჭეშმარიტების განსაზღვრება გადაიქცევა ორი წინადადების ეკვივალენტობის დადგენად, შედეგად კი ჭეშმარიტების ცნების განსაზღვრება ჩამოშორდება გამოთქმის ობიექტურ ფაქტებთან ან გრძნობად მონაცემებთან ურთიერთობის საკითხს. წინადადების ჭეშმარიტების ვერიფიკაციად იქცა გარკვეული ენის შიგნით ამ წინადადების მიღების აზრი. ნეოპოზიტივიზმის გნოსეოლოგიაში სემანტიკური იდეები აღრმავებდა ენობრივ ფორმალიზმს. ეს გამოიხატება ჭეშმარიტების ფილოსოფიური პრობლემა არსებობის უარყოფაში და იმის აღიარებაში, რომ ჭეშმარიტების ცნების ანალიზი მხოლოდ სემანტიკის ამოცანას წარმოადგენს. შედეგად ის მივიღეთ, რომ ნეოპოზიტივიზმის შემეცნების თეორიაში ჭეშმარიტების პრობლემამ გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა დაკარგა.

განსაზღვრებას „**X ჭეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუ P**“ შეიძლება მიეცეს ისეთი ინტერპრეტაცია, რომ იგი გამოხატავდეს ენობრივ გამოთქმებსა და მის საგნობრივ სფეროს შორის არსებულ ურთიერთობებს. ეს შესაძლებელია იმ შემთხვევაში, თუ მეტა-ენაში, რომელშიც შედის როგორც გამოთქმის დასახელება, ასევე ობიექტ-ენის გამოთქმები, ეს უკანასკნელი წარმოადგენს სინამდვილის ფაქტების შესახებ მართებული ინფორმაციის შემცველს. მაგრამ, ჭეშმარიტების სემანტიკური განსაზღვრება არ გვეუბნება, რომ ის, რაც წინადადებით გამოითქმება, ნამდვილად არსებობს, ეს განსაზღვრება მხოლოდ აყალიბებს გამოთქმის ჭეშმარიტების პირობებს.

ტარსკის განსაზღვრებაში რაციონალურ აზრად მიიჩნევენ იმას, რომ მან ჭეშმარიტების პრედიკატი გადაიტანა ობიექტი-ენიდან მეტა-ენაში. ეს იყო შედეგი იმ თეორიების დასახუთებისა, რომელიც ამტკიცებს, რომ ფორმალიზებული სისტემის ჭეშმარიტების ცნება არ განისაზღვრება ამ სისტემაში.

იმის საფუძველზე, რომ „**ჭეშმარიტია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, თუ P**“, განსაზღვრების მარცხენა მხარე მსჯელობის სტრუქტურულ-დესკრიფციულ სახელს შეიცავს, მიაჩნიათ, რომ ტარსკი **ჭეშმარიტების** პრედიკატს მიაწერს ნიშანთა გარკვეულ სიმრავლეს. ეს ილუზია წარმოიშობა სწორედ იმის გამო, რომ **ჭეშმარიტების** პრედიკატი გადატანილია მეტა-ენაში; თუ ჩვენ გვსურს გამოვთქვათ რაიმე მსჯელობათა შესახებ, მაგალითად, რომ ის **ჭეშმარიტია**, მაშინ ჩვენ უნდა ვისარგებლოთ ამ მსჯელობის სახელით და არა თავად მსჯელობით. ფორმალიზებულ ენებში ეს განსახვავება მხოლოდ წმინდა ტექნიკური ხასიათის ხერხს მოითხოვს, რაც საშუალებას იძლევა თავიდან ავიცილოთ სემანტიკური ანტინომიები (ცრუს ანტინომიის ტიპისა), რომლებიც ენის სხვადასხვა სემანტიკურ დონეთა აღრევის შედეგად წარმოიშობა.

ტარსკი შრომაში „**დასაბუთება და ჭეშმარიტება**“ იკვლევს „ცრუს ანტინომიის“ წყაროებს და ჩამოთვლის ბუნებრივი ენის იმ ნაკლოვანებებს, რომლებიც ასეთ გაუგებრობაში გვაგდებენ, ბუნებრივი ენა სემანტიკურად უნივერსალურია შემდეგი აზრით: ლინგვისტურ ობიექტებთან ერთად, როგორცაა წინადადება და ტერმინები, რომლებიც წარმოადგეს ამ ენის კომპონენტებს, მასში შედის აგრეთვე ამ ობიექტების სახელებიც. გარდა ამისა, ეს ენა შეიცავს სემანტიკურ ტერმინებს, – „**ჭეშმარიტია**“, „სახელი“, „მნიშვნელობა“, რომლებიც პირდაპირ თუ არაპირადაპირ დაკავშირებულია ლინგვისტურ ობიექტებსა და რამდენიმე არალინგვისტურ რეალობას შორის არსებულ ურთიერთობებთან. თითოეული წინადადებისათვის, რომელიც ფორმულირებულია ჩვეულებრივ ენაში, შესაბამისად შეიძლება ამავე ენაზე აიგოს, ჩამოყალიბდეს ისეთი წინადადება, რომელიც შეეხება ამ წინადადების **ჭეშმარიტობას** ან **მცდარობას**. ამით შესაძლებელი ხდება ამავე ენაზე აიგოს მსჯელობები, რომლებიც ამტკიცებენ საკუთარი მნიშვნელობის **ჭეშმარიტებას**. ამ შემთხვევაში თუ ამტკიცებს თავის საკუთარ სიმცდარეს, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ან **ჭეშმარიტია** ან **მცდარი** და ამით მივალთ ცრუს ანტინომიასთან. ტარსკის მიაჩნია, რომ ასეთი ენები მეცნიერების მიზნებს არ გამოადგება და რომ ასეთ დროს აუცილებელია ფორმალიზებული ენების გამოყენე-

ბა. „ცრუს ანტონიმი“ იძულებულს გვხდის გვერდით გადავ-
დოთ ბუნებრივ ენაზე ჭეშმარიტების ამხსნელი ყველა ცდა და
გვაიძულებს შემოვიფარგლოთ მეცნიერული მსჯელობის ფორ-
მალიზებული ენებით“ (4, გვ. 37).

ნებისმიერ მათემატიკურ თეორიაში წინადადებების ჭეშ-
მარიტების დადგენის ერთადერთ მეთოდს დამტკიცება, დასა-
ბუთება წარმოადგენს. მხოლოდ მეტათეორიის საზღვრებში შე-
იძლება დადგინდეს და გადანყდეს დამტკიცებადი წინადადებე-
ბისა და ჭეშმარიტი წინადადებების სიმრავლეთა თანხვედომის
პრობლემა. ეს თეორია აიგება მეტა—ენაში. ამ გამოკვლევებაში
ტარსკი შეეცადა დაედგინა ჭეშმარიტ კლასთა და კლასთა აღ-
რიცხვის ენის მტკიცებათა და წინადადებათა დამთხვევის აქ-
ტი, მაგრამ უარყოფითი შედეგი მიიღო. ობიექტ—ენის სინტაქ-
სური წესების მეშვეობით მიღებული წინადადების უსასრულო
რიგად დალაგება და გადანომრვა, საშუალებას იძლევა თითო-
ეული დამტკიცებადი წინადადების ნომერს შეესაბამოს ჭეშმა-
რიტი ნომერი. ამ პროცედურის შემდეგ ტარსკი მივიდა დას-
კვნამდე, რომ ყოველი მტკიცებადი წინადადება ჭეშმარიტია,
მაგრამ არა ყოველი ჭეშმარიტი წინადადებაა მტკიცებადი.
„არსებობს თეორია, რომლის აქსიომები ჭეშმარიტია, დასკვნის
წესები უეჭველი, ამ თეორიაში არსებობს ჭეშმარიტი წინადა-
დებანი, რომლებიც არ არის დამტკიცებადი“ (4, გვ. 40). ფორ-
მალიზებული ენის ჭეშმარიტი დამტკიცებადი წინადადების არ-
სებობა მიუთითებს მის უსასრულობასა და არანინაალმდეგობ-
რიობაზე. ტარსკის აზრით, დროდადრო ადამიანებს წამოეჭრე-
ბათ მოთხოვნილება დამტკიცებულ წინადადებათა სიმრავლის
გაფართოებისა, რისთვისაც იგი მიმართავს შემდეგ მეთოდს:
არსებული თეორიის აქსიომებში ჩართავს ახალ წინადადებებს,
რომელთა ჭეშმარიტება შეიძლება ივარაუდოს და დაუმატოს
დამტკიცების ახალი წესები, თუ მათი გამოყენება ჭეშმარიტ
წინადადებაზე არ მიიყვანს მათ მცდარ წინადადებად. ასეთ
სიტუაციაში, როგორც ვხედავთ, ადამიანი ჭეშმარიტების ცნე-
ბას იყენებს, როგორც ორიენტირს. „თეორიის გაფართოების
ეს მეთოდი, რა თქმა უნდა, უსასრულოდ შეიძლება განმეორ-
დეს. ჭეშმარიტი წინადადების სიმრავლის ცნება იდეალური
ზღვარია, რომელიც არ მიიღწევა, მაგრამ რომელთანაც მიახ-

ლოებას ვცდილობთ, დამტკიცებული წინადადებების სიმრავლის გაფართოების გზით“ (4, გვ. 41).

ტარსკიმ აჩვენა, რომ ჭეშმარიტი წინადადების ფორმალურად სწორი და მატერიალურად ადეკვატური განსაზღვრების კონსტრუირება ყოველდღიური სალაპარაკო ენის მიმართ შეუძლებელია, რადგან ეს ენა „სემანტიკურად დახშულია“ და მასში მოქმედებს ლოგიკის ჩვეულებრივი (იგივეობის, გამორიცხული მესამისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის) კანონები. მან ცხადყო, რომ ჭეშმარიტი წინადადების ფორმალურად სწორი და მატერიალურად ადეკვატური განსაზღვრების მოცემა შესაძლებელია ღარიბი ფორმალიზებული საობიექტო ენის მეტა-ენაში, მაგრამ შეუძლებელია საკმარისად მდიდარი ფორმალიზებული საობიექტო ენის მეტა-ენაში.

ჭეშმარიტების სემანტიკური კონცეფციის ნაკლად უნდა ჩაითვალოს მისი შემოსაზღვრა ჭეშმარიტების ლოგიკური მხარის ანალიზით. იგი ეხება ჭეშმარიტების განსაზღვრებისა და დადგენის ფორმალურ მეთოდს. ეს არის ჭეშმარიტების ლოგიკური მხარის აბსოლუტიზაცია და სწორედ ეს გააკეთა ტარსკიმ. ცნობილია, რომ ჭეშმარიტებას გააჩნია ობიექტური და გნოსეოლოგიური მხარეებიც. „სემანტიკას შეუძლია აბსტრაგირება მოახდინოს და შეიზღუდოს ლოგიკური ამოცანებით, რაც მეცნიერული კვლევისათვის გამართლებულად და მიზანშეწონილად შეიძლება იქნეს მიჩნეული. მაგრამ ამის საფუძველზე სხვა მხარეების მეცნიერული ღირებულების უარყოფა და ჭეშმარიტების სემანტიკური კონცეფციის ერთადერთ შესაძლებელ თეორიად წარმოდგენა ყოვლად დაუშვებელია.“ (6, გვ. 283).

მაგრამ თუ ჭეშმარიტების სემანტიკურ კონცეფციას გავიგებთ ფორმალიზებულ ენებში ჭეშმარიტების განსაზღვრების, მისი დადგენის ფორმალური მეთოდის კონსტრუირების თეორიად, მაშინ იგი სამართლიანი და მისაღებია, ე. ი. ეს კონცეფცია, როგორც ლოგიკური და არა ფილოსოფიური თეორია გასაზიარებელია. ჭეშმარიტების სემანტიკური კონცეფციის აბსოლუტიზაციას შედეგად მოაქვს ის, რომ ჭეშმარიტების საკითხი იქცევა წმინდა ენობრივ პრობლემად. სინამდვილესთან ჭეშმარიტების მიმართების საკითხი უქმდება, როგორც მეტაფიზიკური საზრისის მქონე და ჭეშმარიტების ბუნების კვლევა

იქცევა მხოლოდ ენობრივ გამოსახულებათა მიმართების ანალიზის სფეროში.

ყოველივე ზემოთქმული ნათლად წარმოაჩენს, რომ მეცნიერების ენის ფორმალიზაციის ეს პროცესი XX საუკუნის მეცნიერთა, და არა მხოლოდ ფილოსოფოსთა, ყურადღების ცენტრში იყო. და მიუხედავად ამ ენის მრავალი ღირსებისა, მას, როგორც მეცნიერების უნივერსალურ ენას, მაინც ეჭვის თვალთ უყურებდნენ. მათი აზრით, ფორმალიზაციით ენა სიმბოლურ ნიშანთა სისტემად იქცა. მიშელ ფუკო წერდა, რომ თანამედროვე კულტურის ეპისტემის მეთოდებს ინტერპრეტაცია და ფორმალიზებული ენა წარმოადგენსო. ეს უკანასკნელი კი, რომელიც შექმნილია გარკვეული ლოგიკური მიზნებისათვის და ჩანერილია სპეციალური სიმბოლოებით, წარმოადგენს ენის ნიშანს.

ფაქტობრივად, ფორმალიზებული ენის შექმნა, ინვევს ენის გადაქცევას ენის ნიშნად. თუ მანამდე ფილოსოფიაში ენა გაიგებოდა როგორც საგნის ნიშანი, ან იდეის ნიშანი, ამ შემთხვევაში ენა ენის ნიშნად გადაიქცა და ცნობიერება თავის თავში ჩაიკეტა.

მეცნიერების უნივერსალური ენა მეცნიერთა აუხდენელ ოცნებად დარჩა. თუმცა თავად უნივერსალური ენების ძიებისა და მათი შექმნის მცდელობის ფაქტები მიგვანიშნებს, რომ ადამიანი ენის დახვეწისა და სრულქმნისათვის მუდმივ მზადყოფნაშია. ეს არ ეხება მხოლოდ მეცნიერული ენების დახვეწას, ეს იგრძნობა ბუნებრივ ენებთან მიმართებაშიც, როდესაც ადამიანები ენათა მრავალფეროვნებისა და ენათა ტიპების ერთგვაროვნებაში ეძებენ ადამიანთა ფუძე ენას, რომელიც საგანთა ნამდვილ ბუნებასა და არსს გამოხატავს.

„ადამიანი ნატურით შეჰყურებს იმ ოქროს ხანას, როცა კაცობრიობა ერთ ენაზე მეტყველებდა. ეს ხანა მისთვის დაკარგული სამოთხეა (7, გვ. 280) – წერს კასირერი. მისთვის „ენის ჭეშმარიტი ერთიანობა, თუ დავუშვებთ, რომ იგი გულისხმობს ფორმალურსა და არა მატერიალურ იდენტობას, რაც უნდა განსხვავდებოდეს ორი ენა ბგერითი სისტემისა და სტრუქტურის მხრივ, ისინი მაინც ერთ ამოცანას ასრულებენ ენობრივი კოლექტივის ცხოვრებაში. ენის არსებითი მომენტია

არა მრავალფეროვნება, არამედ საშუალება, ნაყოფიერება და შორსმწვდომობა, რაც მის სრულყოფას აპირობებს.” (7, გვ. 208).

სხვა მკვლევართა აზრით, არ არის საჭირო ბუნებრივი ენები ერთმანეთს შევადართოთ სრულყოფილების ნიშნის მიხედვით, ვინაიდან ნებისმიერი ენის ანალიზი საბოლოოდ გვიჩვენებს, რომ მოჩვენებითი ნაკლოვანებები ბათილდება სხვა ამკარა უპირატესობებით. კასირერის აზრით, თუ ენას მოვთხოვთ რომ იგი სრულყოფილად ასახავდეს ყოფიერებასა და მის წესწყობას, მაშინ ენათა შეფასებისაგან თავს ვერ შევიკავებთ, ვინაიდან ერთმა ენამ შეიძლება უკეთ ასახოს ყოფიერება, ვიდრე მეორემ, მაგრამ თუ ენას მოვთხოვთ, რომ იგი უნდა იყოს პირველ რიგში შემოქმედებითი და კონსტრუქციული, მაშინ ენათა შეფასების კრიტერიუმიც სხვა გვექნება. ვ.ფ. ჰუმბოლდტისათვის ენა უპირველესად მოქმედებაა, წარმოქმნაა, ენერგიაა, ამიტომ მისთვის „არსებითია არა ენის „წარმონაქმნი“, არამედ ენის „ენერგია“. ამიტომაც ენობრივი პროცესის ჭეშმარიტი გამომხატველია არა წარმოქმნილი – ცალკეული სიტყვა, არამედ წინადადება. თუ ენა მოქმედებაა, მისი ბუნება მხოლოდ თვით ენის პროცესში მულავნდება და არა ენის წარმონაქმნათა, მზა ენობრივ ფორმათა კვლევა-ძიებაში“ (7, გვ. 209). ბუნებრივი ენის უპირატესობად უნდა ჩაითვალოს არა მისი უნარი ასახვისა, არამედ მისი შემოქმედებითობა.

ამდენად, თუ შემეცნების, მეცნიერების ენისათვის, მეცნიერთა აზრით, მნიშვნელოვანია ენა, რომლის ყოველი სიტყვა, წინადადება ერთნიშნად არის განსაზღვრული და ერთნაირად გასაგები და მისაწვდომია ნებისმიერი მეცნიერისათვის, ბუნებრივი ენებისათვის შემოქმედებითობა მთავარია. ბუნებრივი ენები გაცილებით უფრო მრავალმხრივი და მოქნილია, ვიდრე ნებისმიერი ხელოვნური ენა. ადამიანის მიერ გამოყენებული ყველა ენობრივი სისტემა ყალიბდება და ინტერპრეტირდება ბუნებრივი ენის მეშვეობით. არც ერთი ფორმალიზებული ენა, რამდენად დასრულებულიც არ უნდა იყოს იგი, ვერ აღწევს ბუნებრივი ენის უნივერსალურობას. თუმცა ფორმალიზებულ ენას უკეთ შეუძლია სპეციალური მეცნიერული ამოცანების გადაჭრა. იგი აზუსტებს მეცნიერულ ცნებებს და მკაცრი დამ-

ტკიცების იარაღს წარმოადგენს. ეს განსაზღვრავს ამ ენის სპეციფიკურ თავისებურებას, რაც მდგომარეობს მისი ნიშნების ერთნიშნობასა და სტაბილურობაში. ნიშანთა სტრუქტურის განსაზღვრულობაში ბუნებრივი ენა არის არა ამორფული მასალა, რეზულტატი, ერგონი, არამედ ფორმა გენერირებისა და ენერგიისა, რომელიც სინთეზური აქტივობაა, ახლის წარმოქმნის პირობაა. ბუნებრივი ენის შესაძლებლობათა ინტუიციური ცოდნის საფუძველზე ხდება სწორედ ადამიანის მიერ სიტყვათშემოქმედება (8, გვ. 80). ეს პროცესი კი, ვფიქრობთ, ვერ იქნება გათვალისწინებული ხელოვნურად შექმნილ უნივერსალურ ენაში.

NINO TOMASHVILI

PECULIARITIES OF SCIENTIFIC LANGUAGE

Abstract

General regularities of science language and its main characteristics are discussed in the article. Views of different philosophers as to formalization of scientific language and the possibility of turning a formalized language into a universal language of science are analyzed. The cognitive function of language the role of scientific language in the process of growth and communication of knowledge are considered. On the background of demonstration of differences and merits of natural and scientific, namely of formalized languages.

ლიტერატურა:

1. გორსკი დ., ფორმალიზაციის გნოსეოლოგიური პრობლემები, (რუსულ ენაზე), მოსკოვი, 1969.
2. კონდაკოვი ნ., ლოგიკის ლექსიკონი– ცნობარი, (რუსულ ენაზე), მოსკოვი, 1976.
3. ვიტგენშტაინი ლ., ლოგიკურ-ფილოსოფიური ტრაქტატი,

- (რუსულ ენაზე), მოსკოვი, 1958.
4. ტარსკი ა., ჭეშმარიტება და დასაბუთება, ჟურნალი „ფილოსოფიის საკითხები“ (რუსულ ენაზე), 1978, №8
 5. ჩერჩი ა., შესავალი მათემატიკურ ლოგიკაში, (რუსულ ენაზე), მოსკოვი, 1960.
 6. ერქომაიშვილი ვ., ლოგიკური პოზიტივიზმი, თსუ, 1974.
 7. კასირერი ე. რა არის ადამიანი? თბ., 1983.
 8. რამიშვილი გ., ენის ენერგეტიკული თეორიის საკითხები. თბ., 1978.
 9. ჰუმბოლდტი ფ. გ., ენა და კულტურის ფილოსოფია, (რუსულ ენაზე), მოსკოვი, 1985.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის
განყოფილებამ.

ლოგიკა

LOGIC



გაიოზ ასანიძე
(თბილისი)

გაიოზ ასანიძე – ფილოსოფიის დოქტორი, ლოგიკოსი, ავტორი მრავალი სამეცნიერო სტატიისა ლოგიკის პრობლემებზე.

**ეპირიული ცოდნის დინამიკა და თეორიათა
ლოგიკური სტრუქტურა**

§ 1. მეცნიერული ცოდნის, მათ შორის ემპირიული ცოდნის დინამიკის აღსაწერად, ამ დინამიკის ობიექტურად დასაფუძნებლად აუცილებელია თეორიათა ლოგიკური სტრუქტურის გათვალისწინება. ეს იმის გამო, რომ მეცნიერული ცოდნის სისტემაში, როგორც ელემენტი, დომინანტურ როლს თამაშობს თეორია, განურჩევლად იმისაგან თუ როგორი სირთულის სტრუქტურად გვესმის იგი. სახელდობრ, ცოდნის ყოველი დარგი ყოველ ეტაპზე გარკვეული თეორიის სახით წარმოსდგება. ცოდნის დინამიკა კი თეორიების მონაცვლეობით ხდება: ძველი თეორიები ბათილდება და ადგილს უთმობენ ახალ თეორიებს. ეს ახალი თეორიებიც უკუიგდება, როგორც არაადეკვატური და ადგილს უთმობს კიდევ უფრო ახალ თეორიებს და ასე უწყვეტად.

თეორიის სტრუქტურის ცოდნას გარდაუვლად ითხოვს საკითხთა მთელი რიგი თვით ცოდნის ერთი დარგის ფარგლებშიც. მაგალითად, საკითხი თუ როდის შეიძლება ითქვას, რომ ორი, ერთი შეხედვით მეტოქე, თეორია ეკვივალენტურია; როდის არის ერთი მათგანი მეორის განზოგადება; როდის ითქმის, რომ ორი განსხვავებული თეორიიდან ერთი უფრო ახლოსაა მესამე თეორიასთან, ვიდრე მეორე და ა.შ. ამ კითხვებზე პასუხს ვერ გავცემთ თუ არ მოვიშველიეთ თეორიათა სტრუქტურული აღნაგობა. უნდა ვიცოდეთ თუ რა სტრუქტურა აქვს თეორიას, მისი რომელი ელემენტების ცვალებადობის ხარჯზე ხდება ახალ, „უფრო ჭეშმარიტ“ თეორიაზე გადასვლა, ცოდნის ცვლილებებისას მისი წარმომდგენი თეორიების უკლებლივ ყველა სტრუქტურული ელემენტი იცვლება თუ მხო-

ლოდ მათი ნაწილი? შესაძლებელია თუ არა ახალ-ახალი თეორიების უწყვეტ რიგში არც ერთს არ ჰქონდეს არადესკრიპციული, ანუ წმინდა თეორიული ტერმინები (ცნებები) და თუ არ შეიძლება, და უსათუოდ უნდა ჰქონდეთ, მაშინ რა აუცილებლობის საფუძველზე? სწორედ ამ საკითხების ირგვლივ მიმდინარეობს ბჭობა ქვემომოყვანილ განხილვებში. ეს ხდება საკითხის ფონზე თუ რას გვიჩვენებს თეორიის ლოგიკური სტრუქტურის ე.წ. „სტანდარტული კონცეპციის“ (მთავარი ავტორი **კარნაპი**, ასევე **ნაგელი**, **ჰემპელი** და სხვ.) კრიტიკის ისტორია: შესაძლებელია თუ არა ამ კონცეპციის მიერ ფიქსირებულ ელემენტთაგან, რომელიმეზე უარის თქმა? თუ ჰო, მაშინ რა სასარგებლო ან სავალალო შედეგებამდე მიგვიყვანს ამგვარი პროცედურები? ჩვენი მიზანია ვაჩვენოთ, რომ ეს კონცეპცია საყურადღებო კონცეპციაა. იგი კვლავ ღირებულია როგორც თეორიის სტრუქტურის შესახებ „მინიმალური თვალსაზრისის“ გამოხატულება: მისით წარმოდგენილი ელემენტებიდან არც ერთის უგულვებელყოფა-მოკლება არ შეიძლება, დამატება კი შეიძლება და სასურველიც არის. ამ პოზიციის – დასაცავად ვემყარებით შემდეგ ცნებებსა და პრინციპებს:

ა) მეცნიერების, და განსაკუთრებით ემპირიული მეცნიერების უმთავრესი დანიშნულებაა გარკვეული ფაქტების, ხდომილებების, საგნობრივი ვითარებების **ახსნა** და **გაგება**. ანუ დადგენა იმ კანონზომიერებებისა, რომლებიც მართავს ამ ფაქტებსა თუ ხდომილებებს. ეს ყოველივე გამოიყენება სხვა ხდომილებების, პრინციპების, საგნობრივი ვითარებების **წინასწარხედვისათვის**, შემდგომ ტექნიკური საშუალებებით მათი მართვისათვის. ახსნა-გაგებითი ფუნქცია მეცნიერების ერთი ფუნქციაა (კოგნიტიური), წინასწარხედვითი ფუნქცია კი-მეორე (პრაგმატული). ორივე ეს ფუნქცია მეცნიერების არსებითი ფუნქციებია. ამ ფუნქციებს მეცნიერება თეორიების მეშვეობით ახორციელებს. ამდენად იგი ცოდნის ზრდაში არსებით ლოგიკურ როლს თამაშობს. წარმოგვიდგება რა რომელიღაცა ენაში ჩანერილი კანონ-წინადადებების სახით, ყოველი მათგანი ახორციელებს ერთი მხრივ პროცეს-ხდომილება – ფაქტების სტანდარტიზაციას, მეორეს მხრივ მათ შორის არსებულ რეგულარულ მიმართებათა სისტემატიზაციას, მესამე მხრივ, კი

ასაბუთებს ამა თუ იმ ახალი ვითარების გარდაუვალობას. ამგვარ ყოფიერებაში, სისტემატიზაციის მიზნით, როგორც წესი, გამოიყენება გარკვეული აბსტრაქტული ცნებები, იდეები, ჰიპოთეზები. ეს ხედვა-ჰიპოთეზები, გარკვეული კრიტიკული შემოწმების გავლის შემდეგ გვევლინება კანონების სახით, რომელთაც უკვე მყარი სტატუსი აქვთ და შემეცნების შემდგომი დინამიკის პროცესში ახლებურ ინტერპრეტაციას ან განზოგადებას ექვემდებარება.

ენა რომელზედაც ჩაინერება T-თეორიის დებულებები (მათ შორის – კანონებიც) აღინიშნება „L_i“-თი, პროცესების, ფაქტების, ხდომილებების და ა.შ. იმ ერთობლიობას, რომელზეც მიმართულია T, ეწოდება T-ს **უნივერსუმი** და აღინიშნება „U“-თი, ამ უკანასკნელის ელემენტები – a, b, c, – სიმბოლოებით, ხოლო T_i თეორიის მიერ a_j ფაქტის **ახსნის** ქვეშ იგულისხმება T_i-ს კანონებიდან a_j-ს გამომხატველი p_j-წინადადების ლოგიკური დედუქცია („საწყისი პირობების“ გამომხატველი რაიმე წინადადებებთან ერთად). ყოველი T-თეორია, როგორც ენობრივი სისტემა, მიჩნეულია დედუქციურად დახშულ სისტემად: მასში ყოველთვის არის წინადადებათა ორი რიგი – პოსტულატებისა და ამ უკანასკნელთა ლოგიკური შედეგების რიგები. ყოველი ლოგიკური შედეგ წინადადება ამავე T-თეორიის წევრია.

ბ) მეცნიერული ცოდნა იზრდება (სისულელეა ამ მტკიცების გაბათილების ყოველგვარი მცდელობა). ზრდადობაში იგულისხმება ინფორმაციის მატება. ეს მატება კი მხოლოდ მონაცვლე თეორიათა შედარების მეოხებით დადგინდება. მეცნიერული რეალიზმი, როგორც შემეცნების ნორმა და იდეალი, გულისხმობს, რომ თეორიებით წარმოდგენილი მტკიცებები ობიექტური რეალობის შესახებ მტკიცებებია. ამგვარი სტატუსის გამო ისინი ჭეშმარიტებია ან მცდარები. მაგრამ ეს ჭეშმარიტება და მცდარობა არ შეიძლება გავიგოთ აბსოლუტური სახით, არამედ მხოლოდ ფარდობითად. (თეორიათა დინამიკის შესახებ ლიტერატურაში წარმოდგენილ თვალსაზრისთა გათვალისწინებით) ეს ფარდობითობა შემდეგნაირად შეიძლება დაზუსტდეს:

T-თეორია ფარდობითად ქვეშარიტია, თუკი არსებობს ფაქტების სულ ცოტა ორი S_1 და S_2 სიმრავლე, რომელთაგან T პირველს კონსტრუქციულად ხსნის, ხოლო მეორეს კონსტრუქციულად ვერ ხსნის. კონსტრუქციულობაში იგულისხმება როგორც ლოგიკურად არგუმენტირებულობა, ისე ექსპერიმენტით დადასტურებულობა ან დაუდასტურებლობა.

მტკიცებათა ქვეშარიტება-მცდარობასა და მათი ფარდობითობის გამო უაღრესად რთულდება რეალისტური პოზიციის დაცვა. რეალიზმს, როგორც მიმდინარეობას, უამრავი სიძნელე ახლავს. მაგრამ თუკი შემეცნებას ღირსება და ღირებულება გააჩნია, გააჩნია უნ. ყოვლისა რეალიზმისა და ობიექტურობის საფუძველზე. თეორიათა ლოგიკური სტრუქტურის გამოკვლევა ამ პოზიციის დაცვის არსებითი შემდგენელი ნაწილია.

§ 2. თუ გადავხედავთ ლიტერატურას, თეორიის სტრუქტურის უახლოეს გამოკვლევებს შორის ყველაზე სისტემატური და ერთობ დამაჯერებელი ჩანს ამერიკელი პროფესორის ფერდინანდ **საპესს** (Sappe, F) გამოკვლევა თეორიის რაობის შესახებ.* დანვრილებით განიხილა რა პრობლემასთან დაკავშირებული XX საუკუნის 20-იანიდან 70-ან წლებამდე ლიტერატურაში წარმოდგენილი მასალები, მან თეორიის სტრუქტურის ყველაზე „რიგორისტულად ლოგიკურ“ მონაცემად მიიჩნია მისი ნეოპოზიტივისტური ვარიანტი. ამ უკანასკნელს, როგორც მეტოდოლოგიურ მოძღვრებას ეწოდა თეორიის „სტანდარტული კონცეპცია“, რომლის საბოლოო ვარიანტი წარმოდგენილია კარნაპის შრომაში ([4], თავი XXVII). ამ კონცეპციამ ბიძგი მისცა ფართო დისკუსიას თეორიის რაობის შესახებ, რომლის ნიაღშიც მრავალი ალტერნატიული თვალსაზრისი გამოითქვა. (იგი დაიწყო გასული საუკუნის 20-იანი წლებიდანვე და დღემდე გრძელდება). ის გაკრიტიკებული იქნა თითქმის ყოველ პუნქტში. შედეგად მრავალი სახეცვლილება განიცადა, მაგრამ

* მხედველობაშია: Suppei F. The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories. – In The Structure of Scientific Theories. Ed. by F.Suppe. Urbana 1974, p. 3-241. ამ და სხვა საყურადღებო გამოკვლევების შესახებ იხ. [1], [2], [3], და მათში წარმოდგენილი ბიბლიოგრაფია.

მაინც დარჩა როგორც გვერდაუფლელი კონცეპცია.

ამ კონცეპციის მიხედვით ემპირიული თეორია არის დებულებათა (=მტკიცებათა=, თხრობით წინადადებათა) შეკრული სისტემა, რომელიც აღწერს სინამდვილის გარკვეულ სფეროს. როგორც სისტემა, ის შედგება გარკვეული პირობა-ელემენტი-საგან. ესენია:

1. **ენა**, რომელშიც ყალიბდება მეცნიერული თეორია. იგი შეიძლება იყოს როგორც ექსტენსიონალური, ისე ინტენსიონალური (პირველი ვერსიის მიხედვით ფიზიკისა და საზოგადოდნებისმიერი ემპირიული თეორიის ფორმულირებისათვის საკმარისად იყო მიჩნეული პირველი საფეხურის პრედიკატთა ტოლობანი ლოგიკის ენა. ეს ენა ექსტენსიური ხასიათისაა. იგი აუცილებელი და საკმარისი სიმძლავრისად იყო მიჩნეული (ფიზიკისათვის მისი საკმარისობა კვლავ ნამტკიცებია [4]-ში) ყველანაირი თეორიისათვის, მაგრამ უამრავი ფაქტი იქნა მოკვლეული, რომელიც აჩვენებდა ინტენსიონალური ენის აუცილებლობას. ამიტომაც წარმოდგენილი პირობა პირველი ვერსიის შერბილებული ვარიანტია).

2. ეს ენა უსათუოდ შედგება არაურთიერთგადაამკვეთი სამი ლექსიკონისაგან: ა) ლოგიკურ-მათემატიკური ტერმინების V^{lm} ლექსიკონისაგან, ბ) დაკვირვებისეული ტერმინების V_0 ლექსიკონისაგან და გ) თეორიულ ტერმინთა V_t -ლექსიკონისაგან.

3. V_0 -ის ელემენტები აღწერს დაკვირვებად ობიექტებს და მათ (დაკვირვებად) თვისებებს.

4. არსებობს თეორიულ პოსტულატთა გარკვეული ერთობლიობა თეორიაში, რომელიც არ იყენებს V_0 -ის ელემენტებს და იყენებს მხოლოდ V^{lm} და V_t -ს ელემენტებს. ისინი თეორიის აქსიომებიც შეიძლება იყონ.

5. V_t -ს ტერმინებს ეძლევათ ინტერპრეტაცია (თარგმანი) V_0 -ს ტერმინებში გარკვეული წესების მიხედვით. ამ წესებს ეწოდებათ შესატყვისობის წესები. მათ ეწოდებათ აგრეთვე „მნიშვნელობის წესები“, „მაინტერპრეტირებელი წესები“ და სხვ.

შესაბამისობის წესები აკმაყოფილებს შემდეგ მოთხოვ-

ნებს: (1) მათი რიცხვი სასრულია, (2) თავსებადი არის თეორიის პოსტულატებთან (აქსიომებთან), (3) არ შეიცავს არალოგიკურ ტერმინებს, გარდა V_0 და V_1 ლექსიკონებში მოცემულისა და (4) აუცილებლად შეიცავს თითო ელემენტს მაინც V_0 და V_1 ლექსიკონებიდან.

6. შესატყვისობა-შესაბამისობის წესები იგება როგორც პროცედურული ერთობლიობა, რომელმაც უნდა უზრუნველყოს თეორიის შეკავშირება ცდასთან და ამგვარად უზრუნველყოს მისი ვერიფიცირების შესაძლებლობა.

7. ვერიფიცირების შესაძლებლობას იძლევა მხოლოდ V^{lm} და V_0 -ის ტერმინებით აგებული დებულებები, რომლებიც თეორიას, როგორც დედუქციურ სისტემას, შედეგ-დებულებების სახით გააჩნია. ესენი ფაქტის ჭეშმარიტები უნდა იყოს.

მე-5-ე პირობა [4]-ში შემდეგი სახით არის წარმოდგენილი: „მეცნიერული თეორია შედგება თეორიული T_p პოსტულატების და შესატყვისობის C -წესებისაგან (ე.ი. $T=\{T_pUC\}$); T_p ფორმულირდება $\{V^{LM}UV_i\}$ ლექსიკონში და არ შეიცავს V_0 -ის ტერმინებს. C წესები აკავშირებენ ორივე V_1 და V_0 ლექსიკონის ტერმინებს და აზუსტებს თეორიის ექსპერიმენტულ სიტუაციებთან დასაშვებ გამოყენებებს, რითაც უზრუნველყოფს თეორიის პრინციპულ ვერიფიცირებადობას“. შემდგომ ამისა ნათქვამია, რომ არავერიფიცირებადი თეორიები არ შეიძლება ემპირიული ცოდნის შემადგენელი ნაწილები იყოს ([4], 337-338). მოყვანილი ფორმულირება შედარებით დაზუსტებული და განზოგადებული ფორმულირებაა, მაგრამ მთავარი აქ ის არის, რომ თუმცა თეორიის სტრუქტურის მთლიანი განმარტება ჩაფიქრებულია როგორც ნეოპოზიტივისტური ეპისტემოლოგიის ადეკვატური ცნება, ის მაინც მისაღები აღმოჩნდა თითქმის ყველა შემეცნების თეორიული მიმდინარეობისათვის. ყოველ შემთხვევაში ლიტერატურაში არა ჩანს თეორიის რომელიმე მათეული ელემენტის კატეგორიულად ზედმეტობის მტკიცება. თვით კარნაპსა და ნაგელს წარმოდგენილი განსაზღვრება მიაჩნდათ მხოლოდ თეორიის ცნების ექსპლიკაციად, რომელიც შეესაბამება თეორიის ლოგიკურად იდეალური ფორმისადმი წაყენებულ, კანონიკურ მოთხოვნებს: ყოველი ემპირიული თე-

ორია მათი აზრით შესაძლებელია „გადმოლაგდეს“ ამ სახის სტრუქტურაზე, როგორც „თარგზე“...

§ 3. ემპირიული თეორიის მოყვანილი განსაზღვრება ორგანულად ერწყმის ნეოპოზიტივისტურ სახეშეცვლილ ეპისტემოლოგიას. თავიდან ისინი იცავდნენ მეცნიერული ცოდნის მხოლოდ „დესკრიპციულობის“ კონცეპციას, რომლის მიხედვითაც მეცნიერება მხოლოდ აღწერს“ და არ ხსნის არავითარ მოვლენებს. ამ პოზიციამ უამრავი გადაუწყვეტი სიძნელის წინაშე დააყენა მისი ავტორები და იძულებული გახდნენ წამოეყენებინათ ახალი დოქტრინა – დოქტრინა მეცნიერების ენის ორფენოვნებისა. ამით მათ გვერდი აუარეს უკიდურეს ემპირიზმს, რომლის მიხედვითაც ემპირიულ ცდაში მოპოვებული ინფორმაცია უტყუარია. იგი არ ექვემდებარება სკეფსისს. მეცნიერული თეორია მისთვის წარმოადგენს გარკვეული ხედვის გამოხატულებას, რომელიც მოწმდება გრძნობადი მონაცემებით – დასტურდება ან უკუიგდება. თუ დადასტურდა, მაშინ მას აღარ ემუქრება უკუგდება. მეცნიერების პროგრესი მისთვის არის მხოლოდ დადასტურებული თეორიების უნივერსუმების ექსტენსიური გაფართოება: ახალი ინფორმაცია მოიპოვება მხოლოდ ახალი ემპირიული მონაცემების საფუძველზე, რომელსაც იგივე ფუნდამენტობრივი სტატუსი აქვთ, რაც ძველ თეორიებს. ახალი თეორიის ყოველი ცნება განისაზღვრება ძველი თეორიის ცნებებით, ემპირიული მონაცემების გაფართოების შესაბამისად. ძველი თეორიები კი არ ბათილდება და უკუიგდება, არამედ ფართოვდება ან უცვლელად რჩებიან ქვეთეორიების (ანუ შემადგენელი ნაწილების) სახით. თეორიები თუ ვითარდება, ვითარდება მხოლოდ კონსერვატიულად. ყოველი ახალი თეორია რედუცირებადია ძველ თეორიაზე. შესაბამისად ამისა, ცოდნის ზრდა კუმულაციური ხასიათისაა, თეორიებს შორის დამოკიდებულება კი რედუქციონისტურია (ეს ფაქტები დასტურდება როგორც ნეოპოზიტივისტთა საპროგრამო პრინციპების საფუძველზე, უშუალოდ, ისე მათი ეპისტემოლოგიისადმი მიძღვნილი ლიტერატურრიდან. იხ. [მაგ. [5], [6]).

თეორიის სტრუქტურის სტანდარტული კონცეპცია მისაღები გამოდგა ინსტრუმენტალური ეპისტემოლოგიისთვისაც, რომლის რიგებშიც მოაზრებადია კონვენციონალიზმის, პრაგ-

მატიზმის და ბევრი სხვა მიდინარეობის. წარმომადგენლებიც. ოლონდ შემდეგი დაფუძნებით: თეორიული ტერმინები მიჩნეულია ხელოვნურ კონსტრუქციებად ემპირიული „მასალის“ მოსაწესრიგებლად. რელობასთან მათი შესატყვისობის საკითხი არაკორექტულია ჭეშმარიტება – მცდარობის თვალსაზრისით. მათზე ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ მიზანშეწონილობა – მიზანშეუწონლობის, მოსახერხებლობა-მოუხერხებლობის თვალსაზრისით. TpC -ს ჭეშმარიტების შესახებ ლაპარაკი არის იგივე, რაც ელიბტური, მეტაფორული ლაპარაკი მის მოხერხებულობაზე. მთელი T მისთვის წარმოადგენს წესების ისეთ ერთობლიობას, რომელიც თავისივე To ქვენაწილის ($=V^{L.m}UVo$ ლექსიკონით აგებული დებულებათა ერთობლიობის) მიერ გამოხატული ინფორმაციის სპეციფიკაციას, დაყალიბება-მონერეგებას ახდენს. TpC -ს საგნობრივი ჭეშმარიტება დაიყვანება To -ის ჭეშმარიტებაზე.

მიუხედავად იმისა, რომ თვით კარნაპი ინსტრუმენტალიზმის ამ მიდგომას წმინდა ენობრივ პრობლემად მიიჩნევს და მას თავსებადად თვლის თეორიის სტანდარტული კონცეფციისათვის (იხ. [4], 339), რეალიზმის უფრო ფხიზელი მომხრეებისათვის ეს მიდგომა მიუღებელია. სახელდობრ მის წიაღში იბადება უმნიშვნელოვანესი სიძნელე, რომელიც ცნობილია კარლ ჰემპელისეული „თეორეტიკოსის დილემის“ სახელით: „თუ T -თეორიის მთელი საგნობრივი ჭეშმარიტება დაიყვანება მისი ქვე- To – თეორიის წევრთა ჭეშმარიტებაზე, მაშინ T -ს თეორიული პოსტულატები ($=\{TpUC\}$) ლოგიკურად სრულიად ზედმეტი ხდება“.* აქედან გამომდინარე, თეორიები, როგორც ამხსნელ-წინასწარმეტყველნი სრულიად ზედმეტი ბარგი ხდება შემეცნებით მოღვაწეობისათვის.

მოცემულმა დასკვნამ დიდი დისკუსიები გამოიწვია მეცნიერების ფილოსოფიაში.** მან აღძრა გამოკვლევების სერია

* მხედველობაშია ნაშრომი C. G. Hempel. The Theoretician's Dilemma. ჟურნ. „Minnesota Studies in the Philosophy of Science“. Vol. II. Minneapolis, 1958.

** მისი უფრო დეტალური ფორმულირება-ანალიზი იხ. [7]-ში, გვ. 53.

ლოგიკაშიც. იმისათვის, რომ მთელი სისრულით წარმოსდგეს ამ სიძნელის არსი ჯერ გავითვალისწინოთ ემპირიულ და თეორიულ ტერმინებს შორის განსხვავების კონცეფციები, შემდეგ კი ამ დილემის ელიმინაციის მცდელობები.

კარნაპი თეორიულ და ემპირიულ ტერმინებს შორის განსხვავების კრიტერიუმად იღებდა დაკვირვებისეულ პროცედურას. მისთვის *ti* ტერმინი ემპირიული იყო, თუკი მისი შემცველი დებულების ჭეშმარიტება-მცდარობა დადგენადი ხდებოდა დაკვირვებისეული საშუალებებით. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი თეორიულ ტერმინად მიიჩნეოდა.* ჰემპელი, შტეტემიულერი და სხვანი უფრო ეფექტურ კრიტერიუმად მიიჩნევენ ლოგიკურ განსაზღვრებადობას. ისინი ჯერ დაკვირვებისეულ ენაში ორ ფენას განასხვავებენ. დაბალსა და მაღალს. დაბალ ფენაში შეჰყავთ ის ტერმინები, რომლებიც გრძნობის ორგანოებით უშუალოდ აღქმულ, ანუ ოსტენსიურად (ეგზემპლარულად) შემოტანილ ობიექტებს აღნიშნავს, ანდა აღნიშნავს დაკვირვების ხელსაწყო-იარაღებით ფიქსირებულ საგნობრივ ვითარებებს. მათ საბაზისო ტერმინები ეწოდებათ. მაღალ ფენაში შეჰყავთ ტერმინები, რომლებიც განისაზღვრება ბაზისური ტერმინების მეოხებით. ის ტერმინები კი, რომლებიც არ განისაზღვრება (არ არიან საზოგადოდ განსაზღვრებადნი) ბაზისური ტერმინებით, მიჩნეულია თეორიულ ტერმინებად. ტერმინი რომ თეორიულია ამის დასაბუთება ხდება მისი ლოგიკურად დამოუკიდებლობის ჩვენებით დანარჩენი ტერმინებისაგან. საამისო პროცედურა (ლოგიკური) გამოკვლეული აქვს ლოგიკოს პადოას.**

როდესაც ინსტრუმენტალისტები თავიანთ პოზიციას იმუშავებდნენ, ემყარებოდნენ ბევრ ფაქტს. მისი თანამედროვე მომხრეები კი იყენებენ ლოგიკოს **ფილიპ რამსეის (1904-1930)** გამოკვლევებს არც ემპირიული თეორიიდან წმინდა თეორიული ტერმინების ელიმინაციის შესახებ. მოვუსმინოთ კარნაპს:

* ეს საკითხი საგანგებოდაა გარჩეული შრომაში: Carnap R. The Methodological Characters of Theoretical Concepts. In: „Minnesota Studies in the Philosophy of Science“. Minnesota, Minneapolis, 1956.

** ამის თაობაზე იხ. [8], თ. VI.

„... ახალგაზრდა რამსეი შეჭირვებული იყო იმ ფაქტით, რომ თეორიული ტერმინები მიმართული [დაუკვირვებად. გ.ა.] ობიექტებზე, ძალებზე, ხდომილებებზე, ისევე ვერ საზრისიანდებოდა როგორც დაკვირვებისეული ტერმინები, ისეთები, როგორებიცაა „რკინის კოჭა“, „ცხელი“, „ნითელი“ და ა.შ. მაშ რა მნიშვნელობითი ფუნქციაღა უნდა შეესრულებინათ მათ საზოგადოდ? ყველა დაგვეთანხმება, რომ ტერმინთა მნიშვნელობა თეორიის კონტექსტიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს, მაგ.: „ელექტრონი“ განიმარტება ელემენტარულ ნაწილაკთა ფიზიკის პოსტულატებით, „გენი“ მნიშვნელობას იღებს გენეტიკური თეორიის მეოხებით და ა.შ. მაგრამ აქ ბევრ სირთულეს ვაწყდებით, როგორ შეიძლება თეორიული ტერმინის ემპირიული მნიშვნელობის განსზღვრა? რას გვეუბნება მოცემული [ტერმინიანი] თეორია რეალურ სამყაროზე? სამყაროს რეალურ სტრუქტურას აღწერს იგი თუ ცდისეული მონაცემების მონესრიგების ისეთივე ხელოვნური საშუალებაა, როგორც საბუღალტრო ანგარიშებია ფირმის საქმიანობის მიმართ?

არსებობს პროცედურები, რომლებიც რკინის კოჭას თვისებებს მარტივი, უშუალო წიით ზომავენ: მის მოცულობას, წონას და სხვ. ამასთან დიდი სიზუსტით. მაგრამ როცა საქმე გვაქვს თეორიულ ობიექტებთან (მაგ: ისეთ ელემენტარულ ნაწილაკთან, როგრიცაა „სპინ“-ი), მაშინ გვაქვს მხოლოდ რთული, ირიბი პროცედურა, რომლის წყალობითაც ტერმინს ემპირიულ მნიშვნელობას ვაძღვეთ. როცა შემოგვაქვს „სპინ“ი, მაშინ იგი შემუშავებული თეორიის კონტექსტში შემოგვაქვს ჯერ პოსტულატების (=Tp) მეშვეობით, შემდეგ თეორიას ვაკავშირებთ ლაბორატორიულ დაკვირვებებთან, ამასთან პოსტულატთა სხვაგვარი ერთობლიობის მეოხებით, შესატყვისობის წესებით [=C]. სიტუცია აქ სხვაგვარია, ვიდრე რკინის კოჭას გაცხელების შემთხვევაში. მაშ, რაში მდგომარეობს თეორიულ ტერმინთა შემეცნებითი სტატუსი? როგორ განვასხვავოთ თეორიული ტერმინები, ერთის მხრივ, დაკვირვებისეული ტერმინებისაგან, მეორეს მხრივ, კი მეტაფიზიკური ტერმინებისაგან, რომელთაც ემპირიული მნიშვნელობა საერთოდ არ გააჩნიათ? ამ კითხვებზე პასუხად რამსეის შემოთავაზებული აქვს გამა-

ოგნებელი (поразительная) კონსტრუქცია – მთელი $TrUC=I$ იცვლება ერთი ისეთი T^{Rm} წინადადებით (მას „რამსეი-წინადადება“ ეწოდება), როელიც დედუქციური უნარით ტოლძალგანია თეორიულ ტერმინებიანი T -თეორიისა, მაგრამ არც ერთ თეორიულ ტერმინს აღარ შეიცავს.

სახელდობრ: ვთქვათ T შეიცავს n -ცალ თეორიულ t_1, t_2, \dots, t_n ტერმინს, როლებიც ფიგურირებენ მის პოსტულატებში. ვთქვათ, ისინი C -წესებით უკავშირდებიან დაკვირვებისეულ O_1, O_2, \dots, O_n ტერმინებს. (1): T -ს ყოველი თეორიული პოსტულატი და C -ს ყოველი წესი, როგორც წინადადებები ერთმანეთთან დავაკავშიროთ კონიუნქციებით. შემდგომ ამისა (2): ყოველი თეორიული T_i ტერმინი შევცვალოთ აბსტრაქტული A_i -სიმბოლოთი, განსხვავებულები-განსხვავებულებით. მივიღებთ T -დან T_i -ს. შემდგომ ამისა (3): T -ს წინ დავურთოთ n -ცალი არსებობის კვანტორიანი ($Ea_i, (A_{cr2}), \dots, E(a_n)$) გამოსახულება. მიღებული გამოსახულება იქნება იგივე, რაც რამსეის T^{Rm} -წინადადება. იგი მაცნეა იმისა, რომ არსებობს A_1, \dots, A_n ობიექტები რომელთაც გააჩნიათ დაკვირვებების მეოხებით ცნობილი O_1, O_2, \dots, O_m თვისება-მიმართებები. ამ T^{Rm} -დან დედუქცირებადია ყველა ის To -წინადადება, რომელიც დედუქცირებადი იყო T -თეორიიდან“ (იხ. [4], თ. 26). გამოდის, რომ ემპირიული თეორიებიდან ყოველთვის შეგვიძლია მოვიცილოთ არადაკვირვებისეული ტერმინები, ისე რომ არ დაიკარგოს მათი არსებითი (წინსტრუმენტული) ღირსებები. ე.ი. ისინი აუცილებელი არც ყოფილა ემპირიული შემეცნებისათვის? გვჭირდება კი მაშინ თეორია საერთოდ?

კარნაპი, როგორც ემპირიკოსი, ამ კითხვას შემდეგნაირად პასუხობს. რამსეის კონსტრუქციაში ისეთი თეორიული ტერმინი, როგორიცაა „ელექტრონი“, ქრება. მაგრამ ამით საგანგაშო არაფერი ხდება. რამესის წინადადება თავისი არსებობის კვანტორებით მხოლოდ იმის მტკიცებას აგრძელებს, რომ სამყაროში არსებობს რაღაცა, რასაც ყველა ის თვისება გააჩნია, რომლებსაც ფიზიკოსები ელექტრონს მიაწერენ, თუკი ელექტრონი აღწერილია დაკვირვებებში მოცემული თვისებე-

ბით. ნამდვილად არსებობს თუ არა ელექტრონი, ამის შესახებ მას პრეტენზია არა აქვს. რამსეის წინადადებით უბრალოდ გამოხატულია ამ თეორიიდან რალაცეებზე მსჯელობის სხვაგვარი ფორმა-ნესი. რთული საკითხი, რასაც რამსეი პასუხობს, არის არა ის „არსებობს თუ არა ელექტრონი“, არამედ ის თუ „როგორია ტერმინ „ელექტრონის“ ზუსტი მნიშვნელობა“. ყველაზე მნიშვნელოვანია, ამბობს კარნაპი, ის არის, რომ რამსეის „დაკვირვების ენაში“ არ შეჰყავს თეორია (ანუ ამტკიცებს თეორიით მისი აღჭურვის არააუცილებლობას), თუკი ამ ენაში იგულისხმება ენა, რომელიც შეიცავს მხოლოდ დაკვირვების ტერმინებსა და ელემენტარული ლოგიკისა და მათემატიკის ტერმინებს.

თეორია, მიუხედავად ამისა, კარნაპის აზრით, მაინც საჭიროა. სახელდობრ როგორც მოკლედ თქმის ხერხი. მაგალითად, ჩვეულებრივ ენაზე მარტივად ითქმება, რომ „ეს და ეს ობიექტი 5 გრამს იწონის“. ეს რომ თეორიულ ენაზე გვეთქვა, უნდა მოგვეშველიებინა თეორიული ტერმინი „მასა“ და დაკვირვებისეული ტერმინი, მაგ.: „ობიექტი №17“. შემდეგ კი დაგვეწერა: „მასა (ობიექტი №17)=5 გრ“. მაგრამ ეს რომ რამსეის ენაზე გადაგვეტანა, უნდა გამოგვეყენებინა უზარმაზარი რაოდენობის ენობრივი კონსტრუქციები: ჯერ ტერმინ „მასის“ T-ში შემომყვანი პოსტულატების თარგმანები T^{Rm}-ში, შემდეგ იმ ნესების თარგმანები – C სისტემიდან, რომლებიც პრედიკატ „მასას“ დაკვირვებისეულ ტერმინებთან აკავშირებს და ა.შ. ბოლოს კი დაგვეწერა „A_i(17)=5_{გრ}“, სადაც A_i ტერმინ „მასის“ შემცველი ცვლადია. განა ეს ხელსაყრელია? კითხულობს კარნაპი...

კარნაპი ამტკიცებს, რომ დიდი არსებითი განსხვავება ორ მიდგომას შორის, რეალისტებისა და ინსტრუმენტალისტების მიდგომებს შორის არ არსებობს. თუნდაც ის გვითქვია რომ თეორია ინსტრუმენტული საშუალებაა დაკვირვებისეული მოვლენების მოსაწესრიგებლად და დაკვირვებაში არ შემოსული მოვლენების პროგნოზირებისათვის და თუნდაც ის, რომ მოცემული თეორიით დაკვირვებაში არ მოცემული რეალობა თეორიული ტერმინებით ჭეშმარიტად აღინერ-წარმოიდგინება.

„არავითარი წინააღმდეგობა არ არსებობს რეალისტებისა და ინსტრუმენტალისტების თეზისებს შორის. ყოველ შემთხვევაში მანამდე არ არსებობს, სანამ ინსტრუმენტალისტები არ იტყვიან, რომ „...თეორია არ შედგება ისეთი წინადადებებისაგან, რომლებიც ან ჭეშმარიტია ან მცდარი და რომ ატომები, ელექტრონები და მათი მსგავსი საგნები რეალურად არ არსებობენ“ (იქვე [4], 339). საქმეც იმაშია, რომ ინსტრუმენტალისტებს, პრაგმატისტებს, რელატივიზმის ყველა ნაირსახეობის მხარდამჭერებს არ სურთ რეალისტების მთავარი თეზისის გაზიარება, რომ თეორიული ტერმინებით მონიშნული ფენომენები რეალობის ნაწილებია და მათ შესახებ მტკიცებები ნაწილობრივ ჭეშმარიტებია ან მცდარები. საბოლოო ჯამში ისინი იოლ გზას ამჯობინებენ. სწორედ მათ შესახებ შენიშნავს კ. ჰოპერი ირონიულად, რომ „ფიზიკური მეცნიერებების თაობაზე ბრძოლას ყოველგვარი საომარი ბატალიების გარეშე იგებენო: არც დებატებს აღრმავებენ და არც ახალი არგუმენტების ძიებაზე ინუხებენ თავსო“ ([9], გვ.).

რეალიზმის მიმდევრები თავს მოვალედ თვლიან ყოველი კრიტიკისაგან დაიცვან თავისი პოზიცია, მათ შორის ლოგიკის მეცნიერების მონაპოვართა ადეკვატური ინერპრეტირებით, საკუთარი ეპისტემოლოგიური დაფუძნებით და ახალი ლოგიკური შედეგების მოპოვებით. ამ მცდელობის ნათელი გამოხატულებაა [7].

§ 4. რამეისეულ გამოკვლევებს განვითარებები გააჩნია ლოგიკურ ლიტერატურაში, ამასთან საპირისპირო მიმართულებითაც. სახელდობრ, კრეიგისა (Craig, W) და კლინის (Kleene, E) შრომების სახით, რომლებიც უკვე ლოგიკის კლასიკას განეკუთვნება. მათი არსი მოკლედ შემდეგში მდგომარეობს:

განსაზღვრება I. ვიტყვი, რომ T-ს გააჩნია T₀-ის მიმართ დედუქციური სისტემატიზაციის თვისება, თუკი არსებობს წმინდა ლოგიკურად არატავტოლოგიური ორი ისეთი P⁰ და q⁰ წინადადება T₀-დან, რომ სრულდება ორი პირობა:

$$(i) T \cup \{p^0\} \vdash \neg q^0$$

$$(ii) p^0 \vdash q^0$$

ე.ი. ცალკე p⁰-დან არ დედუცირდება q⁰, ხოლო თუ მას

გავაძლიერებთ T-თეორიით, მაშინ q^0 მისი ლოგიკური შედეგი იქნება (თუ T – სასრულოდ აქსიომატიზებულია, მაშინ იგი იდენტური იქნება თავისი აქსიომების pq კონიუნქციისა და (i) პირობა წარმოგვიდგება (i): $T \wedge p^0 \vdash q^0$ სახით).

განსაზღვრება II: წინადადებათა ორ K_1 და K_2 სიმრავლეს **ფუნქციურად ურთიერთეკვივალენტური** ეწოდება დედუქციური სისტემატიზაციის აზრით T_0 -ის მიმართ მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როცა K_1 -ში დამტკიცებადი ყველა p_j^0 დამტკიცებადია K_2 -შიც და პირუკუ (ე.ი. ნებისმიერი ორი p^0 და q^0 წინადადებისთვის T_0 -დან $K_1 \cup \{p^0\} \vdash q^0$ მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როცა $K_2 \cup \{p^0\} \vdash q^0$).

რამსეიმ დაამტკიცა **თეორემა** (R_M): წინადადება p^0 , რომელიც თეორიულ ტერმინებს არ შეიცავს დამტკიცებადია სასრულოდ აქსიომატიზებულ T-სისტემაში მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როცა იგი დამტკიცებადია მეორე საფეხურის T^{III} -სისტემაში.

ამით მან აჩვენა ფაქტი, რომ თეორიული ტერმინების შემცველი T-თეორია ფუნქციურად ეკვივალენტურია ასეთი ტერმინების არშემცველი T^{III} -სისტემისა T_0 -ის მიმართ.

მრავალი ლოგიკური ჩხრეკის შემდეგ მხოლოდ ის დადგინდა, რომ რამსეის თეორემა ერთადერთ შემთხვევაში არ გადის: როცა T-ში შემავალი თეორიული ტერმინები რთულებია და არაატომარულები. ეს ფაქტი ლაკონურად არის წარმოდგენილი [8]-ში, ისევე როგორც თეორემა (R_M)-ის დამტკიცება.

რამსეის თეორემა ორი პირობის დაცვას მოითხოვს (1). T თეორია პირველი საფეხურის სასრულად აქსიომატიზებული იყოს და (2) T^{III} მეორე საფეხურის ლოგიკური სისტემა იყოს. კრეიგმა აჩვენა, რომ ორივე ეს პირობა შეიძლება მოხსნილ იქნას. კერძოდ დაამტკიცა

თეორემა (CR): ყოველი რეკურსიულად აქსიომატიზებული I საფეხურის თეორიულ-პრედიკატებიანი T თეორიისათვის აგებადია კვლავ I საფეხურის T^I თეორია, რომელიც კვლავ რეკურსიულად აქსიომატიზებადია და ფუნქციურად ეკვივალენტ-

ტურია I საფეხურის, ოღონდ ამ პრედიკატების არ შემცველი T^1 თეორიის. T^1 -ს ასეთ შემთხვევაში ეწოდება T-ს მიმართ მაქსიმალური ემპირიული ქვეთეორია, ხოლო T-ს T^1 -ის მიმართ კონსერვატიული გაფართოება.

კლინი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა შეასრულა შებრუნებული მიმართულებით. სახელდობრ საკითხისა: ვთქვათ, გვაქვს უსასრულო წინადადებიანი T-თეორია. შესაძლებელია თუ არა იგი სასრულოდ აქსიომატიზებული გავხადოთ? მან ეს საკითხი დადებითად გადაწყვიტა – დაამტკიცა

თეორემა (K₁) თუ T, როგორც წინადადებათა სიმრავლე (1): რეკურსიულად გადათვლადია და (2) დედუქციურად დახშულია პრედიკატთა აღრიცხვაში, მაშინ ახალი, დამატებითი საპრედიკატო სიმბოლოების შემოტანა-მოშველიებით იგი შეგვიძლია სასრულოდ აქსიომატიზებული გავხადოთ, (იხ. [10]).

თუ ჩვენი ტერმინოლოგიით ვიმსჯელებთ, ეს სხვას არაფერს ნიშნავს თუ არა იმას, რომ თუ გვაქვს პრედიკატთა პირველი საფეხურის აღრიცხვაზე დაშენებული ემპირიული წინადადების უსასრულო T_0 სიმრავლე, მაშინ ყოველთვის შეიძლება აიგოს მისი დედუქციური სისტემატიზატორი სასრულაქსიომებიანი სისტემა T, რომლის პოსტულატების ბირთვი ახალშემოყვანილ ტერმინებთან დაკავშირებული აქსიომები იქნება.

[7]-დან ვიგებთ, რომ რამსეისა და კრეიგის შედეგები ინსტრუმენტალიზმის სასარგებლოდ ყველაზე ძლიერ არგუმენტებად ჩათვლილა; ინსტრუმენტალიზმისა, რომლის სხვადასხვა ვარიანტებს იცავდნენ პრაგმატისტები **პირსი** და **დიუი**. პოზიტივისტი **შლიკი**, პოსტპოზიტივისტი **ტულმენი** და სხვანი. (ეს გამოხატულია ნაშრომში Cornman J.W. Craig's Theorem, Ramsey-Sentences and Scientific Instrumentalism. „Synthese“, 1972). სახელდობრ მტკიცებით, რომ „[ემპირიული] თეორიიდან ყოველთვის შეგვიძლია გამოვყაროთ თეორიული ტერმინები, ისე რომ თეორეტიზირებისას დასახულ ჩვენს მიზნებს არაფერი მოაკლდება“ (გვ. 52) იზადება ბუნებრივი კითხვა – აქვთ თუ არა ავტონომიურობის კიდევ სხვა სტატუსი თეორიულ ტერმინებს, იმ თვისების გარდა, რაც მათ კარნაპმა დაუდგინა შემამოკლებლობის სახით?

საჩვენებლად იმისა, რომ თეორიული ტერმინები ავტო-
ნომიურები მაინც არიან; [7]-ის ავტორები განიხილავენ მხო-
ლოდ რამსეი-კრეიგისეულ პროცედურებს. რამსეის კონსტრუქ-
ციებში ისინი განასხვავებენ რამსეი-წინადადებებსა და რამსეი-
ფრაზებს. (ამ უკანასკნელში იგულისხმება რამსეი-წინადადებე-
ბი არსებობს კვანტორების გარეშე), შემდეგ კი, აჩვენებენ თუ
რა არა სასურველ შედეგებამდე მივდივართ თითოეული მათ-
განით შემოფარგვლისას:

ა) თუ თეორიულტერმინებიან ემპირიულ T-ს გარდავ-
ქმნით T^{RM} სახედ (ე.ი. მას თეორიულ ტერმინებს მოვაშო-
რებთ), მივიღებთ საწყის თეორიასთან შედარებით ტრივიალი-
ზებულ, დიდი არაფრის მთქმელ, ან უფრო ნაკლებისმთქმელ
ენობრივ კონსტრუქციას. საწყისი T-თეორია კი სამყაროზე რა-
ღაც ინფორმაციას გვანვდიდა თეორიული ტერმინების „რალა-
ცის მაინც“- აღმნიშვნელობის, დესკრიპციულობის გამო. მისი
ემპირიული T_0 - ქვენაწილი კი, ამ დროს, კვლავ ძველებურად
დედუქციურად სისტემატიზირებული რჩება.

ასეთივე თავისებურებებით ხასიათდება კრეიგისეული
პროცედურებით მიღებული $CT(=T_0)$ კონსტრუქციაც. მათი მე-
ოხებით საბოლოოდ შეიძლება მხოლოდ ის მივიღოთ, რომ
თეორიული ტერმინები წმინდა ლოგიკური დედუქციისათვის
არ არიან აუცილებელნი. V_1 -ს ტერმინი **M ლოგიკურად აუცი-
ლებელია T_0 -ის დედუქციური სისტემატიზაციისათვის**, თუკი არ-
სებობს T_0 -ის ორი ისეთი P_0 - და q_0 წინადადება, რომ $T_1 \wedge P_0 \vdash q_0$,
მაგრამ არ არსებობს ისეთი $T_{0j} (\subseteq T_0)$, რომ ადგილი ექნებოდა
 $T_{0j} \wedge P_0 \vdash q_0$ -ს]. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ, რო-
გორც ინსტრუმენტალისტები ფიქრობენ, საერთოდ ზედმეტე-
ბად მივიჩნიოთ თეორიული ტერმინები.

თეორიული ტერმინები აუცილებელია არა მხოლოდ იმი-
სათვის, რომ საწყისი თეორიის ტრივიალიზება არ მოხდეს,
არამედ უამრავი სხვა გარემოებების გამოც. ასეთებია თეორი-
ის გადრმაგვების მოთხოვნა (როცა ახალი ჯიუტი ფაქტები (პო-
პერი) და ანომალური ფაქტები (კუნი) ერთი ინტერპრეტაციის
ქვეშ ექცევა ახალი თეორიის წყალობით), გამარტივება და
გათვალსაჩინება (როცა ძველი თეორიის ტერმინები ახალი

თეორიული ტერმინების უფრო მცირე რიცხვით ლოგიკურად განისაზღვრება) და სხვანი. მაგრამ რაც ყველაზე მთავარია ახალი თეორიული ტერმინები გარდაუვალებია, მეთოდოლოგიურად, **დაკვირვებისეული წინადადების ინდუქციური სისტემატიზაციისათვის.**

[7]-ის ავტორები, ამ გარდაუვალობას შემდეგნაირად აჩვენებენ, ჯერ შემოაქვთ განსაზღვრებები: ვიტყვი, რომ q_0 აინდუქციურებს p_0 -ს (სიმბოლურად „ q_0Ip_0 “), თუკი p_0 მოსალოდნელია (რეალიზებადია) q_0 -ს რეალიზაციის შემთხვევაში. ანუ p_0 ახდება თუკი ახდება q_0 . ალბათობის ტერმინებში ეს ინდუქციურებადობა ასე შეიძლება დაზუსტდეს: $q_0Ip_0 \Rightarrow P(p_0, q_0) > P(p_0)$, სადაც $P(p_0, q_0)$ ნიშნავს „ალბათობა p_0 -ისა, მიმართ q_0 -ის“, ხოლო „ $P(p_0)$ “ – „ალბათობა – p_0 -ის“ ანდა შემდეგნაირად: $q_0Ip_0 \Rightarrow P(p_0, q_0) > K$, სადაც $K \geq \frac{1}{2}$ (ამ შემთხვევაში I იწოდება „მაღალი

ალბათობით ინდუქციურების მიმართებად. წინა შემთხვევაში კი „რელევანტურად ინდუქციურების“ მიმართებად). ამის საფუძველზე ვამბობთ, რომ (ა): **T-თეორია T_0 -ის ინდუქციურ სისტემატიზაციას ახდენს I-ს მოცემული გაგებით,** მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როცა არსებობს T_0 -ის ორი ისეთი p_0 და q_0 წინადადება მანც, რომ ადგილი აქვს შემდეგ სამ პირობას:

(i) $(TA, q_0) \vdash p_0$

(ii) არ აქვს ადგილი რომ q_0Ip_0

(jjj) არა აქვს ადგილი, რომ $(q_0Ip_0) \wedge q_0 \vdash p$ (ე.ი. T სჭირდება T_0 -ის q_0 ელემენტს, რათა მან p_0 -ს ინდუქციურება მოახდინოს). და (b): T არის **ლოგიკურად გარდაუვალი T_0 -ის ინდუქციური სისტემატიზაციისათვის** მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როცა T ახდენს T_0 -ის რომელიღაცა p_0 და q_0 წინადადებებს შორის ინდუქციურ სისტემატიზაციას, მაგრამ არ არსებობს არცერთი $T_0j (\subseteq T_0 \subset T)$ – ქვეთეორია T-სი, რომელიც ამავე საქმეს გააკეთებდა.

ამის შემდეგ მარტივი თეორიის მაგალითზე აჩვენებენ, რომ ისეთ მარტივ თეორიებსაც კი, რომელთაც დედუქციური შედეგების სახით არავითარი დაკვირვებისეული წინადადებები

არ გააჩნიათ, მაინც შეუძლიათ გარკვეული დაკვირვებისეული წინადადების ინდუქციური სისტემატიზაცია მოახდინონ. მაგალითად, ვთქვათ მოცემულია შემდეგი მარტივი თეორია $(x[(M(x) \supset O_1(x) \wedge (M(x) \supset O_2(x)))] (*)$

(იკითხება: ყველა x -თვის (თუ $M(x)$, მაშინ და (თუ $M(x)$, მაშინ $O_2(x)$). სადაც M თეორიული ტერმინია (ვთქვათ იკითხება, როგორც „ექვემდებარება მაგნეტიზმს“), ხოლო O_1 და O_2 დაკვირვებისეული ტერმინები (შსბ. „მიმზიდველია“ და „მიზიდულია“). X -ის განსაზღვრების არე იყოს რკინის ნაჭრების სიმრავლე.

მაშინ პრედიკატთა ლოგიკის $\forall(x) A(x) \supset A(a)$ კანონის ძალით (x) -დან ვიღებთ $(M(a) \supset O_1(a) \wedge (M(a) \supset O_2(a))) (**)$ ვიღებთ რინციპს. აქედან კონიუნქტზე გადასვლის წესით $[M(a) \supset O_1]$ -ს. ხოლო თუ ადგილი ექნა $O_1(a)$ -ს მაშინ ინდუქციური დასკვნის წესით მისგან გადავალთ $\vdash M(a)$ -ზე, ხოლო აქედან და $(**)$ -ს მეორე კონიუნქტიდან – $O_2(a)$ -ზე.

ეს ფაქტი ფატალურიაო კრეიგ-რამსეის კონსტრუქციები-სათვის, ვინაიდან ისინი არავითარ თეორიულ ტერმინებს აღარ შეიცავენ და ანალოგიურ ფუნქციას ვეღარ შეასრულებენო, მართებულად ასკვნიან [7]-ის ავტორები და ამგვარად პოულობენ თეორიული ტერმინების ავტონომიურობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სტატუსს.

შემდგომ ამისა [7]-ში ყურადღება მიპყრობილია რამსეი-კრეიგის ელიმინაციის მეცნიერულ პრაქტიკაში გამოყენებადობის საკითხებზე. გამოყენებადია კი საერთოდ იგი სამეცნიერო პრაქტიკაში? ამ კითხვას ისინი უარყოფითად პასუხობენ ერთობ საინტერესო არგუმენტაციით:

როცა გვაქვს თეორიულ ტერმინებიანი $T(t_1...t_m)$ თეორია და შესატყვისობის წესების $\{C\}$ სისტემა, მაშინ ეს წესები წარმოადგენს დაკვირვებული $t_0, ..., t_n$ ტერმინების ნაწილობრივ დეფინიციებს $t_1, ..., t_m$ ტერმინთა მნიშვნელობების საფუძველზე; რაც უფრო მრავალფეროვანი და ბევრია ეს $\{C\}$ -წესები, მით უფრო ნაყოფიერია ამოსავალი T , ვინაიდან $\{C\}$ -ს წევრები მონაწილეობენ ასახსნელი მოვლენების T -თი ახსნა-დედუქცირე-

ბაში. მაგრამ როგორც კი T-დან გამოვიტანთ t ; ტერმინებს რამსეი-კრეიგის პროცედურებით, მივიღებთ ისეთ რედუქტს, რომელიც ჯერ არის და შესატყვისობის არცერთ წესს აღარ იკარებს და თუ იკარებს მაშინ ყოველ ასეთ წესს ორიენტაციას, მისამართს, ვექტორს უკარგავს. რაღა აზრი აქვს ცვლადების ინტერპრეტაციას დაკვირვებისეულ ტერმინებში? რას მოგვცემს იგი? მეორეს მხრივ რას შევიტყობთ დაკვირვებისეული ტერმინების საპრედიკატო ცვლადებით ნაწილობრივ დეფინიციით? რამსეი-კრეიგისეული ელიმინაციებით შეუძლებელია რაიმე ნაბიჯი გადავდგათ მეცნიერების პროგრესის გზაზე.

(ბ) ზოგიერთმა ავტორმა სცადა გამოსავალი ეპოვა არა რამსეის-წინადადებით სარგებლობაში, არამედ რამსეი-ფრაზების გამოყენებაში. ეს უკანასკნელი წარმოადგენს რამსეი-წინადადებებისათვის არსებობის კვანტორანი წინსართების ნაშლით მიღებულ კონსტრუქციას. მათი აზრით თეორიების ყოველგვარი კომუნიკაციები შესაძლებელია შენარჩუნებული იქნას ამ ფრაზულ ფორმაში, თვით ჭეშმარიტებისა და ინდექსირების ფუნქციებიც კი.

მაგრამ, როგორც ამ პოზიციის გარშემო კამათმა და ანალიზმა აჩვენა, კვლავ უსათუოდ გვინევს ფრაზებში ფიგურირებადი ცვლადების მნიშვნელობებად გარკვეული თეორიული არსებების დაშვება (ინსტრუმენტალისტები კი ასეთ რამეს კრძალავენ). მაგრამ ვინაიდან ყოველგვარი თეორიული არსებებიც შესამეცნებელია, ხოლო არსებულთა შემეცნება მხოლოდ და მხოლოდ დესკრიპციული საშუალებებით უნდა მოხდეს, ამიტომ რამსეი-ელიმინაციები გაუგებარი საქმიანობა გამოდის.

§ 5. მოყვანილი განხილვებიდანაც ნათლად ჩანს თუ რა სირთულეებია დაკავშირებული თეორიის, როგორც ფენომენის სტრუქტურისა და ფუნქციების გააზრებასთან.

ისმება კითხვა: რამდენად მისაღებია რეალისტური ეპისტემოლოგიისათვის, მთლიანობაში, თეორიის სტრუქტურის ის დახასიათება, რომელიც წარმოდგენილია „სტანდარტული კონცეპციით“? მისი ყოველი ფუნქციაა მისაღები თუ მხოლოდ ნაწილი? რომელია მიუღებელი?

ერთი შეხედვით, შეიძლება ფუჭ საქმიანობად მოგვეჩვენოს „რახანია გადალახული“ ნეოპოზიტივიზმის პირმშოს

ჩხრეკა, მაგრამ ბევრმა მისმა წარმომადგენელმა ბევრი პოზიციური შედეგი მაინც დატოვა. ქუაინი კარნაპის შესახებ შენიშნავს, რომ მან თავისი პროგრამის მთავარი ნაწილი ესკიზურ ფორმაში მიატოვა, ბევრი სხვა რამ კი არანეოპოზიტივისტურად, ამასთან გონებამახვილურადაც შეასრულაო ([6], §5), ეს გარემოება „სტანდარტულ კონცეპციაშიც“ იგრძნობა. მასში ჩანს მთელი წინა და თავისდროინდელი ფილოსოფიის ისტორიული გამოცდილების გათვალისწინებულობა:

ა) ყოველ ემპირიულ თეორიაში ელემენტების სახით ლოგიკისა და მათემატიკის ენობრივი აპარატის ჩართვა იმ ლოგიკოსებისა და მეცნიერების მეოდოლოგთა ნააზრევის გაზიარებაა, რომლებიც ამტკიცებდნენ, რომ (ფორმალური) ლოგიკა და მათემატიკა ყოველი რეალური მეცნიერების წინამორბედი დისციპლინებიაო: მათში დადგენილი პრინციპები ძალისმქონეა, ყოველი მეცნიერებისათვისო (ფრეგე, შოლცი და სხვანი). თუ გავიხსენებთ XX საუკუნის გარიჟრაჟზე მათემატიკისა და ლოგიკის ურთიერთმიმართების შესახებ ლოგიკისტებსა და კონსტრუქტივისტებს შორის დავას, რომელთაგან პირველის სოლიდური წარმომადგენელი თვით კარნაპიც გახდა, ნათელი გახდება თუ რატომ არის შეტანილი ემპირიულ თეორიათ ენაში აუცილებელ ნაწილად ლოგიკისა და მათემატიკის ენების ლექსიკონი. დიდი ბჭობა არც არის საჭირო იმაში დასარწმუნებლად, რომ მათ გარეშე სულ უმნიშვნელო ინფორმაციის გამოხატვაც კი გაჭირდება. ყოველ შემთხვევაში იმ საგნობრივი ვითარების შესახებ მაინც, რომლებშიც შემეცნებელი სუბიექტი უშუალოდ არ არის ჩართული...

ბ) არც შემოტანილი დისოტომია: „დაკვირვებისეული ტერმინები – თეორიული ტერმინები“ არ არის შემთხვევითი. არისტოტელედან მოყოლებული ყველა ფილოსოფოსი ცნობს ამ ორ კატეგორიას. სხვა საქმეა თუ ვინ ერთ რომელს, მეორე რომელს უქვემდებარებდა. იმ ინსტრუმენტალისტების პოზიცია, კი რომლებიც საერთოდ თეორიული ტერმინების გარეშე თვლიან შემეცნებით მოღვაწეობას შესაძლებლად, უკიდურესზე უკიდურესი პოზიციაა. თუ მივიღებთ მათ თვალსაზრისს, მაშინ უნდა გამოვიყენოთ მხოლოდ ერთხელ და სამუდამოდ დაფიქსირებული მნიშვნელობის მქონე დაკვირვებისეული ცნე-

ბები. თუ გაიზრდება ცოდნა, გაიზრდება მხოლოდ ახალი, უშუალოდ, გრძნობის ორგანოებით ხილული საგნობრივი ვითარების ხილვის ხარჯზე. ყოველგვარი წინასწარხედვები აქ გამორიცხულია. თეორია როგორც ევრისტიკული ინსტრუმენტი ამ ინსტრუმენტალისტებისათვის არც არსებობს...

გ) რეალისტებისათვის ახალი თეორიული ტერმინი (პრედიკატი, ცნება) ჩნდება ერთი პრობლემური ფაქტის გაჩენისთანავე, ფაქტისა რომელსაც ვერ ხსნის ანმყოს პრაქტიკაში მიღებული „მომუშავე თეორია“. ეს გულისხმობს იმას რომ მოცემული ასახსნელი ფაქტი არ თავსდება მომუშავე თეორიის ცნებათა ინტერპრეტაციების ფარგლებში. მას ახლებური ახსნა-გაგება სჭირდება. ახლებურ ახსნას მოძებნა სჭირდება. იგი მოითხოვს ახალ ცნებით აპარატს. მასში ერთი ცნება მაინც უნდა იყოს ახალი, პირობითი, თეორიული. ყველა უკვე ცნობილი თეორიული თუ დაკვირვებისეული ცნების გამორიცხვის შემდეგ შერჩეული. მისი საზრისი და მნიშვნელობა ჯერ რალაც თეორიების მნიშვნელობით იქნება შემოფარგლული, შემდეგ [შემდგომი გამოყენების კვალად], ანალოგების გათვალისწინებით, მისი მნიშვნელობის არე გაიზრდება. მოიმატებს რა მისი ექსტენსია, იგი ამხსნელი ჰიპოთეზის ფორმულირებაშიც მიიღებს მონაწილეობას. ხოლო თუ წარმატებით „იარა“ ჰიპოთეზამ, იგი კანონის შემომტან თეორიულ ცნებად იქცევა. ეს არის რეალისტთა ეპისტემოლოგიის ერთი მთავარი პრინციპი. ყოველი არა უშუალოდ დაკვირვებისეული ახალი ცნება უნ. ყოვლისა მაზონდირებელია. რეალობასთან შემდგომი შემეცნებით კონტაქტის პროცესში ზოგი ცნება გადავარდება, ზოგი ადგილს შეინარჩუნებს. ამ ევოლუციაში ყოველი ემპირიულ ცნებას ელოდება სხვა თეორიული ცნებით შეცვლა. ცოდნის დინამიკა ამ გზით მიდის, ამასთან უწყვეტად (მნიშვნელობა არა აქვს ეს უწყვეტობა ევოლუციური იქნება თუ რევოლუციური).

დ) ლიტერატურაში მძლავრობს თვალსაზრისი, რომ ყოველი „უცნაური ფაქტი“ აღინერება გარკვეული თეორიების შინაარსით დატვირთული (გაჯერებული) ცნებებით. ამიტომ არ არსებობს „უცნაური საგნობრივი ვითარებების“ მიმართ ნეიტრალური ენა, რომელიც უცნაურ ფაქტებს თავისი წმინდა ბუ-

ნებით (წმინდა ხასიათით) წარმოგვიდგენდა. აქედან კეთდება დასკვნა, რომ ყოველი „უცნაური ფაქტის“ ახსნის გასაღები უნდა ვეძებოთ არა მოცემულ „მომუშავე თეორიასთან“ მის დაპირისპირებაში, არამედ იმ თეორიების სემენტიკაში, რომელთა მეოხებითაც ეს „უცნაური ფაქტი“ აღინერება. გამოდის, რომ ახალი თეორია აღარ დაიბადება, რომელიც დღეისათვის „მომუშავე თეორიას“ შეცვლის. რეალისტები არ შეიძლება დაეთანხმონ ამ მოსაზრებას. დასტურად ფინელ ტუომელას (იხ. [7], 52) შემდეგი მოსაზრება აქვს: „ტიპიურ მეცნიერს შეუძლია [=უნარმქონეა] ტიპურ სიტუაციაში „გაზომოს“ „P“-ცნების კანონიერება, ისე რომ წინასწარ არ სცნოს რაიმე T-ს ჭეშმარიტება. ცნების ეს სახეობა „ემპირიულია“ ამ T-ს მიმართ, ე.ი. „გაუჯერებელია“ T-ს მიმართ [=დაუმუხტავია T-თი], თუნდაც იგი გაჯერებული იყოს სხვა თეორიებით“... „თეორიულ ტერმინთა საზრისი უმეტეს შემთხვევაში მოიცემა იმ თეორიული კონტექსტში, რომლებშიც ისინი იმყოფება. სახელდობრ მათი მიმართებით სხვა თეორიულ ტერმინებთან ანდა შესატყვისი ინტენსიონალური მეტაენის მეშვეობით“. ეს ბოლო დებულება გამოხატავს თანამედროვე ლოგიკისათვის კარგად ცნობილ მოძღვრებას, რომელის მიხედვითაც ტერმინები შეიძლება განსაზღვრული იქნეს არა მხოლოდ მათი სემანტიკების აღწერით, არამედ ოპერაციულადაც: სხვა, უკვე არსებულ ტერმინებთან მათი სინტაქსური, წმინდა ფორმალურ-ლოგიკური მიმართებების ჩამოთვლით. ამდენად T-თეორიის პოსტულატთა $\{T_pUC\}$ სისტემა არასდროს არ იქნება ფიქციური. $\{T_pC\}$ -ს შეიძლება ეწოდოს t_1, \dots, t_n ტერმინთა ირიბი განსაზღვრება. ისინი არასოდეს არ არიან T- $\{TPVC\}$ -ს თეორიისათვის ზედმეტნი. არმედ ორგანულ ნაწილს ქმნიან ყოველთვის. პოსტულატების გარეშე თეორია არასოდეს არ მოიცემა. ეს იგივეა, რაც მისი აქსიომები. არა აქვს მნიშვნელობა ისინი თვითცხადები იქნებიან თუ არა. პოსტულატები უპირატესად იმ მიზნით შეირჩევა, რომ მათ რაც შეიძლება დიდი დედუქციური სიმძლავრე ჰქონდეთ.

ე) „სტანდარტული კონცეპციის“ ყველა დანარჩენი კომპონენტი უკვე ჩამოთვლილებთან არსებითად არის დაკავშირე-

ბულები და მათი ხელყოფა (მოცილების მიზნით) ისევე არ შეიძლება, როგორც ყველა წინა კომპონენტისა. ამის გამო უფლებამოსილები ვართ ვამტკიცოთ, რომ თეორიის სტრუქტურას „სტანდარტული კონცეპციისაგან“ მიღებული აღწერილობა იგივეს წარმოადგენს რასაც, თეორიის ლოგიკური სტრუქტურის „მინიმალური“ თეორია. მისი შეკუმშვა აღარ შეიძლება. გაფართოვება კი ნებადართულია.

გაფართოების მცდელობებიც არსებობს ლიტერატურაში. ამგვარი ერთი საინტერესო ცდაა წარმოდგენილი [11]-ში. მისი ავტორი თეორიულ და ემპირიულ ტერმინთა გამიჯვნის ორი კრიტერიუმის კომბინირების მეთოდით წარმოგვიდგენს თეორიის ტერმინთა ოთხფენოვან იერარქიას:

I. ტერმინები, რომლებიც გრძნობად აღქმად საგნებსა და დაკვირვების ხელსაწყოებით მიკვლეულ საგნებს აღნიშნავს. მათი მეოხებით აგებული წინადადებების ჭეშმარიტება-მცდარობა დგინდება ოსტენსიურად (ე.ი. ემპირიული საშუალებით). მათ ბაზისური ტერმინები ეწოდებათ.

II. ტერმინები, რომლებიც ბაზისური ტერმინებით განისაზღვრება და მათი მონაწილეობით აგებული წინადადებების ჭეშმარიტება-მცდარობა დგინდება კვლავ ემპირიული მონაცემებით.

III. ტერმინები, რომლებიც წინა ორი კატეგორიის ტერმინებით არის განსაზღვრულები, მაგრამ მათი მეოხებით აგებული წინადადების ჭეშმარიტება აღარ დგინდება ემპირიული მონაცემებით.

IV. ტერმინები, რომლებიც არც I-III კატეგორიის ტერმინებით განისაზღვრება და არც ემპირიული მონაცემებით ჭეშმარიტდება ან მცდარდება. სწორედ ესენი არიან თეორიული ტერმინები.

კლასიკურ ფიზიკაში მოკვლეულია, [11]-ის ავტორის მიერ, ცნებათა ეს ოთხი კლასი, საპირისპიროდ იმ ავტორებისა, რომლებიც მხოლოდ 2 კატეგორიის ტერმინებს ცნობდნენ მასში. ეს ოთხფენოვნება კი მას მიაჩნია ბევრი მეთოდოლოგიური საკითხის ახლებური და უფრო დაზუსტებული გაშუქების საწინდრად...

GAIOZ ASANIDZE

DYNAMIK DER EMPIRISCHER ERKENTNIS UND LOGISCHE STRUKTUR DER THEORIE.

Abstract

In der Publikation wird es die Konzeptionen über das logische Struktur der empirischer Theorien betrachtet. Besonderer Platz nimmt, zwischen sie, Betrachtung der so genannten „Standardkonzeption“ ein. Diese Konzeption hatten Neopositivisten verarbeitet (Karnap, Hempel u.a.), aber sie noch zu heutige Zeit benutzt mit wichtigerer Einfluss – Diskussionen um und über sie dauert es noch jetzt.

Im Artikel ist gestellt die Frage: ist es möglich aus der Strukturelementen, die durch „Standardkonzeption“ gefixiert sind, einige zu veranlassen (abnehmen)? Als Antwort ist gezeigt, dass jede solche Versuch bringt uns zum lastigen Resultat, zum unbrauchbarer Sprachkonstruktion. Auf dieser Grund ist genannte Konzeption als „Minimal Strukturtheorie“ qualifiziert.

ლიტერატურა:

1. Научные теории: структура и развитие. М. ИНИОН, 1978.
2. Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. Сборник переводов. Ред. Грязнов Б.С., Садовский В.Н. Москв. «Прогресс» 1978.
3. Структура и развитие научного познания. Системный подход к методологии науки: Материалы к VIII всесоюзной конференции «Логика и методология науки» Вильнус, 1982. Москва, ВНИИ, системные исследования, 1982.
4. Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки. Москва, 1971.
5. ერქომაიშვილი ვ. ლოგიკური პოზიტივიზმი. თსუ. 1981.

6. ქუაინი უ.ო. ემპირიზმის ორი დოგმა. ჟურნ. „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 2003 წ. №1-2 გვ. 256-277.
7. Хинтикка И. Ниинилуото И. Теоретические термины и их Рамсеи-элиминация: очерк по логике науки. «Философские науки» 1973, №1, 49-61.
8. Смирнов В. А. Логические методы анализа научного знания. Москва, 1987.
9. პოპერი კ.რ. ვარაუდები და დარღვევები, თბილისი „ლია საზოგადოება – საქართველო“, 2000.
10. Клини С.К. Конечная аксиоматизируемость теорий в исчислении предикатов с помощью дополнительных предикатных символов. «Математическая теория логического вывода» Москва, «Наука» 1967.
11. Карпович В.Н. О логике – методологических основаниях различения теоретических и эмпирических терминов. В сб. Методы логического анализа. Москва, «Наука» 1977.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განყოფილებამ.

მეცნიერების ფილოსოფია

PHILOSOPHY OF SCIENCE



გურამ ნაჭყვია (თბილისი)

გურამ ნაჭყვია – იურიდიულ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი. მუშაობს იურისპრუდენციისა და სამართლის ფილოსოფიის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო გამოკვლევა ამ დარგებში. მათ შორის მონოგრაფიები: „სისხლის სამართლის საგანი“ (თბ.1997); „სისხლის სამართლის მეცნიერების საგანი“ (თბ.1998); „ბრალი, როგორც სოციალური ფილოსოფიის კატეგორია“ (თბ.2001), „სისხლის სამართლის მეცნიერების მეთოდოლოგიური ანბანი“ (თბ.2006) და სხვ.

დანაშაულის ცნების კატეგორიალური საფუძვლები (მეთოდოლოგიური საკითხები)

შესავალი. დანაშაულის ცნება სისხლის სამართლის მეცნიერების ერთ-ერთი ფუნდამენტური ხასიათის ცნებაა. დანაშაულის ცნების ელემენტები (ქმედების შემადგენლობა, ამ ქმედების მართლწინააღმდეგობა და სუბიექტის ბრალი) სისტემატური მსჯელობის საგანია. მაგრამ, სამწუხაროდ, დღემდე სათანადოდ არაა შესწავლილი ის საკითხი, რა კატეგორიალური საფუძველი აქვს დანაშაულის ცნებას? მით უფრო, რომ სისხლის სამართლის მეცნიერება კერძო, დარგობრივი, იურიდიული მეცნიერებაა. მასში აზროვნების ძირითადი ფორმა არის ცნება, მაშინ როდესაც სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორიის ფარგლებში არსებითია კატეგორიალური აზროვნების ფორმები. არსებობს დანაშაულის ცნება და არა „დანაშაულის“ კატეგორია. ასევე, არსებობს სასჯელის ცნება და არა „სასჯელის კატეგორია“. კიდევ უფრო ამკარაა, რომ კატეგორიალური აზროვნების სფეროში წამყვანი არის ფილოსოფია და მისი კატეგორიების სისტემა. მით უფრო, რომ „ბრალი“, როგორც დანაშაულის ერთ-ერთი ელემენტი, არის სოციალური ფილოსოფიის კატეგორია. ამდენად, დანაშაულის ცნების კატეგორიალური საფუძვლების პრობლემა მეთოდოლოგიურად

სპეციალურ განხილვას მოითხოვს. ამ მხრივ ფილოსოფიის მეთოდოლოგიური როლი დავას არ უნდა ინვევედეს. უფრო მეტიც, თვით სისხლის სამართლის, როგორც სამართლის დარგის, მონესრიგების საგანი რომ სწორად იქნეს გაგებული, საჭიროა სამართლის ნორმის, როგორც ჯერარსის, და მართლწესრიგის, როგორც ნაწილობრივ განხორციელებული სამართლის, ანუ როგორც არსის, კავშირის ფორმა. მით უფრო, რომ სამართლებრივი ურთიერთობის გარეშე სწორი იურიდიული აზროვნება შეუძლებელია.

სამწუხაროდ, სისხლის სამართლის მეცნიერების მეთოდოლოგიური პრობლემების უგულებელყოფა ხშირია. დანაშაულის ცნების კატეგორიალური საფუძვლის პრობლემა კი სისხლის სამართლის მეცნიერების თეორიულ პრობლემას უკავშირდება, ხოლო ეს უკანასკნელი ფილოსოფიური მიდგომის გარეშე შეუძლებელია.

ცნობილია, რომ თეორიული შემეცნება ცნების თუ კატეგორიის ლოგიკურ ფორმაში ხორცილდება. მეორენაირად რომ ვთქვათ, ცნება და კატეგორია თეორიული აზრის ლოგიკური ფორმებია. თეორიული აზრი კი, მიუხედავად მისი გამოხატვის ლოგიკური ფორმისა, რაიმე საგნის ასახვის შედეგია. ამიტომ, რომ ნებისმიერ მეცნიერებაში აზრის ლოგიკური ფორმის შინაარსი ამ მეცნიერების საგნის ასახვას წარმოადგენს. ცხადია, „ასახვა“ აქ სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ამა თუ იმ მეცნიერების ცნებათა სისტემა ამ მეცნიერების საგნის პირდაპირი ასლია და მეტი არაფერი. ასე რომ იყოს, მაშინ ამა თუ იმ მეცნიერების ცნებათა სისტემიდან ადვილად გაკეთდებოდა უკუდასკვნა ამავე მეცნიერების საგანზე და, მაშასადამე, მეცნიერების საგნის საქმე ამით მოთავდებოდა კიდევ, ესე იგი მეცნიერების საგანი საგანგებო პრობლემა არც იქნებოდა. ცხადია, მეცნიერების ცნებათა სისტემა მისივე საგნისაგან მონყვევით შეუძლებელია. მეცნიერების ცნებათა სისტემა ამ მეცნიერების საგნის თავისებური ანარეკლია. სწორედ იმის გამო, რომ ცნება როგორც აზრის ლოგიკური ფორმა, საგნის თავისებური ანარეკლია და არა ასლი, შესაძლებელია მეცნიერული შემოქმედება, რომელიც ცნების თუ კატეგორიის ლოგიკურ ფორმებში ვლინდება.

სამწუხაროდ, სისხლის სამართლის მეცნიერების მეთოდოლოგიური პრობლემატიკიდან ამ მეცნიერების საგანი და ცნებათა სისტემა ნაკლებადაა შესწავლილი. დიდი ხნის წინათ თქმული დებულება, რომ სისხლის სამართლის მეცნიერების საგანია დანაშაული და სასჯელი, დღესაც მეორდება, მაშინ როდესაც დანაშაული და სასჯელი მოვლენებია, ხოლო მეცნიერებას აფუძნებს არა მოვლენათა სამყარო, არამედ ამ მოვლენების მიღმა არსებული კანონზომიერება. ამ სტრიქონების ავტორს ჰქონდა მცდელობა იმისა, რომ სისხლის სამართლის მეცნიერების საგანზე თავისი მოკრძალებული აზრი ეთქვა (6). ჩვენ ამოვდიოდით მეცნიერების ფილოსოფიის მეთოდოლოგიური დებულებებიდან (1), ხოლო სისხლის სამართლის, როგორც სამართლის დარგის, სპეციფიკის გასაგებად მივმართავდით სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის პრობლემას ანუ სისხლის სამართლის საგანს, რომელიც სისხლის სამართლის მეცნიერების საგნისკენ მიმავალ გზასაც გვიჩვენებს. სამწუხაროდ, სისხლის სამართლის საგნის ანუ სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის პრობლემა დღემდე ბუნდოვანია. გერმანელი კოლეგები სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის პრობლემას, როგორც წესი, არც განიხილავენ, ხოლო რუსი კრიმინალისტები დღემდე ამტკიცებენ, რომ სისხლის სამართალი დანაშაულის ჩადენის გამო წარმოშობილ ურთიერთობებს ანესრიგებს. (4, გვ. 6). ამასთან ერთად არ უარყოფენ იმასაც, რომ შესაძლებელია არსებობდეს დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობაც (4, გვ. გვ. 7).

ჯერ ერთი სამართლებრივი ურთიერთობის უგულებელყოფა საერთოდაც არის მიუღებელი, რადგან სამართლებრივი ურთიერთობა არის სამართლის ნორმის, როგორც ჯერარსის, და მართლწესრიგის, როგორც არსის, კავშირის ფორმა. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ მართლზომიერი ქმედება მართლწესრიგში სამართლებრივი ურთიერთობის ფორმაში გადადის. ამიტომ, რომ სამართლებრივი ურთიერთობა არის საზოგადოებრივი ურთიერთობის მონესრიგების პროცესი და არა შედეგი. განსაზღვრული ურთიერთობის მონესრიგების შედეგი არის არა სამართლებრივი ურთიერთობა, არამედ მართლწესრიგი.

აქედან გამომდინარე, შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ სამართლებრივი ურთიერთობა ერთდროულად უპირისპირდება როგორც **ნორმატივიზმს**, ისე **სოციოლოგიზმს**. ნორმატივიზმის პოზიციიდან სამართლის ნორმა მოწყვეტილია მართლწესრიგს, როდესაც ჩვენ არ ვიცით და არც გვინტერესებს, გადადის თუ არა სამართლის ნორმა მართლწესრიგში? სოციოლოგიზმის პოზიციიდან კი სამართლის ნორმა მართლწესრიგზეა დაყვანილი, რის გამოც უგულებელყოფილია სამართლებრივი ურთიერთობა, როგორც საზოგადოებრივი ურთიერთობის მონერგების პროცესი ანუ მართლზომიერი ქმედების განხორციელების სამართლებრივი ფორმა. მეორეც, თუ თავდაპირველად წარმოიშობა დანაშაულის ჩადენის გამო ურთიერთობა, ესე იგი თუ დანაშაული უკვე ჩადენილია, მაშინ როგორაა შესაძლებელი დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა? ამ ლოგიკური წინააღმდეგობის დასაძლევად საჭიროა იმისი თქმა, რომ სისხლის სამართალი აწესრიგებს არა დანაშაულის ჩადენის გამო წარმოშობილ ურთიერთობებს, არამედ, პირიქით, დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო წარმოშობილ ურთიერთობებს (5). ამაზე მეტყველებს საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის პირველი მუხლის მესამე ნაწილი, რომლის თანახმად, „ამ კოდექსის მიზანია დანაშაულებრივი ხელყოფის თავიდან აცილება და მართლწესრიგის დაცვა“. ამ მიზნის განხორციელების იურიდიულ ფორმას წარმოადგენს დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო ურთიერთობა, რომელიც სისხლის სამართლის კანონის ძალაში შესვლის მომენტიდან მყარდება სახელმწიფოსა და საზოგადოების ყველა დელიქტუზარიან წევრს შორის. (ზოგიერთი კატეგორიის იურიდიული პირის ფორმაშიც). აქედან გამომდინარე, დანაშაულის ჩადენა კი არ ქმნის სისხლისსამართლებრივ ურთიერთობებს, არამედ, პირიქით, დანაშაულის ჩამდენ პირს გაიყვანს ამ ურთიერთობის გარეთ, სადაც იგი არც ვალდებულია (იურიდიულად არაა ვალდებული გამოცხადდეს) და არც უფლებამოსილი (მას მიმალვის იურიდიული უფლება არა აქვს). სამართლებრივი ურთიერთობის ფარგლებს გარეთ გასული პირის სამართლებრივი სტატუსი (სამართლებრივი მდგომარეობა) შეუძლებელია. ამიტომ, რომ დანაშაულის ჩამდენი პირის სა-

მართლებრივ მდგომარეობას სისხლის სამართალი არ ადგენს. რაკი სისხლის სამართალი დანაშაულის ჩამდენი პირის სამართლებრივ მდგომარეობას არ ადგენს, ბუნებრივია, თუ სისხლის სამართლის მეცნიერებას არა აქვს ამ პირის აღმნიშვნელი რაიმე იურიდიული ტერმინი თუ ცნება. დანაშაულის ჩამდენი პირის სამართლებრივ მდგომარეობას ადგენს სისხლის სამართლის საპროცესო კანონი („ბრალდებული“, „მსჯავრდებული“). აქედან გამომდინარე, ტერმინი „დამნაშავე“ იურიდიულად შეუძლებელია, რადგან დანაშაული იურიდიულად ჩადენილად ითვლება მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი დადასტურებულია კანონიერ ძალაში შესული გამამტყუნებელი განაჩენით, ხოლო ამ პოზიციიდან პირს „მსჯავრდებული“ ეწოდება და არა „დამნაშავე“. ეს ტერმინი სოციოლოგიური აზროვნების წესს გამოხატავს. ამიტომ იგი იურიდიული აზროვნების ერთ-ერთ ფორმად გასაღების ანტიმეცნიერულ მცდელობად უნდა შეფასდეს ანუ სისხლის სამართლის მეცნიერებაში სოციოლოგიზმია.

ამრიგად, სამართლებრივი ურთიერთობა იურიდიული აზროვნების წესის ლოგიკური საფუძველია. კერძოდ, დანაშაულის ჩადენას წინ უსწრებს დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა. შესაბამისად იქმნება სისხლის სამართლის მეცნიერების ცნებები: **„სისხლის სამართლის სუბიექტი,“** რომელიც სახელმწიფოს წინაშე ვალდებული მოქმედებდეს მართლზომიერად და, როგორც სოციალიზებული **პიროვნება**, მოწოდებულია ამ ვალდებულებას პოზიტიური პასუხისმგებლობის სულისკვეთებით მოეკიდოს. მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებისადმი სისხლის სამართლის სუბიექტის პასუხისმგებლური დამოკიდებულება მართლზომიერი ქმედების ჩადენის საკმარისი პირობაა. სისხლის სამართლის სუბიექტის მართლზომიერი ქმედება დანაშაულთა თავიდან აცილების მიზანს ახორციელებს და ქმნის მართლწესრიგს, ესე იგი იქმნება **„სისხლისსამართლებრივი დაცვის ობიექტი“**. მაშასადამე, დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა ლოგიკური საფუძველია ისეთი ცნებებისა, როგორცაა სისხლის სამართლის სუბიექტი (და არა დანაშაულის სუბიექტი) და სისხლისსამართლებრივი დაცვის ობიექტი (და არა დანაშაულის ობიექტი), რადგან და-

ნაშაულის ჩადენას ნინ უსწრებს განსაზღვრული სიკეთე (სიცოცხლე, ჯანმრთელობა, საკუთრება და ა.შ.), რომელიც დაცულია, ერთი მხრივ, სისხლის სამართლის კანონით, ხოლო მეორე მხრივ, სისხლის სამართლის სუბიექტის მართლზომიერი ქმედებით. გასაგებია ისიც, რომ „სისხლისსამართლებრივი დაცვის ობიექტი“, როგორც ცნება და აზროვნების წესი, კანონმდებლის საქმიანობას გამოხატავს და საფუძვლად ედება სისხლის სამართლის კერძო ნაწილის სისტემას, რადგან საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის კერძო ნაწილი სისხლისსამართლებრივი დაცვის ობიექტების იერარქიაზეა აგებული.

ამრიგად, დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა ლოგიკური საფუძველია ისეთი ცნებებისა, როგორიცაა სისხლის სამართლის სუბიექტი და სისხლის სამართლებრივი დაცვის ობიექტი. ცხადია, ამ ასპექტით იგულისხმება მართლზომიერი ქმედება, ხოლო დანაშაული შეიძლება ჩაიდინოს სისხლის სამართლის სუბიექტმა, როგორც მართლწესრიგის დაცვისათვის სახელმწიფოს წინაშე პოზიტიურად პასუხისმგებელმა პირმა (განსხვავებით შეურაცხადი პირისაგან, რომელმაც შეიძლება ჩაიდინოს ობიექტურად მართლსაწინააღმდეგო ქმედება და არა დანაშაული). ისმის კითხვა: რა კატეგორიული საფუძველი აქვს დანაშაულის ცნებას? დანაშაულის ჩადენა სახელმწიფოსთან სუბიექტის სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის უარყოფას ან უგულვებელყოფას წარმოადგენს. საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის მე-7 მუხლის პირველი ნაწილის თანახმად, დანაშაული არის სისხლის სამართლის კანონით გათვალისწინებული მართლსაწინააღმდეგო და ბრალეული ქმედება. მეორენაირად რომ ვთქვათ, დანაშაული სამი ელემენტისაგან შედგება: ესაა ქმედების შემადგენლობა, რომლის პრაქტიკული განხორციელების ან მისი განხორციელების მცდელობის (ზოგჯერ მომზადების) გარეშე დანაშაული არ არსებობს; მართლსაწინააღმდეგოა არის განხორციელებული ქმედების (მისი შემადგენლობის) უარყოფითი სახელმწიფოებრივი შეფასება; ბრალი კი არის მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებისადმი სუბიექტის უპასუხისმგებლო დამოკიდებულება, რომელიც სისხლის სა-

მართლის კანონით გათვალისწინებული, მართლსაწინააღმდეგო ქმედების სუბიექტური მიზეზი და ამიტომ ამ სუბიექტის გაკიცხვის საფუძველია.

ამრიგად, დანაშაულის ცნება სამი ელემენტის (ქმედების შემადგენლობის, ამ ქმედების მართლწინააღმდეგობისა და სუბიექტის ბრალის) ერთიანობას გამოხატავს. არც ისაა სადავო, რომ ცნება, როგორც აზრის ერთ-ერთი ლოგიკური ფორმა, ზოგადისა და კერძოს, გვარისა და სახის ერთიანობას გამოხატავს. მაგალითად, დანაშაულის ზოგადი ცნება ცალკეულ დანაშაულთა განზოგადების შედეგია. მაგრამ არსებობს ცალკეული დანაშაულის ცნებაც. მაგალითად, ქურდობა არის დანაშაულის სპეციფიკური სახე.

რაც შეეხება კატეგორიას, ის ზოგადისა და კერძოს, გვარისა და სახის მიხედვით არ იყოფა. ამიტომაც, რომ კატეგორიას არც გვარი აქვს და არც სახე. როგორც პროფ. ს. წერეთელი აღნიშნავდა, „არსებობს კატეგორიის არა სახეები, არამედ მათი კონკრეტიზაცია ამა თუ იმ სფეროში, მათი ფორმები“ (9, გვ. 392). კატეგორია, როგორც ცნობილია, ბერძნული წარმოშობის ტერმინია და ნიშნავს არსებულის მხილებას, აღმოჩენას, მის ძირეულ დახასიათებას (3, გვ. 3). ისიც აღსანიშნავია, რომ კატეგორიალური აზროვნება კატეგორიათა კავშირის გარეშე შეუძლებელია. როგორც აღნიშნულია, უკვე პითაგორელების მიერ შედგენილ კატეგორიების ცხრილიდან ჩანს, რომ ამ ცხრილის ყოველი ელემენტი ქნის ორ დაპირისპირებულ ცნებას. მაგალითად, ლუნი და კენტი, საზღვარი და უსაზღვრო და ა.შ. (3, გვ. 7-8).

კატეგორია, როგორც ცნობილია, თეორიული აზროვნების სფეროში უზოგადესი ცნებაა. ეს, უპირველეს ყოვლისა, ითქმის ფილოსოფიურ კატეგორიებზე, მაგრამ კატეგორიალური აზროვნება შესაძლებელია ზოგიერთ კერძო მენიერებაშიც, რომელიც მეცნიერებათა უფრო კონკრეტულ კლასთან მიმართებაში ზოგადი ხასიათისაა. ასეთია, მაგალითად, სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორია. ამ მეცნიერების კატეგორიები სპეციფიკურად ვლინდება დარგობრივ იურიდიულ მეცნიერებათა სფეროში, მათ შორის – სისხლის სამართლის მეცნიერებაშიც. მაგალითად, „მართლწინააღმდეგობა“ არის სა-

ხელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორიის ერთ-ერთი კატეგორია, რომელიც სამართლის ნებისმიერ დარგში გამოხატავს ქმედების უარყოფით სამართლებრივ შეფასებას, რადგან მართლსაწინააღმდეგო ქმედება მართლაც ეწინააღმდეგება სამართლის იმ ნორმას, რომლითაც ეს ქმედებაა აკრძალული. აქედან გამომდინარე, მართლსაწინააღმდეგო ქმედება, როცა სუბიექტი არღვევს მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებას. ამიტომ არ შეიძლება სწორად ჩაითვალოს მოსაზრება, რომლის თანახმად, მართლწინააღმდეგობა სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორიის კატეგორიაა, მაგრამ ის სისხლის სამართალში თითქოს არ ვლინდება და რომ სისხლისსამართლებრივი მართლწინააღმდეგობა თითქოს არ არსებობს. ამ მტკიცების საფუძველი ისაა, რომ მართლწესრიგი ერთიანია და ამიტომ თუ ქმედება საზოგადოდ მართლსაწინააღმდეგოა, ის არ შეიძლება სამართლის რომელიმე დარგში შეფასდეს, როგორც „მართლზომიერი“. ამდენად, არ არსებობს სამოქალაქო-სამართლებრივი, სისხლისსამართლებრივი და ა.შ. მართლწინააღმდეგობა (2, გვ. 277-278).

ცხადია, მართლწესრიგი ერთიანია, რაც სამართლის დარგთა ერთიანობითაა პირობადებული, რადგან მართლზომიერი ქმედება სამართლის ნორმას მართლწესრიგად გარდაქმნის, ხოლო მართლსაწინააღმდეგო ქმედება, პირიქით, მართლწესრიგში სამართლის ნორმის გადასვლის პროცესს (ამ კონკრეტული ქმედების მიმართ) აჩერებს. ამიტომ სამართლის ნორმის მოთხოვნათა დამრღვევს იძულებითი წესით უნდა შეეფარდოს არა სამართლის ზოგადი, გაურკვეველი, ნორმა, არამედ სწორედ სისხლის სამართლის ის ნორმა, რომელიც სუბიექტმა ნებაყოფლობით არ შეასრულა. **რაკი დანაშაულის ჩამდენ პირს უნდა შეეფარდოს სისხლის სამართლის ნორმა, რომელიც დანაშაულებრივი ქმედების გამო მართლწესრიგად არ იქცა, ეს სისხლისსამართლებრივ მართლწინააღმდეგობაზე მეტყველებს.** თუ არსებობს „მართლწინააღმდეგობის“ ზოგადი კატეგორია, მაგრამ ის სისხლის სამართლის სფეროში არ ვლინდება, მაშინ გამოდის, რომ **„ზოგადი კერძოში არ ვლინდება“, ხოლო ეს საკმაოდ მძიმე ფილოსოფიური შეცდომაა.**

გასაგებია, რომ „მართლწინააღმდეგობა“, როგორც სა-

ხელმწიფოსა და სამართლის თეორიის ზოგადი კატეგორია, სისხლის სამართლის სფეროშიც ვლინდება. წინააღმდეგ შემთხვევაში სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორიისა და სისხლის სამართლის კავშირი შეუძლებელი იქნებოდა. უფრო მეტიც, თუ სისხლის სამართალში არ არსებობს მართლწინააღმდეგობა, როგორც ქმედების უარყოფითი სამართლებრივი შეფასება, მაშინ სისხლის სამართალში არც „მართლზომიერი ქმედება“ არსებობს, ხოლო ამ ლოგიკით კი გამოდის, რომ სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობაც არ არსებობს. სამართალი და მისი რომელიმე დარგი კი სამართლებრივი ურთიერთობის გარეშე შეუძლებელია.

ამრიგად, გასაგებია, რომ კატეგორიალური აზროვნების წესი ახასიათებს ზოგიერთ ზოგადი ხასიათის კერძო მეცნიერებასაც, ხოლო ფილოსოფიისათვის არსებითი თვისებაა. არსებობს ფილოსოფიური კატეგორიების ორი რიგი. პირველი მათგანი აუცილებელი კავშირის ფორმას არ წარმოადგენს. ასეთია, მაგალითად, მატერია, ყოფიერება, ცნობიერება და ა.შ. მეორე კი, პირიქით, აუცილებელი კავშირის სახით არსებობენ. მაგალითად, პოზიტიური პასუხისმგებლობა თავისუფლებისა და აუცილებლობის კავშირის ფორმას, რადგან თავისუფლება პოზიტიური პასუხისმგებლობისაგან მოწყვეტით სუბიექტის თვითნებობაში გადაიზრდებოდა. მაშასადამე, პასუხისმგებლობა არის კატეგორია, რომლიც თავისუფლებას აუცილებლობასთან აკავშირებს.

აუცილებელი კავშირის ფორმით არსებობენ ზოგადი ხასიათის კერძო მეცნიერებათა კატეგორიებიც. მაგალითად, „ქმედების შემადგენლობა“ არის დანაშაულის ცნების პირველი ელემენტი, მაგრამ იგი უფრო ზოგადიც არის და ამდენად მართლზომიერი და მართლსაწინააღმდეგო ქმედებს შორის კავშირის ფორმასაც წარმოადგენს. ეს ბუნებრივია, რადგან მართლზომიერი ქმედება თავის დაპირისპირებულში (მართლსაწინააღმდეგოში) პირდაპირი ლოგიკური გზით კი არ გადადის, არამედ ქმედების შემადგენლობის მეშვეობით. კერძოდ, ქმედების შემადგენლობის განხორციელების გარეშე ქმედების მართლწინააღმდეგობის საკითხი ვერც დადგება. მაგრამ ქმედების შემადგენლობა არის აღწერილობითი, ფაქტის, მსჯელობა, ბრა-

ლი, როგორც დანაშაულის ცნების მესამე ელემენტი, შეფასებითი ცნებაა. ბრალი ქმედების შემადგენლობისაგან მოწყვეტით შეუძლებელია, მაგრამ იგი შემადგენლობის პირდაპირი ლოგიკური გამოხატვაც ვერ იქნება. ამიტომ, რომ შემადგენლობისა და ბრალის კავშირი გაშუალებულია მართლწინააღმდეგობით, რომელიც ბრალს ქმედების შემადგენლობასთან აკავშირებს.

ამრიგად, ქმედების შემადგენლობა სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორიის ისეთი კატეგორიაა, რომელიც სპეციფიკურად ვლინდება სისხლის სამართალშიც და დანაშაულის ცნების პირველი ელემენტი. მართლწინააღმდეგობა არის ხსენებული თეორიის შეფასებითი ცნება, რომელიც აგრეთვე სპეციფიკურად ვლინდება სისხლის სამართლის სფეროში და დანაშაულის ცნების მეორე ელემენტი, როგორც ქმედების შემადგენლობისა და ბრალის კავშირის ფორმა. მოკლედ რომ ვთქვათ, დანაშაულის ცნებას საფუძვლად უძევს სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორიის ისეთი ორი კატეგორია, როგორიცაა ქმედების შემადგენლობა და მართლწინააღმდეგობა.

ცხადია, დანაშაულის ცნება ბრალის გარეშე არ არსებობს. ბრალი არის დანაშაულის ცნების მესამე ელემენტი, მაგრამ საქმე ისაა, რომ ბრალი სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორიის კატეგორიას არ წარმოადგენს. ხსენებული თეორიის ზოგადობა, როგორც უკვე ითქვა, იურიდიულ მეცნიერებათა სფეროში ვლინდება და ეს ზოგადობა ბრალის კატეგორიალური ბუნების დასადგენად საკმარისი არ არის. ბრალის ცნება სჭირდება არა მარტო სამართლის დარგებს, არამედ ზნეობასაც და რელიგიასაც. ამდენად „ბრალი“ უფრო ზოგადი ხასიათის კატეგორიაა, ვიდრე სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორიის კატეგორიებია. ამდენად სწორი არ იყო ხ. შვარცი, რომელიც გასული საუკუნის 40-ანი წლების დამდეგს წერდა, რომ „ბრალის კატეგორია ფუნდამენტური იურიდიულ კატეგორიას წარმოადგენს“ (10, გვ. 3). სამწუხაროდ, ბრალის პრობლემა ხშირადაა მიჩნეული სისხლის სამართლის პრობლემადაც კი. მაგალითად, გ. ნიკოლაევა რეცენზიაში გ. ნაზარენკოს ნაშრომზე, რომელიც ბრალის პრობლემას ეძღვნება, წერს,

რომ „ბრალის პრობლემა სისხლის სამართლის ცენტრალურ პრობლემას წარმოადგენს“ (8).

სინამდვილეში კი „ბრალი“ არის სოციალური ფილოსოფიის კატეგორია. საქმე ის გახლავთ, რომ არსებობს „პასუხისმგებლობის“ კატეგორია, რომელიც სოციალური ფილოსოფიის კატეგორიების სისტემაში იაზრება. თვით „პასუხისმგებლობა“ ორი ასპექტის ერთიანობას გამოხატავს. პირველი, წამყვანი ამ კატეგორიაში არის მისი პოზიტიური ასპექტი, რომელიც ნორმატიულად დადგენილი ვალდებულებისადმი სუბიექტის პასუხისმგებლურ დამოკიდებულებას გამოხატავს. ამ მიმართებით იგულისხმება, რომ ნორმატიულად დადგენილი ვალდებულებებისადმი სუბიექტის პასუხისმგებლური დამოკიდებულება ზნეობრივად გამართული თუ მართლზომიერი ქმედების სუბიექტური მიზეზია და ამ სუბიექტის შექების, ნახალისების, დაჯილდოების საფუძველია. ამ პასუხისმგებლობას უწოდებენ პასუხისმგებლობას მომავლისათვის, რათა სუბიექტმა თავიდან აიცილოს ნეგატიური პასუხისმგებლობა წარსულისათვის. არსებობს პასუხისმგებლობის ნეგატიური ასპექტიც, რომელიც უკვე ჩადენილი ამორალური თუ მართლსაწინააღმდეგო ქმედების გამო ყალიბდება, როგორც გარკვეული ინსტანციის (მაგალითად, სახელმწიფოს) უარყოფითი რეაქცია, რომელიც დადგენილი წესით სუბიექტის მიერ გამოვლენილი უპასუხისმგებლობის გამო მის ნეგატიურ პასუხისმგებლებას გამოხატავს (პასუხისმგებლობა წარსულისათვის).

ამრიგად, „პასუხისმგებლობა“ არის ორი ასპექტის ერთიანობა, მაგრამ საკითხავია: როგორ გადადის პასუხისმგებლობის პოზიტიური ასპექტი მის ნეგატიურ ასპექტში? მეორენაირად რომ ვთქვათ, რა აკავშირებს ერთმანეთთან პასუხისმგებლობის ამ ორ ასპექტს? ცხადია, რაღაც ისეთი მესამე, რომელიც პასუხისმგებლობას არ წარმოადგენს არც პოზიტიური და არც ნეგატიური ასპექტით, მაგრამ მათი კავშირის ფორმაა. კერძოდ, ვიდრე სუბიექტი პასუხისმგებლურად მოქმედებს, ნეგატიური პასუხისმგებლობა არ წამოიქმნება. სუბიექტი ნეგატიური წესით პასუხს აგებს მხოლოდ მაშინ, თუ ის ამორალურ თუ მართლსაწინააღმდეგო ქმედებას ნორმატიულად დადგენილი ვალდებულებისადმი უპასუხისმგებლო დამოკიდებულების

შედეგად განახორციელებს. აქედან გამომდინარე, პასუხისმგებლობის ეს ორი ასპექტი (პოზიტიური და ნეგატიური) ერთმანეთთან დაკავშირებულია „უპასუხისმგებლობის“ მეშვეობით. იგულისხმება, რომ „უპასუხისმგებლობა“ არის პასუხისმგებლობის პოზიტიური და ნეგატიური ასპექტების კავშირის ფორმა. რაკი არსებობს ისეთი კატეგორიაც, რომელიც აუცილებელი კავშირის ფორმას წარმოადგენს, მაშასადამე, ტერმინი „უპასუხისმგებლობა“ კატეგორიალური ბუნებისაა, ესაა „ბრალის“ კატეგორიის ტერმინოლოგიური გამოხატულება. საქმე ის გახლავთ, რომ ტერმინი „ბრალი“ „მიზეზის“ როლშიც გვევლინება, ოღონდ ამ მიმართებით იგულისხმება სუბიექტური მიზეზი, რომელიც წინ უსწრებს ამორალურ თუ მართლსაწინააღმდეგო ქმედებას. კერძოდ, სუბიექტს რომ პასუხისმგებლობა გამოეჩინა, მაშინ ის ამორალურად თუ მართლსაწინააღმდეგოდ არ მოიქცეოდა. თუ ტერმინი „პასუხისმგებლობა“ ნიშნავს პიროვნების დადებით შეფასებას, „უპასუხისმგებლობა“, პირიქით, სუბიექტის გაკიცხვის საფუძველია (7).

ამ მიმართებით იგულისხმება საფუძველ-შედეგის კავშირ-ურთიერთობაც. კერძოდ, პოზიტიური პასუხისმგებლობა „უპასუხისმგებლობის“ ანუ ბრალის საფუძველია, რადგან „პასუხისმგებლობა „რომ არა“, „უპასუხისმგებლობა“ შეუძლებელი იქნებოდა. ბრალი, თავის მხრივ, ნეგატიური პასუხისმგებლობის საფუძველს წარმოადგენს, რადგან სუბიექტი ნეგატიური წესით პასუხს აგებს მისი უპასუხისმგებლობა ქმედებისა და მისი შედეგებისათვის.

ამრიგად, „ბრალი“, როგორც უპასუხისმგებლობის სინონიმი, პასუხისმგებლობის პოზიტიური და ნეგატიური ასპექტების კავშირის ფორმაა და ამდენად დამოუკიდებელ კატეგორიას წარმოადგენს. აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ დანაშაულის ცნებას საფუძვლად უძევს სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორიის ისეთი ორი კატეგორია, როგორიცაა „ქმედების შემადგენლობა“, და „მართლწინააღმდეგობა“. ქმედების შემადგენლობა არის მართლზომიერი და მართლსაწინააღმდეგო ქმედებებს შორის კავშირის ფორმა, რადგან მართლზომიერი ქმედება თავის საპირისპიროში ანუ მართლსაწინააღმდეგოში პირდაპირი ლოგიკური გზით კი არ გადადის, არამედ ქმედების

შემადგენლობის განხორციელების გზით. მართლწინააღმდეგობა არის ქმედების შემადგენლობის, როგორც აღწერილობითი, ფაქტის, მსჯელობისა და ბრალის, როგორც სუბიექტის უარყოფითი შეფასების (ვითარცა „უპასუხისმგებლო“) კავშირის ფორმა. კერძოდ, ბრალი ქმედების შემადგენლობისაგან მონყვევით შეუძლებელია, მაგრამ ბრალი, ქმედების შემადგენლობას, როგორც ფაქტის მსჯელობას, უკავშირდება მართლწინააღმდეგობით, როგორც ქმედების უარყოფითი სამართლებრივი შეფასებით. მით უფრო, რომ ქმედების მართლწინააღმდეგობის გარეშე ბრალი შეუძლებელია.

დანაშაულის ცნების მესამე ელემენტი კი არის ბრალი, როგორც პასუხისმგებლობის პოზიტიური და ნეგატიური ასპექტების კავშირის ფორმა და როგორც სოციალური ფილოსოფიის კატეგორია.

ამრიგად, ამკარაა, რომ დანაშაულის ცნება სამი კატეგორიის საფუძველზე აიგება. „ქმედების შემადგენლობა“ და „მართლწინააღმდეგობა“ სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორიის კატეგორიებია, ხოლო „ბრალი“, როგორც დანაშაულის მესამე ელემენტი, სოციალური ფილოსოფიის კატეგორიას წარმოადგენს. სისხლის სამართლის სფეროში ამ სამი კატეგორიის სპეციფიკური გამოვლენის საფუძველზე დანაშაულის ცნების აგება კი იმაზე მიანიშნებს, რომ მეცნიერებათა ურთიერთკავშირის გარეშე არც კატეგორიალური აზროვნებაა შესაძლებელი და არც ცნებითი. ისიც ცხადია, რომ მეცნიერებათა ამ ურთიერთკავშირის საფუძველი არის ფილოსოფია, როგორც უზოგადესი თეორიული მსოფლმხედველობრივი სისტემა, რომელიც კერძო მეცნიერებათა სპეციფიკური სფეროა.

GURAM NACHKEBIA

CATEGORIAL BASES OF THE NOTION OF CRIME (Metodological Issues)

Abstract

In the paper it is substantiated that two categories of the state and law general theory such as “action composition” as a linking form between the “legal” and “illegal” actions and “illegality” as a linking form are between the action composition and guilt form the basis of the notion of crime.

A guilt as the third element of the notion of crime is a social philosophy category as a synonym of subject’s irresponsibility that is a linking form between the positive and negative aspects of responsibility.

The problem of categorical bases of the notion of crime cannot be solved without philosophical methodology since in this case it is a problem of a scientific relationship, which already requires philosophical generalization.

ლიტერატურა:

1. ს. ავალიანი, მეცნიერების ფილოსოფიის შესავალი, თბილისი, 1991.
2. Baumann(Weber) Mitshs, Strafrecht, Allgemeiner Teil, Lehrbuch, 1995.
3. თ. ბუაჩიძე, კატეგორიის რაობა, „თანაფარდობითი კატეგორიები“, თბილისი, 1963.
4. Курс Российского уголовного права, Общая часть, М. 2001.
5. გ. ნაჭყებია, სისხლის სამართლის საგანი, თბილისი, 1997.
6. გ.ნაჭყებია, სისხლის სამართლის მეცნიერების საგანი, თბილისი, 1998.

7. გ. ნაჭყებია, ბრალი, როგორც სოციალური ფილოსოფიის კატეგორია, თბილისი, 2001.
8. „Правоведение“, 1998, № 3.
9. ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, თბილისი, 1965.
10. Х. И. Шварц, Значение вины из обязательствах причинения вреда, М. 1939.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების
ფილოსოფიის განყოფილებამ.



ტარიელ ჩიხვიაშვილი
(თბილისი)

ტარიელ რეხვიაშვილი – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი. მუშაობს მეცნიერების ფილოსოფიისა და თეორიული ფილოსოფიის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: „სუბიექტის ცნობიერი და არაცნობიერი აქტივობის პრობლემა ფილოსოფიაში“ (თბ., 2004), „ფილოსოფიის შესავალი (თბ., 1990, „სოციალური განწყობისა და ღირებულებების ურთიერთკავშირი სუბიექტის ცნობიერ და არაცნობიერ აქტივობაში“ (თბ., 2008); იგი ავტორია აგრეთვე მრავალი სამეცნიერო – ფილოსოფიური სტატიისა.

ცნობიერი და არაცნობიერი ფაქტორების როლი ინტუიციურ აქტივობაში

ინტუიციის, როგორც არაცნობიერი ფსიქიკის ფენომენის საკითხი ფილოსოფიაში აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. ერთნი მიიჩნევენ, რომ ეს არ არის ფილოსოფიის კვლევის საგანი, ხოლო მეორენი მის კვლევას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ. ჩვენი აზრით, მეორე პოზიციაა მისაღები, რადგან ინტუიციური აქტივობის ფაქტორების კვლევას მნიშვნელობა აქვს იმ გაგებით, რომ აქ დგინდება ის პირობები და ფაქტორები, რაც ხელს უწყობს პრობლემიდან გამომდინარე ახალი ცოდნის მიღებას. ხოლო მისი მნიშვნელობა ფასდება იმით, რომ ინტუიციას უმეტეს შემთხვევაში ღირებულების მქონე იდეასთან მივყავართ.

მიგვაჩნია, რომ ამ პრობლემის კვლევის ყველაზე კარგ საფუძველს დიმიტრი უზნაძის განწყობის თეორია იძლევა. საინტერესო და მნიშვნელოვანია უზნაძის აზრი ხელოვანის არაცნობიერი აქტივობის შესახებ, რომელიც თავისუფლებას ეხება და რასაც ფილოსოფიამ გვერდი არ უნდა აუაროს. სუბიექტის აქტივობა, ცნობიერი იქნება ის თუ არაცნობიერი, თავისუფლებასთან არის დაკავშირებული, თუმცა უნდა შევნიშ-

ნო, რომ ამ სტატიაში მიზნად არ ვისახავ თავისუფლების ცნების ანალიზს, რომელიც დეტერმინისტულ და ინდეტერმინისტულ პოზიციებს ეხება. ეს ცალკე გამოკვლევის თემაა. ამჯერად ჩვენი მსჯელობა ინტუიციისა და განწყობის ურთიერთობის საკითხის გარკვევას ეხება.

ის, რასაც დიმიტრი უზნაძე ხელოვანის არაცნობიერი აქტივობის შესახებ წერს, თითქოს ყველასათვის ცნობილია, მაგრამ მთავარი ის არის, რომ მისი აზრით, ხელოვანს თავისუფლების განცდა ცნობიერი აქტივობის გარეშე არაცნობიერად ეუფლება. ის წერს: „ხელოვანი არაჩვეულებრივ აღგზნებას გრძნობს, იდეებისა და გრძნობების არაჩვეულებრივ სიმდიდრეს და სიცხოველეს; და ამ მომენტში თითქოს სრულიად სპონტანურად – მისი ნებისყოფისა და ინტელექტის ჩარევის გარეშე – სრულიად არაცნობიერად, მომავალი მხატვრული ნაწარმოების იდეა ისახება. ამ მდგომარეობას – **ინსპირაციას, მხატვრულ შთაგონებას** უწოდებენ. ზოგი მას ზემთაგონებად განიცდის, თითქოს რაღაც არაადამიანური ძალა ერთბაშად, მოულოდნელად და მოუმზადებლად ეუფლებოდეს გრძნობას. ყველაფერი ეს უაღრესად უნებურად ჩნდება. **მაგრამ ამავე დროს თავისუფლების გრძნობის ნამდვილი ქარიშხალი განიცდება**“ (1, გვ. 600-601). მიგვაჩნია, რომ სუბიექტის ეს მდგომარეობა სუბსტანციური ანუ იმპულსური განწყობის საფუძველზე უნდა აიხსნას. აქ ლაპარაკი არ არის ფიქსირებულ ანუ ფუნქციონალურ განწყობაზე. ამ მომენტში ნებისყოფა და ინტელექტი არავითარ აქტივობას არ იჩენს. პირიქით, ორივე პასიურ მდგომარეობაშია. ერთი სიტყვით, ამ მომენტში არავითარი მოტივების არჩევაზე არ არის ლაპარაკი. ყოველივე ამას სუბსტანციური ანუ ეგზისტენციური თავისუფლება შეიძლება ეწოდოს, რადგან ამ მომენტში ცნობიერი დეტერმინაცია გამორიცხებულია. თავისუფლების ასეთ არაცნობიერ ინტუიციურ განცდას ბერგსონი „ღვთაებრივ სიმპათიას“ უწოდებს, ხოლო იასპერსი – „ღვთაებასთან კავშირს“.

ჩვენი აზრით, იმას, რასაც უზნაძის განწყობის თეორიაში სუბსტანციური განწყობა წარმოადგენს, ბერგსონის თეორიაში მას „სალი აზრი“ ეწოდება. ბერგსონის მიხედვით, „სალი აზრი“ არის სუბიექტის საწყისი განწყობა, ორიენტაცია, ხოლო ინტე-

ლექტი და ნებისყოფა მისი ემანაციის ორი საპირისპირო გზაა. „სალი აზრი“, ბერგსონის მიხედვით, არაცნობიერი ფარული უნარია და ის ამოქმედებს ინტელექტს. ის წერს: „რატომ თვით ბრწყინვალე სიტყვები ვერ პოულობენ გამოძახილს, თუ ისინი ვნების გარეშე გამოითქმება? ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ინტელექტი მოქმედებს რალაც ფარული უნარის მიხედვით“ (4, გვ. 168). უნდა შევნიშნოთ, რომ ბერგსონის მიერ აღიარებული ფარული უნარი არავითარ ინტელექტუალურ ზემოქმედებას არ ემორჩილება, ის არის წმინდა ინტუიციის გამომწვევი ძირითადი იმანენტური ფაქტორი. უზნადის განწყობის თეორიაში „ფარული აზრი“ და საერთოდ არაცნობიერი ფსიქიკა სხვა არაფერია, თუ არა განწყობა. მაგრამ განწყობა არ არის ის არაცნობიერი მდგომარეობა, რომელზედაც არ მოქმედებდეს და არ განაპირობებდეს როგორც შინაგანი იმანენტური მდგომარეობა, ასევე გარეგანი ობიექტური სიტუაცია. და, რაც მთავარია, განწყობის თეორიის მიხედვით, ინტელექტის როლი განწყობის ფიქსაციაზე ძალიან დიდია. ეს რომ ასე არ იყოს, მაშინ განწყობის კვლევას ფსიქოლოგიაში აზრი დაეკარგებოდა.

ბერგსონის ინტუიტივისტურ თეორიას, უზნადის განწყობის თეორიაზე დაყრდნობით, საფუძვლიანად აკრიტიკებს პროფ. აპოლონ შეროზია. თავისი პოზიციის ნათელსაყოფად შეროზია მიმართავს ბერგსონის „წმინდა ინტუიციას“ და უზნადის „მთლიანობითი განწყობის“ შედარებას; აღნიშნავს, რომ „წმინდა ინტუიციას“ არავითარი კავშირი არა აქვს გარეგან სინამდვილესთან, არც მის შემეცნებაში და არც პრაქტიკულ საქმიანობაში ის არ მონაწილეობს; „წმინდა ინტუიციით“ ფორმიდან შინაარსზე გადასვლა და, პირიქით, არასოდეს არ ხდება (5, გვ. 39). ამის დასამტკიცებლად შეროზია იძლევა განწყობის ცნების სრულიად განსხვავებული ფუნქციის დახასიათებას. იგი აჩვენებს, რომ სუბიექტის არავითარი თეორიული და პრაქტიკული აქტივობა არ არსებობს განწყობის გარეშე, რომ „წმინდა ინტუიციის“ მხოლოდ სუბიექტის იმანენტური ფენომენია და მისი კვლევა რეფლექსიის გზით არავითარ მეცნიერულ შედეგს არ იძლევა (იქვე, გვ. 399).

უზნადის განწყობის თეორიის მიხედვით, წმინდა ინტუიციის „მექანიზმის“ კვლევას აზრი არა აქვს; კიტა მეგრელიძე,

რომელიც უზნაძის განწყობის თეორიას დიდ შეფასებას აძლევს, ასეთ რეფლექსიას „ფსიქოლოგიურ წვალებას“ უწოდებს, რასაც არავითარი შედეგის მოცემა არ შეუძლია (3, გვ. 200). უზნაძე შესაძლებლად მიიჩნევს არაცნობიერ განცდებში გამოვლენილი პროცესის აღწერას, მაგრამ რა ხდება ამ დროს სუბიექტის იმანენტურ სულიერ პროცესებში, მიუწვდომელია. ის ხელოვანის არაცნობიერი აქტივობის პროცესს ასე აღწერს: „დასაწყისში ერთგვარი ინსტინქტის მსგავსი მდგომარეობა განიცდება. შემდეგ ერთბაშად ერთხანს წინ მიისწრაფი, თითქოს ნახევრად ცნობიერ მდგომარეობაში, და სრულიად არ იცო, რა გამოძრავებს, რა ხდება შენში. ნებისმიერი ჩარევა აქ ვერ შევლის: შთაგონებას ვერ დააჩქარებ; ერთადერთი, რაც შეგიძლია, ეს ლოდინია... მაგრამ განსაკუთრებით უნდა ვიქონიოთ მხედველობაში, რომ ინსპირაცია, შთაგონება მხატვრული შემოქმედების მეორე საფეხურია, რომელსაც წინა საფეხური, მასალის დაგროვების საფეხური, უსწრებს წინ (1, გვ. 600). ამით უზნაძე ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ასეთ არაცნობიერ ინსპირაციულ აქტივობას თავისი მადეტერმინირებული ფაქტორები განაპირობებს, რომ შედეგები, სადაც ღირებულებით იდეებთან გვაქვს საქმე, წმინდა შემთხვევითობით ან სასწაულის სახით არ მიიღება. გარდა ამისა, უნდა ითქვას, რომ ინტუიცია თავისთავად არ ეძებს ღირებულებებს და ის არც შემფასებელია. შემფასებელი მხოლოდ აზროვნებაა. ინტუიციას შეუძლია აზროვნებას მიეხმაროს იდეების ძიებაში, მაგრამ თვითონ ის არ არის მაძიებელი, ის მხოლოდ სუბიექტის ინტერესების დამხმარე არაცნობიერი ძალაა. მიზანდასახულობა ინტუიციის არაცნობიერ ფუნქციაში არ შედის, ის მხოლოდ მიზანშეწონილად ერთვება მიზანდასახული პრობლემების მოგვარებაში.

მიუხედავად ამისა, მაინც ვამბობთ, რომ ინტუიციით მიღებული იდეა იმპულსურია და ნების ზეგავლენას არ ემორჩილება. მაგრამ სულიერი მოთხოვნების დაკმაყოფილებას – განწყობის თეორიის მიხედვით – ხანგრძლივი შემოქმედებითი პროცესი უძღვის წინ. სწორედ ეს შემოქმედებითი პროცესი ამზადებს ანუ აფიქსირებს არაცნობიერ განწყობას, რომელიც ინვესს ინტუიციას და ამ გზით მიიღება საზრისის მქონე იდეა ანუ ღირებულება.

ისმება კითხვა: ასეთი დასკვნები ხომ არ ეწინააღმდეგება თავისუფლების ცნების უზნაძისეულ გაგებას? როგორც ვიცით, განწყობის თეორიის მიხედვით, ნამდვილ თავისუფლებად ნების თავისუფლებაა მიჩნეული. აქ მთავარია, როდესაც სუბიექტი იმპულსური განწყობის შეჩერებას ახერხებს და ინტელექტუალური ანუ წარმოსახული სიტუაციის საფუძველზე სუბიექტის პოზიცია სრულიად სანინააღმდეგო განწყობაზე გადაჰყავს. სწორედ ასეთი ნება ახორციელებს იმ მოქმედებას, იმ ქცევას, რასაც „მე ნამდვილად მინდა“ ანუ თავისუფალი ქცევა ეწოდება“ (1, გვ. 214).

თუ დავემყარებით განწყობის თეორიის ყველაზე ფუნდამენტალურ ცნებას, რასაც ობიექტივაცია ეწოდება, დგინდება, რომ ეს არ ეწინააღმდეგება თავისუფლების ცნების უზნაძისეულ გაგებას. განწყობის თეორიაში თავისუფლების ამხსნელ ყველაზე გადამწყვეტ ფაქტორს ობიექტივაციის ცნება წარმოადგენს. ობიექტივაცია ძირითადად ცნობიერების აქტივობაზე დამყარებულია. სწორედ აქ წყდება საკითხი იმის შესახებ, რამდენად მისაღებია ესა თუ ის იდეა, რათა ის განწყობად ანუ ღირებულებად დაფიქსირდეს. სპონტანურად სუბიექტს შეიძლება უამრავი იდეა გაუჩნდეს, მაგრამ ყველა არ იქნება მისაღები, ყველა ვერ დააკმაყოფილებს სუბიექტის მოთხოვნილებებს. ამიტომ, იდეის ღირებულებას „მე მინდა“ განსაზღვრავს. იდეას ინტუიციურად მოვიპოვებთ თუ დისკურსულად, მისი შეფასება ყოველთვის ცნობიერებით ხდება. გარდა ამისა, ცნობიერება ყოველთვის არ აჩერებს იმპულსურ ქცევებს, არ გადაჰყავს ობიექტივაციის აქტში, რადგან ბევრი რამ სპონტანურად მისაღებია და არ ექვემდებარება კონტროლს ანუ ობიექტივაციას. ამდენად, გრძნობად-ემოციურ ინტუიციას ყოველთვის წინ უსწრებს და განაპირობებს სუბსტანციალური განწყობა. სულ სხვა მდგომარეობა გვაქვს ფუნქციურ განწყობებთან მიმართებაში; განსაკუთრებით ფიქსირებული განწყობების ცვალებადობისა და აქტივობის პროცესში. ფიქსირებული განწყობების თავისებურება იმაშია, რომ მისი დაფიქსირება, მართალია, ობიექტური სიტუაციითა და სუბიექტური მოთხოვნების საფუძველზე ხდება, მაგრამ განსხვავებით სუბსტანციური განწყობებისა, სადაც ინტუიცია სპონტანურად ვლინდება, აქ

ძირითადად ცნობიერებით და კრიტიკული აზროვნებით ხდება განწყობის ფიქსაცია, რასაც გარკვეული დრო სჭირდება. აქ აქტივობა ობიექტივაციის პროცესით გამოიხატება, რის შედეგადაც ფიქსირდება განწყობა. მაგრამ განწყობამ რომ დამაჯერებლობა მიიღოს, ამ პროცესში ხშირად ერთვება ინტუიცია, ე.ი. აქ ინტუიცია გვევლინება განწყობის ფიქსაციის ხელისშემწყობ ფაქტორად. ამდენად, თუ სუბსტანციური განწყობა წარმოადგენს ინტუიციური აქტივობის ხელისშემწყობ ფაქტორს, ნებელობით ფიქსირებული განწყობის შემთხვევაში პირიქით ხდება, ინტუიცია გვევლინება განწყობის ფიქსაციის ხელისშემწყობ ფაქტორად. უფრო მეტიც, ფიქსირებული განწყობის ილუზიიდან (თუ ეს არსებობს) გამოსვლის საქმეშიც აქტიურ როლს ინტუიცია ასრულებს. ამრიგად, განწყობასა და ინტუიციას შორის ორმხრივი კავშირი მყარდება. სუბსტანციური განწყობა ყოველთვის წინ უსწრებს ინტუიციას და განაპირობებს მის აქტივობას, ხოლო ფუნქციური განწყობის ფიქსაციაში ინტუიცია წინ უსწრებს განწყობას და ხელს უწყობს მის ფიქსაციას. მიუხედავად ამისა, სუბიექტის შემოქმედებით აქტივობაში გააზრებული მოქმედებაა მთავარი. სუბიექტის ყოველ ქცევას საზრისის მქონე მოტივი ანუ მიზანდასახულობა განაპირობებს. უზნაძე ამის შესახებ წერს: „ფსიქოლოგიურად ეს კომპლექსი (ქცევა) მხოლოდ იმ შემთხვევაში ჩაითვლება ქცევად, როდესაც იგი **გარკვეული აზრის, მნიშვნელობის, ღირებულების** მატარებლად განიცდება: ქცევად მას **ეს აზრი, ეს ღირებულება, ეს მნიშვნელობა** აქცევს, მის გარეშე იგი უბრალო ფიზიკური ფაქტი იქნებოდა, რომლის შესწავლაც ფსიქოლოგიას, ყოველ შემთხვევაში, ყველაზე ნაკლებად ეკითხება“ (1, გვ. 208-9). ამრიგად, მართალია, ყოველ ქცევას საფუძვლად უძევს არაცნობიერი განწყობა, რომლის შემუშავებაშიც ინტუიციაც მონაწილეობს არაცნობიერად, მაგრამ თუ ეს განწყობა ღირებულებების მქონე შედეგებს არ იძლევა, სუბიექტისთვის მნიშვნელობას კარგავს და ის პასიურ მდგომარეობაში გადაჰყავს. განწყობის თეორიის მიხედვით, თვითონ განწყობა არავითარ სიახლეს არ იძლევა, ის წარსულისა და აწმყოს შენარჩუნებას იცავს არაცნობიერად. ესაა მისი პრაქტიკული დანიშნულება. მაგრამ, თუ განწყობა მიზანშეწონილებასაც არღვევს და მი-

ზანდასახულობასაც ეწინააღმდეგება, მაშინ ობიექტივაციის პროცესში ცნობიერება აქტიურად ერევა და ახალი ნებელობითი განწყობის საფუძველზე სუბიექტი მიზანდასახულ აქტივობაზე გადაჰყავს. ცნობიერების მიზანდასახული აქტივობის უპირატესობის შესახებ უზნაძე წერს: „ადამიანის სპეციფიკური თავისებურება და ამავე დროს მისი უდიდესი მონაპოვარი სწორედ ისაა, რომ მას ძალა შესწევს, თავისი ქცევა განწყობის **უშუალო ბატონობას** ხელიდან გამოგლიჯოს, რათა იგი ცნობიერების აქტივობით გაშუალებულ განწყობას დაემორჩილოს: ცნობიერება ადამიანის ქცევის უსპეციფიკურესი ფაქტორია“ (1, გვ. 117).

უზნაძის განწყობის თეორიაზე დაყრდნობით უნდა დავასკვნათ, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ინტუიცია, როგორც არაცნობიერი აქტივობის კომპონენტი, მნიშვნელოვან როლს ასრულებს სუბიექტის აქტივობაში, ის წმინდა სახით არ არსებობს და მისი აქტივობა განწყობაზე და გააზრებული ობიექტივაციის ფაქტორებზეა დამოკიდებული. წმინდა ინტუიციაზე ლაპარაკი, განწყობის თეორიის მიხედვით, ცნობიერების ისევ ცნობიერებით ახსნას ნიშნავს, რაც შეუძლებელია. თვითშემეცნებით და მხოლოდ ლოგიკური არგუმენტებით ვერც განწყობას შევცვლით და ვერც ინტუიციას გამოვინვევთ. ინტუიციურ აქტივობას მხოლოდ პრობლემური სიტუაცია იწვევს, რომელიც შინაგანი იმანენტური და გარეგანი ობიექტური ფაქტორებით არის გაპირობებული. ამის დამაჯერებლობას განწყობის თეორიის ყველაზე ფუნდამენტური ცნება ობიექტივაცია იძლევა. ობიექტივაციის ფაქტი არის განწყობის ფსიქოლოგიის ძირითადი არსი, რომლითაც ის განსხვავდება ფროიდის, ფროიდიზმის და თანამედროვე ჰუმანისტური ფსიქოლოგიისაგან. ეს განსხვავება განსაკუთებით თავისუფლების ცნების გაგებას ეხება და ის მომავალი კვლევის თემას წარმოადგენს.

TARIEL REKHVIASHVILI

THE ROLE OF CONSCIOUS AND UNCONSCIOUS FACTORS IN INTUITIVE ACTIVITY

A b s t r a c t

In this article is given the characteristics of those conscious and unconscious factors, which promote intuitive activity. It is shown that successful research of this problem is possible on the basis of Uznadze's theory of attitude. For this purpose especial attention is paid to the involvement of intuition in the process of activity of substantial and functional attitudes. It is shown two-way communication between attitude and intuition in relation to their priority-secondary character. This problem research objective is to show what means the relation of attitude and intuition in the process of freedom execution.

ლიტერატურა:

1. უზნაძე დიმიტრი, ზოგადი ფსიქოლოგია, თბ., 1998.
2. უზნაძე დიმიტრი, განწყობის, ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, შრ. ტ. 6, თბ., 1977.
3. მეგრელიძე კიტა, აზრის სოციალური ფემონემოლოგია, თბ., 1990.
4. Бергсон А., Здравый смысл и классическое образование, "В.Ф.", №1, 1990.
5. Шерозия А., К проблеме сознания и бессознательного психического. т. 2, Тб., 1973.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების
ფილოსოფიის განყოფილებამ.



მურმან გორგოშაძე (ბათუმი)

მურმან გორგოშაძე – ფილოსოფიის დოქტორი; ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი. მუშაობს სამართლის ფილოსოფიის საკითხებზე. გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო გამოკვლევები ქართულსა და უცხოურ პერიოდულ გამოცემებში, არის ავტორი ნიგნებისა: „ტრადიციების არსი, ფუნქციები, მომავალი“, ბათუმი, 1990; „სახელმწიფოსა და სამართლის თეორია (სქემები და განმარტებები)“, ბათუმი, 2002; „სახელმწიფოს ფორმები“, ბათუმი, 2006; თანაავტორობით, „იურიდიული გეოგრაფია (ცნობარი)“, ბათუმი, 2008; „სამართლის ფილოსოფიის საკითხები“, ბათუმი, 2009.

ხელისუფლება, ნება, სამართალი (ურთიერთმიმართების ზოგიერთი ასპექტი)

ხელისუფლების ცნება. ადამიანი თავისუფალი და ამავე დროს საზოგადოებრივი არსებაა. მისი არსებობა შესაძლებელია მხოლოდ სხვასთან კავშირში. თითოეული ადამიანის „მეს“ გაცნობიერება სხვასთან მიმართების გარეშე შეუძლებელია; იგი არ არსებობს სხვასთან (შენთან, ჩვენთან) ურთიერთობის გარეშე.

„მესა“ და „შენის“ მჭიდრო კავშირი წარმოშობს „ჩვენის“ პრობლემას. „ჩვენ“ არ წარმოადგენს „მეს“ მრავლობით რიცხვს; „მეს“ საერთოდ არ აქვს მრავლობითი, იგი უნიკალური და განუმეორებელია. „ჩვენ“ არის „მე“ და „შენი“ ურთიერთობა. „ჩვენ“ არის ერთიანობა, რომელიც უპირისპირდება მრავალსა და განცალკევებულს. ადამიანი, როგორც „მე“, ვითარდება „ჩვენის“ წიაღში. „მედ“, „შენად“, „იმად“ დაყოფა შესაძლებელია მხოლოდ „ჩვენის“ ყოვლისმომცველი ერთობის საფუძველზე (19, გვ. 53).

„ჩვენ“ ადამიანის საზოგადოებრივი ყოფაა, სხვა ადამიანებთან თანაარსებობაა, რაც მისი (ადამიანის) არსებობის არსე-

ბითი ნიშანია. მიუხედავად ამისა, საზოგადოებრივი წყობა, როგორც რუსო აღნიშნავს, არაა ბუნებრივი (ერთადერთი ბუნებრივი საზოგადოება ოჯახია – რუსო), არაა ბუნების მიერ ბოძებული, არამედ ეფუძნება გარკვეულ შეთანხმებას. ამავე დროს, ადამიანთა ნებისმიერ კავშირში (ოჯახი, სასწავლებელი, პარტია, სახელმწიფო და ა. შ.) შეინიშნება ამ კავშირის წევრის – „მეს“ მისწრაფება თავისუფლებისაკენ, პიროვნული საწყისების რეალიზაციისაკენ, ეს გასაგებიცაა, ვინაიდან ადამიანის არსება თავისუფლებაა, რის გამოც ჩნდება „მესა“ და „ჩვენის“ დაპირისპირების შესაძლებლობა, „ჩვენ“-ის ანუ ადამიანთა თანაარსებობის, მათი კავშირის შენარჩუნების აუცილებლობა. იგი პიროვნებისგან („მესგან“) საკუთარი თავისუფლების შეზღუდვას, მის გასხვისებას მოითხოვს საზოგადოების („ჩვენის“) სასარგებლოდ. „მესა“ და „ჩვენის“ მშვიდობიანი თანაარსებობა წესრიგის არსებობას გულისხმობს. წესრიგი კი, რომელიც აუცილებელია ადამიანთა კავშირის შენარჩუნებისათვის, გარკვეულად ზღუდავს კავშირის წევრის – პიროვნების („მეს“) – მისწრაფებას თავისუფლებისაკენ. მაშასადამე, ადამიანთა ნებისმიერ კავშირში ერთმანეთს უპირისპირდება პიროვნების („მეს“) მისწრაფება პიროვნული საწყისების რეალიზაციისაკენ და იმ სავალდებულო მოქმედებების ერთობლიობა, რომლებიც აუცილებელია ადამიანთა კავშირის შენარჩუნებისათვის, რომელსაც წესრიგი ეწოდება. წესრიგი ზღუდავს პიროვნების თავისუფლებას და მისწრაფვის ადამიანთა კავშირის, როგორც მთელის („ჩვენის“) შენარჩუნებისაკენ. წესრიგისათვის საზოგადოებრივი საწყისია („ჩვენია“) მთავარი, თავისუფლებისათვის კი პიროვნული – „თავისუფლება მხოლოდ მარტოობაშია შესაძლებელი“ (13, გვ. 103). ადამიანთა ნებისმიერ კავშირში წესრიგს იცავს და ახორციელებს ხელისუფლება, ე.ი. ხელისუფლება ზღუდავს პიროვნულს, რითაც უზრუნველყოფს ადამიანთა თანაცხოვრებისათვის ნორმალური პირობების შექმნას და ამ ფარგლებში უზრუნველყოფს პიროვნების თავისუფლებას. „ძალაუფლებრივი (სახელისუფლებო – მ.გ.)

ურთიერთობანი ინდივიდებს შორის აფართოებს და აძლიერებს მათი მოქმედების მოწესრიგებას და ურთიერთინასწარმეტყველებას; სწორედ მისი მეშვეობით იცინან ადამიანებმა, თუ რას უნდა მოელოდნენ ერთმანეთისაგან. ამიტომ ძალაუფლება (ხელისუფლება – მ.გ.) არის განუსაზღვრელობასთან და ქაოსთან ბრძოლის საშუალება“ (4, გვ. 107).

მაშასადამე, ხელისუფლების მიერ პიროვნულის შეზღუდვა, პრინციპში, პიროვნების სასარგებლოდაა მიმართული, რადგან პიროვნების თავისუფლება სხვა პიროვნების გარეშე შეუძლებელია.

როგორც ვხედავთ, ხელისუფლების აუცილებლობა განპირობებულია ადამიანთა თანაცხოვრების („ჩვენის“) შენარჩუნების გარდაუვალობით. მაშასადამე, „ჩვენს“ აქვს ტენდენცია იქცეს ადამიანზე („მეზე“) ზემოლ და მისი ცხოვრების განმსაზღვრელ ობიექტურ ძალად – ხელისუფლებად. თანამედროვე იურიდიულსა და ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ხელისუფლების სხვადასხვა ნიშნებზე მიუთითებენ: ერთნი მას განსაზღვრავენ, როგორც სხვისი დამორჩილების უნარსა და საშუალებას; მეორენი, როგორც გარკვეული მიზნების განხორციელების საშუალებას; მესამენი კი, როგორც ადამიანთა შორის ისეთი ურთიერთობების არსებობას, როცა ერთნი იძლევიან ბრძანებებს, მეორენი კი ემორჩილებიან. ზოგადად თუ ვიტყვით, ხელისუფლება მოვლენათა განვითარებაზე ზემოქმედების შესაძლებლობაა. იგი ნებისმიერი საზოგადოებრივი ცხოვრების ორგანიზაციის არსებითი ელემენტია და წარმოადგენს გარკვეული წესრიგის შენარჩუნებისა და რეგულირების ინსტრუმენტს. რაც უფრო რთულია საზოგადოება (ადამიანთა კავშირი – „ჩვენ“), მით უფრო რთულია ხელისუფლების ორგანიზაცია.

ხელისუფლებას საზოგადოებაში რაიმე უპირატესობის ნიშნის საფუძველზე (5, გვ.60-85) ფლობს პიროვნება, პიროვნებათა გარკვეული ჯგუფი. ეს უპირატესობა, შეიძლება იყოს ავტორიტეტის, ძალის ან სხვა სახის პრივილეგიის საფუძველზე წარმოშობილი. ავტორიტეტის, იძულების თუ სამართლის საფუძველზე გარკვეული ნების თავსმოხვევის შესაძლებლობას

სხვის ნებაზე ხელისუფლებას უნოდებენ. ზოგადად ხელისუფლების ფენომენი ისეთ ურთიერთობებს უკავშირდება, რომელშიც მმართველთა ნება დომინირებს მართულებთან მიმართებაში (7, გვ.178).

როგორადაც არ უნდა მოვიხსენიოთ ხელისუფლება – „ღმერთის სვლად დედამინაზე“ (ჰეგელი), „ყველაზე ცივ საოცრებად ცივ საოცრებათა შორის“ (ნიცშე) და ა. შ. – იგი წარმოადგენს „ჩვენის“ ინტერესების დამცველს, მის ჩრდილს, თანაც ისეთ ჩრდილს, რომელსაც აქვს „ჩვენისაგან“ გაუცხოებისა და ტირანიად ჩამოყალიბების შესაძლებლობა (14, გვ. 183).

ხელისუფლება შეიძლება იყოს სახელმწიფო, პოლიტიკური, ეკონომიკური, რელიგიური, საოჯახო და სხვა. ადამიანთა გაერთიანებისათვის დამახასიათებელ ხელისუფლებებს შორის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი სახელმწიფო ხელისუფლებაა. იგი იმორჩილებს ყველა სხვა სახის ხელისუფლებას, რის გამოც მას უმაღლეს, უზენაეს ხელისუფლებას უნოდებენ. სახელმწიფო ხელისუფლება, როგორც ხელისუფლების უმაღლესი ფორმა, წარმოადგენს საზოგადოების საერთო ინტერესების გამოხატვის, რეალიზაციისა და დაცვის საშუალებებს (16, გვ.159). სახელმწიფო ხელისუფლების მიზანია საზოგადოების მართვის, მთლიანობის, ორგანიზებულობის, ფუნქციონირების, ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლების დაცვის უზრუნველყოფა. მხოლოდ მას აქვს დასჯისა და იმის განსჯის უფლება, თუ რა შემთხვევაში მიმართოს იძულებას. იგი სამართლის ერთადერთი წყაროა.

თანამედროვე სამართლებრივი ცნობიერება სახელმწიფო ხელისუფლებას განიხილავს, როგორც:

ა) თითოეული მოქალაქის ძირითადი უფლებების მაღიარებელსა და დამცველს;

ბ) ხალხის არა მხოლოდ ხელისუფლების ობიექტად, არამედ აგრეთვე მის სუბიექტად მაღიარებელ ფენომენს;

გ) ხალხის არა მხოლოდ ქვეშევრდომად, არამედ ხელისუფლების მიზნად მაგულისხმებელ მოვლენას;

დ) ხალხთან ერთად ერთი მიმართულებით მოქმედეს;

ე) მოვალეობას და არა უპირატესობას.

ჩვენ ქვემოთ „ხელისუფლების“ ქვეშ ძირითადად სახელმწიფო ხელისუფლებას ვიგულისხმებთ.

ხელისუფლება და ძალა. ძალა არ ქმნის არანაირ და მათ შორის, არც სახელისუფლებო უფლებას. ძალასთან მიმართებაში უფლება უაზრობად იქცევა: თუ ძალის გამოყენებით ვმართავ, ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ მართვის უფლება მაქვს, უფრო პირიქით, არ მქონია მართვის უფლება და ამიტომ ვიყენებ ძალას; თუ იძულებული ვარ ვემორჩილებოდე, ეს ნიშნავს, რომ არ მაქვს არც უფლება და არც მოვალეობა. ძლიერის უფლება მხოლოდ მის ფაქტობრივ შესაძლებლობას – ძალას – ეფუძნება და არანაირი სამართლებრივი თუ ეთიკური ძირებით არაა გამაგრებული. ძალაუფლების ძალადობად გადაქცევა ხელისუფლების ძლიერებასა და ლეგიტიმურობას უფრო ასუსტებს, ვიდრე აძლიერებს (11, გვ. 455). ამიტომ ძლიერმა, რომ შეინარჩუნოს ბატონობა, ძალა უფლებად უნდა აქციოს, ხოლო მორჩილება მოვალეობად (12, გვ. 13). ხელისუფლება, როგორც ადამიანთა კავშირში წესრიგის ორგანიზატორი და დამცველი, უნდა ფლობდეს ძალას, რათა შეძლოს საზოგადოების ყოველი ნაწილის მთელისთვის ხელსაყრელი მიმართულებით ამოქმედება. მაგრამ ეს ძალა საყოველთაო ნების გამოხატულება უნდა იყოს, რადგან მხოლოდ მას ძალუძს კერძო პირთა დავალებულება (12, გვ. 44). სამართლებრივ ენაზე თუ ვიტყვით, ეს ძალა კანონიერი უნდა იყოს ანუ მომდინარეობდეს იმ პირთა თავისუფალი ნებიდან, რომელთა მიმართაც ეს ბატონობა ხორციელდება (3, გვ. 125). მხოლოდ კანონიერი ძალა წარმოშობს, როგორც მართვის უფლებას, ასევე მორჩილების მოვალეობას. ეს კანონიერი ძალა ვლინდება, როგორც ზნეობრივი იმპერატივი საზოგადოების („ჩვენის“) სახელით, სახელდობრ, იგი ვლინდება როგორც კავშირის წევრზე გარკვეული მოთხოვნების შესასრულებლად (ნებელობითი მოქმედება), ასევე, საჭიროების შემთხვევაში, როგორც რაიმე მოთხოვნის შესრულების მაიძულებელი გარეგანი ძალა (იძულება).

ხელისუფლება და ნება. მიუხედავად იმისა, რომ ძალა აუცილებელი ატრიბუტია ადამიანთა საზოგადოებრივი ორგანიზაციის შესანარჩუნებლად, მასში და მის გარეთ ნესრიგის დასამყარებლად და დასაცავად, ხელისუფლება ნებას უფრო ეფუძნება, ვიდრე ძალას. ხელისუფლების წარმომშობი ძირები და მისი საყრდენი უპირველესად ადამიანის ფსიქიკაშია. ძალა ნებას მოჰყავს მოქმედებაში. ძალა არ მუშაობს ადამიანის ნების გარეშე, ამიტომ ხელისუფლების მთავარი საყრდენი ადამიანია, მისი სულია და არა ძალა და ძალადობა. ხელისუფლების საფუძველს თავისუფალი ნება, სულის სამყარო წარმოადგენს. ნებისმიერი ხელისუფლება მართულთა მხრიდან აღიარებას ეფუძნება (17, გვ.95).

ხელისუფლება, იბადება რა ინტერესთა ბრძოლაში, გამოდის ძალის სახით და თავის ნებას უქვემდებარებს სხვების ინტერესებს. ნებისმიერი ხელისუფლება თავისთავში ინსტრუმენტულ ფუნქციასთან ერთად ღირებულებით ასექტებსაც მოიაზრებს, ამიტომ მისი შეფასება ხდება მის მიერ დასახული მიზნის რეალიზაციის მიხედვით, სამართლიანობა-უსამართლობის მიხედვით და არა ჭეშმარიტება-მცდარობის მიხედვით. ხელისუფლების სამართლიანობის დაფუძნება „ხალხის ნების“ კატეგორიითაა შესაძლებელი, რადგან სამართლისა და ხელისუფლების ურთიერთობა გაშუალებულია ნების საშუალებით. ხელისუფლება და ნება მჭიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული. ნება ადამიანის მიერ გადანყვეტილების მიღების უნარია, მისი საშუალებით მიზნიდან პრაქტიკულ მოქმედებაზე გადასვლა ხდება (13, გვ. 163). გადანყვეტილების მიღებით, ანუ ნების საშუალებით ადამიანი თავს აღწევს გაურკვევლობას და აყალიბებს „მეს“. სწორედ ამ „მე“-თა ერთობლიობა – ხალხი – არის ხელისუფლების ობიექტი. „ხალხი საერთო საზრისით გაერთიანებულ ადამიანთა სიმრავლეა“ (1, გვ. 294), ამიტომ აქაც ნებაა ამოსავალი. ლეგიტიმურობის ფორმულა აუცილებლობით გულისხმობს ნორმატიული აქტის ადრესატის შინაგან რწმენას, რა თქმა უნდა, ამ შინაგან რწმენას შეიძლება დაემატოს სხვადასხვა პროპორციით გარეგანი იძულება, მაგრამ არსებითი შინაგანი რწმენაა. ცხადია, გადანყვეტილება ხელისუფლების

ზენოლით ანუ იძულების გზითაც შეიძლება იქნეს მიღებული, მაგრამ ამგვარად მიღებულ გადაწყვეტილებას ადამიანის ფსიქიკა სამართლად არასოდეს აღიქვამს. იძულებას არ შეუძლია გვიკარნახოს, რომ ჩვენ სამართლად განვიცადოთ ის, რაც თვით ფსიქიკაში არ განიცდება ასეთად. იძულების არც ერთ აქტს – თუნდაც იგი ნორმის შესრულების მიზნით ხდებოდეს, – არ შეუძლია გვაიძულოს, რომ შესრულებული განვიცადოთ, როგორც სამართალი (10, გვ. 89). ასეთ შემთხვევაში ხელისუფლებისა და მისი ობიექტის – ხალხის, ურთიერთობა უსამართლო ხასიათს იძენს, რაც ხელისუფლების ობიექტს („მე“-თა ერთობლიობას) წინააღმდეგობის უფლებას აძლევს. ეს წინააღმდეგობა „უსამართლო სისტემისადმი“ დაპირისპირების უფლების სახელითაა ცნობილი (12, გვ. 100).

როგორც ვხედავთ, ერთის მხრივ, ნება, კერძოდ, ხალხის ნება ხელისუფლების დაფუძნების საშუალებაა, რაც განსაზღვრავს ხელისუფლების უფლებას დაიმორჩილოს სხვები, მობილიზაცია გაუკეთოს საზოგადოებას გარკვეული მიზნების სარეალიზაციოდ, მიიღოს გადაწყვეტილებები და სხვა. სხვანაირად თუ ვიტყვით, ხალხის ნება არის ხელისუფლების, როგორც პოტენციური იძულების (ამ შემთხვევაში იძულების განხორციელების, მთავარი მიზანი, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ პიროვნებაში დადებითი რეაქციები გამოიწვიოს და აღძრას მასში მისწრაფება – გაიაზროს და გადააფასოს საზოგადოების მიმართ თავისი დამოკიდებულება (11, გვ. 91), მისი ლეგიტიმაციის საფუძველი.

მეორე მხრივ, ხალხის ვალდებულება – დაემორჩილოს ხელისუფლებას, დათმოს თავისუფლების წილი და ჰქონდეს გარკვეული უფლებები და მოვალეობები ანუ განახორციელოს ერთგვარი თვითიძულება – ნებიდან მომდინარეობს. მართლაც, როგორც აღვნიშნეთ, ხელისუფლება სხვების სოციალური სივრცის განსაზღვრის შესაძლებლობაა ანუ სოციალური სუბიექტების მოქმედების სფეროს კონტროლისა და შეზღუდვის საშუალებაა. მაგრამ ხელისუფლებამ ეს რომ განახორციელოს ასეთი სივრცის საზღვრის გავლება ჯერ ადამიანის შინაგან სამყაროში უნდა შეძლოს, მის ცნობიერებაში უნდა მოახერხოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ცოდნა არ გადაიქცევა არც

ნორმად და არც მოქმედების წესად (15, გვ. 121).

მაშასადამე, ხალხის („ჩვენის“) ნება არის ხელისუფლების უფლების დაფუძნების საშუალება. მისით ფუძნდება ხელისუფლების უფლება ძალაზე, ანუ მისი ძალაუფლება. ამდენად, ხალხის ნება, ხელისუფლების განუყოფელი ნაწილია. შემთხვევითი არაა, რომ ტერმინი „ხელისუფლება“ სამართლის პრიორიტეტის მაგულისხმებელი ტერმინია ძალასთან მიმართებაში (9, გვ. 121). იგი მომდინარეობს სიტყვისაგან „ხელი“, რაც ძველ ქართულში „წეს“, „რიგს“ ნიშნავდა („გაჭრა ხელია მიჯნურთა...“).

სახელმწიფო ხელისუფლებისა და სამართლის ურთიერთიმართება. არსებობს თეორიები, რომლებიც თვლის, რომ სამართალი და სახელმწიფო ხელისუფლება ფაქტობრივად ერთი და იგივეა. ვფიქრობთ, ამგვარი მოსაზრებები ზუსტი არ უნდა იყოს არც იმ შემთხვევაში, რომ სამართლად მხოლოდ ხელისუფლების მიერ მიღებული კანონები ჩავთვალოთ და, მით უფრო, არც იმ შემთხვევაში, სამართლად ბუნებით სამართალს თუ მივიჩნევთ. მართალია, ხელისუფლება სამართლებრივად ორგანიზებული ინსტიტუტია და ისტორიული გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ კანონის ქმედითობა ეყრდნობა სამართლის ავტორიტეტს, ხოლო სამართლის ქმედითობა პირიქით კანონის ავტორიტეტს, ამ ურთიერთკავშირში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკუთვნის ხელისუფლებას, რომელიც სამართლით მინიჭებული უფლებამოსილებით გამოდის, როგორც სამართლის ძალა, იგი მხოლოდ ნორმატიული შინაარსით არ განისაზღვრება. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ხელისუფლება პოლიტიკური პასუხისმგებლობის სუბიექტია, პოლიტიკური პასუხისმგებლობა კი გულისხმობს სახელმწიფო ხელისუფლებისა და თანამდებობის პირთა პასუხისმგებლობას ხალხის წინაშე, მათი სახელისუფლებო ქმედებების ხალხის ნდობის მანდატთან შესაბამისობა-შეუსაბამისობის მიხედვით (18, გვ. 25). ხელისუფლება ცდილობს შეინარჩუნოს „მგრძნობიარობა ხალხის ნებისადმი“. იგი არსის, ფაქტობრივის სფეროა და არა ჯერარსის, მაშინ, როცა სამართალი ჯერარსის სფეროა. სამართალი, განსაკუთრებით ბუნებითი სამარ-

თალი, ხელისუფლების შეფასების კრიტერიუმია. ხელისუფლება შეიძლება იყოს მეტ-ნაკლებად სამართლებრივი. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება განსხვავდეს, ვთქვათ, ტოტალიტარული და დემოკრატიული ხელისუფლებები. ხელისუფლებისა და სამართლის გაიგივების შემთხვევაში ხელისუფლების სამართლებრივი შეფასება შეუძლებელი იქნებოდა. სახელმწიფოში ხელისუფლების სტიქია ჭარბობს სამართლის სტიქიას. თუ სამართალს, სახელისუფლებო საწყისის გარდა, არ ექნებოდა სხვა საწყისები (სამართლიანობა, ზნეობა, რელიგია და სხვა), მაშინ შეუძლებელი გახდებოდა ხელისუფლების სამართლებრივი თვითშეზღუდვა, რადგან ხელისუფლებას კანონების (სამართლის) ცვლა ხელეწიფება. მართალია, ხელისუფლება წარმოადგენს პოზიტიური სამართლის აუცილებელ პირობას, იგი სამართალს ანიჭებს სიცოცხლისუნარიანობას, აქცევს მას პოზიტიურ სამართალად და აძლევს მოქმედების შესაძლებლობას ანუ მის გარეშე პოზიტიური სამართალი არ არსებობს. სამართალი არ დაიყვანება მხოლოდ პოზიტიურ სამართალზე (კანონებზე), კანონებისა და ზოგადად სამართლებრივი ნორმების გარდა სამართალი შეიცავს სოციალურ-სამართლებრივ მოთხოვნებს (ბუნებითი უფლება), რომლებიც სამართლის ნორმებმა უნდა გარდაქმნას უფლებებად და მოაქციონ ისინი იურიდიულ სფეროში (6, გვ.202). ესეც რომ არ იყოს, თვით ხელისუფლებასაც, არ შეუძლია არსებობდეს სამართლის გარეშე, ამიტომ მათი უპირობო გაიგივება შეუძლებელია.

პოლიტიკური ნორმები სახელმწიფო ხელისუფლების საკანონმდებლო საქმიანობის შემდეგ იძენს სამართლებრივ ხასიათს, რის გამოც სამართლის წყაროდ სახელმწიფო ხელისუფლებაა მიჩნეული. როგორც ცნობილია, პოლიტიკის სფეროს სარგებლიანობა წარმოადგენს, სამართლისას კი სამართლიანობა. ამდენად სამართალი სამართლიანობას უნდა ემსახურებოდეს, პოლიტიკა – სასარგებლოს, ხელისუფლებამ კი უნდა შეძლოს სამართლიანისა და სასარგებლოს შეთანაწყობა პოზიტიურ სამართალში (კანონებში). როგორც ვხედავთ, ხელისუფლება არ არის არც პოზიტიური სამართლის (კანონების) ერთ-

დერთი წყარო. მასში მნიშვნელოვანი წილი სამართლიანობის იდეასაც ეკუთვნის, რომელიც ხელისუფლებაზე მაღლა მდგომია და სხვა კრიტერიუმებით ყალიბდება. „სახელმწიფო (ხელისუფლება – მ.გ.) წარმოადგენს კანონის შემოქმედს, აქვს კანონშემოქმედებითი მონოპოლია და არა სამართალშემოქმედებითი საქმიანობის მონოპოლია“ (2, გვ. 147), თუმცა, მისი კანონშემოქმედებითი „მონოპოლია“ იზღუდება როგორც ბუნებითი, ასევე ბუნებით სამართალთან ნაზიარები საკუთრივ პოზიტიური სამართლითაც. ხელისუფლების პოზიტიური სამართლით შეზღუდვა-შემოფარგლვაში ვგულისხმობთ კანონით მისი მოქმედების საზღვრების წინასწარ განსაზღვრას ხელისუფლების „ცხოვრებას“ კანონის მიერ დადგენილი წესებით. მართალია, ხელისუფლებას შეუძლია შეცვალოს ეს წესები, მაგრამ მხოლოდ კანონის შესაბამისად და, რაც ყველაზე მთავარია, მას არ შეუძლია დაარღვიოს მის მიერვე მიღებული კანონები. უფრო მეტიც, თუ ისტორიულად მოქმედებდა პრინციპი: „ხელისუფალი კანონისაგან დამოუკიდებელია“, თანამედროვე დემოკრატიულ სახელმწიფოებში მოქმედებს პრინციპი: „ხელისუფალი კანონის უპირველესი დამცველი და შემსრულებელია“. მიმდინარეობს ხელისუფლების „იურიდიზაცია“. მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე სახელმწიფო, ხელისუფლება მხოლოდ დემოკრატიული სამართლებრივი სახელმწიფოს სტრუქტურებშია გამართლებული, რომელიც საკუთარ კომპეტენციებს საკანონმდებლო ორგანოზე, საჯარო ადმინისტრაციასა და სასამართლო სისტემაზე ანაწილებს (8, გვ.63), უმრავლესობის მმართველობა, თუ ის შებოჭილი არ არის სამართლითა და თავისუფლების იდეით, შესაძლოა ტირანიად ჩამოყალიბდეს. „ინდივიდუალურ თავისუფლებასთან მიმართებაში ნაკლებმნიშვნელოვანია, თუ ვინ ახორციელებს ტირანიას – ერთპიროვნული მმართველი თუ ხალხის უმრავლესობა. უმრავლესობის ტირანიის შემთხვევაში ინდივიდის მდგომარეობა გაცილებით უფრო რთულია, რადგან ამ შემთხვევაში მას უწევს საზოგადოებრივი აზრის და, მაშასადამე, ამ საზოგადოებრივი აზრიდან მომდინარე სულიერი თუ ფაქტობრივი ძალადობის დაძლევა“ (12, გვ. .97). საზოგადოების

სამართლებრივი ცნობიერება მტკივნეულად აღიქვამს ხელისუფლების მიერ კანონის ნებისმიერ დარღვევას და მას „მართლმსაჯულების მკვლელობას“ ადარებს. დემოკრატიულ სახელმწიფოებში ხელისუფლების სამართლით შეზღუდვის ინსტიტუციურ უზრუნველყოფას დამოუკიდებელი სასამართლო ახორციელებს.

MURMAN GORGOSHADZE

THE POWER, THE WILL, THE JUSTICE (Some aspects of interrelations)

Abstract

In this scientific work it is discussed the philosophical and legal aspects of the power, the will and the justice. It is shown that the compulsion can produce no rights, including the right to govern. The right to govern (the power) is based more on the will than on the compulsion. The source and base of the right to govern (the power) is, first of all, in the psychic of a human being. The human being acts according to his/her will. Exactly this will is the base of the right to govern (the power).

ლიტერატურა:

1. სერგი ავალიანი, კახა ქეცბაია, ფილოსოფია ყველასათვის, თბ., 2009.
2. თამარ ალფაიძე, შესავალი სამართალმცოდნეობაში, თბ., 2009.
3. ირაკლი ბრაჭული, ანასტასია ზაქარიაძე, ვალერიან რამიშვილი, დემურ ჯალალონია, ფილოსოფიის შესავალი, თბ., 2009.
4. ამირან ბერძენიშვილი, ვაჟა გოროზია, ძალაუფლება როგორც სოციალური ფენომენი // ფილოსოფიური ძიებანი, თბ., 2006.
5. ამირან ბერძენიშვილი, ძალაუფლების წყაროები // ფილოსოფიური ძიებანი, თბ., 2007, №11.

6. გივი ლობჯანიძე, სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორია, თბ., 2010.
7. ავთანდილ დემეტრაშვილი, ირაკლი კობახიძე, კონსტიტუციური სამართალი, თბ., 2008.
8. ლევან იზორია, თანამედროვე სახელმწიფო, თანამედროვე ადმინისტრაცია, თბ., 2009.
9. გიორგი ნადარეიშვილი, „ხელისუფლება“ სიტყვის ეტიმოლოგიისათვის // სამართალი, 2003, №1-2.
10. გიორგი ნანეიშვილი, სამართლის ფილოსოფიის საკითხები, თბ., 1992
11. ვალერიან რამიშვილი, ფილოსოფია (ძირითადი კურსი), თბ., 2009.
12. ჟან-ჟაკ რუსო, საზოგადოებრივი ხელშეკრულება, თბ., 1997.
13. არტურ შოპენჰაუერი, ცხოვრებისეული სიბრძნის აფორიზმები (სწავლებანი და წესები) // ფილოსოფია, რელიგია, კულტურა, თბ., 2009.
14. გერონტი შუშანაშვილი, გამოყენებითი ეთიკის საფუძვლები, თბ., 2004.
15. გიორგი ხუბუა, სამართლის თეორია, თბ., 2004.
16. В. А. Бачинин, Энциклопедия философии и социологии права, Санкт-Петербург, 2006.
17. В. Д. Губин, Философия, М., 2000.
18. А.И. Демидов, Ценностные измерения власти // Политические исследования, 1996, № 3.
19. Э. А. Поздняков, Философия государства и права, М., 1994.
20. Густав Радбрух, Философия права, М., 2004.
21. А. С. Рогов. Соотношение конституционной и политической ответственности // Закон и право, 2010, № 9.
22. С.Л.Франк Духовные основы общества. Введение в социальную философию, М., 1992.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებამ.



რამაზ გახოვიძე
(თბილისი)

რამაზ გახოვიძე – ქიმიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, საქართველოს სახელმწიფო მელიქიშვილის სახელობის პრემიის ლაურეატი, სახელმწიფო პრემიის ლაურიატი, ავტორი მრავალი გამოკვლევისა ქიმიის, ბიოლოგიის და ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის დარგებში; ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი.

სამყაროს წარმოშობის საიდუმლოება
წერილი V*

მეცნიერება, ფილოსოფია, რელიგია და სამყაროს
კოსმოლოგიური მოდელი

„უეჭველია, რომ სამყარო წარმოიქმნა რაღაც განსაზღვრულ დროს.“
პოლ დირაკი

მსოფლიოს გეოცენტრული თეორია შეიქმნა დიდი ხნის წინ და როგორც მეცნიერულ-ფილოსოფიური დოქტრინა, გაფორმდა IV საუკუნეში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე არისტოტელეს მიერ, შემდეგ განვითარდა ჰიპოკრატეს მიერ (III ს. ჩვ.წ.მდე) და სრულყოფილ იქნა ჩვენი წელთაღრიცხვით III საუკუნეში გამოჩენილი ალექსანდრიელი ასტრონომის პტოლემეს მიერ, რომლის სახელითაც იგი ცნობილია მეცნიერების ისტორიაში.

* წინა წერილები გამოქვეყნებულია შემდეგ გამოცემებში: „რელიგია და მეცნიერული მსოფლმხედველობა“. წიგნში: მეცნიერება და რელიგია. პირველი საერთაშორისო კონფერენციის მოხსენებათა კრებული. თბილისი, 2005; „მეცნიერული კვლევის კრეაციული მსოფლმხედველობა“. წიგნში: პირველად იყო სიტყვა. თბილისი, 2006; „კრეაცია თუ ევოლუცია“. წიგნში: ფილოსოფიური ძიებანი, ტ. XIII, თბილისი, 2009; „ათეიზმის კრახი“. წიგნში: ფილოსოფიური ძიებანი, ტ. XIV, თბილისი, 2010.

გეოცენტრულ მსოფლმხედველობაზე, არსებითად, გაიყინა უძველესი კოსმოგონია. მხოლოდ პითაგორელთა ორიგინალური აზრი განვითარდა სხვა მიმართულებით. მათ წამოაყენეს იდეა სამყაროს შუაგულში ცენტრალური ცეცხლის არსებობის შესახებ, რომლის გარშემოც მოძრაობს ციური სხეულები. ამ წარმოდგენებმა IV საუკუნეში ჩვ.წ-მდე პითაგორელები დედამიწის საკუთარი ღერძის გარშემო ბრუნვის შესახებ გენიალურ ვარაუდამდე, ხოლო ერთი საუკუნის შემდეგ არისტარხ სამოსელი ჰელიოცენტრიზმის იდეამდე მიიყვანა. ეს თამამი იდეა უარყოფილ იქნა მაშინ, რადგან ეყრდნობოდა დაუმტკიცებელი წინაპირობებს და არ დასტურდებოდა ცნობილი, იმ დროისთვის გასაგები, ფაქტებით. მოგვიანებით გალილეიმ შექმნა ტელესკოპი და მისი საშუალებით ექსპერიმენტულად დაასაბუთა ჰელიოცენტრული თეორია. ამის გამო ინკვიზიციამ გალილეის სამუდამო პატიმრობა მიუსაჯა, რაც, ასაკის გამო, შინაპატიმრობით შეუცვალა. გალილეი (1564-1642) ითვლება თანამედროვე მეცნიერების ფუძემდებლად, როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული თვალსაზრისით.

მხოლოდ 18 საუკუნის შემდეგ, XVI საუკუნეში ააღორძინა ჰელიოცენტრიზმის იდეა ახალ საფუძველზე ნიკოლო კოპერნიკმა, რამაც საფუძველი ჩაუყარა ახალ ერას ასტრონომიაში.

ბიბლია იწყება შემდეგი სიტყვებით: „თავდაპირველად ღმერთმა შექმნა ცა და დედამიწა“.

განვიხილოთ სამყაროს მეცნიერული კოსმოლოგიური მოდელი, რომელიც დაფუძნებულია ფიზიკის, ასტრონომიისა და ასტროფიზიკის მიღწევებზე.

სამყაროს, როგორც ერთიანი მთელის თვისების აღწერა შესაძლებელი გახდა 1917 წელს ა. აინშტაინის ფარდობითობის ზოგადი თეორიის შექმნის შემდეგ. აინშტაინმა გამოიყვანა მიზიდულობის ველის განტოლებები, რომელთა ამოხსნა სამყაროს მდგომარეობის აღწერის საშუალებას იძლეოდა. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ განტოლებებით ვერ აღინერებოდა სტაციონარული სამყარო, ე.ი. დროსა და სივრცეში უცვლელი სამყარო. წარმოდგენა სამყაროს, როგორც მთელის, უცვლელობის შესახებ იმდენად იყო ძვალ-რბილში გამჯდარი თვალსაზრისი, რომ ისეთმა ნოვატორმა მეცნიერმაც კი, როგორიც იყო აინშტაინი,

თვითნებურად დაინყო განტოლების შეცვლა მხოლოდ იმიტომ, რომ გადაერჩინა სამყაროს უცვლელობა.

1922 წელს ა. ფრიდმანმა აჩვენა, რომ აინშტაინის განტოლებებით შესაძლებელია გაფართოებადი სამყაროს აღწერა. ასეთ სამყაროში ნივთიერებათა მასები რაღაც ცენტრიდან ერთმანეთს სცილდება.

1927 წელს ბელგიელმა მღვდელმა და მათემატიკოსმა ჟორჟ ლამეტრმა სენსაციური მოსაზრება გამოთქვა, რომ სამყარო აფეთქების შემდეგ შეიქმნა. ეს თეორია რადიკალურად ეწინააღმდეგებოდა იმჟამინდელ მეცნიერულ შეხედულებებს სამყაროზე. ლამეტრის აზრით, რელიგია და მეცნიერება არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს. ალბერტ აინშტაინმა თავდაპირველად არ გაიზიარა ეს მოსაზრებები. 1929 წელს ამერიკელმა ფიზიკოსმა ედვინ ჰაბლმა კალიფორნიის ობსერვატორიაში უდიდესი აღმოჩენა გააკეთა: ვარსკვლავები, მათი დედამიწისგან დაშორების შესაბამისად, გამოსცემდნენ მოწითალო ფერს, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ვარსკვლავები დედამიწას შორდება. ფიზიკის კანონების თანახმად, სინათლის სხივი დაკვირვების წერტილისკენ მოძრაობისას სპექტრის ხილულ დიაპაზონში იხრება იისფერისკენ, დაშორებისას კი – წითლისკენ. ჰაბლმა აღმოაჩინა, რომ ვარსკვლავების სინათლე იხრება წითელი ფერისკენ, ე.ი. ვარსკვლავები მუდმივად გვშორდება. ჰაბლმა კიდევ ერთი სენსაციური აღმოჩენა გააკეთა: ვარსკვლავები და გალაქტიკები არამარტო ჩვენ, არამედ ერთმანეთსაც შორდება. ყოველივე ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ სამყარო ფართოვდება. გაფართოებადი სამყარო შეიძლება შევადაროთ გასაბერ ბუშტს; გალაქტიკები ერთმანეთს ისევე შორდება, როგორც ბუშტის ზედაპირზე დასმული წერტილები შორდება ერთმანეთს.

უამრავმა ექსპერიმენტმა და თანამედროვე ფიზიკოსთა გამოთვლებმა დაამტკიცა, რომ სამყაროს ჰქონდა დასაწყისი და იგი მყისიერად შეიქმნა უდიდესი აფეთქების შედეგად. აღმოჩნდა, რომ სამყარო დინამიკურია და არა სტატიკური, როგორც ამას მიიჩნევდნენ მატერიალისტები.

რას გვეუბნება ეს თეორია სამყაროს წარსულზე? ამჟამად სამყარო ფართოვდება. შესაბამისად, ადრე სამყაროს რადიუსი უფრო პატარა იყო, ხოლო ნივთიერების სიმკვრივე –

უფრო დიდი. სამყაროს წარმოშობის დასაწყისის მომენტში სიმკვრივე უსასრულო იყო.

ამგვარად, ხილული ფიზიკური სამყაროს წარმოშობის დასაწყისის მეცნიერული კოსმოლოგიური მოდელი ემთხვევა სამყაროს შექმნის პირველი დღის ბიბლიურ მოდელს.

ბიბლიის მიხედვით, მეორე დღეს ღმერთმა შექმნა მეორე ცა, რომელსაც „მყარი“ უწოდა (დაბ. 1:8), რაც დაკავშირებულია პლანეტა დედამიწის წარმოქმნასთან. ცისა და დედამიწის შექმნა პირველ დღეს შეიძლება გაგებულ იქნას როგორც სივრცისა და მატერიის შექმნა. თანდამედროვე მეცნიერული შეხედულებებით, რომლებიც დაფუძნებულია ფარდობითობის ზოგად თეორიაზე, ადგენს ურთიერთკავშირს ფიზიკურ სივრცესა და მატერიას შორის. ფიზიკური სივრცე განისაზღვრება მატერიით და არ არსებობს მატერია სივრცის გარეშე და სივრცე მატერიის გარეშე. უფრო მეტიც, სივრცის გეომეტრია განისაზღვრება მატერიით. „ცისა და მიწის“ ერთდროული შექმნა არ ეწინააღმდეგება ამ შეხედულებებს.

გაფართოებადი სამყაროს ფიზიკური მოდელის მიხედვით, სამყაროს წარმოშობის პირველ ერას ეწოდება ადრონული (მძიმე ნაწილაკების სახელწოდების მიხედვით). ამ ერის დასაწყისში სამყაროს შედგენილობა ძალიან რთულია და წარმოდგენილია გიგანტური ტემპერატურისა და ძალიან მაღალი ენერგიების მქონე ნაწილაკებით. ადრონული ერის დამახასიათებელ თავისებურებას წარმოადგენს ნაწილებისა და ანტინაწილაკების თანაარსებობა. ნაწილაკები და ანტინაწილაკები განიცდის ანიჰილირებას და კვლავ წარმოიქმნება, იშლება და იბადება ურთიერთმოქმედების შედეგად. წყვილის „ნაწილაკი-ანტინაწილაკი“ ანიჰილაცია ნიშნავს მის გარდაქმნას გამოსხივებად (სინათლის, რენტგენის, გამოსხივებად). ანიჰილაციასთან ერთად მაღალი ენერგიისგან ხდება ნაწილაკებისა და ანტინაწილაკების დაბადება. უზარმაზარი ენერგიების, ანიჰილაციის პროცესებისა და ნაწილაკთა დაბადების პირობებში მატერია ადრონულ ერაში შეიძლება დახასიათდეს როგორც ერთგვარი ადრონული პლაზმა, რომელიც წარმოადგენს უფორმო ნაწილაკების, ანტინაწილაკების და გამოსხივების საკმაოდ ერთგვაროვან უფორმო ნარევს. მატერიის განვითარების ეს პერიოდი

ბიბლიაში აღწერილია შემდეგი სიტყვებით: „მინა იყო უსახო და უდაბური, ბნელი იდო უფსკრულზე და სული ღვთისა იძვროდა წყლებს ზემოთ“ (დაბ. 1:2). ხოლო სიტყვა „წყალი“ შეიძლება გაგებულ იქნას როგორც ერთგვაროვანი უფორმო თხევადი სტიქია, რომლისგანაც შემდგომში ყალიბდება მატერიის სხვადასხვა ფორმები. სწორედ ადრონულ ერაში იქმნება პროტონები და ნეიტრონები, ხოლო შემდეგ მათგან ნივთიერების ელემენტების ბირთვები.

ადრონების ანიჰილაციისა და დაშლის გამო სამყაროში წარმოიქმნება მრავალი ლეპტონი (მსუბუქი ელემენტარული ნაწილაკები) და ფოტონი. მკვრივ ლეპტონ-ფოტონურ სამყაროში ადრონები საკმაოდ იშვიათად გვხვდება და განვითარების ამ მეორე პერიოდს ლეპტონური ერა ეწოდება. ამ დროს ხდება ნივთიერების შემდგომი გარდაქმნა გამოსხივებად, ელექტრონებისა და პოზიტრონების ანიჰილაცია. ლეპტონური ერა მთავრდება, როცა სრულდება ყველა ანიჰილაციური პროცესი. მისი ხანგრძლივობა 10 ნამია.

მართალია, ნაწილაკთა ანიჰილაციის პროცესი, რაც იწვევს გამოსხივების წარმოქმნას, დაიწყო ჯერ კიდევ ადრონულ ერაში, მხოლოდ ლეპტონური ერის ბოლოს საკმაოდ დიდი რაოდენობით წარმოიქმნება ფოტონები და გამოსხივება დომინირებს ნივთიერებაზე. სამყაროს განვითარების ლეპტონურ ერაში მნიშვნელოვანი რაოდენობა გამოსხივების (სინათლის) გაჩენა შეესაბამება ბიბლიის შემდეგ სიტყვებს: „თქვა ღმერთმა: იყო ნათელი! და იქმნა ნათელი“ (დაბ. 1:3).

ბიბლია გვეუბნება, რომ სინათლე მზეზე ადრე წარმოიშვა. საუკუნეების განმავლობაში წარმოდგენა სინათლეზე განუყრელად იყო დაკავშირებული მზესთან. თუ შევადარებთ ბიბლიურ ტექსტს და სამყაროში მატერიის ევოლუციის მეცნიერულ მოდელს, ვნახავთ, რომ მზის გაჩენამდე გამოსხივების (სინათლის) არსებობა მთლიანად შეესატყვისება თანამედროვე მეცნიერულ წარმოდგენებს.

„დიდი აფეთქების თეორია“, რომელიც ადასტურებს სამყაროს არაფრისგან წარმოშობას, ამტკიცებს, რომ სამყაროს ჰქონდა დასაწყისი, რომელიც დროის უმცირეს მონაკვეთში (10⁴³ წმ) მოხდა. 1948 წელს გიორგი გამოვმა გამოთქვა მოსაზრება,

რომ „თუ სამყარო შექმნილია ასეთი კოლოსალური აფეთქების შედეგად, მაშინ კოსმოსში უნდა იყოს შემორჩენილი რაიმე კვალი, ანუ რადიაციის გარკვეული რაოდენობა. უფრო მეტიც, ეს რადიაცია თანაბრად უნდა იყოს გაფანტული მთელ კოსმოსში“. 1965 წელს არნო პენსიასმა და რობერტ უილსონმა აღმოაჩინეს რადიაცია, რომელსაც „ფონური კოსმოსური გამოსხივების“ (რელიქტიური რადიოგამოსხივება) უწოდეს, რომელიც რაიმე წყაროდან კი არ მოდიოდა, არამედ მთელ კოსმოსში იყო გაფანტული. ამ აღმოჩენამ ნათლად დაადასტურა, რომ ეს რადიაცია „დიდი აფეთქებიდან“ იყო შემორჩენილი. ავტორებს ამ აღმოჩენისთვის ნობელის პრემია მიენიჭათ. 1989 წელს ნასამ „ფონური კოსმოსური გამოსხივების“ დასამტკიცებლად კოსმოსში გაუშვა თანამგზავრი „COBE“, რომელსაც სულ 8 წუთი დასჭირდა პენსიასის და უილსონის გამოთვლების დასადასტურებლად. კოსმოსში აღმოჩენილ იქნა იმ ზემძლავრი აფეთქების ნაშთი, რომელმაც საწყისი დაუღო სამყაროს არსებობას. ნასას უნიკალური ორბიტალური ტელესკოპით „ჰაბლი“ განისაზღვრა სამყაროს სავარაუდო ასაკი სამყაროს გაფართოების ასაკი (ჰაბლის კონსტანტა), აღმოჩენილ იქნა პროტოგალაქტიკები, რომელთა ასაკიც ახლოსაა სამყაროს წარმოშობის ასაკთან. 1998 წელს ბერკლის (კალიფორნიის) უნივერსიტეტის მეცნიერებმა ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად აღმოაჩინეს, რომ დიდი აფეთქების შემდეგ სამყაროს გაფართოებასთან ერთად იზრდება გაფართოების სიჩქარეც, თუმცა მანამდე ზოგიერთი მეცნიერი ვარაუდობდა, რომ გრავიტაციის ზემოქმედებით სიჩქარე უნდა შემცირებულყო. სამყაროს გაფართოების სიჩქარე აფეთქებიდან ერთი წამის შემდეგ ერთი მეასიათასბილიონედითაც ნაკლები რომ ყოფილიყო, სამყარო დაინგრეოდა და დღევანდელ მდგომარეობას ვერ მიაღწევდა. დიდი აფეთქების კიდევ ერთი დამადასტურებელია ჰელიუმისა და წყალბადის რაოდენობა კოსმოსში. დიდი აფეთქებიდან შემორჩენილი ამ ნივთიერებათა კონცენტრაციის დონე კოსმოსში ემთხვევა მეცნიერთა თეორიულ გამოთვლებს. სამყაროს დასაწყისი რომ არ ჰქონოდა, მაშინ მთელი წყალბადის მარაგი თერმობირთვული პროცესის შედეგად მთლიანად გარდაიქმნებოდა ჰელიუმად.

ამგვარად, ლეპტონურ ერაში ანიჰილაციური პროცესების

დასრულების შემდეგ სამყარო შედის მატერიის ევოლუციის ახალ ფაზაში – გამოსხივების ერაში. სამყარო გავსებულია ფოტონებით, ხოლო ნივთიერება მცირე ნაღეჯის სახით იმყოფება ამ სინათლეში. გამოსხივების ერაში იწყება ჰელიუმის წარმოქმნა და სამყაროში ნივთიერება წარმოდგენილია წყალბადისა და ჰელიუმის ბირთვებითა და ელექტრონებით, რომლებიც საკმაოდ მაღალ ტემპერატურაზე წარმოქმნის პლაზმას და თბურ წონასწორობაში იმყოფება ფოტონებთან.

სამყაროს შემდგომი გაფართოებისას მისი ტემპერატურა ეცემა და ელექტრონები იწყებს წყალბადისა და ჰელიუმის ბირთვებთან შეერთებას და წარმოქმნის ნივთიერების ატომებს. ატომების წარმოქმნის დროს გამოსხივება მათთან უკვე აღარ მოქმედებს, ე.ი. პრაქტიკულად იგი არც ასხივებს და არც შთანთქავს. გამოსხივება გამოეყოფა ნივთიერებას და უკვე აღარ მონაწილეობს სამყაროს მატერიის ევოლუციაში. ეს პროცესი მიმდინარეობს გამოსხივების ერის დასასრულს. გამოსხივების ერასთან ერთად თავდება სამყაროს განვითარების ვარსკვლავმდელი პერიოდი. გამოსხივების ერის დასასრული ბიბლიაში შემდეგი სიტყვებით არის გადმოცემული: „დაინახა ღმერთმა რომ ნათელი კარგი იყო, და გაჰყარა ღმერთმა ნათელი და ბნელი“ (დაბ. 1:4). როგორც ბიბლიაში, ისე სამყაროს „ცხელ“ მოდელში ჩვენ ვხვდებით მატერიალური წყაროსგან განცალკევებული დამოუკიდებელი სუბსტანციის – სინათლის – არსებობას. შესაქმის ეს პერიოდი მთავრდება მნიშვნელოვან ეტაპზე: შექმნილია ნივთიერებების ატომები, რომელთაგანაც შემდეგ წარმოიქმნა ხილული სამყაროს ყველა ფიზიკური და ბიოლოგიური ობიექტი.

სამყაროს მატერიის განვითარების მოდელში უკანასკნელ ერას ეწოდა ვარსკვლავური ერა და იგი ხასიათდება ნივთიერების შემდგომი ევოლუციით – მკვრივი სხეულების წარმოქმნით, რამაც საფუძველი ჩაუყარა გალაქტიკებს, ვარსკვლავებს და პლანეტებს. ეს პერიოდი დღემდე გრძელდება.

გამოსხივების ერის ბოლოს, ნეიტრალური გაზის ატომების წარმოქმნის მომენტიდან მოქმედებაში შედის მიზიდულობის ძალები, რომლებიც განაპირობებს ნივთიერების არაერთგვაროვან თავმოყრას. მიზიდულობის ძალების გამკვრივებით

ნივთიერებას შეუძლია გახურება, იონიზირება და, საბოლოოდ, ვარსკვლავების, პლანეტების და გალაქტიკების წარმოქმნა. ვარსკვლავურ ერაში წარმოიშვა ჩვენი მზის სისტემა და პლანეტა დედამინა.

თუ შევადარებთ დაბადების მეორე, მესამე და მეოთხე დღეებს, ვნახავთ, რომ დედამინა მზეზე ადრე შეიქმნა. ამასი ათეისტები ჩვეულებრივ ხედავენ წინააღმდეგობას ბიბლიასა და მეცნიერებას შორის. დიდი ხნის განმავლობაში მეცნიერებაში გაბატონებული იყო კანტისა და ლაპლასის მიერ შექმნილი თეორია (XVIII-XIXსს), რომლის თანახმად დედამინა წარმოადგენს მზის მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილს, რომელიც მას ხანგრძლივი გაცივების პროცესში გამოეყო. ამგვარად, ბიბლიასა და მზის სისტემის წარმოშობის კოსმოლოგიურ ჰიპოთეზას შორის XX საუკუნის პირველ ნახევრამდე მართლაც არსებობდა შეუთანხმებლობა. XX საუკუნის 30-40-იან წლებში დადგენილ იქნა, რომ შეხედულება პლანეტების მზისგან გამოყოფის შესახებ მცდარია. საქმე ის არის, რომ პლანეტები მზის გარშემო კოლოსალური სისწრაფით ბრუნავენ, მაშინ, როცა თვით მზე შედარებით ნელა ბრუნავს. პლანეტები მართლაც თუ მზისგან მოგლეჯილ სხეულებს წარმოადგენენ, მაშინ ისინი უნდა ბრუნავდნენ მნიშვნელოვნად ნაკლები სისწრაფით, ხოლო მზე – უფრო დიდი სისწრაფით, რადგან მოძრაობის (ბრუნვის) რაოდენობა მასის ერთეულზე ამ შემთხვევაში მზისა და პლანეტებისათვის დაახლოებით თანაბარი უნდა იყოს.

ო. შმიდტმა წამოაყენა პლანეტების წარმოქმნის ჰიპოთეზა, რომლის თანახმად, გალაქტიკაში მოძრავი მზე შეეჯახა ნაწილაკთა გროვას და მიიტაცა ისინი, რომელთაც თავიანთი მოძრაობის რაოდენობის მომენტი გააჩნდათ. შემდეგ ეტაპზე ადგილი ჰქონდა ამ ნაწილაკთა გამსხვილების პროცესს დიდი სხეულების წარმოქმნით. ასე, თანდათანობით წარმოიქმნა ჩვენი პლანეტარული სისტემა მზის, როგორც ცენტრალური სხეულის, გარშემო [1].

ბიბლიის თანახმად, მზე დედამინასთან წარმოიქმნა, მაშინ როცა ეს უკანასკნელი იყო არა უფორმო მასა, არამედ უკვე ჩამოყალიბებული იყო როგორც გარკვეული ციური სხეული და მასზე სიცოცხლის ჩანასახიც არსებობდა მცენარეების სა-

ხით. ბიბლია არ გვეუბნება, თუ როგორ წარმოიქმნა მზე დედამიწასთან, იგი მხოლოდ ადასტურებს ამ ფაქტს. შმიდტის ჰიპოთეზა, მართალია, არ ემთხვევა ბიბლიის მონაცემებს, მაგრამ მასთან ბევრად ახლოს დგას, ვიდრე ცნობილ კოსმოგონიურ თეორიებთან. შმიდტის თეორიასთან ახლოს დგას ის ჰიპოთეზა, რომლის თანახმად, პლანეტები, როგორც სრულად ჩამოყალიბებული ცივი სფეროები, მიტაცებულ იქნა მზის მიერ.

კითხვას თუ როგორ წარმოიქმნა სამყარო, მორწმუნე უპასუხებს, რომ იგი არაფრისგან წარმოიქმნა ისე, როგორც აღწერილია დაბადების წიგნში. ასეთი პასუხი დიდი ხნის განმავლობაში მეცნიერული თვალსაზრისით მიუღებელი იყო, რადგან იგი ეწინააღმდეგება მატერიისა და ენერგიის შენახვის კანონს. ამ კანონის თანახმად, რომელიც XIX საუკუნეში იქნა დადგენილი, მატერიას და ენერგიას შეუძლიათ ერთი ფორმიდან მეორეში გადასვლა, მაგრამ არაფრისგან არაფერი წარმოიქმნება. ამიტომ მეცნიერები სამყაროს განიხილავდნენ როგორც რაღაც მარადიულს და გვერდს უვლიდნენ მისი წარმოშობის საკითხს. ბიბლიური მტკიცებულება იმის შესახებ, რომ სამყარო არაფრისგან არის შექმნილი, როგორც ჩანს, გახდა მეცნიერებასა და ბიბლიას შორის კონფლიქტის მიზეზი.

XIX საუკუნიდან დაპირისპირება ბიბლიასა და მზის სისტემის წარმოშობის შესახებ მეცნიერულ შეხედულებებს შორის თანდათან მცირდება. ამ შემთხვევაში რელიგიური შეხედულებები კი არა, არამედ ლაპლასის მეცნიერული თეორია აფერხებდა მეცნიერების განვითარებას, რომელმაც ადამიანები საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში მიაჩვია იმის ფიქრს, თითქოს ერთხელ და სამუდამოდ ზუსტად არის დადგენილი, რომ პლანეტები წარმოადგენს მზის ნაწილაკებს, რომლებიც ცეცხლოვანი წვეთების სახით მოწყდა და შემდეგ გაცივდა.

ამგვარად, ბოლო ათწლეულში კოსმოლოგიაში დიდმა პროგრესმა მეცნიერებს შესაძლებლობა მისცა სხვაგვარად შეხედათ სამყაროს ისტორიისთვის. დღეს უზარმაზარი მასალა დაგროვდა „დიდი აფეთქების“ კოსმოლოგიური თეორიის სასარგებლოდ. მოგვყავს ოთხი ძირითადი მტკიცებულება: 1. 1965 წელს ნაპოვნი იქნა პირველადი სინათლის სფეროს ნარჩენები; 2. დადგენილ იქნა ნყალბადის და ჰელიუმის თანაფარ-

დობა სამყაროში; 3. ჰაბლმა აღმოაჩინა გალაქტიკების გაბნევა; 4. 1990 წელს თანამგზავრ „COBE“-ს საშუალებით გაზომილ იქნა აბსოლუტურად შავი სხეულის სპექტრი მიკროტალღურ ფონურ რადიაციაზე. „დიდი აფეთქების“ თეორია ერთადერთია, რომელიც ყველა ამ დაკვირვებას პასუხობს და ამიტომაც დღეს იგი აღიარებულია მსოფლიოს ყველა წამყვანი მეცნიერის მიერ. ყველაზე საოცარი რამ ის არის, რომ დიდი აფეთქების თეორია ამტკიცებს, რომ სამყარო არაფრისგან შეიქმნა.

ზშირად კითხულობენ, რა იყო „დიდი აფეთქებამდე?“. სამყაროს წარმოშობამდე არ არსებობდა დრო. პრინსტონის უნივერსიტეტის პროფესორი ჯ. უილერი წერს: „დიდი აფეთქებამდე არაფერი არ არსებობდა. ბუნების კანონები, ისევე როგორც დრო და სივრცე, დიდ აფეთქებასთან ერთად შეიქმნა“ [2]. თუ არ არსებობს ფიზიკური სამყარო, მაშინ არ არსებობს არც დრო და არც სივრცე.

როცა პენზიასმა და უილსონმა აღმოაჩინეს პირველადი სინათლის არსებობა, ამან არამარტო დაადასტურა სამყაროს შექმნის ფაქტი, არამედ ნათელი მოჰფინა დაბადების ნიგნში აღწერილ საუკუნოვან გამოცანას. ბიბლია არაორაზროვნად გვეუბნება, რომ შესაქმის პირველ დღეს „იყო ნათელი“ (1:3). მაგრამ მაშინ არ იყო არც ვარსკვლავები, არც მზე, არც მთვარე, არც ადამიანები და არც სინათლის სხვა ცნობილი წყარო. მაშინ როგორ უნდა იქნას გაგებული „სინათლე“, რომელიც ნახსენებია დაბადების ნიგნში?

მეცნიერებმა დაადგინეს, რომ სინათლე დროის დასაწყისიდანვე არსებობდა. საინტერესოა, როგორი იყო დროის მასშტაბი? რა დრო დასჭირდა კოსმოლოგიურ მოვლენებს, რომლებიც მიმდინარებდა სამყაროს შექმნისას? რამდენი მთლიანი წელი უნდა გასულიყო, რომ ყველა კოსმოლოგიური მოვლენა, რომლებიც თან ახლდა სამყაროს შექმნას, მომხდარიყო საოცრად მოკლე დროში, რამდენიმე წუთში – პირველ სამ წუთში. ახალშობილ გავარვარებულ სამყაროს ხორცი შეესხა ფენომენალური სიჩქარით და წარმოიქმნა სამყაროს მდგრადი ძირითადი ნაწილები. დიდი აფეთქებიდან პირველი სამი წუთის განმავლობაში, როცა ცივდებოდა მდულარე სამყარო, წარმოიქმნა პირველადი ელემენტების ატომების ბირთვები.

დღეს ყველა წამყვანი კოსმოლოგი საუბრობს სამყაროს შექმნაზე. ბიბლია კი სამყაროს შემოქმედზე. სამყაროს და დედამიწის კოსმოლოგიურ მოდელებს მრავალი მსგავსება გააჩნიათ დაბადების წიგნის შექმნის პირველ დღესთან, სამყაროს წარმოშობის და განვითარების აღწერასთან.

ფიზიკის კანონები შეიქმნა „დიდი აფეთქებისას“ და დღემდე უცვლელია. უფრო მეტიც, ყველა ეს კანონი ისეთ უზუსტეს გამოთვლებს ეფუძნება, რომ მათ უმნიშვნელო ცვლილებასაც კი შეუძლია სამყაროს დაღუპვა გამოიწვიოს. ყოველივე ეს კი იმ სრულყოფილ წესრიგზე მიუთითებს, რომელიც დიდ აფეთქებასთან ერთად გაჩნდა. დიდი აფეთქების შემდეგ სამყაროში არაფერი მომატებულა და არც მოკლებულა. „არავინ დააკლდება ძალმოსილს და ყოვლადძლიერს“ (ეს.: 40:26), რაც სრულ თანხმობაშია ფიზიკის ფუნდამენტურ კანონებთან.

აფეთქებას, როგორც წესი, არ შეუძლია წესრიგის გამონვევა. პირიქით, იგი არღვევს და ანადგურებს წესრიგს. „დიდმა აფეთქებამ“ გამოიწვია აბსოლუტურად სანინალმდეგო რეაქცია, რაც დასრულდა გალაქტიკათა ფორმირებით. აფეთქების შემდეგ ასეთი დიდი წესრიგის წარმოქმნა შემთხვევით გამოირიცხებოდა. კიდევ უფრო ფანტასტიკურია სიცოცხლის არსებობა და ცოცხალ უჯრედში არსებული წესრიგი. ადამიანის შემთხვევით წარმოშობის ალბათობა კიდევ უფრო წარმოუდგენელია. გაოცებას იწვევს ადამიანის ორგანიზმის კონსტრუქციული სრულყოფილება. თვითნებურად წარმოქმნა ამ უზუსტესი წესრიგისა და უნიკალური ჰარმონიისა „დიდი აფეთქების“ შემდეგ, თერმოდინამიკის მეორე კანონის თანახმად, ყოვლად დაუჯერებელია. დეტალური გეგმის გარეშე სამყარო ვერ წარმოიქმნებოდა. შემოქმედის „მარადიული ძალა და ღვთაება წუთისოფლის დასაბამიდან ქმნილებათა ხილვით შეიცნობა“ (რომ. 1:20).

ეკატერინე მეორემ სამეცნიერო დისპუტზე ღმერთის არსებობის შესახებ მოიწვია იმ დროის ორი უდიდესი მათემატიკოსი ლეონარდო ეილერი და პიერ ლაპლასი. ეილერს ნილად ხვდა, პირველი გამოსულიყო. იგი მივიდა დაფასთან და დაწერა ძალიან მოკლე ფორმულა: $e^{\pi} + 1 = 0$ და წარმოთქვა არანაკლებ მოკლე ფრაზა: „მამასადამე, ღმერთი არსებობს!“. დისპუ-

ტი დასრულდა. საწინააღმდეგო აზრი ოპონენტების მხრიდან არ გამოთქმულა. თუ წარმოსახვითი და ორი ტრანსცენდენტული რიცხვი, რომელთაგანაც ერთი ნოლია, შეიძლება ასეთ კობტა ფორმულად გაერთიანდეს, მაშინ ნებისმიერი საწინააღმდეგო მტკიცებულება აზრს კარგავს. ბუნების კანონების ღრმა შეცნობით ცხადი ხდება, რომ სამყარო შექმნილია სილამაზის კანონებით. სწორედ სილამაზის და სრულყოფილების იდეა უძევს საფუძვლად ცოცხალ და არაცოცხალ ბუნებას, რაც მათემატიკის ენაზე სიმეტრიის კანონებით გამოისახება.

მატერიალიზმი, როგორც ფილოსოფიური სისტემა თვლის, რომ მატერია წარმოადგენს ერთადერთ აბსოლუტურ არსს და უარყოფს მის გარდა ნებისმიერი სხვა რამის არსებობას. იგი უარყოფს შემოქმედს და მიაჩნია, რომ სამყარო არის უსასრულო ზომის მატერიის გროვა და მასა, არა აქვს არც დასაწყისი და არც დასასრული. მატერიალისტური ფილოსოფიის ფესვები მომდინარეობს ძველი საბერძნეთიდან და კულმინაციას მიაღწია კარლ მარქსის დიალექტიკურ მატერიალიზმში.

მეცნიერული სოციალიზმი თავის საწყისს იღებს დარვინისგან, მარქსი წერდა: „დარვინის ეს წიგნი ძალზე მნიშვნელოვანია. იგი გვიჩვენებს, რომ ისტორიულად კლასობრივ ბრძოლას აქვს თავისი ფესვები ბუნებისმეტყველებაში“. ენგელსი აღნიშნავდა: „დარვინმა პირველმა დაასაბუთა, რომ ჩვენს ირგვლივ ყველა მცენარე და ცხოველი, ასევე ადამიანი წარმოადგენს მცირერიცხოვანი ერთუჯრედიანი მიკროორგანიზმებისგან განვითარების ხანგრძლივი პროცესის შედეგს, რომლებიც, თავის მხრივ, წარმოიშვა ქიმიური ნაერთების შემცველი პროტოპლაზმისგან ან ცილოვანი მასისგან“. დარვინის ამ აღმოჩენიდან მან გამოიყვანა საზოგადოების ევოლუციის კანონი: „ის, რაც ჭეშმარიტია ბუნების, როგორც ისტორიული პროცესის, მიმართ, ჭეშმარიტია საზოგადოების განვითარების ისტორიის მიმართაც ყველა მის გამოვლენაში“.*

* მეცნიერების ისტორიაში აღწერილია მაგალითები, თუ როგორ გავლენას ახდენს მეცნიერული შემოქმედება მხატვრულზე და პირიქით [3]. დარვინის მიერ ევოლუციის თეორიის ჩამოყალიბებაზე, უთუოდ, გავლენა იქონია გოეთეს შემოქმედებამ, კერძოდ, „ფაუსტმა“. ფაუს-

ევოლუციური თეორიის ძირითად დებულებას მაკროევოლუცია წარმოადგენს. მიკროევოლუცია პასუხისმგებელია ცოცხალ არსებათა ჯიშებში სახეობათა წარმოქმნაზე (მაგალითად, ძაღლების წარმოშობა მგლებისგან ან ტურებისგან), ხოლო მაკროევოლუციამ, დარვინიზმის მიხედვით, წარმოშვა ცხოველთა და მცენარეთა მთელი მრავალფეროვნება. იგი ზესახეობრივი დონის მთელი რიგი ჯგუფების „ისტორიული განვითარების“ პროცესია. ზოგჯერ, მას „ტიპების ევოლუციას“ ან „ტიპოგენეზს“ უწოდებენ.

ადამიანს შეუძლია მიკროევოლუციაზე დაკვირვება და მისი განხორციელება სელექციის გზით (ახალი ჯიშების, ქვესახეობების და შემდეგ ახალი სახეობების წარმოქმნა, მაგალითად, სოფლის მეურნეობასა და მეცხოველეობაში), რაც ექსპერიმენტულად დამტკიცებულია და ეჭვს არ იწვევს, ხოლო ბუნებრივი შერჩევის გზით ბაქტერიის სასწაულებრივად გარდაქმნა ამებად, ქიისა – ბაყაყად, და, საბოლოოდ, ადამიანად, პრინციპულად განსხვავდება მიკროევოლუციისაგან.

დარვინისტები თვლიან, რომ მაკროევოლუციის მიზეზს წარმოადგენს შემთხვევითი მუტაციები (ცვლილებანი გენომში, კერძოდ დნმ-ის თანმიმდევრობაში), რომლებიც ადაპტაციისა და ბუნებრივი შერჩევის მექანიზმით, გარემოს პირობების ცვლილებისას, თანდათანობით მთლიანად ცვლის ორგანიზმს ისე, რომ სხვა ორგანიზმად გარდაიქმნება (მაგალითად, ტრანსმუტაცია, რაც განაპირობებს ხმელეთის ცხოველის ევოლუციას ვეშაპად) [5].

რაც უფრო რთულია ორგანიზმი, მით უფრო რთულია მისი გენომი. მაგალითად, ბაქტერიის გენომი შედგება ნუკლეოტიდების მილიონობით წყვილისგან. საფუფრებს, ბაქტერიებ-

ტი მკვეთრად ანტირელიგიურად არის განწყობილი, იგი ღვთის დარად და ტოლად გრძნობს თავს. მისი აზრით, „ბუნებას თავისი თავი საკუთარ თავში აქვს დაფუძნებული“. ფაუსტი თავისი ხანგრძლივი მეცნიერული მოღვაწეობის სავალალო შედეგს ასე აყალიბებს:

*„ცხოველმყოფელი ბუნების ნაცვლად,
სადაც თვით ღმერთმა მოგვცა ადგილი,
უსულო ძვლებთან ვცხოვრობ აქ მარად,
ძონძების მტვერში მთლად ამოსვრილი.“*

თან შედარებით, 4-ჯერ მეტი ნუკლეოტიდი აქვთ, ხოლო უმაღლეს ორგანიზმთა, მაგალითად, ადამიანის უჯრედის გენომი შეიცავს მრავალ მილიარდ ნუკლეოტიდების წყვილს [6,7]. დნმ-ის ჯაჭვი, რომლისგანაც შედგება ჩვენი ორგანიზმის თითოეული უჯრედი, შეიცავს სხეულის ნებისმიერი ნაწილის – თითის წვერიდან თმის ძირამდე – ინფორმაციას. ამასთან, დნმ-ის უნარი ინფორმაციის შენახვისა იმდენად ეფექტურია, რომ ყველა მონაცემი, რომელიც აუცილებელია ყველა სახეობის ორგანიზმთა აღსაწერად, რომელიც ოდესმე არსებულა ჩვენს პლანეტაზე, შეიძლება მოთავსდეს ჩაის კოვზზე და კიდევ დარჩება ადგილი ყველა ნიგნის შინაარსისთვის, რაც კი ოდესმე დაწერილა [8].*

ძუძუმწოვართა უჯრედებში კოდირებულია ბევრად მეტი ინფორმაცია (კონკრეტულად, გენეტიკური), ვიდრე ბაქტერიებისა და საფუვრების უჯრედებში. რაც უფრო რთულია ორგანიზმი, მით უფრო მეტი ინფორმაციას შეიცავს მისი გენომი. მარგამ რა მოხდება, თუ რალაც ზემოქმედება დააზიანებს ან შეცვლის ნუკლეოტიდების თანამიმდევრობის ნაწილს, ე.ი თუ მოხდება მუტაცია? აქ ორი თეორიული შესაძლებლობაა: ან ინფორმაცია დაიკარგება, ან მოიმატებს. მაკროევოლუციის თეორია უშვებს, რომ ზოგჯერ, მართალია, იშვიათად, შემთხვევითი

* ფაუსტის მიერ მიტოვებულ ლაბორატორიაში ყოფიერების რაობის და ბუნების არსის წვდომას აგრძელებს ფაუსტის მონაფე ვაგნერი. იგი რაციონალისტური მეტაფიზიკის და მექანიკური მსოფლალქმის საფუძველზე მუშაობს და თვლის:

*„ადამიანმა თავისი მძაფრი ნიჭით და გზებით
უნდა იპოვოს წარმოშობის მაღალი გზები“.*

ვაგნერი ნივთიერებათა ქაოსური მდგომარეობიდან გეომეტრიულ, მონესრიგებულ და ერთფეროვან მდგომარეობაში გადაყვანის მეშვეობით ქმნის ხელოვნურ ადამიანს და, საბოლოოდ, ხელში რჩება არანამდვილი და სქემატური არსება, როგორცაა, ცოცხალი სამყაროსაგან ჰერმეტიკულად დახშული, კოლბაში გამომწყვდეული ჰომუნკულუსი, რომელიც ისევე განწირული არსებობისათვის, როგორც მაიმუნისგან ჰიპოტეტურად მიღებული „ადამიანი“. თავისი გონებით გაამაყებულმა ადამიანმა საკუთარი თავი მიიჩნია ღმერთად და თავის გზას დაადგა, ე.ი. ბუნებას შეაქცია ზურგი, მაგრამ ამ „პატარა ღმერთმა“ ისლა მოახერხა, რომ „მხეცებს მხეცობაში გადააჭარბა“ [4].

ცვლილებების შედეგად, ბუნებრივი შერჩევის კონტროლით, ხორციელდება მეორე შესაძლებლობა, ე.ი. წარმოიქმნება ახალი თვისებები, რაც ინვესს ახალი გვარის და კლასის ორგანიზმთა წარმოქმნას [5]. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, წარმოიშობა ახალი ინფორმაცია ხშირად იმისგან, რაც ადრე ინფორმაციას არ წარმოადგენდა.

მოლეკულური ბიოლოგიისა და გენეტიკის თანამედროვე გამოკვლევებით საპირისპირო რამ მტკიცდება. კერძოდ, მუტაციები ყოველთვის წარმოადგენს ერთგვარ „დაბრკოლებას“ გენეტიკური ინფორმაციის კოპირებისას და ისინი უბრალოდ შეცდომებს წარმოადგენს და მათ არ შეუძლიათ ხანგრძლივი დროის განმავლობაშიც კი მაკროეოლუციისათვის აუცილებელი გარკვეული პროგრესული ცვლილებები გამოიწვიონ [9]. ხშირად ევოლუციური ცვლილების მაგალითად მოაქვთ მდგრადობის გამომუშავება ბაქტერიებში ანტიბიოტიკების მიმართ, მწერებში – ინსექტიციდების მიმართ, რაც სინამდვილეში, გამონვეულია გენეტიკური ინფორმაციის არა დაგროვებით, არამედ დაკარგვით [9]. მუტაციები, როგორც წესი, ინვესს გენომის მუშაობის დარღვევას. მუტაგენეზის დროს ხდება კანცეროგენური მუტაციების დაგროვება, რაც ინვესს კიბოს და შთამომავლობაში სიმამხინჯეებსა და პათოლოგიებს.

დარვინისტები ბაქტერიებს განიხილავენ როგორც ეკოლოგიური მუტაციის მაგალითს, რადგან ისინი ანტიბიოტიკებს ადვილად ეგუებიან მუტაციის საშუალებით [5]. წელიწადში ერთხელ იცვლება მიკროორგანიზმთა ასი ათასი თაობა, რაც შეესაბამება თაობათა რაოდენობას, რომლის დროსაც ძუძუმწოვართა ევოლუციაში უნდა მოხდეს მნიშვნელოვანი მაკროეოლუციური ტრანსფორმაციები [10]. თუ მაკროეოლუციური მექანიზმები რეალურია, მაშინ გაუგებარია, დღემდე რატომ ვერ შეძლეს მიკროორგანიზმების ახალი ტიპებისა და სახეობების აღმოჩენა ლაბორატორიულ პირობებში?

ამასთან დაკავშირებით, ერთ სახალისო ამბავს მოვიყვან. გასული საუკუნის 30-იან წლებში, როცა საბჭოთა კავშირში გააფთრებით ებრძოდნენ გენეტიკას, აკადემიაში მოხსენებას აკეთებდა აკადემიკოსი ლისენკო და „მეცნიერულად“ ასაბუ-

თებდა, რომ გენეტიკა შარლატანობაა და მეტი არაფერი. ამ დროს აკადემიკოსმა კაპიცამ მომხსენებლს ჰკითხა: „თქვენ ამტკიცებთ, რომ გენი არ არსებობს და ორგანიზმის ნიშან-თვისებები მხოლოდ გარეგან ზემოქმედებაზეა დამოკიდებული. ესე იგი, თუ ძროხას მოვაჭრით ცალ რქას, შემდეგ მის შთამომავალსაც და ასე გავაგრძელებთ გარკვეული პერიოდის განმავლობაში, საბოლოოდ დაიბადება ხბო, რომელსაც მხოლოდ ერთი რქა ექნება“. „დიახ, მხოლოდ ამას შეიძლება რამდენიმე საუკუნე დასჭირდეს“, უპასუხა ლისენკომ. „მაშინ მითხარით“, განაგრძო კაპიცამ, „რატომ არის, რომ ათასწლოვანი ზემოქმედების შემდეგ ქალები დღემდე მაინც ქალწულებად იბადებიან და ებრაელები წინდაცვეთის გარეშე?“. დარბაზში სამარისებური სიჩუმე ჩამონვა. ლისენკომ მოხსენება შეწყვიტა და უსიტყვოდ დაბრუნდა დარბაზში თავის ადგილზე.

რელიგია, ფილოსოფია, მეცნიერება კაცობრიობის ცივილიზაციის სამი ძირითადი მამოძრავებელი ძალაა, რომელიც ყოველთვის მიმართულია ერთი მიზნისკენ – ადამიანის სრულყოფილი კეთილდღეობისკენ.

ევოლუციის თეორია ამტკიცებს, რომ ცხოველთა, მცენარეთა ერთი სახეობა გარდაიქმნება მეორეში, რომ ერთი სახეობა წინ უძღვის მეორეს, რომ ერთი სახეობა წარმოშობს მეორე სახეობას. ამ ევოლუციონისტურ ცრუმეცნიერულ იდეებს არავითარი საერთო არა აქვს რელიგიასთან. ევოლუციური მოძღვრების თანახმად, თავდაპირველად იყო ქაოსი და მატერიის ორგანიზაციის პრიმიტიული ფორმები. მაგრამ ბუნებას თავისთავად არ შეუძლია გაუმჯობესება ან განვითარება თავისი ორგანიზაციის გართულების მიმართულებით, რადგანაც მასში ენერჯისა და ინფორმაციის თვითნებური შენარჩუნება არ ხდება. მატერიის ორგანიზაციის ყველა დონეზე, დანყებული ატომური დონით, შეიმჩნევა არა ევოლუცია, არამედ სანინალმდეგო პროცესი, ე.ი. დეგრადაცია. არ არის ნაპოვნი გარდამავალი ფორმები ადამიანსა და მაიმუნს შორის, რეპტილიებსა და ძუძუმწოვრებს, ასევე ჩიტებს შორის. არ არსებობს გარდამავალი ფორმები ერთუჯრედიან და მრავალუჯრედიან ორგანიზმებს შორის.

ბიოლოგიური ევოლუციის არსებობისათვის აუცილებე-

ლია ე.წ. ბუნებრივი შერჩევა, რის შედეგადაც ძლიერი სახეობები ამარცხებენ ნაკლებად შემგუებელ სახეობებს. ამასთან, აპრიორულად იგულისხმება, რომ ყველა ინდივიდუმი – ცხოველებიც და ადამიანიც – მოკვდავია. სხვა სიტყვებით, სიკვდილი წარმოადგენს ევოლუციის მამოძრავებელ მექანიზმს. მაგრამ ასეთი მოსაზრება სრულიად მიუღებელია რელიგიისთვის, რომლის თანახმად ადამისა და ევას ცოდვით დაცემამდე ღვთის ქმნილებაში სიკვდილი არ არსებობდა. არავითარ ქაოსიდან კოსმოსის წარმოქმნაზე ბიბლიაში საუბარი არ არის, ღმერთმა არაფრისგან შექმნა ყოფიერება და თავის ქმნილებას მყისიერად მიანიჭა პიროვნული სილამაზე და ჰარმონია სამყაროს მთელი კოსმოსური ანსამბლით.

მნიშვნელოვან საშიშროებას წარმოადგენს ნახევარცოდნა, მეცნიერული შედეგებისა და მეთოდების ვულგარიზაცია. არ უნდა დაგვაფიქვდეს ის მარტივი ჭეშმარიტება, რომ მეცნიერებას შეუძლია ახსნას არა ყველა არსებითი მოვლენა, არამედ მხოლოდ მათი ნაწილი, უმთავრესად, ესენია განმეორებადი ანუ კანონზომიერი მოვლენები. ერთჯერადი პროცესის მეცნიერული გააზრება არ შეიძლება. სამყაროს წარმოშობის ჰიპოთეზები წარმოადგენს ბუნებისმეტყველებისათვის მისაღები მოდელების გავრცელებას წარსულის მოვლენებზე. ევოლუციური მოძღვრების ვერიფიცირება შეუძლებელია.

ფაქტების დაგროვებასთან ერთად მეცნიერების გამოყენების სფერო განუწყვეტლივ ფართოვდება, სულ უფრო და უფრო მეტი რაოდენობის მოვლენის ახსნა შეუძლია მას, იქმნება სრულიად ახალი სამეცნიერო მიმართულებანი, ერთი სიტყვით, სამყარო შეცნობადია და მისი შეცნობა შესაძლებელია. ეს შეცნობადობა, ზუსტად რომ ვთქვათ, ჩვენი გარემომცველი სამყაროს მეცნიერული შეცნობადობა, აინშტაინის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „სასწაული ანუ მარადიული გამოცანაა“. როგორც ჩანს, ეს იყო ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მიზეზი, რამაც აინშტაინი რელიგიამდე მიიყვანა.

ცრუმეცნიერების ერთ-ერთი ნიმუშია ბიოგენეტიკური კავშირი, რომლის თანახმად ყოველი ცოცხალი არსება, თავის ინდივიდუალურ განვითარებაში (ონტოგენეზი) გარკვეულწილად იმეორებს ფორმებს, რომელთაც სახეობა გადის ევოლუ-

ციის პროცესში (ფილოგენეზი). მაგალითად, თავკომბალები თევზებს გავს. დარვინი ამაში ხედავდა წარმოშობის ერთიანობას. მაგრამ გადამწყვეტი წვლილი ამ კანონის „დამტკიცებაში“ შეიტანა ჰეკელმა*. მან რეტუშირება გაუკეთა სურათებს, რომლებითაც ძაღლის და ადამიანის ემბრიონების აგებულების ერთიანობის საილუსტრაციო მაგალითები მოჰყავდა. იგი მალევე ამხილეს და მკაცრად დაისაჯა. ამჟამად ბიოგენეტიკური კანონი უკუგდებულა მეცნიერების მიერ, თუმცა ზოგიერთის გონებაში იგი განაგრძობს არსებობას როგორც ევოლუციის ერთ-ერთი დამამტკიცებელი საბუთი.

ზოგიერთს ევოლუციის თეორიის მხარდასაჭერად მოყავს კლონირების მაგალითი. ვნახოთ, შეესაბამება თუ არა ეს სინამდვილეს.

კლონირება წარმოადგენს ცოცხალი არსებისგან მისი ასლის წარმოქმნას იმ გენეტიკური მასალის გამოყენებით, რომელსაც შეიცავს მოცემული უჯრედი, ე.ი. ამოსავალ წერტილს წარმოადგენს ცოცხალი უჯრედი და ბიოლოგიური პროცესი, რომლებიც არსებული ორგანიზმიდან გადააქვთ ლაბორატორიულ პიორობებში, სადაც ხდება ხელოვნური ასლის გადაღება. კლონირებაში “შემთხვევითობის” ან „არაცოცხალი მატერიის გაცოცხლების“ ნატამალიც არ არის, რასაც ასე ჯიუტად აცხადებენ სიცოცხლის წარმოშობის ევოლუციური თეორიის მომხრეები.

რაზე მეტყველებს სიცოცხლის ჩასახვის კლონირების მექანიზმი? წარმოადგენს იგი ევოლუციის და შემთხვევითობის დამამტკიცებელ საბუთს, თუ ეს მექანიზმი მხოლოდ კიდევ ერთხელ ადასტურებს სიცოცხლის ღვთაებრივი წარმოშობის ჭეშმარიტებას?

კლონირების (ანუ ასლის მიღების) პროცედურისთვის იყენებენ დნმ-ის მოლეკულას, რომელსაც იღებენ ერთი ცოცხალი ორგანიზმიდან და მაშინვე გადააქვთ იმავე სახეობის მე-

* ჰეკელმა შექმნა ფილოგენეტიკური ხე და ადამიანის გენეალოგიური ხე. ფილოგენეტიკური ხის საფუძველში ხარვეზის შესავსებად ჰეკელმა მოიგონა უმცირესი ორგანიზმები – monera – უბირთვო პროტოპლაზმის შენადედეები, დახატა ისინი და გამოაქვეყნა.

ორე ცოცხალი ორგანიზმის კვერცხუჯრედში. ამ პროცესის შემდეგ იყენებენ ელექტრულ შოკს, რაც იწვევს კვერცხუჯრედის დაყოფის პროცესის სწრაფად დაწყებას. ამგვარად, კვერცხუჯრედის შიგნით ყალიბდება ემბრიონი, ჩანასახი. ემბრიონს, რომელიც აგრძელებს დაყოფას, ათავსებენ იმავე სახეობის ნებისმიერი ცხოველის საშვილოსნოში, ვიდრე ცხოველი არ დაიბადება. სწორედ ამიტომ არის შეუძლებელი დინოზავრების და მამონტების კლონირება, თუნდაც შესაძლებელი გახდეს მათი დაუზიანებელი დნმ-ის პოვნა, ამისთვის საჭიროა დედისეული კვერცხუჯრედი.

პირველი ცოცხალი არსება, რომელიც ქვეყანას მოევლინა იყო ცხვარი დოლი. დოლის კლონირების ექსპერიმენტში გამოყენებული იყო 3 ცხვარი, რომელთა გენეტიკური თავისებურებანი ერთმანეთისგან განსხვავდებოდა. **A** ცხვრის უჯრედის ბირთვიდან გადმოღებული გენეტიკური მონაცემები გადანერგილ იქნა წინასწარ გამოცარიელებულ კვერცხუჯრედების ბირთვში, რომელიც **B** ცხვრიდან არის აღებული. ორი სხვადასხვა ცხვრიდან აღებული ბირთვი და უჯრედის სტრუქტურა ელექტრული დენის სუსტი განმუხტვის ზემოქმედებით აიძულეს გაყოფილიყო და ემბრიონის გამრავლების უნარის მქონე უჯრედები გადანერგეს **B** ცხვრის საშვილოსნოში. ამგვარად **B** ცხვრის შვილი, რომელიც **A** ცხვრის გენეტიკურ ასლს წარმოადგენდა, პირველი ძუძუმწოვარა არსება იყო, რომელიც დაიბადა ლაბორატორიულ პირობებში მამის მონაწილეობის გარეშე.

კლონირების პროცესში გამოყენებული მთელი ბიოლოგიური მასალა (უჯრედი, უჯრედის ბირთვი, დნმ-ის მოლეკულა) წარმოადგენს ცოცხალი ორგანიზმის სრულფასოვან ელემენტს. ეს ბიოლოგიური მასალა ერთი ცხოველიდან გადანერგილ იქნა მეორე ცხოველის ორგანიზმში. ამგვარად, კლონირებული ცოცხალი არსება არ მიიღება უსიცოცხლო მატერიის გაცოცხლებით.

კლონირების პროცესი და ევოლუციის თეორია პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისგან. ევოლუციის თეორიის თანახმად, ყოველი ცოცხალი არსება დედამინაზე წარმოიშვა

შემთხვევითი დამთხვევის შედეგად ბუნებრივი პირობების ზემოქმედებით, ე.ი. უსულო მატერიის გაცოცხლებით. კლონირება წარმოადგენს რომელიმე ცოცხალი არსების ასლის შექმნის პროცესს მისი უჯრედის გენეტიკური მასალის გამოყენების გზით, ე.ი. საწყის მასალას წარმოადგენს არსებული ცოცხალი უჯრედი. ამ შემთხვევაში „არაცოცხალი მატერიის გაცოცხლებაზე“ ან რომელიღაც „შემთხვევით“ მოვლენებზე, რაც წარმოადგენს ევოლუციონისტთა ფუძემდებელ თეზისებს, ლაპარაკიც კი ზედმეტია. სინამდვილეში კლონირების პროცესი ეწინააღმდეგება ევოლუციის თეორიას, იგი წარმოადგენს კიდევ ერთ უდავო ბიოლოგიურ კანონს, რაც მთლიანად უარყოფს დედამიწაზე სიცოცხლის ევოლუციის გამოგონილ პოსტულატებს.

ეს კანონი აღმოჩენილ იქნა XIX საუკუნის ბოლოს გამოჩენილი ფრანგი ქიმიკოსის ლუი პასტერის მიერ, რომელმაც დაამტკიცა, რომ „სიცოცხლე მხოლოდ სიცოცხლისგან წარმოიშობა.“ მიუხედავად ამ ცხადი ჭეშმარიტებისა, ევოლუციონისტები ცდილობენ კლონირების პროცესი წარმოადგინონ ევოლუციური განვითარების მექანიზმის ერთ-ერთ „საბუთად“.

კლონირება არ ნიშნავს ადამიანის ხელოვნურად შექმნას. კლონირებულ ასლს და თვით კლონს (ერთკვერცხუჯრედიანი ტყუპების მსგავსად) აქვთ მსგავსი გენეტიკური აგებულება. თუმცა ისინი არ წარმოადგენენ ერთმანეთის ზუსტ ასლს, ე.ი. არ არიან ერთი და იგივე ადამიანები. ისინი სრულიად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, მხოლოდ გარეგნულად გვანან ერთმანეთს.

კლონირების ექსპერიმენტების შედეგების მიმოხილვა გვიჩვენებს, რომ კლონირებულ ცხოველთა უმრავლესობა იღუპება დაბადებამდე ან დაბადებისთანავე. ხოლო მათ, რომლებიც იბადებიან, აქვთ ჰიპერტროფირებული ორგანოები, დეფორმირებული კიდურები, დარღვეული აქვთ იმუნური სისტემა, დაავადებულნი არიან დიაბეტით.

კლონირებული ცხოველები განიცდიან სწრაფ დაბერებას. მაგალითად, 2001 წლის მაისში ჟურნალი „nature“ წერდა, რომ სამწლიან კლონირებულ ცხვარს – დოლის – ორგანიზმში გააჩნდა ისეთი გენეტიკური თავისებურებანი, რომლებიც ექვსი

წლის ასაკის ცხვრებისთვის იყო დამახასიათებელი.

მატერიალიზმის, ევოლუციონიზმის და ათეიზმის იდეები მყარად იყო დამკვიდრებული საზოგადოებრივ ცნობიერებაში, განათლების სისტემასა და პოლიტიკაში. ურწმუნოება სახელმწიფო რელიგია იყო ჩვენს ქვეყანაში 70 წელი. „დიდი აფეთქების“ თეორიის მეცნიერულად დამტკიცებამ ადამიანის ცნობიერებაში უდიდესი ცვლილებები გამოიწვია. დაიმსხვრა მითი სამყაროს მარადიულობის და სივრცისა და დროის უსასრულობის შესახებ. დასრულდა ხანგრძლივი ათეისტური ეპოქა.

ყოველი ახალი თეორია ძნელად პოულობს საზოგადოებრივ აღიარებას, რადგან იგი მოითხოვს ჩამოყალიბებულ წარმოდგენებზე უარის თქმას და დადგენილი ცნებების გადასინჯვას. ჩვენს ეპოქაში ასეთივე რეაქცია გამოიწვია ალბერტ აინშტაინის ფარდობითობის თეორიამ. ფიზიკაში გაუთვითცნობიერებელ ადამიანებს დღემდე არ შეუძლიათ აღიარონ სხეულის ზომების შემცირება მოძრაობისას, არც დროის შენელება მიზიდულობის ველში.

როგორც ნაჩვენებია იყო, მოლეკულებიდან ადამიანის ევოლუციის განვითარების იდეა არ შეესაბამება მეცნიერული თეორიის კრიტერიუმებს.

– კოსმოლოგია მივიდა დასკვნამდე, რომ ჩვენი მატერიალური სამყარო მარადიული არ არის. იგი მყისიერად წარმოიშვა დროის საწყის მომენტში;

– თერმოდინამიკის მეორე კანონის თანახმად, სასარგებლო ენერგია დროთა განმავლობაში გარდაუვალად მცირდება და ნულისკენ მიისწრაფვის. სამყაროში კი ამ ენერგიის ჯერ კიდევ საკმარისი რაოდენობით არსებობა მიუთითებს მის შედარებით

ახალგაზრდა ასაკზე. წინააღმდეგ შემთხვევაში დიდი ხნის წინათ დადგებოდა სამყაროს ე. წ. „სითბური სიკვდილი“ და კოსმოსში ქაოსი გამეფდებოდა.

– მიკრობიოლოგია „უმარტივესი“ ერთუჯრედიანი ორგანიზმების აგებულებისა და თვისებების შესწავლის შედეგად მივიდა დასკვნამდე, რომ ასეთი რთული და მაღალორგანიზებული მექანიზმის შემთხვევით წარმოშობა შეუძლებელია.

– პალეონტოლოგიამ უძველესი ორგანიზმების ნამარხე-

ბის მილიონობით ნარჩენის აღმოჩენისა და შესწავლის შედეგად სახეობის ევოლუციური განვითარების ვერც ერთი გარდამავალი ფორმა ვერ იპოვნა.

– სისტემატიკამ დაადგინა, რომ ბუნებრივი გადარჩევა, პირველ რიგში, მიმართულია სახეობის არა ახალი, არამედ ძველი ნიშან-თვისებების შესანარჩუნებლად. წინააღმდეგ შემთხვევაში თვით სისტემატიკა იქნებოდა შეუძლებელი.

მეცნიერება ეყრდნობა პოსტულატებს. სამეცნიერო მტკიცებულებანი, საბოლოო ჯამში, პირობითია, და არა აბსოლუტური. მეცნიერებაში არ არსებობს კრიტერიუმები, რომლებიც ამა თუ იმ თეორიის ჭეშმარიტების სრულ გარანტიას იძლევიან.

მეცნიერული ცოდნა თავისთავად არ წარმოადგენს მსოფლმხედველობას, რადგან მეცნიერება სწავლობს მხოლოდ ბუნებრივ მოვლენებს და სამყაროს კანონზომიერებებს და არა ყოფიერებას ზოგადად. მეცნიერება სპეციფიკურ მსოფლმხედველობით საკითხებს არ იკვლევს – ეს რელიგიისა და ფილოსოფიის სფეროა (ამიტომ ყოველთვის იყვნენ სხვადასხვა მსოფლმხედველობის მეცნიერები: მორწმუნენი, ათეისტები, აგნოსტიკოსები). ამიტომ თვით ტერმინი „მეცნიერული მსოფლმხედველობა“ ძალზე პირობითია და მეცნიერება და ე.წ. მეცნიერული მსოფლმხედველობა სულაც არ არის იგივე.

მეცნიერებისგან ფილოსოფიის ძირითად განმასხვავებელ ნიშანს წარმოადგენს პლურალიზმი. მეცნიერების ისტორიაში არის განსხვავებული ჰიპოთეზების კონკურენციის პერიოდები, რომლებიც თანდათანობით ექსპერიმენტულად დამტკიცებულ ერთმნიშვნელოვან და საყოველთაოდ აღიარებულ შედეგებამდე მიდის. რაც შეეხება ფილოსოფიას, იგი უფრო მეტ კითხვებს სვამს, ვიდრე პასუხობს. ეს პასუხები განსხვავებულია, ხშირ შემთხვევაში, ურთიერთსაწინააღმდეგო. ფილოსოფიის ისტორია – ეს დაუსრულებელ დისკუსიათა ისტორიაა. ჰერაკლიტემ ერთ-ერთმა პირველმა ბერძენმა ფილოსოფოსმა, განაცხადა, რომ სამყარო ცვცხლია. არისტოტელემ პლატონის მონაფემ, უარყო თავის მასწავლებლის ფუძემდებელი იდეები. არისტოტელეს აზით, ფილოსოფია იწყება გაოცებით. დეკარტე ფილოსოფიის ჭეშმარიტ საწყისს დაეჭვებაში ხედავდა, დიდრო

მისი თანამედროვე, ფილოსოფიისკენ პირველ ნაბიჯად ურწმუნობას განიხილავდა.

თანამედროვე ბუნებისმეტყველებას და ანტიკურ აზროვნებას ბევრი რამ აქვს საერთო. ბრძოლა ორ ძირითად მეტაფიზიკურ პრინციპს შორის მოდის დემოკრიტეს და პლატონის დროიდან. მატერიალისტური ტრადიციის ფუძემდებელი დემოკრიტე გვასწავლიდა, რომ ყველაფერი ატომებისა და სიცარიელისგან შედგება. ეს ნიშავს, რომ არსებობს მატერიის გაყოფადობის ზღვარი, რომელსაც მეტაფიზიკური მნიშვნელობა აქვს, რომლის თანახმად ყოველივე არსებული წარმოადგენს სხვადასხვა სირთულის ხარისხის აგრეგატს. ასეთ მიდგომას რედუქციონიზმი უწოდეს. აქ ნებისმიერი მთელი, საბოლოო ჯამში, დაიყვანება თავისი ნაწილების ჯამზე. სამყარო, დემოკრიტეს მიხედვით, წარმოადგენს ატომთა მექანიკური მოძრაობის ერთობლიობას.

პლატონმა წამოაყენა პრინციპულად ახალი, ხოლისტური შეხედულება სამყაროზე, რომლის თანახმად მთელი წინ უძღვის თავის ნაწილებს და განსაზღვრავს მათ თვისებებს. მთლიანობა პლატონის მიხედვით, ფუნდამენტური თვისებაა, რომელიც არ დაიყვანება ნაწილთა ურთიერთმოქმედებაზე. ბერძნულად ასეთი მთლიანობა ჟღერს როგორც ხოლონი. პლატონის მიხედვით, ხოლონი წარმოადგენს ცოცხალი არსება.

შესაძლებელია პარალელების გავლება რედუქციონიზმის მეტაფიზიკურ პრინციპსა და ნიუტონის „კლასიკურ მექანიკას“ შორის.

განვიხილოთ ჰელიუმის ატომი, რომელიც შედგება ორი პროტონისა და ორი ნეიტრონისაგან (ატომის ბირთვი) და ორი ორბიტალური ელექტრონისგან. პლანეტარული მოდელის მიხედვით ბირთვის გარშემო ბრუნავს ორი განსხვავებული ელექტრონი. იგულისხმებოდა, რომ ატომის ყველა ნაწილი მკაფიოდ გამოყოფილია, ხოლო მისი საერთო ქცევის კანონები გამომდინარეობს ამ კომპონენტთა ქცევიდან.

კვანტურ თეორიაში კი ჰელიუმის ატომი განიხილება როგორც მთლიანობა, რომელსაც არ გააჩნია განსხვავებული ნაწილები. მისი ტალღური ფუნქცია სრულიადაც არ წარმოადგენს ორი ცალკეული ელექტრონის ტალღური ფუნქციის ჯამს.

ელექტრონებმა დაკარგეს თავიანთი ინდივიდუალობა. ატომებში ელექტრონთა კონფიგურაციას განსაზღვრავს პაულის აკრძალვის პრინციპი, რომელიც ეხება ატომს მთლიანობაში და მისი გამოყვანა არ შეიძლება ცალკეულ ელექტრონთა კანონებისაგან. ამ პრინციპის თანახმად, არც ერთ ორ ელექტრონს არ შეუძლია ერთ ატომში იმყოფებოდეს ერთნაირ მდგომარეობაში (ერთნაირი კვანტური რიცხვებით, რომლებიც განსაზღვრავს ენერგიას, ორბიტალურ მომენტს და სპინს). ეს პრინციპი, არსებითად, განსაზღვრავს ელემენტთა პერიოდულ ტაბულას და ქიმიურ თვისებებს. როცა მოცემულ ატომს ემატება კიდევ ერთი ელექტრონი, იგი უნდა იმყოფებოდეს ყველა არსებული ელექტრონის მდგომარეობისგან განსხვავებულ მდგომარეობაში. ატომის, როგორც მთელის, თვისებები განისაზღვრება ახალი კანონებით, რომლებიც დაკავშირებული არ არის მისი ცალკეული ნაწილების განმსაზღვრელ კანონებთან. „მთელში“ „ნაწილებმა“ დაკარგეს თავიანთი ინდივიდუალობა. ბმული ელექტრონი სისტემის მდგომარეობაა და არა დამოუკიდებელი ერთეული.

მყარ მდგომარეობაში ატომთა ერთობლიობის ენერგეტიკული დონეები (მაგალითად, კრისტალურ მესერში) – მთელი სისტემის და არა მისი კომპონენტების თვისებაა. გარდა ამისა, ზოგიერთი გადასვლა უნესრიგობიდან ნესრიგზე და ე.წ. კოოპერაციული მოვლენები არ ექვემდებარება ატომისტურ ანალიზს, მაგალითად, ელემენტური, მაგნიტური ერთეულების ჯგუფური ურთიერთმოქმედება მეტალის გაცივებისას ან ელექტრონების ერთობლივი ქცევა ზეგამტარში. ცალკეული ობიექტიდან სისტემაზე გადასვლა, ასეთ შემთხვევებში, მოითხოვს ორგანიზაციის ახალ პრინციპებს, რაც იწვევს თვისებრივად ახალ მოვლენებს [11]. ანალოგიურად, ცოცხალ ორგანიზმში თითოეული ორგანო, როგორც ორგანიზმის ნაწილი, ასრულებს განსაზღვრულ და ძალზე მნიშვნელოვან როლს, მაგრამ ყველა ორგანო მთლიანობაში წარმოქმნის რთულ ურთიერთდაკავშირებულ ერთიან სისტემას. საქმე ეხება სისტემურ კანონებს, რომელთა გამოყვანა შეუძლებელია კომპონენტების კანონებისგან. ორგანიზაციის უმაღლესი დონეების დასახასიათებლად აუცილებელია გარედან დაკავშირებული ნაწილაკების

ნაცვლად ინტეგრირებული მთლიანობის კანონზომიერების ცოდნა. ნებისმიერი ობიექტის არსებობას განსაზღვრავს მისი ურთიერთმოქმედება სხვა ობიექტებთან და მონაწილეობა უფრო ზოგად სისტემაში [12]. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სისტემის ცალკეული ნაწილები (ქვესისტემები) ისე ძლიერად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულნი მრავალი პირდაპირი და უკუკავშირით, რომ ერთ-ერთი მათგანის ცვლილებას შეუძლია გამოიწვიოს მის სხვა ნაწილებში მნიშვნელოვანი ცვლილება.

გამოჩენილი რუსი ფილოსოფოსი ნ. ბერდიაევი წერს: „ყველამ იცის, რომ ფილოსოფია მწვავე კრიზისს განიცდის და ფილოსოფიური აზრი ჩიხში შევიდა, რომ ფილოსოფიისთვის დადგა ეპიგონობისა და დაცემის ეპოქა, რომ ფილოსოფიური შემოქმედება სულს ლაფავს...ფილოსოფიის რწმენა შერყეულია, მაგრამ ამასთან ერთად ცოცხლდება ინტერესი ფილოსოფიური პრობლემების მიმართ, ახალი ძალით იგრძნობა სამყაროს ჭვრეტის საფუძვლების ფილოსოფიური გადასინჯვის აუცილებლობა“ [13]. ფილოსოფიის კრიზისის ძირითად მიზეზად ნ. ბერდიაევს მიაჩნია ფილოსოფიის გაღმერთება, განყენებული ფილოსოფიური აზროვნების წარმოუდგენელი ამპარტავნება, რამაც პიკს მიაღწია ჰეგელის ფილოსოფიაში. „ჰეგელი იყო უდიდესი და უკანასკნელი გნოსტიკოს-რაციონალისტი. ცოცხალი ღმერთის ნაცვლად ჰეგელი ეთაყვანებოდა თავის ფილოსოფიურ გნოზისს, განყებულ თავის გონებას. და მას შემდეგ, რაც ჰეგელმა ფილოსოფია კერპად აქცია, ფილოსოფია დაემხო, იგი ისე დაბლა დაეცა, როგორც არასდროს დაცემულა ადამიანის თვითშეგნების ისტორიაში. მატერიალიზმი იყო ჰეგელიანელობის ნემეზიდა, ღვთის რისხვა კერპშექმნისა და კერპთაყვანისმცემლობის ცოდვის გამო“.

საინტერესო მოსაზრებებს გამოთქვამს ნ. ბერდიაევი რელიგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთობის შესახებ. „რელიგიას შეუძლია ფილოსოფიის გარეშე იოლად ყოფნა, მისი წყაროები აბსოლუტურია და არაფერზე არ არის დამოკიდებული, მაგრამ ფილოსოფიას არ შეუძლია გვერდი აუაროს რელიგიას, რელიგია მას როგორც საკვები, როგორც ცოცხალი წყლის წყარო ისე სჭირდება“.

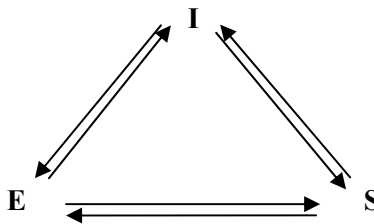
რისთვის გვჭირდება ფილოსოფია? ყური მივუგდოთ სოკ-

რატეს და პლატონს, რომლებიც თვლიდნენ, რომ ფილოსოფიის გავლენით ადამიანი ჭეშმარიტად სრულყოფილი გახდება.

მეცნიერება დღეს ვერ ფლობს სამყაროს შეცნობის ნატიფ და ულტრამგრძნობიარე მეთოდებს და საშუალებებს. აღნიშნული მიზნის მიღწევა შესაძლებელი გახდება ინფორმაციის შემსწავლელი მეცნიერების (ინფორმაციოლოგია) განვითარებით და ახალი კანონების აღმოჩენის საფუძველზე. რედუქციული ქაოსის ალტერნატივას სწორედ ინფორმაცია წარმოადგენს. ინფორმაციის თეორიის და კიბერნეტიკის ფუძემდებლის ნორბერტ ვინერის მტკიცებით, ინფორმაციას ფიზიკური ბუნება არ გააჩნია, თუმცა იგი ფიზიკური საშუალებებით გადაიცემა: „ინფორმაცია – ეს ინფორმაციაა, იგი – არც ნივთიერებაა და არც ენერჯია“.

ინფორმაცია გადაიცემა სიმბოლოების საშუალებით. ინფორმაციას ჩვენ ყოველი ფეხის ნაბიჯზე ვხვდებით: ინფორმაციულ ტექნოლოგიებში, კავშირების სისტემებში, მართვის სისტემებში, ენებში, ბიოლოგიურ სისტემებში, ცოცხალი უჯრედების ინფორმაციულ სისტემებში. ინფორმაციის გადაცემაში კოდი ისევე მნიშვნელოვანია, როგორც მასში გამოყენებული სიმბოლოები. რომელიმე სისტემაში ძირითადი კოდის არსებობა მიუთითებს მასში ჩადებულ გონივრულ იდეაზე და უარყოფს შემთხვევით მის წარმოშობას.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ სამყაროში, ნივთიერებისა (S) და ენერჯიის (E) ცვლასთან ერთად, ადგილი აქვს ასევე ინფორმაციის (I) ცვლას და, უფრო მეტიც, ამ სამი იპოსტასის ურთიერთგარდაქმნას და დინამიკურ წონასწორობას (ინფორმაციის დომინანტური როლის და ზედროითი პირველადობის შენარჩუნებით).



სამყაროში ნებისმიერი გადაადგილება თუ შეშფოთება,

რომლებიც შეზღუდულია მოქნილი და ელექტრომაგნიტური ტალღების სიჩქარეებით რეალურ გარემოში, მეტყველებს ინფორმაციის გავრცელების პრიორიტეტულობაზე ბუნებაში სხვა მოძრაობებთან შედარებით. მატერიის თვითორგანიზაცია (მარტივიდან რთულისკენ) ინფორმაციის გარეშე არც სამყაროს წარმოშობისას არსებობდა და არც ახლა არსებობს. „ინფორმაციული ველის“ იერარქიულობა და სიტყვის (ბრძანების) მიმართულობა მისი შემსრულებლის სტრუქტურისაკენ ნიშნავს, როგორც დეტერმინიზმის, ისე ქაოსისა და შემთხვევითობის არსებობას სამყაროს წარმოშობაში სტრუქტურათა იერარქიის ყოველ დონეზე.

მესამე ათასწლეულში, შემეცნებითი მოღვაწეობის ახალი პარადიგმების ჩამოყალიბებაში, ერთობ აქტუალური ხდება არსებული მეცნიერული კონცეფციების ახლებურად გააზრება. იქმნება სამყაროს ახალი ხედვის, სისტემურ წარმოდგენათა შექმნის აუცილებლობა, რომელიც ადეკვატურად ასახავს სამყაროს მისი გამოვლენის (ობიექტების, სისტემების, პროცესების) მრავალგვარობაში, რომელშიც განსახიერდება მეცნიერული და ფილოსოფიური აზრის უკანასკნელ ათწლეულთა მიღწევები. საბოლოო ჯამში საჭიროა სამყაროს ახალი, ერთიანი მეცნიერული სურათის შექმნა. ეს კი სისტემური აზროვნებით არის შესაძლებელი, რაც საშუალებას მოგვცემს სისტემურად აღვიქვათ გარემომცველი სამყარო, ერთიანობაში გავიაზროთ მატერიალური და არამატერიალური სამყაროს კანონები და კანონზომიერებები და გამოვიყენოთ რთულ სისტემათა მართვისას.

RAMAZ GAKHOKIDZE

**SCIENCE, PHILOSOPHY, RELIGION AND
COSMOLOGICAL MODEL OF THE UNIVERSE**

Abstract

In the work is considered scientific, cosmological model of the Universe which is based on the achievements of physics, astronomy

and astrophysics.

A lot of experiments and mathematical processing of present-day physicists investigations proved that our Universe had the beginning and it was created instantly in result of greatest explosion, so called "Big bang". It turned out that the Universe is dynamic, not static, as materialists considered it. A great progress of cosmology in last decade gave the possibility to the scientists to look newly at the Universe history.

Today the science does not possess the refine and ultra sensible methods and means for cognition of the Universe. The pointed goal will be achieved by development of the information studying science (Informationology) and on the base of discovery of the new laws. We consider that in the Universe with the exchange of mass and energy there has place the alteration of the information. These three hypostases produce mutual transformation at the dynamical equipoise (with the conservation of the information dominant role and the role of infinite time category).

In the formation of new paradigms of the third millennium there is very important to comprehend newly the existed scientific concepts. There is created the necessity of systemic imagination of the Universe, its newly apprehension, which reflects the revelation of the Universe (objects, systems, processes) adequately in its multiformity. In these concepts there will be embodied the scientific and philosophic achievements of last millenniums. Finally there is needful to create a new, complete scientific picture of the Universe.

ლიტერატურა:

1. О.Ю.Шмидт. Возникновение планет и их спутников. Труды Геогр. Ин-та АН СССР, Москва – Ленинград, 1950, N 11, с.138.
2. J.A. Wheeler. Geons, Black Holes and Quantum Foam. New York, 1998, p. 350.
3. რ. გახოკიძე. მეცნიერება, ხელოვნება, აღზრდა. თბილისი,

- თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1991.
4. ი. ვ. გოეთე. ფაუსტი. თბილისი, გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, 1962.
 5. М. О. Ичас. О природе живого: механизмы и смысл. Москва, Мир, 1994.
 6. Б. Льюин. Гены. Москва, Мир, 1987;
 7. И. Б. Збарский. Организация клеточного ядра. Москва, Медицина, 1988.
 8. М. Дентон. Эволюция: Кризис теории. Бетесди, Адлер Паблишерс, 1986, с. 336.
 9. А.Н. Лунный. Мутация и новые гены. В кн.: Православное осмысление творения мира. Москва, “Шестоднев”, 2006.
 10. Р. Юнкер, З. Шерер. История происхождения и развития жизни. СПб., Кайрос, 1997.
 11. რ. გახოკიძე. მთლიანობის პრობლემა ბუნებისმეტყველებაში. კრებულში: ფილოსოფიური ძიებანი, ტ. VI. თბილისი, 2002.
 12. რ. გახოკიძე. მთლიანობისა და სისტემური მიდგომის ძირითადი ასპექტები. კრებულში: ფილოსოფიური ძიებანი, ტ. XI. თბილისი, 2007.
 13. Н. А. Бердяев. Философия свободы. Смысл творчества. Москва, Изд-во “Правда“, 1989.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებამ.

ესთეტიკა

AESTHETICS



მამუკა დოლიძე
MAMUKA DOLIDZE
(თბილისი)

მამუკა დოლიძე – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი. მუშაობს ფენომენოლოგიის, ესთეტიკის, მხატვრული შემოქმედების პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს ნიგნები: „დამატებითობა, როგორც ზოგადფილოსოფიური პრინციპი“ (თბ., 1989); „Phenomenology of Quantum Physics and Stream of Consciousness in Polyphonic Fiction“ (2005) და „კულტურის ფენომენოლოგია და კვანტური ფიზიკის ფილოსოფიური პრობლემები“ (თბ., 2008). იმავე დროს იგი არის მწერალი; გამოქვეყნებული აქვს რამდენიმე მხატვრული ნაწარმოები.

**THEATRICAL PERFORMANCE ON THE STAGE OF
POLITICAL ACTIONS**

There is no form of art that has been more popular among political leaders, than the art of theatrical performance.

I have not been able to discover a better reason for the high favor in which such performance is held, than the tameness and insipidity of common life and common events.

Tired of this, individual being involved in political relations, betakes himself on the pages of play – writing.

He strives to finding adventures of heroes, kings and statesmen as an ideal project for his political action.

He flies for relief from the routine of real life to the composition called theatrical performance.

In them he finds common things related in an uncommon way, which is precisely the remedy he has been seeking to vary his amusements.

But here he discovers that the theatrical art is not only entertainment and his striving for the performance on the stage of politics is not only amusement.

He encounters with necessity to search for more deep and essential linkage between theatrical performance and art of political action.

The art of politics has a calling for conciliation of contradictory views.

It is this art of making the political life whole that reconciles alternative versions of political truth.

Such a dialectical and internal contradiction of political phenomena leads us to the point, that the genuine action cannot be explained in terms of what precedes it.

As the beginning of the action always exceeds its previous ending.

It introduces novelty, but for that reason it is unpredictable.

To understand an action one must not reduce it to its motives, but rather let it be illuminated by the principles that it embodies, while recognizing that these principles appear to us primarily in terms of such actions.

Such understanding coincides with phenomenological interpretation of political action.

Phenomenology of political thought reveals the bridge between the art of politics and theatrical art.

That is why that the modern political thought echoes with new achievements of theatrical art.

And, to put it generally, the process of globalization of cultures is worth considering in alliance with wholeness of political art.

Let's examine more closely the existential linkage between theatrical transformation and art of politics on the background of modern opposition between democracy and totalitarian regime.

Philosophical argumentation

To speak generally, from the viewpoint of philosophical problem of being, the process of individualization of events and things permeates all the layers and dimensions of the world.

Eventually the world exhibits itself as a diversity of individual

beings. The individual being is unique.

There is no necessity of arising the form of being, which would exactly repeat the previous one.

Therefore we cannot find an individual form without its own unique nature. So the being exists as an individual form and this form is unique.

On the other hand, if the world presented only the sequence of inimitable events and the diversity of unique, individual things, we could not find the order in this world and instead of cosmos we would find ourselves in chaos.

The cosmological order of being implies the existence of general law, which is based on the recurrence of similar phenomena of being.

How to put together and reconcile the uniqueness of individual beings, with recurrence and regularity of similar events, to explain the cosmological order of individual diversity?

The traditional way of distinguishing the general essence from an individual existence seems not to be valid today.

Two main trends of modern philosophy – Existentialism and Phenomenology, both appeal to the wholeness and indivisibility of individual being and such integrity makes impossible to extract the general essence from an individual existence.

To cope with this problem, we offer the principle of substitution, according to the theory of roles.

To be candid, the topic of our mental voyage in ontological depth of essence-existence integrity, needs the pertinent style of metaphorical thinking on the threshold of certainty and uncertainty, since we have ventured to solved the dilemma of integrity of the world.

The integrity of the being, involves also our individual existence, which at the same time must be extracted from the wholeness of the world as it presents the subject of its investigation.

Therefore, the logical chain of philosophical grounding can be interjected, to give way to the stream of consciousness, which, like a Heraclites' river, seems to be impossible to enter twice.

It is the reason that we borrow the artistic principle of substitution of individuals according to theory of roles, in natural sphere of objective being.

Thus we come to the point that because of coexistence of uniqueness of being and regularity of events, which eventually comes to an order, it would be reasonable to imply that the individual beings are mutually replaceable (interchangeable) at a definite point of time and space.

That is the reason, that the development of natural things and events is not authentic, but it is nearly predictable according to the law of probabilities.

To speak in theatrical manner, one phenomenon of being is biased toward playing a role of other phenomenon and vice versa.

Therefore, artistic transformation would not be the privileges of theatrical art and even the art at all.

Artistic transformation has global character and reflects the essential state of being – the state of coexistence of individual uniqueness and regularity of natural events to furnish the general order in individual and unique diversity of the world.

Theatrical Transformation and the Phenomenon of Life

In previous part we come to the point that the global character of artistic transformation roots in natural state of the world, in state of cooperation of individual uniqueness and general regularity of being.

Life phenomenon presents the most significant event of being where the uniqueness of individual essentially embodies the general regularity of the law.

Phenomenon of life deals with mystery of merging the individual and general aspects of being so that the probabilistic nature of being can expose the balance between freedom and necessity of the world.

Maybe it would be the reason, that life is not only the natural phenomenon. It deals with artistic creativity and just therefore the relation of art and namely the theatrical art to the mystery of life has

not only figurative and conditional sense, this relation exhibits the essential and existential states of human being and the being at all.

Just therefore the life abounds in artistic transformations and the crown of alive system – the human being has a partiality for changing face to play a role of other individual.

Moreover; the connection of art and life is so deep and essential, that they are mutually interchangeable phenomena.

Life becomes the measure and evaluative criterion of any art and especially the art on the theatrical stage.

Therefore, theatrical histrionics influences the natural life.

Theatrical spectacle is not only an entertainment. The artistic reality on the stage presents a process of transformation, according to the roles, which is an issue of fundamental necessity of being – to keep the balance between individual and general, between unique and regular.

Therefore life could be considered as an evaluative basis of theatrical art.

Theatrical Transformation and the Art of Politics

Political activity is the arena of live forces. If life had partiality for artistic transformation (and the latter was not artificial for human being) theatrical effects of art of politics would not be something false and unnatural.

Just the opposite; theatrical performance on the stage of political art deals with the truth and exactly, with many faces of truth.

Theatrical performance provides the cooperation of alternative ideas in conflicting, dialectical and live state of political reality.

Let's scrutinize the effect that cause the influence of theatrical performance on the order of political phenomena.

I have definite political position which derives from my political ideas (how to rule the country), values of justice, freedom and equality, aims and ways of development of society etc.

All these principles form the content of political truth which defines my position toward diversity of political realm.

The art of politics means that while keeping the position of my subjective truth and my loyalty to the system of human values, which I consider to be the true values of mankind, I must at the same time take into account the other version of political truth and feasibility of different values, which would be alien to my political ideals.

But I am unable to take into account the alien position of truth which I considered to be false, as I am faithful to my subjective truth which excludes the other version of truth, unless I turn myself into the other person who appeals to other version of truth, which would be non-truth according to my truth.

Thus involved in political relation, I should change my face to exercise my tolerance to the other, maybe alternative truth and simultaneously, I must keep double face and my understanding of political truth.

To put it differently, I have to turn into the other person not naturally (otherwise, I cannot stay myself) but artificially.

This turning point coincides with artistic transformation on the stage of theatrical performance.

Thus political leader turns externally into the other person (or persons) and internally keeps his whole with himself.

That is exactly what we call the theatrical transformation.

Why we have a necessity of such artificial changing on the stage of political events?

Because we need the general order in unique diversity of political events.

Without theatrical transformation, political leader cannot take into consideration the other version of truth.

His tolerance would be lost.

Loyalty to his own understanding of political truth, could lead him to the rejection of the other understanding of truth.

Instead of affluent diversity of political world he would come to the totalitarian regime of governing the commonwealth.

Otherwise if he had not enough power for governing, he would find himself in permanent fight with other political forces.

So, in case of unsteady political leader, the mankind would

come to “ the war of each, against everyone“

That would be the state of political chaos.

To overcome this dreadful state of society, political leader eventually comes to the “The Leviathan“ of Tomas Hobbes – to the gigantic monster of commonwealth, which absorbs the personal freedom.

To eschew this totalitarian monster and save the personal freedom, we offer to use the principle of theatrical transformation.

This principle explains the availability and occurrence of order in alliance with uniqueness and creativity of political action.

To subordinate the multiplicity of political world to the general order of society and commonwealth, political leader sometimes must change his face and play a role of other political person.

He must take into account the other versions of truth in loyalty to his political conception.

That is the way to deal with many faces of the truth in space of multicolor relationships of political forces.

That is also the way leading to the personal freedom , human rights and other democratic values of modern, open society and this way of art of politics appears to coexist with art of theatrical performance

Conclusion

Political conception, we developed above seems to correspond to the philosophical argumentation of theory of roles.

The principle of substitution of individual events leads to the general law, which makes an order in objective reality of individual beings.

In space of political reality, this accordance of the freedom and necessity, individual being and general law, can be reduced to the relationship between art of politics and theatrical art of transformation according to the role.

Life phenomenon engenders the common phenomenon, which

participates in both areas of human activities. – on theatrical stage and on the arena of political art.

Theatrical metamorphose goes beyond art, it spreads in sphere of politics and roots in a great mystery of being, – the mystery of coexistence of individual and general, freedom and necessity, regularity and uniqueness.

მამუკა დოლიძე **თეატრალური გარდასახვა პოლიტიკურ ქმედებათა სცენაზე**

რეზიუმე

ავტორის ინტენციიაა ცხადჰყოს, რომ როლის თამაში და მსახიობური გარდასახვა არ წარმოადგენს თეატრალური ხელოვნების და, საერთოდ, ხელოვნების პრიორიტეტს. გარდასახვის მოვლენა ყოფიერების უღრმესი, ფუნდამენტური ფენომენია, რომელიც სიცოცხლის ინდივიდუალობისა და განუმეორებლობის, მეორე მხრივ კი მისი ზოგადარსობრივი მოცემულობის აუცილებელ სინთეზს გულისხმობს.

ყოფიერებაში ერთდროულად მიმდინარეობს ინდივიდუალიზაციისა და გლობალიზაციის პროცესი. ყოველი ინდივიდუალური არსებობა განუმეორებელია, მაგრამ, მეორე მხრივ, სამყაროში არსებობს წესრიგი და კანონზომიერება, რაც გარკვეულ რეგულარობას, ანუ ინდივიდუალურ მოვლენათა განმეორებადობას გულისხმობს. არსებობის განუმეორებლობის და განმეორებადობის დიალექტიკური ერთიანობის ასახსნელად ავტორი გვთავაზობს ე.წ. „როლების თეორიას“. მისი ღრმა რწმენით, სამყაროს მოვლენებს ახასიათებს ურთიერთჩანაცვლებისა და ერთმანეთში გარდასახვის უნარი. გარკვეულ სიტუაციაში ერთმა მოვლენამ შეიძლება ითამაშოს მეორე მოვლენის როლი და ამავე დროს შეინარჩუნოს საკუთარი, ინდივიდუალური სახე. ასეთი ურთიერთჩანაცვლება მოვლენათა მსგავსების, რეგულარობისა და აქედან, სამყაროს წესრიგისა და კანონზომიერების გარანტიაა, რომელიც სწორედ მსახიობური გარდასახვის გზით უკავშირდება სიცოცხლისა და, ზო-

გადად, ყოფიერების ინდივიდუაციის პრინციპს. რაც მეტად განუმეორებელი და უნიკალურია მოვლენა, მით მეტად მისწრაფვის გარდასახოს სხვა მოვლენაში და ამ გზით ეზიაროს ზოგადარსობრივ წესრიგს. ეს ხდება რეალობაში და ეს ხდება ხელოვნებაშიც.

ეს ხდება პოლიტიკურ ქმედებათა სცენაზეც. ლიდერი უნდა ინარჩუნებდეს თავის ინდივიდუალურ სახეს, იგი ერთგული და თავდადებული უნდა იყოს საკუთარი პოლიტიკური პროგრამის მიმართ, მაგრამ ქვეყანაში დემოკრატიული წესრიგის დასამყარებლად მან უნდა გამოიჩინოს ტოლერანტობა სხვა, ოპოზიციურ ძალთა ჭეშმარიტების მიმართ, რაც მის ნაწილობრივ გარდასახვას გულისხმობს სხვა პიროვნებაში. აუცილებელია, რომ მან სხვისი თვალთ, გარედან შეხედოს საკუთარ თავსაც და არსებულ ვითარებასაც. სხვა შემთხვევაში გვექნება ან დიქტატურა (ინდივიდუალური ნების კულტად ქცევა), ან ქაოსი (ინდივიდუალურ, პოლიტიკურ აზრთა განუწყვეტელი ბრძოლა)

ავტორი გვიჩვენებს, რომ პიროვნული გარდასახვის ეს მოვლენა სცილდება როგორც თეატრის, ასევე პოლიტიკური ბრძოლის სცენას და სამყაროს ინდივიდუალობისა და ზოგადარსობრივი მთლიანობის ჰარმონიულობის პრინციპიდან იღებს სათავეს.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ესთეტიკის განყოფილებამ.



ნანა გულიაშვილი (თბილისი)

ნანა გულიაშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი; თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი; მუშაობს ესთეტიკის, კულტურის ფილოსოფიის, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის დარგებში, გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები, მათ შორის ამ გამოცემაშიც.

მშვენიერების აქტუალობა რომანტიზმის ესთეტიკაში

ფილოსოფიის ისტორიაში მშვენიერების პრობლემა ერთ-ერთ რთულად გადასაწყვეტ საკითხთა რიგს განეკუთვნება. ანტიკურ აზროვნებაში საკითხის დასმისა და მისი ფილოსოფიური ანალიზის არაერთი ყურადსაღები თვალსაზრისი არსებობს. თუმცა შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობის გავლენით მშვენიერების პრობლემის თემატიზირება და მისი მრავალმხრივი განხილვა უკანა პლანზე იყო გადანაცვლებული. ახალი დროის ფილოსოფიაში მშვენიერების პრობლემა კვლავ ფილოსოფიური მედიტაციების საგნად იქცა, თუმცა ის მთელი სისრულით გამოვლინდა რომანტიზმის ესთეტიკაში, რომელიც, თავის მხრივ, კლასიციზმის ესთეტიკის რაციონალისტური მიდგომების ანტიპოდად წარმოდგება. საგულისხმოა ის გარემოებაც, რომ რომანტიზმის ესთეტიკის წარმომადგენლები მშვენიერებას, არა მხოლოდ როგორც ესთეტიკურ კატეგორიას განიხილავენ, არამედ მას გნოსეოლოგიურ მნიშვნელობას ანიჭებენ. მშვენიერებას ხელოვნების როგორც ადამიანური საქმიანობის უმაღლეს მიზნად მოიაზრებენ. მას აკავშირებენ თავისუფლებასთან.

ფრიდრიხ შილერის აზრით „თავისუფლებისკენ მიმავალი გზა მხოლოდ მშვენიერებაზე გადის“. მარტოოდენ მშვენიერებას შეუძლია ძალადობის გარეშე აღადგინოს ადამიანის დაქუცმაცებული ბუნება, დაამარცხოს მასში ბრმა ძალთა კონფლიქტი, ხელი შეუწყოს მისი ფიზიკური და სულიერი არსების ჰარმონიულ განვითარებას, ჰქმნას იგი ნამდვილ ადამიანად და

„საჭიროების სახელმწიფოდან თავისუფლების სამყაროში“, „მშვენიერი ხილვის სახელმწიფოში“ გადაიყვანოს. მაგრამ ამ დიადი მისიის შესრულება შეუძლია მხოლოდ ჭეშმარიტ, მაღალ ხელოვნებას, რომლის მიუღწეველი ნიმუში, მისი აზრით, ანტიკურმა სამყარომ შექმნა. წერილში: „ადამიანის ესთეტიკური აღზრდის შესახებ“ შილერი აგრძელებს მსჯელობას მშვენიერის შესახებ და ამბობს „სილამაზეს ჩვენ კი არ შევიმეცნებთ, არამედ ვგრძნობთ“. ჩვეულებრივ მშვენიერების განსაზღვრა მხოლოდ იმიტომ ითვლება დასაბუთებულად, რომ ზოგჯერ ემთხვევა გრძნობით ნაკარნახევ განსჯას. ამის თქმის საფუძველს კი შილერს ი. კანტის ფილოსოფია აძლევს, სადაც ამბობს: „გამბედაობა არ მეყოფოდა ხელი მომეკიდა ამ საქმისათვის, რომ კანტის ფილოსოფია არ იძლეოდა ამის საშუალებას.“ (1, გვ. 484.) „წერილები ადამიანის ესთეტიკური აღზრდის შესახებ“ ფრ. შილერის ფილოსოფიურ-ესთეტიკურ ნაშრომთა შორის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაწარმოებია, რომელშიც აშკარად ჩანს დიდი დრამატურგისა და მოაზროვნის მსოფლმხედველობა, სადაც გაბნეულია, თუმცა უტოპიური, თანაც იდეალისტური აზრით გაბუნდოვანებული, მაგრამ არსებითად პროგრესული და ოპტიმისტური რწმენით გამსჭვალული აზრები. „მე არ ვისურვებდი სხვა საუკუნეში მეცხოვრა და სხვისთვის დავმშვრალიყავი. ყოველი ადამიანი თავისი დროის მოქალაქეა ისევე, როგორც თავისი სახელმწიფოსი“– (1, გვ. 485.) წერს ფრ. შილერი. ამიტომაც, ფრ. შილერი ხელოვანს, რომელსაც ეპოქის პირმშოდ თვლიდა, არ ურჩევდა მისი შეგირდიც ყოფილიყო და უბადრუკ სინამდვილიდან საბერძნეთის ღია ქვეშეთისაკენ მოუწოდებდა, მაგრამ არა იმისათვის, რომ იქ გაქცეულს უსაგნო ოცნებათა სამყაროში ენაგარდა, არამედ იმისთვის, რომ დროებათა გახრწნილებისაგან შეურყვნელ ვითარებაში დავაჟკაცებული აწინდელ სინამდვილეს დაბრუნებოდა და მისი ამაღლებისათვის ეზრუნა. ამიტომ, ხელოვნების მსახურთ მოუწოდებდა: „იცხოვრე შენს საუკუნესთან ერთად, მაგრამ მისი ქმნილება ნუ იქნები, ემსახურე თანამედროვეებს, მაგრამ იმით, რაც სჭირდებათ, და არა იმით, რასაც აქებენ. წილს ნუ დაიდებ მათ დანაშაულში, მაგრამ კეთილშობილურ სულგრძელობით გაიზიარე მათი სასჯელი და

თავისუფლად შეეხები იმ უღელში, რომელსაც ვერ შელევნი და ტარებაც უმძიმთ. თუ გსურს მათზე იმოქმედო, ისეთებად წარმოიდგინე, როგორებიც უნდა იყვნენ, ხოლო თუ მათ მაგივრად მოქმედებას შეეცდები, – ისეთებად, როგორებიც სინამდვილეში არიან. მათი მოწონება მათივე ღირსების მეშვეობით ეძიე, ხოლო მათი ბედნიერება მათი უარყოფითი მხარეების გათვალისწინებით გაიანგარიშე“ (1, გვ. 486). ხელოვნების როლის არსებითად სწორი შეფასების მიუხედავად, კაცობრიობის ბედნიერების გულწრფელი მსურველი გამოთქვამს ეჭვს: „მაგრამ არსებობს კი მშვენიერი ხილვის ასეთი სახელმწიფო და სად შეიძლება მოვიძიოთ იგი?“, ეკითხება ფრ. შილერი თავის თავს და თვითონვე პასუხობს: „მარტოოდენ ზოგიერთ მცირერიცხოვან რჩეულ წრეებში თუ შეიძლება ვიპოვოთ, სადაც საქციელს უცხო ზნე-ჩვეულებათა უსულგულო მიბაძვა კი არა, არამედ საკუთარი მშვენიერი ბუნება წარმართავს“ (1, გვ.486). ფრ. შილერის „მშვენიერი ხილვის სახელმწიფო“ მშვენიერი ილუზია იყო, განუხორციელებელი ოცნება, მაგრამ საუკუნეთა მანძილზე პროგრესული კაცობრიობის საერთო ძალისხმევით მონახული სწორი გზა, რომელიც უზრუნველყოფს ბედნიერი მომავლის ქვეყნის წარმატებით შენებას.

წლების მანძილზე საბერძნეთის ხელოვნების შესწავლამ და დაკვირვებამ იმ სხვაობაზე, რომელსაც ამჩნევდა ანტიკურ ლიტერატურასა და თანამედროვე მწერლობას შორის, ფრ. შილერს მდიდარი მასალა მისცა. იგი სვამს კითხვას „რატომ არის მიამიტი მშვენიერი?“ და პასუხობდა: „იმიტომ რომ მასში ბუნება სძლევეს ხელოვნურობას“. „მიამიტი“ რეალისტურ პოეზიას უმთავრესად ანტიკური სამყაროსათვის დამახასიათებლად მიიჩნევს, საზოგადოებრივი ურთიერთობის იმ ეტაპისათვის, როცა, მისი აზრით, არ არსებობდა წინააღმდეგობა სინამდვილესა და იდეალს შორის და ბუნებასთან უშუალოდ დაკავშირებული ადამიანი ჰარმონიულად ვითარდებოდა. ხოლო სანტიმენტალურს – თანამედროვეობისათვის, როცა იდეალსა და სინამდვილეს შორის ღრმა უფსკრული გათხრილა, მთლიანობა დაფლეთილა. „ხელოვნურ მდგომარეობასა და ურთიერთობაში მყოფ“ ადამიანს ისლა დარჩენია, განცვიფრებაში მოვიდეს „ხალასი ბუნების ცქერით“, იხიბლებოდეს „შორეულ წარსულთა

ძეგლებითა“ და უშუალო, გულუბრყვილო და უმნიკვლო მდგომარეობა ადამიანისა, განსაკუთრებული სიყვარულითა და ყურადღებით, ეპყრობოდეს ბუნებას, რომელიც „მცენარეების, ცხოველების, ლანდშაფტების სახით გვევლინება, ანდა ადამიანურ ბუნებას, რომელიც ბავშვებში, სოფლელთა ზნე-ჩვეულებებსა და პირვანდელ ყოფაში ვლინდება,“ რადგან ისინი „ცალკერძ ჩვენი დაკარგული ბავშვობის განსახიერებაც არიან, რომელიც მარად ძვირფასია ჩვენთვის...“ (2, გვ.601).

„პოეტი, – ამბობს ფრ. შილერი – ან თვითონ არის ბუნება, ანდა მას ეძებს. პირველ შემთხვევაში მიაშიტ, ხოლო მეორე შემთხვევაში სანტიმენტალურ პოეტთან გვექნება საქმე.“ ორივეს წინაშე კი ერთი ამოცანა დგას: „ადამიანის ბუნების რაც შეიძლება სრულად გამოხატვა, უამისოდ მათთვის არც შეიძლება პოეტები გვენოდებინა“. რადგან ფრ. შილერს კარგად ჰქონდა შესწავლილი ანტიკური სამყარო. მიაჩნდა რომ იმ დროს ადამიანს რეალურად ეძლეოდა მშვენიერი და იგი მხოლოდ მისი აღმქმელი და შემფასებელი იყო, ხოლო ახალ დროში ხელოვანი თავად ქმნიდა მშვენიერს, რადგან რეალურად, მისი აზრით, არ არსებობდა.

შემდგომში ამავე აზრს მშვენიერების შესახებ ავითარებს ფრ. შელინგიც. რომლის ფილოსოფია „ნატურფილოსოფიით“ იწყება და „ხელოვნების ფილოსოფიით“ მთავრდება. ფრ. შელინგის მსჯელობის თანახმად, ბუნება ის ფუნდამენტია, რომელზედაც უნდა დაშენდეს მისი საპირისპირო, პარალელური კულტურის შენობა. როგორც ბუნებრივი ბუნების შემდეგ მოდის ხელოვნური, ისე ბუნების ფილოსოფია უნდა დამთავრდეს ხელოვნების ფილოსოფიით.

ი. კანტის ესთეტიკის გავლენა ფრ. შელინგის ესთეტიკური შეხედულებების ჩამოყალიბებაზე თვალსაჩინოდ აისახა შელინგის მოძღვრებაში მშვენიერებისა და ამაღლებულის შესახებ.

მშვენიერების პრობლემას ფრ. შელინგი ეხება ორ თხზულებაში: „ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის სისტემა“ და „ხელოვნების ფილოსოფია“. თუ ი.კანტთან მშვენიერი გემოვნებითი მსჯელობის უნარით იქმნება, ფრ. შელინგი მტკიცედ დგას მათი სუბიექტური განცდის დამოუკიდებლობაზე. მისი აზრით,

სამყარო თავად ფლობს ესთეტიკურ ხასიათს, რომელიც იქმნება არა ადამიანური მსჯელობით, არამედ ეცხადება ჩვენს ინტელექტუალურ ჭვრეტას. ჩვენთვის ცნობილია, რომ შელინგი აიგივებს ხელოვნებისა და მშვენიერების ცნებებს, ამ უკანასკნელს განსაზღვრავს როგორც წინააღმდეგობის მოხსნას გრძნობადსა და გონებითს შორის, უსასრულოს სასრულში ვლენას, როგორც რეალურისა და იდეალურის, სასრულისა და უსასრულოს, თავისუფლებისა და აუცილებლობის განუსხვავებლობას. „სილამაზე მოცემულია ყველგან, – წერს ფრ. შელინგი, – სადაც ეხებიან სინათლე და მატერია, იდეალური და რეალური. სილამაზე არ არის არც მხოლოდ ზოგადი, ანუ იდეალური და არც, მხოლოდ რეალური... ამგვარად, ის არის მხოლოდ სრული ურთიერთგამსჭვალვა, ანუ კვლავგაერთიანება ერთისა და მეორისა... შელინგი განსაზღვრავს სილამაზეს როგორც აუცილებლობისა და თავისუფლების, ანუ ჭეშმარიტებისა და სიკეთის განუსხვავებლობას, იცავს ესთეტიკურის ავტონომიურობის პრინციპს და აცხადებს, რომ ამიტომ მათ შორის არ შეიძლება იყოს ისეთი მიმართება, როგორიცაა მიზანსა და საშუალებას შორის. ჩვენთვის ცნობილია, რომ ფრ. შელინგის შეხედულებით, არაა აუცილებელი ბუნება იყოს ლამაზი. და თუ სადმე გვხვდება მშვენიერი ბუნებაში, ის იქნება ცნობიერი და არაცნობიერი მოღვაწეობების მხოლოდ შემთხვევითი დამთხვევის რეზულტატი. ფრ. შელინგი საუბრობს არა ბუნებაში მშვენიერების დაბალ ხარისხზე ან ბუნდოვან გამოვლენაზე, არამედ საერთოდ ეჭვქვეშ აყენებს ბუნებაში სილამაზის არსებობის შესაძლებლობას მისი არაცნობიერი წარმოშობადობის გამო. შეიძლება ითქვას რომ იგი მხოლოდ ხელოვნებისეულ მშვენიერებას აღიარებს ერთადერთ ნამდვილ რეალობად. ამასთან იგი აიგივებს ხელოვნებისა და მშვენიერების ცნებებს. ეს კი ცალსახად მიგვითითებს, რომ შელინგის მიერ მშვენიერების ობიექტური დაფუძნება მომდინარეობს არა ესთეტიკური, არამედ ფილოსოფიურ-გნოსეოლოგიური ინტერესების პოზიციიდან ხელოვნების იმ სპეციფიკის გათვალისწინებით და ხაზგასმით, რომ მასში იდეალური, ზეგრძნობადი ყოველთვის დომინანტურია რეალურსა და გრძნობადზე.

ფრ.შელინგი ხელოვნებისადმი მიძღვნილ არც ერთ თა-

ვის ნაშრომში არ განიხილავს უგვანოს ცნებას. თუმცა კი თუ მის შეხედულებებს დავეყრდნობით, შეგვიძლია ვიმსჯელოთ ბუნებაში მშვენიერებისა და უგვანოს (უშნოს) შელინგისეულ გაგებაზე. იგი არ აზუსტებს თუ რას გულისხმობს უგვანოში, მაგრამ მშვენიერებასთან დაკავშირებით გამოთქმული მოსაზრებები გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნიან მასზე. იგი წერს: „მართალია, სილამაზე გავრცელებულია ყველგან, მაგრამ არსებობს არსების გამოვლენისა და განვითარების სხვადასხვა ხერხები, სილამაზისა“ („თუ ყოველი მცენარე ბუნებაში მხოლოდ წამიერად აღწევს ჭეშმარიტ სრულყოფილ სილამაზეს, მაშინ გვაქვს უფლება ვამტკიცოთ, რომ ის ფლობს აგრეთვე მხოლოდ ერთ წამიერად სრულ ყოფიერებას. ამ წამიერებაში ის არის ის, რაც არის მარადისობაში; ამ წამიერების გარეშე ის დაქვემდებარებულია მხოლოდ ცვლილებას და სიკვდილს. გამოსახავს რა არსებას აყვავების ამ წამიერებაში, ხელოვანი მას ამორთავს დროიდან, ინახავს მას, მის წმინდა ყოფიერებაში, მისი სიცოცხლის მარადიულობაში.“ (3, გვ.82).

თუ მაინცდამაინც ბუნებაში გვეძილვა მშვენიერი, იგი შემთხვევითია; „მშვენიერია, – წერს ფრ. შელინგი, – მაშინ ეს სილამაზე, რამდენადაც მისი პირობა არ შეიძლება მოვიაზროთ ბუნებაში არსებულად, წარმოგვიდგება სრულიად შემთხვევითად“. მაშასადამე, „ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის სისტემის“ მიხედვით, მშვენიერი ბუნებაში შეიძლება იყოს ცნობიერი და არაცნობიერის მხოლოდ შემთხვევითი დამთხვევის რეზულტატი. თუ დავაკვირდებით ფრ. შელინგის მსჯელობას მშვენიერების შესახებ, მაშინ ნათელი გახდება თუ რა იგულისხმება ბუნების მშვენიერების შემთხვევითობაში, შემთხვევით ვლენაში. იგი აგრეთვე დაგვეხმარება უგვანოს ცნების დადგენაში. ციტატიდან ცალსახად ჩანს, რომ ფრ. შელინგი მშვენიერებას განიხილავს ნეოპლატონისტური ესთეტიკის პოზიციიდან. როგორც ვნახეთ, შელინგის მიხედვით, სრულყოფილი და უმაღლესი მშვენიერება ბუნებაში წამიერად გვაქვს, ანუ მშვენიერება მთელი თავისი სისავსითა და თვითკმარობით მხოლოდ რაღაც ერთ მომენტში წამიერად ვლინდება, კერძოდ მაშინ, როცა საგანში არსება აღწევს განვითარების მთელ თავის სისავსეს და სრულყოფილებას. ამ ერთ წამიერებაში საგანი ფლობს უმაღ-

ლეს რეალობას, ნამდვილ ყოფიერებას, ამ დროს ის ხდება ის, რაც არის მარადისობაში. ხოლო უმაღლესი რეალობა და სამყაროს ჭეშმარიტი არსი, შელინგის თანახმად, არის ცნობიერისა და არაცნობიერის, სუბიექტისა და ობიექტის, რეალურისა და იდეალურის იგივეობა და, მაშასადამე, ამ დროს, ამ ერთ წამიერებაში ადგილი აქვს ცნობიერისა და არაცნობიერის თანხვედრას, მაგრამ მხოლოდ წამიერად, მოულოდნელად, და ამდენად, უნდა აღიქმებოდეს შემთხვევითად, ნაუცბათევად. ამ წამიერების, ამ შემთხვევითი თანხვედრის გარდა, ყველაფერი არის წარმავალი და ცვალებადი, მოკლებული სრულ ყოფიერებას და შესაბამისად, მშვენიერებას. აქედან გამომდინარე კი ცხადი უნდა გახდეს ჩვენთვის უგვანოს არსიც. რომელიც წარმოდგება როგორც მშვენიერების გამოსახვისა და განვითარების დაბალი ხარისხი, ანუ იგივე რაც არსის ნაკლებობა. ამდენად უშნოა ის, რაც წარმავალია და ცვალებადი. რაშიც მთელი თავისი სისავსით და სრულყოფილებით არ ვლინდება არსი, ანუ უშნოა საგანი, როცა არის ის, რაც არ არის მარადისობაში.

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მშვენიერის და უგვანოს მიმართებაში კიდევ ერთხელ გამოჩნდა ფრ. შელინგის ესთეტიკის თავისებურება, რომ მშვენიერების დაფუძნება ხდება არა როგორც წმინდა ესთეტიკური კატეგორიის, არამედ როგორც უნივერსალურ-კოსმიური კატეგორიისა. ანუ საკითხი განიხილება როგორც მშვენიერის, ანუ ჭეშმარიტის, აბსოლუტურის მიმართება არამშვენიერთან, ანუ არაჭეშმარიტთან და არააბსოლუტურთან.

„ხელოვნების ფილოსოფიაში“ ფრ. შელინგი ამტკიცებს, რომ მშვენიერი გვეძლევა ხელოვნებაში. იგი ხელოვნების სამყაროს ორ – რეალურსა და იდეალურ – მხარედ ყოფს. ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ ფრ. შელინგი ხელოვნების სამყაროს ამგვარ, ორ – რეალურსა და იდეალურ – მხარედ დაყოფისას ამოდის არა იმდენად ხელოვნების სახეთა თავისებურებებიდან, არამედ ზოგად-ფილოსოფიური პრინციპიდან, რომ აბსოლუტი არის რა იდეალურისა და რეალურის, აუცილებლობისა და თავისუფლების, ობიექტისა და სუბიექტის, სასრულისა და უსასრულოს ტოტალური ინდიფერენცია, მოვლენათა სამყაროში იშლება ორ – რეალურსა და იდეალურ მხარედ.

NANA GULIASHVILI

ACTUALITY OF THE BEAUTIFUL IN THE AESTHETICS OF ROMANTICISM

Abstract

The problem of the beautiful belongs to the range of the most difficult problems in the history of philosophy. There are many positions as to posing and philosophical analysis of this problem in antic philosophy. During the Middle Ages discussion of the problem of the beautiful was drawn back into the background. But in modern philosophy the problem of the beautiful again became the subject matter of philosophical meditations, though its fullest and the most detailed discussion is given the aesthetics of Romanticism which in its turn is a complete opposition of the rational attitude of the aesthetics of classicism. It is to be taken into account that representatives of the Romantic Movement discussed the beautiful not only as an aesthetic category, but attached a certain gnoseological importance to it. The beautiful was understood as the highest aim of art as a human activity and was associated with freedom.

ლიტერატურა:

1. „წერილები ადამიანის ესთეტიკური აღზრდის შესახებ.“ ფრ. შილერი რჩეული თხზულებანი ტ. III. თბ. 1965წ.
2. „მიაშიტი და სანტიმენტალური პოეზია“. ფრ. შილერი. რჩეული თხზულებანი ტ. III. თბ. 1965წ.
3. ფრ. შელინგი. „ხელოვნების ფილოსოფია“ მოსკოვი. 1966წ. (რუს. ენაზე).

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ესთეტიკის განყოფილებამ.

ՅՈՒՅՆ

ETHICS



ზურაბ ხასანია (თბილისი)

ზურაბ ხასანია – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი; მუშაობს თეორიული ფილოსოფიისა და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებზე. იგი ავტორია ნიგნებისა: „დეტერმინიზმი და თავისუფლება“ (თბ., 2008). „მეტაფიზიკური ნიჰილიზმის დაფუძნების მცდელობა“ (თბ., 2003); „სოციალური ფილოსოფიის ისტორია“ (თბ., 2008). გამოქვეყნებული აქვს მრავალი ფილოსოფიური და პუბლიცისტური სტატია, აგრეთვე რამდენიმე პოეტური კრებული.

„მორალის ფილოსოფიის“ ზოგიერთი პრობლემა

1. უპიროვნო ზნეობა

ზნეობის ცნება მაშინვე გვაგონებს პიროვნების ცნებას.

ვისაც ნაუკითხავს სოკრატეს შესახებ; ვინც ჩაფიქრებია ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მთავარ იდეებს; ვინც იცნობს პროტესტანტ ფილოსოფოსთა კლასიკურ მემკვიდრეობას, მას ზნეობა ესმის იმთავითვე ღრმად პიროვნულ მოვლენად.

ეს ზნეობის საკითხისადმი არაისტორიული მიდგომაა და, რაც მთავარია, ხელს უშლის მის ფილოსოფიურ გაგებას. მხედველობის გარეშე რჩება ეგრეთნოდებული უპიროვნო ზნეობა. არადა პიროვნული ზნეობა ისტორიულად სწორედ მისგან წარმოიშვა და განვითარდა.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ ზნეობა ორგვარია: უპიროვნო და პიროვნული. ზნეობა ისტორიულად სწორედ უპირობო ზნეობად იშვა. ის, ფაქტობრივად, კაცობრიობის ასაკისაა. ეს ადასტურებს, რომ კაცობრიობას არასოდეს უცხოვრია ზნეობის გარეშე; რომ ადამიანი ზნეობის გარეშე არ გაიგება.

პიროვნული ზნეობა გვიანდელი წარმონაქმნია. საბერძნეთში იგი იშვა, დაახლოებით, სოკრატეს დროს. მერე კი

მძლავრი განვითარება ჰპოვა ქრისტიანულ კულტურაში.

სიტყვის ეტიმოლოგიური ანალიზი პირდაპირ გვაყენებს გზაზე. ქართული სიტყვა „ზნეობა“ ნაწარმოებია ქართული სიტყვისგან „ზნე“. ძალიან ზოგადი აზრით, ეს უკანასკნელი საგანთა ბუნებას, ხასიათს ნიშნავს. მაგრამ სულხან-საბა ორბელიანი მას უფრო აზუსტებს და შემოფარგლავს ადამიანით. „ჩვეულებით რაიცა საქმე სჭირდეს, კეთილი გინა ბოროტი, ზნე იგი არს.“ – წერია „სიტყვის კონაში“.

მაშასადამე, ზნე ისაა, რაც ჩვეულებისგან მოსდგამს ადამიანს. უნდა ვიფიქროთ, რომ ადამიანს ზოგი რამ მოსდგამს მისივე „გვარეობითი“ ან „ინდივიდუალური“ ბუნებიდან, ხოლო ზოგი რამ ჩვეულებიდან, ადათ-წესიდან. სულხან-საბა ორბელიანი ზნედ სწორედ ამ უკანასკნელს აცხადებს.

ზნეობა კი რაღაა?

იმავე წიგნში ეს სიტყვაცაა განმარტებული, ვითარცა „ზნეები“. აქ, ალბათ, ადათ-წესები იგულისხმება. მაგრამ ფილოსოფიაში სიტყვა „ზნეობა“, ცხადია, სხვა მნიშვნელობით ითქმის. იგი აღნიშნავს ქცევას, ცხოვრებას ზნის ანუ ადათ-წესების მიხედვით.

არავის არ უნდა მოეჩვენოს, რომ ჭირვეულად ვიფარგლები მხოლოდ ქართული ენისთვის დამახასიათებელი რაღაც შემთხვევითობებით. სწორედ რომ პირიქით: ქართული ენა ამ შემთხვევაში კვალდაკვალ მისდევს იმ ენებს, კერძოდ, ბერძნულსა და ლათინურს, რა ენებზედაც შეიქმნა პირველი ფილოსოფიური ტრაქტატები ზნეობის შესახებ.

არც ისაა შემთხვევითი, რომ ზუსტად იგივე მდგომარეობაა რუსულ ენაშიც; ცხადია, ზემოხსენებულ ენათა გავლენით. რუსული სიტყვა „ПРАВСТВЕННОСТЬ“, რაც ჩვენი „ზნეობის“ შესატყვისია, ნაწარმოებია რუსული სიტყვისგან „ПРАВ“. ეს სიტყვაც ზუსტად „ზნის“ შესატყვისია და ნიშნავს აგრეთვე „ჩვეულებას“, „ადათ-წესს“.

ხოლო ორივე ენა, ქართულიც და რუსულიც, ამ შემთხვევაში კვალში მისდევს ბერძნულსა და ლათინურს. ლათინური „moral“, რაც „ზნეობას“ შეესატყვისება, ნაწარმოებია ლათინუ-

რი სიტყვისგან „mores“, რაც ნიშნავს „ზნეებს, ადათ-წესებს“. გაგვახსენდება ციცერონის მელანქოლიური შეძახილი „O tempora, o mores!“ (ვაჰ დრონი, ვაჰ ჩვეულებანი!“).

ამ ლათინურ წესრიგს წინ უსწრებს ბერძნული. ამ ენაზე „ēthikos“ ანუ ზნეობა იწარმოება სიტყვისგან „ēthos“ ანუ ზნე, ადათი, ჩვეულება.

ეს ეტიმოლოგიური წიაღსვლები გვარწმუნებს, რომ ზნეობა იშვა ვითარცა ზნის, ადათ-წესისა და ჩვეულების მიხედვით ცხოვრება. ეს აზრი დღეს ყურსა ჭრის და ველური ფანტაზიის ნაყოფად გვეჩვენება. ეს იმიტომაა, რომ სოკრატეს დროიდან ზნეობა, პირიქით, ღრმად პიროვნულ ქმნილებად გვეჩვენება, რაც სწორედ ადათ-წესსა და ჩვეულებას უდგას კრიჭაში.

მაგრამ ისტორიის მიერ მოტანილმა შესწორებებმა არ უნდა დაგვაბნოს. დღეს ზნეობა დიახაც პიროვნულია, მაგრამ ზნეობა არ დაიყვანება პიროვნულ ზნეობაზე. ის, პირიქით, უპიროვნო ზნეობად იშვა და ამის გათვალისწინება აუცილებელია.

რას ნიშნავს უპიროვნო ზნეობა? რაა მისი ფილოსოფიური არსი?

უპიროვნო ზნეობა გვაროვნული ზნეობაა. ჩვეულება, ადათ-წესი, რის მიხედვითაც ცხოვრებაა ზნეობა, წარმოიშვა გვარის დაუნერელი წესების სახით.

მაგრამ აქ ერთი მთავარი რამ არ უნდა დაგვაკინცდეს: თვით გვარი არ უნდა გავიგოთ ადამიანთა პიროვნულ ერთობად. ხშირად გვარი გვიანდელი კორპორაციის მსგავსად ესმით, რაც ისტორიული მიდგომის ნაკლები კულტურით აიხსნება. გვიანდელი კორპორაციები, მეტ-ნაკლებად, პიროვნებების გაერთიანებაა, მათი თავისებური შეთანხმების გზით იქმნება, რის გამოც პიროვნულია.

სულ სხვაა გვარი. ჰეგელი სრულიად სამართლიანად უკუაგდება გვარის გააზრებისას ეგრეთნოდებული „შეთანხმების“ ლიბერალურ პრინციპს. ეს ისტორიულ ინტერპოლაციად მიაჩნდა. გვარი როდია პიროვნებათა თავისუფალი გაერთიანება. პირიქით, პიროვნებაა გვარის შემადგენელი ნაწილი.

თანამედროვე კორპორაციის შესახებ ითქმის: ჯერ პიროვნებებია, მერე – კორპორაცია. გვარის გამო კი ითქმის: ჯერ გვარია, მერე – პიროვნებები. გვარი სუბსტანციაა, მისი შემადგენელი პიროვნებები კი – აქციდენციები.

ადამიანი იბადება გვარის წიაღში. იქვე, მზა სახით ხვდება მას დადგენილი წესები, რასაც ისრუტავს დედის რძესთან ერთად. აქ გამორიცხულია რაიმე თავისუფალი მიმართება ამ წესებთან, მათი რაიმე ალტერნატივა, რაიმე არჩევანი წესებს შორის. აქ გვარია პირველადი, მთავარი მოქმედი გმირი. ადამიანები კი თითქოს მისი, ვითარცა მცენარის, რტოები და ცალკეული ასოებია. ის ხეა, ადამიანები – ფოთლები.

მაგრამ ვინ ქმნის ჩვეულებას, ადათ-წესებს? მოჭრით უნდა ითქვას: ადამიანებს მზა სახით ხვდებათ წინ მათზე ადრე შექმნილი წესები. ეს არაა მათი შემოქმედება. ეს საგვარეულო „კრეაცია“.

უფრო გასაგებად რომ ვთქვათ, ეს წესი ბუნებრივად, სტიქიურად იქმნება გვარის წიაღში. გვარი თავისი უპიროვნო გენით ქმნის მისთვის აუცილებელსა და საჭირო ქცევის ნორმებს, ხოლო პიროვნებები უსიტყვოდ, საგანგებო განხილვის გარეშე ემორჩილებიან მას.

ეს მორჩილება უპირობოა და გამორიცხავს არჩევანს. სწორედ ამას გამოხატავს ტაბუს მოვლენა. ეს ნიშნავს, რომ დარღვევა მხოლოდ გაჰკრავს ადამიანს თავში განწირულსა და უილაჯო აზრად. არასოდეს ამ აზრს არა აქვს შინაარსეული ძალა. ადამიანს აძრწუნებს წარმოდგენაც კი ამ დარღვევისა. აი მხოლოდ ასეთი შემადრწუნებელი წარმოდგენის აუცილებელი ნაწილი თუა დარღვევის ცნობიერება.

აქედან ცხადია, რომ ზნეობის სუბიექტი გვარია. მისი ენერგიაც გვარის სუბსტანციურობიდან მომდინარეობს. აი ამ აზრით, ზნეობა უპიროვნოა.

რაც უფრო მეტი „ხარისხისაა“ გვარის სუბსტანციურობა ანუ რაც უფრო ერთგვაროვანია გვარი, მით უფრო მეტი ძალა აქვს უპიროვნო ზნეობას. ხოლო პიროვნული ელემენტის დაგროვება გვაროვნული ზნეობის ძალთა დაშრეტის ტოლფასია.

ამით აიხსნება გვარის დაუნდობელი და სასტიკი აგრესია პიროვნების მიმართ. გვარის წევრები ინსტინქტურად, სტიქიუ-

რი სიმძლავრით გრძნობენ საშიშროებას, რაც პიროვნებიდან მომდინარეობს. პიროვნულობის ოდნავი გაელვებაც კი შიშის ზარს სცემს მათ. თითქოს ნადირს ბენვი აეშალა და ძაგდაგი ინყო, ისე დაიძაგრება მთელი გვარის სხეული თავისი „ანტისხეულის“ – პიროვნების წინააღმდეგ.

გვარი ზნეობრივად მძლავრია. მაგრამ ეს ზნეობრივი სიმძლავრე იკვებება ინტელექტუალური სიმწირით, ადამიანის ცხოველური გაქვავებულობით და ერთფეროვნებით. აქედან, ამ უკუღმართი კანონზომიერებიდან, კარგად ჩანს ტრაგიკული გაგრძელება – ადამიანთა ინტელექტუალური განვითარება სა-მაგიეროდ ზნეობრივ დაძაბუნებას გამოიწვევს.

2. პიროვნული ზნეობის „თავდაპირველი დაგროვება“

ქვეყნიერებას მდინარება სჩვევია. მან არ იცის გაყინვა.

ამას გულისხმობდა დიდი ჰერაკლიტე, როცა ცეცხლს იტყოდა საგანთა ზნედ, მათ შინაგან ბუნებად.

ეს არ ნიშნავს, რომ დინებას საზღვარი არა აქვს. მაგრამ ეს არ აუქმებს, არც ცვლის მის მეტაფიზიკურ მნიშვნელობას.

მდინარება იზიდავს პოეტურ ფანტაზიას, ფილოსოფიურ ჭვრეტას, მათემატიკურ გონებას. თვით სრულიად ჩვეულებრივი ადამიანიც კი შეიძლება შეშალოს გაქვავებამ, გარინდებამ. უცვლელობა, თუნდაც კეთილდღეობისა და ბედნიერებისა, აძრწუნებს ადამიანს. სწორედ ამას უკავშირდება „სამოთხის“ ცნების ზერელობა, მისი ბოლომდე გაუაზრებლობა და „ჯოჯოხეთის“ ერთგვარი უპირატესობა მასთან შედარებით.

მაგრამ არაფერი ისე არ მიედინება, როგორც კაცთა მოდგმა. ადამიანს არ ძალუძს ერთ ადგილას დგომა. ის მიწყევადის დადგენილ საზღვრიდან, „ტრანსცენდირებს“. ეს მიუთითებს ყველაზე კარგად ფანტაზიის პირველობაზე გონების მიმართ.

ადამიანი „ტრანსცენდირებს“ გვარშიც. მართალია, ნელა, მაგრამ მაინც. მან უნდა შეცვალოს თავისი გარემო, თავისი ბედი. უნდა „გააუმჯობესოს“ თავისი მდგომარეობა; არ უნდა დააჩაგრინოს თავი მამონტებს, პითონებს, ავ სულებს, ბოროტ ღმერთებს, სასტიკ ბედისწერას.

აი, რამდენი მტერი ჰყავს მას თუნდაც გვარის უზრუნველ წიაღში! ადამიანი მოჯადოებულია თავისი ყოვლად უპასუხისმგებლო დემონით – ფანტაზიით, რაიც უხატავს მას „უკეთესი ცხოვრების“, მართალია, გაუგებარ, მაგრამ საოცრად მიმზიდველ სურათს.

სწორედ ეს იწვევს გვარის თანდათან რღვევას, რისი მეორე მხარე „პიროვნული ზნეობის თავდაპირველი დაგროვებაა“.

გვარის რღვევის პირველი მძლავრი ფაქტორი ფანტაზიის დაუდგრომელი მოძრაობაა, რაიც უბიძგებს ინტელექტს შემოქმედებისკენ. ეს შესაძლებელს ხდის მკვიდრ ცხოვრებას ანუ მიწათმოქმედებას, რაიც, თავის მხრივ, პირობებს ქმნის აზროვნების განვითარებისთვის.

იწყება „შემოღობვები“ ანუ საკუთრების დაბადება. შრომის დანაწილება ანუ კორპორაციები ძლიერ დარტყმას აყენებს გვარის სუბსტანციურობის მთავარ გულსა და ღვიძლს – ერთგვაროვნებას. ადრე გვარი დემოკრიტეს ატომივით ერთგვაროვანი იყო. ეს განაპირობებდა მის განუყოფლობასა და სიმტკიცეს.

კორპორაციების გაჩენა განაპირობებს გვაროვნული სუბსტანციის შინაგან დანაწევრებას, გამრავალფეროვნებას. მაგრამ ის, რაც მრავალია, შეიძლება დაიშალოს კიდეც. მეტიც, მისი დაშლა უკვე დაწყებულია და ეშმაკურადაა გახვეული მრავალფეროვნების სამოსელში.

პირველი დარტყმა, რაიც აქ ადგება გვარის უპიროვნო ზნეობას, წესების გამრავლებაა. სხვაგვარად არც იქნებოდა – კორპორაციებს თავ-თავისი წესები აქვთ. ადამიანი ჯერ კორპორაციის წევრია და მხოლოდ მერე – თემისა.

ბუნებრივია, იქმნება ვითარებები, როცა ეს წესები ერთმანეთს უპირისპირდება. კორპორაციები, „რხვეის“ დროს, გადაეწევიან ერთმანეთს და აბურღავენ თემის ერთგვაროვან სიმარტივეს. ადამიანი იძულებულია აირჩიოს, რაც აქამდე უცნობ წინააღმდეგობებს წარმოშობს. ასე იკვეთება წინააღმდეგობა ანტიგონესა და კრეონტს შორის, აგრეთვე ორესტსა და კლიტემნესტრას შორის ანტიკურ ტრაგედიაში.

იმავე ტიპისაა ვაჟა-ფშაველას ტრაგიკული პოემები: „სტუმარ-მასპინძელი“ და „ალუდა ქეთელაური“.

სოფოკლე ბუნდოვნად ხვდება, რომ ამ წინააღმდეგობათა ძირი ადამიანის აზროვნებაა. სწორედ ესაა მინიშნებული ოიდიპოსის მიერ სფინქსის გამოცანის ამოხსნაში. შესრულდა აზროვნების აქტი, რასაც უნდა მოჰყოლოდა წინააღმდეგობათა აზღვავება. აზროვნებამ წარმოშვა ერთი გვარის ანუ სუბსტანციის შიგნით უთვალავი სუბსტანცია. მათი გაერთიანება უკვე შეუძლებელია ძალადობის გარეშე.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სუბსტანციური გვარი აღარ არსებობს და, შესაბამისად, ზოგადისადმი ერთეულის მორჩილება, უპიროვნო ზნეობა, წარსულს ჩაბარდა.

ბერძნები ჩივიან ზნეთა წახდომის გამო. ჩინეთშიც იგივე პრობლემაა – „დაოს“ დაკარგვას მისტირიან ზნეობისკაცნი. ეგვიპტეში იწერება „გულგატეხილი კაცის დავა საკუთარ სულთან“.

ბერძენი სოფისტები უტიფრად აცხადებენ, რომ არც არავითარი ჭეშმარიტება არ არსებობს; და რომ ადამიანია ყოფნის საზომი. ღვთაებრივად, კოსმოსურად მონესრიგებულ პოლისში დამდგარა „შვიდი ბრძენის ეპოქა“, რაიც კარგს არაფერს მოასწავებს. ბერძენ ფილოსოფოსთა „გვაროვნული აზროვნება“, რომ ადამიანი სახელმწიფოსთვის არსებობს, უკვე „ძველ მენტალობად“ ეჩვენებათ. პირიქით, სახელმწიფო არსებობსო ადამიანისთვის, ასე იტყვიან.

სოფისტებისგან განსხვავებით, ზნეობის მოდარაჯენი ცდილობენ ადამიანის ძველებურად დაკავშირებას ზოგადთან. მათ ჭკუიდან შლით ადამიანის ესოდენ დამცრობა; პოლისის თავისუფალი მოქალაქის ანუ კოსმოსის ნაწილის ჩაკეტვა ვინრო, სხეულებრივ ნაჭეჭში.

ის, რაც სოფისტებს ადამიანის განთავისუფლებად ეჩვენებათ, სოკრატესა და პლატონს სხეულის უღელში სულის შებმად მიაჩნიათ. ადამიანი მომწყდარა „კოსმოსის დიად ორბიტას“ და „გამოქვაბულში“, პლატონის ცნობილ „ჯურღმულში“ გამოკეტილა; იქაურ აჩრდილებს შერევია.

ასე მოიხრდა გვაროვნული იდილია. დაიშრიტა უპიროვნო ზნეობის მასაზრდოებელი ძალა. მამასადამე, „წახდა ზნეები“.

ასე დადგა დღის წესრიგში „ხსნის საკითხი“: როგორ გადარჩეს ადამიანის „სიღიადე“?

სოფისტების პასუხი ასეთია: ადამიანმა უნდა მიხედოს პირად ცხოვრებას. „სიღიადე“ მოჩვენებითია. „ღიადი“ ისაა, ვინც ასეთად მოაჩვენებს თავს.

სოკრატესა და პლატონის პასუხი ასეთია: ადამიანმა უნდა მიხედოს თავის „დიდ“ ცხოვრებას – ზნეობას. უკანასკნელის გარეგანი, სტიქიური საფუძველი აღარ არსებობს. ამიტომ იგი უნდა დაემყაროს თვით ადამიანის შინაგან მოქმედებას, პიროვნულ ძალისხმევას.

3. პიროვნული ზნეობა

(სოკრატე და მოციქული)

სოკრატეს არაფერი დაუწერია. თუ არისტოტელეს ძეგლებმა „მკითხველი“ შეარქვეს, ხოლო პლატონს – „მწერალი“, სოკრატე „მოლაპარაკეა“. მისი სტიქია ლაპარაკი იყო.

ის არც წერდა, არც კითხულობდა. უნდა ვიფიქროთ, რომ კითხვისას მას გაუნელდებოდა თავისი იდეების მხურვალეობა. მის აზროვნებას ცეცხლი მიაკლდებოდა. წერისას კი ეს იდეა დაკარგავდა მრავალფეროვნებას, ნიუანსებს. ცოცხალ სიტყვაში მფეთქავი იდეა გამოსხატვის მკვდარ წესებს ვერ იგუებდა.

ამ მხრივ, სოკრატე იესოს თავისებური წინაპარია. მაგრამ განსხვავებაც თვალში საცემია. იესოს ლაპარაკი ქადაგებაა, სოკრატესი კი – დიალექტიკა. პირველი წმინდა მონოლოგია, მეორე – თავისებური დიალოგი, ერთგვარი თანამშრომლობა. იესო უკვე დაბადებულ აზრებს გადმოსცემს. სოკრატე აზრებს ჰბადებს და „ბებიაქალობას“, „მაიევტიკას“ ეწევა დედამისივით.

წერისგან თავის არიდების გამო სოკრატეს პიროვნება ისტორიაში განმარტების საგნად იქცა. მის შესახებ სხვათა ნათქვამიდან ვმსჯელობთხოლომე. მეც ამ წერილში, ცხადია, სხვათა ნათქვამს დავეყრდნობი, ოღონდ ფრიად არაპოპულარულს – დემოკრატი პოლიტიკოსის ანიტისა და პოეტ-ტრაგიკოს მელიტის ბრალდებებს: სოკრატე უარყოფდა ათენელთა

ღმერთებს, შემოჰყავდა ახალი ღმერთები და რყენდა ახალგაზრდობას.

სამივე ბრალდება, როგორც ჰეგელი საგანგებოდ გახაზავდა ტინემანის საწინააღმდეგოდ, სწორია და ისტორიულად ზუსტი. ამავე დროს ისინი კარგად გამოხატავს პრობლემის ჩვენთვის საინტერესო ნაწილს.

სოკრატე უარყოფდა ათენის მიერ აღიარებულ ღმერთებს. ეს ნიშნავს, რომ ის უარყოფდა ზნეობის ტრადიციულ გარეგან საყრდენს – საგვარეულო ავტორიტეტს. ჩვეულების ძალა უკვე აღარ გამოდგებოდა ზნეობის საფუძვლად, მასაზრდოებელ წყაროდ. ჩვენი ტერმინებით: გვარი, თემი, უპიროვნო სანყისი აღარ კმაროდა ზნეობის დვრიტად.

სოფისტები ამის გამო თვით ზნეობას უარყოფდნენ. სოკრატემ კი ზნეობა როდი უარყო. მან ზნეობის ტრადიციული საფუძველი – უპიროვნო ავტორიტეტი უარყო.

ჰეგელი შენიშნავს, რომ ავტორიტეტის ეს რღვევა უკვე დაწყებული იყო. სოკრატემ კი ეს სიღრმისეული ვითარება იგრძნო და გამოთქვა. მაგრამ ფილოსოფოსის თანამედროვენი ასე ღრმად როდი იყურებოდნენ. ამიტომ მათ მოეჩვენათ, რომ სოკრატე თვითონ არღვევდა ამ მყარ საყრდენებს, „ჰკლავდა ღმერთებს“. ამიტომო, დაასკვნის ჰეგელი, სოკრატეს სიკვდილით დასჯა სამართლიანიც იყო და უსამართლოც; ხოლო სოკრატე – დამნაშავეც და უდანაშაულოც. ამიტომ მიაჩნდა ჰეგელს სოკრატე ეგრეთწოდებულ „ტრაგიკულ გმირად“.

სოკრატე ფიქრობდა, რომ ზნეობრივი ქცევის საყრდენი არ ჩანს. რაიმე ასე რომაა მიღებული, ეს აღარაა საკმარისი მის გასამართლებლად. ამგვარ რწმენას ძალა დაკარგვია. ადამიანს შეიძლება ასე სწამდეს, მაგრამ ამ რწმენის ძალა სუსტია. ამიტომაც ყველა სათავისოდ მიითვლის და ყველგან სოფისტური თავკერძობა სუფევს.

სოფისტებმა წინ წამოსწიეს პიროვნული ფაქტორი. მართლაც, ადამიანები უკვე საკუთარი სურვილებით და აზროვნებით ხელმძღვანელობდნენ. ამიტომ სოკრატე დარწმუნებულია, რომ ზნეობაც პიროვნებას უნდა დაემყნოს, მის ძალისხმევას დაეყუდოს.

ასეთ პიროვნულ ძალისხმევად ანუ ზნეობის ახალ საყ-

რდენად სოკრატემ შემეცნება და მისი შედეგი – ცოდნა თქვა. ამას გამოხატავს მისი ცნობილი ფრაზა, მისი ფილოსოფიის ანი და ჰოე – „სიქველე ცოდნაა!“. არსებითად, ესაა გამოთქმული ანიტიცისა და მელიტიცის მეორე ბრალდებაში: „მას შემოჰყავს ახალი ღმერთები“.

კონკრეტულად ბრალმდებლები გულისხმობდნენ სოკრატეს ცნობილ განცხადებებს თავისი დემონის თაობაზე: რალაც ხმა მესმისო ჩემივე არსების შიგნიდან და მას ვემორჩილებიო. თუ ნიცშეს დაუფუჯვრებთ, ხოლო ჰეგელსა და შოპენჰაუერს არა, ეს გონების ხმა იყო.

ბერძნულ კულტურაში ეს „დემონი“, კაცმა რომ თქვას, ბერძნულ ფილოსოფიასთან ერთად დაიბადა. ამ ხმას არევე-დარევეა შეჰქონდა ბერძენთა მითიურ წარმოდგენებში; ახლებურად ფიქრსა და ცხოვრებას ასწავლიდა ბერძნებს. ეს ხმა უნდობლობას უცხადებდა შეგრძნებებს, ბერძენთა ესოდენ საყვარელ ორგანოს – თვალს, და გაუგონარ პარადოქსებამდე მიჰყავდა ბერძნული აზროვნება.

ამ პარადოქსების ნამდვილი ფეიერვერკია ელეას ფილოსოფოსთა შემეცნებანი. ბერძნების მთელი პლასტიკური სამყარო, კოსმოსი, მოჩვენებად ცხადდებოდა; ხოლო სინამდვილედ კი ითვლებოდა ის, რაც არსად არავის უნახავს და რასაც, ნესით, თვითონ ეკუთვნოდა არარსებულის სახელი.

სოკრატეს ჰომეროსისდროინდელ ელინივით სწამს ზნეობის არსებობა. მაგრამ სიახლე აქ ისაა, რომ მას რწმენა არასრულ ცოდნად მიაჩნია. რწმენის სისუსტე კი აფიქრებინებს, რომ საჭიროა მისი განვითარება ცოდნამდე. აი მაშინ იგრძნობს ადამიანი ზნეობის ძალას და ცხოვრების უეჭველ მნიშვნელობას, ადამიანობის მთელ სიდიადეს.

ასეა, ზნეობა შენარჩუნებულია – ის დაემყნო ცოდნას. მაშასადამე, უპირველესი სიქველე ანუ ადამიანის ნამდვილობა, მისი საკუთრივ ადამიანურობა ცოდნაშია. სოკრატეს სწამდა: სიკეთის აუცილებლობა ისევე დასაბუთდება, როგორც გეომეტრიის თეორემები. ამიტომ ცოდნაა ის სიკეთე, რაც ადამიანს ჩართავს „ზესთ მწყობრთა წყობაში“, კოსმოსის ღვთაებრივ ორბიტაში.

არც ერთი წამით არ უნდა დაგვავეინყდეს, რომ ცოდნაში

ფილოსოფია იგულისხმება და არა სხვა რამ. ამიტომ განასხვავებს სოკრატე ნიადაგ შეხედულებას და ცოდნას ანუ „დოქსას“ და „ეპისტემეს“. შეხედულება მხოლოდ მიმგვანებულია ცოდნას. ის, ხისტად რომ ვთქვათ, არასრული, ბოლომდე დაუსაბუთებელი ცოდნაა. ამიტომ ის არცაა ცოდნა. დაახლოებით, ისევე, როგორც რუსთველისთვის „რაღაა იგი სინათლე, რასაცა ახლავს ბნელია.“

თუ ცოდნა ყოვლად ნათელი და უეჭველი საფუძვლებიდან არ გამომდინარეობს, მაშინ ის არ შეესაბამება საგანს და ამიტომ ტყუილად ითვლება ხოლმე ცოდნად. ის შეხედულებაა მხოლოდ ანუ, უბრალოდ, მიაჩნიათ ცოდნად. თავისთავად კი ის ცოდნა არაა.

ცოდნა, ასე ვთქვათ, ისეთი „შეხედულებაა“, რომელიც ლოგიკური საფუძვლებიდან გამომდინარეობს. ამიტომ ის უეჭველია და ყოველგვარ რწმენაზე დიდია. მისი ძალაც უზადო იქნება და სრულიად საკმარისი საფუძველი ზნეობისათვის.

სოკრატე ამას ასე ამბობს: „ვინც იცის სიკეთე, ის არ ჩაიდენს ბოროტებას!“. ეს ასე უნდა გავიგოთ: თუ მე ვიცი, რომ რაიმე უეჭველად სიკეთეა ჩემთვის, მაშინ მე მის სანინააღმდეგოს, უბრალოდ, ვერც ვიზამ. ადამიანები ბოროტებას იმიტომ ჩადიან, რომ არ იცნობენ მას; სიკეთე ჰგონიათ იგი. მართალია, მკვლელმა ვითომდაც იცის, რომ მკვლელობა ბოროტებაა, მაგრამ ეს თვითონ მან როდი იცის. ეს მას სხვისგან გაუგონია.

ამიტომ სოკრატე გვასწავლის, რომ უარი ვუთხრათ სხვისგან გაგონილს და ვიაროთ ცოდნისკენ ანუ იმისკენ, რაც ნათელი და უეჭველია; უარი ვუთხრათ ტრადიციას და ვენდოთ მხოლოდ გონებას; უარვყოთ ღმერთები და ვცნოთ ახალი ღმერთი – გონება, ცოდნა.

ეს ნიშნავდა იმას, რომ ახალგაზრდობას ყური აღარ ეგდო მშობლებისთვის, წინაპრებისთვის.; აჯანყებოდა მათ. ეს იგულისხმებოდა სწორედ მესამე ბრალდებაში: სოკრატე რყვნის ახალგაზრდობას. გარყვნილებაში, უპირველეს ყოვლისა, ეს ურჩობა და თავკერძობა იგულისხმებოდა.

მაგრამ იყო მეორე ასპექტიც, რაც კიდევ უფრო თვალსაჩინოს და გამღიზიანებელს ხდიდა ამ „გარყვნილებას“. სოკრა-

ტე თვითონვე აღიარებდა, რომ მისი დემონის ზემოქმედება მასზე როგორღაც მხოლოდ უარყოფითი იყო. „ეს მე ბავშვობიდან დამეწყო: – ამბობს სოკრატე პლატონის „აპოლოგიაში“ – ჩამესმის რაღაც ხმა, რაიც გულს ამიცრუებს და ხელს ამაღებინებს განზრახულის შესრულებაზე, ხოლო არასოდეს არაფრისკენ არ მიბიძგებს.“

მაშასადამე, „დემონი“ უარყოფას ასწავლიდა, მაგრამ შექმნას – არა. სოკრატეს დიალექტიკაც, ამის შესაბამისად, ოსტატურ ხვანჯებს უგებდა ყოველ, ერთი შეხედვით, სწორსა და ჯანსაღ აზრს, მაგრამ უკეთესს არაფერს სთავაზობდა.

აქედან, წესით, სოკრატეს უნდა დაესკვნა, რომ გონება არ გამოდგება ენერგიის წყაროდ; რომ მიუღწეველია ცოდნა ქვეყნიერების საფუძვლების შესახებ. ცოდნა მუდამ ფანტაზიის ნაყოფს ემყარება და გულისგულში შეიცავს რაღაც არცოდნისეულს. ხოლო ენერგიას იძლევა სწორედ ეს არცოდნისეული ელემენტი – ინსტიქტი და მისი შესაბამისი წარმოსახვითი სურათი, ფანტაზია.

მაგრამ სოკრატეს სწამდა გონებისა. ის ფიქრობდა, რომ მისი დიალექტიკის ცალმხრივი შედეგი მომავალში შეივსება. შესაბამისად, პიროვნული ზნეობის უმაღლესი ფორმა – რაციონალური ზნეობა უნაკლოდ განხორციელდება.

ეს რწმენა ურჯულოთა ველურ ცთომილებად განმარტა პავლე მოციქულმა. ის დარწმუნებული იყო, რომ წარმართობა დიდსა და სამწუხარო გაუგებრობაშია ჩაფლული. ზნეობა ვერც ტრადიციას დაემყარება, ვერც გონებას. ტრადიცია არ იცნობს გამოცხადებას. ამიტომ ის ურთიერთსაწინააღმდეგო მოთხოვნებითაა სავსე. სხვადასხვა ხალხის ტრადიცია სხვადასხვაა. თვით ერთი და იმავე ხალხის ტრადიციაც ისტორიულად იცვლება და მითით, უბრალოდ, ვერ იხელმძღვანელებ.

მხოლოდ გამოცხადებაა სანდო, რადგან ის გვეუწყა უშუალოდ ძისგან, ღვთის შვილისგან. ეს მოთხოვნები ნათელი და მარტივია. მაგრამ ძალა ამ სინათლესა და სიმარტივეში როდია. მათი ძალა, უპირველეს ყოვლისა, ჩვენს ალალ მინდობაშია, თავისუფალ ნებისყოფაშია, რწმენაშია.

რწმენის უპირველესი მტერი გონებაა, სიბრძნეა, მეცნიერებაა. ასეა, რადგან გონების პირველი სიტყვაა „თუ“ ანუ ეჭ-

ვი. გონება ეჭვიდან იწყებს და ეჭვების გამრავლებით ამთავრებს. ეს ეჭვი შეუძლებელს ხდის რწმენას, რაიმე უპირობოს, მყარ საფუძველს.

ამიტომ გონება მტერია რწმენისა. ხოლო რწმენა სწორედ გონებასთან დაპირისპირებით იზომება. რაც უფრო ნამდვილია რწმენა, მით უფრო არად აგდება ის გონებას. აბსურდის რწმენა ქრისტიანის ერთ-ერთი მთავარი სათნოება და საიდუმლოებაა.

აქედან ცხადია: ზნეობის დამყარება რწმენაზე იმასაც ნიშნავს, რომ ზნეობას სრულიად არა ესაქმება რა გონებასთან, ცოდნასთან. ეს უკანასკნელი, პირიქით, არღვევს ზნეობას და ბადებს გულარძნილობას, სულერთიობას, სიკეთისა და ბოროტების განურჩევლობას.

ამიტომ მოციქულს სოკრატე ზნეობის არა რეფორმატორად, არამედ დამანგრეველად მოეჩვენება და სოკრატეს სასამართლო პროცესზე, ეჭვი არაა, ბრალმდებლებს დაუჭერს მხარს. როცა „კაცთა შორის უბრძენესი“ შხამის ფიალას ცლის, მოციქული ალბათ, შენიშნავს, რომ ცოდვილს „ცეცხლის გეენა“ ელოდება და „იქნება დიდი კბილთა ღრჭიალი“.

თავის მხრივ, სოკრატესთვისაც სრულიად მიუღებელი იქნებოდა მოციქულის მიერ შემოთავაზებული გზა – რწმენა. მას არ მოეწონებოდა ამ რწმენის სული და გული – უსაზღვრო ნდობა „შეხედულებისადმი“.

„წმინდა წიგნები“ მას მოეჩვენებოდა „შეხედულებათა“ კონად. „შეხედულება“ კი დამაჯერებელი და მყარი არაა, რადღაც საბუთით არაა გამაგრებული და „ცოდნა“ არაა.

სახარებები სოკრატეს ბევრად უფრო ველურ ფანტაზიად მოეჩვენებოდა, ვიდრე ელინური მითოლოგია. ბერძნების ფანტაზია ბუნებრივ ნიადაგზე იყო აღმოცენებული, რის გამოც დამაჯერებელია. სახარებისეული რწმენა კი ბუნების მოჩვენებითობას ღალადებს და ძირშივე ზებუნებრივია. გონებისთვის, გამოცდილებისთვის და ბუნებრივი შეგრძნებებისთვის ის სრულიად გაუგებარია და მხოლოდ მხურვალე გულის საიდუმლოებას წარმოადგენს..

სოკრატესა და მოციქულის აზრები ემთხვევა ერთმანეთს იმ მხრივ, რომ ორივენი უარყოფენ უპიროვნო ზნეობას, გვა-

როვნული ტრადიციებისადმი ერთგულებას. ორივე ქადაგებენ პიროვნულ ზნეობას ანუ ზნეობას ამყარებენ პიროვნულ ძალისხმევაზე. ზნეობრივი ქცევის აუცილებელ ელემენტად ორივენი თვლის არა მხოლოდ ნორმებს, წესებს, არამედ აგრეთვე მათი შემსრულებელი პიროვნების თავისუფალ მოქმედებას, ძალისხმევას, „არჩევის აქტს“.

მაგრამ მათ შორის უდიდესი განსხვავებაა სხვა მხრივ. სოკრატე ზნეობას ამყარებს პიროვნების შემეცნებისეულ აქტივობაზე, გონებაზე, გონების მიერ შესრულებული შემეცნების უმაღლეს შედეგზე – ცოდნაზე.

მოციქული კი ზნეობის საფუძვლად თვლის პიროვნების სულ სხვა განზომილებას – თავისუფალ ნებას; კერძოდ, მის უმაღლეს გამოხატულებას – რწმენას. მასში გულისხმობს პიროვნების გულმხურვალე, ალალ მინდობას გამოცხადების ჭეშმარიტებისადმი.

4 „გრძნობისეული ზნეობა“ და „ცნობიერებისეული ზნეობა“

ზნეობის თეორიაში უდიდესი მნიშვნელობისაა ერთი საკითხი: რომელ სულიერ უნარს ემყარება კეთილი ქცევა?

ამ საკითხის გადაწყვეტა ჰკიდია იმაზე, თუ რომელი ტიპის კულტურას მიეკუთვნება ფილოსოფოსი; ზოგჯერ კი იმას, თუ რომელ ინდივიდუალურ ტიპს ეკუთვნის იგი.

ფილოსოფოსთა ერთი ნაწილი ასეთ სულიერ უნარად მიიჩნევს გრძნობას. ისინი კეთილი ქცევის წყაროს, ასე ვთქვათ, გულში გრძნობენ. გულიდან ნამოსული ტალღა, გრძნობა უბიძგებს ადამიანს კეთილი ქცევისკენ. ამ გრძნობას ინგლისელი ფილოსოფოსი ანტონ შეფტსბერი, ხოლო მის კვლად ფრანგი ფილოსოფოსები, „ზნეობრივ გრძნობას“ უწოდებენ.

რუსო ამტკიცებდა, რომ ადამიანს აქვს განსაკუთრებული, ბუნების უღრმესი წიაღიდან მომდინარე გრძნობა, რაიც მის კეთილ ქცევას წარმართავს. შესაბამისად, უზნეობის მიზეზი ამ გრძნობის ნაკლებობა ან სულაც არარსებობაა. ზნეობრივი უგრძნობლობა ანუ უგულობაა უპირველესი მორალური მანკიერება. გულგრილობა და გულცივობა ყველაზე დიდი წყარო ბოროტებისა.

შეიძლება ითქვას, რომ ზნეობის ამგვარ განმარტებას იძლევიან და ემხრობიან კათოლიკე და მართლმადიდებელი ფილოსოფოსები. კეთილი ქცევის ენერგეტიკულ წყაროდ ისინი გრძნობებს მიიჩნევენ.

ამ „ზნეობრივ გრძნობას“ ისინი აკონკრეტებენ, ვითარცა თანაგრძნობას. ადამიანს აქვს თანაგრძნობის უნარი. სწორედ ესაა „ზნეობრივი გრძნობა“, რასაც ჩვენ ვგრძნობთ გულში. ამ გრძნობის სიჭარბე იწვევს ადამიანის ინდივიდუალურ მიდრეკილებას კეთილი ქცევისკენ. ამიტომ თანაგრძნობა უმთავრესი მორალური სათნოებაა.

ყველა დროისა და ყველა ტომის ადამიანი კეთილ ადამიანში სწორედ თანაგრძნობისკენ მიდრეკილ ადამიანს გულისხმობს. ხოლო ბოროტში, პირიქით, ყველა გულისხმობს, უპირველეს ყოვლისა, გულცივ ადამიანს, ვისაც თანაგრძნობის უნარი არა აქვს.

თანაგრძნობის უნარის არქონა ყველაზე კარგად ჩანს გულღვარდლიანობასა და სისასტიკეში. ამიტომ ბოროტებად სწორედ ეს ითვლება. ბოროტებაში ღვარდლიანობისა და სისასტიკისადმი მიდრეკილება გვესმის ხოლმე.

შეიძლება დავაკონკრეტოთ თვით თანაგრძნობის ცნებაც. მასში ორი რამ იგულისხმება. ერთია ტანჯვაში თანაგრძნობა ანუ თანატანჯვა, თანალმობა. მეორეა ბედნიერებაში, სიხარულში თანაგრძნობა. სწორედ ამ ორი რამის უნარია თანაგრძნობა.

მაგრამ უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს ორი ასპექტი თანაბრად როდი გამოხატავს თანაგრძნობის არსს. ცნობილია, რომ ბედნიერებაში თანაგრძნობა უფრო იშვიათიცაა და ნაკლებად სარწმუნოც. ის იშვიათია, რადგან თვითონ ბედნიერებაა იშვიათი. ადამიანს სხვისი ბედნიერება რალაც შეცდომად ან სიყალბედ ესმის, რის გამოც მისი გაზიარება შეუძლებელი ხდება.

ამავე დროს ადამიანს ბედნიერების გამოცდილება არა აქვს. ასეთი რამ მას თავის გამოცდილებაში არ ჰქონია, არ გამოუცდია, რის გამოც პრაქტიკულად არც კი იცნობს მას. მაშ როგორღა შეიძლებს ის სხვისი ბედნიერების გაზიარებას, თუნდაც რომ თანაგრძნობის დიდი უნარი ჰქონდეს?

სიხარულში თანაგრძნობა კი სხვა კანონზომიერების გამო ჩანს შეუძლებელი. სიხარულს თანაგრძნობა არ სჭირდება, რადგან ის თვითკმარია. ხოლო თუ მას თანაგრძნობა სჭირდება, მაშინ ის მხოლოდ საკუთარი თავის მოტყუების მცდელობაა და არა მართლაც სიხარული. ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ მისი გაზიარება თანაღმობა, ესე იგი, ტანჯვის გაზიარება იქნება, არა სიხარულისა. აი რატომ აკლია ბედნიერებასა და სიხარულში თანაგრძნობას ნამდვილობა.

სულ სხვაა ტანჯვის გაზიარება. ტანჯვა, ეტყობა, ყველასათვის კარგად ნაცნობი ხილია. მის ნამდვილობაში არავის ეჭვი არ ეპარება. ის მასზე ფიქრისას არ მცირდება და არ იშრიტება, როგორც ბედნიერებასა და სიხარულს მოსდის ხოლმე. ის ნუთისოფლის ნამდვილი მკვიდრია და კარიდან გაგდებული ფანჯრიდან შემოვა. მისი გაზიარება ამის გამო სავსებით შესაძლებელია და საჭიროცაა. მისი ზიდვა ადამიანს ძალიან უჭირს და სხვის მიერ მისი გაზიარება სიცოცხლეს ამსუბუქებს.

ყოველივე ამის გამო შეიძლება ითქვას: თანაგრძნობა, რაიც ზნეობრივი ქცევის ნყაროა, ფაქტობრივად, თანატანჯვა ანუ თანაღმობაა.

შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტეს მოძღვრება ყველაზე ზნეობრივი რელიგიაა. ასეა, რადგან ქრისტე უმთავრეს სიქველედ, სათნოებად თანაღმობას აცხადებს. ადამიანს უნდა ებრალებოდეს თვით მტერიც კი. არც ერთი საქმე არა ღირს, თუ ვინმე შეეწირა მსხვერპლად. თვითონ ქრისტე ადამიანებისადმი სიბრალულმა ჩამოიყვანა. მას ებრალებოდა ცოდვაში დანთქმული მოდგმა. ამიტომ მისი ცოდვა თავად იტვირთა და მისთვის თავად ეწამა.

მოყვასის სიყვარული, რასაც ქრისტე ქადაგებს, როდი ემყარება მოყვასის რაიმე დამსახურებას და ამის გამო მისდამი პატივისცემას. ადამიანი არ იმსახურებს პატივისცემას, რადგან ცოდვილი და სუსტია. მაშ რაღას ემყარება მისდამი სიყვარული, რისკენაც მაცხოვარი მოგვინოდებს? – მხოლოდ სიბრალულს, თანაღმობას!

ადამიანი უნდა გვებრალებოდეს მისი სისუსტის, ნაკლოვანებათა გამო. ამიტომ ეს სიყვარული თანაღმობის გამოვლი-

ნებაა და არანაირად – პატივისცემისა. თანალმობის ზნეობა ქრისტეს მოძღვრების მთავარი ნერვია.

თანაგრძნობის ზნეობას დიდი კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს ფსიქონალიზი. მისი არგუმენტი ცნობილია: თანაგრძნობის ცნობიერება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს თანაგრძნობის არსებობას. რასაც თანაგრძნობას ვეძახით, ფსიქოლოგიური ანალიზის შუქზე სულ სხვა რამ აღმოჩნდება – საკუთარი თავისადმი თანაგრძნობა. მაშასადამე, ზნეობის საფუძველი ფრიად საეჭვოა.

ამ არგუმენტის გათვალისწინებით, უნდა დაზუსტდეს თანაგრძნობის ეთიკის ამოსავალი დებულება. კეთილი ქცევის საფუძველია არა თვითონ თანალმობა, არამედ თანალმობის ცნობიერება. ქცევა კეთილია, როცა მისი სუბიექტი დარწმუნებულია თავის თანალმობაში მოყვასის მიმართ. ხოლო თუ რა აღმოჩნდება ეს მოტივი ფსიქონალიზის შუქზე, ეს მაინც ემპირიული ვარაუდის სფეროა და მისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის მინიჭება აუცილებელი როდია.

სულ სხვაა „ცნობიერების ზნეობა“, რასაც პროტესტანტი ფილოსოფოსები, განსაკუთრებით, გერმანელები აფუძნებენ.

კანტს ეგრეთწოდებული „ზნეობრივი გრძნობის“ გაგონებაც არ სურდა. გრძნობა შეუძლებელია იყოს ზნეობრივი. გულისხმობდა იმას, რომ გრძნობა იცვლება და იმასაც, რომ გრძნობა სიამოვნების სფეროა. თუ ადამიანს გრძნობა ამოძრავებს, ის უთუოდ სიამოვნებას ეძებს. კანტს კი ურყევად სწამდა, რომ კეთილი ქცევა მხოლოდ სიამოვნების მიღმა იწყება. ის უპირობოდ მალლა დგას სიამოვნებაზე.

მეტიც შეიძლება ითქვას: კანტს კეთილი ნების ერთ-ერთ საცნობ ნიშნად, პირიქით, უსიამოვნება მიაჩნდა. ზნეობის სიმალლე სწორედ იმაშია, რომ კეთილი ნება მუდამ მზადაა უსიამოვნებისთვის. ეს მზადყოფნა კეთილი ქცევის და მასში ჩადებული თავისუფლების ერთ-ერთი საზომია.

მაშინ რაღაა კეთილი ქცევის წყარო და იმპულსი? მხოლოდ ცნობიერება! კერძოდ, შინაგანი მაქსიმის, წესის, ნორმის გაცნობიერება. ასეთ შინაგან წესად კანტს ეგრეთწოდებული კატეგორიული იმპერატივი მიაჩნდა. ადამიანი აცნობიერებს ქცევის ამ უღრმესსა და მარადიულ წესს, ვითარცა შინაგანს, საკუთარს.

შეიძლება ადამიანი მას გარეთ წააწყდეს – სხვის ქცევაში, დარიგებაში, წიგნში და ასე შემდეგ. მაგრამ ადამიანი გარეთ ნანახს მაშინვე განმარტავს მხოლოდ საბაზად თვითცნობიერებისთვის. გარეთ ნახული მას მიაჩნება მისსავე შინაგან წესზე. ამიტომ აქ მთავარია არა გარეგანის გაცნობიერება, არამედ თვითცნობიერება. პირველი საბაზია მეორისთვის.

ხოლო რა არის ეს თვითცნობიერება შინაარსეულად, ასე ვთქვათ, ფსიქოლოგიურად? არავითარ შემთხვევაში გრძნობა! კატეგორიული იმპერატივი არ მოგვეცემა გრძნობის ფსიქიკურ აქტში. ის მოგვეცემა შემეცნების აქტში. ის შემეცნებაა, კანონის გაცნობიერებაა.

კანტი საგანგებოდ გახაზავს ამ გაცნობიერების ზეგრძნობად, „ინტელიგებელურ“ ხასიათს. ეს ისეთივე „წმინდა შემეცნებაა“, როგორც, ვთქვათ, ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის წმინდა ინტუიციების, ან ტრანსცენდენტალური ლოგიკის კატეგორიების შემეცნება.

ეს მოვალეობის შემეცნებაა და იმთავითვე შორსა დგას გრძნობებისგან. მართალია, კანტი ლაპარაკობს „მოვალეობის გრძნობის“ შესახებ, მაგრამ აქ სიტყვა „გრძნობა“ არ იხმარება ფსიქოლოგიური აზრით – სიამოვნებისა და უსიამოვნების სფეროს აღსანიშნად. „გრძნობა“ აქ ნიშნავს სწორედ გაცნობიერებას. ამიტომ განასხვავებდა კანტი „მოვალეობის მიხედვით მოქმედებას“ „მოვალეობის გრძნობით მოქმედებისგან“, ვითარცა გარეგანსა და გრძნობადს შინაგანისა და ზეგრძნობადისგან.

შეიძლება უფრო თვალსაჩინოდაც განვმარტოთ. „ცნობიერებისეული ზნეობის“ თეორიაში კეთილი ქცევის წყაროდ და იმპულსად ითვლება არა გული, არამედ თავი. კანტი, ფიხტე, ჰეგელი და სხვები ზნეობის ნამდვილ ბირთვის – სინდისს განმარტავენ არა გრძნობისეულ, არამედ ცოდნისეულ მოვლენად.

გერმანულსა და რუსულ ენებში „სინდისი“ და „ცოდნა“ („Gewissen“ და „Wissen“, „совесть“ და „весть, ведать“), ხოლო ინგლისურში „სინდისი“ და „ცნობიერება“ („conscience“ და „consciousness“) ერთი ძირიდანაა ნაწარმოები. ასეა ბერძნულშიც. ეს კი მიუთითებს იმაზე, რომ სინდისი ცოდნისეული

მოვლენაა; რომ ასე სწამდათ ადამიანებს ენის ჩამოყალიბების იდუმალ სტიქიაში.

ის, სინდისი, ცივი და მიუდგომელი მსაჯული უფროა, ვიდრე მხურვალე მოძღვარი. მას ადამიანი თავში უფრო გრძნობს, ვიდრე გულში. ადამიანი ზნეობრივად იქცევა არა იმიტომ, რომ მხურვალე გული აქვს, არამედ იმიტომ, რომ ცივი გონება აქვს. მას სამართლიანობის პრინციპი უფრო ამოძრავებს, ვიდრე თანაგრძნობისა. მისთვის დასჯა უფროა მთავარი, ვიდრე მიტევება; მკაცრი წესრიგი უფრო მთავარია, ვიდრე მხურვალე სიყვარული.

ოღონდ ეს დასჯა და მკაცრი წესრიგი ხორციელდება არა ვინმეს სიძულვილით ან შიშით, არამედ მხოლოდ სამართლიანობისადმი პატივისცემით. ზნეობრივ ადამიანს წესი სწამს, ვითარცა თავისივე შინაგანი ღირსება და სილიადე.

5. ზნეობრივი ცნობიერების ახსნისათვის

ზნეობრივი ცნობიერების აღიარებას მოსდევს ფილოსოფიური კითხვა: რითი შეიძლება აიხსნას ზნეობრივი ცნობიერების ფაქტი?

კითხვას ართულებს ზნეობრივი ცნობიერების უთანაზომობა ბუნებასთან და ადამიანის საცხოვრებო განწყობასთან. კერძოდ, ზნეობრივი ცნობიერება – სულ ერთია, თანაგრძნობის იმპულსად გავიგებთ მას, თუ შინაგანი კანონის გაცნობიერებად – გულისხმობს „მე“-სა და „არამე“-ს შორის არსებული უფსკრულის თითქმის ან სრულიად ამოვსებას.

ცნობიერების უპირველესი აქტი ადგენს უცნაურ, ფანტასტიკურ განსხვავებას „მე“-სა და „არამე“-ს შორის. ეს განაპირობებს ეგოიზმის განუყრელ ბატონობას ცხოვრებაში: „მე“ მიზანია, სხვები – საშუალება! ეს ეგოიზმი იმდენად მკვიდრი და უსაზღვროა, რომ ბუნებრივად გადადის ჰედონიზმში და თავისსავე თავს უპირისპირდება. ესე იგი, „ეგო“ უიგივდება მის ახლანდელ, აქტუალურ მდგომარეობას და უპირისპირდება თავისსავე ზოგად შინაარსს, თავისსავე გუშინდელ და ხვალინდელ დღეს.

ყოველივე ამის საპირისპიროდ, ზნეობრივ ცნობიერებაში

გაუქმებული ჩანს „მე“-ს განსხვავება არა მხოლოდ თავისივე გუშინდელი და ხვალინდელი შინაარსისგან, არამედ სხვა „მე“-ებისგანაც კი. ირლვევა ცნობიერების მაარსებელი აქტი – **principium individuationis**. მას ცვლის სამყაროს ერთიანობის პრინციპი „**Tat twam asi**“. „მე“ და „არამე“ ერთის სხვადასხვა სახედაა გაცნობიერებული. სწორედ ამას შეესაბამება როგორც თანაღმობის, ისე ზნეობრივი წესის გაცნობიერების აქტები.

ამ საოცრების ახსნა, ძირითადად, ორნაირადაა შესაძლებელი – მეცნიერულად და მეტაფიზიკურად.

მეცნიერული ახსნა ემყარება ემპირიულ ანუ გამოცდილებაში მოცემულ ფაქტებს და წარმოადგენს მათს განზოგადებას. ასე წარმოიშვა ეგრეთწოდებული ინტერიორიზაციის თეორია.

ამ თეორიის თანახმად, ზნეობრივი ცნობიერება წარმოიშობა საზოგადოებრივი ურთიერთობების საფუძველზე. საზოგადოების მიერ აკრძალვებისა და ნახალისებების გზით გარედან მიწოდებული ღირებულებანი თანდათან იქცევა ინდივიდის შინაგან იმპულსად.

ამით ინდივიდი იქცევა პიროვნებად. თავის დროზე გარედან მიღებულ ღირებულებითს ინფორმაციებს ის ფსიქოლოგიურად უკვე განიცდის თავისსავე შინაგან გრძნობად ან ცნობიერებად; ესე იგი, „ზნეობრივ გრძნობად“ ან „იმპერატიულ ცნობიერებად“; „ავტონომიად“ ანუ კანონის დადგენად საკუთარი თავისთვის. მაგრამ მეცნიერული ანალიზისას აღმოჩნდება, რომ სინამდვილეში აქ ხდება გარეგანის ფსიქოლოგიური გაშინაგანება – ინტერიორიზაცია.

მაშასადამე, თანაგრძნობაც, ზნეობრივი ნორმის გაცნობიერებაც, სინდისიც ინდივიდზე საზოგადოების ზემოქმედების შედეგია. სოციალიზაცია მიზეზია, წყაროა ამ ღირებულებებისა და მორალური მსჯელობებისა. თანაგრძნობის უნარი, სინდისი ისევე არაა შინაგანი, როგორც ენა. ერთიც და მეორეც შინაგან კუთვნილებად განიცდება ფსიქოლოგიურად, მაგრამ გარეგანი რეალურად.

მეტაფიზიკური ახსნა კი ემყარება დაშვებას, რომ „მე“ და

„არამე“ principium individuationis-ის შედეგია. კერძოდ, სინამდვილე თავის ძირისძირში ერთია, სუბსტანციაა, ხოლო ქვეყნიერების წარმოშობა მისი ინდივიდუაცის შედეგია. ეს ინდივიდუაცია, უპირველეს ყოვლისა, ცნობიერების თვისებაა. ცნობიერებას სუბსტანცია, „ერთი“ ეჩვენება სიმრავლედ, რაც წარმოშობს ეგოიზმსა და დაუნდობელ ბრძოლას.

მაგრამ სინამდვილეში ამ მოჩვენების საფუძვლად რჩება „ერთი“. ზნეობრივი ცნობიერება ამ „ერთის“, სუბსტანციის უშუალო გაცნობიერებაა სიმრავლის საფუძვლად და მის სანინააღმდეგოდ. სხვის ცხოვრებას ადამიანი თითქმის არ განასხვავებს თავისი ცხოვრებისგან, რაც წარმოშობს თანაგრძნობის და ზნეობრივი ნორმების წარუვალ ღირებულებას.

თუ ზნეობრივ ცნობიერებას გონების თვალთ განვიხილავთ ანუ ცნებითი აზროვნების საგნად ვაქცევთ, მაშინ პირველი ახსნა სწორ გზად მოგვეჩვენება, ხოლო მეორე – ფანტაზიის თვითნებურ, უნიადაგო ნათხზავად.

მაგრამ თუ ზნეობრივ ცნობიერებას ეგრეთწოდებული ინტელექტუალური ინტუიციის საგნად ვაქცევთ, მაშინ ინტერიორიზაციის თეორია სინამდვილის გარეგნულ, ფრაგმენტულ აღწერად მოგვეჩვენება. ასევე დავრწმუნდებით, რომ ეს თეორია, ფაქტობრივად, არც ეხება ზნეობრივ ცნობიერებას. ის განიხილავს მის ფსიქოლოგიურ მხარესა და სუროგატებს. ხოლო რაკი ამ უკანასკნელს ზნეობრივ ცნობიერებად მიიჩნევს, ის სინამდვილეში უარყოფს ზნეობრივ ცნობიერებას და სწორედ ამიტომ არც ეხება მას.

ინტელექტუალური ინტუიციის წინაშე კი ზნეობრივი ცნობიერება ფაქტია, სინამდვილეა. ხოლო მისი ახსნის სხვა გზა, თუ არა სუბსტანციისგან მეტაფიზიკური დედუქცია, არ არსებობს.

ზნეობრივი ცნობიერება, ამ თვალსაზრისით, სასწაულია, რაიც ვერ დაეტევა გამოცდილების ფარგლებში და ვერ აიხსნება ცნებითი აზროვნებით. მისი ერთადერთი საფუძველი „სიმრავლის“ მიღმა არსებული „ერთია“; კერძოდ, ცნობიერების უშუალო მიმართება ამ „ერთთან“ და ამ მიმართების საფუძველზე ქცევა, ცხოვრება.

ZURAB KHASAIA

SOME PROBLEMS OF PHILOSOPHY OF MORAL

Abstract

The moral originated in the generic society.. It was impersonal moral. Origination of energy of moral action was a result of that historical form of the society.

A development of imagination was a reason of gradual destruction of the generic society. Formation of personality was caused by his personal moral. He became an author of his moral action.

Socrates saw this personal power in a cognition and knowledge, while Apostol Paul in will and especially in belief.

According to some philosophers the source of personal moral is feeling, while according to others in a consciousness.

Some of philosophers give scientific explanation of moral consciousness – the latter is a result of social interrelation. Others prefer a metaphysical explanation – moral consciousness is a manifestation of substantial unity of the world in the action of man.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკის განყოფილებამ.



მიხეილ ხალვაში (თბილისი)

მიხეილ ხალვაში – ბათუმის სახელწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი. მუშაობს ეთიკის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს ნაშრომები ბედნიერების პრობლემების შესახებ.

ბედნიერების შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ

საყოველთაოდ მიღებული თითქმის მეცნიერული პარადიგმის სახით დამკვიდრებული ტრადიციული თვალსაზრისის მიხედვით ბედნიერების არსის შემეცნება შეუძლებლად ითვლება. მაგრამ ცხადია ისიც, რომ ბედნიერება არის არა მეტაფიზიკური, ანუ ისეთი მოვლენა, რომლის შემეცნების შესაძლებლობაში ეჭვის შეტანა დასაშვებია, არამედ ემპირიული, ანუ განცდის სახით ცდაში მოცემული რეალობა. იგი ისეთი მოვლენაა, რომლის შემეცნების შესაძლებლობა არ უნდა უარიყოფოდეს თუ არა გვაქვს საქმე სოფიზმთან, ნომინალიზმთან, სკეპტიციზმთან და საერთოდ აგნოსტიკურ მიმდინარებებთან, ან ბედნიერებასთან მიმართებაში არ არის დაშვებული გარკვეული არაადეკვატურობა. უფრო ზუსტად, ფილოსოფიისა და საერთოდ მეცნიერული მეთოდოლოგიისათვის მიუღებელი შეცდომები. ასეთ სპეციფიკურ მეთოდოლოგიაში იგულისხმება: 1. თვალსაზრისის ლოგიკური პრინციპების შესაბამისად ჩამოყალიბება. 2. მისი არგუმენტირება. 3. არგუმენტაციის ცდაზე დამყარება, ისე რომ დადგენილი დებულებების საფუძველზე პასუხი უნდა გაიცეს საკვლევ საკითხთან დაკავშირებით არსებულ ყველა გაუგებარ საკითხს. ამ მეთოდოლოგიით დადგენილი ცოდნის პირობებში არა მხოლოდ არ უარიყოფა ცდაში მოცემადი მოვლენის შემეცნების შესაძლებლობა, არამედ დაუშვებელია ორი ურთიერთსაპირისპირო თვალსაზრისის ერთდროული არსებობა ერთ-ერთის ქვემარტივების გარკვევის გარეშე.

ნახსენები სოფიზმი, ნომინალიზმი, სკეპტიციზმი, აგნოსტიციზმი და სხვა მსგავსი მიზეზები გამორიცხულია, რადგან ბედნიერების შემეცნების შესაძლებლობას უარყოფს არა მხოლოდ ეს მიმდინარეობანი; არამედ ყველა. აქედან გამომდინარე, რჩება მხოლოდ ერთი მიზეზი: ბედნიერებასთან ურთიერთმიმართებაში დაშვებული არაადეკვატურობა. შესაბამისად, აუცილებელია გავარკვიოთ, რამდენად რეალურია ეს უკანასკნელი. ჩვენ ვთვლით, რომ სწორედ ეს არის ძირითადი მიზეზი და თუ ბედნიერების პრობლემას განვიხილავთ ნახსენები სპეციფიკური მეთოდოლოგიის შესაბამისად, მაშინ ნათელი გახდება შემდეგი: ბედნიერების შეუმეცნებადობა და მასთან დაკავშირებით არსებული ყველა ამოუხსნელი წინააღმდეგობა თუ სხვა ფორმის მქონე გაუგებრობა გამომწვეულია ამ მოვლენასთან მიმართებაში დაშვებული შეცდომებით. გაირკვევა, რომ შეუმეცნებადობა ბედნიერების ობიექტური თვისება კი არ არის, არამედ სუბიექტური, ანუ ჩვენს მიერ მისდამი არასწორი დამოკიდებულებით გამომწვეული. შესაბამისად, თუ მათ დავადგენთ და გავითვალისწინებთ, აუცილებელია დავუშვათ, რომ ბედნიერების არსის შემეცნება არა შეუძლებელი, არამედ შესაძლებელი უნდა იყოს.

ამ თვალსაზრისის სისწორის გასარკვევად, პირველ ყოვლისა გავიხსენოთ, თუ რა ამოუხსნელი ხასიათის მქონე წინააღმდეგობები არსებობს ბედნიერებასთან დაკავშირებით და შემდეგ შევეცადოთ მათი მიზეზის პოვნა. წინააღმდეგობა ბევრია, მაგრამ ჩვენ შევვხებით ორ ძირითადს. ერთ-ერთი ბედნიერების არსის შემეცნებას უკავშირდება. სახელდობრ, აღინიშნა, რომ ფილოსოფია და საერთოდ მეცნიერება უარყოფს ბედნიერების არსის შემეცნების შესაძლებლობას საყოველთაოდ მიღებული ტრადიციული თვალსაზრისის შესაბამისად. უფრო ზუსტად, ის, ერთის მხრივ, უარყოფს, მეორეს მხრივ, აქტიურად იკვლევს მას არაპირდაპირ ან პირდაპირ და ეს პროცესი გარკვეული პოზიტიური შედეგების მიუხედავად არსებითად წარუმატებლად, ანუ მეცნიერულად არასრულყოფილი შედეგებით სრულდება. ბედნიერების ანტინომიის სახით იქმნება ისეთი მდგომარეობა, როცა ფილოსოფია თუ საერთოდ მეცნიერება ლოგიკურად უპირისპირდება ბედნიერების შემეცნების შე-

საძლებლობის უარყოფის შესახებ მის მიერვე მიღებულ თეორიულ ამოსავალ დებულებას, რადგან არაპირდაპირ თუ პირდაპირ ცდილობს ამ მოვლენის არსის შემეცნებას და ვერ აღწევს სასურველ შედეგს. შესაბამისად, ემპირიული მოვლენა ბედნიერება პარადოქსულად შეუმეცნებად, ანუ მეტაფიზიკურ საკითხად გვევლინება და მასთან დაკავშირებით შექმნილი ამოუხსნელი წინააღმდეგობა ანტინომიურ მდგომარეობას ემსგავსება: მეცნიერებას სურს გაიაზროს ის, რაც გააზრებადი არ არის (2, გვ. 556), ანუ მას არ შეუძლია შეიმეცნოს ბედნიერება, ისევე როგორც აბსოლუტი, მაგრამ ამავე დროს არ შეუძლია უარი თქვას მის შემეცნებაზე თუნდაც მისი ვიტალური ღირებულების გამო (3, გვ. 264).

მეორე წინააღმდეგობა გამოიხატება შემდეგში: ბედნიერების შემეცნება უარიყოფა ისეთი არგუმენტებით, რომლებიც მათში ნაგულისხმევ აზრს კი არ ასაბუთებენ, არამედ სავსებით საპირისპირო რეალობაზე, ბედნიერების არსის შემეცნების შესაძლებლობასა და აუცილებლობაზე მიგვითითებენ. მაგ. მისი შემეცნება ძირითადად უარიყოფა ორი არგუმენტით: 1) ბედნიერებას გააჩნია ისეთი უსასრულო მრავალფეროვნება, რომლის განზოგადება შეუძლებელია. 2) ბედნიერება მის უზრუნველმყოფელ მოვლენებთან მიმართებაში ვლინდება წინააღმდეგობრივი სახით: ერთი და იგივე მოვლენა იწვევს არა მხოლოდ ბედნიერებას, არამედ უბედურებას და ამიტომ შეუძლებელია გავარკვიოთ, როდის რა შედეგით დასრულდება ის. პირველი არგუმენტი საპირისპიროზე მიგვითითებს იმიტომ, რომ მოვლენის მრავალფეროვნება, უსასრულობის შემთხვევაშიც კი, არის მისი არა შეუმეცნებადობის, არამედ შემეცნების აუცილებელი პირობა. მეორე – იმით, რომ ურთიერთდაპირისპირებული ფორმით მოვლენათა არსებობა არის არა მათ გაურკვეველ წინააღმდეგობრიობაზე, არამედ დიალექტიკურ მთლიანობაზე მიმითითებელი რეალობა (2, 263).

რა არის ბედნიერებასთან დაკავშირებით არსებულ ასეთ წინააღმდეგობათა გამომწვევი მიზეზი? ჩვენი აზრით, მისი უძირითადესი მიზეზი არის მეცნიერული მეთოდოლოგიისათვის მიუღებელი შეცდომები. კერძოდ, – ბედნიერების შემეცნების შესაძლებლობის უარმყოფელი საყოველთაოდ მიღე-

ბული ტრადიციული თვალსაზრისის პოსტულატის სახით მი-
ღება. ტრადიციულ თვალსაზრისს ჩვენ ვუწოდებთ ეთიკური
აზროვნების ისტორიაში დამკვიდრებულ იმ შეხედულებას,
რომლიც შესაძლებლად თვლის ბედნიერების მხოლოდ სხვა-
დასხვაგვარ და არა ერთ ზოგად გაგებას. ეს შეხედულება, რა
თქმა უნდა, არ ჩამოყალიბებულა უმიზეზოდ, მას თავისი სა-
ფუძველი გააჩნია და მისი გამომწვევი ერთ-ერთი ძირითადი
მიზეზი არა მხოლოდ თანამედროვე ეტაპზე, არამედ ანტიკურ
ეპოქაშივე იყო ცნობილი. მაგ, არისტოტელე აღნიშნავდა, რომ
ბედნიერება არა მარტო სხვადასხვა, არამედ ერთი და იმავე
ადამიანისთვისაც კი სხვადასხვაგვარიო (5, გვ. 57).

შეუძლებელია არ დავეთანხმოთ ამ ჭეშმარიტებას, რად-
გან ბედნიერება უდავოდ განსხვავებულია არა მხოლოდ სხვა-
დასხვა, არამედ ერთი და იმავე ადამიანისთვისაც კი, მიუხედა-
ვად იმისა თუ მის რომელ ერთ ფორმას თვლის ის ყველაზე
ჭეშმარიტ ბედნიერებად. მაგრამ თუ გადავხედავთ ფილოსოფი-
ის ისტორიას, ნათელი გახდება, რომ სწორედ ასეთი შეხედუ-
ლება პოსტულატის სახით დამკვიდრდა ფილოსოფიაში და მისი
არსის მეცნიერული ცნების სახით კვლევაზე არავის გაუმახვი-
ლებია ყურადღება. ამ ფაქტზე ნათლად მეტყველებს არა მხო-
ლოდ ის, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში ბედნიერების დეფინი-
ცია არასდროს გამხდარა სერიოზული – მიზანმიმართული –
კვლევის საგანი, არამედ – ბედნიერების არსის შემეცნების
უარმყოფელი ტრადიციული გაგების უცვლელი ხასიათიც.
კერძოდ, ეს გაგება არსებითად უცვლელი, ანუ თითქმის ისე-
თივე სახით დგას ფილოსოფიურ აზროვნებაში, როგორც ის
იყო ანტიკურ ეპოქაში, მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე
ეტაპზე ბედნიერება არა მხოლოდ ფილოსოფიის, არამედ საერ-
თომეცნიერული შემეცნების საგნად იქცა და მის ზოგად კა-
ნონზომიერებაზე ანუ ერთი უზოგადესი ცნების დადგენის აუ-
ცილებლობაზე მიმთითებელი მრავალი თვისება დადგინდა
კონკრეტული კანონზომიერების სახით(3,272).

რამ განაპირობა ბედნიერების პრობლემის კვლევა ფი-
ლოსოფიის სფეროში? ვფიქრობთ, ეს საგსებით არაა შემთხვე-
ვითი მოვლენა, რადგან ცნობილია, რომ ფილოსოფიური აზ-
როვნება სანყის ეტაპზე საკვლევ საკითხთა გააზრებას ცნების

დონეზე ვერ ახერხებდა. მაგ. ევროპული ფილოსოფიის ისტორია, მართალია, თალესით იწყება, მაგრამ არხეს, ანუ სამყაროს პირველსაწყისის კვლევა იონელ ფიზიკოსთა შემოქმედებაში ცნების საფეხურზე ვერ ხორციელდებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ შეხედულებისა და ჭეშმარიტი ცოდნის შესახებ მეცნიერებისათვის მისაღებ თვალსაზრისზე გარკვეულნილად უკვე დემოკრიტე მსჯელობს. ჭეშმარიტ მეცნიერულ ცოდნასთან დაკავშირებით შექმნილი ეს თვალსაზრისი კი შემდეგ ელეელთა შემოქმედებაში უფრო ვრცლად განიხილება და თანდათანობით იხვეწება სოკრატე-პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიაზე გავლით მთელი ფილოსოფიის ისტორიის მანძილზე.

ფილოსოფიური, ანუ ცნებითი აზროვნება ვერ აწარმოებდა რა საკვლევ საკითხთა გააზრებას ცნების დონეზე, ბუნებრივია, ის ასეთი სახით, ვერც ეთიკურ პრობლემატიკას გააზრებდა. ამიტომ ბედნიერების პრობლემაც კანონზომიერად, „შეხედულების სახით შემოვიდა“ ანტიკურ ფილოსოფიაში. შესაბამისად, მისი განვითარების ადრეულ ეტაპებზე ბედნიერების შესახებ იარსებებდა შეხედულება, ანუ წინამეცნიერული და არა მეცნიერული ცოდნა. მაგრამ ბედნიერებასთან დაკავშირებით არსებული ასეთი შეხედულება არა მხოლოდ ამ სახით შემოვიდა, არამედ ამ ფორმითვე დამკვიდრდა მასში და არსებითად უცვლელი იყო იმის შემდეგაც, როცა ეპისტემებზე საკმაოდ თანამიმდევრული მეცნიერული თვალსაზრისი ჩამოყალიბდა განსაკუთრებით ახალი ეპოქიდან მოყოლებული დღემდე, და შესაძლებელი გახდა მრავალი სხვა საკითხის დაფუძნება კონკრეტული მეცნიერებისა თუ ფილოსოფიის სფეროში. უკიდურეს შემთხვევაში არ უარიყოფა მათი არსის შემეცნების შესაძლებლობა. ბედნიერება სხვა მეცნიერებათა შესწავლის საგნადაც იქცა და მის ზოგად კანონზომიერებაზე მიმთითებელი მრავალი კონკრეტული კანონზომიერება დადგინდა.

აქედან გამომდინარე, კვლავ შეიძლება დაიბადოს კითხვა: რამ განაპირობა ბედნიერების ტრადიციული გაგების შეხედულების ფორმით დამკვიდრება ფილოსოფიაში, მაშინ როცა მეცნიერების განვითარების შედეგად შესაძლებელი გახდა მრავალი სხვა საკითხის დაფუძნება და ბედნიერების შესახებ მრავ-

ვალფეროვანი ემპირიული ცოდნის დადგენა? ვფიქრობთ, ის ძირითადად გამოიწვია სამმა მიზეზმა: 1) შუა საუკუნეებში ბედნიერების პრობლემასთან ურთიერთკავშირში მყოფი ეთიკური პრინციპების ღვთაებრივი წარმოშობისა და მათი არსის შეუმეცნებადობის შესახებ თვალსაზრისის ჩამოყალიბებამ. 2) ბედნიერების ქვეცნობიერად რეგულირებადმა ხასიათმა. უფრო ნათლად რომ ვთქვათ, ბედნიერება იმდენად ახლობელი მოვლენაა ადამიანისათვის, რომ მასთან ურთიერთმიმართებას ის, როგორც სამართლიანად აღნიშნავდა ი.კანტი, ინსტინქტის დონეზე ანესრიგებს (6, გვ. 230-231). ამ რეალობას არა მხოლოდ ახალ, არამედ ანტიკურ ეპოქაშიც შესანიშნავად აცნობიერებდნენ. მაგ. ეპიკურე აღნიშნავდა, რომ ყოველი ცოცხალი არსება დაბადებიდანვე ხარობს სიამოვნებით და გაურბის ტანჯვას. თან ამას აკეთებს ბუნებრივად, გონების გარეშე (7, გვ. 406). 3) სწორედ ამ და სხვა ობიექტურ თუ სუბიექტურ მიზეზთა გამო ი.კანტის დასკვნამ იმის შესახებ, რომ ბედნიერებასთან ურთიერთმიმართების რეგულირება ინსტინქტის საქმეა და მას უნდა გადაბარდესო (6, გვ. 230-231). ობიექტურ მიზეზში ვგულისხმობთ ამ მოვლენასთან ურთიერთმიმართებაში დაშვებულ ი.კანტის მიერაც გაუთვალისწინებელ იმ არაადეკვატურობას, რომელიც ნაწილობრივ განვიხილეთ და მას უფრო სრულყოფილად ქვემოთ შევვხებით. ხოლო სუბიექტურში – ი.კანტის ისეთ იმპერატიულ თეორიას, რომელიც ზნეობრივი ქცევის მამოძრავებელი მოტივიდან „გარკვეულნილად გამოირიცხავდა“ ბედნიერებას. შესაბამისად, ცდილობდა ეთიკის დაფუძნებისათვის, ანუ აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის აგებისათვის ბედნიერების „გამოუსადეგარობის“ დასაბუთებას და ეთიკის არა ბედნიერებაზე, არამედ – ზნეობრივ მოვალეობაზე დაფუძნებას.

არის თუ არა გამართლებული ბედნიერებისადმი ასეთი დამოკიდებულება? მართალია, ის განაპირობა ობიექტურმა თუ სუბიექტურმა მიზეზებმა და ბედნიერებისადმი დამოკიდებულებას ადამიანი ოდითგანვე ინსტინქტურად არეგულირებს, მაგრამ მეცნიერული ობიექტურობა მოითხოვს ვალიაროთ, რომ ამა თუ იმ მოვლენასთან ურთიერთმიმართების ქვეცნობიერების დონეზე მონესრიგების შესაძლებლობა სრულიადაც ვერ

აბათილებს ამ საკითხის ცნების საფეხურზე შემეცნების აუცილებლობას. სახელდობრ, უკვე აღნიშნული რეალობის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, შეიძლება ითქვას შემდეგი: ფილოსოფიური აზროვნება და საერთოდ მეცნიერება, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, ყოველთვის ცდილობდა გარკვეულიყო ბედნიერებასთან ურთიერთმიმართებაში გონების დონეზე, ამ ურთიერთმიმართების ინსტინქტურად რეგულირების შესაძლებლობის მიუხედავად, ისე რომ თავადვე უარყოფდა ბედნიერების არსის ცნების სახით გააზრების შესაძლებლობას. მაგ. ი.კანტიც კი, ერთის მხრივ, უარყოფს ბედნიერების შემეცნების საჭიროებასა და შესაძლებლობას, მაგრამ, მეორეს მხრივ, თავის ეთიკურ ნაშრომებში რამდენჯერმე ცდილობს ბედნიერების ცნების დადგენას(6,335-457). არა მხოლოდ ბედნიერებასთან, არამედ მრავალ სხვა მოვლენასთან ურთიერთმიმართებას ადამიანი არსებობის პიველყოფილ თუ მომდევნო ეტაპებზე ქვეცნობიერების დონეზე ანესრიგებდა, მაგრამ როგორც განხილული საკითხები და ცივილიზაციის ისტორია გვიჩვენებს, ეს ფაქტი სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ნახსენები ურთიერთმიმართებანი ინსტინქტის დონეზე დარჩენილიყო. არ ნიშნავს, რადგან ამა თუ იმ მოვლენასთან ურთიერთმიმართება მხოლოდ მაშინ აღწევს მაღალ და განვითარებად ფორმას, როცა ის გონების, ანუ მეცნიერების საფეხურზეც წესრიგდება. შესაბამისად, ადამიანი მეცნიერების საფუძველზე ყველა მოვლენასთან და ბედნიერებასთანაც, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, სწორედ ასეთი ურთიერთმიმართების დამყარებისაკენ მიისწრაფვის.

თუ აღნიშნული დებულების დასასაბუთებლად ცოტათი შორს წავალთ, და ფილოსოფიის ფარგლებს გავცდებით კონკრეტული მეცნიერების ისტორიიდან მოყვანილი ანალოგიური მაგალითების საფუძველზე, ვფიქრობთ, შეიძლება ითქვას შემდეგი. დედამიწის მიზიდულობის ძალას ადამიანი ფეხის ადგმიდანვე აღიქვამს ინსტინქტის დონეზე. ასევე ნახსენებ მიზიდულობის ძალასთან ურთიერთმიმართებას ის ოდითგანვე ითვისებისნიებდა შენობების აგებისას, ისევე როგორც ითვისებისნიებდა ზევით ასროლილი საგანის დედამიწაზე ვარდნას, მაშინ როცა არაფერი იცოდა ცნების დონეზე სიმძიმის ცენტრისა და დედამიწის მიზიდულობის ძალის შესახებ. მაგრამ ეს სავსებით

არ ნიშნავს იმას, რომ ნიუტონის მიერ მიზიდულობის ძალის შემთხვევით აღმოჩენის მიუხედავად, ამ კანონზომიერების მეცნიერულ დონეზე შემეცნების აუცილებლობა არ არსებობდა. პირიქით, როგორც ცნობილია, შემთხვევითობა აუცილებლობის გამოვლენაა და ი.ნიუტონის აღმოჩენაც მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარების შედეგად აღმოცენებულ აუცილებელ მოთხოვნაზე პასუხია. მას რომ არ აღმოეჩინა ნახსენები კანონზომიერება, მაინც აღმოაჩენდნენ სხვები იმიტომ, რომ მასზე ეპოქალური მოთხოვნილება არსებობდა – დედამიწის მიზიდულობის ძალასთან ურთიერთმიმართების მეცნიერულ დონეზე მონესრიგების გარეშე თანამედროვე ეტაპზე მიღწეული წარმატებები წარმოუდგენელი იქნებოდა. როგორც ვხედავთ, დედამიწასთან ურთიერთმიმართების ინსტინქტის დონეზე მონესრიგების შესაძლებლობის მიუხედავად მისი მიზიდულობის კანონზომიერება მაინც დადგინდა ცნებით ფორმაში ცივილიზაციის უცილობელი მოთხოვნებიდან გამომდინარე.

რა თქმა უნდა, მსგავსი მაგალითების მოყვანა შეიძლება ყველა სხვა ქვეცნობიერად რეგულირებად პროცესებთან დაკავშირებით, იქნება ეს სუნთქვა, კვება, შეგრძნება თუ სხვა. მაგ. საჭმლის მონელებასა თუ ათვისებას ადამიანი, ისევე როგორც სუნთქვასა და ჟანგბადის ასიმილაციას, ოდითგანვე ინსტინქტის დონეზე აწესრიგებს, მაგრამ ეს საგნებით არ ნიშნავს იმას, რომ მეცნიერებას არ გამოეკვლია საჭმლის მონელებასთან და სუნთქვასთან დაკავშირებული ქიმიური თუ ფიზიოლოგიური პროცესების კანონზომიერება ცნების დონეზე. ეს გამოკვლევები ხომ სასიცოცხლოდ აუცილებელ ცოდნას წარმოადგენს მედიცინის, ქიმიის, ფიზიოლოგიისა თუ სხვა დარგთა განვითარებისათვის და, საბოლოოდ, ისევ ადამიანის ამ ქვეცნობიერად რეგულირებად მოვლენებთან ურთიერთმიმართების მეცნიერულ თუ პროგრესულ დონეზე რეგულირებისათვის.

ვფიქრობთ, სხვა მაგალითების განხილვის გარეშეც შეიძლება დავასკვნათ: ქვეცნობიერების დონეზე ნებისმიერ მოვლენასთან და, მით უმეტეს, ბედნიერებასთან ურთიერთმიმართების რეგულირება სრულიადაც არ გვაძლევს უფლებას, რომ ბედნიერების პრობლემა გადასაწყვეტად მთლიანად ინსტინ-

ქტის სფეროში დავტოვოთ. არ გვაძლევს იმიტომ, რომ ეს არა მხოლოდ ფილოსოფიისა თუ მეცნიერების ფუნქციის იგნორირება იქნება, არამედ საერთოდ ადამიანის ინტერესებისა. ფილოსოფიისა – იმით, რომ მისი და საერთოდ მეცნიერების ფუნქციაა მოვლენის გონების დონეზე ცნების სახით გააზრება. ადამიანისა კი – იმით, რომ მისი ურთიერთმიმართება მოვლენებთან მათი კანონზომიერების გათვალისწინების გარეშე ვერ იქნება სრულყოფილი.

როგორც ვხედავთ, მრავალი სხვა, ქვეცნობიერად რეგულირებადი მოვლენის მსგავსად, ბედნიერების არსის მეცნიერულ დონეზე შემეცნების აუცილებლობა ყოველთვის არსებობდა. მაგრამ მისი არასაჭიროებისა და შეუძლებლობის ტენდენციაც იმდენად საყოველთაო მოვლენა იყო, რომ თვით ახალ ეპოქაშიც კი, როცა მეცნიერული მეთოდოლოგია საკმაოდ მაღალ საფეხურზე აღის, ი.კანტი ბედნიერების პრობლემასთან დაკავშირებით არსებულ მეცნიერებისათვის მიუღებელ მდგომარეობას კიდევ უფრო განამტკიცებს. ის ნებით თუ უნებლიედ, სწორედ არამეცნიერულ დასკვნებს აკეთებს იმის მიუხედავად, რომ ცდილობდა ფილოსოფიურ საკითხთა მეცნიერულ კრიტიკრიუმებთან შესაბამისობის, ანუ მეცნიერების სფეროს განსაზღვრას და ეთიკის დაფუძნებას. ის უარყოფს ბედნიერების გონების დონეზე შემეცნების შესაძლებლობას ფილოსოფიის ფუნქციისა თუ ყველა სახის პოზიტიური ინტერესის საპირისპიროდ, რის შედეგადაც, მისი ავტორიტეტულობის გამო ფილოსოფიურმა თუ საერთოდ მეცნიერულმა გონმა ბედნიერების ყველა გარკვეული თუ გაურკვეველი მხარე ქვეცნობიერებას, უფრო მეტი დამაჯერებლობით გადააბარა. უფრო მყარად დამკვიდრდა ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში შემოსული და შემდეგ პოსტულატის სახით მიღებული ბედნიერების ის ტრადიციული გაგება, რომელიც „ურყევია“ დღესაც. სახელდობრ, ტრადიციული შეხედულება ბედნიერებაზე, რომლის მიხედვითაც დასაშვებია მისი მხოლოდ მრავალი და არა ერთი ზოგადი გაგება პოსტულატის სახითაა მიღებული ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში და ის უცვლელია დღესაც.

პოსტულატებს ბუნების ერთგვარობის პრინციპიდან გამომდინარე, ჩეულებრივ ემყარება მეცნიერება ამოსავალი დე-

ბულებების სახით, როგორც ამას მაგ. ჯერ კიდევ რ. დეკარტი შენიშნავდა და ამიტომ ჭეშმარიტების უფრო სანდო კრიტერიუმთათვის „cogito-ს“ თეორიის შექმნას ცდილობდა. მაგრამ ამ შემთხვევაში ბედნიერების შეუმეცნებადობისა და მისი მხოლოდ სხვადასხვაგვარი გაგების დამშვები ტრადიციული შეხედულების პოსტულატად მიღებას ჩვენ არამეცნიერულ ფაქტად ვთვლით, რადგან ის მეცნიერული მეთოდოლოგიის შესაბამის კვლევასა და დასაბუთების აუცილებლობას საჭიროებდა. პოსტულატად ისეთი დებულების მიღება, რომელიც დასაბუთების აუცილებლობას მოითხოვს, ლოგიკურ შეცდომად – *Petito Principii*-ად ითვლება. მართალია, ბედნიერების ტრადიციული თვალსაზრისის რეალობის ნათელსაყოფად გამოთქმულია „არგუმენტებიც“ (3, გვ. 264), მაგრამ მათში ნახსენები არაადეკვატურობა კი არაა გათვალისწინებული და ისინი ამ მოვლენის მეცნიერულ შემეცნებას კი არ ისახავს მიზნად, არამედ მისი შეუმეცნებადობის „ნათელყოფას.“ ამასთანავე, აღინიშნა, რომ ეს არგუმენტები მათში ნაგულისხმევ აზრს კი არ ასაბუთებს, არამედ პარადოქსულად სავსებით საპირისპირო რეალობას – ბედნიერების არსისა და კანონზომიერების დადგენის შესაძლებლობასა და აუცილებლობაზე მიუითითებს (3, გვ. 263-276).

როგორც ვხედავთ, ბედნიერების ტრადიციული გაგება მეცნიერული კვლევა-ძიების შედეგად დადგენილი კი არაა, არამედ – დოქსა წინამცნიერული ცოდნის სახით. ამიტომ ის არის სხვადასხვაგვარი და, შესაბამისად, ბედნიერების მხოლოდ სხვადასხვაგვარ გაგებას თვლის შესაძლებლად, რაც სავსებით კანონზომიერი მოვლენაა, რადგან შეხედულების არსებითი ნიშანი სწორედ მისი სხვადასხვაგვარობაა. ჭეშმარიტი მეცნიერული ცოდნა, როგორც ამას ჰერაკლიტესა და ელეელთა შემდეგ ყველაზე უკეთ ჯერ კიდევ სოკრატე ამტკიცებდა სოფისტური თეორიების უარსაყოფად, იწყება იქ და მაშინ, როცა დგინდება მრავალგვარობაში ერთგვარი, ანუ მრავალფეროვან მოვლენებსა თუ თვისებებში მიიკვლევა არსებითი ნიშნები და დეფინირდება ცნებაში. უფრო მეტიც, ბედნიერების ტრადიციული გაგება ისეთი შეხედულებაა, რომელიც ფილოსოფიასა და საერთოდ მეცნიერებაში თითქმის ჭეშმარიტი

მეცნიერული ცოდნის – ეპისტემეს რანგშია აყვანილი *Petito Principio*-ს შედეგად; რაც სავსებით კანონზომიერი მოვლენაა იმიტომ, რომ ამ შეცდომის გამო ჭეშმარიტი მეცნიერული ცოდნის არარსებობის პირობებში, ნებით თუ უნებლიედ, სწორედ მის, ანუ დოქსას საფუძველზე ხდებოდა ბედნიერების კვლევა. ამასთანავე, ეს ხდებოდა ფილოსოფიის ისტორიის არა რომელიმე ერთ გარკვეულ ეტაპზე, არამედ მთელი მისი არსებობის მანძილზე, რის შედეგადაც ჩამოყალიბდა ისეთი განწყობა ბედნიერებისადმი დამოკიდებულებაში, თითქოს მისი არსის შემეცნების შეუძლებლობის შესახებ დამკვიდრებული ტრადიციული თვალსაზრისი შეხედულება, ან პოსტულატი კი არა, არამედ “მეცნიერული ცოდნაა.” შეხედულების მეცნიერულ ცოდნად მიჩნევა კი ბედნიერების პრობლემასთან ურთიერთმართებაში დაშვებული მეორე შეცდომაა, რომელიც პირველიდან გამომდინარეობს.

აღნიშნულ არაადეკვატურობაზე მიგვითითებს არა მხოლოდ ის, რომ ბედნიერების ტრადიციულ გაგებას, მეცნიერული ცოდნის მსგავსად, უცვლელი სახით ღებულობდნენ ყოველთვის, არამედ ისიც, რომ ბედნიერების შესაბამისი ტერმინის ხმარებასთან დაკავშირებით ფილოსოფიის მსგავსად (1, გვ. 4) სხვადასხვა კონკრეტულ მეცნიერებებშიც კი უშვებენ ფაქტობრივსა და ლოგიკურ შეცდომებს. კერძოდ, ბედნიერების გამოსახატავად ხშირად ცნებას იყენებენ. მაგ. ფსიქოლოგიურ გამოკვლევებში სიტყვა ბედნიერებას, ჩვეულებრივ, ცნებისა თუ ზოგადადამიანური კატეგორიის რანგში განიხილავენ (4, გვ. 8) და თან გვერდს უვლიან, ან საერთოდ უარყოფენ საყოველთაო ფილოსოფიური თვალსაზრისის შესაბამისად ბედნიერების დაქვემდებარებას მეცნიერული კვლევის მეთოდებზე, ანუ მისი არსის შემეცნების შესაძლებლობას (იქვე, გვ. 5). ასეთი ურთიერთგამომრიცხავი დებულებებით, ერთის მხრივ, ფაქტობრივ უზუსტობას უშვებენ იმიტომ, რომ ბედნიერების მეცნიერული დეფინიცია კატეგორიისა თუ ცნების რანგში საერთოდ არ დადგენილა. მეორეს მხრივ, ლოგიკურ წინააღმდეგობაშიც ექცევიან იმის შედეგად, რომ ბედნიერების ტრადიციული გაგების კატეგორიისა თუ ცნების რანგში მიღება და შემ-

დეგ მისი არსის შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფა, ლოგიკურად წინააღმდეგობრივი და მცდარი მსჯელობაა, რადგან მეცნიერულ ცნებაში, ჩვეულებრივ, მოცემულია მოვლენის არსი. თუ ის მასში არაა, მაშინ ის არც მეცნიერული შინაარსის მქონეა.

მაშასადამე, ბედნიერების ტრადიციული გაგების კატეგორიისა თუ ცნების სახით მიღება და თან მისი არსის შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფა ფაქტობრივ შეცდომასთან ერთად ლოგიკურად წინააღმდეგობრივ, ანუ მცდარ მსჯელობად უნდა ჩაითვალოს. ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებასაც, რომ მეცნიერული მეთოდოლოგიის მიხედვით ერთმანეთისაგან იმიჯნება არა მხოლოდ მეცნიერული და მეტაფიზიკური საკითხები, არამედ მეცნიერული და წინამეცნიერული ცოდნაც. აქედან გამომდინარე, ცნება შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ მეცნიერული ცოდნის სფეროში შემავალ ტერმინს. ხოლო წინამეცნიერულ ცოდნას და მასში შემავალ ტერმინს შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ შეხედულება.

თუ აღნიშნული პრინციპების შესაბამისად ვიმსჯელებთ, შეიძლება ითქვას, რომ განხილული შეცდომები კონკრეტულ მეცნიერებათა სფეროში ხშირია, მაგრამ ისინი არსებითად ფილოსოფიური ხასიათისაა და ძირითადად ამ დარგიდან მომდინარეობს, იმიტომ, რომ ბედნიერების პრობლემა არსებითად ფილოსოფიური საკითხია და მათ გამომწვევ მიზეზთა „გასაღები“ აქ უნდა ვეძიოთ. ამ ფაქტის ნათელსაყოფად, ვფიქრობთ, საკმარისი იქნება კიდევ ერთხელ ი.კანტის ფილოსოფიას შევხვით, იმიტომ რომ წინამორბედებისაგან განსხვავებით ყველაზე მეტი „არაგუმენტირებული“ ყურადღება ბედნიერების „არამეცნიერულ შინაარსობრიობაზე“, ანუ არაცნებითობაზე სწორედ მან გაამახვილა და გარკვეულწილად ამის გამო უარი განაცხადა ეთიკის მასზე დასაფუძნებლად. მაგრამ ბედნიერების ტრადიციული გაგების, როგორც შეხედულების, გამოსახატავად, უკვე ნახსენები არაადეკვატურობის მსგავსად, მაინც ცნება გამოიყენა (6,ტ.Ⅳ, გვ. 256).

როგორც ვხედავთ, ი.კანტი სავსებით ობიექტურად მიუთითებს, რომ ბედნიერება არამეცნიერული შინაარსის მქონე მოვლენაა, მაგრამ მის შესახებ არსებულ წარმოდგენას მაინც

ცნებას უწოდებს. ბუნებრივია, ასეთი ურთიერთგამომრიცხავი დამოკიდებულება ბედნიერებისადმი და მისი შესაბამისი „ცნე-ბისადმი“ იმ შემთხვევაში მოიხსნება, თუ ნახსენებ „ცნებას“ არამეცნიერულად ჩავთვლით, რისი არგუმენტირებაც ი.კანტს ჰქონდა ჩაფიქრებული. მაგრამ უფრო ადეკვატურები ვიქნებით იმ შემთხვევაში, თუ მეცნიერული მეთოდოლოგიიდან გამომდინარე, მას ცნებად საერთოდ არ ჩავთვლით და სიტყვას, შეხედულებას, ან სხვა შესაბამის სახელს ვუწოდებთ.

ბედნიერების არამეცნიერულ შინაარსზე აქცენტების მიუხედავად მისი გამომხატველი ტერმინისადმი დამოკიდებუ-ლებაში გარკვეული უზუსტობის დაშვება თვით ი.კანტის მიე-რაც სავსებით არაა შემთხვევითი მოვლენა. არ არის, ერთის მხრივ, იმიტომ, რომ ასეთი უზუსტობა არსებითად ფილოსო-ფიური მოვლენაა. მეორე იმიტომ, რომ წინამეცნიერების, მეც-ნიერებისა და მეტაფიზიკის გამიჯვნა-განსაზღვრის შესახებ კონცეფცია თანამედროვე მეცნიერებისათვის მისაღები სახით ჯერ კიდევ ჩამოყალიბების პროცესში იყო და ცნების შესახებ მოძღვრება არ იყო თუნდაც იმ საფეხურზე, როგორსაც მან ჰეგელის შემოქმედებაში მიაღწია. შესამე – იმიტომ, რომ ისე-ვე, როგორც სხვების, ასევე ი.კანტისათვის ბოლომდე აღუქმე-ლი რჩება ბედნიერების რეალური ისტორიული მდგომარეობა, ანუ ამ მოლენასთან ურთიერთმიმართებაში დაშვებული მეცნი-ერული მეთოდოლოგიისათვის მიუღებელი არაადეკვატურობა: *Petitio Principii* და მისი შედეგები.

ზემოთქმულის საფუძველზე უკვე შეიძლება უფრო კონ-კრეტულად აიხსნას, თუ როგორ წარმოიშობოდა ბედნიერების ანტინომია. *Petitio Principii*-სა და შეხედულების ეპისტემედ მიჩ-ნევის შედეგად ბედნიერების ტრადიციული გაგება, ანუ „ცნე-ბა“ კანონზომიერად მეცნიერული მეთოდოლოგიისათვის მიუ-ღებელი პარალოგისტური – გაორმაგებული შინაარსის მატა-რებელი აღმოჩნდა. კერძოდ, ის გახდა ერთდროულად არა მხოლოდ მეცნიერული, არამედ არამეცნიერული ცოდნის შინა-არსის შემცველი. ეპისტემეს შინაარსის მატარებელი ის იყო არა მხოლოდ იმიტომ, რომ შეხედულება საერთოდ მეცნიერუ-ლი ცოდნის წანამძღვრებს შეიცავს, არამედ არსებითად იმი-

ტომაც, რომ *Petitio Principii*-ს შედეგად ის შეცდომით ასეთ ცოდნად მიიჩნის. მიიჩნის და ამ შეხედულებაში ცნების იმაზე მეტი შინაარსი ჩადეს მასზე არასწორად მეცნიერული ფუნქციის დაკისრების შედეგად, რასაც შეხედულება ვერ შეითავსებდა ამ ფუნქციის შესრულების შეუძლებლობის გამო. ხოლო შეხედულების შინაარსის მატარებელი ის იყო იმიტომ, რომ რეალურად ის მხოლოდ შეხედულება იყო და არა მეცნიერული ცოდნა. ყოველივე ეს კი სავსებით მიუღებელია მეცნიერული ცოდნისათვის, რადგან ის მასში იმ გაურკვეველ და გადაუწყვეტელ წინააღმდეგობებსა თუ ორაზროვნებას წარმოშობს, რასაც ანტინომია ეწოდება. წარმოშობს, რადგან მეცნიერული ცოდნის შინაარსის ბედნიერების პრობლემაში არსებობა, ერთის მხრივ, ქმნიდა ისეთ შთაბეჭდილებას, თითქოს ბედნიერების არსი და კანონზომიერება მეცნიერული ცოდნისათვის დამახასიათებელი სიცხადის მსგავსად არა მხოლოდ გარკვეული უნდა ყოფილიყო, არამედ შესაძლებელი უნდა ყოფილიყო მისი შემეცნება და ცდილობდნენ მის განხორციელებას. მაგრამ, მეორეს მხრივ, რეალურად სავსებით საპირისპირო ხდებოდა იმიტომ, რომ ბედნიერება ემპირიული შინაარსობრიობის სახით შეხედულების იმ შინაარსსაც შეიცავდა, რომელიც გაურკვეველსა და შეუძლებელს ხდიდა მისი არსის შემეცნებას. ასეთი ანტინომიური შედეგი გარდაუვალი იყო, რადგან შეხედულება არის გაურკვეველობითა და წინააღმდეგობით აღსავსე ისეთი ცოდნა, რომელსაც შეუძლია გაუგებრობა შეიტანოს სხვა ცოდნაში, განსაკუთრებით მაშინ თუ ის მას დაემყარება. გაურკვეველი და „გადაუჭრელი“ წინააღმდეგობები ბედნიერების პრობლემაში კანონზომიერი მოვლენა ყოფილა. ბუნებრივია, ასეთ გამოუვალ მდგომარეობას კიდევ უფრო ართულებდა ბედნიერების ტრადიციული გაგების პოსტულატად მიღება იმიტომ, რომ ეს ფაქტი შეცდომით ამ გაგების ჭეშმარიტ მეცნიერულ ცოდნად ჩათვლის ტენდენციას წარმოშობდა და ბეკონისეული ავტორიტეტის იდოლის მსგავსად წინასწარ ქმნიდა ბედნიერების შეუმეცნებადობის განწყობას.

გამოდის რომ ბედნიერების ტრადიციულ გაგებასა თუ მის შესაბამის „ცნებას“ არ გაუვლია მეცნიერული მეთოდოლოგიის მიხედვით შეხედულებიდან ცნებაში გარდამავალი ის

დიალექტიკური მოხსნა-შენახვის უნივერსალური პრინციპი, რომელიც ჯერ კიდევ ვ. ჰეგელის დიალექტიკის სახით ჩამოყალიბდა გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში. თანამედროვე მეცნიერული მეთოდოლოგიისათვის მისაღები აღნიშნული დიალექტიკური პრინციპებიდან გამომდინარე, ცნების ჩამოყალიბებისას მასში შეხედულებათა არსებითი ნიშნები მხოლოდ მოხსნილი და დაქვემდებარებული სახით გადადის. ამის შემდეგ კი ისინი მასში მეცნიერული კრიტერიუმებისათვის მიუღებელ რაიმე წინააღმდეგობას აღარ ქმნის, რადგან ცნებაში მხოლოდ აუცილებელი პრინციპები გადადის და არა მისთვის მიუღებელი შეხედულების ზემონახსენები თუ რაიმე სხვა განსხვავებული ნიშანი. ასეთი დიალექტიკური მოხსნისა და შენახვის კანონზომიერი პროცესი ტრადიციულ გაგებას არ გაუვლია – ის უნდა განხორციელებულიყო ბედნიერების უზოგადესი ცნების დადგენისას, ანუ იმ შემთხვევაში, რის შესაძლებლობასაც უარყოფს ტრადიციული თვალსაზრისი.

ასეთ პირობებშიც კი თანამედროვე ეტაპზე ბედნიერების საერთომეცნიერულ საკითხად გადაქცევის საფუძველზე შესაძლებელი იყო გარკვეული წარმატების მიღწევა და ბედნიერების ზოგად კანონზომიერებაზე მიმთითებელი სხვადასხვა კონკრეტული კანონზომიერების დადგენა ცდისა და ექსპერიმენტის საფუძველზე. მაგრამ ეს პროცესი სრულყოფილი პოზიტიური შედეგით არ დასრულებულა – არ დადგენილა ბედნიერების არსი და კანონზომიერება. უფრო ზუსტად, არ დადგენილა არა მხოლოდ იმიტომ, რომ განხილული შეცდომების შედეგად ერთმანეთში ირეოდა ჭეშმარიტი – მეცნიერული და არამეცნიერული ცოდნა, არამედ იმიტომაც, რომ ამ არაადეკვატურობის შედეგად დამკვიდრებული „პარადიგმა“ წინასწარ ქმნიდა ბედნიერების არსის შემეცნების შეუძლებლობის განწყობას. ბედნიერების შემეცნების შეუძლებლობის მამტიკიცებელი პარადიგმის პირობებშიც კი შესაძლებელი იყო სხვადასხვა სახის ჭეშმარიტი მეცნიერული ცოდნის დადგენა და ახალი ადეკვატური დებულებების აგება რეალური თეორიების სახით. მაგრამ ეს ხდებოდა არა მხოლოდ ასეთი ცოდნის, არამედ აღნიშნული პარადიგმის, როგორც მცდარი და ლოგიკურად წინააღმდეგობრივი წანამძღვრების საფუძველზეც. ამიტომ ბედნიერების შე-

სახებ არსებული ცოდნა კანონზომიერად სხვადასხვა სახის გაურკვევლობითა თუ ანტინომიური წინააღმდეგობებით გვევლინებოდა და შეუძლებელი იყო არა მხოლოდ მის შესახებ არსებულ ჭეშმარიტსა და მცდარ ცოდნას შორის ზღვარის გავლენა, არამედ ბედნიერების არსისა თუ ზოგადი კანონზომიერების შემეცნების შესაძლებლობაზე რეალური პრეტენზიის განცხადებაც კი, მაშინ როცა მასზე მიმთითებელი მრავალი კონკრეტული კანონზომიერება დგინდებოდა მეცნიერების სფეროში (3, გვ. 276).

ბუნებრივია, უკვე შეიძლება აიხსნას ისიც, თუ რატომ უარიყოფოდა ბედნიერების არსის შემეცნების შესაძლებლობა საპირისპირო რეალობაზე მიმთითებელი არგუმენტებით. მას განაპირობებდა ორი ძირითადი მიზეზი: 1) ბედნიერების არსის შემეცნების შეუძლებლობის გამომწვევ მიზეზთა არცოდნის პირობებში მისი დადგენისა თუ დასახელების აუცილებლობა. 2) ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში პარმენიდეს მიერ გამოთქმული ჭეშმარიტი და მცდარი ცოდნის ერთმანეთისაგან განმანსხვავებელი მარტივი, მაგრამ მარად ურყევი დებულების დარღვევა: რაც არის, მის შესახებ უნდა ითქვას, რომ ის არის და რაც არ არის, უნდა აღინიშნოს, რომ ის არ არის. ამ კანონზომიერების არგათვალისწინება იწვევს გაუგებარ წინააღმდეგობებს, ამოუხსნელსაც კი, იმიტომ რომ მცდარობის ჭეშმარიტება არ „საბუთდება“ წინააღმდეგობებისა და გაუგებრობის გარეშე. ჭეშმარიტი ცოდნა კი არაწინააღმდეგობრივი და გასაგებია, რადგან ის ასახავს რეალობას.

ბედნიერების შემეცნება შეუძლებელი იყო მასთან ურთიერთმიმართებაში დაშვებული შეცდომების შედეგად, მაგრამ ფაქტი იყო მათი შედეგები და ის მოითხოვდა ახსნას. აუცილებელი იყო იმის გარკვევა, თუ რატომ იყო ბედნიერება შეუმეცნებადი და ამოუხსნელ წინააღმდეგობებში მოქცეული, მაგრამ უცნობი იყო რა მისი გამომწვევი რეალური მიზეზები, მის მაგივრად არარეალურ და საპირისპირო შინაარსზე მიმთითებელ ფაქტებს: ბედნიერების განუსაზღვრელ სხვადასხვაგვარობას და ემპირიულ შინაარსობრიობას, ანუ წინააღმდეგობრივი სახით გამოვლენას ასახელებდნენ. უფრო ზუსტად, ასეთი შედეგი გარდაუვალი იყო იმიტომ, რომ დაირღვა ჭეშმარიტი და

მცდარი ცოდნის ერთმანეთისაგან განმანსხვავებელი მარტივი, მაგრამ საკმაოდ ძნელად შესასრულებელი პრინციპი: რადგან ირკვევა, რომ ყველა სხვა მოვლენის მსგავსად, ბედნიერებას გააჩნია არსი და კანონზომიერება. პარმენიდეს დებულების შესაბამისად უნდა დაეშვათ, რომ ის მას ახასიათებს და შესაძლებელია მისი შემეცნება. ამ თვალსაზრისის არგუმენტირება შესაძლებელი იქნებოდა განხილული წინააღმდეგობების გარეშე იმიტომ, რომ ის იქნებოდა ჭეშმარიტების გამომხატველი. მაგრამ ამის საპირისპიროდ ჩათვალეს, რომ ბედნიერებას არსი არ გააჩნია, შეუძლებელია მისი შემეცნება და ამ არარეალური მრავალი გაუგებრობისა და წინააღმდეგობების წარმომშობი თვალსაზრისის არგუმენტირება სცადეს. სცადეს, რადგან უცნობი იყო რეალური მიზეზები და ისეთი არგუმენტები დაასახელეს, რომლებიც კანონზომიერად სავსებით საპირისპირო შინაარსზე მიუთითებს მათი ობიექტური გაანალიზების შემთხვევაში. ბედნიერების არსის შემეცნების შესაძლებლობის უარსაყოფად ნახსენები უსასრულო მრავალფეროვნება მხოლოდ წინამეცნიერული ცოდნაა, რომელიც მისი არა შეუმეცნებადობის, არამედ შემეცნების აუცილებელი პირობაა. ხოლო წინააღმდეგობრივი სახით გამოვლენა ბედნიერების არა გაურკვეველ შინაარსზე, არამედ დიალექტიკურ კანონზომიერებაზეა მიმითითებული.

როგორც ვხედავთ, თუ ბედნიერების არსის შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფელ ტრადიციულ თვალსაზრისს არა ეპისტემედ, არამედ შეხედულებად ჩავთვლით, ჭეშმარიტი ცოდნისათვის დამახასიათებელი თვისების მსგავსად ყველა წინააღმდეგობა იხსნება და მოვლენები თავიანთ ბუნებრივ კანონზომიერ შემეცნებაზე დაქვემდებარებულ ადგილს იკავებს. შესაბამისად, ირკვევა, რომ ბედნიერების არსის შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფა და ამ საკითხის რწმენისა თუ ინსტიქტის სფეროსათვის გადაბარება მართალია აუცილებელი, მაგრამ ამავე დროს არაადეკვატური გადაწყვეტა იყო. აუცილებელი – იმიტომ, რომ ბედნიერებასთან ურთიერთმიმართებაში დაშვებული შეცდომების გაუთვალისწინებლად, ანუ მცდარი და ლოგიკურად წინააღმდეგობრივი წანამძღვრების საფუძველზე ბედნიერების არსის შემეცნება კანონზომიერად

შეუძლებელი იქნებოდა.

ამრიგად, შეიძლება დავასკვნათ: ბედნიერების არსის შემეცნება შეუძლებელი იყო იმიტომ, რომ მასთან ურთიერთმართებაში დაშვებული შეცდომის – *Petitio Principii*-ს შედეგად მან პარალოგისტური – მეცნიერული და არამეცნიერული შინაარსი შეიძინა. მეცნიერული ცოდნის შინაარსი პირდაპირ, თუ არა არაპირდაპირ მაინც ბედნიერების არსისა და კანონზომიერების შემეცნების სურვილს წარმოშობდა და მისი განხორციელების მცდელობისაკენ წარმართავდა ფილოსოფიურსა თუ საერთოდ მეცნიერულ აზრს. მაგრამ ეს მცდელობა მხოლოდ განუხორციელებელ სურვილად რჩებოდა, რადგან ბედნიერება იმ შინაარსსაც შეიცავდა არამეცნიერული ცოდნის სახით, რომელიც შეუძლებელს ხდიდა მისი არსის შემეცნებას. სწორედ ამიტომ ისევე როგორც ფილოსოფია, ასევე ფსიქოლოგია და სხვა კონკრეტული მეცნიერებანი თეორიულად, ერთის მხრივ, წინასწარ უარყოფდა ამ მოვლენის მეცნიერულ დონეზე შემეცნების შესაძლებლობას. მაგრამ, მეორეს მხრივ, მეცნიერული პრეტენზიითვე, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, ყოველთვის იკვლევდა მას და ბედნიერების კონკრეტულ კანონზომიერებათა დადგენის მიუხედავად ვერ პოულობდა მის არსს – ბედნიერების სახით მოცემული ემპირიული მოვლენისადმი დამოკიდებულებაში ისეთივე წინააღმდეგობაში ექცეოდა, როგორც ყველაზე მეტაფიზიკურ საკითხთან – შემოქმედთან მიმართებაში, ანუ წარმოიქმნებოდა ბედნიერების ანტინომია. შესაბამისად, ბედნიერების არსის ვერშემეცნებას ამართლებდნენ ისეთი არგუმენტებით, რომლებიც სავსებით საპირისპირო რეალობაზე – ამ არსის შემეცნების შესაძლებლობასა და აუცილებლობაზე მიუთითებს. შესაძლებლობაზე იმით, რომ ბედნიერების შემეცნების უარსაყოფად ნახსენები მისი უსასრულო სხვადასხვაგვარობა და წინააღმდეგობრივი სახით გამოვლენა ის აუცილებელი წინამეცნიერული ცოდნაა, რომლის საფუძველზე უნდა დადგინდეს ამ მოვლენის არსი და დიალექტიკური კანონზომიერება. აუცილებლობაზე – იმით, რომ ფილოსოფიისა და, საერთოდ, მეცნიერების ფუნქციაა მოვლენათა არსის დადგენა.

MIKHEIL KHALVASHI

ABOUT POSSIBILITY OF COGNITION OF HAPPINESS

Abstract

The author criticizes the point of view, according to which the essence of happiness is incognizable. Some philosophers on the one hand reject the possibility of cognition of happiness, but on the other hand they investigate the nature of happiness. In this case, according to the author we have logical mistake, which is named *petitio principii*.

ლიტერატურა:

1. კუკავა თ., ეთიკა, თბ., 1998.
2. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, „განათლება“ თბ., 1970.
3. ფილოსოფიური ძიებანი, XII, „უნივერსალი“, თბ., 2008.
4. Аргайл М., Психология счастья, Мысль, М., 1990.
5. Аристотель, Сочинения в четырёх томах, т. 4, Мысль, М., 1984.
6. Кант И., Сочинения в шести томах, т.4, часть 1, Мысль, М., 1965.
7. Лаэртский Д., О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, Мысль, М., 1998.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკის განყოფილებამ.

უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორია

HISTORY OF PHILOSOPHY OF FOREIGN COUNTRIES



ვაჟა ნიბლაძე (თბილისი)

ვაჟა ნიბლაძე – ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი. სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომელი. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე. გამოქვეყნებული აქვს არაერთი სამეცნიერო შრომა აღნიშნულ დარგში.

ადამიანის თავისუფლება და მეტაფიზიკა სარტრის ფენომენოლოგიურ-„ეგზისტენციალისტურ“ ონტოლოგიაში“.

ჟან-პოლ სარტრის მოღვაწეობის საკმაოდ დიდი პერიოდი დაემთხვა მეორე მსოფლიო ომს, თავისი წინასაომარი სამზადისებითა და ომისშემდგომი პერიპეტეიებით. ეს არის ყველაზე საზარელი მონაკვეთი კაცობრიობის დღემდე არსებული ისტორიიდან, როდესაც შუაგულ ევროპაში საკონცენტრაციო ბანაკებს აშენებენ, მილიონობით უდანაშაულო ადამიანს განუკითხავად აპატიმრებენ და წამებით კლავენ. როდესაც ცალკეული ხელისუფალი თუ მთელი პოლიტიკური (და სამხედრო) ელიტა მოქმედებს ერთადერთი პრინციპით – „მიზანი ამართლებს საშუალებას“. როდესაც „გამოგონილი“, არარეალური იდეებისა და ღირებულებებისადმი მსახურებით (გერმანელი ერის „რჩეულობა“, ანდა კომუნიზმის დამყარება მთელ დედამიწაზე), ცდილობენ მოიხსნან პირადი პასუხისმგებლობა საკუთარ ქმედებებზე და თავი იმართლონ ნებისმიერი ბოროტებისა და უზნეობის ჩადენის მიუხედავად.

ზოგადად, ადამიანის მიერ პასუხისმგებლობისაგან თავის არიდებას და ამდენად, სრული თავისუფლებისაგან „გაქცევას“, სარტრის აზრით, ღრმა ონტოლოგიური და მეტაფიზიკური (ზოგადმსოფლმხედველობრივი) ფესვები აქვს. სამყაროს (ყოფიერების) ონტოლოგიურ სტრუქტურაზე არასწორი წარმოდ-

გენა მიაჩნია სარტრს იმის მთავარ მიზეზად, რომ ცალკეული ადამიანი, როგორც წესი, განიხილებოდა შეზღუდული თავისუფლების მქონე არსებად და ამდენად, მისი „ონტოლოგიური პასუხისმგებლობაც“ სამყაროს, მეორე ადამიანისა და გნებავთ საკუთარი თავის მიმართაც, მუდამ „მსუბუქედებოდა“.

თითქმის მთელი ფილოსოფიური აზროვნება (აღარაფერს ვამბობთ მითოსურსა და რელიგიურ შეხედულებებზე) ცალკეულ, კონკრეტულ ადამიანს, საბოლოო ჯამში, ყოველთვის განიხილავდა „რალაციისადმი“ ან „ვილაციისადმი“ დაქვემდებარებულ, „მეორეხარისხოვან“ არსებად (ყოფიერად), სამყაროს მთლიან ონტოლოგიურ სურათში და არავითარ შემთხვევაში წამყვან, გადამწყვეტ, მთავარ ფიგურად მთელი სამყაროსა თუ საკუთარი თავის მიმართ. უნდოდათ თუ არ უნდოდათ, სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურა „სუბსტანციონალისტურად“ მოწყობილი ეგონათ. სულ ერთია რა იქნებოდა აყვანილი „პირველერთის“ რანგში: მატერიალური თუ იდეალური, ერთეული თუ ზოგადი და ა.შ. სამყაროს ონტოლოგიურ სტრუქტურაში (თუნდაც არამეტაფიზიკურში) ყოველთვის მოიაზრებოდა ცალკეულ ადამიანზე „ჩინით“ მაღალი, „ზემდგომი“ ყოფიერი თუ ყოფიერება საერთოდ.

სამყაროს სუბსტანციონალისტურს და საბოლოო ჯამში, მეტაფიზიკურ „ხედვას“ თავი ვერ დააღწია თავად კანტმაც იმ გაგებით, რომ ადამიანურ გონებას საერთო „უფროსი“ დაუდგინა „ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის“ სახით. ყოველი ცალკეული ინდივიდი, თურმე მისი კანონებით მოქმედებს თავისდა უნებურად და რაც არ უნდა მოინდომოს და მოიმოქმედოს, ვერ ამოხტება „ზოგად-ადამიანურიდან“, იქნება ეს შემეცნების აპრიორული ფორმები (გრძნობადი ქვრეტა და განსჯის კატეგორიები), გნებავთ ლოკის „ტაბულა რაზა“ თუ დეკარტის „თანშობილი“ იდეები (თუმცა კანტი ლოკსა და დეკარტს ბოლომდე არ ეთანხმებოდა).

კანტი კარგად გრძნობდა, რომ ვერც ერთი ცალკეული ადამიანი მორალურ ქცევას (ზნეობრივი კანონის განცდა) ვერ განახორციელებს ინდივიდუალური თავისუფლება თუ არ ექნება. მაგრამ, ამასთანავე, მეტაფიზიკური ყოფიერების (ღმერთის არსებობა, სულის უკვდავება) რწმენის გარეშე ზნეობრივი

ტვირთის ზიდვა მისთვის ზოგადად შეუძლებლად მიიჩნია და ამით „უკანა კარიდან“ შემოაპარა მის მიერვე „გაკრიტიკებულ“ და ვითომ „განზილებული“ მეტაფიზიკა, რომელიც, თურმე აუცილებელი (და გადამწყვეტიც) ყოფილა ადამიანის პრაქტიკული შემეცნებისა და არსებობისათვის.

ნიცშეს შემდეგ, სარტრის აზრით, ცოცხალი დარჩა ღმერთის (ანუ ტრანსცენდენტურის, მეტაფიზიკური ყოფიერების) იდეა, რომელსაც ვერაფრით ვერ ელევა ევროპული კულტურა (მით უმეტეს არაევროპული კულტურები). ამის გამოხატულებად და დადასტურებად მიაჩნია მას ჰაიდეგერის თავგამოდებული მტკიცება, ადამიანური გონებისათვის მეტაფიზიკის (ტრანსცენდენტური ყოფიერების) გადალახვის შეუძლებლობის შესახებ. ჰაიდეგერის „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ ერთ-ერთ მორიგ მეტაფიზიკურ ხედვას წარმოადგენს სამყაროსი, რადგან ცალკეული ადამიანი (Dasein) არაფერია ტრანსცენდენტის გარეშე, რომელიც არის უმაღლესი, იდუმალი, „ჩენაში დაფარული“, გამოუცნობი და ენით გამოუთქმელი. მასთან მიმართებაში ხდება ადამიანი ეგზისტენცი. ეს არის ტიპური სუბსტანციალისტურ-მეტაფიზიკური ხედვა სამყაროსი. უბრალოდ შემოთავაზებულია სამყაროს ახალი, მორიგი ონტოლოგიური ინტერპრეტაცია მთლიანობაში და ადამიანის ახლებური როლისა და ადგილის გარკვევის მცდელობა ამ ახალ, მაგრამ, პრინციპში ისევ და ისევ სუბსტანციალისტურსა და ამასთან მეტაფიზიკური ტიპის ონტოლოგიის ფარგლებში.

ვიდრე სამყაროს სუბსტანციალისტურ (და საბოლოო ჯამში მეტაფიზიკურ) ხედვას არ გადავლახავთ, ცალკეული ადამიანის თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის ონტოლოგიური საფუძველი, მისი სრულყოფილი ახსნა და გამართლება არ შეგვეძლება. თუმცა სარტრი კარგად გრძნობს, რომ ასეთ შემთხვევაში თავიდან ვერ ავიცილებთ, როგორც მთლიანად სამყაროს, ასევე, მასში ადამიანის არსებობის აბსურდულობის აღიარებას, რაც, თავის მხრივ, პესიმიზმისა და უმოქმედობის საფუძველი შეიძლება გახდეს.

სარტრის ფენომენოლოგიურ-ეგზისტენციალისტური ონტოლოგიის მიზანია სამყაროს არასუბსტანციალისტური და, მით უმეტეს, არამეტაფიზიკური მსოფლმხედველობრივი სურა-

თის პირობებში წარმოაჩინოს ადამიანის, როგორც ცალკეული ინდივიდის მთელი შესაძლებლობები (რაც სხვა შემთხვევაში ვერ გამოვლინდება) და აჩვენოს, რომ სინამდვილეში ყოველი კონკრეტული ადამიანი თავად არის ერთადერთი უმაღლესი „ჩინოსანი“ და „ზემდგომი“ ყველაფრისა ამ სამყაროში, როგორც ცნობიერება (ანუ თავისუფლება) და არა „ვილაც“ ტრანსცენდენტალური სუბიექტი (კანტი), ზოგადადადამიანური „მე“, აბსოლუტური გონი (ფიხტე, ჰეგელი) და ა.შ. ასეთ პირობებში სარტრი მთლიანად სამყაროსა და თითოეული ადამიანის არსებობასაც შემთხვევით ფაქტებად განიხილავს, როგორც ფენომენებს, მოვლენათა რიგს, რომლის „უკან“ თუ „ზემოთ“ არავითარი აღმატებული ძალა არ დგას. ადამიანი ერთადერთი „გამსაზრისიანებელი“ ყოფიერია სამყაროსიც (ყოფიერებისა თავისთავად) და საკუთარი არსებობისაც, მიუხედავად ყოველგვარი ონტოლოგიური და მეტაფიზიკური ღირებულებების მოჩვენებითობისა და არარეალურობისა. ასეთ ვითარებაში ადამიანები უფრო თავისუფალნი და მეტად პასუხისმგებელნი ხდებიან, ეძლევათ „ნამდვილი“ მოქმედების, როგორც შემოქმედების საშუალება, ვიდრე მაშინ, როდესაც სჯერათ ერთხელ და სამუდამოდ წინასწარ დადგენილი სუბსტანციალისტურ-მეტაფიზიკური სტრუქტურა სამყაროსი და მასში თავიანთი მოკრძალებული ადგილისა.

ეგზისტენციალიზმი ცალკეულ ადამიანთა აქტიურობისა და მათთვის შემოქმედებითი სტიმულების მიმცემი ფილოსოფიაა, ფიქრობს სარტრი, და არა მათი პესიმიზმისკენ და უმოქმედობისკენ მონოდებისა. სამყაროსა და თითოეული ადამიანის შემთხვევითი არსებობის ფაქტიდან გამომდინარე ჩვენი ყოფის აბსურდულობას გამოსავლად ვერ გამოადგება გულხელდაკრეფილობა და უმოქმედობა. მე ერთადერთს, ცნობიერსა და თავისუფალ არსებას, მაქვს შესაძლებლობა შევიტანო ყოფიერებაში დროულობა და ისტორიულობა, სამყარო და ჩემი არსებობა ვაქციო „აზრიან პროცესად“. აბსურდია რამეთუ დავიზადეთ, და აბსურდია რამეთუ მოვკვდებით, მაგრამ, ეს მხოლოდ ადამიანს შეუძლია გააცნობიეროს, გაისიგრძეგანოს და „გადიტიანოს“ ცხოვრება, როგორც ზოგადად „თამაშების“ ერთობლიობა, რომელთაგან უძირითადესია ჩემი ონტოლოგიური და

მეტაფიზიკური შეხედულებების ჩამოყალიბება, ჩემი მსოფ-
ლმხედველობრივი მრწამსის შექმნა. მთავარია ეს ძირითადი
თამაში „წარვმართო“ სწორად და არ „წავაგო“.

სარტრის აზრით, ადამიანი განუმეორებელი და უნიკა-
ლურია იმიტომ, რომ ის პასუხისმგებელია თავისი არსებობის
წესზე მაშინაც, როდესაც საკუთარი არსებობის საფუძველი
თვითონ არ არის. ადამიანის ცნობიერება არის ყველაზე უფრო
დიდი „სასწაული“ მთელ ჩვენს სამყაროში. მით უმეტეს, რომ
არავითარი ტრანსცენდენტური (ღმერთის ჩათვლით), სარ-
ტრისთვის არ არსებობს. მხოლოდ ჩვენი ცნობიერების წარმო-
სახვის ძალის შედეგია ყოველივე ის, რასაც საკუთრივ მეტა-
ფიზიკურს უწოდებენ. ცნობიერება თავად ქმნის თეორიებს,
კონცეფციებს, პოზიციებს სამყაროს ონტოლოგიური აგებულე-
ბისა და მასში საკუთარი ადგილის შესახებ (სარტრის თვალ-
საზრისი, ცხადია, ერთ-ერთი მორიგი კონცეფციაა სხვა
მსოფლმხედველობრივ კონცეფციებს შორის).

რაოდენ დიდი და ძლიერი წარმოსახვის უნარით არის
დაჯილდოებული ადამიანის ცნობიერება, ნათლად ჩანს საკა-
ცობრიო აზროვნების ისტორიიდან. ამდენი რელიგიური და ფი-
ლოსოფიური თვალსაზრისების შექმნა (რომ აღარაფერი
ვთქვათ მითოლოგიურ წარმოდგენებზე) სამყაროსა და მასში
ადამიანის ადგილის შესახებ, რაც დღეს მოგვეპოვება, უდავოდ
მიუთითებს ჩვენი ცნობიერების განუზომელ თავისუფლებასა
და მის შემოქმედებით ბუნებაზე.

„ცნობიერება არის ის, რაც თვითონ არ არის, და არ
არის ის, რაც თვითონ არის“. სარტრის ამ დებულებაში იგუ-
ლისხმება შემდეგი: ცნობიერება თავისი არსებით ფლობს
უნარს „არარად აქციოს“ ყოველივე მის გარშემო (რაიმეს გაც-
ნობიერება უკვე მისი გაარარავებაა იმ აზრით, რომ ცნობიე-
რების ველში შესვლა მასზე დამოკიდებულად გადაქცევას) და
ამავე დროს ითვალთმაქცოს, ითამაშოს საკუთარი თავის წინა-
შე. თავი მოიტყუოს და იცხოვროს თავის მიერ შეთხზულ მით-
ში, მის მიხედვით განვლოს მთელი ცხოვრება მშვიდად, თანაც
ისე, რომ გაცნობიერებული ჰქონდეს თავისი თვალთმაქცობა,
როგორც „ძირითადი თამაში“ საკუთარ თავთან. თავს იტყუებ-
დე, იცოდე ეს, და მაინც გერჩიოს თავის მოტყუება, ცხადია,

ახსნა-განმარტებას მოითხოვს.

სარტრისეული ახსნა ჩვენი ცნობიერების ასეთი ქცევისა, შემდეგნაირია: ადამიანი გადაგდებული და მიუსაფარია ამ უკიდევანო მატერიალურ სამყაროში, თავისთავად ყოფიერებაში. ეს შემადრწუნებელია და აუტანელი. ეს ქვეყანა ჰგავს სიკვდილმისჯილთა საკანს, საიდანაც ყოველდღიურად გაჰყავთ ვილაც სასიკვდილოდ (პასკალი). ჩვენი ცხოვრება არის ციხე, რომელსაც სიკვდილი უდგას დარაჯად (კამიუ). ადამიანი ფაქტობრივად პასუხისმგებელია ყველაფერზე, რაც ხდება, მის გარეთ იქნება ეს თუ თავად მის სულში. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანი არ წარმოადგენს საფუძველს არც „თავისთავადი ყოფიერებისა“ (ბუნება, სამყარო) და არც „ყოფიერებისა თავისთვის“ (ჩვენი ცნობიერება), ის მაინც გრძნობს პასუხისმგებლობას ყოფიერების იმ წესზე, რომელსაც მისდევს და რომელიც, საბოლოო ჯამში, თავად მისივე არჩეულია. ის ერთადერთი თავისუფალი და ერთადერთი პასუხისმგებელი არსებაა ამ სამყაროში. ადამიანი თვითონ აძლევს საზრისს, როგორც სამყაროს არსებობას, ისე საკუთარ არსებობას ამ სამყაროში. ეს ცნობიერების „ხვედრია“, რის გამოც იგი „დანყევლილია“ თავისუფლებით და ამდენად პასუხისმგებლობითაც.

სარტრის აზრით, სწორედ ამ „სიმძიმეს“ ვერ უძლებს ადამიანი და ცდილობს პასუხისმგებლობა გადაანანილოს, „ვინმესთან“ ერთად გაიყოს. ასეთი კი ორი რამ შეიძლება იყოს: ერთი გარეთ, ტრანსცენდენტური – ღმერთი, განგება, ბედისწერა (სუბსტანცია ფილოსოფიურ ენაზე), ანუ „საკუთრივ მეტაფიზიკური“, და მეორე შიგნით, საკუთარ თავში – არაცნობიერი ფსიქიკური, რომელიც თურმე ზემოქმედებს და განაგებს ცნობიერებას. ეს უკანასკნელი ბევრად უფრო გვიანდელი საფეხურია ჩვენი ცნობიერების საკუთარ თავთან თამაშის ისტორიაში. თუ ადრე დასაყრდენს, ვისაც „გადააბრალებდა“ რაიმეს, ცნობიერება საკუთარი თავის გარეთ ეძებდა (ღმერთი იქნებოდა ეს თუ ეშმაკი), XX-ე საუკუნეში, ფროიდის ფსიქონალიტიკური თეორიის სახით, საკუთარ თავში მოძებნა ისეთი რამ, რომელზეც შეიძლება პასუხისმგებლობა „გადაანანილო“. ოდნავ მაინც იმართლო თავი (პირველ რიგში საკუთარ თავთან) და შვებით ამოისუნთქო, რომ თურმე რაც არ მოგვწონს,

ყველაფერში დამნაშავენი ჩვენ არ ვყოფილვართ. თურმე ჩვენი ცნობიერება ბოლომდე თავისუფალი არ ყოფილა თავის ქმედებებში (რასაც სარტრი კატეგორიულად უარყოფს და გამორიცხავს ყოველგვარ არაცნობიერს), და ამდენად, არც პასუხისმგებელია ყველაფერ იმაზე, რაც არასასურველი და უსიამოვნო შეიძლება რომ მან ჩაიდინოს. ცნობიერების გარდა, არსებობს თურმე არაცნობიერი ფსიქიკური („ნიღაბს“ ამოფარებული, რათა ცნობიერებამ ვერ იცნოს და ერთხელ უკვე განდევნილი და აკრძალული, მეორედ არ „გააგდოს“ საკუთარი თავიდან), რომელიც „ატყუებს“ ცნობიერებას და თავის „ჭკუაზე“ მართავს მას.

სარტრს მიაჩნია, რომ ეს არის მორიგი, ყველაზე უფრო „ემპაკური ფანდი“ ცნობიერებისა საკუთარი თავის გადასარჩენად „მეტაფიზიკური ნუხილებისაგან“. ყველა მითოლოგიური, რელიგიური თუ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა (ფროიდისტული ფსიქოანალიზის ჩათვლით), ჩვენი ცნობიერების მიერ, გამიზნულია საკუთარი მეტაფიზიკური ნუხილების „დასამშვიდებლად“. ამ მეტაფიზიკურ ნუხილებში კი განსაკუთრებით აუტანელი და გაუსაძლისია მხოლოდ საკუთარი თავის ამარად და იმედად ყოფნა. მარტოობა და მიუსაფარობა, სრული პასუხისმგებლობა არსებობის წესზე, რომელსაც ვიცავთ და მივდევთ (და არა ყოფიერების საფუძვლად ყოფნაზე), არის ის უმძიმესი ტვირთი, რომელიც აიძულებს თითოეულ ზრდასრულ ადამიანს „ჩაებას“ თამაშში საკუთარ თავთან. ამ თამაშს სახელად „ცხოვრება“ ჰქვია და წარმოადგენს უკომპრომისო, დაუნდობელ, უშეღავათო ბრძოლას ჩვენი „მე“-სი მისივე ორულთან, რომელმაც შეწყალება და პატიება არ იცის. მასთან დამარცხება სიკვდილის ტოლფასია.* ამიტომ წერდა სარტრი,

* ადამიანს შეუძლია შეეგუოს და „გადაიტანოს“ ნებისმიერი რიგითი თამაშის წაგება. მაგრამ, რაც შეეხება საკუთარ ორულთან თამაშს, რასაც სხვანაირად ცხოვრება (მსოფლმხედველობრივი, ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური თამაში) ჰქვია, მისი წაგება ან „ბუნებრივი“ სიკვდილის დაჩქარების მიზეზი ხდება, ან პირდაპირ თვითმკვლელობისა. სწორედ ამ „ძირითადი“ თამაშის წაგებას მიჰყავს ადამიანი პესიმიზმამდე, სასოწარკვეთამდე. თუ ძალაუფლება აქვს, იწყებს ყველაფრის განადგურებას. პირველ რიგში „სხვა“ ადამიანებისა (ხდება

„ღმერთი ადამიანს საკუთარი თავისაგან ვერ დაიხსნიდაო“. ღმერთის არსებობის დაშვება და მოშველიება სწორედ საკუთარი თავისაგან თავდასალწვეად გვჭირდება პირველ რიგში, თუმცა მიზანს ვერ ვაღწევთ, ფიქრობს სარტრი, რადგან ღმერთიც და ნებისმიერი ტრანსცენდენტურიც (მეტაფიზიკური), ისევე და ისევე ჩვენი ცნობიერების „გამოგონებებია“.

როგორც წესი, ადამიანები ცხოვრებას საკუთარ თავთან თამაშად კი არ აღიქვამენ, არამედ ობიექტურ სინამდვილედ, რომელსაც მთელი „სერიოზულობით“ ეკიდებიან. ხოლო თამაშს უწოდებენ ცხოვრებიდან დროებით „ამორთვას“. ამ სინამდვილისაგან დასვენებად, ჯერარსის არსად გადაქცევის ილუზიად განიხილავენ მას. სინამდვილეში ეს არის საკუთარი თავისაგან გაქცევის მცდელობა. ჩემი მეორე „მე“-სგან, რომელიც არ მასვენებს თავისი კრიტიკული დამოკიდებულებით ყველაფერზე, რასაც ვაკეთებ და, რომელიც ხან ეშმაკის ხმად „ჩამესმის“ და ხან ანგელოზისად, ხანაც თურმე არაცნობიერის სახით ისე „მატარებს თავის ჭკუაზე“, რომ მე ჩემი სურვილები და გადანყვეტილებები მგონია.

სინამდვილეში, თამაში, როგორც „ვითომ“, ახასიათებს არა მხოლოდ იმას, რასაც ადამიანი თამაშად აღიარებს, არამედ, პირველ რიგში, სწორედ იმას, რასაც თამაშად არ ვთვლით. მთელი სერიოზულობით ვეკიდებით და თავი ისე გვიჭირავს, თითქოს მართლა გვჯერა ჩვენი ღირებულებებისა, სამყაროსა და ისტორიის საზრისის არსებობისა და ა.შ. სინამდვილეში კი გულის სიღრმეში „ეჭვის ჭია“ (ჩვენი მეორე მე) არ გვასვენებს.

როგორც კი ეჭვი შეგვეპარება იმაში, რომ თვითონ ცხოვრება, თავად სამყარო, უმიზნო და ამდენად უსაგნო და უაზრო თამაში ხომ არ არის, მაშინვე შიში გვიპყრობს. შიში იმისა, ხომ არ მიმიხვდა ჩემი მეორე „მე“, ჩემს „მეტაფიზიკურ თვალთმაქცობას“ (რომელიც მან, ცხადია, იმთავითვე იცოდა და „მპატიობდა“), ანუ ხომ არ მომიწევს საკუთარი თავის „მხი-

“სადისტი“). ხოლო, თუ ძალაუფლება არა აქვს საკუთარ თავს ანადგურებს (ხდება “მაზოხისტი“, თავისი უკიდურესი გამოხატულებით, როგორცაა “თვითმკვლელობა“).

ლება“, საკუთარი თავის წინაშე. ამის აღიარება (და გაკეთება) არ მინდა, მიჭირს, „მაძრწუნებს“, ვერ ვუძლებ და ისევ და ისევ მირჩევია თავი „შევაფარო“ მორიგ მეტაფიზიკურ ილუზიას, რომელსაც მოცემულ მომენტში სინამდვილედ ვთვლი და არა თამაშად ან წარმოსახვად. ეს არის ჩემში მეტაფიზიკურ-სადმი (ტრანსცენდენტურისადმი) რწმენის უშრეტი წყარო.

სარტრის მიხედვით ონტოლოგიას აქვს „საგანი“ (ლაპარაკია არამეტაფიზიკური ონტოლოგიის შესაძლებლობაზე). შეგრძნებებსა და აღქმებში ფენომენების (მოვლენების) სახით გვეძლევა ჩვენს „გარეთ“ არსებული „ყოფიერება თავისთავად“ – en soi. მეტაფიზიკას კი არა აქვს საგანი, რამდენადაც ფენომენებს უკან ისევ ფენომენებია და სხვა არაფერი. არავითარი „არსებები“ არ დგანან მოვლენათა უკან, როგორც განსხვავებული რეალობები. საგანი არის „გამოვლენათა“ რიგი, რომლის უკან საგნის არსების ძებნა ტრადიციული ფილოსოფიის უმთავრეს შეცდომად მიაჩნია სარტრს და ჰუსერლს უმაღლის არსებისა და მოვლენის, შინაგანისა და გარეგანის დუალიზმის „დაძლევას“. ეს შეცდომა, კლასიკური სახით პლატონიდან მოდის და დღესაც გრძელდება („გამოქვაბულის მითი“).* ტრან-

* სარტრის ფენომენოლოგიურ-ეგზისტენციალისტური ონტოლოგია გვასწავლის, რომ „ყოფიერება თავისთავად“ (EN SOI, სარტრი მას ამ ტერმინით აღნიშნავს), ერთგვაროვანი უსასრულობაა და მას არავითარი განსხვავებული „შრეები“ – ნამდვილი და მოჩვენებითი, შინაგანი და გარეგანი, ტრანსცენდენტური და იმანენტური, არა აქვს. არ არსებობს ყოფიერების „გარეთ“ რაიმე ნამდვილი, უფრო სრული, იდეალური სახე ყოფიერებისა (მაგალითად, პლატონის „იდეათა სმყარო“). ერთადერთი, მხოლოდ ცნობიერებაა მისგან განსხვავებული, მისი საპირისპირო და მასშივე არსებული. სარტრი მას უწოდებს – POUR SOI, როგორც სპეციფიკურ ყოფიერებას – აზროვნება და თავისუფლება, ანუ ადამიანი. მას აქვს განსაკუთრებული უნარები, რომელთა ძალითაც შეუძლია სამყაროს „გარეთ“ გასვლა წარმოისახოს და „გარედან დანახულ“ სამყაროზე გველაპარაკოს, როგორც ადამიანის გარეშე წარმოდგენილ უსასრულო მთელზე, ისე საკუთარ ადგილზე ამ უკიდევანო, უმიზნო და უსაზრისო, შემთხვევით და აბსურდულ ერთგვაროვნებასა და ერთფეროვნებაში. სწორედ წარმოსახვისა და ზოგადად მოაზრებადობის ძალით, ადამიანს შეუძლია მეტაფიზიკური ყოფიერების (ანუ ტრანსცენდენტურის) დაშვება და მის შესახებ სხვადასხვა მოძღვრებების „შეთხზვა“. ყოფიერების დაყოფა არსებობად და არ-არსებობად, არსებად და მოვლენად, დროებითად და სამარადისოდ, მოჩვენებითობად და ნამდვილობად და სხვა (არსი – არარსი – ზეარსი). სინამდვილეში, ყოფიერებას როგორც ასეთს, აქვს მხოლოდ

სცენდენტური იმ აზრით, რომ ჩვენს ცნობიერებას (როგორც „ყოფიერებას თავისთვის“ – pour soi-ს) უშუალოდ, პრინციპულად ვერ მოეცემა და მხოლოდღა ფენომენების მიხედვით მათ უკან თუ „მიღმა“ არსებულად უნდა მივიჩნიო, რაც ტრადიციული „ონტოლოგიური“ აზროვნების ტიპური შეცდომაა და მას „მეტაფიზიკა“ ეწოდება სახელად. ხოლო, ტრანსცენდენტური იმ აზრით, რომ ჩემი შეგრძნებების გარეთ არსებობს ფენომენების (მოვლენათა) უსასრულო რიგი, ეს ცხადზე ცხადია.

ის, რასაც ჩვენი ონტოლოგიური ხედვა (შემეცნება) გვეუბნება და რისი დასაბუთებაც შესაძლებელია, არ სცილდება ფენომენების სფეროს. ამასთან, სარტრი ხაზგასმით ემიჯნება ჰუსერლსა და კანტს შემეცნებელი ცნობიერების გაგებაში.

ორი “შრე” (ფენა): თავისთავადი ყოფიერება, ანუ “ყოფიერება თავისთავად” – EN SOI, და “ყოფიერება თავისთვის” – POUR SOI.

სარტრის ონტოლოგია, რომელიც ტრანსცენდენტურს (მეტაფიზიკურს) გამოირჩეხავს და სამყაროს ამგვარ მთლიანობასა და ერთიანობაზე გველაპარაკება, გარკვეულწილად “ენათესავება” სპინოზასა და ჰეგელის ონტოლოგიურ შეხედულებებს. ორივე მათგანთან კლასიკური ტიპის მეტაფიზიკური ონტოლოგია მოხსნილია, რამდენადაც ტრანსცენდენტი, როგორც თვალხილული სამყაროს “გარეთ”, მიღმა მდგომი რეალობა, უარყოფილია (ვთქვათ, პლატონის “იდეათა სამყარო”, ან ქრისტიანული “სამება”). ტრანსცენდენტი და ის, რის მიმართაც მას ტრანსცენდენტად ვთვლით, მასშივეა ატრიბუტებისა და მოდუსების სახით (სპინოზა), ანდა, უბრალოდ მისი “სხვადაყოფნაა” (ჰეგელი). არც სპინოზასთან და არც ჰეგელთან, ისევე როგორც ჰერაკლიტესთან, კლასიკური ტიპის მეტაფიზიკურ ონტოლოგიას არ ვხვდებით. კლასიკური ტიპის მეტაფიზიკური ონტოლოგია, სათავეს იღებს პარმენიდესთან, რომელმაც მკაცრად გამიჯნა ერთმანეთისაგან, ნამდვილი და მოჩვენებითი ყოფიერება (სამყარო). შეიძლება ითქვას, რომ ჰერაკლიტემ, პარმენიდესგან განსხვავებით, არამეტაფიზიკურ ონტოლოგიას დაუდო სათავე. არამეტაფიზიკური ონტოლოგიის შესაძლებლობაზე საუბრისას, სარტრი ყველაზე ხშირად სპინოზას სუბსტანციას იხსენებს და თვითმიზეზის, თავისთავის მიზეზის (CAUSA SUI) ცნებას გულმოდგინედ ანალიზებს. თუმცა არ იზიარებს მისი შესაბამისი რეალობის არსებობას და მასაც მეტაფიზიკური აზროვნების “სისუსტედ” მიიჩნევს.

სარტრის აზრით, ტრანსცენდენტურის (მეტაფიზიკურის) დაშვება სამყაროს ისეთი “გახლეჩაა”, რომლის “გამთლიანებაც” ვეღარ ხერხდება. ამ სიძნელიდან თავის დაღწევის მცდელობად სარტრს მიაჩნია ჰერაკლიტეს, სპინოზას და ჰეგელის ნააზრევი (ასევე პანთეიზმი ზოგადად და გარკვეული აზრით, ნეოპლატონიზმიც) და ცდილობს თვითონაც ახლებურად “გადალახოს” მეტაფიზიკური ონტოლოგია, “თავისთავადი” (EN SOI) და “თავისთვის” (POUR SOI) ყოფიერების შემოტანით, რომელთა გაერთიანებაც, სარტრის ფენომენოლოგიურ ეგზისტენციალისტურ ონტოლოგიაში ძირითად სიძნელედ იქცა.

კერძოდ, არ არსებობს არავითარი „წმინდა მე“ (გვიანდელი ჰუსერლი), თუ „ტრანსცენდენტალური სუბიექტი“ (კანტი). შემეცნებელი ყოველთვის არის კონკრეტული, ინდივიდუალური ცნობიერება (როგორც თავისუფალი ყოფიერება – *pour soi*), თავისი პირადი ეგზისტენციალური განცდებით, რომელიც კარგად გრძნობს და სრულად აცნობიერებს საკუთარი არსებობის აბსოლუტურ შემთხვევითობას და ამდენად, აბსურდულობასაც, ცხადია. თუ ჰაიდეგერისთვის, ადამიანის, როგორც გამორჩეული ყოფიერის (*Dasein*-ის), მთავარი ონტიურ-ონტოლოგიური უპირატესობა, ნებისმიერ სხვა ყოფიერთან შედარებით, ტრანსცენდენტის გაცნობიერებასა და მასთან მიმართებაში ყოფნის უნარს ნიშნავს, სარტრისთვის *Dasein*-ის (იგივე *pour soi*-ს, სარტრის ტერმინებით) მთავარი ონტიურ-ონტოლოგიური უპირატესობა, ტრანსცენდენტის (მეტაფიზიკურის) არარსებობის გაცნობიერების უნარსა და ასეთ პირობებში დროებითი და აბსურდული, მაგრამ, თავისუფალი, ზნეობრივი და პასუხისმგებლობით სავსე, აქტიურ-შემოქმედებითი ყოფნის შენარჩუნებაში მდგომარეობს (რაც ძალზე ძნელია და გვაიძულებს მეტაფიზიკურ ყოფიერებას მივმართოთ „საშველად“).

ადამიანი საერთოდ რომ არ გაჩენილიყო, როგორც ცნობიერება, ცალკეული ინდივიდი, ანუ ყოფიერება თავისთვის – *pour soi*, განსხვავებული, ყოფიერებისაგან თავისთავად – *en soi*, რაიმე „კატასტროფა“ იქნებოდა სამყაროსთვის? თუ სამყარო მართლაც არამეტაფიზიკური სტრუქტურისაა, რაშიც სარტრი დარწმუნებულია, მაშინ რა მნიშვნელობა აქვს თავისთავადი ყოფიერებისათვის ცნობიერების გაჩენას მის „გულში“? ანდა რა მეტაფიზიკური საზრისი აქვს, გარდა „თვითდამშვიდებისა“, ადამიანის არსებობას? არც არაფერი, გარდა ამქვეყნიური, სასრული აქტიურობისა და არა პასიურობისა, როგორც ეს ტრადიციულად ეგონათ. ანუ თვითქმნადობისა სამყაროს „ქმნადობასთან“ ერთად, რაც მის გაცნობიერებას ნიშნავს.

„რატომ“ და „როგორ“ ჩნდება სამყარო (ყოფიერება თავისთავად – *en soi*) და მასში ცნობიერება (ყოფიერება თავისთვის – *pour soi*)? ეს მეტაფიზიკური კითხვაა და მასზე საბოლოო პასუხის მიღება მეცნიერული დასაბუთების ფარგლებში

შეუძლებელია. ასეთ კითხვებს მხოლოდ რელიგიური (და ზოგადად მეტაფიზიკური) რწმენის ფარგლებში თუ „გავუმკლავდებით“. აქ სარტრი კანტის პოზიციას იზიარებს. რაც შეეხება თავისთავადი ყოფიერების (en soi) მიმართებას ყოფიერებასთან თავისთვის (pour soi), და, საერთოდ, მათი ურთიერთდამოკიდებულების გარკვევას, ეს ონტოლოგიის (არამეტაფიზიკურის, ცხადია) საქმეა და გადანყვეტადია. ჩვენს ცნობიერებას სრული უფლება აქვს ონტოლოგიას, როგორც ასეთს, მიანიჭოს „სრულყოფილი მოქალაქის“ სტატუსი, ხოლო მეტაფიზიკას, როგორც ასეთს, – მაქსიმუმ „დროებითი მაცხოვრებლისა“, ფიქრობს სარტრი.

კითხვა შეიძლება ეხებოდეს მხოლოდ იმას, თუ სად და რაში შეიძლება იყოს მოძებნილი ამა თუ იმ კონკრეტული ადამიანის არსებობის გამართლება და არა იმას, თუ რატომ გაჩნდა საერთოდ ადამიანი. ვინ დაიბადა (ან დაიბადება) და ვინ არა, სარტრის აზრით, აბსოლუტური შემთხვევითობაა. ადამიანის წარმოშობაც და სამყაროს (თავისთავადი ყოფიერების) „გაჩენაც“, წმინდა წყლის „ონტოლოგიური შემთხვევითობაა“. რატომ არის რაიმე და არა არარა?! შელერთანაც და ჰაიდეგერთანაც ეს კითხვა მეტაფიზიკურ პლანში დგას, სარტრისთვის (ისე როგორც კანტთან) კი აზრს მოკლებულია. ასეთი ონტოლოგიური სურათის პირობებში გასაგები ხდება სარტრის მტკიცება, ადამიანის აბსოლუტურ თავისუფლებაზე (მას ონტოლოგიური საფუძველი ჰქონია) და აქედან გამომდინარე სრულ პასუხისმგებლობაზეც. ამიტომ არის შეუძლებელი ადამიანი a priori იყოს განსაზღვრული. მას წინასწარ ვერ ექნება „არსება“ ჩადებული. მისი არსებისა და ღირებულებების შესახებ ლაპარაკს აზრი აქვს მხოლოდ მას შემდეგ, როცა ის (შემთხვევით, მაგრამ) შეიძენს თავის შესაძლებელ არსებობას (დროსა და სივრცეში) და დაიწყებს კონკრეტულ ქმედებებს, „პროექტების“ შექმნას და ძალისხმევას მათ განსახორციელებლად.

ადამიანმა თავის არსებობას გამართლება თვითონ უნდა მოუპოვოს. ამიტომ და ამ აზრით, „არსებობა წინ უსწრებს არსებას“. (ყოველ შემთხვევაში, ადამიანში მაინც, ფიქრობს სარტრი). ადამიანი თვითონ არის საკუთარი (და სამყაროს) არსე-

ბობის „გამომგონებელი“, შემოქმედი და გამფორმებელი, როგორც მისი გამცნობიერებელი ყოველ წუთს და ყველა ქმედებაში. ადამიანად ყოფნა (ანუ ცნობიერება) არის პროცესი ადამიანად გახდომისა – ინტენცია საკუთარ თავზე და სამყაროზე. სამყაროც არის ონტოლოგიური პროცესი სამყაროდ გახდომისა, როგორც ცნობიერების მიერ მისი მუდმივი მოქცევა ინტენციის ველში (აქ სარტრი ჰუსერლს იშველიებს, მაგრამ, თავისებურად გაგებულს). მეტაფიზიკური ყოფიერება (ტრანსცენდენტი) კი, პროცესი ვერ იქნება, როგორც წესი. (თუმცა, კარგად არის ცნობილი, მაისტერ ეკჰარტის, „ქმნადი ღმერთის“ იდეა, რომელსაც მაქს შელერიც „იშველიებდა“ თავის ონტოლოგიურ კონცეფციაში).

ადამიანად გახდომა, როგორც სრული თავისუფლებით ქმედება და ამდენად მთელი პასუხისმგებლობის ზიდვა (ისე სრულყოფილ ადამიანად ვერ იქცევი), როგორც უკვე ითქვა, იმდენად მძიმე ტვირთია, რომ მას ადამიანები (გარდა იშვიათი გამონაკლისებისა), ფაქტობრივად ვერ „ძრავენ“, ვერ ერევიან და იძულებულნი არიან მიმართონ ისევ და ისევ მეტაფიზიკას (ზნეობრივი ტვირთის შესამსუბუქებლად), რომლის კლასიკური სახე ფილოსოფიაში მოგვცა პლატონმა იდეათა თეორიის სახით, ხოლო რელიგიურ მოძღვრებებში – ბიბლიამ, ქრისტიანობის სახით.

ადამიანს ამძიმებს საკუთარი თავისა და სამყაროს „რეჟისორობა“ და „დირიჟორობა“. ეს ძალზე ძნელი საქმეა. ამიტომ, მას რიგითი „როლის“ შესრულება ურჩევია. რაც უფრო „ეპიზოდურ“ როლში იქნება (ჰაიდეგერის – „Man“-ი, ფრანგულ ენაზე – „On“), მით უფრო მშვიდად და უმტკივნეულოდ გალევს წუთისოფელს („იცხოვრე შეუმჩნევლად“ – ეპიკურე). „გარდაცვალების“ შემდეგ კი ვინ იცის – რა მეტაფიზიკური „ჯილდოები“ გვერგოს წილად „დამსასახურების“ მიხედვით. მეტწილად ასე ფიქრობდნენ ფილოსოფოსები დღემდე. რა თქმა უნდა ხდებოდა ხოლმე „ამბოხი“ მეტაფიზიკის წინააღმდეგ (განსაკუთრებით კანტის შემდეგ), როგორც ადამიანის ინერტულობისა და პასიურობის დამკვიდრების წინააღმდეგ პროტესტი. ყველაზე ახლოს კანტი მივიდა მეტაფიზიკის უარყოფასთან, მაგრამ, ბოლო მომენტში თავი შეიკავა და კვლავ

მის ახლებურად დაფუძნებას და გამართლებას შეეცადა. მეტაფიზიკის უარყოფის შემდეგი ფუნდამენტური ცდა ეკუთვნის ნიცშეს, რომელმაც, კანტისაგან განსხვავებით, „გაბედა“ მეტაფიზიკის „უფსკრულში“ ჩახედვა და გაგიჟდა... ჩანს მართლაც უმძიმესია ადამიანისთვის აბსოლუტური თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის საკუთარ თავზე აღება.

სარტრის მცდელობა – კაცობრიობას ბოლომდე გააცნობიერებინოს მეტაფიზიკურით (ტრანსცენდენტი) „თვითნუგეშის“ („ნუგეში ფილოსოფიისაგან“, ბოეციუსი) ამაოება, შეიძლება ჩაითვალოს მორიგ „სილის განწნად“, ადამიანის პატივმოყვარეობისა და ღვთიურობისადმი, კოპერნიკის, დარვინის და ფროიდის (ასევე მარქსისა და ნიცშეს) შემდეგ.

როგორც წესი, ადამიანებს არაფერი აქვთ საწინააღმდეგო, თუკი სამყარო მეტაფიზიკური აგებულებისაა. პირიქით, იმდენად „გვანყოფს“ სამყაროს ჰქონდეს მეტაფიზიკური აგებულება და ამით გაჩნდეს შესაძლებლობა მოვიპოვოთ სულის უკვდავება, იმქვეყნიური მარადიულობა, ამქვეყნად პირადი პასუხისმგებლობის „შემცირება“ და სხვა „შემამსუბუქებელი“ გარემოებები ჩვენი აბსურდული ყოფის გასაძლევად. მზად ვართ „გავექცეთ“ ჩვენს ფაქტობრივ თავისუფლებას. მოვიცილოთ იგი, რათა მოგვეცეს შესაძლებლობა გავხდეთ „ნეტარნი“, ან თუნდაც Man-ი. მაგრამ, თავისუფლების „მოცილება“, მისგან გაქცევა, ფუჭი ოცნებაა, სარტრის აზრით, რამეთუ ყოველი ასეთი მცდელობა კვლავ ჩემი თავისუფლების გამოხატულება და დადასტურებაა. „ადამიანი დაწყევლილია თავისუფლებით“, მას „მისჯილი“ აქვს თავისუფლება. თითოეული ადამიანი საკუთარი თავის მუდმივი პატიმარია, რამდენადაც მასში „ჩაუხშობელია“ სინდისის ქენჯნა, მეორე „მე“-ს შინაგანი ხმა. „ღმერთი რომც არსებელიყო, საკუთარი თავისაგან ადამიანს ისიც ვერ დაიხსნიდაო“, ხშირად გვახსენებს სარტრი.*

* უმთავრესი, რასაც „ბიბლია“ გვასწავლის, სარტრისთვის, სწორედაც რომ ადამიანის თავისუფლებით „დასჯილობაა“. მისი თავისუფლებით „დაწყევლილობაა“. ღმერთმა ადამიანი თავისუფალ არსებად შექმნა. ანუ თავიდანვე, პირველცოდვის ჩადენამდე „მიუსაჯა“ მას თავისუფლება. პირველ რიგში სხვა რა არის ადამის „ცოდვით დაცემა“, თუ არა მის მიერ თავისუფალი ნების გამოხატვა, რომელიც ღმერთმა „ჩადო“ მასში პასუხისმგებლობის

საკუთარი თავისაგან ვერაფერი დამიხსნის, რამეთუ ბრალდებულიც, ბრალმდებელიც, ვეჭილიც, მოსამართლეც, ნაფიცი მსაჯულიც და ა. შ., მხოლოდ მე ვარ, როგორც კონკრეტული ცნობიერება, რომელიც ყველანაირი გზით (თამაშით) ცდილობს დაარწმუნოს თავისი მეორე „მე“ იმაში, რომ სჯობს „ტყუილში ცხოვრება“, ვიდრე ყველაფერზე ფარდის ახდა, რათა არ წავაგო ჩემი არსებობის მთავარი თამაში – „ონტოლოგიური თამაში“ და არ დავმარცხდე „მეტაფიზიკურად“.

ათეიზმი, ანდა ზოგადად მეტაფიზიკურის უარყოფა (როგორც ცალკეული სუბსტანციური ყოფიერებისა), რაიმე ახირება კი არ არის, იტყვის სარტრი, მეტაფიზიკისა და ტრანსცენდენტური სუბსტანციონალიზმის მომხრეთა მისამართით, არამედ დაშვება იმისა, რომ შესაძლებელია სამყარო მართლაც ფენომენალური იყოს მხოლოდ მართლაც არ ჰქონდეს ადგილი არსებისა და მოვლენის დუალიზმს. მართლაც უშუალოდ ვჭვრეტდეთ ყოველივეს, ან უფრო ზუსტად, არსებობდეს მხოლოდ ის, რაც ჩემს ცნობიერებასთან უშუალოდ შემოდის ურთიერთობაში. მეტაფიზიკური, გონებაჭვრეტითი, „იდეათა სამყარო“, მხოლოდ ფანტაზიის ნაყოფი იყოს და დღემდე მართლაც თავს იტყუებდეს ადამიანი ამაო ნუგეშით მარადიულობაზე, სულის უკვდავებაზე, „სხვა არსებობაზე“, („ფერისცვალება“, „გარდაცვალება“). რამდენადაც შეუძლებელია ღმერთის და სულის უკვდავების, როგორც არსებობის ისე არ-არსებობის „დასაბუთება“ (კანტი), უფლება მაქვს ვიფიქრო და ვირწმუნო სამყაროს, როგორც მეტაფიზიკური, ასევე მხოლოდ ფენომენალური აგებულება. ალბათობა ორივე პოზიციისა, შესაძლებე-

გრძნობასთან ერთად. ამით ადამმა „დამოუკიდებლობა“ და გამოცდის ჩაბარების უფლება (და შესაძლებლობაც) მიიღო. რა მოხდა პირველ გამოცდაზე „ჩაჭრის“ (ანუ ცოდვითდაცემის) შემდეგ? სამოთხიდან გამოძევებულმა ადამიანმა ამიერიდან თავისი ოფლითა და სისხლით უნდა მოიპოვოს პური თვისი არსობისა, ანუ ღვთითშექმნის შემდეგ, „მეორედ“ თვითონ უნდა „შექმნას“ თავისი თავი ისეთად, რომ სამოთხეში „დასაბრუნებელი პირი“ ჰქონდეს. ამ აზრით, მისი არსებობა წინ „ნაემძღვანა“ მისი არსების „ხელმეორედ“ შექმნას. სარტრს იმის თქმა უნდა, რომ, თუ კარგად დაფუკვირდებით, თავად ბიბლიის მიხედვითაც, ადამიანის ამქვეყნიური არსებობა სხვა არაფერია, თუ არა საკუთარი არსების შექმნა ანუ ადამიანში, „არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას“.

ლია, რამეთუ „მეცნიერულად დასაბუთებადი“ არცერთი არ არის.

სამყაროს რომ მეტაფიზიკური აგებულება ჰქონდეს, ვიდრე ფენომენალური, ნებისმიერი ადამიანისათვის, ცხადია უფრო ხელსაყრელია, მეტად „ანყოფს“ და მისაღებია. ამიტომაც, მეტი „დამაჯერებლობა“ აქვს. ფენომენალური სამყარო კი, არახელსაყრელად გამოიყურება, „არ მანყოფს“, მომნიბვლელობას მოკლებულია და ამდენად „არადამაჯერებელი“ მეჩვენება. ცხადია, ნორმალურ, ჭკუათამყოფელ ადამიანს უნდა ერჩიოს საიქიო არსებობის, სამოთხის, იდეათა სამყაროს ნამდვილობა, ვიდრე ჩვენი დროებითი, წარმავალი, თვალხილული სამყაროს ერთადერთობა და ნამდვილობა. ამიტომაც არის რელიგიური და მეტაფიზიკური ყოფიერების არსებობისადმი რწმენა ძველთაგანვე ძალუმად გამჯდარი ჩვენს ცნობიერებაში და კიდევ ერთხელ მოუნოდებს ადამიანებს, გაიხსენონ, რომ ადვილი შესაძლებელია ისინი ცდებოდნენ და უბრალოდ თავს იტყუებდნენ ტრანსცენდენტის არსებობისადმი რწმენით. ეს ჩემი ცნობიერებაა მეტაფიზიკოსი, მეტაფიზიკურად მოაზროვნე, მეტაფიზიკურად „მხედველი“ ყოველივესი. მისი ბუნებაა ასეთი და სხვაგვარად არ შეუძლია (კანტი). რაც, ცხადია, ვერ იქნება საკმარისი საბუთი სამყაროს (ყოფიერების) ონტოლოგიური სტრუქტურის მეტაფიზიკურობის მტკიცებისათვის. თუმცაღა, ასევე დასაშვებია ისეთი მსოფლმხედველობრივი პოზიციაც, რომელიც ჩვენი ცნობიერების „მეტაფიზიკოსობას“ თავად სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურის მეტაფიზიკური აგებულებით ახსნის (ჰაიდელგერი და სხვები).

ჩემი თავისუფლების გაცნობიერების ფაქტიდან, რაც ჩემში ზნეობრივი კანონის არსებობის ფაქტს ემყარება (სინდისის ქენჯნის განცდა), კანტი სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურის მეტაფიზიკური ბუნების აღიარებამდე მივიდა. ყოფიერება დაჰყო ფენომენებად და ნოუმენებად, შემეცნების პროცესში აგებულ საგნებად და „ნივთებად თავისთავად“. ანუ კანტმა ადამიანის თავისუფლება (ნების თავისუფლება, არჩევანის თავისუფლება), მეტაფიზიკის, როგორც რწმენის სფეროს (და ამდენად, რელიგიის) დასაფუძნებლად და გასამართლებლად გამოიყენა. სარტრთან საპირისპირო მცდელობა გვაქვს

მოცემული: ადამიანის თავისუფლების არსებობის ფაქტი მიმითითებს სწორედ ჩემი ცნობიერების (როგორც თავისუფლების) მიერ, მეტაფიზიკური სამყაროს „შეთხზვის“, გამოგონების, სასურველის რეალობად წარმოსახვის შესაძლებლობაზე.

ამრიგად, თუ კანტთან, ადამიანში თავისუფალი ნების ახსნა (როგორც ზნეობრივი ქცევის განხორციელების უპირობო საშუალება), მეტაფიზიკის (რწმენის სფეროს საერთოდ) დაფუძნების შესაძლებლობასა და აუცილებლობაზეც მიუთითებდა, სარტრთან იგივე ფაქტი, ადამიანში თავისუფალი ნების არსებობისა, გამოყენებულია მეტაფიზიკის (ზოგადად ტრანსცენდენტურის) მოჩვენებითობისა და უსაფუძვლობის ნათელსაყოფად.

მე კარგად ვხედავ და ვგრძნობ, რომ „სააქაო“ არარაობაა. ცნობიერება თავად არის „არარა“, ამბობს სარტრი. მაგრამ, „ამა სოფლის“ უსაზრისობა, შემთხვევითობა და აბსურდულობა, არის კი საკმაო საფუძველი და საბუთი იმისათვის, რომ მე დავიჯერო და ვამტკიცო მეტაფიზიკური ყოფიერების (იდეალურის, სრულყოფილის) არსებობა? სარტრს მიაჩნია, რომ არა. თუმცა, ადამიანები ადვილად იჯერებენ ტრანსცენდენტური (მეტაფიზიკური) ყოფიერების არსებობას. პლატონისთვის საკმარისი აღმოჩნდა თვალხილული სამყაროს წარმავლობის ფაქტი, რათა დაეჯერებინა „იდეათა სამყაროს“ არსებობა და მთელი ევროპული ფილოსოფიური აზროვნება მოეჯადოვებინა სამარადისო ღირებულებების არსებობისა და მათთან ზიარების შესაძლებლობის „ილუზიით“, როგორც ეს რელიგიურ აზროვნებას ახასიათებს.

შემთხვევითი არ იყო, რომ კანტს ადამიანის სწრაფვა მეტაფიზიკური ყოფიერებისადმი (ტრანსცენდენტისადმი), ჩვენი სულის განუყოფელ მიდრეკილებად მიაჩნდა და არა მარტო კანტს. საკმარისია გავიხსენოთ ჰაიდეგერის არგუმენტები მეტაფიზიკის გადალახვის შეუძლებლობის შესახებ. სარტრის ონტოლოგიური კონცეფცია კი ცდილობს ადამიანის დარწმუნებას – მეტაფიზიკურის (ტრანსცენდენტის) დაშვების გარეშე შეძლოს სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურის გააზრება და მასში ადამიანის ადგილის განსაზღვრა. რადგან სრულიად შესაძლებელია იმის აღბათობა, რომ სამყარო (ყოფიერება თავად)

ვისთავად), იყოს არამეტაფიზიკური, იყოს „ფენომენალური“ აგებულების, სადაც მოვლენების (საგნების) უკან, არანაირი მათი „არსებები“ არ ინიღბებიან. ასე გააზრებულ ონტოლოგიურ სქემაში, თითოეულმა ადამიანმა თავისი არსება, თავად უნდა „შექმნას“. ამიტომაც, სარტრის აზრით, ადამიანში მაინც, „არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას“.

VAZHA NIBLADZE

**FREEDOM OF MAN AND METAPHYSICS IN SARTRE'S
PHENOMENOLOGICAL-EXISTENTIAL ONTOLOGY**

Abstract

Relying on the fact of realization of my freedom, which in its turn is based on the fact of existence of the moral law in me (feeling of remorse) Kant proceeded to admission of metaphysical nature of the ontological structure of the world. He divided existence into phenomena and noumena, into things constituted in the process of cognition and “things in-it-selves” i.e. Kant used freedom of man (freedom of will, freedom of choice) to establish and justify metaphysics as a sphere of faith (and, accordingly, of religion). There is a contrary attempt given in Sartre’s theory: the fact of existence of human freedom points to “making up“, inventing metaphysical world, to the possibility of presenting desirable as real.

Thus if in Kant’s theory explanation of human free will (as an unconditioned means of realization of moral acts) pointed to the possibility and even the necessity of establishing metaphysics (and the sphere of faith in general) in Sartre’s doctrine the same fact of existence of free will in man is used to demonstrate illusiveness and groundlessness of metaphysics (and of the transcendental in general).

I clearly see and understand that the mundane world is nothingness, the consciousness itself is “nothing“, declares Sartre. But are accidentalness and absurdity of the mundane world sufficient

reasons and clear evidence to believe and declare existence of the metaphysical being (of ideal and perfect)? Sartre thinks that the answer to this question is negative though men easily believe in the existence of the transcendental (metaphysical) being. The fact of the transient character of the real world was enough for Plato to believe in existence of the “world of ideas” and enchant the entire European philosophical thought by an “illusion” of existence of the eternal values and the possibility to partake of them as it is characteristic of religious thought.

It was not accidental that Kant considered man’s striving to the metaphysical being (the transcendent) to be an inseparable feature of our souls. And Kant was not alone at this point. It will suffice to recall Heidegger’s arguments as to impossibility to overcome metaphysics. Sartre’s ontological conception attempts to convince man that he/she can realize the ontological structure of the world and determine man’s place in it without admitting the metaphysical (the transcendent). For it is quite possible that the world (being in-itself) were not metaphysical. It can be of “phenomenal” structure where there are no “essences” behind events (things). In thus theorized ontological design every man has to “create” himself/herself his/her own essence. Therefore, according to Sartre “existence precedes and rules essence”, at least, in man.

ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის უცხოეთის ფილოსოფიის
ისტორიის განყოფილებაში.

**სოციალური და პოლიტიკური
ფილოსოფია**

**SOCIAL AND POLITICAL
PHILOSOPHY**



ჩანტლაქი ლარი (თბილისი)

ჩანტლაქი ლარი – ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, ფილოსოფიის მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი; იკვლევს ეგზისტენციალიზმის, შემოქმედების ფილოსოფიისა და საზრისისეული ორიენტაციის პრობლემებს; გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სტატია და ორი წიგნი: „ეგზისტენციალიზმი და შემოქმედების პრობლემა“ (თბილისი, 1983) და „ყოფიერების საზრისი“ (თბილისი, 2002).

ავტორიტატის შესახებ (ფილოსოფიური ეტიუდი)

ეს თემა ყოველთვის იმსახურებდა ყურადღებას, მაგრამ ყოველ ეპოქას მაინც თავისი ნიუანსი და ხედვა ახასიათებს. ერთი რამ უდავოა: ნებისმიერ ავტორიტეტს გარკვეული ღირებულებები ქმნის. თავად ღირებულებები კი, უმეტეს შემთხვევაში, რადიკალურად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. რაკი ასეა, ავტორიტეტებიც არ შეიძლება ყოველთვის საყოველთაო იყოს. ავტორიტეტთა იერარქია საკმაოდ მრავალსაფეხურიანია. პირობითად რომ ჩამოვთვალოთ: გლობალური, კონტინენტური, რეგიონული, სახელმწიფოებრივი, ეროვნული, კლანურ-პარტიული (აქვე – პოლიტიკური), ქალაქურ-სოფლური, ქუჩური, ოჯახური... ცალკე ჩამოსათვლელია: შემოქმედებითი (მწერლის, მხატვრის, მუსიკოსის, მეცნიერის, ფილოსოფოს-ბრძენის, რელიგიური მოღვაწის, მსახიობის, სპორტსმენის და ა.შ.). ცხადია, სხვა სფეროებიც მოიძებნება (თუნდაც წინასწარმეტყველის).

საინტერესო უნდა იყოს ავტორიტეტის შექმნა-ჩამოყალიბების პროცესი-მექანიზმი. როგორც წესი, ეს დროში განვლილი პროცესია, მაგრამ არც ისე იშვიათია ერთბაშად, ასე ვთქვათ, „ერთი დაკვრით“, მოპოვებული სახელი და აქედან გამომდინარე ავტორიტეტი. ცნობილია ფრთიანი ფრაზა: „ერთ მშვენიერ დილას (მავანმა) სახელგანთქმულ ადამიანად გაიღვიძა“.

ავტორიტეტს, ბუნებრივია, პიროვნების თვისებები, მისი ქარიზმა, უნდა ქმნიდეს, მაგრამ, სამწუხაროდ, არც თუ იშვიათად, ეს ძალადობაზე და შიშზეა დაფუძნებული. ცოცხალი არსება გაუცნობიერებელ შიშს განიცდის სხვა მასზე ბევრად ძლიერის წინაშე, უჩნდება შეულახავი ავტორიტეტისადმი მონინების გრძნობა, რომელმაც შესაძლებელია ჰიპნოზურ მდგომარეობამდეც კი მიიყვანოს. ამ შემთხვევაში ფსიქიკა ფიზიოლოგიასთანაა ჩანსულ-ჩახლართული. ამ კუთხით ფრიად საინტერესოა ცნობილი ინგლისელი მოგზაურისა და მისიონერის, დევიდ ლივინგსტონის, მიერ აღწერილი აფრიკული ეპიზოდი. სოფელს აგრესიული ლომი შეეჩვია და საქონელი გაუჩანაგა. ლივინგსტონი, აბორიგენებთან ერთად, მხეცზე სანადიროდ წავიდა. მალეობზე წამოსკუპებულ ლომს მან პირველმა ესროლა. გამწარებულმა დაჭრილმა ნადირმა ფანტასტიკური კამარა შეკრა, მონადირეს ზედ დაახტა და წააქცია. ლივინგსტონი წერს: იმ მომენტში, როცა კისერთან ცხოველთა მეფის გავარვარებულ, ძალუმ სუნთქვას ვგრძნობდი, ყველანაირი განცდა გამიქრა, გარდა უსიტყვო მორჩილებისა და წინააღმდეგი არ ვიყავი, რომ შევეჭამე კიდეცო. საბედნიეროდ, ერთ-ერთმა აბორიგენმა სროლა მოასწრო და ევროპელი გადარჩა: მრავალი ჭრილობიდან არც ერთი არ აღმოჩნდა მომაკვდინებელი

ძალაუფლებით აღჭურვილ ნებისმიერ დიქტატორს, უნდა თუ არა, ძალუმს მასების დაჰიპნოზება. ლივინგსტონისა არ იყოს, მზადაა შეეჭმევინოს კიდეც. რამდენმა კამიკაძემ დადო თავი იმპერატორისთვის და თანაც უდიდესი სიამოვნებით. ასაკოვანი ხალხის ყურში ახლაც ხმიანობს საომარი შეძახილი-მონოდება: „სამშობლოსათვის, სტალინისათვის!“ ცხადია, დიქტატორის ავტორიტეტის შესაქმნელად თავგამოდებული მუშაობს იდეოლოგიური მანქანაც. ჰიტლერულ გერმანიაში ეს იყო გერმანელი ერის რასობრივი განსაკუთრებულობის და გამორჩეული ისტორიული მისიის კონცეფცია. საბჭოთა კავშირში – სოციალიზმისა და მშენებარე კომუნისმის, შეუმცდარი პარტიული ხელმძღვანელობისა. სწორედ ამ იდეოლოგიას ეფუძნებოდა ბელადის ავტორიტეტი. არც ის ფაქტორი უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რასაც ცივილიზებულობის დონე ჰქვია. მხოლოდ პოლიტიკური კულტურის დაბალი დონით შე-

იძლება აიხსნას დიქტატორის უვადოდ არჩევა აზიის ზოგიერთ ქვეყანაში.

იდეოლოგიური დოგმატიკის ძალადობრივი მეთოდებით დანერგვის და ამ გზით ავტორიტეტის ხელოვნურად შექმნის არა ერთი სავალალო მაგალითი გვხვდება ისტორიასა და დღევანდელობაში. ყალბ და საეჭვო ავტორიტეტებთან უთანასწორო ბრძოლაში არა ერთი გამორჩენილი მოაზროვნე დაისაჯა. საკმარისია გავიხსენოთ ჯორდანო ბრუნო, გალილეი, ურიელ აკოსტა, სპინოზა... რელიგიური ფუნდამენტალიზმის სისხლიანი პროდუქტი იყო ბართლომეს ღამე... ტრაგიკული სტატისტიკა დააფიქსირა ბერტრან რასელმა: მხოლოდ გერმანიაში, მხოლოდ ერთ საუკუნეში, ინკვიზიციამ ასი ათასი ქალიშვილი დაწვა კოცონზე!

ბუნებრივია, რომ ამ გზითა და მეთოდებით შექმნილი ავტორიტეტები ქრებიან მათი ისტორიული ასპარეზიდან წასვლის შემდეგ, თუმცა აქვე უნდა ითქვას, რომ ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის ცნობიერებაში ისტორიულ ავტორიტეტთა წინაშე ქედმოხრის რეციდივები ხანგრძლივი დროის შემდეგაც შეინიშნება. კეისარზე, ნაპოლეონზე და სტალინზე რომ არაფერი ვთქვათ, ბოლო ხანებში ჰიტლერსაც კი დადებითი ინტონაციებით ახსენებენ.

გვერდს ვერ ავუვლით სახელმწიფოსა და ერისთვის დამლუბველ მაფიურსა და ქურდულ ავტორიტეტებს. მათთან ბრძოლა ნებისმიერი ნორმალური ხელისუფლების უპირველესი ამოცანა უნდა იყოს. სამწუხაროდ, მოზარდების მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე უდიდეს გავლენას ახდენს ყალბი ღირსების და სამართლიანობის ორეოლით მოსილი ქურდული და მაფიური ავტორიტეტი. ჩრდილში რჩება სახელმწიფოებრივი და ეროვნული მსოფლმხედველობა. დამალონებელი ფაქტია, რომ ბევრმა ცნობილი ქურდული ავტორიტეტის სახელი უფრო იცის, ვიდრე, ვთქვათ, შექსპირის, მოცარტის ან მიქელანჯელოსი.

საქმე იქამდეც მივიდა, რომ გაჩნდნენ ავტორიტეტული მკვლევები, ე.წ. „ქილერები“, რომლებიც არცთუ მოზრდილი თანხის სანაცვლოდ მზად არიან საიქიოს გაისტუმრონ რომელიც გნებავთ უცნობი და ნაცნობი. რაც განსაკუთრებით და-

საფიქრებელი და საგანგაშოა, ზოგიერთ ბესტსელერსა და ფილმში აშკარად ჩანს ავტორთა სიმპათიები მკვლევების მიმართ. ჰოლივუდის ერთ ფილმში პროფესიონალი ქილერების როლში გვევლინებიან უაღრესად სიმპათიური და ნიჭიერი კინოვარსკვლავები სილვესტერ სტალონე და ანტონიო ბანდერასი. მხოლოდ სალაროზე გათვლილმა ხელოვნებამ შეიძლება გამოუსწორებლად დაამახინჯოს მომავალი თაობის ფსიქიკა. ან, თუ გნებავთ, შევეხოთ იმ გაუმართლებელ (ზნეობრივი თვალსაზრისით) თანაგრძნობას, რომელსაც მაყურებელი განიცდის ბანკების სერიული მძარცველებისადმი, იმის მიუხედავად, რომ „გზადაგზა“ შეიძლება ბანკის მოხელეც შემოაკვდეთ, პოლიციელებიც დახოცონ და ბლომად მანქანებიც ააფეთქონ. მაყურებელმა შეიძლება ტაშიც დაუკრას, როცა ეს მძარცველები და მკვლევები ფულით გაქმდგილი ჩანთით მშვიდობიანად გადადიან მექსიკის საზღვარზე.

საეჭვო ავტორიტეტებს ჩვენ ისევ დავუბრუნდებით. ამჯერად კი ვეცდებით დაახლოებით მაინც მოვიხილოთ ის კრიტიკერიუმები, რასაც ეფუძნება საყოველთაო, უკვდავი, ავტორიტეტი.

მაგალითისთვის გამოგვადგება ანტიკური ხანის ყველაზე უფრო გამორჩეული პიროვნების, სოკრატეს „იმიჯი“. ის იყო თავისი ეპოქის ცოდნის სრულად მომცველი და საზოგადოების ყველა ფენისათვის ჭკუასაკითხავი ბრძენკაცი. მისი უნიკალური ავტორიტეტისათვის მხოლოდ ეს არ იკმარებდა, სოკრატე ზნეობრივადაც სამაგალითო რომ არ ყოფილიყო. მისი ზნეობრივი პოსტულატები და ცხოვრების წესი ერთმანეთთან ჰარმონიაში გახლდათ. ამ პრინციპის ერთგულება დღესაც შესაშურ ავტორიტეტს მოახვეჭინებს ნებისმიერ პიროვნებას.

საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ავტორიტეტები არ ზღუდავენ პიროვნების თავისუფლებას, ცხადია, ზომიერ ფარგლებში. „ზომიერში“ ვგულისხმობთ უკრიტიკო, ბრმად მიმდობ, თაყვანისცემამდე მისულ ქედმოხრას ავტორიტეტის წინაშე. გავისხენოთ არისტოტელეს ცნობილი ფრაზა: „პლატონი მიყვარს, მაგრამ ჭეშმარიტება – უფრო მეტად“.

სხვათა შორის, თავად არისტოტელეზეც იგივე შეიძლება თქვას ახალი დროის ფილოსოფოსებს. სპინოზა „საღ-

ვთისმეტყველო-პოლიტიკურ ტრაქტატში“ არ უშინდება არისტოტელეს თითქმის ორიათასწლიან ურყევ ავტორიტეტს და მის ზოგიერთ მოსაზრებას „ბოდვას“ უწოდებს. ცნობილია, რომ ნიდერლანდელი ბრძენი ასევე არ ეუუებოდა ბიბლიის ავტორიტეტს, რაც იმ დროისთვის გაუგონარი გამბედაობა იყო. უდავოდ საინტერესოა სპინოზას მოსაზრება პოლიტიკური ავტორიტეტის თაობაზე, რომელიც, შეიძლება ითქვას, დღესაც აქტუალურად ჟღერს: „რაც შეეხება პოლიტიკოსებს, როგორც საერთო შეხედულება მიიჩნევს, ისინი ხალხზე ზრუნვის ნაცვლად მას ხრიკებს უწყობენ და ამიტომაც არიან აღიარებულნი ვირეშმაკებად და არა – ბრძენკაცებად“ („პოლიტიკური ტრაქტატი“, შესავალი, §2)

ახალ დროში ავტორიტეტების წინააღმდეგ არა ერთმა ცნობილმა მოაზროვნემ გაილაშქრა. ფრენსის ბეკონის მიერ დაფიქსირებულ ცრურწმენებს ანუ „იდოლებს“ შორის ქვეშარიტებისკენ მიმავალ გზაზე ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი დამაბრკოლებელია ე.წ. „თეატრის იდოლა“, რომელიც შეუცდომელი ავტორიტეტის წინაშე უსიტყვო მორჩილებას გაიძულებს. ბეკონი არისტოტელეს დაუნდობლად აკრიტიკებს და მიაჩნია, რომ მასწავლებლის ავტორიტეტისადმი მოწინების მიუხედავად, მონაფემ საკუთარი გონების ქურაში უნდა გაატაროს ნებისმიერი მოსაზრება, ვისგანაც უნდა მოდიოდეს.

საერთოდ, შესაძლებელია იმ ავტორიტეტების დაახლოებითი ნუსხა შევადგინოთ, რომლებიც თაობიდან თაობაში, ეპოქიდან ეპოქაში, მოგზაურობენ: შვილისთვის – მშობლის, მონაწილისთვის – მასწავლებლის, შეგირდისთვის – ოსტატის, ესტეტისთვის – მშვენიერების, მრევლისთვის – მოძღვრის და ა.შ.

ერთი შეხედვით, ურყევი უნდა იყოს ამა თუ იმ სფეროში მოღვაწე გენიოსთა ავტორიტეტი, მაგრამ, სამწუხაროდ, ყოველთვის როდი „ამართლებს“ თანამედროვეთა მიერ გენიოსად ხელდასმული პიროვნება. მომდევნო პერიოდში ხდება ღირებულებათა გადაფასება და მავანთა კვარცხლბეკიდან ჩამოგდება ან სულაც საფლავიდან ამოთხრა-გადასვენება. ამის ერთ-ერთი მაგალითია ცნობილი რუსი მხატვრის, ბრიულოვის, ავტორიტეტის ისტორია. იტალიაში შეგირდობის პროცესის დასრულებ-

ბის შემდგომ ბრიულოვმა იქვე შექმნა ფერწერული ტილო „პომპეის უკანასკნელი დღე“, რომელმაც არნახული ფურორი მოახდინა რუსეთის ელიტაში. აღფრთოვანებულმა ტურგენევმა განაცხადა: „ბრიულოვის „პომპეის უკანასკნელი დღე“ არის რუსული ფერწერის პირველი დღე“. მხატვარი გენიოსის ტახტზე დასვეს, საიდანაც სიკვდილამდე არ ამდგარა. არც თუ დიდი ხნის შემდეგ დადგინდა, რომ საქმე გვექონია პროფესიონალ სალონურ მხატვართან და არა მიქელანჯელოს, რაფაელის, დონატელოს ან თუ გნებავთ, რეპინის რანგის შემოქმედთან.

დრო ყველაზე ობიექტური მსაჯულია. თანამედროვეთა ემოციებზე დაშენებული შეფასებები, არც თუ იშვიათად, კრახს განიცდის და მიცვალებულთა „შენუხების“ მიზეზი ხდება. ამ მხრივ მისაბაძია ფრანგების პოზიცია: სიკვდილიდან ორმოცდაათი წლის შემდეგ უნდა დადგინდეს პიროვნების სტატუსი, ამ საქმეში სიჩქარე ყოველად გაუმართლებელია.

მით უმეტეს, რომ ზოგიერთი ყოველი ღონით ცდილობს ის დივიდენდები მოიხვეჭოს, რომელიც მას არ დაუმსახურებია: წერს და სოლიდური ტირაჟით გამოსცემს უნიჭო წიგნებს, ორგანიზებას უკეთებს საკუთარ შემოქმედებით და საიუბილეო საღამოებს, მოისყიდის მეხოტბეებს, საქმეში ჩართავს ტელევიზიას, რადიოს, პრესას...

შედეგი?

„ამაოდ დაშვრა, სანუხ არს ესე...“ რამდენიმე არაპროფესიონალი შეიძლება მოატყუო, მაგრამ დრო-ჟამის მსჯავრს სად წაუხვალ. ისტორიაში „რქების მინოლით“ შესვლა ჯერ არავის გამოსვლია. დასანანია, რომ პიროვნებათა „გამოგონებაში“ მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვით დილეთანტ ჟურნალისტებს, საერთოდ, მასმედიას. არ უნდა დაგვაზინყდეს, რომ პოპულარულობა ჯერ კიდევ არ მიგვანიშნებს მავანის ტალანტზე და მით უმეტეს, გენიალობაზე. მხოლოდ პოპულიზმზე აშენებული ავტორიტეტი ეფემერული, წარმავალია. პიროვნების ასპარეზიდან წასვლის შემდგომ ის, ფაქტობრივად, აღარავის ახსოვს.

ყალბი, ძალადობრივი, ავტორიტეტის ფრიად მასშტაბური სახეობაა თანამედრობის, მემკვიდრეობითი პოსტის, ერთი სიტყვით, „სკამის“ ავტორიტეტი. უფროს თაობას ახსოვს რო-

გორი ორეოლით მოსავდნენ ცეკა-ტეკას, რაიკომის, მდივნებს, საერთოდ, პარტიულ ნომენკლატურას, პრემიერმინისტრებს და მინისტრებს საბჭოების ქვეყანაში. სწორედ „სკამი“ ქმნიდა ილუზიას, რომ მასზე მოკალათებული „ნომენკლატურა“ განსაკუთრებული ტალანტით დაჯილდოებულ პიროვნებას წარმოადგენდა. სკამიდან ჩამოსმისთანავე მათი „ტალანტი“ უკვალოდ ორთქლდებოდა.

ძალადობრივი, „ზემოდან“ ჩანერგილი, ავტორიტეტის მკაფიო სურათი იყო საბჭოთა იდეოლოგიის ბატონობის ხანაში. ნებისმიერი სტატია ან გამოკვლევა უსათუოდ ციტატებით უნდა დაწყებულიყო და მარქსისტულ-ლენინური დებულებებით ან დიალექტიკური მატერიალიზმის უზენაესობის აღიარებით დამთავრებულიყო. რაც შეეხება ციტატებს, აქ მკაცრად განსაზღვრული იერარქია გახლდათ: ჯერ მარქსის, შემდეგ ენგელსის, ლენინის და აუცილებლად გენსეკის მარჯვედ მისადაგებული გამონათქვამი. რაიმე მსჯელობას კიდევ უფრო ამაგრებდა პარტიის ყრილობის ან ცეკას დადგენილებიდან მოხმობილი ფრაგმენტი. მსგავსი სახის ციტატა ყველა არგუმენტზე ძლიერ ჭრიდა. მეცნიერული კამათის დროს ციტატას ნასროლი ტყვიის ეფექტი ჰქონდა. თუ ამ ტყვიისთვის თავის არიდება გინდოდა, ენაზე კბილი უნდა დაგეჭირა და ხელები აგენია. ეს გარემოება, კაცმა რომ თქვას, არც იყო გასაკვირი ოცდაათიანი წლების სისხლიანი რეპრესიების შემდეგ. ინტელექტუალებიც იმდენად იყვნენ დაშინებულები, რომ საკუთარ შეხედულებებსაც უპირისპირდებოდნენ, სხვათა მიერ გახმავანებულს. ამის ნათელი დადასტურება გახლდათ ინციდენტი ფილოსოფიის ინსტიტუტში ჰეგელისადმი მიძღვნილი საიუბილეო სესიის დროს. სავლემ წერეთლისა და შალვა ნუცუბიძის შემდეგ გამოსულმა კოტე ბაქრაძემ ყურადღება გაამახვილა ჰეგელის დამსახურებაზე ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში. დარბაზში მყოფი სერგი დანელია ფეხზე წამოდგა და მკვახე რეპლიკით შეანწყვტინა: „თქვენ აქებთ იდეალიზმს, რომელიც ჩვენთვის მიუღებელია!“ კოტე ბაქრაძე არ დაიბნა და რამე გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად (რასაც მძიმე შედეგიც შეიძლებოდა მოჰყოლოდა) საპასუხოდ ლენინის ციტატა „ესროლა“: „იდეალიზმ ნე ჩეპუხა...“ დანელია საჩქაროდ დაჯ-

და, მაგრამ ახლომჯდომებმა გაიგონეს როგორ ჩაიბუზღუნა: „ა პო მოემუ ჩეპუხა“, რასაც გვარიანი სიცილი მოჰყვა. ცხადია, იქ მყოფთაგანს არავის ეგონა, რომ სერგი დანელიას იდეალიზმი და მით უმეტეს, ჰეგელისა, სისულელედ მიაჩნდა. ლენინის ციტატების ნაძალადევი ავტორიტეტულობაც ხომ მასზე უკეთ ვინ უწყოდა...

სულ სხვაა ჭეშმარიტი ტალანტის მიერ მოხვეჭილი ავტორიტეტის ბედი. მის შემოქმედებას დრო თუ არ უმატებს, არაფერს აკლებს. გენიოსთა უმეტესობა მრავალი, საზოგადოებრივი ნორმებისთვის მიუღებელი თვისებებით ან ცხოვრების წესით გამოირჩეოდა. მათი ჩამოთვლა შორს ნაგვიყვანს, თუმცა რამდენიმე მათგანის გახსენება არ იქნება უინტერესო. მიქელანჯელო ცნობილი იყო ცინიზმით, კარჩაკეტილობით და შემოქმედებაში ფანატიზმით. როცა ქმნიდა, ჭამაც კი ავიწყდებოდა, ელემენტარულ ჰიგიენაზე რომ აღარაფერი ვთქვათ. კანტმა დაოჯახებაც კი არ ისურვა, რათა ცხოვრების უმთავრეს საქმეში, ფილოსოფოსობაში, ხელი არ შეშლოდა. დანიელ კირკეგორს ქვებს ესროდნენ მისი პარადოქსული და ამდენად, საზოგადოებრივი აზრისათვის მიუღებელი ლოგიკურ-ზნეობრივი პოსტულატების გამო. გალაკტიონს საკმაოდ ჰქონდა საზოგადოებრივი ზნეობის პოზიციიდან გასაკიცხი „ხარვეზები“, მაგრამ მისი პოეზიის დამფასებელთათვის ეს მხარე მეთებარისხოვანია.

სხვათა შორის, ცალკე უნდა ითქვას ე.წ. „საზოგადოებრივი აზრის“ ავტორიტეტის თაობაზე. გამოთქმა „ხმა ღვთისა – ხმა ერისა“ გარკვეულ ეჭვს ბადებს, თუკი „ერის ხმაში“ საზოგადოების პოზიციას მოვიაზრებთ. საზოგადოებრივი აზრის უკრიტიკოდ მიღება გაუმართლებელია. რეფერენდუმი ყოველთვის როდი ასახავს ჭეშმარიტ სიტუაციას და მით უმეტეს, თავად ჭეშმარიტებას. უფრო მეტი: „ანონიმურობის გამო საზოგადოებრივი აზრი ძალაუფლების უპასუხისმგებლო ფორმაა და ამით განსაკუთრებით სახიფათოა“... (კ.პოპერი). სწორედ ამიტომ ხალხის აზრის გაფეტიშება ფრიად სახიფათოა, ვინაიდან ტრაგიკული შედეგის შემთხვევაში არავინ ისჯება („აზრს“ ვერ ჩამოახრჩობ, თუმცა „ტვინის ჭყლეტა“ შესაძლებელია).

დასასრულს ერთ, არც თუ უმნიშვნელო მომენტს უნდა

გაესვას ხაზი: ერთ სფეროში ავტორიტეტი სხვა სფეროში არა თუ ავტორიტეტდაკარგული, ელემენტარული ბრიყვის როლში შეიძლება აღმოჩნდეს. ბოლშევიკების მმართველობის პერიოდში აქტიურად „მუშაობდა“ (სამწუხაროდ, ამის რეციდივები დღევანდელ საქართველოშიც შეინიშნება) „ლენინური“ ფორმულა: სახელმწიფო ნებისმიერმა მზარეულმა ქალმაც შეიძლება მართოს. დავივინყეთ უკვე ბანალურ გამოთქმად ქცეული, მაგრამ უტყუარი სიბრძნე: პური ხაბაზმა უნდა გამოაცხოს!

მხოლოდ ამ შემთხვევაში ექნება პიროვნებას და ქვეყანასაც ავტორიტეტი.

LERI CHANTLADZE

**ABOUT AN AUTHORITY
(Philosophical study)**

Abstract

The problem of an authority is topical in modern times. The authority is characterized by the tendency of transformation into dogmatic theory and/or the idol of a man. Next to positive authorities there are many unnatural and false values that play a certain role in science and life. We have to distinguish a real authority from a false one and to determine our position toward it.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის
განყოფილებამ.



ირაკლი გოგიჩაიძე
(თბილისი)

ირაკლი გოგიჩაიძე – ფილოსოფიის მაგისტრი; მუშაობს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებზე; ავტორია სამეცნიერო სტატიებისა ფილოსოფიის ამ სფეროებში.

„ადამიანი-მასა და MAN-ი“

ჩვენ ვაგრძელებთ ორი წინამორბედი სტატიის – „იმანენტისაზიის გზა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“ (1) და „პიროვნება და ადამიანური ყოფიერების მთლიანობა“ (2) – თემატიკას, რომლის კონტექსტიდან გამომდინარე გამოვყოფთ სამ ძირითად ანთროპოტიპს: 1) ადამიანი-მასა; 2) ინდივიდუალი; 3) პიროვნება.

შესაბამისად ამისა, მართებულად გვესახება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სამი შტოს ან ქვედისციპლინის---1)მასის ანთროპოლოგია; 2) ინდივიდის ანთროპოლოგია; 3) პიროვნების ანთროპოლოგია – არსებობა. თუმცა, ყოველივე ამის სისტემატიზაცია არა სტატიათა ამ რიგის, არამედ, მომავალი სიღრმისეული კვლევების საქმეა.

წინამდებარე სტატიაში შევეცდებით ადამიანი-მასის და Man-ის ბუნებასთან დაკავშირებულ პრობლემათა წრეში შესვლას და მისი ანთროპოტიპული სურათის კონტურების მოხაზვას.

.

დასახული მიზნის მიღწევის გზა გაივლის ისეთი ავტორების მოსაზრებათა მიმოხილვის მარშრუტით, როგორებიც იყვნენ ხ.ო.ი გასეტი, რ.გვარდინი, მ.ჰაიდეგერი და მათგან ისეთი განსხვავებული განწყობის მოაზროვნე, როგორიც ი. ბონენსკია.

1. --- ხ. ო. ი გასეტი

ხ.ო.ი გასეტის „მასების ამბოხი“, ალბათ, ყველაზე პოპულარული თხზულებაა აღნიშნულ თემასთან დაკავშირებით. მასში ადამიანი-მასა დემონსტრირებულია არა მკაცრი და რთული ფილოსოფიური ჟარგონით (როგორც ამას ჰაიდეგერი იტყვოდა), არამედ, დახვეწილი სტილის მეტაფორულ-მხატვრული ენით, რომელიც ბუნებრივად ერწყმის ავტორის ისტორიულ, პოლიტიკურსა და ფილოსოფიურ ერუდიციას. ეს ალბათ ემსახურება მის ფარულ ჩანაფიქრს – იყოს გასაგები, უპირველეს ყოვლისა, თავად მასებისთვის.

ხ.ო.ი გასეტი ადამიანი-მასის ისტორიის ასპარეზზე წამყვან მოთამაშედ გამოჩენის ფაქტს ერთმნიშვნელოვნად უკავშირებს „nuove sienza“-ს (ახალი მეცნიერების – იტალ.) წარმოშობას, აღორძინების შემდგომდროინდელ ეპოქას. როგორც შემდგომ ვნახავთ ამაში იგი ორიგინალური არ არის.

მოცემულ პერიოდს, ესპანელი მოაზროვნე, მის თანამედროვეობამდე (ესაა XX საუკუნის მთელი I ნახევარი), განიხილავს ცივილიზაციის სპეციფიკურ სახედ: „მეცნიერული პროგრესი მხოლოდ თანამედროვე ევროპული ტექნიკის განვითარებას უძევს საფუძვლად. სწორედ მეცნიერება განსაზღვრავს ევროპული ცივილიზაციის სახეს. ტექნიკური პროგრესის ყველა სხვა სახეობამ, რაც კი საერთოდ ცნობილია ისტორიაში, – შუამდინარულმა, ეგვიპტურმა, ბერძნულმა, რომაულმა და სხვა, – გარკვეულ მომენტში მიაღწია განვითარების ისეთ საფეხურს, რომელსაც ვეღარ გადააბიჯა და იძულებული შეიქნა უკან დაეხია“ (3.გვ.111). მათ ვერ მიაკვლიეს ყველაზე მყარ ორიენტირს – ექსპერიმენტულ მეცნიერებას, და არ ჩადეს მისი განვითარების საქმეში დიდი ინვესტიციები, რაც აგრერიგად დამახასიათებელია ახალი დროის ევროპული ცივილიზაციისთვის. სხვათა შორის, ინვესტიციების ფინანსურ წყაროდ, ესპანელი მოაზროვნე, არცთუ მოულოდნელად, ასახელებს ადამიან-მასას: „კი, მაგრამ რატომ ვერ ვხედავთ ვერავითარ ნიშანს იმისას, რომ მასებმა უცებ, შეგნებულად, ქველმოქმედების ნიღბით, ხელი მიჰყვეს მეცნიერების დაფინანსებას?“

(3.გვ.85) და იქვე დასძენს: „ექსპერიმენტულ მეცნიერებას სჭირდება მასა, ისევე, როგორც მასას სჭირდება იგი“. მაინც რატომ? იმიტომ, რომ, „ქიმიკოსები და მედიკოსები ყოველდღე იგონებენ ტკივილის გამაყუჩებელ რაიმე ახალ საშუალებას, ვაქცინას საშუალო ადამიანის ჯანმრთელობის განსამტკიცებლად; ინჟინრები ყოველდღე გვთავაზობენ ახალ გამოგონებას, რომლითაც დაუყოვნებლივ სარგებლობს საშუალო ადამიანი“ (3.გვ.84), ხოლო, თავის მხრივ, ეს ინვეს იმას, რომ „XX საუკუნეში მნიშვნელოვნად იზრდება ცხოვრებისეულ სიკეთეთა რაოდენობა, რამაც გამოიწვია სასიცოცხლო შესაძლებლობათა განსაცვიფრებელი რაოდენობრივი და თვისებრივი ზრდა“ (3.გვ.101). მაინც რა იგულისხმება „სასიცოცხლო შესაძლებლობათა ზრდაში“? ამ კითხვაზე ი გასეტის პასუხი ერთგვარად შემაცბუნებელია: “V საუკუნიდან მოყოლებული 1800 წლამდე, ევროპული მოსახლეობის რაოდენობა 180 მილიონს არ აღემატებოდა, 1800 წლიდან 1914 წლამდე კი ევროპელთა რიცხვმა 480 მილიონს გადააჭარბა. ისტორიისთვის უცნობია ამგვარი დემოგრაფიული ნახტომი. ეჭვს გარეშეა, რომ ტექნიკურმა პროგრესმა და, მასთან ერთად, ლიბერალურმა დემოკრატიათა ყველაზე მეტად შეუწყვეს ხელი ადამიანი-მასის რაოდენობრივ ზრდას“ (3.გვ.111). აი, ასეთ სიმბიოზს აქვს ადგილი ადამიან-მასასა და ტექნო-ექსპერიმენტულ მეცნიერებათა შორის. ამ მომენტის გათვალისწინებით ი გასეტი აყალიბებს ადამიანი-მასის ფსიქოლოგიურ თვისებათაგან პირველს: “1) მისთვის ნიშნეულია არსებობის სიიოლისა და მისი ფორმების მრავალფეროვნების არსებითი ხასიათის შეგრძნება... ამიტომ ნებისმიერი საშუალო ადამიანი საესეა ზარზეიმისა და თავდაჯერებულობის გრძნობით“ (3.გვ.88), რასაც სრულად ეხმიანება ჩვენს მიერ წინამორბედ სტატიაში ჩამოყალიბებული დევიზი თანამედროვე ეპოქისა – „რაციო ემპირიული კომფორმიზმის სამსახურში“ (2.გვ.270).

„ზარზეიმისა და თავდაჯერებულობის“ ზემოხსენებული გრძნობა ადამიან-მასაში 2) ხელს უწყობს მისი უ ც ვ ლ ე ლ ი მე-ს თვითდამკვიდრებას და იმას რომ, თავის ნებისმიერ მოღვაწეობას ის აფასებს როგორც დადებითსა და სრულფასოვანს,

არა მარტო მორალური, არამედ, ინტელექტუალური თვალსაზრისითაც... ყურს აღარ უგდებს სხვის რჩევას და ანგარიშს აღარ უწევს არავითარ ავტორიტეტს, გარდა საკუთარი თავისა“ (3.გვ.98.).

აქ ჩვენ უნებურად დეკარტი გაგვახსენდება და გაგვიჩნდება კითხვა – მისი ფილოსოფიური პრინციპების სეკულარიზაციის დემონსტრირებას ხომ არ ვხვდებით ადამიანი-მასის სახით? მის მოქმედებაში ხომ არ აისახება, ცხადია, მახინჯი და ზერელე ფორმით, იმ დიდი მოაზროვნის სულისკვეთება, რომლის იდეებმაც უზარმაზარი გავლენა იქონია მთელი ახალი დროის ინტელექტუალურ ცხოვრებაზე? დეკარტიც ხომ საკუთარ მე-ს აფუძნებდა ცოდნის სანყის და უკანასკნელ ინსტანციად? ეს საკითხები საგანგებო კვლევის საგანია, თუმცა, ზოგი რამ ცხადი გვეჩვენება: „ჩემი განზრახვა გახლდათ მხოლოდ იმის ცდა, გარდამექმნა საკუთარი აზრები და ამეგო ისინი ისეთ ნიადაგზე, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ ჩემი იქნებოდა“-ო (4.გვ.32), აცხადებდა დეკარტი. მაგრამ ეს უკანასკნელი ეხება ინდივიდუალურ მე-ს, რომელიც ნათლად ხედავს თავის გამორჩეულ სახეს და აღსავსეა ინტელექტუალური პასუხისმგებლობის გრძნობით, მაშინ როცა ი გასეტი საუბრობს უსახურ, განურჩეველსა და უპასუხისმგებლო მასაზე, სადაც, „ამერიკელების თქმისა არ იყოს, უხამსობაა სხვებისაგან გამორჩეული იყო. ვინც ისეთი არ არის, როგორც ყველა, ვინც ისე არ ფიქრობს, როგორც ყველა, განადგურების საფრთხე ემუქრება“ (3.გვ.11).

დღეს რომ ცოცხალი იყოს ი გასეტი და თანამედროვე გლობალისტურ მსოფლიო პოლიტიკას ხედავდეს, ამ ბოლო ციტატის სიმართლეში დარწმუნებული, გულმშვიდად აღიარებდა, რომ მის კალამს ამაოდ არ უშრომია. ალბათ, დიდი მოაზროვნეების მკაფიო დამახასიათებელი ნიშანი სწორედ ისაა, რომ ისინი უშეცდომოდ ჭვრეტენ წარსულიდან მომავლის კონტურებს.

ამ ყველაფერს ლოგიკურად აგვირგვინებს ადამიანი-მასის ფსიქოტიპის მესამე ნიშანი, რომელიც აგრერიგად ნიშნეულია ზემოხსენებული „გლობალისტური“ პოლიტიკის ლიდერთათვისაც: „3) მასა მისთვის ჩვეული მოურიდებლობით ერევა

აბსოლუტურად ყველაფერში, არად დაგიდევთ, რას იტყვიან მისი მოყვასნი, და ხალხს ძალისძალად ახვევს თავს თავის ბანალურ აზრებს“ (3.გვ.98).

ერთ-ერთი ყველაზე „ბანალური აზრი“ ან გაუცნობიერებელი ცრურწმენა, რომელიც მასას ჯერ კიდევ ახვევს ნეტარების თავბრუს არის ტექნო-მეცნიერული პროგრესისადმი საყოველთაო ნდობა და მისით აღძრული ამპარტავნება. ოლონდ სიზუსტისთვის უნდა აღინიშნოს, რომ მასას აინტერესებს არა ტექნო-მეცნიერული პროგრესი თავისთავად, მისი პერსპექტივები და საფუძვლები, არამედ, კომფორტული ყოფა-ცხოვრების მაგარანტირებელი პრაქტიკული შედეგები ამ პროგრესისა. ამ მომენტს, როგორც არსებით ნიშანს, ხ.ო.ი გასეტი, თავად ტექნიკის ცნებაშიც ხედავს და ამ უკანასკნელს მოსწრებულად განსაზღვრავს: „ტექნიკა სხვა არა არის რა, თუ არა უსარგებლო, არაპრაქტიკული ამოცანების პრაქტიკულად სასარგებლო და ძალზე ნაჩქარევი გადაჭრა“ (3.გვ.82). მხოლოდ კომფორტსა და მის გარანტიებზე ზრუნვა, დოვლათის სიუხვე და მისი მოპოვების სიიოლე, ცხადია, იწვევს ადამიანის გამცონარებასა და მის გონებრივ დაჩლუნგებას. ეს კი ადრე თუ გვიან გამოიწვევს ტექნიკის მასაზრდოებელი წყაროს – წმინდა მეცნიერებათა და მის პრინციპთა – მიმართ ინტერესის სრულ დაკარგვას, რაც მოიყოლებს კრიზისულ მდგომარეობას: „შეუძლებელია ადამიანის არსებობა ტექნიკის ხარჯზე. ტექნიკა ვერც თავის თავს ასაზრდოებს და ვერც სიცოცხლეს შთაბერავს ვისმე. მას არ შეუძლია იყოს *causa sui*“ (3.გვ.82). ამ კრიზისული ვითარების ვარაუდის საფუძველს ი გასეტი იმ ფაქტში ხედავს, რომ „თანდათან ძნელდება სტუდენტობის მიზიდვა წმინდა მეცნიერებათა ლაბორატორიებში და ეს ხდება მაშინ, როცა მრეწველობამ არნახულ წარმატებებს მიაღწია“ (3.გვ.80). „ცივილიზაციას არ შეუძლია თავის თავის რეპროდუცირება. იგი ხელოვნური წარმომავლობისაა და ამიტომ, თავისი არსებობის შესანარჩუნებლად ხელოვანი და ხელოსანი სჭირდება. თუ თქვენ გსურთ ისარგებლოთ ცივილიზაციის ყველა სიკეთით, მაგრამ თითო თითზეც არ აკარებთ მის შესანარჩუნებლად, რაც მოგივით თქვენს თავს დააბრალეთ, – ცივილიზაცია თვალსა და ხელს შუა გაგიქრებათ“ (3.გვ.87). ცხადია, „ხელოვანში“ აქ,

უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება ცივილიზაციის ძირისძირი – მეცნიერ-ექსპერიმენტატორი, ხოლო „თითის თითზე არ დაკარებაში“ ის, რომ კომფორმისტ მასას აღარ ეხალისება „წმინდა მეცნიერებათა ლაბორატორიებში“ ტვინის ჭყლეტა. განა ამას არ სჯობია, რაც შეიძლება სწრაფად, ყველაფერი გადავაბაროთ ე.წ. „ხელოვნურ ინტელექტს“ (რომელსაც იდეაში შეეძლება „ცივილიზაციის, უფრო ზუსტად, თავის თავის რეპროდუცირება“), გავხადოთ ყოველგვარი წარმოება ავტომატიზირებულ-ელექტრონიზირებული, გადავიდოთ ფეხი-ფეხზე და სრული ნეტარებით მივეცეთ ღილაკებით მანიპულირების ნარკოტიკივით ჩამთრევ პროცესს, რომლითაც დაკავშირებული ვიქნებით მსოფლიო კომუნიკაციურ ქსელთან? მაგრამ ეს პერსპექტივა საფრთხის შემცველიცაა და მისითაა სწორედ მოტივირებული თანამედროვე კინოტრილერების სიუჟეტები: აღმოჩნდება, რომ, მაგ., 2080-წლისთვის „ხელოვნური ინტელექტი“ ისე განვითარებულა, რომ აღარ ემორჩილება ადამიანის ღილაკზე დაჭერილი თითის მბრძანებლურ იმპულსს. იგი იწყებს რაღაც პიროვნული ნების მსგავსი თვისების გამოვლენას, ხდება უკონტროლო, მხოლოდ თავის თავის ანგარიშგამწევი (ისევე როგორც ადამიანი-მასა) და მიწასთან გასწორებით დაემუქრება კაცობრიობას. მოინდომებს დედამიწაზე ხელოვნური ინტელექტის მქონე არსებების – „ტერმინატორების“ – ჰეგემონიის დამყარებას. ადამიანი მათთან უთანასწორო ბრძოლაში ჩართული აღმოჩნდება და იძულებული გახდება კვლავ „მოიფხანოს ტვინი“. იგი შექმნის დროში გადაადგილების შესაძლებლობის მქონე მექანიზმს, რომლის საშუალებითაც გმირი-მესია თავს დაესხმის თურმე არამართებულად ორიენტირებულ წარსულს. მოძებნის იმ მეცნიერს (თავის დროზე ღმერთად შერაცხულს), რომელიც, დიდი შორსმჭვრეტელობის, გარეშე ქმნიდა თავის ლაბორატორიაში საშინელი პერსპექტივების შემცველ მანქანებს და გაანადგურებს მას და მის „შრომებს“. ამით კაცობრიობა აღმოფხვრის თავის წარსულ დროთა შეცდომებს და მომავალი კვლავაც ბედნიერ იქნება.

აი, თანამედროვე პოლიეუდური კინომრეწველობის (და არა კინოხელოვნების) დაავადებული წარმოსახვის ნაყოფი, რომელიც, საუბედუროდ, რეალური სიტუაციითაა ნაკარნახევი.

„ცივილიზაცია თავისი განვითარების კვალდაკვალ, სულ უფრო რთულდება, და ჩვენს წინაშეც უფრო რთულ პრობლემებს აყენებს. იმათი რიცხვი კი, ვისაც მათი გადაჭრა ძალუძს, დღითი დღე მცირდება“ (3.გვ.89), მათ ადგილს, სარეველა ბალახივით, იკავებს ადამიანი-მასა: „უნინ „ყველა“ მასისა და მისგან განსხვავებული უმცირესობის ჯამს ერქვა, დღეს კი „ყველა“ – მხოლოდ მასაა“ (3.გვ.11).

ორიოდე სიტყვით უნდა შევეხოთ კიდევ ერთ ასპექტს – ჰყავდა თუ არა ადამიანი-მასას არქეტეიპი ან პროტოტიპი? ადამიანი-მასა დომინანტურ ანთროპოტიპად, როგორც ვნახეთ, კონკრეტულ ისტორიულ პერიოდში ჩამოყალიბდა, თუმცა, იგასეტის აზრით, არადომინანტური სტატუსით იგი ყველა ეპოქაში არსებობდა, მაგ., „მემკვიდრეობითი არისტოკრატისა“ და „განებივრებული ბავშვის“ სახით: „განებივრებული ბავშვი იგივეა, რაც მდიდარი მემკვიდრე, მხოლოდ მისი მონაპოვარი დღეს ცივილიზაციის ყველა მონაპოვარია...სასტიკად ცდება, ვისაც ჰგონია, რომ სიუხვის ეპოქაში დაბადებული ადამიანი უფრო სრულფასოვანია, ვიდრე ის, ვინც იძულებულია მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ებრძოდოს სიღარიბესა და გაჭირვებას... არისტოკრატს მემკვიდრეობით ერგება და გადაეცემა იმნაირი საყოფაცხოვრებო პირობები, რომლებსაც თვითონ ვერ შექმნიდა და რომლებიც არასდიდებით არ შეიძლება უკავშირდებოდეს ორგანულად მის პირად ცხოვრებას... ის იძულებულია, მუდამ ათრიოს სხვა ადამიანის–წინაპრის დამსახურებათა ტვირთი ანუ მთელი ცხოვრება წარმოადგენდეს სხვას. კი, მაგრამ ესაა სრულფასოვანი არსებობა?“ (3.გვ.99-100).

საბოლოოდ დავსძენთ, რომ ადამიანი-მასა სრულიად გულგრილია ყოველგვარი საფუძველმდებლურის მიმართ, როგორც ითქვა, იგი შედეგიან მომავალზეა ორიენტირებული: „პრინციპები, რომელებიც საფუძვლად უძევს ჩვენს ცივილიზაციას, იმდენად ნაყოფიერი აღმოჩნდა, იმდენად უხვი და მრავალფეროვანი მოსავალი მოგვანევენეს, რომ მათი ნაყოფით გამაძღარმა და გულმოყირჭებულმა „ნორმალურმა“ ადამიანმა ყოველგვარი ინტერესი დაკარგა თვით ამ პრინციპების მიმართ“ (3.გვ.90).

ცხადია, ამით არ ამოიწურება ესპანელი ფილოსოფოსის

მრავალასპექტიანი მსჯელობანი, მაგრამ, სტატიის ინტერესებთან გამომდინარე, ნათქვამი სრულიად საკმარისია. რაც შეეხება ცივილიზაციის პრინციპებს, ჩვენ სწორედ მათი განხილვით დავინწყებთ რ.გვარდინისა და ი.ბოხენსკის შეხედულებათა მიმოხილვას.

.

რ. გვარდინი

რ.გვარდინის ნაშრომი „ახალი დროის დასასრული“ არ არის მხოლოდ და უშუალოდ ადამიანი-მასის პრობლემატიკისადმი მიძღვნილი. მისი მიზანია ახალი დროის სულისკვეთების, მსოფლმხედველობრივი პარადიგმის საფუძვლების ან პრინციპების ექსპლიკაცია იტორიულ-ფილოსოფიურ კონტექსტში, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ევროპის კონტინენტზე. იგი ახდენს ანტიკურობის, შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის მსოფლმხედვეთი პარადიგმების საფუძველთა შედარებით აღწერა-დახასიათებას და, გადადის რა ამ უკანასკნელი ეპოქის ანალიზზე, თავს ვერ აღწევს ადამიანი-მასის პრობლემასთან შეხებას. როგორც ჩანს, ახალი დრო და ადამიანი-მასა ორგანულად უკავშირდება ერთმანეთს.

გვარდინის ტონი მასისადმი დამოკიდებულებაში, განსხვავებით ი გასეტიგან, არ არის ქილიკურ-მამხილებლური. იგი მასაზე არ საუბრობს, როგორც რაღაც თავისთავად ნეგატიურზე ან პოზიტიურზე. ადამიანი-მასა მისთვის ისტორიული ფაქტია და იგი უნდა მივიღოთ უბრალოდ ისეთად, როგორიც არის (ამაში იგი ჰაიდეგერის Man-სადმი დამოკიდებულებას მოგვაგონებს). ადამიანი-მასა, უპირველეს ყოვლისა, იმითაა გამორჩეული ანთროპოტიპი, რომ იგი განსხვავებულად აღიქვამს სამყაროს, ვიდრე ანტიკური ან შუა საუკუნეების ადამიანი.

.

ანტიკური და შუა საუკუნეების ადამიანის მსოფლმხედვა ერთ ასპექტში ჰგავს ერთმანეთს: „ორივე მათგანისთვის სამყარო არის შემოსაზღვრული მთლიანობა, რომელსაც გააჩნია გარკვეული მოხაზულობა და ფორმა, ხატოვნად რომ ვთქვათ, წრიულობა“ (5.გვ.127). თუმცა, გვარდინის აზრით, მათი გზები ამ პუნქტის შემდეგ იყოფა: „ანტიკური ადამიანი არ გადის სამ-

ყაროს საზღვრებს მიღმა. მისთვის უაზროა კითხვა: რა შეიძლება იყოს სამყაროს ზე ან მიღმა?...ამ სამყაროს გარეთ არ არსებობს მისთვის საყრდენი წერტილი. სამყარო მისთვის – ესაა ყველაფერი საერთოდ; რას უნდა დაეყრდნოს იგი თუკი გადააბიჯებს სამყაროდან?“ (5.გვ.127). რამდენადაც ეს ასეა, ანტიკური პერიოდის ადამიანი მოკლებულია უნარს, გაიაზროს სამყარო გარედან (ამას, ალბათ, ჰაიდეგერის ტერმინოლოგიით დაერქმეოდა „ტრანსცენდირების“ უუნარობა). მაშასადამე, ანტიკური მსოფლმხედველობა ასახავს სამყაროს სურათს გადაღებულს შიგნიდან, რომელიც „მითოსურად წარმოიდგენს სამყაროს თავისებურ ცოცხალ, და არა რაციონალურ-სისტემურ, ერთიანობად. მასში სამყარო უწყვეტ მოძრაობაშია: იმლება, ერთდება და ერწყმის ყველაფერი ერთმანეთს... არაფერია დადგენილი ერთხელ და სამუდამოდ. ყველაფერი ღიაა. დაშვებულია ნებისმიერი თვალსაზრისი. ყოველმა მათგანმა შეიძლება ემეტოქოს ერთმანეთს... შედეგად ანტიკურობაში სახეზე გვაქვს არა ცოდნის გარკვეული ერთობლიობა, არამედ, მთელი ტიპოლოგია მსოფლმხედველობრივ პარადიგმათა შესაძლო ვარიაციებისა“ (5.გვ.128). ასეთ ვითარებაში გასაკვირი არაა, რომ ანტიკური ადამიანი არ ახდენს სამყაროში ყოველი საგნისთვის თავისი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მისჯილი ადგილის მიჩენას, რაც ეგზომ დამახასიათებელია შუა საუკუნეობრივი მაიერარქიზებელი სამყაროული ხედვისთვის. ელადელი არ ცდილობს სამყაროს შეკვრას, მარწუხებში მოქცევას. მისთვის სამყარო თავისუფლების არენაა.

სხვათა შორის, გვარდინის მიხედვით, ეს სულსკვეთება ასახულია ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოების პოლიტიკურ წყობაშიც და ისტორიულ ბედში: „ბერძნებმა ვერ შეძლეს ელადის გაერთიანება და მისი ერთ სახელმწიფოდ შეკვრა. უფრო ზუსტად, ისინი არც ცდილობდნენ ამას. არ ისურვეს ეს მაშინაც, როცა მათი ისტორიული გადარჩენის ერთადერთ შანსად მხოლოდ გაერთიანება თუ რჩებოდა“ (5.გვ.128).

შუა საუკუნეებში ვითარება იცვლება. ბიბლიურ გამოცხადებაზე დაყრდნობით, ადამიანი სამყაროს საყრდენს—შემოქმედ ღმერთს, მის ფარგლებს გარეთ ხედავს. სამყაროს შესაქმე აღინერება გარედან, ღმერთის პირველი ჩანაფიქრიდან

და მოქმედებიდან, რომელიც თავისუფალი ნებით ქმნის სამყაროსა და ადამიანს, უყვარს ეს უკანასკნელნი, თუმცა, თავად არაა დამოკიდებული მათზე.

შუა საუკუნეების ადამიანს ეხსნება ასპარეზი სულ სხვაგვარი თავისუფლებისთვის, რისი მიღწევისთვისაც აუცილებელია არა გვარიშვილობა, ნიჭიერება ან კულტურული დონის სიმაღლე, არამედ, „რწმენა ღმერთის თვითგამოცხადებისადმი და ღვთის სიტყვისადმი მორჩილება“ (5.გვ.129).

გვარდინი უაღრესად მნიშვნელოვან როლს ანიჭებს გერმანული წარმოშობის ხალხთა დიდი განსახლების პროცესს ევროპის კონტინენტზე და მიაჩნია, რომ მათ შეიტანეს ძლიერი დინამიკური მუხტი, ლტოლვა უსაზღვრობისაკენ, რაც კარგად შეეხამა მიღმურისაკენ სწრაფვის ბიბლიურ ტენდენციას. ეს საკითხი საინტერესოა, მაგრამ აქ მასზე სიტყვის გაგრძელების ადგილი არ არის.

მიუხედავად იმისა, რომ შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობრივი პარადიგმა განსხვავდება ანტიკურისგან, ამა ქვეყნის კოსმიური სურათი ძველი, პტოლომესეული რჩება, თუმცა, იგი არ თავსდება წმინდა საბუნებისმეტყველო კონტექსტის ფარგლებში. გვარდინის აზრით, ღვთისმეტყველებამ მოახდინა ამ უკანასკნელის ორგანული გადაყვანა, მისი გაგრძელება-დაბოლოება რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივ კონტექსტში: თუ ეს ქვეყანა სასრულია, მაშინ იგი გულისხმობს მის საზღვრის მიღმურს, უსასრულოს, რომელიც მისგან რადიკალურად განსხვავებული უნდა იყოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, იგი საზღვრის მიღმური კი არა, მისივე გაგრძელება იქნებოდა. ეს მიღმური სხვა არა არის რა, თუ არა სასუფეველი ღვთისა. თუ სასუფეველი ცათა არის მიღმური, ტრანსცენდენტური, მაშინ უნდა არსებობდეს რაღაც ისეთი ამ ქვეყანაში, რომელიც მორწმუნეს მისცემს საშუალებას სასუფეველში ეზიაროს მარადიულს. ამიტომ სასუფეველის მოპირისპირე პოლუსად დასახულ იქნა ისეთი იმანენტური, უღრმესი და შინაგანი, როგორიცაა „ადამიანის სულის ფსკერი. მასში აგრეთვეა სასუფეველი ღვთისა, გულისმიერი ღმერთისა“ (5.გვ.130). აი, ორი პოლუსი ყოფიერებისა – ერთი ზენაარი, მეორე – შინაგანი.

რ. გვარდინი კატეგორიულად მოითხოვს, რომ შუა საუ-

კუნეებრივი სულისკვეთების გაგებისას არ ვიხელმძღვანელოთ უსაფუძვლო სტერეოტიპებით. ამ პერიოდის ცნობიერება, ან „გონითი სიტუაცია“ (როგორც იტყოდა კ. იასპერსი) სულაც არ არის ინტელექტუალურად ჩლუნგი და დახავსებული. მართალია, აქ ბევრ რამეს განსაზღვრავდა ეკლესია და ავტორიტეტი, მაგრამ სულ რომ არაფერი გაეკეთებინა იმდროინდელ ინტელექტუალს, და მხოლოდ არისტოტელეს ან სხვა ანტიკური ავტორების ტრაქტატები დაემუშავებინა, არც ეს იქნებოდა აბუჩად ასაგდები საქმე: „ანტიკური მოძღვრებანი სამყაროს შესახებ შეიცავს იმდენ ჭეშმარიტ მომენტს, რომ მათი ათვისება უკვე ნიშნავს შემეცნებას... რაც შეეხება შუა საუკუნეობრივ ანთროპოლოგიას, როგორც თავის საფუძველდებულებებში, ისე მთლიანობაში, იგი აღემატება ახალი დროისას“ (5.გვ.131). მართალია, თეორია, როგორც ასეთი, შუასაუკუნეობრივი გაგებით, დაკავშირებულია გამოცხადების რწმენასთან, მაგრამ სწორედ ეს, მეორეს მხრივ, იძლევა შესაძლებლობას ამქვეყნიურ ყოფაზე ადამიანის ამაღლებისთვის, საკუთარ თავზე ზედგომისთვის, საიდანაც იწყება ისეთი თავისუფლება გონით-სულიერი მედიტაციებისთვის, რომლის მსგავსიც არ იცის ევროპის ისტორიის არც მანამდელმა და, მით უმეტეს, არც შემდგომდროინდელმა ეპოქამ. ამიტომ არც უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ანთროპოსმა სწორედ ამ ეპოქაში თავისი სულის სიღრმეებში ყველაზე ნათლად ამოიკითხა საკუთარი იმანენტური და ღმერთის ტრანსცენდენტური საიდუმლოებანი. „ერთადერთი, რაც არ ახასიათებს შუა საუკუნეების ინტელექტუალს, არის ნება და სწრაფვა სინამდვილის ემპირიული შემეცნებისა“ (5.გვ.131), „მას ყველა დროის ადამიანზე მეტად აღრჩობს ჭეშმარიტების შემეცნების წყურვილი, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ გადაზრდილა ცდისა და ექსპერიმენტირების მონადირულ ჟინში“ (5.გვ.134), რაც აგრერიგად დამახასიათებელი შეიქნება ახალი დროისთვის.

.

რ. გვარდინის მიხედვით, შუა საუკუნეობრივი მსოფლხედვა, განწყობა და სამყაროს შესაბამისი სურათი იწყებს ნგრევას მე-14-ე საუკუნის ბოლოდან, გრძელდება მთელი მე-15-16-ე საუკუნეები და მე-17-ე საუკუნეში უკვე გამოიკვეთება

ახალი დროის შესაბამისი სამყაროსეული სურათის კონტურები. ეს პროცესი სპეციფიკურ ნიშნად ატარებს შემეცნებითი ინტერესის გადატანას ავტორიტეტული წყაროებიდან უშუალოდ საგნობრივ სინამდვილეზე. ეს ინვეს იმას, რომ „მეცნიერება თავისუფლდება მანამდე არსებული ცხოვრების ერთიანი სისტემიდან და ყალიბდება, როგორც კულტურის ერთ-ერთი დამოუკიდებელი და დომინანტური სფერო, და ფუძნდება ავტონომიურად“ (5.გვ.135). მსგავსია ვითარება ყველა სხვა სფეროში –პოლიტიკაში, ხელოვნებაში, სოციალურ ყოფაში და ა.შ. რ. გვარდინი ახალი დროის კულტურის ბუნებას არსებითად სწორედ ამ „ავტონომიურობის“ ფენომენში ხედავს. თავად ტერმინს – „კულტურა“ – აკავშირებს ახალი დროის ეპოქასთან და მხოლოდ მასთან, როგორც მის მონაპოვარს. კულტურა არის ახალი დროის ადამიანის მოღვაწეობით შექმნილი ავტონომიური სფეროების კრებითი სახელი, რომლის უკანაც დგას არა შემოქმედი ღმერთი, არამედ, „სუბიექტი“ (ეს ცნებაც ახალი დროის მონაპოვარია). ამდენად, „ადამიანი იღებს უსაზღვრო გასაქანს მოძრაობისთვის, მაგრამ, ამავე დროს, იგი ხდება უსახლკარო“ (5.გვ.137) და ღვთისგან მიტოვებული უსასრულო კოსმოსში, რაც ეგზომ აცბუნებდა და ზარავდა უკვე პასკალს (იხ.“აზრები“, ფრაგ., 164).

„კულტურისა“ და „სუბიექტის“ ცნებებთან ერთად გერმანელი ფილოსოფოსი ახალი დროისთვის დამახასიათებელი შინაარსის მატარებელ ცნებად მიიჩნევს „ბუნების“ ცნებასაც. „სუბიექტი“ „ბუნებად“ სახელყოფს ყველაფერს იმას, რასაც მიანიჭებს „ობიექტის“ სტატუსს. „ობიექტი“ კი არის ყველაფერი ის და მხოლოდ ის, რაც რეალურად დაკვირვებადი და ექსპერიმენტირებადია. რაც ამგვარი არ არის, ის „სუბიექტს“ არათუ არ აინტერესებს, არამედ, ის მისთვის ირეალური, არარსებული ან „არაბუნებრივია“. „ბუნებად“ და „სუბიექტად“ ყოფნა ცხადდება საბოლოო და სანყის ინსტანციად, რომელიც კი არ უნდა აიხსნას, დაფუძნდეს და გაირკვეს, არამედ, რომელმაც და რომლიდან ამოსვლითაც უნდა აიხსნას, დაფუძნდეს და გაირკვეს ყოველი: „ბუნების“ ცნება გამოხატავს რალაც უკიდურესს, დაუშლადს. ის, რაც გამომდინარეობს მისგან, დაფუძნებული და გამართლებულია ერთხელ და სამუდამოდ“ (5.გვ.138).

„სუბიექტი“, მიემართება რა „ობიექტს“, საუკეთესო შემთხვევაში, ექსპერიმენტულად ცდის და იმეცნებს მას, უარეს შემთხვევაში კი, ძალაუფლებას იხვეჭს მასზე ცოდნის სახელით და წყალობით. ახალი დროის ყველა ნეგატიური შტრიხი უკავშირდება იმას, რომ „მთელი ახალი დროის მანძილზე ძალაუფლება ყოფიერზე – ნივთიერსა თუ ადამიანურზე – განუწყვეტლივ იზრდება და აღწევს საზარელ ზომებს, მაშინ, როცა ვერც სუფთა სინდისი, ვერც ხასიათის სიმტკიცე და პასუხისმგებლობის სერიოზულობა ადამიანისა ვერ ეწევა ხსენებული ზომების ამ ზრდას. თანამედროვე ადამიანიც კი ვერ გაიზარდა იმდენად, რომ არადამლუპველად წარმართოს ეს ძალაუფლება... განუწყვეტლივ მატულობს ძალაუფლების ბოროტად გამოყენების შესაძლებლობა. ჭეშმარიტად ქმედითუნარიანი ეთიკა ძალაუფლებით სარგებლობისა დღემდე არ არსებობს“ (5.გვ.152). ძალაუფლების განუსაზღვრელად ზრდადი მარაგი, კონცენტრირებული „სუბიექტის“ ხელში, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, თავისუფალი ნებითა და არჩევნით მოქმედებას გულისხმობს, მეტად საშიშ ტენდენციებს ატარებს: „არ არსებობს არავითარი გარანტია იმისა, რომ თავისუფლება მართებულ არჩევანს გააკეთებს“ (5.გვ.155).

თავისუფალი არჩევანი „საშიში ტენდენციების“ კონტექსტში, უნინარესად, გულისხმობს სიკეთესა და ბოროტებას შორის არჩევანს. ახალ დრომდე, იმას თუ რა არის სიკეთე და რა – ბოროტება, ადგენდა „ღვთის სიტყვა“, ახალ დროში ამის განჩინების კომპეტენცია გადადის „სუბიექტის“ ხელში. იგი, ქმნის რა, კულტურის დამოუკიდებელ (დამოუკიდებელს, პირველ რიგში, ღმერთისგან და ეკლესიის ავტორიტეტისგან) სფეროებს, თავად ადგენს, ამ სფეროთა ბუნებიდან გამომდინარე, რა არის სიკეთე და ბოროტება ეთიკაში, მშვენიერი და მახინჯი – ესთეტიკაში, სამართლიანი და უსამართლო – იურისპრუდენციაში, მომგებიანი და წამგებიანი – ეკონომიკაში და ა.შ. „არსებითად კულტურა იმას ნიშნავს, რომ განსხვავებული ელემენტები ცხოვრებისეული რეალობიდან ადამიანის თავისუფალი მოქმედების, ზეგავლენის არეში ხვდება და იძენს ახალი სახის პოტენციებს“ (5.გვ.153). ამ პოტენციების რეალიზაცია მთლიანად „სუბიექტის“ ხელში კონცენტრირებული ძალაუფ-

ლების ბიძგით წარიმართება. „სუბიექტს კი აქვს ძალაუფლება თითქმის ყველაფერზე, გარდა თავად ამ ძალაუფლებისა“ (5.გვ.155).

გამომდინარე აქედან, გასაკვირი აღარაა, რომ „თვით კულტურის განვითარებისთვის თვალმიდევნება წარმოშობს შთაბეჭდილებას, თითქოს ძალაუფლება ობიექტივირდება, თითქოს იგი არსებითად აღარცაა ადამიანის ხელთ, ვეღარ ორიენტირდება მის მიერ, არამედ, განსაზღვრავს და მართავს ყველაფერს დამოუკიდებლად“ (5.გვ.152).

ამგვარად, თანამედროვე ადამიანი მთლიანად შეიძლება მოექცეს ანონიმური ძალების გავლენის ქვეშ თუ იგი არსებითად არ შეცვლის თავის განწყობა-დამოკიდებულებას სამყაროს მიმართ. გვარდინი ხსნას ისევ და ისევ ქრისტიანობაში, მის, ახალი დროის საჭიროებებიდან გამომდინარე, ტრანსფორმაციაში ხედავს, მაგრამ ამის დეტალებზე სიტყვას აქ აღარ გავაგრძელებ და გადავალ იმის ჩვენებაზე, თუ რა ადგილი უკავია ადამიან-მასას გვარდინის მიერ აღწერილ ახალი დროის ამ სურათში.

რ. გვარდინის მსჯელობათა ლოგიკა, ახალი დროის მდინარების ბუნებასთან დაკავშირებით, მოკლედ შეიძლება ასე ჩამოვყალიბოთ: პრინციპები და საფუძვლები, რომლებიც ახალი დროის გარიჟრაჟზე ადამიანს იდეალიზირებულად უსახავდნენ ბედნიერ მომავალს, მე-20 საუკუნისთვის ანტიიდეალებად იქცნენ – „კულტურა“ – „ანტიკულტურად“, „სუბიექტი“ – „ანტისუბიექტად“, „ჰუმანიზმი“ – „ანტიჰუმანიზმად“, „ბუნებრივი“ – „არაბუნებრივად“, ან, როგორც თავად ავტორი ამბობს, მოხდა მათი „დემონიზაცია“ (5.გვ.153).

„სუბიექტის“ სანყისი იდეალური ვარიანტი იყო გენიალური პიროვნება. გენიოსები, მსგავსნი, მაგ, გოეთესი, გამოდიან რა კულტურულ-სამოღვაწეო ასპარეზზე, ხდებიან საყოველთაო აღტაცებისა და პატივისცემის ღირსნი. მათი სიტყვა და მოქმედება ტონის მიმცემია ნაციონალური სულისკვეთებისთვის საერთოდ. მე-20 საუკუნისთვის კი „სუბიექტის“ მთავარ ღირსებად იქცევა ის, თუ რამდენად დიდი ძალაუფლებაა კონცენტრირებული მის ხელში. თუ ისტორიის ადრეულ ეტაპზე

ძალაუფლება მემკვიდრეობითი მონაპოვარი იყო, ახლა ასე აღარაა. არშემდგარი მხატვრისა და არშემდგარი პოეტის ხელში, უკვე მე-20 საუკუნის პირველ ნახევარში, იმოდენა ძალაუფლების კონცენტრირება მოხდა, არც ერთ მეფესა და უფლისწულს რომ არ დასიზმრებია. მათ ამ ძალაუფლების მოხვეჭა ნულიდან დაიწყეს და, დაახარჯეს რა მას უზარმაზარი ენერგია, ფიზიკურ-ფსიქიკური ჯანმრთელობა და ა.შ. გაასაღეს ეს ძალაუფლება (ნიცშეს ნინასწარმეტყველებისამებრ) ყველაზე დიდ ღირებულებად. ღირებულებად, რომელსაც ბელადის დასტურის ბეჭედი ესვა.

ბელადის ჩანაფიქრისა და მოქმედებების გასაქანი მაქსიმალურად თავისუფალია, მაგრამ, გვარდინის თქმისა არ იყოს, ეს თავისუფლება დემონურია. ამ უკანასკნელში გერმანელი ფილოსოფოსი არ დებს რაიმე მისტიკურ შინაარსს: „თუ ფსიქოლოგიის ენაზე ვიტყვით, აქ იგულისხმება ერთგვარი ქაოსური სანყისი ადამიანის სულში, რომელშიც დამანგრეველი პოტენციები ისევე მძლავრია, თუ მეტი არა, ვიდრე კრეაციული“ (5.გვ.153). დემონურია ის მოქმედება, რომლისთვისაც სინდისის ხმა და პასუხისმგებლობა სათვალავში არ მიიღება და რომელიც ხორციელდება „ბოროტებისა და ანგარების შეგნებული არჩევნით“ (5.გვ.153). „სუბიექტის“ ამ რადიკალური ტრანსფორმაციის პროცესთან – გენიოსიდან ბელადამდე – ორგანულადაა დაკავშირებული მასების საკითხი და ეს კავშირი, ჩვენის აზრით, შემდეგნაირად ინტერპრეტირდება.

გენია და ბელადი „სუბიექტის“, როგორც ასეთის, ზღვრული გამოვლენის ფორმებია. რიგითი სუბიექტის წინაშე ახალი დრო შლის ისეთ სამოღვაწეო არეს და ქმნის ისეთ პირობებს, რომ პოტენციურად ყველა „სუბიექტს“ ძალუძს მიუახლოვდეს ამ ზღვრულ სიმაღლეს. მაგრამ ეს სიმაღლე „კულტურის“ მრავალფეროვანი ავტონომიური ერთეულების ფონზე უამრავ პიკს გულისხმობს. არაა აუცილებელი, რომ გენია იყო მაინცდამაინც ხელოვნებაში ან ფილოსოფიაში. შესაძლოა დავკმაყოფილდეთ უფრო „მოკრძალებული“, მაგრამ პრაქტიკული თვალსაზრისით, უფრო მნიშვნელოვანი საქმიანობით. ეს განსაკუთრებით ეხება საინჟინრო-საგამომგონებლო ტექნოლოგიების სფეროს. დღეს ბევრმა იცის ახალი დროის აღმავალი პე-

რიოდის დიდ მეცნიერთა და ფილოსოფოსთა სახელები: ლაიბნიცი, პასკალი, დეკარტი, ნიუტონი და ა.შ., მაგრამ ძალზე ვინრო, სპეციალისტურ ნრეებში თუ იციან იმ ინჟინერ-გამომგონებელთა სახელები, რომელნიც ქმნიდნენ, მაგ., საქარხნო-სამანიფაქტურო წარმოების მანქანა-დანადგარებს, წყალ და ელექტრო გაყვანილობის სისტემებს, კომფორტული საცხოვრებელი სახლებისა და ქალაქდაგეგმარების პროექტებს და სხვ. დღევანდელი ევროპა ის არ იქნებოდა რაცაა, რომ დიდ მეცნიერთა ნამოღვანარს ორგანულად არ დაკავშირებოდა აღნიშნული პრაქტიკული მომენტები, რომლის წყალობითაც დაგროვდა დიდი ხვაი და ბარაქა. ადამიანმა გაილადა და სიუხვით თავბრუდასხმულმა, მიატოვა რა თავისი ავტონომიურობის კრეატიული ასპარეზი, საკუთარი დანიშნულება ახალი ტექნოლოგიური შედეგების გამოყენებით, მოხმარებით სიამოვნების მიღებაში დაინახა. ინტელექტუალური და შემოქმედებითი საქმიანობის პასუხისმგებლობა უმრავლესობამ უმცირესობას შეაჩერა (როგორც ფუკო იტყოდა, მოხდა „სპეციალურ დისკურსთა“ იზოლაცია-მონოპოლიზაცია). უმრავლესობა გახდა „homo consumens“. „მოხმარება“, როგორც ასეთი, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს „მომხმარებელ სუბიექტს“ და „მოსახმარ ობიექტს“. ამ მარტივ სქემაში თავიდან ფეხებამდე ჩართული „homo consumens“-ს, რომელმაც შემოქმედებითი აქტივობა და პასუხისმგებლობა გაურკვეველ „ვიდაც სხვას“ გადააბარა (და არსებითად ესაა ადამიანი-მასა), უყალიბდება, შესაბამისად, მარტივი ცნობიერება: უკეთეს შემთხვევაში, იგი, თავის თავის გარდა, ყველას და ყველაფერს განიხილავს „მოსახმარი ობიექტის“ რანგში, უარეს შემთხვევაში კი, – საკუთარ თავსაც. ამ უკანასკნელის კლასიკური ნიმუშია, მაგ., ბელადისა და სხვა დანარჩენის ურთიერთდამოკიდებულება. ბელადი ხალხს უყურებს, როგორც რევოლუციურ ძალებს, როგორც „საზარბაზნე ხორცს“ და ა.შ., მაგრამ არა როგორც თანასწორ ადამიანს. ხალხს ფასი აქვს, როგორც მოსახმარ ნედლეულს, ბელადის წარმოსახვაში არსებული „ბედნიერი მომავლის“ მიღწევისთვის, თუნდაც ეს მომავალი სრულიად უტოპიური და მახინჯი ფორმაციისა იყოს. ხალხის ძალიან დიდი ნაწილი აცნობიერებს

ამას, მაგრამ შეგნებულად მიესალმება ბელადის ამგვარ განწყობას. დღესაც ბევრი მისტიკის „დიდ ბელადებს“.

ასევე კარგი მაგალითია, ე.წ. „სადო-მაზოხიზმის“ ფენომენი (ეს უკანასკნელი, როგორც ვიცით, ახალ დროში მოღვაწე მარკიზ დე სადის სახელთანაა დაკავშირებული), რომლის არსიც მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი, თავისუფალი არჩევნით, უარს ამბობს ავტონომიური „სუბიექტის“ სტატუსზე და, ხდება რა სექსუალური ძალადობის „ობიექტი“ სხვისთვის, უზარმაზარ სიამოვნებას იღებს ამისგან.

ამგვარად, „სუბიექტი“, მოკლებული პასუხისმგებლობისა და კრეატულობის ნიშნებს, ორიენტირდება რა მხოლოდ ემპირიულ კომფორტსა და სიამოვნებაზე, საბოლოოდ კარგავს „სუბიექტის“ თავდაპირველი ავტონომიურობის ყველა ასპექტს, და დეგრადირდება „მოსახმარი ობიექტის“ სტატუსამდე. ამგვარად, ფერიცვალებული არსება, გვარდინისეული კონტექსტიდან გამომდინარე, არის კიდევც ადამიანი-მასა. სხვათა შორის, „მოსახმარი ობიექტის“ ყოფიერებამდე დეგრადირებული ადამიანი, ანთროპოლოგიურ თუ სოციალურ-ფილოსოფიურ კონტექსტში იბრუნებს და ამართლებს „მასის“, როგორც ფიზიკის მეცნიერების ცნებით-დეფინიციურ მნიშვნელობას. „მოსახმარი ობიექტი“ არ გულისხმობს აუცილებლობით რაღაც ერთს – ლითონს, ხეს, ქვას, პირუტყვს თუ ადამიანს, არამედ, ნებისმიერ მათგანს თანაბრად. ცხადია, „სადო-მაზოხისტისა“ და „ბელადის მონის“ სახე წარმოადგენს მასის არა ყოვლისმომცველ, არამედ, მის ზღვრულ გამოვლინებას, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მასის ის ნევრი, რომელიც ამ ზღვრულ გამოვლინებებს გარეგნულად არ ამჟღავნებს (მეტიც, გარეგნულად შეიძლება ზიზლსაც კი გამოხატავდეს ამის მიმართ), იყოს სრულიად ჯანსაღი და წმინდა. ისიც საკმარისია, რომ იგი ჩვეულებრივ ამბად იღებს სადო-მაზოხისტური სექსუალური ინდუსტრიის არსებობას, როგორც სამრეწველო-ეკონომიკური საქმიანობის ერთ-ერთ სარფიან შემთხვევას. ზღვრული ფორმები მასისა, ერთის მხრივ, „ბელადი“ და, მეორეს მხრივ, „მონა“ გარეგნული გამოხატულებითა და მოქმედებებით განსხვავდება ერთმანეთისგან, თორემ არსობრივად იდენტურნი არიან: „მთავარი თავისებურება თანამედროვე ბელადისა, როგორც ჩანს,

იმაში მდგომარეობს, რომ იგი არის არა შემოქმედებითი პიროვნება ამ სიტყვის ადრინდელი გაგებით, არამედ, იგი უბრალოდ აგვირგვინებს და ავსებს სხვათა უსახურ სიმრავლეს. მას გააჩნია სხვათაგან განსხვავებული ფუნქცია და არა არსება. არსებითად იგი ისეთივეა, როგორც ნებისმიერი სხვა“ (5.გვ.145).

„ინდივიდუალობის განცდა, რომლითაც ადამიანი თავი გამოიხსნა შუა საუკუნეობრივი შეზღუდულობისგან და გახდა თავის თავის პატრონი, ფილოსოფიურად გაფორმდა სუბიექტის თეორიაში. იგი გამოცხადდა ყოველგვარი შემეცნების საფუძვლად... მაგრამ, ტექნოლოგიური პროგრესის კვალად, ფორმირებას იწყებს ცნობიერების განსხვავებული სტრუქტურა, რომელშიც ტონის მიმცემი აშკარად აღარაა იდეა თვითგანვითარებადი შემოქმედებითი პიროვნებისა ან ავტონომიური სუბიექტის შესახებ... ადამიანი-მასა სრული ანტიპოდია პიროვნებისა. სიტყვა „მასა“ დაკავშირებულია ტექნიკასა და დაგეგმარებასთან, რომელიც იმთავითვე ექვემდებარება განსხვავებულ სტრუქტურას – მანორმირებელ კანონს, რომლისთვისაც სამაგალითოა მანქანის ფუნქციონირების სქემა. ასეთია თვით ყველაზე მაღალ განვითარებული წევრი მასისა (მათ შორის ბელადიც – ი.გ.). უფრო მეტიც, სწორედ ეს უკანასკნელი აცნობიერებს ყველაზე კარგად საკუთარი თავის ამგვარობას და ახდენს მასის ეთოსისა და სტილის ფორმირებას... ადამიანი-მასა არსებითად, ისევე, როგორც ადამიანის ნებისმიერი სხვა ეპოქალური ტიპი, წარმოადგენს ისტორიულ პოტენციას, რომელიც უნდა გაიშალოს. მასა არაა აუცილებლად დაცემისა და გახრწნის გამოვლინება, ვინაიდან მაინც მასშია ყოველგვარი ადამიანური პოტენციალი... უბრალოდ ამ ეტაპზე მასა იღებს ყოველდღიურ ვითარებას ისეთად, როგორც მას თავს ახვევს რაციონალური დაგეგმარება, სამანქანო წარმოება და პროდუქცია. ამგვარ ყოფნის წესში მასა, როგორც წესი, ერთვება განცდით, რომ ესაა სწორი და გონივრული გადაწყვეტილება. არ გააჩნია მცირედი სურვილიც კი, იცხოვროს საკუთარი ინიციატივით. მისთვის ბუნებრივი გახდა განვერიანდეს ორგანიზაციებში, პარტიებში, სექტებში და ა.შ. – მასის ერთგვარ

ფორმაციებში – და დაემორჩილოს გარკვეულ პროგრამებს. ამით პიროვნულ კრიზისში მყოფ ადამიან-მასას ეძლევა ცხოვრებისეული ორიენტაცია“ (5.გვ.144-145).

რამდენიმე სიტყვა უნდა ითქვას „ჰუმანურის“ ცნების რ.გვარდინისეულ გაგებაზეც. თანამედროვე ადამიან-მასას იგი ახასიათებს როგორც „არა-ჰუმანურს“.

„ჰუმანური“ ახალი დროის დასაწყისში გულისხმობდა იმას, რომ ადამიანი, სამყაროს პირისპირ მდგომი, უშუალოდ, საკუთარი ფიზიკურ-გონითი საშუალებებით აღიქვამდა და განიცდიდა მას. სამყაროს მისეულ სურათში თანაბარი წილი ედო გრძნობებსა და ემოციებს, განცდებს, წარმოსახვას და ფანტაზიას, საღ აზრს და ა.შ. გამომდინარე აქედან, რაიმე მოვლენას ჰქონდა მრავალმხრივი საზრისობრივ-კონტექსტუალური, სიმბოლური, საკრალური და ა.შ. დატვირთვა. მაგ. ისეთი რამ, როგორცაა წყალი ადამიანისთვის ასოცირდებოდა ნათლისღებასთან და განწმენდასთან, უკვდავების წყალთან, სირინოზების საცხოვრისთან და ა.შ.

დღეს კი, როცა ადამიანის მიერ აღქმულ სამყაროს სურათში დომინანტური წილი უძევს სციენტისტურ ფაქტორს, წყალი არის უბრალოდ H₂O.

თანამედროვე ადამიანი, რომელიც სათანადო განათლებისა და სპეციალობის ფანჯრიდან უყურებს სამყაროს, ამ უკანასკნელს, საერთო ჯამში, აღიქვამს მეცნიერულ-ტექნოლოგიური საშუალებებითა და მათემატიკური ფორმულებით, აღრიცხვებით გაშუალებული სახით. „ინტელექტუალურად ადამიანმა დღეს იცის განუზომლად მეტი, ვიდრე შეუძლია დაინახოს ან წარმოიდგინოს... ადამიანს, მცხოვრებს ამგვარი წესით, ჩვენ ვუნოდებთ „არა-ჰუმანურ ადამიანს“ (5.გვ.148).

მიუხედავად ყველაფრისა, გვარდინი იმედს არ კარგავს. არ გამორიცხავს, რომ ადამიანში ჩამოყალიბდეს „გაშუალებული გრძნობიერების, წარმოდგენების, განცდების“ და ა.შ. ფსიქო-ფიზიოლოგიური და გონითი სტრუქტურები და ამით გზა გაეხსნას ადამიანის ისტორიული მოღვაწეობის ახალ ასპარეზს, რაც, რბილად რომ ვთქვათ, საკამათოა. თუმცა, გერმანელი ფილოსოფოსის მოტივაცია ამის განცხადებისთვის სრულიად

გასაგებია. ადამიანი-მასა არის ისტორიულ-ეკოლოგიური მსვლელობის თანამედროვე შედეგი. ყველაფერი მის ხელთაა. ისევე ის თუ ტრანსფორმირდება ამა თუ იმ სახით, თორემ ადამიანის რალაც ახალ ჯიშს მთვარიდან ხომ ვერ ჩამოვიყვანთ?

გარდა ამისა, გვარდინი დიდ იმედს ამყარებს ქრისტიანობაზე, რომელმაც თანამედროვეობის ისტორიული წინსვლის კვალად უნდა განიცადოს სათანადო ტრანსფორმაცია, რათა ადამიანს კვლავაც დაანახოს იმედისა და სასოების ნათელი. მაგრამ ამაზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებ.

ი. ბოხენსკი

ბოხენსკის მიხედვით, ადამიანი-მასისა და ინტელექტუალური ელიტის (იგი თანამედროვე ადამიანს ამ ორ კატეგორიად ყოფს), რაობა და ურთიერთმიმართება უნდა გაირკვეს მსოფლმხედველობების ისტორიულ-ეპოქალური ანალიზის, მათ საფუძვლებთან ადამიანის დამოკიდებულების კონტექსტში.

ადამიანი თავისუფალია მსოფლმხედველობის არჩევის გზაზე, მაგრამ ეს თავისუფლება არასოდესაა იმდენად მარტივი, რომ ადამიანი უცბად, ერთბაშად გადაერთოს ერთი მსოფლმხედველობრივი პოზიციიდან მეორეზე და გახდეს იმის მომხრე, რაც მოესურვება.

თანამედროვე ისტორიულ ეტაპზე ამ არჩევანის ორიენტაციაში დიდია ახალი დროის მეცნიერების როლი. დღეს, უნდა ადამიანს ეს თუ არა, კაცობრიობის ცივილიზებული ნაწილის ცოდნის დონესა და ბუნებას განსაზღვრავს მეცნიერული ცოდნის მონაცემები. ცოდნის ეს სახე კი ტონს აძლევს თანამედროვე მსოფლმხედველობას.

ჩვენ ვიმყოფებით ისეთ ისტორიულ წერტილში, სადაც ძველი მსოფლმხედველობები და შესაბამისი პრინციპები და ღირებულებები ინგრევა, ახალს კი, მიუხედავად იმისა, რომ მისი განმსაზღვრელი ფაქტორები უკვე სახეზეა და ცნობილია, ჯერ არ მიუღია დასრულებულ-ჩამოყალიბებული სახე.

ბოხენსკი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ საქმე ეხება, უპირველეს ყოვლისა, თანამედროვე ინტელექტუალური ელიტის მიმართებას ამ ახალ მსოფლმხედველობასთან. რაც შეეხება მასებს, თუნდაც მაღალგანათლებულთ, მათ რომ მსოფლმხედვე-

ლობრივი ადეკვაცია შეძლონ ახალ პარადიგმასთან, საჭიროა არა ერთი თაობის ცვლა.

რომელიმე ეპოქის მსოფლმხედველობის საფუძველთა სისტემატიზირებას ბოხენსკი ახდენს იმის მიხედვით, თუ როგორ პასუხობენ შემდეგ კითხვებს ეს ეპოქები. ეს კითხვებია: „1) რა ადგილი უკავია ადამიანს კოსმოსში? 2) არსებობს თუ არა პროგრესი (კოსმიური და ისტორიული)? 3) რა ღირებულებას ანიჭებს ესა თუ ის ეპოქა მეცნიერებას?“ (6).

ბოხენსკი გამოყოფს შუა საუკუნეებისა და განმანათლებლობის ეპოქებს, მათ შესაბამის მსოფლმხედველობრივ პარადიგმებს და აცხადებს, რომ ეს უკანასკნელნი დღემდე ახდენს გავლენას (მეორე უფრო მეტად, ვიდრე პირველი) არა მარტო მასებზე, არამედ, ბევრ იმ ადამიანზეც, ვინც თავის თავს აკუთვნებს, ე.წ. ინტელიგენციას.

ამდენად, კრიზისი ჩვენი „დროის გონითი სიტუაციისა“, გულისხმობს კავშირის განწყვეტას შუა საუკუნეებისა და განმანათლებლობის ეპოქათა მსოფლმხედველობრივ იდეებთან, მათ ნგრევას.

შუა საუკუნეების ფუნდამენტური იდეები, ზემოთ ჩამოთვლილ კითხვებთან დამოკიდებულებში, ასე შეჯამდება: ანთროპოცენტრიზმი (პასუხი პირველ კითხვაზე), სამყაროს სტატიკურობა (პასუხი მეორე კითხვაზე), ზომიერი რაციონალიზმი რწმენის გვერდით (პასუხი მესამე კითხვაზე) და შეხედულება ადამიანის შესაძლებლობათა შეზღუდულ ხასიათზე.

განმანათლებლობის მსოფლმხედველობრივ სურათში ბევრი რამ იცვლება. უცვლელი რჩება, ბოხენსკის მიხედვით, მხოლოდ ანთროპოცენტრისტული იდეა, რომელიც, რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს სხვა ცვლილებათა კონტექსტში, აქ იძენს უკიდურესი ანთროპოცენტრიზმის ხასიათს. განმანათლებლობის ფუნდამენტური იდეები ზემოჩამოთვლილ კითხვებთან მიმართებაში შემდეგ სახეს მიიღებს: 1) უკიდურესი ანთროპოცენტრიზმი, 2) რწმენა პროგრესში, 3) უკიდურესი რაციონალიზმი და შეხედულება ადამიანის უსაზღვრო შესაძლებლობათა შესახებ.

ეს მსოფლმხედველობრივი იდეები არ შეესაბამება თანამედროვე გონით სიტუაციას და უნდა ჩაითვალოს დრომოჭმუ-

ლად.

თანამედროვე ასტრონომიამ აჩვენა, რომ არათუ ადამიანი, არამედ დედამიწაც კი არაა სამყაროს ცენტრი. მეტიც, სამყაროსი კი არა და ეს უკანასკნელი ჩვენი გალაქტიკის (რომლის მსგავსიც უამრავია) ცენტრიც კი არაა. გალაქტიკათა შორის მანძილები იზომება მილიონი პარსეკებითა და მილიარდი სინათლის წელიწადის დროით. ამიტომ სრულიად უსაფუძვლოა იდეა, რომ ადამიანი, რომელიც კოსმიური წამის ნახევარს ცოცხლობს, არის სამყაროს ცენტრი.

ასევე ფსიქოლოგიამ და ბიოლოგიამ უარყო მითი ადამიანის, როგორც უნიკალური არსების შესახებ და აჩვენა, რომ იგი არის, მსგავსად სხვა ცოცხალი არსებებისა, სიცოცხლის ერთ-ერთი ფორმა ამ სამყაროში.

ამგვარად, ბოხენსკი უარყოფს ორი მოძველებული მსოფლმხედველობისთვის საერთო, ანთროპულ პრინციპს. ახალი გონითი სიტუაცია გვიკრძალავს ანთროპოცენტრისტულ აზროვნებას.

თანამედროვე მეცნიერება არ იძლევა დასტურს არც კოსმიური პროგრესის არსებობაზე. მეტიც, ბოხენსკის, „დიდი აფეთქების“ თეორიის კონტექსტიდან გამომდინარე, უფრო მართებულად მიაჩნია საუბარი კოსმიურ დეგრადაციაზე, ვიდრე მის პროგრესზე.

რაც შეეხება პროგრესის არსებობას ისტორიაში, ამ კითხვაზე დადებითი პასუხის გაცემა ახალ გონით სიტუაციას თანდათან უჭირს. ბოლო ორი საუკუნის განმავლობაში თითქოს უეჭველი ჩანდა პროგრესი სოციალურ სფეროში, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში და ტექნოლოგიის განვითარებაში, მაგრამ დღეისთვის ყველაფერმა ამან მაქსიმალურად გაზარდა ეკოლოგიური კატასტროფების რისკი, შიში ატომური იარაღის ბოროტად გამოყენებისა და, რაც მთავარია, გაიზარდა ადამიანთა სოციალური სისასტიკის, დაუნდობლობის დონე, რამაც მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში ამაზრზენ მასშტაბებს მიაღწია.

გამომდინარე აქედან, ისტორიული პროგრესის არსებობისადმი რწმენა უკიდურესად შეირყა.

ერთი სიტყვით, შეიძლება ითქვას, რომ მეცნიერებისადმი

ნდობამ იკლო თვით სციენტისტურ წრეებშიც. კუნისა და ფეიერაბენდის აზრით, არავითარი განსხვავება არაა მეცნიერებასა და შავ მაგიას შორის.

გაიზარდა სასონარკვეთილების განცდაც. ბოხენსკი იხსენებს ერთ-ერთ სამეცნიერო კონგრესს, სადაც სიტყვით გამოსული მეცნიერების ტონი იმდენად სასონარკვეთილი და პესიმისტური ყოფილა, რომ კონგრესში მონაწილე ფილოსოფოსებს მათი ნუგეშისცემა მოუწიათ.

თანამედროვე გონითი სიტუაცია, ბოხენსკის აზრით, უარს ეუბნება მეცნიერებას, რომ მან გასცეს პასუხი ადამიანისთვის ყველა საჭირობოროტო კითხვას და იყოს პროგრესის უმთავრესი განმსაზღვრელი ფაქტორი.

მართალია, ახალმა ტექნოლოგიებმა ადამიანს მისცეს დიდი გასაქანი და შესაძლებლობები, მაგრამ, ამასთან, ნათელი გახდა ისიც, რომ ძალები, რომლებიც მართავენ თანამედროვე მსოფლიოს, არის უსაზღვროდ ენერჯიული და შეიცავს უკიდურესი სისასტიკისა და ნგრევის პოტენციას. ყველაფერმა ამან განაპირობა ჩვენი დროის გონითი სიტუაციის ის ასპექტი, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს „ადამიანის უძლურებისა და უსუსურების განცდა“.

მიუხედავად იმისა, თუ რა გონით სიტუაციაში აღმოჩნდება ადამიანი ისტორიის მსვლელობისას, ბოხენსკი ადამიანის სპეციფიურ ნიშანს მორალური პრინციპით ხელმძღვანელობაში ხედავს. ამ უკანასკნელს იგი ზოგადად ასე აფორმულირებს: ადამიანს, რამდენადაც იგი არის თავისუფალი და ცნობიერი არსება, ყოველთვის, ყველა დროში აქვს სათანადო მიზნები და ამოცანები, რომელთაც უნდა მიაღწიოს და გადაწყვიტოს დიდი ჯაფის ფასად.

ყველაზე მნიშვნელოვანი მიზანი ეპოქათაშორის გარდამავალ ისტორიულ პერიოდებში არის ის, რომ ადამიანი შეენიშნავდებოდეს ახალ სიძნელეებს, დაძლიოს ძველი დაბრკოლებანი, დრომოჭმული სტერეოტიპები და ახალი დროის პერსპექტივები, პრინციპები, იდეები და ა.შ. გააანალიზოს ყოველმხრივ.

რამდენად ასრულებს თანამედროვე ადამიანი ამ დანიშნულებას?

უნდა ითქვას, რომ ძლივძლივობით.

მასები და ბევრი ინტელიგენტიც, კვლავაც რჩება ძველი მსოფლმხედველობრივი პარადიგმების ტყვე, არ ინუხებენ რა თავს მათი კრიტიკული შეფასებისთვის. იმისთვის, რომ ცხოვრებამ ადამიანისთვის არ დაკარგოს აზრი, ბოხენკის მიხედვით, აუცილებელია, გადავამონწმოთ ჩვენი მსოფლმხედველობის საფუძვლები და სათანადო შეფასება მივცეთ მას.

თანამედროვეობის კრიზისიდან გამოსვლის პროგრამას ბოხენსკი ზოგადად ასე მოხაზავს: 1) აუცილებელია ახლებურად იქნეს გააზრებული რელიგიის ძირეული დებულებანი. ისინი არ შეიძლება ახალი დროის კონტექსტში დარჩნენ უცვლელნი; 2) უნდა მოხდეს მეცნიერებაზე არსებული შეხედულებებისა და სტერეოტიპების გადამწყვეტი რევიზია. მიუხედავად იმისა, რომ ამ საქმეში ბევრი რამ გააკეთა თანამედროვე მეცნიერების ფილოსოფიამ, მასების შეგნებამდე მათი დაყვანისთვის მაინც დიდი შრომაა საჭირო; 3) უნდა შეიქმნას ახალი ფილოსოფია, რომელიც შეათანხმებს მსოფლმხედველობას და მეცნიერებას. ამის მცდელობები არის ანალიტიკური ფილოსოფიის სახით, მაგრამ მიღწეული თავის დამშვიდებისთვის საკმარისი არაა.

აი, ამ პრობლემების გადაწყვეტაზე გადის მომავლის მსოფლმხედველობის ფორმირების გზა.

.

როგორც დავინახეთ, ბოხენსკის მიხედვით, არსებობს ადამიანთა ორი ტიპი – მასა (უმრავლესობა) და ინტელექტუალური ელიტა (უმცირესობა). რომელ მათგანს ეკუთვნის ადამიანი, განისაზღვრება იმით, თუ როგორია მისი მიმართება ეპოქის გონით სიტუაციასთან, მსოფლმხედველობრივ მოდელთან. თუ ადამიანი ინტელექტუალური ძალისხმევით გადაამონწმებს და გადააფასებს შესაბამისი ეპოქის სულისკვეთებას, მის საფუძველდებულებებს და შეგნებული არჩევნით უკუაგდებს ან გაიზიარებს მას, მაშინ იგი უმცირესობის წარმომადგენლად უნდა ჩაითვალოს. ხოლო თუ ადამიანი თავის თავისუფლებასა და გონით აქტივობას უპასუხისმგებლოდ ეკიდება და ცხოვრების დინებას ბრმად და შეუგნებლად მიჰყვება, მაშინ იგი არის კიდევც ადამიანი-მასა.

მ. ჰაიდეგერი

ჰაიდეგერის მოსაზრებანი ისეთი რაღაცის შესახებ, როგორცაა „Man“-ი, თავისთავად, მისი ფილოსოფიური კონტექსტისგან დამოუკიდებლად სრულიად გაუგებარია. ამიტომ საჭიროა ამ უდიდესი მოაზროვნის რთული სისტემის ზოგადი და მოკლე მონახაზის ჩამოყალიბება, რათა ჩვენი ინტერესის საგნის, „Man“-ის სათანადო ინტერპრეტირება შევძლოთ.

„რაზედაც არ უნდა იმსჯელოს ჰაიდეგერმა – ადამიანსა, დრო და სივრცესა თუ სხვა რამეზე, სულ ერთია, მისი ძიების დასაწყისი და დასასრული მაინც ყოფიერებაა“ (7.გვ.5). ამ უკანასკნელთან ჰაიდეგერს განსაკუთრებული დამოკიდებულება აქვს. მისთვის ყოფიერების პრობლემა ურთულესია ფილოსოფიურ პრობლემათა შორის. წინასკორატულ ფილოსოფიაში ამ საკითხზე სერიოზულ ძიებას ჰქონდა ადგილი, მაგრამ, პლატონის შემდეგ, მოხდა ყოფიერებისა და არსებულის უკანონო გაიგივება და ყოფიერების, როგორც ავტონომიური პრობლემის, დავიწყება. მის შემდგომ ყოფიერება ყველა ფილოსოფიურ თუ ყოველდღიურსა და მეცნიერულ დისკურსში იგულისხმება, როგორც თავისთავად გასაგები, ცხადი რამ. ჰაიდეგერი ამ „გაიგივების“ წინააღმდეგია: „არსებულის ყოფიერება არ არის იგივე, რაც არსებული“ (7.გვ.7). ყოფიერება არის ის, რაც არსებულს არსებულად ხდის. ყოფიერების შესახებ ცოდნის გაღრმავება სპეციფიკურ ხასიათს ატარებს. მისი აგების საფუძველი უნდა იქნეს ის, ვინც ყოფიერების შესახებ სვამს კითხვას, ვისთვისაც ყოფიერება პრობლემა და „საზრუნავი“ გამხდარა. ასეთი არის ერთადერთი ყოფიერი ყველა არსებულთა შორის, რომელსაც ჰაიდეგერი მოიხსენიებს სახელით „Dasain“. ეს უკანასკნელი, ჰაიდეგერის ფილოსოფიის კონტექსტიდან გამომდინარე, არაა იგივე რაც „ადამიანი“, უფრო სწორედ, არაა იმ მნიშვნელობის იდენტური, რომელსაც ყოველდღიური ანუ „ონტიური“ ცნობიერება მიაწერს „ადამიანის“ ცნებას. „Dasain“-ი არის არა ადამიანი, როგორც ასეთი, არამედ, მისი ერთგვარი იმანენტური სტრუქტურა, რომელიც შეიძლება რეალიზებულ იქნეს და საკუთარი თავი გაამჟღავნოს, უპირველეს ყოვლისა, როგორც ყოფიერებისა და საკუთარი მუნყოფიერების შესახებ

გარკვეული, რაიმენაირი ცოდნის მქონემ და მის შესაბამისად მცხოვრებმა. ეს უკანასკნელი (ცოდნა), შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ან ყალბი, ამას მუნყოფიერებისთვის, მის „ყოველდღიურობასა და საშუალოობაში“, „ონტიურად“ გამოაშკარავებული იერი არ გააჩნია. მის ჭეშმარიტებას თუ სიყალბეს ონტოლოგიური კვლევა, „ფუნდამენტალური ონტოლოგია“ გამოაშკარავებს.

ერთი რამ ცხადია, ეს ცოდნა, რა სახისაც არ უნდა იყოს ის, არ შეიძლება „Dasain“-ის სტრუქტურის მქონე ყოფიერს იმთავიდანვე გააჩნდეს, ანუ შეუძლებელია ადამიანმა რაიმე იცოდეს ყოფიერებაზე და მუნ-ყოფიერებაზე, მაგ. ჩვილობაში. გამომდინარე აქედან, მართებულაა შენიშვნა, რომ „Dasain-ი იბადება ზრდასრული“ (8.გვ.118). მხოლოდ ზრდასრულ ადამიანს შეიძლება გააჩნდეს რაიმენაირი ცოდნა ყოფიერებისა და მუნყოფიერების შესახებ და ცხოვრობდეს მის შესაბამისად თუ საინააღმდეგოდ, შეგნებულად ან შეუგნებლად. ამიტომ „Dasain“-ისა და „ადამიანის“ გაიგივება არამართებულაა.

ამდენად, „Dasain“-ისთვის და მხოლოდ მისთვის იხსნება შესაძლებლობა ჭეშმარიტების ნათელის ხილვისთვის. თუ იგი თავის „ონტიურად“ განსაზღვრულ, თავსმოხვეულ, ნაკარნახევ მზერას შეცვლის, „ფუნდამენტურ ონტოლოგიურად“ გადართავს და მიმართავს ჯერ თავისთავის, „Dasain“-ის და შემდეგ ყოფიერების შემეცნებისკენ მასში შემოანათებს ყოფიერების ჭეშმარიტების ნათელი, უფრო სწორედ „Dasain“-ი აღმოჩნდება, როგორც ამ ნათელში მდგომი. „ჰაიდეგერი ამტკიცებს, რომ როცა არ იყო ან უკვე აღარ იქნება „Dasain“-ი, არ იყო და აღარ იქნება ჭეშმარიტებაც“ (8.გვ.116). ამის მიღწევა, ცხადია, ურთულესია; თავად ჰაიდეგერიც კი, მთელი მისი უზარმაზარი ინტელექტუალური მემკვიდრეობის შექმნის მიუხედავად, იფარგლება ჭეშმარიტი ყოფიერებისა და ყოფიერების ჭეშმარიტების შეცნობისთვის საფუძველის მომზადების, „ჰორიზონტის განმენდის“ მოკრძალებული ამოცანით. ამდენად, ჰაიდეგერის შრომებში ფუჭი საქმეა ყოფიერებისა და „Dasain“-ის საბოლოო გაგების, განსაზღვრების ძიება.

მაშასადამე, ჰაიდეგერის მიერ დასახული ამოცანების გა-

დანყვეტის მარადიული ძიების გზა გადის „Dasain“-ის ეგზისტენციალურ ანალიტიკაზე“ და მიემართება ყოფიერების „ფუნდამენტური ონტოლოგიის“ მარშრუტით. ის, რომ ყოფიერების პრობლემური საკითხი თავისთავად რთული და მიუდგომელია „Dasain“-ის წინასწარი ანალიტიკის გარეშე და, რომ ამ უკანასკნელში „Dasain“-ი მიემართება საკუთარ თავს, სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ საქმის ვითარება ამით გამარტივებულია. „Dasain“-ისთვის საკუთარი თავი იმდენადვე პრობლემურია, რამდენადაც – ყოფიერება. ის, რომ „Dasain“-ს მის ყოველდღიურობაში ჰგონია, თითქოს საკუთარი თავი, „სხვასთან“ შედარებით, უკეთესად უწყის, არის „ონტიური ილუზია“: „მუნყოფიერება თავისთვის ონტიურად „უახლოესია“, ონტოლოგიურად კი უშორესი“ (9.გვ.35). სხვაგვარად ეს ნიშნავს, რომ „Dasain“-ი სინამდვილეში ის როდია, რადაც მას წარმოუდგენია თავის თავი მის ყოველდღიურობაში, არამედ, რაღაც სხვა. მისი ყოველდღიური ყოფნის წესი იმგვარია, რომ იგი თავის თავისთვის დაფარული რჩება მის ჭეშმარიტ ყოფიერებაში. მაგრამ, ამ შემთხვევაშიც, „Dasain“-ი მაინც რაღაც სახით რეპრეზენტირებული რამაა. მასაც, როგორც ყოფიერს, „მუეძლია, მასთან მიდგომის წესის შესაბამისად, განსხვავებულად აჩვენოს თავი. იმის შესაძლებლობაც კი არსებობს, რომ ყოფიერი თავს აჩვენებდეს იმად, რაც ის თავის თავში არ არის. ამგვარ ჩვენებაში თავის თავისა ყოფიერი „ისე გამოიყურება, როგორც...“. თავის თავის ამგვარ ჩვენებას ჩვენ მ ო ჩ ვ ე ნ ე ბ ა ს ვუნოდებთ“ (9.გვ.53).

ამდენად, „Dasain“-ი მის ონტიურობაში, ყოველდღიურობის განზომილებაში „მოჩვენებაა“, „არ არის ის, რაც ის არის, არამედ ის – რაც ის არ არის“(8.გვ. 119). „მუნყოფიერება თავის თავისადმი უახლოეს მიმართებაში მუდამ ამას ამბობს: ე ს მ ე ვ ა რ და საბოლოო ანგარიშში, მაშინ ამბობს ყველაზე ხმა მაღლა, როცა იგი, ეს ყოფიერი „არ“ არის“ (9.გვ.179). მაშ როგორია ის? ეს უნდა გაირკვეს „Dasain“-ის ანალიტიკის ონტოლოგიურ დონეზე. მხოლოდ ამგვარად გამოჩნდება „Dasain“-ის ყოფიერების სხვა შესაძლო მოდუსი, მისი განსაკუთრებული და განუმეორებელი სახე. კი, მაგრამ, როგორია „Dasain“-ის სა-

ხე ყოველივე ამის განხორციელებამდე? „ვ ი ნ არის ის, ვინც მუნ-ყოფიერების ყოველდღიურობაში არის?“ (9.გვ.176). პასუხია: გაურკვეველი და არაფრით გამორჩეული, „ისეთი, როგორც საერთოდ ყველა“.

მანც რატომღა „Dasain“-ი მის ყოველდღიურობაში უმეტესად „ისეთი, როგორც საერთოდ ყველა“? იმიტომ, რომ „ჩვენ ვსიამოვნებთ და ვერთობით ისე, როგორც საერთოდ სიამოვნებენ; ჩვენ ვკითხულობთ, ვხედავთ და ვმსჯელობთ ხელოვნებისა და ლიტერატურის შესახებ ისე, როგორც საერთოდ ხედავენ და მსჯელობენ: ჩვენ გამოვყოფთ „დიდ ბრბოს“ ისე, როგორც საერთოდ გამოყოფენ ხოლმე და ა.შ.“ (9.გვ.195). მაშასადამე, „Dasain“-ი არის „ისეთი როგორც საერთოდ ყველა“ იმდენად, რამდენადაც ის იქცევა და მოქმედებს ისე, „როგორც საერთოდ...“. ხოლო „საქმიანობა“, ჰაიდგერის მიხედვით, არის „Dasain“-ის ყოფიერებითი მოდუსის განმსაზღვრელი. ყოველი ჩვენთაგანისთვის „სხვები არიან ის, რასაც ისინი საქმიანობენ“ (9.გვ.194).

თავის მხრივ, „ს ხ ვ ე ბ ი ნიშნავს არა ყველას, რაც ჩემს გარდაა, რომლისგანაც მ ე გამოყოფს თავს, არამედ, უფრო იმათ, რომელთაგანაც ჩვენ, უმრავლეს შემთხვევაში, თავს არ განვიხსნავებთ, ვის შორისაც ჩვენ „თან“ ვართ... ეს „თან“ გაგებულ უნდა იქნეს, როგორც ეგზისტენციული და არა როგორც, კატეგორია... სამყარო იმთავითვე მუდამ ისაა, რომელსაც მ ე ს ხ ვ ე ბ თ ა ნ ვიყოფ. მუნყოფიერების სამყარო არის თან-სამყარო, ში-ყოფნა არის „თან-ყოფნა“ სხვებთან“ (9.გვ.183).

ამგვარად, „Dasain“-ი მის ყოველდღიურობაში წარმოუდგენელია „სხვებთან“ გარკვეულ მიმართება-დამოკიდებულებაში ყოფნის გარეშე. ეს „ყოფნა“ განსაზღვრავს მის სახეს, რომელიც უმეტესად გვხვდება არა ჭეშმარიტ თავისთავადობაში, განუმეორებლობაში, არამედ, სწორედ რომ თითქმის „ეგზემპლარულ განმეორებადობაში“, ე.ი. რაღაც „სხვის“ მოდუსში. სხვაგვარად, განსხვავებით დეკარტის „მე“-სგან, რომელიც მუდამ ჭვრეტს თავის თავს მის თავისთავადობაში, „Dasain“-ი პირიქით, მის ყოველდღიურობაში თითქმის არასოდესაა თავის-

თავადი, არამედ, მიწყვიტ რაღაც “სხვა”: “ის თავად კი არ არის, არამედ, მას სხვებმა წაართვეს ყოფიერება” (9.გვ.195).

თავის მხრივ, “სხვები გ ა ნ ს ა ზ ღ ვ რ უ ლ ი სხვები არ არიან, პირიქით მათი წარმომადგენელი ყოველი სხვა შეიძლება იყოს” (9.გვ.195).

მაშასადამე, ზემოდასმული კითხვა „Dasain“-ის ყოველდღიური „ვინ“-ის შესახებ შემდეგ პასუხს მიიღებს; „ვინ“-ი არის არა ეს ან ის, არაა არც თვით მავანი, არც ყველას ჯამი. ეს „ვინ“ არის ნოიტრუმი „მან“-ი“ (9.გვ.195).

„Man“-ის ყოფიერება არაა რაღაც თავისთავად ნეგატიური. „Dasain“-ის ყოფით სტრუქტურას იგი ისევე პირველად მიეკუთვნება, როგორც სხვა შესაძლო ყოფითი სტრუქტურა. მეტიც, ვინაიდან “Dasain“-ი უპირატესად ამ „გაბატონებული ყოფნის წესშია სამყაროსთან მიმართული“ (9.გვ.176), სწორედ მისი ყოფნის „ეგზისტენციალური ანალიტიკით“ უნდა გაიხსნას სხვაგვარი ყოფითი შესაძლებლობის ჰორიზონტი. კი, მაგრამ როგორი ყოფითი შესაძლებლობა უნდა ვივარაუდოთ კიდევ „Dasain“-ის ფუნდამენტურ მოდუსად?

თუ „Man“-ი არის „Dasain“-ის ისეთი ყოფითი მოდუსი, რომელშიც „Dasain“-ი არ არის საკუთარი „თვითონ“-ი, მაშინ სხვა შესაძლებლობად უნდა დავსახოთ ისეთი ყოფითი მოდუსი, რომელშიც „Dasain“-ი იქნება თავისი „თვითონ“-ი, რადგანაც, ჰაიდეგერს სრულიად უეჭველად მიაჩნია ის, რომ „შეიძლება ჩვენ უარვყოთ სულიერი სუბსტანცია, ისევე როგორც ცნობიერების ნივთობრიობა და პიროვნების საგნობრიობა, ონტოლოგიურად მაინც, რაიმეს დადგენისას, რჩება თ ვ ი თ ი, რომლის ყოფიერება გამოკვეთილად ან ფარულად ხელმისაწვდომის საზრისს შეიცავს“ (9.გვ.177).

ახლა, თუ გავითვალისწინებთ ჰაიდეგერის შემდეგ დებულებას: „ჭეშმარიტად ყოფნა (ჭეშმარიტება) ნიშნავს აღმომჩენად-ყოფნას“ (9.გვ.332), გამოდის, რომ “Dasain“-ი, რომელსაც თავისი თ ვ ი თ ო ნ ი „გათქვეფილი“ აქვს „Man“-ში (ამას ჰაიდეგერი აღნიშნავს ტერმინით „ჩავარდნა“) და ჯერ არ აღმოუჩენია უმთავრესი – თავისი „თვითონ“ – არ არის ჭეშმარიტად მყოფი: „ის ავლენს თავს, მაგრამ მ ო ჩ ვ ე ე ბ ი ს მოდუსში.

მუნყოფიერება, რამდენადაც არსებითად „ჩავარდნადა“, თავისი ყოფიერების აგებულების მიხედვით, არის „არაჭეშმარიტებაში“ (9.გვ.336).

მიუხედავად ამისა, ეს „არაჭეშმარიტება“ არის და ყოველდღიურობაში „ჩავარდნილი“ „Man-Dasain“-ისთვის თავს ერთადერთ „ჭეშმარიტებად“ ასალებს, სინამდვილეში კი საქმე „მორჩენებასთან“ გვაქვს. ეს არცაა გასაკვირი, რამეთუ ყოველდღიური ყოფიერების მოდუსის „კონსტრუქტორი“ – „Man“-ი თავადაა „მორჩენება“. სხვაგვარად, „არაჭეშმარიტება“ ისევე არის, როგორც – ჭეშმარიტება. ამიტომ, ის, რომ რაიმე არის ჭეშმარიტების კრიტერიუმად არ გამოდგება, მით უმეტეს, თუ რაიმეს „არისს“ ყოველდღიურობაში „ჩავარდნილი“ „Man-ყოფიერი“-ს ონტიური გადასახედიდან შევხედავთ. „ჭეშმარიტების ნამდვილობა“ და „არაჭეშმარიტების სიყალბე“ ონტიურიდან ამოსულ ონტოლოგიურ ხედვას ეხსნება მხოლოდ, მხოლოდ ამ უკანასკნელისთვის აქვს მნიშვნელობა ამ ორ რამეს და მხოლოდ იგი არ რჩება გულგრილი მათ მიმართ. ისმის კითხვა, რატომ? იმიტომ, რომ ონტოლოგიური ხედვის სიმადლიდან და მხოლოდ აქედან განჭვრეტს „Dasain“-ი თავის ნამდვილ „თვითონ“-ს, ყოფიერების ჭეშმარიტებას და ყოფიერებით საკუთარი არსებობის განსაზღვრულობას: „ყოფიერების ისტორია არასოდესაა წარსულში, იგი ყოველთვის წინაა. ის თავისი მხრებით ატარებს და განსაზღვრავს ყოველგვარ ადამიანურ ხვედრსა და სიტუაციას“ (11.გვ193).

მაინც როგორია ეს „ხვედრი“ თავის რადიკალურ გამოვლინებაში? ჰაიდეგერის პასუხი ასეთია – „სიკვდილის-კენ ყოფნა“, „...რომ სიკვდილი ყოველ წამს შესაძლებელია“ (9.გვ388). ამის შეგნებიდან გამომდინარე, თუ „Dasain“-ს არ გაანადგურებს „ძრწოლა“, მისი ყოველი მოქმედება, სიტყვა და გადანყვეტილება იქნება „სიკვდილის-კენ ყოფნით“ განსაზღვრული და მოტივრებული, მისი „თვითონის“ ანუ მისი არსის შესაბამისი და არა განუსაზღვრელი „Man“-ისგან ნაკარნახევ-თავსმოხვეული და ბრმად მიღებული. მე აქ მახსენდება კ.კასტანედას ნაწარმოებების გმირის – დონ ხუანის – სიტყვები: ადამიანი, რა საქმისთვისაც არ უნდა წავიდეს სადმე ან დარჩეს სადმე,

უნდა იცოდეს, რომ ეს „სადმე“ მისი სიკვდილის შესაძლო ადგილია; მისი ყოველი „ნასვლა“ და „დარჩენა“ საკუთარი სიკვდილის ადგილის ამორჩევაა. გამომდინარე აქედან, თქვენი საქმენი, მათთვის სადმე ნასვლა ან დარჩენა, მხოლოდ ისეთი უნდა იყოს, რომ თქვენ მისთვის სიკვდილი გიღირდეთ. ანუ თქვენ არ უნდა აკეთებდეთ რაიმეს მხოლოდ იმიტომ, რომ „საერთოდ ასე აკეთებენ“. სწორედ, ამგვარივე უნდა იყოს მიდგომა „Dasain“-ისა საკუთარი შესაძლებელი „თვითონის“ თვითკონსტრუირებისას. ვინაიდან ეს „თვითონ“-ი არაა რალაც იმთავითვე მზამზარეულად მოცემული, მის შექმნას, ან უფრო სწორად, მისი თვითკონსტრუირების დაუსრულებელ პროცესში ჩართვას სჭირდება ყველაზე დიდი პასუხისმგებლობით მოტივირებული „საქმიანობა“. ამ „საქმიანობის“ ყოველი ნიუანსი კი ისეთი უნდა იყოს, რომ „სიკვდილის-კენ ყოფნა“ არათუ დაგავიწყოს (როგორც „Man“-ის შემთხვევაში), არამედ, სიკვდილის ყოველნამიერი შესაძლებლობით იყოს ნაკარნახევი. მხოლოდ ამ შემთხვევაში დაედება აუნონელი ღირებულება შენს ნამოქმედარს.

ყოველდღიურობის მოდუსში „Dasain“-ის მდგომარეობა საპირისპიროა: „ამბობენ: სიკვდილი უეჭველად მოვა, მაგრამ ჯერ კიდევ არა. ამ „მაგრამით“ „მანი“ სიკვდილს სარწმუნოებას ართმევს“ (9.გვ388). ამას თითოეულ ადამიანში ახმიანებს მისივე „Man“-ური სტრუქტურა, რითაც „ყველას არწმუნებს, რომ „კვდებიან“, მე კი არა; რადგან ეს „მანი“ არის არ ა ვ ი ნ“ (9.გვ381), „არავინ“ კი შეუძლებელია მოკვდეს, კვდება ყოველთვის „ვინ“. ასე ეხვევა ყოველდღიურობაში „ჩავარდნილი“ „Dasain“-ი „Man“-ის ორმაგად ყალბ მაგრამ, ამავე დროს, საკუთარი ყოფნის შემამსუბუქებელ, „განმტვირთავ“ ბადეში: „მანი“ სიკვდილის წინაშე ძრწოლის გაბედულებას წარმოშობის საშუალებას არ აძლევს... „მანი“ ამგვარად უზრუნველყოფს მ ი ნ ყ ი ვ დ ა მ შ ვ ი დ ე ბ ა ს სიკვდილის თაობაზე“ (9.გვ382). ამგვარად, თავდამშვიდებული ადამიანი ხელმძღვანელობს პრინციპით „სერიოზული საქმეები მოიცდის. ჯერ მივხედავ ჩემს ყოველდღიურ მოთხოვნილებებს, გართობასა და დროსტარებას...“, რაც წარმოშობს ამაო და ღირებულების არ-

მქონე „პროდუქტებს“, რომლითაც აღსავსეა ყოველდღიური გარემო. ერთ-ერთი ასეთი „პროდუქტია“, მაგ. ის, რასაც ჰაიდეგერი უწოდებს „ლაყობას“; ყოველდღიური სოც-ურთიერთობანი, ჟურნალ-გაზეთები და ტელე-მაუწყებლობა სავსეა „ნალაყბევით“, მაგრამ ყველაფერ ამას ფასი აქვს და აქვს, უპირველესად, „ჩავარდნილი“ „Dasain“-ისთვის. ეს უკანასკნელი თავგამოდებით ეპოტინება ამ „ნალაყბევს“ და ყოველივე მასავით ჭეშმარიტ ღირებულებას მოკლებულს, ვინაიდან ისაა მისი ყოველდღიური ყოფიერება და მან სხვა ყოფიერებითი შესაძლებლობის შესახებ ან არაფერი უწყის ან შეგნებულად იბრმავებს თვალს. ორივე ამ შემთხვევაში, ისევე, როგორც ჭეშმარიტი „თვითის“ შესაბამისი შესაძლო ყოფიერების შემთხვევაში, „Dasain“-ი, როგორც ჰაიდეგერი ამბობს, „ზრუნავს“ თავისი არსებობის მოდუსის განსაზღვრისთვის. არსებობს „ზრუნვის“ შემდეგი ტიპის განწყობანი: „1. ზრუნვა სხვებისგან განსხვავებულობის მოსახსნელად; 2. სხვებთან გატოლების სურვილი; 3. ზრუნვა სხვების მიმართ უპირატესობის ქონისთვის, როცა ამგვარად გამოყოფილი მუნყოფიერება „სხვებს“ ჩაგრავს“ (9.გვ.194). ამ სიბრტყეში იშლება ყოველდღიური „ერთმანეთთანყოფნა“. „მუნყოფიერება, როგორც ყოველდღიური ერთმანეთთანყოფნა, არსებობს სხვების მორჩილებაში. ის თავად კი არ არის, არამედ მას სხვებმა წაართვეს ყოფიერება. სხვების ნება-სურვილი განაგებს მუნყოფიერების ყოველდღიურ ყოფიერებითს შესაძლებლობებს...აქ გადამწყვეტია არათვალშისაცემი, მუნყოფიერების, როგორც თანყოფნის მიერ უკვე იმთავითვე მოულოდნელად მიღებული ბატონობა სხვებისა. მავანი თავად მიეკუთვნება სხვების რიცხვს და განამტკიცებს მათ ბატონობას“ (9.გვ.195). ამდენად, „Dasain“-ის ყოველდღიური „ჩავარდნილი“ არსებობა ორმაგად განისაზღვრება, როგორც „Man“-ური ყოფიერება – „სხვები“ განსაზღვრავენ მას გ ა რ ე დ ა ნ და თავად, როგორც „სხვებს“ მიკუთვნებული, განსაზღვრავს თავის თავს შ ი გ ნ ი დ ა ნ. ეს სქემა მუშაობს ყოველი კონკრეტული ადამიანის შემთხვევაში და მათ აბსოლუტურ უმრავლესობას, ართმევს რა იმ სპეციფიკურობას, რომელიც გამოარჩევს „Dasain“-ის სტრუქტურის მფლობელ

არსებულს ამ სტრუქტურის არმქონე არსებულისაგან, ადამიანს აქვეითებს ნივთობრივი არსებობის დონემდე. ამ უკენასკნელის უმთავრესი მახასიათებელია ის, რომ ის გულგრილია თავისი „თვითონ“-ის მიმართ, დახშულია და თავის თავში ჩაკეტილი, რის გამოც იგი არ შეიძლება ჩადგეს ყოფიერების ნათელში და აჩვენოს თავისი თავის „თვითონი“ თავად.

„ადამიანის სპეციფიკა ისაა, რომ ის მხოლოდ ისეთი არსებული კი არაა, როგორადაც იაზრება ყოველი სხვა ნივთი და საგანი. ადამიანი, გარდა იმისა, რომ არსებულია, თავისსა და სხვა ნივთების არსებობას „ასრულებს“... ადამიანისთვის ყოფიერება უბრალო მოცემულობა კი არ არის, ინდიფერენტული ფაქტის სახით (ასეთია ნივთის არსებობა), არამედ, „აქტიური ქცევა“. ადამიანი ყოფიერებას „ახორციელებს“, როგორც თავის თავისთვის, ისე ყოველგვარი ნივთისთვის. ეს იმდენად სპეციფიკურია ადამიანისთვის, რომ თვითონ იგი, ადამიანი, ამ აქტზეა დამოკიდებული, ეს აქტია. აქედან წარმოიქმნა „Dasain“ – „განხორციელებული ყოფიერება“ (7.გვ.44). ეს უკანასკნელი ნიშნავს ადამიანის გახსნას, დაფარულობიდან გამოსვლას თავისი ჭეშმარიტი „თვითონ“-ის სახით, რაც თავის მხრივ გახდება „დერეფანი“ ყოფიერების ჭეშმარიტების გამოაშკარავებისთვის.

გარდა ამისა, „Dasain“-ს ეს „თვითონი“, ჭეშმარიტების გზაზე შედგომით, მზამზარეულად კი არ შემოხვდება სადმე, არამედ, „რამდენადაც მისი ყოფიერება წარმოადგენს რალაც მიწყვი დაუსრულებელს და რამდენადაც მას მუდამ შეუძლია იყოს სხვაგვარი, ამდენად „Dasain“-ს არ გააჩნია არსება (ესენცია), და მხოლოდ მისმა არსებობამ (ეგზისტენციამ) შეიძლება შეადგინოს მისი არსება“ (8.გვ.117).

კი მაგრამ, რა გარანტია არსებობს, თუ მავანი აქცევს ზურგს თავსმოხვეულ „Man“-ურ ყოფიერებას და შედგება ჭეშმარიტების ძიების გზაზე, რომ იგი იხილავს თავის ჭეშმარიტ „თვითონ“-სა და ყოფიერების ჭეშმარიტებას? ჰაიდელგერი თავის „მეტაფიზიკის შესავალში“ პირდაპირ აცხადებს, რომ ამის არავითარი გარანტია არ არსებობს. თუ ადამიანი მოწოდებითაა ნამდვილი ფილოსოფოსი, ერთხელაც იქნება და დასვამს

კითხვას: რა არის ყოფიერება? ვინ არის ადამიანი? რატომ არის არსებული საერთოდ და არა პირიქით -- არარა? ეს და მსგავსი ფილოსოფიური კითხვები, მათი დასმა არის ყოველდღიურობის მიღმა გასვლის საყრდენი, ვინაიდან მათზე გაცემულ პასუხებზე ყოველდღიურობას არ აქვს მოთხოვნილება. მათ, როგორც წესი, აყენებს ფილოსოფოსი „როდესაც მას ეუფლება, მაგ. უკიდურესი სასონარკვეთილება, როდესაც მის თვალში გარშემო მყოფ საგან-მოვლენებს ეკარგებათ წონა და აზრი“ (10.გვ.81). სწორედ ამ დროს სასონარკვეთის უფსკრული დააბჩენს მის წინაშე უზარმაზარ ხახას და ყოველდღიურობის კალაპოტიდან ამომხტარ ფილოსოფოსს, კითხვებზე პასუხთა საძიებლად, უფსკრულში გადაშვებისაკენ უბიძგებს. და თუ იგი მიიღებს ამ გამონწვევას, ყოველგვარი გარანტიების გარეშე, თუ ის გააკეთებს ნახტომს იმ სიღრმეებისაკენ, რომელთა ფსკერიც (თუ, რა თქმა უნდა, ეს ფსკერი მას საერთოდ გააჩნია), ჩვენთვის გამოცანაა, ეს იქნება კიდევ ჭეშმარიტი ფილოსოფოსობა (10.გვ.97), და, სხვათა შორის, პიროვნების ზეობაც. რაც შეეხება მასას, კომფორმიზმის მორევში მისი ჩაფლულობა გამორიცხავს ამ უფსკრულის შემჩნევის შესაძლებლობას, ხოლო ინდივიდი, რომელიც მასის ყოფნის წესს პროტესტს უცხადებს, ამ უფსკრულს ამჩნევს და მის გარშემო აფორიაქებული დადის, მაგრამ არ ჰყოფნის რა ძალები პიროვნებამდე ამაღლებისა, ამ უფსკრულში გადაშვება ვერ გაუბედა.

.

ერთი სიტყვით, „Man“-ური ყოფიერება „Dasain“-ისა ამ უკანასკნელის ყოფნის წესიდან განისაზღვრება. „Dasain“-ის ყოფნის წესი კი, უწინარესად, განისაზღვრება „სამყარო-ში“ მისი ყოფნიდან. რომელიც არაა „ში“-ყოფნა მსგავსად, პიჯაკისა -- კარადაში. „Dasain“-ის „სამყარო-ში“ ყოფნა ისეთი ყოფნაა, როდესაც „Dasain“-ს და მხოლოდ მას შეუძლია ამ „სამყარო-ზე“ და „მას-ში“ მყოფებზე რაიმე გაიგოს. ეს „რაიმე“ კი ონტოლოგიურ ჭრილში, უპირველეს ყოვლისა, არსებულთა ყოფიერების „როგორ-ის“, ანუ მათი ჭეშმარიტი ყოფნის წესის გაგებას გულისხმობს.

„Man“-ურ ყოფნის წესში მყოფ „Dasain“-ს ბრალად ედება

ის, რომ იგი, განსხვავებით დეკარტის „მე“-სგან, უმეტეს შემთხვევაში, არ არის თავის თავი, ე.ი. არ არის „რაიმეს“ გამგები ყოფიერი და, გამომდინარე აქედან, მას არაფრის თქმა არ შეუძლია არც „სამყარო-ზე“, არც „სამყარო-ში“ მყოფებზე და არც თავის თავზე. ამ შემთხვევაში, „Man-Dasain“-ი „სამყარო-ში“ იმყოფება ისევე, როგორც პიჯაკი კარადაში.

ჩვენი მიმოხილვა, შეიძლება შევაჯამოთ შემდეგი კლასიფიცირების საფუძველზე. გამოიყოფა ორი ძირითადი პოზიცია: 1) ისტორიციისტულ-ეპოქალური (ხ.ო.ი გასეტი, რ.გვარდინი, ი.ბოხენსკი) და 2) ფუნდამენტალისტური (მ. ჰაიდეგერი).

ისტორიციისტულ-ეპოქალური პოზიცია ოპერირებს „ადამიანი-მასის“ ცნებით, რომლის თანახმადაც, ეს უკანასკნელი ერთმნიშვნელოვნად დაკავშირებულია სამეცნიერო-ტექნიკური პროგრესის ეპოქასთან. „ადამიანი-მასა“ ან ამ პროგრესის ნეგატიურ – ევოლუციურ შედეგად წარმოიადგინება (ხ.ო.ი გასეტი), ან საერთო ისტორიულ-ეპოქალური მსვლელობის ლოგიკურ ფაქტად, რომელმაც სწორედ ამგვარი გამოხატულება ჰპოვა სამეცნიერო-ტექნიკური პროგრესის ეპოქის მოგვიანო ეტაპზე (რ. გვარდინი), ან კაცობრიობის უმრავლესობის მიერ სამეცნიერო-ტექნიკური ეპოქის სათანადო შეუფასებლობის, ანუ გონით-მსოფლმხედველობრივი ჩამორჩენილობის მიზეზით გამოწვეულ სავალალო შედეგად (ი. ბოხენსკი).

მოკლედ რომ ვთქვათ, ისტორიციისტული პოზიცია, თავის მხრივ, ორ რადიკალურ შტოს გულისხმობს: 1) ანტიციენტისტური: სამეცნიერო-ტექნიკური პროგრესი ადამიანის არსობრივ განსაზღვრულობას, მის ზნეობრივსა და სხვა სპეციფიკურ ადამიანურ ასპექტებს ამახინჯებს (ეს პოზიცია დასაბამს ჟ.ჟ.რუსოდან იღებს), და 2) სციენტისტური: ადამიანის დეგრადირება სამეცნიერო-ტექნიკური პროგრესის კი არა, პირიქით, მისი ან არასწორი, ან საერთოდ შეუფასებლობის შედეგია. „ადამიანი-მასა“ არის ის კატეგორია ადამიანებისა, რომელნიც შეუფასებლობის გამო ვერ ხედავენ იმ გზებს, საითაც მიმართული სამეცნიერო-პროგრესი შესაშურ შედეგებს გამოიღებს.

ისტორიციისტული პოზიციის მთავარი დამახასიათებელი ნიშანი, რა მოდიფიკაციისაც არ უნდა იყოს იგი, არის ის, რომ

„ადამიანი-მასა“, როგორც მეცნიერულ-ტექნიკური ეპოქის შესაბამისი ანთროპოტიპი, ფორმირდება ასეთად მისთვის გარეგანისგან. უახლესი ტექნოლოგიები: ავტომობილი, კომპიუტერი, მობილური ტელეფონი და ა.შ. ადამიანისთვის, უპირველეს ყოვლისა, არის „გარეგანი ნივთი“, რომელიც ყველა ფიზიკური ნივთის მგავსად ემორჩილება ბუნების კანონებს. მათ „ნივთობრივ“ ხასიათს კარგად წარმოაჩენს „მოდურობის“ ფენომენი: ესა თუ ის ავტომობილი დღესაა ძვირფასი ნივთი, თორემ ხვალ, როცა მისი პატრონი ახალი მოდელის ავტომობილს შეიძენს, მას არ ასცდება „სანაგვეზე“ გადაგდება.

ისმის კითხვა, „ადამიანი-მასა“ თავის უარყოფით შტრიხებს, უწინარესად, თავის შინაგნობაში ამჟღავნებს თუ გარეგნულობაში? რა თქმა უნდა, შინაგნობაში. მართალია, ტექნოლოგიური გარემოცვა მის გარეგნობაზეც აისახება, მაგრამ, თუ თანამედროვე სპორტის შედეგებს გადავხედავთ, რეკორდების რაოდენობა და მათი პერმანენტული გაუმჯობესებანი გაგვაოცებს, რაც ადამიანის ფიზიკური შესაძლებლობების უარყოფითი კი არაა, პირიქით, დადებითი შტრიხების მაჩვენებელია.

მაშასადამე, ის რაც ადამიანს „ადამიან-მასად“ ხდის, ამ ტერმინის ნეგატიური აზრ-გაგებით, ვლინდება ადამიანისთვის იმანენტურში. ამ უკანასკნელში იგულისხმება ზნეობა, შეგნებულობა, სიქველე, პატიოსნება და ა.შ. რომელთაც, ზემოჩამოთვლილი „ტექნიკური ნივთების“ მსგავსად, არ გააჩნიათ გარე-ნივთიერი სხეულობრიობა და, შესაბამისად, არც ფიზიკის კანონებს ემორჩილება. ამდენად, როცა ვამბობთ, ტექნოლოგიები (გარეგანი), როგორც მიზეზი, განსაზღვრავს „ადამიანი-მასის“ შინაგან სახესო, როგორც შედეგს, აუცილებლად უნდა ვუპასუხოთ კითხვას: ისეთ მოვლენათა ორ, სრულიად განსხვავებულ ტიპს შორის, როგორებიცაა ფიზიკური და მენტალური მოვლენები, შეიძლება თუ არა არსებობდეს კაუზალური დამოკიდებულება? უფრო ზუსტად, შეიძლება, რომ ფიზიკური ნივთი (იგივე მობილური ტელეფონი ან ავტომობილი) იყოს მიზეზი, მაგ. პატიოსნებისა? ჩვენი პასუხი ამ კითხვაზე ცალსახად უარყოფითია. თუმცა, ამის დასაბუთებასა და დეტალებში ჩაძიებას აქ არ ვაპირებთ.

უფრო მეტიც, ის, რაც დღეს ჩვენს წინაშე ძევს როგორც ტექნოლოგიური ნივთი, უწინ ადამიანის იმანენტურში „არსებობდა“ იდეის, მენტალური ობიექტის სახით და გაცილებით მართებული ჩანს, ვილაპარაკოთ ამ უკანასკნელზე, როგორც ტექნოლოგიური ნივთების „მიზეზებზე“. ეს კი იმას მოასწავებს, რომ ის, რაც ისტორიციზმებთან თანამედროვე ადამიანის ნეგატიურ შტრიხად განიხილება, ადამიანს გარედან კი არ შემთხვევია, არამედ, თვით მისგან მოდის. ტექნიკა, რომელიც თანამედროვე ადამიანს „მასად“ აქცევს და საფრთხეს უქადის, არის ადამიანისავე იმანენტური, მენტალურ-იდეალური წარმონაქმნების განივთებული ვარიაციები. ამდენად, „ადამიანი-მასა“ ტექნიციზტურ გარემოში თავისივე თავს, მის ნამდვილ სახეს (ჩავთვლით მას დეგრადირებულად თუ პირიქით) უპირისპირდება, ეს გარემო მასვე ასახავს სარკესავით. თუ რაიმეს დამახინჯებასა და გადაგვარებაზე შეიძლება საუბარი, ეს გარემოს მიერ პატიოსანი კაცის დამახინჯება და გადაგვარება კი არაა, არამედ, პირიქით – კაცის მიერ გარემოსი, რომელიც ეკოლოგიურ-გლობალური კატასტროფის უფსკრულის თავზე ბენჯზე ჰკიდია.

მ. ჰაიდეგერის პოზიციას ფუნდამენტალისტური ვუნოდეთ, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ რომ იგი „Man“-ის ფენომენს განიხილავს არც როგორც რაღაც გარეგან-ნივთობრივს ან მის შედეგს და არც რაღაც ეპოქალურ, დროებით მოვლენას, არამედ, ადამიანური ყოფიერების ფუნდამენტურ, ერთერთ ყველაზე გავრცელებულ მოდუსად. მას ადგილი ჰქონდა როგორც ელინისტურ, ისე შუა საუკუნეების და ა.შ. ეპოქაში. გამომდინარე აქედან, „ადამიანი-მასა“ „Man“-ის ერთერთ კერძო შემთხვევად გვევლინება. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ თუ „ადამიანი-მასას“ მიენერება ახალი დროის პრინციპების, საფუძველდებულებების და, ამდენად, ყოფიერების ეპოქალური გაგების დავინყება, მათდამი გულგრილი დამოკიდებულება, „Man“-ს მიენერება ყოფიერების დავინყება საერთოდ. ეს „დავინყება“, ჰაიდეგერის მიხედვით, მკაფიო ზოლად გასდევს ევროპული ცნობიერების თითქმის მთელ შეგნებულ ისტორიას.

და მაინც, შეიძლება ითქვას, რომ ისტორიციისტულ-ეპოქალური და ფუნდამენტალისტური პოზიციები ერთმანეთს ავსებენ, რითაც ადამიანის გარკვეული ანთროპოტიპის სურათის წარმოდგენა უფრო ხელმისაწვდომი ხდება. ვუნოდოთ ამ ანთროპოტიპს „ადამიანი-მასა“, რადგანაც ამით ჩვენი ინტერესის საგანი შედარებით კონკრეტულ კონტურებს იღებს, თანაც ის მომენტიც ანგარიშგანეული იქნება, რომ ჰაიდგერის „Man“-ი არის არა ადამიანის ტიპი, არამედ, ადამიანის არსობრივობის გამოვლენის შესაძლო იმანენტური სტრუქტურა, მოდუსი.

ამდენად, შეგვიძლია, ამ ორი პოზიციის საფუძველზე შევაჯამოთ და თეზისურად ჩამოვთვალოთ „ადამიანი-მასის“ სპეციფიური ნიშნები: 1) ა. დროის ნაწილობრივი განცდა, რაც გამოიხატება იმაში, რომ საწყისისეულისადმი ანუ წარსულისადმი მისი დამოკიდებულება არის აგდებული. მნიშვნელობა ენიჭება იმას, რაც უნდა მოხდეს და თითქმის არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს იმას, რაც მოხდა. ახლა, თუ მარადისობას გავიგებთ, როგორც წარსულის, აწმყოსა და მომავლის განუყოფელ ერთიანობას, გამოვა რომ „მასის“ დაინტერესება მომავლით და მხოლოდ მისით, ახალი ტექნოლოგიური კომფორტის მოლოდინით (სიახლით), მის მიერ მარადისობის განცდის, მარადიულ ღირებულებებთან ზიარების ყოველგვარ შანსს კლავს. იმიტომაცაა, რომ თანამედროვე მსოფლიოში ისეთ წამიერ „პროდუქტებს“ ედება ფასი, რომ სასაცილოდაც არ კმარა; ბ. ინდიფერენტულობა ყველაფერი სიღრმისეულის ან არსობრივის მიმართ, იქნება ეს სამყაროს, სხვადასხვა საგან-მოვლენის თუ ადამიანის არსი და სიღრმე. მისთვის სრულიად დამაკმაყოფილებელია ყოველივე ჩამოთვლილის ზედაპირი, რომელიც თითქმის არასოდესაა საქმის ნამდვილი ვითარების მაჩვენებელი; 2) რამდენადაც ზედაპირზე ტივტივი უფრო მსუბუქია (რამეთუ ყველაფერი ამის სიმძიმე შენს ფერხთითაა და არა შენს მხრებზე, მეტიც თავად ხარ რალაცის ან ვილაცის ტვირთი), ამდენად, „ადამიანი-მასის“ ცნობიერებაშიც წარმოიშობა საკუთარი არსებობის „განტივრთვის“, გაიოლების, შემსუბუქების განწყობა. არსობრივისადმი ინდიფერენტობა ამ შემსუბუქების ერთ-ერთი ასპექტია: მეორე და, ჰაიდგერის მიხედვით, ყველაზე მნიშვნე-

ლოვანი ასპექტი „სიკვდილის-კენ“ ყოფნის ფაქტის იგნორირებაა, რამაც, სხვათა შორის, ახალი დროის და კერძოდ, სპინოზას ფილოსოფიაში ოფიციალური ფორმულირება ჰპოვა. სწორედ მან განაცხადა, რომ ადამიანის სიბრძნე სიკვდილზე არფიქრში მდგომარეობსო. კიდევ ერთ ასპექტს წარმოადგენს „ლაყობის“ ფენომენი, რაც გულისხმობს ვილაცებებისგან ყურმოკრულის ან საკუთარი, უკრიტიკოდ მიღებული გამოცდილებისეული შინაარსების გამოთქმას და ა.შ.; 3) ინტერესი იმ უნარებისადმი, რომელიც შედეგად მოიხვედრება საცხოვრებელი გარემოს კომფორტიზაციას, სასიცოცხლო საშუალებების დაუბრკოლებელ ხელმისაწვდომობას; „განტვირთვის“, ბუნებრივი თუ შექმნილი ამოუწურავი სურვილების ასრულების, შესაძლებლობის გარანტირებას, მაგ. გასართობი ინდუსტრიის სახით და ა.შ.; 4) სრული პასიურობისა და უინიციატივობის გამოვლენა, საკუთარი შესაძლებლობების საფუძველზე, თავის თავის ინდივიდუალური თვითკონსტრუირებისადმი; 5) საკუთარი არსებობის მინდობა თავს მოხვეულისადმი და ცხოვრების დინებას მიყოლა დიდი ფიქრისა და ანალიზის გარეშე, რაც თანამედროვე ეტაპზე გამოიხატება, მაგ. „მოდისა და იმიჯმეიკერული“ ინდუსტრიის კარნახით ხელმძღვანელობაში – კარგია არა ის, რაც ჩემთვისაა მოსაწონი, მოხერხებული და სხვა, არამედ ის, რაც მოდურია და იმიჯმეიკერულად მიზანშეწონილი; 6) გარე ფაქტორებისადმი საკუთარი არსებობის სრული დამოკიდებულების საუძველზე, საერთოდ ობიექტის, ნივთის როლის მორგება, გარკვეულ შემთხვევებში, სიამოვნების განცდის თანხლებით, რითაც ადამიანს ისევე მიეწერება „მასის“ ცნების ფიზიკის მეცნიერული დეფინიცია, როგორც ნებისმიერ ნივთს ზოგადად.

.

ჩვენი სტატიების რიგის კონტექსტში, ყოველი ზემოთქმული მიიღებს შემდეგ შინაარსობრივ დატვირთვას. ადამიანის ყოფიერება წარმოდგენილ იქნა სამი კონსტიტუციური ფენის--ემპირიულის, რაციონალურისა და მოფიქრალის--შესაძლო ერთიანობის სახით. ამათგან, ემპირიული და რაციონალური ფენა განისაზღვრა, როგორც რელატიური, ხოლო მოფიქრალი, როგორც აბსოლუტური (იხ.1.გვ150-156). თანამედროვე დასავ-

ლურ ცივილიზაციაში, მოხდა ფიქრითი ფენის, როგორც დამოუკიდებელი ღირებულების მქონის, დავინყება.

მართალია, მოფიქრალი ფენა შინაარსობრივად მდიდრდება ან ღარიბდება სხვა ფენათაგან მიღებული ინფორმაციით, მაგრამ მათი ვარირება-ლავირება, ჩვეულებრივ, თვითონ ფიქრითი ფენის თვით-ნებობაზეა დამოკიდებული (ეს მისი აბსოლუტურობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვანი მომენტია). ეს თვითნებობა გამოხატება ფიქრითი ფენის არაცნობიერ ნაწილში ახმთანებული ეგზისტენციალების იმ ღირებულებით შკალასთან შესაბამისობაში მოსვლით, რომელიც საძიებელია ფიქრითი ფენის ზეცნობიერ და ქვეცნობიერ ნაწილში, და რომელთაგანაც ზოგს ვნათლავთ, მაგ. სინდისის ქენჯნის, მუზის და ა.შ. სახელით.

ადამიანი, როგორც შემოქმედებითად არააქტიური, დაკმაყოფილებულადაა დაკავშირებული, უმეტესწილად, მხოლოდ ემპირიულ და რაციონალურ ფენებთან, მათ შინაარსებთან და მოთხოვნებთან.

ის, რომ ადამიანი, გარკვეულ ისტორიულ ეტაპზე, მივიდა იმის შეგნებამდე, რომ ემპირიული მონაცემები (თუნდაც ყველაზე საყოველთაოდ გაზიარებული, ინტერსუბიექტური) არაა მთლად სანდო და რაციონალურ გადამონმებას საჭიროებს (თუნდაც იგივე ემპირიული კომფორტის ასამაღლებლად), იმპულსს იღებს მოფიქრალ ფენაში უეცრად შეღვიძებული ისეთი შემოქმედებითი ეგზისტენციალიდან, რომელსაც ჩვენ ვუნოდებთ მ უ ზ ა ს. შემოქმედებითობა, როგორც ახლის ქმნა, დაკავშირებულია არა ინტერსუბიექტურთან, არამედ, ინდივიდუალურთან, ანუ ადამიანი, როგორც შემოქმედი, არის ინდივიდი, ეს ან ის მუზა მხოლოდ მასში ახმიანდა ასე და ამგვარად. ამდენად, ინდივიდად ყოფნა შეიძლება, რაღაც ასპექტით, განვიხილოთ უფრო მაღალ ადამიანურ ყოფით ინსტანციად, ვიდრე ინტერსუბიექტად ყოფნა, მაგრამ, არავითარ შემთხვევაში, საბოლოოდ. კიდევ უფრო მაღალ ინსტანციად ჩვენ მოვიზრებთ პერსონულ ყოფიერებას (იხ.2.გვ.267-274).

ემპირიული და რაციონალური ფენები ადამიანური ყოფიერებისა, განსხვავებით ფიქრითი ფენისგან, გაზრდისა და აღზრდის ძალისხმევის შედეგია. გაზრდა გულისხმობს ისეთ პი-

რობათა ერთობლიობას, როგორცაა კვება, ვარჯიში და შრომა, დასვენება, ჰიგიენა, მკურნალობა და ა.შ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ადამიანი დაავადდება და განადგურდება; ხოლო აღზრდა, გულისხმობს განათლების მიღებას, ადათ – წესების შეთვისებას, ინტელექტუალურ აქტივობას და ა.შ. წინააღმდეგ შემთხვევაში ადამიანი, როგორც რაციონალური არსება, დეგრადირდება და ჩლუნგდება.

ცხადია, რომ გაზრდისა და აღზრდის წესები და მეთოდები, თავის დროზე მზამზარეულად დადებული არავის უპოვნია, ის ადამიანის სოციალიზაციის შედეგია. თუმცა, მაშინ, როცა ისინი უკვე ფორმირებულია, ყოველ ჩვეთაგანს მართლაც მზამზარეულად გვხვდება და დაბადებიდანვე მისი ტყვეები ვხდებით. მშობლების, მასწავლებლებისა თუ სახელმწიფო ინსტიტუტების ბიძგით მის ყულფში ვყოფთ თავს. ის, ვინც კარგად ეგუება ამ უღელს და მას ერთადერთ შესაძლო ყოფით ფორმად განიცდის, თავს გრძნობს, როგორც თევზი წყალში. სწორედ ეს სტანდარტული სქემა გამოიმუშავეს, ჩვენის აზრით, „ადამიან-მასას“, რომელშიც ამ აპრობირებული მეთოდებით ჩაკლულია ის ქაოსური, მეამბოხე, მაგრამ, პირველადი, განუმეორებელი და თავისთავადი, რასაც ჩვენ ფიქრით ფენას ვუნოდებთ და რაც ინდივიდად ყოფნის ბაზისს ქმნის. მთელი ის სოციო-პოლიტიკური სისტემა, რომელიც გაზრდა-აღზრდის წესთა კარნახით და მხოლოდ მისით გვეხვევა გარს, მოქმედებს მიზნით: დაასტანდარტე, მოაწესრიგე და მართე. ცხადია, რომ ამგვარი სისტემაც გარკვეული შემოქმედებითი აქტივობის ნაყოფია, რომლის წყაროც, მუზის სახით, ფიქრითი ფენის არაცნობიერ ნაწილშია დავანებული. გამოდის რომ მუზის ეგზისტენციალის ერთ-ერთი ჰიპოსტაზი იმგვარია, რომ მისი მუშაობა ფარულ მიზნად გულისხმობს ფიქრითი ყოფიერების თვითდავინწყებას და საბოლოოდ, თვითლიკვიდაციას.

ადამიანს, რომელიც ინდივიდად ყოფნას ლამობს, პროტესტს უცხადებს და უჯანყდება ზემოხსენებულ სტანდარტიზაციას, შეიძლება ეწოდოს „ჯვარცმული“, უკეთეს შემთხვევაში მას სიცოცხლის ბოლომდე არანორმალურის იარლიყი არ ასცდება; თუმცა, მისი სიკვდილის შემდეგ აღმოაჩენენ, რომ იგი თურმე გენიოსი ყოფილა და, ვან გოგის მსგავსად, მისი

ნახატები აუქციონებზე გაუგონარ ფასად გაიყიდება. ცხადია, ინდივიდად ყოფნა, როდესაც შენ მხოლოდ შენს ფიქრით სტიქიაში იმყოფები და სტანდარტული საზოგადოებისგან გარიყული ხარ, დამღლელი და დამთრგუნველია. ამიტომ ინდივიდად ყოფნა, ერთდროულად, ბედნიერებაცაა და უბედურებაც. მაგრამ მთავარი ის არის, რომ ადამიანი-მასაცა და ინდივიდუალიც გაცალმხრივებული ყოფნის წესით მყოფობს; პირველი მხოლოდ ემპირიულ-რაციონალურ ხუმტურებს ემონება, მეორე მხოლოდ ფიქრითს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ რომ ადამიანის, როგორც მთლიანის, პიროვნული ნება იგნორირებულია, რომ იგი არ არის თავის თავის უფალი. თავის უფალი არის ადამიანი, როდესაც მის სიმშვიდეს ვეღარ არღვევს ვერც ამოუნურავი ემპირიული მოთხოვნები, ვერც რაციოს თავდაჯერებული ამპარტავნობა (რომელსაც ჰგონია, რომ ყველა საიდუმლოს ახდის ფარადს) და ვერც ფიქრების მომნუსხველი, თვით-ნებური ქროლვა. სწორედ ესაა საკუთარი ყოფიერების შესაძლო გამთლიანება, ანუ პიროვნებად ყოფნა.

ერთი სიტყვით, ადამიანი-მასის ფუნდამენტური განსაზღვრულობა, ჩვენის აზრით, დაკავშირებულია ადამიანური ყოფიერების ისეთ კონსტიტუენტებთან, როგორიცაა ემპირიული და რაციონალური სუბიექტ-ობიექტი. ამ ორი კონსტიტუენტის შესაბამისად, ჩვენ გამოვყოფთ ადამიანი-მასის ორ რიგს – უმრავლესობას, რომელიც ძირითადად ფუნდირებულია ემპირიულ ფენაზე და უმცირესობას, რომელიც ძირითადად ფუნდირებულია რაციონალურ ფენაზე. ეს უმრავლესობა ადამიანურ ყოფიერებას უტოლებს მხოლოდ ემპირიულ სუბიექტ-ობიექტად ყოფნას. ემპირიული კომფორტი მისთვის ბედნიერების ტოლფასია, დისკომფორტი კი – უბედურებისა.

უმცირესობას ადამიანური ყოფიერება დაჰყავს რაციონალურ სუბიექტ-ობიექტად ყოფნაზეც, ეს მომენტი მისთვის უფრო მნიშვნელოვანია. რაციონალური მოღვაწეობა მისთვის მნიშვნელობის მქონეა მისი პრაქტიკული შედეგიანობის თვალსაზრისით. აქ უპირატესად იგულისხმება, ი. გასეტის თქმისა არ იყოს, „ფიზიკოსები, ქიმიკოსები თუ ბიოლოგები და არა ფილოსოფოსები. ფილოსოფიას არ სჭირდება არც მფარველობა, არც ქველმოქმედება, არც მასების სიმპათია. ფილოსოფია

ამაყოფს თავისი აბსოლუტური პრაქტიკული უსარგებლობით, რისი წყალობითაც ის თავს აღწევს საშუალო ადამიანის ყოველნაირ მეურვეობას“ (3.გვ.85).

უმცირესობას ჰგონია, რომ ემპირიული ტექნო-კომფორტის შექმნით აბედნიერებს უმრავლესობას და ამით თავადაც ბედნიერია. უმრავლესობა, თავის მხრივ, იმითაა ბედნიერი, რომ ჩაფლულია რა ემპირიულ კომფორტში, ჰგონია, რომ მხოლოდ და სწორედ ესაა ბედნიერებაო. არადა, ამგვარი სიტუაციის აბსურდულობას ჯერ კიდევ პასკალი გრძნობდა და განიცდიდა, შეგნებული ჰქონდა რა, რომ როცა მეცნიერებასა და მეცნიერს შევცქერით „მხსნელის“ სახით, მაშინ „რაოდენ უბადრუკნი ვართ, რადგან ჩვენსავე მსგავსთა შორის დავეძებთ საშველს, ჩვენებრ უმწეონი, ისინი ვერას გვიშველიან“ („აზრები“. ფრაგ.,169).

IRAKLI GOGICHADZE

„HUMAN-MASS“ AND „MAN“

Abstract

We have discussed issues connected with conceptions of „human-mass“ and „Man“. We have distinguished two main positions: 1) Historical and 2) fundamentalical. First of them includes two radical directions: 1) Scientistic and 2) unscientistic. By the way, in spite of such disposition importance of positive aspects of denoted points of view make us possible to understand better the problem of „human-mass“ and „Man“.

ლიტერატურა:

1. “ფილოსოფიური ძიებანი“ №13, თბილისი 2009;
2. “ფილოსოფიური ძიებანი“ №14. თბილისი 2010;
3. ხ.ო.ი გასეტი. „მასების ამბობი“. თბილისი 1993;
4. რ.დეკარტი. „მსჯელობა მეთოდის შესახებ“, “მეტაფიზიკური მედიტაციები“, თბილისი 2001;

5. Р. Гвардини, „Конец нового времени“. Жур., „Вопросы философии“ #4;

6. Ю. Бохеньский, „Духовная ситуация времени“.

www.phylosophy.ru;

7. ა.ბოჭორიშვილი. „ეგზისტენციალური ანთროპოლოგია“. კრებული „ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები“ ტ. III. თბილისი 1973;

8. А.Койре „Философская эволюция Мартина Хайдеггера“. Жур., „Логос“ #10 (1999) 20;

9. მ.ჰაიდეგერი. „ყოფიერება და დრო“. თბილისი 1989;

10. М. Хайдеггер „Введение в метафизику“. Санкт-Петербург 1998;

11. М.Хайдеггер „Письмо о гуманизме“. „Время и бытие“. (Мыслители XX века) Москва 1993;

12. ბ.პასკალი. „აზრები“. თბილისი 1981.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებამ.



ამირან ბერძენიშვილი
(თბილისი)

ამირან ბერძენიშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი, ივ. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, სოციოლოგიური პრობლემების ცნობილი სპეციალისტი; ავტორი მონოგრაფიული გამოკვლევებისა და მრავალი სამეცნიერო სტატიისა სოციოლოგიის სფეროში.

ღია – ინფორმაციული საზოგადოება და დემოკრატია

ქართული საზოგადოებისა და სახელმწიფოს დემოკრატიზაციის პროცესი ზიგზაგებით მიმდინარეობს, მას დემოკრატიულობასთან ერთად ავტორიტარულობაც ახასიათებს. ხშირად დემოკრატიულობის ფასადს მიღმა ავტორიტარული რეჟიმი იმალება, რასაც მრავალი ობიექტური სოციალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური თუ კულტურულ-მენტალური ფაქტორი განაპირობებს. ამ სიძნელეების გაცნობიერებასა და დაძლევაში პოლიტიკურ ნებასთან ერთად დასავლური დემოკრატიული ქვეყნების თეორიული მიღწევებისა და პრაქტიკული გამოცდილების გაზიარება დაგვეხმარება. ღია საზოგადოებისა და მმართველობის დემოკრატიული რეჟიმის იდეალური ტიპების და შესაბამისი მახასიათებლების დადგენა დაგვეხმარება ქართული საზოგადოებისა და სახელმწიფოს რეალური მდგომარეობის დადგენაში და არსებული პრობლემების გადანყეტის ეფექტური გზების ძიებაში.

„ღია“ და „დახურული“ საზოგადოებების დამახასიათებელი ნიშნები:

„ღია“ საზოგადოების ცნებას ყველაზე აქტიურად იყენებდა კარლ პოპერი, „დახურული“ ანუ ტოტალიტარული საზოგადოების მეთოდოლოგიური საფუძვლის: ისტორიციზმის წინააღ-

მდეგ პაექრობისას.

ა) ისტორიციზმი* გვევლინება როგორც „დახურული“ საზოგადოების დაცვის ერთ-ერთი უმთავრესი მექანიზმი. „დახურული“ საზოგადოება, რომელიც ორგანიზებულია ავტორიტარულად დადგენილ უცვლელ ნორმათა საფუძველზე.

„დახურული“ საზოგადოება, რომელსაც არ ძალუძს მასების ორგანიზება საზოგადოებაში ისე, რომ ზედმეტად არ შეიზღუდოს პიროვნების თავისუფლება საზოგადოების ძალაუფლების ქვეშ. არ ძალუძს იმ პირობების შექმნა რომ ინდივიდის თავისუფლება არ დაიკარგოს ბიუროკრატიული სტრუქტურების ლაბირინთებში.

„დახურული“ საზოგადოება, რომელსაც არ ძალუძს ხელი შეუწყოს სახელმწიფო ძალაუფლების გამაწონასწორებელი ინსტიტუტებისა და ასოციაციების შექმნასა და ფუნქციონირებას.

„დახურული“ საზოგადოება, რომელიც გვთავაზობს ატომიზირებულ ინდივიდთა კონგლომერატს და არაინდივიდუალიზმს, და ეფექტურად მოქმედებს და ფუნქციონირებს ინტელექტუალური პლურალიზმის არ არსებობის პირობებში.

„დახურული“ საზოგადოება, რომელიც დამყარებულია მაგიურ ტაბუთა არსებობის რწმენაზე.

„დახურული“ საზოგადოება მისტიკურია, რამდენადაც იგი გამოხატავს სევდას დახურული საზოგადოების დაკარგული ერთიანობის შესახებ, და ამდენად არის რეაქცია ღია საზოგადოების რაციონალიზმზე.

„დახურული“ საზოგადოება ეს იგივე მაგიური, ტომობრივ-ტრაიბალისტური ანუ კოლექტივისტური საზოგადოებაა.

კოლექტივისტურ, კომუნიტარულ აზროვნებას ბევრი თითქოსდა მომხიბვლელი თვისება აქვს, მაგრამ მისი მთავარი ნაკლია საზოგადოების ძალის გამოყენება იმ პირთა დასასჯე-

* ისტორიციზმი ესაა სოციალურ-ფილოსოფიური კონცეფცია, რომელიც ამტკიცებს ისტორიის განვითარების ობიექტური კანონების არსებობისა და აღმოჩენის შესაძლებლობას, უფრო მეტიც, თვლის რომ ასეთი კანონები უკვე აღმოჩენილია და მათ საფუძველზე შეიძლება ვინინასწარმეტყველოთ ისტორიული განვითარების გზების შესახებ.

ლად, რომლებიც ხელისუფლებას აკრიტიკებენ.

ბ) „ღია“ საზოგადოება კი, განსხვავებით „დახურული“ საზოგადოებისაგან, დაფუძნებულია ადამიანის გონების მაღალსა და მომნიჭებულ კრიტიკულ პოტენციალზე, რომელიც სტიმულსა და გასაქანს აძლევს როგორც ინდივიდების, ისე სოციალური ჯგუფების ინტელექტუალურ თავისუფლებასა და განსხვავებულად აზროვნებას, რომლებიც მიმართულია საზოგადოების უწყვეტ და თანდათანობით რეფორმირებაზე მისი პრობლემების გადაჭრის მიზნით.

„დახურული“ ანუ „ტომობრივი“ საზოგადოებისაგან განსხვავებით, რომელიც მაგიურ ძალებს ექვემდებარება, ღია საზოგადოება ათავისუფლებს ადამიანის კრიტიკულ ძალას. ნორმალურ ვითარებაში; ადამიანს უნდა ჰქონდეს თავისუფლება ილაპარაკოს ის, რაც ჭეშმარიტებად მიაჩნია და არ ეშინოდეს, რომ ამის გამო დაისჯება.

ღია და თავისუფალ საზოგადოებაში სიტყვის თავისუფლება უნდა იყოს შეცდომების გამოაშკარავების ეფექტური საშუალება და არა ფარი მათ დასაცავად. სამწუხაროდ, რეალურ ცხოვრებაში ბევრი იდეების კრიტიკას პირად შეურაცხოფად აღიქვამს. მაგრამ ღია საზოგადოება მაშინ არსებობს, როდესაც ადამიანებისათვის პრიორიტეტი სიტყვის თავისუფლებაა იმ სურვილთან მიმართებაში, რომ არ ვაწყენინოთ ადამიანს.

– ღია საზოგადოება არ არის აუცილებლად ზრდილობიანი საზოგადოება. თუ ჩვენთვის აუცილებელი გახდა თავი ავარიდოთ სხვადასხვაგვარ წყენას, მაშინ ძალიან მცირე ხანში საერთოდ შეუძლებელი გახდება რაიმეს თქმა თავისუფლად.

– შესაბამისად კრიტიკა კი უნდა მივიჩნიოთ არა შეურაცხყოფად ან სიძულვილის, გულგრილობის გამოვლინებად, არამედ პატივისცემის ერთ-ერთ ყველაზე დიდ გამოვლინებად, რომელსაც ერთი ინტელექტი გამოხატავს მეორის მიმართ.

– ამგვარად ღია საზოგადოება ეს არის ადამიანთა იმგვარი ერთობა, რომელშიც ადამიანებმა ისწავლეს კრიტიკულად მიუდგნენ ტაბუდადებულ უცვლელ ნორმებს და თავიანთი გადაწყვეტილებები ერთობლივი განხილვებისა და საკუთარი ინტელექტის შესაძლებლობებზე დააფუძნონ.

– ღია საზოგადოება, რომლის წევრებს ახასიათებთ რა-

ციონალურობისაკენ მისწრაფება, შეუძლიათ თავი შეიკავონ უკიდურეს შემთხვევაში ზოგიერთი ემოციური მოთხოვნილები-საგან, თვალყური ადევნონ საკუთარ მოქმედებებს და საკუ-თარ თავზე აიღონ პასუხისმგებლობა.

– ღია საზოგადოება, სადაც აცნობიერებენ, რომ მეორე ინდივიდი ინტელექტია, გონია. სწორედ შენი გონება გაქცევს შენ ადამიანურ არსებად, საშუალებას გაძლევს იყო უფრო მე-ტი, ვიდრე სურვილებისა და მოთხოვნილებების უბრალო ჯამი. სწორედ ინტელექტი, გონი აქცევს ადამიანს თვითკმარ ინდი-ვიდად. მხოლოდ ინტელექტი გაძლევს საშუალებას მოითხოვო ინტელექტუალური პატიოსნება და გააცნობიერო ჩვენი ინტე-ლექტუალური შეზღუდულობები. სწორედ ამ შეზღუდულობე-ბის გაცნობიერებაა ყველაზე მნიშვნელოვანი, რომ არ აღმოვ-ჩნდეთ ცრურწმენებისა და ავტორიტარული ძალაუფლების ტყვეობაში.

ღია საზოგადოების კიდევ მრავალი სხვა ნიშანი შეიძლე-ბა გამოვყოთ, მაგრამ მათგან ძირითადი ორია:

1. ნებისმიერი სოციალური პრობლემის თავისუფალი განხილვის კანონიერება, რათა ამ საჯარო დისკუსიების გან-ხილვის შედეგებმა გავლენა მოახდინოს პოლიტიკაზე; ასევე

2. ინსტიტუტების არსებობა, რომლებიც ხელს უწყობს და ეხმარება იმ ადამიანებს, რომლებიც არ ეძებენ გამორჩე-ნას.

ღია საზოგადოება, პოპერის მიხედვით ერთდროულად არის როგორც რეალობა, ისე იდეალი. როდესაც დემოკრატია არსებობს, იგი უშუალოდ მიუთითებს გზას რეალური ღია სა-ზოგადოებისაკენ. როგორც მეცნიერება ცოდნის საუკეთესო სახეა, ისე დემოკრატია ამავე მოსაზრებით სახელმწიფო მონ-ყობის საუკეთესო ფორმაა. დღეისათვის მათ უკეთ გამოიჩინეს თავი ვიდრე მათმა კონკურენტებმა. მეცნიერებაც და დემოკ-რატიაც ცდილობს, რომ ლიდერების ცვლა ხდებოდეს რაციო-ნალური გააზრების შედეგად და ძალადობის გარეშე. მეცნიე-რებაც და დემოკრატიაც ცდილობს რაიმე ახალი ისწავლონ მა-თი ოპონენტებისაგან და არ გააჩუმონ ისინი. თუმცა ვერც დე-მოკრატია და ვერც მეცნიერება ხშირად ვერ ახერხებდნენ მი-ელწინათ ამ მიზნებისათვის. თუმცა ისინი ამას უფრო ხშირად

ახერხებდენ ცოდნისა და მმართველობის სხვა ფორმებთან შედარებით. მიუხედავად ამისა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მეცნიერებისა და დემოკრატიის ბუნებაში არის რალაც ისეთი, რაც წინდანი გარანტიას იძლევა მათი უპირატესობისა და ამიტომაც თითქოს ისინი ყოველთვის უკეთესი იქნებიან მათ კონკურენტებსა და ოპონენტებზე. თუ უმრავლესობა აღარ მოითხოვს რაციონალურ არგუმენტაციას, თუ პოსტმოდერნისტები არიან მართლები და დემოკრატიული წყობა მართლაც აჩუმებს მათ, ვისი გადარწმუნებაც მას არ ძალუძს, მაშინ სულ მცირე უნდა დავეჭვდეთ იმაში, რომ მეცნიერული ცოდნა და დემოკრატია ცოდნისა და მმართველობის საუკეთესო ფორმებია.

– „მხოლოდ დემოკრატიული ინსტიტუტები გვაძლევს ძალდატანებისა და ძალადობის გარეშე რეფორმების გატარების საშუალებას, ანუ პოლიტიკაში გონების გამოყენების საშუალებას.

– ღია საზოგადოება უფრო ახლო კავშირშია პიროვნებასთან და მის თავისუფლებასთან, ვიდრე სახელმწიფოსთან და მის ეკონომიკასთან. სახელმწიფო – წერდა პოპერი – უნდა არსებობდეს პიროვნებისათვის – მისი თავისუფალი მოქალაქეებისა და მათი თავისუფალი საზოგადოებრივი ცხოვრების საკეთილდღეოდ და არა პირიქით“. სწორედ ამიტომ თითოეული მოქალაქე ერთმანეთს უნდა უთავსებდეს სახელმწიფოსადმი ერთგულების მოვალეობას და გარკვეულ უნდობლობას, სიფხიზლეს სახელმწიფოს ჩინოვნიკებისადმი. თითოეული მოქალაქის ვალია თვალყური ადევნოს იმას, რომ მისი სახელმწიფო არ გაცდეს კანონიერების ჩარჩოებს. სახელმწიფოს ინსტიტუტები ხომ ძალიან დიდი ძალაუფლების მატარებელია, ხოლო იქ, სადაც ძალაა, ყოველთვის არის მისი ბოროტად გამოყენების საფრთხე – რაც თავისთავად თავისუფლებისათვის საფრთხეს წარმოადგენს. ნებისმიერ ძალასა და ძალაუფლებას თვითზრდისა და კორუმპირებულობისაკენ აქვს მიდრეკილება თუ ტენდენცია. საბოლოოდ მხოლოდ თავისუფალი საზოგადოების ტრადიციებს, მოქალაქეების მხრიდან ძალაუფლების მიუკერძოებელ კონტროლს შეუძლია ხელისუფლების კანონიერების ფარგლებში შეკავება. სწორედ ამაზეა დამოკიდებული თავისუფლების ბედი.

დემოკრატია ც თავისუფლების დაცვის საშუალებაა, საშუალება, რომელიც არ მუშაობს იმ შემთხვევაში, თუკი მისი მომხმარებელი საზოგადოება ჯერ არ არის მზად დააფასოს თავისუფლება და ტოლერანტობა: საგულისხმოდ მიმაჩნია თავისუფალი საზოგადოებისათვის ის, რომ დემოკრატია უნდა განიხილებოდეს რეალისტურად, არ არის აუცილებელი მისი იდეალიზირება. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იმის გაგება, რომ დემოკრატია, როგორც წესი, კარგად იმუშავებს იმ საზოგადოებაში, რომელიც ტრადიციულად აფასებს თავისუფლებასა და ტოლერანტობას, და არა იმ საზოგადოებაში, რომელსაც არ ესმის ამ ღირებულების მნიშვნელობა. დემოკრატია, ანუ უმრავლესობის ნება, პოპერის აზრით, შეიძლება ხელს უწყობდეს თავისუფლების შენარჩუნებასა და დაცვას, მაგრამ ის თავისთავად ვერასდროს ვერ მოახერხებს შექმნას თავისუფლება, თუ ცალკეულ მოქალაქეებს ეს არ ანუხებთ.

სწორედ ასე განიხილავდა პოპერი ღია საზოგადოებას საზოგადოებრივი ცხოვრების საუკეთესო ფორმად, როგორც დემოკრატია სახელმწიფო მმართველობის საუკეთესო ფორმად; მაგრამ არა როგორც უტოპიას, მის კონკურენტებზე უკეთესს, არამედ როგორც აუცილებელ ზემოცანას, რომლისთვისაც ჩვენ დაულალავად უნდა ვიმუშაოთ, თუ არ გსურს, რომ საზოგადოება სანინალმდეგო მიმართულებით – ყველაზე უარესი ალტერნატიული მოდელისაკენ ვითარდებოდეს. ამავდროს უნდა გვახსოვდეს, რომ ამ ამოცანის ამოხსნის წარმატება შეფარდებითია, რადგან თვით ეს ამოცანაც ხომ რეალურად ბრძოლაა თავისუფლების შესანარჩუნებლად.

დემოკრატის ამოსავალი დებულებაა, რომ ხალხი საკმაოდ განათლებული და ინფორმირებულია იმისათვის, რათა შეძლოს თავისი ხელმძღვანელების არჩევა. არჩევანის უფლების რეალიზება კი შესაძლებელია ინფორმაციის თავისუფალი გავრცელებისა და საყოველთაო საარჩევნო უფლების პირობებში. თუ ადრე ინფორმაციის გავრცელება პრესის მეშვეობით მიზნად ისახავდა სისტემის ფუნქციონირებისადმი ხელის შეწყობას, დღეს ინფორმაციის მოქმედების ველი უფრო და უფრო ფართოვდება მისი გადაცემის საშუალებების სიძლიერისა და სისწრაფის წყალობით. ამიტომ დღეს უკვე ჩვეულებრივ ლაპა-

რაკობენ მასობრივი კომუნიკაციის საშუალების სისტემაზე, როგორც „მეოთხე ხელისუფლებაზე“. თანამედროვე დემოკრატიულ სისტემებს, ეფექტური ფუნქციონირების მიზნით, აუცილებლად ესაჭიროებათ საზოგადოებრივი აზრის მხარდაჭერა. ამას აკეთებს სწორედ მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებები. მათი მეშვეობით პოლიტიკოსები პირდაპირ კონტაქტებს ამყარებენ მოსახლეობასთან. ტელევიზიის მეშვეობით მთავრობის წევრები შეიძლება საკუთარი თვალით დავინახოთ, ხოლო საზოგადოებრივი აზრის გამოკითხვის მექანიზმი კი საშუალებას გვაძლევს მუდმივად შევამოწმოთ, მხარს უჭერს თუ არა საზოგადოებრიობა მთავრობის მიერ გატარებულ პოლიტიკას. ამის შედეგად ცნობილი ხდება უთანხმოება, რომელსაც ინვესტორ-მელიმე მიმართულება პოლიტიკაში და შესაბამისად შეფასებაც. ადამიანთა საპირისპირო მოსაზრებები შეიძლება ყურად იღოს მთავრობამ მანამ, სანამ ისინი დემონსტრაციის, გაფიცვების და ძალისმიერი აქტების ფორმას მიიღებდეს. ინფორმაციის ამგვარი გაცვლა და მასზე დროული რეაქცია პოლიტიკურ სისტემასა და სოციუმს შორის, ხელს უწყობს საზოგადოების განვითარებაში ძალადობის როლის შემცირებას. როდესაც საზოგადოებას სრული ინფორმაცია აქვს საკუთარ თავზე, ყველა სხვა ჯგუფისა თუ კორპორაციული ორგანიზაციის ინტერესებს იგი ვინაო და შეზღუდულ ფორმად მიიჩნევს. სწორედ ინფორმაციული დემოკრატია წარმოადგენს საზოგადოების ორგანიზაციის ყველაზე თანამედროვე სახეს.

დღეს მსოფლიოში დიდი მნიშვნელობის გლობალურ ტრანსფორმაციულ პროცესებს აქვს ადგილი. ადამიანთა სულ უფრო დიდი რაოდენობის ცხოვრება შედარებით სიმყარისა და წინასწარგანსაზღვრულობის, სტაბილურობის ხასიათს კარგავს. ავტორიტარული მმართველობა მეტად აღარ შეესაბამება, ცხოვრების ახალ პირობებს, მათ შორის ყველაზე მეტად მოქნილობას და დინამიზმს, რომელიც ასე აუცილებელია გლობალურ ელექტრონული ეკონომიკის ჩარჩოებში მაღალი ნაყოფიერებისა და კონკურენტუნარიანობის მოთხოვნების დასაკმაყოფილებლად. ავტორიტარულ საკომანდო სისტემაზე დამყარებულ პოლიტიკურ ხელისუფლებას უკვე აღარ ძალუძს

მორჩილებისა და პატივისცემის ტრადიციულ ფაქტორს დაეყრდნოს. როგორც სწორად შენიშნავს ე. გიდენსი, „ინფორმაციების აქტიურ გაცვლაზე დამყარებულ მსოფლიოში, ხისტი ხელისუფლება – მხოლოდ „ზემოდან“ მოქმედი ხელისუფლება თავის ძალას კარგავს“. (1, გვ.86) ეს, უპირველეს ყოვლისა, ავტორიტარულ პოლიტიკურ სისტემებსა და რეჟიმებს ეხება. ამის კლასიკური მაგალითია ყოფილი საბჭოთა კავშირი, რომელმაც ფეხი ვერ აუწყო მსოფლიოში მიმდინარე გლობალურ ეკონომიკურ პროცესებს, რაც სარკისებურად პოლიტიკურ სფეროშიც აისახა. საბჭოთა კავშირის ავტორიტარული პოლიტიკური სისტემის საფუძველში მდებარე ინფორმაციული მონოპოლია განწირული იყო გლობალური კომუნიკაციების ღია სტრუქტურების პირობებში.

ინფორმაციულ-კომუნიკაციურმა რევოლუციამ „ახალი, უფრო აქტიური, მოაზროვნე მოქალაქის დაბადება გამოიწვია“ (1, გვ.87). დღეს შეიძლება ითქვას პოლიტიკური ტრადიციები ძალას კარგავენ და პოლიტიკოსებს თავიანთი საქმიანობის გასამართლებლად უკვე აღარ ძალუძთ ადრინდელ ფორმებს – პომპეზურსა და საზეიმო ცერემონიებს მიმართონ. ტრადიციული პოლიტიკური პროცესები აჩვენებს იმას, თუ რამდენად არიან პოლიტიკოსები დაშორებული იმ ცვლილებათა ნაკადს, რომელიც ადამიანთა ცხოვრებაში მიმდინარეობს. სწორედ ინფორმაციულ-კომუნიკაციური რევოლუცია იწვევს იმას, რომ დღევანდელ გლობალურ მსოფლიოში არა მხოლოდ ავტორიტარულ პოლიტიკურ სისტემებს თუ რეჟიმებს აღარ ძალუძთ ეფექტურად მოქმედება, არამედ თვით ტრადიციულ დემოკრატიულ რეჟიმებს, რომლებიც მუდმივად და უწყვეტად არ მუშაობს დემოკრატიული პროცესების გაღრმავებაზე. დემოკრატიის გაღრმავება კი იმიტომაც აუცილებელია, რომ „მმართველობის ადრინდელი მექანიზმები უბრალოდ არ მუშაობენ საზოგადოებაში, რომლის მოქალაქენი იმავე ინფორმაციულ გარემოში ცხოვრობენ, რომელშიც ისინიც, ვინც მათ მართავენ“ (1, გვ. 89). დღევანდელი მოქალაქენი, არა მხოლოდ განვითარებულ დემოკრატიულ ქვეყნებში, არამედ ნებისმიერ თვით ყველაზე ჩაკეტილსა და დახურულ საზოგადოებაშიც კი უფრო ინფორმირებულნი არიან, სწორედ ამ კომუნიკაციური რევოლუციების

შედეგად, და საკმაოდ მაღალ დაინტერესებებს ავლენენ პოლიტიკის მიმართ, ამის კარგი მაგალითია ჩვენს ქვეყანაში 2007 წლის ნოემბერისა და 2008 წლის იანვრის მოვლენები, რომლებმაც აჩვენეს თუ როგორი მაღალი პოლიტიკური დაინტერესებითა და ინფორმირებულობით გამოირჩევა ქართული საზოგადოება, რომელმაც ხელისფულებას არ აპატია სწორედ პოლიტიკური მართვის ტრადიციულ-ავტორიტარული მეთოდების გამოყენება, ხალხის ფართო მასების ყოველდღიური ცხოვრებისეული პრობლემებისგან მონყვეტა. ღია ინფორმაციული საზოგადოების პირობებში მრავალი მოვლენა თუ პრობლემა უფრო შესამჩნევი და გამჭვირვალე, ხოლო ადამიანები უფრო აქტიურნი, რეფლექსური გახდნენ, ვიდრე ეს ადრე იყო. ისინი აქტიურად მონაწილეობენ სხვადასხვა ჯგუფებისა და გაერთიანებების საქმიანობაში. ასევე იზრდება ნებაყოფლობით ორგანიზაციათა მონაწილეების რაოდენობა.

დემოკრატიის დემოკრატიზაცია ესაჭიროება არა მხოლოდ განვითარებულ დემოკრატიულ სახელმწიფოებს. მას შეუძლია ხელი შეუწყოს დემოკრატიული ინსტიტუტების შექმნას იქ, სადაც ისინი სუსტია და დისტროფიას განიცდის. მაგალითად საქართველოში, სადაც ჯერ კიდევ ძლიერია ავტორიტარული ობერტონები. როგორც დასავლური გამოცდილება გვასწავლის, შეუძლებელია „ზემოდან“ ავაგოთ ღია და დემოკრატიული საზოგადოება, აუცილებელია იგი შევქმნათ ქვემოდან, „მოქალაქეობრივი კულტურის“ გაძლიერებისა და აღორძინების მეშვეობით.

ბუნებრივია, ინფორმაციულ ეპოქაში, მასმედიას უფრო სწორად მულტიმედიას, განსაკუთრებით ტელევიზიასა და ინტერნეტს დემოკრატიის განვითარებასთან უშუალო კავშირი აქვს.

უკანასკნელი სამი ათწლეულის მანძილზე სწორედ ტელევიზიის წყალობით მსოფლიოში მოხდა კომუნიკაციური აფეთქება, რომლის არსს ყველაზე უკეთ მ. მაკლუენის ხატოვანი გამოთქმა გამოხატავს: „საშუალება არის შეტყობინება (ინფორმაცია)“. მანუელ კასტელის აზრით: „განვითარების რამდენიმე წელნიადში ტელევიზია ჩვენი საზოგადოებების კულტურულ ეპიცენტრად იქცა; კომუნიკაციის სატელევიზიო

უნარი სრულიად ახალი უნარია, რომელიც თავისი მაცდუნებელი თვისებებით: რეალობის სენსორული იმიტაციით, მინიმალური ფსიქოლოგიური ძალისხმევითა და ალქმის სიმსუბუქით ხასიათდება“ (2, გვ. 402)

ტელევიზიის რეალური ძლიერება და ძალაუფლება ისაა, რომ იგი ამზადებს სცენას ყოველი პროცესისათვის, რომლის შესახებაც ინფორმაცია საზოგადოებას დაწყებული პოლიტიკიდან ბიზნესამდე და სპორტიდან ხელოვნებამდე უნდა მიწოდდეს. შესაბამისად, ტელევიზია არის სწორედ ის საშუალება, რომელიც „სოციეტალური კომუნიკაციის ენის სტრუქტურირებას ახდენს.“ (2, გვ. 399).

დღეს, ტელევიზიას იმდენად დიდი გავლენა აქვს დემოკრატიულ პროცესებზე, განსაკუთრებით არჩევნების პროცესებზე, რომ თამამად შეგვიძლია მ. კასტელსთან ერთად ვთქვათ: „პოლიტიკოსებს და პოლიტიკას, რომელთა განვითარებულ საზოგადოებაში (და არა მხოლოდ განვითარებულ საზოგადოებაში ა. ბ.) ხელი არ მიუწვდებათ ტელევიზიაზე, ძალიან მცირე შანსი აქვთ მოსახლეობის მხარდაჭერა მიიღონ, რამდენადაც ადამიანები ინფორმაციებს მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებებით იღებენ, სადაც ტელევიზიას წამყვანი ადგილი უჭირავს“ (2, გვ. 422). მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებები, ჩვენი კულტურის, ჩვენი მენტალიტეტის გამოხატვაა, ჩვენი კულტურა კი ძირითადად იმ მასალებით მუშაობს, რომლებსაც მასმედია აწვდის. ამიტომ „მოქალაქეობრივი კულტურის“ ჩამოყალიბება, რომელიც დემოკრატიზაციის ერთ-ერთი უმთავრესი ფაქტორია, მასმედიის მუშაობაზე, მის დამოუკიდებლობასა და ობიექტურობაზე დიდადაა დამოკიდებული. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თავისუფალი ინფორმაცია და დემოკრატია ერთმანეთს განაპირობებს და ერთმანეთის გარეშე არ არსებობს. მათ გარეშე კი ნამდვილი მოქალაქეობრივი კულტურის მატარებელ სუბიექტთა ფართო ფენების არსებობა წარმოუდგენელია, რაც, თავის მხრივ, დემოკრატიზაციის პროცესების გაღრმავებას წარმოუდგენელ რაიმედ აქცევს ნებისმიერ საზოგადოებაში.

მაგრამ ტელევიზიას დღეს ორმაგი დამოკიდებულება აქვს დემოკრატიულ პროცესებთან. ერთის მხრივ იგი ხელს

უნყოფს თავისუფალი აზრისა და დისკუსიების განვითარებას, მეორეს მხრივ კი სპობს დიალოგისათვის აუცილებელ საჯარო სივრცეს. ე. გიდენსის თქმით: „გლობალური ინფორმაციული საზოგადოების არსებობა უკვე ძლიერ მადემოკრატიზირებულ ძალას წარმოადგენს. მეორეს მხრივ, ტელევიზია და მასმედიის სხვა საშუალებები თვითონვე სპობენ დიალოგისათვის აუცილებელ თავისავე მიერ შექმნილ საჯარო სივრცეს პოლიტიკური საკითხების განუწყვეტელი გამარტივებისა და პერსონალიზაციის მეშვეობით“. (1, გვ. 92)

უფრო მეტიც, გიგანტური ტრანსნაციონალური მედია-კორპორაციების არსებობა ნიშნავს, რომ საქმიანი სამყაროს არავის მიერ არჩეულ მაგნატებს, ძალუძთ უზარმაზარი ძალუფლებისა თუ ძლიერების მოპოვება, რაც თავის დაღს ასვამს მასმედიასა და დემოკრატიის ურთიერთობებს. მაგრამ ამგვარი სიტუაციიდან გამოსავალი გლობალურ ეპოქაში გლობალური უნდა იყოს. ესაა ტრანსნაციონალური სტრუქტურები, (მაგალითად, ევროკავშირი), რომლებსაც გლობალიზაციის პირობებში აქტიურად შეუძლია ხელი შეუწყოს დემოკრატიის განვითარებას როგორც სახელმწიფოს შიგნით, ისე სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობებში. სწორედ ასეთი ტრანსნაციონალური სტრუქტურები იქნება იმის გარანტი, რომ მასმედიამ არ ჩაახშოს ის საჯარო სივრცე, რომელსაც თვითონვე უნყოფს ხელს და იქცეს ღია ინფორმაციული საზოგადოებისა და დემოკრატიის არსებობის ერთ-ერთ ფუნდამენტად.

თუ XX ს-ის უკანასკნელ მეოთხედამდე არსებულ პოლიტიკურსა და სოციალურ სიტუაციებს გავიაზრებთ, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ დემოკრატია და თავისუფალი მედია არსებობს მხოლოდ იქ, სადაც ამისათვის განსაკუთრებით ნაყოფიერი და გულდასმით დამუშავებული ნიადაგია. მსგავსად იმისა, რომ საზოგადოებაში, სადაც არ არსებობს ძველი, დიდი ხნის დემოკრატიული ტრადიციები, იგი ღრმად ვერ იდგამს ფესვებს და მისი აღმოფხვრა ადვილია. ასე იყო ადრე, ახლა კი ყველაფერი იცვლება, დგება ახალი ინფორმაციული ერა, სადაც სწორედ ინფორმაციის ღიაობას, გამჭვირვალობას, გენერირებას, გამოყენებას და დამუშავებას, „ცოდნით ახალი ცოდნის“ მოპოვებას პრინციპული მნიშვნელობა აქვს; დემოკრატია და ძალიან

მწირ ნიადაგშიც შეუძლია ფესვები გაიდგას. უპრიანი იქნება ე. გიდენსის სიტყვების მოშველიება: „ყველა დონეზე დემოკრატიის განმტკიცებისათვის ბრძოლა ღირს და ეს მიზანი სავსებით მიღწევადია. ჩვენს მსოფლიოს მეტი მართვა ესაჭიროება – ამის უზრუნველყოფა მხოლოდ დემოკრატიულ ინსტიტუტებს ძალუძთ“ (1, გვ. 95). ამგვარად, როდესაც დემოკრატია არსებობს, იგი უშუალოდ მიუთითებს გზას რეალური ღია საზოგადოებისაკენ და, პირიქით. მხოლოდ დემოკრატიისა და ღია საზოგადოების პირობებში არსებობს მრავალი უბედურებისა თუ გაჭირვებისაგან თავის დაღწევის საშუალება. რევოლუციებს ამის გაკეთება არ ძალუძთ. აი რას წერს პოპერი: თუ ძალით დავანგრევთ და მოვსპობთ სოციალურ წესრიგს, მაშინ ჩვენ პასუხისმგებელნი ვხდებით არა მხოლოდ ურიცხვ მსხვერპლზე, არამედ ვქმნით სიტუაციას, რომლის დროსაც უსამართლობა და რეპრესიები ნორმა ხდება... სამწუხაროდ, სახელმწიფო – აუცილებელი ბოროტებაა, რომლის გაუქმება შეუძლებელია... არაფერია იმაზე იოლი, ვიდრე გაანადგურო კაცობრიობა, საკმარისია ალვირი მოვხსნათ ძალადობას. გაცილებით რთულია რაციონალური საზოგადოების აშენება, რომლის კონფლიქტები უმეტეს შემთხვევაში გონიერი გზით წყდება.

სოციალური პასუხისმგებლობის გრძნობა და თავისუფლებისადმი სიყვარული, აი მემკვიდრეობა, რომლის ცოცხლად შენარჩუნება ღია საზოგადოების ყველა წევრის ვალდებულებაა, ვალია. და თუ ჩვენ ნამდვილად გვსურს ღია საზოგადოებაში ცხოვრება, მაშინ ეს მემკვიდრეობა უნდა დავიცვათ და ცხოვრების წესად ვაქციოთ.

AMIRAN BERDZENISHVILI

OPEN – INFORMATIONAL SOCIETY AND DEMOCRACY

Abstract

The study reveals the society and democratic regime's relationship problem during the creation of the open, informational society. The

main idea of the research lies in proving that open society is the best form of social life, and the democracy is the best form of governance. Accordingly the characteristics and indicators of the open and closed societies are given. There are the analyses of the cultural and mental as well as socio-economic problems which Georgian society comes across while fostering the development of informational society and democratic governance principles. In the concluding part of the study the role of the democracy and political communications and mass media, especially the role of the multimedia in the process of development of information and open society is shown.

ლიტერატურა:

1. Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. /Пер. с англ. М.: Издательство “Весь мир“, 2004.
2. Кастельс М. Информационная Эпоха: экономика, общество и культура. М. 2000.
3. Поппер К. Открытое Общество и его враги. Т.1. Чары Платона.-М.: Феникс,1992
4. Поппер К. Открытое Общество и его враги. Т.2: Время лже-пророков:Гегель,Маркс и другие оракули.М.: Феникс, 1992

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის
განყოფილებამ.



რევაზ ჯორბენაძე

(თბილისი)

რევაზ ჯორბენაძე – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი

დიდ ჯგუფთან იდენტობა (ფსიქოისტორიული ხედვა)

დიდ ჯგუფთან იდენტობის საკითხის განხილვა შესაძლებელია სოციალურ მეცნიერებათა ფარგლებში განხორციელდეს. ინდივიდები თავისი ცხოვრების უმეტეს ნაწილს, პიროვნულსა და ჯგუფურ იდენტობაში ავლენენ. ეს შეეხება ეთნიკურ, რელიგიურ, იდეოლოგიურ და სხვა სფეროს. ფსიქოლოგები, პოლიტიკური მეცნიერების წარმომადგენლები, ისტორიკოსები იდენტობის საკითხს განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ. ფსიქოისტორიული მიდგომა საკითხის ძირითად არსს სისტემურად შეისწავლის. ფსიქოისტორიის ერთ-ერთი წარმომადგენელი, ამერიკელი მეცნიერი ვამიკ ვოლკანი დიდ ჯგუფთან იდენტურობის საკითხთან დაკავშირებით დამოუკიდებელ კონცეფტუალურ შეხედულებას აყალიბებს. ემპირიულმა გამოცდილებამ ვ.ვოლკანს დაანახვა, რომ დიდ ჯგუფთან იდენტობა ხშირად საზოგადოებისათვის დესტრუქციულ სახეს იღებს, რასაც პოლიტიკოსები მასების მანიპულაციისათვის მოხერხებულად იყენებენ. დიდ ჯგუფთან იდენტურობას ადამიანები სხვადასხვა ქმედებით ავლენენ, რომლის საფუძველშივე მოიაზრება პიროვნების ფსიქოლოგიური ბუნება. ამგვარი იდენტობა პირველ რიგში კრიზისის პირობებში ვლინდება, შესაძლოა რეგრესირდეს და კონფლიქტის პირველწყაროდაც იქცეს. პოლიტიკური აქტივობის დროს დიდი ჯგუფების რეგრესი ხშირ შემთხვევებში დაპირისპირებებს წარმოშობს. დღეისათვის გავრცელებული ტერორიზმი, ომები, სეპარატიზმი, სხვა ძალადობრივი მოქმედებები საფუძველს იღებს იდენტობიდან, რომელიც უმეტეს შემთხვევაში საზოგადოებას ტრავმირებულად

აქცევს ან უკვე არსებული ტრავმული საზოგადოების შედეგია.

ვ.ვოლკანი დიდ ჯგუფთან იდენტობის შვიდ შემადგენელ მხარეს გამოყოფს:

– პოზიტიურ ემოციებთან ასოცირებული ხატების „შე-სატყვისი რეზერვუარის“ ჩამოყალიბება;

– „პოზიტიური“ იდენტიფიკაცია;

– სხვებში „ნეგატიური“ თვისების გამოყოფა;

– ლიდერის შინაგანი სამყაროსთან გაიგივება;

– შერჩეული დიდება, დღესასწაული;

– შერჩეული ტრავმა;

– საკუთარი ავტონომიურობის განვითარებისთვის სიმბოლოების ფორმირება;

ვ. ვოლკანი ამოდის ფსიქონალიტიკური თეორიიდან და დიდ ჯგუფთან იდენტობის პირველ სამ შემადგენელ ნაწილს ინდივიდის განვითარების სხვადასხვა საფეხურებს უკავშირებს. ეს არის იდენტობის საფუძველი. შევეხოთ ყოველ მათგანს. პირველი ეხება ბავშვის განვითარების საწყის ეტაპს, როდესაც მას უყალიბდება საკუთარი თავის და გარემოს მიმართ დამოკიდებულებები. ადრეულ ბავშვობაშივე ხდება შეთვისება პოზიტიური ემოციების, რაც გარესამყაროსთან კონტაქტით ხდება და გარკვეული ხატების სახით იჩენს თავს. ამ ხატებს ბავშვი ქცევაში ავლენს. ინდივიდუალური და დიდ ჯგუფთან იდენტობა ადრეულ ასაკიდანვე ყალიბდება (36 თვის ასაკი). ამ დროს ბავშვი იწყებს საკუთარი თავის შეცნობას და სხვების შეგრძნებას. სწორედ ასეთ დროს მას „კარგი“ და „ცუდი“ განცდები უყალიბდება. საკუთარი თავის ან სხვის მიმართ (როგორც ობიექტის) პოზიტიურს და ნეგატიურ დამოკიდებულებას განამტკიცებს სიამოვნება-უსიამოვნების შეგრძნებებით. უსიამოვნო შეგრძნებები ყოველთვის საფრთხესთანაა დაკავშირებული. ბავშვის ზრდასთან ერთად ამგვარი დამოკიდებულებები უფრო და უფრო რეალისტური ხდება. ბავშვი ახდენს ინდივიდუალური გამოცდილების გადატანას დიდ ჯგუფზე, რომელშიც მნიშვნელოვან როლს გარემო თამაშობს. ბავშვის გამოცდილებაში განმტკიცებული სიამოვნების ან უსიამოვნების განცდები ფსიქიკის პლასტებში ფიქსირდება, რასაც ვ.ვოლკანი ხატების „შესატყვის რეზერვუარს“ უწოდებს. ამ „რეზერვუარიდან“ შემდგომ ხდება ექსტერნალიზაცია, რაც ფსიქოლოგიური

დაცვითი მექანიზმის პროექციის ადრეული ფორმაა. მაგალითისთვის შეიძლება მოვიყვანოთ ქართული სუფრა, ახლობლების თავშეყრის ადგილი, სადაც ბავშვს პატარაობიდანვე აჩვენებენ ყოფნას. ის შეიძლება „რეზერვუარისთვის“ დადებით ხატად იქცეს და პოზიტიურ იდენტობას დაუდოს საფუძველი. ასეთ გამოცდილებას ბავშვი რეფერენტული ჯგუფის (მნიშვნელოვანი სხვები – მშობლები, ახლობლები, ნათესავები) გავლენით იღებს. ამ შემთხვევაში ბავშვში დიდ ჯგუფის წევრად ყოფნის განცდა ჩნდება, სადაც შესაძლოა ჩამოყალიბდეს მიკუთვნებულობის განცდაც, მაგალითად: „ქართველი“, „კავკასიელი“ და სხვ.. ასევე, იდენტობა მჟღავნდება ისეთ დიდ ერთეულებთან, როგორცაა ქალთა, მამაკაცთა ჯგუფი, ეროვნული ისტორია, ენა, სიმბოლოები და სხვა. ყოველივე ეს დიდი ჯგუფის ისტორიაში შედის. სოციალიზაციის ეს პროცესი ბავშვთან სხვების მხრიდან გულისხმობს დიალოგს. უფროსების მიერ გარემოს პოზიტიურად წარმოდგენა ხდება. ამ სახით ბავშვს უყალიბდება განცდა – „ჩვენს“ ან სხვების მიმართ, როგორც „ჩვენიანის“, „ჩვენებურის“. ასეთ შემთხვევაში „რეზერვუარში“ ახალ ხატებსაც ინახავენ, მაგალითად, ტანისამოსზე მიმაგრებული ეროვნული დროშა, მინის, რუკის ან სხვა ნივთის (ეროვნული ქუდი) ტარება. მოგვიანებით ამ „რეზერვუარიდან“ საჭირო ერთეულის გამოვლენა ხდება პოზიციურებით.

მეორე – „პოზიტიური“ იდენტიფიკაციის გაზიარება, რაც 3 წლის ასაკიდან იწყება. ამ შემთხვევაში ეთნიკურ-ნაციონალურ ჯგუფთან ხდება იდენტიფიკაცია, რადგანაც საწყის პერიოდში ბავშვს უწევს იქ ყოფნა, სადაც მისთვის უსაფრთხო გარემოა და კულტურული არეალი იმთავითვე მოცემული. ამ დროს ძლიერდება განცდა „ჩვენებურის“, რაც თავს იჩენს ჯგუფის წევრებისთვის დამახასიათებელ ქცევაში. „ჩვენიანის“ განცდა აძლიერებს დიდ ჯგუფთან იდენტობას, რაც ენაშია ასახული. მშობლიური ენით კულტურული ღირებულებების, მრწამსების შეთვისება სწრაფად ხორციელდება, რაც ქმედებაში ვლინდება. აღზრდის პროცესი, კულტურული ღირებულებების და იდეალების დასწავლა ხდება. ბავშვის მხრიდან ენას, ჩაცმულობას, საჭმელს, სიმღერას, ცეკვას უპირატესობა ენიჭება. მოზარდობის და ჭაბუკობის ხანაში იდენტიფიკაცია ხდება მასწავლებელთან, მოძღვართან, ავტორიტეტთან, თემთან,

ჯგუფის ლიდერთან – რაც საფუძველია რელიგიური, ეთნიკური იდენტობის. ბავშვი კარგად აღიქვამს ჯგუფის კოლექტიურ გამონათქვამებს – „მე ვარ ქართველი“; „მე ვარ მართლმადიდებელი“; „მე ვარ თეთრკანიანი“ და სხვა. შესაძლოა ითქვას, რომ ბავშვი სწრაფად შეითვისებს ცხოვრებასთან დაკავშირებულ ყველა მოვლენას (სიკვდილი, სიცოცხლე, ოჯახი, ახლობლები) და შემდეგ ავლენს ნორმატიულ ქცევაში. ემიგრაციაში ბავშვებს უჭირთ ახალ გარემოში შეგუება, რადგან გაშინაგნებული ჰქონდათ საკუთარი კულტურა რომელიც პოზიტიურად ფასდება. აქედან გამომდინარე უცხო ქვეყანაში ცხოვრებისას დაძაბულობის შექმნის მრავალი შემთხვევა არსებობს, რაც ასევე პოლიტიკურ სფეროსაც შეიძლება შეეხოს.

მესამე გულისხმობს სხვებში „ნეგატიური“ თვისებების გამოყოფას და გაშინაგნებას. ბავშვის აღზრდა იზოლირებულ ჯგუფში არ მიმდინარეობს. ის ასევე კავშირშია სხვა ჯგუფებთან და ურთიერთობებში შედის მათთან. საკუთარის სხვა ჯგუფთან შედარებისას ბავშვი აღმოაჩენს, რომ სხვა ჯგუფი მისთვის მიუღებელია, განსხვავდება რადიკალურად, მასაც არ იღებს სხვა ჯგუფი და აქედან გამომდინარე მათ მიმართ უყალიბდება ნეგატიური განწყობა. სხვებს მიაწერს ნეგატიურ თვისებებს და შესაძლოა მყარი სტერეოტიპული პოზიცია ჩამოყალიბდეს. მაგალითად, „ჭუჭყიანია, ბინძურია, ემმაკია“ და სხვა. ასეთი „ცუდი“ კონტექსტით ხატის არსებობა მოზრდილ ადამიანშიც იჩენს თავს და ჩამოყალიბებულ პოზიციას თაობიდან თაობას გადასცემენ.

მეოთხე ეხება ლიდერთან გაიგივებას. ასეთი ლიდერები ძირითადად „ქარაზმატულები“ არიან, მაგალითად: განდი, მარქედუნი, ლენინი, ბინ ლადენი და სხვა. მსგავს ლიდერთა მოქმედება გამონაკლის შემთხვევებში პოზიტიურია, მაგრამ უმეტესად დესტრუქციულ ხასიათს ატარებს. ლიდერთან მიმართებები პოლიტიკურ იდენტობას უკავშირდება, რომელიც დიდი ჯგუფის განზოგადებულ სახეს წარმოადგენს. მსგავსი ლიდერები დიდი ჯგუფის აქტივობის ვექტორს განსაზღვრავენ. საჯარო გამოსვლებში მიმართავენ „რეგრესიას“, რათა წინა პლანზე წამოწიოს ჯგუფური გრძნობები, აშკარად გამოხატონ ის აზრი და განწყობა, რაც ხალხს მოსწონს ან არ მოსწონს. ეს კი თავისთავად პოლიტიკური პროპაგანდის საუკეთესო საშუა-

ლებაა და პოლიტიკური იდეოლოგიის წნეხში აქცევს დიდ მასებს. ამ სახით კვლავ იქმნება „შესატყვის რეზერვუარში“ ახალი ადგილი ამ ლიდერისათვის. ვ.ვოლკანს მოჰყავს მუსტაფა ქემელ ათათურქის ცხოვრებიდან ერთი ეპიზოდი, რომელიც აღწერს იმ ცვლილებას, რაც ცხოვრების განმავლობაში განიცადა და შემდეგ კი მის პროექციებს დაედო საფუძვლად, თანამედროვე თურქეთის დაარსებისას. მის უდიდეს დამსახურებად ითვლება ოსმალური იმპერიიდან ახალი თურქეთის შექმნა, რომელიც დასავლურ ღირებულებებზეა ორიენტირებული. ასეთ ტრანსფორმაცია არა მარტო რეალობაში მოხდა, არამედ მის პიროვნებაშიც. ეს ბიოგრაფიული მომენტი მის ოჯახში განვითარებულ ტრადიციას უკავშირდება. თურქეთის იმპერიას მისმა ოჯახმა სამი შვილი შესწირა, იმ დროს როცა ათათურქი 7 წლის იყო. დედის ძალისხმევით და გავლენით ის ბავშვობიდანვე ლიდერის ამპლუაში გვევლინება, რომლის აღზრდა თავისუფალ პრინციპებს ემყარებოდა. დედის შთაგონებით ათათურქი ახალ თურქულ სახელმწიფოზე იწყებს ფიქრს. ამ პიროვნულმა მოტივაციამ განსაზღვრა ახალი თურქეთის შექმნა, რათა ის ყოფილიყო „მშვიდი“ და სტაბილური და არა მეზობელი. ისეთი სიმშვიდე როგორსაც მისი დედა ტრადიციული ამბების შემდეგ იჩენდა. პირველი ძლიერი შთამოქმდილება ათათურქმა განიცადა თურქეთის ერთ-ერთი მხარეში ყოფნისას. აქ იგულისხმება უარი ძველზე და ახლის ძიება. ეს იყო თურქული ნაციონალური ქუდის მოშორება, რაც პირველმა თვითონ განახორციელა. დასავლურ სტილზე ჩაცმა ათათურქს ათავისუფლებდა ძველი იდენტობისაგან და ქმნიდა ახალ ხატს „შესატყვისი რეზერვუარისთვის“. ახალ იდენტობას ფართო მასებმა დაუჭირეს მხარი და თურქეთმა ახალ მონყოლაზე აიღო ორიენტირება – ეს კი გადარჩენისთვის მნიშვნელოვანი ნაბიჯი იყო.

მეხუთე და მეექვსე შერჩეული დიდება და შერჩეული ტრავმა. ვ.ვალკანის კვლევის მნიშვნელოვან ნაწილს სწორედ ეს კონცეფტუალური მხარე შეადგენს, ამიტომაც ვრცლად შევეხოთ მათ გამოვლენას. „შერჩეული დიდება“ და „შერჩეული ტრავმა“, ავტორის აზრით, ფსიქოანალიზის და ისტორიის მჭიდრო კავშირს განსაზღვრავს. დიდ ჯგუფთან იდენტების ამ ორ ელემენტს გადამჭრელი მნიშვნელობა აქვს. პირველ რიგში ის მოცემული ჯგუფების წარსულს უკავშირდება. „შერჩეული დიდება,

დღესასწაული“ გულისხმობს დიდი ჯგუფის მიერ ტრიუმფის შედეგად გაზიარებულ კმაყოფილებას. ჯგუფის ყოველი წევრის მენტალური რეპრეზენტირება მითოლოგიურ სახეს იღებს. ეს შეიძლება იყოს შემთხვევა, მოვლენა რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემა. ახალი თაობის წარმომადგენელთა აღქმაში წარსულის წარმატების გამო, დიდების, გამარჯვების განცდა ისადაგურებს. სწორედ, ახალი თაობის თვითშეფასების ამაღლებას ემსახურება შერჩეული დიდების მანიფესტირება. „შერჩეული დიდების“ გადაცემა, ბავშვის დიდ ჯგუფში ჩართვას უწყობას ხელს და მათში თვითპატივისცემის, პრესტიჟის გრძნობას აღძრავს, უყალიბებს საკუთარი ჯგუფის იდენტობას.

ომის, კრიზისულ სიტუაციებში ლიდერები პოლიტიკურ ქრილში განიხილავენ ამგვარ შერჩეულ დღესასწაულებს, რომლის გააქტიურებისთვის სახსრებსაც არ იშურებენ. ლიდერის ასეთი ქმედება ჯგუფურ იდენტობის მიმართ მათ მხარდაჭერს გულისხმობს. მაგალითად: სპარსეთის ყურეში ომის დროს (1991) სადამ ჰუსეინმა სცადა ხალხისთვის საკუთარი თავი ისეთ ლიდერად წარედგინა, რომ მათ მხარდაჭერა მოეპოვებინა. ამისთვის მან მიმართა „შერჩეული დღესასწაულის“ გაცოცხლების ხერხს და მოახდინა საკუთარი თავის ასოცირება სულთან სალადინთან, რომელმაც XII საუკუნეში ჯვაროსნების განდევნა მოახერხა. ჰუსეინმა ამ მოვლენის წინ წამოწევით სცადა წარსული გამარჯვებების „გაცოცხლება“ და ცდილობდა შეექმნა ილუზია, რომლითაც გააერთიანებდა ერაყელ ხალხს და სალადინის მსგავს გმირობას ჩაიდენდა. სალადინის მსგავსად სადამი დაბადებული იყო ქ. ტიგრიტში, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ სადამი – არაბი იყო, ხოლო სალადინი კი ქურთი, რომელიც ეგვიპტეს მართავდა და არა ერაყს. ამ ფაქტს დიდი მნიშვნელობა არ ქონდა ხალხისთვის, მთავარი ის იყო, რომ რელიგიური რწმენით ისინი ერთნი იყვნენ და ქრისტიანებს ებრძოდნენ ანუ სალადინით მუსულმანი სადამი შეძლებდა ურწმუნო ამერიკის შეერთებულ შტატებთან შებრძოლებას. ბუნებრივია „შერჩეული დიდების გაცოცხლებამ“ ხალხში მხარდაჭერა მოუტანა მას, მაგრამ მოგვიანებით ერაყში ამერიკის შეერთებული შტატების და მოკავშირეების ჯარების შესვლამ ეს მათი დაანგრია დიდი მსხვერპლის ფასად.

„შერჩეული ტრავმა“ ლიდერის მხრიდან ისეთი ქმედების

გამოვლენას გულისხმობს, რომლითაც თავის ჯგუფს წარმოადგენს მსხვერპლის როლში.

ამ შემთხვევაში საკუთარი ჯგუფის დამცირების, შეურაცხყოფის ჩვენება ხორციელდება ისე იმ მიზნით, რომ განხორციელდეს დიდ ჯგუფთან იდენტიობა. ვ.ვოლკანი ემპირიულ კვლევებზე დაყრდნობით აღნიშნავს, რომ შერჩეული ტრავმის მნიშვნელობით დიდი ჯგუფის შეჭიდულება უფრო ძლიერდება, ვიდრე შერჩეული დღესასწაულის (დიდების) წარმოჩენისას. პიროვნულად მძიმე გადასატანია ტრავმა. ჯგუფის შემთხვევაში ყოველი წევრი შეურაცხყოფილის თვითხატს ჩამოიყალიბებს. ასეთი სახის ტრავმები მეორე და მესამე თაობებს გადაეცემა, თუმცა სხვადასხვა ინტენსივობის დონით.

თაობიდან თაობაში გადაცემა ხორციელდება რიტუალურ-ბით, ნარატიული გადმოცემების სახით, რომელსაც შემდგომი თაობა ბავშვობიდან ისმენს. ამ ფორმით გადაცემული ინფორმაცია ახალ თაობაში არაცნობიერად ახდენს შეურაცხყოფილის თვითხატის ჩამოყალიბებას, რაც, თავის მხრივ, ინვესტ ბრახს, აგრესიას, აღვიძებს დამცირების, უძღურობის, უუნარობის გრძნობას. ამგვარი ტრავმებია: ახლობლის დაკარგვა, გარდაცვალება, ღირსების, პრესტიჟის ხელყოფა, მატერიალური საგნების დაკარგვა და სხვა. მშობლიდან ბავშვზე გადაცემული ინფორმაცია ბავშვის მეხსიერებაში ადგილს იჭერს, შემდეგ კი ახალი თაობა მას გაიაზრებს მსხვერპლის პოზიციიდან, ხოლო მეორე მხრივ ის სტიმულია მტერზე შურისგების.

„შერჩეული ტრავმის“ ერთ-ერთი ძირითადი მახასიათებელი ისაა, რომ ის დროში ხანგრძლივად ინარჩუნებს თავს და ჯგუფის წევრების კოლექტიურ მეხსიერებაში იმკვიდრებს ადგილს. პოლიტიკურ ცხოვრებაში ლიდერები ასეთ სიტუაციას ოსტატურად იყენებენ, რათა საკუთარი იდეოლოგიური შეხედულებების პროპაგანდა მოახდინონ. შესაძლებელია ეს პოტენციული მტრის მიმართაც იყოს გამოყენებული. ყოველივე ამას ვ.ვოლკანი დროის კოლაფსს უწოდებს. ასეთ დროს პოლიტიკურ ცხოვრებაში ირაციონალურ საფუძველზე მიღებული გადაწყვეტილებებით დესტრუქციული ქმედებები ხორციელდება.

ამის დასადასტურებლად ვ.ვოლკანს მოჰყავს შერჩეულ ტრავმაზე საკუთარი დაკვირვება, რაც სერბეთსა და კოსოვოს ეხება. ისტორიული წყაროებიდან ცნობილია, რომ სერბმა ხალ-

ხმა 1389 წელს ბრძოლაში კოსოვო გაანადგურეს. ისტორიული მემკვიდრე ალნერს ფაქტს, სადაც ორთავე მხარის ლიდერი – ოტომანების სულთანი მურად I და სერბთა პრინცი ლაზარი – იქნენ მოკლულნი. ამ ფაქტის შემდგომ სერბეთმა 80 წლით შეინარჩუნა ავტონომია და კოსოვისათვის ბრძოლა მიჩნეულ იქნა უდიდეს გამარჯვებად (დღესასწაულად). ამ პერიოდიდან დაწყებული პრინცი ლაზარი მსხვერპლად იქნა აღიარებული, რომელიც მუსულმანებმა აწამეს და მოგვიანებით წმინდანად აღიარეს. ოტომანების იმპერიას ეკუთვნოდა სერბების ქვეშევრდომობა. პრინცი ლაზარი სიმბოლო გახდა სერბეთის სურვილისა დაებრუნებინათ კოსოვო, რაც XIX საუკუნეში მოხერხდა. პოსტკომუნისტურ სერბეთში პრინცი ლაზარის სახე კვლავ პოლიტიკური დაპირისპირების საწყის ეტაპზე იქნა გამოყენებული. მისი სახე სლობოდან მილოშევიჩმა კოსოვოში წამოწყებული ომის წინ გამოიყენა. აქ 600 წლის წინანდელმა შეურაცხყოფამ, სისუსტის გრძობამ ხელახლა იჩინა თავის „კოლექტიურ მესხიერებაში წარსულის გაღვიძებით“. სლობოდან მილოშევიჩმა სერბეთის ტერიტორიაზე ჩატარებული რიტუალით – პრინცი ლაზარის ნეშთის, როგორც წმინდანის სერბეთის ტერიტორიაზე გადატანით, ფიცის დადებით მის ნეშთან „გააღვიძა“ მიძინებული მტრობა, რაც სერბეთსა და კოსოვოს მხარეს შორის წარსულში არსებობდა. ამ სახით მოხდა საზოგადოების პოლარიზება „ჩვენ“ და „სხვად“, რაც მტრის ხატის გააქტიურებას გულისხმობდა. რეალური მტერი სწრაფად მოიძებნა და ომის შეჩერება საერთაშორისო თანამეგობრობის ძალისხმევით მოხერხდა.

ვ.ვოლკანი იმ დინამიკაზე აკეთებს აქცენტს, რაც პოლიტიკურ ცხოვრებას ახასიათებს დიდ ჯგუფთან იდენტობისას:

„შერჩეული ტრავმა → თაობებში გადაცემა → ფუნქციის შეცვლა → დიდი ჯგუფის ფსიქოლოგიური „გენის“ გამოვლენა (ეთნიკური, ნაციონალური, რელიგიური მარკერები) → შერჩეული ტრავმის კვლავ გააქტიურება → ლიდერის გაძლიერება ჯგუფის დაქვემდებარების მიზნით → დროითი კოლაფსი → მსხვერპლის როლში ხელმეორედ ყოფნა → კონფლიქტის მომწიფება (დიდი ჯგუფისათვის) → გადაწყვეტილების მიღება „ირაციონალური“ საფუძველზე → დესტრუქციული აქტივობისკენ დიდი ჯგუფის მობილიზება“.

მეშვიდე სიმბოლოების გამოყოფა და ფორმირება. ჯგუფურ იდენტობას ხელს უწყობს სიმბოლოთა იმ რიგის არსებობა, რომლის კომპონენტები კულტურული არეალის მიხედვითაა დატვირთული. მაგალითად, ეროვნული დროშა, ან დავითის ვარსკვლავი (ფარი), რომელიც მხოლოდ ებრაელების სიმბოლოა. ყოველი ქვეყნის სიმბოლოებში არის იდენტობის ნიშნები და ის მნიშვნელობას იძენს მათთვის თუ შერჩეულ წარმატებას ან წარუმატებლობას უკავშირდება.

დიდი ჯგუფის იდენტობის შემადგენელი ნაწილები თავისუფლად შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ ქართულ იდენტობასთან მიმართებაში. ეს ეხება, როგორც რელიგიურ, ეთნიკურ, ასევე პოლიტიკურ სფეროსაც. საქართველოს ბოლო ორი პრეზიდენტისთვის საქართველოს იდეალურ მეფედ მიჩნეულია – დავით აღმაშენებელი. ეს ლიდერები თავს აიგივებენ მასთან და მის ქმედებასთან. ასეთი იდენტურობა გულისხმობს საქართველოს გაერთიანებას, იმ დიდებას, რომელიც XII საუკუნესთანაა დაკავშირებული. ისტორიული ხატი საქართველოს დიდი მეფისა დაკავშირებულია ასევე იმ ბრძოლასთან, რომელიც მას გადახდა შიდა მტრებთან, რომლებსაც ის მოხერხებულად უსწორდებოდა. მნიშვნელოვანი ხატია, ასევე, ბრძოლები დარუბანდის ციხესთან. დღეისათვის ეს ხატები „ცოცხლდება“ პრეზიდენტის ქმედებებში, ოპოზიციის მიმართ დამოკიდებულებაში, ნულოვან ტოლერანტობაში კანონდამრღვევთა მიმართ, დამოკიდებულებაში ჩრდილოკავკასიელების მიმართ. მაგალითად, ე.შევარდნაძის პრეზიდენტობის დროს მასმედია კარგად გამოიყენა ასეთი ხატი ჩრდილოკავკასიელებთან დამოკიდებულების მიმართ, რომელიც განსაკუთრებით ჩეჩნეთს ეხებოდა, სადაც თავს აფარებდა საქართველოს პირველი პრეზიდენტი ზ.გამსახურდია. პრეზიდენტ მ.სააკაშვილის პირველი ოთხნობიანი ვადის დასრულება რუსეთის ფედერაციასთან ურთიერთობის დაძაბვით აღინიშნა. მტრის ხატის ვექტორი კვლავ ჩრდილოეთისაკენ გადაიხარა.

შესაძლებელია ამ უარყოფითი დამოკიდებულების შეცვლა, თუ მოიძებნება ახალი ხატი, რომელიც რუსეთთან კავშირს სტაბილურ სახეს მისცემს, თუ ისტორიულად არსებული ურთიერთობიდან აქცენტი წარმატებაზე იქნება.

არსებულ ვითარებაში კვლავ დიდია დაპირისპირება რუ-

სეთთან, რომელიც 2008 წლის ომის შემდეგ გრძელდება. დღეისათვის საქართველოს მხარე გამოხატავს მზადყოფნას ურთიერთობების განახლებისკენ. დაპირისპირებას ხელი შეუწყო მტრის ხატის არსებობამ, იმ „შერჩეულმა ტრავმამ“, რომელიც 1921 წლიდან არსებობდა. ბოლშევიზმის შემოსვლის შემდეგ ამ ტრავმის გაღვიძება ხდება იმ შემთხვევაში, თუ საქართველო გრძნობს საფრთხეს ჩრდილოელი მეზობლის მხრიდან. ასეთ შემთხვევაში მნიშვნელობა არა აქვს ვინ არის პროვოკაციის წამომწყები; ქართველებში კვლავ ჩნდება სიმპტომი. ასეთ ტრავმას უკავშირდება ის მოვლენები, რაც განვითარდა საქართველოში დამოუკიდებლობის მოპოვების პერიოდიდან დღემდე. ჩამოვთვლით ზოგიერთ მათგანს: 9 აპრილი, ომი აფხაზეთში, დაპირისპირებები სამხრეთ ოსეთთან, სამოქალაქო ომი, პრეზიდენტის გადაადგება-პუტჩი, ვარდების რევოლუცია და სხვა.

მასიური ქმედებები ხდება დღესაც ოპოზიციის წარმომადგენლების მიერ ორგანიზებული მიტინგები ამის დასტურია. დღეისათვის ოპოზიციურად განწყობილი მასები დღესასწაულად მიიჩნევენ 2008-2009 წლის გამოსვლებს ქუჩაში. ასე განხორციელდა საზოგადოების პოლარიზება და დიდებასთან იდენტიურობის გაძლიერება. ოფიციალური ხელისუფლების მომხრეებს გაუძლიერდათ პრეზიდენტთან იდენტობა, რადგან მას ძლიერად მიიჩნევენ. თვლიან, რომ ის მოხერხებულად მოქმედებს ოპოზიციონერების წინააღმდეგ და ნეგატიური განცდები უჩნდებათ ოპოზიციონერების მიმართ. ასე ყალიბდება საკუთარი პოზიციები და იდენტორების გამომჟღავნება ხდება ერის ძლიერ ლიდერთან, რომელიც მათ მიერ დღეს მიჩნეულია, როგორც პროგრესული. ოპოზიციამ კი 2010 წელს ვერ მოახერხა ლიდერის (ან ლიდერთა) გამოყოფა, ვისთანაც მოახდენდნენ იდენტობას. სწორედ ასეთი საქციელის გამო მათ მომხრეებს იმედი გაუტრუფდათ. ოპოზიციას კვლავ მხარს დაუჭერენ, თუ მოახდინა რაიმე სახით რომელიმე შერჩეული ტრავმის გაღვიძება.

ერის ისტორიაში არსებობს ფაქტები, რომელიც პროგრესად, წინსვლადაა მიჩნეული. ასეთად დღესაც რჩება დამოუკიდებლობის მიღება ზ.გამსახურდიას პრეზიდენტობისას და ვარდების რევოლუცია მ.სააკაშვილის წამოწყებით. დღეისათვის მოსახლეობის მცირე ნაწილი მიიჩნევს ვარდების რევოლუციას

შეცდომად. ის კვლავ გამარჯვების, წინსვლის და პროგრესის სიმბოლოდ რჩება. გამოთქმა „ნელ-ნელა წინ მივდივართ“, „რაც ხდება, მაგრამ ნელი ტემპით“ მიუთითებს იმაზე, რომ მოსახლეობას ჯერ კიდევ განცდაში აქვს ვარდების რევოლუციის გამოცდილება, როგორც გამარჯვების სიმბოლო. ვარდების რევოლუცია დიდხანს იქნება „შერჩეული დღესასწაულის“ ნიმუში, რადგან შედეგი იყო ახალი თაობის მოსვლა ხელისუფლებაში. სწორედ ისინი შეძლებენ თაობიდან თაობას გადასცენ ამ წარმატებით მიღებული სიხარული, რომელიც აღიქმება, როგორც დღესასწაული, რადგან მათი სოციალიზაციის მნიშვნელოვან ეტაპზე რევოლუციის მონაწილეები აღმოჩნდნენ. დღესასწაულები ერს ბევრი აქვს – ერთს ტრადიციული და მეორეს ახალი. ყველაზე დიდი დღესასწაული მომავალში შეიძლება ჩაითვალოს საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის აღდგენა, მაგრამ ეს შორეულ პერსპექტივაში მოიაზრება.

დღეისათვის, საქართველოში გროვდება ემოციებთან ასოცირებული ხატები, რომელიც დადებით განწყობებს ქმნის, მაგრამ ამ პროცესს ხელს უშლის ზოგიერთი ლიდერის მოქმედებები, რომელიც მოსახლეობის მიერ არაადეკვატურად აღიქმება. ეს ეხება როგორც პრეზიდენტს, ქალაქის მერს, რეგიონების ხელმძღვანელებს ან სხვა თანამდებობის პირთა ქმედებებს. მაგალითად, უფროსი თაობის დაუფასებლობა და ამის აშკარად გამოხატვა, ძველი დრომოჭმულის განადგურება.

იდენტურობის ხელყოფა მძიმედ აღიქმება. მაგალითად, ქართულ მართლმადიდებლურ ეკლესიაზე მცირე კრიტიკაც კი მოსახლეობაში აღშფოთებას იწვევს. ეს განპირობებულია იმით, რომ ქართველი და მართლმადიდებელი ჩვენი იდენტობისათვის ტოლფასი ცნებებია.

დიდ ჯგუფთან იდენტების გამოხატვა შესაძლოა პოლიტიკური მანიპულირების საგანი იქცეს, რაც ჩვენს რეალობაში ხშირად ხდება. უმეტეს შემთხვევაში ის დესტრუქციულ ხასიათს არ იღებს, მაგრამ დესტრუქციულია იმ შემთხვევაში, თუ ის ერის საკრალურ ღირებულებებს ეხება.

ვ. ვოლკანის თეორიული შეხედულებების შუქზე შეიძლება განხილულ იქნეს დიდ ჯგუფთან იდენტების საკითხი და გამოვლინდეს ქართული იდენტობები, რომელიც შეიძლება გამოვიყენოთ ერის წინსვლის და საზოგადოებრივი პროგრესისთვის.

REVAZ JORBENADZE

**LARGE GROUP IDENTITY
(psychohistoric approach)**

Abstract

The issue of identity with large groups is discussed on the theory light of V. Volkan, who has separated identity features. These features influence on Nation's mass action. Discussion of Georgian identity is possible in the limits of this theory, that Nation has sherd gloria and travma. On the one hand it occurs in people's mass action and on the other hand it may be used as the instrument of manipulation tool.

ლიტერატურა:

1. Volkan V. – Blind Trust. Pitshstoune Publishing. Virginia. 2004. p.367.
2. Volkan V. – The Need to Have Enemiec and Alliec Northvale, New Jersey. London. 1988. p.298.
3. Volkan V. – Blood Lines. From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism. Farrar, Straus and Giroux. New York. 1997. p.280.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის
განყოფილებამ.

**რელიგიის ფილოსოფია და
რელიგიონომცოდნეობა**

**PHILOSOPHY AND SCIENCE
OF RELIGION**



კახა ქეცბაია

Kakha Ketsbaia (Tbilisi)

(თბილისი)

კახა ქეცბაია – ფილოსოფიის დოქტორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი; სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციოლოგიის მიმართულების სრული პროფესორი. სავლეთის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილე. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის (ონტოლოგია, გნოსეოლოგია), სოციოლოგიის (თეორიული და პრაქტიკული) და რელიგიის ფილოსოფიის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს ორმოცზე მეტი სამეცნიერო სტატია მეცნიერების ამ სფეროებში და ხუთი წიგნი. ეწევა აქტიურ პედაგოგიურსა და მთარგმნელობით საქმიანობას.

THE QUESTION OF FUTURE OF RELIGION IN CLASSIC AND MODERN SOCIOLOGY OF RELIGION

„Man has forgotten God and got furious“

Konstantine Gamsakhurdia

The question of future of religion has always been topical in sociology of religion since its founders (Durkheim and Weber). A number of current global processes, taking place in modern society, have added sharpness and relevance to the question of future of religion and it became one the most debatable issues.

The purpose of sociology of religion, as the scientific discipline studying religion, is seeing its subject in its perspective and prognostication of future, especially when situation concerning religion today is rather alarming.

It is a generally approved fact and there is no novelty that mankind is in postclassical epoch and that means devaluation of classical values. Precursor of the beginning of this process was Friedrich Nietzsche. He was one of the first who proclaimed „Death of God“ to the mankind. „Death of God“ also meant the „Death of Man“,

but mankind obsessed by luxury, comfort and everyday trifles of life did not pay proper attention to it. But at the end, everything finished with „God murdered“ mankind „killing the Man“. If the XX century is stigmatized by „Death of God“, for the XXI century such a stigma will be „Death of Man“ (existing reality is so pessimistic and terrible, that even the greatest pessimist Schopenhauer would be envious of living in such an epoch). Without dramatizing of given reality, it can be said that everything this is very painfully reflected on future of religion.

Nowadays nobody argues that a new type of society – transforming society – is being developed simultaneously with globalization process, where every social institute is under alteration. For example, during the last century culture, economics, politics, system of values changed and likely religious life of society will also change. In modern society, which is based upon high technologies and scientific approach to the universe, the role of religion has been shifted into the background which made modern sociology of religion (like classic sociology of religion) began to speak about its annihilation. In Robert Bell's words globalization caused the origin of „civil religion“, which is quasi-religious loyalty, where citizenship acquires religious colouring. Everything this assists developing of post-confessional society. According to sociologists, the concept of electronic, so-called cyber-church is being arisen into the foreground in this type of society, which in the end is considered as the origin of „virtual religion“ (1. p. 641-642). In this case, the main line of development of society is the way from „sacral to secular“, from „divine to worldly“, during which sacral society becomes weaker and weaker and finally we get desacralised society. The process of secularization is the base of everything this, which in modern sociology of religion is not so groundlessly connected with modernization process. Side by side with concept of „virtual religion“, one more new term „religious innovations“ has come into sociology of religion (2. p. 545).

The concept of „virtual religion“ is in connection with notions of „virtual society“ and „virtual man“. New technologies are one of the

most vital questions, which are connected with future of religion; they are from their side essential characteristic for postmodern reality, because there is a talk on importance of replacement of industrial technologies by information communication technologies, which, in itself, means the disappearance of existing reality. A new reality takes its place, which is delivered to man by means of new technologies – television (already outdated), social nets and enormously enlarged modern media means. In order to feel its own existence, the man must be in this virtual space – on the communication screen, facebook, myspace and so on. According to postmodernist Bodrillard, media means, industries of learning and entertainment are the masters of modern society, which have shifted industrial society and the world of its values. Net society manipulates with the sign-producing systems, but they do not signify anything but themselves. Such a total virtual reality is being formed which is based upon simulation, hypocrisy and imitation. This is a new reality, so-called virtual reality – artificial copy of existing reality, which is already so important that true reality has lost its meaning. It is called the death of social in sociology (Bodrillard). Since that moment, the man is simulated – instead of real man there is his simulation (See: 3). Man exists in virtual reality in his digital form, as the only reality is a super-real, virtual space, which excludes the reality of other kind. Actually, it is this that we call „Death of a Man“.

Naturally, virtualization of a man and society has also concerned religion. Because of which sociologists became disturbed and began talking about future of religion. Discussion and debates started about the fate of religion in postclassical virtual society.

The main, central questions are: has the role of religion become weaker in modern society? If it is so, and religion really loses its importance and influence upon society, what will be the end of this process? Aren't we going to unreligious society? Should this everything finish in originating of so-called new religions in perspective? Or contrary – everything this will cause opposite reaction and traditional religions will be filled with new energies in new

conditions and begin full-blooded life. These questions are real, as the accelerating rate of transformation of society is real. The main question is this: if culture has become mass culture, does not the same threaten religion? Especially – when, if we say in Bodrillard's words, modern culture has become producer of garbage and the man has nearly become garbage himself.

The answer to this question is demand of time. This is the challenge which sociology of religion faces today. These questions, which in the view of religion are blasphemy, require answers. Traditional religions have their own answers. That is another matter, what do the representatives of scientific disciplines, whose professional business is studying of religion, say about it. In this case, the fact, that the question of theoretical analysis in sociology is based on the empiric material and facts, must be taken into account.

Number of factors affects religion directly on indirectly. These are: culture, education, science, technique, moral-ethical norms, political life and economics; the processes taking place in these spheres complicate the question of future of religion more, that is why this issue in the end is one of the fundamental segments of question on future of religion. If religion does not have future, neither has society, and vice versa.

Historically the first prognosis on future of religion belongs to the father of sociology Comte. In his prognosis, religion has to be replaced by science in future society. Such idea existed in the history of thought for a long time since the end of XIX century to the middle of XX century. Ernst Mach and Bertrand Russell with other representatives of positivism were well-known followers of it in sociology. In their opinion, science would bring happiness to the mankind. But it was the time, when even Comte had doubts in the rightness of this statement. In spite of this, he as a sociologist knew that society always needs some ideal, which causes altruism and generosity in his members. And his positive religion was motivated by similar noble enthusiasm. Comte's prediction didn't materialize. Like other his similar ideas, it was having no prospects from the very beginning, because religion can not be artificially formed. It seems it

is beyond the strength of ordinary mortal. Moreover, the life has shown that science not even made the man happy, but on the contrary, it brought him a lot of misfortunes and tragedies. And now desirable for everybody science has become a puzzle. Comte's idea appeared to be successful only in one point; namely, he showed society the necessity of religion. Greater representative of sociology of religion Durkheim pointed out at his mistake. He underlined that that Comte had failed to take into consideration – that religion never represents the result of man's realized, intellectual activity, that its creative powers are unknown to man. It appears by itself, as the beginning and guarantor of man's social life. The fact of rational projecting of religion had always finished unsuccessfully in history, as the irrational always exceeds rational in it.

Marxist social theory also spoke about vanishing of religion. Marx considered religion as result of estrangement and form of „false consciousness“. But his sociological analysis of religion was one-sided. He didn't appreciate properly the role of religion in society. Marxist sociology of religion was utopian theory, falseness and unfeasibility of which well appeared in the period of downfall of Marxist ideology in our society, when not religion, but Marxist theory and Marxism itself had vanished.

After Marx Weber offered us to think on the question if there is such a social function in which religion is irreplaceable. Due to sociological analysis of this question, he concluded that without religion it will be difficult for man to consider his own life critically; religion always delivers new ideas for him; according to Weber, religion possesses potential of radical social alterations (Protestantism is meant). Weber is also the author of theory of lose of sacral. He thought that domination of technology and bureaucracy in modern society determines man's consciousness and aspirations by pragmatic interests, and by caring about comfort forms the type of society where everything is determined and defined beforehand. In this case, aspiration for high ideals, love of beauty and heroic inspiration are lost together with religion. He brought in a notion of „disenchantment“,

for denoting this process. He proceeded from concept of conflict between religion and modern consciousness and like Comte predicted the victory of last upon religion. In modern society, Weber sees lessening of role of religion in establishing of banal utilitarianism by rational sight of the universe, which, from the side of religion, is perceived as a syndrome of insanity, caused by hypertrophy of rationality.

In spite of such unpleasant predictions on future of religion from the side of classical sociological theories, religion continues its existence in usual rhythm. Moreover, in many countries in the XX century (for example, Georgia) religious renaissance takes place, that points to the fact that existence of sacral continues. That gives sociologists possibility of saying that religion is a specific phenomenon and it always takes part in man's life in this or that form. Durkheim was just pointing to that when said that eternal dwells in religion; that religion is not illusion and a false vision of universe, but the most living reality compared to other social institutes, equalizing of which with science or ideology is impossible, though religion somehow contains some ideological moments. Religious man will not like Durkheim's attitude towards religion, in spite of its positive contents, as it gives sociological conception of religion, and it means that religion is interesting for Durkheim as much as it provokes social energy in humans; Durkheim as sociologists is interested in religion because he sees in it strong factor developing a man into member of society (generally, it must be said, that opposition between science and religion negatively affected possibilities of sociology of religion, but since this opposition was neutralized and equal primacy of knowledge and faith was recognized, it became possible to speak on sociology of religion more freely. Today it is most interesting and distinguished among sociological disciplines, not only by its subject, but because values of secular, civil and super-secular, super-civil meet in it, and it is the place of meeting of earthly and heavenly).

Durkheim like Weber noticed the direction of society and that is why he thought that traditional religions can not answer or do not correspond to social experience of modern human and society. And

that is why he supposed that their transformation in future was irreversible. In his opinion, a new type of society will need new religion. If it is so, when the question of future of religion must be put in another foreshortening. Namely, is it possible for society to be without religion? If we understand religion as Durkheim does, when the answer to this question will be negative. But the existence of sacral will be in force, as society can not exist without holy, sacral objects. Need in sacral always will be. But the God who traditional religion offered us will be overcome (Bohnhoeffer). In the process of seeking of key of mysteries of society, great representative of sociological religion did not take into account the most important thing – that true religion and religious faith are always new and modern. We see that existence of traditional religions is the fact. Hence, it is not difficult to say that in a certain sense classical theories of Comte, Durkheim, Marx and Weber on religion were wrong and that religion is eternal.

Despite of it, a number of problems is left, which presents the question of future of religion negatively. Such is Tillich's idea on the crisis of theism. What Tillich calls crisis of theism is the result of rationalization of spiritual and social life, pointed by Weber. In spite of this, these processes do not create real danger for existence of religion. P. Berger (American sociologist, representative of social-constructivist direction in modern sociology, the head of Institute of Research of Culture, Religion and World Problems of Boston University) also focuses his attention to this question. In his opinion, religion understood the progress of modern society well. Instinct of self-saving became stronger in it and it adjusted to modern society (P. Berger means Catholicism and Protestantism in this case). In his words, religion is in good relations with modern society. That means that it is limited only by the private life of the members of this society and has lost the former function of central, „universe-constructing“ institute. As for pressure from the side of state, it happens when state uses religion as a guarantor of its own legitimacy and etc, i.e. religion exists in modern society nominally, as a museum exhibit, because following the development of society, ethnos, culture and state lose religious meaning step by step. But it does not mean the end of

religion. In modern sociologists' opinion, it means only the end of traditional forms of religion.

When sociologists speak of future of religion, they comprehend concept of religion in different ways. Representatives of classical sociology of religion mean traditional conception of religion; but the conception of modern researchers of sociology of religion is somehow different from traditional, because, as much as it would not be disputable, they think that in the conditions of domination of democracy, pluralism, freedom and other similar basic values in modern secularized society, God is represented as a tyrant and religion is monopolized (for ex. G. Zimmel). According to G. Zimmel the question is in following: traditional religions will not be able to conserve their values in time, which does not forebode desacralisation of society, but crisis of theism. In this case his ideas correspond Tillich's ideas, who sees future of religion „beyond theism“, but that means the transformation of traditional religion into so-called civil religion. Religiousness in modern society becomes the part of mass culture, but such theism could be worse than atheism. According to Tillich's prognosis, finally, religious faith will lose religious garment, and will stay only faith, which does not have own body – church, cult, theology. Such is non-standard, modern conception of religion that is probably difficult to imagine.

R. Bell gave us sociological portray of religious faith by means of nontraditional religions as it had been presented by Tillich in the middle of XX century. In his books „Habit of heart. Individuality and „Commitment“ in „American life“, religion is presented as one of the common structural elements of public life of USA, by means of which Americans are included in the life of own parish. The conclusion of this modern investigator of religion is following: the role of religion in American society, like other institutes has essentially changed. It doesn't only deal with the lessening of role of religion; loss of importance of religious doctrines is equal to the end of religion. Side by side with transformation of American society, religion undergoes transformation too, which was followed by the

limitation of religious social space. In opinion of American believer, his relationship with God oversteps the limits of religious identity. For that, he doesn't consider it necessary to be follower of any religion. In opinion of American sociologists, it is the ultramodern stage of religion and religiousness, which they call postmodern stage. Before that, American society passed „early modern“ stage of religious progress. That is why they differ from each other religions of high developed and developing countries. In American sociologists' opinion, what form religion will get at „early modern“ stage is much dependent on the socio-cultural transformation, which modern society experiences. In such case, traditional religions will face great difficulties. In the opinion of A. Schuetz, American sociologist and founder of phenomenological sociology, religion will have only personal character in such type of society, and nothing more. Quite different situation is in developed countries. Here traditional religions, feeling forthcoming danger, fight for keeping their identity as far as possible, but the processes of motion from historical to „early modern“ religion have already started, though the level of including of modern newest technologies in public life in these countries is very low. Here we deal only with similar tendencies or blind, thoughtless export of similar technologies, which do not correspond to the level of development of society. In spite of this, religion does not concede its positions and tries to save itself by working out the skill of adaptation to needs of modern societies. In this case, the task of first degree is overcoming of process of secularization and modernization or coping with it, finding proper alternatives for it and so on.

Prognosis of E. Toffler, famous social futurologist and author of scandalous book – „Future Shock“ – on future of religion is also of great interest, and unlike such types of prognosis of other researchers, is optimistic and hopeful. In Toffler's opinion, speed of current processes in modern society and high degree of freedom will be a great shock for humans. He calls it „shock of future“. In his book he analysis in detail unimaginable scale of transformation, which does not leave anything unaffected in human and in society. Religion is the

only exception in this total and comprehensive process, and it still retains its being and, correspondingly, its future is full of light (4. p. 146-147).

The mounting influence of modern newest informational technologies is the basis of pessimistic and nihilistic ideas on future of religion. Many new terms appeared in religion of sociology to nominate processes taking place in sphere of religion. Among them one, comparatively outdated, term is TV-evangelism, which means using of TV and media-technologies for preaching testament topics. In fact, it is American-Protestant version of evangelistic practice (2. p. 563). Internet-practice is ultramodern version of TV-evangelism in this sphere. This issue belongs to most painful and debatable issues nowadays. There is no finally established, principal position about it not only among sociologists, but also among the representatives of traditional religions. Two main positions are marked out in different opinions: some see unprecedented transformation, final of traditional religions and the beginning of „a new religion“, so-called virtual religion, in it; others do not notice any transformation of religion and consider current processes only as effective usage of modern means of communications, passing of information in religious practice.

According to this opinion, nihilistic sociological theories about future of religion purposefully complicate the situation, or, otherwise, it is the result of their religious ignorance. But today virtualization of religious life is real fact, which, from its side, makes its future rather pessimistic. As though there should not be anything alarming, if computer technologies were used only for preaching, attempt of using it for performing divine mysteries complicates everything. We mean mystery of confession. Its virtualization, which happens today, is quite new and unknown phenomenon. Problem of finality of religion originates just right from here. But today this technology has already got its customers, as much as it would not seem unacceptable from the point of religious view (the facts confirming this interested reader will find in any sociological textbook). There are many various programs, by means of which virtual excursion is possible for visiting any temple in world even

without going out from your own apartment. Only visiting would not mean so much, but such a fact, as lighting of virtual candle, is unprecedented. In religious conception, it is heaviest sin, as in this case we deal with profanation of religious act of bloodless sacrifice. But in desecralised society, where „religion has become special effect“, it is quite real (5. p. 36).

Informational space is only superficial membrane of spiritual life of humans, that is why virtual and cyber church will never replace real temple. It is only parody and simulation of real temple. Once human will reach out of prison of this simulation and virtual reality and will return to eternal truth and real religious faith. Weary by the illusion of pseudo religion and pseudo truth, he will probably be faced great trial. It is not difficult to understand that artificially created, constructed in virtual space pseudo religion does not have any future and all the experiments in this sphere are doomed to perish. Religious life is living relations with transcendental, which in the case of virtualization loses. Virtual church will never be able to help even the man who because of his health state can not attend church services. It will not satisfy this person's great desire for praying. As regards innovation of getting confession by means of internet, perhaps it is permissible, but, in this case, the question of anonymity of confession should be taken into account. Moreover, it can be dangerous, especially when it concerns spiritual life of a person, because everything this resembles the action of a physician, who never saw his patient and prescribes him this or that treatment. Function of confession is not only absolving of sins, its aim is to make man the member of church again, and it is natural not having desire of entering the church where it does not exist. Virtual church, on the contrary, suppresses desire of visiting temple. It misdirects true religious feelings. Church is Christ's body. In order to become part of this body, living contact is necessary with it. But internet confession hinders this process. As for preaching and spreading divine word, internet can be good means for it. But preaching is not only audio and video recordings; it is God's living word, which should be spread from ambo. Moreover, internet has got its own rule of speech, which

does not correspond to the language of divine service (See: 6). And digital expression of religion is absurd and nothing more, is not it?

While analyzing these questions, reproach, which modern authors express towards the supporters of classical theories, must be taken into consideration. Namely, it is groundless to speak in the language of secular society in the post-secular epoch (See: 7). This reproach really requires consideration, but not with respect to religion, as religion is eternally new and living phenomenon. By conclusions of the same sociologists, nothing can change personal attitude of a man to God, which is observed best of all in traditional religious life. That is why in such situation general conclusion in connection with discussing question can be such: transformation of society is fact, but in the point of religious view, it is not such a fact, which puts existence of world religions under the interrogation.

Rationalization, virtualization of modern society and need in based on intellect managing (net economics) probably will arouse natural inverse reaction in traditional religions, and society will again face the need in irrationalism and mystics. This process will return desacralized society to eternal values, assist the discredit of mass consciousness and bring to the light moral helplessness of omnipotent reason to even greater degree.

Religion has got much more possibility of dialogue with society in the result of modern globalization processes. In spite of many pessimistic predictions of classical or non-classical sociological theories, its fate is much dependent on the moral state of the man, who faces global problems and challenges. Besides, the fact is also worthy of noting, that values on guard of which traditional religion stands: love, peace, tolerance and hope are those common to all mankind values, in case of negation of which future of mankind itself will be doubtful. In this context, future of religion is more optimistic, then modern sociologists predict. Openness of modern religious thought regarding society and diverse cultures also gives ground of optimism. Dialogue between secular and religious responds well to ethics of „planetary consciousness“ and common to all mankind idea of solidarity. Isolated various religious reactions existing in modern

society indicate to opposition, which follow leveling globalization processes. If more or less important factor, on which modern society depends, is the dignity of a man – the man living on the earth today – then future of religion will depend on what kind of socially important share will man put into world where he lives. In short, it will depend on how a man will retain his humanity.

კახა ქეცბაია

რელიგიის მომავლის საკითხი კლასიკურსა და თანამედროვე რელიგიის სოციოლოგიაში

რეზიუმე

სტატიაში რელიგიის მომავლის შესახებ არსებული კლასიკური და თანამედროვე სოციოლოგიური თეორიებია გაანალიზებული. ავტორი კრიტიკულად უდგება ამ თეორიებს და რელიგიის მომავლის შესახებ არსებულ პესიმისტურ თვალსაზრისებს არ იზიარებს.

რელიგიის სოციოლოგიაში მისი ფუძემდებლების (ვებერისა და დიურკემის) დროიდან მოყოლებული ყოველთვის აქტუალური იყო საკითხი რელიგიის მომავლის შესახებ. თუმცა თანამედროვე საზოგადოებაში მიმდინარე მთელმა რიგმა გლობალურმა პროცესებმა რელიგიის მომავლის შესახებ საკითხი უფრო აქტუალური გახადა.

რელიგიის სოციოლოგიის, როგორც რელიგიის შემსწავლელი მეცნიერული დისციპლინის დანიშნულება მისი შესასწავლი საგნის პერსპექტივაში დანახვა და მომავლის პროგნოზირებაა. მით უფრო მეტად მაშინ როდესაც დღეს შექმნილი ვითარება რელიგიასთან დაკავშირებით რამდენადმე საგანგაშოა. დღეს უკვე ყველასაგან აღიარებული ფაქტია და სიახლე ამაში არაფერია, რომ კაცობრიობა პოსტკლასიკურ ეპოქაში იმყოფება. რაც კლასიკური ღირებულებების დევაგლვაციას ნიშნავს. ამ პროცესის დაწყების მაუწყებელი ფრიდრიხ ნიცშე იყო. მან ერთ-ერთმა პირველმა აუწყა კაცობრიობას „ღმერთის სიკვდილის“ შესახებ.

„ღმერთის სიკვდილი“ „ადამიანის სიკვდილსაც“ ნიშნავდა, მაგრამ ფუფუნებას, კომფორტსა და ყოველდღიურ ცხოვრებისეულ წვრილმანებს გამოდევნებულ კაცობრიობას მაშინ ამისათვის სათანადო ყურადღება არ მიუქცევია. საბოლოოდ კი ყოველივე იმით დამთავრდა, რომ „ღმერთის მკვლელმა“ კაცობრიობამ „ადამიანიც მოკლა.“ თუკი XX საუკუნეს „ღმერთის სიკვდილის“ დამლა აზის შუბლზე, XXI საუკუნისათვის ასეთი რამ „ადამიანის სიკვდილი“ იქნება უთუოდ.

ამჟამად არავინ არ დავობს იმაზე, რომ გლობალიზაციის პროცესის პარალელურად ხდება საზოგადოების ახალი ტიპის – ტრანსფორმირებადი საზოგადოების ჩამოყალიბება, სადაც ყველა სოციალური ინსტიტუტი ცვლილებას განიცდის. მაგალითად, ბოლო ასწლეულში შეიცვალა ეკონომიკა, პოლიტიკა, ღირებულებათა სისტემა და სავარაუდოა, რომ ყოველივე ამის მსგავსად შეიცვლება საზოგადოების რელიგიური ცხოვრება. თანამედროვე საზოგადოებაში, რომელიც მაღალ ტექნოლოგიებსა და სამყაროს მეცნიერულ მიდგომას ეყრდნობა, რელიგიის როლის უკანა პლანზე გადაწევა მოხდა, რამაც თანამედროვე რელიგიის სოციოლოგია რელიგიის გაქრობაზე აალაპარაკა. სოციოლოგების თქმით, გლობალიზაციამ გამოიწვია „სამოქალაქო რელიგიის“ გაჩენა. ყოველივე ეს პოსტკონფესიური საზოგადოების წარმოშობას უწყობს ხელს. სოციოლოგების მიხედვით, ამ ტიპის საზოგადოებაში წინა პლანზე წამოიწევა ელექტრონული, ე. წ. კიბერეკლესიის ცნება, რომელიც საბოლოო ჯამში ე. წ. „ვირტუალური რელიგიურობის“ საწყისად მოიაზრება. ამ შემთხვევაში საზოგადოების განვითარების მაგისტრალურ ხაზს „საკრალურიდან საეროსაკენ,“ „ზესთასოფლურიდან ამსოფლურისაკენ“ სვლა წარმოადგენს, რომლის დროსაც საკრალური სულ უფრო მეტად კნინდება და საბოლოო ჯამში დესაკრალიზებულ საზოგადოებას ვიღებთ. ამ ყოველივეს სეკულარიზაციის პროცესი უდევს საფუძვლად, რომელსაც თანამედროვე რელიგიის სოციოლოგიაში, არც თუ უსაფუძვლოდ, მოდერნიზაციის პროცესს უკავშირებენ. „ვირტუალური რელიგიის“ ცნებასთან ერთად რელიგიის სოციოლოგიაში ასე შეომოვიდა კიდევ ერთი ახალი ტერმინი – „რელიგიური ინოვაციები.“

მთავარი, ცენტრალური კითხვებია: მართლა აქვს თუ არა ადგილი რელიგიის როლის დაკნინებას თანამედროვე საზოგადოებაში? თუკი კულტურა იქცა მასკულტურად, იგივე ხომ არ ემუქრება რელიგიასაც? თუკი ეს ასეა და რელიგია მართლაც დაკარგავს თავის მნიშვნელობას, გავლენას საზოგადოებაზე, მაშინ როგორი იქნება ამ პროცესის საბოლოო შედეგი? ხომ არ მივდივართ ურელიგო საზოგადოებისაკენ? თუ პირიქით მოხდება – ყოველივე ეს საპირისპირო რეაქციას გამოიწვევს და ტრადიციული რელიგიები ახალ გარემოში ახალი ენერგიით შეივსებიან და სისხლსავსე ცხოვრებას დაიწყებენ.

რელიგიის მომავლის შესახებ პესიმისტურ და ნიჰილისტურ წარმოდგენებს რელიგიაზე თანამედროვე, უახლესი საინფორმაციო ტექნოლოგიების გავლენა გავლენა უძევს საფუძვლად. ამ მხრივ რელიგიის სფეროში მიმდინარე პროცესების აღსანიშნავად რელიგიის სოციოლოგიაში მრავალი ახალი ტერმინი გაჩნდა. მათ შორის ერთ-ერთი ან უკვე შედარებით მოძველებული ტერმინი ტელევანგელიზმია, რაც სახარებისეული თემების საქადაგებლად სატელევიზიო და მედია ტექნოლოგიების გამოყენებას ნიშნავს. იგი ფაქტობრივად ევანგელისტური პრაქტიკის ამერიკულ-პროტესტანტული ვერსიაა. ტელევანგელიზმის ულტრათანამედროვე ვერსიას ამ სფეროში ინტერნეტ პრაქტიკა წარმოადგენს. ეს ყველაზე მტკივნეულ და საკამათო საკითხთა რიგს მიეკუთვნება დღეს. მის შესახებ ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოყალიბებული პრინციპული პოზიცია არა თუ სოციოლოგებს არამედ ტრადიციული რელიგიების წარმომადგენლებს შორისაც ძნელად თუ მოიძებნება. აზრთა სხვადასხვაობისას ორი ძირითადი პოზიციაა გამოკვეთილი. ერთნი მასში რელიგიის ახანახულ ტრანსფორმაციას, ტრადიციული რელიგიების ფინალსა და „ახალი რელიგიის“ – ე. ნ. ვირტუალური რელიგიის დასაწყისს ხედავენ. მეორენი კი ამ პროცესებში რელიგიის ვერანაირ ტრანსფორმაციას ვერ ხედავენ და მას განიხილავენ მხოლოდ, როგორც კომუნიკაციის, ინფორმაციის გადაცემის საშუალებათა ეფექტურ გამოყენებას რელიგიურ პრაქტიკაში. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, რელიგიის მომავლის შესახებ ნიჰილისტური სოციოლოგიური თეორიები საქმის ვითარებას განგებ ამუქებენ ანდა უბრალოდ რომ ვთქვათ, ეს

ყველაფერი მათი უმეცრების შედეგია. თუმცა დღეს უკვე ფაქტია რელიგიური ცხოვრების ვირტუალიზაცია. რაც თავის მხრივ მის მომავლს ერთობ პესიმისტურს ხდის.

ინფორმაციული სივრცე ადამიანის სულიერი ცხოვრების მხოლოდ და მხოლოდ ზედაპირული გარსია. ამიტომ ვირტუალური და კიბერეკლესია ვერსაოდეს ვერ შეცვლის ნამდვილ ტაძარს. ის რეალური ტაძრის პაროდია და სიმულაციაა მხოლოდ. ერთხელაც იქნება ადამიანი გამოაღწევეს ამ სიმულაციისა და ვირტუალური რეალობის ტყვეობიდან და ისევ მიუბრუნდება მარადიულ ჭეშმარიტებასა და ნამდვილ რელიგიურ რწმენას. ფსევდორელიგიისა და ფსევდორწმენის ილუზიით გათანგულს ეტყობა ჯერ კიდევ დიდი გამოცდა ელის წინ. დიდი მიხვედრა არ სჭირება იმას, რომ ხელოვნურად შექმნილ, ვირტუალურ სივრცეში კონსტრუირებულ ფსევდორელიგიას არა აქვს მომავალი და, რომ ყოველგვარი ექპერიმენტები ამ სფეროში იმთავითვე დასალუპავად განწირულია. რელიგიური ცხოვრება ტრანსცენდენტთან ცოცხალი ურთიერთობაა, რომელიც ვირტუალიზაციის შემთხვევაში იკარგება.

რაც შეეხება ქადაგებას და ღვთის სიტყვის გავრცელებას ამისათვის ინტერნეტი კარგი საშუალება შეიძლება იყოს, მაგრამ ქადაგება ხომ მხოლოდ mp3 ფორმატის აუდიო ან ვიდეო ჩანაწერი არ არის, ის ღვთის ცოცხალი სიტყვაა, რომელიც ამბიონიდან უნდა წარმოითვას. გარდა ამისა ინტერნეტს საკუთარი მეტყველების წესი აქვს, რომელიც ღვთისმსახურების ენას არ შეესაბამება. რელიგიის ციფრული გამოსახულება აბსურდია და მეტი არაფერი.

თანამედროვე საზოგადოების რაციონალიზაცია, ვირტუალიზაცია და ინტელექტის საფუძველზე მართვის (ქსელური ეკონომიკა, ქსელური საზოგადოება) მოთხოვნა სავარაუდოა, რომ ტრადიციულ რელიგიებში ბუნებრივ უკურეაქციას გამოიწვევს და საზოგადოება ისევ დადგება ირაციონალიზმისა და მისტიკის მოთხოვნის წინაშე. ეს კი დესაკრალიზებულ საზოგადოებას მარადიული ღირებულებებთან დააბრუნებს; ხელს შეუწყობს მასობრივი ცნობიერების დისკრედიტაციას და ყოვლისშემძლე გონების მორალურ უძლურებას კიდევ უფრო გამოაშკარავებს.

ლიტერატურა:

1. Masionis J. – Sociology, M., 2004 (in Russian).
2. See about it: K. Calhoun, D. Licht, S. Keller, Sociology, Tb., 2008. Publishing Hous of Ilia State University. Ch.13. Religion (in Georgian).
3. Jean Bodrillard, „Simulated and Simulations“ in journal: „Paraleluri Textebi“, Tb., 1997. Translation by Gigi Tevzadze (in Georgian).
4. E. Toffler, Future Shock, M., 2002 (in Russian).
5. Jean Bodrillard, America., S-P., 2000 (in Russian).
6. Virtual Religion. <http://www.ierei-karenev.ru/list/internet.html> (in Russian).
7. Challenge of Modern Society. Letters of Juergen Habermas and Joseph Ratzinger. Translator Gia Baramidze, Editor Gia Khubua. Tb., 2010 (in Georgian).

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა
და რელიგიათმცოდნეობის განყოფილებამ.



თეიმურაზ ფანჯიკიძე
(თბილისი)

თეიმურაზ ფანჯიკიძე – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, რელიგიათმცოდნეობის ცნობილი სპეციალისტი; ავტორი მრავალი ნიგნისა და სამეცნიერო სტატიისა ამ დარგში.

საენტოლოგია, როგორც რელიგია

კითხვა, არის თუ არა საენტოლოგია რელიგია, უფრო მეტად ჩნდება იმის გამო, რომ ეს მოძღვრება ხალხის წინაშე პირველად წარსდგა როგორც არარელიგია. აქედან ჩნდება ის ეჭვი, რომელიც დღესაც გამოითქმის ხოლმე საენტოლოგიური რელიგიის მიმართ. მიუხედავად იმისა, რომ ექსპერტთა აბსოლუტური უმრავლესობა ერთხმად აღიარებს მის რელიგიურ ბუნებას, მაინც ზოგიერთი კითხვა ამ მიმართულებით დარჩა.

საენტოლოგია ახალი, მეოცე საუკუნეში შობილი რელიგიაა, ამიტომ, ცხადია, მას თავისი ეპოქის შესატყვისი ბევრი სიახლე და სპეციფიკური მომენტი ახლავს.

მკვლევართა ერთი ნაწილი, მართალია, საუბრობს საენტოლოგიის ერთგვარ მსგავსებაზე აღმოსავლურ რელიგიებთან (განსაკუთრებით ბუდიზმსა და ინდუიზმთან), მაგრამ, მთლიანობაში, როგორც თვით საენტოლოგები ამტკიცებენ, საენტოლოგია არ ჰგავს არც ერთ სხვა რელიგიას, რომ იგი წარმოადგენს სრულიად ახალ და დამოუკიდებელ მოძღვრებას, რომელსაც აქვს რწმენის თავისი უნიკალური სისტემა და პრაქტიკა.

საენტოლოგები ამ თემაზე საუბრისას პირველ რიგში აღნიშნავენ **ტეტანის** ცნების შემოტანას თავის მოძღვრებაში. მათივე თქმით, ტეტანის ცნება, მართალია, ერთგვარად მოგვაგონებს **სულის** ცნებას იუდაურ-ქრისტიანულ მოძღვრებებში, მაგრამ მათ შორის მაინც სერიოზული განსხვავებაა. ამ მხრივ, საენტოლოგები გამოყოფენ სამ მნიშვნელოვან მომენტს:

1.საენციოლოგიაში **ტეტანს** (რომელიც ფაქტობრივად თვით ადამიანს წარმოადგენს) აქვს გონი და სხეული. საენციოლოგთა გაგებით, გონი და სხეული წარმოადგენს იმ მექანიზმებს, რომელთა მეოხებითაც ტეტანი ურთიერთობს მატერიალურ სამყაროსთან. ამისაგან განსხვავებით, იუდაიზმსა და ქრისტიანობაში საუბარია სულისა და სხეულის ერთობაზე, რომ ისინი ერთმანეთის გარეშე ვერ იარსებებენ, სხვაგვარად, თუკი ადამიანს აქვს სხეული, შესაბამისად მას სულიც უნდა ჰქონდეს. საენციოლოგთა მტკიცებით კი, ადამიანი თვითონ წარმოადგენს სულს, რომელსაც ისინი ტეტანს უწოდებენ.

2.იუდაიზმისა და ქრისტიანობის მიხედვით, ადამიანი მხოლოდ ერთხელ ცოცხლობს, ხოლო საენციოლოგთა მიხედვით, მრავალჯერ. ამ ფაქტით ხსნიან საენციოლოგები იმ ამბავს, თუ რატომ ცდილობენ ისინი გააუმჯობესონ ცხოვრება ამქვეყნად, რადგან იციან, რომ აუცილებლად დაბრუნდებიან დედამიწაზე.

3.საენციოლოგები თვლიან, რომ ადამიანს კეთილი სანყისი აქვს, ხოლო იუდაურ-ქრისტიანული გაგებით, ადამიანში ერთდროულად არის კეთილი და ბოროტი სანყისები. შესაბამისად, ადამიანის ვალია დაძლიოს ეს ბოროტება. თუმცა მისი საბოლოო დაძლევა შესაძლებელი გახდება მხოლოდ მესიის მოვლინების შემდგომ. ეს, იმ დროს, როდესაც საენციოლოგიაში ხსნა ნაწინასწარმეტყველება ამქვეყნად და გაცილებით სწრაფად...

მართალია, საენციოლოგები ამტკიცებენ, რომ ტეტანს კეთილი სანყისი აქვს, მაგრამ მაშინ უნდა აიხსნას, თუ საიდან ჩნდება ქვეყნად ბოროტება. ამის ასახსნელად საენციოლოგები ასეთ განმარტებას გვთავაზობენ: ტეტანმა, მთელ რიგ გარემოებათა გამო, დაკარგა თავისი ჭეშმარიტი ინდივიდუალობა, რის გამოც იგი იყენებს თავისი შესაძლებლობების მხოლოდ მცირე ნაწილს. უარყოფითი ცხოვრებისეული გამოცდილება (როგორც მიმდინარე, ისე წარსულ ცხოვრებაში) აუბედურებს ადამიანს და აიძულებს მას არაგონივრულად მოიქცეს, რის გამოც მას უჩნდება ავი, ბოროტი ზრახვები და რამდენადაც ეს უარყოფითი გამოცდილება გრძელდება და იზრდება, მიუხედავად კეთილი სანყისისა, იგი იხლართება მატერიალური სამყაროს ლაბი-

რინთებში, საიდანაც ის ლებულობს ამ უარყოფით გამოცდილებას.

საენტოლოგები თვლიან, რომ ის, რაც ტეტანის თავზე ხდება, ინერება გონებაში სახე-სურათების სახით. იმ შეგრძნებების ჩანერას, რომელიც წარსულში ხდებოდა, საენტოლოგები უწოდებენ „**დროის თრაქს**“. საენტოლოგები ამ ჩანანერს ადარებენ კინოფირს, რომელშიც ასახულია როგორც მიმდინარე ცხოვრების სახე-სურათები, ისე წარსული ცხოვრების.

რასაკვირველია, ამ ჩანანერებში არის როგორც სასიამოვნო, ისე უსიამოვნო, მტკივნეული მომენტები. ეს განცდილი ტკივილი აქცევს ტეტანს გარკვეულ მახეში, რომლის დროსაც მას ახსენებენ წარსულში მომხდარ ინციდენტებს, მაშინ მისი „დროის თრაქსი“ შესატყვისი უბნები ისევ ცოცხლდება, აქტივიზირდება და იწყებს ზემოქმედებას ტეტანსა და სხეულზე. ამ დროს ტეტანს შეუძლია მიიღოს უარყოფითი ემოცია, ეტკინოს ან ჩაიღინოს არაგონივრული საქციელი.

საენტოლოგის ღირსებად თვლიან იმას, რომ შეცვალოს ეს მდგომარეობა, გაათავისუფლოს ადამიანი ასეთი არასასურველი ტანჯვისაგან. ტეტანმა თანდათან უნდა მიაღწიოს გაცნობიერების სულ უფრო მაღალ საფეხურებს და დაუბრუნდეს თავის პირვანდელ მდგომარეობას, როდესაც იგი იყო სულიერად სრულიად თავისუფალი.

სწორედ ამ სულიერი თავისუფლების მიღწევისათვის მიმართავენ საენტოლოგები **ოდიტინგს**, რომელიც წარმოადგენს ერთ-ერთს იმ ორი ძირითადი პრაქტიკისაგან, რასაც მიმართავენ საენტოლოგები.

როდესაც ადამიანი აღწევს სულიერ თავისუფლებას, იგი თავისუფლდება დაბადების და სიკვდილის განუწყვეტელი ციკლისგან. იგი იძენს გაცნობიერების ისეთ დონეს, მესხიერებას და შესაძლებლობებს, რომელიც არ არის დამოკიდებული სხეულზე და აქ უკვე ჩვენ საქმე გვაქვს სულიერ არსებასთან „რომელიც წარმოადგენს სიცოცხლის, აზრის, მატერიის, ენერგიის, სივრცის და დროის მიზეზს, რომელსაც გაცნობიერებული აქვს თავისი თავი მიზეზად და აქვს სურვილი, რომ იგი იყოს ამის მიზეზი“ (1, გვ. 562).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თვითონ საენტოლოგები არ

უარყოფენ თავისი მოძღვრების ერთგვარ მსგავსებას აღმოსავლურ რელიგიებთან, განსაკუთრებით ბუდიზმსა და ინდუიზმთან. მხედველობაში აქვთ საენტოლოგიური სულიერი გაცნობიერების დონეების თვითშემეცნების გზის მსგავსება ცოდნისაკენ მიმავალ ბუდისტურ გზასთან, მედიტაციის მკაცრ პრაქტიკასა და ცხოვრების სწორ წესთან. ან კიდევ, მსგავსი კიბის საფეხურები „ღვთის გამოცხადებითი“ ცოდნის ან „ცოდნის გზების“, სულიერი გზების ვედურ დონეებთან, რომლებიც აღწერილია ინდუიზმის მრავალ სკოლაში.

სხვები ვარაუდობენ, რომ „სანსარისაგან განთავისუფლება, რასაც მიზნად ისახავენ ბუდიზმი და ინდუიზმი, ამ რელიგიათა იდეები გარდასახვათა განუწყვეტელი ციკლის შესახებ, შეიძლება შევადაროთ უმაღლესი სულიერი გაცნობიერების დონის მიღწევის საენტოლოგიურ წარმოდგენას: მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ არისო“ (1, გვ. 562).

იმ განსხვავებებში, რომელიც არსებობს საენტოლოგიასა და აღმოსავლურ რელიგიებს შორის, პირველ რიგში ასახელებენ სხვაობას უმაღლესი, ზებუნებრივი ძალის გაგებასა და მისი როლის შეფასებაში. საენტოლოგები აღიარებენ ერთიან ზებუნებრივ ძალას, რომელმაც შექმნა სამყარო და მართავს მას. ეს იმ დროს, ამბობენ საენტოლოგები, როდესაც ინდუიზმი ფაქტობრივად პოლითეისტური რელიგიაა, აღიარებს მრავალ ღმერთს, ხოლო ბუდიზმი საერთოდ არ აღიარებს ასეთი სახის უმაღლეს არსებას.

ლ. რონ ჰაბარდის მიხედვით, მსოფლიოს ისტორიაში ფაქტობრივად არ არის კულტურა (თუკი ორიოდე მომაკვდავ კულტურას არ მივიღებთ მხედველობაში), რომლებიც არ ცნობდეს უმაღლესი ძალის არსებობას. ემპირიული დაკვირვებები გვიჩვენებს, ამბობდა იგი, რომ ადამიანები ძლიერი და მყარი რწმენის გარეშე არიან ნაკლებად ნიჭიერნი, ნაკლებად ეთიკურნი და ნაკლებად ღირებულნი როგორც თავის თავისათვის, ისე საზოგადოებისათვის. ადამიანი მყარი რწმენის გარეშე, თუკი იგი ეფუძნება მხოლოდ დაკვირვებებს, უფრო წარმოადგენს საგანს, ვიდრე ადამიანს.

საენტოლოგთა განმარტებით, ზებუნებრივისადმი დამოკიდებულებაში მათი რელიგია უფრო ჰგავს დასავლურ რელი-

გიებს, რომლებიც თელის, რომ სამყაროს სათავეში დგას ერთიანი უმაღლესი არსება, რომელიც განაგებს სამყაროს და რომლის განგების გარეშე ქვეყნად მნიშვნელოვანი რამ არ ხდება.

თუმცა, საენტოლოგთა თქმით, ლ. რონ ჰაბარდის მოძღვრება მათგანაც მნიშვნელოვნად განსხვავდება.

ასე, მაგალითად, დასავლურ რელიგიებში ადამიანი რწმენით აღიარებს უმაღლეს არსებას, მიანერს მას ისეთ თვისებებს როგორცაა: ყოვლისშემძლეობა, ყოვლისმცოდნეობა, ყოვლადსიძლიერე, შემწყნარებლობა და სხვ. წარმოსახავს მას ანთროპომორფულად.

დასავლური რელიგიებისგან განსხვავებით, სხვაგვარია უმაღლეს არსებამდე მისვლის გზებიც, თუკი დასავლურ რელიგიებში ეს რწმენით მიიღწევა, საენტოლოგიაში ეს ხდება თანდათან, ოდიტინგის რელიგიური პრაქტიკით და საენტოლოგიური ნაწერების შესწავლით, იმ ზომით, რა ზომითაც ადამიანები აღწევენ ცხოვრების დინამიკური პროცესების გაცნობიერებას.

ასეთი მიდგომა, საენტოლოგთა მტკიცებით, ძალზე მნიშვნელოვანია, რადგან იგი არ თხოულობს რაიმეს უპირობოდ, რწმენის სახით მიღებას. პირიქით, საენტოლოგს ეძლევა საშუალება თვითონ შეამოწმოს ამ წარმოდგენათა სისწორე, რადგან მათი ცოდნა ადამიანისათვის მხოლოდ მაშინ იქცევა ჭეშმარიტებად, როდესაც ადამიანი საკუთარი დაკვირვებებით დარწმუნდება მათ სინამდვილეში.

ამრიგად, საენტოლოგიაში ადამიანი ღმერთის რწმენამდე მიდის თანდათანობით, სულიერი გზით, რის შედეგადაც უზენაესთან ურთიერთობა მის პირად ურთიერთობად ყალიბდება.

არის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი სხვაობა, რომელიც ერთმანეთისაგან განასხვავებს საენტოლოგიას დასავლური რელიგიებისაგან. ესაა ღვთის თაყვანისცემის ფორმები.

ცნობილია, რომ ღვთის თაყვანისცემის ფორმები მნიშვნელოვნად არის განსაზღვრული სხვადასხვა ხალხების ცხოვრების წესით, ტრადიციებით, წეს-ჩვეულებებით, ათასგვარი გარემოებებით.

ღვთის თაყვანისცემის, უმაღლეს არსებასთან ურთიერ-

თობის ფორმა იუდაიზმში, ქრისტიანობასა და ისლამში ეს არის ლოცვა, რომელიც წარმოადგენს საუბარს, შემწეობის თხოვნას, ვედრებას უფალთან, მის თაყვანისცემას. ასეთ კონტაქტს ანთროპომორფულ ზებუნებრივ ძალასთან საენტოლოგები მართებულად მიიჩნევენ ამ რელიგიებისათვის, მაგრამ თვლიან, რომ საენტოლოგიისათვის ამის საჭიროება არ არსებობს, რადგან ისინი უმაღლეს არსებასთან ურთიერთობას ახდენენ ოდიტინგის და სწავლების მეოხებით, რომელთა მეოხებითაც მათ ეძლევათ საშუალება დაძლიონ ამქვეყნიური სამყაროს შეზღუდულობანი და ამაღლდნენ სულიერი გაცნობიერების უფრო მაღალ დონეზე. დაამყარონ ისეთი ურთიერთობა უმაღლეს არსებასთან, რომელიც გასაგებია, მისაღებია და ჭეშმარიტია მათთვის.

მაგრამ, ამასთან უნდა გვახსოვდესო, ბევრთად იმეორებენ ამ რელიგიის ადევტები, რომ საენტოლოგია არ წარმოადგენს რაიმე შეხედულებების უბრალო ჯამს, რომელიც მოწყვეტილია რეალურ სინამდვილეს. საენტოლოგია გვთავაზობს ვისარგებლოთ ცხოვრებაში არსებული იმ სულიერი ფასეულობებით, რომელიც ადამიანებმა შექმნეს და ფლობენ საუკუნეთა მანძილზე. თავის მხრივ, საენტოლოგები იღებენ სრულ პასუხისმგებლობას რვა დინამიკაზე, მთლიანად ცხოვრებაზე, აქტიურად ებმებიან მუშაობაში, რათა გააუმჯობესონ ადამიანთა ყოფის დონე მთლიანობაში და უკეთესი გახადონ სამყარო თითოეული პიროვნებისათვის.

ამ საქმეში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, უდიდესი როლი ენიჭება ოდიტინგს, რომელიც წარმოადგენს სუფთა რელიგიურ მომსახურებას, ხოლო მის მიერ მოტანილი სარგებელი ადამიანური ცხოვრების ყველა სფეროს ეხება. კერძოდ, მნიშვნელოვნად უმჯობესდება: ოჯახური ცხოვრება, ურთიერთობა ადამიანთა შორის, ჯანმრთელობა, მატულობს კეთილდღეობა; ყველა ეს გაუმჯობესება ამავე დროს წარმოადგენს სულიერ წინსვლასაც, რადგან მატერიალურ ზრდასთან ერთად იზრდება სულიერი შესაძლებლობები, ადამიანი იძენს ცოდნას უმაღლესი არსების შესახებ და აღწევს სრულ სულიერ თავისუფლებას.

ყოველივე ამის გამო, ამ რელიგიის მილიონობით მიმდევართა რწმენით, საენტოლოგია წარმოადგენს სწორედ რელი-

გიას. თუმცა მისი შეხედულებები და ნეს-ჩვეულებანი არ გვანან სხვა რელიგიათა მოძღვრებებს და ნეს-ჩვეულებებს, მაგრამ უნდა გვახსოვდესო, გვახსენებენ საენტოლოგები, რომ სხვა რელიგიებისაგან განსხვავებით ეს რელიგია დაიბადა მე-20 საუკუნეში და წარმოადგენს თავისი ეპოქის შვილს. იგი პასუხს სცემს დღემდე პასუხგაუცემელ კითხვებს, პასუხობს ეპოქის განწყობილებებს, ამიტომ აღიარეს იგი რელიგიად, როგორც ამ დარგის სპეციალისტებმა, ისე იურისტებმაც.

გამოკითხული ექსპერტები ერთხმად ამბობენ, რომ საენტოლოგია ქვეყნობისად რელიგიაა, მაგრამ ზოგი იმასაც ამბობს, რომ იგი უფრო მეტია, ვიდრე რელიგია, რადგან ის ერთადერთია, რომელიც სთავაზობს კაცობრიობას ნაცად და რეალურ გზას არასასურველი წარსულისაგან გასათავისუფლებლად და რეალური თავისუფლების მისაღწევად. რამდენადაც, ამბობენ საენტოლოგები, ესაა ერთადერთი რელიგია, რომელსაც შეუძლია უპასუხოს უმთავრეს და უმნიშვნელოვანეს კითხვებს: **ვინა ვართ ჩვენ, რატომ ვართ აქ და რა ხდება მაშინ, როცა ჩვენ ვკვდებით. ამ და სხვა უმნიშვნელოვანეს ფასეულობათა გამო, სულ უფრო მეტი ადამიანი ირჩევს მას თავის რელიგიად.**

მე-20 საუკუნეში დაბადებული ეს მოძღვრება, საენტოლოგია მტკიცებით, ძალიან სწრაფად გახდა დიდი რელიგია. ეს თვალსაჩინოდ ჩანს თუკი მისი მიმდევრების რაოდენობით ვიმსჯელებთ და ასევე, იმ კეთილნაყოფიერი ზემოქმედების გათვალისწინებით, რომელსაც იგი ახდენს საზოგადოებაზე.

საენტოლოგიის სწრაფი ზრდა და გავრცელება იმაზე მიგვითითებს, რომ სათანადო კლიმატი ამ რელიგიის გასავრცელებლად მთელ მსოფლიოში აშკარად არის, რადგან იგი ეპოქის შინაარსს, ტექნიკურ საშუალებებს და განწყობას ითვალისწინებს.

და მაინც, მომავალში მისი შემდგომი წინსვლა დამოკიდებული იქნება იმაზე, თუ რამდენად გაამართლებს მისი ტექნოლოგიები, რამდენად ხარისხიანად ჩატარდება ოდიტინგები, „განმენდის“ პროგრამები, რამდენი ადამიანი განიკურნება ნარკომანიისაგან და „გაინმინდება“ მავნე ტოქსინებისაგან.

თუ რა მომავალი ელის რეალურად ამ ახალ რელიგიას, ამას, ალბათ, მხოლოდ ისტორის გვიჩვენებს.

TEIMURAS PANJIKIDZE

SCIENTOLOGY AS A RELIGION

Abstract

The article adds to a broad discussion concerning scientology currently underway across the world and seeks to establish whether the teaching of L. Ron Hubbard is a religion or just a set of technologies and programmes, which can be applied only for medical purposes.

The paper suggests that scientology is an independent religion of a new type.

ლიტერატურა:

1. Что такое саентология, стр. 562.

ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა
და რელიგიათმცოდნეობის განყოფილებამ.

ქართული ფილოსოფიის ისტორია
HISTORY OF GEORGIAN PHILOSOPHY



მერი ცუცქირიძე
(თბილისი)

მერი ცუცქირიძე – ფილოსოფიის დოქტორი, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალციხის ფილიალის ასოცირებული პროფესორი. ეთიკის პრობლემების მკვლევარი, ავტორი სამეცნიერო გამოკვლევებისა ეთიკის დარგში, მათ შორის წიგნისა „თანამედროვეობის ეთიკური პრობლემები: შემწყნარებლობა“ (თბილისი, 2008).

ჭეშმარიტი სუბიექტის ძიებაში...

(სერგი დანელიას მიერ ჩამოყალიბებული ფილოსოფიის პრინციპების ანალიზი)

სერგი დანელიას მიერ ქართულ სინამდვილეში ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც ჰუმანიტარული მეცნიერების, დაფუძნება არა მხოლოდ ჰუმანურობის უნიკალურობის გავლენაა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებთან მიმართებაში, არამედ მის ძირითად პრინციპად ჩამოყალიბებაც. ამ ფაქტმა დასაბამი მისცა სწორი აზროვნების წესის დამკვიდრებას ქართულ სინამდვილეში, რაც უზრუნველყოფდა ფილოსოფიის ისტორიის სრული მსოფლმხედველობრივი სურათის ჩამოყალიბებას. მის მიერ არჩეული კრიტიკული, ისტორიულ-ფილოლოგიური მეთოდი ისტორიული წყაროების ობიექტურობისა და სიზუსტის გარანტიას ქმნის. ფილოლოგიური ცოდნა მკვლევარს ეხმარება, გაიგოს ავტორის პოზიცია მისივე ინტელექტუალური ჰორიზონტის ფარგლებში [1].

ფილოსოფიის ჭეშმარიტი არსის გაგება უკავშირდება ადამიანის ყოფიერებას. ფილოსოფია მისთვის არის, უპირველეს ყოვლისა, მეცნიერება ადამიანის შესახებ. ადამიანის ჭეშმარიტი არსის დასადგენად საჭიროა მისი განსხვავების დადგენა ბუნების სხვა მოვლენებისაგან. არ შეიძლება ადამიანის განხილვა მხოლოდ ფიზიკური მეთოდის საფუძველზე. საჭიროა იმის აღმოჩენა და დადგენა, რაც ადამიანისთვის სპეციფიკუ-

რია და მის ღირსებას შეადგენს. სულიერ-გონითი, თავისუფალი არსებობის უნარი ადამიანის სპეციფიკაა. სულიერი კულტურის ნამდვილი არსის წვდომა ადამიანის, როგორც კულტურულ-ღირებულებითი სუბიექტის არსებობას უკავშირდება; ბუნების ადამიანი და კულტურის ადამიანი განსხვავდებიან. ძირითადი ღირებულება არის თავისუფლება. ჭეშმარიტი სუბიექტის ძიებაში დანელიას ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საბაზისო დებულება არის ზნეობრივი შეგნება.

კულტურული მოღვაწეობის ფუნდამენტი, ს.დანელიას აზრით, არის შეგნება. ადამიანური ყოფიერება, ადამიანის ცხოვრება ღირებულებითია, რაც ფაქტის ღირებულებასაც გულისხმობს. მთავარია განსხვავება საერთოდ არსებობასა და ღირებულ არსებობას შორის.

არსებობის ღირებულად ყოფნა მორალური ღირებულების პრობლემას უკავშირდება. ადამიანის ღირებულად ყოფნა, – ღირებული ყოფიერება – ემყარება პიროვნების ზნეობრივ ქმნადობას. მორალური ღირებულების უშუალო სინამდვილეა ფაქტობრივი ცხოვრება. მორალური ღირებულება თავისი ბუნებით ტრანსცენდენტალურია, მაგრამ არა კანტიანური გაგებით, როგორც აპრიორული და უპირობო. ღირებულება. რომელსაც, ს. დანელიას თანახმად, არ გააჩნია საკუთარი არსებობის საფუძველი რეალური ადამიანური ურთიერთობების სახით, უუნაროა და გამოუსადეგარი.

ღირებულებას რომ ჰქონდეს უნივერსალურობის (საყოველთაოობისა და აუცილებლობის) სტატუსი, მის საფუძველში უნდა იდოს ასევე უნივერსალური პირობები. ამ უნივერსალურ პირობებს ს.დანელია ხედავს, ერთი მხრივ, ღმერთში და, მეორე მხრივ, ადამიანთა, როგორც გონიერ (შეგნებულ) არსებათა თანაარსებობასა და თანამშრომლობაში. მორალური ღირებულება საფუძველად უძევს ან მონაწილეობს ადამიანის მოღვაწეობისა და ურთიერთობების მრავალფეროვნებაში. ამ ურთიერთობათა (ბუნება-ადამიანი-ღმერთი) მნიშვნელოვანი შედეგია ადამიანის ჩამოყალიბება პიროვნებად, ზნეობრივი შეგნების მქონე არსებად.

ამ პრინციპით ქსენოფანე კოლოფონელი არის "პირველი ქრისტიანი" წარმართობაში. მისი სახე ანტიკური წარმართული

კულტურის იდენტურია. მან უნდა გაათავისუფლოს ადამიანი წარმართული რელიგიის ტყვეობიდან, მიმართოს მისი ზნეობრივი შეგნება პიროვნული ღმერთისაკენ. ბერძნული კულტურის მეორე სახეა სოკრატე. მისი დამსახურებაა ადამიანის გაათავისუფლება წარმართული ზნეობიდან. ადამიანის მიზანია საკუთარი თავის გაცნობიერება, თვითცნობიერების დონემდე ამაღლება.

ქართული კულტურის იდენტური სახეა ვაჟა ფშაველა – „უკანასკნელი წარმართი“ ქრისტიანობაში მისთვის დამახასიათებელი პან-ესთეტიზმით; რუსული კულტურის უნიკუმია ლევ ტოლსტოი „დიდი წარმართი ქრისტიანობაში“, მისი სახით „ხიდი გაიდო“ აღმოსავლურსა და დასავლურ კულტურებს შორის.

თავისუფალ პიროვნებათა არსებობა მას მიაჩნია, თავისუფალი საზოგადოების ფუნდამენტად. ინდივიდი ხდება ნამდვილი პიროვნება მხოლოდ მაშინ, როცა არჩევანს აკეთებს მორალური ღირებულებების საფუძველზე. კულტურულ ღირებულებათა იერარქიაში კარგად ჩანს მორალური ღირებულების სინთეზური ბუნება [2]. ადამიანს აქვს შესაძლებლობა აირჩიოს როგორ უნდა, იმოქმედოს კონკრეტულ ვითარებაში, ოღონდ აუცილებლად უნდა იხელმძღვანელოს ადამიანის დანიშნულების შესაბამისი საყოველთაო ნორმით და იყოს თანამიმდევრული საკუთარ ქმედებაში. ადამიანის დანიშნულების შესაბამისი საყოველთაო ნორმის ნიმუშია ქრისტიანული ღმერთი, ხოლო ადამიანის სიცოცხლე ჭეშმარიტი სუბიექტის ძიების გზაა. თავისუფალი პიროვნება და თავისუფალი საზოგადოება მსოფლიოს გონივრული მონყობის გარანტიაა, რაც ნიშნავს დაპირისპირების დაძლევას და სინთეზის აღდგენას ბუნებასა და კულტურას, თავისუფლებასა და აუცილებლობას, ეგოიზმსა და ალტრუიზმს შორის. ადამიანს შეუძლია შეცვალოს ვითარება თავის სასარგებლოდ, ზნეობრივი წესრიგი და მშვიდობა დაამკვიდროს.

თავისი რაციონალური და ოპტიმისტური შეხედულებით პროგრესის შესახებ, ს.დანელია ხაზს უსვამს ინდივიდუალობის მნიშვნელობას. ჰეგელის მსგავსად, ყოველ ისტორიულ ფენომენში პოულობს მარადიულობის ნიშანს, რომელიც მოდის ღმერთიდან, როგორც ჭეშმარიტი სუბიექტიდან.

MERI TSUTSKIRIDZE

SEARCHING FOR TRUE SUBJECT

Abstract

The attempt of S.Danelia to build ethics on anthropological basis is based on substantiation of complex (synthetic) nature of morality.

Morality creates natural and cultural, value-based integrity of human.

Defines the place of human in the ontological structure (nature – human – God) of the universe.

This is a process going from destructivism to constructivism, process of permanent self ascertainment, process of getting oneself close to perfection: It is a way of searching true subject.

ლიტერატურა:

1. ს. დანელია, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, გვ. 94-98.
2. ს. დანელია, ნარკვევები XX საუკუნის რუსული ლიტერატურის იტორიიდან, თბილისი, 1955, გვ. 359, 375.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებამ.

მომავალი თაობა
THE FUTURE GENERATION

შესავალი

პირველი ნაბიჯები ფილოსოფიაში

როგორც წინასიტყვაობაში ვწერდით, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიისა და მისი წელიწდეული საგამომცემლო ორგანოს „ფილოსოფიური ძიებანი“-ს მთელი საქმიანობა მომავალზეა ორიენტირებული. ამ საქმიანობის ერთ-ერთ ძირითად ნაწილს ფილოსოფიური პრობლემების მკვლევართა ახალი თაობის აღზრდა და ხელშეწყობა წარმოადგენს. ამ მიზნით ვბეჭდავთ ნიჭიერი – ფილოსოფიით დაინტერესებული – სტუდენტი ახალგაზრდობის ერთი ჯგუფის სტატიებს, რომელთაც, ცხადია, მკაცრ მოთხოვნებს ვერ წავუყენებთ; მათ უნდა შევხედოთ როგორც ფილოსოფიური პრობლემების მკვლევართა პირველ ნაბიჯებს, რომელთაგან სამომავლოდ ბევრ სიკეთეს უნდა მოველოდეთ.

ქვემოთ წარმოდგენილი სტუდენტების ნაშრომები იბეჭდება მათი ლექტორის პროფ. რევაზ გორდეზიანის შემოთავაზებითა და ინიციატივით, რისთვისაც მას დიდ მადლობას მოვახსენებთ.

სერგი ავალიანი

„ფილოსოფიური ძიებანი“-ს
მთავარი რედაქტორი

ლექსო ღორჯული

(თბილისი)



ლექსო ღორჯული – ი. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის მეორე კურსის სტუდენტი ფილოსოფიის სპეციალობით. ახალგაზრდა ნიჭიერი პოეტი, ავტორი ლექსების კრებულებისა „დაკარგულები“ და „გაუხედნელი ლექსები“ (თბილისი, 2010), ეწევა ლიტერატურულსა და საზოგადოებრივ საქმიანობას, იცნობს კარლ პოპერის ფილოსოფიას.

ოცნების ფენომენი

სანამ ოცნების ბუნებაზე დავინწყებდეთ დეტალურ საუბარს, პირველ რიგში, უპრიანი იქნება განვსაზღვროთ მისი რაობა და შინაარსი.

ადამიანის ერთ-ერთ განსაკუთრებულ, თვისებრივ ნიშანს, რაც მას სხვა არსებებისაგან განარჩევს, წარმოადგენს ის, რომ მისი მოქმედება მთლიანად როდი განისაზღვრება ობიექტური სინამდვილით. მისი ქცევის შინაარსი მხოლოდ ყოფითი, უკვე არსებული ელემენტების კომპლექსს არ წარმოადგენს. კერძოდ, მისი ქცევის შინაარსი სრულებითაც არ განისაზღვრება მხოლოდ ანმყოსა და წარსულში აღქმული სინამდვილით. მას აქვს უნარი გასცდეს ამ ზღუდეებს და შექმნას ჯერ არარსებული, ახალი სინამდვილე. თუმცა, როდესაც ამგვარ სიახლეებზე ვსაუბრობთ, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სინამდვილე, ბუნებრივია, ვერ იქნება აბსოლუტურად გამოყოფილი და შინაარსობრივად დამოუკიდებელი ანმყოსა და წარსულისაგან. ეს „სინამდვილეებიც“ ჩვენთვის უკვე ნაცნობი შინაარსების სპეციფიკური კომბინირებისა და მათი ახლებურად აღქმის შედეგს წარმოადგენს და უკვე აღქმული შინაარსების ახლებურ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს, ანდა მათ არსზე, მნიშვნელობე-

ბის ჩვენეული წარმოდგენის საფუძველზე შექმნილი ახალი შინაარსის სახეს იღებს. ერთი სიტყვით, ახალი, ჩვენს მიერ შექმნილი „სინამდვილეები“ მაინც დამოკიდებულია ჩვენს მეხსიერებასა და ანმყოზე და მათ შინაარსს ჩვენთვის უკვე ნაცნობი ფაქტები განაპირობებს. ამ ახალ „სინამდვილეებში“ კი პრინციპულად ახალი ის არის, რომ შინაარსმა, რომელსაც ახლა აღვიქვამთ, სრულიად განსხვავებული სახე მიიღო, აბსოლუტურად სხვაგვარად წარმოგვიდგა, ანუ მისი არსი ჩვენთვის მაინც ნოვაციურია. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ განსაზღვრა იმისა, თუ რა არის პრინციპულად ახალი, ხშირ შემთხვევაში სრულიად ინდივიდუალურია, რადგანაც, ჩემს მიერ შექმნილი ახალი სინამდვილე შეიძლება სხვისთვის უკვე კარგად ნაცნობი და „არახალი“ იყოს, ანდა, პირიქით, ეს ახალი „სინამდვილეები“, რომელიც მე წარმოსახვის საშუალებით შევექმენი, შესაძლებელია, რომ გარკვეული სახით უკვე წარმოისახა სხვა ინდივიდმა. თუმცა იშვიათი გამონაკლისების გარდა, ორი ინდივიდის მიერ წარმოსახული საგანი, მოქმედება ან მოვლენა, როგორც წესი, სრულებით იდენტური არ შეიძლება იყოს. ეს ფაქტორი კი წარმოსახვის ანუ ფანტაზიის ინდივიდუალურ ბუნებაზე მეტყველებს. ფანტაზიას კი იმ მიზეზით მივმართავთ, რომ ჩვენ არ გვინდა დავკმაყოფილდეთ იმით, რაც ობიექტურადაა აღქმისა და მეხსიერების შინაარსების სახით მოცემული და ჩვენ ფანტაზიის საშუალებით ახალი შინაარსების წარმოსახვას ვინყებთ. რომლის საშუალებით ობიექტურ სინამდვილეს კი არ ავსახავთ, არამედ მის ფარგლებს ვაფართოვებთ და „ახალ სინამდვილეს“ ვქმნით.

ოცნებაც სწორედ ფანტაზიის ერთგვარი სახე, წარმოსახვის ერთ-ერთი ფორმაა. ის ფანტაზიის სრულიად თავისუფალი გაშლის შედეგია. ისევე როგორც სიზმარი, ოცნებაც ფანტაზიის შეუფერხებელ გამოვლენას წარმოადგენს. ერთ-ერთი განსხვავება მათ შორის ის არის, რომ ოცნება მხოლოდ ცხადში მიმდინარეობს და ამრიგად მისი წარმართველნი თავად ვართ. თუმცა, თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ მისი სრულად გაკონტროლება შეგვიძლია. ამაზე კი ცოტა ხნის შემდეგ ვისაუბრებთ. მანამდე კი ოცნების ცნება უფრო საფუძვლიანად განვსაზღვროთ. როგორც უკვე

ალენიშნე, ოცნება ფანტაზიის მეშვეობით ახალი შინაარსების წარმოქმნის მექანიზმს წარმოადგენს. მაგრამ რა შინაარსისაა ის? რა განაპირობებს ადამიანში ოცნების სურვილის გაჩენას?

პირველ რიგში უნდა ითქვას, რომ ოცნების შინაარსი ადამიანთა სურვილებით, მისწრაფებებით განისაზღვრება. ადამიანი ზოგჯერ ცხოვრების მოჭარბებული პრობლემებისაგან დაღლას გრძნობს. ის ხშირად ვერ ახერხებს ძალის, ფიზიკური თუ სულიერი ენერჯის კონცენტრაციას გარკვეულ მომენტებში. ძალთა კონცენტრაცია ყოველდღიურ აუცილებლობასაც კი წარმოადგენს და, აქედან გამომდინარე, მისი განხორციელება ერთი შეხედვით ადამიანისათვის მარტივი უნდა იყოს. მაგრამ ეს ასე არ არის. ცხოვრების გარკვეულ ეტაპზე, როდესაც ადამიანს არ შეუძლია გაუმკლავდეს წამოჭრილ პრობლემებს, არ ძალუძს გადაჭრას მოცემული ამოცანები, ბუნებრივია ჩნდება სურვილი ამ სიტუაციების მოგვარებისა და მოვლენათა სასურველი განვითარებისა. როდესაც ჩვენი აქტიური ძალები დუნდება და არ გვაქვს ძალა ყურადღება, აღქმა, მეხსიერება და აზროვნება მუდმივ მომართულ მდგომარეობაში იყოს და გარკვეულწილად შეგუებულნიც კი ვართ იმას, რომ ამ ეტაპზე პრობლემათა პრაქტიკული გადაჭრა შეუძლებელია, თუმცა, პრობლემის მოგვარება ჩვენთვის აქტუალური და მნიშვნელოვანი რჩება, მაშინ სავსებით ბუნებრივია, რომ გვექონდეს სურვილი გავემკლავდეთ მოცემულ სიტუაციას. პირიქით, ის უფრო გვიმძაფრდება და ამავე დროს მეტად მიუღწევლად გვეჩვენება, რასაც იმის ცოდნა ან განცდა განაპირობებს, რომ მოცემულ მომენტში უუნარონი ვართ მივალნიოთ ჩვენს მიზნებს, განვახორციელოთ ჩვენი სურვილები. ხოლო ჩვენი აქტიური ძალების მოდუნების მომენტში ჩნდება მოთხოვნილება, რაიმე გზით, თეორიულად, აზრობრივად მაინც დავიკმაყოფილოთ სურვილები. სწორედ ამ დროს იწყებს ფანტაზია მუშაობას და ჩვენ ვინცებთ ოცნებას სურვილების დაკმაყოფილებაზე ანუ ოცნების საშუალებით ჩვენი მისწრაფებების არაპრაქტიკულ, აზრობრივ განხორციელებას ვახდენთ. ადამიანი მაშინ იწყებს ოცნებას, როცა სინამდვილის პირობებში ნაკლებია მისი სურვილების დაკმაყოფილების ალბათობა. რაც რეალობაში აკლია, მას ოცნების საშუალებით ივსებს. მაგალითად, მშვიერი ადამიან-

ნი ოცნებობს ქამაზე, ავადმყოფი გამოჯამრთელებაზე ოცნებობს, სკოლის მოსწავლემ შეიძლება მაღალი ნიშნის მიღებაზე იოცნებოს.... ანუ ოცნება ჩვენი სურვილების მხოლოდ აზრობრივი, არაპრაქტიკული განხორციელებაა, იმ სურვილებისა, რომელთა განხორციელების ალბათობა რეალობაში ნაკლებად არის დიდი. სწორედ მაშინ, როცა ჩვენი სურვილების განხორციელების ალბათობა მცირეა, რისი ერთ-ერთი ძირითადი ფაქტორიც, როგორც აღვნიშნე, აქტიური ძალების მოდუნებაა, ფანტაზია ავტონომიურად იწყებს მუშაობას. თუმცა ეს არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს ოცნება რაიმე სახით ერევა ჩვენი აქტიური ძალების ფუნქციებში და ცვლის მათ შინაარსებს. არა! ოცნება ამ შემთხვევაში სავსებით დამოუკიდებელ, ავტონომიურ მოვლენას წარმოადგენს და მისი მუშაობის სტრუქტურა აბსოლუტურად დამოუკიდებელია. მის დამოუკიდებლობაზე კი ის მეტყველებს, რომ მის მიერ წარმოსახული შინაარსები სრულიად განსხვავებულია აქტიური ძალების მიერ შექმნილი პროდუქტებისაგან. ფანტაზიის მიერ შექმნილი შინაარსი თავისი არსითა და სპეციფიკით მთლიანად განსხვავდება აზროვნების მიერ აღქმული სინამდვილისაგან. ოცნების შინაარსები მთლიანად ადამიანის მომავალს უკავშირდება და მოვლენების სასურველ, სამომავლო განვითარებას ასახავს. მისი სურათები მომავალთან – ჯერ კიდევ განუხორციელებელ მოქმედებებთან – არის დაკავშირებული. ოცნების შინაარსები ნაკლებად არის ახლოს მოცემულ მომენტში რეალობის სივრცესთან და მათი განივების აბსოლუტური, უეჭველი გარანტი არ არსებობს. ხოლო ფსიქიკის აქტიური ძალების ძირითად ორიენტირს, იმ სივრცეს, სადაც ხდება ამ ძალების რეალიზება, ზოგადად აწმყო და წარსული წარმოადგენს. აქედან გამომდინარეობს, რომ ოცნების დროს ჩვენი ფსიქიკა ავტონომიურ, მოუნესრიგებელ მუშაობას იწყებს და მისი შინაარსების განსხვავებულობა დროსა და სივრცეში აქცევს მას დამოუკიდებელ, ინდივიდუალურ აქტად.

ნათელია, რომ ოცნების შინაარსი „მე“-ს მომავლით, მისი ბედის სამომავლო განვითარებით განისაზღვრება. შეიძლება კონკრეტული პიროვნება იმაზე ოცნებობდეს, რომ მისი ახლობელი, მისი ოჯახის წევრი იყოს ჯანმრთელად და უზრუნვე-

ლად, მაგრამ ეს სურვილი მაინც იმ პირის საკუთრებად უნდა აღვიქვათ, ვისაც ის გაუჩნდა. ინდივიდი, რომელიც სხვა ადამიანის მომავლის განვითარების გარკვეულ პერსპექტივაზე ოცნებობს, პირველ რიგში თავად არის დაინტერესებული მოვლენათა ამგვარი განვითარებით და სწორედ ამ მიზეზით არის მისი ოცნების ობიექტი სხვა ადამიანი. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში სწორედ მხოლოდ მის სურვილს წარმოადგენს სხვა ადამიანის მომავლის გარკვეული განვითარება და ამიტომაც უკავშირდება მის ბედს. ეს რომ ასე არ იყოს, მაშინ არანაირი აზრი არ ექნებოდა ადამიანისათვის ოცნებას, რადგან ოცნების შინაარსი, ბუნებრივია, იმ ინდივიდთან არის დაკავშირებული, ვინც ოცნებობს. თუ მე ვოცნებობ სხვა პირის მომავლის გარკვეული გზით განვითარების შესახებ, მოვლენათა ამგვარი განვითარება ჩემთვისაც საინტერესო და მნიშვნელოვანი უნდა იყოს. და თუ ის ჩემთვის საინტერესოა და, მეტიც, ჩემს სურვილს წარმოადგენს, აქედან გამომდინარე, პირველ რიგში ის ჩემს ყოფაზე, მომავალზე უნდა ახდენდეს გარკვეულ გავლენას. ანუ ჩემი ოცნების შინაარსი ამ შემთხვევაშიც ჩემივე მომავლით განისაზღვრა. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ სრულებითაც არ არის აუცილებელი ჩემი ოცნების შინაარსი სხვა ინდივიდის აუცილებლად დადებით პერსპექტივებს გულისხმობდეს. სავსებით შესაძლებელია ვიოცნებო სხვა ადამიანის წარუმატებლობაზე, თუ ეს ჩემს მიზნებში შედის, თუ ეს ჩემს სურვილს წარმოადგენს. თუმცა ამ შემთხვევაშიც, იდენტური მსჯელობით, ოცნების შინაარსი ჩემივე მომავლით განისაზღვრება და მას უკავშირდება. ყოველივე აქედან გამომდინარეობს, რომ ოცნების შინაარსის მიკუთვნებისას გარკვეული პირის მიმართ, იმის მიხედვით, თუ იგი ვის მომავალს განსაზღვრავს, არსებითი მნიშვნელობა აქვს არა ოცნების ადრესატს, ანუ ვისი მომავლის გარკვეული მიმართულებით განვითარებაზეც ვოცნებობ, არამედ იმ სუბიექტს, რომელიც ოცნებობს. რადგანც ამ კონკრეტულ შემთხვევაში სწორედ მის მომავალს ეხება და განსაზღვრავს ოცნების შინაარსი.

მართალია, ოცნების საშუალებით სურვილების დაკმაყოფილების მხოლოდ აზრობრივი საშუალება გვეძლევა და ის ამ ასპექტის გათვალისწინებით რეალობას გარკვეულწილად

წყდება, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ოცნებისაკენ ლტოლვის დროს ადამიანს სრულებით აღარ აინტერესებს არსებული სინამდვილე. ადამიანის ცხოვრების რეალობაზე, ყოფითობაზე დამოკიდებულება, ბუნებრივია, მაინც აქტიურია. აქედან გამომდინარე, ოცნებაში წარმოსახული სურათები, თავისი შინაარსით ასე თუ ისე მაინც რეალურია. მასში, როგორც წესი, ადამიანისათვის თეორიულად და მეტიც ხშირ შემთხვევაში პრაქტიკულადაც განუხორციელებადი შინაარსები ნაკლებად არის მოცემული. შეიძლება ადამიანი იმაზე ოცნებობდეს, რაც მის პირობებში არარეალური და განუხორციელებელია, მაგრამ ზოგადად მის ოცნებაში ასახული სურვილების განივთება სრულებითაც არ განეკუთვნება ფანტასტიკის სფეროს. მაგალითად, პატიმარი შეიძლება თავისუფლებაზე ოცნებობდეს. რეალურად კი ამ კონკრეტულ ვითარებაში მისი თავისუფალ მდგომარეობაში ყოფნა შეუძლებელი იყოს პრაქტიკული თვალსაზრისით. მაგრამ ეს ასე სულაც არ იქნებოდა თუ ის შესაფერის პირობებში აღმოჩნდებოდა. ბუნებრივია, რომ ამ შესაფერისი პირობების მომავალში შექმნა სულაც არ არის უტოპია. სწორედ ეს ფაქტორი განაპირობებს იმას, რომ პატიმარი თავისუფლებაზე ოცნებობს, რადგან მას ქვეცნობიერად მაინც აქვს მცირედი იმედი იმისა, რომ მისი ოცნების სინამდვილეში რეალიზება შესაძლებელია, რომ შესაძლოა შეექმნას ის პირობები, რომლის დროსაც შეძლებს იყოს თავისუფალი. ოცნება იმას ეხება, რისი განხორციელებაც აზრად მაინც არის შესაძლებელი. აქედან გამომდინარე, ოცნებაში სინამდვილისათვის ანგარიშის სრული გაუნეწლობა შეუძლებელია. სწორედ ამიტომ არის, რომ ადამიანის ოცნება უფრო ხშირად მის სამომავლო გეგმებს ეხება. ეს განსაკუთრებით ზრდასრულ ადამიანებზე ითქმის. სწორედ ეს გარემოებაა იმის ერთ-ერთი მიზეზი, რომ ადამიანი ოცნებობს. რადგანაც მისთვის ამ ეტაპზე განუხორციელები სურვილის სამომავლოდ განხორციელების მცირედი იმედიც კი სიამოვნების მომგვრელია. ეს ასე რომ არ იყოს, ადამიანისათვის ოცნების ფენომენი უაზრო, არაფრის მომცემი, უმიზნო და უინტერესო იქნებოდა და ის არც იოცნებებდა. მაგრამ მას მისი ოცნებების სამომავლო, შესაძლო განხორციელების განცდა ანიჭებს სიამოვნებას და ამ გაგებით ოცნებას

ის მოტივაციის შემნარჩუნებელ და აღმძვრელ მექანიზმადაც იყენებს.

როგორც აღვნიშნე, ოცნებათა შინაარსი ჩვენი სურვილებით განისაზღვრება. თუმცა დასაზუსტებელია ისიც, თუ როგორ ვახერხებთ, როგორ მიმდინარეობს ოცნებაში ჩვენი სურვილების წარმოსახვა. თუ რა სახის სურათები ჩნდება მასში და რა დაბრკოლებებს გადავლახავთ ოცნების დროს.

პირველ რიგში უნდა ითქვას, რომ თითქმის შეუძლებელია ორ ინდივიდს, მიუხედავად მათი სურვილების შინაარსის იდენტურობისა, აბსოლუტურად ერთნაირი ხატები წარმოესახოთ ოცნებაში, რაც განსაზღვრულია მათი ინდივიდუალური დამოკიდებულებით სურვილების მიმართ. თუ რა დოზით არის ადამიანისათვის მნიშვნელოვანი მისი ოცნების განხორციელება და აგრეთვე რამდენად რეალისტურად უყურებს ის ამგვარ პერსპექტივას. ეს და სხვა ფაქტორები საბოლოო ჯამში განსაზღვრავს კიდევ ინდივიდთა განწყობებს თავისი ოცნების შინაარსების მიმართ, რაც თავისთავად განმსაძღვრელია მათი ოცნების შინაარსებისა. ბუნებრივია, ადამიანებს აბსოლუტურად იდენტური განწყობები ვერ ჩამოუყალიბდებათ თავიანთი სურვილების მიმართ. ზოგისთვის მათი რეალურ სინამდვილეში განხორციელება მეტად მნიშვნელოვანი და რეალურია, ზოგისთვის ნაკლებად. სწორედ ეს გარემოებები, ის კონტექსტი, რაზეც ადამიანები ოცნებობენ, განაპირობებს კიდევ ამ ოცნებათა შინაარსებს და, როგორც წესი, განასხვავებს კიდევ მათ ერთმანეთისაგან. მაგალითად, ადამიანები, რომლებიც გამდიდრებაზე ოცნებობენ, ამ სურვილის განსახორციელებლად ყველა ერთნაირ გზას როდი ისახავს ოცნებაში. ერთი შეიძლება მაღალანაზღაურებადი სამსახურის შოვნით და ამ გზით გამდიდრებაზე ოცნებობდეს. მეორეს სურვილის განსახორციელებლად კაზინოში დიდძალი ფულის მოგება ესახებოდეს, სხვა კი ბანკის გაძარცვით აპირებდეს სურვილის ასრულებას. როგორც ამ მაგალითებიდან ჩანს, ხშირად ინდივიდებს ერთი და იგივე სურვილი, იდენტური მიზანი აქვთ. მაგრამ განსხვავება იმ გზებშია, რომელთა საშუალებითაც ამ მიზნის განხორციელებამდე მიდიან. ეს გზები კი, თავის მხრივ, ფანტაზიის მიერ წარმოსახული სურათებით გვესახება, ვინაიდან და რადგანაც,

როგორც უკვე აღვნიშნე, ამ სურათების სახესა და შინაარსს, ანუ იმ ხატებს, რომლებიც ოცნებას ერთ დიდ მთლიანობად კრავს, ინდივიდთა განწყობები განსაზღვრავს, აქედან გამომდის, რომ სწორედ ადამიანთა განწყობები განსაზღვრავს თავად ოცნების შინაარსსაც. ამ განწყობებს კი, თავის მხრივ, კონტექსტი და ინდივიდთა ბუნება განაპირობებს.

გარდა ამ ფაქტორისა, უნდა ითქვას, რომ ოცნების ინდივიდუალობასა და აგრეთვე მის ავტონომიურობაზე მისი ორგვარი ბუნება მეტყველებს. ოცნების შინაარსში არა მარტო სურვილის დაკამყოფილების სახეები გვეძლევა, არამედ, პირიქით, ზოგჯერ ისეთი სურათებიც, რომლებიც სწორედ ჩვენი სურვილის სანინალმდეგოს გვიხატავს. მაგალითად, ფეხბურთელი მნიშვნელოვანი თამაშისათვის ემზადება. და ის ოცნებობს: დადგა თამაშის დროც. მწვრთვნიელი მას თამაშის საშუალებას აძლევს. ისიც თამაშობს და აი მიეცა საშუალება გაიტანოს გამარჯვების გოლი, მაგრამ ის ამას ვერ ახერხებს და მისი გუნდი აგებს....

რასაკვირველია, ჩნდება კითხვა, თუ რატომ მიმართავს ზოგჯერ ჩვენი ოცნება იმას, რაც სრულიად არ მოდის შესაბამისობაში ჩვენს ინტერესებთან. რა არის მიზეზი იმისა, რომ ზოგჯერ ადამიანი ოცნებობს მისი სურვილის სანინალმდეგოდ? შეუძლებელია ოცნების ასეთი სურათები კმაყოფილებას ინვევდეს ადამიანში. რადგანაც ამ კონკრეტულ შემთხვევაში მის მიერ დახატული სინამდვილე სრულებითაც არ არის მეტად ხელსაყრელი, ვიდრე თუნდაც რეალური სინამდვილე, რომელშიც ის ცხოვრობს.

ოცნების გამოვლინების ამ სახეს სუბიექტის განწყობა განაპირობებს. გარკვეული პირობების ზეგავლენით გარკვეული მოვლენის მიმართ ადამიანს უარყოფითი განწყობა უჩნდება. აქ, პირველ რიგში, საგულისხმოა ის გარემოება, რომ ადამიანს ქვეცნობიერად უჩნდება შიში იმისა, რომ ის ვერ შეძლებს განახორციელოს თავისი სურვილი. ეს შიში მასში ისევ და ისევ რეალობიდან გამომდინარე აღიძვრება. ინდივიდი ქვეცნობიერად ხვდება, რომ იმის განხორციელება, რაზეც ოცნებობს, რეალობაში შეუძლებელია და მას არ შეუძლია ამ ოცნების რეალურ სინამდვილედ გარდაქმნა. აქ კიდევ უფრო ნათ-

ლად ჩანს ოცნების რეალობაზე დამოკიდებულება. ვინაიდან ადამიანს სჯერა, რომ თავისი ოცნების შინაარსის რეალურ სინამდვილეში განხორციელების მცირედი შანსი მაინც არის. სწორედ ამიტომ ის ოცნებას რეალობასთან ადარებს და თუ აღმოაჩენს, რომ მისი განხორციელების შანსი მას სრულებითაც არა აქვს, მას აღედგრება უარყოფითი განწყობა, რაც, თავის მხრივ, ემოციურად შიშის განცდის სახით ვლინდება. ანუ შიში იმისა, რომ მისი სურვილები განუხორციელებადია, აისახება მის ოცნებაშიც. სწორედ განწყობის საფუძველზე გაჩენილი ეს შიშია იმის მიზეზი, რომ ადამიანი ოცნებობს იმაზე, რაც მას ხელს არ აძლევს, რაც მის ინტერესებში არ შედის. ანუ ჩვენ, ჩვენი თავისაგან დამოუკიდებლად, იძულებულნი ვართ ანგარიში გავუწიოთ რეალურ სინამდვილეს. აი, სწორედ ამ მიზეზის გამო ვერ ვახერხებთ ჩვენი ოცნებები საკუთარი სურვილების მიხედვით წარვმართოთ. აქ ოცნება გარკვეულწილად ავტონომიურად, თვითნებურად მოქმედებს. თუმცა აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ შიშის სახით გამოვლენილი განწყობებიც ჩვენში აღიძვრება და ამიტომ ჩვენ მაინც ჩვენი ემოციებისა და განწყობების საფუძველზე ვოცნებობთ.

თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ოცნებაში ამგვარი სურათების არსებობა და ინტენსივობა ასევე ინდივიდუალურია და ის ადამიანის ბუნებაზეა დამოკიდებული. მტკიცე და ძლიერი ადამიანი, რომელიც დარწმუნებულია თავის ძალებში და ზოგადად ოპტიმისტურად არის განწყობილი, არ ოცნებობს საშიშის შესახებ და მის ოცნებაში ნაკლებად არის ამგვარი სურათები. მაგრამ მშიშარა, პესიმისტურად განწყობილი ადამიანის ოცნებებში ამგვარი სურათები შედარებით ბევრია. ოცნებაში საშიშის განხორციელების პერსპექტივას ყველა ერთნაირად ხშირად არ მიმართავს. ამ უკანასკნელის სინშირე იმაზეც არის დამოკიდებული, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანი და ღირებულია ამ ოცნების განხორციელება ჩემთვის. თუ რაოდენ აქტიუალურია ჩემთვის ის პრობლემა, რომელსაც ოცნების საშუალებით ვაგვარებ. რაც უფრო დიდია საკითხის აქტიუალობა და მნიშვნელოვნება საკუთრივ ჩემთვის, მით უფრო იზრდება შიში იმისა, რომ ყველაფერი ცუდად შეიძლება დამთავრდეს და აქედან გამომდინარე, ჩვენში აღძრული განწყობები სწორედ ამ

შიშის სახეს იღებს ჩვენს ოცნებებში, რაც განაპირობებს კიდევ ჩვენს ოცნებაში იმ შინაარსების დაბადებას, რომელთა განხორციელებაც რეალურ სინამდვილეში ჩვენთვის ნაკლებად მისაღები და ხელსაყრელია.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განყოფილებამ.



ნინო ფორჩიძე
(თბილისი)

ნინო ფორჩიძე – ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის ფილოსოფიის მიმართულების IV კურსის სტუდენტი.

ნიჰილიზმის პრობლემა მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში

„სიცოცხლის ფილოსოფია“ ერთ-ერთი ყველაზე მეტად გავრცელებული და გავლენიანი მიმდინარეობაა თანამედროვე ფილოსოფიაში. აღნიშნავენ მასზე შოპენჰაუერის, ვ. დილთაის, ა. ბერგსონის და სხვათა იდეების გავლენას, მაგრამ უშუალო სათავეს იგი ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიიდან იღებს. XXსაუკუნის გერმანული ეგზისტენციალიზმის ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა მოახდინეს „სიცოცხლი ფილოსოფიის“ წარმომადგენლებმა, განსაკუთრებით ნიცშემ, ფენომენოლოგმა ჰუსერლმა და, ცხადია, სორენ კირკეგორის ნააზრევმა.

ეგზისტენციალური იდეების ფართო გავრცელებას ხელი შეუწყო იმ გარემოებამ, რომ მან ფილოსოფიის ცენტრში დააყენა ადამიანის არსების, მისი სიცოცხლისა და სიკვდილის სიღრმისეული განცდების (ძრწოლის, მარტოობის, ამაოების და სხვა) ამსახველი პრობლემები. მისი ერთ-ერთი ცენტრალური წარმომადგენელია მარტინ ჰაიდეგერი.

ადამიანი თავისუფალია, იგი თავად ირჩევს ცხოვრების გზას. ეგზისტენციალისტები განიხილავენ ამ მხრივ ადამიანის შესაძლებლობებს, ანუ თავისუფლების რეალიზაციის შესაძლებლობებს თანამედროვე ცივილიზაციის პირობებში. რამდენადაც ადამიანი ყოველთვის საზოგადოებაშია და სხვების გარემოცვაში ცხოვრობს, საკუთარ თავზე დაყრდნობით ხშირად ეძნელება მას ცხოვრება, ამდენად სხვების მიხედვით ცხოვრების ცდუნება რალაც ზომით მუდამ არსებობდა. სხვების მი-

ხედვითა და „ნახედვით“ ცხოვრების ფენომენს ამა თუ იმ ზომით ყველა ეგზისტენციალისტი ეხება, მაგრამ მოცემული ფენომენის განსაკუთრებული ანალიზი მარტინ ჰაიდეგერს ეკუთვნის. მან ამ „სხვებს“ პირობითად „Man“ უწოდა. Man-ი არის ის სხვა, ის სუბიექტი, ვისაც მეტწილად ადამიანები თავიანთი ცხოვრების მართვა-განმგებლობას ანდობენ. ის ამ საზოგადოების თავისებური დიქტატორია, უპიროვნოა, არავინაა და რატომღაც ყველაა.

„ჩვენ ისე ვტკბებით და ვსიამოვნებთ – წერს ჰაიდეგერი – როგორც ტკბებიან და სიამოვნებენ ხოლმე; ჩვენ ვკითხულობთ, ვჭვრეტთ და განვსჯით ხოლმე ლიტერატურასა და ხელოვნებას ისე, როგორც კითხულობენ, ჭვრეტენ და განსჯიან. ჩვენ სხავათა შორის, „ბრბოსაც“ ისე გავურბივართ და ვერიდებით, როგორც გაურბიან და ერიდებიან ხოლმე მას; ჩვენ „აღშფოთებული“ ვართ იმით, რაც „აღსაშფოთებლად“ მიაჩნიათ. რომელიც არაა გარკვეული ვინმე, არამედ ყველაა ისე, რომ არც მათ ჯამს არ შეადგენს, ყოველდღიური ცხოვრების წესს განსაზღვრავს“. (1 გვ. 126-127) ასე ცხოვრობენ ადამიანები გულდაჯერებულნი, თითქოს საიმედო ხელში არიან, მაგრამ ზოგჯერ ხდება ხოლმე ისე, რომ ადამიანს მოულოდნელად შიში და ძრწოლა უჩნდება. ძრწოლის საგანი კი ისაა, რომ ამგვარად ცხოვრება „არაფერია“, ამგვარად ყოფნა ყოფნისაგან დაცილებას და არყოფნასთან მიახლოვებას, მასში დაძირვას მოასწავებს. აქ ადამიანი იძულებული ხდება ყოფნის საკუთარი შესაძლებლობები აღმოაჩინოს, საკუთარ ხელში აიღოს ცხოვრების სადავეები.

ნიცშეს მსგავსად, ჰაიდეგერი მიიჩნევს, რომ ნიჰილიზმის წყაროა ღირებულებათა ყალბი დაფუძნება ევროპულ ფილოსოფიასა და კულტურაში, ევროპულ მეტაფიზიკაში. ამავდროულად იგი ასკვნის, რომ ნიცშე ვერ პოულობს გამოსავალს მის მიერვე გამოამჟღავნებული ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის კრიზისიდან, რომ ნიცშესთან პრინციპულად გადაულახავია ნიჰილიზმი.

ჰაიდეგერის მიხედვით „ნიჰილიზმი არის არა მარტო უმაღლეს ღირებულებათა გაუფასურება, არა მარტო მათი ამოღება სამყაროდან, არამედ აგრეთვე ამ ღირებულებათა უკ-

ვე ჩადება სამყაროში (რაც, ჰაიდეგერის აზრით, პლატონის ფილოსოფიიდან იწყება) არის ნიჰილიზმი“.

ნიცშეს გამონათქვამი „ღმერთი მკვდარია“, ჰაიდეგერის მიხედვით, ნიშნავს იმას, რომ ზეგრძნობადი სამყარო გაუქმებულია. „თუ ღმერთი, როგორც ზეგრძნობადი საფუძველი და ყოველივე არსებულის მიზანი მკვდარია, თუ იდეათა ზეგრძნობადი სამყაროს ამამოძრავებელი და აღმშენებელი ძალა დარღვეულია, მაშინ აღარაფერი რჩება, რაზეც დაემყარება და რის შესაბამისად თავისთავის წარმართვა შეეძლებოდა ადამიანს... ნიჰილიზმი – შემზარავი სტუმარი კარსაა მომდგარი“.

ჰაიდეგერს ნიჰილიზმის დაძლევა ესმის, როგორც ტრადიციული მეტაფიზიკის გადალახვა, როგორც სუბიექტივიზმისა და ანთროპოლოგიზმის დაძლევა, როგორც „ყოფიერების გახსენება“, ყოფიერებასთან ღიაობაში ყოფნა. რატომ მიიჩნევს ჰაიდეგერი ტრადიციულ მეტაფიზიკას სუბიექტივიზმად და თავისი არსებით ნიჰილისტურად? – მისი აზრით, არსებულთა არსი, არსებულთა ერთობლიობის ჭეშმარიტება ტრადიციულ მეტაფიზიკას, როგორც ეს ნიცშემ გამოააშკარავა საბოლოოდ, გაგებული ჰქონდა, როგორც ძალაუფლების ნება. ამიტომაც ჰაიდეგერისათვის ტრადიციული ფილოსოფია „ძალაუფლების მეტაფიზიკაა“.

მაგრამ რატომაც ტრადიციული მეტაფიზიკა თავისი არსით ამასთანავე ნიჰილისტური? მის ნიჰილისტურ არსს ჰაიდეგერი უკავშირებს თავის ცნობილ თეზისს ევროპულ ფილოსოფიაში ყოფიერების დავინწყება-დაფარულობის შესახებ. მეტაფიზიკას, როგორც არსებულთა არსზე მოძღვრებას ხელიდან უსხლტება ყოფიერება. დავინწყებულ-დაფარული ყოფიერების ადგილზე ძალაუფლების ნება წამოაყენებს ღირებულებებს, ღირებულებათა სამყაროს (ღმერთი, მიღმური სამყარო, ტრადიციული მორალი, გონი და ა.შ. ანდა ნიცშესთან – სხეული, ეს ქვეყანა, სისხლსავსე ცხოვრების კულტი და ა.შ.). თავად ყოფიერება კი გაგებულია, როგორც არარა, მაგრამ, ღირებულებები საბოლოოდ უფასურდებიან და ადამიანს არარა რჩება ხელთ.

ჰაიდეგერის მიხედვით, დასავლური მეტაფიზიკა ნიჰი-

ლიზმის ქსელში იმიტომაც აღმოჩნდა გახვეული, რომ არასოდეს დაფიქრებულა არარაზე.

ნიჰილიზმის არსი, ჰაიდეგერის აზრით, მდგომარეობს არარაში ყოფიერების დანახვის უუნარობაში. გზა, რომლითაც შეიძლება ყოფიერების აზრის გარკვევა, ადამიანის ყოფიერების შესწავლაა. ადამიანს ყოველთვის ყოფიერებასთან აქვს საქმე, მიმართება და ეს ყოველთვის რალაცნაირად აქვს გაგებული. იგი არა მხოლოდ არის (ე.ი. ონტურია, როგორც ყველა ყოფიერი), არამედ გაგებითი მიმართება აქვს ყოფიერებასთან (ონტოლოგიურია). ყოფიერების აზრის გაგებისათვის აუცილებელია ადამიანის არსებისა და ამქვეყნიური ყოფნის სახეების ანალიზი. ჰაიდეგერი განასხვავებს ადამიანის ნამდვილსა და არანამდვილ ყოფნას, თვითობას, მეს. არანამდვილ თვითობას ადგილი აქვს ყოველდღიური საზოგადოებრივი ყოფნის დროს და, როგორც უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ, ამ შემთხვევაში ადამიანი გათქვევფილია სხვა ადამიანებში და იგი თავის ნამდვილ არსებაზე, ყოფნის სასრულობაზე არ ფიქრობს. ეს უპიროვნო, გაუცხოებული ადამიანია, მაგრამ თვითონ ადამიანშივეა ეგზისტენციალური გარკვეულობები, რომლებიც ადამიანს ნამდვილ თვითობამდე მიიყვანს – ძრწოლა და სინდისის ხმა, რომელიც ადამიანს აცნობიერებინებს ყოფიერების არსს. სიკვდილის, როგორც აბსოლუტური საზღვრის გაცნობიერებით ცხადი ხდება ადამიანის ცხოვრების ნამდვილი მნიშვნელობა, გადწყვეტილების მიღების გადაუდებლობა. „ვერავინ ვერ წაართმევს სხვას სიკვდილს“ იგი გვიჩვენებს ადამიანის არარაობას; ადამიანი არარაობაა თავისი წარმოშობით და დასასრულით და თვით ცხოვრების დროსაც. მისი ყოფნა სიკვდილის ცოდნით განსაზღვრული ყოფნაა. ეგზისტენცი ჰაიდეგერთან ნიშნავს საკუთარი თავიდან გარეთ გასვლას, ტრანსცენდირებას, ყოფიერიდან გარეთ გასვლას.

ჰაიდეგერს სურს არა მარტო ცნობიერების გარეთ, არამედ საერთოდ სამყაროს გარეთ გავიდეს და ყოფიერებიდან დაადგინოს ცნობიერების, შემეცნების და, საერთოდ, ადამიანური მოქმედების ღირებულება. ყოფიერების ბუნების დადგენით და მასთან ადამიანის არსის დაკავშირებით უნდა იქნეს გააზრებული სამყაროს ისტორია, რაც არსებითად ადამიანის

ისტორიაა. ადამიანი არსებობს მხოლოდ როგორც სამყაროში მყოფი, ხოლო სამყარო მუდამ ისაა, რაშიც ადამიანი, მუნყოფიერება, ცხოვრობს. ადამიანი მუნყოფიერებაა, ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელშიც ღიაა ყოფიერება, იგი ქვემარტად ყოფნაა, რომელმაც იცის თავისი მიმართება ყოფიერებასთან. ამიტომ, ჰაიდეგერის აზრით, ადამიანის შინაგანი სტრუქტურის, ადამიანის ყოფიერების ანუ ეგზისტენციის ანალიზში უნდა გაგვიკვლიოს გზა საერთოდ ყოფიერებისაკენ.

მისი აზრით, ისე არავინ შეიგრძნობდა ნიჰილიზმის დამანგრეველ ძალას, როგორც ნიცშე, მიუხედავად ამისა, მან ვერ შეძლო მისი დაძლევა. ნიჰილიზმი ისტორიის მამოძრავებელია, ის არც XX საუკუნის მოვლენაა და არც XIX-სი, არც რომელიმე ცალკეული ერის პროდუქტია და არც მხოლოდ იქ დომინირებს, სადაც ტრადიციული ღირებულებანი მკვდარია...

ტრადიციულ ღირებულებათა სრულ გაუფასურებას, ნიჰილიზმს, ჰაიდეგერის აზრით, პოზიტიური მხარეც აქვს. მისი დადებითობა იმაშია, რომ ყოფიერების ეს რადიკალური დავინყება-დაფარულობა, ეს საყოველთაო კრიზისი ნიადაგს ამზადებს ყოფიერების ახალი, უფრო სრული და ნამდვილი სახით გამოვლენისათვის, ყოფიერების შესახებ კითხვის დასმისათვის, ყოფიერებაზე აზროვნებისათვის.

ნიჰილიზმის წინააღმდეგ ასე მედგრად შემართულ ჰაიდეგერს თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის მრავალი წარმომადგენელი თავად ნიჰილიზმში დებს ბრალს, ვინაიდან მისთვის მუნყოფიერება ყოფიერთა სამყაროს უმაღლესი ინსტანციაა. ყოველი არსებული მას ემყარება და მისგან ღებულობს საზრისს, ამიტომ როცა ადამიანი ყოფიერებასთან სწორ მიმართებას დაკარგავს და ყოფიერთა, სამყაროს საგანთა შორის დაიწყებს ცხოვრების საზრისის ძებნას, იგი ვერაფერს ნახავს და ნიჰილიზმს ვერ გაექცევა.

მიუხედავად ჰაიდეგერის დიდი დამსახურებისა და წვლილისა, რაც მან თავისი აზროვნებით შეიტანა ეგზისტენციალიზმისა და საერთოდ ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში, ვფიქრობ, ბოლომდე არც აქ არის მიგნებული ნიჰილიზმის პრობლემის საბოლოოდ გადაჭრის გზები, თუმცა ჰაი-

დეგერმა უმნიშვნელოვანეს პრობლემაზე – ყოფიერებაზე გაამახვილა ყურადღება.

თავისი ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე კაცობრიობა მუდამ ახდენდა ძველ ღირებულებათა გადაფასებას და ახალთა დაფუძნებას, მუდამ იცვლებოდა ადამიანის, ინდივიდის მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირი. ინდივიდის პრობლემის ოპტიმალური გადაწყვეტა, მსოფლმხედველობრივი საყრდენ-ორიენტირით მისი უზრუნველყოფა გულისხმობს ინდივიდს, საზოგადოებასა და სამყაროს შორის პოზიტიური კავშირისა და თანხმობის დამყარება-მიღწევას.

ინდივიდი უნდა მოქმედებდეს საკუთარი არჩევანისა და გადაწყვეტილებების შესატყვისად, გარედან წარმართვა-ზემოქმედების გარეშე. მაგრამ, მეორე მხრივ, ინდივიდის თავისუფლება არ გულისხმობს მის მოწყვეტას სამყაროსა და საზოგადოებისაგან. თავისუფლება არ ნიშნავს ადამიანის თავისუფლებას უმაღლეს ღირებულებათაგან [2, გვ. 232-242].

ინდივიდს არ შეუძლია უმიზნო და უსაზრისო არსებობა, ინდივიდის უმაღლესი მიზანია უსასრულობასთან ზიარება, მარადიულობის პერსპექტივის არ დაკარგვა, „უკვდავება“. როგორც ზურაბ კაკაბაძე მიუთითებს, ადამიანს, ინდივიდს, „სურს მთელი საზოგადოებისათვის, მომავალი თაობებისათვის მთელი ისტორიისათვის მნიშვნელოვან საქმესა და მოძრაობაში მონაწილეობის მიღება, ანუ ისეთ საქმეებსა და მოძრაობებში, რომელებიც თავისში მარადიულობას ავლენენ“ [3, გვ. 164-166]. და ინდივიდისთვის ამგვარი უსასრულო და მარადიული, მარად მნიშვნელოვანი საქმე და მოძრაობაა თავად ყოფიერების უნივერსალურ-ობიექტური ტენდენცია, სამყაროში ჩვენამდე არსებული ის ტენდენცია, რომლის მოქმედების უმაღლესი საფეხურიც თავად ჩვენა ვართ, რაც, თავის მხრივ გვავალებს „უჩვენოდ და ჩვენამდე მოხაზული და „ჩასახული“ აბსოლუტურ-მარადიული ყოფიერების მიმართულების რაიმე სახით გაგრძლებას“ [4, გვ. 534-540].

ლიტერატურა:

1. რ. გორდეზიანი, გ. თევზაძე, მ. ნემსაძე, მ. ჭელიძე, ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, თბ. 1993.
2. ა. პოპიაშვილი, ინდივიდის პრობლემა ს. კირკეგორისა და ფ. ნიცშეს ფილოსოფიაში, თბ. 1988 გვ: 232-242
3. ზ. კაკაბაძე, ფილოსოფიური საუბრები, თბ. 1988 გვ: 164-166
4. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ. 1970.
5. M. Heidegger, Sein und Zeit.

ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის უცხოეთის
ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებამ.



თამარ კაკაურიძე (თბილისი)

თამარ კაკაურიძე – ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის ფილოსოფიის მიმართულების IV კურსის სტუდენტი.

ღმერთის არსებობის დასაბუთების არგუმენტები ანსელმ კენტერბერიელთან

ფილოსოფოსები მუდამ კამათობდნენ იმის შესახებ, შეიძლება თუ არა ღმერთის არსებობის დასაბუთება, თუ საკმარისია მისი აღიარება მხოლოდ რწმენით? ეს არის კითხვა, რომელიც, ვფიქრობ, არა მხოლოდ ფილოსოფოსთა დიდ ინტერესს, არამედ ჩვეულებრივი ადამიანების ინტერესსაც იწვევს.

მე-3 საუკუნის რელიგიურმა მოაზროვნემ ტერტულიანემ გამოთქვა დებულება: „მნამს, რადგან აბსურდია“. მას ბევრი ფილოსოფოსი იზიარებს, რადგან, მათი აზრით, რწმენა და ცოდნა შეუთავსებელია ერთმანეთთან. რწმენის საფუძველია ღმერთის ზებუნებრივი გამოცხადება და სასწაულები, რაც ცოდნის ლოგიკით არის პარადოქსი. თუმცა არსებობენ ისეთი ფილოსოფოსები, რომლებიც ფიქრობენ, რომ მხოლოდ რწმენა საკმარისი არ არის. ამ ქვეყნად არა მარტო რწმენით, არამედ გონების მეშვეობითაც უნდა შევიცნოთ ღმერთი, რაც ნიშნავს იმას, რომ უნდა დავასაბუთოთ დებულება – „ღმერთი არსებობს“. მაშასადამე, ადამიანის გონების მთავარი ამოცანაა მოიძიოს მტკიცებულებანი, არგუმენტები ღმერთის არსებობის დასაბუთებლად. ასეთი არგუმენტების ერთ-ერთი ავტორი გახლავთ მე-11 საუკუნის მოღვაწე, კენტერბერიის ეპისკოპოსი ანსელმი.

ანსელმ კენტერბერიელი ქრისტიანული ღვთისმოსაობის სულისკვეთებით იქნა აღზრდილი და ალბათ გასაკვირი არც

არის, რომ მისი თხზულებათა უმრავლესობა რელიგიურ თუ ფილოსოფიურ საკითხებს ეხება. აღსანიშნავია მისი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაშრომი „მონოლოგიუმი“ სადაც ცდილობს მხოლოდ გონების მეშვეობით დაამტკიცოს ღმერთის არსებობა.

პირველი დასაბუთების ამოსავალი ნერტილი ასეთია: ობიექტურ სამყაროში არსებობს ურიცხვი სიკეთე, რომელთა სხვადასხვაობაც ასევე ურიცხვია, მაგრამ ეს მხოლოდ იმის შედეგადაა შესაძლებელი, რომ ისინი თავისთავად კი არ გვევლინებიან სიკეთედ, არამედ მეტად თუ ნაკლებად წილნაყარნი არიან თვითმყოფსა და თავისთავად სიკეთესთან. მაშასადამე, ასეთი სიკეთე უნდა არსებობდეს და ის უზენაესი უნდა იყოს, ვინაიდან არანაირი სიკეთე, რომელიც სხვისი მეშვეობით არსებობს, არ შეიძლება აღემატებოდეს უზენაეს სიკეთეს, უზენაესი სიკეთე კი არის ღმერთი.

მეორე დასაბუთების საფუძველი გრძნობად საგანთა არსებობაა, რომელიც გულისხმობს პირველსა და უზენაესს მიზეზს, არსებობას, რომ ანიჭებს მათ. ეს პირველი მიზეზი მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს, რადგან ასეთი მიზეზი მრავალი, რომ ყოფილიყო, მაშინ მათ თავისით ან ერთმანეთის მეშვეობით უნდა ეარსებათ, რაც კვლავ გვაგვარაუდებინებდა ერთიან ბუნებას, რისი წყალობითაც ისინი თავისით ან ერთმანეთის მეშვეობით არსებობს. ეს კი კვლავ მიგვიყვანდა ერთობასთან, მაგრამ ყოველი საგნის ერთადერთსა და თავისთავად მიზეზს ჩვენ ვუნოდებთ ღმერთს.

მესამე დასაბუთებას საფუძვლად უძევს საგანთა სიკეთისა და სრულქმნილების ხარისხთა სხვადასხვაობა. ეს გრადაცია არ შეიძლება უსასრულოდ გაგრძელდეს. ის უნდა დასრულდეს უსასრულოდ სრულქმნილი არსებით, რომელიც ყოველგვარ გრადაციაზე მაღლა დგას. ასეთი არსება ერთი უნდა იყოს, ვინაიდან უსასრულოდ სრულქმნილი არსება, რომ არსებობდეს, ამ შემთხვევაშიც უნდა გვევარაუდა ერთიანი ბუნება, რომლის წყალობითაც ისინი უსასრულოდ სრულქმნილი არის. ასე, რომ,

საბოლოო ანგარიშით, იძულებულნი ვიქნებოდით კვლავ დაგვეშვა , ერთობა თუ ერთადერთობა, ხოლო უსასრულოდ სრულქმნილ არსებას ჩვენ ვუნოდებთ ღმერთს.

ანსელმი ისე იყო დარწმუნებული თავისი მეთოდის სისწორეში, რომ მას არ გადაუხვევია თავისი ყოფილი მასწავლებლის ლანფრანკის მითითების შემდეგაც. ანსელმმა „მონოლოგიონი“ ინგლისში გაუგზავნა ლანფრანკს გავრცელების ნებართვისათვის. ლანფრანკმა კი მიუთითა იმ ადგილებზე, რომელთა გადაჭრაზე გონება უარს გვეუბნება და საღმრთო წერილს უნდა მივმართოთ. ანსელმი არ დაეთანხმა იმ მტკიცებულებით, რომ მის ნაშრომში არსად არაფერია ნათქვამი საღმრთო წერილის სანინააღმდეგოდ. რასაკვირველია, ანსელმს აზრადაც არ ჰქონია საღმრთო წერილის უარყოფა, პირიქით, გონების არგუმენტებით სურდა მისი გავლენის გაძლიერება. ამიტომ მან გამოსცა შემდეგი ნაშრომი სათაურით „პროსლოგიონი“. „პროსლოგიონში“ ანსელმს სურდა წარმოეჩინა ისეთი ერთი სრულყოფილი არგუმენტი, რომელიც აღარ საჭიროებდა სხვადასხვა არგუმენტების რთულ ჯაჭვს. ეს არგუმენტი კი ცნობილია ონტოლოგიური არგუმენტის სახელით.

ანსელმი ამ არგუმენტს იწყებს ბიბლიიდან ციტატით „თქვა უგუნურმა თავის გულში არ არის ღმერთი“. ანსელმი თვლის, რომ ათეისტებსაც კი უნდა ჰქონდეთ წარმოდგენა ღმერთის შესახებ, წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი ვერ გაიგებენ საკუთარ სიტყვებს „ არ არის ღმერთი“, ღმერთის იდეა კი, ამბობს ანსელმი, არის იდეა არსებულისა, რომელზე უზენაესს ვერ გავიაზრებთ ვერაფერს, ის არის ყოვლად სრულყოფილი და მისი აბსოლუტური სრულყოფილება უკვე გულისხმობს მის არსებობას. ამ დებულების უარყოფა შეუძლებელია, რადგან ეს შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს. თუ ღმერთი არ არსებობს, მაშინ იგი არ არის ყოვლად სრულყოფილი. ამრიგად ღმერთის, როგორც სრულყოფილი არსების ცნებიდან აუცილებლობით გამომდინარეობს მისი არსებობა. ანსელმი თვლის, რომ ეს არის ლოგიკურად ჭეშმარიტი დებულება, რომლის უარყოფა შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია.

შემდეგ ანსელმი ამტკიცებს, რომ არის ორი სახის არსებობა: არსებობა აზრში და არსებობა რეალურად. რაიმე შეიძლება არსებობდეს აზრში იდეალურად და შეიძლება არსებობდეს რეალურად. მხოლოდ აზრში არსებული არის ნაკლებად სრულყოფილი, ვიდრე რეალურად არსებული. ღმერთი რომ მხოლოდ აზრში არსებულყოფი, მაშინ იქნებოდა არასრული არსება და არსებული მასზე მაღალი რანგის არსებად უნდა წარმოგვედგინა. ღმერთის იდეა კი გულისხმობს რომ ის ერთდროულად უნდა იყოს აზრშიც და რეალურად არსებულიც. მაშასადამე, ღმერთი არსებობს რეალურად. ანსელმი აუცილებლობის იდეას აკავშირებს ღმერთის იდეასთან. აუცილებლობა უპირატესია, ვიდრე შემთხვევითობა. ღმერთი არ შეიძლება იყოს შემთხვევითი, რადგან მაშინ მასზე სრულყოფილი, აუცილებელი არსებობა უნდა მოგვეზარებინა. ეს კი შეუძლებელია. ღმერთი არსებობს აუცილებლად. ღმერთი არსებობდა, არსებობს და ყოველთვის იარსებებს, ასევე ანსელმი.

სამწუხაროდ, ეგრეთნოდებული ონტოლოგიური არგუმენტი ბევრჯერ გააკრიტიკეს. ანსელმის თანამედროვე ბერმა გაულინომ ანსელმის ეს არგუმენტი გააკრიტიკა თავის ნაშრომში „ნიგნი უგუნურის დასაცავად“. კონტრარგუმენტის არსი შემდეგში მდგომარეობს: ცნებაში არ შედის არსებობა. შეიძლება ნათელი წარმოდგენა გვექონდეს ღმერთის ცნებაზე, მაგრამ აქედან სრულებით არ გამომდინარეობს ღმერთის არსებობა ჩვენს გონებაში და თუ ანსელმის დასაბუთებას მართებულად მივიჩნევთ, მაშინ ასევე შეიძლება მოვიზაროთ კუნძული, სადაც ისე იცხოვრებენ ადამიანები, როგორც სამოთხეში, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ნამდვილად არსებობს.

ამის შემდეგ ანსელმმა მორიგი არგუმენტი წამოაყენა კონტრარგუმენტის წინააღმდეგ. ანსელმის აზრით, გაულინო ვერ ითვალისწინებს იმ მნიშვნელოვან განსხვავებას, რომელიც არსებობს ერთეული საგნის ცნებასა და აბსოლუტის ცნებას შორის. აბსოლუტის ცნების მოაზრება „არსებობის“ პრედიკატის გარეშე შეუძლებელია. ხოლო სხვა, ყველაფრისა კი შესაძლებელია. მაგალითად, კუნძული რეალურადაც, რომ არსებუ-

ლიყო, მაშინ შემთხვევითი არსებული იქნებოდა და არა მარადიული და აუცილებელი. ის შეიძლება არც არსებულიყო ან დროებითი არსებობის შემდეგ აღარ იარსებოს.

მიუხედავად ყველაფრისა, ანსელმი დარწმუნებული იყო, რომ მხოლოდ გონებით დოგმების დასაბუთება ქრისტიანული რწმენის ჭეშმარიტების კიდევ ერთი დამატებითი დასაბუთებაა, მისი დამაჯერებლობის გაძლიერებაა და დასაბუთების გზით მიღებულ ჭეშმარიტებათა კრიტიკიუმი რწმენასთან თანხმობაა. თუ დოგმატებს რაიმე თვალსაზრისით მეტი დადასტურება სჭირდება, თუ ვინმესთვის, თუნდაც ურწმუნოსათვის, დასაბუთებით მეტი დამაჯერებლობა აქვს, მაშინ, ცხადია, გონების გარკვეული ღირებულებაა აღიარებული და მართებულია ანსელმის „შევიმეცნებ, რათა ვინამო“.ამასვე ამტკიცებს ანსელმის დებულება იმის შესახებ, რომ რასაც ვერ შევიმეცნებთ, ის მაინც უნდა ვინამოთ, მაგრამ საერთოდ, რწმენის ობიექტის გაგებას – შემეცნებას – მორწმუნეთათვის სიხარული მოაქვს.

საბოლოოდ მინდა შემდეგი სიტყვებით დავამთავრო. ღმერთს ვერ ხედავ, მაგრამ გრძნობ, რომ ის აქვეა ჩვენს გვერდით, და უფრო მეტიც, ის ჩემშია, თქვენშია და ყველაფერ იმაში, რაც სიცოცხლის წყურვილს გვიღვიძებს და ცხოვრების ძალას გვმატებს.

ლიტერატურა:

1. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიიდან; ავტორთა კოლექტივი, თბ., 1993.
2. Thomas Williams – Anselm of Canterbury, 2008.
3. Standford Encyclopedia of philosophy, 2010.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის უცხოეთის
ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებამ.



თამარ კორკოტაშვილი
(თბილისი)

თამარ კორკოტაშვილი – ი. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის მე-4 კურსის სტუდენტი.

**მოქალაქეობა სულის რაობისა და უკვდავების
შესახებ ანტიკური და აღმოსავლური
აქოქის აზროვნებაში**

რას გულისხმობს სიტყვა „სული“? შეიძლება თუ არა სული მივიჩნიოთ სიცოცხლის სუბსტანციად? ღირს თუ არა უამრავი მორალური, ეთიკური პრინციპის დაცვა იმ სულის გადასარჩენად, რომლის უკვდავებასაც ხშირად ეჭვქვეშ აყენებენ? არის თუ არა სული მარადიული?

პლატონი უკანასკნელ კითხვაზე დადებით პასუხს გაცემდა. უკვდავი სული, განსაზღვრული სოკრატეს მიერ, პლატონის ერთ-ერთ ნაწარმოებში „ფედონში“, აგრძელებს სიცოცხლეს სხეულის დაღუპვის შემდეგაც. სხეულის დაღუპვის შემდეგ იგი აღმოჩნდება ჰადესში, სადაც „იხილავს სხვა ბრძენსა და კეთილ ღვთაებებს, იხილავს ან გარდასულთა სულებს, რომელთაც ვერაფერ შეეძრება ცოცხალთა შორის“ (2, თავი 7). მაგრამ აქ უფრო მნიშვნელოვანია სულის, როგორც ჭეშმარიტებად წვდომის საშუალების გააზრება. სული აზროვნებს, ანუ სული მოიცავს გონებას. „ჭეშმარიტს უპირატესად მაშინ წვდება სული, როცა აზროვნებს“ – აღნიშნავს სოკრატე (2, თავი 10). მისივე თქმით, სულს ჭეშმარიტების შემეცნებაში ხელს უშლის ბოროტება და ეს ბოროტება არის სხეული: „ვიდრე სხეულისაგან არ განვძარცვულვართ, ვიდრე სული არ გაპყრია ამ ბოროტებას, მთელის სისრულით ვერასოდეს მივწვდებით ჭეშმარიტებას“ „...თუ გვსურს წმინდა სახით შევიმეცნოთ რაიმე, თავი უნდა დავაღწიოთ სხეულს და მხოლოდ გონების თვალთ ვუმზიროთ საგნებს“ (2, თავი 11). ე.ი. სული შეიმეც-

ნებს ჭეშმარიტებას სხეულის განადგურების შემდეგ, გონების საშუალებით.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პლატონი „ტიმეოსში“ გონებას მზეს ადარებს, სულს კი მთვარეს. მთვარე სინათლეს მზისგან იღებს ანუ, სული ივსება გონების სინათლით, სული ანათებს გონების საშუალებით. სულიცა და გონებაც უკვდავია, მარადიული და სული, რომელიც ინდიფერენტულია მატერიისადმი, მზის შუქივით იღვრება მასში. სული არის გონების სავანე. „გონიერების სავანე შეუძლებელია სხვა რამე იყოს, გარდა სულისა“ (3, გვ. 306).

როდესაც დემიურგოსი ქმნიდა სამყაროს, მან სულს გონიერება ჩაუნერგა, სული კი ჩაუდგა სხეულს და ასე ააგო სამყარო. ხოლო სამყაროს შექმნისას სწორედ სული შექმნა პირველად: „ღმერთმა უპირველესად და უხუცესად შექმნა სული, როგორც სხეულის მეუფე და მბრძანებელი“ (3, გვ. 34). მიუხედავად იმისა რომ, ტიმეოსის თქმით, სული გვევლინება სამი ნაწილის ნაზავად (იგივეობრივი ბუნების, სხვისი ბუნებისა და მესამე არსის), უნდა აღინიშნოს: პლატონისთვის სული ერთიანია, დაუნაწევრებელი..

თუ პლატონისთვის სულიცა და გონებაც უკვდავია, არისტოტელესთვის სული სხეულთან ერთად იღუპება. სული ფორმაა, სხეულის დასრულებაა. სული არის ცოცხალ არსებათა საწყისი. „აუცილებელია რომ ბუნებრივი სხეულის საწყისი იყოს სული, როგორც ფორმა, რომელსაც სიცოცხლე შესაძლებლობის სახით აქვს“ (4, 414ა).

არისტოტელე თვლის, რომ სული არ არის უკვდავი, მაგრამ სულის თვისებაა აზროვნება და სწორედ ეს უკანასკნელი ანუ გონება, უკვდავია. თუმცა გონებაში არაფერია ნამდვილი. „ნამდვილად იგი არის სუფთა დაფა, შესაძლებლობის აზრით კი მასში ყველაფერია“ (1, გვ. 403). როგორც არისტოტელე აღნიშნავს: სულს აქვს ხუთი სახე და ესენია: მასაზრდოებელი, მამოძრავებელი, შეგრძნების, მისწრაფებისა და აზროვნებისა. მასაზრდოებელ სულში, თავის მხრივ, იგულისხმება სამი რამ: რაც საზრდოობს–სხეული, რითიც საზრდოობს–საზრდო და რაც ასაზრდოებს – სული.

პლატონის მიხედვით, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სულს შეუძლია სხეულის გარეშე არსებობა. მაგრამ არისტოტელე, როგორც ჩანს, ეწინააღმდეგება პლატონს, როდესაც აღნიშნავს: „სწორად მსჯელობენ ისინი, რომლებიც ამბობენ, რომ სული არ არსებობს სხეულის გარეშე“ (4, 414ა). აქვე დაამატებს იგი, რომ სული სხეული არაა. თუმცა: „მართალია, სული არაა სხეული, მაგრამ სხეულებრივი კი არის და ამიტომ არსებობს ის სხეულში“ (4, 414ა).

თუ პლატონი თვლის რომ სულს შეუძლია აზროვნება, როგორც მთლიანს (და ეს აშკარად ჩანს „ფედონში“ სოკრატეს მსჯელობების სახით), არისტოტელესთვის მოაზროვნე სული არსებობს ცალკე: „რაც შეეხება სულის იმ ნაწილს, რომელიც შეიცნობს და განსჯის, იგი ცალკე უნდა არსებობდეს“ (4, 429ა). იგი არსებობს არა რეალობაში, არამედ შესაძლებლობაში: „სულის ნაწილი, ე.წ. გონება (მე ვგულისხმობ გონებაში იმას, რითიც სული აწარმოებს განსჯასა და ათვისებას), სანამ აზროვნებს, რეალურად არაა არც ერთი არსებულ საგანთან. ამიტომ არ იქნებოდა გონივრული, რომ ის სხეულში შერეულად ჩაგვეთვალა. მაშინ ის იქნებოდა რაიმე თვისება, თბილი ან ცივი, ან რომელიმე ორგანო, მაგალითად, შეგრძნების ორგანო. ამჟამად კი მას ასეთი არაფერი არა აქვს. სწორი არიან ისინი, რომლებიც ამბობენ, რომ სული არის იდეების ადგილსამყოფელი, მაგრამ არა მთელი სულია ასეთი, არამედ მოაზროვნე სული და თანაც, არა რეალურად არსებული, არამედ არსებული შესაძლებლობაში“ (4,429ა).

არისტოტელეს ნაწარმოების ამ ფრაგმენტიდან გამომდინარე ვასკვნიტ, რომ არისტოტელესთვის გონება არსებობს სულის რაღაც ნაწილში, რომელიც არის „იდეების ადგილსამყოფელი“ და თანაც, იგი არსებობს მხოლოდ შესაძლებლობაში. მაგრამ სულის ერთ-ერთი ნაწილი, გონება, უკვდავია, ე.ი. ის განაგრძობს არსებობას სხეულის დაღუპვის შემდეგ, შესაძლებლობაში. რას ნიშნავს უკვდავება შესაძლებლობის „საზღვრებში“? აქ თითქოს საკუთარ თავს ეწინააღმდეგება არისტოტელე და უშვებს სულის მარადიულობას რაღაც ასპექტში.

ამ ვარაუდის გამო ნამდვილად შემედავებოდა „იტალიის ტენორი“, მარსილიო ფიჩინო, რომელმაც პირველმა წამოიწყო

წინა პლანზე ანტიკური ფილოსოფია მას შემდეგ, რაც შუა საუკუნეების ეპოქამ ასპარეზი დაუთმო თეოლოგიას. იტალიური და ევროპული ჰუმანიზმისთვის ახალი შინაარსის მიმცემი ფლორენციელი ფილოსოფოსი თვლიდა, რომ არისტოტელე უარყოფდა ადამიანის ინდივიდური სულის უკვდავებას, რაც არისტოტელეს ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი ნაკლი იყო.

მარსილიო ფიჩინოს მოსაზრება სულის უკვდავების შესახებ გამოიკვეთა მის ნაწარმოებში: „პლატონის თეოლოგია“ (აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ეს წიგნი პლატონის რენესანსული აღორძინების მნიშვნელოვანი საფუძველი იყო). ფიჩინო თვლის, რომ სული სიკეთის ერთ-ერთი საფეხურია. სიკეთის საფეხურებია ასევე გონება, ბუნება, მატერია. ხოლო სიკეთე არის ღმერთი. „ონტოლოგიური პერსპექტივიდან გამომდინარე, ფიჩინოსათვის ბიბლიური, ასევე პლატონური ღმერთი, როგორც ყველა საგნის ცენტრი, არის სიკეთე. ამის გამო, ყველაფერი, რაც არსებობს, რაზეც შეიძლება ვთქვათ რომ იგი ყოფიერია, არის მშვენიერი. ყველა საგანი ღმერთის რაღაცნაირი გამოვლინებაა, მისი გამოსხივებაა. არსებულის საფეხურები, ამდენად სიკეთის სხვადასხვა საფეხურებია. ესენია: გონება, სული, ბუნება, მატერია“ (5, გვ23). თუ უფრო მარტივად გამოვხატავთ ამ აზრს, სული, გამომდინარე იქიდან, რომ იგი არის სიკეთის საფეხური და სიკეთე არის ღმერთი, მოიაზრება ადამიანის ღმერთამდე ამაღლების საშუალებად.

სულს აქვს სამი განსხვავებული ფუნქცია, რომლებიც უშუალოდაა დაკავშირებული ადამიანის მიერ სამყაროს შემეცნების პროცესთან. პირველი, სული აღიქვამს სამყაროს სხეულებრივი გრძნობების საშუალებით. სხვადასხვა სხეულებრივ შეგრძნებას იგი საკუთარ აღქმად აყალიბებს. ამ შემთხვევაში სული გვევლინება ერთ-ერთ იდეად, რომელიც სხვა იდეებს თავის საგნად აქცევს. მეორე, სული იაზრებს ყოველივეს სხეულებრივი შეგრძნებების დახმარების გარეშე, თუმცა, ამ შემთხვევაში სული აღიქვამს სამყაროს გრძნობად შთაბეჭდილებებსა და ზოგად შინაარსებს – ცნებებს შორის კავშირის დადგენით. მესამე, აქ მთავარი პრინციპია ფრაზა: „ზოგადი ყველაშია“, სიმრავლეშია. „ზოგადი ექსპლიციტურად ამ სიმრავლის ყველა ერთეულშია და სული მას რაიმე სხვით, მაგალითად,

შეგრძნებებით კი არ აღიქვამს და შეიცნობს, არამედ საკუთარი თავით“ (5, გვ.26).

მარსილიო ფიჩინოს მოსაზრებას სულის უკვდავების შესახებ ენინააღმდეგება აღორძინების ეპოქის ორიგინალური ფილოსოფოსი პეტრე პომპონაცი. იგი თვლის რომ ადამიანის სული მოკვდავია. უკვდავების მოპოვება მხოლოდ გონებით, აზროვნებითაა შესაძლებელი. ეს კი ნიშნავს ადამიანების მეხსიერებასა და კულტურაში არსებობის გაგრძელებას.

სული, პომპონაციის აზრით, დამოკიდებულია სხეულზე, ანუ მას ყოველთვის აქვს კავშირი მატერიალურთან და, აქედან გამომდინარე, ის ვერ იქნება სავსებით არამეტერიალური. შესაბამისად, იგი ვერ იქნება უკვდავი. პომპონაცი უარყოფს სულის იდეალურობასაც ისევე და ისევე მისი კავშირის გამო მატერიალურთან. „მისი აზრით, წმინდა იდეალობისთვის კორელატი არ შეიძლება მატერიალური საგანი იყოს“ (5, გვ.69).

თუ მარსილიო ფიჩინო საკუთარ შეხედულებებს პლატონის მოსაზრებების საფუძველზე აყალიბებს, პეტრე პომპონაცი არისტოტელეს პოზიციიდან ამოდის: სული სხეულის ფორმაა, სხეულის დასრულებაა (ენტილენია). თუმცა, არც პლატონის ფილოსოფიისადნა პომპონაცი გულგრილი, მაგრამ ნებისმიერი მნიშვნელოვანი ფილოსოფოსის ნაშრომს იგი სულის მოკვდავობის დასამტკიცებლად იყენებს.

აქტუალური კითხვა სულის უკვდავების შესახებ, თითქოს კვლავ უპასუხოდ რჩება. ფილოსოფოსთა ჰიპოთეზები თუ ლოგიკურად ჩამოყალიბებული თეორიები წარმოადგენს იმ ცოდნის შემადგენელ ნაწილებს, რომელიც აუცილებლად მიიყვანს თითოეულ პიროვნებას ჭეშმარიტ პასუხამდე. ჭეშმარიტებამდე გზას კი, როგორც პლატონი აღნიშნავს, სიბრძნის სიყვარული ანუ, ფილოსოფია ჰქვია.

ლიტერატურა:

1. სავლე წერეთელი, „ანტიკური ფილოსოფია“, თბილისი, 1968.
2. პლატონი, „ფედონი“, თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძისა, 1966.

3. პლატონი, „ტიმეოსი“, თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძისა, თბილისი, 1994.
4. არისტოტელე, „სულის შესახებ“, თარგმანი თამარ კუკავასი, თბილისი, 2001.
5. თევზაძე გურამ, „აღორძინების ეპოქის ფილოსოფია“, თბილისი, 2008.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებამ.



თამარ ხუბულავა (თბილისი)

თამარ ხუბულავა – ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის სტუდენტი (ფილოსოფიის სპეციალობა).

გონებისა და სულის მიმართება ნეოპლატონიკოსებთან

(პლოტინი, ნემესიოს ემესელი, პროკლე, იოანე პეტრიწი)

„ხშირად, როცა ვიღვიძებ და სხეულიდან საკუთარ თავს ეუბრუნდები, ვცილდები იმას, რაც გარეთ არის და გარეშეა და შინ ჩემში შემოვდივარ, ვხედავ უზარმაზარ მშვენიერებას და მჯერა, რომ ამ დროს უკეთესი ხვედრი მერგო: ვიცხოვრე საუკეთესო ცხოვრებით, შევერწყი ღვთაებრივს და მასში დავმკვიდრდი. ასე განხორციელდა ჩემი ენერგია, და მე დავმკვიდრდი სხვა ყველაფერზე მაღლა, რაც გონისეულ სფეროში არის, მაგრამ საღმრთო სფეროში ყოფნის შემდეგ, გონებიდან განსჯისკენ ჩამოსულს ყოველთვის მიკვირს, ახლა როგორღა ჩამოვდივარ, ან როგორ მოხვდა ჩემი სული სხეულში, სული, რომელმაც თავი იმად მაჩვენა, რაც ის არის თავისთავად, იმის მიუხედავად, რომ სხეულში იყო.“ (4, პლოტინი 4,8,1,1-11). ეს ფრაგმენტი მოტანილია პლოტინის IV, 8 ენეადიდან, სადაც პლოტინი აღწერს ერთგვარად ექსტაზურ მდგომარეობას, გვაჩვენებს იმას, რომ ის ახერხებს ყოველგვარ გარეგანზე ამაღლებას საკუთარ „მე“-ში, ის საღმრთო სფერომდე მალდება და შემდეგ ისევ უკან საკუთარ სხეულს უბრუნდება, პლოტინის გაკვირვებას სწორედ ის იწვევს, თუ სული როგორ ეშვება ასეთი სიმაღლიდან სხეულში.

სწორედ ამ საკითხს – სულისა და გონების მიმართებას – ეხმიანება ქალაქ ემესის ეპისკოპოსის მეოთხე საუკუნის მოღვაწის ნემესიოს ემესელის თხზულება „ბუნებისათვის კაცისა“,

რომელიც ბერძნულიდან თარგმნა იოანე პეტრინმა. ნემესიოსს თხზულების დასაწყისშივე, ადამიანის განსაზღვრების შესახებ საუბრისას მოჰყავს პლოტინის შეხედულება იმის შესახებ, რომ ადამიანი სამი ნაწილისაგან შედგება: სხეულისგან, სულისგან და გონებისგან. სულისაგან გონება კი არ განიყენება, არამედ სულის არსების უმთავრესი მიზანი გონიერებაა, ე.ი. სული რა-ღაც დონეზე ყოველთვის კავშირშია გონებასთან (2, თავი პირველი § 2-9).

პლოტინს, სხვა ანტიკური მოაზროვნეების მსგავსად, სწამდა, რომ სამყარო ერთიანი და მოწესრიგებულია (ანუ კოსმოსია). ჩვენც ამ კოსმოსის ნაწილი ვართ. პლოტინი, როგორც პლატონიკოსი, მთელ უნივერსუმს ყოფდა ორ ძირითად ნაწილად: უსხეულო, გონისეულ („ნოეტურ“, ინტელიგიბილურ) სამყაროდ და გრძნობად, ხილულ სამყაროდ. ჩვენთვის ხილული სამყარო ანარეკლია მხოლოდ ნამდვილი, იდეალური სფეროსი.

ემანაციის დროს ყველაფერი გამომდინარეობს უმაღლესი ერთიდან და შემდგომ ის ყველაფერშია თავისებურად. ემანაციის პროცესი დროში არ არის განფენილი, ზედროული პროცესია. თითოეული საფეხური დაკავშირებულია მასზე მაღლა მდგომზე. გარდა ერთისა, რადგან ერთია ყოველივე იმის საფუძველი, რაც მის შემდგომ არის.

ერთის შემდგომ მთავარი ჰიპოსტასი არის გონება. საყოველთაო გონება არის ყველა არსთა მიზეზი. გონება არის საკუთარი თავისა და თავისი მიზეზის მჭვრეტელი, მისი მიზეზი კი სხვა არაფერია, თუ არა ერთი. გონება თავისი არსით ერთადერთ შემთხვევაშია შედეგი და არა მიზეზი. ეს ერთთან მიმართებაში ხდება, როცა ის ერთის ქვემდგომი და მისი შედეგია.

გონება ეს ისეთი ჰიპოსტასია, რომელშიც ყოველი ნაბიჯი გაცნობიერებულია, ე.ი. ის იმასაც აცნობიერებს, რომ აზროვნებს და ამით საკუთარ არსებობას აფუძნებს. გონებაში ცოცხალია მთელი უნივერსუმი, რომელიც გონისმიერი აზრის სახით – ანუ იდეალურად, ინტელიგიბელური, გონისეული ფორმების, იდეების სახით არსებობს. მიუხედავად იმისა, რომ

გონება ხატია უმაღლესი ერთის, ის მაინც დამოუკიდებელი ჰიპოსტასია. გონება საკუთარ თავს ჭვრეტს და ამ ჭვრეტაში საკუთარ არსებას მოიაზრებს. საბოლოოდ გონებაში აზროვნება და არსებობა მაინც ერთი და იგივეა. გონება მჭვრეტელი ჰიპოსტასია და არ შეიძლება მან არ იცოდეს იმის შესახებ, რომ მასზე მაღლა ყოველთვის ერთია, მაგრამ ეს ხელს არ უშლის გონებას დამოუკიდებელ არსებობაში.

პლოტინის თანახმად, გონებას უნდა მივათვალოთ მოძრაობა და დგომა; მოძრაობა იმდენად, რამდენადაც გონება შეიმეცნებს, ხოლო დგომა იმდენად, რამდენადაც გონება იგივე რჩება.

გონების უძრაობაზე საუბრობს ასევე მე-5 საუკუნის ნეოპლატონიკოსი პროკლე და მისი შეხედულებას განმარტავს პეტრინი პროკლეს „კავშირი ღვთისმეტყველებითნი“-ს კომენტარში. გონება უძრავია. მისი უძრაობა იმას ნიშნავს, რომ ის არ იცვლება უმეცრებიდან ცოდნისაკენ, ცოდნიდან უცოდინარობისაკენ და უგუნურებიდან გონიერებისაკენ. პლოტინის გონება მოძრავია, რამდენადაც ის იმეცნებს, მაგრამ უძრავია, რადგან იგივე რჩება, პროკლესთან კი გონებასთან დაკავშირებით, სიტყვა „მოძრაობას“ არ ვხვდებით, რა თქმა უნდა, არც პლოტინთან ნიშნავს გონების მოძრაობა რაიმენაირ სივრცობრივ გადაადგილებას.

პროკლეს „კავშირი ღვთისმეტყველებითნი“ ვკითხულობთ, რომ გონება სამ სახედ იყოფა: „უზიარებლად, ვითარ იგი არს ნამდილ მყოფი, რამეთუ უზიარებელ არს ვითარ პირველი გონება და პირველი მყოფი; და კვალად ზიარებული ორ სახედ გაიყოფის: ანუ სულისაგან საყოველთაოესა და სულთაგან ზესთა სხეულთაგან, ანუ კვალად სხეულთაგან შუამდგომლობითა სულისადა“ (1, გვ.184 თავი 166). პროკლესთან ვხვდებით გონების სამ სახეს, ესენია: თავად გონება, გონება თავის მიზეზთან მიმართებაში და გონება დაბალ საფეხურზე ანუ თავის შედეგთან მიმართებაში.

გონება ყოველგვარი დროულობის მიღმაა, მისი არსებობა არ ხორციელდება დროში, ასევე ის არ არის სხეულის მქონე, უსხეულოა. პროკლე იტყვის: „ყოველი გონებაი განუნვალებელი არსებაი არს“ (1, გვ.187 თავი 171). იქვე პროკლე დაა-

მატებს: „ყოველი გონება სამარადისო არს უმახლობელესად და მეზრ არსებით უცვალელებელთა წამოაყენებს“. (1, გვ. 188, თავი 172). პეტრიწი ამას ასე განმარტავს: „გონება თავად როგორც არის ანუ უძრავი და მარადიული, არსებით და მოქმედებით უხრწნელი, ასეთივე სამარადისოებს წამოაყენებს. ახლა კი ვნახოთ, თუ მისგან წამოაყენებული სული რამდენად ჰგავს თავის მიზეზს ანუ გონს“.

სული გონების ხატია, ისევე როგორც გონება ხატია უმაღლესი ერთის. სული გონების გამოთქმული, გაცხადებული ლოგოსია, მაგრამ სულის ნამდვილი არსებობა მაინც მის ნამდვილ, დამოუკიდებელ არსებობაში ვლინდება. რადგან სული გონებისგან არის წარმოშობილი, ის არის გონისმიერი, სულის აზროვნება ეს დისკურსიულია და მისი სრულქმნილობა მოდის ასევე გონებისგან [...]. სულს არსებობა გონებისაგან აქვს, ხოლო თავის არსებას ის გონების და საკუთარი თავის ჭვრეტაში განახორციელებს... (4, V1,3,12-16)

პლოტინთან სულის ინდივიდუალურობა მის ორობაში მდგომარეობს, ე.ი. სული არის თავისი თავი ანუ ის არის სული და, ამავე დროს, ის არის გონებაც (4, გვ.133 პლოტინი, IV, 4,2,24-32, 28).

სული თავად არის სიცოცხლე და სიცოცხლის მიმნიჭებელი. სული აუცილებლობით არის იმაზე უფრო მაღალი, რასაც სიცოცხლეს ანიჭებს, რადგან ის მარადიულია. პლოტინთან ვკითხულობთ: „ცას ღირსება მიეცა მაშინ, როცა მასში სული დამკვიდრდა; სულის შემოსვლამდე ის მკვდარი სხეული იყო, იყო მინა და წყალი, ან, უფრო ზუსტად, მატერიის სიბნელე და არარა და ის, რაც, როგორც ამბობენ ღმერთებს სძულთ“ (4, V1,10). მაგრამ, ჩვენ არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს შეიქმნა საგნები და მხოლოდ ამის შემდეგ მოხდა მათი გაცოცხლება, ეს თანადროული პროცესია.

ჩვენ უკვე ვნახეთ, რომ სული, ისევე როგორც გონება, დამოუკიდებელი ჰიპოსტასია და, ამასთანავე, მას კავშირი აქვს გონებასთან.

პროკლეს თანახმად, სულს, ისევე როგორც გონებას,

აქვს სამი სახე: „ყოველი სული ანუ საღმრთო არს, ანუ ქცევა-დი გონებისგან უგონებობადმი, ანუ საშუალო ამათი“. (1, გვ.193. თავი184), ე.ი. არის საღმრთო სული საყოვლთაო და პირველი და გონებებთან და ღმერთებთან შერწყმული. არის ასევე ცვალებადი სული, ანუ ჩვენი, ადამიანის სული და ამ ორ სულს შორის არის მესამე შემაკავშირებელი სული, სამარადი-სოდ გონებასთან დაკავშირებული და უცვლელი.

საკმაოდ საინტერესო მონაკვეთს ვაწყდებით პროკლეს“ კავშირნი ღვთისმეტყველებითში“, სადაც საუბარია ინდივიდუ-ალურ სულზე. „ყოველი სული დაუზღვრომელ არს და უხ-რნნელ“ (1, გვ. 195, თავი 187). სული უხრნნელია, ის თუ რამე-ნაირად მიიღებდა დამღუპველი სახის ვნებებს, თავს დაიტეხდა თვისი არსების მთლიანად გახრნას. სწორედ ამით განსხვავ-დება სული სხეულისაგან. ამავე საკითხს ეხება ნემესიოს ემე-სელი „ბუნებისათვის კაცისა“. ის აღნიშნავს, რომ სული უსხე-ულოა ყოველი სული მაღლა დგას რაც ხრნნადი და ცვალება-დია. სული უსხეულოა, მაგრამ ის სიცოცხლის მიმცემია ყოვე-ლი სხეულისათვის, ის თავად სიცოცხლეა. რაც შეეხება სულის სხეულში ჩამოსვლას, ამ საკითხთან დაკავშირებით ნემესიოს ემესელი იმონმებს პლოტინს და ამბობს, რომ სული სხეულთან შერწყმის დროს არ იცვლება, „არამედ სული ცხოველობა არს“. ნემესიოსი ასე სვამს კითხვას: სული განა შეიცვლება და მოკვდავი გახდება, სხეულში რომ ჩასახლდება? არა, პლოტინი ამტკიცებს, რომ სული სხეულთან შერწყმის შემდეგ მაინც იგი-ვე დარჩება ანუ უკვდავი (2, გვ.53.1-19). ამ საკითხს ეხმიანება პროკლეც. „ყოველი სული ცხოველობა არს და ცხოველი. რა-მეთუ, სადაცა წარმოსდგეს სული, ესე ცხოველ იქნების საჭი-როდ.“ (1, გვ 195, თავი 188). პეტრინი ამას ასე განგვიმარ-ტავს; ცოცხალი სიცოცხლეს არის ზიარებული და იგი არ არის მაძიებელი საკუთარი თავის. ხოლო სიცოცხლე უკუმქცევი და მაძიებელია თავისი არსებისა, რომელიც სულია. თავად სი-ცოცხლე მარადიულია, მაგრამ რაშიც არის ის, ანუ ცოცხალი არსება, ის არ არის თავად სიცოცხლესავით მარადიული.

სულის თვითობა შეგვიძლია ასევე იმაში დავინახოთ, რომ სულს რაც კი აქვს სულისებურად აქვს თავისში. გონება-სულის მამა- სულს არსთა გვარებს გადასცემს რომელსაც გო-

ნება ფლობს, მაგრამ სულში ეს ყოველივე ისეთ სახეს იღებს, როგორც სულის არსია.

საინტერესო ის არის, რომ, პროკლესთან ჩვენ სულთა დიფერენცირებასა და დაყოფას ვხედავთ. ასეთი კლასიფიცირება და დეტალიზება კი პლოტინთან არ გვაქვს, თუმცა არის ერთი მთავარი საერთო პრინციპი, რომელიც საერთოა პლოტინს, პროკლეს, ნემესიოსსა და პეტრინს შორის. ამ პრინციპის მიხედვით ინდივიდუალური სული არ არის სხეულს მიჯაჭვული. ის არ არის სხეულის ფორმა ეს როგორც არიტოტელეს ეგონა, ნეოპლატონიკოსთა თანახმად, სული სადაც არ უნდა იყოს, ის მაინც რჩება დამოუკიდებელ ჰიპოსტასად და არ განიცდის სხეულის ზემოქმედებას. სული, რასაც კი გაეკარება ცოცხალ არსებად აქცევს და ამით ის საკუთარ არსებას ადასტურებს.

სულის სრულყოფილება მისი უკან გონებაში დაბრუნებაა. მაგრამ ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს განსხვავება პლოტინისა და პროკლეს თვალსაზრისებს შორის. პლოტინს მიაჩნია, რომ ადამიანის სული ნაწილობრივ „ზემოთ“ რჩება გონებასთან, მაშინ როცა სული სხეულშია. პროკლე კი ამ აზრს არ იზიარებდა: „კავშირის“ 211-ე თავის თანახმად, ინდივიდუალური სული მთლიანად ჩამოდის „დაბლა“, „ზემოთ“ მისი არაფერი რჩება. საინტერესო ის არის პლოტინთან, რომ სულის ზეასვლის დროს ის არ კარგავს თავის ინდივიდუალობას ანუ სულობას „სული შეწყობილი გონებასთან უერთდება მას ისე, რომ თავად კი არ ისპობა, არამედ ორივე გონება და სული ერთიც არს და ორიც“ .ე.ი. ინდივიდუალური სული არც თავის თავისთავადობას კარგავს და თანაც მისი „განღმრთობა“-ც ხდება.

ჩვენ ნეოპლატონიკოსებთან ნათლად შეგვიძლია დავინახოთ, თუ როგორ არის ემანაციის თითოეული საფეხური ერთმანეთთან დაკავშირებული. დასაწყისშივე მოტანილი ციტატით ჩვენ ვხედავთ, რომ პლოტინის თანახმად ინდივიდუალური სული არასდროს „შორდება“ გონებას, თუმცა ამით სული არ კარგავს თავის ინდივიდუალობას, ის რჩება როგორც სული და ამავე დროს მალღდება გონებამდე.

ზემოთ განხილულ ნეოპლატონიკოსთა თვალსაზრისები-

დან გამოჩნდა, რომ ისეთი ჰიპოსტასები, როგორცაა, გონება და სული, არ კარგავენ თავიანთ დამოუკიდებელ არსებობას და მათში ყველაფერი ისეა მოცემული, როგორი არსებობაც აქვთ მათ. ე.ი. სულში ყველაფერი არის სულისებურად და გონებაში გონისეულად, მათზე არ მოქმედებს გარეგანი ვნებები, ინდივიდუალური სული სხეულში არ იქცევა სხეულის ფორმად ნეოპლატონიკოსთა მიხედვით. სულის მთავარი „ღირსება“ სწორედ სულობაა და ინდივიდუალურ სულს, პლოტინის მიხედვით, შეუძლია გონებამდე ამაღლება თუმცა ეს ზე – სვლა მარადიული არ არის. ის ბოლოს მაინც ქვემოთ ჩამოდის სხეულში.

ლიტერატურა:

1. იოანე პეტრინის შრომები, ტომი II, „განმარტებაჲ პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს“. ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი. 1937
2. ნემესიოს ემესელი „ბუნებისათვის კაცისა“ ბერძნულითგან გადმოღებული იოანე პეტრინის მიერ. ქართული ტექსტი შეისწავლა, გამოსაცემად დაამზადა და ლექსიკონი დაურთო ს.რ. გორგაძემ, თბილისი 1914
3. Über die Seele, Herausgegeben von Katja Crone, Robert Schnepf und Jürgen Stolzenberg, suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Die Seele und ihr Verhältnis zum Geist bei Plotin Jens Halfwassen, Suhrkamp Verlag Berlin 2010
4. ნეოპლატონური ფილოსოფია პლოტინი და იამბლიქოსი, ტექსტები, თარგმანი, განმარტებები ლელა ალექსიძისა, თბილისი 2009

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებამ.



სალომე გოქელაშვილი
(თბილისი)

სალომე გოქელაშვილი – ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის IV კურსის სტუდენტი (ფილოსოფიის სპეციალობით).

ფილოსოფიური თვითმკვლელობა

„მე უნდა ველაპარაკო ადამიანებს სულზე, რათა ისინი საკმაოდ გაბრაზდნენ“-ეს უილიამ ფოლკნერის სიტყვებია. მე მსურს უბრალოდ ვიკითხო: სად არის სული? იქნებ ვინმეს სულები ბოსტნეული ჰგონია, როგორც სარტრის ერთ-ერთ გამირს(2,გვ.207), და მართლაც, იქნებ ასეც არის? შეიძლება გაგვიკვირდეს, მაგრამ თუ დღეს არსებულ სიტუაციას დავუკვირდებით, ნამდვილად შეგვიძლია დავსვათ მსგავსი კითხვები. სული თავისთავად ადამიანის არსებაა, ის წარმოადგენს სიცოცხლის პრინციპს, შესაბამისად, რათა გავარკვიოთ რა მდგომარეობაშია დღეს იგი და რას წარმოადგენს, საჭიროა, გავარკვიოთ რა მდგომარეობაშია თვით ადამიანი და მისი სიცოცხლე. მართლაც, ვინმეს სული ბოსტნეული რომ არ ეგონოს, ურიგო არ იქნებოდა მიგველო მუზილის შემოთავაზება სულის აღორძინებისა და რეორგანიზების შესახებ. უპირველესად, ფილოსოფია გახლავთ ის სფერო, რომელმაც ჭეშმარიტად უნდა მოახდინოს არსებული სიტუაციის გაანალიზება და იფიქროს იმაზე, რომ სამყაროს შესთავაზოს თავისი პროექტი იმ იდეისა, რასაც „სულისა და ეკონომიკის გაერთიანება“ ჰქვია.

პირველ რიგში საჭიროა ადამიანი განვიხილოთ თავის ჭეშმარიტ მდგომარეობაში, რასაც ჩვენ მივალწევთ მისთვის „ჯავშნის“ შემოხსნით, რომელშიც მუზილი გულისხმობს თვით ადამიანურ „მე“-ს (1,გვ.567). მოდით, მარტივად შემოვხსნათ ეს ჯავშანი და უბრალოდ ჩავიხედოთ:„ ო, რა სიცარიელეა ჩემს სულში“-იტყოდა სარტრი (2,გვ.20), კამიუ კიდევ დაიჩივლებდა:

„ ადამიანები მხვდებოდნენ, უნდოდათ რომ ჩამჭიდებოდნენ, მაგრამ სიცარიელეს აწყდებოდნენ“ (3,გვ.42). რატომ? რატომ წარმოადგენს დღეს ადამიანის სული სიცარიელეს ან საერთოდ, სად გაიქცა სული? მუზილი გვეუბნება რომ სული მაშინვე იმალება როგორც კი ალგებრულ მწკრივებზე იწყება საუბარი (1,გვ.106). ვთქვათ მიიმალა, გაქრა, გაიქცა სული. რა დავრჩი მე, როგორც ადამიანი? სიცარიელე, და ვინ გავხდი მე?-ადამიანი-სხვები (2,გვ.123), რაც ნიშნავს იმას, რომ „მე“ ეს არის ჩემი „რალაცა“, რომელიც ყოველთვის შენგან მაქვს, სარტრიც აღნიშნავს თავის ერთ-ერთ დრამაში („ჩაკეტილი კარები“), რომ სხვები მისთვის აუცილებელია და თვითონ კი მხოლოდ შემთხვევითობას წარმოადგენს, მართლაც, მე ხომ ჩემი თვისებები ვარ, ეს თვისებები კი სხვების მიმართ მაქვს, ამიტომაც, როცა ადამიანები ვეცლებით ერთმანეთს, ვეცლებით საკუთარ თავსაც, რამეთუ ჩვენ ეს „სხვები“ ვართ. შესაბამისად, როგორც მაკრიანისი გვიჩვენებს „არ თქვა მე“, უნდა თქვა „ჩვენ“, რადგანაც მარტოკაცს არაფრის განხორციელება არ ძალუძს, ის თავის თავსაც კი ვერ განხორციელებს სხვების გარეშე. ამიტომაც ადამიანმა უნდა მოიპოვოს თავისი არსება. მაგრამ დღეს ადამიანი პოულობს არა თავის თავს, არამედ სხვებს, მოქანდაკეს, რომელიც მას ქმნის, ხოლო ამ ქანდაკებადქცეულს თავისთავად ეკრძალება სიცოცხლე (4,გვ.125), ე.ი გამოდის რომ მე ვარ ის, რასაც სხვები მაძლევენ, მაგრამ ეს სხვები ამავე დროს ისაა, ვინც მე სამყარო მომპარა, რამეთუ ურთიერთობა ეს ნიშნავს იმას, რომ ისინი ამავე დროს იტაცებენ ჩემგან რალაცას. ზოგადად, საგნის გაცნობა ხომ ნიშნავს იმას, რომ მისგან რალაცა აიღო (1,გვ.570), ე.ი. სხვები მაძლევენ მე „მე“-ს, და ამავე დროს, მე ვნაწილდები მათში და აღარა ვარ მთლიანი ადამიანი, რომელიც დგას მთლიანი ბუნების წინაშე (1,გვ.222), ჩვენ გავხდით დანაწევრებული ინტელექტები, რომლებსაც უკვე აღარ გვახსოვს რას ნიშნავს დაუნაწევრებელი, მთლიანი სულის ძალა(1,გვ.67). ადამიანი თავისთავად ისწრაფის თვითგანადგურებისაკენ. ბოდრიარი აღნიშნავს რომ ადამიანები საკუთარ ნარჩენთა ნარჩენები ხდებიან, და რატომ? იმიტომ რომ ადამიანები, ისევე როგორც სივრცეები, უმუშევრები რჩებიან, საბოლოოდ ეს სამყარო „უმუშევრად დარჩენი-

ლი ტვინებით დასახლებულ უდაბნოს“ (7, გვ. 4) წარმოადგენს. მუზილი ერთ საინტერესო ფაქტსაც აღნიშნავს რომ „დედამიწის ყველა მცხოვრებს აქვს ერთი ხასიათი „ცარიელი სივრცის პასიური ფანტაზია“ (1, გვ. 38). სული აქ შესაძლოა წარმოდგენილი იყოს, როგორც ცარიელი სივრცე, რაშიც დაუფიქრებლად, განუხჯელად იყრება ყოველივე ის, რაც ფანტაზიას შეუძლია მოაფიქრდეს. ბოლოს და ბოლოს საკუთარი სულის უსულობა ანამებს სამყაროს, ტანჯავს დაუხარჯავი სულის სინანული, ადამიანს – უ-„მე“-ობა. მე-ს წარმოთქმა უკვე აღარ ნიშნავს ყოფნას, არამედ – არყოფნას, კაფკასთვის წარმოუდგენელია ფრაზა: „მე ბალში ვარ“, როგორ შეიძლება ადამიანმა შეძლოს ასე მტკიცედ ამ „მე“-ში საკუთარი თავის განთავსება? უფრო მეტიც, კაფკა იმას კითხულობს საერთოდ „განა შესაძლებელია იყო ცოცხალი?“, თითქმის შეუძლებელი, რადგან საკუთარი თავის ზედაპირზე ვტივტივებით, ვგრძნობთ ვშორდებით ჩვენივე საზღვრებს და მხოლოდ ნაბიჯების ხმად ვართ ქცეული (5, გვ. 666-67). რას ნიშნავს ჩემი, როგორც ადამიანის ყოფნა-არყოფნა? რატომ ფიქრობს იმრე კერტესის გმირი, რომ ის არის „შეჩერებულ, გადადებულ სიცოცხლეთა გაყინული სამყარო“ (6, გვ. 126), რას ნიშნავს გადადებული, შეჩერებული სამყარო? სწორედ იმას, რომ სივრცეში, სადაც წინააღმდეგობები ქრება და ადამიანი, რომელიც მხოლოდ პასიური მიმღებია, არანაირი არჩევანის უფლებას არ აძლევს საკუთარ თავს, მას არაფერი ესაქმება იმასთან, რასაც აკეთებს. შეუძლებელია გაიგო, თუ ვინა ხარ, ადამიანის თვითშემეცნების პროცესმა, რომელსაც ახორციელებდა ფილოსოფია, თავი ამოწურა, ან უბრალოდ არასწორი გზით წავიდა; სივრცე, ანუ ჩემი რეალობა გახდა ცნება, ისეთი მდგომარეობა რეალობის, როცა თავად ეს რეალობა გაკლია, ეს არის რეალობა, სადაც „მე ვარ, მე ვარსებობ, ვცოცხლობ, თუმცა ამის უნარი არ გამაჩნია“ (6, გვ. 119). ვიკითხავთ, ალბათ, რა შეიძლება იყოს ამის მიზეზი? მუზილი თამამად გვიპასუხებდა, რომ მიზეზი სწორედ გონიერებაა, რომელმაც მოახდინა სამყაროს რაციონალიზაცია და იქ, სადაც წინათ „სისხლი და სიბრძნე მეფობდა“, ახლა ლოგიკურ მექანიზაციასა აქვს ადგილი (1, გვ. 67). შედეგად, მოხდა ის, რომ ადამიანები შინაგანი კაპიტალიზმით არიან დაავადებული,

მათში მოქმედებს ცოდნის დაგროვების გენია და არა არსებობის სურვილი, რაშიც იგულისხმება ჩვენი ცხოვრება, ჩვენი არჩევანი. ჩვენ გვკარნახობენ როგორ ვიცხოვროთ, თითქოს ვილაცის მოგონილ წიგნებს წარმოვადგენთ. კერტესის სიტყვებით რომ ვთქვათ, რა არის ეს თუ არა, პოლიციური მსოფლმხედველობა? კერტესი მიიჩნევს რომ, ამ საზოგადოებიდან, როგორც მსოფლმხედველობრივი ჩიხიდან გამოსვლა, თითქმის შეუძლებელია (6, გვ. 166), და, შესაბამისად, ჩვენც ვკითხულობთ არის თუ არა არსებული პოლიციური მსოფლმხედველობა კატასტროფული მდგომარეობა? ალბათ არის, რამეთუ თითოეული ადამიანი თავის თავში ატარებს კატასტროფას. კერტესი გვთავაზობს ამ კატასტროფის თავიდან აცილებას განსაკუთრებული ხელოვნებით, როგორც თვითონ უწოდებს: სიცოცხლის ხელოვნებით, მაგრამ როგორ უნდა შევქმნათ სიცოცხლის ხელოვნება? ან საერთოდ, რატომ არის იგი კატასტროფა, რას ნიშნავს ეს? იქნებ ცოტა შევშინდით, მაგრამ მინდა გითხრათ, არც ისე უსაფუძვლოდ, რადგან თითოეული „მე“-ს მოკლებული ადამიანი თავისთავად კატასტროფაა. ფილოსოფია ადამიანს იმაში ეხმარებოდა, შეეცნო თავისი თავი. იმას, რასაც ფილოსოფია მოგვიწოდებდა: „შეიცან თავი შენი“, დაუპირისპირდა სიტყვები ბიბლიიდან: „ნუ ცდუნდები, ნუ ეცდები საკუთარი თავის შეცნობას, რამეთუ დაიღუპები“ (6, გვ. 167). იქნებ, ფილოსოფიამ, საბოლოოდ, საბრალოდ დასკვნა გამოუტანა სიცოცხლეს?

და, რატომ ფილოსოფიური თვითმკვლელობა? სწორედ ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია ფილოსოფია დავადანაშაულოთ ზემოაღწერილ სიტუაციაში. სხვათა შორის კერტესმა აღნიშნა, რომ მოაზროვნეებმა დიდი ხანია არსებობას ყოფნა აუკრძალესო (6, გვ. 21). ფილოსოფია, რაც უფრო მეტად ცდილობდა გაეგო ყოფნის არსი, მით უფრო მეტად დევნიდა მას ადამიანური არსიდან. კერტესი ასევე იმასაც ფიქრობს, რომ ფილოსოფიამ და სხვა გადაპრანჭულმა ლაპარაკმა დაამახინჯა ადამიანის აზროვნება (1, გვ. 44). მუზილი კიდევ დაუმატებს, რომ ბევრი საკითხი ადამიანს გულიდან ამოაცალეს და ფრთაშესხმული იდეებისთვის რალაც ფერმის მსგავსი გამოიგონეს, შემდეგ კი მას ფილოსოფია, თეოლოგია და სხვ. მსგავსი რამ დაარქვესო (1,

გვ. 364), უფრო მეტიც, იგი ფილოსოფოსებს მოძალადეებსაც კი უწოდებს, რომლებიც სამყაროს ერთ სისტემაში აქცევენ და ასე იპყრობენ მას. დღეს ნამდვილად ვერ მოგვევლინებიან ფილოსოფოსები დამპყრობლებად, პირიქით, ჩვენ გვიანტიერებს რატომ არის დღეს იგი მთვლემარე და თავის თავში მძინარე. იყო დრო, როცა ფილოსოფია იყო ცხოვრების წესი, მაგრამ სამწუხაროდ, დღეს „აზროვნება ერთია, ცხოვრება კი – მეორე“ (1, გვ.280). რამ გამოიწვია ფილოსოფიისა და ცხოვრების ასე ერთმანეთისგან დაშორება? როგორც ზემოთ ვახსენეთ, ალბათ, ზედმეტმა გონიერებამ. ფილოსოფიამ ვერ განსაზღვრა სად შეიძლებოდა დაედო ზღვარი გონიერებას, აზროვნებასა და ცხოვრებას შორის, როგორი შეიძლება გახდეს სამყარო, როდესაც ყველაფერს შევიმეცნებთ და დავანანევრებთ. როცა ამოიწურება დასანანევრებელი, მაშინ რა გველის? ის, რომ სამყაროული სული განწირულია ერთი და იმავეს გამეორებისთვის. სად გაქრა ფილოსოფიური ცნობისმოყვარეობა და ინტერესი? რა აინტიერესებს დღეს სამყაროს? არა „რა“, არა „რატომ“, არა „საიდან“, არამედ მეორეხარისხოვანი „როგორ“, ვერ იტყვი რა არის „რა“, რამეთუ ცხოვრება ფაქტი კი არ არის, არამედ გარდამავალი მდგომარეობა, რაშიც კავკაც დაგვეთანხმება. ის მიიჩნევს რომ ფაქტებს ვერც აღიქვამ, რადგან ცხოვრება პროცესია მხოლოდ. ჩვენ ვცხოვრობთ ისეთი ცხოვრებით, რომელსაც ვერ მოყვები, რა მოხდა დღეს? არაფერი! ამ „არაფრებით“ სავსე სიცარიელეშია გახვევებული სამყაროს სული. აქ სრული წესრიგია, სადაც არ უნდა გაიხედო, ფეხით მოსიარულებთა შორის, სატრანსპორტო მოძრაობაში, საეკლესიო რიტუალებში... მუზილი ფიქრობს, რომ წესრიგის დაცვით, ფეხიზელი განსჯით მიზანს ვერ მივაღწევთ. პრობლემა მყისიერად, მგზნებარებით უნდა გადაიჭრას, მისი დაკვირვებით, თუ კაცობრიობის ისტორიას დავაკვირდებით, იგი ლოგიკური განვითარების შედეგს კი არ წარმოადგენს, არამედ წამიერი გაციკროვნებისას, რომლის აზრიც მოგვიანებით ხდება გასაგები (1, გვ. 328). ამ თვალსაზრისით ცხოვრება თითქოს პოეზიასაც კი ჰგავს, სადაც გრძნობები უნდა უმასპინძლებოდეს ერთმანეთს და არა აზრები.

ახლა გავარკვიოთ, თუ რა არის თვით ფილოსოფია? ამ შემთხვევაში ჩვენ გვინტერესებს მისი ზოგადი განსაზღვრება, რომ ფილოსოფია ეს არის სამყაროსა და ადამიანს შორის მიმართების გარკვევა. მაგრამ, როგორც ზემოთ ვახსენეთ, იქ, სადაც ადამიანი წარმოადგენს კატასტროფას, სიცარიელეს და ა.შ. ხოლო სამყარო ერთი დიდი მანქანაა სწრაფად მბრუნავი ბორბლებით და მიმართება მათ შორის მხოლოდ ლოგიკურ მექანიზაციას გულისხმობს. სად არის ფილოსოფია და მისი საკვლევი საგანი? ფილოსოფიამ თავად ამოწურა თავისი თავი და ამით ხელი შეუწყო თვითლიკვიდაციურ პროცესს. დღევანდელ სამყაროში ჭეშმარიტება, სიბრძნე, სული რაღაც აბსტრაქტული ცნებებია, რომლებიც დიდი ხანია ფილოსოფიას დაუღეჭავად მონელებული აქვს. ფილოსოფიამ თავისი თავი შინაგანი კაპიტალიზმით დაავადა. ფილოსოფია, რომელიც ერთ დროს სოფია იყო, შემდეგ იქცა ფილოსოფიად, ახლა კი იგი წარმოადგენს ფილო-ფილოსოფიას და სამყაროს სთავაზობს არა არსებობის გონივრულ პროექტს, რაშიც იგულისხმება არსი მუზილის პროექტისა „სულისა და ეკონომიკის გაერთიანება“, არამედ იგი ძირითადად დაკავებულია იმით, გაარკვიოს რა მიმართება აქვს ერთ ფილოსოფოსს მეორესთან, მეორეს-მესამესთან და ა.შ. ფილოსოფოსი, ამ კუთხით, ნაცარქექიასაც კი დაემსგავსა, რომელიც იჩხრიკება ამ „რა იყოში“ და, საბოლოოდ, ფილოსოფიას აქცევს ხსოვნის ფილოსოფიად. ფილოსოფია ერთგვარ სამყაროს მასაჟსაც უნდა წარმოადგენდეს, გამოაჯანსაღოს, მისცეს ახალი ენერჯია და სიცოცხლე მას; ის სამყაროს მიერ ინერციით შემოთავაზებულ ცხოვრების წესს კი არ უნდა მისდევდეს, არამედ თვითონ უნდა სთავაზობდეს ცხოვრებას ამ წესს, უნდა იფიქროს იმაზე, რომ მოიძიოს ცხოვრების ახალი შინაარსი, მოახდინოს სულის აღორძინება, რათა სამყარომ მარტოდენ კი არ იარსებოს, არამედ იცხოვროს, და იცხოვროს ისე, რომ იგრძნოს და არა იანგარიშოს. დღის ბოლოს ადამიანებმა დღევანდელი დღის მოგება კი არ უნდა ითვალონ, არამედ შეგრძნებები, იდეები, მოქმედებები... როგორც მუზილი მიიჩნევს, ფილოსოფიამ სამყაროს უნდა შესთავაზოს გრძნობადი „მე“ ტრანსცენდენტურის ნაცვლად, ნატურალისტური „მე“ გოთიკურის ნაცვლად, მოვლენათა სამყა-

რო – არსის სამეფოს ნაცვლად (1, გვ. 569). ის დაუხარჯავი სული, რომელიც მისვენებულია ამ სამყაროში, გამოაფხიზლოს, სამზარეულოს დრო (აქ მუზილი გულისხმობს ადამიანებისადმი გულგრილ, ერთფეროვან დროს), რომლითაც ადამიანები ცხოვრობენ, აქციოს ცოცხალ, როგორც დალი იტყოდა, არა მექანიკურ, არამედ მსუბუქ დროდ. ფილოსოფია უნდა ცდილობდეს ხელახლა დაამყაროს კონტაქტი ადამიანებსა და სივრცეს შორის. ცხოვრება ჩვენი გავლით კი არ უნდა ხდებოდეს, არამედ ჩვენში. მუზილი ფიქრობს, რომ დღეს კაცობრიობის საზრუნავი სწორედ სულიერი წონასწორობის შენარჩუნებაა (1, გვ. 537). მისი აზრით, გონიერება არ არის საკმარისი და გადამწყვეტი მოვლენები მის მიღმა ხდება. ამ საქმეში კაცობრიობას სწორედ რომ ფილოსოფია უნდა დაეხმაროს, რამეთუ ეს ჭეშმარიტად მისი მოვალეობაა. ფილოსოფიამ უნდა გააცნობიეროს რომ იგი დღეს ნამდვილად „თვითმკვლელობს“ და არსებული ლოგიკურ-მანქანურ-რაციონალიზებულ-სპეციალიზებული სამყარო თავისი დიდი ტექნიკური სულით მისთვის წარმოადგენს ყულფს. ამგვარად მივიდა თავისუფალი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა პოლიციურ მსოფლმხედველობამდე, რომელიც ფილოსოფიამ უნდა გადალახოს.

ფილოსოფია მიჰყვება დინებას და, კამიუს მსგავსად, ფიქრობს: „იცხოვრე ისე, თითქოს...“ კამიუ დაუმატებს, რამდენი ვეცადე, მაგრამ ამაზე დიდი სიბრძნე ვერა და ვერ მოვიხვეჭეო (5, გვ. 76). ფილოსოფია კი უნდა ეცადოს რომ ამაზე დიდი სიბრძნე მოიხვეჭოს და იფიქროს იმაზე, როგორი უნდა იყოს თანამედროვე ფილოსოფია, იფიქროს, რისი შეთავაზება შეუძლია მას სამყაროსთვის და გააღლოს ის გაყინული დამოკიდებულება, რაც ადამიანებსა აქვთ სამყაროსადმი, სიცოცხლისადმი, დროისადმი და მოქმედებაში მოიყვანოს იგი. მაგრამ როგორ? ამჯერად, გ. მარგველაშვილს დავესესხებოდი და ხუმრობით ვურჩევდი (სერიოზულად ნამდვილად არ ვიცი): შეძვრეს იგი თავის ფანტაზია-მერსედესში და დაქოქოს ის სიცოცხლის ესენციით-წარმოსახვით!

ლიტერატურა:

1. რ. მუზილი, „უთვისებო კაცი“, გამომც. „დიოგენე“, 2008.
2. ჟ. სარტრი, „ეშმაკი და უფალი ღმერთი“, „ბუზები“, „ცხრაკლიტული“, გამომც. „ჯისიაი“, 2002.
3. ა. კამიუ, „მართალნი“, გამომც. „ჯეოპრინტი“, 2006.
4. ა. კამიუ, „გადასახლება და სამეფო“, გამომც. „საბჭოთა საქართველო“, 1981
5. ა. კამიუ, „სარჩული და პირი“, გამომც. „სანი“
6. ი. კერტესი, „კადიში არდაბადებულ ბავშვზე“, „თვით-მკვლელობა“, გამომც. „ინტელექტი“, 2009.
7. ჟურნ. „არილი“, 16, 2001.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებამ.

სსოვნა კეთილი

RECOLLECTION

ცნობილი მეცნიერი

85 წელი შესრულდა ქართველი ფილოსოფოსის ოთარ ბაკურაძის დაბადებიდან. იგი გამოჩენილ მეცნიერთა იმ პლეადას მიეკუთვნება, რომლებიც სამოღვაწეო ასპარეზზე მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების შემდეგ გამოვიდნენ. ო. ბაკურაძე დაიბადა 1926 წელს 1 იანვარს თელავში. საშუალო სკოლის ოქროს მედალზე დამთავრების შემდეგ სწავლა გააგრძელა თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფია-ფსიქოლოგიის ფაკულტეტზე. მას ლექციებს უკითხავდნენ ქართული ფილოსოფიური სკოლის ბრწყინვალე წარმომადგენლები – შალვა ნუცუბიძე, სერგი დანელია, კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი და სხვები. ო. ბაკურაძემ სტუდენტობის წლებში არაერთი საინტერესო ნაშრომი შექმნა, რომლითაც დიდი ყურადღება დაიმსახურა და უნივერსიტეტის წარჩინებით დამთავრებისთანავე სამუშაოდ დატოვებული იქნა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში. აქ მან მოამზადა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე: „მარქსის ფილოსოფიურ შეხედულებათა ჩამოყალიბების საკითხისათვის“. დისერტაციის ბრწყინვალე დაცვის შემდეგ ცალკე წიგნად გამოიცა ხსენებული ნაშრომი, რომელმაც 26 წლის მეცნიერს საერთაშორისო აღიარება მოუპოვა; წიგნი 1956 წელს დაიბეჭდა რუსულად, 1958 წელს ითარგმნა ჩინურად და გამოიცა პეკინში, ხოლო 1960 წელს ო. ბაკურაძის ნაშრომი დაიბეჭდა პარიზში სპეციალურ კრებულში...

გასული საუკუნის 50-ანი წლებიდან მოყოლებული ო. ბაკურაძე ინტენსიურ კვლევა-ძიებას აწარმოებს ფილოსოფიის აქტიურ პრობლემებზე და ზედიზედ აქვეყნებს სქელტანიან მონოგრაფიებს, მალე იგი ინიშნება ფილოსოფიის ინსტიტუტის ერთ-ერთი დიდი განყოფილების გამგედ...

60-იან წლებში მკვლევარი იწყებს ფილოსოფიის ერთ-ერთი უძველესი და ურთულესი პრობლემის – თავისუფლებისა და აუცილებლობის საკითხის გარკვევას. ფილოსოფიაში თავი-

სუფლებისა და აუცილებლობის პრობლემას თავისი განსაკუთრებული სიძნელის გამო „წყეულ პრობლემას“ უწოდებენ; დღესაც ხსენებული საკითხი აქტუალურსა და მახვილ პრობლემას წარმოადგენს; თანაც მას რამდენიმე ასპექტი გააჩნია; ო. ბაკურაძე განიხილავს თავისუფლების შემდეგ ძირითად ფორმებს: მოქმედების თავისუფლება, ნებისყოფის თავისუფლება, ისტორიული თავისუფლება, მორალური თავისუფლება და ა.შ. აჩვენებს ამ ფორმების საერთო და განმასხვავებელ ნიშნებს, იძლევა ამ ურთულესი პრობლემის ორიგინალური გადაწყვეტის ცდას.

1964 წელს აკად. ა. ბოჭორიშვილის რედაქტორობით გამოქვეყნდა ოთარ ბაკურაძის მონოგრაფია – „თავისუფლება და აუცილებლობა“ ეს ნაშრომი ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი შენაძენია. შრომაში მოცემულია პრობლემების ისტორიულ-კრიტიკული ანალიზი; ხსენებული გამოკვლევა იმავე წელსვე წარდგენილ იქნა სადოქტორო დისერტაციად თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. ნაშრომს უმაღლესი შეფასება მისცეს ოფიციალურმა ოპონენტებმა აკადემიკოსებმა ა. ბოჭორიშვილმა და კ. ბაქრაძემ. აღსანიშნავია, ის გარემოება, რომ ცალკე დაიბეჭდა აკად. ა. ბოჭორიშვილის რეცენზია ო. ბაკურაძის გამოკვლევაზე, სადაც დისერტანტისადმი მოწონების ფაქტებია დაფიქსირებული. იმავე წელსვე უმაღლესმა საატესტაციო კომისიამ დაამტკიცა ო. ბაკურაძისათვის ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხის, ხოლო ერთი წლის შემდეგ პროფესორის მინიჭება...

70-იან წლებში ო. ბაკურაძის შემოქმედებითი ინტერესის სფეროში განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს ღირებულებისა და მორალური მსჯელობის პრობლემები. სწორედ საკითხთა ასეთი სპექტრიდან დაიბეჭდა ჟურნალში „ვოპროსი ფილოსოფიი“ პროფ. ო. ბაკურაძის ნაშრომი – „მორალური მსჯელობის შესახებ“, რომელმაც საყოველთაო ინტერესი გამოიწვია და სხვებთან ერთად ეს გამოკვლევა გახდა მისი საფუძველი, რომ თბილისში ჩატარებულიყო დიდი სიმპოზიუმი ღირებულების პრობლემებზე. 1969 წელს ლენინგრადში დაიბეჭდა ო. ბაკურაძის ნაშრომი, რომელიც ისევ ღირებულების პრობლემას შეეხება,

მალე ქართველი მეცნიერი მიწვეულ იქნა ავსტრიაში ღირებულების საკითხზე გამართულ საერთაშორისო კონფერენციაზე; 1970 წელს ვენაში ინგლისურ ენაზე გამოქვეყნდა ო. ბაკურაძის ნაშრომი – „ჭეშმარიტება, ღირებულება, მორალური მსჯელობა“, რამაც ერთხელ კიდევ დაადასტურა ქართველი მეცნიერის საერთაშორისო ავტორიტეტი.

1978 წელს ნიუ-იორკში ამერიკელმა მკვლევარმა, გოუბარმა (ნარმოშობით ქართველი) გამოაქვეყნა ნაშრომი ქართულ ფილოსოფიაზე, სადაც „ბრილიანტის ჯგუფის“ ნარმომადგენლიდან ერთ-ერთი დაასახელა პროფ. ო. ბაკურაძე. ეს ჩვენი მეცნიერის მორიგი აღმოჩენა იყო ...

ცალკე უნდა აღინიშნოს პროფ. ო. ბაკურაძის პედაგოგიური მოღვაწეობა, იგი წლების მანძილზე იყო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი და აქ კითხულობდა ფილოსოფიურ დისციპლინებს; მისი ხელმძღვანელობით მომზადდა რამდენიმე დისერტაცია. მას, როგორც ურთულესი ფილოსოფიური პრობლემის ღრმა მკვლევარს, ხშირად იწვევენ სხვადასხვა სამეცნიერო საბჭოზე, საკანდიდატო თუ სადოქტორო დისერტაციების ოფიციალურ ოპონენტად, როგორც საქართველოში, ისე მის ფარგლებს გარეთაც...

ქართველ ფილოსოფოსებს შორის პროფესორმა ო. ბაკურაძემ ერთ-ერთმა პირველმა შექმნა სახელმძღვანელო სტუდენტებისათვის, რომელშიც მთელი რიგი საკითხებისა ორიგინალურადაა გაშუქებული. საერთოდ პროფ. ო. ბაკურაძეს გამოქვეყნებული აქვს ასზე მეტი ნაშრომი, რომელთაგან თორმეტი ცალკე წიგნადაა გამოცემული...

პროფ. ო. ბაკურაძე სხვადასხვა დროს მუშაობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, რვა წლის მანძილზე იყო ბათუმის ი. ჭავჭავაძის სახელობის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის რექტორი, თითქმის ამდენივე ხანს იყო ქუთაისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის რექტორი, მიღებული ჰქონდა მთავრობის მაღალი ჯილდოები, იყო მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე.

სადაც არ უნდა ყოფილიყო, ბ-ნი ოთარი ყოველთვის გამორჩეოდა მაღალადამიანური თვისებებით, იყო უაღრესად კეთილშობილი, ყურადღებიანი, განსაკუთრებით ხელქვეითების მიმართ, მოყვასის დამფასდებელი და მოამაგე; ახალგაზრდების ნაღდი მეგობარი; უზომოდ შეყვარებული ოჯახზე, მეუღლეზე და ერთად-ერთ ქალიშვილზე, უყვარდა ზომიერი მოლხენა მეგობრებთან ერთად, ცოტას სვამდა; პიროვნულად იყო კახური სიღინჯის განსახიერება, არ უყვარდა ბევრი ლაპარაკი, თუ ვინმეზე ან რამეზე გული მოუვიდოდა არაფრით არ შეიმჩნევდა; ებრალებოდა ხელმოცარული ხალხი როგორც მეცნიერებაში, ისე ცხოვრებაში; ძალიან ხალისობდა ანეგდოტების მოსმენით, თვითონ არ ყვებოდა, მაგრამ ხანდახან თუ იტყოდა, მართლაც „კახურად“... დასანანია, რომ ადრე წავიდა ამ წუთისოფლიდან.

ინფორმაციები
2010

INFORMATIONS
2010

1. გამოვიდა „ფილოსოფიური ძიებანი“-ს მეთოთხმეტე კრებული.

2. ჩატარდა „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის“ ოთხტომეულის პრეზენტაცია. მთავარი რედაქტორები: შალვა ხიდაშელი [ტ.1], გურამ თევზაძე {ტ. 3-4}, მიხეილ მახარაძე {ტ. 1-2}, რედაქტორები: მიხეილ მახარაძე {ტ. 3-4}, სერგი ავალიანი {ტ. 2-3}

3. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა, ცნობილმა მეცნიერმა, მთარგმნელმა და კომენტატორმა ბაჩანა ბრეგვაძემ თარგმნა და გამოსცა წიგნები: ხორხე ლუის ბორხესი- „ესეები და ნოველები“. ჯოვანი პაპინი – ნოველები; ტიარ დე შარდენი – „ადამიანის ფენომენი“.

4. დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის თეიმურაზ ფანჯიკიძის წიგნი „ბახაი – ახალი მსოფლიო რელიგია?“

5. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს გიორგი ვეკუას შეუსრულდა დაბადებიდან 85 წელი. ჩვენი ფილოსოფიური აკადემიის პრეზიდიუმი და მისი მთელი შემადგენლობა ულოცავს მსცოვან მეცნიერს ამ თარიღს და უსურვებს ჯანმრთელობას, დიდხანს სიცოცხლეს და შემდგომ წარმატებებს პირადსა და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

6. ქართულმა ფილოსოფიურმა საზოგადოებამ დიდი ზეიმით აღნიშნა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის, ამერიკელი მოქალაქის, ტრანსილვანიის უნივერსიტეტის {აშშ} საპატიო პროფესორის ეშ გოუბარის დაბადებიდან 80 წლისთავი. საიუბილეო თარიღი ფართოდ იყო გაშუქებული ამ გამოცემის წინა {მეთოთხმეტე} კრებულში.

7. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა გიორგი ხუბუამ საკუთარი სურვილით დატოვა თბილისის ივ.ჯავახიშვილის სახელობის უნივერსიტეტის რექტორის თანამდებობა

ბიბლიოგრაფია

„ფილოსოფიური ძიებანი“- ს თხუთმეტომეულში გამოქვეყნებული სტატიების ინდექსი

The index of philosophical articles in 1-15 volumes of the „Philosophical investigations“

ონტოლოგია

1. ავალიანი სერგი – მეცნიერული ონტოლოგიის ცნება. 1 1997 41-55
2. ციმიტია აკაკი – უნივერსუმის ეინოლოგიური ახსნის საკითხისათვის 1 1997 6-24
3. ავალიანი სერგი – ონტოლოგია და აქსიოლოგია 2 1998 25-24
4. ბერძენიშვილი ამირან – ფილოსოფია როგორც მსოფლმხედველობრივი მეცნიერება 2 1998 46-54
5. კვარაცხელია ნაპო – მსოფლმხედველობის თავდაპირველი ეტაპები: ენა და მითოსი 2 1999 35-37
6. გოუბარი ემ – Weltanschauung-ის კრიტიკული როლი (თარგმანი ზ. ჭიაბერაშვილისა) 3 1999 10-17
7. ქეზურია დავით – საგნის ზოგად-ფილოსოფიური თეორიის საკითხისათვის 3 1999 18-34
8. ჯახაია ლეონიდე – გარდაუვალობის კატეგორია დეტერმინიზმის კატეგორიათა სისტემაში 3 1999 35-37
9. დოლიძე მამუკა – თავისუფლების საზრისის შესახებ 3 1999 38-50
10. ქეცაია კახა – ონტოლოგიური პლურალიზმის არსი 3 1999 51-62
11. იოსელიანი ვაჟა – ნიკოლაი ჰარტმანის ანტისუბსტანციალიზმი 3 1999 63-68
12. დვალშივილი ემანუელ – სამყაროს უნივერსალური კანონზომიერება და მედიცინა 3 1999 68-80
13. ავალიანი სერგი – ძალისა და მატერიის განუყრელობის მატერიალისტური თეზისის კრიტიკა 4 2000 10-28

14. **ჯახაია ლეონიდე** – თავისუფლება, როგორც
გაცნობიერებული შესაძლებლობა 4 2000 29-32
15. **გახოკიძე რამაზ** – სიცოცხლე და ოქროს კვეთა
4 2000 33-42
16. **კორძია ჯანსუღ** – კულტურა და მეორე სინამდვილის
სუბსტანციის ახლებური გააზრების ცდა 4 2000 43/50
17. **ჯახაია ლეონიდე** – მეთოდის პრობლემა ფილოსოფიაში
5 2001 10-12
18. **ავალიანი სერგი** - კოსმოლოგიურ-ანთროპული
ტელეოლოგია 6 2002 13-40
19. **ჩანტლაძე ლერი** – საზრისული ორიენტირები
6 2002 41-58
20. **გოუბარი ემ** – Philosophy as cultural healer 7 2003 13-24
21. **დოლიძე მამუკა** – არსებობის ცნება და
ფენომენოლოგიური რედუქცია 7 2003 25-33
22. **ჯახაია ლეონიდე** – К вопросу о методах изложения
(способах линейного развертывания) системы философских
категорий 7 2003 34-38
23. **ხასაია ზურაბ** – მეტაფიზიკური ნიჰილიზმის ცნება
7 2003 39-43
24. **ჩანტლაძე ლერი** – ბოროტების ონტოლოგია. თეოდიცეა
7 2003 44-49
25. **ლაშხია მაკა** – „სხვისი ყოფიერების“ საზღვრები
7 2003 50-61
26. **კვარაცხელია ნაპო** – სიკვდილ-სიცოცხლის მიღმა
7 2003 62-66
27. **კვარაცხელია ნაპო** – ნივთებით მოჯადოებული ცივილიზა-
ცია 8 2004 9-16
28. **დოლიძე მამუკა** – Phenomenology as a science of being
8 2004 17-26
29. **ფაჩულია თეიმურაზ** – უდაბნოს მითი 8 2004 27-34
30. **კვარაცხელია ნაპო** – მეტაფიზიკის ბედი დასავლურ
ცივილიზაციაში 9 2005 9-15
31. **ავალიანი სერგი** – მეტაფიზიკა: ცოდნა თუ რწმენა?
9 2005 16-27
32. **ხასაია ზურაბ** – არსებობის უარყოფითობა
9 2005 28-38

33. გოუბარი ეშ – Three faces of philosophy: metascience, ideology, Weltanschauung 9 2005 39-50
34. გორიზია ვაჟა, ბერძენიშვილი ამირან – ფილოსოფია, როგორც ყოფიერების განჭვრეტა და გაშუქება 9 2005 51-77
35. ფორჩხიძე ბადრი – მსოფლმხედველობისა და ინტელექტუალური მჭვრეტელობის ალტერნატივები სოციალურ-ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით 9 2005 78-83
36. კვარცხელია ნაპო – ადამიანი და მეტაფიზიკა 10 2006 14-20
37. გოუბარი ეშ – Weltanschauung and the crisis of modernity 10 2006 21-34
38. ხასაია ზურაბ – უმაღლესი ცნობიერების შესახებ 10 2006 35-44
39. ავალიანი სერგი – Transformation of metaphysics 10 2006 45-51
40. კახიძე ალექსანდრე – მეტაფიზიკის გადალახვის შეუძლებლობა პოზიტივისტურსა და პოსტპოზიტივისტურ ფილოსოფიაში 10 2006 52-62
41. თეიმურაზ ფაჩულია – გამოქვაბულის მითი. XI. 2007. 9-19.
42. თეიმურაზ მთიბელაშვილი – თავისუფლების პრობლემა და ადამიანის ყოფიერების სისრულე. XI. 2007. 20-34.
43. თეიმურაზ ფაჩულია – თავისუფლების პარადიგმები. XI. 2008. 9-16
44. კახა ქეცბაია – აბსოლუტის ცნება კლასიკურ ფილოსოფიასა და თეოლოგიურ ონტოლოგიაში. XI. 2008. 17-29
45. გიორგი მელქაძე – ფიზიკური რეალობის პრობლემა პოზიტივიზმში. XI. 2008. 30-72.
46. კახა ქეცბაია – არაკლასიკური ონტოლოგიის ძირითად თავისებურებათა შესახებ. XI. 2009. 9-20
47. ნინო თომაშვილი – სერგი ავალიანი იდეალური არსის შესახებ. XI. 2009. 21-27.
48. ზურაბ ხასაია – არაისტორიული განვითარება. XI. 2009. 28-41.
49. თეიმურაზ ფაჩულია – ფილოსოფიის საგანი. XI. 2010. 9-21.
50. კახა ქეცბაია – თეორიული ფილოსოფიის მთავარი პრობლემა: შესაძლებელია თუ არა ონტოლოგია, როგორც მეცნიერე-

ბა? {ინგ. ენაზე}.

XIV. 2010. 22-29.

51. ბადრი ფორჩხიძე – შემთხვევით ხდომილობათა კანონზომიერების შესახებ.

XIV. 2010. 30-45.

52. ზურაბ ხასაია – „თავისუფლების პრობლემის“ პრობლემა.

XIV. 2010. 46-60.

53. ბადრი ფორჩხიძე – საგანთა და მოვლენათა მეტაფიზიკური წარმომავლობის შესახებ

XV. 2011

54. ფელიქს ლლონტი – ცნობიერების დაღტონიზმი, როგორც აბერაციონობა ონტოლოგიურ ეგზისტენცში

XV. 2011.

55. სერგი ავალიანი – ანთროპოცენტრიზმის იდეა ფილოსოფი-
ასა და მეცნიერებაში

XV. 2011.

56. ლექსო დორეული – ოცნების ფენომენი

XV. 2011.

გნოსეოლოგია

1 ავალიანი სერგი – ფსევდოაბსოლუტურის თეორია

1 1997 21-94

2. ჭიაბერაშვილი ზურაბ – ეშ გოუბარის ფილოსოფიური
შეხედულებანი

1 1997 95-113

3. ჯახაია ლეონიდე – ფილოსოფოსობის ძირითადი ისტორიუ-
ლი ფორმები

1 1997 114-117

4. ხასაია ზურაბ – ფილოსოფია და გონების რწმენა

2 1998 56-65

5. ავალიანი სერგი – დაკვირვებადობის პრინციპის ახალი საზ-
რისი

3 1999 82-101

6. გოუბარი ეშ – Socratic truth revisited in the illumination of

Socratic truth illumined in the of recent epistemology

5 2001 14-20

7. ავალიანი სერგი – Philosophy of pseudoabsolute

5 2001 21-

32

8. თომაშვილი ნინო – შემეცნებითი აქტივობის პრობლემა

5 2001 33-37

9. მთიბელაშვილი თეიმურაზ – ენა და მერაბ მამარდაშვილის
აზროვნება

7 2003 69-80

10. ავალიანი სერგი – კარლ პოპერის „ცოდნის ზრდის“ თეო-

რიის კრიტიკული ანალიზი

8 2004 36-62

11. **მთიბელაშვილი თეიმურაზ** – ჭეშმარიტების ძველბერძნული გაგების ზოგიერთი ასპექტი და თანამედროვე ევროპული კულტურა 8 2004 63-78
12. **ჯახაია ლეონიდე** – Логико-семанические трансформации в современных языках 3 2005 85-90
13. **ცხადაძე თამარ** – სენსუალისტური ემპირიზმის კრიტიკა უილფრიდ სელარსის მიერ 10 2006 64-80
14. **ჯორჯო ბარუჩელი** – სკეპტიციზმი, მეცნიერება და სოციალური მეცნიერება. მოსაზრებანი ადამიანური შემეცნების შესახებ რიჩარდ რორტის აზროვნებისაგან განსხვავებით {ინგ. ენაზე} XI. 2007. 35-46.
15. **სერგი ავალიანი** – თეორიული გონების სტრუქტურა. XI. 2008. 73-93.
16. **ნინო თომაშვილი** – ინტუიციის როლი შემეცნების პროცესში. XI. 2008. 94-104
17. **სერგი ავალიანი** – გაშუალებული დაკვირვების შესაძლებლობის პრობლემა. XI. 2009. 42-61
18. **სერგი ავალიანი** – ფსევდობსოლუტურის გნოსეოლოგიური უნივერსალურობა. XI. 2009. 62-89.
19. **სერგი ავალიანი** – ჭეშმარიტების თეორიის ვარიაციები XIV. 2010. 61-91.
20. **ტარიელ რეხვიაშვილი** – ინტუიციისა და განწყობის როლი შემეცნების პროცესში. XIV. 2010. 92-108.
21. **ნინო თომაშვილი** – მეცნიერების ენის თავისებურებანი XV. 2011.

ლოგიკა

1. **ქებურია დავით** – დიალექტიკური ლოგიკა ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში 1 1997 119-135
2. **ქებურია დავით** – მეცნიერება, როგორც ლოგიკური განვითარება 2 1998 66-81
3. **ქებურია დავით** – საგნის ზოგად-ფილოსოფიური თეორიის საკითხებისთვის 3 1999 18-34
4. **ქებურია დავით** – დიალექტიკური ლოგიკა, როგორც საგნის დიალექტიკის ასახვა 4 2000 52-68

5. **ქებურია დავით** – ჰეგელის ლოგიკური მეთოდის გაგებისათვის 5 2001 39-49
6. **ქებურია დავით** – ჰეგელის ლოგიკური მეთოდის გაგებისათვის (წერილი მეორე) 6 2002 61-75
7. **გაიოზ ასანიძე** – „ნაწილობრივი ქვეშარიტება“, როგორც ეპისტემოლოგიური კატეგორია: ორი ეტაპი მისი კონსტრუქტივიზირების მცდელობაში. XIV. 2010. 109-139.
8. **გაიოზ ასანიძე** – ემპირიული შემეცნების დინამიკა და თეორიის ლოგიკური სტრუქტურა. XV. 2011.

მეცნიერების ფილოსოფია

1. **ვეკუა გიორგი** – მიზეზობრიობის ცნების საკითხებისთვის ფილოსოფიაში 1 1997 225-240
2. **გახოკიძე რამაზ** – ქიმიური პოლარიზაციის დიალექტიკა 1 1997 241-261
3. **ვეკუა გიორგი** – მიზეზობრიობა და ურთიერთქმედება 2 1998 210-224
4. **ვეკუა გიორგი** – მიზეზობრიობის ადგილი და როლი თანამედროვე მედიცინაში 3 1999 184-197
5. **ნაჭყებია გურამ** – ჰეგელი დანაშაულის ბუნების შესახებ 3 1999 198-208
6. **დვალიშვილი ემანუელ** – ადამიანის ბიოენერგონინფორმაციის მართვისა და თვითმართვის პრობლემები 3 1999 209-219
7. **ვეკუა გიორგი** – მიზეზობრიობის პრობლემა მედიცინაში 4 2000 96-111
8. **დვალიშვილი ემანუელ** – ბიოლოგიურისა და სოციალურის ერთიანობის შესახებ 4 2000 130-117
9. **ნაჭყებია გურამ** – პასუხისმგებლობის კატეგორიის განსაზღვრების საკითხისათვის 4 2000 130-142
10. **გახოკიძე რამაზ** – ეკოლოგიის ფილოსოფიურ-მეთოდოლოგიური ასპექტები 5 2001 103-129
11. **ნაჭყებია გურამ** – ბრალი, როგორც ფილოსოფიური კატეგორია 5 2001 118-129
12. **კაპანაძე ხათუნა** – ოქროს კვეთა ცოცხალი არსებების ორგანიზაციაში 5 2001 130-136

13. **დეალიშვილი ემანუელ** – თანამედროვე მედიცინის ფილოსოფიური ასპექტები 5 2001 137-146
14. **ვეკუა გიორგი** – Causality problem in philosophy and medicine, I 6 2002 159-181
15. **გახოკიძე რამაზ** – მთლიანობის პრობლემა ბუნებისმეტყველებაში 6 2002 182-195
16. **დეალიშვილი ემანუელ** – თეორიული მედიცინის ფილოსოფიური პრობლემები 6 2002 196-215
17. **ვეკუა გიორგი** – Causality problem in philosophy and medicine II 7 2003 209-229
18. **გახოკიძე რამაზ** – ელემენტებისა და სტრუქტურის ურთიერთმიმართება სისტემაში 7 2003 230-244
19. **ნაჭყებია გურამ** – მართლმეგნება, როგორც ფილოსოფიური კვლევის საგანი 8 2004 225-233
20. **დეალიშვილი ემანუელ** – სიცოცხლის კანონზომიერების უნივერსალური მნიშვნელობა 8 2004 234-258
21. **ნადიბაიძე ფილო** – ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება 8 2004 259-268
22. **თომაშვილი ნინო** – მეცნიერების საფუძვლების შესახებ 8 2004 269-275
23. **გახოკიძე რამაზ** – დიფერენციაცია და ინტეგრაცია, როგორც მეცნიერების განვითარების კანონზომიერებანი 9 2005 199-210
24. **ნაჭყებია გურამ** – სამართლის ფილოსოფიის შესაძლებლობის საკითხისათვის 9 2005 211-221
25. **ბერიძე ვარდო** – მექანიციზმისა და ვიტალიზმის პრობლემა კიბერნეტიკაში 9 2005 222-227
26. **დეალიშვილი ემანუელ** – აზროვნება, როგორც სიცოცხლის ატრიბუტი 9 2005 228-242
27. **ორმოცაძე ეთერი** – მეცნიერული დეტერმინიზმის არსი 10 2006 160-163
28. **ნაჭყებია გურამ** – ფიქციის მეთოდი სამართალში 10 2006 150-159
29. **დეალიშვილი ემანუელ** – კიდევ ერთხელ აზროვნებისა და ცოცხალი სამყაროს ურთიერთობის შესახებ 10 2006 164-174
30. **გურამ ნაჭყებია** – განზრახვი დანაშაული, როგორც მსოფლმხედველობრივი ცთომილება. X1. 2007. 129-143.

- 31. რამაზ გახოკიძე** – მთლიანობისა და სისტემური მიდგომის ძირითადი ასპექტები X1. 2007. 144-158.
- 32. სერგი ავალიანი** – კაუზალური დეტერმინაციის უნივერსალურობის პრობლემა X1. 7. 159-183
- 33. რამაზ გახოკიძე** – ორგანიზმის მთლიანობის პრობლემა. X11. 2008. 105-121
- 34. გურამ ნაჭყებია** – სამართლის ფილოსოფიის კატეგორიალური სისტემის საკითხისათვის. X11. 2008. 122-134.
- 35. მურმან გორგოშაძე** – იურიდიული პოზიტივიზმის ფილოსოფიურ-სამართლებრივი ასპექტები, X11. 2008. 135-163.
- 36. ირმა შიოშვილი** – ბუნებითი სამართლის ორი ანტიკური გაგება. X11. 2008. 164-173.
- 37. ემანუელ დვალიშვილი** – სიცოცხლის კანონები, როგორც სამყაროს გლობალური ფენომენი. X11. 2008. 174-179
- 38. გურამ ნაჭყებია** – ისტორიის ფილოსოფია და სამართლის ფილოსოფია. X111. 2009. 103-119.
- 39. მურმან გორგოშაძე** – სამართლის ანთროპული საფუძვლები. X111. 2009. 120-131.
- 40. ემანუელ დვალიშვილი** – ალტრუიზმი, როგორც ადამიანის ბიოლოგიური კანონზომიერება. X111. 2009. 132-138.
- 41. გურამ ნაჭყებია** – დეონტური ლოგიკა და სამართლებრივი სივრცის პრობლემა სისხლის სამართალში. X1V. 2010. 140-164.
- 42. ტარიელ რეხვიაშვილი** – ცნობიერი და არაცნობიერი ფაქტორის როლი ინტუიციურ აქტივობაში. XV. 2011.
- 43. მურმან გორგოშაძე** – ხელისუფლება, ნება, სამართალი XV. 2011
- 44. გურამ ნაჭყებია** – დანაშაულის ცნების კატეგორიული საფუძვლები. XV. 2011
- 45. რამაზ გახოკიძე** – სამყაროს წარმოშობის საიდუმლოება. V. მეცნიერება, ფილოსოფია, რელიგია და სამყაროს კოსმოლოგიური მოდელი. XV. 2011

სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია

1. **ლუტიძე ბიძინა** – საქართველოს მოსახლეობის კლასობრივი სტრუქტურა 1 997 198-208

2. **კალანდარიშვილი ვახტანგ** – გლობალური პრობლემები და საზოგადოებრივი პროგრესის პრობლემა
1 1997 209-223
3. **ლუტიძე ბიძინა** – ძალმომრეობის ადგილი კლასობრივი ბრძოლის თეორიაში
2 1998 156-173
4. **გაგოიძე ვახტანგ** – „რომის კლუბი“ და მისი ანთროპოლოგიური, ტექნოკრატულ-ჰუმანისტური კონცეფცია
2 1998 174-190
5. **ჯახაია ლეონიდე** – საზოგადოების ტექნოლოგიური სისტემა და მისი კავშირი სოციალურ სტრუქტურასთან
2 1998 191-197
6. **კალანდარიშვილი ვახტანგ** – ომისა და მშვიდობის პრობლემა სოციალურ ფილოსოფიაში
2 1998 198-208
7. **ბერძენიშვილი ამირან** – პოლიტიკური სისტემის ეფექტურობა და ლეგიტიმურობა
3 1999 143-164
8. **მახნიაშვილი ვახტანგ** – იდეოლოგია – პრობლემა ალბათური მეტაფიზიკის ფარგლებში
3 1999 165-173
9. **ხოჭოლავა ვახტანგ** – პოლიტიკური კულტურის ცნებისათვის
3 1999 174-182
10. **ასათიანი გურამ, ლუტიძე ბიძინა** – სოციალური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის მიმართების საკითხისათვის
4 2000 70-85
11. **ნაცვლიშვილი ეკატერინე** – სოციალურ ცვლილებათა პროცესი და საზოგადოებრივი არჩევანი: თავისუფლება თავისუფლებითურთ თუ თავისუფლების გარეშე?
4 2000 86-94
12. **ლუტიძე ბიძინა** – რა შეისწავლის სოციოლოგია?
5 2001 51-61
13. **Baruchello Giorgio** – Citizenship-A practical notion
5 2001 51-61
14. **გეგეშიძე დავით** – ფსიქოსოციალური ტოქსინები და თანამედროვე საზოგადოება
5 2001 83-101
15. **ბერძენიშვილი ამირან, დონაძე ნათელა** – ქართველ სტუდენტთა პოლიტიკური ორიენტაციები ტრანსფორმირებად საზოგადოებაში
6 2002 83-101
16. **ლუტიძე ბიძინა** – გლობალიზაცია, როგორც საყოველთაო ტენდენცია
6 2002 79-111

17. **კორძაია ჯანსუღ** – კულტურის სუბსტანციის ახლებური გააზრების საფუძველზე საზოგადოების შესახებ მარქსისტული მოძღვრების თავისებური გაგების ცდა
6 2002 112-119
18. **ნაჭყებია გურამ** – სოციალური ნორმის საზრისის საკითხისათვის
6 2002 120-129
19. **ჯახაია ლეონიდე** – საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმების სისტემურ-სტრუქტურული ანალიზი
6 2002 130-133
20. **ბერძენიშვილი ამირან** – პოლიტიკა, როგორც სოციალური მოვლენა, „პოლიტიკურის“ ცნება 6 2002 143-149
21. **კობახიძე მაგდა** – ქართველ თავად-აზნაურთა სოციალური ორიენტაციის საკითხისათვის 6 2002 150-155
22. **ბარუჩელო ჯორჯო** – On globalization. Introduction the cancer stage of capitalism 7 2003 83-94
23. **ასათიანი გურამ, ბარამიძე გიორგი** – პოლიტიკური ფილოსოფიის საგნის საკითხისათვის 7 2003 95-106
24. **ლუტიძე ბიძინა** – ფრ. ენგელსის კომენტარის კომენტარი 7 2003 107-115
25. **ფაჩულია თეიმურაზ** – ტოტალიტარიზმის ატრიბუტები 7 2003 116-129
26. **ბულალაური ინგა** – ინდივიდუალური და სოციალური დესტრუქცია 7 2003 113-139
27. **ფორჩხიძე ბადრი** – სოციალური ცნობიერების ტექნიკური გაუცხოების პრობლემა სიკვდილ-სიცოცხლის დიალექტიკაში 7 2003 140-156
28. **ლუტიძე ბიძინა** – სოციალური ფილოსოფია, როგორც ზოგადთეორიული დისციპლინა 8 2004 80-91
29. **ასათიანი გურამ, ბარამიძე გიორგი** – პოლიტიკური ფილოსოფიის საგნის სტრუქტურისათვის 8 2004 92-108
30. **ბერძენიშვილი ამირან** – ღია საზოგადოება და ბიუროკრატია 8 2004 109-123
31. **ჭანტურია მერი** – პირადი და საზოგადოებრივი ინტერესების ურთიერთმიმართების მარქსისტული გაგების შეფასებისათვის 8 2004 124-133

32. **ფორჩხიძე ბადრი** – სიცრუის ფენომენი სოციალური ცნობიერების ტექნიკური გაუცხოების პროცესში 8 2004 134-141
33. **ლობჯანიძე მექი** – კონსტანტინე კაპანელის სოციოლოგიური ორგანოტროპიზმის თეორია 8 2004 142-159
34. **ლუტიძე ბიძინა** – გლობალიზაციის ცნების განსაზღვრებისათვის 9 2005 92-102
35. **ასათიანი გურამ, თურქიაშვილი შორენა** – ალტერნატივა: დემოკრატია-ტოტალიტარიზმი 9 2005 103 117
36. **ტაბლიაშვილი ზურაბ** – გლობალიზაცია და ნაციონალური სახელმწიფო 9 2005 118-128
37. **ბერძენიშვილი ამირან** – ლეგიტიმური ბატონობის წმინდა ფორმების მ. ვებერისეული გაგება და მისი თანამედროვე მნიშვნელობა 9 2005 129-155
38. **ფაჩულია თეიმურაზ** – ტოტალიტარიზმის რელიქტები 9 2005 156-166
39. **ზაქარაია დავით** – პოსტინდუსტრიულ საზოგადოებაში მოტივაციათა თავისებურების შესახებ 9 2005 167-174
40. **ბერიძე ია** – დესტრუქცია და აგრესიის ცნება 9 2005 175-186
41. **კორტავა შორენა** – პოლიტიკური პარტიები, გენეზისი და სტრუქტურა დივერჟენს მიხედვით 10 2006 187-197
42. **კალანდია ირაკლი** – გლობალიზაცია და ცივილიზაციათა ურთიერთობის პრობლემა 10 2006 82-104
43. **ბარამიძე შორენა** – თანამედროვეობის ალტერნატიული მოდელი: „მაღალი“ მოდერნი და რეფლექსურობა 10 2006 137-148
44. **ბერძენიშვილი ამირან, გოროზია ვაჟა** – ძალაუფლება, როგორც სოციალური მოვლენა 10 2006 105-136
45. **დავით ზაქარაია** – პოსტინდუსტრიული საზოგადოების თანამედროვე თეორიების შესახებ. X1. 2007. 47-59.
46. **ამირან ბერძენიშვილი** – ძალაუფლების წყაროები X1. 2007. 60-84
47. **ხათუნა ლოღია** – ინდივიდის თავისუფლების ანალიზი სოციუმთან მიმართებაში . X1. 2007. 85-97
48. **თეა ბედიანაშვილი** – პოლიტიკური კონფლიქტი და ძალაუფლება. X1. 2007. 98-105.

49. ქეთევან გოგუაძე – პოლიტიკური რეჟიმი და მასკულტურა.
X1. 2007. 106-117.
50. ტილმან ალერტი – გერმანული სალამი {გერმ. ენაზე.}
X1. 2007. 118-128.
51. ამირან ბერძენიშვილი – პოლიტიკური ელიტა და ფილოსოფია.
X11. 2008. 181-196
51. გიორგი კვინიკაძე – იდეალიზმისა და რეალიზმის თანაფარდობის პრობლემა გლობალურ გეოეკონომიკურ წესრიგში.
X11. 2008. 197-207
52. ფლორა ესებუა – ინფორმაცია პოსტმოდერნიზმის პერსპექტივიდან.
X11. 2008. 208-218.
52. ანა კირვალიძე – ევროპული იდენტობის კვლევის თეორიული მიდგომები.
X11. 2008. 219-230.
53. ამირან ბერძენიშვილი – ინფორმაციული საზოგადოება – ახალი ერა კაცობრიობის ისტორიაში. X11. 2008. 231-241.
54. ტარიელ რეხვიაშვილი – სოციალური განწყობისა და ღირებულებების ურთიერთობის საკითხი. X111. 2009. 254-275.
55. ამირან ბერძენიშვილი – პოლიტიკური ლიდერი და საზოგადოება.
X111. 2009. 276-292.
56. ფლორა ესებუა – პიერ ბურდიეს ველის თეორია: პოლიტიკის ველისა და ჟურნალისტიკის ურთიერთობა თანამედროვე საზოგადოებაში.
X111. 2009. 293-303.
57. დავით ზაქარაია – სოციალური სამართლიანობის პრობლემა ინფორმაციულ საზოგადოებაში. X111. 2009. 304-312.
58. რევაზ ჯორბენაძე – პოლიტიკური მითების შესწავლის სათავეებთან.
X111. 2009. 313-328.
59. ხათუნა მასისაშვილი – მინა, სახელი, იდენტობა.
X1V. 2010. 166-231.
60. ლერი ჩანტლაძე – ავტორიტეტის შესახებ. XV. 2011.
61. ირაკლი გოგინაძე – ადამიანი-მასა და ან. XV. 2011
63. ამირან ბერძენიშვილი – ღია-ინფორმაციული საზოგადოება და დემოკრატია XV. 2011.
64. რევაზ ჯორბენაძე – დიდ ჯგუფთან იდენტობა {ფსიქოისტორიული ხედვა} XV . 2011.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

1. **ბრეგაძე ანზორ** – ადამიანის არსის პრობლემა
1 1997 236-271
2. **გაგოიძე ვახტანგ** – ტექნიკის გააზრება ფილოსოფიურ ან-
თროპოლოგიაში
1 1997 272-280
3. **გონაშვილი არჩილ** – ადამიანის საზრისისა და მეთოდის
პრობლემა
1 1997 281-294
4. **გონაშვილი არჩილ** – ადამიანის ყოფიერება და მისი
სტრუქტურა
2 1998 226-247
5. **ბრეგაძე ანზორ** – ადამიანის გაგების რამდენიმე მომენტი
3 1999 221-224
6. **გონაშვილი არჩილ** – ადამიანის არსებისა და მისი სტრუქ-
ტურის საკითხისათვის
3 1999 225-243
7. **გონაშვილი არჩილ** – ადამიანის არსი – ობიექტური და სუ-
ბიექტური ფაქტორების ერთიანობა
4 2000 144-160
8. **ბრეგაძე ანზორი** – გაგების გაგება
5 2001 148-159
9. **გონაშვილი არჩილ** – ადამიანის არსის რეალიზაციისა და
შემეცნების სპეციფიკა
5 2001 160-171
10. **კვარაცხელია ნაპო** – ადამიანური ყოფიერების საზრისის
შესახებ
5 2001 172-179
11. **ბრეგაძე ანზორ** – შემეცნების პარადოქსები (ნაწილი I)
7 2003 247-260
12. **ავალიანი სერგი** – ანთროპოცენტრიზმი
7 2003 261-286
13. **ხასაია ზურაბ** – ადამიანი და იძულება
7 2003 287-291
14. **მშენიერაძე ნინო** – ადამიანის პრობლემა კულტურანთრო-
პოლოგიაში
7 2003 292-296
15. **ბრეგაძე ანზორ** – რელიგიური გონი
9 2005 253-261
16. **ამალლობელი ხათუნა** – გიორგი გურჯიევის ანთროპოლო-
გიური კონცეფცია
9 2005 262-270
17. **ბრეგაძე ანზორ** – თავისუფლება გონის ფარგლებში
10 2006 219-235
18. **დიდუბაშვილი ფიქრია** – პიროვნების თავისუფლება, რო-
გორც საზოგადოებრივი პროგრესის უმაღლესი ფორმა
10 2006 236-244

19. **ბერძენიშვილი ნატალია** – ჰ.გ. გადამერის ჰერმენევტიკის მიმართება დილთაისა და შლაიერმახერის ჰერმენევტიკასთან 10 2006 245-250
20. **ბადრი ფორჩხიძე** – ანთროპოლოგიური გონის კრიზისული ყოფიერება. X11. 2008. 292-301.
21. **ირაკლი გოგიჩაძე** – იმანენტიზაციის გზა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. X111. 2009. 139-168.
22. **ბადრი ფორჩხიძე** – ანთროპოსოფიურ ვერსიათა ცალკეული არგუმენტები. X111. 2009. 169-183.
23. **ირაკლი გოგიჩაძე** – პიროვნება და ადამიანის ყოფიერების მთლიანობა. X1V. 2010. 232-276.

ეთიკა

1. **ბარამიძე ნინო** – ზნეობა, როგორც უმაღლესი ღირებულება და კულტურის ფენომენი 3 1999 245-251
2. **შუშანაშვილი გერონტი** – ზნეობრივი სინთეზის პრობლემა ეთიკაში 4 200 162-167
3. **გეგეშიძე დავით** – ბიოეთიკა: ობიექტი, პრინციპები, ამოცანები 4 2000 168-180
4. **შუშანაშვილი გერონტი** – ნომალურობა და ღირებულება 5 2001 181-191
5. **ცუცქერიძე მერი** – მშვიდობა და ეთიკური პრობლემები 6 2002 317-324
6. **კოდუა ლელა** – ქრისტიანული ზნეობისა და ბიზნესის მიმართების საკითხისათვის 6 2002 325-330
7. **შუშანაშვილი გერონტი** – პროფესიული ეთიკის საფუძვლები 7 2003 159-172
8. **მამულაშვილი ბელა** – სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემა ბიოეთიკაში
9. **მამულაშვილი ბელა** – ბიოეთიკა და მსოფლმხედველობა 8 2004 161-177
10. **მამულაშვილი ბელა** – ბიოეთიკა და სამედიცინო კულტურა 9 2005 272-292
11. **ბუცხრიკიძე ნუნუ** – ყოფნის ფრომისეული გაგების ეთიკური მნიშვნელობა 9 2005 296-301

12. **შუშანაშვილი გერონტი** – ღირებულებითი პასუხი და ღირებულებათა სიმაღლის კრიტიკრიუმის პრობლემა
10 2006 253-265
13. **მამულაშვილი ბელა** – შიდსის სოციალურ-ეთიკური პრობლემები
10 2006 266 288
14. **ცუცქირიძე მერი** – შემწყნარებლობა და ფილოსოფია
10 2006 289-295
15. **გერონტი შუშანაშვილი** – ოთარ ბაკურაძე – ეთიკის პრობლემების მკვლევარი. X1. 2007. 184-196.
16. **ზურაბ ხასაია** – ზნეობის ტრაგედია. X1. 2007. 197-213.
17. **მიხეილ ხალვაში** – ბედნიერების ტრადიციული თვალსაზრისის კრიზისის შესახებ. X1. 2007. 214-229.
18. **ზურაბ ხასაია** – ზნეობის მეტაფიზიკური საფუძველი. X11. 2008. 242-262
19. **მიხეილ ხალვაში** – ბედნიერების ცნებასთან დაკავშირებული პარადოქსის შესახებ. X11. 2008. 263-280.
20. **მერი ცუცქირიძე** – შემწყნარებლობის საზღვარი X11. 2008. 281-291.
21. **თამარ ხალვაში** – თავისუფლების კიდევ ერთი ნიშნის – ბედნიერების შესახებ. X111. 2009. 184-208.
22. **თეიმურაზ ფანჯიკიძე** – თავმდაბლობა, როგორც „საღმრთო ნერილის“ უმნიშვნელოვანესი ღვთისმეტყველურ-ეთიკური პრობლემა. X111. 2009. 209-219.
23. **მერი ცუცქირიძე** – შემწყნარებლობის იდეა სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებაში. X111. 2009. 220-227.
24. **გერონტი შუშანაშვილი** – თეოლოგიური ეთიკის ზოგად-ეთიკური და ზოგად-კულტურული ნანამძღვრები. X1V. 2010. 277-287.
25. **მერი ცუცქირიძე** – სინდისის ცნება გელა ბანძელაძის შემოქმედებაში. X1V. 2010. 288-293.
26. **ემანუელ დვალისვილი** – ადამიანის ჯანმრთელობის ზნეობრივი საფუძვლები. X1V .2010. 294-301.
27. **ზურაბ ხასაია** – „მორალის ფილოსოფიის“ ზოგიერთი პრობლემა. XV. 2011
28. **მიხეილ ხალვაში** – ბედნიერების შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ. XV. 2011

ესთეტიკა

1. **გაგუა გულნარა** – ხელოვნების ესთეტიკური პოტენციალი და ადამიანის კათარზისი 4 200 182-199
2. **დოლიძე მამუკა** – ხელოვნება და სიცოცხლე 4 200 200-209
3. **ქებნიაური სესილი** – წარმოსახვის როლი ფენომენოლოგიური მსოფლმხედველობის აგების პროცესში 6 2002 281-195
4. **ანტონოვა ლუდმილა** – Антропологическая концепция И. Канта. Способность эстетического суждения, вкус 6 2002 296-307
5. **გაგუა გულნარა** – კათარზისის შემეცნებითი ასპექტი 6 2002 308-313
6. **იმერლიშვილი თამარ** – გენია და მხატვრული შემოქმედების არაცნობიერი ხასიათი ფ. შელინგის ესთეტიკაში 8 2004 179-188
7. **ბაგრატიონი ირმა** – ხელოვნების არსის პრობლემა კონსტანტინე კაპანელის ორგანოტროპიზმში 8 2004 289-205
8. **ლობჯანიძე მექი** – კონსტანტინე კაპანელის ორგანოტროპიზმის მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა ქართული ლიტერატურის სოციოლოგიური ანალიზისათვის 8 2004 289-205
9. **ღლონტი ფელიქს** – Метафизические импликации онтологической концепции в поле экзистенциальных рефлексий поэзии Бараташвили 9 2005 303-315
10. **ცერცვაძე ლალი** – ხელოვნების კ.გ. იუნგისეული კონცეფცია 10 2006 295-309
11. **მთიბელაშვილი სალომე** – ფერთი მუსიკის ფენომენის ფილოსოფიური გაგებისათვის 10 2006 310-316
12. **მედუა შანავა** – „მიმეზისის“ ცნების გაგებისათვის პლატონის, არისტოტელესა და ქრისტიანულ ესთეტიკურ თეორიებში. X1. 2007. 230-239.
13. **თეიმურაზ ფაჩულია** – ტრაგიკული. X111. 2009. 228-235.
14. **ფელიქს ღლონტი**– მისტერია-ოპერის „იბერიელები“ {კავკასიური პარსიფალი} ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თემატიკა {რუს. ენაზე}. X111. 2009. 236-253.

15. **მამუკა დოლიძე** – კვანტური ფიზიკის ფენომენოლოგიური კონცეფცია და თანამედროვე პროზის პოლიფონიურობა. X1V. 2010. 302-309.
16. **ნანა გულიაშვილი** – რამდენიმე პარალელი გერმანელი და ქართველი რომანტიკოსების ესთეტიკაში. X1V. 2010. 310-319.
17. **ფელიქს ღლონტი** – ინტენციის ეფექტი, როგორც ეგზისტენციის დეტერმინანტი {რუს. ენაზე}. X1V. 2010. 320-330
18. **ნანა გულიაშვილი** – მშვენიერების აქტუალობა რომანტიზმის ესთეტიკაში. XV. 2011
19. **მამუკა დოლიძე** – თეატრალური გარდასახვა პოლიტიკურ ქმედებათა სცენაზე. XV. 2011 {ინგ. ენაზე}.

კულტურის ფილოსოფია

1. **მახარაძე მიხეილ** – რენესანსი და ჰუმანიზმი 1 1999 144-161
2. **ლაბუჩიძე დოდო** – ფრანგული ფილოსოფიური ლიტერატურის ქართულ ენაზე თარგმნის ისტორიისათვის 2 1998 83-92
3. **ნაცვლიშვილი ეკატერინე** – თანამედროვე ეპოქის მსოფლმხედველობა და ადამიანის პრობლემის აქტუალობა 2 1999 93-101
4. **კალანდია ირაკლი** – კულტურა, როგორც შემოქმედება და პიროვნების შემწყნარებლობა 7 2003 321-335
5. **მთიბელაშვილი თეიმურაზ** – კულტურის სიბოლოები და ადამიანური ყოფიერების სისრულე 10 2006 176-182
6. **ამაღლობელი ხათუნა** – თამაში, როგორც „კულტურის მაცოცხლებელი სული“ 10 2006 191-198
7. **ფაჩულია თეიმურაზ** – ქართული კულტურა 10 2006 183-190
8. **ემ გოუბარი** – რა არის კულტურა? ფილოსოფიური კრიტიკა ნაციონალურ საკითხთან მიმართებაში {ინგ. ენაზე}. X111. 2009. 90-102.

რელიგიის ფილოსოფია და რელიგიათმცოდნეობა

1. გეგეშიძე დავით – XX საუკუნის რელიგიის ფილოსოფია
1 1997 296-309
2. ფანჯკიძე თეიმურაზ – კრიშნას ცნობიერების საერთაშორისო საზოგადოების თეორიული წანამძღვრები და პრაქტიკული საქმიანობა
1 1997 310-331
3. გეგეშიძე დავით – პროტესტანტული ქრისტიანობის ანთროპოლოგია
2 1998 249-262
4. ფანჯკიძე თეიმურაზ – „იეღოვას მონმეების“ დენომინაცია და საქართველო
2 1998 263-284
5. კვარაცხელია ნაპო – სასაწაულის ფენომენი რელიგიურ ცნობიერებაში
2 1998 285-291
6. კუკავა თამარ – ქრისტიანობის საწყისებთან
3 1999 253-268
7. გეგეშიძე დავით – ქართული ეროვნული ცნობიერება და რელიგიები
3 1999 296-282
8. ფანჯკიძე თეიმურაზ – ბაპტიზმი: საქართველოს პრობლემები
3 1999 283-297
9. ფანჯკიძე თეიმურაზ – ებრაელთა თალმუდზე, რუსეთის სულიერ რაბინ შტაინზალცზე, ეროვნულ იდეოლოგიასა და ქართველი ხალხის პრობლემებზე
4 2000 342-367
10. კუკავა თამარ – ქრისტიანობასთან მაჰმადიანობის მიმართების ზოგიერთი საკითხი
4 2000 368-377
11. ასალანიძე აბესალომ – ვაჰაბიზმი (ისტორია, აწმყო, მომავალი)
4 2000 378-389
12. გაბიტაშვილი მზალო – სიკვდილ-სიცოცხლის ფილოსოფიური პრობლემა ქართულ ხალხურ პოეზიაში
4 2000 390-395
13. ფანჯკიძე თეიმურაზ – როგორ გვაქვს საქმე ღმერთთან?
5 2001 219-232
14. გველესიანი ლევან – Man as God's image
6 2002 219-225
15. გეგეშიძე დავით – საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებლური ეკლესიის ავტოკეფალია
6 2002 219-225
16. დოლიძე მამუკა – Christian faith and phenomenological logic
6 2002 233-238
17. კუკავა თამარ – ბუდას ფილოსოფია
6 2002 239-253

18. **ფანჯიკიძე თეიმურაზ** – რელიგიურ უმცირესობათა სპექტრი 6 2002 254-259
19. **ქეცბაია კახა** – რელიგიური პლურალიზმის არსი 6 2002 260-268
20. **წიქვაძე რუსუდან** – მუნისტური მოძრაობა თანამედროვე მსოფლიოში 6 2002 269-277
21. **გველესიანი ლევან** – Lucifer's question and expectation of Job 8 2004 277-283
22. **ფანჯიკიძე თეიმურაზ** – Глобализм и традиционализм в религиозном пространстве Грузии 8 2004 290-297
23. **მაისურაძე რუსუდან** – ბაზელის ევანგელიკური მისია და გერმანელი ლუთერანები საქართველოში 8 2004 290-297
24. **დეკანოზი ილია (წერეთელი)** – ზოგიერთი საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტენდენცია 8 2004 298-307
25. **მაისურაძე რუსუდან** – შვეიცარიელი მისიონერები საქართველოში 9 2005 244-251
26. **ფანჯიკიძე თეიმურაზ** – ისლამი და „მესხეთელი თურქების“ საქართველოში დაბრუნების პრობლემები 10 2006 199-207
27. **მუმლაძე თამარ** – თავისუფლების იდეა გაბრიელ ეპისკოპოსის (გერასიმე ქიქოძის) რელიგიურ-ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში 10 2006 208-211
28. **ელიზბარაშვილი რევაზ** – ემილ ბოკი – „ახალი ალექსის“ მთარგმნელი და ინტერპრეტატორი 10 2006 212-217
27. **კახა ქეცბაია** – გლობალიზაცია და მსოფლიო რელიგიები. X1. 2007. 240-253.
28. **ილუმენი ელისე წერეთელი** – ზოგიერთი საკითხი პაციფიზმის ქრისტიანული საწყისების შესახებ. X11. 2008. 302-316.
29. **რამაზ გახოკიძე** – სამყაროს წარმოშობის საიდუმლოება. X111. 2009. 362-396.
30. **ანზორ ბრეგაძე** – სამი ცთუნება. X1V. 2010. 365-378.
31. **რამაზ გახოკიძე** – სამყაროს წარმოშობის საიდუმლოება. X1V. 2010. 379-412.
32. **მედეა შანავა-ვეფხვაძე** – სიმბოლო, როგორც ქრისტიანული ხელოვნების სპეციფიკური ენა. X1V. .2010. 413-429.
33. **კახა ქეცბაია** – რელიგიის მომავლის საკითხი კლასიკურსა და თანამედროვე რელიგიურ სოციოლოგიაში. XV. 2011. {ინგ. ენაზე}.

34. თეიმურაზ ფანჯიკიძე – საენტოლოგია, როგორც რელიგია.
XV. 2011.

ფენომენოლოგია

1. **ბარუჩელო ჯორჯო** – Bridging between mind and language (A phenomenological reading of Donald Davidson`s philosophy)
9 2005 317-338
2. **მამუკა დოლიძე** – Phenomenology of Life of Anna-Tereza Timieniecka and some issues of contemporary Georgian philosophy
9 2005 339-349
3. **ემ გოუბარი** – ჩემი ფილოსოფიური მოგზაურობის გზა-ნიშნულები {ინგლისურსა და ქართულ ენებზე, სერგი ავალიანის თარგმანი}
X1. 2007. 254-164
4. **ემ გოუბარი 80.**
X1V. 2010. 430 – 436.
5. **ემ გოუბარი** – ჩემი ფილოსოფიური როლი თანამედროვე Zeitgeist-ში {სერგი ავალიანის თარგმანი}
X1V. .2010. 437 – 467.
6. **გაიოზ ასანიძე**– შემეცნების საწყისის პრობლემა კარლ პოპერის ეპისტემოლოგიაში.
X1. 2007. 265- 293.
7. **რევაზ ელიზბარაშვილი** – ძველბერძნული „ეონის“ საზრისის შესახებ,
X1. 2007. 294-302
8. **მურმან გორგოშაძე** – სახელმწიფოსა და სამართლის საკითხი არისტოტელეს ფილოსოფიაში. X!. 2007. 303-322.
9. **გიორგი მელქაძე** – სამყაროს მეცნიერული სურათის პრობლემა პოსტპოზიტივიზმში.
X111. 2009. 329-344.
10. **თეონა ორკოდაშვილი** – ე. კასირერის სიმბოლურ ფორმათა ფილოსოფიის ზოგადგნოსეოლოგიური წანამძღვრები.
X111. 2009. 345-353.
11. **არსენ ბურჯალიანი** – ფიქციისა და სიმბოლური აზროვნების ურთიერთმიმართება ს. მაიმონის შეხედულებებში.
X111. 2009. 354-361.
12. **ზურაბ ხასაია** – შემეცნების კრიზისი დასავლურ კულტურაში.
X1V. 2010 351-349.
13. **ნინო მშვენიაძე** – სარტრის ეგზისტენცფილოსოფია.
X1V. 2010. 350-358.

14. **ვაჟა ნიბლაძე** – კანტი მეტაფიზიკისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების შესახებ. XV. 2010. 359-364
15. **ვაჟა ნიბლაძე** – ადამიანის თავისუფლება და მეტაფიზიკა სარტრის ფენომენოლოგიურ-ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში. XV. 2011.
16. **ნინო ფორჩხიძე** – ნიჰილიზმის პრობლემა მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში. XV. 2011.
17. **თამარ კაკაურიძე** – ღმერთის არსებობის დასაბუთების არგუმენტები ანსელმ კენტერბერიელთან. XV. 2011
18. **თამარ კორკოტაშვილი** – მოძღვრება სულის რაობისა და უკვდავების შესახებ ანტიკური და აღორძინების ეპოქის აზროვნებაში. XV. 2011.
19. **სალომე გოძელანძე** – ფილოსოფიური თვითმკვლევლობა.. XV. 2011.

უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორია

1. **ლუტიძე ბიძინა** – მარქსიზმი და აზრის თავისუფლება 1 1997 163-175
2. **პლოტინე** – დიალექტიკისათვის (თარგმანი – ბაჩანა ბრეგვაძისა) 1 1997 176-179
3. **უაიტჰედი ალფრედ ნორთ**. ერთგვარობა და შემთხვევითობა (თარგმანი ვახტანგ მახნიაშვილისა) 4 2000 230-247
4. **მახნიაშვილი ვახტანგ** – ალფრედ ნორთ უაიტჰედის სტატია „ერთგვარობა და შემთხვევითობა“ – პროცესის ფილოსოფიის პრობლემები 4 2000 248-261
5. **გორდუზიანი რევაზ** – მ. ჰაიდეგერი და მ. ბუბერი ყოფიერების (Seyn) ძიების გზაზე 4 2000 262-281
6. **ცხადაძე თამარ** – გამოცდილების ცნება კარლ პოპერის ეპისტემოლოგიაში 4 2000 282-301
7. **ქეცბაია კახა** – პლურალიზმისა და მონიზმის ურთიერთობის პრობლემა უ. ჯეიმზის ფილოსოფიაში 4 2000 302-313
8. **გოგატიშვილი მიხეილ** – სახელმწიფოებრიობისა და „თვითმმართველობის“ პრინციპების ანალიზი ბ. ბოზანქეთის ფილოსოფიაში 4 2000 314-329
9. **ბერიძე ია** – თანამედროვე საზოგადოების კანონზომიერების ზოგიერთი ასპექტი ხოსე ორტეგა ი გასეტის ფილოსოფიაში 4 2000 330-341

10. **მახნიაშვილი ვახტანგ**- „ბუნდოვანების“ ცნება ა. ნ. უაიტ-
ჰედის მეტაფიზიკაში 5 2001 281-298
11. **ხეოშვილი გიორგი** – ზ. ფროიდი და ვ. როზანოვი რელიგი-
ის შესახებ 5 2001 299-304
12. **ქეცბაია კახა** – უილიამ ჯეიმზი რელიგიის შესახებ
5 2001 305-310
13. **გოროზია ვაჟა** – Феномен отчуждения в философии и со-
циологии Ж.П. Сартра 6.2002.333-345
14. **ბულულაური ინგა** – დესტრუქციულობის პრობლემა თანა-
მედროვე ფსიქოანალიზში 6 2002 346-252
15. **თოფჩიშვილი თეა** – რაიმონდ ბუდონი იდეოლოგიის ანუ „მი-
ღებულ იდეათა“ წარმოშობის შესახებ 6 2002 353-362
16. **გეგეშიძე დავით** – ლევ ტოლსტოი სიკვდილის შესახებ და
ეგზისტენციალიზმი 7 2003 339-348
17. **გოროზია ვაჟა** – გაუცხოების ფენომენი ფრიდრიხ ნიცშეს
ფილოსოფიაში 7 2003 349-359
18. **მახნიაშვილი ვახტანგ** – Ambiguity of the structural Trauma
7 2003 360-368
19. **რორტი რიჩარდ** – არსებობს ფიქციური დისკუსიის პრობ-
ლემა (მახნიაშვილის თარგმანი) 8 2004 309-346
20. **მახნიაშვილი ვახტანგ** – რორტის ანტირედუქციონიზმი –
სტარატეგია პრაგმატისტული ჰერმენევტიკისათვის
8 2004 347-368
21. **კუკავა თამარ** – ძველი ჩინური ფილოსოფია
8 2004 369-389
22. **გოროზია ვაჟა** – გაუცხოების ფენომენი ჰორკჰაიმერ-
ადორნოს „განამანათლებლობის დიალექტიკაში“
8 2004 390-409
23. **გორდუზიანი რევაზ** – მ ბუბერის „დიალოგური ფილოსო-
ფია“ 8 2004 410-420
24. **გოროზია ვაჟა** – Феномен отчуждения в учении Анри
Бергсона 9 2005 351-361
25. **გაგოშიძე მანანა** – სუბიექტის მეტაფიზიკური გაგების კრი-
ტიკა მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში 9 2005 362-363

ქართული ფილოსოფიის ისტორია

1. **კუკავა თამარ** – გეორგიევსკის ტრაქტატი და ქართულისა-ზოგადოებრივი აზრი 1 1997 180-196
2. **კუკავა თამარ** – VIII საუკუნის ქართული კულტურისა და აზროვნების ისტორიიდან 2 1998 103-121
3. **კერძევაძე ვლადიმერ** – ეფრემ მცირეს ფილოსოფიური ღვაწლი 2 1998 122-143
4. **მახარაძე მიხეილ** – რენესანსის ფილოსოფიური საფუძველი 2 1998 135-154
5. **მახარაძე მიხეილ** – ქართული რენესანსის ადგილისათვის 3 1999 103-118
6. **გოლეთიანი რობერტ** – XX საუკუნის 20-იანი წლების ქართული სოციალურ-ფილოსოფიური აზრის ობიექტური შეაფასებისათვის 3 1999 119-141
7. **გოლეთიანი რობერტ** – ტოტალიტარული რეჟიმი და ქართული სოციალურ-ფილოსოფიური აზრი (30-40-იანი წლები) 5 2001 234-256
8. **წურნუშია ლია** – დავით გურამიშვილის მსოფლმხედველობის ფილოსოფიურ-ესთეტიკური ასპექტები 5 2001 257-279
9. **მშვენიერაძე ნინო** – ადამიანის შემოქმედების პრობლემა დიმიტრი უზნაძის ფილოსოფიაში 5 2001 276-279
10. **მახარაძე მიხეილ** – აბსოლუტური ნეგაცია არეპაგიტიკაში 6 2002 365-373
11. **ბერიძე ვარდო** – პლოტინეს ვიტალისტური მსოფლმხედველობის ძირითადი თავისებურებანი 6 2002 380-386
12. **გოლეთიანი რობერტ** – კ. კაპანელის სოციოლოგიური ორგანოტროპიზმი 7 2003 299-311
13. **ზაქარაძე ლალი** – პარალელიზმი ქართულ რომანტიზმში 7 2003 312-318
14. **გოლეთიანი რობერტ** – ქართული ფილოსოფიური აზრის განშტოება 9 2005 370-378
15. **ენვერ ბარათელი** – გრიგოლ ნაზიანზელის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება ათონელ მნიგნობართა შემოქმედებაში. X1. 2007. 332-548.

16. **ირმა ბაგრატიონი** – კონსტანტინე კაპანელი და ვილჰელმ დილთაი მხატვრული შემოქმედების ფსიქოლოგიური საფუძვლების შესახებ {ინგლ. ენაზე}. X111. 2009. 397-406
17. **თამარ ხუბულავა** – გონებისა და სულის მიმართება ნეოპლატონიკოსებთან {პლოტინი, ნემესიოს ემესელი, პროკლე, იოანე პეტრინი}. XV. 2011.
18. **მერი ცუცქერიძე** – ჭეშმარიტი სუბიექტის ძიებაში {სერგი დანელია}. XV. 2011.

სტუდენტური ძიებანი

1. **ასათიანი გურამ** – „ფილოსოფიური ძიებანი“ და სტუდენტური მეცნიერული შემოქმედება (შესავალი ნერილი) 10 2006 318-320
2. **კვარაცხელია შორენა, ოკუჯავა ლალი** ნაციზმი და დემოკრატია 10 2006 321-327

რეცენზიები

1. **კოდუა ლელა** – სუბსტანციური არსი – ღმერთი 2 1998 293-295
2. **მახარაძე მიხეილ, ზაქარაძე ლალი** – იოანე პეტრინის ნაშრომი თანამედროვე ქართულით 5 2001 312-316
3. **კაველაშვილი ამბროსი** – საყურადღებო ნაშრომი თანამედროვე ბუნებისმეტყველების ძირითადი კონცეფციების შესახებ 5 2001 317-319
4. **ჩიტაშვილი ირმა, ასალანაძე აბესალომ** – რენესანსის, ჰუმანიზმისა და ქართული რენესანსის საკითხები 8 2004 422-426
5. **გოლეთიანი რობერტ** – ქართული სოციალურ-ფილოსოფიური აზრის ისტორიის საკითხისათვის 8 2004 427-429
6. **სერგი ავალიანი** – დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის პოპერისეული კონცეფცია. X11. 2008. 317-338.
7. **მიხეილ მახარაძე** – ფილოსოფია პროზად. X11. 2008. 339-344.

სამეცნიერო კონფერენციები

1. **ლუტიძე ბიძინა** – იდეოლოგია, მისი ფუნქციები

- 3 1999 299-312
2. **ნაცვლიშვილი ეკატერინე** – დეიდეოლოგიზაცია და საზოგადოება 3 1999 313-321
 3. **ქებურია დავით** – იდეოლოგიის ცნების განსაზღვრებისათვის 3 1999 322-325
 4. **გეგეშიძე დავით** – იდეოლოგიის ცნების შინაარსი 3 1999 326-327
 5. **მახარაძე მიხეილ** – გვჭირდება თუ არა იდეოლოგია? 3 1999 328-329
 6. **კუკავა თამარ** – იდეოლოგია და პროგრესი 3 1999 330-334
 7. **სალია რევაზ** – დემოკრატია და იდეოლოგია 3 1999 335-336
 8. **ბრეგაძე ანზორ** – როგორ დადგინდა უარყოფით დადებითი 3 1999 337
 9. **ბარამიძე ნინო** – კულტურა და იდეოლოგია 3 1999 338-340
 10. **ავალიანი სერგი** – იდეოლოგიის გენეზისი და დეიდეოლოგიზაციის შედეგები 3 1999 341-346
 11. **კანდელაკი ევგრაფი** – თანამედროვე იდეოლოგიური კრიზისის ზოგიერთი თავისებურება 3 1999 347-350
 12. **ყორანაშვილი გურამ** – ქართული ეროვნული იდეოლოგიის ისტორიიდან 3 1999 351-355
 13. **პაპუაშვილი თამაზ** – ადრინდელი ქრისტიანობის სახელმწიფო იდეოლოგიად გადაქცევის ისტორიიდან 3 1999 356-366
 14. **გეგუჩაძე სოფიო, ყაულაშვილი ნათია** – საქართველო და იდეოლოგია 3 1999 367-369
 15. **ერგემლიძე ელენე** – იდეოლოგია და მსოფლმხედველობა ეროვნულობის თვალთახედვით 3 1999 370-372
 16. **სამეცნიერო დისპუტი „რენესანსის პრობლემები“** 4 2000 397-401

მეცნიერული დებატები

1. **ქებურია დავით** – რენესანსის ცნებისათვის 5 2001 321-325
2. **დვალშივილი ემანუელ** – წერილი რედაქციას 5 2001 326
3. **Baruchello Giorgio**- Vertical and horizontal ontology (critical reflections on Sergi Avaliani and Gilles Deleuze) 6 2002 386-401
4. **Avaliani Sergi** – The brief explanation 6 2002 402-405
5. **გერონტი შუშანაშვილი** – რელატივიზმი აქსიოლოგიაში.

- X111. 2009. 426-433.
 6. სერგი ავალიანი – რამდენიმე აუცილებელი განმარტება.
 X111. 2009. 434-439.

ეპისტოლური მემკვიდრეობა

სავლე წერეთლის წერილები {ს.ავალიანს}.X111. 2009.407-425.

გამოხმაურება

აზა იოსელიანი
 კახა ქეცბაია

**საიუბილეო თარიღები
 (დაბადების წლისთავთან დაკავშირებით)**

ვეკუა გიორგი	9 2005 381-382
ლუტიძე ბიძინა	9 2005 383-385
ნადიბაიძე ფიდო	9 2005 386-388

ჩვენი იუბილარის წარსულიდან

ბიძინა ლუტიძე – მოგონებანი გარდასულ დღეთა	9 2005 390-403
კუკავა თამარ	10 2006 329
ბრეგვაძე ბაჩანა	10 2006
მახარაძე მიხეილ	10 2006
კვარაცხელია ნაპო	10 2006
ჩანტლაძე რაულ (ლერი)	10 2006
რამიშვილი ვალერიან	10 2006
ფაჩულია თეიმურაზ	10 2006

გამოსათხოვარი

ბეგიაშვილი არჩილ	2 1998 300
კალანდარიშვილი ვახტანგ	2 1998 301
რამიშვილი გურამ	3 1999 376-377
გოგობერიშვილი ვაჟა	4 2000 406

ტყემალაძე ანზორ	4 2000 407
გონაშვილი არჩილ	6 2002 417
გეგეშიძე დავით	8 2004 434
კერძევაძე ვლადიმერ	8 2004 436
ქებურია დავით	8 2004 437
გაგოიძე ვახტანგ	8 2004 438
ნადიბაიძე ფილო	10 2006 334
ლუტიძე ბიძინა	10 2006 333

ხსოვნა კეთილი

- გერონტი შუშანაშვილი – გელა ბანძელაძე
 {1927-1985}. X11. 2008. 345-355.
- თეიმურაზ ფანჯიკიძე – თვალსაჩინო მეცნიერისა და პედაგოგის ხსოვნა. X1V. 2010. 468-471.
- იაკობ კუჭუხიძე, რობერტ გოლეთიანი – ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსი ოთარ ბაკურაძე {დაბადებიდან 85 წელი} XV. 2011

ინფორმაციები

- 2 1998 297-298
 3 1999 374
 4 2000 403-404
 5 2001 328
 6 2002 409-410
 7 2003 371-372
 8 2004 431-432
 9 2005 405
 10 2006
 X1. 2007. 349.
 X11. 2008. 359.
 X111. 2009. 447.
 X1V. 2010. 472.
 XV. 2011.

სარჩევი

რედაქტორის წინასიტყვაობა3

ნაწილი პირველი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის
ცნობარი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის
აკადემიკოსები5

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის
პრეზიდიუმი6

ნაწილი მეორე

ფილოსოფიური ძიებანი

ონტოლოგია

სერგი ავალიანი – ანთროპოცენტრიზმის იდეა
ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში9

ბადრი ფორჩხიძე – საგანთა და მოვლენათა
მეტაფიზიკური წარმომავლობის შესახებ57

ფელიქს ლლონტი – ცნობიერების დალტონიზმი,
როგორც აბერაციონობა ონტოლოგიურ
ეგზისტენცში {რუს. ენაზე}68

გნოსეოლოგია

ნინო თომაშვილი – მეცნიერების ენის
თავისებურებანი79

ლოგიკა

გაიოზ ასანიძე – ემპირიული შემეცნების დინამიკა და
თეორიის ლოგიკური სტრუქტურა108

მეცნიერების ფილოსოფია

გურამ ნაჭყებია – დანაშაულის ცნების კატეგორიული
საფუძვლები {მეთოდოლოგიური საკითხები}134

ტარიელ რეხვიაშვილი – ცნობიერი და არაცნობიერი ფაქტორების როლი ინტუიციურ აქტივობაში.....	149
მურმან გორგოშაძე – ხელისუფლება, ნება, სამართალი ...	157
რამაზ გახოკიძე – სამყაროს წარმოშობის საიდუმლოება. V. მეცნიერება, ფილოსოფია, რელიგია და სამყაროს კოსმოლოგიური მოდელი.....	169

ასთეტიკა

მამუკა დოლიძე – თეატრალური გარდასახვა პოლიტიკურ ქმედებათა სცენაზე	199
ნანა გულიაშვილი – მშვენიერების აქტუალობა რომანტიზმის ესთეტიკაში	208

ეთიკა

ზურაბ ხასაია – „მორალის ფილოსოფიის“ ზოგიერთი პრობლემა	217
მიხეილ ხალვაში – ბედნიერების შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ	239

უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორია

ვაჟა ნიბლაძე – ადამიანის თავისუფლება და მეტაფიზიკა სარტრის ფენომენოლოგიურ-ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში	259
---	-----

სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია

ლერი ჩანტლაძე – ავტორიტეტის შესახებ	279
ირაკლი გოგიჩაძე – ადამიანი-მასა და Man	288
ამირან ბერძენიშვილი – ღია-ინფორმაციული საზოგადოება და დემოკრატია	332
რევაზ ჯორბენაძე – დიდ ჯგუფთა იდენტობა {ფსიქოისტორიული ხედვა}	345

რელიგიის ფილოსოფია და რელიგიათმცოდნეობა

კახა ქეცბაია – რელიგიის მომავლის საკითხი
 კლასიკურსა და თანამედროვე რელიგიურ
 სოციოლოგიაში {ინგ. ენაზე}.....358

თეიმურაზ ფანჯიკიძე – საენტოლოგია, როგორც
 რელიგია375

ქართული ფილოსოფიის ისტორია

მერი ცუცქერიძე – ქემმარიტი სუბიექტის ძიებაში384

მომავალი თაობა

შესავალი

სერგი ავალიანი – პირველი ნაბიჯები ფილოსოფიაში389

ლექსო დორეული –390

ნინო ფორჩხიძე –400

თამარ კაკაურიძე –407

თამარ კორკოტაშვილი –412

თამარ ხუბულავა –418

სალომე გოძელანძე –425

სსოვნა კეთილი

იაკობ კუჭუხიძე, რობერტ გოლეტიანი – გამოჩენილი
 ქართველი ფილოსოფოსი ოთარ ბაკურაძე
 {დაბადებიდან 85 წელი}434

ინფორმაციები439

2010

ბიბლიოგრაფია440

CONTENTS

Preface	3
---------------	---

First part

Reference book of the Academy of Philosophical Sciences of Georgia {2011}

Academicians of the Academy of philosophical sciences of Georgia.....	5
The Presidium of the Academy of Philosophical sciences of Georgia.....	6

Second part

Philosophical investigations

ONTOLOGY

<i>Sergi Avaliani</i> – The idea of Anthropocentrism in philosophy and science	9
<i>Badry Porckidze</i> – On metaphysical foundations of things and events.....	57
<i>Felix Glonti</i> – Daltonism of consciousness as aberationism in ontological existence	68

GNOSEOLOGY

<i>Nino Tomashvili</i> – Peculiarities of science language	79
--	----

LOGIC

<i>Daioz Asanidze</i> – Dynamik der empirische Erkenntnis und die logische Struktur der Theorie	108
--	-----

PHILOSOPHY OF SCIENCE

<i>Guram Nachkebia</i> – Categorical basis of the notion of crime {Methodological issues	134
<i>Tariel Rekhviashvili</i> – The role of conscious and unconscious factors in the intuitive activity.....	149

Murman Gorgoshadze – The power, the will, the justice	157
Ramaz Gakhokidze – The mystery of the origin of the universe. V. Science, Philosophy, Religion and Cosmological Model of the Universe	169

AESTHETICS

Mamuka dolidze – Theatrical performance on the stage of political actions	199
Nana Guliashvili – Actuality of the beautiful in the aesthetics of romanticism.....	208

ETHICS

Zurab Khasaia – Some problems of „philosophy of moral“	217
Mikheil Khalvashi – About possibility of cognition of happiness	239

HISTORY OF PHILOSOPHY OF FOREIGN COUNTRIES

Vazha Nibladze – Freedom of man and metaphysics in Sartre`s phenomenological-existential ontology	259
---	-----

SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

Leri Chantladze – About on authority	279
Irakli Gogichadze – Human-mass and Man	288
Amiran Berdzenishvili – Ofen informational society and democracy	332
Revaz Jorbenadze – Large grope identity {Psychohistorical approach}	345

PHILOSOPHY AND SCIENCE OF RELIGION

Kakha Ketsbaia – The question of future of religion in classic and modern sociology of religion.....	358
Teimuraz Phanjikidze – Scientology as religion	375

HISTORY OF GEORGIAN PHILOSOPHY

Meri Tsutskiridze – Searching for true subject384

THE FUTURE GENERATION

INTRODUCTION

Sergi Avaliani – The first steps 389

Lexo Doreuli 390

Nino Porchkhidze 400

Tamar Kakauridze 407

Tamar Korkotashvili 412

Tamar Khubulava 418

Salome Godzelandze 425

RECOLLECTION

Jakob Kuchukhidze, Robert Goletiani – Outstanding Georgian
Philosopher {Otar Bakuradze – 85th birthday} 434

Information 439

Bibliography 440

ავტორთა საყურადღებოდ

1. სერიაში „ფილოსოფიური ძიებანი„ იბეჭდება მხოლოდ მეცნიერული გამოკვლევების შედეგები, ორიგინალური შინაარსის მქონე სტატიები, რომლებიც წარმოადგენს მეცნიერულად დასაბუთებულ ახალ სიტყვას ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. პოპულარული, განმანათლებლური ხასიათის სტატიები დასაბეჭდად არ მიიღება..
2. სტატია ანუბილი უნდა იყოს კომპიუტერზე და ახლდეს შესაბამისი დისკი.
3. სტატიის მოცულობა არ უნდა აღემატებოდეს ორ საავტორო თაბახს {80 000 სასტამბო ნიშანი}.
4. „ფილოსოფიური ძიებანი„ სამეურნეო ანგარიშზე იბეჭდება; სტატიის ავტორი იხდის დაბეჭდვის ღირებულებას; თუ სარედაქციო კოლეგია სტატიას არ მიიღებს, მაშინ იგი ავტორს უბრუნდება სტატიასთან ერთად.
5. სტამბური წესით ანუბილ სტატიაში არსებითი ხასიათის ცვლილებების შეტანა აკრძალულია; აუცილებელ შემთხვევაში ავტორი გადაიხდის დამატებით ღირებულებას.
6. სტატიას თან უნდა ახლდეს ავტორის ფოტოსურათი {4 X 5} და მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები, არაუმეტეს ნახევარი გვერდისა.
7. სტატიას თან უნდა ახლდეს რეზიუმე უცხო {სასურველია ინგლისურ} ენაზე დაახლოებით 1700 სასტამბო ნიშნის {ერთი გვერდი} ოდენობით, რომელშიც ნაჩვენებია იქნება გამოკვლევის შედეგები.
8. ლიტერატურა ერთვის ბოლოს, ტექსტში მითითებული ციფრების მიხედვით.
9. სტატიის წარმოდგენის ბოლო ვადაა 1 დეკემბერი. ამ ვადის შემდეგ სტატია არ მიიღება.
10. სტატია გამოგზავნილი უნდა იყოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ოფისში; თბილისი, ხიდის ქუჩა 1 {ფილოსოფიის ინსტიტუტი} აკადემიის პრეზიდენტის ან აკადემიკოს-მდივნის სახელზე

„ფილოსოფიური ძიებანი„-ს სარედაქციო კოლეგია



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge