

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია  
ACADEMY OF PHILOSOPHICAL SCIENCES OF GEORGIA

# **ფილოსოფიური ძიებანი**

{კრებული მეთექვსმეტი}

**PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS**

{SIXTEENTH COLLECTED ARTICLES}

თბილისი – 2012 – Tbilisi

ISSN 1512-2468

UDC (უაკ) 1 (479.22)  
(061.2) ფ. 562

„ფილოსოფიური ძიებანი“-ს XVI კრებული, რომელსაც ქართველ მკითხველს ვთავაზობთ, ასახავს ქართველი ფილოსოფიური მკვლევრების დიდი ნაწილის მეცნიერული მუშაობის შედეგებს. კრებული განკუთვნილია მათთვის, ვისაც ფილოსოფიური პრობლემები აინტერესებს.

რედაქტორი **სერგი ავალიანი**

რეცენზენტები: **ტარიელ რეხვიაშვილი**  
**გამუჰა დოლიძე**

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა  
აკადემიის აკადემიკოსები

სარედაქციო კოლეგია:

**ასათიანი გურამ**  
**ბრეგაძე ანზორ**  
**გოუბარი ემ**  
**დოლიძე მამუკა**  
**ვეკუა გიორგი**  
**კვარაცხელია ნაპო**  
**მახარაძე მიხეილ**  
**ფანჯიკიძე თეიმურაზ**  
**ქეცბაია კახა** {რედაქტორის მოადგილე}  
**შუშანაშვილი გერონტი**  
**ხასაია ზურაბ**

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2012

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 19, ☎: 222 36 09, 5(99) 17 22 30

E-mail: [universal@internet.ge](mailto:universal@internet.ge)

## რედაქტორის წინასიტყვაობა

„ფილოსოფიური ძიებანი“-ს XVI კრებული თავისი ამოცანებითა და მიმართულებით არ განსხვავდება წინამორბედი კრებულები-საგან. მასში გამოქვეყნებული სტატიები ასახავს ქართველ ფილოსოფოსთა უმრავლესობის საქმიანობასა და მიღწევებს.

ფილოსოფიური აზროვნების ძნელბედობის ჟამს, რომელმაც უკანასკნელ ხანს უზომოდ იმძლავრა, კიდევ უფრო საჭირო და აქტუალური გახდა თითოეული გამოცემის – წიგნის თუ სტატიის – მნიშვნელობა და მათი ავტორების ღვაწლი მდიდარი ტრადიციების მქონე ქართული ფილოსოფიური აზროვნების გადასარჩენად. მხედველობაში გვაქვს ის ბარბაროსული აქტი, რაც ორიოდე თვის წინ განხორციელდა: დახურეს ჩვენი დიდი წინაპრების – სავლე წერეთლის, შალვა ნუცუბიძის, კოტე ბაქრაძის, სერგი დანელიას, ლევან გოკიელისა და სხვათა – მიერ დიდი შრომითა და რუდუნებით ჩამოყალიბებული ფილოსოფიის ინსტიტუტი, ის ინსტიტუტი, რომელმაც კომუნისტური რეჟიმის პირობებში იდეოლოგიურ შემოტევებს გაუძლო და არსებობა შეინარჩუნა. XXI საუკუნის ქართველმა „ხუნველებმა“ მიიტაცეს ყველაფერი, რაც ამ ინსტიტუტს ეკუთვნოდა: სახელფასო ფონდი, უნიკალური ფილოსოფიური ბიბლიოთეკა, ინვენტარი, ხოლო ხანდაზმული, დიდი დამსახურების მქონე მეცნიერები და ნიჭიერი, პესპექტიული ახალგაზრდა ფილოსოფოსები ქუჩაში გაყარეს. ძნელი არ არის ვივარაუდოთ, რომ ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრის მოშლას თან მოჰყვება ქართული ფილოსოფიური აზროვნების დეკადანსი, დაკნინება და გაუფასურება.

ასეთი მძიმე ვითარება „ფილოსოფიური ძიებანი“-ს რედაქციას ავალებს, რომ კიდევ უფრო მეტად იღვანოს, ერთი მხრივ, რესპუბლიკის სხვადასხვა უმაღლეს სასწავლებელში გაფანტული, მეორე მხრივ, ამჟამად „ქუჩაში გაყრილი“ ფილოსოფოსების ინტეგრაციისათვის. შევთხოვთ უფალს, რომ დიდი წარსულის მქონე ქართულმა ფილოსოფიამ გაუძლოს ამ მძიმე განსაცდელს და კვლავ იზეიმოს მტერზე გამარჯვება.

**სერგი ავალიანი**

7 ოქტომბერი, 2011

# **ნანილი პირველი**

საქართველოს ფილოსოფიურ  
მეტანიერებათა აკადემიის ცნობარი

2011

## **FIRST PART**

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

2011

## საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსები

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

## **საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი**

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 ავშალიანი** (თბილისი)

**სერგი ავშალიანი** – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე, საქართველოს ეროვნული პრემიის ლაურეატი. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის, ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე; გამოქვეყნებული აქვს 29 წიგნი და 200-ზე მეტი სამეცნიერო სტატია ქართულ, რუსულ, გერმანულსა და ინგლისურ ენებზე.

## **მეცნიერული ონტოლოგიის შესაძლებლობის პრობლემა**

### **§ 1. წინასწარი შენიშვნები**

ჩვენი თვალსაზრისი მეცნიერული ონტოლოგიის, როგორც ძირითადი ფილოსოფიური დისციპლინის შესახებ, გადმოცემულია წიგნში „მეცნიერული ონტოლოგია“ {1}. ამ სტატიაში კი ჩვენ მხოლოდ ერთ საკითხს შევხებით, სახელდობრ, მეცნიერული ონტოლოგიის შესაძლებლობას, რომლის დადებითი გადანყვეტა სპეციალურად იქნება დამატებით არგუმენტირებული. რასაკვირველია, ძირითადი კონცეფციის რაიმე პრინციპული ცვლილების შესახებ ლაპარაკი ზედმეტია. საქმე ეხება მხოლოდ ზემოაღნიშნულ წიგნში ჩამოყალიბებული იდეების დასაბუთების უფრო ვრცელსა და მაღალ ხარისხს. ეს განსაკუთრებით შეეხება გაშუალებული დაკვირვების შესაძლებლობის პრობლემის დადებითად გადანყვეტას, რომელზეც დაფუძნებულია მეცნიერული ონტოლოგია. ეს პრობლემა კი უფრო ვრცლად და არგუმენტირებულად გაანალიზებულია ჩვენს სტატიაში „გაშუალებული დაკვირვების შესაძლებლობის პრობლემა“ {2}. ამიტომ რიგ შემთხვევაში ეს სტატია იმეო-

რებს იქ გამოთქმულ ზოგიერთ მოსაზრებას, მაგრამ ამასთანავე რამდენიმე ახალ არგუმენტს გამოთქვამს დასახელებული პრობლემის დამატებით დასაბუთებისათვის. უკანასკნელ ხანს გამოქვეყნდა კ. ქეცბაიას სტატია ამავე პრობლემაზე {3}.

ჩვენი წიგნის „მეცნიერული ონტოლოგიის“ გამოქვეყნება ამ თხუთმეტიოდე წლის წინ ზოგიერთმა ფილოსოფოსმა აღიქვა როგორც „რევოლუცია“, ვინაიდან ონტოლოგიის მეცნიერულობის მტკიცება ონტოლოგიის ისტორიაში უპრეცედენტო შემთხვევაა. ჩვენ კი ვთვლით, რომ ეს არ იყო არავითარი „რევოლუცია“, არავითარი „გადატრიალება“, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ონტოლოგიის სტატუსის, მისი სტრუქტურისა და წარმომავლობის დაზუსტება, მისი გათავისუფლება უაზრო და თვითნებური სპეკულაციისაგან და ჩართვა მეცნიერული ცოდნის სისტემაში. აქვე იგულისხმება მეცნიერული ონტოლოგიის თვისებრივი განსხვავება სპეციალური მეცნიერებებისაგან. ონტოლოგიის მეცნიერულობის იდეას არაფერი საერთო არა აქვს სციენტოზმთან. სციენტოზმი ხომ ყოველგვარი ონტოლოგიის გაუქმებას ნიშნავს!

## § 2. ონტოლოგიის საგანი

ონტოლოგიის რაობის გასაღები მის საგანში უნდა ვეძიოთ. ონტოლოგიის ცნების პირველი განსაზღვრება და მის საგანზეც პირველი მითითება არისტოტელეს ეკუთვნის. მართალია, მას არ ჰქონდა არც ონტოლოგიისა და არც მეტაფიზიკის ტერმინები, მაგრამ მთელი მისი „პირველი ფილოსოფია“ სხვა არაფერია, გარდა ონტოლოგიისა. არისტოტელე ონტოლოგიას მეცნიერებად თვლიდა და მის საგანს ასე ახასიათებდა: “არის ისეთი მეცნიერება, რომელიც განიხილავს არსებულს როგორც ასეთს და იმას, რაც მას თავისთავად აქვს. იგი არ არის არც ერთი კერძო მეცნიერების იგივეობრივი. არც ერთი სხვა მეცნიერება არ იკვლევს არსებულის, როგორც ასეთის, ზოგად ბუნებას, არამედ ყველა ისინი მისი {არსებულის – ს.ა.}

რაიმე ნაწილს გამოყოფენ და შემდეგ ამ ნაწილის მიმართ განიხილავენ იმას, რაც მისი კუთვნილი აღმოჩნდება“ {4, 1003- a, 21-32}. ამ მოკლე ციტატაში ჩამოყალიბებულია არისტოტელეს აზრი ონტოლოგიის არა მხოლოდ საგნის, არამედ აგრეთვე მისი დამოკიდებულების შესახებ სპეციალურ მეცნიერებებთან. ონტოლოგია, როგორც მეცნიერება, სწავლობს „არსებულს, როგორც ასეთს“ ანუ „არსებულის, როგორც ასეთის, ზოგად ბუნებას“. ამ შემთხვევაში „არსებულის ზოგადი ბუნება“ იმას ნიშნავს, რომ არსებული აბსტრაქტირებულია ყოველგვარი კონკრეტული შინაარსისაგან, ჩამოცილებული აქვს ემპირიული განსაზღვრულობანი და, მაშასადამე, წარმოდგენილია „წმინდა“ სახით, როგორც არსებობა, არსი, რომელიც არც ერთ კონკრეტულ არსებულს არ გულისხმობს. მოკლედ რომ ვთქვათ, არისტოტელეს აზრით, ონტოლოგიის საგანია არსი საერთოდ, როგორც უპირველესი და უაბსტრაქტულესი ობიექტი.

მაგრამ არისტოტელემ ისიც კარგად იცის, რომ არსის ნიშანი მოვლენებსაც მიეწერება, ვინაიდან მოვლენებიც არსებობს. მაგრამ მოვლენათა სამყარო არ შეიძლება ონტოლოგიის საგანი იყოს, ვინაიდან მოვლენები კონკრეტულია, ცვალებადია, აუცილებლობის ნიშანს მოკლებულია; აუცილებლობა კი ონტოლოგიის საგნის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია. მაგრამ, რაც მთავარია, ონტოლოგიის საგანი უნდა იყოს არა ნებისმიერი არსებული, არამედ უზოგადესი და თავისთავად არსებული. არისტოტელე ამ ორ ნიშანს ონტოლოგიის ცნების განსაზღვრებისას პრინციპულ მნიშვნელობას ანიჭებს. მოვლენები არც ზოგადია და არც თავისთავადი, დამოუკიდებელი. ისინი დამოკიდებულია არსებაზე, რომლის გამოვლენასაც წარმოადგენს. არსება კი მოვლენებისაგან დამოუკიდებელია, თავისთავად არსებულია. სწორედ ამიტომ ონტოლოგიის საგნის განსაზღვრებას უფრო მივუახლოვდებით, თუ ვიტყვით, რომ ონტოლოგიის საგანია არა ნებისმიერი არსი, არამედ არსება, როგორც არსი.

მაგრამ არსებას სწავლობს არა მხოლოდ ონტოლოგია, არამედ სპეციალური მეცნიერებანიც. კანონები, რომელთაც სპეციალური მეცნიერებანი იკვლევს, მოვლენათა სამყაროს არსებაა. თუ ონტოლოგიის საგნის განსაზღვრებისას აქ შევჩერდებით, მაშინ ონტოლოგიას, როგორც ფილოსოფიურ მეცნიერებასა და სპეციალურ მეცნიერებებს ერთმანეთისაგან ვერ განვასხვავებთ, შედეგად კი მივიღებთ სციენტიზმს, რაც ზემოთ კატეგორიულად უარვყავით.

ამ სიძნელიდან გამოსავალი კვლავ არსების ცნებაში უნდა ვეძიოთ. არსება, როგორც ჯერ კიდევ არისტოტელე გვასწავლის, თავისთავადი, დამოუკიდებელი არსია, რითაც იგი მოვლენათა სამყაროსაგან განსხვავდება. მაგრამ თავისთავადობას, დამოუკიდებლობას გარკვეული ხარისხი, დონეები აქვს. სპეციალურ მეცნიერებათა საგანს სპეციალური არსებანი წარმოადგენს. ისინი სპეციალურია იმიტომ, რომ რეალური არსის {მოვლენათა სამყაროს} ამა თუ იმ {სპეციალური} სფეროს არსებაა და არა მთელი სინამდვილისა ანუ არ არის უზოგადესი. მაგალითად, მსოფლიო მიზიდულობის კანონი მხოლოდ ვარდნილი სხეულების არსებაა, მათი ამხსნელია; გენეტიკის კანონები მხოლოდ ცოცხალი სამყაროს კანონებია; ასევე მექანიკის კანონები მხოლოდ მექანიკური მოძრაობის კანონებია და ა.შ. ამაში მდგომარეობს მათი სპეციალურობაც და საშუალო ზოგადობაც. სპეციალური არსებანი საშუალო ზოგადობის არსებანია.

სპეციალური არსებებისაგან უნდა განვასხვაოთ აბსოლუტური ანუ სუბსტანციური არსება, რომელიც მთელი სინამდვილის არსებაა და, მაშასადამე, უზოგადესია. ონტოლოგია სწორედ სუბსტანციურ არსებას სწავლობს ანუ იგი იკვლევს მთელი სინამდვილის უზოგადეს კანონზომიერებას. ასეთი კი შეიძლება იყოს ერთადერთი და ყველაფრისაგან დამოუკიდებელი, აბსოლუტურად თავისთავადი არსი. ორი ან მეტი სუბსტანცია ერთმანეთს განსაზღვრავს და, მაშასადამე, არც აბსოლუტური და უნივერსალური იქნება. ასეთია მონისტური

თვალსაზრისი. ონტოლოგია მონისტურ მეცნიერებას წარმოადგენს.

### §3. ანტიონტოლოგიზმი

ონტოლოგიის შესაძლებლობის უარყოფელი ფილოსოფოსები ძირითადად გნოსეოლოგისტები და ფენომენალისტებია, ვინაიდან ისინი უარყოფენ ტრანსცენდენტური არსის შემეცნების შესაძლებლობას და შემეცნების საგნად მარტოოდენ ემპირიულ სინამდვილეს – რეალურ არსს {მოვლენათა სამყაროს} – თვლიან {რეალური არსის ცნების ქვეშ ჩვენ, ჰუსერლისა და ნ.ჰარტმანის კვალდაკვალ, ვგულისხმობთ დროში არსებულ ანუ მოძრავსა და ცვალებად სინამდვილეს. ასეთია მოვლენათა სამყარო, ემპირიული სინამდვილე; იდეალური არსი კი, მისგან განსხვავებით, ზედროულია}. ანტიონტოლოგისტური ანუ გნოსეოლოგისტური და ფენომენალისტური თეორიები, ცხადია, მთლად ერთგვაროვანი როდია. მიუხედავად ამისა, მათ აერთიანებთ არსების შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფა და შემეცნების ერთადერთ საგნად მოვლენათა სამყაროს – გრძნობად-აღქმადი სინამდვილის – გამოცხადება. აქვე იგულისხმება, რომ ანტიონტოლოგისტურ თეორიებს აბსოლუტურის ცნების მიმართ უარყოფითი პოზიცია უჭირავთ, ვინაიდან აბსოლუტური – უპირობო – არსი ტრანსცენდენტური და თავისთავადი რეალობის უზენაეს სფეროს წარმოადგენს. აბსოლუტურის უარყოფა კი გარდუვალად იწვევს რელატივიზმს.

ანტიონტოლოგისტურ ანუ გნოსეოლოგისტურსა და ფენომენალისტურ თეორიათა შორის კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. შემეცნების საგანს, კანტის მიხედვით, ტრანსცენდენტური არსი კი არ წარმოადგენს, არამედ ის სინამდვილე, რომელსაც შემეცნებელი სუბიექტი წმინდა მჭვრეტელობის ტრანსცენდენტალური ფორმების – სივრცისა და დროის – საშუალებით აყალიბებს. ეს ნიშნავს, რომ შემეცნებელი სუბიექტი შემეცნების

პროცესში თვითონ ქმნის შემეცნების საგანს. რეალური არსი ანუ მოვლენათა სამყარო, კანტის მიხედვით, შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი რეალობა კი არ არის, არამედ მას სუბიექტური წარმომავლობა აქვს, შემეცნებითი მოღვაწეობის პროდუქტია. მოვლენათა სამყარო სუბიექტური სინამდვილეა; იგი არ არის არსების გამოვლენა. ამ პოზიციიდან კი მხოლოდ და მხოლოდ ერთი ნაბიჯიღა რჩება სოლიფსიზმამდე: ვარსებობ მხოლოდ მე და ჩემი შემეცნების საგანს სხვა არაფერი არ წარმოადგენს, გარდა ჩემი თავისა. სწორედ ამიტომ ფიხტეს სუბიექტივისტური და სოლიფსისტური ფილოსოფია კანტის ტრანსცენდენტალიზმის კანონიერი მემკვიდრე იყო.

ნივთი თავისთავადი, როგორც დამოუკიდებელი რეალობა, ადამიანისათვის მიუწვდომელია. ერთადერთი რეალობა არის ის, რაც გვეძლევა ანუ რეალობა ისეთია, როგორც იგი ცდაში გვაქვს მოცემული. ცდა კი სუბიექტურია. თუ ყველა ადამიანი წითელი სათვალეებით იყვნენ შობილი, მაშინ ყველაფერს წითელი ფერი ექნებოდა და სხვა ფერების არსებობის შესახებ არავითარი წარმოდგენა არ გვექნებოდა. ერთი სიტყვით, სამყარო არის ისეთი, როგორც გვევლინება; სხვა სამყარო ადამიანისათვის არ არსებობს. ეს არის ფენომენალიზმი და გნოსეოლოგიზმი. ადამიანი ცხოვრობს ფენომენების – მოვლენების – სამყაროში და მისი შემეცნების ერთადერთ ობიექტს სწორედ ეს სუბიექტური სინამდვილე წარმოადგენს.

ანტიონტოლოგიური და, მაშასადამე, გნოსეოლოგისტური და ფენომენალისტური შეხედულებანი სათავეს ჯერ კიდევ ძველ ბერძნულ სოფისტიკაში იღებს. პროტაგორამ არსებობის კრიტერიუმად ცალკეული ადამიანები გამოაცხადა, ხოლო მისი მონაფე პროდიკე კიდევ უფრო შორს წავიდა და ამტკიცებდა, რომ „როგორცაა ის ადამიანები, ვინც ნივთებით სარგებლობს, ისეთივეა თვით ნივთები“. არსებითად ამავე ტიპის ფილოსოფიურ თეორიებს მიეკუთვნება ბერკლის, ჰიუმესა და მათ ფილოსოფიურ იდეებზე აღმოცენებული პოზიტივიზმი. ვგულისხმობთ რა ისეთ მკითხველს, რომელიც საკმაოდ იც-

ნობს ამ ფილოსოფიურ თეორიებს, მათი დეტალური ანალიზისაგან თავს შევიკავებთ.

ზემოდასახელებული ანტიონტოლოგიური თეორიების კრიტიკული ანალიზი აგრეთვე ცალკე თემაა. ამასთან დაკავშირებით გამოვთქვამთ მხოლოდ ორიოდ შენიშვნას. პირველდ. ის, ვინც არსების შემეცნების შესაძლებლობას უარყოფს {მით უმეტეს, თუ მის არსებობას საერთოდ გამორიცხავს}, მოვლენების არსებობაც უნდა უარყოს, ვინაიდან მოვლენა არსების გამოვლენაა, ხოლო თუ არსება არ არსებობს, მაშინ არც მოვლენა იარსებებს. ასეთ შემთხვევაში მივიღებთ სრულ ონტოლოგიურ ნიჰილიზმს. ეს არის ერთ-ერთი ფუნდამენტური არგუმენტი ფენომენალიზმის წინააღმდეგ. მართალია, კანტი არ თვლის მოვლენას არსების გამოვლენად, მაგრამ არც იმას უარყოფს, რომ მოვლენების, როგორც გარკვეულობის ჩამოყალიბებას, რაც წმინდა მჭვრეტელობის ორ აპრიორულ ფორმასთან – სივრცესა და დროსთან – არის დაკავშირებული, წინ უსწრებს ნივთი თავისთავადიდან მომდინარე რაღაც უწესრიგო შეგრძნებათა მრავალსახეობას. წმინდა მჭვრეტელობის ფორმები სწორედ შეგრძნებათა ამ მრავალსახეობას აწესრიგებს და მოვლენის სახით აყალიბებს. მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ თუკი გრძნობის ორგანოებს გარედან არაფერი არ აღიზიანებდეს ანუ გარედან მომდინარე შეგრძნებათა მრავალსახეობა არ არსებობდეს, მაშინ წმინდა მჭვრეტელობის ტრანსცენდენტალური ფორმები – დრო და სივრცე – ვერავითარ მოვლენას ვერ შექმნიდა. ეს ნიშნავს, რომ კანტმა სუბიექტივიზმი ბოლომდე ვერ გაატარა, რის გამოც ფენომენალიზმის წინააღმდეგ ზემოგამოთქმული არგუმენტი კანტის წინააღმდეგაც ძალას ინარჩუნებს.

მეორედ. მოვლენა არსების, როგორც შინაგანის, არსებითის გამოვლენაა; ამიტომ მოვლენის სრული შემეცნება იმის შემეცნებას ნიშნავს, რის გამოვლენასაც იგი წარმოადგენს. მაგრამ თუ არსება არ შეიმეცნება, მაშინ არც მოვლენა შეიმეცნება. ასე მივიღეთ გნოსეოლოგიური ნიჰილიზმი, რაც აბსურდულ ვითარებას წარმოადგენს. ეს ნიშნავს, რომ გნოსეოლოგიზმი

{ონტოლოგიის, ონტიური რეალობის უარყოფა} თვითონ მის თავის თავის – გნოსეოლოგიის – უარყოფამდე.

**მესამე.** არსების უარყოფა, რაც ანტიონტოლოგიზმის ძირითადი ნიშანია, აბსოლუტური არსის უარყოფასაც ნიშნავს; აბსოლუტურის უარყოფა კი რელატივიზმს წარმოშობს. ამრიგად, ანტიონტოლოგიური თეორიები რელატივისტური თეორიებია. არისტოტელეს დროიდან ისიც ცნობილია, რომ რელატიური მრავალნიშნაა, ბუნდოვანია, გაურკვეველია. ამიტომ მხოლოდ რელატიურის საფუძველზე – აბსოლუტურის უარყოფის პირობებში – შემეცნება შეუძლებელია. სწორედ შემეცნების შესაძლებლობის დასასაბუთებლად შემოიტანა არისტოტელემ ე.წ. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი {„შეუძლებელია, რომ ერთი და იგივე ერთად ეკუთვნოდეს და არც ეკუთვნოდეს ერთსა და იმავეს ერთი და იგივე აზრით“, (4. 1005 b. 18-34)}, რომელიც არსებითად ნიშნავს აბსოლუტურის დაკანონებას, მისი აუცილებლობის ჩვენებას შემეცნების პროცესში. ანტიონტოლოგიური თეორიები კი, მათი რელატივისტური ხასიათის გამო, შეუძლებელს ხდის შემეცნების შესაძლებლობას; გნოსეოლოგიზმის ანტიგნოსეოლოგიური ხასიათი ამ მიმართებაშიც ვლინდება.

**მეოთხე.** ანტიონტოლოგიური თეორიები, როგორც წესი, აბსოლუტურის არსებობას უარყოფს, ვინაიდან აბსოლუტური არსი ონტოლოგიის საგანს წარმოადგენს. მაგრამ, როგორც უკვე ვთქვით, აბსოლუტურის, ერთნიშნას უარყოფა შემეცნების შესაძლებლობას გამორიცხავს, ვინაიდან შემეცნება ყოველთვის აბსოლუტურს ემყარება. მართალია, აბსოლუტური, როგორც უსასრულო, ადამიანისათვის მიუწვდომელია, მაგრამ რაკი მის გარეშე შემეცნება შეუძლებელია, ამიტომ ადამიანი ხელოვნურად ქმნის მას, ააბსოლუტურებს რელატიურს ანუ ქმნის ფსევდოაბსოლუტურს, ერთნიშნას, რითაც გარკვეულობა შეაქვს შემეცნების, აზროვნებისა და აზრის გამოთქმის {მეტყველების} პროცესში. აბსოლუტური, როგორც ერთნიშნა, შესაძლებელს ხდის შემეცნებას. სწორედ ამიტომ, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ადამიანის გონებისათვის მიუწვდო-



მელია, ყოველთვის მოწინებას იმსახურებს. „თუნდაც მისი სინამდვილე არ მტკიცდებოდეს – წერს ჯეიმზი – ასე თუ ისე იგი უნდა გვწამდეს. მხოლოდ ფილოსოფიის მტერს შეუძლია მოწინების გარეშე მის შესახებ ლაპარაკი“ {5.გვ. 21}.

#### **§ 4. მეცნიერული ონტოლოგიის უარყოფელი თეორიები**

ონტოლოგიური სისტემები ანტიკურობიდან დღემდე სხვადასხვა სტრუქტურის მქონეა და ხშირად მათი საგნებიც განსხვავებულია. სპეკულაციური ონტოლოგიური თეორიები {განსაკუთრებით შუა საუკუნეებში} ონტოლოგიის საგნად პრინციპულად დაუკვირვებლად სინამდვილეს თვლიდნენ. ასეთ შემთხვევაში კი, კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „შეიძლება ყველაფერი ისე მოჩმახო, რომ სიცრუის მხილების არ გეშინოდეს“. ბევრად უკეთესი მდგომარეობა არც ახალი ეპოქის ონტოლოგიურ თეორიებში გვხვდება. მათგან ყველაზე ზომიერი ნ. ჰარტმანის ონტოლოგიაა, რომლის საგნად დასახელებულია „არსებული, როგორც არსებული“ {“Seiende als Seiende“}, რომელიც თავისი უკიდურესი აბსტრაქტულობის გამო ნებისმიერი ონტოლოგიური თეორიის აგების საშუალებას იძლევა. ამას ისიც ემატება, რომ ნ.ჰარტმანი არსების ცნებაზე უარს ამბობს; მით უმეტეს, იგი უარყოფს სუბსტანციურ არსებას. მეცნიერული შემეცნება კი არსების შემეცნებაა. სწორედ ამიტომ არსების ცნების გარეშე აგებული ონტოლოგია არ შეიძლება მეცნიერული იყოს.

ჩვენი აზრით, საერთოდ ონტოლოგიის უარყოფასა და საკუთრივ მეცნიერული ონტოლოგიის უარყოფას შორის პრინციპული განსხვავება არ არის. თუ შეუძლებელია ონტოლოგიის არსებობა, მაშინ ის, ვინც ონტოლოგიის შესაძლებლობას უარყოფს, იმავე დროს უარყოფს მეცნიერული ონტოლოგიის არსებობას.

ჯერ კიდევ არისტოტელეს დროიდან ონტოლოგია ცნობილია როგორც პირველი ფილოსოფიური დისციპლინა, ხოლო შემდეგ კრ. ვოლფმა ფრაზას „პირველი ფილოსოფია ანუ ონტოლოგია“ [“*Philosophia prima sive ontologia*”] მოქალაქეობრივი უფლება დაუმკვიდრა. რასაკვირველია, არსებობს სხვა ფილოსოფიური მეცნიერებანიც, მაგრამ მათ შორის ონტოლოგიას ცენტრალური ადგილი უჭირავს. როდესაც ფილოსოფოსები ფილოსოფიის საგანზე მსჯელობენ, მაშინ მათი უმრავლესობა ონტოლოგიის საგანს გულისხმობს.

იქიდან, რაც ზემოთ ვთქვით, გამომდინარეობს, რომ ვინც მეცნიერული ონტოლოგიის შესაძლებლობას უარყოფს, არც ფილოსოფიას თვლის მეცნიერებად, ცოდნის სფეროდ და, პირიქით, ფილოსოფიის მეცნიერულობის უარყოფა მეცნიერული ონტოლოგიის უარყოფასაც ნიშნავს. სწორედ ამიტომ ის არგუმენტები, რომლებიც მიმართულია მათ წინააღმდეგ, ვინც უარყოფს ფილოსოფიას, როგორც მეცნიერებას, ძალას ინარჩუნებს მეცნიერული ონტოლოგიის მოწინააღმდეგეთა მიმართაც. ეს საკითხი ცალკე თემაა და ამიტომ სიმოკლის მიზნით მხოლოდ ერთი შენიშვნით დავკმაყოფილდებით. უფრო ვრცლად კი ამ პრობლემის კრიტიკული ანალიზი მოცემულია ჩვენს სტატიებში: „ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკა“ {ჟურნ. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, N 1, 1983} და „ფილოსოფიის დასაცავად“ {ჟურნ. „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, N 1, 1998}

ფილოსოფიის {და მასთან ერთად ონტოლოგიის} მეცნიერულობის უარყოფელ არგუმენტად ასახელებენ ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა განსხვავებას. მეცნიერება, მათი აზრით, აგურ-აგურ შენდება; ნებისმიერი მეცნიერი კვლევას იქიდან განაგრძობს, სადაც მისმა წინამორბედმა დაამთავრა. მემკვიდრეობით მიღებული ცოდნის ქეშმარიტებაში იგი არც ეჭვობს. ფილოსოფოსები კი, მათი აზრით, წინა თაობის მოაზროვნეებს არა მარტო არ ემყარებიან, არამედ, პირიქით, უმეტეს შემთხვევაში უარყოფენ და საქმეს თავიდან ინ-

ყებენ. ერთი სიტყვით, ფილოსოფიაში არ არსებობს მემკვიდრეობა.

ამ არგუმენტის ავტორები ჰიპერტროფიულად წარმოდგენენ ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა განსხვავებას. სინამდვილეში ამ მიმართებით მათ შორის პრინციპული განსხვავება არ არის. მეცნიერებაშიც ხშირად დავობენ, კამათობენ, ერთმანეთს არ ეთანხმებიან და ზოგჯერ კიდევ უარყოფენ წინამორბედთა მიღწევებს. კოპერნიკმა უარყო პტოლემეს გეოცენტრული სისტემა; აინშტაინის რელატიურობის თეორიამ უარყო კლასიკური ფიზიკის მოძღვრება აბსოლუტური სივრცისა და დროის შესახებ; არაეკლიდურმა გეომეტრიამ უარყო ევკლიდური გეომეტრიის უნივერსალურობა და უნიკალურობა და ა.შ. მამასადამე, შემეცნების უწყვეტობა არც სპეციალურ მეცნიერებათა სფეროში სუფევს. მეორე მხრივ არც ისაა სწორი, რომ თითქოს ყველა ფილოსოფოსი მუშაობას თავიდან იწყებს. ასე რომ იყოს, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა ლაპარაკი ფილოსოფიური აზრის განვითარებაზე. ფილოსოფიური ცოდნის განვითარება ფაქტია; თანამედროვე ფილოსოფია ხომ გაცილებით მაღლა დგას, ვიდრე, მაგალითად, მილეტის სკოლის ფილოსოფოსები? კიდევ მეტიც, თვითონ პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიასაც ძირითადად ისტორიული მნიშვნელობა აქვს. მართალია, მათი იდეები დღესაც „ცოცხლობს“, მაგრამ „ცოცხლობს“ როგორც წარსულის მონაპოვარი. ერთი სიტყვით, ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებებს შორის არ არსებობს წყალგამყოფი. მათ, როგორც ცოდნის სისტემებს, საერთო კანონზომიერება აქვთ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ზემოხსენებული არგუმენტი ვერ უარყოფს ფილოსოფიის {ონტოლოგიის} მეცნიერულობის იდეას.

მაგრამ, ვიმეორებთ, რომ ფილოსოფიის მეცნიერულობა არ ნიშნავს მათ შორის საზღვრის ნაშლას, გაიგივებას, სციენტიზმს. მათ სხვადასხვა საგნები აქვთ და სხვადასხვა დონის ცოდნას წარმოადგენს. სპეციალური მეცნიერებანი სპეციალურ არსებათა სამყაროს სწავლობს, ფილოსოფიის, კერძოდ

კი ონტოლოგიის საგანს აბსოლუტური არსი, სუბსტანციური არსება წარმოადგენს. ფილოსოფიის მეცნიერულობა მარტო-ოდენ იმას ნიშნავს, რომ იგი ცოდნის დარგია, შემეცნების შედეგია და არა თვითნებური ფანტაზიის ნაყოფი, დაუსაბუთებელი შეხედულებების სისტემა, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ზოგიერთი ფილოსოფოსის ნააზრევში.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ არისტოტელე ფილოსოფიას {მეტაფიზიკას, ონტოლოგიას} თვლიდა მეცნიერებად, ცოდნის დარგად, კიდევ მეტიც, უმაღლესი დონის ცოდნად, ვინაიდან ნებისმიერი შემეცნება {მათ შორის ფილოსოფიურიც} გრძნობადი დაკვირვებიდან იწყება. „მეცნიერებასა და ხელოვნებას ადამიანები ცდის საშუალებით იღებენ“ {4, 981 a 14}. ფილოსოფია კი არის მეცნიერება {4. 1003 a 21-25}. მაგრამ შუა საუკუნეებში ფილოსოფიის {მეტაფიზიკის, ონტოლოგიის} ცნებამ ტრანსფორმაცია განიცადა; იგი გადაიქცა მოძღვრებად პრინციპულად დაუკვირვებადი სინამდვილის შესახებ, რის გამოც დაკარგა მეცნიერული ღირებულება და ცოდნის სფეროდან რწმენის სფეროში გადაინაცვლა.

მეცნიერული ფილოსოფიის უარყოფა თვით თანამედროვე ფილოსოფიაშიც გვხვდება, მაგრამ რაფინირებული, მოდერნიზებული სახით. ნეოკანტიანელები {რიკერტი, ვინდელბანდი} ფილოსოფიის საგნად ღირებულებას თვლიდნენ და, მაშასადამე, ფილოსოფია აქსიოლოგიაზე დაჰყავდათ. ღირებულება არ არის ცოდნა, სინამდვილის ასახვა. მაშასადამე, აქსიოლოგიასთან გაიგივებული ფილოსოფია არ არის მეცნიერება. ფილოსოფიის მეცნიერულობას უარყოფს ე.წ. „სიცოცხლის ფილოსოფია“ {შოპენჰაუერი, ნიცშე}. ამავე პოზიციებზე დგანან ირაციონალისტები {ბერგსონი}, ეგზისტენციალისტები და სხვ.

თანამედროვე ონტოლოგიურ სისტემებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ნ.ჰარტმანის „კრიტიკულ ონტოლოგიას“. ნ.ჰარტმანი უარყოფს ძველ მეტაფიზიკურ სისტემებს იმის გამო, რომ ისინი რეალური სამყაროს გვერდით აღიარებ-

დნენ არსებათა სამყაროს, როგორც მარადიულ რეალობას. მას არ მოსწონს ძველი მეტაფიზიკის „სპეკულაციურ-მეტაფიზიკური მიდრეკილება“, რაც იმაში გამოიხატებოდა, რომ იგი აპრიორული პრინციპებიდან ამოდიოდა. ასეთ პირობებში მოსალოდნელი იყო, რომ ნ. ჰარტმანი მეცნიერული ონტოლოგიის იდეამდე მივიდოდა, მაგრამ ეს ასე არ მოხდა. მიუხედავად მთელი ანტისპეკულაციური განწყობილებებისა, ნ. ჰარტმანის ონტოლოგია, რომელსაც თანამედროვე ონტოლოგიურ სისტემებს შორის პირველი ადგილი უჭირავს, მაინც არ არის მეცნიერული.

### **§ 5. რა არგუმენტებით უარყოფენ მეცნიერული ონტოლოგიის შესაძლებლობას?**

მეცნიერული ონტოლოგიის შესაძლებლობას სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმართულება სხვადასხვა არგუმენტებით უარყოფს. კერძოდ, მეცნიერული ონტოლოგია მიუღებელია როგორც ემპირისტული, ასევე რაციონალისტური ფილოსოფიური თეორიებისათვის. მათი არგუმენტები, ცხადია, ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. ამ არგუმენტებიდან ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე ძირითადს გავაანალიზებთ, ხოლო მათი კრიტიკა მომდევნო პარაგრაფში იქნება მოცემული.

ემპირისტები, განსაკუთრებით პოზიტივისტები, თვლიან, რომ ნებისმიერი თეორიის მეცნიერულობის კრიტერიუმს უშუალო გრძნობად-აღქმაზე დაყვანის შესაძლებლობა წარმოადგენს, რომელსაც ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპს უწოდებენ. ეს პრინციპი, რომელიც ემპირისტული მსოფლმხედველობის ქვაკუთხედი, არა მხოლოდ საზრისის კრიტერიუმია, არამედ აგრეთვე ცოდნისა, მათ შორის მეცნიერული ცოდნისა, ვინაიდან ცოდნა საზრისის გარეშე არ არსებობს. ეს ნიშნავს, რომ ცოდნას ემპირიული წარმომავლობა აქვს; იგი უშუალო შეგრძნებებს ემყარება, მისგან ამოდის;

მართალია, საზრისის ცნება ცოდნის ცნებაზე უფრო ფართოა, ვინაიდან საზრისიანი შეიძლება იყოს როგორც ჭეშმარიტი,

ისე მცდარი აზრი, მაგრამ ცოდნა ყოველთვის საზრისიანია. ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ ონტოლოგიის შინა-არსის ემპირიული ვერიფიკაცია შეუძლებელია, ვინაიდან მისი საგანია ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი არსი, რომლის შესახებ ჩვენ არაფერი არ შეგვიძლია ვიცოდეთ – არც ის, რომ არსებობს და არც ის, რომ არ არსებობს. ამის საფუძველზე ვიტგენშტაინი წერს: „რის შესახებ ლაპარაკი შეუძლებელია, მასზე უნდა ვდუმდეთ“ {6, გვ. 7}. ამრიგად, ყველა მსჯელობა, რომლის ემპირიული ვერიფიკაცია შეუძლებელია, უსაზრისოდ ცხადდება, რომელიც მეცნიერული აზროვნებიდან უნდა გამოირიცხოს. ცნობილმა პოზიტივისტმა ნოირატმა შეადგინა „აკრძალულ სიტყვათა ინდექსიც“ {“Index of prohibited words“}, ისეთი სიტყვებისა, რომლებიც არ შეიძლება ვიხმაროთ მათი უსაზრისობის გამო. ასე გამოირიცხა მეტაფიზიკური {ონტოლოგიური} მტკიცებანი მეცნიერული აზროვნებიდან. ადამიანს შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ იმის ცოდნა, რაც მას უშუალო გრძნობად ცდაში ეძლევა, ხოლო რაც ასეთი არ არის, ანუ რაც პრინციპულად დაუკვირვებადია, ჩვენი ცოდნის სისტემაში ვერ მოთავსდება; ამრიგად, ონტოლოგია არ არის მეცნიერება; მისი პრობლემები „მოჩვენებითი პრობლემებია“ {Scheinprobleme“}, რომლებზეც, ლ. ვიტგენშტაინის სიტყვები რომ გავიმეოროთ, „მასზე უნდა ვდუმდეთ“

კარლ პოპერმა უარყო ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი მისი ინდუქციური და ალბათური ხასიათის გამო და მის ნაცვლად შემოიტანა ფალსიფიკაციის პრინციპი, რითაც იგი თითქოს გაემიჯნა პოზიტივიზმს. ფალსიფიკაციის პრინციპის უპირატესობას ვერიფიკაციის პრინციპთან შედარებით კ.პოპერი იმაში ხედავს, რომ ვერიფიკაციის პრინციპი საზრისის დასადგენად „ყველას“ შემონმებას მოითხოვს, რაც შეუძლებელია მისი უსასრულობის გამო. შეუძლებელია, მაგალითად, ყველა გედის ნახვა, რათა დავადგინოთ საზრისი დებულებისა: „ყველა გედი თეთრია“. ფალსიფიკაციის პრინციპის მიხედვით კი საქმე გაცილებით იოლია; რაიმე ზოგადი დებულების ფალსიფიცირებისათვის ერთი სანინაალმდეგო ფაქტის ნახვაც

კმარა. თუ აღმოჩნდება თუნდაც ერთი შავი გედი {ასეთი გედები მართლაც არსებობს}, მაშინ ზოგადი დებულება: „ყველა გედი თეთრია“ ფალსიფიცირებულია.

ვერიფიკაციისა და ფალსიფიკაციის პრინციპების განსხვავებას ონტოლოგიის მეცნიერულობის პრობლემისათვის არავითარი დადებითი შედეგი არ მოუტანია. ონტოლოგიური დებულებების ვერიფიკაცია და ფალსიფიკაცია შეუძლებელია იმის გამო, რომ ორივე მათგანი ცდიდან ამოდის, უშუალო ცდაში კი ონტოლოგიური დებულებების შემოწმება შეუძლებელია. ამიტომ ორივე შემთხვევაში ონტოლოგიის მეცნიერულობის პრობლემა უარყოფითად წყდება.

ასეთია პოზიტივიზმის {და, საერთოდ, ემპირიზმის} არგუმენტი ონტოლოგიის მეცნიერულობის წინააღმდეგ. ჩვენ ზემოთ რამდენჯერმე ვახსენეთ სიტყვა „უშუალო მოცემულობა“ ანუ უშუალო დაკვირვებადობა, რასაც, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, პრინციპული მნიშვნელობა აქვს პოზიტივისტური არგუმენტის კრიტიკისა და ონტოლოგიის მეცნიერულობის დასაბუთებისათვის.

სულ სხვა – დიამეტრულად განსხვავებული – პოზიცია უჭირავს სპეკულაციურ ფილოსოფიას, ანუ ისეთ ფილოსოფიურ თეორიებს, რომლებიც ტრანსცენდენტური, ადამიანის ცნობიერების გარეშე და მისგან დამოუკიდებელი სინამდვილის შემეცნებას მეცნიერული ცოდნისაგან დამოუკიდებლად, წმინდა ლოგიკური არგუმენტებით ცდილობს. ასეთი თეორიები ფილოსოფიის ისტორიაში იშვიათი როდია. შუა საუკუნეების სქოლასტიკურ ფილოსოფიაზე რომ აღარაფერი ვთქვათ, იგი ახალ ფილოსოფიაშიც ხშირად გვხვდება. მაგალითად, ფიხტე წერს: „ჩაღრმავდი შენს თავში, განაშორე შენი მზერა ყველაფრისაგან, რაც გარშემოა და მიმართე თავის თავისაკენ ...ლაპარაკია არა იმაზე, რაც შენს გარეშეა, არამედ მხოლოდ თვითონ შენზე „{7, გვ.413}. ანალოგიურ პოზიციებზე დგას ჰუსერლი, რომლის ფენომენოლოგიური რედუქცია მოითხოვს გარეგანი სამყაროს რეალობის „ფრჩხილებში ჩასმას“, აბ-

სტრაჰირებას და წმინდა ცნობიერების სფეროში ყოფნას. ასეთ შემთხვევაშიც ონტოლოგიაზე ლაპარაკი ზედმეტია, ვინაიდან ობიექტური რეალობა, რომელიც ონტოლოგიის საგანს წარმოადგენს, „ფრჩხილებშია ჩასმული“, ანუ სუბიექტური რეალობისაგან განრიდებულია. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ონტოლოგია საერთოდ უარყოფილია – როგორც მეცნიერული, ისე არამეცნიერული. მოვიტანთ კიდევ ერთ მაგალითს; ერთ-ერთი გერმანელი ავტორი პ.ჰებერლინი წერს: „ფილოსოფიური მისწრაფება მეცნიერული შემეცნებისაგან სრულიად დამოუკიდებელია ... არც ერთ მეცნიერულ შემეცნებას არა აქვს ფილოსოფიური მნიშვნელობა და, მეორე მხრივ, არც ფილოსოფიური გაცნობიერება ნიშნავს მეცნიერულ შემეცნებას. არ შეიძლება ლაპარაკი მეცნიერებასთან ფილოსოფიის აუცილებელი კავშირის შესახებ“ {8, გვ. 7}. ასეთი ფილოსოფიური პოზიცია, ცხადია, გამორიცხავს მეცნიერული ონტოლოგიის შესაძლებლობას.

თუ შევაჯამებთ სპეკულაციური ფილოსოფიის განსხვავებულ მოსაზრებებს, მაშინ მათი არგუმენტები მეცნიერული ონტოლოგიის შესაძლებლობის წინააღმდეგ ასე ჩამოყალიბდება: მეცნიერება შეისწავლის გრძნობად-დაკვირვებაში მოცემულ სამყაროს, ონტოლოგიის საგანს კი ზეგრძნობადი, პრინციპულად დაუკვირვებადი სინამდვილე წარმოადგენს. სწორედ ამიტომ ონტოლოგია არ შეიძლება იყოს მეცნიერული.

მესამე არგუმენტი ონტოლოგიის მეცნიერულობის წინააღმდეგ წინა არგუმენტებისაგან პრინციპულად არ განსხვავდება; არსებითად იგი იმეორებს ფილოსოფიის ისტორიაში კარგად ცნობილ მოსაზრებას იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე გასვლის შეუძლებლობის შესახებ. ამ მოსაზრებამ ახალ ფილოსოფიაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა ჯერ ბერკლის, ხოლო შემდეგ კანტის ფილოსოფიასა და პოზიტივიზმში. ამ კონცეფციის მიხედვით, სამყარო, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ, არის „ჩვენი სამყარო“, ჩვენი ცნობიერების პრიზმაში გადაამტყდარი სინამდვილე. ხოლო საკითხი იმის შესახებ არის თუ არა იგი ჩვენს გარეშე არსებული სინამდვილის



ასახვა, პრინციპულად გადაუნყვეტადია. ჩვენ ისევე არ შეგვიძლია გავიღეთ ჩვენი ცნობიერების ფარგლებს გარეთ, როგორც არ შეგვიძლია საკუთარი ტყავიდან ამოხტომა – ამტკიცებენ სუბიექტივისტები და იმანენტები. აქედან კი გამომდინარეობს, რომ ონტოლოგიური პრობლემების შესახებ მეცნიერული მსჯელობა შეუძლებელია.

იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე გასვლის პრობლემა მართლაც ერთ-ერთი ურთულესი პრობლემაა. რის საფუძველზე შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ სამყარო არის ისეთი, როგორც იგი ჩვენს ცნობიერებას ეძლევა? არის თუ არა ჩვენი შეგრძნებანი, აზრები ჩვენგან დამოუკიდებელი სინამდვილის ასახვა? თუ ეს საკითხი დადებითად გადაწყდება, მაშინ შესაძლებელია ონტოლოგიაზე საერთოდ და, კერძოდ, მეცნიერულ ონტოლოგიაზე ლაპარაკი, ხოლო უარყოფითად გადაწყვეტის შემთხვევაში არავითარ ონტოლოგიაზე არ შეიძლება მსჯელობა.

არსებობს ამ პრობლემის გადაწყვეტის ორი ძირითადი ალტერნატიული ვარიანტი: მატერიალისტური და რელიგიურ-ტელეოლოგიური. მატერიალიზმი თვლის, რომ ადამიანი, მისი ცნობიერება და თვით სიცოცხლე მატერიის განვითარების პროდუქტია. ცნობიერება გარე სინამდვილესთან ურთიერთობის პროცესში ჩამოყალიბდა; ამიტომ იგი მატერიალური სამყაროსათვის უცხო კი არ არის, არამედ სწორედ მისი პროდუქტია, მისი შემოქმედებაა. ამიტომ არ შეიძლება, რომ ცნობიერება არ ასახავდეს ობიექტურ სამყაროს ანუ ჩვენს ცნობიერებას არ ჰქონდეს მისგან დამოუკიდებელი სამყაროს ასახვის უნარი. ამ აზრით შესაძლებელია ონტიურ, ტრანსცენდენტურ სინამდვილეზე მსჯელობა. ასეთია ცნობიერების ფილოგენეზი – იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე გასვლის მატერიალისტური თეორია – რაც თითქოს შესაძლებელს ხდის მეცნიერული ონტოლოგიის არსებობას.

ეს თეორია, ერთი შეხედვით, ლოგიკურად მწყობრი და უზადო ჩანს თუ არ გავითვალისწინებთ მატერიალური სამყაროს ერთ-ერთ ფუნდამენტურ თავისებურებას, რომელსაც ინერ-

ციის პრინციპი ეწოდება და კლასიკური მექანიკის პირველ კანონს წარმოადგენს. ეს კანონი ამტკიცებს, რომ მატერიალურ სხეულებს თავისთავად – გარეშე ძალების ზემოქმედების გარეშე – არ შეუძლია არც ამოძრავება {და თუ მოძრაობს} არც შეჩერება. მატერია „მკვდარია“, „ინერტულია“ {კანტი, ჰეგელი}, არა აქვს თვითმოქმედების უნარი. მატერიის ეს თავისებურება კარგად ცნობილი იყო ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში. ანაქსაგორამ მატერიალური ნარევის ასამოძრავებლად გონებას მიმართა; ემპედოკლემ ოთხი სტიქიონის {ცეცხლი, წყალი, მიწა და ჰაერი} ასამოძრავებლად სიყვარულისა და სიძულვილის ძალები მოიხმარა; ალარაფერს ვამბობთ პლატონსა და არისტოტელეზე, რომლებიც მატერიის ინერტულობაში საერთოდ არ ეჭვობდნენ. თვითონ ნიუტონიც კი პირველი ბიძგის თეორიას იცავდა. მისი აზრით, ინერტული მატერია რაღაც სხვა – არამატერიალურ – ძალებს უნდა ამოძრავებინათ, მოძრაობაში მოეყვანათ.

არ უწევენ რა ანგარიშს მატერიის ინერტულობის იდეას, დოგმატიკოსი მატერიალისტები მიუთითებენ მატერიის აქტიურობაზე {მინისძვრები, ვულკანები, აფეთქებები მზეზე, ატომური ბომბი და ა.შ.}. მაგრამ მატერიის აქტიურობის ის ფორმები, რომელთაც ისინი ასახელებენ, სრულიადაც არ უარყოფს მატერიალური სამყაროს ინერტულობას. მატერიის აქტიურობა ურთიერთსაწინააღმდეგო ძალების ურთიერთქმედების შედეგია და მეტი არაფერი. ქუხილს ჰაერში მყოფი დადებითი და უარყოფითი მუხტების შეჯახება ინვევს; თვითონ ატომური ბომბიც კი ამავე პრინციპზეა შექმნილი; იგი ბუნებაში არ არსებობს, არამედ ლაბორატორიებში მზადდება. ურანი-235, რომელიც ატომური ბომბის მთავარ ინგრედიენტს წარმოადგენს, მიწაში „მშვიდად“ ძევს და არავითარ რეაქციას არ იძლევა. ამრიგად, ვიმეორებთ, მატერიალური სამყაროს აქტიურობა მეორადია; იგი არ უარყოფს ინერტულობის პრინციპს.

აქედან გამომდინარეობს, რომ ინერტულ, შემოქმედების უნარს მოკლებულ მატერიას არც სიცოცხლის შექმნა შეუძლია და, მით უმეტეს, არც ცნობიერებისა. დღესდღეობით ფაქტია, რომ სიცოცხლის წარმოშობის მატერიალისტურმა თეორიამ {ა.ი.ოპარინი და სხვ.} მარცხი განიცადა. ცნობიერების წარმოშობის ფილოგენეტიური ახსნა მხოლოდ და მხოლოდ ჰიპოთეზაა და მას მეცნიერულ თეორიას ვერ ვუნოდებთ.

აქედან ცხადია, რომ იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე გადასვლის მატერიალისტური კონცეფცია კრიტიკას ვერ უძლებს. სწორედ ამიტომ მატერიალისტური ონტოლოგია შეუძლებელია. შემთხვევითი არც ის იყო, რომ მარქსისტული მატერიალიზმი ონტოლოგიის ცნებას შეძლებისდაგვარად თავს არიდებდა.

დაგვრჩა იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე გადასვლის მხოლოდ ერთადერთი – რელიგიურ-ტელეოლოგიური – ახსნა, რომელიც თვლის, რომ ღმერთმა შექმნა სამყაროც, ადამიანიც და მისი ცნობიერებაც. ამიტომ სამყარო ადამიანისათვის უცხო კი არ არის, არამედ, პირიქით, მისთვის არის შექმნილი, მის მიზნებს ემსახურება. ერთი სიტყვით, ადამიანი სამყაროს ცენტრში დგას. ეს არის ანთროპოცენტრიზმის იდეა, რომელსაც ტელეოლოგიური ხასიათი აქვს. საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ მეცნიერება სულ უფრო და უფრო უახლოვდება ამ იდეას. ცნობილი ბიოქიმიკოსების კუკის, ჰენდერსონისა და სხვათა გამოკვლევები ამტკიცებს, რომ სამყარო „მორგებულია“ ადამიანს; იგი „ლია“ ადამიანისათვის. ასეთ შემთხვევაში იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე გადასვლის სიძნელეც იხსნება, რაც, თავის მხრივ, შესაძლებელს ხდის მეცნიერული ონტოლოგიის არსებობას.

ის, რაც ახლა ვთქვით მეცნიერული ონტოლოგიის შესაძლებლობაზე, ცხადია, მკაცრ მეცნიერულ მოთხოვნებს ვერ აკმაყოფილებს. იგი მხოლოდ ზოგადი შესავალია, რომლის ლოგიკურ-ფილოსოფიური დასაბუთება ჯერ კიდევ წინ გვაქვს. ეს დასაბუთება უნდა მოხდეს შემეცნების გენეზისის ლოგიკური

ანალიზის საფუძველზე, რომელიც შემოთავაზებული იქნება მომდევნო პარაგრაფში.

## **§ 6. გაშუალებული დაკვირვება, როგორც მეცნიერული ონტოლოგიის საფუძველი**

უდავოა, რომ ნებისმიერი ცოდნის – როგორც არამეცნიერულის, ასევე მეცნიერულის – ამოსავალს გრძნობადი დაკვირვება წარმოადგენს. ცდებით დამტკიცებულია, რომ თუკი ადამიანს არ ჰქონდეს არავითარი გრძნობადი შთაბეჭდილება, მაშინ მას არც არავითარი აზრი, იდეა არ ჩამოუყალიბდება. ამრიგად, გრძნობად დაკვირვებას ადამიანის ცნობიერების ჩამოყალიბების პროცესში ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს.

მაგრამ ამ ფაქტობრივი ვითარების ჰიპერტროფირების, ანუ ადამიანური ცოდნის უმთავრეს {თუ არა ერთადერთ} წყაროდ გრძნობადი შთაბეჭდილებების მიჩნევის შედეგად ჩამოყალიბდა სენსუალისტური, ემპირისტული, ხოლო უფრო რაფინირებული ფორმით, პოზიტივისტური მიმართულება, რომელიც გრძნობად დაკვირვებას რეალობის კრიტერიუმად თვლის. ამ კონეფციას ჩვენ დაკვირვებადობის პრინციპის ონტოლოგიური ინტერპრეტაცია ვუწოდებთ, ვაჩვენებთ მისი უსაფუძვლობა და მას დაკვირვებადობის პრინციპის ახალი – გნოსეოლოგიური ინტერპრეტაცია – დავუპირისპირებთ, რომლის მიხედვით, დაკვირვებადობა არის არა რეალობის, არამედ სამყაროს მეცნიერული სურათის კრიტერიუმი {9},{10},{11}.

მაგრამ, რაც მთავარია, ჩვენ ერთმანეთისაგან განვასხვავებთ უშუალო და გაშუალებული დაკვირვება და ამ განსხვავებაზე, კერძოდ, უშუალო დაკვირვების ჩვენეულ გაგებაზე დავაფუძნებთ მეცნიერული ონტოლოგიის ცნება {3}. წინამდებარე სტატიის მთავარ მიზანს ამ იდეის კიდევ ერთხელ და უფრო მტკიცედ დასაბუთება წარმოადგენს.

პოზიტივიზმის მთავარ შეცდომას იმაში ვხედავთ, რომ მან უშუალო დაკვირვება დაკვირვების ერთადერთ ფორმად მიიჩნია და მასზე სცადა შემეცნების თეორიის აგება. ამ შეცდომის შედეგს ფენომენალიზმი და მისგან გამომდინარე ობიექტური, ტრანსცენდენტური სინამდვილის უარყოფა და ანტიონტოლოგიკური პოზიცია წარმოადგენს.

თუ უშუალო დაკვირვებას დაკვირვების ერთადერთ ფორმად მივიჩნევთ, მაშინ შეუძლებელი იქნება არა მარტო ონტოლოგიის, არამედ აგრეთვე სპეციალურ მეცნიერებათა არსებობის ფაქტის ახსნაც, ვინაიდან უშუალო დაკვირვებაში მხოლოდ მოვლენები გვეძლევა და არა ამ მოვლენების არსება, მათი კანონი. მაგრამ მეცნიერებას სწორედ კანონები აინტერესებს, რომლებიც უშუალოდ დაუკვირვებადია. ასეთ შემთხვევაში როგორ უნდა ავხსნათ სპეციალურ მეცნიერებათა არსებობა? აი, რა აბსურდულ სიძნელებამდე მივყავართ უშუალო დაკვირვების ერთადერთობის აღიარებას, ანუ გაშუალებული დაკვირვების შესაძლებლობის უარყოფას. მეორე მხრივ ცხადი ხდება, რომ არა მარტო ონტოლოგიის, არამედ საერთოდ მეცნიერული ცოდნის ფაქტის ასახსნელად აუცილებელია უშუალო დაკვირვებასთან ერთად გაშუალებული დაკვირვების აღიარებაც. სხვაგვარად ეს ნიშნავს არა მხოლოდ უშუალო დაკვირვების უკმარობას, არამედ აგრეთვე გაშუალებული დაკვირვების აუცილებლობას გრძნობადი შემეცნების პროცესში.

უშუალო დაკვირვების საგანს მოვლენათა სამყარო წარმოადგენს. მაგრამ ყოველი მოვლენა რაღაც შინაგანის, რაღაც ფარულის არსებობის ანუ არსების გამოვლენაა. სწორედ ამიტომ მოვლენის სიღმისეული შემეცნება მისი არსების შემეცნებაა. ვაშლის ჩამოვარდნის {მოვლენა} მიზეზის ნამდვილ შემეცნებას მსოფლიო მიზიდულობის კანონის შემეცნება წარმოადგენს. ვაშლის ჩამოვარდნა ნიუტონამდე ბევრს უნახავს, მაგრამ ამ მოვლენის ნამდვილი შემეცნება მხოლოდ ნიუტონმა შეძლო, რომელმაც მისი არსება აღმოაჩინა, ანუ აღმოაჩინა ის, რაც ვაშლის ჩამოვარდნაში გამოვლინდა.

ეს იმასაც ნიშნავს, რომ არსება და მოვლენა ერთმანეთისაგან განუყრელია; პლატონმა ისინი ერთმანეთს მოწყვიტა, რის გამოც შეუძლებელი გახდა შემეცნების თეორიის აგება {სწორედ ამიტომ პლატონმა მოგონების თეორიას მიმართა, შემეცნება გაიგო როგორც მოგონება}. მართალია, არსება უშუალო გრძნობად დაკვირვებაში არ ჩანს, მაგრამ იგი არც მთლად ფარულია, არც მთლად ჩაკეტილია; პირიქით, იგი „ლია“, მისანვდომია დამკვირვებლისათვის, მაგრამ არა უშუალოდ, არამედ გაშუალებით. არსება რომ პრინციპულად დაუკვირვებადი იყოს, მაშინ შემეცნება შეუძლებელი იქნებოდა, ვინაიდან მოვლენებზე უშუალო დაკვირვება იმასაც კი ვერ აგვიხსნიდა, თუ მოვლენა რისი გამოვლენაა, რა შინაგანი კანონზომიერება აქვს ფორმით ერთმანეთისაგან განსხვავებულ, მაგრამ სტრუქტურულად ერთნაირ მოვლენებს {მაგალითად, ვაშლის, ქვის, კომეტების და ა.შ. ვარდნას}.

მაგრამ, საბედნიეროდ, ეს ასე არ არის; ჰეგელი გვეუბნება, რომ არსება „ბრწყინავს“ მოვლენებში; იგი მოვლენების სახით გამოვლინდება და, მაშასადამე, შემეცნებელი სუბიექტისათვის მისანვდომია. მისი გამოვლენა „ლიაობის“ მაჩვენებელია. გამოუვლენელი არსება, ამტკიცებს ჰეგელი, არ არსებობს. მოვლენა არსების გამოვლენაა, ხოლო არსება მოვლენის არსებაა; მაშასადამე, ისინი ერთმანეთის გარეშე არ არსებობენ. არსება რომ არ არსებობდეს, მაშინ არაფერი არ გამოვლინდებოდა და, მაშასადამე, არც მოვლენები იარსებებდა, ხოლო, მეორე მხრივ, მოვლენა რომ არ არსებობდეს, მაშინ არსებაც არ იარსებებდა, ვინაიდან არ იქნებოდა ის, რის არსებასაც იგი წარმოადგენს.

აქედან ისიც აუცილებლობით გამომდინარეობს, რომ არსება მოვლენების {გამოვლენის} გზით შეიმეცნება. სხვა გზა არსების შემეცნებისა არ არსებობს. იგი ხომ უშუალო დაკვირვებაში {შეგრძნებაში} არ გვეძლევა! ეს ნიშნავს, რომ არსების შემეცნება მხოლოდ და მხოლოდ გაშუალებული დაკვირვებით შეიძლება. გამაშუალებელს უშუალო დაკვირვება წარმოადგენს. აქ აშკარად ჩანს უშუალო და გაშუალებული დაკვირვე-

ბის აუცილებელი კავშირი. მოვლენები უშუალოდ გვეძლევა, მათი არსება კი გაშუალებულად. აქვე ისიც საჭიროა შევნიშნოთ, რომ გაშუალებულ დაკვირვებაში არსების შემეცნება მხოლოდ და მხოლოდ მის მოცემულობას ნიშნავს, რომლის სრულყოფილი შემეცნება მხოლოდ და მხოლოდ რაციონალური გზით ხდება.

გამოვლენის გზით არსების {გაშუალებული} შემეცნების იდეა გამოთქმულია „ბიბლიაში“. მამა-ღმერთი უშუალო დაკვირვებაში არ გვეძლევა; იგი არავის არ უხილავს. მაგრამ მამა-ღმერთი გამოვლინდა ძე-ღმერთის – იესო ქრისტეს – სახით. ამიტომ მისი შემეცნება მხოლოდ და მხოლოდ გაშუალებით შეიძლება. გამაშუალებელს იესო ქრისტე წარმოადგენს, რომელსაც მისი მონაფეები უშუალოდ ხედავდნენ, ესაუბრებოდნენ, მის მიერ მოხდენილ სასწაულებს აღიქვამდნენ. ყველაფერი ეს იყო მამა-ღმერთის გაშუალებული ხედვა. „უკუთუმცა მიცნობდეთ მე, მამაიცამცა ჩემი იცოდეთ – ეუბნება იესო ქრისტე თავის მონაფეებს – ამიერითგან იცით იგი და გიხილავს იგი. ჰრქუა მას ფილიპე: უფალო მიჩუენე ჩუენ მამაი შენი და კმა არს ჩუენდა. ჰრქუა მას იესუ: ესოდენ ჟამ თქუენ თა თანა ვარ და არა მიცი მე, ფილიპე? რომელმან მიხილა მე, იხილა მამაი ჩემი და შენ ვითარ მეტყვ მე: მიჩუენე ჩუენ მამაი შენი?“ {იოან. 14, 7-9}. თანამედროვე ქართულით: „თუკი მე მიცნობთ, მამასაც ჩემსას იცნობთ; ხოლო ამიერიდან იცნობთ მას და გიხილავთ იგი. უთხრა მას ფილიპემ: უფალო, გვიჩვენე მამა და საკმარისია ჩვენთვის. უთხრა მას იესომ: ამდენიხანია თქვენთან ვარ და არ მიცნობ, ფილიპე? ვინც მე მიხილა მამა იხილა. როგორღა ამბობ: მამა გვიჩვენეო?“ {ხაზგასმა ჩვენია – ს. ა.]. {12, გვ. 1062}. აქ, როგორც ვხედავთ, მოკლედ და ზუსტად გადმოცემულია ზემოლნიშნული თვალსაზრისი უშუალო და გაშუალებული დაკვირვების {„ხილვის“} შესახებ. მამა-ღმერთი ძე-ღმერთში გამოვლინდება. იგი „ჩანს“ ძე-ღმერთში გაშუალებით. ღმერთის, როგორც უზენაესი არსების, შემეცნება მხოლოდ და მხოლოდ გაშუალებით შეიძლება.

ახლა ვნახოთ, თუ რას წარმოადგენს გაშუალებული დაკვირვება, რატომ ვუნოდებთ მას „დაკვირვებას“, თუ იგი უშუალო გრძნობად ცდაში არ გვეძლევა?

გაშუალებული დაკვირვება სწორედ დაკვირვებაა და არა აზროვნება, ვინაიდან იგი მოცემულობის სფეროს ეკუთვნის და ამ აზრით ემპირიული შინაარსი აქვს. მოვლენებში „ჩანს“ მათი არსება, მაგრამ „ჩანს“ არა როგორც უშუალო გრძნობად-აღქმადი აქტი, არამედ როგორც გაშუალებული მოცემულობა. არსება დაკვირვებისათვის „ღიაა“, მისი გამოვლენა სწორედ ამას ადასტურებს. ამგვარ დაკვირვებას რაციონალურს ვერ ვუნოდებთ, ვინაიდან იგი გაშუალებული მოცემულობაა და, როგორც მოცემულობა, ემპირიულია. მაგრამ იგი არ არის არც მხოლოდ ემპირიული {რაკი გრძნობად ცდაში უშუალოდ არ გვეძლევა}, არამედ რაციონალურ მომენტს ზიარებული ემპირიული. ერთი სიტყვით, გაშუალებული დაკვირვება დაკვირვების სპეციფიკური ფორმაა; იგი არც მხოლოდ ემპირიულია და არც მხოლოდ რაციონალური, არამედ მათი ნაზავი – ემპირიულ-რაციონალური. არსების {კანონის} აღმოჩენა მხოლოდ ამ ტიპის {გაშუალებული} დაკვირვებით შეიძლება. მაგრამ მხოლოდ აღმოჩენა და არა მოაზრება, ვინაიდან აზროვნება ლოგიკური პროცესია, გაშუალებული დაკვირვება კი წინა-ლოგიკური აქტია, მოცემულობის სფეროა.

ამ ორმაგი ბუნების გამო გაშუალებული დაკვირვება ერთგვარი „ხიდია“ ემპირიულსა და რაციონალურს შორის; იგი გარდამავალი საფეხურია ემპირიულიდან რაციონალური შემეცნებისაკენ, თუმცა სრულყოფილად არც ერთ მათგანს არ ეკუთვნის; იგი სცილდება ემპირიულ შემეცნებას, მაგრამ რაციონალურს ჯერ კიდევ ვერ აღწევს. ამაში მდგომარეობს მისი ორმაგი – ემპირიულ-რაციონალური – ხასიათი.

გაშუალებულ დაკვირვებაში შეიძლება დავინახოთ ემპირიზმისა და რაციონალიზმის მრავალსაუკუნოვანი დავის ახსნა. ერთი და მეორეც დამოუკიდებლობისაკენ ილტვოდა და ურთიერთკავშირის შესაძლებლობას გამორიცხავდა. არ იყო



გათვალისწინებული ის გარემოება, რომ არ არსებობს წმინდა ემპირიული ან წმინდა რაციონალური შემეცნება. მათი ერთმანეთისაგან მოწყვეტა შეუძლებელია. გრძნობადი შემეცნება „რაციოს“ მონაწილეობის გარეშე არ არსებობს. შეგრძნებებს ნათელს ჰფენს აზროვნება, ხოლო, მეორე მხრივ, აზრი თვითონ არის გრძნობადი მონაცემების ლოგიკური გადამუშავების შედეგი. ამრიგად, ემპირიზმისა და რაციონალიზმის დაპირისპირების მიზეზს თითოეული მათგანის ცალმხრიობა, ერთმანეთისაგან აბსტრაჰირება წარმოადგენს. სინამდვილეში კი ორივე მათგანი ერთი და იგივე ერთიანი შემეცნების ორი ურთიერთაუცილებელი საფეხურია. ეს ერთიანობა საწყის სტადიაში გაშუალებულ დაკვირვებაში ვლინდება. უშუალო დაკვირვების გზით გაშუალება რაციონალურის მომენტია დაკვირვების პროცესში; თუმცა, ვიმეორებთ, ამ დონეზე რაციონალური შემეცნებისაგან ჯერ კიდევ შორს ვართ.

ემპირიული დაკვირვების ცნების ქვეშ, როგორც წესი, უშუალო {გრძნობად} დაკვირვებას გულისხმობენ. მისგან განსხვავებით გაშუალებულ დაკვირვებას შეიძლება პრინციპული დაკვირვებადობა ვუწოდოთ, რაც იმას ნიშნავს, რომ, მართალია, არსება, მით უმეტეს სუბსტანციური არსება უშუალოდ დაკვირვებადი არ არის, მაგრამ იგი პრინციპულად დაკვირვებადია. მისი „ლიაობა“ სწორედ ამას ნიშნავს. ამიტომ როდესაც ჩვენს წიგნში „მეცნიერული ონტოლოგია“ პრინციპული დაკვირვებადობის შესახებ ვლაპარაკობთ, მხედველობაში გვაქვს გაშუალებული დაკვირვების შესაძლებლობა.

ახლა საჭიროა ვაჩვენოთ გაშუალებული დაკვირვების სპეციფიკა, მისი განსხვავება შემეცნების სხვა ფორმებისაგან. კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს ლოგიკური {რაციონალური} და ინტუიციური შემეცნება.

## § 7. გაშუალებული დაკვირვების კვალიფიკაცია

უშუალო და გაშუალებული დაკვირვების განსხვავება დიდ ბჭობას არ მოითხოვს. მთავარი განმასხვავებელი ნიშანი ის არის, რომ ერთი უშუალოა, მეორე კი გაშუალებული. მათ მხოლოდ ის აერთიანებთ, რომ ორივე დაკვირვებაა, მაგრამ სხვადასხვა დონისა და სხვადასხვა ფუნქციის მქონე. უშუალო დაკვირვება სრულად თავსდება ემპირიული დაკვირვების ფარგლებში, გაშუალებული კი ამ ფარგლებიდან გადის – რაციონალურის ნიშნებს ატარებს – თუმცა მოცემულობის ფარგლებს არ სცილდება.

უფრო მეტ გონებრივ დაძაბვას მოითხოვს გაშუალებული დაკვირვებისა და რაციონალური აზროვნების ერთმანეთისაგან განსხვავება. უშუალო დაკვირვების საგანია რეალური არსი ანუ მოვლენათა სამყარო, რომელსაც ადამიანი გარეგანი გრძნობის ორგანოებით აღიქვამს. გაშუალებული დაკვირვების საგანს კი მოვლენათა არსება წარმოადგენს, რომელიც უშუალო დაკვირვებაში არ გვეძლევა, თუმცა უშუალო დაკვირვების დახმარებით შეიმეცნება. მოვლენებში „ჩანს“ მათი არსება; ამიტომ მოვლენების დაკვირვების პროცესში მათ არსებასაც ვაკვირდებით, მაგრამ ვაკვირდებით არა უშუალოდ – გარეგანი გრძნობის ორგანოების საშუალებით – არამედ რაციონალურად, „გონების თვალთ“ {პლატონის ტერმინი რომ ვიხმაროთ}, „ვხედავთ“ მოვლენებში მათ არსებას. პლატონი ამტკიცებდა, რომ ერთეულში ჩანს ზოგადი, მოვლენებში ჩანს მათი არსება. მაგალითად, ცხენობის იდეა კონკრეტულ ცხენში გამოვლინდება და ვისაც „გონების თვალი“ გააჩნია, ის ერთეულ ცხენში ცხენობის იდეას დაინახავს. ეს „დანახვა“, ერთი მხრივ, ემპირიულია, რაკი უშუალო დაკვირვების გზით ხდება, ხოლო, მეორე მხრივ, რაციონალურია, ვინაიდან მას მხოლოდ „გონების თვალთ“ ვხედავთ. ნიუტონმა სწორედ „გონების თვალთ“ დაინახა ვაშლის ჩამოვარდნაში {მოვლენა} მსოფლიო მიზიდულობის კანონი. ეს „გონების თვალთ ხედავა“ ორმაგი ბუნებისაა: იგი ემპირიულიცაა {რაკი მოვლენებზე დაკ-

ვირვების გზით სრულდება} და რაციონალურიც, ვინაიდან უშუალო დაკვირვებით არ შემოიფარგლება და რაციონალურს ეზიარება. მაგრამ იგი არ არის რაციონალური შემეცნება, ვინაიდან ეს უკანასკნელი განსჯის სფეროა და ლოგიკურ მსჯელობა-დასკვნა-დასაბუთებას წარმოადგენს. გაშუალებული დაკვირვების დონეზე არაფერი ამის მსგავსი არ ხდება; იგი მოცემულობაა და არა მოაზრება. სწორედ ეს გარემოება აქცევს მას დაკვირვებად. იგი, როგორც დაკვირვება, ემპირიული შემეცნების ფარგლებს ვერ გასცილება, თუმცა თავისთავში რაციონალურის მომენტსაც შეიცავს.

ნებისმიერი შემეცნება – არამეცნიერულიც და მეცნიერულიც – ახსნას წარმოადგენს. მაგრამ მეცნიერული ახსნა წინამეცნიერულისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი ცნებებისა და კანონების საშუალებით სრულდება. ვაშლის ჩამოვარდნის მიზეზი ნიუტონმა მსოფლიო მიზიდულობის კანონით ახსნა, რომელსაც ცნებისეული ხასიათი ჰქონდა. წინამეცნიერული ახსნა კი წარმოდგენების საშუალებით სრულდება. თუ შეგვეკითხებიან: რატომ არის მინდორი სველი? ჩვენ ვუპასუხებთ, რომ ყოფილა წვიმა ან ვიღაცას მოურწყავს. ექსპლანანსი {ამხსნელი} ამ შემთხვევაში წარმოდგენაა; ჩვენ გვინახავს, რომ წვიმა მინდორს ასველებს; ასევე მორწყვის დროს მინდორი სველდება. ყოველივე ეს უშუალო დაკვირვების ფარგლებში თავსდება და ჩვენი ცოდნის ამ {წინამეცნიერულ} დონეზე კმარა. მეცნიერული შემეცნება კი ამით ვერ დაკმაყოფილდება; მან ერთეული მოვლენა კანონით უნდა ახსნას. კანონი კი უშუალო დაკვირვებაში არ გვეძლევა. მისი აღმოჩენა მხოლოდ გაშუალებული დაკვირვების დროს ხდება. მეცნიერებას, როგორც წესი, რეალური არსი ანუ მოვლენათა სამყარო კი არ აინტერესებს, არამედ სპეციალურ არსებათა სამყარო, რომელიც რეალური არსის სახით გამოვლინდება, ხოლო ეს გამოვლენა გაშუალებული დაკვირვების საშუალებას იძლევა სპეციალურ არსებათა სამყაროს შესამეცნებლად.

ზემოთქმულიდან, ვფიქრობთ, ცხადი უნდა იყოს, რომ გაშუალებული დაკვირვება თუმცა რაციონალურის მომენტს შეი-

ცავს, მაგრამ რაციონალური არ არის; იგი კვლავ მოცემულობის დონეზე რჩება და, მაშასადამე, ემპირიული ხასიათი აქვს. მხოლოდ ამის შემდეგ იწყება რაციონალური შემეცნება. ნიუტონმა ვაშლის ჩამოვარდნაში გამოვლენილი მსოფლიო მიზიდულობის კანონი „დაინახა“, ხოლო შემდეგ ეს მოცემულობა ცნებებით მოიაზრა, ლოგიკურად გაანალიზა და მსოფლიო მიზიდულობის კანონი თეორიის სახით ჩამოაყალიბა. აქ დაახლოებით იგივე მდგომარეობა გვაქვს, რაც კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში; ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა შემეცნების საგანს ქმნის, რომელიც ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში განსჯის აპრიორული კატეგორიებით მოიაზრება

გაშუალებული დაკვირვების სტატუსის დასადგენად დაგვრჩა კიდევ ერთი საკითხი: გაშუალებული დაკვირვება ხომ არ არის ის, რასაც ინტუიციას – უშუალოდ მოცემულობას – ვუნოდებთ, კერძოდ, ინტელექტუალური ინტუიცია? ამ კითხვას ჩვენ უარყოფითად ვპასუხობთ და, აი, რატომ: ინტელექტუალური ინტუიცია შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას წინ უსწრებს ინტენსიური ლოგიკური აზროვნება. ინტუიციას ლოგიკური აზროვნება ამზადებს. თუ არაფერზე არ გიფიქრია, ვერაფერს ვერ მიხვდები, ვერაფერს ვერ აღმოაჩენ. როდესაც ლოგიკური აზროვნება „ჩიხში“ შედის – პრობლემის გადანყვეტა ვერ ხერხდება – მაშინ სასონარკვეთილებაში მყოფი მეცნიერი წყვეტს პრობლემაზე ფიქრს. ამ ვითარებას შეიძლება „პრობლემური სიტუაცია“ ვუნოდოთ, როგორც ინტუიციური აღმოჩენის აუცილებელი წინაპირობა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამის შემდეგ პრობლემის კვლევა ცნობიერების სფეროდან არაცნობიერის სფეროში გადაინაცვლებს და უცებ, მოულოდნელად, სიზმრად თუ ცხადად პრობლემის გადანყვეტა მოიძებნა. ცნობიერების ეს უეცარი განათება, ეს უშუალო აქტი არის ინტელექტუალური ინტუიცია. ბერძენმა მეცნიერმა არქიმედემ ჰიდროსტატიკის კანონი აბაზანაში მყოფმა ინტუიციურად აღმოაჩინა. მაგრამ ამ აღმოჩენას წინ უსწრებდა დაძაბული ინტელექტუალური მუშაობა, რამაც ლოგიკურის სფეროდან ინტუიციურში გადაინაცვლა და აღმოჩენა მოხერხდა.

გაშუალებული დაკვირვება უთუოდ ჰგავს ინტიუიციურ აღმორჩენას, მაგრამ იგი ინტიუიცია არ არის თუნდაც იმიტომ, რომ მას არავითარი პრობლემური სიტუაცია წინ არ უსწრებს. ცხადია, რომ როგორც გაშუალებული დაკვირვება, ისე ინტელექტუალური ინტიუიცია წინასწარ გულისხმობს გარკვეული ცოდნის მარაგსა და შესაბამის ინტელექტს. ყველა ადამიანს ამის გაკეთება არ შეუძლია. ნიუტონამდე ვაშლის ჩამოვარდნა ბევრს უნახავს, მაგრამ მსოფლიო მიზიდულობის კანონი არ აღმოუჩენია. ასევე მოვლენებში არსების აღმოჩენა, მისი „დანახვა“ მხოლოდ რჩეულთა ხვედრია. იგი ინტელექტის გარკვეულ დონეს საჭიროებს.

ამრიგად, გაშუალებული დაკვირვება არ არის არც რაციონალური აზროვნება და არც ინტელექტუალური ინტიუიცია. იგი არის ემპირიულ სინამდვილეში არაემპირიულის ანუ არსების აღმოჩენის საშუალება, არსებისა, რომელიც მოვლენათა სამყაროში გამოვლინდება. მისი გამოვლენის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა როგორც ფილოსოფიური, ასევე სპეციალურ-მეცნიერული აზროვნება. გამოვლენილი არსების აღმოჩენა კი გაშუალებული დაკვირვებით ხორციელდება.

არსება აქვს სინამდვილის არა მხოლოდ ცალკეულ სფეროებს, არამედ მთელ სინამდვილესაც, რომლის არსება უზოგადესია, აბსოლუტურია, რომელსაც შეიძლება უკანასკნელი ინსტანციის არსება ანუ სუბსტანციური არსება ვუნოდოთ.

ნებისმიერი მეცნიერება იმიტომ არის მეცნიერება – ცოდნის სისტემა – რომ იგი მოვლენათა სამყაროს ანუ რეალური არსის არსებას გაშუალებული დაკვირვებით იმეცნებს. აბსოლუტური ანუ სუბსტანციური არსებაც, რომელიც ონტოლოგიის საგანია, რეალური არსის სფეროში გამოვლინდება და ასევე გაშუალებულ დაკვირვებას ექვემდებარება. ბუნებაში არსებული გასაოცარი კანონზომიერება და მიზანშეწონილობა ანუ უზენაესი სიზუსტით დიზაინირებული სამყარო სუბსტანციური არსების გამოვლენაა, რომელსაც შემეცნებელი სუბიექტი უშუალოდ აღიქვამს და ამ აღქმულ კანონზომიერებაში „გონების თვალთ“ {ე.ი. გაშუალებით} მის შემოქმედს – სუბ-

სტანციურ არსებას „ხედავს“. ამაში მდგომარეობს მისი პრინციპული {გაშუალებული} დაკვირვება და ისიც, რომ ამ არსების შემსწავლელი დისციპლინა – ონტოლოგია – არის მეცნიერება, ცოდნის დარგი და არა სპეკულაციური მოძღვრება პრინციპულად დაუკვირვებადი სინამდვილის შესახებ.

## **§ 8. მეცნიერული ონტოლოგია და ფილოსოფიური თეოლოგია**

აბსოლუტური არსი ანუ მთელი სინამდვილის უკანასკნელი ინსტანციის არსება სხვა არაფერია, გარდა ღმერთისა. აბსოლუტური არსის ცნების ქვეშ ყველა ფილოსოფოსი, მატერიალისტების გამოკლებით, ღმერთს გულისხმობს. ამრიგად, აბსოლუტური არსების გაშუალებული დაკვირვების იდეას, რომელიც ონტოლოგიის მეცნიერულობას ასაბუთებს, ღმერთის „აღმოჩენამდე“ მიყვავართ. როდესაც ლაიბნიცი ამტკიცებდა, რომ ღმერთი სამყაროში უნდა ამოვიკითხოთო {ამოვიცნოთო} სწორედ ამას გულისხმობდა.

ამიტომ ღმერთის, როგორც აბსოლუტური ანუ უკანასკნელი ინსტანციის არსების არსებობის საკითხი ცოდნის და არა მხოლოდ რწმენის სფეროს ეკუთვნის. ცნობილია ღმერთის არსებობის დასაბუთების მრავალი არგუმენტი. მათ შორის, ჩვენი აზრით, მთავარს ე.წ. „დიზაინის“ არგუმენტი წარმოადგენს, ის არგუმენტი, რომელსაც კანტი „ფიზიკურ-თეოლოგიურს“ უწოდებდა და უარყოფდა. კანტის კრიტიკული შენიშვნები ამ არგუმენტის მიმართ სხვა ნაშრომებში გვაქვს განხილული და აქ აღარ გავიმეორებთ {13}. გაშუალებული დაკვირვება რეალური არსის ანუ მოვლენათა სამყაროში აღმოაჩენს ღმერთის არსებობას. სხვა არაფერი არ შეიძლება იყოს ამ გასაოცრად დიზაინირებული სამყაროს არსებობის მიზეზი, გარდა ღმერთისა.

ღმერთი თეოლოგიის საგანია. მეცნიერული ონტოლოგია, როგორც აბსოლუტურ არსზე ანუ ღმერთზე მოძღვრება, არის

აგრეთვე თეოლოგია. მაგრამ თეოლოგია არ არის მეცნიერება, ონტოლოგია კი მეცნიერებაა. როგორ უნდა შევუთანხმოთ ერთმანეთს ეს ორი თითქოს ურთიერთგამომრიცხავი დებულება?

ამ სიძნელის გადასაჭრელად და გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად საჭიროდ მიგვაჩნია ერთმანეთისაგან განვასხვაოთ ფილოსოფიური და რელიგიური თეოლოგია. პირველს მიეკუთვნება მეცნიერული ონტოლოგია, როგორც მოძღვრება აბსოლუტური არსის ანუ ღმერთის შესახებ. იგი არის ცოდნის სფერო, ფილოსოფიური მეცნიერება, ვინაიდან გამუალებული დაკვირვების საფუძველზე ასაბუთებს ღმერთის არსებობას. მეორე კი არის რელიგიური მოძღვრება – რწმენის სფერო – რომელშიც ღმერთის არსებობა დაუსაბუთებლად არის მიღებული. რწმენა არასოდეს არ არის დასაბუთებული და ამას არც საჭიროებს. მეცნიერული ონტოლოგია აბსოლუტური არსის – ღმერთის – არსებობას მხოლოდ ასაბუთებს და ამაზე შორს არ მიდის, მაშინ როცა რელიგიური თეოლოგიისათვის ღმერთის არსებობა ამოსავალია, რომელზეც აგებულია მთელი რელიგიური დოგმატები.

ფილოსოფიური თეოლოგია ანუ მეცნიერული ონტოლოგია ათეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის მთავარი იარაღია. რწმენა სუბიექტური ფენომენია, რომელსაც დამსაბუთებელი ძალა არა აქვს; ხოლო ღმერთის არსებობის მეცნიერული დასაბუთება, რასაც მეცნიერული ონტოლოგია აწარმოებს, საფუძველს აცლის ათეისტურ მსოფლმხედველობას.

მეცნიერული ონტოლოგია ყველა სხვა ფილოსოფიური მეცნიერების საფუძველთა საფუძველია. მისთვის პრინციპულად მიუღებელია როგორც სციენტიზმი – ფილოსოფიის დაყვანა სპეციალურ მეცნიერებებზე – ასევე ფილოსოფიური სპეკულაცია, როგორც მეცნიერული ცოდნისაგან განყენებული მოძღვრება. ცოდნის ერთიანობის იდეა ორივე მათგანის შესაძლებლობას გამორიცხავს.

## SERGI AVALIANI

### THE PROBLEM OF THE POSSIBILITY OF SCIENTIFIC ONTOLOGY ABSTRACT

Any science cognizes the essence of phenomena by observation. The absolute substantial essence, which is the object of ontology, is displayed in the sphere of phenomena and also cognizes by mediate observation. That is why ontology is a philosophical science or scientific ontology. The highest regularity and expediency of the world of phenomena is a result of manifestation of absolute, the substantial essence.

The absolute essence is the God, study of the God is theology. Therefore scientific ontology is philosophical theology, which differs, on the one hand, from scientism and, on the other hand, from speculative philosophy.

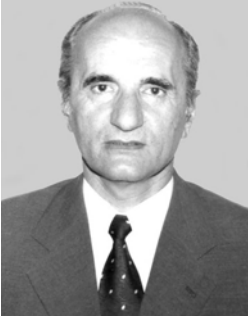
#### ლიტერატურა:

1. სერგი ავალიანი, მეცნიერული ონტოლოგია, თბილისი, 1994.
2. სერგი ავალიანი, გაშუალებული დაკვირვების შესაძლებლობის პრობლემა, „ფილოსოფიური ძიებანი“ კრ. 13, თბილისი, 2009.
3. Kakha Ketsbaia, Main Problem of Theoretical Philosophy: Is Ontology as Science Possible? “ფილოსოფიური ძიებანი“, კრ. 14, თბილისი, 2010.
4. არისტოტელე, მეტაფიზიკა {ხაზგასმა ჩემია- ს.ა.}.
5. У Джемс Вселенная с плюралистической точки зрения М. 1911
6. Л. Витгенштейн Логико=философский трактат М 1958
7. И Г Фихте Избранные сочинения т 1916



8. P. Heberlin, Philosophie und Wissenschaft . “Zeitschrift für philosophische Forschung, 1959. 13. N 1.
9. სერგი ავალიანი, ბუნებისმეტყველების ფილოსოფია, თბილისი, 1974.. 10.სერგი ავალიანი, მეცნიერების ფილოსოფიის შესავალი, თბილისი, 1991.
11. სერგი ავალიანი, თეორიული ფილოსოფია, თბილისი, 2007.
12. ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა.
13. სერგი ავალიანი, ტელეოლოგია, თბილისი, 2003.

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



**ზურაბ ხასაია**  
(თბილისი)  
**ЗУРАБ ХАСАИА**  
(Тбилиси)

**ზურაბ ხასაია** – 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.

## ТРИ АСПЕКТА ПРОБЛЕМЫ СУБСТАНЦИИ

### 1. Постановка вопроса

Философию греки понимали, прежде всего, как постановку и теоретическое решение вопроса о субстанции. Первые греческие философы называли ее субстанцию, «архе», т. е. «старейшее», «главенствующее» среди сущего.

Всё, что нас окружает, «моложе» её. Примерно, вот так они понимали «архе». Позже латинцы назвали «архе» греков субстанцией, т. е. «подлежащим», чем-то лежащим в основе вещей, всего сущего.

Такая вещь грекам была известна и раньше, в качестве богов, судьбы, а также хаоса. Её знали также другие народы, т. к. она весьма близка человеческому сознанию. Человек является «метафизическим существом», как это сказано у Мартина Хай-

**деггера.** Это значит, что его сознание выходит за пределы всякого данного и стремится осмыслить мир в целом.

Этот основополагающий акт немецкий философ Карл **Ясперс** называет «трансцендированием». И тут подразумевается то же самое – человеческое сознание всё время выходит из всяких границ и «утверждается в ничто».

**Гегель** подбирает менее образное наименование для того же самого обстоятельства – мышление. Человек – мыслящее существо. Он, поставленный в непосредственно данном мире, живёт относительно субстанции, абсолюта. Мышление, по **Гегелю**, не что иное, как отношение к абсолюту, субстанции.

Субстанция как признак т. н. единства сущего, представляет собой конечный и самый существенный предмет человеческого сознания. Иной раз она становится предметом логического мышления. Это и есть происхождение философии. В самом деле, греческие философы относятся к ней так же, как, скажем, **Евклид** – к геометрическим телам.

Как раз в этом и заключалось главное различие философии от мифа и науки. В мифе «архе» не становилось предметом логического мышления. Тут царило художественное воображение. А наука, эта высшая форма логического мышления, логически рассматривала не «архе», не сущность вселенной, но «вторичные», окружающие нас вещи.

В проблеме субстанции с самого же начала определился двойной подход к субстанции. В одном случае философ прямо и смело ставит вопрос о субстанции и исследует его в том же духе, что и окружающие нас вещи. В другом случае философ уклоняется от постановки этого вопроса, опасаясь: не отрывается ли его мышление от надёжной почвы? Не вступает ли оно в область теней и миражей?

Этим двум подходам соответствовали два главных варианта проблемы субстанции в философии, противоборство между которыми обусловило происхождение в XIX-XX веках ещё и третьего варианта. Их можно назвать **метафизическим**, **позитивистским** и **феноменологическим** вариантами.

## 2. Метафизический вариант проблемы субстанции

Проблема субстанции является главной в метафизике. Поэтому этот вопрос ставится в метафизике, в первую очередь, прямо и непосредственно. Все другие вопросы должны решаться после решения этого главного и в соответствии с ним.

У этого вопроса, примерно, следующей содержание: что есть суть бытия?

Для понимания метафизического смысла этого вопроса следует учитывать некоторые обстоятельства. А главное то, что метафизик сомневается в действительности непосредственно данного. Если верить **Гегелю**, это и есть суть мышления. Последнее только и значит, что человек вопрошает об основании непосредственно данного и ищет его.

Однако не следует забывать ни на миг, что **Гегель** имеет в виду философское, а далеко не иного рода мышление; именно философское, т. е. соотносимое к «первым основам» мышление. Если остановимся на «ближайших», лежащих в опыте причинах, это не будет философским мышлением. Такого рода мышление исходит из практической установки, в которой мышление занимает лишь подчиненное место – служит воле к жизни.

Философским является лишь свободное от упоминаемой воли мышление. Оно познаёт ради самого познания. Человек, доискивающий до «конечных причин», есть мыслитель, философ. Он выходит за пределы вечно сомнительного «непосредственного сознания» и относит себя к действительности.

Тут выясняется, так сказать, положительный смысл метафизического вопроса: «Что есть суть бытия?». Этот вопрос есть отход от непосредственно данного не ради одной любознательности, а ради обретения реальности, действительности. Субстанция есть действительность, которая, говоря словами **Платона**, «всегда есть, но никогда не происходит». Она пребывает всегда и во всем. Всякая вещь – её модификация, та или иная разновидность её бытия.

Во всём этом особенно стоит отметить, что метафизика начинается из анализа понятия субстанции и из характеристики последней, как это видно типически у **Спинозы**. Это происходит потому, что отношение философа к субстанции является непосредственным, прямым. Правда, эта непосредственность содержит в себе своего рода опосредование, однако тут тем не менее важнее всего непосредственное познание субстанции. Этот момент тут первенствует.

Например, **Платон** говорил, что в познании идей определённую роль играют ощущения, чувства. Однако они далеко не источник знания. Они, скорее всего, равны «палке слепого». Они одни лишь повод, напоминающий нам о содержащемся непосредственно в разуме и забытом по разным «метафизическим причинам». Единственным источником познания идей является разум. В нем содержится готовое знание об идеях. Вот, пожалуй, что послужило основанием знаменитого платоновского мистицизма.

Просторнее рассуждает об опосредовании **Гегель**. Всё на свете опосредовано, по **Гегелю**. Не составляет исключения и познание абсолюта. Однако всякое внешнее, связывающее нас с абсолютом, в конечном счете, оказывается некоей стороной самого абсолюта. Поэтому опосредование, по сути дела, условно и выше него стоит отношение абсолюта с самым собой – непосредственность. Она, у немецкого философа предстаёт, так сказать, в усложненной, «исторической» форме.

Отсюда следует единственный вывод: субстанция не познаётся с помощью познания чувственного мира. Наоборот, последний познаётся с помощью познания субстанции. Следовательно, тут признана особенная познавательная способность – **гениальная интуиция**, связывающая человеческое познание со субстанцией.

Одни подчеркивают её **интеллектуальное** содержание, другие - **чувственное**. В первом случае интуицию можно расчленять на логические понятия. Соответственно, познание субстанции предстает в виде мышления в понятиях, как мы это видим у

**Декарта, Спинозы, Лейбница, раннего Гуссерля.** В другом случае интуиция принципиально отлична от мышления посредством понятий и больше сродна с чувственным восприятием. Соответственно, познание субстанции, в некоторой степени, приобретает форму образного мышления. Так дело обстоит у **Платона, Джордано Бруно, Шопенгауэра, Бергсона.**

Первый вариант метафизики явно способствовал, правда, поневоле, наступлению кризиса самой метафизики и тем самым обесценению старейшей проблемы субстанции. Это вполне закономерно, так как для познания субстанции тут была подобрана, по существу, несоответствующая форма – понятийное мышление. Интуиция, познающая субстанцию, была истолкована, как логическое мышление. Это придало метафизике догматическое содержание, что и подверглось заслуженной критике со стороны **Канта.**

Метафизика, стараясь быть понятийным мышлением, достигла лишь того, что её суждения стали бесплодными и необидительными. А субстанция постепенно отождествилась просто с ничто, с понятием, конструированным искусственно.

Кантовская критика была столь убедительна, что научная познаваемость субстанции была разом опровергнута даже сторонниками самой метафизики. А ориентированные на науку философы окончательно отказались от понятия субстанции и отошли в сторону от него.

Таких философов условно можно назвать **позитивистами**, чуть расширяя строго установленный в философии термин «позитивизм».

### **3. Позитивистский вариант проблемы субстанции**

Термин «позитивизм» возник в 19-ом веке. Ввёл его Огюст **Конт** для обозначения философии, обоснованной на т. н. положительных науках.

Позитивистским можно назвать философию, считающую частную науку единственным полноценным знанием - познание

возможно только методами частных наук. Т. н. наиболее общая наука, т. е. философия возможна только как анализ частных наук. Если она попытается переступить за эти пределы и познавать самостоятельно, своими специфическими методами, она тотчас же превратится в «негативную науку», в суждения, лишённые научного смысла, и будет достойной опровержения.

Отсюда видно, что неотъемлемой частью позитивистской философии является опровержение метафизики. Тут это толкуется, как очищение познания от ненаучной смеси. А критика метафизики не что иное, как критика понятия субстанции.

В этом отношении, с самого начала, активнее всех действовали английские философы. В отличие от немецкой философии, где всегда доминировал метафизический дух, англичане, как правило, были настроены против метафизики.

Джон **Локк**, в своём главном философском сочинении, рассказывает поучительную историю: в молодости он и его друзья собирались на его квартире и часами рассуждали над философскими проблемами. Эти рассуждения, как правило, были бесплодными. Наконец будущий философ догадался в причинах этой безрезультатности. Главной причиной ему показалась беспредметность основных терминов метафизики: в первую очередь, понятия субстанции.

Чуть раньше этот вопрос затронул **Бэкон** Веруламский. Метафизику он считал своего рода предрассудком разного происхождения. В ней речь идет не о предметах, но о бессодержательных пустых словах: «Эти слова насилуют на мысль и порождают хаос, вводящий человека в область бесплодного и беспредметного спора».

Английские философы, при опровержении метафизики, как правило, начинают с критического рассмотрения понятия субстанции. Их главный аргумент таков: понятие субстанции происходит из неправильного истолкования грамматической структуры речи. Равно как в грамматике различаем существительное от прилагательного, так и в природе за пределами свойств мы ищем

их неизменного, совершенно неопределённого носителя, т. н. субстанцию.

Этим позитивисты создают своеобразную «антиметафизику» - философскую критику субстанции. Оказывается, метафизическое учение о субстанции означает не то, что субстанция существует и человек познает её, а то, что человек околдован своими же словами и путает их с реальными предметами. На самом же деле единственным критерием бытия является чувственный опыт, **esse es percipi**. Существует лишь чувственный мир, данный нам в опыте.

За этим, разумеется, следует критика т. н. особой познавательной способности - интеллектуальной интуиции. Непосредственно человек знаком лишь с чувственным миром, с чувственным опытом. Материал, полученный от внешних чувственных органов - вот, пожалуй единственное, что действительно. С целью своеобразного овладения природой человек сокращает и упрощает многообразие чувственного материала и включает его в т. н. понятия. Последние далеко не исчерпывают всё богатство действительности. За то они имеют научный смысл - возможно проверить их «работоспособность» на опыте.

Иное дело понятие субстанции. Оно лишено научного смысла, т. к. невозможно проверить суждения о нём в чувственном опыте. Оно происходит не от чувственного материала, опыта, а от неверной интерпретации языковых структур речи. Оно, в отличие от научных понятий, служит не упорядочению опыта, а прорыву его границ и вере в новую, «высшую» реальность.

Метафизик истолковывает своё языковое заблуждение как особую познавательную способность - интеллектуальную интуицию. Якобы сквозь чувственный мир и по ту сторону его он усматривает высший, действительный мир.

За этим следует обратная сторона этого основоположения: наш чувственный мир есть иллюзия. Вот, пожалуй, суть метафизического исчезновения вещей в словах, околдование сознания словами.



Позитивисты не отрицают смысл этих слов в целом. Речь идёт лишь о научном смысле слов. Такого смысла никак нельзя признать за ключевыми словами метафизических доктрин, а в первую очередь, за субстанцией.

За то эти слова, в том числе субстанция, имеют практический смысл. Велика их сила, их воздействие на деятельность, на жизнь человека. Так превращается метафизическая проблема субстанции из чисто теоретического в практический, жизненный вопрос.

Позитивисты отмечают, что метафизические слова, в том числе субстанция, в большей степени вредны, чем полезны, т. к. их сопутствует вера в гениальную интуицию, порождающая в отдельных способствующих ситуациях фанатизм. Уромянутая вера придаёт метафизическим предрассудкам особый оттенок «философского знания», что мешает здравому, непредвзятому рассмотрению.

Позитивисты, как правило, требуют изгнания этих вопросов из теории. Эти вопросы должны ограничиться практической жизнью; притом с той оговоркой, что они должны подвергаться полной либерализации.

Человек вправе верить в дух или в материю, в бога или дьявола. Однако он должен понимать это убеждение не как нечто научное, а как сугубо личное.

Можно сказать, что подобная «психологизация» проблемы субстанции начинается с **Локка**. В наше время эта проблема превратилась в предмет социальной психологии и социологии. Интерпретацией метафизических проблем, в том числе проблемы субстанции, занимаются социологи.

В позитивистическом опровержении проблемы субстанции явно обрисовываются два главных результата.

Во первых, раз философская проблема субстанции потеряла научный смысл, именно из-за этого сама наука потеряла философский смысл. Говоря иначе, наука выглядит чем-то бессмысленным. Если предметом науки является лишь обособленный отрывок действительности, то действительность постепенно

превращается в пустое слово и наука лишается своего предмета. Она теряет действительность и последняя выглядит субъективной конструкцией, «игрой», социологической условностью.

Частная наука, взирающая раньше на знания, как на свою собственность, и возгордившаяся этим, теперь уж более не считается знанием. Этим она разделяет тот же самый удел, что прежде готовила метафизике. Можно вспомнить озвученный **Ньютоном** девиз возгордившейся науки – этого своего рода «блудного сына» философии: «Физика, сторонись от метафизики!».

Однако вслед за метафизикой и она потеряла классический научный смысл. Наука выглядит лишь инструментом в борьбе против природы и отнюдь не как «эпистеме» и «теория» греков.

Во вторых, изгнание субстанции из теории в конечном счете отразилось и на практическую жизнь человека. Из последней одно за другим исчезают прочные опоры и ориентиры, всеобщие ценности и святыни. Происходит всеобщее нивелирование ценностей и людей. Воцаряется полная относительность и мелкая расчётливость. Осквернение святынь считается свободой. Верх над всё берет т. н. «права человека» - этот совершенно формализованный и бессодержательный принцип западной цивилизации.

По этой причине человечество вроде бы начинает скучать по метафизике и в философии начинается своеобразное возвращение к проблеме субстанции.

#### **4. Феноменологический вариант проблемы субстанции**

Постановка проблемы субстанции как будто-бы возможна только двояким образом: метафизически и позитивистически. Третьей возможности вроде-бы нет.

Однако в философии 20-го века появился и третий, так сказать, промежуточный между упомянутыми вариант, который можно назвать **феноменологическим**.

Обычно, под словом „феномен” в философии подразумевается непосредственная данность предмета, т. е. явление. Вся разница в том, что старая философия за ним предполагала общее понятие или же вещь сама по себе. «Феномен» представлял из себя, соответственно, экземпляр общего понятия или же проявление сущности.

Поэтому он не считался предметом философии. Как раз наоборот, философия предполагала свой предмет по ту сторону феномена - в общих понятиях и в «вещи в себе».

От такой постановки вопроса по сути дела впервые отошёл Эдмунд Гуссерль. Отошёл энергичнее всех, хотя не совсем-то последовательно. Он ограничил философию непосредственно данным в сознании, т. е. феноменами.

Соответственно, проблема бытия была снята. Вопрос стоит не о том, что есть, но о том, что дано субъекту, сознанию.

Вслед за этим вроде бы снято и проблема субстанции, однако, на самом деле, снято лишь традиционный аспект ее – проблема бытия субстанции. Зато осталось отношение человека к субстанции как непосредственно данное в сознании. Вот в этом смысле проблема субстанции остаётся главным вопросом феноменологии.

Феноменологический аспект вопроса в том, что вопрос уже более не стоит о бытии или небытии субстанции, об её свойствах и т. д. Это было бы старый догматизм и спекулятивный подход. В вопросе о субстанции важно не сама субстанция, а постановка вопроса, «вопросание о субстанции», т. е. человек. Проблему бытия, сущность самой субстанции заменяет проблема человеческого смысла субстанции. Вопрос гласит: каков смысл постановки вопроса о субстанции?

Таким образом, субстанция прекращает быть проблемой как метафизики, так и теории познания и становится проблемой экзистенциального «учения» о человеке. Она превращается в человеческий феномен. Вопрос о ней относится не к предмету, существующему вне и независимо от человека, но именно к

человеку. В соответствии с этим, рассматривая этот вопрос, мы познаём не объективную вещь, а человека.

Это новое требование Гуссерль проводило не совсем последовательно. Ему препятствовала необходимость обработки теоретической стороны вопроса. Поэтому он придавал большое значение рациональному мышлению. А последнее клонило его к «традиционному» философствованию; в частности, к **Платону** и **Декарту**.

Куда последовательнее проводила феноменологический подход **экзистенциальная** философия. Тут в полном ходе соответствующий для познания феномена метод – непосредственное переживание и образное мышление. Выше метафизики встала «фундаментальная онтология» - поворот к мифо-языковой сущности человеческого сознания.

Тут проблема субстанции предстаёт в виде «проблемы смысла бытия» и становится главной проблемой. Этот вопрос истолковывается как ключ от познания человека. Человек есть отношение к субстанции, к «бытию».

Все, что человек говорит о сущности, бытии, «субстанции», относится к нему самому. «Фундаментальная онтология» **Хайдеггера** исследует «смысл бытия», т. е. не то, что есть бытие само по себе, а то, что есть «отношение к бытию», человек.

## ZURAB KHASAIA

### THREE ASPECTS OF SUBSTANCE PROBLEM

#### Abstract

The problem of substance is the mainest in philosophy. It's possible to different three aspects of philosophical discussion of this problem: metaphysical, positivistic and phenomenological.

This question of substance put straightly and immediatelly in the metaphysics: what's the essence of beeing? All others questions only follow this one. The intellectual intuition was declaraed by

metaphysicists as the special ability for cognition the substance. But the rationalistic interpretation of that ability caused a transformation of substance to the abstract concept and accordingly the crisis of metaphysics.

Positivism refutes just this abstract substance. It proves that the abstract substance is contentless and its cognition – meaningless. The cognition is given only in the special sciences. The metaphysics isn't science. Philosophy must be only the analyses of special scientific materials.

The phenomenology takes a middling place between metaphysics and positivism. There's kept the problem of substance there, but only as the problem of its meaning. This question is limited with the analysis of subjective facts of consciousness, "phenomena". The problem of substance arises as a problem of phenomenon; particularly as a problem of human meaning of an old metaphysical problem.

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

**მეცნიერების ფილოსოფია**

PHILOSOPHY OF SCIENCE



**გურამ ნაჭყებია**  
(თბილისი)

**გურამ ნაჭყებია** – იურიდიულ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი. მუშაობს იურისპრუდენციისა და სამართლის ფილოსოფიის პრობლემებზე. იგი ავტორია მრავალი სამეცნიერო სტატიისა 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 მეტოდოლოგიური ანბანი“ (თბ.2006).

**ბრალის კატეგორია სასაზღვრო კატეგორიების სისტემაში**

როგორც ცნობილია, ბრალის ორი ძირითადი თეორია არსებობს. ისტორიულად პირველი იყო ბრალის ფსიქოლოგიური თეორია, რომლის თანახმად, ბრალი არის ქმედებისა და მისი შედეგებისადმი სუბიექტის ფსიქიკური დამოკიდებულება, რომელიც განზრახვისა და გაუფრთხილებლობის ფორმით გამოიხატება. ბრალის ფსიქოლოგიური თეორია ბრალის ცნებასა და ფორმებს ფსიქოლოგიის სფეროში ეძებს, თუმცა ბრალის ცნება ფსიქოლოგიის სფეროში ვერ ეტევა და სოციალურ ურთიერთობათა სფეროში ინაცვლებს. ბრალის ნორმატიული (ნორმატივისტული) თეორია, პირიქით, ბრალის ცნებას ფსიქოლოგიის გარეთ აფუძნებს როგორც სუბიექტის გასაკიცხობას თუ გაკიცხვას მართლსაწინააღმდეგო ქმედებისათვის (ან კიდევ სამართლებრივად გასაკიცხი მრწამსის უღირსობას).

ვფიქრობთ, ბრალის ამ თეორიებში გამოხატულია ფსიქოლოგიზმისა და ნორმატივიზმის ცალმხრივობა, როცა სახეზეა ორი უკიდურესობა, ხოლო, ბრალის ნამდვილი ბუნება

ფსიქიკურისა და ნორმატიულის მიმართების მიჯნაზე დგას. ცხადია, ბრალი არც წმინდა ფსიქიკურია და არც წმინდა ნორმატიული. ფსიქიკურზე დაყვანილი ბრალი შეუძლებელია “ბრალად” ჩაითვალოს, ხოლო, ფსიქიკურისგან მოწყვეტილი ბრალი წმინდა შეფასებაა, რომელსაც შეფასების ობიექტი არ გააჩნია და ამიტომ უაზროა. ბრალი პასუხისმგებლობის ნეგატიურ ასპექტს აფუძნებს და ეს დავას თითქმის არ იწვევს, მაგრამ ბრალი, თავის მხრივ, უწინამძღვრო სულაც არაა. კერძოდ, თუ არსებობს პასუხისმგებლობის ნეგატიური ასპექტი, რომელიც ბრალს ეფუძნება, მაშინ ლოგიკურია დასკვნაც, რომ არსებობს პასუხისმგებლობის პოზიტიური ასპექტიც, რომელიც ბრალის ლოგიკურ საფუძველს წარმოადგენს. კერძოდ, თუ არსებობს „პასუხისმგებლობა,“ როგორც მისი პოზიტიური ასპექტი, მაშინ არსებობს ამ პასუხისმგებლობის საპირისპირო მდგომარეობაც, რომელიც „უპასუხისმგებლობაა,“ ხოლო, ეს უპასუხისმგებლობა “ ბრალის “ სინონიმია. შეიძლება ითქვას, რომ ბრალი არის პასუხისმგებლობის პოზიტიური და ნეგატიური ასპექტების კავშირის ფორმა. კერძოდ, თუ მართლზომიერ ქმედებას მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებისადმი სუბიექტის პასუხისმგებლური დამოკიდებულება იწვევს, მაშინ მართლსაწინააღმდეგო ქმედების სუბიექტური მიზეზი მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებისადმი სუბიექტის უპასუხისმგებლო დამოკიდებულება უნდა იყოს. სუბიექტი იკიცხება არა უბრალოდ მართლსაწინააღმდეგო ქმედებისათვის, არამედ იმისათვის, რომ სუბიექტმა მართლსაწინააღმდეგო ქმედება მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებისადმი უპასუხისმგებლო დამოკიდებულების შედეგად განახორციელა, მაშინ, როდესაც მას შეეძლო მართლზომიერი ქმედების მოვალეობისადმი პასუხისმგებლური დამოკიდებულება ჰქონოდა და, მაშასადამე, ემოქმედა მართლზომიერად.

ამრიგად, ბრალი არც წმინდა ფსიქიკური ფემომენია და არც წმინდა ნორმატიული. იგი იაზრება პასუხისმგებლობის პოზიტიური და ნეგატიური ასპექტების კავშირის ფორმად, ანუ, დამოუკიდებელ კატეგორიად. რაკი პასუხისმგებლობა



არის სოციალური ფილოსოფიის კატეგორია, ბრალი, როგორც პასუხისმგებლობის ასპექტების კავშირის ფორმა, აგრეთვე სოციალური ფილოსოფიის კატეგორიას წარმოადგენს. ბრალის კატეგორია სპეციფიკურად ვლინდება ზნეობის, რელიგიის, სამართლის და სხვა ზოგიერთ ნორმატიულ ურთიერთობათა სფეროში. ეს ბუნებრივია, რადგან პასუხისმგებლობა, მისი პოზიტიური ასპექტით, პასუხისმგებლობის სუბიექტისა და მისი შესატყვისის „ინსტანციას“ შორის ურთიერთობას აფუძნებს. სისხლის სამართალში იგულისხმება სახელმწიფოსა და სისხლის სამართლის სუბიექტების (შერაცხადი ფიზიკური და ზოგიერთი კატეგორიის იურიდიული პირი), ურთიერთობა, რომელიც მართლზომიერი ქმედებისათვის სახელმწიფოს წინაშე ამ სუბიექტების პოზიტიური პასუხისმგებლობის გამოვლენის იურიდიული ფორმაა. სახელმწიფოს წინაშე სისხლის სამართლის სუბიექტის პოზიტიური პასუხისმგებლობა, რომელიც მართლზომიერი ქმედების ვალდებულები-სადმი სუბიექტის დადებითი დამოკიდებულებით გამოიხატება, თავის მხრივ, სუბიექტის თავისუფლების გარეშე შეუძლებელია. თუ სუბიექტს ნორმატიულად დადგენილი ვალდებულებისადმი დამოკიდებულებაში არჩევანის თავისუფლება არა აქვს, მაშინ ის თავისი ქმედებისათვის პასუხისმგებელი ვერ იქნება. მაგრამ თავისუფლება თვითნებობა კი არაა, არამედ ზღვარდებულია პასუხისმგებლობით. ამიტომ, რომ პასუხისმგებლობა არის თავისუფლებისა და აუცილებლობის კავშირის ფორმა. ამ მიმართებით კი ლოგიკურად დგება მიზეზისა და შედეგის კატეგორიალური გააზრების პრობლემაც, რადგან ადამიანის ქმედება მიზეზ-შედეგობრივ ჯაჭვშია ჩართული და განსაზღვრავს, ერთი მხრივ, თვით ადამიანის ქმედების გამომწვევ პირობებსა და მიზეზებს, ხოლო, მეორე მხრივ, - თვით ქმედების, როგორც მიზეზისა, და მისი შედეგების მნიშვნელობას ბრალის დადგენისა და მისი ხარისხის განსაზღვრის საქმეში.

მიზეზისა და შედეგის კატეგორია ბრალის პრობლემატიკას სხვა კუთხითაც უკავშირდება. კერძოდ, ქართულ ენაზე “ბრალი “ ხშირად “მიზეზის “ მნიშვნელობითაც გამოიყენება.

მაგალითად, თუ ვინმეს ალკოჰოლის ბოროტად გამოყენების გამო, ვთქვათ, ღვიძლი დაუზიანდა, იტყვიან, რომ აქ ბრალი ალკოჰოლის ბოროტად გამოყენებას მიუძღვის. უფრო მეტიც, თუ რაიმე საზოგადოებრივად საშიში შედეგი დადგა და ამაში ბრალი კონკრეტულ პირს დასდეს, თუმცა იგი ამ საქმეში უბრალოა, იტყვიან, რომ მას ამ საქმეში არანაირი ცოდვა-ბრალი არ მიუძღვის. ცხადია, მიზეზი ობიექტურია, ხოლო ბრალი – ობიექტურ-სუბიექტური, რის გამოც “ მიზეზთან “ მისი გათანაბრება დაუშვებელია. მაგრამ საქმე ის გახლავთ, რომ მიზეზის როლში ზოგჯერ შეიძლება სუბიექტურიც მოგვევლინოს. აქ ერთი ასეთი ანალოგია შეიძლება გამოგვადგეს. კერძოდ, ცნობილია, რომ აქსიოლოგიაში (ღირებულების ფილოსოფიაში) ღირებულების ობიექტურობა (მისი იერარქიული ბუნება) ამოსავალია, მაგრამ ზოგჯერ იყენებენ სუბიექტური ღირებულების ცნებასაც, როდესაც ამა თუ იმ პიროვნებამ გადანყვიცა არა ღირებულებათა ობიექტური წესრიგის, არამედ, პირიქით, სუბიექტური ღირებულების მიხედვით. ანალოგიურად, ბრალი შეიძლება სისხლის სამართლის კანონით გათვალისწინებული მართლსაწინააღმდეგო ქმედების სუბიექტურ მიზეზად მივიჩნიოთ. ასეთ პირობებში, რომ არა სუბიექტის უპასუხისმგებლობა, მართლსაწინააღმდეგო ქმედებას ადგილი არ ექნებოდა. აქ ყურადღებას იქცევს ვალდებულებისადმი უპასუხისმგებლო დამოკიდებულების ხარისხი, რადგან ბრალი, როგორც მართლსაწინააღმდეგო ქმედების სუბიექტური მიზეზი, სხვადასხვა ინტენსივობით ვლინდება.

რაკი ბრალის ხარისხის ცნება ვახსენეთ, უპრიანი იქნებოდა ბრალის უშუალო სასაზღვრო კატეგორიების გააზრება თვისებრიობისა და რაოდენობრიობის კატეგორიებთან კავშირშიც. იგულისხმება პასუხისმგებლობის სუბიექტის საზოგადოებრივი, პოლიტიკური თუ სამართლებრივი მდგომარეობა. მაგალითად, ვისაც განსაკუთრებით მაღალი საზოგადოებრივი, პოლიტიკური თუ სამართლებრივი მდგომარეობა უჭირავს, მისი პასუხისმგებლობაც შესაბამისად მაღალია როგორც პოზიტიურ, ისე ნეგატიურ ასპექტში, ხოლო ამ უკანას-

კნელ ასპექტში უპასუსმგებლობის ანუ ბრალის განსაკუთრებით მაღალი ხარისხის ნიშანია.

გასაგებია, რომ ბრალის პრობლემა ფილოსოფიური მიდგომების გარეშე სწორად ვერ მოიაზრება. მაგრამ, სამნუხაროდ, იურიდიულ ლიტერატურაში იშვიათი არაა ფილოსოფიის არა მხოლოდ უგულვებლყოფა, არამედ ფილოსოფიიდან გაქცევის გზით ბრალის პრობლემის პოზიტივისტური ხერხით გადაჭრის უიმედო მცდელობა, რომელიც დღემდე გრძელდება. უფრო მეტიც, ბრალის პრობლემატიკაში ფილოსოფიიდან გაქცევის პირობებში ისიც კი არაა გარკვეული, რომ სამართლებრივი ურთიერთობა, როგორც პოზიტიური პასუხისმგებლობის გამოვლენის იურიდიული ფორმა, არის სამართლის ნორმის, როგორც ჯერარსის, და მართლწესრიგის, როგორც ნაწილობრივ განხორციელებული სამართლის, ანუ, არსის, კავშირის ფორმა. ამის გარკვევის გარეშე გაუგებარია, თუ როგორ გადადის სამართლის ნორმა მართლწესრიგში, როცა სუბიექტის ქმედება მართლზომიერია; ან რანაირად ხდება მართლწესრიგის ხელყოფა, როცა სუბიექტის ქმედება მართლსაწინააღმდეგოა. ბოლოს, მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებისადმი სუბიექტის უპასუხისმგებლო, ანუ, ბრალეული დამოკიდებულება მართლსაწინააღმდეგო ქმედების სუბიექტური მიზეზია და ამ ქმედებისათვის ნეგატიური პასუხისმგებლობის საფუძველია. ჩადენილ ქმედებაში ბრალის სასამართლო წესით დადგენისთანავე დასტურდება სახელმწიფოს წინაშე ბრალეული პირის ნეგატიური პასუხისმგებლობა. ამის შემდეგ დგება სასჯელის მიზნების შესაბამისად მისი დანიშვნის, აღსრულებისა და სახელმწიფოს წინაშე ყოფილი მსჯავრდებულის პოზიტიური პასუხისმგებლობის სულისკვეთებით მისი აღზრდა-გამოსწორების პრობლემები.

ბრალის კატეგორიის სასაზღვრო კატეგორიების სისტემაში ეს მოკლე ანალიზი, რომელიც ამ სტატიის შესავალია, ნათლად მეტყველებს, რომ ბრალის ტრადიციული “ჩაკეტვა” ქმედებისა და მისი შედეგებისადმი სუბიექტის ფსიქიკური დამოკიდებულების ან მართლსაწინააღმდეგო ქმედებისათვის აბსტრაქტული გასაკიცხობის ჩარჩოებში სრულიად უპერ-

სპექტივოა და ამის გამო ბრალის პრობლემა ამ ჩარჩოების რადიკალურ გარღვევას მოითხოვს. ცხადია, ამ სტატიაში ამგვარი ამოცანა ვერ დადგება, მაგრამ ზოგიერთი მეთოდოლოგიური საკითხის დასმა მაინც სასარგელოდ გვეჩვენება.

ბრალის პრობლემა დღემდე სადავო პრობლემათა რიგს განეკუთვნება. ისიც კი არაა გარკვეული, “ბრალი” ცნებაა თუ კატეგორია. კრიმინალისტების უმრავლესობა ბრალს დანაშაულის სისტემაში განიხილავს და ამდენად “ბრალი” სისხლის სამართლის ცნებათა სისტემაში იაზრება. მაგრამ ბრალის ცნება სჭირდება არა მარტო სისხლის სამართლს, არამედ სამართლის სხვა დარგებსაც, სადაც ნეგატიური პასუხისმგებლობა ბრალის პრინციპზეა დამყარებული. კერძოდ, როგორც წესი, ბრალის პრინციპზეა აგებული პასუხისმგებლობა სამოქალაქო სამართალში, აგრეთვე ადმინისტრაციულ თუ შრომის სამართალში. ეს უკვე იმაზე მეტყველებს, რომ ბრალის ცნება სისხლის სამართლის სფეროში ვერ ეტევა. არც ისაა შემთხვევითი, რომ ბრალი განსხვავებულად ვლინდება სამოქალაქო სამართალში, ვიდრე სისხლის სამართალში. მაგალითად, სამოქალაქო სამართალში წამყვანია გაუფრთხილებლობა, ვიდრე განზრახვა, მაშინ როდესაც სისხლის სამართალში, პირიქით, წამყვანია ბრალის განზრახვი ფორმა. თუ განზრახვა არის სათანადო ინსტანციის (მაგალითად, სახელმწიფოს) წინაშე პოზიტიური პასუხისმგებლობის შეგნებული უარყოფა, გაუფრთხილებლობა ამ პასუხისმგებლობის უგულებელყოფით ვლინდება. აქედან, თავის მხრივ, გამომდინარეობს დასკვნა, რომ “ბრალი” უფრო მეტია, ვიდრე სამართლის სფერო და დარგები. სამართლის დარგებს მიღმა, სადაც ბრალის პრობლემა დგას, არის ზნეობა, თუმცა სპეციალურ ლიტერატურაში უფრო მორალურ ბრალზე ლაპარაკობენ. მაგალითად, არტურ კაუფმანი აკრიტიკებს ედ. მეცგერის მტკიცებას, რომ ბრალის პრობლემა სისხლის სამართალში ნების თავისუფლების პრობლემისაგან დამოუკიდებელია და რომ სამართლის ამ დარგში იგულისხმება სამართლებრივი და არა ზნეობრივი ბრალი. ბრალის მატერიალური შინაარსი, მი-

სი ფორმალური გაგების წინააღმდეგ, არტურ კაუფმანის აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ ბრალი არის ზნეობრივი ფენომენი, ესე იგი ზნეობრივი მოვალეობის წინააღმდეგ თავისუფალი, თვითპასუხისმგებლური გადაწყვეტილება (7. გვ. 129).

ამრიგად, არსებობს ბრალი არა მარტო სამართლის სფეროში, არამედ ზნეობის სფეროშიც. აქ გასარკვევია ა. კაუფმანის მტკიცება, რომ ბრალი თვითპასუხისმგებლური გადაწყვეტილებაა. საქმე ისაა, რომ ბრალეული ქმედება სუბიექტის უპასუხისმგებლობის აქტია, მაგრამ რაკი სუბიექტი იღებს თავის თავზე გადაწყვეტილებას, იმოქმედოს ზნეობრივი მოვალეობის წინააღმდეგ, იგულისხმება ბრალეულად მოქმედი პირის თავისუფლება, თუმცა აქ სუბიექტის უფრო თვითნებობაა, ვიდრე თავისუფლება. ცხადია, ზნეობრივი ბრალი და ზნეობრივი პასუხისმგებლობა არსებობს, მაგრამ საქმე ის გახლავთ, რომ ზნეობის სფეროში ბრალი განზრახვის ფორმით ვლინდება, მაშინ როდესაც სისხლის სამართალი ბრალის გაუფრთხილებლობის გარეშე შეუძლებელია. როგორც პროფ. გ. ბანძელაძე ამტკიცებდა, სინდისი, როგორც ზნეობრივი კატეგორია, არის “პასუხისმგებლობის გრძნობა არა სუბიექტური შეგრძნების, არამედ ადამიანის სიციალური ბუნების, ადამიანობის არსებობის წინაშე” (1. გვ. 115).

ამრიგად, ზნეობრივი თვალსაზრით ადამიანი პასუხს აგებს საკუთარი სინდისის წინაშე, მაშინ, როდესაც სისხლის სამართლის სფეროში სუბიექტი პასუხს აგებს სახელმწიფოს წინაშე. ისიც გასაგებია, რომ სისხლისსამართლებრივი ბრალი ზნეობრივი ბრალისაგან მონყვეტილი არაა, მაგრამ მისგან არსებითად განსხვავდება. კერძოდ, ირკვევა, რომ “სინდისის სამართალი არ იცნობს გაუფრთხილებლობას, როგორც ბრალის საფუძველს. სინდისის მოქმედება ვრცელდება მხოლოდ განზრახვის სფეროზე. გაუფრთხილებლობით ჩადენილ დანაშაულს ახლავს სინანული, მაგრამ არა სინდისის ქენჯნა.” (1. გვ. 132).

ცხადია, გაუფრთხილებლობა ბრალის ფრიად სერიოზული ფორმაა, როცა სუბიექტი წინდახედულობის ნორმის მოთ-

ხოვნებს ეკიდება უპასუხისმგებლოდ, ანუ, ბრალეულად, მაშინ, როდესაც სუბიექტს შეეძლო ემოქმედა პასუხისმგებლურად. როგორც პროფ. გ. ბანძელაძე აღნიშნავდა, “ სინდისი არ მოითხოვს იმაზე მეტს, რაც ადამიანს ევალება, ხოლო ადამიანს არასოდეს არ ევალება იმაზე მეტი, რაც ადამიანს შეუძლია. სინდისიერების საზომი სწორედ ისაა, ვაკეთებ თუ არა იმას, რაც მე შემიძლია. “ (1. გვ. 117). აქ, როგორც ჩანს, იგულისხმება გარკვეული თავისუფლება, როგორც პასუხისმგებლური გადაწყვეტილების საფუძველი. არსენ გულიგა იმანუელ კანტისადმი მიძღვნილ ფრიად საინტერესო ნაშრომში გადმოსცემს კანტის შეხედულებას ზნეობის ფუნდამენტურ საკითხებზე. კერძოდ, ადამიანი ბუნების შვილია და მის კანონებს ემორჩილება. მეორე მხრივ, ადამიანი საზოგადოებრივი არსებაა და საზოგადოების დანაწესებს უნდა დაემორჩილოს. ადამიანი უნდა ემორჩილებოდეს მოვალეობის მოწოდებას. ამისათვის ადამიანს აქვს საოცარი უნარი – სინდისი. აქვე მოტანილია კანტის შემდეგი სიტყვები: “ადამიანი, ოღონდ კი თავი უდანაშაულოდ სცნოს, ათასგვარ ხრიკებს და ფანდებს მიმართავს, რომ თვით კანონის დამრღვევი საქციელი უნებურ დარღვევად გაასალოს, ან ისეთ წინდაუხედაობად, რომლესაც სავსებით გვერდს ვერ აუვლი, მაშასადამე, რაღაც ისეთად, რაშიც იგი ჩაითრია ბუნებრივი აუცილებლობის მორევმა; და მაინც იგი გრძნობს, რომ ვექილი, რომელიც მის სასარგებლოდ ლაპარაკობს, ვერასგზით ვერ ჩააჩუმებს მასში ბრალმდებელს, თუ მან იცის, რომ დანაშაულის ჩადენისას სრულ ჭკუაზე იყო, ესე იგი შეეძლო ესარგებლა საკუთარი თავისუფლებით” (5. გვ. 178).

ამრიგად, ამკარაა, რომ პასუხისმგებლობის გრძნობა ბრალის შეგრძნების საფუძველია. ამიტომ ჩნდება ბრალეული ქმედებისას თავის მართლების მცდელობა, განსაზღვრული ქმედება თითქოს გარდაუვალი იყო და მისი ბრალით, ანუ, უპასუხისმგებლობით არაა გამოწვეული. ეს საკითხი დაკავშირებულია ე. წ. თვითმოტყუების ფენომენტთან. პროფ. ზ. კაკაბაძე მართებულად აღნიშნავდა, რომ სინდისი “ ყოველ ჩვენგანშია და გარდაუვალად მოითხოვს ობიექტურად ღირებულ,

ე. ი. კეთილ საქციელს. თუ სინდისი არ მოტყუვდა, არ დაბრმავდა ყალბი შუქით, მას ძალუძს ჩაშალოს ნებისმიერი დანაშაულებრივი საქმე. დანაშაულის ჩადენისათვის ადამიანი რაღაც ზომით ყოველთვის საჭიროებს საკუთარი სინდისის ნეიტრალიზაციას თავის მოტყუების საშუალებით. ეს მოტყუება თავისებური ვიზაა დანაშაულის სამყაროში შესასვლელად”(6. გვ. 19). მაგრამ საინტერესო ისაა, რომ ეს თვითმოტყუება თურმე ადამიანის თავისუფლებაზეც მიუთითებს. პროფ. ზ. კაკაბაძე აღნიშნავს, რომ რამდენადაც ადამიანი თავისუფალია, მას შეუძლია მოატყუოს საკუთარი თავი და გაასაღოს იგი სხვად (6. გვ. 20). თავისუფლება კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი გარემო პირობებისაგან შეფარდებით დამოუკიდებელია და ამდენად მისი გადაწყვეტილებაც ამ შეფარდებით დამოუკიდებლობას გამოხატავს (6. გვ. 21). ეს კი, თავის მხრივ, პასუხისმგებლობის საფუძველია. რაკი თავისუფლება პასუხისმგებლური გადაწყვეტილების საფუძველია, ადამიანები, როგორც შენიშნულია, გაურბიან თავისუფლებას. ცხადია, ადამიანს უნდა, რომ იყოს თავისუფალი. თავისუფლებისათვის ბრძოლაში ბევრი სისხლიც დაღვრილა. ცხადია, პასუხისმგებლობის პოზიტიური ასპექტი, როცა სუბიექტი თავის თავზე იღებს რაიმე ვალდებულებას და მის შესრულების პასუხისმგებლობას, უაღრესად დადებითია, რადგან ამგვარი პასუხისმგებლური გადაწყვეტილებების გარეშე ადამიანის აქტივობა შეუძლებელია. ამიტომაც, რომ ადამიანის პიროვნება არა მარტო მოწოდებულია იყოს პასუხისმგებელი სათანადო ინსტანციის (ვთქვათ, საკუთარი სინდისის ან სახელმწიფის თუ სხვა ამგვარ ზემდგომთა) წინაშე, არამედ ამგვარი პასუხისმგებლობისაგან ნახალისდება კიდევც. მაგრამ ისიც კარგადაა ცნობილი, რომ ამა თუ ვალდებულების შესრულების თავის თავზე აღების პასუხისმგებლობა ყოველთვის როდი სრულდება უმტკივნეულოდ. იშვიათი არაა შემთხვევა, როცა ამა თუ იმ ვალდებულების აღსრულების პასუხისმგებლობა თავის დროზე ზერელედ, ამ ვალდებულების შესრულების ობიექტური და სუბიექტური პირობების სათანადო ანალიზის გარეშე, იქნა ნაკისრი. ასეთ პირობებში ეს პოზიტიური პასუ-

ხისმგებლობა უპასუხისმგებლოდ ნაკისრ ვალდებულებაში ანუ ბრალეულობის სფეროში გადადის. კიდევ უფრო აშკარაა სუბიექტის უპასუხისმგებლობა იმ შემთხვევაში, როცა იგი შეგნებულად უარყოფს პოზიტიურ პასუხისმგებლობას სათანადო ინსტანციის წინაშე (როცა იგი მოქმედებს ბრალის განზრახი ფორმით ან უგულბებლყოფს ამ პასუხისმგებლობას (როცა ის მოქმედებს ბრალის გაუფრთხილებელი ფორმის საფუძველზე).

გასაგებია, რომ სათანადო ინსტანციის წინაშე სუბიექტის უპასუხისმგებლობა, რომელიც ბრალის განზრახი ან გაუფრთხილებელი ფორმით გამოიხატება, ნეგატიური პასუხისმგებლობის საფუძველია. ეს ნეგატიური პასუხისმგებლობა კი საკმაოდ მძიმე შედეგებთანაა დაკავშირებული. ამიტომაც გაურბიან ადამიანები თავისუფლებას, როცა როგორღაც ყველა ყველაფერზე იქნება პასუხისმგებელი, ანუ, არავინ არაფერზე პასუხს არ აგებს. მაგრამ თავისუფლების პრობლემა, მისი სირთულისა და მრავალმხიობის გამო, სხვადასხვანაირად ესმოდათ და ერთნაირად არც დღესაა გაგებულნი. აქ მოკლედ ვიტყვით ინდეტერმინიზმისა და დეტერმინიზმის დაპირისპირების ისტორიულად ცნობილ ფაქტებზე. ინდეტერმინიზმი, როგორც ცნობილია, აბსოლუტური თავისუფლების იდეას ეყრდნობა, როცა ადამიანის საქციელი მიზეზობრიობის გარეშეა. ამგვარად გაგებულნი თავისუფლება არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა თვითნებობა, როცა, მაგალითად, დანაშაულებრივი ქმედების ერთადერთი მიზეზი თვით სუბიექტის ნებაა, თუ მოისურვებს, ჩაიდენს დანაშაულს, ხოლო თუ მოისურვებს, არ ჩაიდენს. მაგრამ ამ პირობებში, როცა მიზეზ-შედეგობრივი კვირ-ურთიერება არ არსებობს, მეცნიერული აზრი საგანს ვერ ჰპოვებს. ეს ეხება არა მარტო ბუნებისმეტყველებას, არამედ სოციალურ შემეცნებასაც, რადგან მიზეზობრიობისაგან თავისუფალი არც საზოგადოებრივი ცხოვრებაა. მიზეზობრიობისაგან თავისუფალ საზოგადოებაში შეუძლებელია სათანადოდ დასაბუთდეს დღეს უკვე აქსიომად ქცეული დებულება, რომ დანაშაულის ჩადენისათვის დასჯის მუქარა, რომელიც სისხლის სამართლის კანონშია გამოხატუ-



ლი, საზოგადოების მერყევ, არამდგრად, წევრებზე გამაფრთხილებლად მოქმედებს. ეს ასე რომ არ იყოს, სასჯელს არავითარი დადებითი ეფექტი არ ექნებოდა და ჩადენილი დანაშაულისათვის სამაგიეროს მიზღვის საზრისით შემოიფარგლებოდა.

როგორც ჩანს, ინდეტერმინიზმი არა მხოლოდ მსოფლმხედველობრივად, არამედ კერძო მეცნიერული პოზიციიდანაც არის მიუღებელი. როგორც ბუნების, ისე საზოგადოებრივი მოვლენები აშკარად მეტყველებენ იმაზე, რომ მიზეზობრივი კავშირების გარეშე არც ერთი მოვლენა თუ ფაქტი არ არსებობს. მაშასადამე, დეტერმინიზმი, ესე იგი ფაქტებისა და მოვლენების მიზეზობრივი განპირობების პრინციპი, აუცილებელია არა მხოლოდ წმინდა ფილოსოფიურად, არამედ კერძო მეცნიერული პოზიციებიდანაც. მაგალითად, მედიცინაში ან სამართლის სფეროში მიზეზობრივი კავშირების გარეშე ვერანაირი კონკრეტული დასკვნა მიღებული ვერ იქნება. მაგრამ, სამწუხაროდ, დეტერმინიზმიც სწორად ვერ იქნა გაგებულნი. ხშირი იყო და არც დღესა და ძლეული მიზეზობრიობის პრინციპზე მისი დაყვანა, როცა უგულბებელყოფილი იყო და ზოგჯერ არის დღესაც იდეალურით (მაგალითად, ღირებულებების მიხედვით) ადამიანის გადაწყვეტილებისა და მოქმედების ფაქტები. ამდენად, დეტერმინიზმი თავისუფლების წინააღმდეგ იშვიათად არ იყო გამოყენებული. აქ არაფერს ვამბობთ ე. წ. ბედისწერისა და ფატალიზმის სხვა გაგებაზე, როცა ადამიანის მოქმედების ცალსახა დეტერმინისტული პოზიციიდან გამომდინარე, უარყოფილი ან უგულბებელყოფილი გახლდათ ადამიანის პასუხისმგებლობის დასაბუთების შესაძლებლობა. ამ მხრივ განსაკუთრებით ძძიმე მდგომარეობაში იურისპრუდენცია აღმოჩნდა, რადგან სამართლის მთელი რიგი დარგები ბრალისა და პასუხისმგებლობის ცნებათა გარეშე შეუძლებელია. ამიტომ იყო, რომ სწორედ იურისტები კამათობდნენ თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის მიმართების შესახებ და ხშირად რადიკალურად დაპირისპირებულ თვალსაზრისს გამოხატავდნენ (8). უფრო მეტიც, საქმე იქამდეც კი მივიდა, რომ იურისტების ერთმა ფრთამ ნების თავის-

ფლების ფილოსოფიური პრობლემა იურიდიული პასუხისმგებლობის დასაბუთების საქმეში უნაყოფოდ გამოაცხადა და გადანყვიტა, ეს პრობლემა ფილოსოფიიდან გაქცევით მოგვარებინა. მაგალითად, რევოლუციამდელი რუსეთის გამოჩენილი კრიმინალისტი ნ. ტაგანცევი ჩადენილი ქმედების მისი ჩამდენი პირისათვის ბრალად შერაცხვის პრობლემატიკაში ვრცლად ეხება ნების თავისუფლებისა და დეტერმინიზმის დაპირისპირებას და მიდის დასკვნამდე, რომ ნების თავისუფლება, მისი მატაფიზიკური გაგებით, ენინაალმდეგება მიზეზობრიობის პრინციპს. ავტორის აზრით, სამყაროში ყველაფერი საკმაო საფუძვლის კანონს ემორჩილება. ამ კანონს ემორჩილება ადამიანის დანაშაულებრივი ქმედებაც. მაგრამ ირკვევა, რომ დეტერმინიზმი შეიძლება იყოს უკიდურესიც, როცა, მაგალითად, ადამიანის სიკვდილი, გამონვეული მეხის დაცემით, ცოფიანი ძაღლის ნაკბენით, სულით დაავადებულის მიერ მისი მოხრჩობით ან გაძარცვის მიზნით ჩადენილი გასროლით, - ყვეაფერი ეს ერთი საერთო მიზეზიდან მომდინარეობს და ადამიანის სიკვდილის მიზეზებს შორის აქ მინიმუმებული განსხვავება ფორმალურია და, ამდენად, სისხლის სამართლის სფეროში შეურაცხადობის განსაკუთრებული პირობების ძიება ზედმეტია (11. გვ. 331-333).

ნ. ტაგანცევი დეტერმინიზმის ამ უკიდურეს გაგებას და მის შედეგებსაც არ ეთანხმება, ხოლო ნების თავისუფლების მეტაფიზიკური გაგება მისთვის განსაკუთრებით მიუღებელია. მაგრამ, მეორე მხრივ, ავტორი ვერც იმ ფაქტს ვერ გაექცა, რომ ნებისყოფის თავისუფლების უარყოფა შეიძლება მეორე უკიდურესობაში – მექანიკურ დეტერმინიზმში – გადაიზარდოს, სადაც დასჯის რაციონალური პირობები აზრს კარგავენ. აქედან ავტორი ასკვნის, რომ „მეტაფიზიკური ფორმულის ეს ნაკლოვანებანი გვაიძულებენ, უპირატესობა მივანიჭოთ საკანონმდებლო, პოზიტიურ ფორმულას, რომელიც სისხლისსამართლებრივი ბრალისა და მისი ელემენტების ცნებას ეყრდნობა“ (11. გვ. 338).

როგორც ჩანს, ნ. ტაგანცევი არც ნების თავისუფლების მეტაფიზიკურ და არც მექანიკურ დეტერმინიზმიდან გამომ-

დინარე უკიდურეს დასკვნებს ეთანხმება. ამაში თავისთავად დასაძრახი არაფერია, რადგან ინდერმინისტულად გაგებული თავისუფლება უბრალოდ, თვითნებობაა, რომელიც მიზეზი-ობრიობის პრინციპს რომ თავი დავანებოთ, პოზიტიური პასუხისმგებლობის, როგორც მოვალეობისადმი ადამიანის დამოკიდებულების, ფაქტსაც გამოორიცხავს. მაგრამ ნ. ტაგანცევის მტკიცება, რომ შეურაცხადობის საკითხი პოზიტიური სისხლის სამართლის სფეროში (ინდეტერმინიზმისა და დეტერმინიზმის დაპირისპირებისაგან დამოუკიდებლად) გადანყდეს, ნიშნავს ამ საკითხის გატანას ფილოსოფიის გარეთ, ანუ ამ საკითხში ფილოსოფიიდან გაქცევას. საინტერესოა, რომ სისხლისსამართლებრივი ბრალისა და პასუხისმგებლობის პრობლემატიკაში ფილოსოფიიდან გაქცევის მცდელობა არაერთგზის დადასტურებულა, მაგრამ ამგვარი მცდელობა ისეთი ავტორისაგან, როგორიცაა, მაგალითად, კლაუს როქსინი, რამდენადმე მოულოდნელია. მართლაც, ხსენებული ავტორი თანამედროვე გერმანელ კრიმინალისტებს შორის ( მისი არაერთი ფუნდამენტური ხასისათვის შრომით) გამორჩეულია. იგი ფრიად საინტერესოდ განიხილავს სისხლის სამართლში ბრალისა და ნეგატიური პასუხისმგებლობის პრობლემასაც და ანვითარებს მოსაზრებას, რომელიც ჩვენთვის ამჯერად მეტად ნიშანდობლივია. მხედველობაში გვაქვს სისხლის სამართლის სფეროში ბრალის პრობლემის გადანყვეტის მეთოდოლოგიური პრობლემები. კერძოდ, კ. როქსინი, ერთი მხრივ, უარყოფს ბრალის პრობლემატიკაში ნების თავისუფლების ფილოსოფიურ პრობლემას, აგრეთვე ე. წ. მკაცრი დეტერმინიზმის არგუმენტებს იმ მოტივით, რომ მათი ემპირიული მეცნიერული დასაბუთება შეუძლებელია. მაგრამ, მეორე მხრივ, განიხილავს ბრალის იმ თეორიებს, რომლებიც გარკვეული ფილოსოფიური მიდგომის გარეშე არა თუ სწორად გადაჭრილი, არამედ სწორად გაანალიზებულიც კი ვერ იქნება. მაგალითად, ბრალი, როგორც სხვანაირად მოქმედების შესაძლებლობა, ხასიათის თუ ცხოვრების წესის ბრალი, ბრალი როგორც სამართლებრივად შეუწყნარებელი განწყობა თუ მრწამსი, ბრალი, როგორც შერაცხვა ზოგადპრევენციული საჭიროებისათვის,

და, ბოლოს, ბრალი, როგორც უსამართლო ქმედება, მიუხედავად ნორმატიული მოთხოვნადობისა, საკმაოდ რთულ ფილოსოფიურ პრობლემებს უკავშირდება. მაგრამ, სამწუხაროდ, ავტორი რატომღაც მხოლოდ აკრიტიკებს ბრალის პრობლემის იმ მეთოდოლოგიურ საფუძვლებს, რაც გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკის უმაღლეს სასამართლოს 1952 წლის 18 მარტის გადაწყვეტილებაშია გამოხატული. ამ გადაწყვეტილების ერთ-ერთ არსებით დებულებას ცოტა ქვემოთ შევეხებით.

კ. როქსინის აზრით, ნების თავისუფლების ფილოსოფიური კონცეფცია, რომელიც სხვაგვარად მოქმედების შესაძლებლობის პოსტულატს ემყარება, შეიძლება გამოდგეს იმ ვარაუდისათვის, რომ სხვაგვარად შეუძლია მოიქცეს ადამიანთა უმრავლესობას ანუ ე. წ. “ საშუალო ადამიანს,” მაგრამ ამ კონკრეტულად მოქმედი პირის მიმართ ის ემპირიულად დაუმტკიცებადია ისევე, როგორც ემპირიულად დაუმტკიცებადია მკაცრი დეტერმინიზმიც. აქედან გამომდინარე, ავტორი ასკვნის, რომ ბრალის პრობლემა სისხლის სამართალში ნების თავისუფლების პრობლემისაგან დამოუკიდებელია (12. გვ. 868). მაგრამ, როგორც ჩანს, ავტორი გრძნობს იმ უხერხულობას, რასაც ბრალის პრობლემატიკაში ნების თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემის უარყოფა ან უგულებელყოფა იწვევს და ის იძულებული ხდება, ეს ფილოსოფიური პრობლემა ბრალის პრობლემატიკაში ამოსავალ პრინციპადაც აღაიროს იმის მიუხედავად, რომ იგი, ავტორის აზრით, ზუსტად დაუმტკიცებადია (12. გვ. 870). ცხადია, ნების თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემის ზუსტი მეცნიერული თუ ემპირიული დასაბუთება შეუძლებელია, მაგრამ ამის გამო ფილოსოფიიდან ბრალის პრობლემის გატანა (ანუ ბრალის პრობლემატიკაში ფილოსოფიიდან გაქცევა) გაუმართლებელია. იმისი მოთხოვნა, რომ ნების თავისუფლების მსგავსი ფილოსოფიური პრობლემები კერძო მეცნიერებაში დამკვიდრებული აზროვნების წესის მიხედვით გადაწყდეს, თავისი არსით პოზიტივისტურია და ფილოსოფიის უარყოფას წარმოადგენს. ამის გამოა, რომ კ. როქსინი გერმანიის ფედერაციული რესპუბლი-

კის უზენაესი სასამართლოს 1952 წლის 18 მარტის გადაწყვეტილებაში ბრალის პრობლემატიკისათვის ერთ, მეტად არსებით, დებულებას სათანადო ყურადღებას არ აქცევს, მაშინ, როდესაც ეს დებულება, ჩვენი აზრით, საგანგებო ყურადღებას მოითხოვს. კერძოდ, ამ გადაწყვეტილების თანახმად, “ბრალში გაკიცხვის შინაგანი საფუძველი მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი ორინტირებულია თავისუფალ, პასუხისმგებლურ, ზნეობრივ თვითგანსაზღვრებაზე და ამიტომ მას შეუძლია გადაწყვიტოს როგორც სამართლის სასარგებლოდ, ისე მის საწინააღმდეგოდ. “აქ ჩვენს ყურადღებას იქცევს ტერმინი “პასუხისმგებლური, ზნეობრივი თვითგანსაზღვრის უნარი “ ანუ უნარი იმისა, რომ ადამიანმა მიიღოს პასუხისმგებლური გადაწყვეტილება. ცხადია, ტერმინი “პასუხისმგებლური” პასუხისმგებლობის პოზიტიური ასპექტის ნიშანია. სამწუხაროდ, სისხლისსამართლებრივი ბრალის შესახებ კ. როქსინის მიერ მიმოხილულ თეორიებში და ამ თეორიების ავტორისეულ კომენტარებში პოზიტიური პასუხისმგებლობის იდეა ნახსენებიც არაა. ადამიანის პიროვნება კი პასუხისმგებლობის სათანადო გრძნობისა და უნარის გარეშე შეუძლებელია. ამდენად, ძნელია დავეთანხმოთ კ. როქსინის იმ დასკვნას, რომ ბრალის პრობლემა ნების თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემისაგან დამოუკიდებლად უნდა გადაწყდეს, თუმცა ეს დასკვნა, როგორც ჩანს, თანამედროვე სისხლის სამართალში გაბატონებულად უნდა ჩავთვალოთ. ლაშა-გიორგი კუტალიას აზრით, კ. როქსინის დებულება, რომ ბრალის პრობლემა ნების თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემისაგან დამოუკიდებლად უნდა გადაწყდეს, თანამედროვე სისხლის სამართალში სულ უფრო ბატონდება, ესე იგი სულ “ უფრო და უფრო იკვეთება ტენდენცია, რომლის თანახმად ნების თავისუფლების პრობლემა (ფილოსოფიური გაგებით) ბრალეულობის შესახებ საკითხის გადაწყვეტისას უკვე მხედველობაში არ მიიღება” (10. გვ. 628).

ამრიგად, გამოდის, რომ ნების თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემა ბრალის პრობლემის გადაწყვეტისას მხედველობაში არ უნდა იქნეს მიღებული. ცხადია, ბრალის პრობ-

ლემატიკის გატანა ნების თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემის გარეთ, უეჭველად შეიცავს იმ საფრთხეს, რომ ბრალის პრობლემა საზოგადოდ ფილოსოფიური კატეგორიებისაგან მოწყვეტილი აღმოჩნდეს. უკვე ითქვა, რომ ბრალი პასუხისმგებლობის კატეგორიისაგან მოწყვეტით არ არსებობს, რადგან ბრალი, როგორც სუბიექტის უპასუხისმგებლობის სინონიმი, პასუხისმგებლობის პოზიტიური და ნეგატიური ასპექტების კავშირის ფორმაა. ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ “ბრალი” სოციალური ფილოსოფიის ერთ-ერთ დამოუკიდებელ კატეგორიას წარმოადგენს.

რაკი აქ ტერმინი “კატეგორია” ვახსენეთ, ზედმეტი არ იქნება, თუ მის წარმოშობას მოკლედ მაინც შევხებით. ამ მხრივ ფრიად საინტერესოა პროფ. თ. ბუაჩიძის მტკიცება, რომ ეს ტერმინი ბერძნული წარმოშობისაა და თავდაპირველად ნიშნავდა დადანაშაულებას, მხილებას. მაგრამ მისი ფილოსოფიური ანალიზის შედეგად “კატეგორია” გაუტოლდა არსებულში რაიმეს აღმოჩენას, არსებულის ძირეულ დახასიათებას (2. გვ. 3). რაკი “კატეგორია” არსებულში რაიმეს მხილებას ანუ აღმოჩენას აღნიშნავს, კატეგორიაში მოაზრებული საგანი ნიშნავს ამ საგნის აღმოჩენას. მით უფრო, რომ კატეგორია თეორიული აზრის ერთ-ერთი ლოგიკური ფორმაა. კატეგორიის უნიკალური თვისების შესახებ მითითებული იყო ჯერ კიდევ პითაგორელების კატეგორიების ცხრილში, სადაც ამ ცხრილის ყოველი ელემენტი ურთიერთდაპირისპირებულ მდგომარეობას გამოხატავს. როგორც აღნიშნულია, ამ კატეგორიების ცხრილში ნათლად გამოიკვეთა აზრი იმის შესახებ, რომ ცალკეულ კატეგორიებს კავშირი აქვთ მათ საპირისპიროსთან, საზღვარს უსაზღვროსთან, კენტს – ლუნთან და ა.შ. ამ თვალსაზრისში კატეგორიათა დიალექტიკური გააზრების ჩანასახი შეიძლება დავინახოთ (2. გვ. 16).

მართლაც, თუ არსებობს “საზღვარი,” როგორც გარკვეული კატეგორია, მაშინ არსებობს მისი საპირისპირო კატეგორიაც, კერძოდ, “უსაზღვრო.” თუ “საზღვარი” აზროვნებაში ქმნის “უსაზღვროს,” როგორც პირველის საპირისპიროს, მაშინ ლოგიკურია დასკვნაც, რომ “პასუხისმგებლობა,” როგორც კა-

ტეგორია, საფუძველია თავისი ისეთი საპირისპიროსათვის, როგორც არის“ უპასუხისმგებლობა, “ ხოლო ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, ნეგატიური პასუხისმგებლობის საფუძველია. აქ, როგორც ჩანს, იგულისხმება საფუძველ-შედეგის კავშირი. ამჯერად საფუძველ-შედეგის კავშირს ერთი ასპექტით შევხებით, როცა საპირისპირო კატეგორია აუცილებლობით მიიღება. პროფ. ს. წერეთელი წერდა, რომ ამ პოზიციიდან საფუძველი არის ასეთი მისი საპირისპიროსათვის, როგორც შედეგისასთვის. მაგალითად, სასრული გადადის უსასრულოში და პირიქით უარყოფის საშუალებით“ 13. გვ. 77).

ამრიგად, ამკარაა, რომ პოზიტიური “პასუხისმგებლობა“ არის საფუძველი მისი ისეთი საპირისპიროსათვის, როგორცაა „უპასუხისმგებლობა“, ხოლო ეს უკანასკნელი არის საფუძველი ნეგატიური პასუხისმგებლობისათვის, რადგან სუბიექტი ნეგატიური წესით პასუხს აგებს თავისი უპასუხისმგებლო ქმედებისათვის. მამასადაამე, **“უპასუხისმგებლობა“ არის პასუხისმგებლობის პოზიტიური და ნეგატიური ასპექტების კავშირის ფორმა.** რადგან ზოგიერთი კატეგორია კავშირის წესის ფორმითაც არსებობს (მაგალითად, თავისუფლებისა და აუცილებლობის კავშირი გაშუალებულია პოზიტიური პასუხისმგებლობით), იგულისხმება, რომ „უპასუხისმგებლობა“ დამოუკიდებელი კატეგორიის აღმნიშვნელია. მოკლედ რომ ვთქვათ, იგულისხმება „ბრალის“ კატეგორია. თუ კატეგორია საზოგადოდ არსებულის მხილებას, მის აღმოჩენას ნიშნავს, მაშინ შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ბრალის კატეგორია უკვე აღმოჩენილია, თუმცა ეს ჩვენ ჯერ კიდევ 2001 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიულ ნაშრომში დავადასტურეთ (9). სამწუხაროდ, ქართულ იურიდიულ ლიტერატურაში ეს ფაქტი შეუმჩნეველი დარჩა იმის მიუხედავად, რომ ბრალის პრობლემა სხვა ნაშრომებშიც განვიხილეთ. მაგრამ ამჯერად ბრალის კატეგორიას სასაზღვრო კატეგორიების სისტემაში იმიტომ შევხებით, რომ ბრალის პრობლემის გადაჭრას, როგორც უკვე ჩანს, ფილოსოფიიდან გაქცევის გზით ცდილობენ, მაშინ როდესაც ფილოსოფიური კატეგორიების შემოქმედებითი გამოყენების გარეშე ბრალის კატეგორიალური გააზრება

შეუძლებელია. ბრალის კატეგორია ვერ მოიაზრება არა მარტო თავისუფლებისა და პოზიტიური პასუხისმგებლობის გარეშე, არამედ პასუხისმგებლობის კატეგორიის სასაზღვრო კატეგორიების სისტემაში გააზრების გარეშეც. როგორც მართებულად აღნიშნავდა პროფ. თ. ბუაჩიძე, “ შემეცნება, რომელსაც ესწრაფვის ყოველი სპეციალური მეცნიერება, შეუძლებელია კატეგორიების გამოყენების გარეშე. მაგრამ სპეციალური მეცნიერება თავად არ იკვლევს მის მიერ გამოყენებული ფილოსოფიური კატეგორიების არსებას” (2. გვ. 6), რადგან კატეგორიების კვლევა ფილოსოფიაში გადადის. ავტორის მართებული დასკვნით, “ სპეციალური მეცნიერების ბევრი გამოჩენილი წამომადგენლის შრომებში ვხვდებით ამგვარ გადასვლებს ფილოსოფიის სფეროში და ეს არცაა შემთხვევითი. ეს ერთხელ კიდევ ადასტურებს იმას, რომ სპეციალური მეცნიერება მის მიერ მოხმარებული კატეგორიებისა და თეორიული წანამძღვრების დაზუსტება-გაცნობიერებისათვის აუცილებლობით მოითხოვს ფილოსოფიას” (2. გვ. 7).

ამრიგად, ბრალის კატეგორია, ისევე როგორც სხვა მსგავსი ცნება თუ პრობლემა, ფილოსოფიიდან გაქცევით კი არ მოიპოვება, არამედ, პირიქით, ფილოსოფიაში ჩაღრმავებით (თუნდაც ნების თავისუფლების პრობლემატიკაში), ხოლო როცა ფილოსოფიური კატეგორია ფილოსოფიის სფეროში განიხილება, მაშინ საქმე ეხება აზროვნების შემობრუნებას საკუთარი თავისაკენ, ესე იგი აქ იგულისხმება თვითცნობიერების აქტი (2. გვ.7).

ფილოსოფიაში კი ჯერ კიდევ არისტოტელეს კატეგორიული მოძღვრებიდანაა ცნობილი, რომ არსებობს კატეგორიების სისტემა, მათი ურთიერთკავშირი, როცა კატეგორიები გულისხმობენ ერთმანეთს, ერთი კატეგორია ეფუძნება მეორეს (2. გვ. 6), ხოლო ეს დებულება კატეგორიების სისტემაში „პასუხისმგებლობის“ კატეგორიის ამ მოკლე ანალიზმაც დადასტურა. ვიმეორებთ, პასუხისმგებლობა (მისი პოზიტიური ასპექტით) არის შინაარსი, რომელიც ურთიერთობას, როგორც მისი გამოვლენის ფორმას, მოითხოვს; ურთიერთობა, თავის მხრივ, არკვევს პასუხისმგებლობის სუბიექტის მიმარ-



თებას „ინსტანციასთან“, ესე იგი იმას, თუ ვის წინაშეა სუბიექტი პასუხისმგებელი და რატომ; ამის გარკვევა, თავის მხრივ, არკვევს იმასაც, გადადის თუ არა ნორმა, როგორც ქცევის წესი, მართლწესრიგში; მართლწესრიგის ბრალეული დარღვევა ნეგატიურ პასუხისმგებლობას მოითხოვს, ნეგატიურმა პასუხისმგებლობამ კი, სუბიექტი კვლავ პოზიტიური პასუხისმგებლობისკენ უნდა შემოაბრუნოს, ე.ი. თავის თავდაპირველ მონოდებას დაუბრუნოს.

ბოლოს, ფილოსოფიაში ადამიანის პიროვნების ერთ-ერთი უმთავრეს ნიშნად, რითაც იგი ცხოველისაგან განსხვავდება, მიჩნეულია პასუხისმგებლობის გრძნობა და უნარი იმისა, რომ იგი ნორმატიულად დადგენილი ვალდებულებას მოეკიდოს პასუხისმგებლურად, ესე იგი ამ ვალდებულების აღსრულების განწყობით. აქედან გამომდინარეობს, რომ ვინც პასუხისმგებლობის პოზიტიურ ასპექტს პირწმინდად უარყოფს ან უგულებელყოფს და მხოლოდ ნეგატიურ პასუხისმგებლობას აღიარებს, ის **ადამიანის პიროვნებას ცხოველთან ათანაბრებს. აქ, როგორც უკვე ჩანს, გემოვნების საკითხი კი არ დგას, არამედ ადამიანის პიროვნების იმ თვისებისა, რომლის გარეშე ადამიანის პიროვნება შეუძლებელია.** სამწუხაროდ, იურიდიულ ლიტერატურაში პოზიტიური პასუხისმგებლობის იდეა ხშირად ხდება ნეგატიური დამოკიდებულების ობიექტი. მაგალითად, პ. დაგელი და ვ. ნომოკონოვი აღიარებენ პასუხისმგებლობის დაყოფას პოზიტიურ და ნეგატიურ ასპექტებად, მაგრამ ისინი ფიქრობენ, რომ სისხლისსამართლებრივი მოწესრიგების საგანი და მეთოდი პოზიტიურ პასუხისმგებლობას გამოორიცხავს. ამტკიცებენ, რომ „სისხლის სამართალი სუბიექტთა ზოგადსამართლებრივ სტატუსს არ ადგენს. ამიტომ მოქალაქეთა ზოგადი ვალდებულება, დაიცვან სისხლის სამართლის კანონმდებლობა, პასუხისმგებლობას არ წარმოადგენს. პასუხისმგებლობა სისხლის სამართალში რეალურად არსებობს მხოლოდ დანაშაულის ჩადენასთან დაკავშირებული კონკრეტული სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის ჩარჩოებში“ (4. გვ. 71).

როგორც ჩანს, ირკვევა, რომ არსებობს პოზიტიური პასუხისმგებლობის იდეა საზოგადოდ, მაგრამ ის თურმე სისხლის სამართალში არ ვლინდება. ჯერ ერთი, ზოგადი (ამ შემთხვევაში პოზიტიური პასუხისმგებლობის იდეა) კერძოში გამოვლენის გარეშე არ არსებობს. მეორეც, თუ პასუხისმგებლობის გრძნობა, რომელიც პოზიტიური პასუხისმგებლობით გამოიხატება, ადამიანის პიროვნებას ახასიათებს, ვთქვათ, ზნეობის სფეროში, მაშინ რანაირად შეიძლება სისხლის სამართალში ადამიანის პიროვნება პასუხისმგებლობის ამ გრძნობას იყოს მოკლებული? მესამეც, როგორც ჩანს, დანაშაულის ჩადენის გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის იდეა იმდენად ყალბია, რომ იგი ადამიანის პიროვნებასაც ამახინჯებს. ნუთუ პიროვნება დანაშაულის ჩადენამდე საზოგადოდ მოკლებულია პასუხისმგებლობის გრძნობას? ასე რომ იყოს, მაშინ დანაშაულის ჩადენას მისი ჩამდენი პირი უპასუხისმგებლობის აქტად არც აღიქვამდა და მაშინ ნეგატიური პასუხისმგებლობაც მისთვის სრულიად უცხო იქნებოდა.

ამრიგად, პოზიტიური პასუხისმგებლობის ფილოსოფიური იდეისაგან სისხლის სამართლის მონყვეტა იმდენად აბსურდულ დასკვნებს იწვევს, რომ, როგორც იტყვიან, კომენტარი ზედმეტია. ცხადია, ინდერეტმინიზმი და მკაცრი, ცალსახა, დეტერმინიზმი მიუღებელია, მაგრამ ამის გამო ბრალის პრობლემა ფილოსოფიის გარეთ ვერც დაისმის და ვერც გადაიჭრება. პიროვნება თავისუფლების გარეშე შეუძლებელია. თუ პიროვნებას არჩევანის თავისუფლება არა აქვს, ესე იგი „თუ ასარჩევი არაფერია, მაშინ რომელიმე ერთი აქტი ურობს (ხაზგასმა ავტორისაა-გ.ნ) და უკვე აღარ ფუნქციობს პიროვნება. არჩევანი თავისუფალი აქტია, მაგრამ არაა თვითნებობა. მას შეგნებულობა, პასუხისმგებლობა, კატეგორიული იმპერატივები და ბრძანებები ახლავს თან”(3. გვ. 64).

ამრიგად, ადამიანის პიროვნება თავისუფლებისა და აუცილებლობის გარეშე შეუძლებელია, ხოლო აუცილებლობისა და თავისუფლების კავშირის ფორმას პასუხისმგებლობა წარმოადგენს. აქ, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება პასუხისმგებლობის პოზიტიური ასპექტი, როგორც პიროვნების სო-

ციალურობის განუყოფელი თვისება. ბუნებრივია, თუ პიროვნება შეიძლება ზოგჯერ მოიქცეს **უპასუხისმგებლოდ, ანუ, ბრალეულად**, ნაცვლად პასუხისმგებლური საქციელისა, და ამ უპასუხისმგებლობის ხასიათისა და ხარისხის შესაბამისად (ჩადენილი ქმედებისა და მისი შედეგების მიხედვით) ნეგატიური წესით პასუხს აგებს კიდევ ამისათვის.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ „ბრალი“ პასუხისმგებლობის პოზიტიური და ნეგატიური ასპექტების კავშირის ფორმაა, ხოლო, პასუხისმგებლობა, თავის მხრივ, სოციალური ფილოსოფიის კატეგორიაა, ბუნებრივია, რომ ბრალიც სოციალური ფილოსოფიის კატეგორიების სისტემაში იქნეს გააზრებული. მაშასადამე, ბრალის პრობლემა ფილოსოფიიდან გაქცევით კი არ გადაწყდება, არამედ, პირიქით, როგორც უკვე ითქვა, ფილოსოფიაში ჩაღრმავებით, როცა ნაჩვენები იქნება ბრალის უზოგადესი კატეგორიალური ბუნება და საზოგადოების ამა თუ იმ ნორმატიულ სისტემაში ამ უკანაქნელის სპეციფიკის შესაბამისად მისი გამოვლენის სპეციფიკაც. ცხადია, ბრალის პრობლემა შემდგომ ანალიზს მოითხოვს.

**GURAM NACHKEBIA**

**THE CATEGORY OF A GUILTY IN THE ADJUSTMENT OF CATEGORIES SYSTEM**

**Abstract**

In the article it is proved that eventual premeditation side as the negligent dependence of the subject before his infringing activities is unknown to the traditional fault theories. This is the evaluative “negligence” conception, which psychological analog does not exist. The same points the 342<sup>nd</sup> Article of Criminal Code of Georgia (service negligence), that is the sign of indifference.

It comes of it that eventual premeditation and negligence are both characterized as common sign (indifference). This will be justified that the “indifferent” we can change with the term “irresponsible”. This means that the subject revealed the irresponsible dependence before the requirement of the criminal or providence norms, as the result of which he committed a infringing activity

provided by the criminal law. The premeditation before the state is the conscious negation of the positive responsibility, and the carelessness is recognized by his repudiation.

From the other side, the fault for the infringing activity - this is not an abstract accusal, as it is taken in the normative fault theory (the accusal has not the corresponding subject), but is the basis of the accusal (the subject is accused of his irresponsibility in the infringing activity). Though the problem needs to be examined.

### ლიტერატურა:

1. **გ. ბანძელაძე**, სინდისის ცნება მარქსისტულ ეთიკაში, თბილისი, 1977 (ნაწილი მეორე).
2. **თ. ბუაჩიძე**, კატეგორიის რაობა, “თანაფარდობითი კატეგორიები”, თბილისი, 1963.
3. **ა. ბრევაძე**, ჰუმანიზმის პროცესის როლი ადამიანის ფორმირებაში, “ადამიანი, ინდივიდი, პიროვნება”, 1987.
4. **П. С. Дагель, В. А. Номоконов**, Основные направления советской уголовной политики, “Проблемы советской уголовной политики”, Владивосток, 1985.
5. **ა. გულიგა**, კანტი, თბილისი, 1967.
6. **ზ. კაკაბაძე**, ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა, თბილისი, 1987.
7. **A. Kaufmann**, Das Schuldprinzip, Heidelberg, 1961.
8. **გ. ნაჭყებია**, ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემა სიხლის სამართალში, თბილისი, 1975 (საკანდიდატო დისერტაცია).
9. **გ. ნაჭყებია**, ბრალი როგორც სოციალური ფილოსოფიის კატეგორია, თბილისი, 2001.
10. **ლაშა-გიორგი კუტალია**, ბრალი სისხლის სამართალში, თბილისი, 2000.
11. **Н. С. Таганцев**, Русское уголовное право, часть Общая, том 1, Тула, 2001.
12. **K. Roxin**, Strafrecht, Allgemeiner Teil, Band 1, 4 Auflage, München, 2006.
13. **ს. წერეთელი**, დიალექტიური ლოგიკა, თბილისი, 1965.  
*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებაში.*



## **მურმან გორგოშიძე** (ბათუმი)

**მურმან გორგოშიძე** – ფილოსოფიის დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული 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).

### **სამართალი და პოლიტიკა: ურთიერთმიმართების თანამედროვე ასპექტები**

**საკითხის დასმა.** სამართალი, როგორც ადამიანთა ქცევის მარეგულირებელი, რთულ ურთიერთმიმართებაში იმყოფა საზოგადოებრივი ურთიერთობების სხვა რეგულატორებთან.

ამ მიმართებებიდან აღსანიშნავია სამართლისა და პოლიტიკის მიმართება. ტრადიციულად სამართლის ქვეშ დოგმატურ იურისპრუდენციას გულისხმობდნენ, ანუ კანონისა და სამართლის ცნებები ერთმანეთს ემთხვეოდა და მიჩნეული იყო, რომ სამართალი, იგივე კანონი, სახელმწიფოს და ამდენად პოლიტიკის შემოქმედებაა, პოლიტიკური მოვლენაა, პოლიტიკური ღონისძიებაა.

ამგვარად გაგებულნი სამართალი შეიძლება დავახასიათოთ როგორც ძალისმიერი ინსტრუმენტი, რომელიც სახელმწიფო იძულების ძალაზე დაყრდობით ცხოვრებაში ატარებს გარკვეულ ნორმატივებს; იქმნება შთაბეჭდილება, რომ სამართლებრივი მატერიის დიდი მასა, რომელიც მავალეებელი ნორმებით გამოიხატება წარმოადგენს სახელმწიფო ხელი-

სუფლების ნების პირდაპირ გაგრძელებას, რომ სამართალს საკუთარი ლოგიკა არ აქვს და იგი მხოლოდ სახელმწიფოს ნებით ფუძნდება (8, გვ. 195-196).

როგორც ჩანს, ეს მთლად ასე არ უნდა იყოს; სამართლის განვითარებასთან ერთად ცხადი ხდება, რომ სამართალს აქვს რაღაც თავისი, თვითმყოფადი, ისეთი რამ, რაც მიეკუთვნება მხოლოდ სამართალს, როგორც უნიკალურსა და განსაკუთრებულ მოვლენას. ამას ისიც მონიშნავს, რომ სამართლებრივი ცნობიერება არ ამოიწურება მხოლოდ კანონისმიერი ურთიერთობებით, მისი შინაარსი გაცილებით ფართოა. ჩვენი მიზანია ვაჩვენოთ სამართლისა და პოლიტიკის მიმართება ამ თვალსაზრისით.

**სამართლისა და კანონის განსხვავება.** სამართლისა და პოლიტიკის მიმართების განხილვამდე საჭიროა ერთმანეთისაგან განვასხვაოთ სამართალი და კანონი. ერთნი თვლიან, რომ სამართალი და კანონი იგივეობრივია, რადგან სამართალი ცოცხლობს კანონით და „კანონს არ აქვს სამართლისაგან განსხვავებული თავისი საკუთარი არსი“ (1, გვ. 148), ამიტომ, კანონის გარეშე, კანონის მიღმა სამართალი არ არსებობს. კანონს ქმნის სახელმწიფო, მაშასადამე, კანონი (იგივე სახელმწიფო) წარმოადგენს სამართლის ერთადერთ წყაროს. გამოდის, რომ რასაც სახელმწიფო ამბობს თავისი კანონების საშუალებით, ისაა სამართალი.

მეორე თვალსაზრისის მიხედვით, შეუძლებელია სამართალი ემთხვეოდეს კანონს, ვინაიდან სამართალი თავის თავში მოიცავს ბუნებით სამართალსაც, ანუ ადამიანის ისეთ სოციალურ-სამართლებრივ უფლებებსაც, რომლებიც არაა ფიქსირებული კანონებში. ამ თვალსაზრისით, სამართალი, როგორც საზოგადოებრივი ურთიერთობების რეგულატორი, დამოუკიდებელია სახელმწიფოსაგან, უფრო მეტიც, წინ უსწრებს კანონს და, როგორც ზეისტორიული მოვლენა, არსებობს ბუნებითი სამართლის სახით. სახელმწიფო ამ გაგებით წარმოდგენილია, როგორც ინსტიტუტი, რომელიც კი არ ადგენს სამართალს, არამედ აფორმებს, გამოჰყავს იგი საკანონმდებლო საქმიანობით სამართლებრივი სინამდვილიდან. მა-

შასადამე, სახელმწიფო წარმოადგენს კანონების და არა სამართლის შემოქმედსა და წყაროს.

როგორც ვხედავთ, მეორე შეხედულება სამართალს განიხილავს, როგორც გარკვეულ პრინციპებსა და ღირებულებებს, როგორც საზოგადოებრივი ურთიერთობების თავისუფლების ფორმასა და ზომას. აქედან გამომდინარე სამართალი არ შეიძლება იყოს უსამართლო, ხოლო „კანონი სხვადასხვა სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული ფაქტორების გავლენის, სულაც, ელემენტარული შეცდომის გამო, შესაძლოა, ცდომილებაში აღმოჩნდეს სამართალთან – იყოს უსამართლო“ (3, გვ. 300).

ზემოთქმულის მიხედვით, ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვაოთ, კანონისა და პოლიტიკის, ერთი მხრივ, ხოლო, მეორე მხრივ, სამართლისა და პოლიტიკის მიმართება.

ამდენად ჩვენ ორგვარი მიმართება უნდა განვიხილოთ: პირველი – კანონსა და პოლიტიკას შორის და მეორე – სამართალსა და პოლიტიკას შორის.

**კანონი და პოლიტიკა.** დასავლეთის პოლიტიკური მეცნიერება იმთავითვე დაუპირისპირდა შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც კანონი არის პოლიტიკური ღონისძიება და, მაშასადამე, კანონი არის პოლიტიკა. ამის საპირისპიროდ დასავლეთში წამოყენებული იქნა თეზისი სამართლის „პოლიტიკური სტელირულობის შესახებ“. ამ თეზისს დიდი ხნის განმავლობაში ბევრი მომხრე ჰყავდა. ცხადია, ამგვარი შეხედულება უკიდურესობაა, ეს დაადასტურა კიდევ სამეცნიერო აზრის განვითარებამ, კერძოდ აშკარად გამოიკვეთა იურისპრუდენციის პოლიტიზაციის ტენდენცია. მაგალითად, სახელმწიფო სამართლის გერმანული მეცნიერება არ უარყოფს თავის კავშირს პოლიტიკასთან. მათი აზრით, კონსტიტუციასა და პოლიტიკას შორის არსებობს ურთიერთგანპირობებულობის ბუნიებრივი კავშირი (5, გვ. 41).

რასაკვირველია, კანონი ასრულებს პოლიტიკურ ფუნქციას, გარდა იმისა, რომ პოლიტიკურად აბსოლუტურად ნეიტრალური კანონი არ შეიძლება არსებობდეს თუნდაც იმიტომ, რომ კანონს სახელმწიფო ხელისუფლების უმაღლესი

ორგანო ღებულობს და მისი მიღება-არმიღების საკითხი უკვე გარკვეული პოლიტიკაა, კანონი სხვა მხრივაც ასრულებს პოლიტიკურ ფუნქციას, კერძოდ:

ხელისუფლებისა და მმართველობის ურთიერთობები, რომლებიც შეადგენს პოლიტიკის შინაარსს დადგენილი კანონით;

კანონი აწესრიგებს ურთიერთობებს პოლიტიკური სისტემის სუბიექტებს შორის;

კანონით იურიდიულადაა გაფორმებული პოლიტიკური წეს-წყობილება;

კანონით იურიდიულადაა გაფორმებული სახელმწიფო ხელისუფლების ორგანოთა შექმნის წესი, სტრუქტურა, კომპეტენცია;

კანონით იურიდიულადაა გაფორმებული მოქალაქეთა უფლებები და თავისუფლებები და სხვა.

პოლიტიკა არ დაიყვანება კანონზე და ვერც შემოიფარგლება მისით. პოლიტიკა უფრო ფართოა, ვიდრე კანონი. პოლიტიკასა და კანონს შორის შეიძლება დავამყაროთ ისეთივე ურთიერთობა, როგორიც არსებობს მიზანსა და საშუალებას შორის, სადაც მიზანი არის პოლიტიკა, კანონი კი საშუალება.

კანონისა და პოლიტიკის სპეციფიკიდან გამომდინარე, კანონსა და პოლიტიკას შორის არ შეიძლება არსებობდეს სრული ჰარმონია. საქმე ის გახლავთ, რომ პოლიტიკის არსი არ ვლინდება მხოლოდ პოზიტიურ კანონმდებლობაში. პოლიტიკას განვითარების საკუთარი სპეციფიკა აქვს. კერძოდ, პოლიტიკაში გვხვდება როგორც ფორმალურ-იურიდიული, ასევე ფაქტობრივი ურთიერთობები. ფაქტობრივ ურთიერთობებს, პოლიტიკურ ნორმებს, პოლიტიკურ ტრადიციებს, კანონმდებელი ვერ ითვალისწინებს და არცაა ვალდებული გაითვალისწინოს, პოლიტიკა ნორმატიული გადაფორმების გარეშეც ფლობს რეალურ ძალას, ამდენად პოლიტიკა პროცესია, რომელსაც აქვს განვითარების საკუთარი ლოგიკა, რის გამოც კანონს არ შეუძლია მკაცრად ფორმალიზებულ ჩარჩოებში მოაქციოს პოლიტიკა. ამიტომ კანონში ერთმანეთს უპი-



რისპირდება და ამავე დროს ერთმანეთს ერწყმის სამართლისა და რეალური პოლიტიკური ძალაუფლების მომენტი.

აქედან გამომდინარე, სავსებით რეალურია, რომ პოლიტიკური ხელმძღვანელობის სტრატეგიისა და ტაქტიკის შეცვლა განხორციელდეს კანონისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ არა სამართლისაგან დამოუკიდებლად.

განვითარებული დემოკრატიის მქონე თანამედროვე სახელმწიფოებში ასეთ ხოლმე, ჯერ ყალიბდება საზოგადოებრივი ცხოვრების გარდაქმნის პოლიტიკური კონცეფცია სამართლის ფარგლებში, ხოლო შემდეგ მისი განხორციელების საკანონმდებლო ბაზა.

რამდენად ინტენსიური იქნება პოლიტიკურ დოქტრინათა სამართლის საშუალებით კანონის ენაზე გადაყვანა, მით უფრო წარმატებული აღმოჩნდება რეფორმა.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ

- ზოგიერთ სამართლებრივ სისტემაში, განსაკუთრებით იქ, სადაც კონტინენტურ სამართალზე დაფუძნებული მიდგომა გამოიყენება, კანონები პოლიტიკური განაცხადის როლს ასრულებს, ხოლო დეტალები ადმინისტრაციული ორგანოების მიერ მომზადებულ და აღსრულებულ ნორმებში აისახება (6, გვ. 42);
- კანონის მოვალეობაა პოლიტიკა გარდაქმნას სამართლებრივ ტექსტად;
- კანონმდებელი პოლიტიკის ამოცანებისა და სამართლებრივი განზრახვის მკაფიო განაცხადით უნდა ხელმძღვანელობდეს.

თუ გადავხედავთ თანამედროვე დემოკრატიულ სახელმწიფოებში მიმდინარე პროცესებს, დავინახავთ, რომ კანონი დემოკრატიზაციის პროცესის განვითარებასთან ერთად იძენს დამოუკიდებლობას მის ისეთ მენყვილესთან მიმართებაში, როგორცაა სახელმწიფო და პოლიტიკა და იგი სამართლის მხარეს იხრება. ამ ქვეყნებში კანონი სამართლიანობის განხორციელების საშუალება და მისით განპირობებული მოვლენა ხდება. კანონის სავალდებულო ძალა, განვითარებულ დემოკრატიებში, მორალს, ხალხის ნებას, მის ინტერესებს

ეფუძნება. თანამედროვე იურიდიული პოზიტივიზმიც კი არ უარყოფს სამართლის სისტემაში მორალური კრიტერიუმებისა და შეფასებების არსებობას (11, გვ. 105). აქედან გამომდინარე, ხელისუფლების მოქმედების ანუ მისი პოლიტიკის განმსაზღვრელია არა ხელისუფლების ნება, არა ვინრო პარტიული ინტერესები, არამედ ვალდებულება, რომელიც მომდინარეობს „სამართლის მიხედვით“ ცხოვრებიდან ანუ სოციალურად და სულიერად გამართლებული ქცევის მოთხოვნიდან. სპეციალისტთა ერთი ნაწილი საკანონმდებლო ორგანოში აუცილებელი წესით კანონპროექტის ეთიკურ ექსპერტიზაზეც ლაპარაკობს (10, გვ. 90)

საილუსტრაციოდ მოვიტანოთ კომუნიკაციური და გამააქტიურებელი სახელმწიფოს კონცეფცია (კომუნიკაციური და გამააქტიურებელი სახელმწიფოს შესახებ დანვრილებით იხილეთ: ლევან იზორია, თანამედროვე სახელმწიფო, თანამედროვე ადმინისტრაცია, თბ., 2009). ამ კონცეფციათა მიხედვით, თანამედროვე სახელმწიფოსა და მისი ადმინისტრაციის უმთავრესი მიზნის მიღწევა – საზოგადოების თითოეული წევრის კეთილდღეობის – უზრუნველყოფა თავად საზოგადოებასთან მჭიდრო თანამშრომლობითაა უკეთ შესაძლებელი, ამიტომ თანამედროვე სახელმწიფომ აქცენტი საზოგადოების თითოეული წევრისა და მისი ორგანიზაციული ერთეულების გააქტიურებაზე, მათი შესაძლებლობების გამოვლენაზე გადაიტანა. კომუნიკაციური სახელმწიფოს მთავარი კრედო სწორედ საჯარო ადმინისტრაციის მხრიდან საზოგადოებრივი ფაქტორების გააქტიურება გახლავთ. რასაკვირველია, ამ თანამშრომლობისას სახელმწიფოს პოლიტიკაა ძირითადი და განმსაზღვრელი, მაგრამ იცვლება სახელმწიფოს პოლიტიკის ჩამოყალიბებისა და განხორციელების ფორმები. “კომუნიკაციური სახელმწიფო ერთგვარი გასაზოგადოებელი სახელმწიფოს ფუნქციას ასრულებს” (2, გვ. 117). რაც, ჩვენი აზრით, მნიშვნელოვანი ფაქტორია თანამედროვე სახელმწიფოში კანონისა და პოლიტიკის მიმართების დასადგენად. კერძოდ, პოლიტიკა ყალიბდება რა სამოქალაქო საზოგადოებაზე დაყ-

რდნობით და მისი მეშვეობით, კანონი არ შეიძლება იყოს ხელისუფლების და მისი პოლიტიკის „შიშველი“ ნება.

**სამართალი და პოლიტიკა.** სამართალი არ ასრულებს პოლიტიკურ ფუნქციას. სამართალს, როგორც გარკვეულ პრინციპებსა და ღირებულებებს და პოლიტიკას შორის მიმართება გულისხმობს ერთგვარ სინთეზს პოლიტიკასა და სამართალს შორის, რომელიც კანონში უნდა განხორციელდეს. სამართალი და პოლიტიკა სტრუქტურულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. პოლიტიკური ურთიერთობა ყოველთვის დინამიკურია, ირაციონალურია, იგი ცდილობს მუდმივად ცვალებადი ცხოვრებისეული ურთიერთობების მოწესრიგებას, სამართალი კი პირიქით, სტატიკურ-რაციონალურია და ცდილობს შებოჭოს ცოცხალი, დინამიკური ძალები (7. გვ. 103-104).

უფრო დანვრილებით განვიხილოთ სამართლისა და პოლიტიკის განმასხვავებელი ნიშნები:

- პოლიტიკას სამართლისაგან დამოუკიდებლად არსებობა არ შეუძლია, სამართალს კი, როგორც პრინციპებსა და ღირებულებებს, არ სჭირდება განსაკუთრებული დაცვა;
- პოლიტიკურ ნორმებს აკლია სისტემურობა. პოლიტიკა უფრო მობილურია, ვიდრე სამართალი, უფრო მოქნილია ამა თუ იმ პრობლემასთან მიმართებაში;
- სამართალი გვევლინება სხვადასხვა სოციალური ჯგუფებისა და ინდივიდების ინტერესთა კომპრომისის მიღწევის საშუალებად, პოლიტიკა კი ამ ინტერესებს უპირისპირებს ერთმანეთს;
- პოლიტიკას, უხდება რა მოქმედება ამწუთიერი ინტერესებიდან გამომდინარე, „არის ყოფიერება რისკის სფეროში, არის მოღვაწეობა კანონიერებისა და უკანონობის, სიკეთისა და ბოროტების მერყევე წონასწორობაში“ (4, გვ. 446). პოლიტიკა შეიძლება დაუპირისპირდეს კანონს, მაგრამ არა სამართალს. პოლიტიკის მიზანია სამართლის, როგორც გარკვეული პრინცი-

პებისა და ღირებულებების გამოყენება პოლიტიკური გადაწყვეტილების მიღებისას;

- მართალია, პოლიტიკურ ნორმებს შეუძლიათ მოახდინოს პირდაპირი სოციალური რეგულირება და ამით დაუპირისპირდეს და გააუქმოს კანონი, მაგრამ ისინი ვერ აუქმებენ სამართალს, როგორც პრინციპებს და ღირებულებებს. პირიქით, ცდილობენ სამართლებრივი ხასიათი შესძინონ საკუთარ გადაწყვეტილებებს და ამით უზრუნველყონ მისი შესრულება. თავისთავად აღებულ პოლიტიკურ ნორმებს მაიძულებელი თვისება არ აქვთ (12, გვ. 312), ან თუ აქვთ დაბალი, ხარისხით;
- თანამედროვე დემოკრატიულ ქვეყნებში პოლიტიკას არ შეუძლია საკითხის გადაჭრა სამართლის გარეშე. პოლიტიკა საკითხის გადაწყვეტის საფუძვლებს ქმნის, საკითხის გადაწყვეტა კი კანონის პრეროგატივაა, რომელიც, თავის მხრივ, სამართალთანაა ნაზიარები;
- პოლიტიკური ნორმები სახელმწიფო ხელისუფლების საკანონმდებლო ორგანოთა საქმიანობის შემდეგ (ამ საქმიანობის ძირითადი არსი ისაა, რომ პოლიტიკური გადაწყვეტილებანი აზიაროს სამართალს და შექმნას სამართალთან ნაზიარები პოლიტიკა ანუ კანონი) იძენს სამართლებრივ ხასიათს, რის შედეგადაც „ფაკულტატიური მდგომარეობიდან“ გადადის ზოგადსავალდებულოში. ეს მომენტი გახლავთ იმის მტკიცების საფუძველი, რომ სამართლის წყაროა სახელმწიფო ხელისუფლება და სამართალი პოლიტიკური მოვლენა და კატეგორიააო;
- საკანონმდებლო პროცესი სახელმწიფო პოლიტიკის კანონებში გარდასახვის განსაკუთრებული პროცედურაა. ამ გზით სახელმწიფო იყენებს სამართლის შესაძლებლობებს თავისი პოლიტიკური მიზნების განსახორციელებლად (9, გვ. 161);

- სამართალი სამართლიანობას ემსახურება, პოლიტიკა სასარგებლოს. საკანონმდებლო საქმიანობამ უნდა შეასრულოს სამართლიანისა და სასარგებლოს შეთანხმება პოზიტიურ სამართალში ანუ კანონმდებლობაში;
- როცა პოლიტიკა იჭრება სამართალში, სამართლის არსებით ნიშანს სამართლიანობას, ენაცვლება პოლიტიკის არსებითი ნიშანი – სარგებლიანობა, შესაბამისად ეს თანაფარდობა კანონშიც აისახება, რის გამოც კანონი შეიძლება იყოს ნაკლებ სამართლიანი, მაგრამ სასარგებლო, ასეთი რამ საკუთრივ სამართალში შეუძლებელია მოხდეს;
- სამართლით შეზღუდული პოლიტიკა ქმნის სამართლებრივი კანონის სისტემას და, პირიქით, სამართლით შეუზღუდავი, იდეოლოგიზირებული პოლიტიკა არასამართლებრივი კანონმდებლობის საფუძველია.

როგორც ვხედავთ, სამართალს პოლიტიკასთან მიმართებაში თვითმყოფადობა გააჩნია. იგი პოლიტიკასა და ხელისუფლებაზე მალა მდგომი ფენომენია და ახორციელებს თავის საკუთარ უშუალო სამართლებრივ პოტენციალს, თავის ნამდვილ, რეალურ დანიშნულებას და არა ხელისუფლების ნებას.

**დასკვნები.** მაშასადამე, თანამედროვე განვითარებული დემოკრატიების ანალიზი კანონისა და პოლიტიკის მიმართების შესახებ საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ კანონი თანდათანობით მეტ დამოუკიდებლობას იძენს პოლიტიკასთან მიმართებაში; უფრო ზუსტად: პოლიტიკა დამოუკიდებელი ხდება სამართალზე და შესაბამისად კანონში უფრო მეტია სამართლიანობის ელემენტები, ვიდრე პოლიტიკის; ეს კი იწვევს ერთგვარ პარადოქსულ სიტუაციას, კერძოდ, ერთის მხრივ, კანონი ინარჩუნებს მჭიდრო კავშირს სახელმწიფოსთან, მისი შემოქმედებაა და, მეორეს მხრივ, და იმავდროულად ხდება ზოგადად პოლიტიკისგან და ხელისუფლებისაგან მისი დიფერენციაცია და გაუცხოება.

სამართლისა და პოლიტიკის ურთიერთმიმართების თანამედროვე ასპექტები კი შეიძლება ასე წარმოვადგინოთ:

- პოლიტიკისთან მიმართებაში, კანონისაგან განსხვავებით, სრული ავტონომიით ხასიათდება სამართალი (წ, გვ. 42). იგი იმდენადაა პოლიტიკისაგან ავტონომიური, რომ სამართლებრივი სახელმწიფოს იდეაც კი არ წარმოადგენს პოლიტიკურ პრინციპს;
- თანამედროვე განვითარებულ დემოკრატიულ სახელმწიფოებში, კანონი და პოლიტიკა თანაბარ მიმართებაში არის სამართალთან. სამართალი ორივე მათგანისათვის ერთნაირად წარმოადგენს შეფასების კრიტერიუმს;
- თანამედროვე განვითარებულ დემოკრატიულ სახელმწიფოებში, სამართლის ზოგადი პრინციპები წარმოადგენს როგორც პოლიტიკის, ასევე კანონმდებლობის ღირებულებით საფუძველს;
- თანამედროვე, სამართლებრივ სახელმწიფოში პოლიტიკაზე კანონის ზემოქმედების ძირითადი დანიშნულებაა არა მისი სრული იურიდიზაცია-ფორმალიზაცია, არამედ პოლიტიკის სფეროში სამართლებრივი ხასიათის მოთხოვნათა დანერგვა.

## MURMAN GORGOSHADZE

### LAW AND POLITICS: MODERN ASPECTS OF INTERCONNECTION

While analyzing the concepts of law, act and developed democracy, the author makes difference between the interconnection of law and politics and the interconnection of law and act. In his opinion in such a case law is independent in respect of politics, whereas act gradually becomes more autonomous in relation to politics.

#### ლიტერატურა

1. თამარ ალფაიძე, შესავალი სამართალმცოდნეობაში, თბ., 2009
2. ლევან იზორია, თანამდეროვე სახელმწიფო, თანამედროვე ადმინისტრაცია, თბ., 2009
3. გივი ლობჯანიძე, სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორია, თბ., 2010
4. ვალერიან რამიშვილი, ფილოსოფია, თბ., 2009
5. როგორ იქმნება კანონი, თბ., 2000
6. შვიდი პრინციპი საქართველოში კანონშემოქმედებითი პროცესის გასაუმჯობესებლად, მომზადებულია მარკ სიგალის, ესკვაირის მიერ, თბ., 2005
7. გიორგი ხუბუა, სამართლის თეორია, თბ., 2004
8. С. С. Алексеев, Восхождение к праву. Поиски и решения, М., 2001
9. Г.И. Иконникова, В.П. Ляшенко, Философия права, М., 2007
10. Ю.Г. Марков, Этика и права: проблема единства // Государство и право, 2011, № 4
11. А. В. Пишулин, Современный юридический позитивизм в англосаксонской правовой семье // Вестник Московского университета, серия право, 2010, №4

12. Ю. В. Сорокина, Введение в философию права, М., 2008

*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის  
მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებამ*



**ფილოსოფიური ანთროპოლოგია**

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY



**ირაკლი გოგიჩაძე**  
(თბილისი)

**ირაკლი გოგიჩაძე** – ფილოსოფიის მაგისტრი; მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს ამ დარგში სამეცნიერო სტატიები.

**ნება და ადამიანის ყოფიერების მთლიანობა**

1.

წინამდებარე სტატიაში ჩვენი ინტერესის საგანს წარმოადგენს ნების ფენომენი – კერძოდ, მისი გამოვლენა ადამიანური ყოფიერების ფენობრივ სტრუქტურებსა და მისი პიროვნული მთლიანობის ფორმებში. წინამორბედ სტატიებში (იხ., „ფილოსოფიური ძიებანი“N-13,N-14,N-15), რომელთა თემატიკას ახლაც ვაგრძელებთ, ადამიანური ყოფიერების სამი ფენობრივი სტრუქტურა გამოვყავით: 1) ემპირიული სუბიექტ-ობიექტი; 2)რაციონალური სუბიექტ-ობიექტი და 3) მოფიქრალი “მე”. შემდგომ კი ჩვენ განვიხილეთ პიროვნების ფენომენი, როგორც აღნიშნულ სტრუქტურულ დიფერენციაზე მაღლა მდგომი, როგორც ადამიანური ყოფიერების გამთლიანებული ერთიანობა. შესაბამისად, ნების ფენომენიც განვიხილება ამ სამ სტრუქტურასთან და პიროვნებასთან დამოკიდებულებაში.

2.

ნების ფენომენის შესახებ დისკუსია წარმოუდგენელია არტურ შოპენჰაუერის გარეშე, თუმცა, ფილოსოფიის ისტორიაში ამ თემაზე მანამდეც საკმაოდ დიდი მასალა იყო დაგროვილი. განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა ნების ფენო-

მენს შუა საუკუნეებში წარმოებული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური დებატებისას.

**ავრელიუს ავგუსტინე** – უკვე ნეტარი ავგუსტინე საგანგებოდ განიხილავდა ამ საკითხს, რომლის პოზიციაც არსებითად უპირისპირდებოდა სოკრატეს თვალსაზრისს. თუ სოკრატე უპირატესობას ანიჭებდა ცოდნას, რათა ადამიანს სიკეთესა და ბოროტებას შორის არჩევანი გაეკეთებინა სიკეთის სასარგებლოდ, ავგუსტინე უპირატესობას ანიჭებს რწმენას. ადამიანმა შეიძლება არ იცოდეს ნათლად სიკეთისა და ბოროტების ცნებათა ღრმა შინაარსი, მაგრამ თუ იგი გულწრფელად ინამებს ქრისტეს მოძღვრებას და ერთგულად მიჰყვება მის მიერ დასახულ გზას, იგი ყოველთვის სიკეთის მთესველი იქნება და, ღვთის შეწევნით, თავს აარიდებს ბოროტებას. ფილოსოფიის ისტორიის ისეთი მკვლევარები როგორებიცაა მაგ., ფ. კოპლსტონი(2გვ.81-87), ნ.გილიე და გ.სკირბეკი(3.გვ.201-202) აღნიშნავენ, რომ ნების თავისუფლების ფენომენს ავგუსტინე თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის გზაზე ორნაირი გაგებით განიხილავდა. ამათგან პირველს ინდივიდუალისტური ელფერი დაჰკრავდა, რომლის თანახმადაც ყოველი ადამიანი თავადაა თავისი ცოდვილობის მიზეზი, ყველა თავად ირჩევს, ამ შემთხვევაში, ბოროტების გზას. მეორე გაგება არჩევანის თავისუფლებას მიაწერს მხოლოდ ადამს, რომელმაც თავად აირჩია ცოდვის გზა და ამის შემდეგ ყველა ადამიანი იმთავითვე ცოდვილია. მართალია, ადამის მოდგმასაც შესწევს ნების თავისუფლების უნარი, მაგრამ მისი ყოველი მცდელობა, სიკეთის ქმნით თანდაყოლილი ცოდვის გამოსყიდვისა, განწირულია, თუ უფალი ღმერთი არ მოუვლენს მას წყალობას. ასეთი რამ კი მხოლოდ რჩეული უმცირესობის ხვედრია. ამდენად ადამიანის ცოდვილი სულის ხსნა არის, უპირველეს ყოვლისა, ღვთის წყალობის დამსახურება, რაც გონით მიუწვდომელი სასწაულია. რა თქმა უნდა, თავად ავგუსტინე არაა რიგითი ქრისტიანი მორწმუნე, იგი ბრმა რწმენით როდი მისდევს ამ აღმსარებლობას. მისი ფილოსო-

ფიური განათლების მაღალი დონე მას აძლევს საშუალებას ნათლად გაანალიზოს ქრისტიანული გზის მთელი ის ჭეშმარიტება, რომელსაც რიგითი ქრისტიანი ბრმა და გულწრფელი რწმენით მიჰყვება.

ნაშრომში “*ნების თავისუფლების შესახებ*” (1) ავგუსტინე ძალიან შორი, შემოვლითი, მაგრამ თანამიმდევრული მსჯელობის გზით ცდილობს ნების ფენომენის ნათელყოფას. მსჯელობათა ამ ჯაჭვის დემონსტრირება სცდება წინამდებარე სტატიის ინტერესებს, ეს, ალბათ, სპეციალური მონოგრაფიული ნაშრომის კომპეტენციაა. უბრალოდ აღვნიშნავთ, რომ ავგუსტინე ნების საკითხზე მსჯელობას აძლევს შემდეგ მიმართულებას – 1) უნდა გაირკვეს, რომ ნება არის ერთ-ერთი სიკეთე (თუ სათნოება) სხვა სიკეთეთა შორის: 2) რომ ნება, ისევე როგორც ყველა სხვა სიკეთე, სათავეს იღებს უფალი ღმერთისგან. მაგრამ ყველაფერ ამას წინ უნდა უძლოდეს დასაბუთება იმისა, რომ ღმერთი არსებობს, რაც თავისთავად რწმენის საგანია და არა ცოდნის. შლის რა თავისი ლოგიკური მსჯელობის ჯაჭვის ამ მიმართულებით, ავგუსტინე გამოყოფს სიკეთის (სათნოების) სამ – **უმადლეს** (მაგ., ჭეშმარიტება, სიბრძნე, კეთილგონიერება), **საშუალო** (მაგ., ნება) და **უდაბლეს** (მაგ., ადამიანის სხეულებრივი სიჯანსაღე და უნაკლობა, ფინანსური გამართულობა, ხვაფი და ბარქა) ფორმას. ამათგან პირველი ისეთი რიგის სათნოებაა, რომ, თუ მას ადამიანი ეზიარა, მაშინ მათი მიყოლა უალტერნატივოდ წაიყვანს მას სიკეთის გზით. შეუძლებელია, მაგ., რომ თუ ადამიანი ბრძენია, მისი ცხოვრების გზა იყოს უგუნურებით აღსავსე, ანუ სიბრძნე გამოორიცხავს უგუნურებას. რაც შეეხება საშუალო და დაბალი რანგის სიკეთეებს, ისინი ისეთი რიგის სათნოებანია, რომ ადამიანს თანაბრად ალტერნატიული მოქმედების საშუალებას აძლევს. მაგ., ღვთისგან ბოძებული სათნოებაა ადამიანის ისეთი სხეულებრივი ნაწილი, როგორიცაა ხელი, რომლითაც ადამიანს უამრავი ღირებული, კეთილი და მნიშვნელოვანი საქმის გაკეთება შეუძლია, თუმცა, იგი ასევე შეიძლება გახ-

დეს უამრავი ბოროტებისა და უზნეობის განხორციელების წყაროც. იგივე ითქმის სიმდიდრეზეც, რომელიც თანაბრად შეიძლება მოხმარდეს როგორც სასიკეთო, ისე ბოროტ საქმეს. ასევეა ნებაც, მან შეიძლება აირჩიოს როგორც ბოროტება ისე სიკეთე, ანუ ნება, როგორც სათნოება, არ შეიცავს მხოლოდ სიკეთეს ან ბოროტებას. მაგრამ ნება, როგორც საშუალო რანგის სათნოება, იმით გამოირჩევა, რომ შეიძლება მიიმართოს როგორც მაღალი რანგის სათნოებათაკენ, ისე დაბალი რანგის სათნოებათაკენ. თუ ადამიანის თავისუფალი ნება მიწყევ მალალი რანგის სათნოებათაკენაა მიმართული, იგი ყველგან სიკეთის კვალს ტოვებს, თუ დაბალი რანგის სათნოებანი აღმოჩნდა ადამიანის ნების მუდმივი ადრესატი, შეიძლება ბევრი კარგი საქმეც გააკეთოს, მაგრამ ბოროტებისგანაც არაა დაზღვეული. მეტიც, რეალურად კაცობრიობის ისტორია ბოროტების კვალით უფროა დაღდასმული, ვიდრე სიკეთის.

**ბერნარდ კლერვოელი** — შუა საუკუნეობრივი სულისკვეთება ნების საკითხთან დაკავშირებით კიდევ უფრო რადიკალურადაა გამოხატული ე.წ. “მაღალი სქოლასტიკის” პერიოდის თეოლოგის ბერნარდ კლერვოელის თხზულებაში “ნების თავისუფლებისა და ღვთის წყალობის შესახებ”(4). თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ბერნარდ კლერვოელი პიერ აბელარის დაუძინებელი მტერი იყო (5 .გვ.271), ხოლო აბელარი კი ხელმძღვანელობდა დევიზით – “შევიმეცნებ, რათა ვინამო”, მაშინ იგი, ამ აზრით, ავგუსტინესეული ხაზის გამგრძელებლად წარმოგვიდგება, რომელიც ცოდნას დაქვემდებარებულ სტატუსს ანიჭებდა რწმენასთან და ნებასთან მიმართებაში. ბერნარდ კლერვოელი თხზულების დასაწყისშივე მოკამათის შეკითხვაზე – რისთვისაა თავისუფალი ნება? – პირდაპირ აცხადებს, რომ იგი გვებოძა ჩვენი სულის გადარჩენისთვის, რომ თუ გამოვრიცხავთ მას, ხელიდან გამოგვეცლება ის, რისი საშუალებითაც უნდა ვცხოვრებოდეთ, ხოლო თუ გამოვრიცხავთ ღვთის წყალობას, მაშინ ხელიდან გამოგვეცლე-

ბა ის, რასაც ჩვენი ცხოვნების მიზეზი ჰქვია, რომ სულის ცხოვნება შეუძლებელია როგორც თავისუფალი ნების (საშუალებების), ისე ღვთის წყალობის (მიზეზის) გარეშე. მისი აზრით, რამდენადაც სულის ცხოვნება გვეძლევა როგორც ჩვენი თავისუფალი ნების საშუალებით მიღწეული ღვთის წყალობა, ამდენად, იგი წარმოუდგენელია, როგორც ცხოვნების მიმღების თანხმობის, ისე ღვთის წყალობის გარეშე. სწორედ, აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ თავისუფალი ნება თანამშრომლობს და ამით ხელს უწყობს ღვთის წყალობის სრულ (სულის ცხოვნების) განხორციელებას მანამ, სანამ არსებობს ზემოხსენებული თანხმობა. გამომდინარე აქედან, დაასკვნის იგი, ცხოველის სულს არაა აქვს ხსნა (ცხოვნება), ვინაიდან, მას არ გააჩნია უნარი ამ **“თავისუფალი თანხმობისა”**, რის საფუძველზეც მხსნელმა უნდა იხსნას იგი მისსივე ნებაყოფლობის პირობით.

ბუნებრივი ლტოლვა ადამიანსა და ცხოველს საერთო აქვს, მაგრამ თავისუფალი თანხმობა განასხვავებს მათ. თავისუფალი თანხმობა ესაა სულის თვისება – იყოს თავისუფალი. იქ, სადაც არ არის ნება, არ არის არც თანხმობა, ვინაიდან, თანხმობა შეუძლებელია არ იყოს ნებაყოფლობითი. მაშასადამე, სადაც თანხმობაა, იქვეა ნებაც და სადაც ნებაა, იქვეა თავისუფლებაც. სწორედ ასე მესმისო, დასძენს ბერნარდ კლერვოელი, ის, რასაც ნების თავისუფლებას უწოდებენ. ამის შემდეგ, ფრანგი თეოლოგი გვიხასიათებს ნებისა და აზროვნების ურთიერთმიმართებას და ამბობს, რომ, მართალია, ნებას, რა მიმართულებითაც არ უნდა მოქმედებდეს იგი, თავის თანამგზავრად ყოველთვის ჰყავს აზროვნება (ამ სიტყვის ლოგიკური გაგებით), მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ნება აზროვნების გარეშე უძლურია, რომ იგი ყოველთვის აზროვნების კარნახით ხელმძღვანელობს. ეს ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ ნებამ შეიძლება ყური უგდოს აზროვნებისეულ განსჯას, მაგრამ ხშირად აბიჯებს მას და მოქმედებს ამ განსჯის სანიანალმდეგოდაც კი. აქ საქმე არ ეხება ნებისა და აზროვნების

ღირებულებით შეფასებას, უბრალოდ ასეთია ნების ცნებითი შინაარსი. თუ ვინმე იტყვის, რომ ნებას აზროვნების აკრძალვით არ ძალუძს რაიმეს მოქმედება, მაშინ აქ სახეზე გვაქვს არა ნება, არამედ რაღაც სხვა. იქ, სადაც აუცილებლობაა (ამ შემთხვევაში მსჯელობის ლოგიკური აუცილებლობა), არ არსებობს ნება. თუ რაიმე კეთდება მართებულად ან უმართებულად, თანახმად აუცილებლობისა და არა ნების კარნახისა, მაშინ მოაზროვნე არსება ვერ ჩაითვლება ვერც ცოდვილად და ვერც უცოდველად, რამეთუ საქმის ვითარებიდან გამორიცხულია ის, რაც ადამიანს ხდის ცოდვილად ან უცოდველად. თავისუფლების ასპექტი მიანიშნებს ნების სპეციფიკურობაზე. სიცოცხლე, გრძნობა, მეხსიერება, ლტოლვა თუ აზროვნება მხოლოდ იმ ხარისხით არის განსაზღვრული აუცილებლობისგან, რამდენადაც არ არის წარმართული ნების ხელმძღვანელობით. ნებას კი არ ახასიათებს თავისუფლების შეზღუდულობა, ვინაიდან იგი შეუძლებელია ექვემდებარებოდეს რაიმე სხვას, გარდა თავის თავისა.

ის, რომ ჩვენ რაღაც გვსურს, მომდინარეობს ნების უნარიდან. აქ ჯერ საქმე არ ეხება კეთილ ან ბოროტ სურვილს, არამედ **სურვილს ზოგადად**. სხვა საქმეა, **გვსურდეს სასიკეთო** რამ, ეს ჩვენი უპირატესობაა. ასევე სხვა საქმეა, **გვსურდეს საბოროტო** რამ, ეს ჩვენი ნაკლია. ეს ბოლო ორი მომენტი არის მეორადი და წარმოებული მაშინ, როცა ზოგადად რაიმეს სურვილი არის პირველადი და ბაზისური. ჩვენ გვსურს რაღაც, მაგრამ ჩვენ არ ძალგვიძს იმის გარკვევა, თუ რა გვსურს მართებულად და რა არა. ეს უკანასკნელი დამოკიდებულია ღვთის ნყალობაზე. თუ აღმოჩნდა, რომ ჩვენი სურვილი კეთილისმყოფელია, მაშინ, ღვთის ნყალობით, ჩვენი სული დაადგება ცხონების გზას, თუ არა და, მაშინ ღვთის ნყალობა არ გვეღირსება. ამდენად, **ნება** ჩვენ გვაქცევს **მსურველად**, ხოლო **ღვთის ნყალობა – კეთილის მსურველად**, ვინაიდან, ბერნარდ კლერვოელის აზრით, ღვთის ნყალობა სხვა არა

არის რა, თუ არა **ჩვენი ლტოლვების მონესრიგება სასიკეთო ხაზით**. მართალია, ჩვენ ვამბობთ, რომ ნების თავისუფლება ახასიათებთ მოაზროვნე არსებებს, რაშიც ვგულისხმობთ საქმის ვითარების გააზრების, ანონ-დანონის, ჭკვიანური და დინჯი ქმედების უნარს, მაგრამ ამან შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს, ამბობს ფრანგი თეოლოგი; გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ყველა ადამიანი არაა მოაზროვნე ამ გაგებით, მაგრამ შლეგ, თავაშვებულ და იმპულსურ ადამიანებსაც ახასიათებთ ნების თავისუფლება, რის გამოც მათი ხელიდან შეგნებულად გაკეთებული სასიკეთო საქმე არასოდეს გამოდის. ეს ნიშნავს, რომ მათი სული ეშმაკეულთანაა წილნაყარი, რაც გზას უღობავს ღვთის წყალობას, მათი სულის ცხოვნებას. გამომდინარე აქედან, დაასკვნის ბერნარდ კლერვოელი, **თავისუფალი ნება ზოგადად**, ჩვენ გვხდის ჩვენი თავის ბატონ-პატრონად, **თავის-უფლად**, იმპულსური და **შლეგი ნება**, გვხდის **ეშმაკის კერძად**, ჭკვიანური და **კეთილი ნება** კი – **უფლის** კუთვნილებად. ამ ბოლო ორივე შემთხვევაში ჩვენ მაინც ვრჩებით თავისუფალ არსებად და ასე მივემართებით ეშმაკს ან უფალს. ამიტომაც მოგვეთხოვება პასუხი ჩვენი ცოდვებისამებრ. არჩევანი ყოველთვის მაინც ჩვენზეა – გზა უფლისაკენ თუ გზა ეშმაკისკენ, ვინაიდან “არავის შეუძლია ემსახუროს ორ ბატონს”(მათე, 6, 24). ასე აჯამებს ფრანგი თეოლოგი თავისი თხზულების შინაარსს.

**არტურ შოპენჰაუერი** – ნების ფენომენის განხილვა უზოგადეს ფილოსოფიურ, მეტაფიზიკურ ასპექტში დაკავშირებულია არტურ შოპენჰაუერის სახელთან. რამდენადაც ეს ასეა, ამდენად მისი პოზიციის გადმოცემაც მოითხოვს ამ ზოგადფილოსოფიური კონტურების მოხაზვას მასში ნების ფენომენის რაობის წარმოჩენისთვის.

შოპენჰაუერი ეთანხმება კანტს, რომ ის, რაც ჩვენ ვიცით სამყაროს შესახებ, არის ჩვენივე წარმოდგენა მასზე, რომ, სივრცე, დრო და კაუზალობა არის ჩვენი, როგორც შემმეცნებელი სუბიექტის “ჭვრეტის აპრიორული ფორმები”. მაშას-



დამე, სამყარო მე ვიცი არა მის თავისთავადობაში (როგორც **“ნივთი თავისთავად”**), არამედ, იმგვარად, როგორც ის ფორმირდება ამ აპრიორული ფორმების მიერ. მაგრამ კანტისგან განსხვავებით, შოპენჰაუერს ფილოსოფიური შემეცნების **“ღირსად”** სწორედ სამყაროს თავისთავადობა, მისი მეტაფიზიკური არსება მიაჩნია.

ის, რომ სამყარო ადამიანს ისეთი ჰგონია, როგორც მას გამოცდილება უჩვენებს, შოპენჰაუერისთვის არის არაფილოსოფიური, **“გულუბრყვილო რეალიზმის”** პოზიცია. ფილოსოფოსისთვის, ცხადია (განსაკუთრებით დეკარტისა და ბერკლის შემდეგ), რომ სამყარო არის ჩემი წარმოდგენა. ობიექტი არის ის, რაც ჩემი ცნობიერების წინაშე დგას აპრიორული ფორმების ყალიბებში ჩამოსხმულის სახით. ამიტომ შოპენჰაუერისთვის **ობიექტი არ არსებობს სუბიექტის გარეშე და პირიქით**. შემეცნებელი სუბიექტი, როგორც მეცნიერი, სრულადაა შემოფარგლული ამგვარად გაგებულ ობიექტების საზღვრებით, თავისი ცნობიერების შინაარსებით. ეს არე კი სრულად ექვემდებარება **საკმაო საფუძვლის კანონს**, რომელსაც ოთხგვარი ჰიპოსტაზი, **ოთხგვარი ფესვი** აქვს. საკმაო საფუძვლის კანონი არის სუბიექტის მიერ ობიექტან დავშირების, გააზრების აპრიორული წესი. სუბიექტი ობიექტებს ამ კანონის, დროის, სივრცისა და კაუზალობის აპრიორული ფორმების შესაბამისად ოთხ კლასად დააჯგუფებს: 1) ფიზიკის (ბუნებისმეტყველების) სფერო. ესაა **“ემპირიულ საგანთა ერთობლიობა, მოცემული დროსა და სივრცეში, მიზეზისა და შედეგის კავშირით ერთ ჯაჭვად შეკრული”**; 2) აბსტრაქტული წარმოდგენების, კერძოდ, ცნებათა და მათგან შედგენილი მსჯელობების სფერო, რომელიც ფიზიკის სფეროსგან განსხვავებით ექვემდებარება არა სივრცის ან კაუზალობისა და დროის კანონზომიერებებს, არამედ, მხოლოდ **“შემეცნების საკმაო საფუძვლის პრინციპს”**, რომელიც გულისხმობს, რომ ყოველ მსჯელობას, რომელიც გამოხატავს რაიმე შემეცნებას და ამდენად ჭეშმარიტებაზე პრეტენზიის

მქონეა, უნდა გააჩნდეს ამ პრეტენზიის საფუძველი. “აქ საქმე ეხება ლოგიკის შესწავლის სფეროს–თავად აზროვნების შინა-არსების ურთიერთობას”; 3) “ობიექტების მესამე კლასი აერთიანებს თავისუფალ დროით-სივრცით მიმართებებს. ეს ის სფეროა, რომელსაც იკვლევს მათემატიკა”. სივრცეში გამოიხატება საგანთა მდებარეობა, დროში – თანამიმდევრობა; 4) “ობიექტთა მეოთხე კლასში შოპენჰაუერს შეჰყავს ნების სუბიექტი – **ს უ ბ ი ე ქ ტ ი, რ ო მ ე ლ ს ა ც ნ ე ბ ა ვ ს**. ეს ობიექტი ეძლევა ჩემს თვითცნობიერებას, მე-ს როგორც საკუთარ თავზე მიმართულს...ამ შემთხვევაში ობიექტია სუბიექტი, მაგრამ ეს არაა **შ ე მ მ ე ც ნ ე ბ ე ლ ი** სუბიექტი – ეს უკანასკნელი, როგორც შემდეგში ვნახავთ, არ შეიძლება იქცეს ობიექტად, არამედ, “მნებავი მე”, მე, როგორც ნება. ნების სუბიექტი უშუალოდ შინაგან გრძნობაში ეძლევა შემმეცნებელ სუბიექტს, ეძლევა როგორც შინაგანი და არა გარეგანი გრძნობის ობიექტი და ამდენად მხოლოდ დროშია და არა სივრცეში...როცა ადამიანი იღებს გადაწყვეტილებას ჩვენ ვეძებთ მიზეზს, რომელმაც ეს გადაწყვეტილება მიაღებინა...მიზეზობრიობას არაორგანულ სხეულთა ურთიერთქმედებაში ჩვენ გარედან ვხედავთ...ჩემი ქცევის მიზეზი კი ჩემს თვითცნობიერებას უშუალოდ ეძლევა და ამიტომ ჩემთვის ნათელია. აქ თავისებური სახის კაუზალობა გვაქვს, კერძოდ, “...კაუზალობა დანახული შიგნიდან”, ანუ **მოტივაცია**. მოტივი ისეთი მიზეზია, რომლის შინაარსიც ღიაა ჩემი მზერისთვის”. ესაა ფსიქოლოგიის შესწავლის სფერო (6.გვ.13-15).

აქვე უნდა აღინიშნოს კიდევ ერთი მომენტი, რომელიც შეეხება ნებისა და სხეულის დუალიზმს. შოპენჰაუერის აზრით, „სხეულისა და ნების დუალიზმი მცდარია. სინამდვილეში ამ განსხვავებას წარმოშობს განხილვის წესი – ის, რაც გარეგან მზერაში მეძლევა, როგორც სხეული, შინაგანში მეძლევა როგორც ნება...ნების მოძრაობა უმაღლეს სხეულის მოქმედებაში იჩენს თავს სწორედ იმიტომ, რომ ნების აქტი იგივეა, რაც სხეულის აქტი“. ამით შოპენჰაუერი ცდილობს ნიადაგის

შემზადებას *თავისთავად ნებაზე* გასასვლელად. ჩემი ნების აქტი დროში მიმდინარეობს, მაგრამ ის არც სივრცეშია და არც სივრცეში არსებულ საგან-მოვლენებთანაა დაკავშირებული-განპირობებული კაუზალურად. ამიტომ იგია ისეთი რამ ჩემში, რისი სახითაც “ნივთი თავისთავად” სავსებით შიშველი არ არის, მაგრამ მას ჩამოხსნილი აქვს საფარველის დიდი ნაწილი...ესაა ნერტილი, სადაც ნივთი თავისთავად ყველაზე უშუალოდ შედის მოვლენებში და უახლოესად განათდება შემეცნებელი სუბიექტის მიერ“ ( 6 .გვ.24-27).

შოპენჰაუერის აზრით, ფილოსოფიის ნამდვილი ამოცანა წარმოდგენათა ამ საკმაო საფუძვლის კანონს დამორჩილებული სფეროს მიღმა ძევს. ფილოსოფოსი შეიძლება დაეყრდნოს წარმოდგენის არსებითად სწორად გააზრებულ ცნებას, როგორც *სუბიექტისა და ობიექტის ერთიანობას*, მაგრამ არ უნდა ჩარჩეს მასში. ფილოსოფია “ნივთი თავისთავადის” არსების შემეცნებაა და თუ იგი კანტივით იმთავითვე შეუმეცნებადად გამოვაცხადეთ, მაშინ ფილოსოფიაზეც უარი უნდა ვთქვათ. იმას, ვინც ამ უმაღლესი რანგის შემეცნებას ახორციელებს, გაცნობიერებული უნდა ჰქონდეს ერთი რამ, ნამდვილად შეუმეცნებადი არის მხოლოდ შემეცნებელი სუბიექტი. “ობიექტები ყოველთვის მოიაზრება სუბიექტის აპრიორული ფორმებით... მაშასადამე, ემორჩილება საკმაო საფუძვლის კანონს. სხვაგვარი მდგომარეობა გვაქვს, როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ შემეცნებელ სუბიექტზე. ეს ფორმები მისია, მაგრამ თავად არ არის მოქცეული ამ ფორმებში...ეს ნიშნავს იმას, რომ შემეცნებელი სუბიექტი დგას საფუძვლის კანონის მიღმა, რომ ის არ შეიმეცნება...ის, რაც ყველაფერს იმეცნებს და თავად არავის მიერ არ შეიმეცნება, არის **ს უ ბ ი ე ქ ტ ი**”(6 .გვ.15-16). ეს უკანასკნელი “ნივთი თავისთავად”-ის შთაბეჭდილებას ტოვებს, მაგრამ ამან შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს. სუბიექტს შეუძლია შეიმეცნება მიმართოს როგორც წარმოდგენების, ისე “ნივთი თავისთავად”-ის სფეროსკენ. პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს მეცნიერულ შემეცნებასთან,

მეორეში – ფილოსოფიურთან. ამდენად, იგი “ნივთი თავისთავადის” ისეთი მოდიფიკაციაა, რომელშიც “ნივთი თავისთავად”, მის ზოგადობაში აღწევს თავის თავის ცნობიერებას: “ამდენად, როცა არსებობის ნება, ანუ სამყაროს შინაგანი არსება, სრული ობიექტივაციისთვის მარადიულ სწრაფვასა და სიამოვნების განცდაში გაივლის ცხოველური არსებობის ყველა საფეხურს... საბოლოოდ, გონით არსებაში (ადამიანში) აღწევს თავის გაცნობიერებას. მხოლოდ ამ საფეხურზე შეიძლება გაუჩნდეს მას ეჭვი და კითხვა: საიდან და რისთვის ყოველი არსებული? რითაა გამართლებული არსებობა, სურვილები და ტანჯვა? ღირს ამაღ არსებობა?” (7.გვ.5), სწორედ ესაა ფილოსოფოსობის ამოსავალი. მაინც რის გაცნობიერებაზეა აქ საუბარი? აქ საუბარია იმის გაცნობიერებაზე, რომ “ნივთი თავისთავად”, მის ყოველ – არაორგანულ, მცენარეულსა თუ ბიოლოგიურ – გამოვლინებაში, სხვა არაფერია, თუ არა ნების ობიექტივაცია. ნება აქ გაგებულია უმაღლესი მეტაფიზიკური სანყისის მნიშვნელობით, რომელზეც სუბიექტის განსაზღვრების ანალოგიით შეიძლება ითქვას, რომ *ნება არის ის, რისგანაც ყოველივე გამოვლინდება, მაგრამ თვითონ იგი თავის თავის გამოვლენაში არაფერზე არაა დამოკიდებული.*” მისი არსება არის ბრმა ლტოლვა” (8.გვ.11) არსებობისაკენ, გამრავლებისაკენ, *ინდივიდუაციისაკენ*. ნება არსებობას ასე გულდასმით იმიტომ კი არ ესწრაფვის, რომ არსებობას რაიმე უპირატესობა ან მეტი ღირებულება გააჩნია არარსებობასთან შედარებით, არამედ უბრალოდ ასეთია მისი **ნ ე ბ ა**, ანუ **ა რ ს ე ბ ა**; ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მისი *არსება და არსებობა ერთმანეთს ემთხვევა*. სამყაროსეული საგნების ურთიერთმონაცვლე გამრავლებით (*ობიექტივაცია-ინდივიდუაციით*) ნება ახორციელებს თავის არსებობას. ამ პრინციპს, მაგ., ორგანულ სამყაროში ადემონსტრირებს სექსუალური ლტოლვა, რომელიც სრულდება ბავშვის ჩასახვით, ანუ ნების კიდევ ერთი ობიექტივაციით, კიდევ ერთი ცოდვილი და

ტანჯვისთვის განწირული არსების მოვლინებით – “იმიტომ, რომ ერთნი იღებენ სიამოვნებას, მეორენი უნდა მოვიდნენ ამ-ქვეყნად, იცხოვრონ, იტანჯონ და დაიხოცონ”(7.გვ.92-96). თავად ეს აქტი, რომელიც სრულიად ბუნებრივი ჩანს ცხოველთან მიმართებაში, ადამიანის შემთხვევაში გამოიყურება როგორც დანაშაული: “აქტი, რომლითაც არსებობის ნება ამყარებს თავის ყოფიერებას და წარმოიშობა ადამიანი, არის ქმედება, რომლისაც გულის სიღრმეში ყველას ერცხვინება, ამიტომ მას მალულად სჩადიან და თუ ვინმე წაესწროთ, მათ იპყრობთ შიში, თითქოს დანაშაულის ადგილზე დაეჭიროთ”(7.გვ.92-96), ამიტომ ამ აქტის ნაყოფიც დანაშაულის ნაყოფია და მის დაღს ატარებს იმთავიდანვე. აქ შოპენჰაუერს მოჰყავს კალდერონის სიტყვები, რომელიც კარგად ჩასწვდა ამ მომენტს. “ადამიანის უდიდესი დანაშაულია ის, რომ იგი მოეველინა ამ ქვეყანას”(7.გვ.123-150). ამ ტრაგიკულ ხარვეზს ადამიანი ველარაფერს უშველის, მას მხოლოდ ის შეუძლია, რომ აღარ ჩასახოს და არ შობოს სხვა, თავის შთამომავალი, რათა იგიც არ განიროს ამ ტანჯვით სავსე წუთისოფლური არსებობისთვის. ნებას გააჩნია ორი პოლუსი – საკუთარი **ყოფიერების გამყარებისა** და საკუთარი **ყოფიერების უარყოფის**. ორივე არსებობასა და ნების ინდივიდუალურ ობიექტივაციას გულისხმობს. ოღონდ პირველის შემთხვევაში საქმე გვაქვს ყველაფერ იმასთან, რაც არ ამალღებულა ჭეშმარიტების, სამყაროს არსებითი განსაზღვრულობის შეცნობის ფილოსოფიურ ან ჭვრეტის რელიგიურ სიმაღლემდე. აქ შედის როგორც მთელი არაორგანული სამყარო, ისე ორგანულიც, ადამიანთა უდიდესი უმრავლესობის ჩათვლით. რაც შეეხება მეორეს, აქ საქმე ეხება ადამიანთა რჩეულ უმცირესობას, მაგალითად ბუდას, ფრანცისკ ასიზელს, კირკეგორს და სხვას, რომელთაც, თავისი ცხოვრების პრაქტიკული წარმართვით, უარი უთხრეს არსებობის ნების გამყარებას. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანთა ამ ორ ტიპს შორის რადიკალური განსხვავ-

ვებაა, თავისუფლების თვალსაზრისით ისინი თანაბარ მდგომარეობაში იმყოფებიან – “გამყარება და უარყოფა წარმოადგენს ერთი და იგივე ნების ორ ურთიერთსაპირისპირო აქტს, და მხოლოდ ამ ორივეს მიმართ უნარის ქონაა ნაგულისხმევი ერთადერთი ჭეშმარიტი თავისუფლების ცნებაში” (7.გვ.123-150). როცა ადამიანი ამ სიმაღლეს აღწევს, ანუ ნათლად აცნობიერებს, რომ ცხოვრება ტანჯვაა, რომ ყოველივე ამაოა, რომ იგი სამყაროს მეტაფიზიკური ძირის – ნების სათამაშოა, მაშინ იგი იწყებს ამ წუთისოფლური ამაოებისგან განდგომას, რასაც რელიგიურ-მისტიკურ ტრადიციაში რამდენიმე აუცილებელი ფაზა აქვს. შოპენჰაუერი გამოყოფს სამ მათგანს და გვიჩვენებს, რომ სხვადასხვა მიმდინარეობაში ისინი მეტ-ნაკლები აქტუალობით არის წარმოდგენილი: “1) *კვიეტიზმი* (საკუთარი სურვილების დამარცხება), 2) *ასკეზა* (საკუთარი ნების მართვა) და 3) *მისტიკა* (საკუთარი არსების სამყაროს მეტაფიზიკურ არსებასთან იგივეობის ცნობიერება)” (7.გვ.123-150). მაგ., სუფიზმში წამყვანია მესამე მდგომარეობა, ბუდიზმში – პირველი, ადრეულ ქრისტიანობაში, სადაც გერმანელ ფილოსოფოსს უმთავრესად მიაჩნდა დაუქორწინებლობის აღთქმა, წამყვანი იყო პირველი ორი მომენტი. საერთოდ, როგორც ითქვა, მას ყოველგვარი ტანჯვის სათავედ ქორწინება და სექსუალური ლტოლვა ესახებოდა. ამას კარგად აცნობიერებდა უკვე ნეტარი ავგუსტინეო, ამბობს შოპენჰაუერი და მოჰყავს მისი სიტყვები: “ზოგიერთი მეკამათება, რომ თუ ყველა მოინდომებს თავის შეკავებას ქორწინებისგან, მაშინ როგორღა იარსებებს კაცობრიობა? ეჰ, ნეტავ მართლა ყველა მოინდომებდეს ამას, ოღონდ – სიყვარულით, წმინდა გულით, კეთილსინდისიერი და წრფელი რწმენით; მაშინ მალე მოვიდოდა სასუფეველი ცათა და სამყაროს დასასრული” (7.გვ.123-150). საუბედუროდ, ეს პოზიცია ქრისტიანობაში ნელნელა მისუსტდა, ხოლო პროტესტანტიზმში საერთოდ დავინწყებას მიეცაო, გვეუბნება შოპენჰაუერი და ამის გამო ამ ქრისტიანულ

განშტოებას იგი ქრისტიანობის ჭეშმარიტი გზიდან დაღმავალ გადახვევად მიიჩნევს.

**უილიამ ჯეიმზი** – ამერიკული პრაგმატიზმის ცნობილი წარმომადგენელი უილიამ ჯეიმზი საგანგებოდ განიხილავს ნების ფენომენს ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით. თავად ის ფაქტი, რომ ეს საკითხი მოქცეულია მის ნაშრომში “ფსიქოლოგია”(9), მეტყველებს იმაზე, რომ ავტორს არ აინტერესებს ამ პრობლემის ტრადიციულად განხილვადი ასპექტები. მისთვის ნების ფენომენი საინტერესოა არა როგორც თავისუფლების, ზნეობის ან მეტაფიზიკის ფილოსოფიურ კონტექსტში ჩართული რამ, არამედ როგორც კერძომეცნიერული, ამ შემთხვევაში, ფსიქოლოგიური კვლევის ობიექტი.

იგი ნებას თავის ორ გამოვლენაში – **სურვილი** (როცა ჩვენ უბრალოდ გვსურს რაღაც, მაგრამ მისი მიღწევის შეუძლებლობა იმდენად ცხადია ჩვენთვის, რომ არავითარ ზომებს არ მივმართავთ მისი ასრულებისთვის) და **ნდომა** (როცა ჩვენი ნდომის ობიექტი სრულიად მიღწევადი ჩანს) განსაზღვრავს ცნობიერების ჩვეულებრივ მდგომარეობად. ნების ფენომენთან დაკავშირებული ყველა ასპექტი დაყვანილი აქვს ნეირო-ფიზიოლოგიური პროცესების მექანიზმურ ფუნქციონირებაზე და, ცხადია, შეეხება ნდომისა და არა სურვილის ჰიპოსტაზს შემდეგი გასაგები მიზეზის გამო.

მისი მსჯელობა იშლება ორ პუნქტს შორის: 1) ნებელობითი აქტის უმარტივესი შემადგენელი ელემენტი – **სხეულებრივი მოქმედება**. ნებისმიერი ადამიანის განხორციელებული ნებელობითი აქტი, რაოდენ რთული მიზნის მიღწევასაც არ უნდა ისახავდეს ის, იწყებს გამოვლენას სხეულის რომელიმე ნაწილის ამოქმედებით (რასაც სურვილის დროს არ აქვს ადგილი); 2) ნდომის ობიექტის მიღწევისთვის ისეთი სხეულებრივი ქმედება, რომელშიც ნებელობითი ძალისხმევა მინიმუმამდეა დასული. ასეთ მოქმედებებს იგი უწოდებს **იდეო-მოტორულს**. თავისთავად, ამ ორი ელემენტის გადმოსახედოდან, ცხადია, ნების ფენომენის არსებითი განსაზღვრულობა

არ ჩანს, მაგრამ მათ გარეშე ნებელობითი აქტი, როგორც ფსიქოლოგიური კვლევის ობიექტი, უილიამ ჯეიმზის აზრით, წარმოუდგენელია. ჯეიმზი მიიჩნევს, რომ სხეულებრივი მოქმედებების განხორციელებას ჩვენ ვსწავლობთ, განსაკუთრებით ეს შეეხება ცხოვრების ბავშვობის დროინდელ ეტაპს. ჩვენზე მოქმედი შეგრძნებითი ფაქტორები განაპირობებს ჩვენს ფიზიოლოგიურ რეაქციებს. ეს უკანასკნელი ნიშნავს, უპირველეს ყოვლისა, სხეულებრივ მოქმედებას, პასუხს მიღებულ შთაბეჭდილებებზე. ერთი რომელიმე ემპირიული ფაქტორი, მაგ., გახურებულ ლითონთან შეხება განაპირობებს ხელის მყისიერ მოშორებას მისგან. თავდაპირველად ეს არის გაუთვალისწინებელი სხეულებრივი მოქმედება, მაგრამ შემდგომ ამისა, ამ მოქმედების განხორციელებამ ჩვენს ცნობიერებაში წარმოშვა შესაბამისი მოქმედების იდეა. ასეა ყველა სხვა შემთხვევაში. ამ იდეათა დახსომება-გახსენებით ჩვენ ვახორციელებთ შესაბამის სხეულებრივ ქმედებებს. იდეები ორგვარია – 1) იდეები სხეულის კონკრეტულ ნაწილში გამონვეული შეგრძნებებისა და რეაქციების შესახებ (ამ უკანასკნელს ჯეიმზი უწოდებს *კინესთეტიკურ* შეგრძნებებსა და იდეებს); 2) იდეები მთლიანი სხეულებრივი კავშირის შესახებ. ეს ნიშნავს, რომ კინესთეტიკური შეგრძნება თავიდან, მართალია, ლოკალიზებულია სხეულის ერთ კონკრეტულ ნაწილში, მაგრამ შემდგომ იგი მთელ სხეულს ატყობინებს თავისი არსებობისა და რაგვარობის შესახებ, რის გამოც იგი ა) განიცდება, როგორც მთლიანი ფიზიოლოგიური ორგანიზმისმიერი და ბ) ამ შეგრძნების შესაბამისი სხეულებრივი მოქმედება შეიძლება განმეორებულ იქნეს სხეულის სხვა ნაწილის მიერ. მაგ., არაა აუცილებელი, რომ ცხელ ლითონთან შეხების ფაქტზე რეაქცია მარცხენა და მარჯვენა ხელის მიერ ცალ-ცალკე დასწავლას საჭიროებდეს. იდეა იმ მოქმედების შესახებ, რომელიც მარჯვენა ხელის ცხელ ლითონთან შეხებამ წარმოშვა, მარცხენა ხელსაც ისევე უკარნახებს მომავალში ანალოგიურ სიტუაციაში მოქმედების წესს, როგორც მარჯვენას. ეს ნორ-



მალური ვითარებაა და თუ ასე არ ხდება, მაშინ ფსიქო-ფიზიოლოგიურ ანომალიასთან გვაქვს საქმე. ისმის კითხვა, რატომ იმოქმედა ჩვენმა ხელმა ცხელ ლითონთან პირველი შეხებისას მაინცდამაინც ასე? განა შეიძლებოდა, რომ მას სხვაგვარად ემოქმედა? ჯეიმზის პასუხი ასეთია, თავი რომ დავანებოთ ანომალიას, რაც სხვაგვარად მოქმედების ან საერთოდ უმოქმედობის შესაძლებლობას ნამდვილად შეიცავს, ნორმალური ვითარების შემთხვევაშიც, თუნდაც იმ ერთი შესაძლებელი მოქმედების შესახებ ჩვენ განა რაიმე ვიცოდით ცხელ ლითონთან პირველ შეხებამდე? განა შემდეგ არ გახდა ცნობილი, რომ ასეთი მოქმედების შესაძლებლობა არსებობდა? ცხადია, ასეთი წინასწარ ცოდნა შეიძლება ჰქონოდა მხოლოდ წინასწარმეტყველების ნიჭით დაჯილდოებულ არსებასო, ამბობს ამერიკელი ფილოსოფოსი. მაგრამ, ვინაიდან ჩვენ ასეთი ნიჭი არ მოგვდგამს „**შესაძლებლობები ჩვენს მიერ ყოველთვის შეიმეცნება რეალური, ან უკვე მიღებული გამოცდილების საფუძველზე**“-ო(9.გვ.313-332). მას შემდეგ, რაც შევიძინეთ გარკვეული გამოცდილება სხვაგვარი შესაძლო მოქმედების შესახებ კითხვა თითქოს სამართლიანი ჩანს, მაგრამ იგი სრულიად უაზრო ჩანს ამ გამოცდილების მიღებამდე. ამდენად, გამოცდილების დაგროვება, რაც, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავს ჩვენი ცნობიერების იდეებით გამდიდრებას, განაპირობებს ჩვენს სხეულებრივ მოქმედებებს. ჩვენი ნეირო-ფიზიოლოგიური სისტემა ისეა მოწყობილი, რომ ცნობილ სიტუაციაში (ემპირიული ზემოქმედების თვალსაზრისით ცნობილ გარემოში) მოხვედრისას შესაბამისი იდეა წარმოშობს იმპულსურ დაძაბულობას გარკვეულ ნერვულ ცენტრში, რასაც მომენტალურად მოსდევს დაძაბულობის განმუხტვა ამ ნერვული ხაზის დაბოლოებაში, რაც გამოიწვევს სათანადო სხეულის ნაწილის ამოქმედებას. კი მაგრამ, მოქმედების მექანიზმის ეს სქემა ერთხელ და სამუდამოდაა განსაზღვრული და ნორმალური ინდივიდის შემთხვევაში უცვლელად მოქმედებს? ჯეიმზის პასუხი ასეთია – ეს ასეა ე.წ. **დასწავლის** პირ-

ველად ეტაპზე. მაგრამ შემდგომ, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ სურათი იცვლება. კინესთეტიკური იდეები, რომლებიც იგივე ბავშვის შემთხვევაში, უშუალოდ განაპირობებს მის სხეულბრივ მოქმედებათა რაგვარობას, მომავალში, ხშირი განმეორებების წყალობით ავტომატიზირებული ხდება, კინესთეტიკური იდეა ნელ-ნელა უკანა პლანზე გადადის ჩვენს ცნობიერებაში და, საბოლოოდ, ყოველგვარ დანიშნულებას კარგავს. სწორედ ამ ტიპის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, დაზეპირებულ მოქმედებებს, უწოდებს ჯეიმზი *იდეომორულ* მოქმედებებს. აქ უკვე ჯეიმზს შემოაქვს ორი მომენტი, რომელიც აუცილებელია მოქმედებათა შედარებით გართულებული ტიპის ასახსნელად – *მიზანი* და *ნებისუელი ბრძანება*, მოქმედების სისრულეში მოყვანის თაობაზე. ისეთი მოქმედება როგორიცაა, მაგ., დანის სამიზნეში სროლა თავდაპირველად უშუალოდაა დაკავშირებული იმ კინესთეტიკურ შეგრძნებებთან და იდეებთან, რომელიც გამონვეულია დანის ხელში აღებით – მისი ტემპერატურით, წონით და ა.შ. ეს შეგრძნებები ლოკალიზებულია ჩვენი სხეულის ერთ კონკრეტულ ნაწილში – ხელში, მაგრამ რა წამს წარმოიშობა მეორე რიგის იდეათა წყება, რომელიც, კინესთეტიკურისგან განსხვავებით, მთელი სხეულბრივ ორგანიზაციის მზაობას განაპირობებს, ვითარება იცვლება. ყურადღებისა და დაძაბულობის ცენტრი ხელიდან სხეულის სხვადასხვა ნაწილებისკენ ინაცვლებს. ამ შემთხვევაში ეს გადანაცვლება ხდება უპირატესად თვალის მიმართულებით, ანუ წამყვან მოთამაშედ იქცევა არა შეხების, არამედ ხედვის შეგრძნება. საკმარისია თქვენი მზერა კონცენტრირებულ იქნეს *სამიზნეზე* და ხელი თავისთავად დასცემს დანას საჭირო ადგილზე და ეს მოქმედება მით უფრო შედეგიანი გახდება, რაც უფრო ნაკლებად მივაქცევთ ყურადღებას ჩვენს ხელს, რომლითაც უშუალოდ ვუკავშირდებით დანას. თუ დანის სროლა ჩვენი პროფესიული საქმიანობა გახდა და ვარჯიშისას ამ მოქმედების განუსაზღვრელი განმეორება მოვახდინეთ, მაშინ იდეათა მეორე რიგიც ნელ-ნელა გა-

დავა უკანა პლანზე და მოქმედება სრულიად ავტომატური, იდეომოტორული გახდება. მის განსახორციელებლად საკმარისი იქნება მოქმედების *მიზნის* უბრალო გაცნობიერება. ანუ ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, ამ შემთხვევაში ჩვენი მოქმედებები *ტელეოლოგიურადაა* განსაზღვრული. ეს ყველაფერი კარგი, მაგრამ, ისმის კითხვა, რა შუაშია აქ ნების ფენომენი, რომელიც, სხვათა შორის, როგორც თავად ჯეიმზი ამბობს, მასაც ისევე ესმის, როგორც ყოველდღიურად გაიგება ნებისმიერი ნორმალური ადამიანის მიერ – ჩვეულებრივ ნების ფენომენის არსებით განსაზღვრულობად ესმით გარკვეული *შინგანი თვითბრძანება* მოქმედების განხორციელებაზე, იგივე ნებისყოფის დაძაბვა. ეს მომენტი მეტნაკლები სიძლიერით თავს იჩენს ყველა რთულ თუ მარტივ მოქმედებაში, ამბობს ჯეიმზი, ამიტომ მხოლოდ მისი ანალიზით შემოფარგვლა არ იძლევა საშუალებას მოქმედების ტიპთა შორის დიფერენციაციისთვის. ამ მოქმედებათა დახასიათება უფრო ადეკვატურია სხვა წამყვან და საკმარის ასპექტებზე ყურადღების გამახვილებით, რაც საშუალებას მოგვცემს ისეთი მოქმედებების ცალკე ჯგუფად გამოყოფისთვის, რომელთა ფუნქციონირებაშიც წამყვან როლს სწორედ რომ ნებისეული თვითბრძანება თამაშობს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს უკანასკნელი მას სრულიად თავისებურად ესმის. ჯეიმზისეული გაგება საერთოდ არ გულისხმობს ნებისყოფის ფუნქციონირების, მაგ., ისეთ ტრადიციულ ფაქტორს, როგორიცაა “ნების თავისუფლება”, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ასეთი რამის დაშვება მთლიანად დაარღვევდა ჯეიმზის ფსიქოლოგიური დოქტრინის საფუძვლებს. ჩვენს მიერ ზემოაღნიშნული კინესთეტიკური იდეებით განპირობებული და იდეომოტორული მოქმედებები, ჯეიმზთან წარმოდგენილია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ზღვრულ მოქმედებებად. მათი ფუნქციონალური მექანიზმი არ გულისხმობს ნებისყოფის დაძაბვას. პირველში იგი ჯერ არ ამოქმედებულა, ხოლო მეორეს იგი უკვე აღარ სჭირდება. გამომდინარე აქედან, ნებისყოფის ძალის-

ხმევის აუცილებელი ჩარევით გამოწვეული მოქმედებანი წარმოგვიდგება მოქმედებათა შუალედურ ტიპად ე.წ. დასწავლისა და ზედმინევნით გაზეპირებულ ეტაპებზე განხორციელებულ მოქმედებებს შორის. პირველ ეტაპზე ჩვენი მოქმედებანი განპირობებულია უშუალო კინესთეტიკური იდეებით, მათგან ნერვულ ცენტრებში აღძრული იმპულსებით, მეორე შემთხვევაში იგივე ტიპის მოქმედებანი უკვე იმდენად დამუშავებული და შესისხლხორციელებულია, რომ საკმარისია მხოლოდ მოქმედების მიზნის გაცნობიერება და სხეულის მთლიანობითი მზაობა თავისთავად განაპირობებს წარმატებულ მოქმედებას. მიზანიც, ჯეიმზისეულ კონტექსტში, იდეის გარკვეული ტიპია, ოღონდ ისეთი, რომელიც სრულიად რაფინირებულია კინესთეტიკური შეგრძნებებისაგან, აქ მუშაობს არა შეგრძნება, რომელიც ინვესს გარკვეულ შთაბეჭდილებას, არამედ მოქმედების შედეგთა კლასიფიცირებული, ზოგადი სქემა, რომელიც შედგენილია შთაბეჭდილებათა საფუძველზე. ეს ნიშნავს, რომ გამოცდილების სიმდიდრე გვაძლევს საშუალებას დავაჯგუფოთ 1) ერთი ტიპის მოქმედება რა შედეგს მოგვცემს სხვადასხვა (ჩვენთვის უკვე ცნობილ და კლასიფიცირებულ) გარემო პირობებში; 2) დაახლოებით ერთგვარ გარემოპირობებში რა შედეგებს მოგვცემს სხვადასხვა ტიპად კლასიფიცირებული მოქმედებანი. ამ ორი მომენტის მყისიერი გაცნობიერება აძლევს გამოკვეთილობასა და სიცხადეს ჩვენს მიზნებს კონკრეტული გარემოპირობებში. სხვაგვარად ეს ნიშნავს, რომ ჩვენი გამოცდილების სიმდიდრე მაქსიმალურად გამორიცხავს ე.წ. ყოყმანის, გაუბეაობისა თუ გადანყვეტილების მიუღებლობის მომენტს, რამეთუ ყოველივე იმდენად ტრივიალიზირებული და აშკარაა, რომ ყოყმანის საფუძველი არ ჩანს. რა ხდება ამ დროს ჩვენს ცნობიერებაში? ჯეიმზის მიხედვით, ვითარება ასეთია – ცნობიერების შინაარსობრივი სიღარიბე პირველ შემთხვევაში არ გულისხმობს ისეთ იდეებს, რომელნიც გზას გადაუღობავდნენ (მათ ჯეიმზი უწოდებს მოქმედების *ხელისშემშლელ* იდეებს) კინესთეტი-

კური იდეებიდან (ეს უკანასკნელი მოქმედების **ხელისშემწყობი** იდეებია) წამოსულ ნერვულ იმპულსებს და არ მისცემდნენ მათ ნერვულ დაბოლოებებში განმუხტვის საშუალებას, რაც გამოიწვევდა სათანადო სხეულებრივ მოქმედებას. მეორე შემთხვევაში, ჩვენ უკვე გავლილი გვაქვს ნებისყოფის ხშირი დაძაბვით განხორციელებული მოქმედებების ხანგრძლივი და რთული გზა. დამდგარია ეტაპი, როცა ჩვენი ფსიქო-ფიზიოლოგიური მზაობის დონე ოპტიმალურია, როცა ჩვენ ხელისშემწყობი და ხელისშემშლელი იდეების ზემოქმედებაზე მალე ვდგავართ. კი, მაგრამ, მაინც რა მოხდა ასეთი ზემოხსენებულ შუალედურ ეტაპზე, რა ფსიქიკურ პროცესებს ჰქონდა აქ ადგილი? ჯეიმზს მოჰყავს ასეთი მაგალითი, ადამიანი იღვიძებს ყოველ დილას და მას მაშინვე ამოუტივტივდება ცნობიერებაში ის ამოცანები და ვალდებულებები, რომელიც მას ყოველდღიურად ეკისრება. როცა თბილი ამინდებია და ოთახშიც თბილა, ადამიანს არ უჭირს ადგომა და საქმის წამოწყება. თუმცა, ზოგიერთს, სიცვიების დადგომისას უძნელდებათ ადგომის მარტივი მოქმედების განხორციელება. ისინი ხშირად საათობით ყოყმანობენ სანამ წამოდგებოდნენ. ამ დროს ხდება ლოგინის სითბოთი გამონვეული სასიამოვნო შეგრძნების შესაბამისი იდეებისა და ოთახის სიცვიით გამონვეული უსიამოვნო შეგრძნების შესაბამისი იდეების ურთიერთშეჯახება. მეორენი გზას უღობავს პირველთა მიერ აღძრულ იმპულსებს, რაც იწვევს ჩვენს ორჭოფობას. სწორედ აქ ამბობს გადამწყვეტ სიტყვას ნებისყოფისეული ბრძანება. ეს ბრძანება მით უფრო მყისიერად აღსრულდება, რაც უფრო დაიკლებს ზემოხსენებული იდეების (როგორც ხელისშემშლელის ისე ხელისშემწყობის) ინტენსივობა და საბოლოოდ მთლიანად დაძაბუნდება და იგნორირდება, რასაც ხანგრძლივი ცხოვრებისეული ეტაპის გავლა სჭირდება.

აქ უნდა დავაზუსტოთ ერთი რამ: ხელისშემშლელი იდეა თავისთავად არაა ნეგატიური რამ, ხოლო ხელისშემწყობი – პოზიტიური. ხშირად, მოქმედებისგან თავშეკავება უფრო უბ-

რიანია, ვიდრე მოქმედების განხორციელება. მაგ., თუ ადამიანი თავის საქმიანობა-ვალდებულებებზე ფანატიკურადაა შეყვარებული, მაგრამ წინა სალამოს რაიმე ვირუსით დაავადდა, სჯობს (მისთვისაც და მისი საქმიანობისთვისაც), რომ დილას არ ადგეს, ანუ მოქმედებისგან თავი შეიკავოს, რაც არანაკლებ რთული განსახორციელებელია. ამ დროს ადამიანს მოუსვენრობის ჭია შეუჩნდება, ვერ დააკავებს ვერც სიცივე და ვერც ვირუსი, ადგება და საქმეს შეუდგება, რამაც მისი ჯანმრთელობის მდგომარეობას სავალალო შედეგები შეიძლება მოუტანოს. მაგრამ ნების ფაქტორი არად დაგიდევთ საქმის ვითარების ანონდანონვას, მოქმედების ხელისშემშლელი თუ ხელისშემწყობი იდეების ზემოქმედებას და თავის სიტყვას იტყვის. მიუხედავად ამისა, ნებისყოფის ფაქტორის გადამწყვეტი როლი ამ ეტაპზე ჯეიმზის კონტექსტში არ არის **“დამოუკიდებელი ცვლადი”**, თავისთავად ისიც იდეათა გარკვეულ ტიპს გულისხმობს, რომელიც მაღალი ინტენსივობით გამოირჩევა, იგია კომპლექტი ე.წ. **მოქმედების მოტივებისა**. რამდენადაც ნებისყოფის ბრძანება უშუალოდ უძღვის წინ ჩვენს ქმედება-უმოქმედობას, ამდენად, ის იგივეა, რაც მოქმედების მოტივი. ეს უკანასკნელი, როგორც ითქვა, იდეათა კომპლექტია და ამ კომპლექტის რაგვარობა და ინტენსივობა განსაზღვრულია არა მარტო გარემო ფაქტორებით, არამედ ინდივიდის გენეტიკით, ხასიათით, ნიჭითა და მიდრეკილებებით. თავის მხრივ ეს უკანასკნელნიც დაიყვანება მარტივ იდეებზე, რომლებიც ჩვენი ცნობიერების შინაარსებს შეადგენს და მათზე მოქმედ ზოგად კანონზომიერებას ექვემდებარება, ანუ მათი ინტენსივობა და აქტუალობა ხან ძლიერდება და ხან სუსტდება, ხან ცნობიერების წინა პლანზე იწვეს (რაც მას მოქმედების მოტივის შემადგენელ ელემენტად აქცევს) და ხან პერიფერიულად გადანაცვლდება. ჩვენ რომ **“დამოუკიდებელი ცვლადის”** სახით დაგვეშვა ე.წ. **“ნების თავისუფლება”**, რომელიც ყოველგვარი იდეისგან დამოუკიდებლად მოქმედ ინსტანციად უნდა წარმოგვედგინა, მაშინ იგი იქნებო-

და რალაც ზე-ფსიქო-ფიზიოლოგიური წარმოშობისა, რასთანაც საქმე უნდა ჰქონდეს არა ფსიქოლოგიის მეცნიერებას (რომელიც ყოველ მოქმედებას განიხილავს იდეათა მონაცვლეობითი რიგიდან დეტერმინირებულად გამომდინარეს), არამედ მეტაფიზიკას. ამიტომო, დასძენს ჯეიმზი “ნების თავისუფლების” საკითხი (მისი რეალურად არსებობის შემთხვევაშიც) ფსიქოლოგიაში ღიად უნდა დარჩეს.

### 3.

ჩვენს მიერ ზემომიმოხილული თვალსაზრისები სამი ძირითადი ფორმაციისაა და პირობითად შეიძლება მოვიხსენიოთ, როგორც 1)ეთიკურ-თეოლოგიური (ა.ავგუსტინე და ბ.კლერგოელი) 2)ონტო-მეტაფიზიკური (ა.შოპენჰაუერი) და 3) ფსიქო-სციენტისტური (უ.ჯეიმზი). რაოდენ განსხვავებულად არ უნდა გვეჩვენოს ისინი, ერთ, და ალბათ, უმთავრეს პუნქტში სრულად შეესატყვისებიან ერთმანეთს – ყველა მათგანი საუბრობს **ერთ ნებაზე**. შოპენჰაუერიც კი, რომელიც ადამიანური ნების გარდა აღიარებს ნებას, როგორც სამყაროს მეტაფიზიკურ ძირს, პირველს მეორის პირდაპირ გამოვლენად მიიჩნევს, ადამიანური ნება უბრალოდ არის სუბსტანციური ნების დაბოლოება, რომელსაც დროებითი ხასიათი აქვს.

ჩვენის აზრით, ასეთი ერთი ნების პოსტულირების შესახებ საუბარი უმართებულო არაა, მაგრამ, ჯერ ერთი, 1) დასაზუსტებელია რიგი გარემოებანი, რომელთა სახეზე ყოფნის შემთხვევაშიც და მხოლოდ, შესაძლებელი იქნება ამგვარი ნების არსებობა და მეორე, უსაფუძლოა: 2) ნების ამ ტიპის საყოველთაობის დებულება, ანუ იდეა იმის თაობაზე, რომ ყველა ადამიანი იმთავითვე ფლობს ამ ერთ ნებას; 3) აგრეთვე, ნებელობით და სხეულებრივ აქტივობებს შორის კავშირის აუცილებლობის აღიარება.

ფსიქო-ფიზიოლოგიური თვალსაზრისითაც კი (თუ ადამიანური ყოფიერების ფენობრივ დიფერენცირებას მხოლოდ ამ ჩარჩოებში მოვაქცევთ, როგორც ამას აკეთებს ჯეიმზი)

უნდა ვილაპარაკოთ ორ ნებელობით ინსტანციაზე მაინც. ჯეიმზი ეყრდნობა (ხშირ შემთხვევაში) თვითდაკვირვებითა და პირადი გამოცდილებით შექმნილ მაგალითებს. ასეთი მაგალითებიც სრულიად საკმარისია ჩვენი პოზიციის ნათელსაყოფად.

ვისაც სიგარეტის მოწვევის მავნე ჩვევის გამოცდილება გააჩნია, თუ დააკვირდება თავის შინაგან პროცესებს – ამ შემთხვევაში, აზრობრივ განსჯასა და სხეულებრივ გრძნობებს – ადვილად შეამჩნევს ნება-სურვილის ორ ძლიერ ნაკადს: 1) მიჩვევის შედეგად წარმოშობილი ორგანიზმის მოთხოვნილება სიგარეტის მოწვევისა და 2) ორგანიზმისთვის ზიანის მიყენების (ან შესაძლო საფრთხის) საფუძველზე წარმოშობილი ნება-სურვილი სიგარეტის მოწვევისთვის თავის დანებებისა.

ნათელია, რომ პირველს არაფერი აქვს საერთო რაციონალურთან. უმრავლესობა ადამიანებისა ისეთ ასაკში იწყებს სიგარეტის მოწვევას, რომ მას შეუძლებელია შეგნებული ჰქონდეს ნიკოტინის საშიშროება. მოზარდს უბრალოდ მოსწონს ის გამაბრუებელი მდგომარეობა, რაც სიგარეტის მოწვევის დაწყებით სტადიას ახლავს. საკმაოდ მალე ეს ეფექტი ქრება და მოწვევა ჩვევად გადაიქცევა. ორგანიზმი ითხოვს ნიკოტინის ხელოვნურ მიღებას და მწვეველიც ბრმად მისდევს ამ მოთხოვნას. მხოლოდ მოგვიანებით ის აღმოაჩენს, პირადი გამოცდილების საფუძველზე, თუ როგორ მავნედ მოქმედებს სიგარეტი მის ფსიქო-ფიზიოლოგიურ მდგომარეობაზე, რაც გამოიხატება, მაგ., კბილებისა და, საერთოდ, პირის ღრუს მდგომარეობის გაუარესებით, სასუნთქი სისტემის პრობლემებით, ხმის ტემბრის შეცვლით, უძილობითა და შინაგან მოუსვენრობით, რომლისგან ილუზორულ შველასაც ისევ სიგარეტის მოწვევისგან მოელიან და ა.შ. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება ათხოვოს ადამიანმა ყური მედიკოსის ან ახლობლების რჩევას, რაც მანამდე მისთვის სიტყვების ფუჭი, ნერვების მომშლელი რახრახი იყო. მეტიც, შეიძლება სპეციალურ ლიტერატურასაც გაეცნოს და დასაბუთებული ფაქტებით მიხვდეს მათ სისწორეს. ეს იქნება სწორედ რაციონალურ დონეზე



იმისთვის ფარდის ახდა, რაც მანამდე ფიზიოლოგიური სიამოვნების საფარქვეშ იმალებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ საქმეში ცნობიერი აქტივობის ფაქტორი ჩაერთო, სიგარეტის მოწვევისთვის თავის დანებებამდე ჯერ კიდევ დიდი გზა გასავლელი. ეს გზა არის, ერთის მხრივ, სხეულებრივი, ორგანიზმისეული **ნება-სურვილის** (რომელმაც მძლავრ, დამოუკიდებლობისკენ მისწრაფებულ სტატუსს მიაღწია), და, მეორეს მხრივ, ჯერ ახლად ფეხნამოდგმულ, რაციონალურ საფუძველზე წარმოქმნილ **ნებისყოფას** შორის, ბრძოლის არენა. **ნებისყოფის** მეორე ფორმა თავიდან ძალიან სუსტია. მის გაძლიერებას აფერხებს **ნება-სურვილის** პირველი ფორმა, რომლისთვისაც ყველაფერი „კედელზე ცერცვის შეყრასთანაა“ გატოლებული; იგი მოითხოვს ბრმად და დაუნდობლად.

თუ ვითარებას ჯეიმზისეული ტენდენციით აღვწერთ, საქმე გვექნება შემდეგ ვითარებასთან: **ნება-სურვილის** პირველი ფორმა მიგემართავს ცნობილი სხეულებრივი ქმედებების განხორციელებისკენ – სიგარეტის კოლოფიდან ამოღება, ასანთის გაკვრა, მოკიდება და სუნთქვითი მოქმედება (ე.წ. ნაფაზი), **ნებისყოფის** მეორე ფორმა კი გვიკრძალავს ამ მოქმედებების განხორციელებას. სწორედ აქ შეიძლება იჩინოს თავი ნების კიდევ ერთმა ფორმამ, რომელმაც უნდა გადაწყვიტოს საქმის ვითარება პირველის ან მეორის სასარგებლოდ. ესაა **ნება**, რომელიც ჩემს ნამდვილ **მე**-ს ადემონსტრირებს, **ნება**, რომელიც ჩემში არც მავნე ჩვევით და არც რაციონალიზაციით არ წარმოშობილა. ამ უკანასკნელი ფაქტორებისგან მან მხოლოდ ბიძგები შეიძლება მიიღოს და მიმართულება იცვალოს, მაგრამ ყოფნის, ექსისტენციის თვალსაზრისით იგი მათგან დამოუკიდებელია.

ჯეიმზის მიხედვით (თუ მის დოქტრინას ნაძალადევად განვავრცობთ ჩვენეულ სქემაზე; ნაძალადევად იმიტომ, რომ მისთვის ყველაფერი ერთ ქვაბში იხარშება, ფიზიოლოგიურიც და რაციონალურიც დასწავლასთანაა დაკავშირებული და ცნობიერების წინაშე ერთი და იგივე იდეის სახით წარმოდგება) საქმის ვითარება იმის მიხედვით გადაწყდება, თუ რომელი

ინსტანციიდან (ემპირიულიდან თუ რაციონალურიდან) წამოსული იდეის ინტენსივობაა უფრო მაღალი. კი ბატონო, დაუშვათ ასეცაა, მაშინ პასუხი უნდა გაეცეს კითხვას – რა ზრდის ან ასუსტებს იდეის ინტენსივობას? რას გამოჰყავს ესა თუ ის იდეა პირველ პლანზე, ანუ რა ხდის მას მოტივად? შეუძლებელია, რომ ამ კითხვებზე პასუხი ერთი პოზიციიდან გადაწყდეს ამ ორი განსხვავებული ინსტანციის მოვლენისთვის. პირველ შემთხვევაში, ე.ი. როცა სიგარეტის მოწვევას ვაგრძელებთ, მოწვევის სურვილის იდეას ინტენსივობას ანიჭებს სხეულბრივი განცდის სიამე ან, მიჩვევის შემთხვევაში, ორგანიზმში მიმდინარე ქიმიური ფაქტორები, კერძოდ, ნიკოტინის ხელოვნურად მიღების საჭიროება. მეორე შემთხვევაში საქმე სხვაგვარადაა. მართლაც, ხომ აბსურდია თქმა იმისა, რომ ჩვენი რაციონალური ზრდა ხდება ცოდნის სხეულში ქიმიური გზებით შეყვანით? ცოდნას, ამ მეორე, რაციონალური, გაგებით, ვერც ვაქცინაციით და ვერც სასუნთქ სისტემაში გამონაბოლქვების შეშვებით ვერ მივიღებთ. და, თუნდაც, ისინი საბოლოოდ იდეის სახით ფორმირებული დგანან ჩვენი ცნობიერების წინაშე, ამ იდეებს განსხვავებული გენეალოგიური ხაზები გააჩნია და, სპეციალური დაინტერესების შემთხვევაში, ყველას შეუძლია შეიგნოს, რომ ყველა შესაძლო ტიპის იდეას თან ახლავს მისი განსხვავებულობისა და უნიკალურობის ცნობიერება. ამიტომ, თუ რომელი იდეა დგას წინა პლანზე და რომელს აქვს მაღალი ინტენსივობა, ეს უკვე გულისხმობს **ნების** ფაქტორს, მის მიერ შესრულებულ სამუშაოს, ე.ი. იმას, თუ რომელს მიანიჭებს ის უპირატეს ღირებულებას – სხეულბრივის თუ აზრობრივის. **ნება-სურვილი** მაშინ კი არ გამომჟღავნდა, როცა მე სხეულბრივი ქმედება განვახორციელე – კოლოფიდან ამოვიღე სიგარეტი, გავკარი ასანთი და ა.შ. – არამედ, მაშინ, როცა ამ ქმედების მკარნახებელი იდეა გამოვიდა წინა პლანზე. სწორედ ეს მოძრაობა ცნობიერების შინაარსებისა, იდეებისა არის განპირობებული **ნების** მუშაობით (ნების ეს მუშაობა, თუკი იგი პიროვნული **მე**-ს შეგნებული კარნახითაა განხორციელებული, ცნობიერი მოვლენაა, თუ არადა, ნების აქტივობის არაცნობიერ გამოვლენასთან გვაქვს საქმე, რასაც

ადგილი აქვს ადამიანთა უდიდესი უმრავლესობის შემთხვევაში), რომელიც უფრო ადეკვატურად დახასიათდება არა მეტაფიზიკურის, არამედ **მეტაფიზიკურის** ცნებით. ფსიქიკურში ამ შემთხვევაში იგულისხმება ნება-სურვილის ორივე წყარო-ფიზიოლოგიურიც და რაციონალურიც. ორივე მათგანი იდეების სახით ავსებს ფსიქიკურის სფეროს, რომელიც რომელიმე კონკრეტული ადამიანის საკუთრებაა. მაგრამ ნამდვილად საკუთრება ის მაშინაა, როცა მათი ლავირება ამ ადამიანის ნამდვილი **მე**-ს ნებას გაცნობიერებულად ემორჩილება, ანუ როცა ამ შინაარსებს თავად **მე** გადააადგილებს და აამოძრავებს. ამას რომ ვერ ახერხებს ადამიანი და თანაც მისი რაციონალური იმპულსები რომ ვერ უმკლავდება ორგანიზმის ბრმა ლტოლვას, იგი ვერ ანებებს თავს მოწევას. შეიძლება, ზოგიერთი ადამიანის შემთხვევაში იმძლავროს რაციონალურმა ფაქტორმა და მხოლოდ ამის საფუძველზე დაძლიოს მავნე ჩვევა, მაგრამ ეს, ჯერ ერთი, შეიძლება იყოს მხოლოდ დროებითი მოვლენა, ანუ სხვა დროს შესაძლოა ისევ ფიზიოლოგიურმა ფაქტორმა გაიტანოს თავისი და, მეორე, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, ეს არც ერთ შემთხვევაში არ იქნება ნამდვილი **მე**-ს **მეტაფიზიკური ნების** სახეზე ყოფნის მაჩვენებელი.

ერთი სიტყვით, იდეის ინტენსივობას ზრდის **მე**-ს მიერ „**თავისუფალი ნებით**“ გაკეთებული ღირებულების მიმნიჭებელი არჩევანი. ღირებულებაში აქ იგულისხმება არა ამ ცნების აქსიოლოგიურ-შკალობრივი განსაზღვრულობა, არამედ, **მე**-ს მიერ მხოლოდ თავისთავზე დამყარებული, ავტონომიური ძალის ქონების ცნობიერება. ამ ძალის, ნებელობითი ძალისხმევის ქონება სულ სხვა ღირებულების, რანგის მოვლენაა. ამ უკანასკნელზე, თავისთავად ის ფაქტი, რომ მე სიგარეტის მოწევას დავანებე თავი და ჩემს ჯანმრთელობას შევუწყვე ხელი, ჯერ კიდევ არაფერს მეტყველებს. მე (თავი რომ დავანებოთ რაციონალურ ფაქტორს), დავუშვათ, არასოდეს მომიწევია სიგარეტი, მის სუნსაც ვერ ვიტან; ამან შესაძლოა გამოიწვიოს გაურკვეველი შიში სიგარეტისა და მისი მწველი ადამიანების მიმართ, ანუ ფსიქოანალიზის ენაზე რომ ვთქვათ, გამიჩნდეს კომპლექსი, ფობია და ეს პათოლოგიური მდგომარეობა რომ

დავძლიო, ჩემი მე-ს ნებელობითი ძალისხმევების დემონსტრირება შეიძლება სწორედ სიგარეტის მოწვევით მომინოს. ამით მე ვაჩვენებ, უპირველეს ყოვლისა, ჩემს თავს, რომ სიგარეტის მოწვევა-არმოწვევაზე მაღლა ვდგავარ.

ამ კონკრეტული მაგალითის ფონზე ჩამოყალიბებული ეს თვალსაზრისი ზოგადი ფორმით გამოთქვა ნიცშემ, რომლის ფორმულაშიც – „ბოროტებისა და სიკეთის მიღმა“ – სრული ადეკვატურობით იკითხება ნების ფენომენის სიღრმისეული არსება – ორ კონტრადიქტორულ ალტერნატივაზე მაღლა დგომა, ანუ მხოლოდ საკუთარ თავზე დაფუძნებულობა: „ერთ აფექტზე ნების გამარჯვება, საბოლოო ანგარიშით, არის მხოლოდ სხვა რომელიმე ან უამრავი სხვა აფექტისადმი ნება“ (10 .გვ.297), ამიტომ სამიზნეში ამოღებულ უნდა იქნეს ყველა მათგანი.

\* \* \*

ძალზე მნიშვნელოვანია პასუხი გაეცეს კითხვას – რას ნიშნავს ფსიქიკური შინაარსის წინა პლანზე გამოსვლა, ცნობიერების წინაშე დგომა? ჯეიმზის მიხედვით, ეს უკანასკნელი ნიშნავს ნერვულ ცენტრში ენერჯის კონცენტრირებას, რომელიც განიმუხტება შესაბამის ნერვულ დაბოლოებაში და, განიმუხტება რა, ახდენს სხეულის ნაწილის ამოქმედებას. თავდაპირველად ეს მოქმედება ხდება ჩვენგან დამოუკიდებლად, უნებურად. განმეორებების შემთხვევაში, ფსიქიკურ შინაარსთა რიგში წარმოიშობა იდეა, რომელიც მსგავს სიტუაციებში გამოვა წინა პლანზე, ცნობიერების წინაშე და განაპირობებს ნერვულ სისტემაში ხსენებული მექანიზმის მუშაობაში მოყვანას. მოგვიანებით, როცა ამა თუ იმ მოქმედების უამრავჯერ განმეორება მოგვიხდა, იგი ხდება ავტომატური (იდეომოტორული), ანუ მოქმედების შესატყვისი იდეის წინა პლანზე გამოსვლა საჭიროებას მოკლებულია და, ამდენად, ცნობიერებაც თამაშგარე მდგომარეობაშია, ისევე, როგორც თავდაპირველად.

გამოდის, რომ ფსიქიკური შინაარსის წინა პლანზე გამოსვლა არის ისეთი შუალედური მომენტი ადამიანის, რო-

გორც ფსიქო-ფიზიოლოგიური არსების ბიოლოგიური ფუნქციონირებისა, რომელიც წარმოადგენს *მხოლოდ საშუალებას*. მე, აღმოვჩნდები რა გარკვეულ სიტუაციაში, ჩემი ფსიქო-ფიზიოლოგიური განვითარების შუალედურ ეტაპზე, ცნობიერების წინაშე მექანიკურად დამიდგება იდეა, რომელშიც ამგვარ სიტუაციაში მოქმედების სქემა უნდა ამოვიკითხო. მოხდება რა ამ უკანასკნელის მყისიერი გაცნობიერება, ჩემი ნერვული სისტემა და, ზოგადად, ფიზიოლოგიური ორგანიზაცია ამუშავდება ცნობილი მექანიზმის მიხედვით.

თავისთავად ცხადია, რომ ცნობიერების წინაშე შინაარსის დგომა ზოგადად არ ამოიწურება მხოლოდ ფიზიოლოგიური ორგანიზაციის ამამოქმედებელი შინაარსების ტიპით. შეიძლება, რომ მე ცნობიერების შუქქვეშ დავაყენო ისეთი იდეა, რომელშიც არ იქნება ნაგულიხმევი რაიმე ფიზიოლოგიური მოქმედების მკარნახებელი სქემა; ან, თუნდაც, ამ უკანასკნელის მგულისხმებელი შინაარსი ავიღოთ; ხომ შეიძლება, რომ იგი უბრალოდ ვაქციო საგანგებო შეწავლის საგნად (და არა მოქმედების განსახორციელების ორიენტირად); თვითრეფლექსიით დავაკვირდე მას არა მაინდამაინც სპეციფიკურ სიტუაციაში, არამედ ჩემს სამუშაო მაგიდასთან. მოვახდინო მისი კლასიფიკაციის, განსასაზღვრი მოქმედების ეფექტურობის ხარისხის, გენეალოგიის დადგენა და ა.შ. მეტიც, სპეციფიკურ სიტუაციაში, თუკი ეს შინაარსი თავისთავად გამოდის წინა პლანზე, მისი სრული გაცნობიერება შეუძლებელია, ვინაიდან სიტუაცია ჩვენგან სწრაფ მოქმედებას მოითხოვს (ამას თავად ჯეიმზიც აღნიშნავს).

მაშასადამე, ცნობიერების წინაშე შინაარსის დგომა, მოქმედების განპირობების გარდა, შეიძლება ნიშნავდეს მისი სპეციალურ-დისციპლინარული ინტერესებიდან გამომდინარე შესწავლასაც. გარდა ამისა, იდეის მიერ მოქმედების განხორციელების კარნახი არაა ერთადერთი და აუცილებელი შედეგობა, ანუ ჩვენ შეიძლება მოვიქცეთ ნაკარნახევის საწინააღმდეგოდ (ე.ი. შევიკავოთ თავი ამ მოქმედებისგან), ან ვიმოქმედოდ სხვაგვარად, არაორდინალურად, მიუხედავად იმისა, რომ ვაცნობიერებთ მოქმედების ნაკარნახევი სქემის

ბუნებრივობას, ადეკვატურობას და ა. შ. მაგ., გავიხსენოთ სოკრატე, რომელიც სასიკვდილო განაჩენგამოტანილი საკანში ზის და აულელვებლად ფილოსოფოსობს, მაშინ როცა უფრო ბუნებრივი ჩანს ვაი-ვიში, მოსალოდნელი ტანჯვით აღშფოთება ან, თუნდაც, გაქცევა (ასე იმოქმედებდა ადამიანთა აბსოლუტური უმრავლესობა, ბუნებრივად წინა პლანზე გამოსული იდეის თანახმად), რისი შანსიც მას, პლატონის თანახმად, ნამდვილად ჰქონდა.

ჩვენს მიერ წინამორბედ სტატიებში გაშლილი ძიებებიდან გამომდინარე, ცნობიერების წინაშე რაიმე ტიპისა და წარმომავლობის შინაარსის დგომა, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავს ამ შინაარსის ფიქრით დი-ნებაში ჩართვას. ეს უკანასკნელი, მე-სგან დამოუკიდებელი, ცნობიერი ნებელობითი აქტივობის გარეშე რთავს თავის დინებაში ემპირიული და რაციონალური გზებით ჩვენს იმანენტურობაში შემოსულ შინაარსებს. სხვაგვარად, თუ ეს ჩართვა არ ხდება ამგვარად, ანუ „თავისთავადი ბუნებრივობით“, ჩვენი ძალისხმევა (ცნობიერი ნებელობითი დაძაბულობა), ჩვეულებრივ, ამოა. ბევრს გამოუცდია თავის დროზე გაკვეთილების დასწავლის მომაბეზრებელი პროცესი, როცა ჩვენ იმდენად ვართ გატაცებულ-დაინტერესებული რაღაც სხვით (ან საერთოდ გულგრილნი ვართ ყველაფრისადმი), რომ არათუ მთელი ტექსტი, არამედ ერთი წინადადებაც არ გვამახსოვრდება. რაოდენ ჯიბრშიც არ უნდა ჩავუდგეთ ამ დროს „ჩვენს თავს“ და დაუინებით განვაგრძოთ კითხვა, როგორც იტყვიან, „თავში მაინც არაფერი შედის“ და იძულებული ვხდებით წიგნი დროებით მაინც გადავდოთ გვერდზე. ეს იმიტომ ხდება, რომ შინაარსები (ამ შემთხვევაში, რაციონალური გზით მოსაპოვებელი შინაარსები) ვერ ერთვება ფიქრით დინებაში, ანუ, როგორც ჯეიმზი იტყოდა, ვერ ექცევა ჩვენი ცნობიერების ნაკადში. ისე ჩანს, თითქოს, წაკითხულს ჩვენში უხილავი ძალა უხვედრებდეს ჩოგანს და ძლიერი დარტყმებით იგერიებდეს მათ. სწორედ ეს ძალაა არაცნობიერი ნებელობითი აქტივობა, რაც იმაში გამოიხატება, რომ ჩვენი ცხოვრების გარკვეულ ეტაპზე მისი ძალისხმევით ისე შეივ-

სო ფიქრითი დინება ანმყო მომენტში წინა პლანზე გამოსასვლელი შინაარსებით, რომ ახალი შინაარსების ამ დინებაში ჩართვისთვის ვაკანტური ადგილი აღარ დარჩა. ფიქრითი დინების შინაარსებით ეს დატვირთვა ზუსტ დროულ რეგლამენტირებას არ ექვედებარება. გააჩნია ინტერესის საგანს, რომელიც ჩვენი მონუსხვის მოტივირებას ახდენს. თუკი ინტერესის საგნისადმი მიმართულმა შინაარსებმა დაკარგა თავისი სიცხოველე და გაუვიდა ყავლი, მაშინ გაკვეთილის დასწავლა ისე ადვილად გამოგვივა, რომ გაგვეცინება.

იმ შინაარსთაგან, რომელნიც ჩვენს ფიქრით დინებაში ერთვება, ზოგი უფრო ხშირად გამოდის წინა პლანზე არაცნობიერი ნებელობითი აქტივობით, ზოგიც (აღბათ უდიდესი ნაწილი)–არა. სწორედ ამ უკანასკნელთა რიგზე განავრცობს თავის გავლენას მეხსიერება, რომელიც აზროვნებითი, ანუ რაციონალური ფენის ფუნქციაა. როცა ჩვენს აზროვნებას გარკვეულ ცხოვრებისეულ სიტუაციაში გაუჩნდება ასეთი ტიპის შინაარსზე მოთხოვნილება (მაგ., გამოცდაზე, როცა ისეთი საკითხი შეგვხვდება, რომელსაც არ მოველოდით და საგანგებოდ არ მოვმზადებულვართ), მაშინ ცნობიერი ნებელობითი აქტივობით ვინყებთ ჩვენი მეხსიერების საცავის მოჩხრეკვას; ზოჯერ ვახერხებთ იმის პოვნას, რასაც ვეძებდით, ხშირად ეს ჭირს და ვამბობთ „ენაზე მადგასო“. მაგრამ, გამოვალთ რა გამოცდიდან, ის შეიძლება ამოტივტივდეს. ეს ნიშნავს, რომ ცნობიერმა ნებელობითმა აქტივობამ გარკვეულ მომენტში (გამოცდაზე) მარცხი განიცადა არაცნობიერი ნებელობითი აქტივობის წინაშე, თუმცა, ამან არ უნდა გვაფიქრებინოს, რომ გამოცდიდან გამოსლისთანავე მან რევანში აიღო. პირიქით, ამ დროსაც კი არაცნობიერი ნებელობითი აქტივობა იმარჯვებს უმეტესწილად, ანუ სასურველი შინაარსი წინა პლანზე გამოდის უკვე მაშინ, როცა ცნობიერი ნებელობითი დაძაბულობა ზღვარს აღწევს და ნებდება, ან უბრალოდ მნიშვნელობას კარგავს და დაძაბულობა თავისთავად იხსნება. თითქოს სწორედ ჩვენი ცნობიერი ჩარევა უშლიდაო ხელს ამ შინაარსის ამოტივტივებას.

ამას ის გამართლება შეიძლება ჰქონდეს, რომ ჩვენად, მე-ს კუთვნილებად მხოლოდ ცნობიერი ნებელობითი აქტივობა და შესაბამისი შინაარსები მიგვაჩნია, არაცნობიერი ნებელობითი აქტივობა და არაცნობიერი შინაარსები კი, მისი არამორჩილი ფუნქციონირების გამო, რაღაც გარეგანად (იმანენტურში ტრანსცენდენტურად) გვეჩვენება. ამგვარი განწყობა სისხლსა და ხორცში გვაქვს გამჯდარი და სრულიად ბუნებრივად მიგვაჩნია. ეს, ადამიანური ყოფიერების მთლიანობის თვალსაზრისით, ყველაზე დიდი გახლენილობა და გაუცხოებაა. ამას ხვდებოდა ყველა დიდი რელიგიური ლიდერი და სპეციალური ტექნიკის (მაგ., იოგა) დახმარებით ლახავდა ხსენებულ გახლენილობას, აღწევდა რა მთლიანობით ადამიანურ ყოფიერებას, რაც უპირველეს ყოვლისა, გამოიხატება ამ შინაგანი საზღვარგარეთის გათავისებაში, ერთი პიროვნული ნების ზეობაში, რომელიც უშუალოდ მართავს ჩვენში არსებული თუ ან შემოსასვლელი შინაარსების მოძრაობას – წინაპლანზე გამოსვლას, ნების დართვას იმანენტურში შემოსვლაზე და ა.შ.

\* \* \*

მიუხედავად მსოფლმხედველობრივ პოზიციათა დიდი სხვაობისა, ჯეიმზი და შოპენჰაუერი ერთ რამეში შეესატყვისებიან ერთმანეთს: ორივე მიიჩნევს, რომ ნების აქტივობა სხეულებრივ აქტივობაში ბოლოვდება და აისახება. ეს, მკაცრი აზრით, ნიშნავს იმას, რომ, თუ სახეზე არ გვაქვს გარკვეული სხეულებრივი აქტივობის ფაქტი, მაშინ ნების აქტივობაზეც არანაირი წარმოდგენა არ გვექნება.

დავუშვათ, რომ სხვა ადამიანთან მიმართებაში საქმის ვითარება მართლაც ასეთია, მაგრამ ორივე ამ ფილოსოფოსის მიერ მონონებული თვითდაკვირვების მეთოდი განა იგივეს გვეუბნება საკუთარ თავზეც? ნუთუ მაშინ, როცა ჩვენ შეგნებულად თავს ვიკავებთ იმ სხეულებრივი ქმედებებისგან, რომლითაც მიღწევადია ესა თუ ის სურვილის ობიექტი, სახეზე არ გვაქვს ნების აქტივობა? ეს ხომ ისაა, რასაც ხაზგასმით აღნიშნავდა მ. შელერი, რომ ადამიანი არის არას თქმის უნარის



მქონე არსება-ო? განა არას თქმას (ე.ი. ხშირ შემთხვევაში, სხეულებრივ უმოქმედობას) ნებელობითი აქტივობა არ უძევს საფუძვლად?

უფრო მეტიც, სწორედ ამ შემთხვევაშია ნების აქტივობა გაცნობიერებული ფაქტი. როცა სოკრატე არ გარბის საპყრობილედან და თვალს უსწორებს განაჩენს, მისი უმოქმედობა (არ გაქცევა) სრულიად გაცნობიერებულია. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, დაპანიკებული სოკრატე იმთავითვე ბრმად გაედევნებოდა თავის მეგობრებს, ანუ საქმე გვექნებოდა ნების არაცნობიერ მოქმედებასთან, რაც ინსტინქტურ ქმედებას უფრო ემსგავსებოდა. ნების ეს არაცნობიერი, ინსტინქტური აქტივობა ერთობ ხშირი მოვლენაა ადამიანის ცხოვრებაში. უდიდესწილად, **ნება** ჩვენში სწორედ არაცნობიერად მოქმედებს და ადამიანის **პიროვნებად** ამაღლებისთვის არაფერს აქვს იმაზე დიდი მნიშვნელობა და როლი, როგორც ჩვენი ნებელობის პერმანენტულ გადაყვანას ცნობიერების ლიანდაგზე, ანუ, როგორც შოპენჰაუერი ამბობს, – ასკეზას (ნების მართვას, რაც ცნობიერების გარეშე წარმოუდგენელია).

\* \* \*

ჩვენს მიერ ზემოთგანხილული თვალსაზრისები შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც ერთმანეთის შემავსებელი და ერთმანეთთან მოთანამშრომლე. ცხადია, ყველა დაინტერესებული პირი განსხვავებულად დააღაგებდა ამ თანამშრომლობის ასპექტებს. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ უმთავრესი არის შემდეგი: 1) ნება არის დამოუკიდებელი ინსტანცია (აქ იგულისხმება, რომ მას გააჩნია, სულ მცირე, თანასწორი ღირებულება და სტატუსი (თუ მეტი არა) ისეთ გონით-სულიერ უნარებთან მიმართებაში, როგორიცაა მაგ., აზროვნება, შემოქმედებითობა, რწმენა); 2) ნება, მართალია, დაკავშირებულია ნდომა-სურვილის ფენომენტთან, მაგრამ არ დაიყვანება მათზე (აქ იგულისხმება, რომ **ნდომა-სურვილი**, განსხვავებით **ნებისგან**, გულისხმობს მისწრაფებას ობიექტისკენ, იმისკენ, რაც მისთვის გარეგანია და კონკრეტული გამოკვეთილობა გააჩნია. აბსურ-

დულია თქმა იმისა, რომ სურვილს სურს სურვილი. სურვილს ყოველთვის სურს რაღაც **აი ეს** – მანქანა, ჯანმრთელობა, ფული... ან, თუ მას ავიღებთ ნეგატიური მნიშვნელობით, ამ კონკრეტულისკენ მისწრაფების აკრძალვა, ანუ მე მსურს რაღაც კონკრეტული, შემიძლია მისი წვდომა, მოპოვება, მაგრამ ჩემს თავს არ ვაძლევ ამის უფლებას; გარკვეული მოტივების გამო მე მსურს, რომ ჩემი სურვილი არ განხორციელდეს. ორივე შემთხვევაში საქმე მაინც სურვილს ეხება, ხოლო **ნება** აქ გამოდის **ნება-სურვილისა და ნებისყოფის** მოდუსში და თამაშობს შემდეგ როლს – პირველ შემთხვევაში ნებისყოფა მეხმარება იმ მეტ ნაკლებად გრძელი გზებისა და წინააღმდეგობების დაძლევაში, ე.ი. იმ მოქმედებების განხორციელებაში, რომელიც სურვილის საგანთან მიმიყვანს. ხოლო მეორე შემთხვევაში ნებისყოფა მეხმარება იმაში, რომ ამ მოქმედებების გან თავის შეკავება შევძლო.

**ნება**, როგორც ასეთი, მის უმაღლეს ფორმაში, არ არის ამგვარი ცალმხრივი ფენომენი. მისთვის არსებითი განსაზღვრულობა მის გარე არსებულ შინაარსთან ან ობიექტთან მიმართება კი არა, თავისთავთან მიმართულობაა. რამდენადაც იგი არის ერთგვარი *causa sui*, ამდენად, მას შეუძლია სხეულებრივი **ნება-სურვილის** და რაციონალური **ნებისყოფის** ფორმით გამოვლინდეს, მაგრამ ყველაზე უფრო ღრმად მისი არსების დემონსტრირებას ახდენს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „არა-სურვილის“ მდგომარეობა. როგორც შოპენჰაუერიც აღნიშნავს, ამას ჯერ კიდევ ბუდა მიხვდა მთელი სისრულით, რომლის თანახმადაც, ტანჯვისა და უბედურების წყარო – სურვილები, **ნებით** უნდა უნდა ამოვიძირკვოთ. სურვილის ცნებითი შინაარსი, როგორც ნეგატიური, ისე პოზიტიური მნიშვნელობით საერთოდ უნდა გაქრეს **ნების** ძალმოსილი ფენომენის წინაშე; 3) სანამ ადამიანი **ნების** ამ ღრმა შინაარსს გააცნობიერებდეს (რაც იშვიათი შემთხვევაა) და მის შესატყვის ყოფიერებით მდგომარეობას მიაღწევდეს (რაც კიდევ უფრო იშვიათი შემთხვევაა), მანამ **ნების** ფენომენი რამდენიმე ნაკადად დაქსაქსული დინებით მოედინება ჩვენში; ანუ მისი ნაკადების ოდენობა ადამიანური ყოფიერების ფენობრივი სტრუქტურების

ოდენობას შეესაბამება ( ა ) ემპირიული ფენა – ბრმა, გაუცნობიერებელი, გრძნობადი **ნდომა-სურვილი**; ბ) რაციონალური ფენა – გააზრებული **ნებისყოფა**. ამ შემთხვევაში, მას თავისი causa sui-ს სტატუსი დაკარგული აქვს, რამეთუ არ გააჩნია თავისთავადი ერთიანობა და, მაშასადამე, რანგობრივად მდაბლადაა გამოვლენილი. ამდენად, ეგზისტენციალისტური პრინციპი აქ მთელი თვალსაჩინოებით წარმოგვიდგება – **ნების არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას**. ეს არსება, ჩვენის აზრით, გულისხმობს, უპირველეს ყოვლის იმას, რომ **მე-მ**, რომელიც პოტენციურად ფლობს **ნებას**, ადრე თუ გვიან განავრცოს თავისი ძალაუფლება საკუთარი ყოფიერების შემადგენელ ყველა სფეროზე – ემპირიულზე, რაციონალურზე და ფიქრითზე. სხვაგვარად, **მე-მ ნება** უნდა რეალიზაციაჰყოს, რაც იმაში გამოიხატება, რომ მთელი ფსიქიკური შინაარსები დაექვემდებარება მის კონტროლს: თუ რა შინაარსი გამოვა წინა პლანზე ცნობიერების წინაშე და ითამაშებს მოქმედებისთვის მოტივის როლს, ეს უნდა გადაწყვიტოს ერთიანმა პიროვნულმა **მე-მ**. მაგალითად, სიგარეტი მოვნიო, თუ არა, ჩემმა ემპირიულმა ან რაციონალურმა სურვილმა კი არ უნდა განსაზღვროს ცალ-ცალკე, არამედ ორივე ამ ფენის თავის მთლიანობაში მომცველმა, მათზე მაღლა მდგომმა პიროვნულმა **ნებამ**.

IRAKLI GOGICHADZE

## WILL AND INTEGRITY OF HUMAN BEING

### Abstract

The object of our interest is the phenomenon on of will. There are discussed St.Augustinus, B.Clervoels, A.Shopenhauers and W.James points of view. There are distinguished three positions: 1)ethical-theological (St.Augustinus, B.Clervoel), 2)onto-metaphysical (A.Shopenhauer), 3)psycho-scientific (W.James).

These positions have a general mark: a) to intend only one will as a basis matter of discussion; b) to keep this one will as

intersubjective; c) to acknowledge necessary, correlative connection between will and physical activities.

We have attempted to show difficulties connected with ~anonymous~ acceptance of these thesis and to carry clearance in there contents , also, to discuss the phenomenon of will in the anthropological context, which was produced in previous.

### ლიტერატურა

- 1) А. Августин. „О свободе воли“. Кн.2. Гл.1. Перевод выполнен по изданию Ермаковой М.Е. ინტერნეტ ვერსია–www. Philosophy.ru
- 2) F. Coplston. „A History of Philosophy“, S.J. Vol. 2: Mediaeval Philosophy. From Augustinu To Duns Scots. New York 1993
- 3) Г. Скирбек, Н. Гилье. „История философии“. Москва, 2001
- 4) Б. Клервоский. „О благодати и свободе воли“. ინტერნეტ ვერსია–www. Philosophy.ru
- 5) გ. თევზაძე. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია. თბილისი 1996
- 6) თ. ბუაჩიძე. თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის სათავეებთან. თბილისი 1986
- 7) А. Шопенгауэр. «Мир как воля и представление». Собр. Соч. В 4-х томах. Т. 2. Пер. И. Айхенвальда.—М.: И. Кушнарєв. 1903. ინტერნეტ ვერსია–www. Philosophy.ru
- 8) დ. დანელია. ირაციონალისტური ნაკადი თანამედროვე ბურჟუაზიულ კულტურაში. თბილისი 1974
- 9) У. Джемс. Психология. М.: Педагогика. 1991. С. 313-332. 351-354. ინტერნეტ ვერსია–www. Philosophy.ru
- 10) Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла. Соч. Т.2. Москва, 1990

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



**ვაჟა ნიბლაძე**  
(თბილისი)

**ვაჟა ნიბლაძე** – ფილოსოფიის დოქტორი. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე. გამოქვეყნებული აქვს არაერთი სამეცნიერო სტატია აღნიშნულ დარგებში.

## **ადამიანური ყოფიარების მსოფლმხედველობრივი პრობლემატიკა**

**(საკითხის დაყენება)**

ადამიანის არსებობისათვის აუცილებელია სულ მცირე ორი რიგის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება (რალაც დონემდე მაინც, თუ სრულყოფილად არა) – ფიზიკურ-ბიოლოგიური მოთხოვნილებებისა და ე. წ. “სულიერი” მოთხოვნილებებისა, რომელთაგან უმთავრესია მსოფლმხედველობრივი მოთხოვნილებები (ინტერესები). კერძოდ, ეს არის დაუოკებელი მისწრაფება გარკვეულ იქნას, თუ რა არის სამყარო მთლიანობაში და როგორია ადამიანის ადგილი, როლი და დანიშნულება ამ სამყაროში; რა არის ადამიანის ამქვეყნიური არსებობის მიზანი, მისი ცხოვრების საზრისი; რამდენად არის შესაძლებელი და რას ნიშნავს ადამიანის არაამქვეყნიური სახით არსებობა (საიქიო ცხოვრება).

ადამიანი ნათლად “ხედავს” სულ ცოტა ორ ფაქტს მაინც: მისი გარემომცველი სამყარო (გარდა კულტურის მოვლენებისა) მის მიერ არ არის შექმნილი, ხოლო მისი ფიზიკური და სულიერი ინდივიდუალობა, როგორც ამქვეყნიური არსებობა, შემოსაზღვრულია, სასრულია, “ჩაკეტილია” დროსა და სივრცეში. თვითცნობიერების და შემდეგ თვითრეფლექსიის მეშვეობით მის წინაშე ბუნებრივად დგება მსოფლმხედველობრი-

ვი კითხვები. მას მუდმივად ესაჭიროება ამ კითხვებზე გარკვეული პასუხების მოძიება და მათში დარწმუნება.

მსოფლმხედველობა “წმინდა სახით”, თავის საძირკველში, არის ნორმალურ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანური ცნობიერების თანდაყოლილი თვისება, უნარი და მოთხოვნილება, (1). სამყაროს “შეხედოს გარედან”, წარმოსახვის ძალისა და ფანტაზიის მეშვეობით “გაამთლიანოს” იგი და მასში საკუთარ თავს მიუჩინოს გარკვეული ადგილი – ხან ძალზედ მოკრძალებული (როგორც ეს გვაქვს მითებსა და რელიგიებში), ხანაც შედარებით ამაღლებული და აღზევებულიც კი (როგორც ეს ხდება ხელოვნების ზოგიერთ ნაწარმოებში და ზოგიერთ ფილოსოფიურ კონცეფციაში). (2). ადამიანი მუდამ ცხოვრობს ამა თუ იმ მსოფლმხედველობით. მსოფლმხედველობის ქონა მისთვის იმდენად შინაგანი, სპეციფიკური და აუცილებელია, რომ ზოგადად, ის შეიძლება განისაზღვროს, როგორც “მსოფლმხედველობის მქონე ცხოველი”.

მსოფლმხედველობა თავის საფუძვლად და პირობად გულისხმობს თავისუფლებას. ადამიანი რომ თავისუფალია, როგორც ცნობიერების მქონე არსება, პირველ რიგში ჩანს სწორედ იმაში, რომ იგი აუცილებლად იცავს ამა თუ იმ მსოფლმხედველობას. ამ შემთხვევაში სულ ერთია როგორი იქნება ეს მსოფლმხედველობა. აქ მთავარი ის არის, რომ ადამიანს ყოველთვის სურს (თუკი ის ნორმალურ მდგომარეობაში მყოფი პიროვნებაა) და შეუძლია კიდევ წარმოიდგინოს სამყარო მთლიანად და განსაზღვროს მასში საკუთარი ადგილი. უფრო მეტიც, მას შეუძლია როგორც დაჯერება, ისე ეჭვის შეტანა და უარყოფა მის მიერვე აგებული თუ არჩეული მსოფლმხედველობრივი სურათისა. ყველაზე მეტად აქ ჩანს ადამიანის ნამდვილი და სრული თავისუფლება, რომელიც თანდაყოლილია ჩვენი ცნობიერებისათვის. მისგან თავის დაღწევის ყოველი ცდა, კვლავ ადამიანის თავისუფლებაზე მიუთითებს და ამტკიცებს მას. ასე უნდა გავიგოთ ჟან-პოლ სარტრის ცნობილი გამონათქვამი: “ადამიანი დანყველილია თავისუფლებით” (მას “მისჯილი” აქვს თავისუფლება). რამდენადაც ადამიანს არ შეუძლია გაექცეს თავისუფალ არსებად ყოფნას, ამდენად-

ვე მას არ შეუძლია გაექცეს პასუხისმგებლობასაც. (3). პირველ რიგში კი პასუხისმგებლობას მის მიერ არჩეულ მსოფლმხედველობაზე, რომელსაც შინაგანად იცავს და მიჰყვება თავის პირად ცხოვრებაში.

პირველი რიგის მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად ადამიანი იყენებს მეცნიერებასა და ტექნიკას, მსოფლმხედველობრივ კითხვებზე პასუხის გასაცემად კი (კერძომეცნიერულ ცოდნასთან ერთად) მიმართავს ცნობიერების მოქმედების ისეთ სფეროებს, როგორცაა ხელოვნება, მითი, რელიგია და ფილოსოფია. მათგან თითოეული არის ამა თუ იმ მსოფლმხედველობრივი შეხედულებებისა და წარმოდგენების გამოხატვის, გადმოცემის, ახსნისა თუ “დასაბუთების” სპეციფიკური ხერხი. ადამიანის მსოფლმხედველობა მთლიანად არ დაიყვანება ცნობიერების მოქმედების არც ერთ ზემოაღნიშნულ სფეროზე. ჩვენს ცნობიერებას აქვს სხვადასხვა უნარები – ლოგიკური აზროვნება, წარმოსახვა (ფანტაზია), ნებელობა, რწმენა, რომლებიც განაპირობებს მსოფლმხედველობის აგების ხასიათს იმის და მიხედვით, თუ რომელი უნარია დომინანტური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების ან მისი არჩევის დროს.

ფილოსოფიის, როგორც მსოფლმხედველობრივი მოთხოვნილებების “რეალიზაციის” თავისებურება შემდეგში მდგომარეობს; მსოფლმხედველობა გულისხმობს დარწმუნებულობას (დაჯერებულობას) სამყაროსა და მასში ადამიანის ადგილის შესახებ გარკვეულ წარმოდგენებსა და შეხედულებებში. ხოლო ადამიანისათვის ერთ-ერთი ყველაზე დამაჯერებელი და დამარწმუნებელი ძალა მეცნიერულ ცოდნას აქვს. (4). ის თითქოს ყველაზე უფრო ცხადი და ნათელია ჩვენი ცნობიერებისათვის. ამიტომაც, მეცნიერული ცოდნის გაჩენისთანავე ადამიანმა ბუნებრივად მოინდომა თავისი მსოფლმხედველობრივი შეხედულებებისა და წარმოდგენების მეცნიერული გადანყვეტა (დასაბუთება), მათში დაჯერებულობისა და დარწმუნებულობის მიღწევა ლოგიკური აზროვნების მეშვეობით. ასეთი მისწრაფების საფუძველზე აღმოცენდა ფილოსოფია (როგორც ცნობიერების სპეციფიკური ფორმა)

თავისი მრავალგვარი მიმართულებებით, მიმდინარეობებით და ურთიერთგანსხვავებული დისციპლინებით. ფილოსოფია არის ლოგიკურად დასაბუთებული, ადამიანის გონებისათვის ცხადი და ნათელი, გასაგები და მისაღები მსოფლმხედველობის აგებისა და ჩამოყალიბების ცდა. ეს უნდა იგულისხმებოდეს (ჩვენთვის მისაღებ) ფილოსოფიის ბოლო დროს გავრცელებულ განსაზღვრებაში – “ფილოსოფია არის მსოფლმხედველობის დასაბუთების მცდელობა.” (5). (ანუ ლოგიკურად დასაბუთებულ მსოფლმხედველობად ყოფნაზე პრეტენზია).

მაგრამ, მსოფლმხედველობის დასაბუთება, მისთვის საბოლოო დამაჯერებლობის მინიჭება (უმთავრესად) ლოგიკური აზროვნების გზით არ არის იოლი. ამის გამო არაერთხელ ყოფილა ფილოსოფია (კლასიკური) დანუნებული და გაკრიტიკებული. საქმე იქამდეც მივიდა, რომ ბერტრან რასელმა ტრადიციული ფილოსოფია “უნიადაგო” დარგად გამოაცხადა თეოლოგიისა და მეცნიერების გვერდით. რასელის აზრით, ფილოსოფია ეპოტინება იმ “საარვისო მიწას”, რომელსაც ერთმანეთში ვერ იყოფენ თეოლოგია და მეცნიერება. (6). მას მიაჩნია, რომ ფილოსოფია (არისტოტელეს “პირველი ფილოსოფიისა” და, საერთოდ მეტაფიზიკის სახით) არის რელიგიური პრობლემატიკის მეცნიერული მეთოდებითა და ხერხებით გადანწყვეტის ცდა, რაც ყოველთვის მარცხით მთავრდება. მიუხედავად ასეთი მკაცრი შეფასებისა, ფილოსოფია, როგორც მეტაფიზიკა, დღესაც ინარჩუნებს არსებობის უფლებას და გარკვეულ როლს ასრულებს ადამიანური ყოფიერების მსოფლმხედველობრივი პრობლემების მოგვარების საქმეში. სანიმუშოდ შეიძლება დაგვესახელებინა ალბერ კამიუს შეხედულებები ფილოსოფიის როლისა და საჭიროების შესახებ დღევანდელი ადამიანის აბსურდული ყოფისა და პესიმისტური მსოფლგანცდების დაძლევისა და გადალახვის გზების ძიებაში. (7).

კამიუს აზრით, თანამედროვე ადამიანის წინაშე უპირველეს მსოფლმხედველობრივ საკითხად დგას იმის გარკვევა, თუ რამდენად ღირებულია დღევანდელი ადამიანის ცხოვრება იმისათვის, რომ მან გააგრძელს თავისი დამლელი და შემა-



წუხებელი ყოველდღიური არსებობა და უარი არ თქვას საერთოდ სიცოცხლეზე. “ღირს თუ არა ცხოვრება იმად, რომ თავი დავიცოვოთ ცოცხალი?” კითხულობს კამიუ და ამ უაღრესად მსოფლმხედველობრივ კითხვაზე მისაღებ და დამაჯერებელ პასუხებს ფილოსოფიურ აზროვნებაში ეძებს. ამით კამიუ გარკვეულად პასუხობს XX საუკუნის მეორე ნახევარში უკიდურესად გამწვავებულ კითხვას – “რისთვისაა ფილოსოფია?”

ნებისმიერი მსოფლმხედველობის აგებისა და “გამართლების”, ასევე მისი გამოყენების ერთ-ერთ ყველაზე აუცილებელსა და გადამწყვეტ წინაპირობას კი წარმოადგენს ყოფიერების საკითხის რაიმენაირი გადანწყვეტა. ამიტომ, ადამიანური ცნობიერების ჩამოყალიბების დღიდან ყოფიერების პრობლემა და მასზე რაიმე პასუხის გაცემა მუდამ იყო ადამიანის მსოფლმხედველობრივი აზროვნების უპირველესი ამოცანა. ამას ნათლად ადასტურებს რელიგიისა და ფილოსოფიის ისტორია. ყოფიერების პრობლემა დღესაც მწვავედ დგას თანამედროვე ადამიანის წინაშე, როგორც ერთ-ერთი ყველაზე საჭირობო და ამავე დროს “გადაუჭრელი” კითხვა მეტაფიზიკური ასპექტით. შეიძლება ითქვას, რომ უფრო მწვავედ, ვიდრე ეს იყო გასულ საუკუნეებში. ამას თავისი მიზეზები აქვს: მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის დიდი მასშტაბები, რამაც ადამიანს სულიერი ხსნა და შვება ვერ მოუტანა. პირიქით, გააუცხოვა თავისივე შექმნილი კულტურისაგან და მატერიალური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების მონად აქცია. ადამიანი გადაიქცა მანქანად (ლამის დადასტურდეს ლამეტრის მოსაზრება ადამიანზე). ადამიანს გაუცრუვდა მეცნიერებაზე (ცოდნის ძალაზე) დამყარებული იმედები. მეცნიერებამ ყოფიერების საიდუმლო ვერ ახსნა და გაირკვა, რომ მას ამის გაკეთება პრინციპულად არ შეუძლია. ამასთან, ადამიანს საკმაოდ შეერყა რწმენა ღმერთის არსებობისა და კვლავ მთელი სიმწვავეთ დაისვა არსებობა-არარსებობის ხელახლა გააზრების საჭიროება. დღესაც კვლავ საჭიროა აიგოს ყოფიერების ახალი კონცეფცია, რომელიც გახდება საფუძველი ისეთი მსოფლმხედველობისა, რომ ადამიანმა შვება იგრძნოს.

ადამიანს დღეს ისევ საძებარი აქვს ისეთი მსოფლმხედველობა, რომლის მიხედვით ცხოვრება “გადაარჩენს” (გაათავისუფლებს მეტაფიზიკური ნუხილებისაგან) ამ ქვეყნად და დააჯერებს არაამქვეყნიური (მეტაფიზიკური, ტრანსცენდენტური) “არსებობის არსებობაში”.

როგორც წესი, ადამიანები გაურბიან არარსებობას (არყოფნას). მხოლოდ განსაკუთრებულ (უკიდურეს) შემთხვევაში ამბობენ ისინი საკუთარი ნებით უარს სიცოცხლეზე. ზოგადად, არსებობისაკენ (ყოფნისაკენ). სწრაფვა, ზრუნვა მის შენარჩუნებასა და “გაუმჯობესებაზე” ადამიანთა ბუნებრივი მოთხოვნილებაა. არჩევანი არსებობასა და არარსებობას (ყოფნასა და არყოფნას) შორის თითქოს იმთავითვე გადანყვეტილია. მაგრამ, ასეთი გადანყვეტილება წინასწარ გულისხმობს ისეთ კითხვებზე პასუხების ქონას, როგორიცაა: რა არის (რას ნიშნავს) არსებობა, ყოფნა, ყოფიერება? რას ნიშნავს ბუნების, მისი საგნების და საერთოდ სამყაროს არსებობა? რას ნიშნავს თვითონ ადამიანის (კონკრეტული პიროვნების), მთლიანად კაცობრიობისა და კულტურის არსებობა? ეს არის კითხვები ადამიანის ცხოვრების (საერთოდ სიცოცხლის) საზრისზე, მის ადგილსა და როლზე ამ სამყაროში და ამდენად, ცხადია, მსოფლმხედველობრივი კითხვები. ამიტომაც, სამყაროს ნებისმიერი მსოფლმხედველობრივი (მათ შორის ფილოსოფიური) სურათი დაფუძნებულია ყოფიერების (საერთოდ, არსებობის) რაობის გარკვევაზე. შესაძლოა ეს იყოს ყოფიერების პრობლემის სპეციალური კვლევა, ანდა მისი “მიღება”, აღიარება მისი ამა თუ იმ უკვე არსებული გადანყვეტისა. ადამიანი, როგორც მსოფლმხედველობრივი არსება, წარმოადგენს “ყოფიერების გაგების მიხედვით ყოფნას” (ჰაიდეგერი). (9).

ადამიანის ფილოსოფიური შესწავლა და ანალიზი პირველ რიგში არსებობასთან, ყოფნასთან მისი მიმართების გარკვევას ნიშნავს. დღეს ასეთი კვლევა-ძიება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას ევალება. ის არისტოტელეს “პირველი ფილოსოფიის” და ტრადიციული ონტოლოგიის ერთ-ერთი თანამედროვე გაგრძელებაა და მიზნად ისახავს მათი ნაკლოვანე-

ბების დაძლევა, მათ შეცვლას ადამიანის ონტოლოგიით. ეგზისტენციალიზმი კარგად გამოხატავს და ადასტურებს ონტოლოგიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მჭიდრო ურთიერთკავშირს. ეგზისტენციალისტური მოძღვრება ადამიანის შესახებ არის “ფუნდამენტური ონტოლოგია” (ჰაიდეგერი).

არსებობის და ყოფიერების ცნებათა განსაზღვრება-გაგება უაღრესად ძნელი აღმოჩნდა. სიძნელის მთავარი წყარო არსებობისა და ყოფიერების ცნებების გაურკვევლობა და ბუნდოვანებაა. ამ ბუნდოვანების გასაფანტად ზოგჯერ ამ ორ ცნებას ერთმანეთთან აიგივებენ (მაგალითად სუბსტანციის დონეზე. (10). არსებული, როგორც არსებული, ყოფიერება, როგორც ასეთი და არა ცალკეული ყოფიერი). ხანაც განასხვავებენ ერთმანეთისაგან, მიიჩნევენ რა არსებობას პრედიკატად, ხოლო ყოფიერებას სუბიექტად. ანდა სულაც ხაზს უსვამენ განსხვავებას არსებულსა და ყოფიერს შორის. ასეთი განსხვავების გატარება ძირითადად განპირობებულია განსაკუთრებით ეგზისტენციალურ ფილოსოფიაში იმის სურვილით, რომ მკვეთრად გაიმიჯნოს ერთმანეთისგან ადამიანი, როგორც ცალკეული, ინდივიდური ყოფიერი და დანარჩენი სამყაროს საგნები და მოვლენები, როგორც ასევე, ცალკეული არსებულები (რომელთაგან განსხვავებითაც, ჰაიდეგერის მიხედვით, ადამიანს აქვს ონტიურ-ონტოლოგიური უპირატესობა. ამიტომაც არის ადამიანი “ყოფიერი” და არა უბრალოდ “არსებული”). ზოგჯერ სიძნელის მიზეზებს ეძებენ ენის არასრულყოფილებაში, თავად ობიექტურ რეალობაში ანდა გარესამყაროსა და ცნობიერების ურთიერთშეუსაბამობაში. მაგალითად, ბლემ პასკალი სიძნელეს იმაში ხედავდა, რომ “არსებობის ცნების ნებისმიერი განსაზღვრება (გაგება) აუცილებლად მოიხმარს და ეყრდნობა თავად არსებობის ცნებას.” ჩვენს აზროვნებას (ენას) სხვაგვარად არ შეუძლია. (11)

ყოველივე, რასაც ხედავს ადამიანი სამყაროში, საკუთარი თავის ჩათვლით, უფრო ზუსტად, რისი დანახვაც მას შეუძლია გრძნობადად, რაციონალურად ან ირაციონალურად, შეიძლება მივაკუთვნოთ საგნებს, თვისებებს ან მიმართებებს.

სად მოთავსდება არსებობა, როგორც ასეთი?! საგანთა სიმრავლეში, თვისებების კლასში თუ მიმართებების რიცხვში?! ანდა, რომელ მათგანთან იქნება უფრო ახლოს, თუკი არც ერთ ზემოხსენებულ სიმრავლეში არ აღმოჩნდება მისთვის ადგილი?!

თუ გადავხედავთ არსებობის შესახებ ფილოსოფიური აზრის განვითარების ისტორიას, სამივე თვალსაზრისის მტკიცებათა საკმაოდ არგუმენტირებული მცდელობების პოვნა არ გაგვიჭირდება. მათ თავი მოიყარეს კლასიკურ ფორმულირებებში, რომლებიც ფართოდ არის ცნობილი ფილოსოფიურ ლიტერატურაში: **1)** “არსი არის, არარსი არ არის”; “არსი არის აზრი არსის შესახებ” ანუ “ჭეშმარიტი არსი ნიშნავს, აზროვნებას არსის შესახებ” (პარმენიდე). **2)** “ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ” (დეკარტი). **3)** “სუბსტანცია არის ის, რისი არსება და არსებობა ერთმანეთს, ანუ უმაღლეს არსებას, არსებობა ენოდება სახელად” (სპინოზა). **4)** “არსებობა არის აღქმა” (ბერკლი). **5)** “არსებობა არ შედის ცნებაში”. “არსებობა არის შემეცნებელი სუბიექტის პოზიცია, დამოკიდებულება შემეცნების ობიექტისადმი” (კანტი). **6)** “ერთი და იგივეა საგანი და ცნება მის შესახებ” (ფიხტე). ჩამოთვლა კიდევ შეიძლებოდა.

ყველა ფილოსოფიურ ცნებას (კატეგორიას) თავისი ისტორია და “თავგადასავალი” აქვს. თითოეულს საკუთარი ბედი ერგო წილად. ამ მხრივ ყველაზე უფრო იღბლიანიც და უიღბლოც არსებობის ცნება გამოდგა.

იღბლიანი იმიტომ, რომ ის აღმოჩნდა ყველაზე უფრო უნივერსალური და თანაც “სასურველი” პრედიკატი (ცნობიერების ნებისმიერ აქტში – იგულისხმება ყველაზე უმარტივესი წინადადება, თუნდაც ერთსიტყვიანი – არსებობა ან პირდაპირ ითქმის, ანდა აუცილებლობით მოიაზრება). ამასთან ის წარმოადგენს პრედიცირების ერთადერთ უნივერსალურ ენობრივ საშუალებას. აზროვნების მიერ ასეთი ფართო გამოყენების მხრივ, არსებობის ცნებას ვერც ერთი სხვა ფილოსოფიური კატეგორია ვერ შეედრება.

უიღბლო იმიტომ, რომ ის ერთადერთი აღმოჩნდა დღემდე არსებულ ფილოსოფიურ კატეგორიათა შორის, რომელიც უნივერსალურ პრედიკატობაზეც აცხადებს პრეტენზიას და უნივერსალურ სუბიექტად ყოფნაზეც – აბსოლუტად გადაქცევაზე, ღმერთის “ადგილის” დაკავებაზე, რაზედაც, საბოლოო ჯამში მას უარი ეთქვა. (“მე ვარ რომელი ვარ”; “მე ვარ მყოფი”; “მე ვარ ღმერთი მყოფი, რომელი ვარ”. ბიბლიის მიხედვით ღმერთი თავის თავს ყოფნად, არსებობად მოიხსენიებს; საკუთარ თავს არსებობას ეძახის სახელად. {შესაქმე, 3, 14}). (12).

არსებობის ფილოსოფიური კატეგორია მთლიანად არც ობიექტურ სინამდვილეზე, არც სუბიექტურ სინამდვილეზე და არც მათ ურთიერთმიმართებაზე “უნაშთოდ” არ დაიყვანება (და, მით უმეტეს, არც მათგან გამოიყვანება). არ ხერხდება მისი უნაშთოდ დაყვანა საგნებზე, თვისებებზე თუ მიმართებებზე, ანდა აპრიორულსა თუ აპოსტერიორულზე, რაციონალურსა თუ ირაციონალურზე. გნებავთ ღირებულებებზე, როგორც ასეთზე.

აღნიშნული სიძნელე ასე შეიძლებოდა ჩამოგვეყალიბებინა: პრედიკაბელურია თუ არა არსებობა?! (13). ანუ მართებულად უნდა ჩაითვალოს არსებობის არსებობაზე საკითხის დასმა?! სხვაგვარად რომ ვთქვათ: არის კი არსებობა ისეთი უნივერსალური პრედიკატი, რომელიც ერთნაირად მიეყენება (თუ მიენერება) ყველაფერ სხვასაც და საკუთარ თავსაც?! ან კიდევ – წარმოადგენს კი არსებობა ისეთ უნივერსალურ სუბიექტს (აბსოლუტს), რომელსაც პრედიკატად, საკუთარი თავიც “ეკუთვნის”?!

ეს არის პრობლემა, რომელიც დღემდე ვერ გადაჭრა ფილოსოფიამ, მიუხედავად მისი ხანდაზმულობისა და არაერთი მცდელობისა. აღნიშნული კითხვა დღესაც მოითხოვს შემდგომ კვლევას. რაც უფრო დასაბუთებული მოეჩვენება ადამიანს ყოფიერების პრობლემის გადანყვეტა, მით უფრო მისაღები და დამაჯერებელი აღმოჩნდება მასზე “დაშენებული” ესა თუ ის მსოფლმხედველობა.

საერთოდ, ნებისმიერი მსოფლმხედველობა ყოველთვის გარკვეულ ღირებულებებს ეყრდნობა და ამა თუ იმ ღირებულებათა იერარქიის გამოხატულებას წარმოადგენს. ხოლო არსებობა, ყოფნა, იმთავითვე დადებით პრედიკატად იქნა მიჩნეული. ღირებულებათა საფუძველში იქნა ჩადებული, როგორც ნებისმიერი ღირებულების უმთავრესი ატრიბუტი (14). საქმე არსებობის (ყოფნის) “როგორობას” (რომელობას) ეხებოდა.

არსებობის, როგორც ასეთის, ფარგლებს “გარეთ” ჩვენი ცნობიერება პრინციპულად ვერ გადის. არარსებული (პარმენიდეს “არარსი”, ნეოპლატონიზმის “ზეარსი”, არსებობა-არარსებობის გარეთ მდგომი “ლოგიკურის” სფერო ლასკთან, ჰაიდეგერის “არარა”, ნუცუბიდის “არსებულზე მეტი”, ანდა ეგრეთწოდებული “ჯერარსი”, როგორც გარკვეულ ღირებულებათა ერთობლიობა და ა.შ.) ჩვენს წარმოდგენაში არსებულის სახით მაინც უკვე იძენს რალაცდაგვარი არსებულის სტატუსს, ანუ გარკვეული სახით არსებობას უკვე გულისხმობს. არსებობისაგან მთლიანად “დაცლილი”, ჩვენი ცნობიერების ველში ვერ შემოვა, რადგანაც ცნობიერების ველში შემოსვლა უკვე ყოფნაა, თუნდაც მხოლოდ, როგორც ჩემი ცნობიერების მიერ წარმოდგენილი, წარმოსახული, მოაზრებული ამა თუ იმ სახით (მატერიალური, არამატერიალური, რეალური, ირეალური, ფსიქიკური, ლოგიკური, იდეალური, ზებუნებრივი, ტრანსცენდენტური, იმანენტური, “ჯერარსული” და ასე შემდეგ. რაც გნებავთ ის დაარქვით). ამის დადასტურებად შეიძლება ჩაითვალოს ჰუსერლის “წმინდა მე”, როგორც ინტენციონალობა (მიმართულობა რაიმეზე, საკუთარი თავის ჩათვლით), რომელიც ჰუსერლის გულმოდგინე მცდელობის მიუხედავად – არსებობისაგან “განთავისუფლებული” სახით ყოფილიყო “დაჭერილი”, ისევ და ისევ, ერთ-ერთ არსებულად (მართალია, სპეციფიკურ, განსაკუთრებულ არსებულად) იქცა, როგორც “წმინდა ცნობიერების” მიერ საკუთარი თავის “წმინდა არსებობის” რანგში დანახვა (რაც დეკარტის “Cogito”-ს საზღვრებში დარჩენას ნიშნავს), ანუ არსებობის საკითხის მორიგი გადანყვეტა გამოვიდა.

ჩვენს ცნობიერებას თუ რაიმე აქვს თანდაყოლილი, შინაგანი და უმთავრესი (აპრიორული, როგორც კანტი იტყვოდა), ეს არის არსებობის “სათვალთ ცქერა”. ყველაფრის (მათ შორის საკუთარი თავის) “დანახვა” რალაცდაგვარ არსებულად. არსებობის “სათვალთ ყურება”, ჩვენი ცნობიერებისათვის “ჭვრეტის” უზოგადესი აპრიორული ფორმაა. იგულისხმება როგორც გრძნობადი ჭვრეტა, ასევე რაციონალური და ირაციონალური.

ზოგადად, ღირებულება იზომება იმისდა მიხედვით, თუ რა სახის არსებობა “მიენიჭა” (ან ჰქონდა) ჩვენი ცნობიერების “თვალში” ამა თუ იმ ცალკეულ საგანსა თუ მოვლენას: მოჩვენებითი თუ ნამდვილი, დროებითი თუ მარადიული, ჭეშმარიტი თუ მცდარი, გრძნობადი თუ რაციონალური და ასე შემდეგ. (15).

რას ნიშნავს, პირველ რიგში, ღმერთის მიერ სამყაროს “შექმნა”, თუ არა არსებობის “გაჩენას”. ღმერთმა შექმნა ადამიანი თავის ხატად და მსგავსად თუ პირიქით (ასეთი თვალსაზრისიც არსებობს), ორივე შემთხვევაში საკითხი დგას, პირველ რიგში, არსებობის შესახებ. “ღმერთობის” უპირველესი ატრიბუტი მისი უეჭველი არსებობაა (16) (ღმერთის “ნათლობის” სახელია არსებობა – “მე ვარ, რომელი ვარ”). ამას ეფუძნება ღმერთის არსებობის დასაბუთების ე.წ. ონტოლოგიური არგუმენტიც – ღმერთის ცნებიდან მისი არსებობის გამოყვანა, რაც, კანტის აზრით, მთელი მანამდელი ფილოსოფიის ძირითად საქმედ ითვლებოდა.

ამდენად, გარკვეულწილად, ფილოსოფიური ცნობიერების განვითარების გზა შეიძლება განხილულ იქნას, როგორც ყოფიერების და მის შესახებ სპეციფიკური განსჯის ცვალებადობის ისტორია. სხვადასხვა ფილოსოფიური დისციპლინების წარმოშობა, ყოფიერების სხვადასხვა ასპექტების აღმოჩენად შეიძლება მივიჩნიოთ, ხოლო სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმართულებების, მიმდინარეობების თუ სკოლების ჩამოყალიბება – ამ ასპექტების არაერთგვაროვან გააზრებად.

WORLD OUTLOOK PROBLEMS OF HUMAN EXISTENCE

Abstract

The author of the article stresses that content of every man's consciousness as a datum of certain type is "ordered" as certain values which arrange ideas and opinions on the world and the place and destination of man in it. It is his/her world outlook. In general man is a being who has a world outlook.

An attempt to logically (by means of concepts) prove world outlook is called philosophy. The starting point of philosophical discussion (as well as of any kind of discussion of world outlook ideas) consists in solving the problem of existence as such, of being in general. According to the author of the article one or another understanding of the problem of being conditions the main peculiarities of world outlook.

**შენიშვნები:**

- (1) ცნობიერება, ეს არის ნდობისა და უნდობლობის (მეთოდოლოგიური ეჭვის) უნარებით "აღჭურვილი" თავისუფალი შემოქმედი; ნებელობის მქონე აქტივობა – სუბიექტი, რომელსაც ამოძრავებს გარკვეული ტიპის ინტერესებისა და მოთხოვნილებების (მატერიალურის თუ სულიერის) დაკმაყოფილების აუცილებლობა. ფროიდს მიაჩნდა, რომ ცნობიერების ქმედებების საფუძველში დევს "უარმილებული" ლტოლვები და სურვილები. უნდა ვიფიქროთ, რომ არანაკლებ მნიშვნელოვანი და გადამწყვეტია "ნებადართული" მისწრაფებები და სურვილები. განსაკუთრებით მსოფლმხედველობრივი, "მეტაფიზიკური ნუხილების" დაკმაყოფილება.
- (2) მითოსისა და რელიგიის არსებობა ადასტურებს ჩვენი ცნობიერების უნარსა და სურვილს, **დაემორჩილოს** სამყაროს წესრიგს, შეეგუოს მას გარკვეული წესით და პირობებით. ხელოვნების არსებობა ადასტურებს ჩვენი ცნობიერების უნარსა და სურვილს – **არ დაემორჩილოს** სამყაროს წესრიგს, ეცადოს



მის შეცვლასა და გარდაქმნას. ფილოსოფიის არსებობა ადასტურებს ჩვენი ცნობიერების უნარს და სურვილს – **კრიტიკულად გაიაზროს** ყოველივე ის, რაც არის და სცადოს **ლოგიკური დასაბუთება** იმისა, რაც უნდა იყოს. თითოეულ მათგანში ადამიანი ეძებს ხსნას და გადარჩენას უკიდევანო და გამოუცნობ სამყაროში. ამიტომაც, მათი როლი მუდამ მნიშვნელოვანი იქნება კაცობრიობის არსებობისათვის.

- (3) ადამიანს თავის ყველა ნამოქმედარზე, პასუხს პირველ რიგში საკუთარი თავი სთხოვს; მისივე მეორე “მე”, როგორც შინაგანი “ზედამხედველი”, რადგან მისი ქცევის ყველა შედეგი, თავად მასაც “ურტყამს” ავად თუ კარგად. გარდა ამისა, როდესაც ადამიანი რაიმეს ირჩევს, ის ირჩევს არა მხოლოდ თავისთვის, არამედ “სხვებისთვისაც”. ცხადია, პირველ რიგში ეს ეხება მსოფლმხედველობის არჩევას. ის თვლის, რომ მისი არჩევანი საუკეთესოა და გულისხმობს, რომ სხვებისთვის მაგალითის მიმცემი და მისაბაძი იქნება. ამდენად, პასუხისმგებლობას თავის ნამოქმედარზე გრძნობს არა მხოლოდ საკუთარი თავის, არამედ გარკვეულწილად, სხვების წინაშეც.
- (4) მეცნიერული ცოდნის დამაჯერებლობის ძალა კონკრეტულ ფაქტებს ეყრდნობა. რაც უფრო ვშორდებით ფაქტებს (რაციონალურად თუ ირაციონალურად), თითქოს, მით უფრო აკლდება ძალა ჩვენს ცნობიერებას, დაიჯეროს ან სხვა დააჯეროს თავისი წარმოდგენები და შეხედულებები. “*Всякая убежденность, если она не хочет быть совершенно необоснованной, должна основываться прежде всего на факте...*” Иммануил Кант, Соч. в 6-ти т-ах, т. 5, М., Мысль, 1966 г., стр. 564
- (5) ფილოსოფიის ასეთი განსაზღვრების შესახებ, ვრცლად იხილეთ: თევზაძე გურამ, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია. თსუ გამომც., თბ., 2002 წ., გვ. 567-576; მისივე, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია. თსუ გამომც., თბ., 1996 წ., გვ. 3
- (6) «...между теологией и наукой имеется Ничья Земля, подвергающаяся атакам с обеих сторон; эта Ничья Земля и есть философия...» Бертран Рассел, История западной философии. Москва, 1959 г., издат., иностран., лит., стр. 7
- (7) დანვრილებით იხ., ნიბლაძე ვაჟა, ალბერ კამიუ ფილოსოფიის როლის შესახებ აბსურდის ადამიანის ცხოვრებაში. მაცნე, ფილოსოფიის სერია, 1998 წ., 2.

- (8) Albert Camus, *Le mythe de Sysiphe*. Éditions Gallimard, Paris, 1942, p., 15. (Камю Альбер, *Бунтующий человек*. М., издат., полит., лит., 1990 г., стр. 24)
- (9) “შიძლება ითქვას, რომ ადამიანის ყოფიერება, ყოფიერების გაგების მიხედვით ყოფნაა. ამ მხრივ მართალია მარტინ ჰაიდეგერ-რი, როცა ყოფიერების გაგებას ადამიანის ფუნდამენტურ დახასიათებად მიიჩნევს.” კაკაბაძე ზურაბ, *ფილოსოფიური საუბრები*. თბ., 1988 წ., გვ. 15. (Heidegger Martin, *Sein und Zeit*. Tübingen, 1963, S. 12)
- (10) ავალიანი სერგი, *ყოფიერება, დრო და სივრცე*. თსუ – 1991 წ., გვ. 3
- (11) Blaise Pascal, *Pensées et opuscule* (éd. Brunschvicg), 6-me éd; Paris 1912, p., 169
- (12) ნიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი. ნაკვეთი I, შესაქმისაი, გამოსვლათაი., თბ., “მეცნიერება”, 1988 წ., გვ. 312-313
- (13) ცნობილია რასელის ე.წ. “ტიპების თეორია”, რომელიც კრძალავს რაიმე პრინციპის (თვისების) საკუთარ თავზე გავრცელებას, საკუთარი თავისადმი მიყენებას, ანუ პრედიკაბელურობის მოთხოვნას და მის “გამართლებას;” თუმცა რასელის მიერ წამოყენებული ეს პრინციპი, თავად აღმოჩნდა პრედიკაბელური და ამდენად, შინაგანი ლოგიკური წინააღმდეგობის შემცველი. (“... რასელის “ტიპების თეორია” ... კრძალავს რაიმე პრინციპის საკუთარ თავზე მიყენებას. როგორც აღმოჩნდა, თავად ეს პრინციპი ვერ ასრულებს საკუთარ მოთხოვნას.” თევზაძე გურამ, *XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია*. თსუ გამომც., თბ., 2002 წ., გვ. 99)
- (14) ეგრეთწოდებული “ჯერარსიც”, როგორც გარკვეულ ღირებულებათა ერთობლიობა, მაინც არსებულია მასზე მოფიქრალ ცნობიერებაში “მოცემულობის” სახით. ამ აზრით, ჩვენი ცნობიერების მიერ რაიმეს “დანახვა”, როგორც ყოველგვარი არსებობისაგან მთლიანად “დაცლილისა”, შეუძლებელია. “წმინდა არარსებობა” მოუაზრებადია, რამდენადაც ცნობიერების ველში მოქცევა, უკვე ნიშნავს რალაცდაგვარ არსებობას.
- (15) თვალში საცემი ფაქტია, რომ ადამიანი ზოგადად მიესწრაფის არსებობას, იტანს არსებობის უამრავ პრობლემას, მის აბსურდულობას, ოღონდ კი გაექცეს არარსებობას, რაც შეიძლება დიდი ხნით. ადამიანის ძრწოლა და დრტვინვა გამომწვეულია არარსებობასთან “შეხვედრის” გარდუვალობით. რაც არ უნდა

წარმატებული ვიყოთ ეკონომიკური თუ პოლიტიკური (გნებავთ სხვა ნებისმიერი) კუთხით, არყოფნის “ონტოლოგიურ შიშს” ვერაფრით ვერ ვერევით თუ არა, ისევ და ისევ არსებობის რაღაც “სხვა სახეში” გადასვლის იმედით. არყოფნა არ გვინდა. ყოფნა გვირჩევია, თუნდაც არასახარბიელო. ადამიანს არჩევანი თავიდანვე, ბუნებრივად გაკეთებული აქვს – არსებობა, ყოფნა კარგია, ხოლო არარსებობა, არყოფნა ცუდია.

(16) სუბსტანციის არსება და არსებობა ემთხვევა ერთმანეთს, როგორც სპინოზა ამბობდა.

*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებამ.*



## **ტარიელ რეხვიაშვილი** (თბილისი)

**ტარიელ რეხვიაშვილი** – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი. ავტორი ნიგნებისა: „ფილოსოფიის შესავალი“ (თბ., 1999), „სოციალური განწყობისა და ღირებულებების ურთიერთკავშირი სუბიექტის ცნობიერ და არაცნობიერ აქტივობაში“ (თბ., 2008); „ფილოსოფია“ (თბ., 2009); აგრეთვე მრავალი სამეცნიერო სტატია მეცნიერების ფილოსოფიის პრობლემებზე.

### **განწყობისა და ნების თავისუფლების ურთიერთობის საკითხი**

დიმიტრი უზნაძის განწყობის თეორიის მიხედვით, მთლიანპიროვნული განწყობა იმპულსური და ნებელობითი დონეებისაგან შედგება, რომელსაც სუბსტანციალური და ფუნქციონალური მოთხოვნილებები განაპირობებს. სუბიექტის აქტიური მოქმედება სწორედ ამ ორი დონის მოთხოვნილებებით არის დეტერმინირებული. სუბსტანციალური განწყობა ძირითადად სუბიექტის შინაგანი იმპულსებით არის განსაზღვრული, ხოლო ფუნქციონალური – გარეგანი სოციალური მოტივებით. მაგრამ, ვინაიდან სუბიექტი მთლიანპიროვნული განწყობით ხასიათდება, ამ განწყობაში შერწყმულია გარეგანი და შინაგანი მოთხოვნილებები. ეს იმას ნიშნავს, რომ გარეგანი ღირებულებითი მოტივები შინაგან მოთხოვნილებად გადაიქცევა და პიროვნების იმპულსური მოქმედების საფუძველი ხდება. სწორედ აქ ფიქსირდება სიამოვნება-უსიამოვნებისა და მოვალეობის გრძნობების შერწყმა, რაც სუბიექტის მთლიანპიროვნულ განწყობას აყალიბებს და რაც სუბიექტის მოქმედების თავისუფლებას უძევს საფუძველად. ესაა სწორედ

ის ეგზისტენციური თავისუფლება, რაც სუბიექტს, ინდივიდს პიროვნებად აქცევს.

ფილოსოფიის ისტორიის მანძილზე კამათს რაციონალიზმსა და ირაციონალიზმს შორის სწორედ ეს არაციონობიერი ირაციონალური შინაგანი იმპულსებისა და რაციონალურად გააზრებული მოტივების პირველადობა-მეორადობის საკითხი იწვევდა.

განწყობის თეორიაში ყურადღება ეთმობა არა მხოლოდ აზროვნებისა და გრძნობების პირველადობა-მეორადობის საკითხს, არამედ ქცევათა მოტივაციას და დეტერმინაციას, რომელიც თავისუფლებასთან არის დაკავშირებული. დიმიტრი უზნაძეს ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემის კვლევა ფსიქოლოგიის უმნიშვნელოვანეს ამოცანად მიაჩნია. მისი აზრით, ქცევები, რომელიც თავისუფლებით და ღირებულებით არ არის მოტივირებული, ის ფსიქოლოგიისთვის უმნიშვნელოა. ამის შესახებ უზნაძე წერს: „ქცევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში ჩაითვლება ქცევად, როდესაც ის **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). სწორედ ამის გამოა, რომ უზნაძის განწყობის თეორიაში განსაკუთრებული ყურადღება ღირებულების მქონე ქცევებსა და ნებისყოფის თავისუფლების პრობლემას ეთმობა.

ეს პრობლემა ფსიქოლოგიაში დაპირისპირებულ დეტერმინისტულ და ინდეტერმინისტულ პოზიციებს წარმოშობს. უზნაძის განწყობის თეორია დეტერმინისტულ პოზიციას იცავს, ხოლო თანამედროვე ჰუმანისტური ფსიქოლოგია – ინდეტერმინისტულს. ჰუმანისტური ფსიქოლოგია ეგზისტენციალიზმის ირაციონალისტურ პოზიციას ეფუძნება და მიიჩნევს, რომ პიროვნების ნამდვილი თავისუფლება ისეთი მოტივირებული ნების თავისუფლებაა, რომელიც დეტერმინაციას გამოიცხავს.

ნების თავისუფლებასთან დაკავშირებული დეტერმინისტული და ინტერმინისტული პოზიციების დაპირისპირება თანამედროვე ქართულ ფსიქოლოგიაშიც არსებობს. დეტერმინისტულ კონცეფციას ჩვენში ირაკლი იმედაძე იცავს, ხოლო ინდეტერმინისტულს – დიმიტრი ნადირაშვილი. განწყობის თეორიის მიხედვით, არავითარი ქცევა, იმპულსური იქნება ის, თუ ნებელობითი, არ სრულდება განწყობის გარეშე; განწყობა ყოველთვის დეტერმინირებულია, როგორც არაცნობიერი იმპულსებით, ასევე გააზრებული მოტივებით. ამიტომ „მინდას“ პრინციპით მოქმედებს ადამიანი თუ „უნდას“ პრინციპით, მისი მოქმედების თავისუფლება არ არსებობს დეტერმინაციის გარეშე.

ინდეტერმინისტული კონცეფციის მიხედვით, ნების თავისუფლება მოტივირებულია, მაგრამ ეს მოტივაცია არავითარ კაუზალობას და დეტერმინაციას არ ნიშნავს, არამედ ის წმინდა თავისუფლებაა. ვნახოთ, რას წერს ამასთან დაკავშირებით დიმიტრი ნადირაშვილი: „ნებითი ქცევის არსებითი თავისებურება ისაა, რომ იგი არ ემორჩილება მოვლენათა მიზეზობრივ კანონზომიერებას, იგი არც ასოციაციური კანონების საფუძველზე ხორციელდება და არც ლოგიკური გამომდინარეობის პროცესია. გადაწყვეტილების მიღების პროცესში ადამიანი თავისუფალი არსებაა... არსებობს პიროვნება – არსებობს ნების თავისუფლება“ (5, 186-187).

ირაკლი იმედაძის მიხედვით, ეს პოზიცია განწყობის თეორიასთან შეუთავსებელია. მისი აზრით, ისე რომ იყოს, რასაც დიმიტრი ნადირაშვილი ამტკიცებს, მაშინ თავისუფლების პრობლემაც აღარ იარსებებდა: „პრობლემა ის კი არ არის – წერს იმედაძე – რომ ადამიანს უნარი აქვს გადაწყვეტილება მიიღოს, არამედ ის, არის თუ არა არჩევანი და გადაწყვეტილება რაიმეთი პირობადებული, ეყრდნობა თუ არა იგი რაიმე საფუძველს, თუ არა – მაშინ ის უბრალოდ თვითნებობაა... ან რაღაც ზებუნებრივი. თუ კი – მაშინ ეს ერთი მოვლენის მეორით განსაზღვრულობაა, ანუ აუცილებლობისა და არა თავისუფლების სფერო“ (3, გვ. 187).

დიმიტრი ნადირაშვილი მიიჩნევს, რომ ქცევა დეტერმინირებულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას „მინდას“ მოთხოვნების მოტივი განსაზღვრავს, ხოლო თუ ქცევა „უნდას“ მოთხოვნითაა მოტივირებული, მაშინ ის ნების თავისუფლებით სრულდება და ასეთი მოტივაცია დეტერმინაციას არ ნიშნავს. ეს განწყობის თეორიაში მიუღებელია. განწყობის თეორიის მიხედვით, მართალია, პიროვნული თავისუფლება ნების თავისუფლებით განისაზღვრება, რომ პიროვნული ხასიათი ნებელობითი დისპოზიციებით არის ფიქსირებული და, ცხადია, რომ ამის გარეშე პიროვნების თავისუფლებაზე ლაპარაკი შეუძლებელია, მაგრამ ეს დეტერმინაციას არ გამორიცხავს. „უდავოა – ნერს უზნაძე – რომ ის განწყობა, რომელიც ნებელობის აქტში ისახება და ნებისმიერი მოქმედების პროცესს წარმართავს, სუბიექტის დამოუკიდებელი აქტივობის ნაყოფია. ამ მხრივ, ნების თავისუფლების განცდა მთლიანად დასაბუთებულია. მაგრამ, მეორეს მხრივ, ეს თავისუფლება სრულიადაც არ ნიშნავს საფუძველმოკლებულობას, მიზეზგარეშეობას... ამ მხრივ არავითარ ინდეტერმინიზმზე ლაპარაკი არ შეიძლება“ (იქვე). ამიტომ, განწყობის თეორიის მიხედვით, დეტერმინაციის ცნების შეცვლა მოტივის ცნებით მიუღებელია, რადგან მოტივირებულობა დეტერმინირებულობის სახეობაა (3, გვ. 331).

მიუხედავად იმისა, რომ განწყობის თეორია თავისი პრინციპებით დეტერმინისტულია, დიმიტრი უზნაძე კატეგორიულად არ უარყოფს ქცევის არამოტივირებულობას, ანუ არამოტივირებულ ნების თავისუფლებას. „ის ფაქტი, რომ გადაწყვეტილება ყოველთვის მოტივირებული უნდა იყოს, თითქოს საბოლოოდ უნდა ამტკიცებდეს ინდეტერმინიზმის უსაფუძველობას. მიუხედავად ამისა, ნებელობის თავისუფლებაზე ლაპარაკის აღკვეთა სრულიად შეუძლებელია“ (1, 218).

დიმიტრი უზნაძის წინაშე ეს თვალსაზრისი განსაკუთრებით მაშინ წამოიჭრება, როდესაც ის ხელოვნების შემოქმედებით თავისუფლებაზე ლაპარაკობს. მისი აზრით, „ეს პროცესი (ხელოვანის შემოქმედება – ტ.რ.) იმდენად თავისებურია, რომ იგი ყოველთვის განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობდა. ხე-

ლოვანი არაჩვეულებრივ აგზნებას გრძნობს, იდეებისა და გრძნობების არაჩვეულებრივ სიმდიდრესა 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 მოუშადადებლად ეუფლებოდეს გრძნობას. ყველაფერი ეს უნებურად ჩნდება, მაგრამ ამავე დროს თავისუფლების გრძნობის ნამდვილი ქარიშხალი განიცდება“ (1, გვ. 600-601). მიგვაჩნია, რომ უზნაძის განწყობის თეორიიდან გამომდინარე, ეს უნდა აიხსნას სუბსტანციური განწყობის საფუძველზე, რომელიც იმპულსურად ვლინდება და არ არის დამოკიდებული ნებისა და ინტელექტის თავისუფლებაზე. აქ უნდა დაისვას კითხვა: რა არის ის ძალა, რომელსაც სუბიექტის სუბსტანციური განწყობა მოძრაობაში მოჰყავს და არაცნობიერად საოცარსა და სასურველ შედეგამდე მიჰყავს? თავისუფლების ასეთ არაცნობიერ ინტუიციურ განცდას, ჩვენი აზრით, ბერგსონი „ღვთაებრივ სიმპათიას“ უწოდებს, ხოლო იასპერსი – „ღვთაებასთან კავშირს“.

მიგვაჩნია, რომ იმას, რასაც უზნაძის განწყობის თეორიაში სუბსტანციური განწყობა წარმოადგენს, ბერგსონის თეორიაში „სალი აზრი“ ეწოდება. ბერგსონის მიხედვით, „სალი აზრი“ არის სუბიექტის სანყისი განწყობა, ორიენტაცია, ხოლო ინტელექტი და ნებისყოფა მისი ემანაციის ორი საპირისპირო გზაა. „სალი აზრი“ არაცნობიერი ფარული უნარია, რომელიც ამოქმედებს ინტელექტს. ის წერს: „რატომ თვით ბრწყინვალე სიტყვები ვერ პოულობენ გამოძახილს, თუ ისინი ვნების გარეშე გამოითქმება? ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ინტელექტი მოქმედებს რაღაც ფარული უნარის მიხედვით“ (6, გვ. 168).

უზნაძეს მიაჩნია, 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



ინსპირაციულ აქტივობას თავისი მადეტერმინირებული ფაქტორები გააჩნია. რა თქმა უნდა, მასალის დაგროვება მოთხოვნილების საფუძველზე ხდება და ეს დეტერმინაციის გარკვეულ ფაქტორს წარმოადგენს, მაგრამ გაურკვეველი რჩება მხატვრული იდეის ინტუიციური წვდომა, რომელიც არაცნობიერი იდუმალეებითაა დაფარული. ამიტომ, სხვა გზა არ რჩება, გარდა იმისა, რომ ვთქვათ: სუბსტანციური განწყობის ასეთი აქტივობა ღვთაებრივი ძალით არის დეტერმინირებული ანუ ინსპირირებული. სხვა შემთხვევაში უნდა დაგვეშვა არადეტერმინირებული განწყობაც და მოქმედებაც, რაც განწყობის თეორიას ეწინააღმდეგება. განწყობის თეორიის მიხედვით, ყოველგვარი განწყობა დეტერმინირებულია ცნობიერი და არაცნობიერი ფაქტორებით. არაცნობიერ ფაქტორში ინტუიციური აქტივობაც იგულისხმება. როგორც განწყობის თეორიიდან ვიცით, წმინდა ინტუიცია ფსიქიკის ფენომენი არ არის, ის დაკავშირებულია გრძნობად-ემოციურ და ინტელექტუალურ აქტივობასთან, ხოლო თვითონ ინტუიციური აქტივობა ასევე დაკავშირებულია სუბსტანციურ განწყობასთან. განწყობა ამ შემთხვევაში პირველადია, რომელიც ინტუიციურ აქტივობას იწვევს, მაგრამ არა ყოველთვის, არამედ პრობლემური სიტუაციის შემთხვევაში. ეს სადავო არ არის, სადავო და აუხსნელი თვითონ ინტუიციური აქტია, რომელიც ლოგიკურ ახსნას არ ექვემდებარება. განწყობის თეორიით მხოლოდ იმას ვამტკიცებთ, რომ ინტუიციური აქტივობა პრობლემების გადაჭრას ახლავს, მაგრამ, როგორ წვდება სუბიექტი ინტუიციურად ღირებულების მქონე იდეას, ამის ახსნა შეუძლებელია. „ნებისმიერი ჩარევა აქ ვერ შევლის. შთაგონებას ვერ დააჩქარებ; ერთადერთი, რაც შეგვიძლია, ეს ლოდინია...“ (1, გვ. 600).

მიუხედავად იმისა, რომ ინსპირაციული აქტივობა და ფსიქიკაში მიმდინარე პროცესების ახსნა შეუძლებელია განწყობის თეორიის მიხედვით, ამ ფაქტის დეტერმინაციასთან დაკავშირება სავსებით შესაძლებელია. განწყობის თეორიის მიხედვით, არადეტერმინირებული არავითარი განცდა და მოქმედება არ არსებობს. განცდა, საზრისის მქონეა, თუ უსაზრისო, ყოველ-

თვის რალაციით არის დეტერმინირებული. განწყობის თეორიის მიხედვით, არავითარი ქცევა არ არსებობს განწყობის გარეშე. ყოველგვარი ქცევა განწყობით არის გაშუალებული. სწორედ ამით გამოირჩევა განწყობის თეორია სხვებისგან, რომ მისთვის მიუღებელია უშუალოდ პრინციპი. რადგანაც ეს ასეა, ინსპირაციული განცდაც გარკვეულ განწყობას ეფუძნება. ამიტომ, ზემთაგონება, როგორც არაცნობიერი ფაქტორი, ასევე არაცნობიერად აფიქსირება სუბსტანციურ დონეზე გარკვეულ განწყობას, რომელიც ინტუიციური აქტივობაში ვლინდება. როგორი „მექანიზმისაა“ ეს ინტუიციური პროცესი, ეს აუხსნელია, მაგრამ ზემოთქმულიდან უნდა დავასკვნათ, რომ ყოველგვარი ქცევა, აქტუალური სიტუაციით იქნება მოტივირებული თუ არაცნობიერი ზემთაგონებით, განწყობის საფუძველზე ხორციელდება და ასევე დეტერმინირებულია, როგორც ნებელობით გამოწვეული ქცევა.

ამიტომ მიგვაჩნია, რომ მოტივაცია-დეტერმინაციის ირგვლივ წარმოშობილი კამათი საბოლოოდ დეტერმინაციის სასარგებლოდ წყდება. ამაზე მეტყველებს თუნდაც ის გარემოება, რომ თვით ირაციონალისტური ფსიქოლოგია (ფროიდი) და ფილოსოფია (სიცოცხლის ფილოსოფია, ეგზისტენციალიზმი) შეგნებულად თუ შეუგნებლად, მაინც დეტერმინაციის პოზიციას იცავენ ნების თავისუფლების საკითხში. ძირითადი დავა და კამათი მხოლოდ იმას ეხება, თუ სუბიექტის რომელი უნარი, გრძნობადობა თუ აზროვნება, არაცნობიერი თუ ცნობიერი ფსიქიკა განსაზღვრავს ნების თავისუფლებას.

ფილოსოფიის ისტორიას ამ თვალსაზრისით თუ გადავხედავთ, დავინახავთ, რომ ყველა რაციონალისტური მოძღვრება სოკრატედან მოყოლებული ჰეგელამდე, გონების გააზრებულ ქმედებას მიიჩნევდა თავისუფლების განხორციელების მთავარ ფაქტორად, რომლის მიხედვითაც თავისუფლება არის შეგნებული აუცილებლობა. ეს განსაკუთრებით გამოიკვეთა სპინოზასა და ჰეგელის ფილოსოფიაში. რაც შეეხება კანტის ტრანსცენდენტალიზმს, აქაც იგივე პრინციპია. კატეგორიული იმპერატივის მიხედვით ცხოვრება არის თავისუფლება; ხოლო ჰუსერლის ფენომენოლოგიაში ტრანსცენდენტა-

ლური წმინდა აზრი განსაზღვრავს სუბიექტის თავისუფლებას. მისი აზრით, ემპირიული განწყობიდან ფენომენოლოგიურ განწყობაზე ანუ საბოლოო ინსტანციაზე გადასვლა ნიშნავს თავისუფლებას. ყველა ზემოჩამოთვლილი შეხედულება სუბიექტის ჩაკეტილსა და დამთავრებულ სისტემას წარმოადგენს და საბოლოო დასკვნა იგივეა: თავისუფლება არის შეგნებული აუცილებლობა.

განსხვავებით რაციონალისტური შეხედულებისაგან, სიცოცხლის ფილოსოფია და ეგზისტენციალიზმი აზროვნებისა და ცნობიერების საბოლოო ინსტანციაზე და დახურულობაზე უარს ამბობს. მათთვის ტრანსცენდენტალიზმი მიუღებელია. ამ თვალსაზრისით მეტად მნიშვნელოვანია ეგზისტენციალიზმის ორი დაპირისპირებული პოზიცია თავისუფლების საკითხთან დაკავშირებით. მაგალითისთვის შეიძლება მივმართოთ კარლ იასპერსის რელიგიური ეგზისტენციალიზმისა და ჟან პოლ სარტრის არარელიგიური ეგზისტენციალიზმის ძირითად დასკვნებს.

იასპერსი პიროვნულ თავისუფლებად მიიჩნევს ღმერთთან კავშირს, ღმერთისკენ სწრაფვას. მისი აზრით, სწორედ ეს კავშირი აძლევს ადამიანს თავისუფლებას. ამიტომ ღმერთი და თავისუფლება განუყოფელია, ღმერთის რწმენა არის თავისუფლების გამომხატველი, მხოლოდ ღმერთის რწმენა აძლევს ადამიანს საშუალებას გავიდეს თავისი იმანენტური სამყაროდან ტრანსცენდენტურ სამყაროში და ეზიაროს ჭეშმარიტებას; იასპერსის აზრით, არჩევანის თავისუფლება გაპირობებულია შინაგანი ეგზისტენციის კარნახით, რომელიც გრძნობად-ემოციონალურ ინტუიციას ემყარება და არ არის დამოკიდებული მუნყოფიერების მანკიერ მოთხოვნილებებთან.

ჟან პოლ სარტრი ეწინააღმდეგება რელიგიურ ეგზისტენციალიზმს, რომლის მიხედვით ღმერთი არის თავისუფლების გარანტი; მისი აზრით, თავისუფლების ასეთი გაგება ადამიანს უხსნის ყველა პასუხისმგებლობას და ეს პასუხისმგებლობა ღმერთზე გადააქვს; ამიტომ ადამიანი ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში თვითონ ღებულობს გადაწყვეტილებებს და თვითონვე უნდა აგოს პასუხი მასზე; მისი აზრით, თავისუფლება

ადამიანისათვის არის მძიმე ტვირთი; იყო ადამიანი ძალიან ძნელია; „ადამიანი დაწყევლილია თავისუფლებით“. სარტრის აზრით, არაცნობიერი დეტერმინაცია არ არსებობს, ყველაფერი ცნობიერებით და ნებელობით არის მოტივირებული. მაგრამ თუ ღრმად დავაკვირდებით დებულებას: „ადამიანი დაწყევლილია თავისუფლებით“, ეს უკვე არაცნობიერ დეტერმინაციას ნიშნავს, რომელსაც ადამიანი ვერ გაექცევა. ისმება კითხვა: ვინ დაწყევლა ადამიანი და ვინ მიუსაჯა მას მოუცილებადი პასუხისმგებლობა? ცხადია, ამ კითხვას ტრანსცენდენტურ სამყაროში გავყავართ, მაგრამ თვითონ სარტრი ამას არ აღიარებს, რადგან ის ღმერთის არსებობას უარყოფს.

მიგვაჩნია, რომ სარტრის პოზიცია, რომ ადამიანი დაწყევლილია თავისუფლებით, გარეგანი ინსპირაციაა, რადგან ის არ არის დამოკიდებული თვითონ ადამიანზე. ამიტომ სარტრის მიერ აღიარებული ნების თავისუფლება არ გამორიცხავს გარეგან არაცნობიერ დეტერმინაციას. სარტრისგან განსხვავებით, იასპერსის მიხედვით, ნების თავისუფლება შინაგანი არაცნობიერი იმპულსებიდან მოდის, რომელსაც ღმერთის სიყვარული განსაზღვრავს, ამიტომ აქაც, ნების თავისუფლება მოტივაციას და დეტერმინაციას ემყარება და ინდეტერმინიზმი გამორიცხებულია.

ამრიგად, არც რელიგიურ და არც არარელიგიურ ეგზისტენციალიზმში ნების თავისუფლების ინდეტერმინისტული შეხედულება არ დასტურდება, თუმცა პოზიციები ამ საკითხთან მიმართებაში განსხვავებულია.

ასევე არავითარ კამათს არ იწვევს ფსიქოლოგებშიც და ფილოსოფოსებშიც, რომ ფროიდისა და ფროიდიზმის თეორია დეტერმინისტული მოძღვრებაა, მაგრამ აქ ნების თავისუფლებაზე ლაპარაკი გამორიცხებულია. პირიქით, აზროვნება და ნებელობა ფროიდის ფსიქოანალიზის თეორიაში მიჩნეულია არაცნობიერი ფსიქიკის შინაგანი იმპულსების დამაბრკოლებელსა და ამკრძალავ ფაქტორად, რის გამოც სუბიექტის ნამდვილი თავისუფლება პრობლემებისა და ცენზორის წინაშე დგება. ნამდვილ თავისუფლებად ფროიდთან არაცნობიერი ფსიქიკური ენერჯის ანუ ლიბიდოს უპრობლემო იმპულსური

ხარჯვა და სიცოცხლის განხორციელება ითვლება, რასაც არაცნობიერი თანდაყოლილი კომპლექსები განაგებენ. ეს კომპლექსები სუბიექტის აქტივობის მთავარ მადეტერმინირებელ ფაქტორებს წარმოადგენენ. ამის გამო, სუბიექტის აქტიური მოქმედება მთლიანად წარსულით არის დეტერმინირებული. კომპლექსების არაცნობიერ ფიქსაციაზე მხოლოდ ბიოლოგიური მოთხოვნები ახდენს გავლენას, სოციალური ფაქტორის როლი კომპლექსების ფიქსაციაში გამორიცხებულია.

განწყობის თეორია არ უარყოფს წარსულის როლს არაცნობიერი ფსიქიკის ფორმირებაში და აქტივობაში, მაგრამ ეს აქტივობა მხოლოდ ბიოლოგიურ ფაქტორზე არ დაყავს. ფროიდისაგან განსხვავებით, განწყობის თეორიის მიხედვით არაცნობიერი მთლიანპიროვნული განწყობა დეტერმინირებულია, როგორც ბიოგენური, ასევე ფსიქოგენური და სოციოგენური ფაქტორებით. ამ ფაქტორებიდან უპირატესობა სოციალურ ფაქტორს ენიჭება, რომელიც დიდ გავლენას ახდენს არაცნობიერი მთლიანპიროვნული განწყობის ფორმირებაზე. გარდა ამისა, განწყობის თეორია არა მხოლოდ წარსულისა და აწმყოს ახსნაზეა ორიენტირებული, არამედ მომავლის პროგნოზირება მის უმთავრეს ამოცანას წარმოადგენს. განწყობის თეორიის მიხედვით, იმ შემთხვევაში, თუ სუბიექტის აქტივობა მხოლოდ წარსულის არაცნობიერი კომპლექსებით იქნება დეტერმინირებული, მაშინ ყოველგვარი თავისუფლება მხოლოდ ილუზიად გადაიქცევა და ფატალურ გარდუვალობას დაემთხვევა. ფროიდის ფსიქოანალიზის თეორიის მიხედვით, არაცნობიერი აქტივობა ძირითადად ფსიქიკის იმანენტურ ფაქტორზეა დაყვანილი, სადაც თანდაყოლილი კომპლექსები განაპირობებენ აწმყოსაც და მომავალსაც.

განწყობის თეორიის მიხედვით, სუბიექტის არაცნობიერი აქტივობა, რომელიც მთლიანპიროვნული განწყობის საფუძველზე მიმდინარეობს, დეტერმინირებულია არა მხოლოდ თანდაყოლილი არაცნობიერი იმპულსებით და განწყობებით, არამედ აწმყოში არსებული ობიექტური სიტუაციით, იმ კულტურით და ღირებულებებით, რომელიც თვით ამ ცხოვრების

პროცესში იქმნება და ყალიბდება. ამიტომ, ადამიანის ნების თავისუფლებაზე მსჯელობა ამის გარეშე მიუღებელია, როგორც მეცნიერული თვალსაზრისით, ასევე პრაქტიკული, ცხოვრებისეული შემოქმედების მიზნით.

ამრიგად უნდა დავასკვნათ, რომ ნების თავისუფლება არ არსებობს განწყობის გარეშე, რომ ყოველგვარი თავისუფალი ნება დეტერმინირებულია და გაშუალებულია მთლიანპიროვნული განწყობით, ხოლო თვითონ განწყობაც ასევე დეტერმინირებულია სუბიექტის შინაგანი მოთხოვნილებებით და გარეგანი ობიექტური სიტუაციით. გარეგან ობიექტურ სიტუაციაში აზროვნების საფუძველზე წარმოსახული მომავალიც იგულისხმება. ამასთანავე გარეგან მადეტერმინირებულ ფაქტორში უნდა ვიგულისხმოთ ის ფარული ძალებიც, რომლებიც არაცნობიერად მოქმედებენ მთლიანპიროვნულ განწყობაზე და უარყოფით ან დადებით როლს ასრულებენ სუბიექტის აქტივობაზე. ამ ფაქტორებში როგორც ღვთიური ნება, ასევე ყოფიერების გაუცნობიერებელი კანონზომიერება იგულისხმება, რომლებიც მოულოდნელ და გაუთვალისწინებელ მოვლენებს იწვევს როგორც ობიექტურ სინამდვილეში, ასევე პიროვნების არაცნობიერ აქტივობაში. ყოველივე ზემოთ აღნიშნული მეტყველებს იმაზე, რომ არავითარი პიროვნული ნების თავისუფლება დეტერმინაციის გარეშე არ არსებობს, რომ ღვთიური ნების დაშვებაც კი დეტერმინაციის სასარგებლოდ მეტყველებს.

TARIEL REKHVIASHVILI

## **ISSUE OF INTERACTION BETWEEN ATTITUDE AND FREEDOM OF WILL**

### **ABSTRACT**

Fundamental provisions of the theory of attitude in connection with freedom of the will are considered in the paper. According to this theory indeterministic views in connection with freedom of the will

are not acceptable, according to which freedom of the will is identified with non-deterministic motivation.

According to the theory of attitude, this is not correspond to the facts, since motivation doesn't eliminate determination, and determination concerns not only causal processes, but motivation is defined or determined by teleological and mental factors.

It is shown in the paper that freedom of the will is determined by the system of values and without it neither attitude is formed nor free will is implemented.

### ლიტერატურა:

1. უზნაძე დიმიტრი, ზოგადი ფსიქოლოგია, თბ., 1998.
2. ნადირაშვილი შოთა, განწყობის ანთროპოპული თეორია, თბ., 2001.
3. იმედაძე ირაკლი, ნებისყოფის თეორიის აქტუალური პრობლემების შესახებ, ფსიქოლოგიის „მაცნე“, თბ., 2010.
4. ნადირაშვილი დიმიტრი, მიზნის ფენომენი განწყობის ფსიქოლოგიაში, ფსიქოლოგიის „მაცნე“, თბ., 2010.
5. ნადირაშვილი დიმიტრი, ნებელობის ფენომენი განწყობის თეორიის დღევანდელი პოზიციიდან, ფსიქოლოგია, ტ. XXII, თბ., 2010.
6. Бергсон А., Здравый смысл и классическое образование, «В.Ф.» №1, 1990.

*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებაში.*



## **მიხეილ ხალვაში (ბათუმი)**

**მიხეილ ხალვაში** – ბათუმის სახელწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი. მუშაობს ეთიკის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს ნაშრომები ბედნიერების პრობლემის შესახებ.

### **არსებობა ტანჯვას თუ გადნობა?**

არსებობა, უსასრულო მრავალფეროვნების მქონე იდეალური შინაარსისა და მარად ცვალებადი ხასიათის მიუხედავად, ერთ-ერთ ყველაზე მყარ და ღირებულ რეალობად ითვლება; მიუხედავად იმისა, რომ იდეალიზმი, რელიგია თუ სხვა მსგავსი მიმდინარეობა, აღნიშნული ცვალებადობა-წარმავლობის გამო, ამქვეყნიურ არსებობას არ ანიჭებს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას და მას იმქვეყნიური მარადიული არსებობისათვის მხოლოდ მოსამზადებელ საფეხურად თვლის. ეს მართლაც ასე რომ იყოს, ამქვეყნიური ყოფიერების ღირებულება მაინც არ კნინდება არარაობამდე, რადგან ის მარადიულობის ერთ-ერთ საფეხურად მოგვევლინება და მისი მარადიული ფორმაც სხვა არაფერი იქნება, თუ არა ისევ არსებობა. არსებობას გვერდს ვერ ავუვლით არა მხოლოდ მატერიალურ, არამედ იდეალურ სამყაროშიც.

ამქვეყნიურ ანუ მატერიალურ სამყაროში მოცემული არსებობა, მისი ბოლომდე ამოუხსნადობისა თუ ცვალებადობა-წარმავლობის მიუხედავად, არის ყველაზე დიდი გარკვეულობის მქონე მოვლენა ადამიანისა და საერთოდ მეცნიერებისთვის. ამიტომ ის, ცდის სახით, ითვლება მეცნიერების ერთ-ერთ ძირითად კრიტერიუმად. შეხედულება მხოლოდ ფორმალური ლოგიკის შესაბამისად რომ იყოს არგუმენტირებული და არ ემყარებოდეს ცდას, მისი ჭეშმარიტება ეჭვქვეშ დადგებოდა. ითვალისწინებდნენ რა არსებობის ასეთ თვისებას, ჯერ კიდევ უპანიშადების ავტორები, შემდეგ კი ავგუს-



ტინე, თომაზო კამპანელა, რენე დეკარტი თუ სხვანი, ყველაზე ჭეშმარიტი, ანუ ისეთი დებულების აგებას ცდილობდნენ, რომელშიც ეჭვის შეტანა შეუძლებელია, ცდილობდნენ არა მხოლოდ აზროვნების, არამედ არსებობის საფუძველზე. დეკარტი ამტკიცებდა, რომ ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ. მათგან განსხვავებით, სიცოცხლის ფილოსოფია, ეგზისტენციალიზმი თუ მრავალი სხვა მიმდინარეობა ნახსენები დეკარტისეული დებულების გარეშე ადამიანურ არსებობას თავისი შემოქმედების ცენტრში აყენებს და მისი რაობის გარკვევას ცდილობს. არსებობის განსაკუთრებული მნიშვნელობა-ღირებულების შესახებ კიდევ მრავალი რამ შეიძლება ითქვას, მაგრამ ჩვენ მათ აღარ შევხებით, რადგან გვსურს ყურადღება გავამახვილოთ არა მის ასეთ თვისებებზე, არამედ მასზე, რომ არსებობისადმი, როგორც ერთ-ერთი ყველაზე ღირებული მოვლენისადმი დამოკიდებულებაში ძირითადად, ნეგატიური ღირებულების მქონე არაადეკვატური თვალსაზრისია დამკვიდრებული.

ფილოსოფიურ, მეცნიერულ, რელიგიურ, მისიტკურსა თუ სხვა სახის მიმდინარეობებში და ყოველდღიურ აზროვნებაში, როგორც ცნობილია, დამკვიდრებულია პესიმისტური თვალსაზრისი: ითვლება, რომ არსებობა, ძირითადად, არის ტანჯვის, ანუ უბედურების განცდის პროცესი. მაგ. ბუდიზმი სწორედ აღნიშნულ თვალსაზრისზე აგებს თავის მოძღვრებას და ამქვეყნიური არსებობისაგან, ანუ ტანჯვის სახით აღქმული გარდასახვის ციკლისაგან – სანსარისაგან ხსნასა და ჭეშმარიტი ბედნიერების მიღწევას ბუდას მიერ განვლილი გზისა თუ მის მიერ შექმნილი მოძღვრების გაზიარებაში, ანუ ამქვეყნიური ტანჯული არსებობის უარყოფაში ხედავს. ქრისტიანობაში კი ითვლება, რომ მატერიალურ სამყაროში ტანჯვისათვის განწირული კაცობრიობის არსებობა პირველყოფილი შეცოდების, ანუ ადამისა და ევას ცდუნების შედეგია, ხსნა კი ქრისტიანული მცნებების დაცვასა და შემოქმედთან, ანუ ზეციურ სამყაროსთან მჭიდრო კავშირის დამყარებას ეფუძნება.

მსგავს თვალსაზრისს იზიარებს სხვა რელიგიები, ისევე როგორც ობიექტური იდეალიზმი საერთოდ. მაგ. პლატონი

ამქვეყნიურ არსებობას გამოქვაბულის კედელზე მიჯაჭვული და ჭეშმარიტი არსებობის მხოლოდ აჩრდილთა მზირალი ადამიანის ყოფას ადარებს (17, ტ.3 /1/, 321). ის იტანჯება, რადგან გამოქვაბულში ვერ აღწევს უმაღლესი იდეიდან მომდინარე სიბრძნე, სიკეთე და მშვენიერება, როგორც სრულყოფილი ადამიანური არსებობისა და ბედნიერებისათვის აუცილებელი სასიცოცხლო-ენერგეტიკული სუბსტანცია. ამ ტანჯული მდგომარეობიდან საბოლოო ხსნა, პლატონის აზრით, შესაძლებელია მხოლოდ სულის ბორკილებისაგან, ანუ ფიზიკური სხეულისაგან განთავისუფლების შემდეგ. ისიც მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ადამიანი სათნოების საფუძველზე ფილოსოფიური პრინციპების შესაბამისად იარსებებს და ამით სულს „ფრთაშესხმისა“ თუ უმაღლეს იდეამდე ამაღლების შესაძლებლობას მისცემს (16, ტ. 2, გვ. 182-287).

აბსოლუტური გონის განუყოფლობისა თუ ზესრულყოფილი ნეტარების მდგომარეობიდან გამოსვლის შესახებ მსჯელობისას ჰეგელი ნახსენებ ბიბლიურ შეცოდებას „ლოგიკის მეცნიერების“ პირველ ნაწილშივე განიხილავს (8,94) იმის ასახსნელად, რომ, გონის მიერ სამყაროს ქმნადობის სახით შემეცნების სურვილის წარმოშობა აღნიშნული ზესრულყოფილი ბედნიერების მდგომარეობიდან გამოსვლისა და ტანჯვის დასაწყისია. უბედურების განცდა მით უფრო ძლიერდება, რაც უფრო მეტად შედის შემოქმედი თვითშემეცნების სიღრმეში ყოველი დიალექტიკური ციკლის ბოლოს. ეს ტკივილი, იმდენად ძლიერდება თვითშემეცნების საფეხურზე თუ მატერიალურ განზომლებაში გამოვლენილი გონისათვის, რომ ჰეგელი მას „უბედური ცნობიერების“ სახით ახასიათებს (7. გვ. 112). მისგან განთავისუფლებასა და ჭეშმარიტი ბედნიერების წვდომას კი გონის მიერ ცნობიერების საშუალებით საკუთარი თავის აბსოლუტურ შემეცნებას უკავშირებს, ანუ ამქვეყნიური მტანჯველი არსებობისაგან ხსნას ისევ შემოქმედში მოცემულ იდეალურ განზომილებაში ხედავს (6. გვ. 346-359).

ბოლოდროინდელ მიმდინარეობებში მსგავსი ფილოსოფიური თვალსაზრისის გამზიარებელთა შორის განსაკუთრე-

ბული ყურადღება შეიძლება გამახვილდეს სიცოცხლის ფილოსოფიასა და ეგზისტენციალიზმზე. (ს.კირკეგორი, მ.ჰაიდეგერი, ჟ.პ.სარტრი, მ.უნამუნო, ა.შოპენჰაუერი თუ სხვა). მაგ. ს.კირკეგორი სამყაროში გადაგებული, მარტოობისათვის განწირული, შიშითა და ძრწოლით მუდმივი არჩევანის წინაშე მდგარი, ანუ უბედური ადამიანის ხსნას – აბსოლუტთან დაახლოებასა და ბედნიერების მიღწევას უკავშირებს. უნამუნო, პირიქით, ფოიერბახისა თუ სხვა ცნობილ მოაზროვნეთა მსგავსად, ღმერთს ადამიანური „მე-ს“ სფეროში აქცევს, მაგრამ მათგან განსხვავებით, მას უკვდავების სურვილის სახით იაზრებს (8. გვ. 510) ისე რომ მისი უკიდურესი პესიმიზმი ფატალიზმამდე მიდის (იქვე, 519). უნამუნო არსებობას სიკვდილისა და სიცოცხლის, ანუ რაციონალური გონებისა და ირაციონალური გრძნობის სახით ურთიერთდაპირისპირებული ტრაგიზმით აღსავსე ისეთი აგონიური ბრძოლის სფეროდ წარმოგვიდგენს, „რომელშიც გამარჯვების იმედიც კი არაა“ (იქვე, 512), რადგან ეს მტანჯველი პროცესი თავად ადამიანური ცნობიერების მაარარავებელი მისწრაფების შედეგია. გამოსავალი, მისი აზრით, მხოლოდ ამ სინამდვილის მიღებაში, ანუ გრძნობით უკვდავებისკენ ირაციონალურ ლტოლვაშია. უნამუნოს მსგავსად, ათეისტური ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენლები, განსაკუთრებით მ.ჰაიდეგერი, მუნყოფიერებას, არსებითად, ტანჯვის სხვადასხვა გამოვლინების, ანუ უბედურების სახით განიხილავენ. მართალია, მათი გარკვეული ნაწილი – მაგ. ჟ.პ.სარტრი, ბედნიერებაზეც ამახვილებს ყურადღებას, მაგრამ მათ მიერ გაგებული ბედნიერება და თავისუფლება მაინც ნეგატიურ შინაარსს იძენს. „ბედნიერება მოწყენილობად“ გვევლინება (9. გვ. 89), თავისუფლება კი – შიშის მომგვრელად. ეს მოაზროვნეები, ძირითადად, თავისუფალი არჩევანისა თუ არარას წინაშე მდგარი ადამიანის შიშისა და ძრწოლის, მარტოობისა თუ უიმედობის, ანუ ტანჯვისა და უბედურების განცდის ანალიზის საფუძვლზე ცდილობენ არაპირდაპირი, არარაციონალური თუ სიმბოლური ფორმით მიგვანიშნონ ის, რისი ჩვენებაც, მათი აზრით, არ შეიძლება მეცნიერულ ენაზე. ა.შოპენჰაუერი ეგზისტენციალიზმამდე კარგა

ხნით ადრე შესანიშნავად ახერხებს თითქმის საყოველთაოდ მიღებული ასეთი პესიმისტური თვალსაზრისის სიმბოლურ გამონათქვამში მოქცევას. ის ტანჯვის სახით აღქმული ამქვეყნიური არსებობის დაძლევისა და ჭეშმარიტი ბედნიერების წვდომას ინდივიდუალური ნების აბსოლუტურ ნებასთან ერთიანობის მიღწევას უკვშირებს და აღნიშნავს, რომ არსებობა სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის ტანჯვისა და მონყენილობას შორის მერყეობა, ანუ უბედურების განცდა (17. გვ. 480) მ.დ.უნამუნოსა (9, გვ. 513) და ნ. ბერდიაევის შემოქმედებაში კი ეს თვალსაზრისი კიდევ უფრო იხვეწება. მიუხედავად იმისა, რომ ბერდიაევი მ.დ.უნამუნოსაგან განსხვავებით აქცენტს არა უბედურებაზე, არამედ რელიგიური შინაარსის მქონე ბედნიერებაზე აკეთებს. ნ.ბერდიაევი ღმერთისაგან განდგომილი ადამიანისთვის ტანჯვას იმდენად არსებით მოვლენად თვლის, რომ დეკარტის დებულებას: „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ,” ცვლის დებულებით: „ვიტანჯები, მაშასადამე ვარსებობ” (8. გვ. 525).

განხილული რეალობა, ვფიქრობთ, საკმარისი მასალაა იმის ნათელსაყოფად, რომ ა.შოპენჰაუერის ნახსენები გამონათქვამი ჩავთვალოთ საყოველთაოდ მიღებულ თვალსაზრისად არამეცნიერული შინაარსისა და იმის მიუხედავად, რომ ბევრი სხვა მიმდინარეობა არა უბედურებაზე, არამედ ბედნიერებაზე აკეთებს აქცენტს. შესაბამისად, თვლის რომ არსებობის პროცესში სწორედ ბედნიერება უნდა დომინირებდეს, თუ ადამიანურ ყოფიერებას თანასწრობაზე, სამართლიანობაზე, სათნოებაზე და სხვა მსგავს პრინციპებზე დავაფუძნებთ.

ამრიგად, საყოველთაოდ მიღებული თვალსაზრისის მიხედვით ითვლება, რომ არსებობა ძირითადად არის უბედურების პროცესი. მაგრამ ავტორიტეტულობის მიუხედავად, ვფიქრობთ, შეუძლებელია, დავეთანხმოთ მას, თუ ფილოსოფიისა და საერთოდ მეცნიერებისათვის მისაღები მეთოდოლოგიის შესაბამისად გავითვალისწინებთ არსებობასთან ბედნიერების ვიტალური, ანუ სასიცოცხლო ღირებულებისა და მისი უარმყოფელი უბედურების კანონზომიერ ურთიერ-

თმიმართებას. უფრო ზუსტად, იმ რეალობას, რომლის მიხედვითაც უკვე ნახსენები ფილოსოფიის, მეცნიერების, რელიგიის, მისტიკისა თუ ყოველდღიური რეალობის სფეროში ითვლება, რომ ბედნიერება უზრუნველყოფს სიცოცხლეს, უბედურება კი სპობს მას. მაგ. ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში, საყოველთაოდ მიღებული თვალსაზრისის შესაბამისად, პლატონი აღნიშნავდა, რომ უბედურება არის სიკეთისა და ბედნიერების მოსისხლე მტერი (3. გვ. 333), ანუ ადამიანური არსებობის გამანადგურებელი განცდა. ხოლო ახალ ეპოქაში ბ.სპინოზა ცდილობდა იმის დასაბუთებას, რომ უბედურების საპირისპიროდ ბედნიერება სიცოცხლის უზრუნველყოფელი მოვლენაა (15. გვ. 82-83).

XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე ემპირიოკრიტიციზმები ნეგატიური განცდისაგან თავის დაღწევის აუცილებლობაზე მიუთითებენ და უსიამოვნების შედეგად დაკარგული „სიცოცხლის“ — ფსიქო-ფიზიკური ენერჯის გამომთვლელ ფორმულას ქმნიან (20. გვ. 30-40).

თანამედროვე ეტაპზე კი მეცნიერული ექსპერიმენტის დონეზე დასაბუთებული აღნიშნული რეალობა, ანუ ის, რომ უბედურება ანადგურებს არსებობას, ბედნიერება კი უზრუნველყოფს მას. უფრო ზუსტად, ფილოსოფიიდან ფსიქოლოგიის გამოყოფისა და დამოუკიდებელ მეცნიერებად ჩამოყალიბების შემდეგ ბედნიერება არა მხოლოდ ფსიქოლოგიის შესწავლის ობიექტად იქცა და ბედნიერების ინსტიტუტებიც კი შეიქმნა (მაგ. მიუნხენში), არამედ ის ანატომია-ფიზიოლოგიის, მედიცინისა თუ სხვა კონკრეტული მეცნიერების შესწავლის, ანუ საერთომეცნიერული შემეცნების საგნად იქცა და მისი მრავალი კანონზომიერება გახდა ნათელი. ამის საფუძველზე, თუ ჯერ კიდევ რამდენიმე ათეული წლის წინ ფსიქოლოგებს ცენტრალური ნერვული და ენდოკრინული სისტემის ემოციებში მონაწილეობაში ეჭვი არ ეპარებოდათ, მაგრამ სადავოდ მხოლოდ იმას თვლიდნენ, თუ ტვინის რომელი ნაწილიდან იმართებოდა ეს განცდები (4. გვ. 159), დღესდღეობით ეს საკითხი უკვე კამათის ობიექტი აღარაა. ექსპერიმენტის დონეზე დადგენილია არა მხოლოდ ის პუნქტი ცენტრალურ

ნერვულ და ენდოკრინულ სისტემაში, რომელიც რეაგირებს ბედნიერებასა თუ საერთოდ ემოციაზე და მართავს მას, არამედ – ნეიროქიმიაც, ე.ი. ის ნივთიერებანი, რომლებიც გამოიყოფა ორგანიზმში სხვადასხვა ემოციის დროს. მაგ. დადგენილია, რომ ემოციაზე რეაგირება და მისი თუ საერთოდ ორგანიზმის მართვა ცენტრალურ ნერვულ სისტემაში ხდება თავის ტვინის ლიმბური სტრუქტურის საფუძველზე, რომელშიც შედის: ტვინის სარტყლის ხვეული, ჰიპოკამპი, თალამუსი, ჰიპოთალამუსი, ენტორიალური ქერქი, ამიგდალა, ძგიდე (14. გვ. 612-613). ხოლო, საერთოდ, ემოციის ბიოქიმიურ ანალიზატორად ითვლება ტვინის სარტყლის ხვეული ჰიპოთალამუსთან უკუკავშირით. იმ ნაწილს, რომლითაც იმართება პოზიტიური ემოციები, ხატოვნად „სამოთხის ზონასაც“ კი უწოდებენ, ხოლო იმ ნაწილს, რომელიც მართავს ნეგატიურ განცდებს – „ჯოჯოხეთის ზონას.“ შესაბამისად, დადგენილია, რომ ცენტრალური ნერვული და ენდოკრინული სისტემის შეთანხმებული ფუნქციონირების შედეგად ორგანიზმში გამოყოფილ იმ ნივთიერებათა სახეობა, რომელიც თან ახლავს სხვადასხვა სახის ემოციას (13. გვ. 330). ე.ი. გარკვეულია მის შესაბამისად ორგანიზმში მიმდინარე ნეიროქიმიური ცვლილებებიც კი, ანუ ის კონკრეტული საკითხი, რომელიც უკავშირდება ბედნიერების ვიტალურ ფუნქციას და მის მიერ ქცევის მართვას. კერძოდ, ბედნიერებისა, და საერთოდ სხვადასხვა პოზიტიური ემოციის პროცესში აქტივობის უნარის ამაღლება ხდება ცენტრალური ნერვული სისტემის მიერ ორგანიზმში გამოყოფილი პოზიტიური – სასიცოცხლო ნივთიერებების საფუძველზე. მაგ. გამოიყოფა დოფამინი, სერატონინი, ნორადრენალინი და ჰორმონები: ტესტოსტერონი, ოქსიტოზინი და ფენილეთილამინი. უშუალოდ ბედნიერების განცდის დროს კი გამოიყოფა ენდორფინი, ანუ ბიოლოგიური მორფინი, ისე რომ ბედნიერების ხანგრძლივობაემთხვევა ამ ნივთიერებათა ორგანიზმში არსებობის ხანგრძლივობას (18. გვ. 13,332). ნეგატიური ემოციისას კი არა მხოლოდ მცირდება პოზიტიური ნივთიერებები და იფიტება ორგანიზმი, არამედ ცენტრალური ნერვული და ენდოკრინული სისტემის საფუძველზე გამოიყოფა ნეგატიუ-

რი ნივთიერებანი და ის „ინამლება,“ ქვეითდება აქტივობის უნარი და ინყება მისი პარალიზება უარყოფითი ემოციის სიძლიერის, უფრო ზუსტად, ამ დროს გამოყოფილ მომწამლავ ნივთიერებათა რაოდენობისა თუ ხარისხის შესაბამისად. ასეთი პროცესების შედეგად ადამიანი შეიძლება დაავადდეს, ძლიერი ემოციის საფუძველზე კი ისე მოინამლოს და გამოიფიტოს, რომ დაავადების გარეშე უეცარი სიკვდილით დაასრულოს უბედურების განცდა.

მაშასადამე, კონკრეტულ მეცნიერებებში ემპირიული და ექსპერიმენტული მონაცემების საფუძველზე დადგენილია, რომ ბედნიერება და ყველა სხვა პოზიტიური ემოცია არსებობის უმაღლეს ფორმებს უზრუნველყოფს ცენტრალური ნერვული და ენდოკრინული სისტემის საფუძველზე ორგანიზმში გამოყოფილი სასიცოცხლო-ენერგეტიკული ნივთიერებებით, ხატოვნად რომ ვთქვათ, „უკვდავების ნექტარით;“ ხოლო უბედურება და სხვა ნეგატიური ემოცია ანადგურებს სიცოცხლეს და მის პარალიზებასა თუ სიკვდილს ინვევს ორგანიზმში გამოყოფილი „მომწამლავი“ ნივთიერებების შედეგად. შესაბამისად, ფსიქოლოგიის, მედიცინისა თუ სხვა კონკრეტული მეცნიერების სფეროში არა მხოლოდ სხვადასხვა სახის პრეპარატია შექმნილი ადამიანის უბედურების განცდისაგან გამოსავანად, ანუ მისი არსებობის შესანარჩუნებლად, არამედ მრავალი ფსიქოლოგიური მეთოდი შეიმუშავებული და მის საფუძველზე მედიკამენტების გარეშეც კი შეიძლება უბედურების განცდის დაძლევა (11. გვ. 286).

როგორც ვხედავთ, მეცნიერული ცოდნის სახითაა არგუმენტირებული, რომ ბედნიერება უზრუნველყოფს სიცოცხლეს, უბედურება კი სპობს მას. შესაბამისად, თუ ამ რეალობას შევადარებთ ზემონახსენებ საყოველთაოდ მიღებულ იმ დებულებას, რომლის მიხედვითაც არსებობა ძირითადად არის ტანჯვის პროცესი, ისეთ კონტრადიქტორულ, ანუ გამოუვალ წინააღმდეგობაში აღმოვჩნდებით, რომელიც ერთმნიშვნელოვნად მიგვითითებს შემდეგ ჭეშმარიტებაზე: არსებობა შეუძლებელია იყოს მხოლოდ ტანჯვის პროცესი. უფრო ზუსტად, ის მიგვითითებს, რომ განხილული არსებობის ტანჯვის

პროცესად ჩამთვლელი დებულება არის არასწორი, რადგან ბედნიერება უზრუნველყოფს სიცოცხლეს, უბედურება სპობს მას და არსებობა ძირითადად ტანჯვის, ანუ უბედურების განცდა რომ ყოფილიყო, მაშინ ის საერთოდ აღარ იარსებებდა – უბედურების სახით არსებობა მისი მხოლოდ უარყოფა იქნებოდა.

ცდაზე დამყარებული დედუქციური დასკვნების შედეგად მიღებული ცოდნის საფუძველზე შეიძლება განვმარტოთ, რომ ადამიანური ყოფიერებისათვის უფრო არსებითი მნიშვნელობა აქვს არა ნეგატიურ და პოზიტიურ განცდათა ხანგრძლივობას, არამედ სიღრმეს და მათ შედეგად დაკარგული თუ შეძენილი „სიცოცხლის ოდენობას,” ე.ი. არსებითია ის, რომ უბედურების შედეგად დაკარგული სიცოცხლე უნდა აღდგეს ბედნიერების საფუძველზე შეძენილით. მას კი აქვს „ძალა” უზრუნველყოს ეს იმ შემთხვევაშიც, თუ დიდი ხნის განმავლობაში განცდილი უბედურების შემდეგ ის ძალიან მოკლე დროით გაიელვებს. დიახ, ბედნიერება საერთოდ არ არის ხანგრძლივი პროცესი, მაგრამ მის მცირეოდენ „გაელვებასაც” კი თავისი ცხოველყოფელი პოტენციის საფუძველზე, შეუძლია ხანგრძლივი დროის განმავლობაში განცდილი უბედურების შედეგად „დაკარული სიცოცხლის” განახლება და მისთვის ახალი შემოქმედებითი შინაარსის მიცემა, ანუ არსებობის განონასწორება და მასში რომანტიკული მაცოცხლებელი იმპულსის შეტანა. ამასთანავე ბედნიერება ასეთ შედეგს უზრუნველყოფს არა მხოლოდ მისი განცდის პროცესში, არამედ უშუალო „ემპირიული არარსებობის” შემთხვევაშიც. კერძოდ, ფსიქოლოგები ხშირად მიუთითებენ იმის შესახებ, რომ ბედნიერება, მართალია დროით ხანმოკლე, მაგრამ აზრობრივად ხანგრძლივი მოვლენაა. „ერთხელ განცდილი ბედნიერების შთაბეჭდილება ხშირ შემთხვევაში მუდმივიც კია. მაგ. გადის წლები, მაგრამ ბედნიერების მწვერვალის შესახებ მოგონება მაინც ცოცხლობს და გვანიჭებს სიცოცხლის ძალასა და იმედს” (18).

აუცილებელია შევნიშნოთ ისიც, რომ განხილული საკითხისადმი ურთიერთმიმართებაში დაშვებულ მეცნიერული მე-



თოდოლოგიისათვის მიუღებელ შეცდომებს, ჩვენი აზრით, განაპირობებდა არა მხოლოდ ბედნიერების არსის შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფა (5. გვ. 214), არამედ ბედნიერებასა და უბედურებას შორის მოცემული ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობის გაუთვალისწინებლობა არსებობის პროცესში. სახელდობრ, არსებობა მხოლოდ სიამოვნება-ბედნიერების, ან უსიამოვნება-უბედურების განცდა კი არაა, არამედ მათ შუალედურ – ნეიტრალურ ემოციურ მდგომარეობაში ყოფნაცაა და ის ძალიან ჰგავს უსიამოვნების განცდას, რადგან ემოციურად „ჩამქრალი,“ საკმაოდ გაურკვეველი შუალედური მდგომარეობაა. ვფიქრობთ, მისი გაუთვალისწინებლობა, ანუ ნეიტრალური მდგომარეობის ნეგატიურ განცდად ჩათვლა თუ მათი ერთმანეთში აღრევა სხვა მიზეზებთან ერთად ქმნიდა იმის ილუზიას, რომ არსებობა ძირითადად არის უბედურება, რადგან ამ ორ განცდას – უსიამოვნებასა და შუალედურს – ერთად საკმაოდ დიდი ადგილი შეიძლება ეჭიროს ემოციის სფეროში.

დადგენილი დებულებების საფუძველზე დასკვნის გაკეთებამდე არაადეკვატურობის თავიდან ასაცილებლად, პირველ ყოვლისა, აუცილებელია, ემოციურ სამყაროში ნათლად გავმიჯნოთ ერთმანეთისაგან არა ორი, არამედ სამი ძირითადი მდგომარეობა: 1. სიამოვნება-ბედნიერების, ანუ პოზიტიური; 2. უსიამოვნება-უბედურების, ანუ ნეგატიური. 3. მათ შორის მოცემული ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობა. რადგან ეს უკანასკნელი არაფერს „მატებს ან აკლებს“ არსებობას, მისი გვერდის ავლით, მაგრამ უსიამოვნება-უბედურებისაგან გამიჯვნით შეიძლება დავასკვნათ: არსებობა ძირითადად უბედურების განცდა, ანუ ცალმხრივობა კი არაა და მხოლოდ ამ ნეგატიური მოვლენის საფუძველზე კი არ ქმნის თავის მთლიანობას, არამედ მას პოზიტიურად უპირისპირდება ბედნიერება და არსებობა ორი ურთიერთდაპირისპირებული მხარის – ბედნიერებისა და უბედურების ერთიანობით ქმნის თავის მთლიანობას; მათი ურთიერთმიმართება ემყარება უნივერსალური ნონასწორობის პრინციპს ბედნიერების პრიმატით და განასახიერებს ჯერ კიდევ ლაო ძისა თუ ჰეგელის მი-

ერ დადგენილ დაპირისპირებულთა ერთიანობის იმ დიალექტიკურ კანონზომიერებას, რომელიც მისაღებია თანამედროვე მეცნიერული მეთოდოლოგიისათვისაც. შესაბამისად, უნდა დავუშვათ, რომ თუ ამ მოვლენათა ურთიერთმიმართება ასეთი კანონზომიერი შინაარსის მქონეა და ჩვეულებრივ, ნორმალურ პირობებში ბედნიერებისა და უბედურების გამანონასწორებელი ურთიერთმიმართება უზრუნველყოფს არსებობას, მაშინ ის ასეთივე შინაარსის უნდა იყოს არანორმალურსა და ექსტრემალურ სიტუაციაშიც. ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ასეთ შემთხვევაში პრიორიტეტულ მდგომარეობაში იქნება ან ბედნიერება, ან უბედურება, ე.ი. – ან სიცოცხლის უზრუნველმყოფელი, ან მისი უარმყოფელი მდგომარეობა. კერძოდ, რაც უფრო გაიზრდება ბედნიერების ხანგრძლივობა, მით უფრო შემცირდება უბედურების განცდის წილი და არსებობისათვის უფრო მეტი პირობები შეიქმნება, ან პირიქით. საბოლოოდ კი ამ ორი ურთიერთდაპირისპირებული განცდის საფუძველზე განადგურებული და უზრუნველყოფილი არსებობა განონასწორდება და ბედნიერების პრიმატის საფუძველზე კვლავ შეიქმნება ახალი სიცოცხლის პირობები.

სწორედ ამ კანონზომიერებიდან გამომდინარე და არა არსებობის ტანჯვის პროცესად ჩამთვლელი საყოველთაოდ მიღებული თვალსაზრისისაგან განსხვავებულ რეალობაზე მიგვითითებენ ხოლმე კონკრეტული მეცნიერების წარმომადგენლები, როცა ისინი ემყარებიან არა შეხედულებებს, არამედ ექსპერიმენტულ მონაცემებს. მაგ. ფსიქიატრები თუ ნეიროფიზიოლოგები თავის ტვინში განლაგებულ დადებითსა და უარყოფით ემოციათა მარეგულირებელი „სამოთხისა“ და „ჯოჯოხეთის“, ანუ ბედნიერებისა და უბედურების ზონების დინამიკურად განონასწორებულ ურთიერთმიმართებაზე მსჯელობენ, როცა სურთ იმის დასაბუთება, რომ არა მხოლოდ ემოციური არსებობის, არამედ ადამიანის ყველა ორგანოში მიმდინარე პროცესის მთლიანობას ქმნის დადებითად და უარყოფითად ურთიერთდაპირისპირებული მხარეები: „თავის ტვინის სიღრმისეულ ემოციურ მექანიზმში არის რაღაც ქანქარას მსგავსი: რაც მეტია გადახრა ერთ მხარეზე, იმ-

დენად მეტია მეორეზეც. რაც უფრო ძლიერია ტკბობა, შემდეგ ამდენადვე ძლიერია ტანჯვაც, რომელიც გვაიძულებს ტკბობის გარემოებები ვეძიოთ. ქანქარას პრინციპი ორგანიზმის სავსებით განსხვავებულ სისტემებშია განხორციელებული: სუნთქვაში, გულის მოქმედებასა და თვით ნაწლავების მუშაობაშიც კი. ეს არის სქემა, დამბადებელ რიტმთა დასებისა, რომელიც საოცარი მუდმივობით მეორდება ბიომოლეკულებში, უჯრედებში თუ ტვინის სხვა მრავალ არაემოციურ სისტემებში“(1. გვ. 18).

თუ საყოველთაოდ მიღებული თვალსაზრისის საპირისპიროდ გავითვალისწინებთ ზემოთ არგუმენტირებულ რეალობას, ბუნებრივია, შეიძლება ვთქვათ ადამიანის არა მონყენილობასა და ტანჯვას, ანუ უბედურების ორ სხვადასხვა ფორმას შორის, არამედ ბედნიერებასა და უბედურებას შორის ქანაობა. დიახ, მონყენილობა თუ ტანჯვა არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა უბედურების ორი სხვადასხვა სახე და გამოდის, რომ არსებობაც სხვა არაფერია, თუ არა უბედურების განცდაში ყოფნა. ეს კი შეუძლებელია, რადგან დასაბუთდა, რომ ასეთ შემთხვევაში სიცოცხლე საერთოდ აღარ იარსებებდა.

დადგენილი დებულებების საფუძველზე, შეიძლება ითქვას ისიც, რომ სწორედ ეს კანონზომიერი აუცილებლობა განაპირობებს არა მხოლოდ სიცოცხლის მარადიულობას, არამედ განხილული პესიმისტური თვალსაზრისის სხვადასხვა უკიდურესი ფორმით გამოვლენისადმი დაპირისპირებას. მაგ. „1951წ. ვატიკანის მიერ ეგზისტენციალური ფილოსოფიის გაკიცხვის შემდეგ გ.მარსელმა განაცხადა, რომ სასონარკვეთილებასა და მუდმივ შიშზე აგებული ფილოსოფია საბოლოოდ ჩიხში მოექცევა და თუ ეგზისტენციალურ ფილოსოფიას შეუძლია განახლება, ეს მხოლოდ იმედისა და სიხარულის გააზრების გზით“ (8. გვ. 570). სწორედ ამ აუცილებლობიდან გამომდინარე, შემთხვევითი არ იყო ისიც, რომ თუ მ.ჰაიდეგერი ჟ.პ.სარტრი და ათეისტური ეგზისტენციალიზმის სხვა წარმომადგენლები ბედნიერებას გვერდს უვლიან და მხოლოდ ნეგატიურ მოვლენებზე აკეთებენ აქცენტს, მათგან განსხვავებით

კ.იასპერსი, სამყაროსა და ეგზისტენციის გარდა, ტრანსცენდენტურ სფეროსაც ეხება თავის შემოქმედებაში. ხოლო ნ.ბერდიაევს და გ.მარსელს ღმერთის სახით ირაციონალური პოზიტიური პრინციპი შემოაქვთ ამ მიმდინარეობაში რელიგიური თუ მისტიკური ფილოსოფიის საფუძველზე. რა თქმა უნდა, ეს არაა შემთხვევითი, იმიტომ რომ ღმერთის გაგება განუყოფლადაა დაკავშირებული იმედთან, სიხარულთან თუ საერთოდ ნებისმიერ დადებით სანყისთან და ემოციასთან, ანუ ბედნიერებასთან. ეგზისტენციალიზმის ამ წარმომადგენლებმა ტრანსცენდენტურისა თუ ღმერთის სახით თავიანთ ფილოსოფიაში, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, დაუშვეს ბედნიერებისა და სიცოცხლის პრინციპი, სხვაგვარად უაზრობა და ნეგატიური მოვლენა იქნებოდა მთელი ეგზისტენციალიზმი.

ბედნიერება-უბედურება თუ საერთოდ ემოციები, ანტიკური ეპოქიდან მომდინარე საყოველთაოდ მიღებული თვალსაზრისის მიხედვით, არაკანონზომიერ მოვლენად ითვლება. ასეთი ირაციონალიზმი განხილულ საკითხთან დაკავშირებით თითქმის ყველა სახის აგნოსტიციზმისა და თვით ნიჰილიზმის დამკვიდრებისათვის ხელსაყრელ პირობებს წარმოადგენდა. იქმნებოდა არა მხოლოდ იმის შესაძლებლობა, რომ მელანქოლიური ტემპერამენტის გამო უარყოფით მოვლენებზე გადაჭარბებული აქცენტისა თუ სხვა მიზეზების შედეგად ადამიანს არსებობა ძირითადად ტანჯვის პროცესად ჩათვალა და ეს თვალსაზრისი სხვებისთვისაც შთაენერგა, არამედ ის საყოველთაოდ მიღებული შეხედულების სახითაც კი დამკვიდრებულყო. მაგრამ როგორც ვხედავთ, უკვე აუცილებელია ამ ტენდენციის შეზღუდვა და მისი საყოველთაო ფორმებისადმი წერტილის დასმა, რადგან არსებობის, როგორც ფაქტის, გათვალისწინებით და მეცნიერების სფეროში დადგენილი იმ ცოდნის საფუძველზე, რომლის მიხედვითაც ითვლება, რომ ბედნიერება უზრუნველყოფს სიცოცხლეს, უბედურება კი სპობს მას, ტრადიციულად დამკვიდრებული არაარგუმენტირებული პესიმისტური თვალსაზრისის საპირისპიროდ დასაბუთდა შემდეგი დებულება: რადგან უბედურება უარყოფს არსებობას, შეუძლებელია ის ძირითადად იყოს ტანჯვის პრო-

ცესი, სიცოცხლე ასეთ შემთხვევაში საერთოდ უნდა უარყოფილიყო. არსებობა ფაქტია და აქედან გამომდინარე, უნდა დავასკვნათ, რომ არსებობა უბედურებისა და ბედნიერების არა მხოლოდ განონასწორებელი ურთიერთმიმართებით, არამედ ამ უკანასკნელის გარკვეული უპირატესობით უზრუნველყოფს თავის მთლიანობას.

ამრიგად, არსებობა შეუძლებელია იყოს მხოლოდ ტანჯვის პროცესი, ის ბედნიერების მომნიჭებელიცაა და თუ ადამიანს სურს სიცოცხლე, განუწყვეტლივ უნდა მიისწრაფოდეს მისკენ, წინააღმდეგ შემთხვევაში მას დაეუფლება სიცარიელისა თუ სხვა სახის უბედურების განცდა. თუ ამ ნეგატიურმა მოვლენამ გადააჭარბა პოზიტიურს, ანუ ბედნიერებას, ისე რომ ამონურა პოტენციურად არსებობის წყარო, ის დაიღუპება. აქედან გამომდინარე, ჟ.პ. სარტრის მსგავსად, შეიძლება ითქვას ისიც, რომ ადამიანი „დანყევლილია“ არა მხოლოდ თავისუფლებით, არამედ მას „მისჯილი“ აქვს აგრეთვე ბედნიერებასა და სიცოცხლეზე განუწყვეტელი ფიქრი და მისკენ მისწრაფება, თუ სურს საერთოდ არსებობა, ანუ ადამიანისთვის სიცოცხლის სახით ბოძებულ ყველაზე დიდ საგანძურთან: ჭეშმარიტებასთან, მშვენიერებასთან, სიკეთესთან, თავისუფლებასა თუ ბედნიერებასთან შემოქმედებითი ზიარებით ამაღლება.

**MIKHEIL KHALVASHI**

**IS EXISTENCE – TORMENT OR HAPPINESS**

**A B S T R A C T**

Happiness provides existence and unhappiness destroys it. According to this established knowledge not only in philosophy but in concrete science field too, the article defines, that it is impossible to consider such pessimistic view correct, according to which the existence is regarded as the process of misfortune, because

unhappiness destroys the existence and in such case it would be rejected at all. Human being is in a continuing process, which with the abovementioned reality empirically proves, that existence can make its integrity not only with unhappiness, but also with happiness contradictly opposed to it: On one side existence is unhappiness or its rejection, on the other side it is happiness or its security by some preference of the last mentioned phenomena, because existence does not stop on the same level or regress, but it develops.

### ლიტერატურა:

1. **ლევინ ბ.**, ნადირობა ფიქრზე, საბჭოთა საქართველო, თბ., 1982.
2. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში ჯ. კორძაიას რედაქციით, განათლება, თბ., 1993.
3. **პლატონი**, ტიმეოსი, ირმისა, თბ., 1984.
4. **უზნაძე დ.**, შრომები, ტ. III – IV, საქ. მეც. აკადემია, თბ., 1964.
5. ფილოსოფიური ძიებანი, ტ. XII, რედ. სავალიანი, თბ., 2008.
6. **ჭეგელი ვ.**, გონის ფილოსოფია, მეცნიერება, თბ., 1981.
7. **ჭეგელი ვ.**, ლოგიკის მეცნიერება, საბჭ. საქართველო, თბ., 1962.
8. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორია გ.თევზაძის და ვ.სვანიძის რედაქციით, განათლება, თბ., 1970.
9. **შერვაშიძე გ.**, ჟან პოლ სარტრის ფილოსოფია, გამ. „ბათუმის უნივერსიტეტი,” 2005.
10. **Авенариус Р.**, Критика чистого опыта в популярном изложении А. Луначарского, М., 1905.
11. **Аргайл М.**, Психология счастья, Мысль, М., 1990.
12. **Гегель В.**, Сочинения, т. 4, Феноменология духа, Соц. экон. литература, М., 1959
13. **Данилова Н.Н.**, Крылова А.А., Физиология высшей нервной деятельности, Феникс, Ростов-на -Дону, 1999.

14. Нормальная физиология под ред. Судакова К. В., Мед. Информ. Агентство, М., 1999.
15. **Спиноза Б.**, Этика, Гос. соц. эконом. издательство, Москва-Ленинград, 1932.
16. **Платон**, Сочинения в четырёх томах, под общей ред. Лосева А.Ф., Тахо-Годи А.А., Мысль, 1990
17. **Шопенгауэр А.**, Мир как воля и представление, Фирма Литература, Минск, 1998.
18. [htt // www glueckforschung. de./ fag. htm.](http://www.glueckforschung.de/fag.htm)

*ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ  
მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკის განყოფილებამ.*



**ბადრი ფორჩიძე**  
(ქუთაისი)

**ბადრი ფორჩიძე** – ფილოსოფიის დოქტორი, აკ. ნერეთლის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; მუშაობს სოციალური ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს ორი ნიგნი: „პიროვნებათა ამოცნობის ისტორიულ-ფილოსოფიური ჰოროსკოპი“ (ქუთაისი, 2007); „სამართლის ფილოსოფიის აქტუალური პრობლემები“ (ომარ მინდაძის თანაავტორობით, ქუთაისი, 2009), აგრეთვე სამეცნიერო სტატიები ფილოსოფიის ამ დარგებში.

**„გუნებრივი სამართლის“ სოციალური ინსტინქტისა და „მარბინალური ექსტრაემიზმის“ უსიქლოგიური სინდრომის შინაგანი წინააღმდეგობის პრობლემა**

ბუნებრივი სამართლის თეორიები, რომლებიც დასაბამს ჯერ კიდევ შორეული წარსულიდან იღებენ, უკლებლივ ემყარება უცვლელ, ადამიანის ნება-სურვილისაგან დამოუკიდებელ ობიექტურსა და საყოველთაო კანონზომიერებებს, რომელთაც გააჩნიათ თანდაყოლილი, შინაგანი და სუბსტანციურად განსაზღვრული მყარი ბუნება და ხასიათი; იგი თანამიმდევრულად და საზრისისეულად ავლენს ადამიანის მიმართებას საგნობრივ სინამდვილესთან, საზოგადოებასთან, ტანჯვა-სიამოვნებასთან, მითიურ თუ რელიგიურ ქმნილებებთან, ასევე განსაზღვრავს და განაპირობებს ადამიანური გონჭვრეტელობისა და მსოფლ-განცდების თავისებურებას, როგორც სინამდვილესა და საკუთარი თვითშემეცნების, ასევე ზოგადღირებულებათა და საშუალება-მიზანთა თვითშეფასების ფორმებს, მასშტაბებს, დონეებსა და მიმართულებებს. სამართალი სხვა არაფერია, თუ არა სამართლებრივი ურთიერთობების შედეგი, ამიტომ ისიც, ისევე როგორც ეკონომიკა, პოლიტიკა, საერთოდ ზნეობა და რელიგია, ემყარება შესაბამი-



სად ეკონომიკურ, პოლიტიკურ, ზნეობრივსა და რელიგიურ ურთიერთობებს, რის გამოც ეს ურთიერთობანი უკლებლივ ატარებს მკაფიო, არაორაზროვან სოციალურ ხასიათს, რის გარეშეც ისინი უბრალოდ აზრს კარგავენ, ადამიანის საზოგადოებრივი არსების ტოლმნიშვნელოვანი გაგების პარალელურად.

გარკვეული კუთხით, აღნიშნულ მსჯელობას მივყავართ სამართლის ბუნებრივი მდგომარეობის თანდაყოლილი, სუბსტანციური გარკვეულობის ლოგიკური უარყოფის დასკვნამდე იმის გათვალისწინებით, რომ ურთიერთობები წარმოადგენს კონკრეტულ, დროსა და სივრცეში განხორციელებულ რეალურ ვითარებებს, რომლებიც ადამიანის ინდივიდუალურ არსებას მზამზარეულად გამომუშავებული უნარ-ჩვევებისა და გამოცდილების შინაგანი მომენტის სახით არ გააჩნია. უფრო მეტიც, სოციალური ურთიერთობები სავსეა მოულოდნელობით, უცნაურობით და არასასურველი შედეგებით, რის გამოც ბუნებრივი სამართალი, თუ ის სამართლებრივი ურთიერთობების გარეშე წარმოუდგენელია, შინაგანად გამორიცხავს თავისი ფუნქციის განხორციელების არა მარტო პრაქტიკულ, არამედ თეორიულ შესაძლებლობასაც.

ბუნებრივი სამართლის გაგება სხვადასხვაგვარი აზრობრივი დატვირთვით მოდიფიცირდებოდა ფილოსოფიის ისტორიის უძველესი ათვლის ორიენტირებიდან. გვაროვნულ-ტომობრივი, პირველქმნილი თემური საზოგადოებრივი წყობილების წიაღში სამართლიანობის იდეა შერწყმული იყო ყველა სახის წეს-ჩვეულებასთან და ადათ-წესებთან, რომელიც განასახიერებდა ადამიანურ ინდივიდთა სოციალურ უფლება-მოვალეობებსა და რელიგიურ-მისტიკურ რიტუალურ წიაღსვლებს მთელი თავისი ყოფაქცევის ნაირფერადოვანი კომპლექსით; ხოლო, როგორც პლატონი და არისტოტელე მიუთითებენ, საზოგადოებრივი საქმიანობის მონათმფლობელური წესის დამკვიდრებიდან იგი დაუკავშირდა „სიმდიდრის დაგროვების ხელოვნებას, რომლის ცოდნაც პირდაპირი მნიშვნელობით გაცვლა-გამოცვლასთან, ანუ ვაჭრობასთანაა გა-

თანაბრებული“ (2. გვ. 26). არისტოტელე თვლის, რომ სამართლიანობა წარმოადგენს თანასწორობას, თუმცა არ აკონკრეტებს სახელდობრ თუ რა სახის თანასწორობას გულისხმობს იგი, თანაც თანასწორობა თვითონ საჭიროებს განმარტებას. მართალია, რომ მისი მითითების თანახმად, თანასწორობა არის რაღაც შუალედი და ამიტომაც ეს აუცილებლობით გულისხმობს რაღაც მიმართებას ორ ან მეტ წევრს შორის, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ თანასწორობა და სამართლიანობა ერთმანეთს არ უიგივდება არც ნაწილობრივ და არც მთლიანად, თუნდაც იმ შემთხვევაში, როცა თანასწორობა გვესმის როგორც პროპორცია. აქვე დიდი მოაზროვნე მიგვანიშნებს, რომ „პლატონიც ამ პროპორციულ სამართლიანობას იყენებს თავის „სახელმწიფოში“. ის ამბობს, რომ მინათმოქმედი ქმნის ხორბალს, კალატოზი-სახლს, მქსოველი-ქსოვილს, „მენალენაღს“; ასევე იქცევა ყველა დანარჩენი. ისინი ერთმანეთთან ცვლიან თავიანთ ნაწარმს; პროპორციაც სწორედ ესაა“ (1. გვ. 38); ვინაიდან პროპორცია, არისტოტელეს მიხედვით, იცავს სახელმწიფოსაც, ამიტომ კეთდება დასკვნა, რომ სამართალი არის პროპორცია. „სამართლიანობა იცავს საზოგადოებასაც, მაშასადამე, სამართალი იგივეა, რაც პროპორცია“ (იქვე). აქ აშკარაა ლოგიკური უხეში შეცდომა, რადგან პროპორცია შეიძლება არსებობდეს ისეთ წევრებსა და ობიექტებს შორისაც რომელთა შორის მიმართებათა დადგენა არაა დამოკიდებული არც სუბიექტის ნება-სურვილზე და არც მისავე ცნობიერების, ან შეფასების ფუნქციებზე, ხოლო სამართლიანობა კი აუცილებლად ჯერარსული ურთიერთობების ნორმებზეა დაფუძნებული. თვით „ბუნებრივი სამართალი“, როგორც ამოსავალი და დასაბამი ყოველგვარი სამართლებრივი, ნორმატიული ურთიერთობის ფორმისა, არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება გავაიგივოთ ობიექტურ კანონზომიერებებთან, ვინაიდან მისი ჯერარსული ხასიათი არ მოგვცემს ამის საშუალებას. როგორც ჩანს, არისტოტელეც აშკარად ხედავს აღნიშნულ სიძნელეს, ამიტომაც იგი იძულებულია არჩევანი გააკეთოს სამართლიანობის მრავალ მნიშვნელობაზე: „რადგან სამართლიანობას მრავალი მნიშვნელობა აქვს, ამიტომ დასად-

გენია, თუ რომელ სამართლიანობას ვიკვლევთ“ (1. გვ. 39). სამართლიანობის მრავალი მნიშვნელობის აღიარება მაინც ვერ მოხსნის მისი ცნების ძირითად მნიშვნელობას, რომელიც ჯერარარსული ხასიათის გარეშე კარგავს საზრისეულ, მიზანდასახულ ფუნქციას. თუ წარმოვიდგინოთ მას პროპორციულობის გამოსატყულებად, არა მარტო ადამიანური ურთიერთობების დონეზე, არამედ სხვა მიმართულებითაც. მაგალითად, დღელამის მონაცვლეობის, წყლისა და ხმელეთის, სითბოსა და სიცვივის თანაბარი რაოდენობრივი, ან თვისებრივად განაწილების მიხედვით, მაინც მოგვიწევს მისი აუცილებლობის დასახუთებისა და საყოველთაო კანონზომიერების დასადგენად მივმართოთ ღვთაებრივი წესრიგის დამამყარებელ უზენაეს სუბიექტს—ღმერთს, რომელიც საკუთარი ნებისყოფის მიხედვით წარმართავს ყოველივეს და აქედან გამომდინარე, ნებისმიერი სახის პროპორცია შეგვიძლია უფლის მიერ განსაზღვრულ სამართლიან განჩინებად ვაღიაროთ. მაგრამ საინტერესოა, ასეთ შემთხვევაში რას დავარქმევთ სხვადასხვაგვარ უთანაბრო, არაპროპორციულ, სულაც უწესრიგო, ქაოსურ განაწილებასა და არათანამიმდევრულ პროცესთა გამოვლინებას, უფლის ნებით დაშვებულ უსამართლობას, შეცდომას თუ ბოროტ განზრახვას? თუ კითხვას დადებითი პასუხი გაეცემა, მაშინ ყველა წვრილმანიდან დანწყებული, სამყაროს ყოფიერების უნივერსალური ციკლებისა და უმაღლესი ფაზების ჩათვლით, ყველაფერ მომხდარზე და მოსახდენზე პასუხისმგებლობა ადამიანს არ დაეკისრება. ხოლო ადამიანის თავისუფალი არჩევანის უფლება, რომლის გარეშეც ნებისმიერი საზოგადოებრივი ურთიერთობა, მათ შორის სამართლიანობის პრინციპზე დამყარებული კავშირ-ურთიერთობა, უზრალოდ აზრს კარგავს, ვინაიდან ადამიანზე ამ შემთხვევაში აბსოლუტურად არაფერია დამოკიდებული: არც ის, იქნება თუ არა იგი სამართლიანობის მიმდევარი და არც ის, რა დოზით მოითმენს, შეეგუება და განახორციელებს უსამართლობას. აქვე ისიც ანგარიშგასანევია, რომ ადამიანური ურთიერთობების დონეზე დაკარგული ჯერარსულობის ხასიათი სამართლიანობას უკარგავს ძირითად დანიშნულებას. ამიტომ იძუ-

ლებული ვართ, არ გავიზიაროთ პლატონ-არისტოტელეს მოსაზრება იმის შესახებ, რომ სამართლიანობა გავაიგივოთ პროპორციულობასთან არც ნაწილობრივი და არც მთელი მოცულობის სახით; შესაბამისად, მას ვერც თანასწორობასთან ვერ გავაიგივებთ, რამეთუ ეს უკანასკნელი, ასე თუ ისე, პირდაპირ კავშირშია პროპორციულობასთან. ჩვენი შეფასებით, არისტოტელეს მიერ სამართლიანობის ამგვარი ფორმულირება უფრო მეტად განპირობებული იყო არა იმდენად ფილოსოფიური ჭვრეტის მიზანდასახულობით, არამედ, მეტწილად, პოლიტიკური მოსაზრებებით, რათა რალაცნაირად გაემართლებინა მონათმფლობელური საზოგადოების ინტერესები და თანაც ხაზი გაესვა ბერძნების უპირატესობაზე ბარბაროსებთან შედარებით, როგორც მაშინ მოიხსენიებდნენ ყველა არაბერძნული წარმომავლობის ხალხებს.

ძალზე საინტერესოდ ესმოდათ „ბუნებრივი სამართლის“ საკითხი სხვადასხვა კატეგორიისა და თაობის სოფისტებს. მაგალითად, პროტაგორა ამბობდა: „რა არის ჭეშმარიტება სინამდვილეში, ეს ჩვენ არ ვიცით, თუმცა რა არის სასარგებლო ჩვენთვის, ამას გვეტყვის „ბუნებრივი სამართალი“, რომელიც ღმერთებმა ჩაგვინერგეს „სამართლიანობის“ და სირცხვილის“ სახით. მართალია, სახელმწიფო კანონებიც ისევე ქცევადი და ცვალებადია, როგორც ყველა არსებული საგანი, თუმცა სანამ ისინი არსებობენ, მანამ საჭიროა მათ მიმართ მორჩილება“ (6-A 21,22).

ამით პროტაგორა აღიარებს საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი სუბიექტივიზმის ეგოცენტრულ თეორიას, რომელიც ადამიანურ ინდივიდებს აერთიანებს პირადი სარგებლობისა და საზოგადოებრივი კეთილდღეობის ჰარმონიული შესაბამისობის, კომპრომისული შეთანხმების, საერთო ენის გამონახვის პრინციპით, რასაც სოციოლოგები ინტერესთა კავშირ-ურთიერთობებს უწოდებენ. მოგვიანებით იბენტამმა, რომელმაც შექმნა უტილიტარისტული კონცეფცია და წამოაყენა „გონივრული ეგოიზმის“ თეორია, ფაქტობრივად გაიმეორა პროტაგორას დებულებები, თუმცა ამას ხელი მისთვის არ შეუშლია გაეკრიტიკებინა „ბუნებრივი სამართლის“

თეორია. სოფისტი გორგია მიიჩნევს, რომ სამართლიანობის ბუნებრივ გაგებას მკვეთრად უპირისპირდებოდა სამართლის პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი კანონმდებლობა, რის გამოც ეს უკანასკნელი ადამიანური ბუნების მიმართ ტირანის ფუნქციას განასახიერებდა (9–36). ზოგიერთი სოფისტი (ანტიფონტი) ავითარებდა ხალხთა საყოველთაო თანასწორობის იდეას, რასაც „ბუნებრივი სამართლის“ შესატყვის მდგომარეობად აცხადებდა, ხოლო რაც შეეხება უმცროსი თაობის სოფისტებს, მათგან აღსანიშნავია კალიკლე, რომელიც „ბუნებრივი სამართლის“ პოზიციიდან აყენებდა „ძლიერი პიროვნების“ იდეას, რითაც თავისი სულისკვეთებით ძალზე ახლოს აღმოჩნდა ფ.ნიცშეს „ზეკაცისა“ და „ძალაუფლების ნების“ ირაციონალურ მოძღვრებასთან, რაზეც თამამად შეიძლება ითქვას, რომ „სიცოცხლის ფილოსოფიის“ და არა მარტო ამ კონკრეტული მიმდინარეობის, არამედ თითქმის ყველა ფუნდამენტური, ევროპული მაგისტრალური მიმართულების წინამორბედებად სოფისტები გვევლინებოდნენ. სხვათა შორის, კალიკლეს თვალსაზრისი ზედმინვენით შეესაბამება ყველა დროის დესპოტური რეჟიმებისა და ტირანულ თვითნებობის უხეში ძალმომრეობის ისტორიას. „ბუნებრივი სამართალი განეკუთვნება ძლიერთა ამა ქვეყნისა, რომლებიც მას იყენებენ მხოლოდ საკუთარი სარგებლობისთვის. კანონები არსებობს მარტოდენ სუსტებისთვის ხოლო ძლიერები ეგოიზმის წესით ცხოვრობენ, რითაც ისინი სრულ თავისუფლებას ანიჭებენ საკუთარ მისწრაფებებს და ავხორცულ ვნებებს“ (9 – 40). მიუხედავად იმისა, რომ სოფისტების უფროსი, უმცროსი, მემარჯვენე თუ მემარცხენე დაჯგუფებათა წარმომადგენლები სხვადასხვაგვარი მოსაზრებით განავრცობენ „ბუნებრივი სამართლის“ იდეას, ისინი მაინც უკლებლივ ამოდიან ერთი საერთო პრინციპიდან, რასაც ადამიანური, სუბიექტური, ეგოცენტრული სარგებლობის საწყისი განსაზღვრავს. სულ ერთია ეს სარგებლიანობა რომელ მასშტაბებში გვევლინება; პიროვნულ-ინდივიდუალურში თუ საზოგადოებრივ-ჯგუფურ მიმართებებში. ამით სოფისტები აშკარად ემიჯნებიან როგორც სოკრატე-პლატონის, ისე არისტოტელეს წარმოდგე-

ნებს ამ საკითხში და ჩვენი მხრიდან მიგვაჩნია, რომ მათი შეხედულებები, ამ უკანასკნელთა შეხედულებებთან შედარებით, ბევრად უფრო თანამიმდევრული და მოტივირებულია.

ჯერ კიდევ ანტიკურ პერიოდში ჩამოყალიბდა „ბუნებრივი სამართლის“ ალტერნატიული კონცეფცია, რასაც თანდათანობით სრულყოფილი სახე მიეცა აღორძინებისა და ახალი პერიოდის ფილოსოფიისა და სამართლებრივი შეხედულებების ისტორიაში, „სამოქალაქო ხელშეკრულების თეორიის“ სახელწოდებით. ამ თეორიის წინამორბედებად ეპიკურე და ლუკრეციუსი ითვლებიან. რაც შეეხება ციციერონს და რომაელ სამართალმცოდნეებს მარკიანეს, ულპიანეს და სხვებს, ისინი გვთავაზობენ „ბუნებრივი სამართლის“ ახალ მოდიფიცირებულ ვარიანტს, რომელიც ეფუძნება კერძო საკუთრების მოპოვებისა და ადამიანის პიროვნული თავისუფლების პოსტულატებს (5. გვ. 143).

„ბუნებრივი სამართლის“ თეორიამ ჩამოყალიბებული, სისტემური სახე და სოციალური შინაარსი შეიძინა მე-17, მე-19 სს. ამ მხრივ დიდი წვლილი შეიტანა ჰოლანდიელი იურისტის, ჰ.გროციუსის მოძღვრებამ, რომელიც აისახა მის ერთ-ერთ მთავარ ნაშრომში „ომისა და მშვიდობის სამართლის შესახებ“. სამართლის ამოსავალ წყაროდ იგი აღიარებდა ადამიანის შინაგანი მოთხოვნებიდან მომდინარე ბუნებრივ სწრაფვას მშვიდობიანი თანაარსებობისაკენ, რომელიც ექვემდებარებოდა უმაღლესად ორგანიზებული გონების კარნახს. გროციუსის თვალსაზრისით საინტერესო ტრანსფორმაცია განიცადა სპინოზასთან, რომელმაც ამ მოძღვრებას კარგად დასაბუთებული რაციონალურ-გნოსეოლოგიური სახე მისცა (4. გვ. 291).

„ბუნებრივი სამართლის“ რევოლუციურმა ინტერპრეტაციამ საფრანგეთის ბურჟუაზიულ განმანათლებლობას ადამიანის სამოქალაქო უფლებების დაცვის მოთხოვნა შთაუწერა, რამაც გადამწყვეტი მნიშვნელობის სიტყვა თქვა დასავლური ლიბერალურ-დემოკრატიული ღირებულებების დამკვიდრების საქმეში. რუსოს, მელიეს, მახლისა და მორელის ეთიკურ-

სამართლებრივი და დემოკრატიულ-ჰუმანისტური დოქტრინები გახდა ევროპის ცივილიზებული სახელმწიფოების კეთილმოწყობის კონსტიტუციური კანონმდებლობის საფუძველი. თავის მხრივ, ამერიკის ე. წ. მამების მიერ მიღებული „თავისუფლების დეკლარაცია“, რომელიც აისახა ა.შ.შ-ს კონსტიტუციაში, გახდა თავისებური იდეოლოგიური საძირკველი ეროვნული ჩაგვრის, კოლონიალიზმისა და სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლი პოლიტიკური ლიდერების, მათგან ორგანიზებული პარტიების ისტორიულ მოღვაწეობასა და ინიციატივებში. ის, თუ როგორი ასახვა ჰპოვა სახელმწიფო კონსტიტუციებისა და კოდიფიცირებული სამართლის სახელმძღვანელოების ქალაქს მიღმა იგივე ფრანკლინის, ჯეფერსონისა და პეინის პროპაგანდისტულმა თეზისებმა, ამაზე მთლად პოზიტიურ დასტურს ვერ იძლევა განმანათლებლობის შემდგომი პერიოდების ხოცვა-ჟლეტის, სისასტიკის, ძალადობისა და ცინიზმის ზოგადსაკაცობრიო ისტორია, რომლის ბინძური პრაქტიკაც ექვემდებარება არა თეორიული უტოპიების სიტყვაკაზმულ ტრაქტატებს, არამედ დაუნერეელი „მარგინალური ექსტრემიზმის“ ქვეშეცნეულ წესებსა და კანონებს. რა თქმა უნდა, ესეც იყო ერთგვარი წინაპირობა და არგუმენტი იმისა, რომ ერთი მხრივ, გერმანულმა სამართლის ისტორიის სკოლის წარმომადგენლებმა, ჰუგომ და სავინმა, ხოლო მეორე მხრივ, პოზიტივისტ და უტილიტარისტთა გავლენიანმა ფიგურებმა: ბენტამმა, კონტმა და სპენსერმა კრიტიკის ქარცეცხლში გაატარეს „ბუნებრივი სამართლის“ თეორია, როგორც სოციალ-პოლიტიკური და სამართლებრივი უტოპიების მსოფლმხედველობრივი ჩანასახი, რომელიც ყალბი „იდოლების“ ილუზორულ ნიადაგზე აღმოცენებული იდეოლოგიის დახავსებულ, დრომოჭმულ ფორმას წარმოადგენს. ყოველივე აღწერილის ნათელ ილუსტრაციას იძლევა უ. ფოლკნერი თავის ცნობილ ნაწარმოებში: „ამერიკული ოცნება, რა დაემართა მას?“. – „ამერიკის ცა, რომელიც ოდესღაც იყო თავისუფლების უკიდვანო სამეფო, ამერიკის ჰაერი, რომელიც ოდესღაც სავსე იყო დამოუკიდებლობის ცოცხალი მოძრაობით, გადაიქცა უზარმაზარ ჩაკეტილ ატ-

მოსფეროდ, რომელიც ახშობს ერთსაც და მეორესაც, რითაც წაართვა ადამიანს ადამიანური ინდივიდუალობა, წაართვა (შემდეგი ნაბიჯი) მისი უკანასკნელი ნავსაყუდელი – პირადი ცხოვრება, რომლის გარეშეც ადამიანი არ შეიძლება არსებობდეს როგორც პიროვნება“ (3. გვ. 200).

მიუხედავად მრავალი კრიტიკული და არაკრიტიკული შეხედულებების ნაირგვაროვნებისა, „ბუნებრივი სამართლის“ თეორიამ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ისტორიულ ასპარეზზე თავისი მისია ჯერჯერობით ვერ შეასრულა. თუ პოზიტიური მოძღვრებები სტიმულირებას ახდენდნენ ერთი მხრივ, ადამიანთა სოციალურ-პოლიტიკური კონფორმიზმის შეგნებაზე, ინვედნენ მასში ტოტალიტარულ, მასობრივ ვნებათაღელვას და ინდივიდუალობის ჩამხშობ რეპრესიულ განწყობებს, რასაც მოსდევდა გლობალური კატაკლიზმები, სისხლისმღვრელი ომები და ანგარიშსწორებანი, სამაგიეროდ ნეგატიური თეორიები, მეორე მხრივ, აღვივებდა სამართლებრივ ნიჰილიზმს და მისგან მომდინარე სოციალურ-პოლიტიკურ დეზორგანიზაციას და დეზორიენტაციას, რაც ასევე ხდებოდა მიზეზი მრავალი ტიპის უბედურების, სტიქიური ძალმომრეობის, სრული განუკითხაობის და შიდა სოციალურ-სექტანტური კონფლიქტების, რომელიც ერთიანად ძირს უთხრის საზოგადოებრივი სოლიდარობის იმ აუცილებელ ნიშანს, რის გარეშეც საზოგადოება იღუპება და კვდება. ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ თუ პოზიტიური მოძღვრებები საერთაშორისო დაძაბულობისა და წინააღმდეგობის მუხტის ზრდის პარალელურად ინვესს მსოფლიო ომებსა და კატაკლიზმებს, ნეგატიური თეორიები შინაგანი კონფლიქტების, სიძულვილის, უნდობლობისა და ნიჰილიზმის გზით, შინაგანად ფიტავს, შლის და ანგრევს საზოგადოებრივ ორგანიზმებს, რაც, საბოლოო ანგარიშით, ზოგადსაკაცობრიო კატასტროფის ტოლფასია. ყოველივე ამის მიზეზი, ჩვენი შეხედულებით, მდგომარეობს „მარგინალური ექსტრემიზმის“ ქვეცნობიერი, სტიქიური აგრესიის გამობატულებაში, რომელიც განთავსებულია ნებისმიერი ადამიანის სულის სიღრმეში და გარემო პირობების, შესატყვისი სიტუაციების მიხედვით,



სხვადასხვა ინტენსივობით იჩენს თავს, რაც სრულიად საკმარისია კრიზისული ვითარების პროვოცირებისათვის. მართალია, ცალკე აღებული ასეთი რეციდივი, კონკრეტული ინდივიდების ყოფა-ცხოვრებაში შეიძლება არ იყოს საგანგაშო, თუმცა მთლიანობაში, საზოგადოებრივი ურთიერთობის სიბრტყეზე იგი საბედისწერო და სავალალო შედეგებს უკავშირდება. სანამ გავანალიზებდეთ „მარგინალური ექსტრემიზმის“ ფსიქოლოგიური სინდრომის ავბედით ანატომიას, მანამ მოკლედ მიმოვიხილოთ მარგინალურობის ცნების ეტიმოლოგია და მისი ძირითადი მნიშვნელობა, რომელიც ლათინური ტერმინი გახლავთ და სიტყვასიტყვით ნიშნავს – მხარეს და საზღვარს. აღნიშნული ცნება ტრადიციულად გამოიყენება სოციოლოგიასა და სოციალურ ფილოსოფიაში, პიროვნების სოციალურ დაჯგუფებასთან მიმართებისას, წარმოქმნილი საზღვრითი მდგომარეობის (სიტუაციის) ანალიზის მიზნით, რომელიც თავისებურად წარუშლელ კვალს ტოვებს აღნიშნული პიროვნების ფსიქიკასა და ცხოვრების სტილზე. მარგინალურობა, როგორც სოციალურ-ფილოსოფიური კატეგორია, შემოტანილ იქნა ამერიკელი სოციოლოგის რ.პარკის მიერ, სოციალურ-ფსიქოლოგიური შედეგებისადმი არაადაპტირებადი ემიგრანტების მდგომარეობის აღსანიშნავად ქალაქურ გარემოში. მარგინალიზმი ახასიათებს სხვადასხვა სახის სოციალურ სუბკულტურულ წარმონაქმნებს, რომელთაც „კულტურულ ჰიბრიდებადაც“ მოიხსენიებენ. მათი ასოციალურობა, ან სულაც ანტისოციალურობა გამოიხატება იმით, რომ ისინი ბალანსირდებიან საზოგადოების დომინანტურ ჯგუფებსა და იმ ჯგუფებს შორის, რომლებსაც ისინი გაემიჯნენ. იმის გამო, რომ დომინანტები მათ მთლიანად არ ლეზულობენ, ხოლო თავიანთ ყოფილ ჯგუფებს თვითონ არ უბრუნდებიან, ისინი აღმოჩნდნენ საზღვრით მიმართებაში ორივე სოციალურ გაერთიანებასთან. მარგინალიზმი იყოფა რამდენიმე ნაკადად — კულტურულ მარგინალიზმად, რომლის წარმომადგენლებადაც პოსტმოდერნისტებს მიაჩნიათ ნიცშე, მარკიზ დე სადი, ლ.ფონ ზახერმაზოხი, ა.არტო, ბატაი, მალარმე და სხვები. 2. სტრუქტურულ მარგინალიზმად, რომელიც ფრან-

გული სტრუქტურალიზმის წარმომადგენლის, რ. ბარტის მიხედვით განიხილება, როგორც ორ სტრუქტურას შორის ბინარული ოპოზიციური დამოკიდებულება, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ინდიკატორი, უნივერსუმის ნორმალურად მოწესრიგებული, სტრუქტურებსშორისი სივრცეების ვაკუუმთა ამოსავსები სოციალური მასალის, რამაც უნდა უზრუნველყოს მთელი სტრუქტურის ეფექტური ფუნქციონირება. აქვე გამოყენებულია ისეთი ცნებები, როგორიცაა: „მარგინალური სუბიექტი“, „მარგინალური სივრცე“, „მარგინალური არსებობა“ და სხვა. 3. მარგინალიზმის პოსტრუქტურალურ და პოსტმოდერნისტულ გაგებაში ირღვევა მისი თვითიდენტიფიკაციის, თვითიგივეობის ილუზია. დერიდას მიერ წამოყენებული დეკონსტრუქციის თემის აქტუალობით ისპობა წარმოდგენა აბსოლუტური აზრის შესახებ, რომელიც ვლინდება პრივილეგიური და დაქვემდებარებული სტრუქტურების პერმანენტული ურთიერთმონაცვლეობით, პირველადობა-მეორადობის იდეის გაუქმებით, გარჩევა-განსხვავების პრინციპის განუხრელობითა და შეუქცევადობით, რაიმეს მნიშვნელადობა-არამნიშვნელადობის საკითხის მოხსნით და ა. შ. რასაც მიყვავართ სტრუქტურის ცენტრის გაქრობამდე. ამ კუთხით ბოდრიარს შემოაქვს ტერმინი „სიმულაკრი“ იმ ნიშანთა აღსანიშნავად, რომლებიც წარმოადგენს ასლებს ორიგინალთა უქონლობის გარეშე. სტრუქტურის ცენტრის გაქრობასთან ერთად ქრება მითები ძალაუფლების ამსხაველ ფიქციებზე და სიმბოლოებზე, მაღალი დომინანტური კულტურის ეპოქალურ გავლენებზე, ტრანსცენდენტალურ-აპრიორულ მსჯელობებზე და სხვა. ამით, პოსტმოდერნისტების აზრით, ნიშანთა და ენობრივ გამოსახულებათა დესპოტიზმი, ანუ მეორენაირად, დისკურსის ძალაუფლება ადგილს უთმობს მანამდე შეუმჩნეველ თავისთავად რეალობას – „რიზომას“, რომელიც ვვათავისუფლებს კულტურული სტერეოტიპებისგან, აკრძალვებისგან, საყოველთაოობით უნიფიცირებული ძალაუფლებისგან და გვანიჭებს სიამოვნების, კმაყოფილების ლეგიტიმაციას, რითაც მიმდინარეობს მოთხოვნილებათა აგრეგატის – ნახევარ-

სუბიექტის კულტურულ ტრადიციათა რეაბილიტაცია. მ. ფუკო, თავისი „ძალაუფლების გენიალოგიის“ თანახმად, ასკვნის, რომ ნამდვილი და უტყუარი მარგინალურობის შესახებ მსჯელობა და შეფასება შეუძლებელია სტრუქტურათა ბინარული ოპოზიციის ფარგლებში. მისი, როგორც ასეთის, იდენტიფიცირება გამართლებულია მხოლოდ ყოველგვარი ნორმისა და ავტორიტარული ნიმუშის ტყვეობიდან თავის დაღწევის პირობებში. ამრიგად, ნორმა-პათოლოგიურისა და ძალაუფლებითი სტრუქტურების ანტითეზათა ანალიზის შედეგად, მიგვითითებს, რომ სოციალურ ფსკერზე დასული აუტსაიდერები, სულით ავადმყოფები და ყველა ჯურის დევიანტური წარმონაქმნები არ ჩაითვლებიან მარგინალურობად კერძო მნიშვნელობით იმის გამო, რომ მათი კვალიფიკაცია ხორციელდება სახელდებული სოციალური ნორმების წესით დადგენილი პარამეტრების მიხედვით, ხოლო მარგინალური არსებობა წარმოუდგენელია მინერილ იქნას ინსტიტუციონალური სტრატეგიების შიგნით. აქედან გამომდინარე, პლურალისტურ, რიზომატულ, პოსტმოდერნისტულ სამყაროში იშლება სტრუქტურებს შორისი საზღვრები, რის შედეგადაც მარგინალურობა, რომელიც იმყოფება ამ სტრუქტურების გარეთ, მაგრამ მათ საზღვრებს შორის სივრცეში, იცვლის თავის საზღვრით სტატუსს ყოველგვარი სემანტიკური მნიშვნელობის წალეკვისა და თავისი პარაკულტურული ფუნქციების დაკარგვის გზით (7– 195–202).

აღნიშნული პროცესის დადებით მხარედ ლიოტარი მიიჩნევს ჭეშმარიტების ტოტალიტარული კონცეფციის რღვევას, რომელსაც შეუძლია მიგვიყვანოს საზოგადოებისა და აზროვნების მეტ თავისუფლებამდე, ასეთი საზოგადოება მეტად ტოლერანტული იქნებაო, გვაიმედებს ის. იტალიელი ფილოსოფოსი ჯ.ვატიმოც იზიარებს ამ პათოსს და გვპირდება, რომ ყველასათვის საერთო „სიმართლის“ კოლაფსი გახდება სწორედ რეალური თავისუფლების განმსაზღვრელი პირობა (8. გვ. 342) .

ფილოსოფიურ პრობლემებზე მომუშავე ბევრი მეტ-ნაკლებად ცნობილი მკვლევარისთვის, ცოტა არ იყოს, გაუგება-

რია, რატომ მიაჩნდათ ჯერ კიდევ ძველი ეპოქებიდან, თანამედროვე პერიოდის ჩათვლით, მოაზროვნეთა არც თუ ისე უმნიშვნელო ნაწილს, კანონებისა და ჭეშმარიტების ტყვეობიდან თავის დაღწევა ადამიანური კეთილდღეობისა და ინდივიდუალური თავისუფლების რეალიზაციის აუცილებელ წინაპირობად? თუ ჩავთვლით, რომ ესეც ადამიანური, ბუნებრივი მისწრაფების შინაგანი თავისებურებაა და ამით „მარგინალურ ექსტრემიზმს“ გააჩნია თავისი არსებობის გამართლების რეალური საფუძველი, მაშინ ესეც ხომ გულისხმობს მისი კანონიერი განხორციელების პრინციპულ მოთხოვნას, თანაც არანაკლები პრეტენზიულობით, ტოტალური აგრესიით და ექსტრემისტული განწყობილებებისთვის დამახასიათებელი ყველა სიმპტომით, რასაც ის თავს ესხმის, კიცხავს, უტიფრად აქილიკებს აღვირახსნილი ფსევდოინდივიდუალიზმისა და ფსევდოპლურალისტური ცრუ ტოლერანტობის პოზიციებიდან საპირისპირო კლასიკურ ფილოსოფიურ ტენდენციებს და ტრადიციულ მიმდინარეობებს, უყენებს რა მათ სხვადასხვაგვარ ბრალდებებს აზრის მონოპოლიის, უმცირესობათა მიმართ რეპრესიული დამოკიდებულებისა და სოციალურ-მორალური კონფორმიზმის გამოვლინებებზე.

„ბუნებრივი სამართლის“ ზემოჩამოთვლილი კონცეფციები, ჩვენი შეხედულებით, გარკვეულ ხარვეზებს შეიცავს იმის გათვალისწინებით, რომ ნაკლებად კონკრეტულნი არიან ისეთ საკითხებში, როგორიცაა სამართლებრივი ურთიერთობებისა და სამართლებრივი თვითშეგნების, ანუ სამართლებრივი ცნობიერების ურთიერთგანპირობებულობის გაგება, ასევე სამართლებრივი ნორმების ჯერარსული ხასიათის განსაზღვრის პრობლემა; მეორე მხრივ, დამაჯერებლად არ იყო განზოგადებული სამართლის წარმოშობა-ჩამოყალიბების ბუნებრივ-ისტორიული, სოციალურ-ფსიქოლოგიური, ანთროპოლოგიური ფაქტორები და პირობები, რამაც მარგინალური ექსტრემიზმის იდეურ-პოლიტიკურ და სოციალურ-მსოფლმხედველობრივ ნაირსახეობებსა და წარმონაქმნებს მყარი ნიადაგი დაუტოვა საზოგადოებრივი ურთიერთობების შიგნით დეზორიენტაციისა და დესტრუქციის ანტისოციალური თესლის გასაღვივებლად.

პარალელურად გააქტიურდნენ ისინი თეორიული აზროვნების სფეროში. მართალია, ლოგიკური დასაბუთებისა და მეცნიერული არგუმენტაციის კუთხით ყოველთვის მოიკოჭლებდნენ და უსუსურად გამოიყურებოდნენ, თუმცა აღნიშნულ სფეროშიც მათი დროებითი და იშვიათი წარმატება, რაც თვალშისაცემია განსაკუთრებით ბოლო ათწლეულებში, განპირობებულია არა მათი იდეების ნოვატორული ტრანსფორმაციისა და დამაჯერებლობის ორიგინალური ხერხის მიგნებით, არამედ ღრმა სოციალურ-პოლიტიკური დეპრესიით, შემოქმედებითი იმპულსების დეფიციტით, აბსტრაქტული აზროვნების უუნარობით, მეტაფიზიკური პრობლემებისადმი ზერელე, გულგრილი დამოკიდებულებით, რაც გახლავთ შედეგი ტექნოკრატიული ცნობიერების მიერ ინიცირებული გაუცხოების ტოტალური პროცესის თანმხლები სიმპტომების, რეციდივებისა და შოკისმომგვრელი ეფექტების კომპლექსური, ქმედუნარიანი წნეხისა, რომლითაც განმსჭვალულია მთელი დღევანდელი ცივილიზებული მსოფლიო.

აღნიშნული მონსტრის წინააღმდეგ ბრძოლის მეთოდოლოგია, მთელი გნოსეოლოგიური წინააღმდეგობის ფრონტის უმთავრესი სტრატეგია უნდა ემყარებოდეს რელიგიის, ფილოსოფიის, მეცნიერული ბუნებისმეტყველებისა და მხატვრული შემოქმედების ტრადიციული ღირებულებების გათვითცნობიერებისა და ხელახალი აღორძინების სტრატეგიას, ამასთანავე არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ფილოსოფიური აზროვნების სპეციფიკის არსი მდგომარეობს ახალი, ორიგინალური კონცეფციებისა და იდეების ამოუნურავი რესურსის მდიდარი საბადოების ოპტიმალურ გამოყენებაში, რაც არსებითად კარგად დავიწყებული ძველის ხელახალი აღმოჩენის ტოლფასია. დავიწყებულის გახსენება მისი დამოუკიდებელი კვლევა-ძიებისა და ხელახალი რეფლექსიის გარეშე, ყოვლად წარმოუდგენელია. ამ თვალსაზრისით, თანამედროვე მკვლევარებთან შედარებით, ძველ გიგანტებს არავითარი უპირატესობა არ გააჩნიათ. მათ შეხედულებებსაც ისევე ჰყავდათ დამნიწყები და გამგრძელებლები, როგორც ჩვენ. თუ ჩვენ შეგვიძლია მათი საშუალებით განვჭრიტოთ მათ წინამორბედთა რო-

ლი და დამსახურება, ასევე ჩვენი მომავალი თაობებიც, ჩვენი საშუალებით, გაეცნობიან და აითვისებენ მათ ძვირფას სააზროვნო მემკვიდრეობას.

რაც შეეხება ჩვენი მხრიდან „ბუნებრივი სამართლის“ ცალკეული ხარვეზის აღმოფხვრის მცდელობას, იგი ემყარება ცხოველმყოფელ არსებათა, ანუ ინდივიდთა (არა მარტო ადამიანური ინდივიდების) ბუნებრივად თანდაყოლილ ვიტალურ სასიცოცხლო თვითშენახვის ინსტინქტს, რომლის არსიც მდგომარეობს დაცვის ფუნქციების უნარიანობაში. ეს დაცვის ფუნქცია შეგვიძლია განვიხილოთ რამდენიმე ასპექტით: 1. გენეტიკურ-ანთროპოლოგიური ფუნქცია, რომელიც მოიცავს წინა თაობების და მზამზარეულად გადმონერგულ გვარეობით ნიშან-თვისებათა კომპლექსს-გენოტიპს, რომელიც არის, ამავე დროს, ფენოტიპის არეალის განმსაზღვრელი ფაქტორი, ხოლო თავის მხრივ, ფენოტიპის მდგომარეობაც განსაზღვრავს გენოტიპის თავისებურებასა და ხასიათს, ისევე როგორც საზოგადოება, რომელიც პიროვნებათა გაერთიანებაა ასეთი ინტერესების საფუძველზე, აგრეთვე პიროვნება, რომელიც თვითონ წარმოადგენს საზოგადოებრივ ურთიერთობათა პროდუქტს. გენოტიპის საშუალებით ინდივიდი აგრძელებს წინა თაობების სიცოცხლეს და კარგად თუ ავად, სხვა შეძენილ თვისებებთან ერთად, უმკლავდება გარემო პირობების ხელისშემშლელ დაბრკოლებებს და ხიფათებს. თავისი გენეტიკური თვისებების წყალობით, სხვა რამეებთან ერთად, იგი თავს ართმევს არსებობისათვის ბრძოლის ამოცანას და, დამსახურებულად, ანუ „ბუნებრივი სამართლის„ ჯერარსული პრინციპის ძალით იმკვიდრებს ადგილს ცხოვრებაში. ჯერარსულობა აქვე იკვეთება იმის გამო, რომ ინდივიდის დაცვა მისი თვითშენახვის მიზნით, მეტწილად ინდივიდის ნებას-სურვილზე, თვისებათა გამძლეობაზე და მის სასიცოცხლო პოტენციალზეა დამყარებული, რაც განპირობებულია გენეტიკურ-ანთროპოლოგიური თვითშენახვის ინსტინქტის, როგორც დამცავი სასიცოცხლო მექანიზმის არსებობით. 2. ბიოსოციალური მზრუნველობის ფუნქცია, რომლის არსიც გამო-

ინსტიტუტის მდგომარეობითა და ხასიათით. ადამიანური ინდივიდების დონეზე, როგორც დედა-შვილური, ისე მამა-შვილური დამოკიდებულების მზრუნველობითი ხასიათი უფრო მეტად სოციალურია, ვიდრე ბიოლოგიური. სწორედ სოციალურობა განსაზღვრავს ადამიანთან მიმართებაში მშობლიური გრძნობებისა და თანდაყოლილი სიყვარულის ინტენსიურობას. დაცვის ფუნქცია, მშობლიური მზრუნველობის ბიო-სოციალურ პროცესში უფრო მაღალი ფორმაა პირველთან შედარებით. „ბუნებრივი სამართლის“ ჯერარსულობის პრინციპი კი, ამ ეტაპზე უკვე არა მარტო ბიოლოგიური ფუნქციის ნაწილია, არამედ სოციალური ფუნქციისა, რომელიც ადამიანური ინდივიდების დონეზე უკვე კიდევ აღემატება ბიოლოგიურ განსაზღვრულობას. მშობელი მზრუნველობის ფუნქციის განხორციელებისას არა მარტო ბუნებრივად თანდაყოლილი გრძნობადი ინსტიტუტის ძალითაა მომართული შვილის მიმართ, არამედ უკვე სოციალური პასუხისმგებლობისა და ვალდებულების ძალით, რასაც მას აკისრებს ოჯახი და საზოგადოება. ამ საფეხურზე „ბუნებრივი სამართლის“ ინსტიტუტური გამოსახულება ძალას იკრებს და ცნობიერად რეგულირდება სოციალური ტრადიციებისა და ადათნესების, მოგვიანებით, კოდიფიცირებული სამართლის ნორმატიული კანონმდებლობის მიხედვით. რა თქმა უნდა, ასეთ პირობებში მშობლებთან ერთად შვილებსაც ეკისრებათ მშობლიური მზრუნველობის საკითხში სერიოზული პასუხისმგებლობა და უფლება-ვალდებულებები. 3. სოციალურ-ფსიქოლოგიური მზრუნველობის ფუნქცია განისაზღვრება ადამიანურ ინდივიდებსა და სოციალური ჯგუფებს შორის მზრუნველობითი დამოკიდებულებებით. ინდივიდები იმის გამო ერთიანდებიან საზოგადოებაში, რომ ამ გზით უფრო მეტია თვითშენახვის ინსტიტუტის, დაცვის უზრუნველყოფის გარანტია. თავდაპირველად, ინდივიდებს არავინ არ უთანხმდება იმ საკითხში, თუ რომელ საზოგადოებაში ამჯობინებს ის ცხოვრებას, თუმცა მოგვიანებით, თავისი ჩამოყალიბებული ინტერესის მიხედვით, მას შეუძლია თვითონ გააკეთოს არჩევანი ამა თუ იმ სო-

ციალური ჯგუფის სასარგებლოდ. აქაც წინა პლანზე განსაზღვრულია ორმხრივი უფლება-ვალდებულებანი, რომლის ჯერარსულობის მახასიათებელი კიდევ უფრო მაქსიმალურ მაჩვენებლებს აღწევს. „ბუნებრივი სამართლის“ ინსტიტუტი ამ საფეხურზე კიდევ უფრო შესუსტებულია, ხოლო მისი სისუსტის ხარჯზე პირდაპირ პროპორციულად ძლიერდება სოციალური კომპრომისის მოთხოვნებიდან გამომდინარე ვალდებულებები. სწორედ ამაზე უთქვამს დიდ ქართველ რომანტიკოსს ნ.ბარათაშვილს დაუფინყარი სტრიქონები: „მაგრამ, რადგანაც კაცნი გვექვიან, შვილნი სოფლისა, უნდა კიდევცა მივსდიოთ მას, გვესმას მშობლისა: არც კაცი ვარგა, რომ ცოცხალი მკვდარსა ემსაგვსოს, იყოს სოფელში და სოფლისთვის არა იზრუნოს!“. ამავე საფეხურზე ყალიბდება სახელმწიფო-პოლიტიკური და სამართლებრივი ურთიერთობებიც. აქვე აღარ გამოვყოფთ ცალკე მორალურ-ზნეობრივ, რელიგიურსა და ეკონომიკურ ურთიერთობათა ცალკეულ შრეებს, ვინაიდან სოციალურ-ფსიქოლოგიური მზრუნველობის ფუნქციის გარეთ ფაქტობრივად ესენი არ მოიაზრება.

ბოლოს ყველაზე საინტერესო საკვანძო პუნქტს მივადექით, სადაც შეგვიძლია დავადგინოთ, თუ „ბუნებრივი სამართლის“ ჩამოთვლილი ფუნქციების რომელი პუნქტის ფარგლებში იჩენს თავს „მარგინალური ექსტრემიზმი“ და რა რეალურ საშიშროებას უქადის ის ამ ფუნქციების ნორმალურ განხორციელებას. თავისი არსით, „მარგინალური ექსტრემიზმი“ წარმოადგენს ცალმხრივი უფლებებისა და შესაბამისად ცალმხრივი ვალდებულებების რეალიზაციის პრეტენზიულ მოთხოვნას. თუ სამართალი იმიტომაა სოციალური ხასიათის, რომ იგი ორმხრივი, თანასწორი და პროპორციული უფლება-მოვალეობების ერთიანი სისტემაა, მის საპირისპიროდ, „მარგინალური ექსტრემიზმი“ წარმოადგენს ცალმხრივ მოთხოვნებაზე დაფუძნებულ უსამართლობას, უთანასწორობასა და უნესრიგობას, რის გამოც იგი თავისი ბუნებით არა მარტო ასოციალური, არამედ ანტისოციალური შინაარსის მატარებელია, თუმცა ანტისოციალურობის მიუხედავად, იგი ინდივიდუალურ მდგომარეობად მაინც ვერ კვალიფიცირდება, ვინაიდან სოციალური



ფაქტების, როგორც ინტერესებზე დამყარებული ურთიერთობების მიღმა, მას ყოველმხრივ ძალა ეკარგება.

ამრიგად, მარიგინალური ექსტრემიზმი კვალიფიცირდება, როგორც „ბუნებრივი სამართლის“ ბიოსოციალურ ინსტინქტზე შეზრდილ-შესისხლხორცებული პარაზიტული წარმონაქმნი, რომელიც იკვეთება ბიოსოციალური მზრუნველობის მეორე ფუნქციის არაჯანსაღ, სოციალურად ნაკლებად კონტროლირებადი ქცევის გამოხატულებებში. მისი მიზანი და ამოცანა მდგომარეობს სოციალური ფუნქციების მაკონტროლებელი და მაორიენტირებელი ინსტრუმენტების დეკონსტრუქციასა და დემონტაჟში, რომელიც თავისი პათოლოგიური, გაუკუღმართებული ფსიქიკური რეციდივების ინტელექტუალური და ტექნოლოგიური მობილიზების ვითარებაში დიდ საშიშროებას უქადის არა მარტო ცალკეულ ცივილურ საზოგადოებრივ ორგანიზაციებს და გაერთიანებებს, არამედ მთელ კაცობრიობას.

## **BADRI PORCHKHIDZE**

### **THE INTERNAL RESISTANCES PROBLEM OF “NATURAL – LAW” BIO-SOCIAL INSTINCT AND “MARGINAL-PSYCHOLOGICAL” EXSTREMISM**

#### **ABSTRCT**

The theories of “natural – law”, which take beginning from far past period, are established on the objectiv and all-embracing regularities. they have inborn, internal and substantive determinated hard nature and character. It appeares The human relation to objective reality, society torture – pleasure, mythical, or religious creatures, so it conditions human peculiareiy of speculation and atitudes. The law no other nothing, eveni if result of law interrelation, bhat is why these interrelations carry out the distinct social nonambiguous disposition.

“The marginal extremism” is qualifies as intimately linked parasitive make on the “natural-law” bio-social instinct, which

visibilities in unhealthy, uncontrollable social behaviours. Its purpose includes the following to deconstruction and dismantling the controllable and orientable instruments of social functions.

### ლიტერატურა:

1. არისტოტელე, დიდი ეთიკა., თბ., 1994.
2. არისტოტელე., პოლიტიკა., ნაწილი პირველი., თბ., 1995.
3. ერქომაიშვილი ვ., ერი და იდეოლოგია. თბ., 2000.
4. Гроций Г, О праве войны и мира., М., 1957.
5. Туманов В. А, Критика современной буржуазной теории права., М., 1957.
6. Фрагменты в рус. пер. Маковельского А., Софисты., вып.1. Баку., 1940.
7. Фуко М., Археология знания., Киев., 1996.
8. Уэбстер Ф, Теории Информационного общества., М., 2004.
9. Ярош К.Н, История идеи естественного права., СПб. 1881

*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა  
აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებამ.*

**ესთეტიკა**

**AESTHETICS**



## **ნანა გულიაშვილი** (თბილისი)

**ნანა გულიაშვილი** – ფილოსოფიის დოქტორი; თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი; მუშაობს ესთეტიკის, კულტურის ფილოსოფიის, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებზე, გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები.

### **არისტოტელეს „პოეტიკა“ და შექსპირის „ჰამლეტი“. პარალელები**

ტრაგედიისა და ტრაგიკულის საკითხები ძველ საბერძნეთშივე იქცა ფილოსოფიური მსჯელობის საგნად. ფილოსოფოსებიდან პლატონი იყო პირველი, ვინც ტრაგედიას შეეხო. პლატონი მტრულად იყო განწყობილი ტრაგედიის მიმართ. იგი თვლიდა, რომ ტრაგედიას არ აქვს არავითარი შემეცნებითი ღირებულება. საპირისპირო აზრი განავითარა ტრაგედიაზე მსჯელობისას არისტოტელემ. იგი ტრაგედიას ხელოვნების მწვერვალს უწოდებს. ამ აზრს არისტოტელე იმით ასაბუთებს, რომ აჩვენებს (პლატონის საწინააღმდეგოდ) ტრაგედიის უდიდეს შემეცნებისა და ზნეობრივ-აღმზრდელით მნიშვნელობას და, რაც მთავარია, აჩვენებს, რომ მას ამ მხრივ ხელოვნების ვერც ერთი სხვა დარგი ვერ შეედრება. მისი აზრით, ტრაგედიაში ფაბულის გახსნა თვით ფაბულიდან უნდა გამომდინარეობდეს. მოქმედებაში არაფერი არ უნდა იყოს ულოგიკო. ტრაგიკული ფინალი არისტოტელეს მიხედვით შემთხვევითობის ან ფატალური გარდუფვალობის შედეგი კი არაა, არამედ გარკვეული ლოგიკური აუცილებლობისა, რომელიც მოქმედებაში ვლინდება.

ძველ ბერძენ ტრაგიკოს პოეტებს გმირების დაღუპვის მიზეზად, უმეტესწილად, გამოჰყავთ ბედისწერა („მოირა“) და ამდენად ფატალიზმის პოზიციებზე დგანან. არისტოტელე კი შორს იყო ასეთი თვალსაზრისისგან. თითქოს იგი ანტიკური

ეპოქის ტრაგედიის თეორეტიკოსი კი არაა, არამედ – ახალი დროის ტრაგედიისა.

არისტოტელემ თეორიული აზრი ტრაგედიის შესახებ ჩამოაყალიბა თავის ნაშრომში „პოეტიკა“, სადაც იგი დანვრელებით განიხილავს ხელოვნებას, კერძოდ კი ტრაგედიას და მის უდიდეს როლს საზოგადოებისთვის, ზნეობრივი ღირებულებების თვალსაზრისით, როგორც ადამიანთა აღმზრდელი და გამაკეთილშობილებელი ხელოვნებისა. ტრაგედიის ესთეტიკურ ეფექტს არისტოტელე ხედავს იმაში, რომ ტრაგედია იწვევს ადამიანის, კერძოდ კი მაყურებლის განწმენდას, „კათარზისს“ შიშისა და თანაგრძნობის (სიბრალულის) აღძვრის საშუალებით. მაგრამ რა არის სიბრალული? სიბრალული არის ტანჯვა ტანჯვის მიმართ ან თანატანჯვა. რა არის შიში? სიბრალულის მსგავსად, შიშიც არის ტანჯვა ტანჯვის მიმართ ან თანატანჯვა. ოღონდ შიში არის ტანჯვა არა რეალურ ტანჯვაზე, არამედ მოსალოდნელ, შესაძლო ტანჯვაზე, რომელიც მომავალშია მოსალოდნელი. ეს ნათესაობა სიბრალულსა და შიშს შორის იყო საფუძველი იმისა, რომ არისტოტელემ ორივე ეს გრძნობა ჩათვალა ტრაგედიის ნიშნად. მაყურებელში შიშსა და თანაგრძნობას იწვევს გმირის ბედი. არისტოტელეს აზრით, თანაგრძნობა ან სიბრალული „არის გრძნობა დაუმსახურებლად უბედურთა მიმართ, ხოლო შიში არის გრძნობა ჩვენს მსგავსთა მიმართ“.

პოეტიკაში არისტოტელე საგანგებოდ ჩერდება ტრაგიკულ გმირზე. მისი აზრით, ტრაგიკული გმირი უნდა იყოს ზნეობრივად ამაღლებული, დიდბუნებოვანი, კეთილშობილი არსება. ამ ნიშნებით იგი მას განასხვავებს ჩვეულებრივი ადამიანებისგან, იმათგან, რომელთაც ადამიანური სისუსტეები უხვად აქვთ. არისტოტელე სრულიად გარკვევით წერს: „ტრაგედია არის უკეთესთა ასახვა ვიდრე ჩვენ ვართ. . . ამასთანავე, ტრაგედიის გმირი ჩვენი მსგავსიცაა, ამის გამო ჩვენ განვიცდით შიშს, ხოლო „შიში არის გრძნობა ჩვენს მსგავსთა მიმართ. მაშასადამე, ტრაგიკული გმირი, ერთდროულად არის ჩვენი მსგავსიც და ჩვენზე უკეთესიც“.

არისტოტელეს ფილოსოფიური ახსნა ტრაგედიისა, რომელიც ამ ნაშრომშია წარმოდგენილი, მხატვრულ რეალიზაციას ახდენს შექსპირის „ჰამლეტში“, როგორ უცნაურადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს. ჩვენ არ ვიცით შექსპირი იცნობდა თუ არა არისტოტელეს „პოეტიკას“. ამის შესახებ არსად არ ჩანს, არც თვითონ შექსპირი არ ახსენებს არისტოტელეს „პოეტიკას“. შეიძლება ითქვას, რომ სრულიად დამოუკიდებლად მივიდა იმ დასკვნამდე, რასაც არისტოტელე აღიარებდა დიდი ხნით ადრე. ანდა უნდა ითქვას რომ შექსპირმა მოახდინა მხატვრული ასახვა და მხატვრულად წარმოადგენა არისტოტელეს თეორია ტრაგედიის შესახებ. უხილავი პარალელები მართლაც არსებობს ამ ორ ნაწარმოებს შორის და ეს შეგვიძლია ხილულად ვაქციოთ.

შექსპირის ჰამლეტის გაბაასება მამის აჩრდილთან დანიელი უფლისწულის პირველი მონოლოგია. აჩრდილი ჰამლეტის დაძაბული გონების ნაყოფია. აქ საგულისხმოა ის, რომ სწორედ ჰამლეტი და მისი თანამოაზრენი ხედავენ აჩრდილს, განსხვავებით დედოფლისაგან, რომელიც ვერ ხედავს აჩრდილს და შეძრწუნებული შეჰყურებს ფიქრებში წასულ უფლისწულს. აქ მტკიცდება არისტოტელეს სიტყვები „ტრაგიკული გმირი ჩვენი მსგავსი და ჩვენზე უკეთესია, ამაღლებულია, დიდბუნებოვანი“. ასეთია სწორედ ჰამლეტი.

ჰამლეტი ნაწარმოების მთავარი გმირია, ასევე ერთ-ერთი მთავარი გმირია ჰამლეტის ბიძაშვილი ლაერტიც. ჰამლეტი და ლაერტი ზედმინევნით მსგავს სიტუაციებში იბრძვიან და იღუპებიან, რის გამოც ყველაზე მეტადაა შესაძლებელი ორივე მათგანის ბრძოლა და უდროო დაღუპვა ერთნაირად, რომ განიცდებოდეს და ფასდებოდეს. ხშირად აღუნიშნავთ კიდევ, რომ მათი ხვედრი თითქმის მთლიანად ემთხვევა ერთმანეთს. როგორც ჰამლეტი, ისე ლაერტი უაღრსად კეთილშობილი პიროვნებებია, მაგრამ განსხვავებაა მათ პიროვნულ თვისებებში, ესაა ის, რომ ჰამლეტი თავის მოქმედებაში უფრო გონივრულია, ვიდრე ლაერტი. ჰამლეტი ყურს კი უგდებს საკუთარი გრძნობების კარნახს, მაგრამ სამოქმედოდ ყველაფერს გონებას ეკითხება; ლაერტის მოქმედებას კი განსაზ-

ღვრავს საკუთარი გრძნობებისა და სხვისი (კერძოდ, კლავდიუსის) გონების ერთობლივი კარნახი, თუმცა კი სულაც არ არის იგი მოკლებული გონიერებას. ამიტომ აქ კიდევ ერთხელ უფრო მეტად მტკიცდება არისტოტელეს სიკცევები. მისი თეორიის შესაბამისად შეგვიძლია ვთქვათ: ჰამლეტი ჩვეულებრივი ადამიანია (ჩვენი მსგავსია), მისთვის შურისძიება მხოლოდ ვალის მოხდაა მოკლული მამისა და ტრადიციების წინაშე; ლაერტიისთვის შურისძიება შემთხვევითი უბედურების გამო გაჩენილი პირადული მიზანია. ჰამლეტი ჩვენი მსგავსი და ჩვენზე უკეთესია. ჰამლეტისათვის ბრძოლა, შურისძიება არა უბრალოდ ადამიანური ვალის მოხდაა, არამედ – „დარღვეულ დროთა კავშირის“ აღდგენის საწინდარი. ჰამლეტისათვის შურისძიება იმდენად არის პირადული მიზანი, რამდენადაც მის შეგნებაში გამჯდარია და განმტკიცებულია აზრი, რომ ბედმა („წყეულმა ბედმა“) სწორედ მას არგუნა ხვედრად „დარღვეულ დროთა კავშირის“ ხელახალი შეკვრა, „დროთა კავშირი დაირღვა და წყეულმა ბედმა მე მარად მარგუნა მისი შეკვრა!“.

ე. ი. სამართლიანობისა და კანონიერების, შელახული ადამიანური სინდისისა და ღირსების, საკუთარ უფლებებში აღდგენა, რისი განხორციელებაც მისთვის მხოლოდ შურისძიების გზითაა შესაძლებელი. ლაერტიისათვის შურისძიება მიზანია, ჰამლეტისათვის კი – საშუალება. სიტუაცია, რომელშიც იბრძვის ჰამლეტი, ტრაგიკულია; მას არ შეუძლია უარი თქვას ბრძოლაზე და გაცლა ამჯობინოს (ჰამლეტი ხომ ბრძენია, და მას არ გაუჭირდება იმის მიხვედრა, რომ „საცა არა სჯობს, გაცლა სჯობს კარგისა მამაცისაგან“); ბრძოლაზე უარის თქმა მისთვის ნიშნავს დიდი და სანუკვარი მიზნებისათვის ღალატს, ბოროტებასთან უსინდისოდ შერიგებას, რაც ძირშივე ეწინააღმდეგება მის ადამიანურ ხასიათსა და მორალურ სახეს; მისთვის, როგორც ჭეშმარიტი ადამიანისათვის, გამოორიცხულია სხვა გზაც – სიცოცხლეზე უარის თქმა, რადგან ეს არ შეჰფერის „სულდიდ ქმნილებას“; სწორედ ამიტომ ჰამლეტი მოვალეა ყოყმანის გარეშე სიკვდილ-სიცოცხლის სასწორზე დადგეს. განსხვავებით ამისგან, სიტუაცია, რომელშიც იბრძვის ლაერტი, არაა ტრაგიკული; მის მიერ დუელში გამონვე-

ვა ჰამლეტისა გამართლებულია იმდენად, რამდენადაც მან არაფერი არ იცის ჰამლეტის დიადი მიზნების შესახებ (აქ უნდა გავიხსენოთ, რომ ლაერტი შინაგანად ვერ ურიგდება იმ მუხანათობას, რომლის გამო ჰამლეტი, თუ დუელში გადარჩება, სანამლავის გამო მაინც უნდა დაიღუპოს). „ამ საქმეს თითქო სინიდისი ჩემი უარობს,“ ამბობს ლაერტი და ჰამლეტის უბედურება საკუთარი უბედურების რანგში აქვს წარმოდგენილი. ლაერტისათვის (თუ წარმოვიდგენთ მასაც ისეთივე დიადი იდეალებისათვის მებრძოლის როლში, როგორც ჰამლეტია, და თუ წარმოვიდგენთ იმასაც, რომ იგი ინფორმირებულია მისი მოწინააღმდეგე ჰამლეტის იდეალებისა და მიზნების შესახებ) უსათუოდ „გაცლა“ სჯობდა, და იგი, როგორც თვითონაც კეთილშობილი, რაინდული სულის მქონე ადამიანი, ჰამლეტს არ შეუშლიდა ხელს მის დიდ საქმეში; ჰამლეტი მის ადგილას, აუცილებლად ასეთ ნაბიჯს გადადგამდა, ვინაიდან გონიერი ადამიანი სხვის სიცოცხლესაც და საკუთარსაც დიდი საქმეებისათვის (როცა ამის მოწოდებას გრძნობს) შესანიშნავად შემოინახავს და უაზროდ არ დაამთავრებს. აქ შეგვიძლია მოვახდინოთ ტრაგიკულის, როგორც ესთეტიკური კატეგორიის დეფინიცია: ტრაგიკული არის დიადი (საზოგადებრივად მნიშვნელოვანი) მიზნებისათვის მებრძოლი ადამიანის უდროო დაღუპვა ან მარცხი ამ მიზნების მიღწევისათვის საშუალებათა უკმარისობის გამო ისეთ ბრძოლაში, რომელშიც გამარჯვება და დამარცხება ერთნაირად რეალიზდება.

დასაწყისში აღვნიშნეთ, რომ ძველ ბერძენ ტრაგიკოს პოეტთა მიხედვით, ტრაგიკული გმირი, რომელიც ბედისწერის გამო იღუპება, სწორედ იმიტომაც ტრაგიკული, რომ თვით ამ ბედისწერას ებრძვის, თუმცა წინასწარ მთლიანად როდია დარწმუნებული საკუთარ გამარჯვებაში. თუ გავიხსენებთ, მაგალითისთვის, ოიდიპოსს, ანტიგონეს და სხვებს, დავინახავთ, რომ მათი მოქმედება შინაგანი თავისუფლების აქტიური რეალიზაციაა.

არისტოტელე პოეტიკაში განიხილავს ფილოსოფიურ კატეგორიებს: თავისუფლებას, აუცილებლობას, შემთხვევითო-



ბას, როგორც ხელოვნებისთვის კერძოდ კი ტრაგედიისთვის აუცილებელსა და ძირეულ კატეგორიებს, რაც ასევე ჰამლეტ-შია წარმოდგენილი. ჰამლეტი შინაგანად თავისუფალი ადამიანია, ასევე თავისუფლად ახდენს არჩევანს ბრძოლასა და უმოქმედობას შორის და პრაქტიკულად წყვეტს ადამიანად „ყოფნა-არყოფნის“ ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივ საკითხს. ამ საკითხის გადანყვეტა „ყოფნის“ სასარგებლოდ ნიშნავს არა ფიზიკური სიცოცხლის აღიარებას უმაღლეს ღირებულებად, არამედ იდეალური სიცოცხლის აღიარებას ადამიანის სიცოცხლის საზრსად. მაგალითად, ჰამლეტი ბედისწერას კი არ ებრძვის, არამედ საკუთარი სიცოცხლის საზრსად მიიჩნევს ებრძოლოს იმ მტრულ ძალებს, რომლებიც ხრწნიან მთელს საზოგადოებრივ ცხოვრებას, ანგრევენ კაცობრიობის მიერ ისტორიულად გამომუშავებულ უმაღლეს ზნეობრივ იდეალებს. საკუთარი მოქმედების თავისუფლებას ჰამლეტი განიაზრებს თავის ცნობილ მონოლოგში „ყოფნა? . . . არყოფნა? . . . საკითხავი, აი, ეს არის. სულდიდ ქმნილებას რა შეჰფერის? ის, რომ იტანჯოს. . . თუ შეებრძოლოს მოზღვავებულ უბედურებას და ამ შეებრძოლვით მოსპოს იგი? . . . მოსპოს სიცოცხლე“. და სრულიად შეგნებულად დგება „ყოფნის“ მხარეზე, ხოლო ეს „ყოფნა“ მას სხვა რამედ არ მიაჩნია, თუ არა ბრძოლად, კერძოდ, ისეთ ბრძოლად, რომელშიც მოსალოდნელია მისი ფიზიკური დაღუპვა. ჰამლეტი სრულიად შეგნებულად ადგება ბრძოლის გზას, რადგან იცის, რომ ბრძოლის გარეშე შეუძლებელია „დროთა დარღვეული კავშირის შეკვრა, რომლისთვისაც, მისი აზრით, ყველა ჭეშმარიტმა ადამიანმა უნდა იბრძოლოს. ჰამლეტის თავისუფლება არის ის, „შეგნებულნი აუცილებლობა“, რომელიც ყოველ ჭეშმარიტ ადამიანს საკუთარ მოვალეობას – ე.ი. ადამიანის მოვალეობას – უკარნახებს. აუცილებლობისა და შემთხვევითობის ფილოსოფიური კატეგორიები შემდეგნაირად რეალიზდება შექსპირის „ჰამლეტში“:

ჰამლეტს რომ შემთხვევით არ გაეგო დანიის სამეფო კარზე მომხდარი საშინელი ფაქტი, იგი ასეთ სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში არ ჩაებმებოდა და, როგორც უფლისწუ-

ლი, მშვიდად დაელოდებოდა თავის რიგს სამეფო ტახტის დასაკავებლად; მას რომ შემთხვევით არ შემოკვდომოდა პოლონიუსი, არც ინგლისში გააგზავნიდნენ, არც ოფელიას შეემთხვეოდა უბედურება და არც ლაერთან ჩაებმებოდა დუელში; მას რომ შემთხვევით ეჭვი არ აელო და ის წერილი არ წაეკითხა, რომელშიც მისი მოკვლა იყო ნაბრძანები, სიკვდილს უფრო ადრე შეეყრებოდა; იგი ზღვაზეც შემთხვევით გადაურჩა სიკვდილს (იგი ზღვაში მოგზაურობისას ღვინოში შერეული სანამლავით უნდა დაღუპულიყო) **შემთხვევით აღმოჩნდა** მის ხელში მონამლული დაშნა და ასევე შემთხვევით გაუცვალა ლაერტს ეს დაშნა და ა.შ.

როგორც ვხედავთ, ტრაგიკული გმირის დაღუპვა აუცილებელია, რადგან ამისათვის ყოველ კონკრეტულ სიტუაციაში უამრავი შემთხვევითობები ჩნდება და, საბოლოოდ, ერთერთი მათგანის რეალიზაცია ხდება. როგორც ცნობილია, აუცილებლობა მრავალ შემთხვევითობებში იკაფავს გზას. რასაკვირველია, გამორიცხული არ არის, რომ ტრაგიკული გმირი არ დაიღუპოს. ის იმ „საბედისწერო“ შემთხვევას გადაურჩეს, რომელმაც ტრაგიკული ფინალი შექმნა. მაგალითად, დაშნების გაცვლა რომ არ მომხდარიყო, ჰამლეტი გადარჩებოდა.

ამრიგად, შემთხვევითობის ჩარევის გარეშე გმირის დაღუპვა გამორიცხულია, მაგრამ თუ ასეთი რამ მაინც მოხდა, ტრაგიკულ ეფექტს არ გამოიწვევს.

ტრაგიკული გმირი იღუპება რაიმე შემთხვევის გამო, ხოლო იმდენად, რამდენადაც შემთხვევითობა აუცილებლობის გამოვლენაა, ეს დაღუპვა აუცილებლობის ხასიათს ატარებს. ტრაგიკული გმირი შემთხვევით იღუპება ბრძოლაში, მაგრამ ისეთ ბრძოლაში, რომელშიც სიკვდილ-სიცოცხლის სასწორზე საკუთარი თავი დადო. იგი რომ სხვაგვარი შემთხვევითობით დაღუპულიყო, მისი სიკვდილი არ იქნებოდა ტრაგიკული ესთეტიკური მნიშვნელობით.

ზოგადად ისმება კითხვა: რას ებრძვის ტრაგიკული გმირი?

ვინაიდან ადამიანი, საერთოდ, თავისი მიზნების განხორციელებისათვის იბრძვის, ბუნებრივია, იგი ებრძვის ყოველივე იმას, რაც ამ მიზნების განხორციელებას წინ ეღობება.

ჰამლეტი იბრძვის სასახლის კარზე არსებული დაპირისპირებების, გაუტანლობის, ორპირობის წინააღმდეგ, გარყვნილების მორევში ჩათრეული სამეფო ოჯახის წევრების ქმედებების წინააღმდეგ. ზოგადად კი ებრძვის მტრულ საზოგადოებრივ გარემოს, რომელიც დანიის სამეფო კარზე იყო შექმნილი.

ტრაგიკული გმირი უმეტეს შემთხვევაში ბრძოლას აწარმოებს საკუთარ თავთან. ჰამლეტი ებრძვის საკუთარ „მე“-ს. მიუხედავად იმისა, რომ ჰამლეტი სულაც არ არის მერყევი ადამიანი; იგი თითქოს გაორებულია, რადგან უნდა მოახდინოს არჩევანი მოვალეობასა და სურვილებს შორის. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ტრაგიკულ გმირს დიდი მიზნების შესრულება საკუთარ მოვალეობად მიაჩნია, სასარგებლოდ ახდენს არჩევანს და თრგუნავს საკუთარ „მე“-ს, ე. ი. საკუთარ სურვილებს, მისწრაფებებს, მოთხოვნილებებს, მის „ძვალსა და რბილში გამჯდარ“ ტრადიციებს და ა.შ.

შექსპირი გამოარჩევს თავის გმირს ნაწარმოების სხვა გმირებისგან. ნაწარმოების დასასრულს სასახლის კარზე უამრავი გვამია. ავტორი ერთ-ერთ გმირს ფორტინბრას ათქმევინებს: „უბრძანეთ, ოთხმა ასისტავმა ჰამლეტის გვამი მალლა საკაცეს აასვენონ, როგორც სარდალი და სამარემდე მიაცილონ გლოვის მუსიკით.“ ხოლო ამის შემდეგ სხვა მიცვალებულებსაც მიხედონ. აქ კიდევ ერთხელ რეალიზდება არისტოტელეს მიერ ნათქვამი სიტყვები „პოეტიკაში“. „ტრაგიკული გმირი ჩვენი მსგავსია და ჩვენზე უკეთესი. იგი ჩვენზე მალლა დგას და ჩვენთვის მისაბაძია.“

არისტოტელეს თეორიის თანახმად, ტრაგედია იმით აღწევს კათარზისს, რომ ხატავს „ტიპებს“ (თუმცა ამ სიტყვას არ ხმარობს არისტოტელე, იგი ხმარობს „ხატს“, „მსგავსს“) და ამ ტიპების საშუალებით ავინყებინებს მაყურებელს მის ემპირიულ „მე“-ს, გამოჰყავს იგი ამ „მე“-დან. მაყურებელი მალდება თავის თავზე, თავის ემპირიულ ან კერძო „მე“-ზე და

ერთვის ზოგად ადამიანობასა და კაცობრიობას. მაყურებელი გრძნობს თავს არა იზოლირებულსა და ჩაკეტილ უბედურ ქმნილებადა, არამედ კაცობრიობის წევრად და ეს ახარებს მას. არისტოტელეს თეორიის თანახმად ტრაგიკული გმირიც მოქმედებს, მაყურებელს აფიქრებს მის სულიერ ცხოვრებაზე, როდესაც იგი ტრაგედიას უყურებს. აი ეს არის ტრაგიკულის კათარზისი არისტოტელეს მოძღვრებით. ამ კათარზისს ტრაგედია ვერ გამოიწვევდა, რომ არ ყოფილიყო ხელოვნების ქმნილება, რომელიც ბაძავს რეალურ სინამდვილეს და თხზავს ამ სინამდვილის ზოგად სახეებსა და ტიპებს.

შექსპირმა, როგორც დიდმა ხელოვანმა, ეს კარგად მოახერხა. მან აღწერა სინამდვილეში მომხდარი რეალური ამბავი, კერძოდ, დანიის სამეფო კარზე არსებული ვითარება. მან ისე მხატვრულად აღწერა სინამდვილე, რომ მაყურებელს ავიწყდება ისტორიული სინამდვილე. ჰამლეტის სახით შექმნა ზოგადად თავისუფლებისათვის და სამართლიანობისათვის მებრძოლი ადამიანის ტიპი. მაყურებელი თუ მკითხველი თითქოს თანამონაწილე ხდება ამ მოქმედებისა და ჰამლეტთან ერთად იზიარებს ყველა მის უბედურებას. ეს კი მხოლოდ დიდ ხელოვნებას შეუძლია.

არისტოტელეს აზრით, ხელოვნება ადამიანის უფრო მაღალი ფუნქციაა, ვიდრე ხელოსნობა. „უპოემოდ კაცი გაძლებდა, უქვაბოდ კი ვერა, მაგრამ უპოემოდ ცხოვრება წაართმევდა კაცს ადამიანური არსებობის ერთ-ერთ ნიშანს და დაამსგავსებდა მას ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა დამონებულ პირუტყვს.“

შექსპირიის ტრაგედია „ჰამლეტი“ საუკუნეების მანძილზე ჰკვებავს კაცობრიობის სულიერ სამყაროს და ყავლი არ გასვლია.

**NANA GULIASHVILI**

**ARISTOTLE'S „POETICS” AND SHAKESPEARE'S  
„HAMLET” – PARALLELS**

**Abstract**

The aim of the article is to draw the parallels between Aristotle's „Poetics” and Shakespeare's „Hamlet”.

In Shakespeare's creation we can be found nowhere about Aristotle's standpoints and he made no mention of his „Poetics”. We might say, that Shakespeare independently came to the conclusion which was recognized long since by Aristotle.

The philosophical explanation of tragedy by Aristotle was artistically realized with Shakespeare's „Hamlet”.

*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა  
აკადემიის ესთეტიკის განყოფილებამ.*

**რელიგიის ფილოსოფია და  
რელიგიათმცოდნეობა**

**PHILOSOPHY AND SCIENCES  
OF RELIGION**



## **რამაზ გახოკიძე** (თბილისი)

**რამაზ გახოკიძე** – ქიმიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, საქართველოს სახელმწიფო პრემიის ლაურეატი, მელიქიშვილის სახელობის პრემიის ლაურეატი, 500-მდე პუბლიკაციის – სამეცნიერო ნაშრომების, გამოგონებების, სახელმძღვანელოების და მონოგრაფიების ავტორი ქიმიის, ბიოლოგიის, მედიცინის, სოფლის მეურნეობის, ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიის და ისტორიის დარგებში. იგი ავტორია მრავალი პოპულარულ-პუბლიცისტური სტატიისა. შექმნილი აქვს ასზე მეტი მუსიკალური ნაწარმოები.

### **სამყაროს წარმოშობის საიდუმლოება** **ნაწილი VI\***

#### **მეცნიერების, რელიგიისა და ფილოსოფიის ერთიანობა**

*„რომელსა არა ჰრწმუნეს, ანვე დასჯილ არს“.*  
იოანე, 3, 18

რელიგია, ფილოსოფია და მეცნიერება კაცობრიობის ცივილიზაციის სამი ძირითადი მამოძრავებელი ძალაა, რომელიც ყოველთვის ერთი მიზნისკენ – ადამიანის სრული კე-

---

\* წინა ნაწილები 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; “მეცნიერება, ფილოსოფია, რელიგია და სამყაროს კოსმოლოგიური მოდელი”. წიგნში: „ფილოსოფიური ძიებანი“, ტ. XV, თბილისი, 2011.

თილდღეობისკენ არის მიმართული. მსოფლიო დღეს გლობალური კრიზისის წინაშე დგას, რომელიც განადგურებით ემუქრება არა მარტო მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ყველა მიღწევას, არამედ თვით სიცოცხლესაც დედამიწაზე. ვინ არის ამაში დამნაშავე? ცხადია, თავად ადამიანი. ყოველივე საუკეთესო, რაც კაცობრიობას გააჩნდა და მისთვის ნათელი მომავლის მომტანი უნდა ყოფილიყო, სინამდვილეში მას წყვდიადისკენ და დასასრულისკენ მიაქანებს.

რა არის ასეთი მოულოდნელი ფინალის მიზეზი? ეჭვს არ იწვევს, რომ ერთ-ერთ სერიოზულ შეცდომას, რომელიც დაშვებულ იქნა ბოლო ორი-სამი საუკუნის განმავლობაში ჩვენს ცივილიზებულ სამყაროში, წარმოადგენს მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნის და რელიგიის დაპირისპირება, რასაც მოჰყვა ადამიანის სულიერსა და ინტელექტუალურ სფეროებს შორის ურთიერთგაგებისა და თანხმობის სრული გაქრობა. ამიტომ სამყაროს რელიგიურ, ფილოსოფიურსა და მეცნიერულ ხედვებს შორის თავდაპირული ჰარმონიის და ურთიერთკავშირის აღდგენა დღეს ყველაზე აქტუალურ პრობლემად უნდა ჩაითვალოს.

განმანათლებლობის ეპოქიდან დაწყებული მეცნიერულ-ტექნიკური მიღწევები და ფილოსოფიური აზრი განიხილება ერთადერთ საშუალებად, რომელსაც შეუძლია ადამიანს უჩვენოს სიცოცხლის ჭეშმარიტი აზრი და რეალურად წარმართოს მისი ცხოვრება. რელიგიას კი მიიჩნევდნენ ანტიმეცნიერულ მსოფლმხედველობად, საუკეთესო შემთხვევაში, მხოლოდ ლამაზ ტრადიციად, რომელიც მონყვეტილია ცხოვრების საარსებო პრობლემებს და ადამიანს უსაფუძვლო ოცნების ილუზიურ სამყაროში ამყოფებს [1].

მაგრამ რელიგიისადმი ასეთ დამოკიდებულებას და მის დაპირისპირებას მეცნიერებასა და ფილოსოფიასთან მოსდევს შორს მიმავალი ფსიქოლოგიური, ზნეობრივი და პრაქტიკული შედეგები, რაც ყველაზე უარყოფითად აისახება ადამიანზე. თუ არ შეიქმნება ერთიანი მსოფლმხედველობა, ადამიანი ვერასდროს ჩასწვდება ცხოვრებისა და შემოქმედების ჭეშმარიტ არსს.



საითკენ მიაქანებს ადამიანს თანამედროვე ცივილიზაცია? განვითარებულ ქვეყნებში მძლავრი მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესისა და ცხოვრების მაღალი დონის პირობებში, როგორც სტატისტიკა გვიჩვენებს, სულ უფრო მატულობს ზნეობრივი სიმახინჯეები, მძიმე ნერვულ-ფსიქიკური აშლილობანი, თვითმკვლელობები და ადამიანები უსულო რობოტებად გარდაიქმნებიან.

მეცნიერულ-ტექნიკურმა რევოლუციამ ისე მოაჯადოვა კაცობრიობა, რომ მან არა მარტო დაივიწყა სულიერი, ზნეობრივი და რელიგიური ღირებულებები, არამედ შთამომავლობის ბედიც კი არ ანაღვლებს. გამორჩენისა და ძალაუფლების სურვილმა ისე დაიამონა თანამედროვე ადამიანი, რომ მის მისაღწევად ანადგურებს ბუნებას, რომლის ნაწილსაც თვითონ შეადგენს და მსოფლიოს უმძიმეს კრიზისში აგდებს.

საჭიროა, სასწრაფოდ გადაისინჯოს ღირებულებები და პრიორიტეტები ჩვენს ცხოვრებაში. როგორც არასდროს, ისეთ ურთიერთშეხებაშია დღეს მეცნიერება, ტექნიკა, ფილოსოფია და რელიგია, რაც მოითხოვს ადამიანის ახალ, ჰარმონიულ დამოკიდებულებას.

მეცნიერება (იგულისხმება ბუნებისმეტყველება), საბოლოო ანგარიშით, კეთილდღეობას ხედავს სამყაროს მაქსიმალურ შემეცნებაში ყველა მისი განზომილებით, მასზე სრული ძალაუფლების მიღწევაში, რაც ადამიანს ამქვეყნად ყოველის-შემძლე ღვთაებად აქცევს.

მეცნიერება ეფუძნება პოსტულატებს (რეალური სამყაროს აღიარება, მისი კანონზომიერებები, შეცნობადობა და ა.შ.), რომელთა გარეშე იგი არ იარსებებდა, არ განვითარდებოდა, მაგრამ მათი დამტკიცება არ შეიძლება. მეცნიერული მტკიცებანი, საბოლოოდ, პირობითია, არ არის აბსოლუტური. მათემატიკური მტკიცებებიც კი წარმოადგენს ჭეშმარიტებად მიჩნეულ დებულებათა უეჭველ დასკვნებს. უმრავლეს შემთხვევაში მეცნიერული მტკიცებები წარმოადგენს აპრიორული დებულებებიდან გამომდინარე შესაძლებელ დასკვნებს. ამასთან, ალბათობა მით უფრო მცირეა, რაც უფრო რთულია მსჯელობის საგანი. მეცნიერებას არ გააჩნია კრიტერიუმები,

რომლებიც ამა თუ იმ თეორიის ჭეშმარიტების სრულ გარანტიას მოგვცემდა.

კეთილდღეობის პრობლემა, პირველ რიგში, მსოფლმხედველობითი პრობლემაა. მეცნიერული ცოდნა კი, თავის თავად არ წარმოადგენს მსოფლმხედველობას, რადგან მეცნიერება შეისწავლის მხოლოდ ბუნებრივ მოვლენებსა და სამყაროს კანონზომიერებებს. მეცნიერება სპეციფიკურად არ იკვლევს მსოფლმხედველობით საკითხებს. ეს რელიგიისა და ფილოსოფიის სფეროა.

ფილოსოფია კეთილდღეობას ყოველთვის ჭეშმარიტების შემეცნებაში ხედავდა, მაგრამ იგი იძულებულია პოსტულატად მიიჩნიოს თავისი საწყისი დებულებები. აქედან: რამდენი ფილოსოფოსიცაა – იმდენი სისტემაა.

რელიგია კი არც მეცნიერებაა, რადგან წვდომის ობიექტს სრულიად სხვა სამყარო – სულიერი სამყარო – წარმოადგენს, და არც ფილოსოფიაა, რადგან რელიგიის არსი სულიერებაშია და არა ღმერთის რაციონალურ წვდომაში.

მაინც, არის თუ არა წინააღმდეგობა მეცნიერებასა და რელიგიას შორის, სამყაროს წარმოშობის შეხედულებებს შორის?

ჩვენ ვცხოვრობთ მეცნიერული რევოლუციის ეპოქაში. ყოველ ორ წუთში ჩნდება ახალი მეცნიერული პუბლიკაცია. ახალი ფაქტების გავლენით ინგრევა ძველი თეორიები. მცდარი იდეის მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ კოსმოლოგიის ძველინდური გაგება. ინდოელები თვლიდნენ, რომ დედამიწა ოთხ უზარმაზარ სპილოს ზურგზე დგას. ეს დამაჯერებლად ჩანდა, რადგან იმ დროს, დაკვირვებების თანახმად, ყველაფერი რალაცაზე უნდა ყოფილიყო დაყრდნობილი. სპილოები კი ძველ ინდოელებს ყველაზე დიდ არსებებად მიაჩნდათ, რომლებიც თითქოს იდგნენ ზღვაში მოცურავე უზარმაზარი კუს ზურგზე.

მაგრამ განსხვავებულ, იმდროისათვის სრულიად საწინააღმდეგო, შეხედულებას ვხვდებით ბიბლიაში. ოთხი ათასი წლის წინ იობმა თავის შემოქმედზე თქვა: “განართხა ჩრდი-

ლოეთი სიცარიელეზე, არაფერზე დაჰკიდა დედამინა (იობი, 26:7) და ამ მტკიცებას არ სჭირდება გადასინჯვა.

კოლუმბის დროს მეზღვაურებს ემინოდათ ნაპირიდან შორს გაეცურათ, დედამინის კიდიდან რომ არ გადავარდნილიყვნენ. მეცნიერული გამოკვლევებით ჩანდა, რომ დედამინა ბრტყელია, წყალი ხომ ყოველთვის ქვევით ჩამოდის გარკვეულ დონემდე. ისაია თავის შემოქმედზე კი ამბობდა: “ის ზის მიწის კამარაზე და მისი მკვიდრნი კალიებს გვანან; გაფინა ცა მსუბუქი ქსოვილებით და კარავივით გამალა საცხოვრებლად (ესაია, 40:22).

დღეს ჩვენ ვიცით, რომ როცა დედამინის ერთ სფეროზე დღეა, მეორეზე ღამეა. მაგრამ ბიბლიაში 2000 წლის წინ, როცა კაცობრიობამ ამის შესახებ არაფერი იცოდა, ნათქვამია, რომ ეს მოხდება დღისით, როცა ადამიანები ყანაში იქნებიან, და ღამით, როცა ადამიანები სანოლში იქნებიან (ლუკა, 17:31,34). ლაპარაკია ქრისტეს მეორედ მოსვლაზე.

რამდენი ვარსკვლავია სამყაროში? ჯერ კიდევ 200 წლის წინ, ასტრონომების გამოთვლით, მათი რიცხვი 1056-იდან 2022-მდე უნდა უნდა ყოფილიყო. დღეს თანამედროვე ტექნიკით (ტელესკოპები, რადიოტელესკოპები, რენტგენული დეტექტორები) შეუძლებელია უსასრულო რაოდენობის ვარსკვლავთა დათვლა. 4000 წლის წინ კი ღმერთი ეუბნება აბრაამს: “კურთხევით ვაკურთხებ და ვამრავლებ შთამომავლობას ცის ვარსკვლავებივით და ზღვის ქვიშასავით” (დაბადება, 2:17).

იობის წიგნში (28:25) 4000 წლის წინ, ტორიჩელის მიერ ატმოსფეროს წნევის გაზომვამდე ბევრად ადრე, ნათქვამია ჰაერის წონის შესახებ: “ქარს წონას უწესებდა და წყალს დონეს უსაზღვრავდა.”

ფილოსოფია სამყაროს ადამიანიდან ხედავს, და სწორედ ამაშია მისი სპეციფიკურობა. მეცნიერება კი სამყაროს ადამიანის გარეთ ხედავს.

XXI საუკუნის დასაწყისში კაცობრიობის ცივილიზაცია განიცდის ფუძემდებელ ღირებულებათა გლობალურ კრიზისს. ამ სიტუაციაში დგება საკითხი შექმნილ სტერეოტიპთა

გადაფასების აუცილებლობის შესახებ. ბუნებრივია, აქტუალური ხდება ძველი პრობლემა მეცნიერებისა და რელიგიის თანაფარდობის შესახებ, ვინაიდან თანამედროვე ცივილიზაციის განვითარების მიმართულებას განსაზღვრავს, ერთის მხრივ, მეცნიერების მიღწევები და მათი ტექნოლოგიური განხორციელება, ხოლო, მეორეს მხრივ, რელიგიის სტატუსის შესახებ საკითხის გადაჭრა. მეცნიერების რაციონალურობის კრიზისის პირობებში ფართო გავრცელებას პოულობს "კომპრომისული" თვალსაზრისი, რომელიც გულისხმობს მსოფლმხედველობით შეხედულებათა სინთეზს [2].

მაგალითად, შარდენის აზრით, კონფლიქტი რელიგიასა და მეცნიერებას შორის "უნდა გადაწყდეს არა კონფლიქტის ერთ-ერთი მონაწილის ჩახშობით, არა ორჭოფულად, არამედ სინთეზის მეშვეობით". მისი აზრით, ორასწლოვანი ბრძოლა მეცნიერებასა და რელიგიას შორის ამტკიცებს არა ერთ-ერთი მათგანის სისწორეს, არამედ იმას, რომ "მათ ერთმანეთის გარეშე ნორმალური განვითარება არ შეუძლიათ". მეცნიერებასა და რელიგიას ერთი ფესვები გააჩნიათ და "ერთი და იგივე სიცოცხლით არიან გასულიერებულნი" [3,4].

მეცნიერებისა და რელიგიის ურთიერთდამატების შესაძლებლობაზე საუბრობს მრავალი ცნობილი მეცნიერი. მაგალითად, ჩ. ტაუნსის აზრით, რომელსაც კვანტური გენერატორებისა და გამაძლიერებლების შექმნისათვის მიენიჭა ნობელის პრემია, "სხვაობა მეცნიერებასა და რელიგიას შორის გაცილებით ზედაპირული და თითქმის შეუმჩნეველია, თუ ორივეს ჭეშმარიტ ბუნებას განვიხილავთ" [5]. ცნობილი ინგლისელი ასტროფიზიკოსი ა. ედინგტონი წიგნში "ფიზიკური სამყაროს ბუნება", უკეთებს რა ანალიზს კვანტური მექანიკის ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობით შედეგებს, აკეთებს შემდეგ განცხადებას: "მოაზროვნე მეცნიერისთვის რელიგია პირველად გახდა შესაძლებელი 1927 წლის შემდეგ" [6]. ანალოგიურ პოზიციას იზიარებს გამოჩენილი გერმანელი ფიზიკოსი, კვანტური მექანიკის ერთ-ერთი ფუძემდებელი პ. იორდანი.

მეცნიერება და რელიგია ერთიანია იმაში, რომ ორივე ეყრდნობა რამდენიმე ვარაუდს, რომლებიც მიჩნეულია აქსიომებად არა ცოდნის, არამედ რწმენის საფუძველზე. ასეთია, მაგალითად, ობიექტური და ერთადერთი რეალობის არსებობის ვარაუდი, ამ რეალობაში წესრიგისა და კანონზომიერების არსებობა, შექმნილი წესრიგის შემეცნების შესაძლებლობა ადამიანის მიერ. ამ აქსიომათა ლოგიკურად გამოყვანა და რაციონალურად დამტკიცება შეუძლებელია. ისინი უნდა ვირწმუნოთ. ამგვარად, თავიანთი სანყისი პრინციპებით მეცნიერება და რელიგია მცირედ განსხვავდება ერთმანეთისაგან.

XX საუკუნეში გაჩნდა ახალი, მეცნიერებისათვის უჩვეულო ტენდენცია. მისი არსია შემეცნების ობიექტსა და სუბიექტს შორის თანაფარდობა ახალი ინტერპრეტაციით, ხოლო ლაიტმოტივია – სუბიექტის დაბრუნება მეცნიერულ თეორიაში, რაც პრინციპულად ცვლის სუბიექტის სტატუსს. კლასიკური მეცნიერება ობიექტურად იყო მიჩნეული. მისი თეორიებით აღწერდნენ სამყაროს, თუ როგორ არსებობს იგი. მაგრამ რელატივისტურმა და კვანტურმა ფიზიკამ სუბიექტი “დააბრუნა” თეორიაში (დამკვირვებლის როლი ფარდობითობის თეორიაში, დამატებითობის პრინციპი, ანთროპულობის პრინციპი და ა.შ.). ამ ტენდენციას აძლიერებს არსებობის სინერგეტიკული მოდელი. სიტუაციას ართულებს კოსმოლოგიის ძირითადი თეორიების მრავალგვარი ინტერპრეტაცია.

ამერიკელი ფიზიკოსის ჰ. მარგენაუს აზრით, ძველი სტილის მეცნიერება უარყოფდა შექმნის აქტს, აპელირებდა მუდმივობის (ნივთიერების, ენერჯიის) პრინციპებით. არაფრისგან შექმნილი (Creatio ex nihilo) ფორმები აბსურდად ითვლებოდა. ახლა კი ჩვენ გვაქვს “დიდი აფეთქებით” სამყაროს წარმოშობის თეორია, ვხედავთ გარკვეულ ფონურ გამოსხივებას, რომელიც შექმნის აქტის ნარჩენს წარმოადგენს [7]. ამ შემთხვევაში, თუ გასაანალიზებელ საკითხთან დაკავშირებით მეცნიერებაში არ არსებობს ერთნაირი შეხედულება, მაშინ ფილოსოფოსი, რომელიც ცდილობს განსაზღვროს მეცნიერული ცოდნის განვითარების მიმართულება, რთულ სიტუაციაში ვარდებოდა. მაგალითად, როგორ მოიქცეს იგი, თუ ადრე მეცნიერება

დროს, სივრცეს და მატერიას უსასრულოდ მიიჩნევდა, ხოლო შემდეგ კი აღიარებული იქნა გაფართოებითი სამყაროს მოდელი; სხვა კოსმოლოგიური თეორიის თანახმად, მთელი სამყარო შეიქმნა ერთ განსაზღვრულ მომენტში ატომური ბომბის აფეთქების მსგავსად. მსგავს სიტუაციაში ფილოსოფოსმა შეიძლება ირწმუნოს ესა თუ ის თეორია.

იუნგის მიხედვით, “კონფლიქტი მეცნიერებასა და რელიგიას შორის სინამდვილეში მდგომარეობს ორივეს მცდარ გაგებაში” [8]. XXI საუკუნეში, როცა კაცობრიობას ემუქრება განადგურება ეკოლოგიური და გლობალური პრობლემების გამწვავების გამო, შეცდომა იქნება ამის შემდეგ ურთიერთდავაპირისპიროთ მეცნიერება და რელიგია. ამ დაპირისპირებამ ფუნდამენტურ კრიზისამდე მიგვიყვანა. რელიგიასა და მეცნიერებას შორის უპირატესობისთვის ბრძოლის გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ ყველა პრობლემის მონოპოლური გადაწყვეტის მცდელობა როგორც მეცნიერების, ისე რელიგიის მხრიდან არ შეიძლება ეფექტური იყოს. მეცნიერებას არ შეუძლია გადაჭრას საკითხი პირველსაწყისის, აბსოლუტის შესახებ. ეს საკითხები განეკუთვნება ფილოსოფიასა და რელიგიას. ასევე არ იქნება შედეგიანი რელიგიის მცდელობაც გადაჭრას კონკრეტულ-მეცნიერული ხასიათის საკითხები. ეს კი მიუთითებს მათი თანაარსებობის და თანამშრომლობის გარდაუვალობაზე, განსაკუთრებით, დღეს, როცა კაცობრიობა, რომელსაც ემუქრება გლობალურ-ეკოლოგიური კატასტროფა, იძულებულია გადაჭრას სიცოცხლის გადარჩენის პრობლემა.

მიჩნეულია, რომ ჩვენი მატერიალური სამყაროს რაციონალურ-ემპირიული მეთოდებით შესწავლა მეცნიერების საქმეა, თუმცა, სინამდვილეში, სწორედ მეცნიერება იძლევა დამაჯერებელ მტკიცებას ღმერთის არსებობის შესახებ.

ჯერ კიდევ სკოლის მერხიდანვეა ცნობილი ენერჯის შენახვის კანონი (თერმოდინამიკის პირველი კანონი) და ენტროპიის თვითნებური ზრდის კანონი (თერმოდინამიკის მეორე კანონი).

არსებობს სამყაროს წარმოშობის რამდენიმე ვარიანტი:

1) სამყარო ნელ-ნელა განიცდიდა ევოლუციას მრავალი მილიარდი ან ტრილიონი წლის განმავლობაში რომელიც “პირველადი მატერიისგან”. ოდესღაც თითქოს არსებობდა სრული ქაოსი, რომლიც შემდეგ იდუმალი მიზეზით უცბად აფეთქდა (დიდი აფეთქების თეორია), შემდეგ კი ნელ-ნელა მოხდა ევოლუცია “პირველადი მატერიიდან” ჯარიმების, მერე ადამიანის წარმოქმნით.

2) მატერიალური სამყარო მარადიულია და ყოველთვის არსებობდა ისეთივე სახით, როგორსაც დღეს ვაკვირდებით.

3) მატერიალური სამყარო უბრალოდ თავისთავად წარმოიქმნა არაფრისგან გარკვეული ხნის წინ.

4) სამყარო შექმნა ღმერთმა გარკვეული ხნის წინ პირველქმნილი ქაოსური მასალის სახით, რომელმაც შემდეგ მრავალი მილიარდი წლის განმავლობაში განიცადა ევოლუცია თანამედროვე სახემდე, მაგრამ არა თავისთავად, არამედ ისევ ღმერთის ჩარევით. ეს ე.წ. “თეისტური ევოლუცია” დღეს საკმაოდ მოდურია.

5) მატერიალური სამყარო განსაზღვრული დროის წინ არაფრისგან შექმნა ღმერთმა დასრულებული სახით და იმდროიდან დღემდე მოყოლებული თანდათანობით განიცდის დეგრადაციას. ეს ბიბლიური კონცეფციაა.

პირველი კონცეფცია, სავსებით ნათელია, ეწინააღმდეგება თერმოდინამიკის მეორე კანონს, რომლის თანახმად, ყველა ბუნებრივი თვითნებური პროცესი მიმდინარეობს სისტემის ენტროპიის (ე.ი. ქაოსურობის, მოუწესრიგებლობის) გაზრდის მიმართულებით. ევოლუცია, როგორც ბუნებრივი სისტემების თვითნებური თვითგართულება, შეუძლებელია თერმოდინამიკის მეორე კანონით. ამ კანონის თანახმად ნებისმიერ პირობებში ქაოსიდან თავისთავად არასდროს დამყარდება წესრიგი. მაგალითად, “პირველადი ბულიონიდან” არასდროს, არავითარ პირობებში, ტრილიონი, თუნდ ბილიონი წლების განმავლობაში ვერ წარმოიქმნება მაღალორგანიზებული ცილოვანი მოლეკულები, რომლებიც, თავის მხრივ, ვერასდროს შესძლებენ “ევოლუციონირებას” ისეთ მაღალორგანიზებულ სტრუქტურად, როგორიცაა ადამიანი. ამ-

გვარად, სამყაროს წარმოშობის ეს “საყოველთაოდ აღიარებული” თანამედროვე შეხედულება არასწორია, რადგან ეწინააღმდეგება ბუნების ერთ-ერთ ფუნდამენტურ კანონს – თერმოდინამიკის მეორე კანონს.

მეორე კონცეფცია (აც ასევე ეწინააღმდეგება თერმოდინამიკის მეორე კანონს. ჩვენი მატერიალური სამყარო მუდმივი რომ ყოფილიყო და დროში დასაწყისი რომ არ ჰქონოდა, სრულიად ნათელია, რომ თერმოდინამიკის მეორე კანონის თანახმად, იგი უკვე დეგრადირდებოდა სრული ქაოსის დონემდე. ჩვენ კი ყველგან ვაკვირდებით მაღალმონესრიგებულ სტრუქტურებს, ისეთებს, როგორებიც თავად ვართ. ამგვარად, მეორე კანონის ლოგიკური შედეგია ის დასკვნა, რომ სამყაროს ჰქონდა დასაწყისი დროში.

მესამე კონცეფცია, რომლის თანახმად სამყარო არაფრისგან შეიქმნა “თავისთავად” განსაზღვრული დროის წინ მზა მაღალორგანიზებული სახით და მას შემდეგ ნელ-ნელა დეგრადირდება, მართალია, არ ეწინააღმდეგება თერმოდინამიკის მეორე კანონს, მაგრამ ეწინააღმდეგება პირველ კანონს (ენერჯის შენახვის კანონს), რომლის თანახმად ენერჯია არ შეიძლება თავისთავად წარმოიქმნას არაფრისგან.

მეოთხე კონცეფცია (აც ეწინააღმდეგება თერმოდინამიკის მეორე კანონს, რომელიც პრინციპულად გამოორიციხავს ბუნებაში ევოლუციური პროცესების მიმდინარეობის შესაძლებლობებს.

მხოლოდ მეხუთე, ბიბლიური კონცეფცია, სრულიად შეესაბამება ორივე ფუნდამენტურ კანონს. მატერიალური სამყარო თავისთავად არ წარმოქმნილა, იგი ღმერთმა შექმნა – და ეს შეესაბამება ენერჯის შენახვის კანონს (თერმოდინამიკის პირველ კანონს), რომლის თანახმად მატერია არ შეიძლება თავისთავად შეიქმნას არაფრისგან.

საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში მეცნიერები სამყაროს (დროსა და სივრცეში) უსასრულოდ თვლიდნენ. სწორედ ამაზე იყო დაფუძნებული მატერიალიზმი. მაგრამ გასული საუკუნის შუა წლებში ეს წარმოდგენები ძირეულად შეიცვალა. აღმოჩნდა, რომ სამყაროს ბევრი პარამეტრი შეიძლება გაი-



ზომოს, რომ მას გააჩნია დასაწყისი და, სავარაუდოდ, მოძრაობს დასასრულისკენ, თუმცა ეს უკანასკნელი ვარაუდი ჯერ არ არის სრულად დამტკიცებული. მეცნიერების განვითარებასთან ერთად ჩვენი წარმოდგენები სამყაროზე მომავალში გამდიდრდება ახალი საინტერესო ფაქტებით.

ასტრონომებმა აღმოაჩინეს, რომ სამყაროს და ჩვენი მზის სისტემის მახასიათებლები და პარამეტრები ისე მკაფიოდ არის “ანყობილი” დედამიწაზე სიცოცხლის შესანარჩუნებლად, რომ ძნელად აიხსნება ასეთი სიზუსტე გონიერი შემოქმედის ჩარევის გარეშე.

დღეს მეცნიერთა შორის არსებობს საკმაოდ დასაბუთებული შეხედულება, რომ დედამიწა ერთადერთი პლანეტაა სამყაროში, რომელზეც არსებობს გონივრული სიცოცხლე. თუ სამყაროს შექმნის მიზანი და არსი ჩვენი პატარა პლანეტა და მასზე მცხოვრები კაცობრიობაა, მაშინ რატომ არის სამყარო ასე ვეებერთელა? ამ კითხვაზე პასუხს ახალი კვლევები იძლევა. აღმოჩნდა, რომ სამყარო არ შეიძლებოდა სხვანაირი ყოფილიყო. მაგალითად, სამყაროს მასის სიმკვრივე განაპირობებს ბირთვული ურთიერთმოქმედების ეფექტურობას კოსმოსში. მასის სიმკვრივე ბევრად მეტი რომ ყოფილიყო, მაშინ სამყაროს არსებობის პირველ რამდენიმე წუთში ძალიან ბევრი დეიტერიუმი (წყალბადის მძიმე იზოტოპი) წარმოიქმნებოდა. დეიტერიუმის ეს სიჭარბე გახდებოდა ყველა ვარსკვლავის დაწვის მიზეზი. და, შესაბამისად, სიცოცხლეს არ იარსებებდა. პირიქით, მასის სიმკვრივე ძალიან მცირე რომ ყოფილიყო, მაშინ პირველივე წუთებში ძალიან ცოტა დეიტერიუმი და ჰელიუმი წარმოიქმნებოდა, და, შესაბამისად, სიცოცხლისთვის აუცილებელი მძიმე ელემენტები არ იარსებებდა ვარსკვლავებში. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ დაახლოებით ასი მილიარდ ტრილიონი ვარსკვლავი (რომელთაც ასტრონომები აკვირდებიან სამყაროში), ზუსტად ის რაოდენობაა (არც მეტი, არც ნაკლები), რომელიც აუცილებელია სამყაროში სიცოცხლის არსებობისთვის.

მეცნიერებაში დღეს სამყაროს წარმოშობის ყველაზე პოპულარულ თეორიად მიჩნეულია დიდი აფეთქების თეორია.

ბიბლიური წარმოდგენის მსგავსად, იგი ამტკიცებს, რომ სამყარო უეცრად შეიქმნა, მაგრამ ეს შემთხვევითი მოვლენაა, რომელიც მოხდა 12-20 მილიარდი წლის წინ.

დიდი აფეთქების თეორია მოწოდებულ იქნა გასული საუკუნის 20-იან წლებში ჰაბლის, ჰოილის, ბონდის, გუთის, ფრიდმანისა და ლემეტრის მიერ. 40-იან წლებში იგი შეავსო და გადაამუშავა გამოვმა. ამ თეორიის თანახმად, ოდესღაც ჩვენი სამყარო წარმოადგენდა უსასრულოდ მცირე ზომის ზემკვრივ და წარმოუდგენელ ტემპერატურამდე გავარვარებულ მასას, რომელიც უეცრად აფეთქდა. სამყარო სწრაფად გაფართოვდა, გაფრქვეული მაღალენერგიული ნაწილაკების ტემპერატურამ დაიწყო კლება. დაახლოებით პირველი მილიონის წლის შემდეგ ყველაზე მსუბუქი ორი ელემენტის – წყალბადის და ჰელიუმის ატომები სტაბილური გახდა. მიზიდულობის ძალის ზემოქმედებით მატერიის ღრუბელმა დაიწყო კონცენტრირება, რის შედეგად წარმოიქმნა გალაქტიკები, ვარსკვლავები და სხვა ციური სხეულები. ვარსკვლავები ფეთქდებოდა, რომლის შემდეგ ჩნდებოდა უფრო მძიმე ელემენტები. მათგან წარმოიქმნა გვიანდელი თაობის ვარსკვლავები, ისეთი, როგორიც ჩვენი მზეა. ცდილობენ, დიდი აფეთქება ახსნან იმით, რომ თუ სამყარო ფართოვდება, დედამიწა და ობიექტები სხვადასხვა მიმართულებით დიდი სიჩქარით განიბნევა სხვადასხვა მიმართულებით, მაშინ წარსულში ყველაფერი ერთი წერტილიდან უნდა დაწყებულიყო – დიდი აფეთქებით. მაგრამ აფეთქება არ იწვევს წესრიგს, ამიტომ ჩვენი მზის სისტემაში არსებული წესრიგი არ შეიძლება აფეთქების შედეგი იყოს.

დიდი აფეთქების თეორია დღემდე იმიტომ არსებობს, რომ მეცნიერებმა სხვა უკეთესი თეორია ვერ მოიფიქრეს. დიდი აფეთქების სასარგებლოდ მეტყველებს შემდეგი ფაქტები: ა) სამყაროს გაფართოება; ბ) წყალბადისა და ჰელიუმის თანაფარდობა, რომელიც ისეთივეა, როგორიც დიდი აფეთქების შემდეგ უნდა ყოფილიყო; გ) ძლიერი მიკროტალღური ფონური რადიაცია, რომელიც შეიმჩნევა მთელ სამყაროში.

დიდი აფეთქების კონცეფცია დაკავშირებულია სერიოზულ პრობლემებთან, განსაკუთრებით, თუ ის თავისთავად მიმდინარეობდა. საიდან შეიქმნა სამყაროს მოწყობის ასეთი სიზუსტე, რომლის გარეშე იგი ვერ იარსებებდა? გაუგებარია დიდი აფეთქების პირველივე წამებში არსებული სინგულარობა, რომელსაც გამორიცხავს ჩვენთვის ცნობილი ბუნების კანონების მოქმედება.

სამყაროს დასაწყისი თუ ჰქონდა, მაშ რა მოხდა დასაწყისში? ეს მეცნიერებისთვის უცნობია. დიდი აფეთქების ჰიპოთეზის თანახმად, დაახლოებით, თორმეტი მილიარდი წლის წინ სამყაროს მთელი მატერია თავმოყრილი იყო ატომის ბირთვზე უფრო მცირე ზომის ნაწილაკში [9]. სამყარო მისი არსებობის პირველ პერიოდში, რომელიც მეცნიერთა შეფასებით გაგრძელდა  $1/10^{43}$  წამს, იმყოფებოდა ე.წ. სინგულარულ მდგომარეობაში. ამ პერიოდის თვისებები სავსებით განსხვავდებოდა თანამედროვე პირობებისაგან, ამიტომ ჩვენი ფიზიკური კანონები მათთან მიმართებაში გამოუსადეგარია. სამყარომ დაიწყო გაფართოება. ეს გაფართოება განსაკუთრებით სწრაფად მიმდინარეობდა ე.წ. “გაბერვის” სტადიაში  $1/10^{33}$ -დან  $1/10^{35}$  წუთის განმავლობაში, რის შედეგად წარმოიქმნა კვარკები. სამყაროს შემდგომი გაფართოებას თან მოჰყვა პროტონებისა და ნეიტრონების წარმოქმნა. სამყარო რამდენიმე წლის რომ გახდა, დაიწყო ზოგიერთი ატომის ბირთვების შექმნა. სამყარომ დაახლოებით მილიარდ წელს რომ მიაღწია, დაიწყო ვარსკვლავების და გალაკტიკების ჩამოყალიბება. ვარსკვლავთა შეკუმშვის პროცესში წარმოშვა უფრო მძიმე ქიმიური ელემენტები, რომელთა რაოდენობა იზრდება სამყაროს ასაკის მომატებასთან ერთად. რა იქნება შემდეგში? გამოითქვა რამდენიმე მოსაზრება. მომავალში სამყარომ შესაძლოა შეანელოს მოძრაობა და დაიწყოს “დიდი შეკუმშვა” ან ისევე გააგრძელოს გაფართოება, ვიდრე სიცარიელედ არ იქცევა.

აინშტაინი იღვას, რომ სამყაროს დასაწყისი გააჩნია, სისულელედ მიიჩნევდა და ეს უბრალოდ აღიზიანებდა (ცნობა ამის შესახებ იხ. [10]). როგორი უცნაურიც არ უნდა იყოს,

სწორედ მის მიერ წამოყენებული ფარდობითობის თეორია მეტყველებს გაფართოებად სამყაროზე, რომელსაც დასაწყისი გააჩნდა, რაც დამტკიცებულ იქნა ჰაბლის შესანიშნავი ექსპერიმენტებით. აინშტაინმა შემდგომში აღიარა თავის შეცდომა. სამყარო უბრალოდ კი არ ფართოვდება, არამედ იგი ფართოვდება სულ უფრო და უფრო სწრაფი სიჩქარით.

ამა თუ იმ ბუნებრივი ფაქტორის წარმოქმნა შესაძლებელია გარკვეული ალბათობით გამოითვალოს. ნაკლებმოსალოდნელ მოვლენათა ერთობლიობის ალბათობა მკვეთრად მცირდება. სამყაროში ყველა მოვლენა უნიკალურია და მათი ერთად წარმოშობის ალბათობა განუზომლად მცირეა. მოგვყავს სამყაროს ასეთი ერთობლიობის რამდენიმე მაგალითი.

მატერია შედგება ასზე მეტი ქიმიური ელემენტისგან, რომლებიც ერთმანეთთან ურთიერთმოქმედების შედეგად წარმოქმნიან ჩვენს გარემომცველ სამყაროს – მინის ქერქში არსებული მინერალური ნივთიერებებიდან ცოცხალ ორგანიზმებში არსებულ ურთულეს მოლეკულებამდე. ამ ელემენტთა ატომები შედგება სუბატომური ნაწილაკებისაგან, რომელთაც ძალიან ზუსტი მახასიათებლები გააჩნიათ. მაგალითად, პროტონის მასა ერთი მეათედი პროცენტით ნაკლები რომ ყოფილიყო, მაშინ ატომების და ქიმიური ელემენტების არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა [11].

დედამიწიდან მზე ზუსტად იმდენ სინათლეს და სითბოს გვიგზავნის, რაც სიცოცხლისთვისაა აუცილებელი. მზე 5%-ით ახლოს რომ ყოფილიყო ან 1%-ით შორს, მაშინ სიცოცხლე ჩვენს პლანეტაზე დაიღუპებოდა.

ძღერი ურთიერთქმედება ერთმანეთთან აკავშირებს ატომის ბირთვის ყველა ნაწილს. ეს ურთიერთქმედება 2%-ით მეტი რომ ყოფილიყო, არ აირსებებდა წყალბადი და, შესაბამისად, არც მზე და არც სიცოცხლე. ეს ურთიერთქმედება 5%-ზე მეტი რომ ყოფილიყო, მაშინ სამყაროში წყალბადის გარდა არაფერი იქნებოდა.

სუსტი ურთიერთქმედება აკონტროლებს ატომთა რადი-აქტიურ დაშლას – მზის გულში სინთეზის რეაქციას, რომლის დროსაც წყალბადი ჰელიუმად გარდაიქმნება. ეს ურთიერ-

თქმედება ოდნავ ძლიერი რომ ყოფილიყო, მაშინ ჰელიუმი არ წარმოიქმნებოდა; ოდნავ სუსტი რომ ყოფილიყო, მზეზე წყალბადი არ დარჩებოდა.

ელექტრომაგნიტური ძალა დაკავშირებულია დამუხტულ ნაწილაკებთან, მაგალითად, ელექტრონი, რომელიც აკონტროლებს ატომთა შორის ქიმიურ გარდაქმნებს, სინათლის ძალიან მნიშვნელოვანი შემადგენელია. იგი ოდნავ მძლავრი რომ ყოფილიყო, მაშინ მზის მსგავსი ვარსკვლავები ბევრად ცივი და ნითელი იქნებოდა; ოდნავ სუსტი რომ ყოფილიყო, მაშინ ვარსკვლავები იქნებოდა ცხელი, ლურჯი და სიცოცხლის ხანმოკლეუნარიანი.

მიზიდულობის ძალა აკავებს გალაქტიკებს, ვარსკვლავებსა და პლანეტებს ერთ სისტემაში. აქ უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ზუსტ თანაფარდობას გრავიტაციულსა და ელექტრომაგნიტურ ძალებს შორის. რომელიმე მათგანში უმცირესი ცვლილება რომ მომხდარიყო ამა თუ იმ მიმართულებით, ეს კატასტროფა იქნებოდა ისეთი ვარსკვლავისთვის, როგორც მზეა.

სიცოცხლე მზის გარეშე წარმოუდგენელია, რადგან დედამიწაზე აუტანელი სიცივე დაისადგურებდა. მზის სხივი, მცენარეებში მიმდინარე ფოტოსინთეზის პროცესის წყალობით, ჩვენ საარსებო საკვებით გვამარაგებს. დედამიწა სწორედ იმ ორბიტაზე ტრიალებს, რომელიც სიცოცხლისთვის აუცილებელი ტემპერატურით უზრუნველგვყოფს. იგი მზესთან ცოტა ახლოს ან ცოტა შორს რომ იყოს, აუტანელი სიცივით ან სიცხით დავითანჯებოდით. მზესთან ახლოს მდებარე ვენერას ზედაპირის ტემპერატურა შეადგენს დაახლოებით  $460^{\circ}\text{C}$ -ს, მაშინ როცა მარსისა, რომელიც მზისგან, დედამიწასთან შედარებით, უფრო შორსა,  $-23^{\circ}\text{C}$ -ს. მეცნიერთა შეფასებით, დედამიწა მზესთან 5 %-ით ახლოს ან შორს რომ ყოფილიყო, მასზე სიცოცხლის ნიშანწყალიც არ იარსებებდა [12].

მზის ენერგიის წყარო თერმოობირთვული რეაქციაა, რომლის დროსაც წყალბადისგან მიიღება ჰელიუმი. ამ პროცესის მიმდინარეობისას გამოიყოფა ენერგია, რომელიც რეაქციაში მონაწილე წყალბადის მასის 0,7%-ის ექვივალენტურია [13].

ჩვენი მზე წარმოადგენს კონტროლირებად წყალბადის ბომბის აფეთქებას, რომელიც დიდი ხანია უზრუნველყოფს დედამიწას საჭირო რაოდენობის სითბოთი და სხივით და, მეცნიერთა გამოთვლებით, ეს თერმობირთვული რეაქცია კიდევ ხუთი მილიარდი წელი წარიმართება.

ჩვენი დედამიწის განლაგება მზის სისტემაში და მისი უსაფრთხოებისთვის სხვა პლანეტების არსებობა სრულყოფილი დიზაინის მაჩვენებელია. მაგალითად, გიგანტური იუპიტერი იცავს დედამიწის ორბიტას, იღებს რა თავის თავზე, კოსმოსური სხეულებით დაბომბვას. მანძილი დედამიწიდან მთვარემდე (384-400 ათასი კილომეტრი), ისევე როგორც ამ თანამგზავრის ზომა (დიამეტრი 3 476 კილომეტრი, ხოლო მასა 80-ჯერ ნაკლები დედამიწის მასაზე) ოპტიმალურია ზღვებისა და ოკეანეების აუცილებელი მოქცევისა და უკუქცევის შესაქმნელად, ჩვენი პლანეტის დახრის კუთხის სტაბილურობის შესანარჩუნებლად. მანძილი დედამიწასა და მზეს შორის (თითქმის 150 მილიონი კილომეტრი) უზრუნველყოფს სიცოცხლისთვის ვარგის ტემპრატურული ცვალებადობის ინტერვალს  $+50^{\circ}\text{C}$ -დან  $-50^{\circ}\text{C}$ -მდე. სამყაროში ტემპერატურული ცვალებადობა რამდენიმე მილიონი გრადუსიდან აბსოლუტურ ნულამდე ( $-273^{\circ}\text{C}$ ) მერყეობს. ეს სხვაობა 1%-ზე მეტი რომ ყოფილიყო, დედამიწა ერთიან მყინვარად გადაიქცეოდა, 5%-ზე ნაკლები რომ ყოფილიყო, ყველა ცოცხალი არსება დაინვებოდა. სხვა ვარსკვლავებისგან განსხვავებით ჩვენი მზე თანაბრად (მცირეოდენი ცვლილებებით) გამოყოფს ენერგიას. წინააღმდეგ შემთხვევაში სიცოცხლე ჩვენს პლანეტაზე შეუძლებელი იქნებოდა.

დედამიწის ზომა (ეკვატორული დიამეტრი 12 756 კმ) და, შესაბამისად, სიმძიმის ძალა ზუსტად ისეთივეა, როგორიც აუცილებელია ატმოსფეროს ოპტიმალური სიმკვრივის შესანარჩუნებლად. დედამიწის ზომა 10%-ით ნაკლები რომ ყოფილიყო, ატმოსფერო არსებობას შეწყვეტდა, მაშასადამე, სიცოცხლე პლანეტაზე შეუძლებელი იქნებოდა.

დედამიწის ღერძის ოპტიმალური დახრილობა ზუსტად ისეთია, როგორიც დედამიწაზე სიცოცხლის არსებობისთვის

საა საჭირო. დედამინის ღერძის დახრილობა დედამინის ორბიტის სიბრტყის მიმართ შეადგენს  $23,5^{\circ}$ -ს, რაც უზრუნველყოფს წელიწადის ოთხი დროის მონაცვლეობას. დედამინის ღერძი დედამინის ორბიტის პერპენდიკულარული რომ ყოფილიყო, მაშინ დღის და ღამის ხანგრძლივობა თანაბარი იქნებოდა, ამინდი კი ერთნაირად ცივი. დედამინის ღერძი ორბიტის სიბრტყის პარალელური რომ ყოფილიყო, მაშინ დღე და ღამე ნახევარი წელი გაგრძელდებოდა, ხოლო სხვაობა ტემპერატურებს შორის საკმაოდ დიდი იქნებოდა. ასეთ პირობებში სიცოცხლე ვერ იარსებებდა.

მზის გარშემო დედამინის ბრუნვის სიჩქარეც ოპტიმალურია ( $107154$  კმ/სთ) ტემპერატურული რეჟიმის შესანარჩუნებლად ჩვენს პლანეტაზე. ამ სიჩქარით დედამინა მზის გარშემო გადის  $940$  მილიონ კილომეტრს და ზუსტად ანდომებს  $365$  დღელამეს,  $6$  საათსა და  $9,54$  წამს. განა შესაძლებელია, რომ ასეთი სიზუსტე ქაოსისა და შემთხვევითობის შედეგი იყოს? ჩვენი პლანეტა მზის გარშემო უფრო ნელა რომ ბრუნავდეს, მაშინ იგი მზეს დასცილდებოდა; უფრო სწრაფად რომ ბრუნავდეს, მაშინ მიუხლოვდებოდა, რაც გამოიწვევდა ტემპერატურის მკვეთრ ცვლილებას. ეს კი სიცოცხლისათვის შეუთავსებელი იქნებოდა.

საოცრად არის შერჩეული ატმოსფერო შედგენილობის მიხედვით:  $78\%$  აზოტი,  $21\%$  ოქსიგენი,  $1\%$  არგონი,  $0,03\%$  ნახშირორჟანგი, ძალიან მცირე რაოდენობით წყლის ორთქლი და სხვა გაზები. ამ პროპორციის გადახრას ამა თუ იმ მიმართულებით სიცოცხლისათვის კატასტროფული შედეგი მოყვებოდა. ოქსიგენის დიდი დოზა დედამინაზე საშიშ მდგომარეობას შექმნიდა და ამ ელემენტის უკიდურესი ქიმიური აგრესიულობა გამოიწვევდა ცოცხალი ორგანიზმის დაღუპვას დედამინაზე. ატმოსფეროში ნახშირორჟანგის არსებობა ქმნის ე.წ. სათბურის ეფექტს, რომელიც დედამინის საშუალო ტემპერატურას  $-23^{\circ}\text{C}$ -დან  $+15^{\circ}\text{C}$ -მდე ზრდის.

სიცოცხლე შეუძლებელი იქნებოდა დედამინას მაგნიტური ველი და ოზონის საფარი რომ არ ჰქონოდა. დედამინის მაგნიტური საფარი, რომელსაც ქმნის რკინის და ნიკელის

გამლღვალი ბირთვი, ცოცხალ ორგანიზმებს იცავს მომაკვდინებელი რადიაციისგან. დედამინის გულში ასეთი რეაქტორის სიმძლავრე ნაკლები რომ ყოფილიყო, მაშინ დამცავი მაგნიტური ველი შეიქმნებოდა, მეტი რომ ყოფილიყო, მაშინ დედამინაზე ყველგან მოხდებოდა მინისძვრა და ვულკანის ამოფრქვევა.

ჩვენი პლანეტის უნიკალობა იმაშიც მდგომარეობს, რომ აქ ჭარბად მოიპოვება სიცოცხლისათვის აუცილებელი ელემენტები – ნახშირბადი, ჟანგბადი, აზოტი, წყალბადი. ვინ იზრუნა ამაზე? სამყაროში ხომ წყალბადის გარდა სხვა ელემენტები ძალიან მცირე რაოდენობითაა.

თვით ჩვენი დედამინა, მისი უნიკალური თავისებურებანი მიუთითებენ გონივრულ გეგმაზე. ჩვენს პლანეტაზე სიცოცხლის არსებობისათვის საჭიროა უამრავი პირობის დაცვა, ძალიან ვიწრო დიაპაზონში რეალიზება შემდეგი პარამეტრებისა: დედამინის ზომა და სიმკვრივე, მანძილი მზემდე, სხვა პლანეტების განლაგება და ზომები, დედამინის ბრუნვის სიჩქარე საკუთარი ღერძის და მზის გარშემო, დედამინის ღერძის დახრილობა, ატმოსფეროს გაზების შედგენილობა და პროპორცია, მზის ტემპერატურული რეჟიმი, დედამინის მაგნიტური ველის ძალა, ოზონური ეკრანის სიდიდე, მინის ქერქის სისქე და მრავალი სხვა. თუნდაც ერთ-ერთი ამ პარამეტრის გადახრა განსაზღვრული ნორმიდან უმცირესი სიდიდიდაც კი სიცოცხლის არსებობას ჩვენს პლანეტაზე შეუძლებელს გახდიდა. ყველა ამ სიდიდის (რომელიც აუცილებელია სიცოცხლის არსებობისათვის) შემთხვევითი დამთხვევის ალბათობა შეადგენს 1 შანსს  $10^{53}$ -იდან, რაც ნიშნავს სიცოცხლისთვის ვარგისი პლანეტის შემთხვევით გაჩენის შეუძლებლობას.

დღეს მეცნიერება პასუხს ვერ სცემს მრავალრიცხოვან კითხვას, თუ როგორ უნდა შექმნილიყო და თვითორგანიზაციით არსებობდეს ბუნების ფუნდამენტური კანონები და კატეგორიები. მაგალითად:

**მატერია.** რატომ არის მატერია ორგანიზებული სუბატომურ ნაწილაკებში და რატომ ემორჩილებიან კანონებს, რაც მათ საშუალებას აძლევს, წარმოქმნან ასზე მეტი ქიმიუ-



რი ელემენტი, რომლებიც მთელ სამყაროს მატერიით უზრუნველყოფენ, ასევე წარმოქმნან სიცოცხლის არსებობისათვის აუცილებელი ატომები და მოლეკულები? მატერიას ხომ შეეძლო თავისუფლად დარჩენილიყო ქაოსში და არავითარ კანონს არ დამორჩილებოდა. კანონები გონიერ ჩანაფიქრზე მეტყველებს. რატომ არის ასეთი დაუჯერებელი სიზუსტით გათვლილი ამ ნაწილაკთა მასა? ნებისმიერი გადახრა, მესხედი პროცენტითაც კი, გამოიწვევდა სამყაროსათვის შეუქცევად პროცესებს.

**ძალები.** ოთხ ძირითად ძალას ფიზიკაში სწორედ ის სიდიდეები გააჩნიათ და ზუსტად ისე იქცევიან, რაც სამყაროს არსებობისათვის და მასში სიცოცხლისათვის აუცილებული პირობების შესანარჩუნებლად არის საჭირო. გრავიტაციის ძალა ზუსტად ისეთივე უნდა იყოს, როგორც არის, სხვაგვარად მზე ვერ შეძლებდა დედამიწის უზრუნველყოფას მისთვის აუცილებელი სითბოს საჭირო რაოდენობით. ქაოსიდან თავისთავად ასეთი სიზუსტის შექმნა წარმოუდგენელია.

**სიცოცხლე.** უმარტივესი ცოცხალი არსებებიც კი იმდენად რთულად და სრულყოფილად არიან მოწყობილნი, რომ მათი შემთხვევით წარმოქმნა სავსებით წარმოუდგენელია. უზუსტესი და უმაღლესი ხელოვნების ოსტატობით არის შექმნილი ბიომოლეკულები, ბიოქიმიური რეაქციები, მემკვიდრეობის გადაცემის აპარატი.

**ორგანოები.** ყველა ცოცხალ ორგანიზმს გააჩნია ურთულესი მოწყობილობის მქონე უამრავი სისტემა, რომელთაც ერთმანეთთან შეუთანხმებლად არ შეუძლიათ ფუნქციონირება. მაგალითად, თვალის ავტოფოკუსი და ავტოექსპოზიცია, ასევე თავის ტვინი, ნერვული სისტემა და ა.შ. თითოეულს, ამ სისტემათა ნაწილებს, დამოუკიდებლად არავითარი ევოლუციური ღირებულება არ გააჩნია ორგანიზმის გადასარჩენად. მათი შექმნა ადამიანის, როგორც მთელის, შექმნასთან ერთად უნდა მომხდარიყო.

**დრო.** სამყაროს და დედამიწის არსებობის მეტისმეტად ხანგრძლივი ჰიპოთეზური ეპოქები, მართლაც, მეტისმეტად სწრაფწარმავალია, რომ დაიტიოს ევოლუციური თეორიით

პოსტულირებული ნაკლებად სარწმუნო მოვლენები. გამოთვლებმა აჩვენა, რომ დედამიწის ისტორიის ხუთი მილიარდი წელი მილიონჯერ ნაკლებია იმ ვადაზე, რომელიც აუცილებელია თუნდაც ერთი ცილის მოლეკულის შემთხვევითი წარმოქმნისთვის.

ჩვენ ვეყრდნობით ბუნების ორგანიზაციის ისეთ ფუნდამენტურ კანონს, როგორცაა ერთიანობის (მთლიანობის) პრინციპი. ჩვენ ყველგან ვაკვირდებით ერთიანობას ანუ გარკვეული ნაწილების დაქვემდებარებას ერთი მთელისადმი. სამყარო ერთიანია დიდში თუ მცირეში, ცოცხალში თუ არაცოცხალში [41].

ცნობილია, სინათლის სიჩქარე შემცირდა და მუდმივ სიდიდეს მიაღწია XX საუკუნის 50-იან წლებში. ამასთან დაკავშირებით, ეჭვის ქვეშ დგება ჩვენი სამყაროს ასაკი – 10-17 მილიარდი წელი. მეცნიერებმა, სინათლის სიჩქარისათვის მიღებულ გამოსახულებაზე და ატომური და ორბიტალური საათების თანხვედრაზე დაყრდნობით, დაადგინეს ჩვენი სამყაროს რეალური ასაკი [14]. ეს ასაკი აღმოჩნდა 6 ხარისხით ნაკლები, ვიდრე დღეს არის მიღებული, და შეადგინა დაახლოებით 12000 წელი, რაც ეთანხმება ჩვენი სამყაროს ბიბლიურ ასაკს – დაახლოებით 7750 წელს. მიღებული შედეგები, რომელიც მოულოდნელია თანამედროვე აზროვნებისათვის, ეწინააღმდეგება მასში მტკიცედ ჩამჯდარ წარმოდგენებს სამყაროს შესახებ. სინათლის სიჩქარე განსაკუთრებული სიჩქარეა, ისევე როგორც, მაგალითად, დედამიწის კოსმოსური სიჩქარე. იგი კარგავს ფუნდამენტური კონსტანტის სტატუსს, მაგრამ ამავე დროს წარმოადგენს ჩვენი სამყაროს განვითარების ინტეგრალურ მახასიათებელს.

ევოლუციონისტებს სჯერათ, რომ მთელი სამყარო დედამიწის ჩათვლით, სიცოცხლის ფორმათა მთელი მრავალფეროვნებით, ჩამოყალიბდა მრავალი მილიარდი წლის განმავლობაში ბუნების ძალების შემთხვევითი ზემოქმედების შედეგად. კრეაციონისტებს სწამთ, რომ სამყარო შექმნილია ყოვლისშემძლე ღმერთის მიერ რამდენიმე ათასი წლის წინ. ცხადია, თუ დედამიწის ასაკი რამდენიმე ათასი წელია და არა

ათასობით მილიონი წელი, მაშინ ევოლუციისთვის უბრალოდ დრო არ რჩება. ამიტომ არის ასე მნიშვნელოვანი დედამიწის ასაკის საკითხი, რომელიც პასუხს გასცემს კითხვას: ევოლუცია თუ კრეაცია? დედამიწის ასაკად მიჩნეულია დაახლოებით ოთხი მილიარდ ექვსასი მილიონი წელი. თუმცა არსებობს მეცნიერული მტკიცებები, რომ სინამდვილეში დედამიწის ასაკი ბევრად ნაკლებია.

დედამიწის ასაკის განსაზღვრა დარვინისტთა ჰიპოთეზისთვის ერთ-ერთი გადამწყვეტი მომენტია, რაც საშუალებას მისცემს მათ მილიარდ წლებში წარმოდგინონ ორგანული სამყაროს ევოლუციური განვითარების საფეხურები. ითვლება, რომ ე.წ. გეოქრონოლოგიური შკალა, რომელიც მოიცავს 4,5 მილიარდ წელს, იყოფა ერებად, პერიოდებად და ეპოქებად. გამოთვლებს საფუძვლად უძევს დაუმტკიცებელი წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ დედამიწის ზედაპირი მთელი მისი ისტორიის მანძილზე თანდათანობით იცვლებოდა, ნელა, უწყვეტად და ერთნაირი სიჩქარით. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ნალექი ფენები მათი სისქის პროპორციული უნდა იყოს. ეს პერიოდი გამოითვლებოდა ფენების დალექვის სიჩქარეებით (განსაზღვრული თანამედროვე პირობებისათვის). თუ დავაკვირდებით გეოლოგიურ ქანებში სხვადასხვა ორგანიზმთა გაქვავებული ნაშთების განლაგებას, მაშინ ვერტიკალზე ზედაპირის მიმართულებით შეიძლება დავინახოთ ტენდენცია მათი განლაგებისა უფრო “მარტივიდან” უფრო “რთულ” ორგანიზმებამდე:

ერთუჯრედიანები → უხერხემლოები → თევზები → ამფიბიები → რეპტილიები → ცხოველები, ფრინველები, ადამიანი (მრავალრიცხოვანი გამონაკლისებით).

დარვინისტებმა ამაში ევოლუციური განვითარების ეტაპები დაინახეს. მაგრამ აქ გვინდა შევხვით მათი “მტკიცებების” კიდევ ერთ მანკიერ წრეს. საქმე ეხება დანალექი ქანების გეოლოგიურ ასაკს. არც გარეგნობა, არც რაოდენობრივი და თვისებრივი შედგენილობა ამაზე არაფერს გვეუბნება. როგორ საზღვრავენ ასაკს ევოლუციონისტები? ძალიან მარტივად: აქსიომად არის მიჩნეული, რაც უფრო მარტივად არის

მონყობილი გაქვავებული ნიმუში მთის ქანებში, მით უფრო ძველია. ნაპოვნი ნამარხები, თავის მხრივ, განიხილება როგორც ევოლუციის დასაბუთება.

დანალექი ქანების ქვედა შრეებში არ არის აღმოჩენილი სიცოცხლისათვის აუცილებელი ორგანული ნივთიერებები. რომც ნარმოქმნილიყო ბიოპოლიმერები, ისინი სწრაფად დაიშლებოდნენ ატმოსფერული ჟანგბადის ზემოქმედებით. ამ წინააღმდეგობის მოსახსნელად დაუშვეს (ოპარინის თეორია) თითქოს პირველადი დედამიწის ატმოსფერო არ შეიცავდა ჟანგბადს. მაგრამ ატმოსფეროში ჟანგბადი რომ არ ყოფილიყო, მაშინ არ იქნებოდა ოზონის ფენაც, რომელიც ცოცხალ არსებებს იცავს მზის ულტრაიისფერი გამოსხივებისგან. ნუკლეინის მჟავები, რომელთაც სიცოცხლის ყველა ფორმა შეიცავს, აქტიურად შთანთქავენ ულტრაიისფერ სხივებს და ოზონის არარსებობისას ისინი მყისიერად დაიშლებოდნენ.

მეცნიერულმა გამოკვლევებმა აჩვენა, რომ დედამიწის ასაკი ბევრად ნაკლებია, ვიდრე ამას ადრე მიიჩნევდნენ. მთვარის და ზოგიერთი პლანეტის სეისმური და ვულკანური აქტიურობა მიუთითებს მზის სისტემის “ახალგაზრდულ” ასაკზე. ამასვე მოწმობს პლანეტაზე მდინარეთა ძველი კალაპოტების და შემოტანილი დელტების არარსებობის ფაქტები. დედამიწის შეფარდებითი ახალგაზრდობის ერთ-ერთი მტკიცება დაფუძნებულია იმაზე, რომ მზის სისტემაში არსებობს ბრუნვის მოკლე პერიოდის მქონე კომეტები. კომეტის გული წარმოადგენს გაყინულ მასას. მზესთან მიახლოებასთან ერთად მას ეზრდება კუდი, რომელიც იფანტება მზის ქარით. ამგვარად, კომეტა თანდათანობით იშლება, სანამ სულ არ გაქრება. დროს, რომელსაც კომეტა ანდომებს მზის გარშემო სრული ბრუნვისთვის, მისი შემობრუნების პერიოდი ეწოდება. კომეტები, რომლებიც მზეს არა ნაკლებ 150 წლის განმავლობაში შემოუვლიან, შემობრუნების მოკლე პერიოდის მქონე კომეტებად ითვლება, იმ კომეტებთან შედარებით, რომელთა შემობრუნების პერიოდი რამდენიმე ათასი წელია. ბრიტანელი ასტრონომი რ. ლიტლტონი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ “არც ერთ კომეტას, შემობრუნების მცირე პერიოდით, არ შეუძლია 10 ათას წელზე

მეტი ხნით არსებობა“ [15]. რადგან როგორც კომეტები, შემობრუნების მცირე პერიოდით, ისე ყველა პლანეტა მზის გარშემო ბრუნავს როგორც ერთიანი სისტემის ნაწილი, ასტრონომებმა ლოგიკური დასკვნა გააკეთეს, რომ ყველა მათგანი ერთნაირი ასაკისაა. რამდენადაც შემობრუნების მცირე პერიოდის მქონე კომეტები დიდხანს არ ცოცხლობენ (10 000 წელზე ნაკლებს), მაგრამ მაინც შესაძლებელია მათზე დაკვირვება მზის სისტემაში (მაგალითად, გალეას კომეტა), შეიძლება ერთადერთი დასკვნის გაკეთება – მზის სისტემის (დედამინის ჩათვლით) ასაკი ათი ათას წელზე ნაკლებია.

დედამინის ახალგაზრდობის კიდევ ერთი დამტკიცებულები საბუთი მიღებულ იქნა კოსმოსიდან დედამინაზე შემოდინებული მტვრის ნაწილაკთა რაოდენობის გამოთვლით. კოსმოსური მტვერი თანდათანობით ილექება დედამინის ზედაპირზე და წვიმებით ჩაირეცხება ოკეანეებში. დედამინაზე მტვრის დალექვის სიჩქარე გაზომილ იქნა ჰ. პატერსონის მიერ [16]; ოკეანეებში მტვრის დაგროვების სიჩქარეც ცნობილია: რადგან კოსმოსური მტვერი შეიცავს 2,5% ნიკელს, შეიძლება გავზომოთ ოკეანეში ჩარეცხილი ნიკელის რაოდენობა. ამგვარად, ოკეანეებში ნიკელის რაოდენობის განსაზღვრით, შეიძლება გამოვთვალოთ დრო, რომლის განმავლობაშიც ეს ნიკელი გროვდებოდა ოკეანეში – დაახლოებით ცხრა ათასი წელი. საოცარია, რომ კოსმოსური მტვრის აღმოჩენა შესაძლებელია საპლანეტაშორისო სივრცეშიც. მტვრის ნაწილაკები იმდენად მცირე ზომისაა, რომ მათზე ზემოქმედებს მზის სხივების წნევა. ეს კი აწელებს ნაწილაკთა მოძრაობას და ისინი სპირალურად უახლოვდებიან მზეს. პოლ შტაიდლმა გამოანგარიშა, რომ 10 000 წლის განმავლობაში მზის სისტემა მთლიანად უნდა განთავისუფლდეს მტვრისგან [17]. ეს კიდევ ერთხელ მიუთითებს იმაზე, რომ მზის სისტემა და, შესაბამისად, დედამინა მხოლოდ რამდენიმე ათასი წლისაა.

ქვემოთ მოგვყავს სხვადასხვა მეთოდით გამოთვლილი დედამინის ასაკი:

1. მაგნიტური დაძაბულობის შესუსტება – 10 000 წელი [18].

2. დედამიწის სისტემაში რადიოაქტიური ნახშირბადის დაგროვება – 10 000 წელი [19].

3. ჰელიუმის დაგროვება ატმოსფეროში – 1750–175 000 წელი [20].

4. აქტიური მარჯნის რიფების ზრდა – 10 000 წელი [21].

5. ბიოსფეროს უძველესი ცოცხალი ფორმების ზრდა – 5000 წელი [21].

6. მდინარის დელტების წარმოქმნა – 5000 წელი [22].

7. მოკლეპერიოდული კომეტების დაშლა – 10 000 წელი [23].

8. ნიკელის შეტანა ოკეანეში მდინარის წყლით – 9000 წელი [24, 25].

9. სილიციუმის შეტანა ოკეანეში მდინარის წყლით – 8000 წელი [24, 25].

ჩატარდა გაზომვები ასევე სხვა მეთოდებითაც და არც ერთ შემთხვევაში დედამიწის ასაკი არ დაემთხვა დღემდე მიჩნეულ მილიარდ წლებს.

როგორც ვხედავთ, ერთმანეთისგან დამოუკიდებელი სხვადასხვა მეთოდით გაზომილი დედამიწის ან მზის სისტემის ასაკი ძალიან ახალგაზრდაა იმისთვის, რომ პასუხობდეს ევოლუციურ მოდელს [26]. თერმოდინამიკის მეორე კანონის თანახმად, შეუძლებელია სამყარო უსასრულად ხნიერი რომ ყოფილიყო.

მზის ზომა ყოველ 100 წელიწადში 0,1%-ით მცირდება. 100 ათასი წლის წინ იგი ორჯერ დიდი უნდა ყოფილიყო, მზე რომ “მოხუცი” ვარსკვლავი ყოფილიყო, მას უნდა გამოესხივებინა დიდი რაოდენობით ისეთი ელემენტარული ნაწილაკები, როგორიცაა ნეიტრონი. ეს კი სინამდვილეში არ ხდება. მზის სისტემა უძველესი ასაკის რომ ყოფილიყო, სატურნის რგოლები დიდი ხნის წინ დაიშლებოდა მეტეორიტების დაბომბვით.

ატმოსფეროს მაღალ ფენებში კოსმოსური რადიაციის გავლენით მუდმივად ხდება აზოტისგან რადიონახშირბადის წარმოქმნა. გამოთვლებმა დაამტკიცა, რომ ატმოსფეროში ჯერ კიდევ არ დამყარებულა წონასწორობა წარმოქმნილი

ნახშირბადის რადიოაქტიურ იზოტოპსა და დასაშლელ ნახშირბადს შორის. ასეთი წონასწორობის დამყარებას, გამოთვლების თანახმად, 30 ათასი წელი დასჭირდებოდა. რადგან ატმოსფეროში რადიონახშირბადის შემცველობა იზრდება, დედამიწის ასაკი 30 ათას წელზე ნაკლებია. რადიოაქტიური დაშლის შედეგად მთის ქანებიდან მუდმივად გამოიყოფა ჰელიუმი. მაგრამ ატმოსფეროში მისი შემცველობა ასი ათასჯერ მცირეა იმ რაოდენობასთან შედარებით, რომელიც უნდა დაგროვილიყო მილიარდი წლების განმავლობაში. იუპიტერის თანამგზავრ იოზე ვულკანური პროცესების აქტიურობა ასევე მეტყველებს მზის სისტემის “ახალგაზრდულ” ასაკზე. მთვარის მტვრის სიღრმე მხოლოდ რამდენიმე მილიმეტრს შეადგენს და არა რამდენიმე მეტრს, რასაც ითვალისწინებდა მთვარის “ძველი” ასაკი. მთვარე დედამიწას წელიწადში დაახლოებით 5 სანტიმეტრით შორდება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ წარსულში გიგანტური მიქცევისა და მოქცევის ძალები მოსკობდნენ სიცოცხლეს დედამიწაზე.

მარილები მდინარეებიდან ოკეანეებში ბევრად სწრაფად შედიან, ვიდრე გამოდიან მათგან. მილიარდი წლების განმავლობაში კი ზღვების და ოკეანეების მარილიანობა განსაკუთრებულად მაღალი უნდა ყოფილიყო. მილიარდი წლების განმავლობაში ოკეანის ფსკერი კილომეტრებიანი ნალექებით უნდა ყოფილიყო დაფარული. სინამდვილეში კი ასეთი ნალექები თითქმის არ არსებობს.

დედამიწის ასაკის შეფასება მისი ზედაპირის ეროზიის საფუძველზეც შეიძლება. გამოთვლებმა აჩვენა, რომ 14 მილიონი წლის განმავლობაში ნიადაგების ეროზია ყველა მთას და მაღლობს ზღვის დონესთან გაათანაბრებდა. მდინარის პირას დიდი რაოდენობით წარმოიქმნება ნარიყი შლამი და თიხა. დედამიწა “ახალგაზრდა” რომ არ ყოფილიყო, მაშინ ყველგან შეგვხვდებოდა დელტებით დაფარული მდინარეთა კალაპოტები.

ნავთობისა და გაზის საბადოებში წნევის შენარჩუნება იმაზე მიუთითებს, რომ დედამიწის ასაკი არ ითვლის მილიონ წლებს. სხვაგვარად, ეს წნევა ნულამდე დაეცემოდა ნალექი

ფენების ფორების საშუალებით. ნავთობი და ნახშირი შესაძლოა წარმოქმნილიყო ცხოველთა და მცენარეთა დიდი მასების უეცარი და სწრაფი ჩამარხვით და არა თანდათანობით მილიონი წლების განმავლობაში. ეს შეიძლება მომხდარიყო გლობალურ მსოფლიო კატასტროფაში.\*

დედამინა დიდი სიჩქარით ცივდება. თუ მისი ასაკი მართლა რამდენიმე მილიარდ წელს ითვლის, მაშინ მისი ცენტრიც დიდი ხნის წინ გაცივდებოდა, მაგრამ დედამინის შუაგული თხევადი ბირთვია, რაც მის “ახალგაზრდულ” ასაკზე მეტყველებს. დედამინის ბრუნვა თავისი ღერძის გარშემო თანდათან ნელდება: ყოველ წელს 1 წამით. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მილიარდობით წლის წინ, ბრუნვის მაღალი სიჩქარის გამო, პლანეტის მნიშვნელოვანი დეფორმაცია უნდა მომხდარიყო.

გასული საუკუნის 50-იანი წლების დასაწყისში ვილარდ ლიბიმ ჩიკაგოს უნივერსიტეტში გამოიგონა რადიონახშირბადით დათარიღების მეთოდი. ავტორი აღნიშნავდა, რომ ნახშირბადით შესაძლებელია საგანთა იმ ასაკის ზუსტად განსაზღვრა, რომელიც არ აღემატება რამდენიმე ათას წელს.

კოსმოსური რადიაცია იჭრება ჩვენს ატმოსფეროში და აზოტს ( $^{13}\text{N}$ ) გარდაქმნის რადიოაქტიურ ნახშირბადად ( $^{14}\text{C}$ ). რადგან ნახშირბად-14 რადიოაქტიურია, მისი აღმოჩენა შესაძლებელია გეიგერის მთვლელის საშუალებით. ატმოსფეროში ეს რადიოაქტიური ნახშირბადი შერეულია ნორმალურ ნახშირბადთან ( $^{12}\text{C}$ ). მცენარეები ნახშირბადს ითვისებენ ნახშირორჟანგის სახით, რაც აუცილებელია მათი არსებობისათვის. ცხოველები იკვებებიან მცენარეებით, რომელთა მიერ შეთვისებული ნახშირბადი უკვე მათი სხეულის ნაწილი ხდება. როცა მცენარე ან ცხოველი იღუპება, ნახშირბადის შეთვისება წყდება. დღევანდელი გარემო რადიოაქტიურ ნახშირბადს ძა-

---

\* უნდა აღინიშნოს, რომ ბოლო დროის მეცნიერულმა გამოკვლევებმა აჩვენა თანდათანობით ნავთობის წარმოქმნის შესაძლებლობა არა გეოლოგიური, არამედ ბიოქიმიური გზით. კერძოდ, გასული საუკუნის 40-იან წლებში ქართველი ქიმიკოსის, პროფ. ა. გახოკიდის მიერ გამოთქმული ჰიპოთეზა ფოტოსინთეზის პირველადი პროდუქტიდან ნავთობის წარმოქმნის შესახებ ექსპერიმენტულად იქნა დამტკიცებული [27].



ლიან მცირე რაოდენობით შეიცავს (მხოლოდ 0,0000765%-ს) და მისი რაოდენობა კიდევ უფრო კლებულობს უფრო მარტივ კომპონენტებად მისი დაშლის გამო. ნახშირორჟანგის ნახევარი უფრო მარტივ კომპონენტებად იშლება დაახლოებით 5730 წლის განმავლობაში, რასაც ნახშირორჟანგის ნახევრად დაშლის პერიოდს უწოდებენ. ორი “ნახევრად დაშლის პერიოდის” განმავლობაში (11460 წელიწადი) საგანში რჩება ნახშირორჟანგის თავდაპირველი რაოდენობის მხოლოდ ერთი მეოთხედი [28].

დედამინა ასი ათას წელზე მეტი რომ ყოფილიყო, ატმოსფეროს ზემო ფენებში რადიონახშირბადის წარმოქმნის სიჩქარე უნდა გათანაბრებოდა ბიოსფეროდან მისი გამოსვლის სიჩქარეს რადიოაქტიური დაშლის გამო. მაგრამ ამ პროცესს ჯერ არ მიუღწევია წონასწორობამდე. ასეთი დისბალანსის ასახსნელად პროფესორი მელვინ კუკი ამტკიცებს, რომ დედამინის ატმოსფერო არა უმეტეს 10 500 წლისაა [29].

ასევე რამდენიმე ათასი წლით თარიღდება დედამინის ასაკი ურან-თორიუმ-ტყვიის და დათარიღების სხვა მეთოდებითაც. წინა საუკუნეებში წარმოქმნილი ლავის ასაკი კალიუმ-არგონის მეთოდით განისაზღვრა 270 ათასიდან 3,5 მილიონ წლამდე. დიდ ცდომილებებს იძლევა სხვა მეთოდებიც.

მართალია, ნახშირბად-14-ით დათარიღება სარწმუნოდ გამოიყურება, თუმცა თვით პროცესი ეფუძნება რამდენიმე მცდარ წინაპირობას.

1)  **$^{14}\text{C}$ -ის რაოდენობა ატმოსფეროში იმყოფება წონასწორობის მდგომარეობაში.** ეს წინაპირობა არასწორია. გამოთვლებით ნაჩვენებია, რომ  $^{14}\text{C}$ -ის რაოდენობა ატმოსფეროში წონასწორობის მდგომარეობას (როცა წარმოქმნის სიჩქარე დაშლის სიჩქარის ტოლია) მიაღწევს 30000 წლის განმავლობაში. მაგრამ  $^{14}\text{C}$ -ის რაოდენობა ატმოსფეროში კვლავინდებურად იზრდება. ეს ფაქტი კი მიუთითებს დედამინის ახალგაზრდულ (ათი ათას წელზე ნაკლებ) ასაკზე. ასევე უნდა გადაიხედოს ნახშირბად-14-ის საშუალებით მიღებული ყველა თარიღი. დედამინის მაგნიტური ველის გაზომვებმა აჩვენა, რომ მისი ძალა სწრაფად სუსტდება – ორჯერ ყოველ 1 400 წე-

ლინადში. ამ მონაცემების ექსტრაპოლაციით უკანა დროით შეიძლება წარმოვიდგინოთ, რომ 10 ათასი წლის წინ დედამინა მაგნიტური ვარსკვლავი უნდა ყოფილიყო, რომელზეც მალა-ლი ტემპერატურების გამო სიცოცხლე შეუძლებელი იქნებოდა. შემდგომში მაგნიტურმა ველმა იწყო კლება. დედამინის მაგნიტური ველის დასუსტებასთან ერთად, უფრო და უფრო მეტი რადიაცია იჭრება ჩვენს ატმოსფეროში. ცხოველებსა და მცენარეებში, რომლებიც დედამინაზე ოთხი ათასი წლის წინ ცხოვრობდნენ,  $^{14}\text{C}$ -ის თავდაპირველი შემცველობა ბევრად ნაკლები იქნება.  $^{14}\text{C}$ -ის მცირე რაოდენობის შემცველი ობიექტების ასაკი რამდენიმე ათასი წლით დიდი აღმოჩნდება, ვიდრე იგი სინამდვილეშია.  $^{14}\text{C}$ -ის წარმოქმნის სიჩქარის შეცვლა რამდენიმე ფაქტორს შეუძლია. ერთ-ერთი მათგანია მზის ლაქების თერთმეტწლიანი ციკლი.

2) **დაშლის სიჩქარე უცვლელია.** მრავალჯერ იქნა ნაჩვენები, რომ ეს ვარაუდი გაურკვეველია. რადგან დაშლის სიჩქარე შეიძლება შეიცვალოს,  $^{14}\text{C}$ -ის საშუალებით მიღებული თარიღების აღიარება დიდი სიფრთხილით უნდა მოხდეს.

3) **შესაძლებელია  $^{14}\text{C}$ -ის თავდაპირველი რაოდენობის გაგება.** ეს ვარაუდი მრავალგზის იქნა უარყოფილი. ერთი და იგივე ნიმუშის სხვადასხვა ნაწილები ხშირად განსხვავებულ თარიღებს იძლევიან, ხოლო სხვადასხვა ცოცხალი ნიმუშები – მსგავს თანაფარდობებს. მაგალითად, ნახშირბადის საშუალებით ცოცხალი პინგვინების ასაკი 8 000 წელი აღმოჩნდა!

4) **გამოკვლევული ნიმუშები არ არის დასენიანებული (რაც შეცვლიდა მათ თავდაპირველ მდგომარეობას) ათასი წლების განმავლობაში.** ამის დამტკიცება ძალიან რთულია. შესაძლოა რადიოაქტიური დაშლის პროდუქტები დაიკარგოს ან მიემატოს ნიმუშს, რაც, უმრავლეს შემთხვევაში, ლაბორატორიული კვლევებით იქნა დამტკიცებული.

ნახშირბად-14-ის მეთოდი გამოიყენება არა უმეტეს 5 ათასი წლის ასაკის ობიექტებისათვის. რადიოაქტიური ანალიზის მეთოდების სანდოობა ძალზედ საეჭვოა, რადგან ისინი გიგანტურ ცდომილებებს იძლევიან ასაკის განსაზღვრის მო-

ნაცემებში. ქვემოთ მოცემულია ნახშირბადით დათარიღების ნიმუშები:

ა) ახალმოკლული სელაპის ასაკი, დათარიღებული ნახშირბადის მეთოდით, აღმოჩნდა 1 300 წელი! [30].

ბ) ნახშირბადის მეთოდით დათარიღებული ცოცხალი ლოკოკინის გარსის ასაკი აღმოჩნდა 27 000 წელი! [31], ცოცხალი მოლუსკის ნიჟარისა კი – 2 300 წელი [32].

გ) ნახშირბადის საშუალებით დათარიღებულმა მამონტის ერთი ნაწილის ასაკმა შეადგინა 29500 წელი, ხოლო მეორე ნაწილმა – 44 000 წელი [33].

ამგვარად, დედამიწის ასაკი და მასზე ორგანული სამყაროს განვითარება მილიარდი წლების განმავლობაში, რომელსაც იცავს ევოლუციური ჰიპოთეზა, არ დასტურდება მეცნიერული მონაცემებით. პირიქით, მრავალრიცხოვანი ფაქტი მეტყველებს ჩვენი პლანეტის “ახალგაზრდულ” ასაკზე და ეთანხმება ბიბლიურ ქრონოლოგიას. თანამედროვეობის ერთ-ერთი ყველაზე დიდი შეცდომა ის არის, რომ მეცნიერებამ თითქოს “დაამტკიცა” სამყაროს (კერძოდ, სიცოცხლის) განვითარების ევოლუციური გზა მარტივიდან რთულისკენ დროის ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში.

იენის უნივერსიტეტის (გერმანია) პროფესორი ერნსტ ჰეკელმა ივარაუდა, რომ ადამიანის ჩანასახი დედის მუცელში იმეორებს თავის განვითარებაში ევოლუციის ყველა სტადიას. მისი ჩანასახვა ხდება წყლის არეში ერთადერთი უჯრედის სახით, მსგავსად ევოლუციონისტების მტკიცებისა, როგორც ჩანასახა სიცოცხლე; შემდეგ გადის თევზების სტადიას ლაყუჩებიანი ყიებით; შემდეგ მას უჩნდება კუდი, მსგავსად მაიმუნისა; და, ბოლოს, იგი ადამიანი ხდება. დარვინი ჰეკელის ჰიპოთეზას ევოლუციის საუკეთეს მტკიცებად თვლიდა [34]. ამგვარი, თითიდან გამოწვეული, სიმართლეს მიმსგავსებული თეორია მიღებულ იქნა ყოველგვარი კრიტიკული განხილვის გარეშე, რამაც დიდი ზიანი მიაყენა მეცნიერებას. ჰეკელმა, მისი თეორიის დასამტკიცებლად, შეთხზა ემბრიონის ყალბი გამოსახულება, მისი თეორიის დასამტკიცებლად. მალე ქალაქ იენის სასამართლომ იგი თაღლითობაში დამნაშავედ ცნო [35].

ჰეკელის თეორიის უარყოფა იოლია. განაყოფიერებული კვერცხუჯრედი სულაც არ ფუნქციონირებს როგორც ერთუჯრედიანი ორგანიზმი; იგი დაპროგრამებულია სწრაფ დაყოფაზე და დიფერენცირებულ უჯრედთა ერთიან სისტემად წარმოქმნაზე. ე.წ. ლაყურებიანი ყიები სრულიადაც არ ასრულებენ სუნთქვით ფუნქციებს – ისინი სხვა არაფერია, თუ არა ნაოჭები, რომლებიც შემდგომში გარდაიქმნებიან ხახად. კუდიც ილუზიაა; ემბრიონის ხერხემალს განვითარების ყველა სტადიაზე აქვს ოცდაცამეტი მალა, არც მეტი, არც ნაკლები.

ოდესლაც თვლიდნენ, რომ ადამიანის ორგანიზმში 180 რუდიმენტული ორგანოა, რომლებიც, თითქოს, მემკვიდრეობით გადმოეცათ წინაპრებისაგან და არავითარ სასარგებლო ფუნქციას არ ასრულებენ. ასეთ ორგანოდ მიიჩნევდნენ, მაგალითად, მკერდუკანა ჯირკვალს (თიმუსი). შემდეგ აღმოჩნდა, რომ სიცოცხლის საწყის ეტაპზე იგი უზრუნველყოფს იმუნური სისტემის ფორმირებას და ფუნქციონირებას.

XIX საუკუნის ბოლოს პოპულარული იყო “ნადირობა თავის ქალებზე” – ეძებდნენ ადამიანის ე.წ. წინაპართა გაქვავებულ ნაშთებს. ამ “მოდასთან” დაკავშირებით გაჩნდა კარგად მოფიქრებული პილტდაუნის ადამიანის ტიპის ფალსიფიკაცია, ნებრასკას ადამიანის “აღმოჩენა” ნამარხი ღორის კბილის საფუძველზე. პროფესორმა უ. ტომფსონმა სწორად შენიშნა: “დარვინიზმის წარმატებამ გამოიწვია მორალის დაცემა მეცნიერებაში” [35].

ითვლება, რომ დედამიწის მოსახლეობა იზრდება დაახლოებით 2%-ით წელიწადში. ყველაზე მოკრძალებული მატების ტემპის დროსაც კი (0,5% წელიწადში) დედამიწის მოსახლეობა საწყისი ოთხი ადამიანიდან (ნოე და მისი ოჯახი) მიაღწევდა დღევანდელ რაოდენობას ოთხნახევარი ათასი წლის განმავლობაში. კაცობრიობა 200 000 წლის რომ ყოფილიყო, როგორც ამას თვლიან ანთროპოლოგები, მაშინ ძნელი წარმოსადგენი არ უნდა იყოს, თუ როგორ ჭარბად იქნებოდა დასახლებული დედამიწა, როგორც იტყვიან, ნემსიც ვერ ჩავარდებოდა მინაზე.

ნამარხების კვლევამ ტვინის სკანირების აპარატურის საშუალებით აჩვენა, რომ ადამიანი, როგორც ორფეხა არსება, ძირეულად განსხვავდება მაიმუნისგან. გენეტიკოსთა გამოკვლევებმა აჩვენა, რომ კაცობრიობა – ერთი ოჯახია, ვინაიდან ყველა ჩვენ საკმაოდ მოკლე პერიოდში წარმოვიშვით ბიოლოგიური წინაპარი წყვილისგან. მოლეკულური ბიოლოგიის თვალსაზრისით თევზები, ამფიბიები, რეპტილიები, ძუძუმწოვრები და თვით ადამიანიც თანაბრად არიან დაცილებულნი სიცოცხლის უმარტივესი ფორმებისგან – ბაქტერიებისგან. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ თითოეული ფორმა შეიქმნა დამოუკიდებლად და არა წინაპარი ფორმების განვითარებით.

ადამიანის ტვინში დაახლოებით 10-12 მილიარდი ნერვული უჯრედია (ნეირონები), რომლებიც დაკავშირებულია 400 ათას კილომეტრიან 10 ათას სხვა ნერვულ უჯრედთან ურთულესი ბადით, რაც, საერთო ჯამში, შეადგენს 100 ტრილიონ კავშირს, რის წყალობითაც ჩვენ შეგვიძლია ფიქრი, ფანტაზირობა, ოცნება... ტვინი წამში ამუშავებს მილიონზე მეტ ინფორმაციას. თუ შევკრებთ ყველა ინფორმაციულ პროცესს, რომლებიც მიმდინარეობს ცნობიერად თუ ქვეცნობიერად, მივიღებთ, რომ ადამიანის ტვინის მიერ ერთ დღეში დამუშავებული ინფორმაცია კაცობრიობის საერთო ცოდნას მილიონჯერ აღემატება. სალი აზრი ვერ ეგუება გამარტივებულ-მატერიალისტურ წარმოდგენებს იმის შესახებ, რომ ყოველივე ეს შემთხვევით, თავისთავად წარმოიშვა უსულო, მუდმივი მატერიის ქაოსისგან.

ევოლუციური იდეების სრულ უსუსურობაზე მეტყველებს, როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, ბუნების ერთ-ერთი ფუნდამენტური კანონი – თერმოდინამიკის მეორე საწყისი, რომლის თანახმად, ყველა ფიზიკური სისტემა მისწრაფვის დეზორგანიზაციისკენ, უნესრიგობისკენ, დაშლისკენ. ამ კანონს ძირშივე ეწინააღმდეგება ევოლუციური დოქტრინა ბუნებაში წესრიგისა და სირთულის თვითნებური ზრდის შესახებ (მაგალითად, დიდი აფეთქებით ქაოსმა დაბადა ურიცხვი ვარსკვლავი და გალაქტიკა, ხოლო უსიცოცხლო მატერიამ – სიცოცხლე). თერმოდინამიკის მეორე კანონის თანახმად სამყა-

რო მოძრაობს თავის დასასრულისკენ – სითბური სიკვდილისკენ, სრული ქაოსის მდგომარეობისკენ, მთელი მისი ენერგიის გადასვლისკენ თანაბრად განაწილებელ ენერგიად, ე.ი. უნესრიგოდ მოძრავ მოლეკულათა ენერგიად. სამყარო მუდმივი რომ ყოფილიყო, სითბური სიკვდილი კარგა ხნის წინ დადგებოდა. არ იქნებოდა ვარსკვლავები და ცივი ვარსკვლავთშორისი სივრცე. ტემპერატურა ყველგან თანაბრად ცივი იქნებოდა. მაშასადამე, სამყაროს დასაწყისი ჰქონია! მაგრამ თვითშექმნის იდეა ენინაალმდეგება თერმოდინამიკის პირველ კანონს, რომლის თანახმად, შეუძლებელია ენერგიის და მატერიის თავისთავად წარმოქმნა. ეს კი ნიშნავს, რომ სამყარო ასეთი მაღალორგანიზებული სახით ვილაცას უნდა შეექმნა.

სიცოცხლე ჩვენს პლანეტაზე, თავისი განუმეორებელი სირთულითა და ფორმათა განსაკუთრებული მრავალფეროვნებით, როგორც ამას დამაჯერებლად მოწმობს მეცნიერული მონაცემები, შეუძლებელია წარმოადგენდეს ქიმიური ევოლუციის შედეგს, ე.ი. ჯერ შედარებით მარტივი, შემდეგ კი უფრო რთული ბიოლოგიური მოლეკულების შემთხვევით წარმოქმნის შედეგს, რომლებიც შემდეგ კვლავ შემთხვევით ერთიანდებიან ცოცხალ უჯრედად. მეცნიერული ფაქტები იმაზე მეტყველებს, რომ უჯრედის ისეთი ფუნდამენტური კომპონენტების ჯაჭვების (პოლიმერების) თვითნებური აწყობა, როგორცაა ცილები და ნუკლეინის მჟავები, მათი რგოლებისგან (მონომერებისგან) – ამინმჟავებისა და ნუკლეოტიდებისგან – უბრალოდ შეუძლებელია.

ის ფაქტი, რომ ცოცხალი ორგანიზმები შეიცავენ ამინმჟავებისა და ნუკლეოტიდების ორიდან მხოლოდ ერთ ე.წ. სარკულ ფორმას, მთლიანად და ერთმნიშვნელოვნად გამოირიცხავს ცილებისა და ნუკლეინის მჟავათა შემთხვევით წარმოქმნას. ცოცხალი ორგანიზმების გარეთ კი ორივე სარკული ფორმა დაახლოებით თანაბარი რაოდენობით არსებობს. ცილებისა და ნუკლეინის მჟავების მოლეკულები უნდა შეიცავდეს თავიანთი მონომერების მკაცრად განსაზღვრულ თანამიმდევრობას, სხვაგვარად ეს იქნება არააქტიური, “უაზრო”

მოლეკულები, რომლებიც ვერ შეასრულებენ თავიანთ ფუნქციას. მაგალითად, ცილის მოლეკულაში განსაზღვრული თანამიმდევრობით 500 ამინმჟავას შემთხვევით დაკავშირებას გააჩნია 1 შანსი  $10^{950}$ -იდან. ეს მოვლენა კი აბსოლუტურად წარმოუდგენელია. მოვლენის ალბათობა, რომელსაც აქვს 1 შანსი  $10^{50}$ -იდან, ნულად ითვლება. ამგვარად, შემთხვევით არც ბიომოლეკულებს, არც უჯრედის სტრუქტურებს, არც თვით უჯრედებს წარმოქმნა არ შეუძლიათ, არაფერი რომ არ ვთქვათ იმაზე, რომ ცოცხალი უჯრედი აღჭურვილია გაყოფის, ნუკლეინის მჟავებში ჩანერილი პროგრამით ცილების სინთეზის, ორგანული ნივთიერებებიდან ენერჯის ამოღების ურთულესი მექანიზმებით. ვინ მოახდინა მათი დაპროექტება და სიცოცხლედ განსახიერება? თუ ადამიანის გონებამ ვერ შეძლო ლაბორატორიაში სიცოცხლის შექმნა, განა შეიძლება გვჯეროდეს, რომ უგუნურ მატერიას ეს როდესმე შეძლებოდა? ნებისმიერი ორგანიზმის სტრუქტურა სხვადასხვა ორგანოებისგან (ღვიძლი, თირკმლები და ა.შ.) შედგება. ისინი კი, თავის მხრივ, შედგებიან უჯრედებისგან. უჯრედი წარმოადგენს ათასობით ბიომოლეკულათა ნაკრებს. ერთი უმნიშვნელო ცვლილებაც კი ხელს უშლის უჯრედის ნორმალურ ფუნქციონირებას. წარმოუდგენელია, ბიომოლეკულას განეცადა ევოლუცია მცირე ცვლილებათა თანამიმდევრობის გზით.

ნუკლეინის მჟავებში ჩადებულია გენეტიკური ინფორმაცია კოდის სახით, რომელიც ერთნაირია ყველა ცოცხალი ორგანიზმისთვის. ინფორმაცია არ შეიძლება წარმოიშვას შემთხვევითი პროცესების ხარჯზე, იგი გულისხმობს გონიერ ჩანაფიქრს. ცოცხალ უჯრედში ყველა მოლეკულა ერთმანეთთან შეთანხმებულად მოქმედებს. თითოეული კონსტიტუციური მოლეკულა მთლიანად დაკავებულია მხოლოდ იმით, რომ უჯრედმა იარსებოს და გამრავლდეს. მაგალითად, უჯრედში ცილოვანი მოლეკულის სინთეზისთვის საჭიროა ასობით სხვა განსხვავებული ცილები, რომლებიც შეთანხმებულად მოქმედებენ ნუკლეინის მჟავებთან ერთად. ძნელი წარმოსადგენია პირველი პროტოუჯრედი, რომელშიც ეს პროცესი ჯერ კიდევ

არ იყო დასრულებული. ეს კომპლექსური ფუნქცია ძალიან რთულია იმისათვის, რომ იგი შემთხვევით წარმოშობილიყო.

დედამინაზე სიცოცხლის განვითარების სცენარი, ევოლუციური თეორიის მიხედვით, უნდა ეყრდნობოდეს მრავალრიცხოვან გარდამავალ (“მარტივი” ორგანიზმებიდან “რთულ” ორგანიზმებამდე) ფორმათა ნარჩენების ნამარხების არსებობას. მაგრამ ასეთი ფორმები დედამინის მატყანეში არ არსებობს, ისევე როგორც არ არსებობს შუალედი რგოლები მაიმუნიდან ადამიანამდე გამოგონილ ევოლუციურ ჯაჭვში.

სამყაროში საოცარი ჰარმონია, განსაცვიფრებელი დიზაინი, ფერთა და ბგერათა უბადლო სიმდიდრე სუფევს. ბუნებაში ჩვენ ვხედავთ გენიალურ საინჟინრო მოწყობილობებს, როგორებიცაა მხედველობითი და სმენითი სისტემები, თავდაცვისა და თავდასხმის ელექტრული ორგანიზმები, ექოლოკაციური სისტემები, გადაადგილების რეაქტიული სისტემები, საფრენი აპარატი და მრავალი სხვა.

ევოლუციურ ჰიპოთეზას, რომლის თანახმად ევოლუციის მამოძრავებელ ძალას წარმოადგენს მემკვიდრეობით მიღებული სასარგებლო ნიშან-თვისებათა ბუნებრივი შერჩევა, რომლებიც ორგანიზმებს უპირატესობას ანიჭებს არსებობისათვის ბრძოლაში, არ შეუძლია ახსნას, მაგალითად, ისეთი რთული ორგანოს გაჩენა, როგორიც თვალია. განა შესაძლებელია, რომ თანმიმდევრულად წარმოქმნილიყო მისი ყველა სტრუქტურა (ბროლი, რქოვანა, ბადურა ფოტორეცეპტორებით და სხვ.), თუ სათითაოდ ისინი ორგანიზმს არავითარ უპირატესობას არ ანიჭებენ? “ნაწილობრივ ჩამოყალიბებული” ორგანოს არ შეუძლია ფუნქციონირება და როგორც ანომალია, სიმახინჯე და ორგანიზმისთვის ზედმეტი ტვირთი გაუქმდება ბუნებრივი შერჩევით. არავითარ მილიონ წელს და არავითარ შემთხვევითობას არ შეუძლია შექმნას ის უმაღლესი ტექნოლოგიები და შესანიშნავი დიზაინი, რომელთაც ჩვენ ვხედავთ ბუნებაში.

გასაოცარია მცენარეთა ფოტოსინთეზის მექანიზმი, რომლის საშუალებით ხდება მზის ენერჯიის დაგროვება ორგანულ მოლეკულებში. რომელმა გენიალურმა ინჟინერმა შე-



დლო ამ მექანიზმების პროექტირება და მათი სიცოცხლედ გადაქცევა? სალი აზრი გვკარნახობს, რომ შეუძლებელია ეს თანისთავად მომხდარიყო.

ევოლუციური თეორიის საწინააღმდეგოდ მეტყველებს, მაგალითად, “ბომბდამშენი ხოჭო”. ეს მწერი მტერს, თავდასხმის შემთხვევაში, ბომბავს მდულარე შხამიანი სითხით, რომელიც მყისვე იქცევა გაზისებრ ღრუბლად. ხოჭოს სხეულში აქვს რეზერვუარი, რომელშიც სპეციალური ჯირკვლებიდან გამოიყოფა ორი ნივთიერება – წყალბადის ზეჟანგი და ჰიდროქინონი ნეიტრალიზატორთან (მათი ურთიერთმოქმედების ასაცილებლად) ერთად. საშიშროების შემთხვევაში იხსნება კუნთის სარქველი და ეს ნივთიერებები ხვდებიან გაქვავებულ “წვის კამერაში”, რომელიც ორ ფერმენტს შეიცავს. ეს ფერმენტები აკატალიზებენ წყალბადის ზეჟანგის და ჰიდროქინონის ურთიერთმოქმედების რეაქციას, რომლის შედეგად წარმოიქმნება ქინონი. ნეიტრალიზატორი იბლოკება. რეაქციას თან ახლავს აფეთქება და შხამიანი სითხის გამოტყორცნა სპეციალური “ლულიდან”. სრულიად ნათელია, რომ ასეთი რთული და სპეციფიკური მექანიზმი მუშაობს მხოლოდ ყველა კომპონენტის არსებობისას, რაც შეუძლებელია თანდათანობით წარმოქმნილიყო. მორეაგირე ნივთიერებათა კონცენტრაციებში სულ რაღაც 1%-ის შეცდომის შემთხვევაში მთელი მექანიზმი ეფექტურობას კარგავს. როგორ შეიძლება ევოლუციური თეორიით აიხსნას ნეიტრალიზატორის ჩამოყალიბება (ნივთიერების ტიპი, კონცენტრაცია, საჭირო ადგილას და საჭირო მომენტში ბლოკირება)? ასეთი ექსპერიმენტირების პროცესში ხოჭოს ნასახიც არ დარჩებოდა.

განვიხილოთ თუნდაც ფუტკრის არქიტექტორული შედეგრი – ფიჭა. რატომაა იგი ექვსკუთხა? იმიტომ რომ იგი ყველაზე იდეალური გეომეტრიული ფორმაა ფართობის მაქსიმალურად გამოსაყენებლად; მათი აშენება მინიმალური რაოდენობის მასალით შეიძლება. ფიჭის უჯრედის შვიდი მეასედი მილიმეტრის სისქის კედლები იმდენად მტკიცეა, რომ 1 კილოგრამი ფიჭა უძლებს 25 კილოგრამ თაფლს.

აღწერილია საოცარი შემთხვევა. XVIII საუკუნის დასაწყისში მათემატიკოსებმა დიფერენციალური გამოთვლებით აჩვენეს, რომ ექვსკუთხედიანი უჯრედების ასაგებად, მასალის უმცირესი რაოდენობით, აუცილებელია, რომ დიდი კუთხე იყოს  $106^{\circ}26'$ , ხოლო მცირე  $70^{\circ}34'$ . ფუტკრის ფიჭაში კუთხეების გაზომვისას აღმოჩნდა, რომ ეს კუთხეები შეადგენს  $109^{\circ}28'$ -ს და  $70^{\circ}32'$ -ს. მართალია, სხვაობა ძალიან მცირეა, მაგრამ მეცნიერული კორექტურობისათვის დაიწყეს ამ განსხვავების მიზეზის ძებნა. გამოირკვა, რომ მათემატიკოსთა შეცდომა მდგომარეობდა იმდროინდელი ლოგარითმული ცხრილების უზუსტობაში. ასე “შეასწორეს” ფუტკრებმა XVIII საუკუნეში ლოგარითმული ცხრილები.

ფუტკარი შესანიშნავი მფრინავია. მას შეუძლია მყისიერი აფრენა და დაჯდომა, გაჩერდეს ჰაერში ნამში 240-260-ჯერ ფრთების მოქნევით. შეუძლია ასწიოს საკუთარი სხეულის ტოლი წონა. თანამედროვე საბარგო თვითმფრინავები ძალიან შორსაა ასეთი კონსტრუქციებისგან.

სრულიად განსაცვიფრებელია ფუტკრების ზოგიერთი თავისებურებანი. რამდენიმე კილომეტრით დაცილებული მდელოდან ყვავილებით სკაში დაბრუნებული ფუტკარი სხვა ფუტკრებს გადაცემს ინფორმაციას მისი ადგილმდებარეობის შესახებ. ამას იგი აკეთებს ფიჭაზე უცნაური ცეკვის შესრულებით – ისეთ ბრუნს აკეთებს, რომ მისი ღერძი მიმართულია ყვავილებული მდელოს მიმართულებით. მისი გარემომცველი ფუტკრები იმახსოვრებენ ამ მარშრუტს და ზუსტად მიფრინავენ ნექტრისკენ.

მეორე მაგალითი. სკისგან მოშორებით მოათავსეს ჭურჭელი შაქრის სიროფით. როცა ფუტკრებმა სიროფს მიაგნეს, ჭურჭელი გადაადგილეს განსაზღვრული მანძილის დაშორებით, შემდეგ კვლავ იმავე მანძილის დაშორებით და ასე მრავალგზის. მორიგი გადაადგილებისას აღმოჩნდა, რომ ახალ ადგილზე ფუტკრები უკვე მიფრენილიყვნენ და ელოდებოდნენ სიროფს. ფუტკრებმა იცოდნენ, რომ მანძილი თანაბრად იზრდებოდა განსაზღვრული მანძილით და გამოთვალეს, თუ სად უნდა ყოფილყო სიროფი. შეუძლებელია, რომ ფუტკრების

ეს მრავალრიცხოვანი თავისებურებანი შემთხვევით, თანდა-თანობით შექმნილიყო. ფუტკრის ოჯახი თავის ევოლუციურ განვითარებაში დიდი ხნის წინ გადაშენდებოდა, რადგან ცალ-ცალკე ან დაუმთავრებელი სახით ყველა ფენომენალური უნარი, თავისებურებანი უსარგებლო იქნებოდა. ისინი ეფექტურ-ნი არიან მხოლოდ დასრულებული სახით და ყველა ერთად. ავილოთ, მაგალითად, მწერიჭამია მცენარეები, რომლებიც გამოყოფენ საჭმლის მომნელებელ წვენებს და მწერების დასა-ჭერად ზუსტი მონყობილობა გააჩნიათ; ფოთლებიანი ჩამკეცი ხაფანგი, რომელიც მყის მოდის მოქმედებაში, როგორც კი მწერი დააჯდება მას. მსხვერპლი მწებვარე ფოთოლს სასიკ-ვდილოდ ენებება. ამის შემდეგ დამჭერი ბუშტებით (რომლებ-შიც შემცირებული წნევაა) ინოვენ მწერებს. მცენარეები მსხვერპლის მოსაზიდად სპეციალურ ქიმიურ ნივთიერებებს გამოყოფენ. ცხადია, ეს უნიკალური მონყობილობა იმუშავებს იმ შემთხვევაში, თუ ყველა მისი ნაწილი დასრულებული სა-ხით არსებობს მცენარეში.

უამრავი მტკიცება არსებობს ცოცხალ ბუნებაში, რომ ძლევამოსილმა შემოქმედმა ყველა ცოცხალი არსება შექმნა უკვე დასრულებული სახით ყველა თავისებურებითა და გარე-მოს განსაზღვრულ პირობებში სიცოცხლისათვის აუცილებე-ლი მონყობილობით. ორგანიზმის ფუნქციონირებისათვის აუ-ცილებელია ყველა თვისების, სტრუქტურის და თვისების ერ-თდროულად წარმოქმნა. არავითარ ევოლუციურ მოდელს არ შეუძლია ახსნას ფორმათა განსაცვიფრებული მრავალფე-როვნება ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროში. გარდა ამისა, არ არის აღმოჩენილი გარდამავალი ფორმები, რომლებიც და-ადასტურებდნენ ევოლუციურ გადასვლებს ცოცხალ არსება-თა საოცარ თვისებათა და თავისებურებათა ფორმირებაში. პალეონტოლოგიაში არ არის ცნობილი სხვადასხვა კისრის მქონე ნამარხი ჟირაფების ნარჩენები. არავითარ მილიონო-ბით წელს და ბრმა შემთხვევითობას არ შეუძლია უსიცოც-ხლო მატერიის ქაოსიდან მოგვცეს უბადლო საინჟინრო გა-დანყვეტილებები, უმაღლესი ტექნოლოგიები და შესანიშნავი დიზაინი, რასაც ჩვენ ცოცხალ ბუნებაში ვხვდებით.

სიცოცხლე უმაღლესი ხელოვნების უბადლო ნიმუშია. რაც უფრო ღრმად ვწვდებით ცოცხალი უჯრედის საიდუმლოებებს, მით უფრო გაოცებას იწვევს, თუ როგორ წარმოუდგენლად რთულად არის იგი მოწყობილი. როგორც მიკრობიოლოგი მაიკლ დენტონი ამბობს – უჯრედის სამყარო “უმაღლესი ტექნოლოგიებისა და განუმეორებელი სირთულის სამყაროა”, რომელსაც ვერ შეედრება ადამიანის გონებით შექმნილი ვერც ერთი ნაწარმოები. დარვინისტები კი გვთავაზობენ გვჯეროდეს ქიმიური ევოლუციისა: ოთხი მილიარდი წლის წინ დაიწყო ბიოლოგიური მოლეკულების შემთხვევით წარმოქმნა, ჯერ მარტივის, შემდეგ შედარებით რთულის, რომლებიც ასევე შემთხვევით გაერთიანდნენ და წარმოქმნეს უჯრედი.

გენიალურმა ფრანგმა ქიმიკოსმა, მიკრობიოლოგიის, ვირუსოლოგიის, იმუნოლოგიის ფუძემდებელმა ლუი პასტერმა აჩვენა სიცოცხლის თვითჩასახვის შეუძლებლობა და დაამკვიდრა პრინციპი “ყოველივე ცოცხალი ცოცხლისგან”. ევოლუციონისტებმა იხტიბარი არ გაიტეხეს და განაცხადეს, რომ მილიარდი წლების წინ ბუნებრივი პირობები დედამიწაზე სრულიად განსხვავებული იყო და სიცოცხლე არაორგანული მატერიისგან წარმოიშვა.

მთელი ინფორმაცია ცოცხალი ორგანიზმის სტრუქტურის, თვისებებისა და ფუნქციების შესახებ ჩანერილია უჯრედის ბირთვის ქრომოსომებში. ქრომოსომა წამოადგენს დეზოქსირიბონუკლეინის მუავას (დნმ) ორმაგ სპირალურად დახვეულ ჯაჭვს (პოლიმერი), რომლის რგოლებია (მონომერები) ნუკლეოტიდები. ისინი ოთხი სახისაა. დნმ-ის მონაკვეთი არის გენი. მასში კოდირებულია რომელიმე ერთი ცილის სტრუქტურა, რომელიც უჯრედში თავის ფუნქციას ასრულებს. ადამიანის ორგანიზმი ათეული ათასობით სხვადასხვა ცილას შეიცავს. დნმ-ის ყველა ინფორმაცია უშეცდომოდ, ზუსტად უნდა იყოს წაკითხული და გადაცემული ცილის ბიოსინთეზის ადგილზე უჯრედში. დნმ-ის მოლეკულაში ინფორმაციის სიმკვრივე უზარმაზარია, იგი  $10^{13}$ -ჯერ მეტია, ვიდრე ყველაზე თანამედროვე ელექტრონულ მიკროსქემებში. დნმ,

ყველაზე ცნობილ სისტემასთან შედარებით, ინფორმაციის შენახვის ყველაზე ეფექტური სისტემაა.

თანამედროვე დარვინისტები ევოლუციის “მამოძრავებელ ძალად” მუტაციებს მიიჩნევენ. მუტაცია მემკვიდრული (გენეტიკური) ინფორმაციის შემცველი სტრუქტურის ცვლილებაა, რომელიც შეიძლება მოხდეს როგორც თვითნებურად, ისე ე.წ. მუტაგენური ფაქტორების (რადიაციული გამოსხივება, ულტრაიისფერი სხივები, ზოგიერთი ქიმიური ნივთიერება, მაღალი ტემპერატურები და სხვ.) ზემოქმედებით. სპონტანური მუტაციები ძალზედ უმნიშვნელოა, რადგან უჯრედს გააჩნია მათგან დაცვის დამატებითი მექანიზმები.

ევოლუციონისტები (ყველა ფაქტის საწინააღმდეგოდ) ამტკიცებენ, რომ დადებითი მუტაციები ქმნიან ახალ ნიშანთვისებებს, რომლებიც ზრდიან ორგანიზმების მდგრადობას და შემგუებლობას გარემოსადმი. ახალ ნიშან-თვისებათა გაჩენა ინვესს ახალ სახეობათა წარმოქმნას. მაგრამ მუტაცია ყოველთვის ინვესს გენეტიკური მასალის გაფუჭებას ან მისი ნაწილის დაკარგვას და ახალი (დამატებითი) გენეტიკური ინფორმაციის შექმნას. მუტაციის მატარებლები ხასიათდებიან დაბალი სიცოცხლის უნარიანობით და უმრავლეს შემთხვევაში უნაყოფონი არიან. კრეაციონისტები არ უარყოფენ მიკროევოლუციას, ე.ი. ორგანიზმებში ამა თუ იმ ნიშან-თვისებათა ცვალებადობას სახეობის საზღვრებში. კრეაციული მოდელის თანახმად, ღმერთმა იმთავითვე შექმნა ორგანიზმთა ჯგუფები “თავისი გვარისდა მიხედვით”, ე.ი. თავიანთ განსაზღვრულ გენეტიკურ ჩარჩოებში. და თითოეულ ნიშან-თვისებაში ჩადო მისი ცვალებადობის მნიშვნელოვანი პოტენციალი. ამან კი ორგანიზმებს საშუალება მისცა, შეგუებოდნენ გარემოს სხვადასხვა პირობებს. საეჭვოა, მუტაცია ევოლუციის მამოძრავებელ ძალად ჩაითვალოს. იგი არ წარმოქმნის ახალ სახეობას და გვარს. ადამიანი ფართოდ იყენებს ხელოვნურ შერჩევას ცხოველთა და მცენარეთა მრავალრიცხოვანი ჯიშის მისაღებად. ხელოვნური “სახეობათშორისო” ჰიბრიდები კი არასიცოცხლისუნარიანნი და უნაყოფონი აღმოჩნდნენ [36].

უნიკალური წიგნია ბიბლია. ვერც ერთი წიგნი ვერ შეედრება მას პოპულარობით. იგი თარგმნილია მსოფლიოს ორი ათას ენაზე. იგი იწერებოდა 1600 წლის განმავლობაში (60 თაობა) 41 ავტორის მიერ, და, მიუხედავად იმისა, რომ ასობით თემას მოიცავს, მას გასაოცარი მთლიანობა და სიმწყობრე გააჩნია. ბიბლია როგორც ისტორიულად, ისე გეოგრაფიულად აბსოლუტურად ზუსტია, რაც დასტურდება სამეცნიერო ნყარობით და არქეოლოგიური გათხრებით.

არც თუ ისე დიდი ხნის წინ მეცნიერთა წრეში პოპულარული იყო თვალზარისი იმის შესახებ, რომ ბიბლია წარმოადგენს მხოლოდ ძველი მითებისა და ლეგენდების კრებულს და ამის გამო მას სარწმუნო ისტორიულ წყაროდ არ მიიჩნევენ. ასეთი მიდგომის ერთ-ერთი მომხრე იყო გამოჩენილი არქეოლოგი უილიამ რამსეი. როცა მან დაიწყო არქეოლოგიური გათხრები მცირე აზიის რაიონში, დარწმუნებული იყო, რომ “მოციქულთა საქმეებში” (ახალი აღთქმის წიგნი) მხოლოდ ლეგენდები შედიოდა და ამიტომ ამ რაიონის იქ მოცემულ აღწერას არავითარი ისტორიული ღირებულება არ გააჩნდა. თუმცა, მრავალწლიანი კვლევების საფუძველზე მეცნიერმა აღმოაჩინა, რომ წიგნში მოცემული ცნობები გასაოცრად ზუსტია უმცირეს დეტალებშიც კი [37]. ამ აღმოჩენამ ისეთი ზეგავლენა მოახდინა რამსეიზე, რომ დაწერა შემდეგი სახელწოდების წიგნი: “ახალი აღთქმის ახალი კვლევების შედეგები”, სადაც მეცნიერი წერდა: “რაც უფრო მეტად ვსწავლობდი მოციქულთა საქმეების წიგნს და წლიდან წლამდე ბერძულ-რომაული ცივილიზაციის წეს-ჩვეულებებს, მით უფრო აღფრთოვანებაში მოვდიოდი ლუკას მონათხრობით. ყველაზე სკურპულოზური შემოწმებითაც კი მისი სიტყვები უფრო ზუსტი აღმოჩნდა, ვიდრე სხვა ისტორიკოსთა ნაწერები” [38]. არქეოლოგიის განვითარებამ XX საუკუნეში კიდევ უფრო მეტი ნათელი მოჰფინა ბიბლიის ისტორიულ უტყუარობას.

არქეოლოგი უილიამ ოლბრაიტი, რომელიც პალესტინაში დიდი ხნის განმავლობაში აწარმოებდა გათხრებს, წერდა: “თითოეული არქეოლოგიური აღმოჩენა სულ უფრო და უფრო ადასტურებს ბიბლიის, როგორც ისტორიული წყაროს, უტყუ-

არობას” [39]. მაგალითად, დიდი ხნის განმავლობაში ისტორიკოსებს ეჭვი ეპარებოდათ მეფე დავითის არსებობაში, რომლის შესახებ საუბარია ძველ აღთქმაში, რადგან იმ პერიოდის ისტორიაში მის შესახებ ხსენებაც არ იყო. მხოლოდ 1993 წელს ისრაელში აღმოჩენილ იქნა ქვა წარწერით “დავითის სახლი” და “ისრაელის მეფე”, რომელიც თარიღდება IX საუკუნით ჩვენს წელთაღრიცხვამდე [40]. 25 ათასი ადგილის არქეოლოგიურმა გათხრებმა დაადასტურა ბიბლიაში აღწერილი ფაქტების და მოვლენების ისტორიულობა. არქეოლოგებმა სწორედ ბიბლიური მონაცემების საფუძველზე აღმოაჩინეს მრავალი უძველესი ქალაქი, მაგალითად, ქალდეველთა ური და ნინეფია. მრავალი პერსონაჟი, რომელთაც კრიტიკოსები მითიურად თვლიდნენ არქეოლოგიური გათხრების საფუძველზე გახდნენ რეალურ ისტორიულ პირებად. არცერთ ნყაროში ხეტები ნახსენები არ ყოფილა. მხოლოდ ბიბლიაში იყო აღწერილი ისინი როგორც შორეული წარსულის ძღვევამოსილი იმპერია.

ასევე კონკრეტული და აბსოლუტურად ზუსტია ბიბლიური წინასწარმეტყველებანი. მაგალითად, ზუსტად ასრულდა დანიელ წინასწარმეტყველის წიგნში მოცემული წინასწარმეტყველება უდიდეს მსოფლიო სახელმწიფოთა (ბაბილონის იმპერია, მიდია-სპარსეთი, საბერძნეთი, რომის იმპერია) შესახებ. ზუსტად სრულდება წინასწარმეტყველება ებრაელ ხალხზე. ასევე საოცარია დეტალური აღსრულება წინასწარმეტყველებისა, რომელიც ეხება შემდეგი ქალაქების ბედს: ბაბილონი, ტვიროსი, ციდონი, ლაზა, აშკელონი, მემფისი, ფივი და სხვ. ესაია წინასწარმეტყველმა 150 წლით ადრე იწინასწარმეტყველა, რომ ბაბილონის ტყვეობაში მყოფ ებრაელებს სამშობლოში დაბრუნების ნებას დართავდნენ და ამას გააკეთებდა სპარსეთის მეფე კიროსი. იმ დროს სპარსეთი ძალიან სუსტი იყო და ვერავინ წარმოიდგენდა, რომ იგი ბაბილონის იმპერიას დაიპყრობდა. წინასწარმეტყველმა მეფის სახელიც დაა-

სახელა\*. ძველ აღთქმაში სამასზე მეტი აღსრულებული წინასწარმეტყველებაა მოცემული იესო ქრისტეს შესახებ, რომელიც ზუსტად აღსრულდა. სულ ბიბლია შეიცავს 6408 წინასწარმეტყველებას, რომელთაგანაც 3268 უკვე ასრულდა. მაგალითად, ერთ-ერთი მათგანი დიდი ხანი არ არის, რაც ასრულდა. საქმე ეხება ჩერნობილის ტრაგედიას\*\*. ბიბლიაში მოცემულია ატომური კატასტროფის სურათი და მითითებულია ადგილსამყოფელი: “მესამე ანგელოზმა დაუკრა ბუკი და ციდან ჩამოვარდა დიდი ვარსკვლავი, გახურებული ჩირალდანივით იწვოდა, და დავარდა მდინარეების მესამედ ნაწილზე და წყალთა წყაროებზე. ამ ვარსკვლავის სახელი იყო აბზინდა; და წყლების მესამედი ნაწილი აბზინდად იქცა და დიდძალი ხალხი დაიხოცა წყლებისაგან, ვინაიდან მწარე გახდნენ ისინი” (გამოცხადება იოანესი, 8:10,11). აბზინდა შხამიანი მცენარის სახელწოდებაა. მას ძველ სლავურად “ჩერნობილი” ეწოდება.

ბიბლია გვანვდის ზუსტ ინფორმაციას, რომლებიც თანამედროვე მეცნიერულ წარმოდგენებს არ ეწინააღმდეგება. ზოგიერთ საკითხში ბიბლია საუკუნეებით და ათასწლეულებითაც წინ უსწრებს მეცნიერებას.

მატერია შექმნილია ენერგიისგან (ებრ. 11:3; დაახ. 61 ახ.წ.);

დედამინა მრგვალია, გარშემორტყმული ატმოსფეროს თხელი ფენით, რომლის ქვეშაც შესაძლებელია სიცოცხლე (დაბ. 40:22; დაახ. 732 ძვ.წ.);

დედამინას არ გააჩნია საყრდენი სივრცეში; დედამინის გარშემო უფსკრულია (იობ. 26:7; დაახ. 1473 ძვ.წ.);

დედამინის გული გავარვარებულია (“ცეცხლისგან არის სახეცვლილი”); ზღვის ფსკერი არ არის სწორი (ზღვები მთებზეა მოთავსებული); დედამინის ქერქი მოძრავია (ფს. 104:6,8; 460 ძვ.წ.);

---

\* დაწვრილებით იხ.: გ. კაჭარავა. ბიბლიურ წინასწარმეტყველებათა აღსრულება. თბილისი, გამომც. “დია”, 2001.

\*\* რ. გახოკიძე. გზა ხსნისა. თბილისი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომც., 1991, გვ. 57-58.



ატმოსფერო შედგება ნივთიერებისგან და არ არის უსაზღვრო (დაბ. 1:2, 6-8; 1513 ძვ.წ.);

დღე-ღამის, ქარის ციკლორობა, წყლის ნრებრუნვა ბუნებაში (ეკ. 1:5-7; 1000-მდე ძვ.წ.);

ღრუბლები წყლისგან შედგება და ანაორთქლისგან წარმოქმნება (იობ. 36:27; დაახ. 1473 ძვ.წ.);

ფრინველთა სეზონური მიგრაცია (იერ. 8:7; 580 ძვ.წ.).

რა არის მეცნიერება? როგორია მისი როლი სამყაროს სურათის ფორმირებაში? როგორია მისი როლი თანამედროვე მსოფლიოში? ამ ფილოსოფიური საკითხების განხილვა თანახმაა თანამედროვე მეცნიერების ჩამოყალიბებასა და განვითარებას და წარმოადგენდა როგორც თვით მეცნიერების, ისე იმ ცივილიზაციის თავისებურებათა გაცნობიერების აუცილებელ ფორმას, რომლის ჩარჩოებშიც სამყაროსადმი მეცნიერული დამოკიდებულება გახდა შესაძლებელი.

ყველაზე ზუსტი მეცნიერება მათემატიკა ეფუძნება აქსიომებსა და პოსტულატებს, რომელთა დამტკიცება შეუძლებელია და რომელთაც მხოლოდ რწმენით იღებენ. ჭეშმარიტად სწორია წმინდა ბასილი დიდი, რომელიც ამტკიცებს, რომ მეცნიერებაში “რწმენა უსწრებს ცოდნას”. მეცნიერულ ცოდნაში ყველაფერი ძირითადი და უმთავრესი დაუმტკიცებელია და წარმოადგენს რწმენის აქტს. მეცნიერება, რომელიც დღეს ითვლება ადამიანის მოღვაწეობის ყველაზე ზუსტ და მტკიცებად სფეროდ, შედგება არა მარტო ფაქტებისა და ემპირიული მონაცემებისგან (რომლებიც ჯერ კიდევ არ გვაძლევენ მეცნიერულ ცოდნას), არამედ შეიცავს სპეკულატიურ მსჯელობებს, რომელთა შესახებ მუდმივად შეიძლება დავა, რადგან შეუძლებელია ფილოსოფიური მსჯელობების გარეშე მისი განვითარება. ის, რომ ზუსტ მეცნიერებას არ შეუძლია მათემატიკური სიზუსტით დაამტკიცოს ძირითადი რელიგიური ჭეშმარიტება, მიუთითებს მხოლოდ შემეცნების მეცნიერული მეთოდის შეზღუდულობაზე. რელიგიური ჭეშმარიტებანი, მათი ზუსტი მათემატიკური მტკიცების შეუძლებლობის გამო, ადამიანის თავისუფალი ნების საგანი ხდება.

მიუხედავად იმისა, რომ მატერიალიზმის, ევოლუციონიზმისა და ათეიზმის იდეები მყარად დამკვიდრდა საზოგადოებრივ ცნობიერებაში, განათლების სისტემაში და პოლიტიკაში, მეცნიერებამ დააგროვა უზარმაზარი ინფორმაცია, რომელიც მსგავს თეორიებს ადგილს არ უტოვებს.

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

- თერმოდინამიკამ დაადგინა, რომ სასარგებლო ენერგია დროთა განმავლობაში მცირდება და ნულისკენ მიისწრაფვის. სამყაროში კი ამ ენერგიის დიდი რაოდენობით არსებობა მიუთითებს მის შედარებით ახალგაზრდულ ასაკზე;

- მიკრობიოლოგიამ “უმარტივესი” ერთუჯრედიანი ორგანიზმების შესწავლით აჩვენა ასეთი რთული და აწყობილი მექანიზმების შემთხვევით წარმოშობის შეუძლებლობა;

- პალეონტოლოგიამ უძველესი ორგანიზმების ნამარხების მილიონობით ნარჩენებში სახეობების განვითარების გარდამავალი ფორმის ვერც ერთი მაგალითი ვერ იპოვა;

- გენეტიკამ აჩვენა, რომ მუტაციები გენეტიკურ დონეზე მხოლოდ დეგენერაციულ ხასიათს ატარებს და დნმ-ის ერთ მოლეკულაში ინფორმაციის რაოდენობა იმდენად დიდია, რომ მის შემთხვევით წარმოშობას ჩვენი სამყაროს ასაკზე მილიარდჯერ მეტი დროც კი არ ეყოფოდა;

- სისტემატიკამ დაადგინა, რომ ბუნებრივი გადარჩევა, პირველ რიგში, მიმართულია სახეობების არა ახალი, არამედ ძველი ნიშან-თვისებების შესანარჩუნებლად.

- თანამედროვე ქიმიის, ფიზიკის და ბიოლოგიის განვითარებამ დაამტკიცა ორგანიზმთა შემთხვევითი წარმოშობის შეუძლებლობა.

## RAMAZ GAKHOKIDZE

### THE UNITY OF SCIENCE, RELIGION AND PHILOSOPHY

#### Abstract

A battle experience for superiority between religion and science shows that a monopolistic effort of the solution of all problems from side as of science so the religion one, can not be effective. The science has no possibility to solve the question about origination or absolute. These questions belong to the philosophy and religions. As well it will not be resultant a religion effort to solve concrete scientific problems. This fact points to the inevitability of their coexistence and collaboration, especially today, when the global ecological catastrophe threatens to the mankind and it is forced to find a general way of self-preservation.

Confrontation of the religion with science and philosophy causes far-reaching psychological, moral and practical results, which are most negatively reflected on the human being. If there will not be created the united world ideology, the mankind never comprehend the real essence of life and creation.

Despite that the ideas of materialism, evolution and atheism are inculcated in the social consciousness, the science obtained tremendous information, disclaiming such theories system of education and politics.

#### ლიტერატურა:

1. R. Price. Science and the Bible 2001. [www.creation.crimea.com](http://www.creation.crimea.com).
2. К. Делокаров. Мировоззренческие основания современной цивилизации и ее глобальный кризис. Общественные наука и современность, 1994, № 2.
3. Л. Витгенштейн. Философские работы, ч.1. Москва, 1994, с. 484-485.
4. П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М.,1987, с. 222.

5. Ч. Таунс. Слияние науки и религии. «Диалоги современной науки». Москва, 1979, с.59.
6. A. Eddington. The Nature of Physical World. Cambridge, 1928, p. 350.
7. <http://www.ecsocman.edu.ru/data/573/958/1217/008--1-Delokarov.pdf>
8. К.-Г. Юнг. О психологии восточных религий и философии. Москва, 1994, с. 94.
9. D. Wilkerson. God, time and Stephen Hawking , London, W.W.W. Norton and Company, Inc.
10. R. Jastrow, New York, London, W.W. Norton and Company, 1992, p.21.
11. А. Рос. Наука открывает Бога, 2009, Изд-во «Источник жизни», пер. с англ.
12. М.Н. Hart. Habitable zones about main sequence stars. Icarus, 37, 1979, 351.
13. M. Rees. Just six numbers: The Deep Forces that Shape the Universe. New York, Basic Books, 2000, p. 47.
14. [www.assessor.ru/bill/spread.html](http://www.assessor.ru/bill/spread.html).
15. R.A. Lyttleton. Mysteries of the Solar System. Clarendon Press. Oxford, 1968, p. 110.
16. H. Patterson. Scientific American. Feb.1960, p. 123.
17. P.M. Steidl. The Earth, the Stars, and the Bible. Ground Rapids: Baker Book House, 1979, pp. 60-61.
18. T.G. Barnes. Origin and Destiny of the Earth's Magnetic Field. San Diego, 1973, p. 25.
19. M.A.Cook, Do Radiobiological Cloks Need Repair? Creation Research Society Quarterly, 1968, v.5, p. 70.
20. M.A.Cook. Where is the Earth's Radiogenic Helium? Nature, 1957, v.779, p.213.
21. J.C. Whitcomb, H.M. Morris. The Genesis Flood, 1961, Philadelphia Presbyterian and Reformed Company.
22. B.F. Alien. The Geologic Age of the Mississippi River. Creation Research Society Quarterly, 1972, v.9, pp.96-114.
23. H.S.Slusher. Some Astronomical Evidences for a Youthful Solar System. Creation Research Society Quarterly, 1971, v.8, pp. 55-57.

24. Chemical Oceanography, Ed. by J.P.Riley, G. Skirrow, New York, Academic Press, 1965, v.1, p164.
25. H. Cambing. Let the Oceans Speak. Creation Research Society Quarterly, 1974, v.11, pp.39-45.
26. H. M. Morris. The Scientific Case for Creation. San Diego, Creation-Life Publishers, 1982
27. ა. გაბოკიძე. 2-მეთილჰეპტანის სინთეზი გლუკოზიდან. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1942, ტ. 3, გვ. 521.
28. A. J. Monty White. How Old is The Earth? 1994, christine-fadhley.suite101.com/is-the-earth-as-old-as-scientists-believe-a191117.
29. M.A. Cook. Prehistory and Earth Models. London, Max Parrish, 1966.
30. Антарктический журнал, 1971, т.6, с.211.
31. Science, 1984, v.224, p. 58-61.
32. Science, 1963, v.141, p. 634-637.
33. T.L. Peve. Quaternary Strigraphic Nomenclature in Uniglaciated Central Alaska. USA, 1975, p.30.
34. Ch. Darwin, The Origin of Species. The New American Library, 1958, p. 202.
35. D. Rosevear. Origin of Man. Pamphlet 306, 1996.
36. Е. Титова. Эволюционное учение Дарвина – гимн материализму, или творение без Творца. с. 18-39.
37. W. W. Gasque, W. M. Ramsay. Archeological and New Testament Scholar. A Survey of His Contribution to the New Testament. Grand Rapids: Baker Boot House, 1996, p. 17
38. W. M. Ramsay. The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament, p. 89.
39. W. F. Albright. The Archeology of Palestine. Revised edition, Harmondsworth, Middlesex: Pelican Books, 1960, p.127.
40. M. Haughwout. www.markhaughwout.com/Bible/Tel\_Dan.htm.
41. „ფილოსოფიური ძიებანი“, VI, XI, XII.

*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ  
მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა და  
რელიგიათმცოდნეობის განყოფილებამ.*



**მამუკა დოლიძე**  
**MAMUKA DOLIDZE**  
 (თბილისი)

**მამუკა დოლიძე** – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი. მუშაობს ფენომენოლოგიის, ესთეტიკის, მხატვრული შემოქმედების პრობლემებზე. გამოქვეყნებული

აქვს წიგნები: „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). მ. დოლიძე არის მწერალი; გამოქვეყნებული აქვს რამდენიმე მხატვრული ნაწარმოები.

**ცოდვითდაცემის განცდა**

**(ფენომენოლოგიური ანალიზი)**

ბედისწერაზე ადამიანის გამარჯვების შესაძლებლობა ახალი აღქმით არის გახსნილი. სინანულის განცდაა მეგზურის შესაძლებლობის ამ ახალი ჰორიზონტისკენ. სინანული უსასრულოდ უკუფენილია წარსულში, როგორც სინანული დაკარგული სინმინდის მიმართ, უერთდება ანმყოს, როგორც ცოდვათა აღიარება და განცდა და წარმართულია მომავლისაკენ, როგორც რწმენა და ღვთის შემწეობის იმედი სრულყოფისაკენ.

გავარჩიოთ მონანიების ეს სამივე დროითი ფორმა ცალცალკე.

უხსოვარი წარსულისკენ უკუფენაში სინანული მისტიკის დაკარგულ სამოთხეს, მაგრამ ეს ნოსტალგიური უკუქცევა არ ხდება პირდაპირი აზრით - ხდება მისი გადატანა და გარდასახვა სხვა განცდაში. სინანული რომ პირდაპირ უკავშირდებოდეს კაცობრიობის ბიბლიურ ფესვებს, მაშინ იარსებებდა რაღაც ფატალური, წარსულის უსასრულობაში გამ-

ჯდარი აუცილებლობა და სინანული აღარ იქნებოდა სულის თავისუფალი შემოქმედების შედეგი. არადა, მონანიება თავისუფალი ქმედებაა მის სამივე ფაზაში. ამიტომ მონანიების მეტამორფოზის მიზანია სინანულის გამოთავისუფლება ცოდვითდაცემის საბედისწერო დეტერმინიზმისგან, ბიბლიური სინანულის განსხვავება და ნებაყოფლობითი გადატანა სხვა მიმართებებზე. მონანიების აქტში ცოდვილობის თანდაყოლილი განცდა პირობითად უნდა მოწყდეს პირველ ცოდვითდაცემის მემკვიდრეობას და სიმბოლურად გარდაისახოს ადამიანის კონკრეტულ ცოდვათა აღიარებაში. ეს პირობითი სიმბოლიზაცია ამსხვრევს ადამიანის გენეტიკურად განსაზღვრულ დეტერმინიზმს და თანდაყოლილ ცოდვილობას ამყოფებს განუსაზღვრელ თავისუფლებაში, როგორც უპირობო, თავისთავად საწყისს, რომელიც წინ უსწრებს ამ "საწყისი განცდის" გადატანას ფაქტობრივ ცოდვებზე. ეს გარდასახვა-გადატანა სულ უნდა ხდებოდეს, რათა აპრიორულად მოცემულმა განცდამ საწყისი იდეის თავისთავადობა და თავისუფლება არ დაკარგოს, არ აღსდგეს დეტერმინიზმის დასაბამიდან თავსმოხვეული ჯაჭვი და ისევ არ განახლდეს სასჯელი უხსოვარი ცოდვითდაცემის გამო. ამიტომ მონანიების პროცესი დაუსრულებელია - შეუძლებელია უცოდველად ყოფნა, რადგან თუკი არ არსებობს კონკრეტული ცოდვა, მაშინ ბიბლიური ცოდვითდაცემის განცდა მოკლებულ იქნება კონკრეტული გარდასახვისა და რეალიზაციის შესაძლებლობას ადამიანის თავისუფალი არჩევანის გზით. ბიბლიური განცდა ისევ დაიბრუნებს აბსოლუტურ ძალაუფლებას და გადაიქცევა ადამიანის დამსჯელ, საბედისწერო ძალად. ( ადამიანზე პირველადი ცოდვის, როგორც დამსჯელი ძალის საბედისწერო შემოქმედება შესანიშნავად არის ნაჩვენები და მხატვრულად სიმბოლიზებული ფრანც კაფკას რომანში – “ პროცესი ” – (1) )

ამგვარად, მარადისობაში განფენილი განცდა სახეს იცვლის და ადამიანის რეალურ ცხოვრებას მიეწერება, მაგრამ მეორეს მხრივ, იგი ვერ ეტევა ცხოვრებისეული რეალობის ფარგლებში და მარადისობას დანატრებული ადამიანი საკუთარი წარსულის იდეალიზაციას ახდენს.

ამ პრობლემასთან დაკავშირებით საინტერესოა, თუ როგორ ხდება წარსულის იდეალიზაცია თანამედროვეობის უდიდეს ფრანგ მწერალ, მარსელ პრუსტის შემოქმედებაში.

უსაზღვრო ავტორის ნოსტალგია გარდასული დროის მიმართ, მაგრამ შეუძლებელია მეხსიერებაში ასე წვრილად, ასე გაფაქიზებულად არსებობდეს მისი ბავშვობა. ქართველი ფილოსოფოსი მერაბ მამარდაშვილი შენიშნავს ( 2 ), რომ მწერალი იგონებს არა თავის ბავშვობას, არამედ ქმნის წარსულის ეკვივალენტურ ახალ რეალობას. რა თქმა უნდა, ყოველი მოგონება, როგორც მხატვრული მოვლენა, შემოქმედებაა; კი არ ასახავს გარდასულს, არამედ როგორც თვითნაბადი ფენომენი, პირობითად შეესატყვისება მას, მაგრამ მარსელ პრუსტთან ეს შესატყვისობაც დარღვეულია. მისი "მოგონებების" წარსულთან შესაბამისობა თითქოს არის და არც არის. თხრობის მიხედვით არის, თხრობის მანერის მიხედვით კი - როცა ხდება სამყაროს აღწერის უსასრულო დეტალიზაცია და ადამიანურ ურთიერთობათა ზღვარდაუდებელი რეფლექსია - ჩნდება ეჭვი, რომ აქ რაღაც სხვა სულიერ მოვლენასთან უნდა გვეკონდეს საქმე; იქნებ არც არასოდეს ყოფილა ის, რასაც მოგონება ასე მონდომებით გვიხატავს? წარსულს ხომ ანმეოს გადასახედიდან ენიჭება განსაკუთრებული აზრი და ხიბლი, ის მისი ძიების, მისკენ უკუქცევის ძალით იტვირთება ახალი მნიშვნელობებით და თუ ეს ძიება დაუსრულებელია, მაშინ წარსულის სამყაროც უსასრულოდ ფართოვდება.

სწორედ ასეთი გაფართოება ხდება პრუსტთან; ხდება იმიტომ, რომ მწერალი გარდასულის ძიებას უსასრულო პროცესად მიიჩნევს, სადაც ზღვარი იკარგება მოგონებასა და გამოგონებას შორის; ძიება დაუსრულებელია, რადგან წარსული ერთხელ ჩავლილი მდინარეა; მისი განმეორება, სიტყვაში მისი აღდგენა შეუძლებელია, მაგრამ მწერალი ესწრაფვის ამ შეუძლებლობას, რათა დაკარგული დროის ამაო ძიებაში მოგონება გამოგონებად აქციოს, გარდასულით დეტერმინირებული ხსოვნა "ახალი წარსულის" თავისუფალ შემოქმედებად გარდაქმნას.



როგორც ვხედავთ, აქ სულის ისეთივე ფერიცვალება ხდება, რაც მონანიების ჟამს, როცა ცოდვითდაცემით გამოწვეული სინანული თავისუფლდება დეტერმინიზმისგან და სხვა ცხოვრებისეულ განცდაზე გადადის; დროის დინებიდან ამოვარდნილი წარსული თავისუფლდება საკუთარი რეალობისგან და იხსნება, როგორც მინიშნება, როგორც იდეა, სულ სხვა წარსულის შესახებ.

რა არის ეს სხვა წარსული? წარსული, რომლის ძალითაც ადამიანი საკუთარი ბავშვობის რომანტიზაციას და იდეალიზაციას ახდენს? ეს არის ცოდვითდაცემით დაკარგული სამოთხე; მისი გაუცნობიერებელი მოგონებაა სინანულის განცდა უხსოვარი სისრულისა და ბედნიერების მიმართ.

ქრისტეს გამოცხადებამ განდევნა ის ფატალური აუცილებლობა, რომლის საფუძველზეც სინანული დეტერმინირებული იყო ცოდვითდაცემის ფაქტით. სინანულის იდეა იგივე დარჩა, მაგრამ თვითონ განცდა იქცა არადეტერმინირებულ, თავისთავად ფენომენად და ამ თავისუფლებისათვის საჭირო გახდა მისი გარდასახვა, მისი სიმბოლიზაცია სხვა კონკრეტულ განცდაში.

ასეთივე ტრანსფორმაცია ხდება მონანიების მეორე საფეხურზეც; ისევე, როგორც დაკარგული სამოთხე პირობითად გარდაისახება კონკრეტული წარსულის იდეალიზაციაში, ასევე პირველადი ცოდვით დაცემაც განიცდის სიმბოლიზაციას ადამიანის კონკრეტულ ცოდვათა აღიარების გზით. სიმბოლიზაციის ამ რიტუალში იმსხვრევა ყოველგვარი დეტერმინიზმი. აღსარების დროს ადამიანი თავს არ იმართლებს; ის გარემოებათა მსხვერპლად არ მიიჩნევს საკუთარ თავს, რომ თითქოს ბედისწერამ ჩააგდო ცოდვაში, პირიქით, აღსარების მთქმელი პირადი პასუხისმგებლობით თავის თავზე იღებს იმას, რაც მის სულს ამძიმებს და რაც მას ბედისწერის ძალით ემართება, რადგან მხოლოდ თავისუფალ პიროვნებას ხელეწიფება წარსდგეს უზენაესი სამსჯავროს წინაშე, მხოლოდ მას შეუძლია, მიიღოს ცოდვათა ამნისტია და შევიდეს მონანიების მესამე, გადამწყვეტ ფაზაში - რწმენის თავისუფლებაში.

რწმენა, როგორც სულის თანდაყოლილი, ზეცნობიერი მარცვალი, სრულ თავისუფლებაში არსებობს. ვერც გარე იძულება და ვერც შინაგანი აუცილებლობა ვერ განაპირობებს რწმენის არსებობას. რწმენა გამოირჩევა სულის სხვა, გაუცნობიერებელი მოვლენებისგან, სადაც ფარულად მაინც "მიზეზობს" ანონიმური დეტერმინანტი. რწმენის მიმართ ასეთი დეტერმინანტი დაუშვებელია. მართალია, რწმენის არსი არის რწმენა აბსოლუტის შესახებ, მაგრამ ღმერთისა და ადამიანის თავისუფალი მიმართება უფლებას არ გვაძლევს ვიგულისხმოთ დეტერმინისტული კავშირი რწმენასა და ადამიანის ცნობიერებას შორის. რწმენა წინ უსწრებს მის ყოველგვარ მოტივაციას. იმიტომ კი არ მნამს, რომ ღვთის მეშინია, ან სასნაულის იმედად ვარ, პირიქით, შიშიც და იმედიც იმიტომ მაქვს, რომ უკვე გამაჩნია ღმერთის არსებობის რწმენა. იმიტომ კი არ ირწმუნეს, რომ ქრისტემ სასნაულები მოახდინა, პირიქით, სასნაულები იმიტომაც მოახდინა, რომ უკვე სწამდათ მისი. მართალია, რწმენის გაღვივება, აღმოცენება და მომწიფება ცნობიერების შინაგანი აუცილებლობის ნიადაგზე ხდება, მაგრამ მისი მარცვალი, მისი ენერგეტიკული ფესვი ყოველგვარი აუცილებლობის მიღმა, უპირობოდ არსებობს და არანაირ დეტერმინიზმს არ ექვემდებარება.

როგორც ვხედავთ, მონანიების სამივე ფაზაში - სინანულში, აღსარებაში და რწმენაშიც - არსებითია დეტერმინიზმის დაძლევა და თავისუფლების დამკვიდრება თანდაყოლილი ცოდვის სიმბოლური გარდასახვისა და აბსოლუტის მიმართ რწმენის მოპოვების მიზნით.

ცოდვითდაცემის განცდა აღძრავს სინანულსა და თავისუფალ მისწრაფებას ღვთაებრივი სისრულისაკენ. მონანიება და სრულ არსთან ზიარება ადამიანის თავისუფალი არჩევანია, რაც მის რეალურ ცხოვრებაში ხდება. ამდენად, მონანიების აქტში ჩადებულია იდეა რეალურისა და ირეალურის, სულისა და სხეულის თავსებადობის შესახებ, იმ თავისუფლების შესახებ, რომელიც ბედისწერად აღარ გარდაისახება.

ქრისტეს ფენომენი ამ თავისუფლების განხორციელებაა. მაცხოვარი არც გაურბის და არც ექვემდებარება, არამედ

თავისუფალი ნებით ირჩევს საკუთარ ბედისწერას, როგორც თავისი ცხოვრების შესატყვისობას წმინდა წერილის წინასწარხედვასთან. პირადი პასუხისმგებლობა ბედისწერის წინაშე ნიშნავს საკუთარ ცოდვად იტვირთო ბედით თავდატეხილი სიავე. ქრისტემ ნებით მიიღო ის, რაც მას ეწერა და ამით აუცილებლობა დაუკარგა ბედისწერას. ის, რაც იყო საშიში და გარდაუვალი, ჭეშმარიტი გზის არჩევანის თავისუფლებად იქცა. ამით სიკვდილსაც შეეცვალა აზრი - სიცოცხლის აღსასრული ახალ ცხოვრებაში გარდაცვალება აღმოჩნდა.

გეთსიმანიის ბაღში ქრისტემ წინასწარ უკვე მიიღო ჯვარცმა, როცა დათრგუნა სიკვდილის ადამიანური შიში და გააკეთა არჩევანი უზენაესი ნების მიხედვით. აქ მან გადააბიჯა ბედის საზღვარსაც (ბედისწერა თავისუფლებად აქცია) და შინაგან აუცილებლობასაც - დასძლია მონამეობრივი სიკვდილის შიში. ამ გადამწყვეტი ნაბიჯით, სრულ თავისუფლებაში დაირღვა ყოველგვარი დეტერმინიზმი - როგორც ბედის გარდაუვალობა (დეტერმინიზმი გარედან), ასევე შინაგანი აუცილებლობა.

მაცხოვარმა ბედისწერის ტყვეობიდან იხსნა ადამიანი და მისი ცოდვილი ბუნება ღვთაებრივი სისრულის პერპექტივაში განათავსა.

ეს ღვთაებრივი სისრულე არის თავისთავადი, დაუსაბამო არსი - მამაზეციერი. ქრისტე კი წარმოადგენს მის ფენომენს - თავისთავადი არსის ღიაობას რეალობის (ცნობიერებისათვის მისანვდომი რეალობის) მიმართ. საკუთრივ ღიაობისთვის კი განასახიერებს სულიწმინდა - მისი მადლის მოფენით თავისთავადი არსი ერწყმის ფენომენს და იხსნება მის მიერვე შექმნილი სამყაროს წინაშე.

ასე წარმოგვიდგება წმინდა სამება ფენომენოლოგიურ ინტერპრეტაციაში - ცნობიერების მიზნად მყოფი, მეტაფიზიკური არსი, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა თვითონ ცნობიერება, აღებული თავის აბსოლუტურ მთლიანობაში. ეს არის აბსოლუტური სული, რომლის თავისთავადი და მარადიული არსებობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის დაუსრულებელი იხსნება, როგორც ფენომენი ცნობიერების წინაშე. ასე გაგე-

ბულ არქეტიპს კი ზუსტად შეესატყვისება აბსოლუტის ქრისტიანული ცნება - წმინდა სამება.

**MAMUKA DOLIDZE**

THE EXPERIENCE OF THE FALL

ABSTRACT

The motive of the Fall is freedom, and the New Testament discovers how to defeat the destiny. This new horizon of opportunity can be discovered through the experience of regret. Regret is stretched endlessly backward to the past as regret about lost perfection. It joins the present as recognition and experience of the Fall and It is directed toward the future as belief and hope of the God's support on the way of perfection.

The experience of the Fall raises regret and a free striving toward divine perfection. Confession and receiving communion with the perfect substance constitute a free choice by a human being in his real life. Thus, the act of confession implies an idea of the comparability of the real and unreal, soul and body, an idea of freedom, which is no longer transformed into fate.

The phenomenon of Christ realizes this idea of freedom. The Redeemer neither avoids nor obeys his fate; it is his free choice, as correspondence of his life with the prophecies of the Old Testament. The personal responsibility for fate means, that one is ready to bear the burden of the malice of fate as his own sins. Christ fully accepted his fate and by this act fate lost its necessity. Everything, that was fatal, became a free choice of the way of truth. Consequently, even death changed its meaning – from being the end of life it became the process of transformation into a new life.

## ლიტერატურა:

1. ფრანც კაფკა. პროცესი. მოსკოვი, “პროგრესი” 1972
2. მერაბ მამარდაშვილი – გზის ფსიქოლოგიური ტოპოლოგია. მოსკოვი 1996

*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ  
მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა და  
რელიგიათმცოდნეობის განყოფილებამ.*



**თეიმურაზ ფანჯიკიძე**  
(თბილისი)

**თეიმურაზ ფანჯიკიძე** – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი. რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის ცნობილი მკვლევარი; ავტორი მრავალი წიგნისა და სამეცნიერო სტატიისა ამ დარგში.

**საენტოლოგიური რელიგიის რაობა და  
მისი პარსპექტივაები საქართველოს  
რელიგიურ სივრცეში**

**(2011 წლის 11 დეკემბერს თბილისის საენტოლოგიური  
ეკლესიის დაარსების ორ წლისთავთან დაკავშირებით  
მონყობილ საზეიმო შეხვედრაზე წარმოთქმული  
სიტყვ თეზისები)**

საქართველოში ახლა ნამდვილი რელიგიური ბუმი. რამდენიმე ათეული წლის წინ ძნელად თუ წარმოიდგენდა ვინმე რელიგიური სიტუაციის ასეთ რადიკალურ შეცვლას. ეს მოხდა მას შემდეგ, რაც ყოფილი საბჭოთა კავშირის სივრცეზე 70 წლის მანძილზე ბატონობდა მატერიალისტურ-ათეისტური მსოფლმხედველობა, რომელიც საზოგადოებაში რელიგიისათვის ადგილს აღარ ტოვებდა.

ასეთ მკვეთრ ცვლილებაში მრავალმა ფაქტორმა ითამაშა თავისი როლი. ერთი მხრივ, იმძლავრა აკრძალული ხილის სინდრომმა, ათწლეულობით ჩახშობილმა რელიგიურმა წყურვილმა. მეორე მხრივ, ამქვეყნიური ცხოვრების მოუწყობლობამ, დანგრეულმა იდეალებმა, ცხოვრებაში რალაც დასაყრდენის ძიების აუცილებლობამ, ბევრმა სხვა მნიშვნელოვანმა ფაქტორმაც...

საბჭოთა კავშირის დაშლის, საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ, ჩვენს ქვეყანაში სრულად დადგა ფეხზე როგორც მართლმადიდებელი ეკლესია, ისე სხვა ტრადიციული რელიგიები. აღორძინდა ძველი და აშენდა ახალი ეკლესიები. მნიშვნელოვნად გაიზარდა სასულიერო პირთა რაოდენობა და შესაბამისად, მრევლიც. მაგრამ ამ სიახლეებს თან სდევდა სხვა პროცესებიც; კერძოდ, ქვეყნის საზღვრების გახსნამ, გლობალიზაციის შეუქცევადმა პროცესმა სრულიად ახალი ვითარება შექმნა. ქვეყანაში ამოქმედდა ბევრი ისეთი კონფესია, რომელიც ადრე იატაკქვეშ არსებობდა ან სულაც ახლა შემოვიდა.

რასაკვირველია, ეს რელიგიური ორგანიზაციები მკვეთრად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. თუ ერთნი მეტად აგრესიულია, მტრულად უყურებენ ჩვენს ეროვნულსა და ტრადიციულ ღირებულებებს, მეორენი მეტი ტოლერანტობით და შემგუებლობით გამოირჩევა. ბოლო ხანს ძალზე გაიზარდა სხვადასხვა კონფესიათა რელიგიური ლიტერატურის შემოტანა, გამოიყენება პროპაგანდის მრავალი სხვა საშუალებაც...

ამ რელიგიურ დენომინაციათაგან ბევრი საკმაო ხნის წინ არის შემოსული. ზოგი კი სულ რამდენიმე წელს ითვლის. ცხადია, ჩვენ უნდა ვერკვეოდეთ და ვიცოდეთ თუ ვინ არიან ისინი, რას ქადაგებენ და რა სარგებლის თუ ზიანის მოტანა შეუძლიათ მათ ჩვენი ქვეყნისათვის.

\*  
\*   \*  
\*

## რონ ჰაბარდის ფენომენი

მეოცე საუკუნეში კაცობრიობის ისტორიაში მომხდარ მნიშვნელოვან რალიგიურ მოვლენათა შორის გამორჩეული ადგილი უკავია **რონ ჰაბარდის** გამოსვლას ჯერ ლიტერატურულ, შემდეგ კი სამეცნიერო და სულიერ ასპარეზზე; მის მიერ ჯერ **დიანეტიკის** (მეცნიერება გონების შესახებ), შემდეგ კი ახალი, არაორდინალური რელიგიის – **საენტოლოგიის** შექმნას, რითაც მან რელიგია გაბედულად დაუკავშირა მეცნიერებას.

ჩემთვის, რელიგიათმცოდნისათვის, ეს მოძღვრება საინტერესო აღმოჩნდა მრავალი მიმართულებით:

1. რონ ჰაბარდი, განსხვავებით ადრეული წინასწარმეტყველებისაგან, ჩვეულებრივი ადამიანი იყო. თუმცა დაჯილდოებული მრავალი საკაცობრიო ნიჭით. მისი ბიოგრაფია არ შეიცავდა ზებუნებრივ სასწაულებს და არც მის გარდაცვალებას გამოუწვევია ისეთი დიდი მოვლენები, რაც იესო ქრისტეს ჯვარცმას მოჰყვა, მაგრამ მისი მიზანი არანაკლებ დიადი და კეთილშობილური იყო – გაეხადა ადამიანი უფრო უნარიანი, უკეთესი და ზნეობრივი, და მან ამ მიმართულებით სერიოზული პრაქტიკული ნაბიჯებიც გადადგა. შემოგვთავაზა ახალი მეთოდები, პროგრამები და ტექნოლოგიები.
2. ნიშანდობლივია, რომ ჰაბარდის მოძღვრება მონყვეტილი არ არის წარსულის სიბრძნეს. მრავალი მკვლევარის აზრით, იგი იკვებება უფრო ღრმა ფესვებით, ვიდრე ბევრი სხვა რელიგია, რადგან სათავეს იღებს შორეულ წარსულში, როგორც აღმოსავლურ, ისე დასავლური ცივილიზაციებისაგან. თვით რონ ჰაბარდმა კი, მომხრეთა მტკიცებით, თავისი ახლებური მიდგომით და სწავლებით შეგვიყვანა ახალი, არანაკლები სასწაულების ეპოქაში.
3. რონ ჰაბარდის შემოქმედებას, რომელიც 40 მილიონზე მეტ სიტყვას შეიცავს, სერიოზული პრეტენზია აქვს, რომ პასუხს სცემს დღემდე პასუხგაუცემელ კითხვებზე.
4. რონ ჰაბარდის მოძღვრება, მრავალი ექსპერტის მიერ სამართლიანად განიმარტება როგორც სულის შესწავლა და მისი მართვა, რათა ადამიანმა, როგორც სულიერმა არსებამ, დაიბრუნოს თავისი ჭეშმარიტი ბუნება, უკეთ გააცნობიეროს თავისი დამოკიდებულება სამყაროსთან და ადამიანთა მოდგმასთან.
5. საენტოლოგია იმითაც არის გამორჩეული მოძღვრება, რომ, ბევრი სხვა რელიგიისაგან განსხვავებით,



ადამიანური პრობლემების გადაწყვეტა არ გადააქვს იმქვეყნიურ ცხოვრებაში და ხალხს ალუთქვამს რეალურ დახმარებას აქვე, მიწიერ ცხოვრებაში. იგი სთავაზობს თავის მრევლს ისეთ საინტერესო პროგრამებსა და ტექნოლოგიებს, რომლებმაც უნდა სრულყონ ადამიანი და გაუადვილონ მას ცხოვრება.

6. არანაკლებ მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ საენტოლოგია თავის საეკლესიო პრაქტიკაში თავისუფალია ყოველგვარი ზედმეტი და უაზრო აკრძალვებისაგან, იზუვერული წესებისაგან, ლალი, ბუნებრივი ცხოვრების შემზღუდავი ნორმებისაგან, რამაც, საბოლოო ჯამში, უნდა მიიყვანოს ადამიანები სულიერ თავისუფლებამდე და ღირსეულ ცხოვრებამდე.
7. ჩემი აზრით, საენტოლოგთა დიდ ღირსებად ჩაითვლება ის ფაქტიც, რომ მათი მოძღვრების გამზიარებელნი ამ შეხედულებამდე ბრმა რწმენით კი არა, არამედ ცოდნით უნდა მივიდნენ, სხვაგვარად, შეგნებულად აცნობიერებდნენ იმას, თუ რამდენად გონივრულია ის, რაც მათ სწამთ.
8. მისასალმებელია ისიც, რომ რონ ჰაბარდის მიერ დაფუძნებული რელიგია ყველა ადამიანისაკენ არის მიმართული, რადგან, როგორც თვითონ იტყოდა: „ჭემმარიტება და სიბრძნე უნდა ეკუთვნოდეს ყველას, ვინც კი მისკენ ისწრაფვის“.
9. ჩემთვის, როგორც რელიგიათმცოდნისათვის, სრულიადაც არ არის გასაკვირი ის დიდი წარმატება, რომელიც ამ რელიგიამ მოკლე ისტორიულ პერიოდში მიაღწია და მსოფლიოს მრავალ ქვეყანაში გავრცელდა.
10. იმედია, საქართველოში არცთუ ისე დიდი ხნის წინ შემოსული რელიგია სიკეთეს და მეტ შემართებას შესძენს ჩვენს ხალხს. ეს კი მოხდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი იგი ანგარიშს გაუწევს იმ ტრადიციებს, იმ კულტურას, იმ სულიერებას, რაც საქართველოში შექმნილა საუკუნეთა მანძილზე, ტოლერანტუ-

ლი იქნება ქართველთათვის ტრადიციული, მართლმადიდებლური რწმენისადმი, რომელზედაც დაფუძნებულია ქართული კულტურა, აშენებულია ქართული ცხოვრების წესი; თუკი იგი გაიზიარებს იმ ღირებულებებს, რაც ფასეულია საქართველოში და ამასთან, ადამიანებს გახდის უფრო უნარიანს, მობილურს, საქმისადმი მიდრეკილს, მოქმედს, ზნეობრივად ამაღლებულს და აცხოვრებს მათ უკეთეს გარემოში.

**TEIMURAZ PANJIKIDZE**

**ESSENCE OF SCIENTOLOGY AND ITS PERSPECTIVES IN  
RELIGIOUS SPACE OF GEORGIA**

**ABSTRACT**

The work considers doctrine and core principles of Scientology – the newly founded religion of the twentieth century. The attention is paid to introduction of this doctrine in Georgia its further perspectives in our religious space.

*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ  
მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა და  
რელიგიათმცოდნეობის განყოფილებამ.*



**მანანა ჩიტაიშვილი**  
(ქუთაისი)

**მანანა ჩიტაიშვილი** – ფილოსოფიის დოქტორი, აკ. წერეთლის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; მუშაობს რელიგიისა და ეთიკის საკითხებზე. გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: „რელიგიის ისტორიის საკითხები“ (ქუთაისი, 2004); „ქართული ქრისტიანული ხელოვნების საკითხები“ (ქუთაისი, 2005); „ბიზნესის ეთიკა“ (ქუთაისი, 2008); ავტორია სამეცნიერო სტატიებისა ფილოსოფიის პრობლემებზე.



**მარინა კუსალაშვილი**  
(ქუთაისი)

**მარინე კუსალაშვილი** – ასისტენტ. პროფ. ფილოსოფიის დოქტორი, აკ. წერეთლის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აკადემიური დოქტორი; ავტორი წიგნებისა ენათმეცნიერების პრობლემებზე; იკვლევს რელიგიისა და ეთიკის პრობლემებს. გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები.

## **რელიგიური მოქალაქეანი და ადამიანის რელიგიური უფლებები**

ადამიანის უფლება რელიგიისა და რწმენის თავისუფლებაზე მსოფლიო მასშტაბით აისახა სახელმწიფოთა კონსტიტუციების უმრავლესობაში. რელიგიის თავისუფლების სამართლებრივი დაცვა მნიშვნელოვნად განსხვავდება სხვადასხვა სახელმწიფოში და დამოკიდებულია მრავალ ფაქტორზე, მაგ., პოლიტიკური რეჟიმის სტაბილურობაზე და ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობის ისტორიაზე, დომინანტი რელიგიის ხასიათზე, რელიგიური ჯგუფების ურთიერკავშირის ისტორიასა და სხვა მრავალ გარემოებაზე.

რელიგია ქეშმარიტი, ნებაყოფლობითი, თავისუფალი აქტის შედეგია. რელიგიის თავისუფლების აღიარებას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს როგორც თვით რელიგიური, ისე სხვა ყველა უფლების უზრუნველყოფისათვის. ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციაში (1948) სრულად მართებულად მოხსენებულია „რწმენის თავისუფლება, როგორც საკაცობრიო ოჯახის ყველა წევრისათვის დამახასიათებელი ღირსება“ და „ადამიანის პიროვნების ღირსება და ღირებულება“.

გაბატონებული იყო ვარაუდი, რომ შეუძლებელი იყო საზოგადოებაში სტაბილურობის მიღწევა დანესებული გაბატონებული რელიგიის გარეშე, რომელიც, ერთის მხრივ, იქნებოდა შემკვრელი სოციალური რგოლი, მეორეს მხრივ, არსებული რეჟიმისადმი ერთგულების მძლავრი მოტივაცია. ჯონ ლოკმა თავის ნაშრომში „Letter Concerning Toleration“ (წერილი შემწყნარებლობის თაობაზე) წარმოადგინა ზემოხსენებული შეხედულებისაგან შთამბეჭდავად განსხვავებული მოსაზრება. ლოკის შეხედულებები აღსანიშნავია იმ მყარი არგუმენტების გამო, რომელთა მიხედვითაც სახელმწიფო იძულების მანქანა არაეფექტურია რელიგიურ სფეროში:

სახელმწიფოს ძალებს აღემატება ვინმეს იძულებით ღმერთისკენ შემობრუნება. ლოკის აზრით, „თუ ეკლესია, რომლის რელიგიასაც ეთანხმება ხელმწიფე, ისარგებლებს სამოქალაქო ხელისუფლების მხარდაჭერით, ეს მხოლოდ იმიტომ მოხდება, რომ ხელმწიფე კეთილი, ხოლო კანონები მის მიმართ კეთილგანწყობილია; რაოდენ უფრო დიდი იქნება ხელისუფლების უსაფრთხოება, სადაც ყველა კარგი სუბიექტი, მიუხედავად მისი რელიგიისა და რელიგიის მნიშვნელობის ნიდაგზე ყოველგვარი განსხვავების გარეშე, ისარგებლებს სახელმწიფოსა და კანონების მხარდაჭერით, ამ უკანასკნელთა საერთო მხარდამჭერებად და დამცველად გადაიქცევა; აქ არავის ექნება კანონების სიმკაცრისადმი შიშის საფუძველი, იმათ გარდა, ვინც ზიანს აყენებს მეზობლებს და დანაშაულს ჩადის სამოქალაქო მშვიდობის წინააღმდეგ!“

ლოკის მოსაზრების არსი ის არის, რომ უმცირესობები იმდენად მადლიერნი იქნებიან მათ მიმართ გამჟღავნებული

პატივისცემისათვის, რომ განხეთქილების სანაცვლოდ, არსებული რეჟიმისადმი ლოიალური დამოკიდებულებით განიმსჯვალებიან, რაც, ბუნებრივია, გაცილებით მტკიცე სოციალური სტაბილურობის საფუძველია. თუ კანტმა ფილოსოფიაში რევოლუცია მოახდინა გარე ობიექტიდან შინაგანზე ყურადღების ცენტრის გადატანით როგორც ემპირიული სამყაროს, ისე ეთიკის საფუძვლების გაგებაში, ლოკმა თავისი წარმოდგენით, თუ როგორ შეიძლება რელიგიურმა თავისუფლებამ, რომელსაც ყოველთვის ანარქიის წყაროდ განიხილავდნენ, პოლიტიკურ აზროვნებაში რევოლუციას დაუდო სათავე. ლოკმა პოლიტიკური საზოგადოებების სტაბილიზებისა და ლეგიტიმაციის საფუძვლების ტრანსფორმირება მოახდინა.

მრავლისმეტყველია ის, რომ რელიგიის თავისუფლების პრინციპი სულ უფრო მეტ მხარდაჭერას იძენს რელიგიურ ტრადიციებში, ისევე როგორც პლურალისტულ საზოგადოებებში, მათ ხელისუფლებასა და კონსტიტუციებში.

თავად ლოკი არ განიხილავდა რელიგიის თავისუფლებას უსაზღვრო მოვლენად. მან სულ მცირე, სამი ძირითადი კითხვა აღიარა მართებულიად: 1. რამდენად ტოლერანტული უნდა იყოს საზოგადოება მათ მიმართ, ვინც არ იზიარებს ურთიერთშემწყნარებლობასა და ურთიერთპატივისცემის პრინციპების მხარდაჭერას? 2. რამდენად ტოლერანტული უნდა იყოს საზოგადოება მათ მიმართ, ვინც არ შეასრულებს დადებულ ფიცს, ან მოცემულ დაპირებას? 3. რამდენად ტოლერანტული უნდა იყოს საზოგადოება მათ მიმართ, ვინც მიისწრაფვის განადგუროს საზოგადოება შინაგანი ამბოხისა და საერთაშორისო ომების გზით? ეს სამი კითხვა მოითხოვს შესაბამისი თანამიმდევრობით, ურთიერთშემწყნარებლობის, ვალდებულებათა შესრულებისა და საზოგადოებრივი თვითგადარჩენის ნორმების ფორმულირებას.

რელიგიის თავისუფლება მოითხოვს სამოქალაქო თავისუფლებას, ეს უკანასკნელი – სინდისის თავისუფლებას. მასზე რელიგიური უფლების აღიარება გულისხმობს ადამიანის უფლების დადასტურებას, ინამოს ან არ ინამოს ესა თუ ის რელიგიური დოგმა და ა. შ. იქამდე, სანამ ასეთი გამოხატვა არ

არის ზიანის მომტანი საზოგადოებრივი უსაფრთხოებისათვის.

რწმენის ქონა ნებაყოფლობითი აქტია, რასაც ეკლესიის მამებიც აღიარებენ. II საუკუნის ქრისტიანმა მწერალმა, იუსტინე მონამემ დაწერა: „არაფერი არ არის ისეთ წინააღმდეგობაში რელიგიასთან, როგორც იძულებაო.“ III საუკუნის რომში გამოიცა დეკრეტი, რომელიც ქრისტიანობაზე იძულებით მოქცევას კრძალავდა.

საყურადღებოა ტერტულიანეს, ლაქტანციუსის და სხვ. დამოკიდებულება რელიგიის თავისუფლებისადმი, როგორც ადამიანის ფუნდამენტური უფლებისადმი.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია რადიკალი რეფორმისტების როლი, რაც ეფუძნებოდა სახარებაზე არაიძულებითი რეაგირების პრინციპს. რაც, მათი აზრით, იყო ჭეშმარიტი ეკლესიის ძირითადი ნიშანი.

რელიგიის თავისუფლების კონცეფციას ხანგრძლივი ისტორია აქვს, რელიგიური უფლებების აღმოცენებისაგან განსხვავებით. ინდივიდის რელიგიური იდენტურობა ქმნიდა, ერთის მხრივ, გვარის, თემის და ა.შ. ერთიანობის საფუძველს და, მეორეს მხრივ, დანარჩენი სამყაროსაგან განსხვავების ნიშნის მატარებელი იყო. ხშირად რელიგია იქცეოდა ჯგუფებს შორის კონფლიქტის საფუძველად. ძალიან ძველი და კრიტიკულია დაძაბულობა ისლამსა და ქრისტიანობას შორის. კოლიზია, დასავლურ, აღმოსავლურსა და მუსლიმურ მსოფლმხედველობას შორის გამოჩნდა ბოსნიაში. გრძელდება ებრაული კონფლიქტი სხვა მსოფლიო რელიგიებთან, რომლის გამოხატულებაა ებრაელების გენოციდი. მსოფლიოს სხვა ძირითადი რელიგიები და მსოფლმხედველობები ქმნიან სხვა ძირითად კულტურებს.

ამგვარი დამოკიდებულების მიზეზი რელიგიების წარმოდგენებია ჭეშმარიტებაზე, რაც ეფუძნება წინასწარმეტყველურ გამოცხადებებს, ან პრობლემის სხვა სახის გააზრებას. ყველა რელიგია გამოდის ჭეშმარიტების პრეტენზიით, რასაც ასაბუთებს თავის ფილოსოფიურ ან თეოლოგიურ კონცეფციებში.

აღნიშნულის მიუხედავად, უძველეს მსოფლიოში უხვადაა რელიგიური უფლებების პატივისცემის მოწოდების კვალი. ბუდიზმის მიმდევარმა მეფე აშოკამ ბრძანა: „ვინც პატივს მიაგებს თავის თემს და სხვას კი შეურაცხყოფს, სინამდვილეში უდიდეს ზიანს გვრის მშობლიურ თემს“.

ინდუიზმის წმ. ტექსტებში ჩანს სხვისი რელიგიური ტრადიციებისადმი შემწყნარებლობა, რომლის საფუძველს წარმოადგენს რწმენა, რომლის მიხედვითაც, ყველა რელიგიაში შესაძლებელია კარგის მონახვა. ეს სწავლებანი უზრუნველყოფს რელიგიის თავისუფლების შესახებ კონსტიტუციური და სამართლებრივი დებულებების მხარდაჭერას.

სხვა რელიგიური ტრადიციებიც მოუწოდებენ განსხვავებული მრწამსების მიმდევართა მიმართ პატივისცემისკენ. ჩვ. წ. აღ–მდე VI -ს. ჯაინიზმის წმ. ტექსტების თანახმად: „ისინი, ვინც თავიანთ დოქტრინებს ხოტბას ასხამენ და სხვებისას შეურაცხყოფენ, ვერ გადაჭრიან ვერც ერთ სირთულეს“.

თალმუდში ვკითხულობთ: „და ქმნილი იქნება ადამიანი ერთი (პირველი), რომ გვასწავლოს, თუკი ვინმე მოკლავს ერთ ადამიანს... წმ. წერილი მას მიუსჯის ქვეყნიერების მკვლელობას და ვინც გადაარჩენს ერთ სულს ... წმ. წერილი მას ქვეყნიერების გადარჩენას მიანერს... ამიტომ ყველამ უნდა თქვას, ჩემთვის ყოფილა სამყარო შექმნილი“.

ბიბლიაც გამოხატავს ტოლერანტობის იდეას უცხოელთა მიმართ, როცა აცხადებს: „თუ უცხოელი მოვა შენთან, ნურაფერს დაუშავებ, მიიღე, როგორც შენი ნათესავი და შეიყვარე, როგორც თავი შენი, რადგან უცხონი ვიყავით ეგვიპტელთა მიწაზე. მე ვარ უფალი ღმერთი შენი“.

ყურანი კატეგორიულად აცხადებს: რწმენა არჩევანის საკითხია: „თქვი, ჭეშმარიტება ღვთისგან მოდის; ვისაც უნდა მორწმუნე იყოს, ირწმუნოს და ვისაც უნდა ურჯულო იყოს, იყოს“.

ამრიგად, ამგვარი თვალსაზრისების მიუხედავად, რომელსაც ესა თუ ის რელიგია ავლენდა, ისტორიულად არსებობდა წინააღმდეგობა რწმენასა და პრაქტიკას შორის. თუმცა, რელიგიური უფლებების კონცეფციის აღიარებას თავდა-

პირველად სწორედ რელიგიათა წმ. წერილებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. აღნიშნულით ირკვევა, რომ რელიგიურ უფლებათა კონცეფცია არ ყოფილა უცხო მსოფლიოს ძირითადი რელიგიებისათვის, რაც მათ სწავლებებშიც იკითხება.

**M. CHITEISHVILI**  
**M. KUKHALASHVILI**

**RELIGIOUS DOCTRINES AND HUMAN RELIGIOUS  
RIGHTS  
ABSTRACT**

Religion is a result of true, voluntary, free act. Recognition of religion freedom is significant for assurance of religious as well all other rights. In Human Rights General Declaration ( 1948 ) is mentioned sufficiently correctly: Characterizing dignity for all members of the human family”and “Dignity and value of the person”.

Religion freedom requires civil freedom, and the last one – conscience freedom. Recognition of religious right on it implies confirmation of the human right, whether believe or not believe this or that religious dogma and etc. while such expression isn’t harmful for public security.

Religion freedom conception has a long history as distinct from the beginning of religious rights. On the one hand religious identity of individual made a basis of unification of the kin and community and on the other hand, it was a bearer of distinguished sign from other world. Frequently, religion was a reason of conflict between the groups. The reason of such attitude is religions’ notions on truth based upon prophetic occurrences or other interpretation of the problem. All religion appears with truth claim that substantiates its philosophic or theological conceptions.



## ლიტერატურა:

1. ბიბლია
2. ყურანი
3. მაჰაბჰარატა

*ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ  
მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა და  
რელიგიათმცოდნეობის განყოფილებამ.*

სოციალური და პოლიტიკური  
ფილოსოფია

SOCIAL AND POLITICAL  
PHILOSOPHY



**კახა ქეცბაია**  
(თბილისი)

**კახა ქეცბაია** – ფილოსოფიის დოქტორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი; სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის სოციოლოგიის მიმართულების სრული პრო-

ფესორი. სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილე. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის (ონტოლოგია, გნოსეოლოგია), სოციოლოგიის (თეორიული და პრაქტიკული სოციოლოგია, მეტასოციოლოგია) და რელიგიის ფილოსოფიის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს 100-ზე მეტი სამეცნიერო სტატია მეცნიერების ამ სფეროებში და შვიდი წიგნი (მათს შორის ორი სახელმძღვანელო). ეწევა აქტიურ პედაგოგიურსა და მთარგმნელობით საქმიანობას.

**მოდერნიზტული სოციოლოგია პოსტანამედროვე  
გამონვევათა წინაშე  
(საზოგადოებიდან პოსტსაზოგადოებისაკენ)**

**„დამცირდა ადამიანი, დამდაბლდა კაცი.“  
ესაია: 2.9.**

ცნობილმა ფრანგმა მოაზროვნემ ჟან-ფრანსუა ლიოტარმა, რომელმაც კაცობრიობას პოსტმოდერნული მდგომარეობის დადგომა ამცნო (იხ. ლიოტარის „პოსტმოდერნული მდგომარეობა“) პოსტანამედროვე საზოგადოებაში ადამიანითა ერთფეროვანი ყოველდღიური ცხოვრების წესი შემდეგნაირად დაახასიათა: რადიოში რეგის უსმენენ და კინოში ვესტრენს უყურებენ. ლანჩზე მაკდონალდსში მიდიან, ხოლო სადილს ადგილობრივი სამზარეულოს რესტორნებში მიირთმევენ; ტოკიოში ფრანგულ სუნამოს ხმარობენ და რეტროს სტი-

ლის ტანსაცმელი აცვიათ ჰონკონგში. ასე ხდება ყველგან. მსოფლიოს ნებისმიერ კუთხეში. ლიოტარის თქმით, ეს ყოველივე პოსტთანამედროვე საზოგადოების ეფემერული სოციალური ყოფის ცალკეული ფრაგმენტებია, რომელიც ცხოვრების ახალი სტილისა და სტრატეგიის წარმოშობაზე მიუთითებს.

დღეს უკვე არავინ არ დავობს იმაზე, რომ კაცობრიობა პოსტკლასიკურ, პოსტთანამედროვე ეპოქაში იმყოფება, რომელიც მთელი რიგი „უცნაური სიურპრიზებით“ გამოირჩევა. ამ პროცესის ერთ-ერთი პირველი მაცნე ფრიდრიხ ნიცშე იყო, რომელმაც თამამად წამოაყენა „აბსურდული თეზისი“ „ღმერთის სიკვდილის“ შესახებ. „ღმერთის სიკვდილი“ „ადამიანის სიკვდილსაც“ ნიშნავდა, მაგრამ „დამცრობილ და დამდაბლებულ“, ფუფუნებას, კომფორტსა და ყოველდღიურ ცხოვრებისეულ წვრილმანებს გამოდევნებულ კაცობრიობას ნიცშეს ამ ნათქვამისათვის სათანადო ყურადღება არ მიუქცევია. საბოლოოდ კი ყოველივე იმით დამთავრდა, რომ „ღმერთის მკვლელმა“ კაცობრიობამ „ადამიანიც მოკლა“ (ბოდრიარი). თუკი XX საუკუნე „ღმერთის სიკვდილით“ არის გამორჩეული, XXI საუკუნისათვის ამგვარი გამორჩეულობის ნიშანი „ადამიანის სიკვდილია“.

შექმნილ რეალობას კარგად ესადაგება ნიცშეს მიერ აზროვნების სისტემური წესის უარყოფა და მის ნაცვლად ფრაგმენტაციული დისკურსი, აფორისტული მაქსიმებითა და სენტენციებით ოპერირება; ღირებულებათა რადიკალური გადაფასება და ონტოლოგიური ნიჰილიზმი; აბსოლუტური ჭეშმარიტების უარყოფა და რაციონალური აზროვნების („კანონმდებელი გონების“) ინტერპრეტაციით („ინტერპრეტაციული გონებით“) ჩანაცვლება; ნიცშეს ამგვარი მსოფლმხედველობიდან არც ისე შორი მანძილია დერიდას დეკონსტრუქციამდე.

ნიცშეს შემდეგ ჰაიდეგერია ის, ვინც ხელსაყრელ ინტელექტუალურ სივრცეს ქმნის პოსტთანამედროვე აზროვნებისათვის. ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს ჰაიდეგერის მიერ გონების კრიტიკა, რომლის მიხედვითაც იგი ინსტრუმენტული და პრაგმატული გახდა. ჰაიდეგერის თქმით, ამგვა-

რი გონების უმაღლესი ფორმა ტექნიკაა, რომელიც ჰუმანიზმისათვის ადგილს არ ტოვებს. „ჰუმანიზმის ჰორიზონტზე ბარბაროსობა ჩნდება.“ ამ შემთხვევაში ჰაიდეგერს ბევრი რამ დაეჯერება, რადგანაც პოსტანამედროვე საზოგადოებაში დეჰუმანიზაცია რეალური ფაქტია.

სოციალური თვალსაზრისით, პოსტანამედროვე საზოგადოება იგივე მომხმარებლური საზოგადოებაა. მისი ძირითადი ნიშანი პრაგმატიზმი, მეტაკანტილიზმი და ცინიზმია. „წმინდა გონების კრიტიკის“ ავტორისაგან განსხვავებით სლოტერდაიკმა „ცინიკური გონების კრიტიკით“ (1983 წ.) მიანიშნა, რომ ამჟამინდელი ცინიზმი განმანათლებლობის იდეალების გაუფასურებითაა გამონწვეული. პოსტმოდერნმა ადამიანთა ცნობიერებაში კულტურული პარადიგმების ცვლილებები და ტრანსფორმირება გამოწვია. პოსტანამედროვე ადამიანმა არა მხოლოდ უარი თქვა ჭეშმარიტებაზე, არამედ ბუდოვანი და გაუგებარი გახდა მისი სტატუსი; მან დიადი და ამაღლებული მორალური და რელიგიური, ეგზისტენციალური მიზნებისადმი ინტერესი დაკარგა. კულტურა მასკულტურად, შინაარსიანი და საზრისიანი ცხოვრება ცარიელ, ეფემერულ და ვირტუალურ რელობად გადაიქცა, რომელმაც ადამიანი ნამდვილ სინამდვილეს მოწყვიტა. საზოგადოება „სპექტაკლის საზოგადოება“ გახდა, რომელიც რეკლამისა და მედიის ტოტალურ ძალაუფლებაზე დამყარებული. რეალური პოლიტიკა პოლიტ-ტექნოლოგიებმა, ხოლო საზოგადოების ისტორიული განვითარება „შოუ-ხელისუფლებამ“ შეცვალა; ამ ტიპის საზოგადოებაში ყველაფერი – სექსუალური ცხოვრებით დაწყებული ფეხბურთითა და პოლიტიკით დამთავრებული, თეატრალიზებულია. ამიერიდან პოლიტიკა აღარ არის ადამიანის სერიოზული საქმიანობა. იგი ძალზე ხმაურიანი სანახაობა და ემოციური განტვირთვის ადგილია, ხოლო ნამდვილი პოლიტიკოსი ის არის, რომელიც კარგ შოუსა და სანახაობას მოიფიქრებს და დადგამს. ამიტომაც თანამედროვე პოლიტიკური ბატალიები რევოლუციებით არ სრულდება. გართობაზე ორიენტირებული კარნავალური პოლიტიკა რევოლუციური გარდაქმნებისაგან შორს დგას. ასეთ ვითარებაში პოლი-

ტიკა ტრანსპოლიტიკად, საზოგადოება კი ტრანსაზოგადოებად გადაიქცევა.

პოსტმოდერნი ინტელექტუალთა სასაფლაოა (ლიოტარო), რადგანაც ის ცვლის ინტელექტუალთა მდგომარეობას საზოგადოებაში. ტრადიციული საზოგადოების ინტელექტუალთა ფენა პოსტმოდერნისტულ საზოგადოებაში გამოუსადეგარი ხდება („ჩარეცხილები“). პოსტმოდერნმა მათ ყვლაფერი წაართვა და ისტორიის სანაგვეზე მოისროლა. შემოქმედისა და მოაზროვნის ადგილი ე. წ. ექსპერტმა დაიკავა. პიროვნება კი ზომბით იქნა ჩანაცვლებული, რომელიც ყოველგვარ პიროვნულ ღირსებასა და დამოუკიდებელ აზროვნებას მოკლებულია და მხოლოდ სიტუაციების შესაბამისი უნარ-ჩვევების ამარაა დარჩენილი. განათლების სისტემა კი მსგავსი უნარ-ჩვევების ფორმირებაზეა ორიენტირებული. მოდერნისტულ საზოგადოებაში ინტელექტუალებს წამყვანი პოზიციები ეკავათ კულტურის, ხელოვნების, განათლების, პოლიტიკისა და იდეოლოგიის სფეროში. პოსტანამედროვე საზოგადოებამ მთლიანად წაართვა მათ ეს ადრინდელი პრივილეგიები. თუკი მათ ადრე ადამიანები „ბასტილის ასაღებად“ მიჰყავდათ, ახლა უკვე ამისათვის აღარ სცალიათ, რადგან საკუთარი კარიერისათვის ზრუნვით არიან დაკავებული და ამისათვის ათასგვარ კონკურსებში უწევთ მონაწილეობის მიღება. ამიერიდან ისინი მმართველი და კანონმდებელი ელიტარული გონების პრეტენდენტები კი არ არიან, არამედ კონკრეტული ფუნქციის შესრულებაზე აკეთებენ ორიენტაციას. ლიოტარის თქმით, სარტრი იყო უკანასკნელი ინტელექტუალი, რომელსაც „მართებული საქმის“ სჯეროდა. დღეს ასეთი რამ ილუზიაა, რომლისთვისაც ადგილი არ რჩება. ლიოტარის მიხედვით, შემოქმედის ადგილი უნიჭო და დამოუკიდებელი აზროვნების უნარს მოკლებულმა ადამიანებმა დაიკავეს. მოდერნისტული ეპოქის ინტელექტუალები პოსტმოდერნისტულმა რეალობამ კარგახანია საფლავს მიაბარა (იხ. ლიოტარის „ინტელექტუალის საფლავი“).

პოსტმოდერნისტულ საზოგადოებაში ტიპური გავრცელებული ფიგურაა „იაპი“ – ცალკეული კონკრეტული ფუნ-

ქციების შესრულებაზე ორიენტირებული „ახალგაზრდა პროფესიონალი მოქალაქე.“ იგი საშუალო ფენის წარმომადგენელია, რომელიც კლასიკური გაგებით „ინტელექტუალურ კომპლექსებს“ აბსოლუტურად მოკლებულია და მხოლოდ მისი თანამედროვე განათლებისა და ცივილიზაციის სიკეთეებით ცხოვრობს. მან ზედმინევნით იცის ცხოვრებით ტკობა და, რაც ყველაზე მთავარია, როგორ იშოვოს ფული. მისი ცოდნის არსენალი ბიზნეს-გეგმის დანერით, კომპიუტერის (ბოდრიარის მიხედვით, „ადამიანური გონების ხელოვნური პროთეზის“) ცოდნითა და პირადი კარიერული წარმატების მიღწევისათვის საჭირო უნარ-ჩვევებით ამოიწურება. ერთი სიტყვით, ის ქალაქის ცივილიზაციის კაცია, რომელსაც სოფლის ბუნებრივი გარემო ცუდად ხდის. ნიცშეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი კაცი კი არ არის, არამედ „კაცუნაა.“ მისთვის სამშობლო და მსგავსი მორალური იდეალები არაფრისმთქმელი სიტყვებია.

პოსტანამედროვე საზოგადოებაში კიდევ უფრო გავრცელებული ფიგურაა ზომბი – დაპროგრამებული არსება („მანქურთი“), რომელიც ყოველგვარ პიროვნულ ღირსებას და დამოუკიდებელ აზროვნებას მოკლებულია. ეს არის მასის კაცი. იგი იმ მაგნიტოფონს ჰგავს, რომელიც ტელევიზორზეა მიერთებული და მის გარეშე მოქმედება და ფუნქციონირება არ შეუძლია.

პოსტანამედროვე საზოგადოების ადამიანი მოკლებულია ყოველგვარ ასკეტიზმს. ის მხოლოდ ერთი დღისთვის ცხოვრობს. იგი ფაქტობრივად არ ფიქრობს ხვალინდელ დღეზე, ხოლო შორეული მომავალის ცნება მისთვის სრულიად უცხოა. მისი ცხოვრების მთავარი სტიმული პროფესიული და ფინანსური წარმატებაა, რომელსაც უნდა მიაღწიოს არა ცხოვრების ბოლოს, არამედ ამწუთას, ახლა და აქ. რაც შეიძლება მალე. ამ ამოცანის შესასრულებლად კი ცხოვრების ნებისმიერი წესი, სტილი და სტრატეგიაა მისაღები. თუნდაც ყველაზე ამორალურიც კი. თუკი მოდერნისტული საზოგადოების ადამიანი იტყოდა: „აქა ვდგავარ და სხვაგვარად არ ძალმიძს,“ პოსტმოდერნისტული საზოგადოების ადამიანი იტყვის:

„ვდგავარ იქ სადც მინდა და როგორც მინდა.“ ამიტომ მას კლასიკური გაგებით მყარი, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული საყრდენი არ აქვს. მისთვის არ არსებობს ისეთი ცნებები, როგორცაა მემარჯვენე, მემარცხენე ან ცენტრისტი. შესაბამისად, არც მსგავსი იდეოლოგიები. იგი ე. წ. „სოფტ-იდეოლოგიის“ მომხრეა, რომელშიც მშვიდობიანად თანაარსებობს ისეთი ფაქტები და მოვლენები, რაც ადრე ერთმანეთთან შეუთავსებელი და წინააღმდეგობრივი იყო. მსგავსი ვითარება რაღაც ნეოფატალიზმის მსგავს მითოსს ქმნის, რომელშიც ადამიანი უმწეოდ გამოიყურება. იაპი ერთი შეხედვით თითქოს აქტიური, მოქმედი და თვითდაჯერებულია, მაგრამ მას მაინც არ მიეყენება აღორძინებისდროინდელი ფორმულა: „ადამიანი, რომელმაც საკუთარი თავი თვითონ შექმნა,“ რადგანაც შექმნილ ახალ სოციალურ სინამდვილეში ბევრი რამ შემთხვევითობასა და თამაშზეა დამოკიდებული. იგი ვერ იტყვის, რომ ყველაფერი ნულიდან დაიწყო და ყოველივეს თვითონ მიაღწია. ამიტომაც ამგვარ საზოგადოებაში ფართოდაა გავრცელებული ათასგვარი ლატარეა და სათამაშო ბიზნესი.

პოსტთანამედროვე საზოგადოებაში დაკარგულია ინტერესი ყოველგვარი მიზნისადმი. აქ არ არსებობს დიადი მიზნები იმიტომ, რომ ზოგადად მიზანი არ წარმოადგენს არანაირ ღირებულებას. პოლ რიკიორის თქმით, დღეს შესამჩნევია „მიზნების ატროფია და საშუალებების ჰიპერტროფია“, რაც ამ მიზნებითა და იდეალებით იმედგაცრუებამ გამოიწვია. მათ ვერ შეასრულეს თავიანთი პირობა. ვერც ერთმა მოდერნისტულმა იდეამ სასურველი შედეგი ვერ გამოიღო. ამიტომ ადამიანებს მომავლის იმედი გაუქრა. იგი თითქოს ვიღაცამ მოიპარა.

მოდერნისტული საზოგადოება და ადამიანი ისტორიულობით ხასიათება. ის ისტორიულ დროში არსებობს. დროის ამგვარი აღქმა პოსთანამედროვეობაში უარყოფილია. მან ამოწურა თავისი თავი. ამიერიდან ადამიანი სივრცით აზროვნებაზეა ორიენტირებული, რადგანაც რეალობა, რომელშიც ის აღმოჩნდა ჰიპერრეალობას წარმოადგენს, ამიტომაც დროის ტრადიციული გაგება გამოუსადეგარია.



საზოგადოების პოსტმოდერნისტული ტრანსფორმაცია ყველაზე მეტად მტკივნეულად კულტურაზე აისახება. ამ შემთხვევაში კულტურული მეინსტრიმის რადიკალურ ცვლილებასთან გვაქვს საქმე.

პოსტანამედროვე საზოგადოებაში გაბატონებულ მდგომარეობას იკავებს მასკულტურა, ხოლო მასში მოდა და რეკლამა. შექმნილ ახალ რეალობაში მოდა იმ როლსა და ფუნქციას ასრულებს, რასაც მოდერნისტულ საზოგადოებაში მითოსი, რელიგია, ფილოსოფია და მეცნიერება ასრულებდა. ის მოიცავს ყოველივეს და აკანონებს, რადგანაც ყოველივე, რასაც მოდა არ შეხება, მიუღებლად ითვლება, არსებობის უფლება არა აქვს და კულტურის ელემენტად არ აღიქმება. ეს მეცნიერულ თეორიებსაც შეეხება. დღეს ყურადსაღები მხოლოდ მოდური მეცნიერული თეორიებია, რომელთა ღირებულება არა შინაგანი ღირსება და ჭეშმარიტების წვდომაა, არამედ გარეგნული ეფექტები და მიმზიდველობა. მოდაზე საუბრისას უნდა გვახსოვდეს, რომ ის ძალზე ჭირვეული ფენომენია, რომლის წინასწარ განჭვრეტა თითქმის შეუძლებელია. მისი ამგვარი ბუნება გარკვეულწილად მთელი პოსტანამედროვე საზოგადოების არამყარი ბუნების განმსაზღვრელი ხდება. მისი არამყარი, ეფემერული და მოუხელთებელი ბუნების შედეგად პოსტანამედროვე საზოგადოების წინასწარ განჭვრეტა შეუძლებელი ხდება. ფრანგი სოციოლოგის ჟ. ლიოვეცის თქმით, ამგვარი საზოგადოება სიცარიელისა და ეფემერულობის იმპერიას წარმოადგენს.

აქვე აღსანიშნავია აგრეთვე ის, რომ პოსტმოდერნისტულ ტრანსფორმაციას განიცდის ისეთი მყარი და ტრადიციული სოციალური ინსტიტუტები, როგორცაა ოჯახი და რელიგია. ამის მაგალითებია ე. წ. „ერთჯერადი ოჯახების გაჩენა“, „თავისუფალი სექსუალური ცხოვრების“ პროპაგანდა და სხვა. რელიგიის სფეროში ადამიანისა და საზოგადოების ტოტალური დესაკრალიზაცია, რელიგიური ცხოვრების ვირტუალიზაცია, პროფანაცია და ა. შ.

პოსტანამედროვე საზოგადოებაში თითქმის ყველაფერი თეატრალიზებულია. ნებისმიერი სახის მოვლენა პრაქტი-

კულად ეფემერული სპექტაკლისა და შოუს ნაწილებია მხოლოდ.

პოსტთანამედროვე საზოგადოებისა და ადამიანის ეს ფრაგმენტული დახასიათება იმისთვის დაგეჭირდა, რომ გვეჩვენებია თუ რა გამოწვევების წინაშე იმყოფება მოდერნისტული სოციოლოგია, რომელიც რადიკალური პოსტმოდერნისტული სოციოლოგიის წარმომადგენლის ჟან ბოდრიარის მიხედვით, უძლურია მათ წინაშე. ამიტომ დღის წესრიგში დგება ალტერნატიული სოციოლოგიის შექმნის აუცილებლობა. პოსტმოდერნისტული დისკურსი კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს მოდერნისტული სოციოლოგიის, არა როგორც ეპისტემოლოგიის, არამედ ზოგადად, როგორც საზოგადოების შესახებ თეორიის არსებობას. ბოდრიარის თქმით, მოდერნისტულმა სოციოლოგიამ ამოწურა თავისი თავი. უფრო მეტიც, დღეს მისი კვლევის საგანი, როგორც ასეთი, არ არსებობს. მოდერნისტული სოციოლოგია სოციუმის ტოტალობაზე იყო ორიენტირებული, რაც პოსტთანამედროვე სოციოლოგიაში მიუღებელია. ტოტალურმა სოციუმმა ტოტალური დეკონსტრუქცია განიცადა. გარდა ამისა, კლასიკურ სოციოლოგიაში საზოგადოების ტიპოლოგიის განმსაზღვრელი ფაქტორი ეკონომიკა იყო, რაც პოსტთანამედროვე სოციოლოგიამ უარყო. მის მიხედვით, ტრადიციული გაგებით ეკონომიკა, ტრანს და ვირტუალურმა ეკონომიკამ შეცვალა. თუკი მოდერნისტული სოციოლოგიის საგანი მოდერნისტული საზოგადოება იყო. თანამედროვე გაგებით სოციოლოგია, ამ ტიპის საზოგადოების ანალიზის შედეგად გაჩნდა. დღეს სახეზეა მოდერნისტული საზოგადოების ტრანსსაზოგადოებად გადაქცევა, რომლის შესწავლაში მოდერნისტული სოციოლოგია უძლურია. პოსტსაზოგადოება პოსტსოციოლოგიამ უნდა გაანალიზოს, რომელიც ახალი განზომილების სოციოლოგია იქნება, რასაც ბევრი თანამედროვე მკვლევარი სოციოლოგიის სიკვდილად მიიჩნევს, მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ არის. ამ შემთხვევაში სოციოლოგიის ახალ, არამოდერნისტულ მოდელზეა საუბარი, რომელსაც კვლევის მოდერნისტულისაგან განსხვავებული საგანი გააჩნია. ბოდრიარის მიხედვით, ეს მართლაც

კლასიკური სოციოლოგიის სიკვდილია, რადგანაც კლასიკური გაგებით სოციალური სინამდვილე უკვე აღარ არსებობს. ამას ბდრიარის ენაზე „სოციალურის სიკვდილი“ ჰქვია.

ამიერიდან პოსტსოციოლოგიის საგანია პოსტსაზოგადოება, ე. წ. ჰიპერსაზოგადოება (ამგვარი საზოგადოება ბოდრიარმა აღწერა თავის მხატვრულ-ფილოსოფიურ ესეში „ამერიკა“). მოდრენისტული სოციოლოგია სოციალურის მარადიულობის შესახებ შეხედულებას ამკვიდრებდა. თუმცა ამგვარი შეხედულების მართებულობა დღეს კითხვის ნიშნის ქვეშ უნდა დავაყენოთ, რამდენადაც ამიერიდან სოციალური სიმულირებულებაა. ის მასა, რომელიც პოსტანამედროვე საზოგადოებას ქმნის, სოციალურობას, სოციალურ ბუნებას მოკლებულია ანუ რაიმე სახის სოციოლოგიურ რეალობას არ წარმოადგენს. სოციალურ რეალობას ვირტუალური ჰიპერსაზოგადოება ჩაენაცვლა, რომელიც სოციალურის ახალ განზომილებას წარმოადგენს. ბოდრიარის აზრით, მას რაიმე სახის კონკრეტული განსაზღვრულობა არ გააჩნია. გარკვეულობის არქონაა მისი გარკვეულობა. საზოგადოების ამ ახალი ტიპის – პოსტსაზოგადოების ანალიზმა, ბოდრიარი მისდა უნებურად სოციოლოგიის ახლი ტიპის – პოსტსოციოლოგიის იდეამდე მიიყვანა. ამიტომ ბოდრიარის სამიზნედ იქცა მომხმარებლური საზოგადოება თავისი რეკლამით, ყოველდღიურობით, ტოტალური თავისუფლებითა და სიმულაციებით. დიდ ნარაციებზე უარის თქმამ სოციოლოგიაში ახალი მოდელის – პოსტსოციოლოგიის აუცილებლობა გამოიწვია. სოციოლოგიის ამგვარი მოდელის ავ-კარგიანობაზე დღეს საუბარი ძალზე ძნელია. თუ როგორ იქნება მისი მომავალი, ამას, ალბათ, დრო გვაჩვენებს.

**KAKHA KETSBAIA**

**MODERN SOCIOLOGY IN FRONT  
OF POSTMODERN CHALLENGES  
(From Society to Post society)**

**ABSTRACT**

Postmodern transformations of man and society set new challenges to modern sociology which failed to answer them. Therefore it became necessary to form an alternative sociology. Postmodern discourse questions existence of modern sociology not as epistemology but as a theory of society in general. As Baudrillard shows modern sociology has exhausted itself, even more, nowadays it has no subject to study. Modern sociology was oriented to totality and it is unacceptable for postmodern sociology. Total society underwent total deconstruction. Besides, in classical sociology economics was the factor determining typology of society. Postmodern sociology rejects such a position. According to postmodern sociology economics in a traditional sense of the word is replaced by trans and virtual economics. If the subject matter of modern sociology was modern society and sociology came into existence in result of analysis of such type of society, today we see that modern society has turned into trans-society and modern sociology is unable to study it. Post-society is to be analyzed by post-sociology which will be a sociology of a new dimension though many contemporary scientists think that it is death of sociology. But it is not correct. In this case we speak about a new non-modern model of sociology which has a different subject of research. A new type of society has replaced modern society and consequently traditional sociology is replaced by trans-sociology.

*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა  
აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური  
ფილოსოფიის განყოფილებამ.*



**რევაზ ჯორბენაძე**  
(თბილისი)

**რევაზ ჯორბენაძე** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, ფსიქოლოგიის დოქტორი



**ამირან ბერძენიშვილი**  
(თბილისი)

**ამირან ბერძენიშვილი** – ფილოსოფიის დოქტორი, ივ. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, სოციოლოგიური პრობლემების ცნობილი მკვლევარი; ავტორი მრავალი გამოკვლევისა სოციოლოგიის სფეროში.

### **საკაქტაკლის საზოგადოების ქართული ვერსია**

საქართველოში, დამოუკიდებლობის მიღებიდან მოყოლებული, თითქმის ყოველწლიურად პოლიტიკურ ცვლილებებს ვადევნებთ თვალს და მისი უშუალო მონაწილეებიც ვხდებით. 2011 წელი განსაკუთრებული იყო ამ თვალსაზრისით, რადგან პოლიტიკურ ასპარეზზე გამოჩნდა ახალი სახეები, რომელმაც რადიკალურად შეცვალა მდგომარეობა. ეს პროცესი 2011 წლის დასასრულს, ბოლო ტრიმესტრში განხორციელდა. ჩამოყალიბდა ორი პოლიტიკური პოლუსი, რომელთაგან ერთი ხელისუფლების წარმომადგენლებს, ხოლო მეორე ახალ ძალას წარმოადგენს. აქვე უნდა ითქვას, რომ ეს ახალი ძალა იმით გამოირჩევა, რომ ლიდერი ბიზნესიდან მოსული, მეცენატი, აღიარებული ქველმოქმედი. ამკარაა, რომ საზოგადოების პოლარიზება ლიდერების მ. სააკაშვილის და

ბ.ივანიშვილის სახელებთანაა დაკავშირებული. გარკვეული პერიოდის განმავლობაში მათ საქმიანი და ბიზნეს ურთიერთობა აკავშირებდათ, მაგრამ დღეისათვის დაპირისპირებულ მხარეებს წარმოადგენენ. საზოგადოება, განსაკუთრებით კი დედაქალაქის, ამ პროცესებს მიესალმება და სხვადასხვა პარტიებთან ერთად იდენტობის ძიება დაიწყო. იდენტობის ობიექტი მალევე აღმოჩნდა და იმედგაცრუებულმა საზოგადოებამ და გაკოტრებულმა პოლიტიკურმა პარტიებმა თავი ახალ ერთობას შეაფარეს, რომელიც დღეს უკვე ანგარიშგასაწევ პოლიტიკურ ძალას წარმოადგენს. შესაბამისად, საქმე კვლავ საზოგადოების უმრავლესი წევრის პოლიტიზირებასთან გვაქვს.

ეს პროცესები შეიძლება აღინეროს, როგორც თეატრალიზირებული და ჩვენს საზოგადოებასაც ვუნოდოთ სპექტაკლის საზოგადოება. სპექტაკლის საზოგადოება კაპიტალიზმის პირობებში იჩენს თავს, მაგრამ საქართველოში ის განსაკუთრებულ ფორმას იღებს. ჯერ შევეხოთ სხვადასხვა შეხედულებებს სპექტაკლის საზოგადოების შესახებ.

მეოცე საუკუნის 80-იან წლებში უკვე ჩამოყალიბებული იყო თეორიები და შეხედულებები, რომელიც საზოგადოებას, როგორც სპექტაკლს, აღწერდა. მოჩვენებითობას ანუ „სიმულაციების სისტემას“ უწოდებს ჟ. ბოდრიარი, „სპექტაკლის საზოგადოებას“ გი-ერნესტ დებორი, „თეატროკრატიას“ ჟ.ბალანდე, „ვაკუუმის (სიცარიელის) ერას“ ჟილ ლიპოვეციკი, „ნეობაროკოს ერას“ ო.კალამბრეზე, „საზოგადოებას, როგორც თეატრი“ რ.სენეტი. მათი აზრით, საზოგადოებამ ისე მოიღგო შექსპირისეული მეტაფორა „მთელი სამყარო – თეატრია“, რომ დღეისათვის საზოგადოების მოტივაციურ მხარესაც წარმოადგენს.

რ.სენეტი ( 5 ) საზოგადოების განხილვისას საჯარო და პრივატულ სფეროებზე საუბრობს. მისი აზრით, მეოცე საუკუნემ საჯაროსა და პრივატულს შორის ბალანსი დაარღვია. ადამიანები ჩაერთვნენ თეატრალურ სამყაროში და დღეისათვის ისეთი სურათი მივიღეთ, როდესაც მათ მიერვე, საკუთარი ნებით ხორციელდება ამ რეალობაში როლების გადანაწილე-

ბა. ასეთი როლი ადამიანს გარკვეული სახის ქცევას აიძულებს, რომელიც შესაბამის სიტუაციაში ვლინდება. მათი შესრულება არა მექანიკურად, არამედ რწმენათა სისტემის საფუძველზე ხდება. სიტუაციაც რეალური საზომით ახორციელებინებს ადამიანს ქცევას, რაც როლით დაწესებულ პრესკრიფციებში ჩანს. თითქმის ორი საუკუნეა მეცნიერები საუბრობენ თეატრალიზირებულ აქტივობებზე საზოგადოებაში, რომელიც ილუზიას წარმოადგენს და ყურადღება მახვილდება სოციალურ ქცევაზე. აქცენტი იმ მოცემულობაზე კეთდება რასაც *theatrum mundi*-ს უწოდებენ, რაც არის წარმოდგენები, რომელსაც ადამიანები მიმართავენ და რომლებიც მათ საჯარო და პრივატულ ცხოვრებასთან არის დაკავშირებული.

რ.სენეტი მიიჩნევს, რომ რაც უფრო დრო გადის თანამედროვე ადამიანი მით უფრო შორდება საჯარო სივრცეს და შესაბამისად აქცენტი პრივატულ ცხოვრებას ენიჭება. პრივატულზე ორიენტირება, სოციალურ ცხოვრებაში პიროვნების პრიმატს გულისხმობს, რაც პირველ რიგში კაპიტალისტური წყობის დამსახურებაა, სადაც სხვისი ნება დაჩაგრულია, იგნორირებულია. ეს პროცესი დიდი ინტენსივობით საფრანგეთის რევოლუციის შემდეგ დაიწყო. სწორედ მასების მოძრაობისა და მობილობის შემდეგ აქცენტი პიროვნებაზე გადაიტანეს. ეს ის პიროვნებებია, ვინც სოციალურ ცხოვრებას ახორციელებენ, მაგრამ შეზღუდულად. ისინი მცირე ჯგუფთან ურთიერთობით კმაყოფილდებიან. სადაც პიროვნების როლს მნიშვნელობას ანიჭებენ, ხაზგასმია მათ ინდივიდუალობაზე. აქედან გამომდინარე, დაასკვნის რ.სენეტი, მეოცე საუკუნეში საჯარო კულტურა დასრულდა და დაიწყო პრივატული ცხოვრება, რომელმაც ცხოვრებაში უფრო მეტად ფსიქოლოგიური იდეოლოგია შემოიტანა. მსგავსი სურათია პოლიტიკაშიც, სადაც პოლიტიკური ცხოვრების სუბიექტი ინდივიდია. პოლიტიკური ცხოვრების მეორე ელემენტია მაცურებელი, რომლის როლი ლიდერთა პრივატულ როლთან მიმართებაში ყალიბდება. ასეთ საზოგადოებაში პიროვნებაზე აქცენტირებით ჩამოყალიბდა სოციალური ცხოვრების ნარცისული სტილი. მათ ჯგუფური ინტერესები შემცირებული აქვთ, ადამიანები მოქ-

მედებენ ნიღბით, მათ თავისუფლად შეიძლება ეწოდოთ ადამიანი მოთამაშე, რომლებიც რამდენიმე როლს კარგად ასრულებენ სხვადასხვა სიტუაციაში. მათი მთავარი საზრუნავია არ დაკარგონ როლი და თამაშის უნარი. ლიდერი ჰარიზმატულია და მასმედია აქცენტს სწორედ ამ კუთხით აკეთებს. ლიდერები ასე ახდენენ ძალაუფლების გამოყენებას ვინმეზე. მათი ამგვარი სახის შენარჩუნებისათვის იქმნება თანამედროვე მითები. ლიდერის გმირული როლი საზოგადოების ყურადღებას იქცევს. ეს პროცესი უწყვეტია, რათა არ მოხდეს სხვა რამეზე ყურადღების კონცენტრირება. მართალია, პრივატულ საზოგადოებაში შემცირდა სოციალური კონტაქტები, მაგრამ ამ პროცესის პროპორციულად გაიზარდა ინფორმირებულობა. ამას ტექნიკის და ტექნოლოგიების განვითარებამაც შეუწყუნო ხელი. ასეთი სახითაა შექმნილი თეატრის საზოგადოება, სადაც არის ძირითადი აქტიორები ანუ მსახიობები და მაცურებელი. ამ საზოგადოებაში ყველა ემორჩილება თეატრის, სცენის წესებს. დღეისათვის პოლიტიკოსი ისაა, ვინც კარგი მსახიობია, კარგადაა დაუფლებული თამაშის წესებს და ამის ნიჭსაც ამჟღავნებს. ლიდერი პოლიტიკაში როლს გარკვეული წესებით თამაშობს და მას არ გადაუხვევს განსაკუთრებული შემთხვევის გარდა. მათ მოქმედებებში ჩანს ნარცისიზმი, რადგან საკუთარ თავზეა აქცენტი და შესაბამისად მაცურებელი, ხალხიც მსგავსადვე მოქმედებს.

ფრანგი თეატრმცოდნე ან იუბერსფილდი ( 2 ) კონკრეტულად სპექტაკლს, კომუნიკაციას უკავშირებს საზოგადოებრივ ცხოვრებას. ასეთი მიმართებები „მეს“ დაცვით მექანიზმებს საჭიროებს. განსაკუთრებულად აღნიშნავს უარყოფის მექანიზმს (negation). საერთო ჯამში ეს დაცვითი მექანიზმი რეალობაზე უარის თქმაა. ავტორი ამ მექანიზმს თეატრთან მიმართებით განიხილავს, რაც თავისთავად წარმოსახულ სამყაროში ყოფნას ნიშნავს, მაგრამ ყოველივე ამას რეალობად მიიჩნევს. ეს ის რეალობაა, რასაც სცენის პლასტიკასთან ან მოძრაობებთან არავითარი კავშირი არ აქვს. აქედან მაცურებელი ხედავს სცენაზე მიმდინარე რეალობას, ასევე ხედავს მსახიობების მიერ გათამაშებულ რეალობას და სწო-



რედ ამის შესახებ იცის, რომ ეს რეალობა არ არის, მაგრამ აღიქვამს, როგორც რეალობას. ასე ხდება სინამდვილის კონსტრუირება. ასევეა პოლიტიკურ და სოციალურ ცხოვრებაში.

რაც შეეხება „მეს“ დაცვით მექანიზმებს, ის ზ.ფროიდის მიერაა შემოტანილი ფსიქოლოგიაში და თავიდან ორ ასეთ უარყოფას გამოყოფდა. დღეისათვის კი ამ ორ ცნებას შერეულად ხმარობენ. რეალობაზე უარის თქმა (verleugnung) განსხვავდება უარის თქმისგან, უარყოფისგან (verneinung). პირველი ეხება სუბიექტის იმ მდგომარეობას, როდესაც ტრავმირებულ რეალობაზე უარს ამბობს, ხოლო მეორე ეხება სუბიექტის მდგომარეობას, როდესაც ის განდევნილ სურვილებს, აზრებს, გრძნობებს უარყოფს, რომ ეს მისი სურვილი, აზრი, გრძნობა არ არის. ა.იუბერსფილდი ამ მეორე დაცვით მექანიზმს ეხება და ავრცელებს ხალხზე, მაყურებელზე. ასეთ შემთხვევაში უარი ნიშნავს გაქცევას რეალობიდან, რათა ის ცნობიერებისთვის აუტანელი არ გახდეს. ეს ადამიანთა ის კატეგორიაა და, უმეტეს შემთხვევაში უმრავლესობა, რომელიც რეალობის მძიმე სურათს იგნორირებს, დემონსტრირებენ ისეთ ქმედებას, რომლითაც გამოხატავენ, რომ ყველაფერი რიგზეა. ახალ რეალობაში ჩადგომა ემოციურად გადარჩენის ტოლფასია. ასე ხდება იმ რეალობასთან ადაპტირება, რომელთანაც შეხება აქვთ. თუ ფსიქოპათოლოგიას დავესესხებით, მანიაკალური აქცენტუაციის დროს საქმე ეხება სრულ უარყოფას, რომლებიც ასეთ უარში ძლიერ რადიკალიზმსაც გულისხმობენ და სრულ ემოციურ რიგითობას იჩენენ. ასევე ხდება თეატრალიზირებულ სამყაროში. მისი აზრით, სწორედ მსახიობ–მაყურებელს შორის მიმდინარეობს ძირითადი კომუნიკაციები.

ასეთი კომუნიკაციური სქემებით სპექტაკლის საზოგადოება თეატრალიზმით გამოირჩევა. ადრესატია ხალხი, მაყურებელი, ხოლო მსახიობი შეტყობინების გამგზავნი. მაყურებელი, ერთი მხრივ, აფასებს სპექტაკლს, ხოლო, მეორე მხრივ, თვითონვე მონაწილეობს ამ სპექტაკლში. აქედან, პოლიტიკურ მოვლენებში ჩართულნი გარკვეული სახის თამაშს ახორ-

ციელებენ და კონკრეტულ სიტუაციაში შესაბამისი როლიც აკისრიათ. ამ პროცესს კარგად წარმოაჩენს მასმედია.

პოლიტიკური ცხოვრება სხვადასხვა ქმედებებს მოითხოვს და ყოველ მათგანს ენიჭება თეატრალური ტერმინოლოგია, მაგალითად, კომედიას – უმეტესწილად უწოდებენ ხელისუფლების ქმედებებს, ტრაგედიას – ხელისუფლების ძალადობრივ ქმედებებს, მასხარას – პირველპირს, სახელმწიფოს ლიდერს, სპექტაკლს – არჩევნებს, პარტიულ მოძრაობებს, ტექსტის ავტორებს – მითოშემოქმედებს, მსახიობებს – პოლიტიკოსს, დეკორაციის შემქმნელთ – საზოგადოებასთან ურთიერთობის სპეციალისტებს, კულისებს – საიდუმლო პოლიციას და სხვა. ასეთი სახით ვითარდება სპექტაკლი, რომელიც სპექტაკლის საზოგადოებას მართავს. (7)

ასეთ სპექტაკლში პროსცენიუმზე გამოდის ლიდერი. სცენის ამ ნაწილში დგომა ნიშნავს აუდიტორიასთან კომუნიკაციის მზაობას. ამ ადგილიდან და სცენის სხვა ადგილებიდან კარგად განხორციელებული როლის შედეგად კონფლიქტებში, დებატებში გამარჯვებული სცენაზე რჩება და იმსახურებს მაყურებლის მხარდაჭერას. თეატრის ანალოგიით ვიღებთ შემდეგ სურათს – მსახიობი (აქტიორი) – პოლიტიკოსი შესაბამისი როლის შესრულებით; მოქმედება – საზოგადოების რეალურ სცენაზე; სცენა – ის, სადაც მოქმედება ხდება; ადრესატი – „ხალხი“, რომელიც პროცესების საჯარო განხილვას მოითხოვს (4).

საზოგადოებაში ამგვარად მოქმედი პირები უკვე ინდივიდები არიან, ამბობს ჟილ ლიპოვეცკი (3). სპექტაკლის საზოგადოებაში აღზრდილთ ნარცისიზმი ახასიათებთ. თანამედროვე ნარცისი ხასიათდება დემოკრატიული იდეებით და ქმედებით მოქნილია, მობილურია, მიმღებია და ამავე დროს მხოლოდ საკუთარ თავთან ამჟღავნებს ინტერესებს. ასეთ თანამედროვე ადამიანებში ინდივიდუალური მოთხოვნები ქარბობს. თვით საზოგადოება ზრუნავს და ხელს უწყობს ნარცისის მოქმედებას, რომელიც თავისი ეკონომიკით და სტრუქტურით ზრუნავს მათ დაკმაყოფილებაზე. ნარცისთა დიდი ნაწილი

გარკვეულ ჯგუფებთან ერთიანდება, სწორედ ამიტომ მათი დეპოლიტიზირება ვერ ხერხდება. ასეთ ჯგუფებში ნარცისთა თავყრილობაა, რომლებსაც ერთი და იგივე პრობლემა აერთიანებთ. როცა პრობლემა მასიური ხდება, ის საზრისს კარგავს. ასე შეიცვალა ტრადიციული ცხოვრება, განსაკუთრებით კი დასავლურ სამყაროში. ჟ.ლიპოვეცკი თვლის, რომ ნარცისები ამერიკის შეერთებული შტატების იდეოლოგიით ჩამოყალიბდნენ და დღეისათვის მათი კულტურის ნაწილია. ნარცისთა პოლიტიკური ენა უფრო ფსიქოლოგიურია, რათა საკუთარი თავი საყოველთაო ყურადღების ცენტრად აქციონ.

განხილულ ავტორებზე, ქრონოლოგიურად უფრო ადრე, სპექტაკლის საზოგადოებას ცალკე მონოგრაფია მიუძღვნა გი დებორმა. ნაშრომი 70-იან წლებში გამოვიდა, ხოლო 90-იან წლებში ავტორმა საკუთარი თეორიის რევიზია მოახდინა და დარწმუნდა, რომ სპექტაკლის საზოგადოება განვითარების მაღალ საფეხურზეა.

გი დებორი ( 1 ) სპექტაკლის საზოგადოების სამ სახეს გამოყოფს და სხვადასხვა ქვეყნების იდეოლოგიას უკავშირებს. აქ შეფასების კრიტერიუმებია – დაპირისპირება და თანამიმდევრობა, რომელიც „კონცენტრირებას ან გაშლას“ უკავშირდება. პირველ ჯგუფში აერთიანებს ნაცისტურ გერმანიას და სტალინის შექმნილ საბჭოთა კავშირს, სადაც ავტორიტარული წყობაა და ამ პერიოდისთვის განსხვავებული აზრი კონტრევოლუციად აღიქმებოდა. მეორე ჯგუფში შედის ამერიკის შეერთებული შტატები და მისი სატელიტი სამყარო, სადაც საყოველთაო სიუხვე დაქირავებულთ უახლესი საქონლის სახით დიდ არჩევანს სთავაზობს. სიუხვე ქმნის არჩევანის პირობას და დაპირისპირება სწორედ აქ ჩნდება. მესამე ჯგუფში გაერთიანებულია იტალია და საფრანგეთი, სადაც შერწყმაა „გაშლის და კონცენტრირების“, რაც ახალი სახის თეატრალიზებას გულისხმობს, დღეისათვის კი ეს მთელ მსოფლიოშია სხვადასხვა ფორმებით გავრცელებული. პირველი ფორმა მთელი ხელისუფლების კონცენტრაციას გულისხმობს, მეორე გაშლას დეცენტრალიზირება, მესამე კი ამ ორის მიმართებაზეა აგებული. მესამე შემთხვევაში თეატრალიზებაა ჩართუ-

ლი, რომელიც ძალაუფლების ორთავე ფორმიდან იღებს სათავეს და შესაბამისად სარგებელს.

გი დებორის მიხედვით, საბჭოთა კავშირში თეატრალიზებას ხელისუფლება ახორციელებს და მკაცრ ჩარჩოებში მოქცეული. აქ განსხვავებული აზრის ადამიანები დისიდენტები იყვნენ და მათ გულაგში მიუჩინდნენ ადგილს, სხვა შემთხვევაში ფსიქიატრიულ საავადმყოფოში. საქართველოც საბჭოთა წყობაში ასეთი სისტემის ფარგლებში ფუნქციონირებდა და აქედან გადასვლა სხვა ფორმაზე საკმაოდ ძნელი აღმოჩნდა. არსებობს ფაქტორები, რომელიც ამ პროცესს უშლის ხელს, მაგ. ისეთი, როგორიცაა საბაზრო ეკონომიკა, ახალი ღირებულებები, იდეოლოგიური წნეხის მოხსნა და ახალი იდენტობების ძიება. ტრანსფორმირებისთვის საჭირო იყო ახალ როლთან შეგუება, რომელიც ახალ თეატრალიზებულ დადგმაში უნდა განხორციელებულიყო. ეს უკანასკნელი კი მოითხოვდა ახალ დეკორაციებს, ახალ რეჟისორს, ახალ როლებს და ახალ მოჩვენებითობას. ძველ საბჭოთა სპექტაკლს დღეს, რეალობად მიიჩნევენ, მაგრამ ეს შეცდომაა, მეტიც, ის სუბიექტურად კონსტრუირებულ და ადაპტაციურ თვისებებს საჭიროებდა. თეატრალიზებული გარემოს შეცვლა, ახალი – სპექტაკლის საზოგადოებასთან მორგება, ანუ ახალი რეალობების მიმართ ტოლერანტობა, რთული აღმოჩნდა. ეს არ ნიშნავს, რომ ჩვენ ცუდად ვთამაშობთ როლებს, რიგიდულნი ვართ. პირიქით, სახეცვლილება პირველ რიგში სწორედ ფუნქციონერ კომუნისტებს დაეცყოთ. მათი ახალ როლთან მორგება გროტესკულიცაა, როცა ყოფილი კომუნისტი ეროვნული მოძრაობის სათავეებთან მდგომად სალდებოდა. ესეც თეატრალიზების დასტურია. სწორედ ახალი სპექტაკლი, ახალ ფორმაში უნდა გადასულიყო, რაზედაც საუბრობდა გი დებორი, მაგრამ ჩვენ ვერ შევძელით ასეთი ნახტომის გაკეთება. შეიძლება გვეფიქრა, რომ მესამე დონეს გარკვეული იმიტირების საშუალებით ვიმეორებთ. მეორე ფორმაში გადასვლა გამორიცხებულია, რადგან საქართველომ დამოუკიდებლობის ოცი წლის განმავლობაში ვერ შეძლო ეკონომიკური წინსვლა და დამოუკიდებელი წარმოების შექმნა. დღეისათვის საქარ-

თველოში მხოლოდ რამდენიმე ორგანიზაცია ახერხებს ასეთ დამოუკიდებელ წარმოებას. ძირითადად კი საქართველოს ბაზარი უცხოეთის ბაზარზეა მიბმული. ეს ჩვენი სპექტაკლის საზოგადოების შემადგენელი ნაწილია, რაც განსაკუთრებული ფორმით მჟღავნდება. „ვარდების რევოლუციის“ შემდგომ ისევ გაჩნდა ახალ ფორმაზე გადასვლის შანსი, მაგრამ შემდგომი წლების გამოცდილებამ დაგვანახა, რომ გარკვეულწილად პირველ ეტაპზე, ფორმაზე ხდება დაბრუნება. ეს აშკარად შეიმჩნევა განსხვავებული აზრის ჩამოყალიბებასთან დაკავშირებით. კვლავ ყალიბდება მტრის ხატი, საზოგადოებაში ვეძიებთ აგენტებს, ანუ ისევ კონცენტრირება ხდება ხელისუფლებასთან და იზღუდება განსხვავებული აზრი. ეს უკვე არის მონაპოვარის დაკარგვა, ის, რაც მიღწევადი იყო, კვლავ დაშორდა რეალობას. ამ პროცესებს ხელი შეუწყო საყოველთაო თვალთვალმა, რაც ჩვენი საზოგადოების წარმატებადაა მიჩნეული, მაგრამ ამით სპექტაკლის საზოგადოების ეს მხარე ყველაზე კარგად იქნა გადმოღებული. აქაც ინოვაციური აღმოჩენდით და კონტროლი დაწესდა ყველა იმათზე, ვინც განსხვავებულ აზრს გამოხატავს. ეს კი ის ადამიანებია, ვინც ვერ ჩაერთო ეკონომიკის არარსებობის პირობებში საზოგადოებრივ საქმიანობაში. მათი უკმაყოფილება სხვადასხვა ფორმით გამოიხატება. ასეთი განსაკუთრებული აზრის გამოხატვა, ძლიერი სახით, ბოლო რვა წლის განმავლობაში რამდენიმეჯერ მოხდა. ვგულისხმობთ ოპოზიციის გააქტიურებას, მაგრამ მათი ძალისხმევა ან იგნორირებული ან ჩახშობილი იქნა. ამ პროცესებმა საქართველოში შექმნეს ისეთი სიტუაცია, რომ ოპოზიციამ მომხრეები დაკარგა, მაგრამ ხელისუფლების მიმართ ბრაზი საგრძნობლად გაიზარდა. ასეთი სიტუაცია გაგრძელდა 2011 წლის ოქტომბრამდე, იქამდე სანამ ახალი ძალა არ გამოჩნდა პოლიტიკაში. ამ ახალ ძალას შეუერთდა ოპოზიციის ნაწილი და სოლიდარობას უცხადებს მოსახლეობის დიდი ნაწილიც. ახალი აქტიორები არსებული პოლიტიკის შესახებ პროტესტს გამოთქვამენ და უპირისპირდებიან ხელისუფლების ქმედებებს. ეს კი თავისთავად არის სპექტაკლის საზოგადოების წინააღმდეგ მოძრაობა, რომელიც ტოტალი-

ტარულს დაემსგავსა. ახალი რეალობების შექმნა, თავის მხრივ გულისხმობს სპექტაკლის საზოგადოებაში ჩართვას. ეს უკანასკნელი იმას ნიშნავს, რომ ახალი პოლიტიკური ძალაც ავტომატურად თეატრალიზებულ მოქმედებებში ერთვება. ასევე თეატრალიზებული იყო ოპოზიციის მოქმედებები 2009 წლიდან მოყოლებული. მაგალითად, ე.წ. „კარვის ქალაქის“ შექმნა, რომლის საფუძვლის ჩამყრელია მსახიობი გ.გაჩეჩილაძე. მან საკუთარი ნიჭის, თამაშის და თეატრალიზების საშუალებით შეძლო ქუჩაში გამოეყვანა დიდი მასები. ამას პირველ რიგში ხელი შეუწყო იმან, რომ მოსახლეობამ ფუნქცია დაკარგა სპექტაკლში და ეძებდნენ ახალ გამოსავალს, რათა მაყურებლის როლი მაინც შერჩენოდათ.

ისევ მივსდით გი დებორისეულ სპექტაკლის საზოგადოების აღსაწერად გამოყოფილ კონსტრუქტებს, რომელმაც, ავტორის აზრით, მეოთხედ საუკუნეს გაუძლო და დღესაც თანამედროვე საზოგადოების დახასიათების საუკეთესო საშუალებას იძლევა.

გი დებორის (1) აზრით, ადამიანები დიდ ძალისხმევას აქსოვენ სანახაობით სახელმწიფოში, მაგრამ არსებობს ნაწილი, რომელიც უპირისპირდება ასეთ საზოგადოებას და ებრძვის მას. უკანასკნელნი მძიმე პირობებში ხვდებიან იმ ელემენტარული მიზეზის გამო, რომ საზოგადოებრივად მიუღებელნი ხდებიან. მათ გარიყავენ და განტევების ვაცად შერაცხენ. აქედან გამომდინარე, მათი ძალისხმევა სულ უფრო და უფრო მცირდება, ხოლო პროპორციულად იზრდება სპექტაკლის საზოგადოების არსი. საქართველოში განსხვავებული აზრის წარმომადგენლების იგნორირება მოხდა ხელისუფლების წარმომადგენელთა მხრიდან და ისეთი სიტუაცია შეიქმნა, რომელიც თვით არსებული სპექტაკლის საზოგადოებას არ აწყობდა, რადგან ოპოზიციის სრული კრახი ნიშნავს დირექტიული მმართველობის დასაწყისს. სპექტაკლის საზოგადოება საქართველოში ისევ ემსგავსებოდა საბჭოურ სპექტაკლს, დასავლური იერით და მოვლენები ისე განვითარდა, როგორც თანამედროვე სპექტაკლი ითხოვდა. ახლა სცენაზეა ახალი ძალა და ის დგას პროსცენიუმზე და ხალხთან დიალოგს წარმარ-

თავს. მაყურებელი, ხალხი სიხარულით შეეგება ამ ახალ ტალღას და თითქოს შვებაც კი იგრძნო. აქედან, ყველაფერი სპექტაკლის საზოგადოების სცენარით იწყებს განვითარებას. ისევ იძაბება სიტუაცია, ისევ კრიზისი მძაფრდება, კონფლიქტის ესკალაცია მატულობს. ასეთ შემთხვევაში თითქოს ჩანს, რომ ყველაფერი კარგად მიდის, მაგრამ საზოგადოების მართვა ხელისუფლების მხრიდან დირექტიული ხდება და წარმოიშვება – სპექტაკლი–პოლიტიკა, სპექტაკლი–იუსტიცია, სპექტაკლი–მასმედია. აქედან გამომდინარე საზოგადოების მართვა ამ პრინციპით მიზანიცაა და საშუალებაც.

გი დებორი თვლის, რომ სპექტაკლის საზოგადოება ხასიათდება განვითარების უწყვეტობით და დროთა განმავლობაში განვითარების უფრო მაღალ დონეს აღწევს. სწორედ ეს არ მოხდა საქართველოში, რადგან რვა წელიწადი არ ეყო ახალი თაობის აღზრდას, რომელიც დაემორჩილება მიღებულ წესებს, კანონებს, ნორმებს, დაემორჩილება და გაიშინაგნებს ახალ როლს, სადაც ის უფრო მეტად ინდივიდუალისტი უნდა გახდეს და დაშორდეს კოლექტივისტურ საზოგადოებას. ახალგაზრდა თაობა, მართალია, მხარს უჭერს ხელისუფლებას, მაგრამ დღეისათვის ილუზიების გაფანტვა ხდება, სანამ ახალი ილუზია არ დაიკავებს მის ადგილს.

ჩვენში წარმოების განვითარება მაღალ დონეზე ვერ მოხერხდა, რაც სპექტაკლის საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილია და სუვერენიტეტს ანიჭებს ამ სფეროს. აქ ტექნოლოგიურადაც უზრუნველყოფილია ყველა სფერო. პარადოქსია მაგრამ საქართველოში ამის გარეშე მოხდა სპექტაკლის საზოგადოების განვითარება, ამიტომაც მან განსხვავებული სახე მიიღო. სპექტაკლის საზოგადოებას ასევე ვგავართ შრომის გადანაწილების მხრივ, სადაც უმაღლესდამთავრებულები მძღოლებია, ლიტერატურულ კონკურსში გამარჯვებული – მზარეულია, პოლიციასთან თანამშრომლობს ვექილი და ა.შ. ეს პროცესები საჯაროა და ადამიანების მიერ შეწყნარებული.

გი დებორი გამოყოფს თეატრალიზებული სტილის ხუთ მახასიათებელს: პირველი – ტექნოლოგიის მუდმივი განახლება; მეორე – ეკონომიკისა და სახელმწიფოს შერწყმა; მესამე –

საყოველთაო გასაიდუმლოება; მეოთხე – უპირობო ტყუილები და მეხუთე – მუდმივი ანმყო ანუ მოქმედების პრინციპი „აქ და ამჟამად“.

ტექნიკური ბუმი იმ კონკურენტული სამყაროს შედეგია, რომელიც კაპიტალისტური წყობისთვისაა დამახასიათებელი. სპექტაკლის საზოგადოებას განამტკიცებს სახელმწიფოსა და ეკონომიკის შერწყმა. საყოველთაო გასაიდუმლოება, ტყუილები და მუდმივ ანმყოში ყოფნა ნიშნავს საზოგადოების ინტეგრაციას, რომელშიც პირველი ქმნის სპექტაკლის ძირითად ფონს, ხოლო მეორე და პრინციპი „აქ და ამჟამად“ მიანიშნებს ინფორმაციის უწყვეტობაზე, რომელსაც ციკლური ბუნება აქვს და საზოგადოების წევრებს ავინყებს წარსულს და ზღუდავს პერსპექტივებს. ეს კი ნიშნავს, რომ სპექტაკლის საზოგადოება ისტორიულ შემეცნებას ეწინააღმდეგება და ინფორმაცია ნაკლებად ეყრდნობა წარსულს. აქედან იმ ილუზიას ეყრება საფუძველი, რომელიც ცხოვრების დინების ათვლას სპექტაკლის საზოგადოების საწყისიდან ანუ მოცემული მომენტიდან იწყებს და ამის შესახებ ყოველ წუთს ახსენებენ ხალხს. ამ პროცესს ხელს უწყობს მასმედია, რომელიც ისტორიაზე ინფორმაციას შემცირებული სახით გადასცემს, მაგრამ აშკარად ქმნის თანამედროვე მითებს. სახელმწიფოს ექსპერტები არგუმენტირებულად ავრცელებენ ამგვარ ინფორმაციას. ეს ექსპერტები კი ოსტატურად ახერხებენ ტყუილის თქმას. ასეთ პროცესს ადგილი აქვს საქართველოში, როდესაც ათვლის საზომი მხოლოდ რამდენიმე წელს ითვლის და ისტორია მხოლოდ ტურისტებისთვის სანახაობად იქცა. თანამედროვეობა წარსულის და თანმიმდევრობის გარეშე ქმნის ფალსიფიკაციის საჭიროებას. ფალსიფიკაცია გარკვეული ზღვრის შემდგომ დაუჯერებელი ხდება და ადამიანები იდენტობას ან სიმპათიას უმჯღავნებენ ოპოზიციურ აზრს. „ექსპერტებიც“ ამტკიცებენ, რომ ყველაფერი რიგზეა, სახელმწიფო შედგა, ეკონომიკაში წინსვლა გვაქვს და ა.შ. ხელისუფლებაც მათ აჯილდოებს და ნაახალისებს, როგორც შეკვეთილი როლის კარგ შემსრულებლებს. ხელისუფლების ხელში ასეთი ქმედებები მართვის საუკეთესო იარაღი ხდება. ასეთი



სახით შექმნილი მითები შესაძლოა ირაციონალური რწმენის სახით გამოვლინდეს და მასების მიერ მათი ინტერიორიზება საშიშიც გახდეს.

მაყურებელი , ანუ ხალხი , რომელიც დიდი დოზით იღებს სიცრუეს, იჯერებს მას, რადგან ხელარეწიფება ინფორმაცია, რომელიც სიმართლეს ეტყობა. ეს ხდება იმ პირობებში, როდესაც საზოგადოებაში ყველაფერი გასაიდუმლოებულია. ხშირად ისიც ხდება, რომ ძალოვანი სტრუქტურები მიზანმიმართულ ხმებს ავრცელებენ, რომლის არსებობას სახელმწიფოსთვის საჭიროდ თვლიან. საქართველოში ასე ხდება დაჭერები, სამხედრო ქმედებები, მაფიურ წრეებზე თავდასხმა და აღკვეთა და ყოველივე კეთდება ქმედების, აქტივობის დასაანახად, ხოლო რა შედეგი ექნება დიდი მნიშვნელობა არ ენიჭება. ამგვარად, მასებმა უნდა ნახონ ქმედება სპექტაკლის მთავარი გმირების მონაწილეობით.

ასეთი საზოგადოება კონტროლის ქვეშ უნდა იყოს, რომ განსხვავებულმა აზრმა არ გამოიწვიოს სხვა ქმედება. ამისთვის ჩვენი საზოგადოება ითვისებს თვალთვალის მსოფლიო გამოცდილებას და სხვადასხვა ტექნიკური საშუალებებით იწყებს ზედამხედველის როლში ჩადგომას. სწორედ ასეთ ცალმხრივ კონტროლზე საუბრობს მ.ფუკო ( 6 ). მისი აზრით, დისციპლინის ახალი ფორმები ამბივალენტური ბუნებით ხასიათდება, სადაც არა მხოლოდ კონტროლის, თვალთვალის სისტემაა, არამედ მოგვიანებით ის იღებს თვითკონტროლის ფორმასაც. ეს უკვე ახალი კოლექტიური ქმედებისთვის საფუძველია, სადაც დასჯაც არსებობს, თუ კი მიღებულ წესებს გადაუხვიე. ასეთი პროექტები სპექტაკლის საზოგადოებაში მნიშვნელობას იძენს. ეს იდეაა პანოპტიკონის, რომელშიც ძალაუფლების მექანიზმი ჩანს, ანუ აქ საქმე უბრალო ტექნიკურ სფეროსთან არა გვაქვს, არამედ, ის არის პოლიტიკური ტექნოლოგია. ასეთ საზოგადოებაში თავისუფლება მხოლოდ საკუთარ თავთან დარჩენილებს აქვთ, დანარჩენ შემთხვევაში ის შეზღუდულია და ილუზორულ სახეს იღებს. დასავლეთი ასეთ თვალთვალს შეეგუა და ეს გამოწვეულია სპექტაკლის საზოგადოების მიერ თაობების აღზრდით , რიმლებიც დღეს მათ

დაქვემდებარებაში არიან. საქართველოში „ვარდების რევოლუციის“ შემდეგ კონტროლი უფრო და უფრო იზრდება. კონტროლდება თითქმის ყველა ადამიანი და ფიზიკური გარემო. ასეთი საყოველთაო თვალთვალის პირობებში იქნა შესაძლებელი ოპოზიციის იგნორირება ხელისუფლების მხრიდან, რაც თავისთავად შეცდომაა. საქართველოში კონტროლის და თვითკონტროლის გაძლიერება სპექტაკლის საზოგადოების გაძლიერებას ნიშნავს, მაგრამ ეს არ არის საკმარისი მისი არსებობისათვის. სწორედ საქართველოში მოხდა ისე, რომ გიდებორის მიერ დაშვებული ხუთი მახასიათებლიდან მხოლოდ სამი მუშაობს, ხოლო მნიშვნელოვანი წილი ტექნოლოგიური განვითარების, ეკონომიკისა და სახელმწიფოს შერწყმის არ ხდება ჩვენში. ასეთ შემთხვევაშიც არსებობს სპექტაკლის საზოგადოება და ალბათ პოსტსაბჭოთა სივრცის ქვეყნებში ეს მნიშვნელოვანია. აქ სახელმწიფოს მხრიდან დიდი ძალისხმევაა საჭირო, რათა კონტროლი განახორციელოს და რადგან საქართველოში ვერ შეიქმნა ძლიერი ეკონომიკა და წარმოება ვერ ქმნის ბევრ პროდუქტს. მხოლოდ ტყუილი და კონტროლი ქმნის სახიფათო ტენდენციას, რომელიც დღეს მივიღეთ დირექტიული მართველობის სახით.

სპექტაკლის საზოგადოებასთან დაპირისპირებულები თვლიან, რომ ამ საზოგადოების სრული დემონტაჟია საჭირო და ახლიდან უნდა მოხდეს მისი აწყობა. ხოლო სპექტაკლის საზოგადოების მომხრეები კი ცდილობენ შეინარჩუნონ ვირტუალური ყოფა. დღეისათვის საქართველოს პოლიტიკურ რუკაზე. ახალი პოლიტიკური ძალის გამოჩენამ (ჯერ—ჯერობით საზოგადოებრივი მოძრაობის სახით არსებობს) პოლიტიკური დაძაბულობა გამოიწვია და მიმდინარეობს ბრძოლა ფარული ან აშკარა მანიფესტირებით. ასეთ ბრძოლებში სტატუს ქვოს შენარჩუნებისათვის ხალხი არ უნდა დაუპირისპირდეს ერთმანეთს, რასაც პოლიტიკოსები კარგად ახერხებენ; შესაძლებელია შეთანხმება, რადგან რომელი პოლიტიკური ძალაც არ უნდა არსებობდეს, ის ადრე თუ გვიან სპექტაკლის საზოგადოების ძირითად პრინციპებს დაექვემდებარება. აქ მთავარია არ დაუვზრუნდეთ ძალაუფლების კონცენტრირების მო-

დელს. დეცენტრალიზება საშუალებას მოგვცემს, მართალია, სპექტაკლის საზოგადოების ფარგლებში უფრო თავისუფლად და აქტიურად ვიცხოვროთ. აქვე ინდივიდუალურისა და კოლექტივისტური ცხოვრების წესის თანაფარდობა ახალი ხედვის საშუალებას მოგვცემს, რომელიც მომავალზეა ორიენტირებული.

ამგვარად ამკარაა, რომ ჩვენი საზოგადოება ეს არის სპექტაკლის საზოგადოება, მაგრამ სხვა მსგავსი დასახელების საზოგადოებისაგან განსხვავდება, რაც ძირითადად ეკონომიკასა და ტექნოლოგიების მაღალ განვითარებას ეხება. ეს კი უმეტესწილად საზოგადოების დირექტიული მეთოდებით მართვის საშიშროებას ქმნის, რაც საქართველოსთვის განვლილ ეტაპად უნდა ჩაითვალოს; სხვა შემთხვევაში სპექტაკლს მოულოდნელი ფინალი ექნება.

REVAZ JORBENADZE  
AMIRAN BERDZENISHVILI

## **PERFORMANCE SOCIETY GEORGIAN VERSION**

### **ABSTRACT**

In the given article a performance society is discussed based on Michel Foucault, R. Senet, Gi Debor, Žil Lipovecki and Ann Ubersfeld views. The performance model of a society is an instrument for analyzing current political reality in a new way. According to the listed above authors' views the performance society in Georgia is performed differently, that is expressed only by political actors' activities and support where the action is ruled by the confrontation-violence principles in the conditions of poverty, but not in the conditions of economic well-being.

## ლიტერატურა:

1. Ги Девор Общество спектакля. ЛОГОС.М.2000.
2. Ильин Ил. Постмодернизм.ИНТРАДА.М.2001.
3. Липовецки Ж. Эра пустоты. ВЛАДИМИР ДАЛЬ.СПБ.2001.
4. Пажес Ж-П. Конфликты и общественное мнение. Ст.108-115. Социологические исследования.1991. № 7.
5. Сеннет Р. Падение публичного человека. ЛОГОС.М.2002.
6. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М. AdMARGINEM.1999.
7. Шейгал Е. Семиотика политического дискурса. ГНОЗИС. М.2004.

*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა  
აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური  
ფილოსოფიის განყოფილებამ.*



**შორენა კორტავა**  
(თბილისი)

**შორენა კორტავა** – სოციოლოგიის დოქტორი. ავტორი სამეცნიერო სტატიებისა თბილისსა და სანკტ-პეტერბურგში სოციოლოგიის დარგში.

**საზოგადოება, როგორც მოქმედების  
სისტემის ქვესისტემა**

ამერიკელი სოციოლოგი ტალკოტ პარსონსი (1902 კოლორადო-სპრინგსი – 1979 მიუნხენი) სოციოლოგიაში სტრუქტურული ფუნქციონალიზმის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელია. სწავლობდა ლონდონის ეკონომიკურ სკოლაში, ხოლო შემდგომ, 1927 წლიდან ასწავლიდა ჰარვარდის უნივერსიტეტში. 1949 წელს იყო არჩეული ამერიკის სოციოლოგთა ასოციაციის პრეზიდენტად. ივია ე.ნ. მოქმედების თეორიის შემქმნელი და სოციოლოგიაში სისტემურ-ფუნქციონალური სკოლის დამაარსებელი. ცდილობდა აეგო საერთო ანალოგიური ლოგიკურ-დედუქციური თეორიული სისტემა, რომელიც მოიცავდა ადამიანურ რეალობას მთელს მის მრავალფეროვნებაში. მისი კონცეფციის მთავარი ელემენტები იყო: სოციალური მოქმედების თეორია; ინვარიანტული ნაკრები ფუნქციონალური პრობლემებისა: ადაპტაცია, მიზნის მიღწევა, ინტეგრაცია, სტრუქტურის კვლავწარმოება. 60-იანი წლების ნაშრომებში პარსონსი დაინტერესდა საზოგადოებათა ევოლუციის პრობლემით. თავისი ევოლუციური დოქტრინის საფუძველში ჩადო რა იდეა დიფერენციაციისა, რაც მდგომარეობდა სოციალურ ორგანიზაციათა და ფუნქციონალურ დიფერენციაციათა გართულების ტენდენციაში, რაც, თავის მხრივ, ხელს უწყობს საზოგადოებაში სტაბილურობის ზრდას.

მოცემული სტატიის ფარგლებში მე განვიხილავ პარსონსის გახმაურებულ ნაშრომს “თანამედროვე საზოგადოებათა სისტემა”, სადაც პარსონსი საზოგადოებას ფუნქციონალურად ურთიერთკავშირში მყოფ ქვესისტემათა ერთიანობად წარმოგვიდგენს. პარსონსისათვის აქტუალურია ფიზიკურ-გეოგრაფიული გარემოს მნიშვნელობა საზოგადოებისათვის. ის მოცემული ნაშრომის დასაწყისშივე განიხილავს ფიზიკური გარემოს როლს საზოგადოებისათვის, როგორც თუნდაც მატერიალური რესურსების უშრეტ წყაროს; ასევე გარემოს, როგორც ტერიტორიის ფუნქციას ამა თუიმ საზოგადოებათა განთავსებისათვის.

ახლა ზოგადიდან გადავიდეთ კონკრეტულზე და ვნახოთ, თუ როგორ ილუსტრაციას მიმართავს პარსონსი საზოგადოების გარდაქმნისა მოქმედების სისტემის ქვესისტემად.

სოციალურ ქვესისტემებს, ამბობს პარსონსი, ჩვენ განვიხილავთ უფრო ზოგადი მოქმედების სისტემის შემადგენელ ნაწილებად. მოქმედების სისტემის შემადგენელი ნაწილები გახლავთ ასევე კულტურული ქვესისტემა, პიროვნული ქვესისტემა და ქცევითი ორგანიზმები. ყველა ისინი აბსტრაქციებს წარმოადგენს და ანალიტიკურად არის გამოყოფილი სოციალური ურთიერთქმედებების რეალური ნაკადიდან. პარსონსისეულ მიდგომაში ახლახან ჩამოთვლილი სამი ქვესისტემა სოციალური ქვესისტემასთან მიმართებაში წარმოადგენს მისი გარემოს შემადგენელ კომპონენტებს.

მოქმედების ნებისმიერ სისტემას მიეწერება მისთვის ნიშანდობლივი ფუნქცია, მაგალითად, ნიმუშის კვლავწარმოება, ინტეგრაცია, მიზანთმიღწევა და ადაპტაცია.

მოქმედების ნებისმიერი სისტემის პირველად ინტერგრაციულ პრობლემას, პარსონსის თანახმად, მისი ელემენტების, პირველ ყოვლისა, ინდივიდების კოორდინაცია წარმოადგენს, თუმცა განსაზღვრული მიზნებით მოქმედების სუბიექტად შესაძლოა კოლექტივებიც განვიხილოთ. ინტერგრაციული ფუნქცია უპირატესად სოციალურ ქვესისტემას ახასიათებს.

კულტურული ქვესისტემის ფუნქცია მდგომარეობს ნიმუშის შენარჩუნებასა და კვლავნარმოებაში, ასევე მის შემოქმედებით გარდაქმნაში.

ინდივიდის პიროვნებას ძირითადად განეკუთვნება მიზნის მიღწევის ფუნქციის შესრულება. პიროვნული ქვესისტემა მოქმედების პროცესთა უმთავრესი აღმასრულებელია, ე.ი. ის თავის თავში განასახიერებს კულტურულ პრინციპებსა და მიწერილობებს. მოქმედების მთავარ მიზანს წარმოადგენს პიროვნების მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება. პიროვნების დაკმაყოფილება, როგორც თავისებური დაჯილდოება, საფუძვლად ედება მოტივაციას.

ქცევითი ორგანიზმი ინტერპრეტირდება, როგორც ადაპტაციური სისტემა, როგორც ადამიანის ძირითად შესაძლებლობათა კონცენტრაცია, რომელსაც დანარჩენი სისტემები ეყრდნობა.

პარსონსი თავის კლასიფიკაციისათვის ადგენს სქემას, რათა მკითხველისათვის მისი ვიზუალური აღქმით გაგება უფრო იოლი გახდეს. იგი ამ სქემას არქმევს „მოქმედებას“ 24 (პარსონსი ტალკოტ 1998: 16)

<b>ქვესისტემები</b>	<b>უპირატესი ფუნქციები</b>
სოციალური	ინტეგრაცია
კულტურული	ნიმუშის კვლავნარმოება
პიროვნული	მიზანთმიღწევა
ქცევითი ორგანიზმი	ადაპტაცია

სქემის ჩამუქებული ნაწილი წარმოადგენს სოციალური ქვესისტემის გარემოს.

სოციალური სისტემისათვის გარემოს წარმოადგენს ასევე ფიზიკური სფეროც, საიდანაც საზოგადოება მისი არსებობისათვის საჭირო რესურსებს იღებს.

რადგან პარსონსი ხაზს უსვამს სოციალური სისტემის გარემოში ჩართულობას, ცხადია, იმასაც შენიშნავს, რომ სოციალური სისტემები „ლიაობით“ ხასიათდება და მუდმივ ურთიერთქმედებაშია გარემოსთან ე.წ. შესასვლელებით და გამოსასვლელებით. ქვესისტემები თავის მხრივ ნაწევრდება შემადგენელ ელემენტებად და ისინიც ურთიერთგაცვლის პროცესში მუდმივად ჩართულია.

სოციალური სისტემის ანალიზისას უნდა გამოვიყენოთ (პარსონსის თანახმად) 4 დამოუკიდებელი ცვლადი, ესენია: ღირებულებები, ნორმები, კოლექტივები და როლები. „ღირებულებანი“ სხვა არაფერია, თუ არა წარმოადგენენ სოციალური სისტემის სასურველ ტიპზე; ისინი არეგულირებენ მოქმედების სტრუქტურათა მიერ განსაზღვრულ ვალდებულებათა თავის თავზე აღებას. „ნორმების“ ძირითადი ფუნქცია საზოგადოების ინტეგრაციაა, ისინი კონკრეტულნი და სპეციალიზირებულია და მიესადაგებიან განსაზღვრული ტიპის სოციალურ სიტუაციებს. ისინი შეიცავენ ღირებულებითი სისტემის ელემენტებს, ასევე ორიენტაციის კონკრეტულ საშუალებებს ფუნქციონალურსა და სიტუაციურ პირობებში მოქმედებისათვის, რომელნიც სპეციფიკურია განსაზღვრული კოლექტივებისა და როლებისათვის. „კოლექტივები“ იმ სტრუქტურულ კომპონენტებს განეკუთვნება, რომელთათვის პირველ პლანზე დგას მიზნის მიღწევის ფუნქცია. მასებს პარსონსი იმთავითვე გამორიცხავს კოლექტივთა რიგებიდან და ჩამოთვლის 2 კრიტერიუმს, რომელსაც უნდა აკმაყოფილებდეს ჯგუფი კოლექტივად წოდების შემთხვევაში:

I - წევრობის განსაზღვრული სტატუსის ქონა, რის საფუძველზეც შესაძლებელი იქნებოდა კოლექტივის წევრთა და არაწევრთა განსხვავება.

II - კოლექტივის შიგნით ადგილი უნდა ჰქონდეს სტატუსისა და ფუნქციის მიხედვით მის წევრთა დიფერენციაციას.



ამრიგად, თითოეული თავის თავზე მიიღებს იმ მოვალეობებს, რომელთა აღსრულებასაც სხვა წევრთაგან არ მოელოან. „როლი“ პირველ ყოვლისა ასრულებს ადაპტაციურ ფუნქციას; როლი, ესაა საშუალება ინდივიდთა კლასების განსასაზღვრავად. როლი სოციალური სისტემისა და ინდივიდის პიროვნების ურთიერთგადაკვეთის ზონაში არსებულ ელემენტებს მოიცავს. თუმცა, რომელიღაც ცალკე აღებული როლი არასოდეს არ წარმოადგენს კონკრეტული ინდივიდის განმასხვავებელ თავისებურებას. მამა, განსაკუთრებული მამაა მხოლოდ თავისი შვილისათვის. თავისი საზოგადოების როლური სტრუქტურის თვალსაზრისით ის მხოლოდ მრავალთაგან ერთ-ერთი მამაა. იგი ამავდროულად მონაწილეობს სხვა მრავალი ტიპის ურთიერთქმედებაში, მაგალითად, აღასრულებს თავის როლს პროფესიულ სტრუქტურაში.

პარსონსის თქმით, საზოგადოება ეს ისეთი ტიპის სოციალური სისტემაა, რომელიც ფლობს თვითკმარობის უმაღლეს ხარისხს. პარსონსის აზრით, საზოგადოება თვითკმარია მხოლოდ მაშინ, როდესაც მისი წევრების მოღვაწეობა გვევლინება იმავდროულად საზოგადოების სოციალურ ფუნქციონირებაში შეტანილ წვლილად. პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების შემთხვევაში აუცილებელია მათი აბსოლუტური ინტეგრაცია, თუკი რომელიღაც საზოგადოების წევრთა სოლიდური უმეტესობა განიცდის უკიდურეს „გაუცხოებას“, ამ საზოგადოებაზე, როგორც თვითკმარზე საუბარი აზრსმოკლებულია, ეს, დიურკემის სიტყვებით თუ ვიტყვით, „ანომიური“ საზოგადოებაა.

პარსონსი ანალიტიკურად საზოგადოების სისტემას 4 ქვესისტემად ყოფს და კვლავაც გვთავაზობს სქემას ამ დიფერენციაციის ვიზუალურად გასააზრებლად.

„საზოგადოება“ 25 (პარსონსი ტალკოტ 1998: 24)

ქვესისტემები	სტრუქტურული კომპონენტები	განვითარების პროცესის ასპექტები	ძირითადი ფუნქცია
სოციალური საზოგადოება	ნორმები	ჩართვა	ინტეგრაცია

ნიმუშის კვლავ- წარმოება ანუ ფიდუციარული საზოგადოება	ღირებულებები	ღირებულება- თა გენერალი- ზაცია	ნიმუშის კვლავწარმოე- ბა
პოლიტიკა	კოლექტივები	დიფერენცია- ცია	მიზანთმილნე- ვა
ეკონომიკა	როლები	ადაპტაციური პოტენციალის ამაღლება	ადაპტაცია

ნიმუშის შენარჩუნებისა და კვლავწარმოების ქვესისტემა უშუალოდ საზოგადოების კულტურულ სისტემას და მისი მეშვეობით „უმაღლეს რეალობას“ უკავშირდება. მიზანთმილნევა, ანუ პოლიტიკური ქვესისტემა პიროვნებათა სისტემასთან, ხოლო ეკონომიკური ქვესისტემა ქცევით ორგანიზმთან და მისი მეშვეობით მატერიალურ სამყაროსთანა დაკავშირებული. პარსონსი თავისი ნაშრომის „თანამედროვე საზოგადოებათა სისტემა“ დასაწყისშივე გვაძლევს ე.წ. უმაღლესი რეალობის განსაზღვრებას: „გვაქვს რეალობის 2 სისტემა, რომელიც მოქმედების სისტემასთან დამოკიდებულებაში მის გარემოდ გვევლინება. პირველი მათგანი ფიზიკური გარემოა... მეორე სისტემა დამოკიდებულია როგორც ფიზიკური გარემოსაგან, ასევე თავად მოქმედების სისტემებისაგან და ჩვენ მას ფილოსოფიური ტრადიციების მიდევნებით დავარქმევთ „უმაღლეს რეალობას“. ეს შეეხება იმას, რასაც მ. ვებერი უწოდებდა ადამიანური ქმედების „საზრისის პრობლემას“ და იგი მოქმედების სისტემას უკავშირდება კულტურულ სისტემაში აზრობრივი ორიენტაციის სტრუქტურების მეშვეობით, რომელიც თავის თავში მოიცავს შემეცნებით „პასუხებს“ 26 (პარსონსი ტალკოტ 1998: 17)

საზოგადოების ბირთვს, პარსონსის აზრით, წარმოადგენს მისი მაინტეგრირებელი სისტემა და იგი იწოდება სოციეტალურად.

პარსონსის ცენტრალური ცნება – სოციეტალური ერთობა, რამდენადმე უჩვეულოდ ჟღერს ალბათ იმის გამო (ამას პარსონსიც ვარაუდობს), რომ მის მიერ მოცული პრობლემები

ჩვეულებრივ განიხილებოდა პოლიტიკური ან რელიგიური ტერმინებით და არა სოციალურ პლანში ამ სისტემის ძირითადი ფუნქცია საზოგადოების წევრთათვის იმ მოვალეობათა განსაზღვრაში მდგომარეობს, რომლებიც სოციალური კოლექტივისადმი ლოიალობიდან გამომდინარეობს. პარსონსი ხაზს გაუსვამს როლური პლურალიზმის მნიშვნელობას. როლური პლურალიზმი ესაა ყოველი საზოგადოებრივი ერთობის ფუნდამენტური მახასიათებელი – ერთი და იგივე ადამიანების მთელ რიგ კოლექტივებში მონაწილეობა. როლური პლურალიზმის გაფართოება მნიშვნელოვნად ხელს უწყობს დიფერენციაციის პროცესს, რაც, თავის მხრივ, თანამედროვე ტიპის საზოგადოების ჩამოყალიბებას უწყობს ხელს... გამომდინარე აქედან, სოციალური ერთობის უმთავრესი პრობლემაა საზოგადოების წევრებში ლოიალობის უზრუნველყოფა როგორც თავისი თავის მიმართ, ასევე სხადასხვა კოლექტივებთან მიმართებაში.

როლური პლურალიზმის არსებობის პირობებში აღმოცენდება სტრატეგიკაციულ სისტემაში ინდივიდთა სტატუსის განსაკუთრებულად რთული პრობლემა. ისტორიულად, ამბობს პარსონსი, სტრატეგიკაციულ მექანიზმებს სჩვეოდათ ინდივიდთა განხილვა მათი დიდი კოლექტიური სისტემებისადმი მიკუთვნებით, რომელშიც წევრობა განსაზღვრავდა მათ სტატუსს. მსგავს როლს თამაშობდა გვაროვნული კოლექტივები, ეთნიკური ჯგუფები, ფენები, სოციალური კლასები. თუმცა, თანამედროვე საზოგადოება მოითხოვს ინდივიდუალური სტატუსების გამოთავისუფლებას მსგავსი ტიპის კოლექტიური ბორკილებიდან.

სტრატეგიკაციულ სიტემაში, პარსონსის თანახმად, კოლექტივისა თუ ინდივიდის მდგომარეობა იზომება მისი პრესტიჟით ანუ ზეგავლენის მოხდენის უნარით. უკანასკნელი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც სოციალური ურთიერთგაცვლის ერთ-ერთი განზოგადოებული სიმბოლური საშუალება, ფულისა და ძალაუფლების გვერდით. ზეგავლენა ესაა სხვა სოციალური აგენტების მხრიდან სასურველი შედეგის მიღწევის უნარი, ის რომ მათ ცდუნების სახით არ წარვეუდგი-

ნოთ რაიმეგვარი ღირებული და არც დავემუქროთ მათ რაიმეგვარი დამლუპველი ქმედებებით. ეს *quid pro quo* ზეგავლენა უნდა მოქმედებდეს დარწმუნების ძალით, თითქოსდა გადანყვეტილება, რომელსაც მას (ზეგავლენის ობიექტს) უნერგავს ზეგავლენის სუბიექტი, არის მოქმედება კოლექტიური სისტემის ინტერესებში მყოფი, რომელთა მიმართებაშიც ზეგავლენის სუბიექტიც და ობიექტიც – ორივე სოლიდარულია. ის, უპირველეს ყოვლისა, აპელირებს კოლექტიურ ინტერესებზე, მაგრამ ჩვეულებრივ ამოდის იქედან, რომ ორივე მხარე, უზრუნველყოფს რა კოლექტიურ ინტერესს და ურთიერთსოლიდარობას, ასევე კერძო ინტერესებსაც იკმაყოფილებენ.

ზეგავლენის გამოყენების ტიპური შემთხვევაა დაყოლიება კონტრაქტზე, რომელიც „პატიოსან სიტყვას“ ანდა რომელიმე პოლიტიკური კანდიდატისათვის არჩევნებში ხმის მიცემას ეფუძნება. ზეგავლენა შეიძლება გაიცვალოს, ამბობს პარსონსი, სიტუაციის შესატყვის რაიმეგვარ სიკეთეზე ანდა ზეგავლენის სხვა ფორმებზე, იმ გაგებით, რა გაგებითაც ფულადი რესურსები შეიძლება გამოყენებულ იქნას ისევე როგორც საქონლის შესაძენად, ასევე დასაგროვებლად ანდა სხვა ვალუტაზე გასაცვლელად. ზეგავლენა შესაძლოა გაიცვალოს გაცვლის სხვა განზოგადებულ საშუალებებზე, როგორიცაა ფული ანდა ძალაუფლება. ზეგავლენა და ღირებულებითი მიკუთვნებულობა ნებაყოფლობის პრინციპით, დარწმუნების სინდისისა და ღირსებისადმი აპელირებით მოქმედება. თუმცა ვერც ერთი მსხვილი და რთული სოციალური სისტემა ვერ შენარჩუნდება, თუკი მისი ნორმატიული საფუძვლების უმეტესობის მიმართ თანხმობა არ იქონიებს აუცილებლობის ხასიათს, ე.ი. დაუმორჩილებლობას თუკი არ დაუპირისპირდება ნეგატიური სანქცია. ასეთი სანქციები, ერთის მხრივ, კანონმორჩილ მოქალაქეებს „შეახსენებენ“ თვინიერებას, ხოლო, მეორეს მხრივ, მსახურობენ სასჯელად მათი დამრღვევებისათვის. ნეგატიური სანქციების სოციალურად ორგანიზებული მართვადი გამოყენება იწოდება იძულების ფუნქციად. რაც უფრო მეტადაა საზოგადოება დიფერენცირებული, მით უფრო სავარაუდოა, რომ იძულება განხორციელდება სპეცია-

ლური ორგანოების მიერ, როგორცაა პოლიცია და გასამხედროებული სამსახურები. მართვადი იძულება მოითხოვს რეალური ვითარების – ფაქტის, სუბიექტისა და ნორმის დარღვევის გარემოებების დასადგენად განსაზღვრული საშუალებების არსებობას. ამ მიმართულებით მოქმედ სპეციალურ ორგანოთა შორის მნიშვნელოვანი ადგილი უკავიათ სასამართლო და იურიდიულ გილდიებს. რთული ნორმატიული წესრიგი, თუმცა, საჭიროებს არა მხოლოდ იძულებას, არამედ ავტორიტეტულ ინტერპრეტაციებსაც. ძალიან ხშირად სასამართლო სისტემები იძულებულია შეითავსოს განსაკუთრებულ შემთხვევებში განსაზღვრული მოვალეობანი, სასჯელი და ამასთან ნორმათა მნიშვნელოვნობის ინტერპრეტაცია, რაც იმ მომენტში წარმოადგენს საკმაოდ ანგარიშგასაწევ პრობლემას. ნაკლებად განვითარებულ საზოგადოებაში, ხაზს უსვამს პარსონსი, ეს უკანასკნელი ფუნქცია რჩება რელიგიური ინსტანციების კომპეტენციაში, ხოლო თანამედროვე ტიპის საზოგადოებებში ის სულ უფრო და უფრო ელიტურ სასამართლო დანესებულებათა კომპეტენციაში გადადის.

ყველა ამ პრობლემას სოციეტალურ ერთობასა და პოლიტიკურ ქვესისტემს შორის არსებულ ურთიერთობამდე მივყავართ.

პოლიტიკა მოიცავს არა მარტო მმართველობის ძირითად ფუნქციას, არამედ ნებისმიერი კოლექტივის შესატყვის ასპექტებსაც. ჩვენ, ამბობს პარსონსი, რაიმეგვარ მოვლენას განვიხილავთ პოლიტიკურად იმ ზომით, რა ზომითაც ის დაკავშირებულია რომელიღაც კოლექტივის მიერ მისი მიზნის მისაღწევად რესურსთა მობილიზაციასა და ორგანიზებულობასთან. მოღვაწეობის პოლიტიკური ასპექტები სახეზეა საქმიან კომპანიებში, უნივერსიტეტებში, ეკლესიებში. თანამედროვე საზოგადოებათა განვითარებაში, აღნიშნავს პარსონსი, თუმცა სახელმწიფო სულ უფრო დიფერენცირდება სოციალური ერთობისაგან, როგორც საზოგადოების სპეციალიზირებული ორგანო, რომელიც მისი პოლიტიკური სისტემის ბირთვს შეადგენს.

დიფერენცირებისას სახელმწიფო ორ ძირითად ფუნქციონალურ კომპლექტზე კონცენტრირების ტენდენციას ავლენს. პირველი მოიცავს სოციალური ერთობის მთლიანობის მხარდაჭერის პასუხისმგებლობას გლობალურ საფრთხეთა წინაშე. აქვე უნდა განვათავსოთ იძულების ფუნქცია, ასევე საკანონმდებლო მოღვაწეობა... მეორე კომპლექსი მოიცავს სახელმწიფოს აღმასრულებელი მოღვაწეობის ყველა სახეობას, რომელიც დაკავშირებულია კოლექტიურ ქმედებებთან ნებისმიერ სიტუაციაში. ამასთან როცა ისინი მიუთითებენ „საზოგადოებრივ“ ინტერესებში მყოფ ღონისძიებათა აუცილებლობაზე .ამ პასუხისმგებლობის საზღვრები მოიცავს ისეთ საკითხებს, როგორიცაა ტერიტორიული მთლიანობის დაცვა, საზოგადოებრივი წესრიგისა და ნებისმიერი პრობლემის მხარდაჭერა, რომელიც „ხელყოფს საზოგადოებრივ ინტერესებს“.

ძალაუფლებას, პოლიტიკური სისტემის ამ (და არა მარტო პოლიტიკურის) უმნიშვნელოვანეს კომპონენტს, პარსონსი განსაზღვრავს როგორც სოციალური ურთიერთგაცვლის საშუალებას. „ძალაუფლებას ჩვენ განსაზღვრავთ როგორც გადანყვეტილებათა მიღებისა და თავსმოხვევის უნარს, რომელიც არსებული კოლექტივებისა და მათი წევრებისათვის აუცილებელია, რამდენადაც მათი სტატუსები ამ გადანყვეტილებებით ნავარაუდევ მოვალეობებს ითვალისწინებს. ძალაუფლება უნდა განვასხვავოთ ზეგავლენისაგან... მოქალაქე, რომელიც არჩევნებზე აძლევს ხმას, ახორციელებს ძალაუფლებას, რამდენადაც ერთიანობა მსგავს ხმათა მავალდებულებელი სახით განსაზღვრავს არჩევნების შედეგს. ძალაუფლების მცირე დოზა – მაინც ძალაუფლებაა, ისევე როგორც 1 დოლარი მცირე თანხაა, მაგრამ მაინც ფულია” 27 (პარსონსი ტალკოტ 1998: 31).

პარსონსთან უაღრესად საინტერესოა მის მიერ საზოგადოებათა ტიპების კლასიფიკაცია. იგი გამოყოფს 4 ტიპის საზოგადოებას:

პირველია, მილწევის უნივერსალისტური ტიპის საზოგადოება (იგივე ინდუსტრიული საზოგადოება). იგი ხასიათდება

მაღალი შეფასებით პლურალისტური და ინდივიდუალისტური მიზნებისა და მათი მიღწევისა ინსტრუმენტალური ქმედებების საშუალებით. უნივერსალისტური ნორმები არეგულირებს მიღწევათა შეფასებას და მიმართებას მიღწევასა და დაჯილდოებას შორის. ეს ინვესს ინსტიტუციონალიზაციას პროფესიონალური როლებისა, ქონებრივი ურთიერთობებისა და გაცვლითი პროცესებისა. დაჯილდოების სისტემის უმნიშვნელოვანესი საფუძველი გახლავთ „წარმატება“ — როგორც მიღწევების აღიარება. სტრატეგიკაციული სისტემის ჩარჩოებში პრესტიჟთან დამოკიდებულებაში არსებული შეფარდებითი პატივისცემა სოციალური დიფერენციაციის ღია სისტემას განაპირობებს, რომელიც შანსთა თანასწორობაზე, წარმოების საშუალებათა და როლების მატარებელთა მობილურობაზე დაფუძნებული.

მეორეა, უნივერსალისტური მიწერილობების ტიპის საზოგადოება. საზოგადოების ამ ტიპში ავტორიტარული რეგულირებისადმი და იერარქიული კონტროლისადმი ტენდენცია ბატონობს, რამდენადაც მიწერილობები პირდაპირ მიაჯაჭვავს სოციალურ სტატუსს კოლექტივის სტრუქტურასთან, ეს ტიპი მთლიანად კოლექტივისტურად ორიენტირებულია. სტატუსი განისაზღვრება არა მიღწევის წყალობით, არამედ პროფესიონალურ-სტრუქტურულსაგან განსხვავებული, უპირატესად, დიფუზიური მექანიზმებით. კოლექტივიზმის საფუძველზე დომინირებს ასევე მკაცრი დუალიზმი იმათი დაყოფისა, ვინცაა „ჩვენთან“ და „ჩვენს წინააღმდეგ“. ეს ესადაგება ასევე კონსერვატიულ ღირებულებით ორიენტაციებს, რომელიც შესაძლოა ისევ ახალი ანტაგონისტური, უკიდურესად რადიკალური ორიენტაციების აღმოცენების მიზეზი გახდეს. პარსონსის აზრით, ნაციონალურ-სოციალისტური გერმანია და საბჭოთა კავშირი ამ ტიპის ილუსტრაციად გვევლინება.

მესამე, პარტიკულარისტული მიღწევების ტიპის საზოგადოება. ამ ტიპის განსახიერებად პარსონსს ძველი ჩინეთის იმპერია მიაჩნია. პარტიკულარიზმი ოჯახური კავშირების მნიშვნელობას, ასევე თანასოფლელებს შორის კავშირებს ეფუძნება, რომელთა შიგნითაც გარე სამყაროსთან არსებობს

არა პასიური, არამედ აქტიური დამოკიდებულება. ეს ვლინდება ინდივიდების გამოკვეთილ სუბორდინაციაში მათი ოჯახური თუ თემური კავშირებისაგან დამოუკიდებლად, რომელიც ვრცელდება მთელს საზოგადოებაზე იმპერატორის ჩათვლით. მილნევის კომპონენტი განსაზღვრა იმან, რომ საზოგადოება არ დარჩა წმინდა აგრარულ-ფეოდალურად, არამედ მასში განვითარდა როგორც ვაჭრობა, ასევე ბიუროკრატია მილნევის ელემენტებით. ამასთან მკაცრი სუბორდინაციის გამო მილნევის პრინციპი მოქმედებდა საკმაოდ განფენილად (ზედაპირულად) და უნარებსა და წარმატებაზე ორიენტირებული არ იყო.

მეოთხეა, პარტიკულარული მიწერილობების ტიპის საზოგადოება. პარტიკულარიზმი აქაც მიაწევს დიდ მნიშვნელობას სისხლისმიერსა და ერთობისეულ კავშირებს, როგორც ღირებულებით ორიენტაციების ამოსავალ სიდიდეებს, თუმცა მისი სოციალური სტრუქტურა და ორგანიზაცია აღიქმება როგორც მოცემულობა. მილნევაზე ორიენტაციის არარსებობა აიძულებს შრომა ჩაითვალოს უცილობელ ბოროტებად; ადამიანი ეგუება არსებულ პირობებს: რეაგირების ერთხელ ჩამოყალიბებული ნიმუშები წარჩუნდება. ასეთი საზოგადოების სტრუქტურა სუსტადაა დიფერენცირებული და მისთვის ქცევის წესებში ტრადიციონალიზმია დამახასიათებელი, მაშინაც კი, როცა გვაროვნული თუ სოფლური ტიპის საზოგადოება მსხვილ სახელმწიფოებრივ გაერთიანებად იქცევა. სახელმწიფოს კოლექტიურობა ადგილს უთმობს უფრო წვრილ ერთეულებს, ადგილი აქვს სეგმენტაციას. თუკი კონტროლი ცენტრის მხრიდან ძლიერდება, მაშინ ამგვარ სახელმწიფოებში დიქტატურა აღმოცენდება. ლათინური ამერიკა პარსონსს ამგვარი საზოგადოების ტიპიურ ნიმუშად წარმოედგინა.

თუ პარსონსისეულ საზოგადოებათა კლასიფიკაციას მივუსადაგებთ პოპერი-სოროსისეულ მოდელებს, გამოვა, რომ „უნივერსალური მილნევის ტიპის საზოგადოება“ ეს სხვა არაფერია, თუ არა „ღია, წონასწორობის საზოგადოება“. უნივერსალური მიწერილობების საზოგადოება“ „დახურული, ანუ სტატიკური უწონასწორობის, საზოგადოება“, რაც შეეხება



„პარტიკულარული მიღწევების საზოგადოებას“ სოროსისეული მოდელით იგი მოექცევა „ტრადიციული საზოგადოების სტატუსის ქვეშ, ხოლო „პარტიკულარისტული მინერილობის ტიპის საზოგადოება“ იგივეა, რაც სოროსთან ე.წ. „ორგანული საზოგადოება“.

SHORENA KORTAVA

SOCIETY AS DOWNSYSTEM

ABSTRACT

The given article shows that Talcott Parsons studies society through dividing it by elements and deepening the functioning of the elements and mechanisms of their interaction. For Parsons society is the self-reliant system involved in physical reality. This system is divided by functional subsystems those with specific structural components, aspects of development process and main tasks.

The classification of society by types is extremely important for Parsons theoretical frame. The Universalistic-Achievement pattern is one of the most important patterns for the principal type of social structure. As Parsons notes, it is an ideal type of “an open society”. It is like an “ideal model” for defining and measuring the quality of democracy in different societies.

#### ლიტერატურა:

1. Парсонс Талькот, «Система современных обществ», М. «Аспект пресс», 1998.
2. «Современная западная социология», Ростов-на-Дону. «Феникс», 2002.
3. ბერძენიშვილი ამირან, “პოლიტიკური სოციოლოგია”, თბილისი. გამომცემლობა “ინტელექტი”, 2011.

4. კაჭკაჭიშვილი იაგო, “სოციალური მოქმედების თეორიები” თბილისი, გამომცემლობა “მეცნიერება”, 2001.
5. კაჭკაჭიშვილი იაგო, “სოციალური თეორია”, თბილისი, გამომცემლობა “ინტელექტი”, 2008.

*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა  
აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური  
ფილოსოფიის განყოფილებამ.*

ქართული ფილოსოფიის  
ისტორია

HISTORY OF GEORGIAN  
PHILOSOPHY



**მიხეილ მახარაია**  
(თბილისი)

**მიხეილ მახარაიე** – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი; საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი ავტორი მრავალი წიგნისა და სამეცნიერო სტატიისა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებზე.

### **არეოპაგიტულ თხზულებათა საკიხავალი ავტორის ერთი უსაფუძვლო ვერსიის თაობაზე**

გასული საუკუნის შუა ხანებში ჯერ აკად. შალვა ნუცუბიძე, შემდეგ კი მისგან დამოუკიდებლად ბელგიელი ორიენტალისტი ერნესტ ჰონიგმანი (1892-1954) მივიდნენ იმ დასკვნამდე, რომ V-VI საუკუნეების მიჯნაზე შექმნილი უმნიშვნელოვანესი რელიგიურ-ფილოსოფიური ტრაქტატების – არეოპაგიტული თხზულებების – ნამდვილი ავტორი არის ცნობილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწე პალესტინაში, მაიუმის ეპისკოპოსი პეტრე იბერი (411-491). ეს თვალსაზრისი მეცნიერებაში შესულია ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის სახელით.

ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიას ჰყავს როგორც მომხრეები, ისე მოწინააღმდეგეები.

ამ საკითხს ეხება სომეხი მეცნიერის სენ არევატიანის მიერ 30 წლის წინ გამოქვეყნებული ერთი ოპუსი, რომელშიც მან არეოპაგიტული თხზულებების ყველაზე შესაძლებელ ავტორად გამოაცხადა V-VI საუკუნეების გამოჩენილი სომეხი ფილოსოფოსი დავით ანჰალთი (უძღვეველი). ეს თვალსაზრისი ავტორს გამოთქმული აქვს 1980წელს ერევანში სომხურად

გამოცემული დავით ანჰალტის ფილოსოფიური თხზულებების წინასიტყვაში\*.

ს. არევშატიანს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და დავით ანჰალტის იგივეობისთვის ორი არგუმენტი მოჰყავს:

1. ს. არევშატიანის აზრით, დავით ანჰალტისა და დიონისე არეოპაგელისადმი მიწერილ თხზულებებში არის შეხედულებების გარკვეული ერთობა და ზოგჯერ იგივეობა. ავტორს ძირითადად მხედველობაში აქვს დავით ანჰალტის „განსაზღვრებათა წიგნი“ და არეოპაგიტული ტრაქტატი „ზეციური იერარქია“, სადაც გატარებული აზრები ღმერთის შემეცნებასა და წვდომაზე, ღმერთთან გაერთიანებაზე, ერთმანეთთან ახლოსაა, რამაც ავტორს შემდგომი კვლევა-ძიებისკენ უბიძგა. კერძოდ, მისივე აღნიშვნით, ეს თანხვედრა იმით ხომ არ არის გამოწვეული, რომ ორივე ნაშრომს ერთი და იგივე ავტორი ჰყავს(1, გვ. 202).

რა შეიძლება ითქვას ამ არგუმენტის შესახებ?

ჯერ-ერთი, შუა საუკუნეების როგორც რელიგიური, ისე რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნებისთვის ამგვარი აზრები იმდენად საერთოა და საყოველთაოა და მახასიათებელი, რომ კონკრეტულ მოაზროვნეებთან, ჩვენ შემთხვევაში დავით ანჰალტისა და ფსევდო-დიონისეს მსოფლმხედველობებში ამ აზრების მსგავსება და თუნდაც იგივეობა, ვერ გამოდგება ამ ავტორთა იდენტიფიკაციისთვის.

მეორე და მთავარი: ს. არევშატიანის დამონშებული აზრები ანჰალტის „განსაზღვრებათა წიგნიდან“ და არეოპაგიტული „ზეციური იერარქიიდან“ სწორედაც რომ არ თანხვედება ერთმანეთს. კერძოდ, როგორც ეს დავით ანჰალტის „განსაზღვრებათა წიგნი“-ს ერთი ადგილის არევშატიანისეული პერიფრაზიდან ჩანს, ანჰალტი თეორიულ ფილოსოფიას ყოფს ფიზიკად, მათემატიკად და ღვთისმეტყველებად. ანჰალტის

---

\*ს. არევშატიანის წინასიტყვის ეს ადგილი სომხური ენიდან ქართულად თარგმნა ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორმა ზაზა ალექსიძემ და იგი შესულია რევან თვარაძის წერილის – „პეტრე იბერიელი და დავით უძლეველი“ – მინაწერში. იხ. რ. თვარაძე – თხუთმეტ-საუკუნოვანი მთლიანობა. თბ., 1985, გვ. 201-204

აზრით, ბრძენს მხოლოდ აბსტრაქტული აზროვნების, მათემატიკის საშუალებით შეუძლია ხიდი გასდოს გრძნობადასა და ზეგრძნობადას შორის და გადავიდეს ღვთისმეტყველებაზე (იქვე). ავტორი შენიშნავს, რომ ამასვე ამბობს არეოპაგელიო და იმონემბს „ზეციურ იერარქიას“: „ამის გამო ჩვენი ბუნების თვისებაა ის, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია უშუალოდ ავმალდეთ სულიერი არსის შემეცნებამდე“.

აქ მოტანილი თვალსაზრისების უბრალოდ შედარებიდანაც ნათლად ჩანს, რომ სრულიად უსაფუძვლოა ამ აზრების იდენტობაზე საუბარი. რაც შეეხება მსგავსებას, ვიმეორებთ, მსგავსი აზრები შუა საუკუნეების აზროვნებისთვის, ჩვეულებრივი მოვლენაა.

2. ს. არევმატიანის აზრით, „განსაზღვრებათა ნიგნში“ დავით ანჰალთი აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიის მიზანია – „კაცი შეძლებისამებრ“ დაემსგავსოს ღმერთს, რომ ფილოსოფოსი არის არა ის, ვინც ძალიან ბევრი იცის და ბევრის შესახებ შეუძლია მსჯელობა, არამედ ის, ვინც ნმინდად და მოციქულებრივად ცხოვრობს, ვინც ცდილობს დაემსგავსოს უმაღლეს არსებას, ღმერთს (იქვე). არევმატიანის აზრით, ამასვე ამტკიცებს ფსევდო-დიონისე „ზეციური იერარქიაში“, „ჩემი აზრით მღვდელობა არის მეცნიერება და მოქმედება, რომელიც შეძლებისამებრ ამსგავსებს ღმერთის მშვენიერებას და მიჰყავს შესაძლებელ ღმერთისადმი მსგავსებამდე“ (იქვე).

ჯერ ერთი, დამონმებული ადგილი „ზეციური იერარქიიდან“ სულაც არ ამტკიცებს დავით ანჰალთის ფილოსოფიიდან არევმატიანისეული პერიფრაზში გატარებულ აზრს და მეორეც: ასეც რომ იყოს, არც ანჰალთისა და არც ფსევდო-დიონისეს ეს აზრები არ არის ორიგინალური. იგი ზოგადად დამახასიათებელი იყო შუა საუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისთვის.

ამის შემდეგ ს. არევმატიანი სხვა მიმართებით აგრძელებს მსჯელობას. მისი აღნიშვნით, ოთხი არეოპაგიტული თხზულებიდან ორის – „ზეციური იერარქია“ და „საეკლესიო იერარქია“, სომხური თარგმანის ხელნაწერებს როგორც მატენადარისას, ისე იერუსალიმის ნმ. ჰაკობიანთა სომხური მო-

ნასტრის ხელნაწერთა საცავში, თავსა და ბოლოში ბერძნული ასოებით, წითელი და შავი მეღვინით აწერია: „დავითი“, „დავით გარეცავ“, „დავით – სრბუძნ დიონისე“ – „დავითის“, „დავით-მა დანერა“, „დავითმა – წმინდა დიონისეს“ (იქვე).

აღნიშნულის საფუძველზე ს. არევშატიანი ფიქრობს, რომ ხელნაწერების გადამწერებმა რაღაც საიდუმლო იცოდნენ და ეს ავტორს საფუძველს აძლევს კატეგორიული დასკვნისთვის: „არეოპაგიტული ლიტერატურის ავტორის საიდუმლოს ამოსახსნელად, ჩვენი აზრით, დავით ანჰალთის სახელს მეტი უფლება აქვს მიმოქცევაში ყოფნისა, ვიდრე ყველა დღემდე გამოთქმულ ჰიპოთეზას“ (იქვე, გვ. 203).

ჯერ ვიკითხოთ ამ ხელნაწერებზე არსებულ წარწერებში „დავითის“ შესახებ რატომ იგულისხმება მაინცდამაინც დავით ანჰალთი? ეს ს. არევშატიანის წინასიტყვიდან არ ჩანს.

ასე რომ, სათანადო კვლევა-ძიების გარეშე, ეს წარწერები არაფრის მთქმელია. ამასთან, პრობლემა, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში „ანვალეზა“ მეცნიერებას და უცხო არ ყოფილა სომეხი მკვლევრებისთვის (მაგ. ვ. ჩალოიანი), დაუფერებელია, რომ ყურადღების გარეშე დარჩენოდათ ეს ფაქტი.

გაკვირვებას იწვევს ის ფაქტი, რომ ასეთი კატეგორიული დასკვნის ავტორი უბრალოდაც არ მიაინჰნებს ამ საკითხში ყველაზე გახმაურებული ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის შესახებ, რაც თავისთავად ბადებს ეჭვს ტენდენციურობაზე.

ს. არევშატიანი ერთ წინააღმდეგობას აწყდება, კერძოდ: ორი, თანაც მთავარი არეოპაგიტული თხზულების – „ღვთაებრივი სახელების შესახებ“ და „მისტიკური თეოლოგია“ სომხურ თარგმნებს ამგვარი წარწერები („დავითი“ და სხვ.) არ აქვს. ამიტომაც ავტორი ერთგვარ „კომპრომისზე“ მიდის და აღნიშნავს: „ჩვენი აზრით, არეოპაგიტული წიგნები კოლექტიური შრომის ნაყოფია“ (იქვე).

ისიც უნდა ითქვას, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორის სიდიდე და სიდიადე უპირველესად სწორედ – „ღვთაებრივი სახელების შესახებ“ და „მისტიკური თეოლოგიის შესახებ“ ტრაქტატებში მჟღავნდება. ეს გარემოება აუცილებ-

ლად გასათვალისწინებელია, მით უმეტეს, როცა მკვლევარს ასეთ მნიშვნელოვან მიგნებაზე აქვს პრეტენზია.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ს. არევშეტიანი სომხური ეკლესიის მიერ დავით ანჰალთის წმინდანად შერაცხვის ფაქტსაც იყენებს თავისი მოსაზრების განსამტკიცებლად. ავტორის აზრით, ანჰალთის წმინდანთა შორის შერაცხვა გვკარნახობს, „რომ სომხურმა ეკლესიამ სცნო და დააფასა მისი რალაც განსაკუთრებული დამსახურება. მხოლოდ საერო ფილოსოფიური, ლოგიკური შრომების ავტორი ვერასოდეს გახდებოდა ასეთი განსაკუთრებული პატივის ღირსი“ (იქვე, გვ. 302-204).

სწორედ ეს არის დამაფიქრებელი. ისეთ საერო ფილოსოფოსსა და ლოგიკური შრომების ავტორს, როგორც იყო დავით ანჰალთი, ძნელად სავარაუდოა, რომ ასეთი წმინდა საეკლესიო რელიგიური ტრაქტატები დაენერა. ამასთან, ოთხივე არეოპაგიტულ ტრაქტატსა და ეპისტოლეებს შორის შინაგანი კავშირი და სიახლოვე იმდენად ცხადია, რომ ს. არევშეტიანის მხრიდან „კოლექტიურ შრომაზე“ საუბარი, ყოველგვარ საფუძველსაა მოკლებული.

რაც შეეხება სომხური ეკლესიის მიერ დავით ანჰალთის წმინდანად შერაცხვას, ამისთვის სრულიად საკმარისი იყო მისი დიდი დამსახურება სომხური კულტურის წინაშე. ამის უამრავი მაგალითი არსებობს სხვა ხალხთა ისტორიაში.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ერთი, არც თუ ისე უმნიშვნელო გარემოებაც. იმავე 1980 წელს, როცა ერევანში გამოქვეყნდა დავით ანჰალთის ფილოსოფიური თხზულებები სომხურ ენაზე ს. არევშეტიანის წინასიტყვაობით, მოსკოვში, გამომცემლობა „Наука“-მ გამოსცა იმავე ავტორის ნაშრომი – „Давид Непобедимый“, რომელშიც არევშეტიანი საერთოდ არაფერს ამბობს თავის „აღმოჩენაზე“. მეტიც, ამ ნაშრომში გამოთქმული აზრები დავით ანჰალთის მსოფლმხედველობის საერო ხასიათზე, თავდაყირა აყენებს არევშეტიანის შეხედულებებს სომხური გამოცემის წინასიტყვაში.

როგორც აღინიშნა, ს. არევშეტიანის აზრით, სომხური ეკლესია ასეთ საერო ფილოსოფოსს წმინდანად არ შერაცხავდა, თუ არა მისი რალაც საიდუმლო დამსახურება ეკლესიის



წინაშე (პირდაპირ იგულისხმება ანჰალთის მხრიდან „ზეციური იერარქიისა“ და „საეკლესიო იერარქიის“ ავტორობა).

ახლა ვნახოთ ამის საპირისპირო აზრები რუსული გამოცემიდან. ს. არევშატიანის აზრით, XVIII ს-ში ქართულ ენაზე თარგმნილმა დავით ანჰალთის შრომებმა კეთილშობილური გავლენა მოახდინა ქართული ფილოსოფიური აზრის საერო მიმართულების განვითარებაზე (2, გვ. 5).

ასეთივე გავლენა ჰქონდა დავით ანჰალთის მსოფლმხედველობას სომხურ ფილოსოფიაზე. სწორედ ანჰალთის შრომებისა და თარგმნების წყალობით, „ძველი **სომხეთის ფილოსოფიურმა აზრმა თავი დააღწია ქრისტიანული თეოლოგიის მარწუხებს** და შეინარჩუნა თავისუფლება“ (იქვე, გვ. 19. ხაზგასმა ჩემია – მ.მ.).

კიდევ ერთი ადგილი ს. არევშატიანის წიგნიდან: „დავითის მეცნიერული მემკიდრეობა სტიმულს აძლევდა საერო იდეების ზრდას, ხოლო მათ ავტორ-ფილოსოფოსებს რწმენას მატებდა იმაში, რომ დავითის, როგორც მათი მოკავშირის, ავტორიტეტი **დაეხმარებოდა მათ საეკლესიო მნიგნობართა თავდასხმებისგან**“ (იქვე, გვ. 57. ხაზგასმა ჩემია – მ.მ.).

არ არის სწორი ს. არევშატიანის აზრი იმის თაობაზე, რომ არეოპაგიტის სომხური თარგმანი, რომელიც შესრულებულია 716-717 წ.წ.-ში უძველესია სხვა თარგმანთა შორის. სინამდვილეში არეოპაგიტული თხზულებები პირველად ითარგმნა სირიულ ენაზე და იგი ეკუთვნის პეტრე იბერის მონაფეს სერგიოს რეზანიელს, რომელიც მოღვაწეობდა V-VI სს.-ში.

დასასრულ კი აღვნიშნავთ, რომ 1980 წლის მაისის თვეში სომეხმა ხალხმა მაღალ დონეზე აღნიშნა დავით ანჰალთის დაბადებიდან 1500 წლისთავი. ამ იუბილეს ესწრებოდა და კონფერენციაზე მოხსენებით გამოვიდა ცნობილი ქართველი მეცნიერი, პროფესორი რევაზ თვარაძე (1928-2006). იგი შენიშნავს, რომ ამ საიუბილეო დღეებში არაფერი თქმულა ამ ახალი საოცარი „აღმოჩენის“ შესახებ და იქვე დასძენს: „ასე მარჯვედ შეიცვალა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერიელის პიროვნებათა იდენტობის ნუცუბიძე-ჰონიგმა-

ნისეული თეორია არეოპაგელისა და დავით უძლეველის იდენტობის არევემატიანისეული ჰიპოთეზით. შეიცვალა უნ-ყინრად, უჩუმრად, ზედმეტი ხმაურის გარეშე. ხმაური კი არა, იმხელა იუბილეს მსვლელობის დროს კრინტიც არსად დაძრულა, ხმაც არავის გაულია იმის თაობაზე, თუ როგორი მასშტაბის საუკუნოვანი პრობლემა გადაიჭრა თურმე ესოდენ მარტივად ს. არევემატიანის მოკრძალებულ წინასიტყვაში” (1, გვ. 204).

რ. თვარაძის შენიშვნაში ყველაფერია ნათქვამი და მეტს ვერაფერს დავამატებთ.

შეიძლება ითქვას, რომ ამ ეტაპზე არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორის საკითხი ჯერ კიდევ არ არის საბოლოოდ გადანყვეტილი. თუმცა, არსებულ ჰიპოთეზებს შორის ყველაზე საფუძვლიანად ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორია გამოიყურება.

### ლიტერატურა

1. რ. თვარაძე. თხუთმეტ-საუკუნოვანი მთლიანობა. თბ., 1985
2. С. Аревшатын. Давид Непобедимый. М., 1980

**უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორია**

**HISTORY OF PHILOSOPHY OF  
FOREIGN COUNTRIES**



**რევაზ გორდუნიანი**  
(თბილისი)

**რევაზ გორდუნიანი** – ფილოსოფიის დოქტორი, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი; ავტორი მრავალი

სამეცნიერო სტატიისა უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებზე; აგრეთვე წიგნებისა: „ფილოსოფიურ-ანთროპოლიგიური პრობლემები გერმანულ ეგზისტენციალიზმსა და აღმოსავლეთში (ზენ-ბუდიზმი)“, თბ., 2009; „ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფია (ინდოეთი, ჩინეთი)“, მერი ჭელიძის თანაავტორობით, თბ., 2001.

**ყოფიარება და „შესაქლო ექსისტენცი“  
კ. იასპერსის ფილოსოფიაში\***

საყოველთაოდ ცნობილია ის სიძნელეები, რაც ეგზისტენციის განმარტების შესაძლებლობასთანაა დაკავშირებული. ცნობილია, რომ ეგზისტენციალისტური ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმთავრესი ქვაკუთხედი – ეგზისტენციის ბუნება – ურთულესი განსამარტავი და გასაგებია. ამ ფილოსოფიის უმთავრესი სიძნელეები პირველ რიგში ეგზისტენციის ცნებითად მიუწვდომლობასთანაა დაკავშირებული, რასაც ერთხმად აღიარებენ ეგზისტენციალიზმის მთავარი წარმომადგენლები. კ. იასპერსიც, რასაკვირველია, სხვებთან ერთად აღიარებს ეგზისტენციის გარკვეულ არაუშუალობას, „ირაციონალობას“, „ზერაციონალობას“ და ამ ვითარების აღიარებით ცდილობს სხვებისთვის მისწვდომი გახადოს ეგზისტენციის ბუნება. როგორც ვიცით, სამყარო-ყოფიერება კ. იასპერსთან არ არის ერთადერთი ყოფიერება, იგი არ ამოწურავს მთელ ყოფიერებას. მაგრამ რა არსებობს სამყაროს მთელი ყოფიერების საპირისპიროდ? – კითხულობს კ. იასპერსი და იქვე პასუხობს:

\* ნაწილი პირველი; მეორე ნაწილი იბეჭდება.

ასეთ რაიმედ პირველ რიგში არსებობს ყოფიერება, რომელიც აქყოფიერის (Dasein) მოვლენაში სახეზე არ არის, მაგრამ რომელსაც შეუძლია და უნდა იყოს ყოფიერება. მან დროულად უნდა გადაწყვიტოს, რომ იგი მარადიულია. მან უნდა თავისთვის ცხადდეს, რომ იგი დროში ზედროულია.

ეს ყოფიერება, კ.იასპერსის აზრით, არის თვითონ ადამიანის ყოფიერება, ეგზისტენცი, ადამიანის თვითყოფიერება.

ეგზისტენცი, ეგზისტენცფილოსოფიის მიხედვით, არის ადამიანური ყოფიერების სპეციფიკურობა, მისი უშინაგნესი ბუნება.

ეგზისტენცი ვარ მე თვითონ, და ვარ იმდენად, რამდენადაც მე ჩემი თავი ობიექტად არ გამიხდია.

ეგზისტენცში ვიცი წინასწარ მე ჩემი თავი იმისგან დამოუკიდებლად, ვიდრე მე დავიწყებდე იმის ჭვრეტას თუ რას ვუნოდებ მე ჩემს თვითს.

მე ვარსებობ და ვცხოვრობ მხოლოდ ეგზისტენციის შესაძლებლობიდან, მხოლოდ მის განხორციელებაში, განამდვილებაში ვარ მე „მე თვითონ“.

ეგზისტენციის ერთ-ერთი უცნაურობა ისაა, რომ როცა მე ვინდომებ მის მიწვდომას, მოხელთებას, მაშინვე მიქრება იგი ხელიდან, რადგან ის არ არის ფსიქოლოგიური სუბიექტი. იგი, როგორც თვითონ გამოვლენილი არაყოფიერება, სუბიექტურობისა და ობიექტურობის პოლარულობაში არის ერთი. იგი, ერთიანია, ამ დაპირისპირების საფუძველშია.

ეგზისტენცი გამოვლენილი აქყოფიერებაა, მაგრამ არა რალაცის გამოვლენა, რომელიც როგორც რაიმე საგანი შეიძლება მოგვეცეს და საფუძვლიანად გაგებულ იქნას რაიმედ. ეგზისტენცი არის მოვლენა მხოლოდ თავისთვის და სხვა ეგზისტენცებისთვის.

არა ჩემი აქყოფიერებაა, მაშასადამე, ეგზისტენცი, არამედ ადამიანი არის აქყოფიერებაში „შესაძლებელი ეგზისტენცი“.

კ. იასპერსის ტერმინოლოგიით, ადამიანის ყოფიერება, როგორც ეგზისტენცი და როგორც აქყოფიერება, არ არის ერთი და იგივე. ტერმინი ეგზისტენცი არ არის სინონიმი აქყო-

ფიერების ტერმინისა. ამ ორი სიტყვის ქვეშ მოაზრებული შინაარსები სრულად არ ემთხვევა ერთმანეთს. აღსანიშნავია, რომ „აქყოფიერება“, კ. იასპერის ფილოსოფიის მიხედვით, გამოიყენება იმ ყოფიერების აღსანიშნავადაც, რომელებიც ადამიანური ყოფიერებისაგან პრინციპულად არის განსხვავებული. მაგ. კ. იასპერსი ხშირად მსჯელობს სამყაროს საგანთა აქყოფიერების შესახებ, ამავე დროს ადამიანის ყოფიერების აქყოფიერებასაც აღიარებს, თუმცა ეს უკანასკნელი, როგორც ეგზისტენცი, უნიკალური, უაღრესად სპეციფიკური ადამიანური ყოფიერების გამომხატველია. ეს გარემოება მით უფრო საინტერესოა, რომ გერმანული ეგზისტენციალიზმის მეორე ფუძემდებელი მ. ჰაიდეგერი თავისი ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპების გადმოცემისას იგივე პოზიციას არ იცავს. მისთვის ეგზისტენცი და „აქყოფიერება“ გარკვეული აზრით სინონიმებია. ეგზისტენცი უნიკალური ადამიანური ყოფიერებაა და „აქყოფიერებაც“ მხოლოდ ადამიანური ყოფიერებისთვისაა დამახასიათებელი. როცა მ. ჰაიდეგერს სურს სამყაროსეულ საგანთა ყოფიერების თავისებურება აჩვენოს, იგი მათ „აქყოფიერებაზე“ კი არ ლაპარაკობს, არამედ მათ „სახეზე ყოფნაზე“ (Vorhandensein), ანდა „ხელზემყოფობაზე“ (Zuhandensein). თუკი მ. ჰაიდეგერი „აქყოფიერების“ ყოფნის-სახეზე მსჯელობს, ეს უკვე ნიშნავს, რომ საქმე ეხება მხოლოდ ადამიანურ ყოფიერებას (2, გვ. 9-11)

ამ ვითარებას ნათლად გვიჩვენებს კ. იასპერსის აქ მოყვანილი მსჯელობა ეგზისტენცისა და აქ ყოფიერების შესახებ. როგორც ზემოთ მითითებული იქნა, კ. იასპერსის აზრით, აქყოფიერება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უფრო ფართოა, უფრო მეტი მოცულობის შემცველია, ვიდრე სიტყვა ეგზისტენცი. „აქყოფიერება“ სამყაროს საგნებსაც მოიცავს, ეგზისტენცი – მხოლოდ ადამიანის ყოფიერებაა.

აქყოფიერება როგორც ყოფიერება, კ. იასპერსის აზრით, ცხოვრობს და კვდება; ეგზისტენცმა არ იცის სიკვდილი, არამედ თავის ყოფიერებაში დგას აღმავლობაში (Aufschwung) ან დაცემულობაში (Abfall). ეგზისტენცი თავის ყოფიერებაში

სიკვდილთან მიმართებაშია: განიცდის აღმაფრენას და დაცემას, ფიქრობს სიკვდილზე და გაურბის მაზე ფიქრს.

აქყოფიერება ემპირიულად აქაა, ეგზისტენცი კი მხოლოდ როგორც თავისუფლება.

აქყოფიერება არის უბრალოდ დროული, ეგზისტენცი კი დროში მეტია, ვიდრე დრო (*in der Zeit mehr als Zeit*).

აქყოფიერებები განსხვავდება სამყარო ყოფიერების მოცულობის სხვადასხვაობით, ეგზისტენცი სხვა ეგზისტენციისგან განსხვავდება არსებითად თავის თავისუფლების საფუძვლიდან.

ეგზისტენცი ცნებითი აზროვნებით არ მოიაზრება იმიტომ, რომ არ არსებობს ეგზისტენციის ცნება. ეგზისტენცი სინამდვილეა, ჩვენ ვმსჯელობთ ამ სინამდვილის ყოფიერებაზე, მაგრამ ჩვენ არ გვაქვს ეგზისტენციის ცნება. ეგზისტენცი ცნება კი არაა, არამედ სიტყვაა, ნიშანია, რომელიც პირველყოფლისა მიგვითითებს „ყოველგვარი საგნობრიობის მიღმურობას“. სწორედ შესაძლო ეგზისტენციიდან ფილოსოფოსობას ადამიანი აზროვნების საშუალებით თავისებური სახით მიჰყავს ცარიელი სიღრმიდან უცხადეს გაანწყობამდე.

კ. იასპერსის აზრით, ეგზისტენცი არ უნდა გავიგოთ როგორც აბსოლუტური რამ, როგორც აბსოლუტური ყოფიერება. იგი არ არის სისრულე, იგი არ არის სუბსტანციალური მნიშვნელობის. პირიქით, იგი დამოკიდებულია აბსოლიტურ ყოფიერებაზე. როგორც ითქვა, შესაძლო ეგზისტენცი ტრანსცენდენტთან აუცილებელი მიმართებაა. ეგზისტენცი არის სიმშვიდე და მოუსვენრობა ერთიანობაში, ერთში. იგი მოუსვენრობაა უფრო ხშირად და სიმშვიდეს ვერ პოულობს ვერც აქყოფიერებაში და ვერც თავის თავში, არამედ მხოლოდ ნამდვილი თავისუფლების ცნობიერების მეშვეობით თავისი ტრანსცენდენტური დამოკიდებულებით აბსოლუტური ყოფიერების გაგებაში.

ეგზისტენცი გარკვეული აზრით იმაჟინალური პუნქტია, რომელიც მე თვითონ ვარ, მაგრამ რომლის მოაზრებაც მე არ შემეძლია. მე ვაზროვნებ მხოლოდ მისგან და ვაზროვნებ თუ რა ვარ მე, რამდენადაც მე თვითონ მე ვარ. ეგზისტენციის არ-

სება არაუშუალობაა, იგი არ ხდება ის ყოფიერებაა, რომელიც მე მაქვს, არამედ სამყაროში თავისთავთან მიდის იგი აქყოფიერების გაგებით (1, გვ. 1, 27)

ეგზისტენცი ჩვენი მხედველობის არეში არასოდეს არ ექცევა რაგინდ არ უნდა მოვინდომოთ მისი დანახვა. გარკვეულია ის, რაც საგნობრივად არის წარმომდგარი: ეგზისტენცი არასაგნობრივია. როდესაც ჩვენ საგნობრიობას ვშორდებით და ვინყებთ სვლას ეგზისტენცისაკენ, პირველად ვუახლოვდებით აბსოლუტურად არასაგნობრივს, მას, რის თვითისცხადე, თვითდადასტურება (Selbstgewisheit), ჩვენი აქ ყოფიერების ცენტრია და რომლიდანაც ხდება ყოფიერების ძიება. ეგზისტენცი ცენტრია ჩვენი აქ ყოფიერების, მისგან ხდება ყოფიერების ძიება და მისგანვე ხდება ნათელი ყველა საგანთა ობიექტურობა.

ერთი შეხედვით, ისეთი ვითარება იქმნება, რომ თუ თანამიმდევრული ვიქნებით, უნდა ვალიაროთ თითქოს ეგზისტენცზე საერთოდ ლაპარაკი შეუძლებელია. ისე მოსჩანს, რომ რადგან ეგზისტენცი შემეცნების საგნად არასოდეს არ იქცევა, ამიტომ თითქოს შეუძლებელია მის შესახებ ლაპარაკი, ხოლო თუ მის შესახებ ვლაპარაკობთ, მაშინ ეგზისტენცი ისეთი რამე კი არ ყოფილა, რომელიც თითქოს არასოდეს არ იქცევა საგნად, არმედ, პირიქით, მასზე მსჯელობისას, იგი უკვე საგნად ვაქციეთ. სინამდვილეშიც ხშირად ასე ხდება: ხდება ეგზისტენცის ფსიქოლოგიზირება: მისი კვლევა-ძიების დროს ხშირად იღებენ მოჩვენებითად ცოდნისეულ რეზულტატებს და ამით ფიქრობენ თითქოს ეგზისტენცი საგნობრივი აზროვნებითაა მისაღწევი. კ. იასპერსისთვის ამგვარი კვლევა მიუღებელია. იგი იცავს პრინციპს, რომ ეგზისტენცი არასაგნობრივია და საგნობრივი აზროვნებით პრინციპულად მოუაზრებელია როგორც საგანი. მაგრამ, ცხადია, კ. იასპერსისთვის ეგზისტენცზე აზროვნება არაა გამორიცხული და ეს აზროვნება სრულიადაც არ ნიშნავს მის გასაგნობრივებას, საგნობრივი აზროვნების საგნად გადაქცევას. საქმე ისაა, რომ კ. იასპერსის აზრით, აზროვნება და მსჯელობა, ბჭობა შესაძლებელია არა მხოლოდ საგნობრივზე, არამედ არასაგნობრივზეც.



ჩვენ შეგვიძლია აზროვნება და ლაპარაკი საგნებზე. გარდა ამისა, არსებობს საშუალება, რომ აზროვნებით ჩვენ თვითონ ნათელნი, ცხადნი გავხდეთ. ეს იმის გარეშე, რომ ეს სიცხადე საგნობრივი სიცხადე იყოს. ცხადადგახდომა (Klarwerden) არის, კ. იასპერსის აზრით, სწორედ აქყოფიერების ფორმა არასაგნობრივი „შესაძლო ეგზისტენცისა“. ადამიანის აზროვნება და ლაპარაკი (Sprechen), გარდა საგნობრივი გარკვეულობისა, იძლევა აგრეთვე არასაგნობრივ თვითსიცხადეს. ამ არასაგნობრივ თვითსიცხადის (Selbstgewisheit) ცნობიერებისსინათლეს (Bewusstseins-helle), ცნობიერებისმდგომარეობას (Bewusstseins-haltung), ყოფიერების ცნობიერების (Seinsbewusstsein), კ. იასპერსის აზრით, შეიძლება ეწოდოს აბსოლუტური ცნობიერება. „შესაძლო ეგზისტენცი“, როგორც თავდაპირველი სანყისი, სიცხადე აბსოლუტური ცნობიერებაა, მაგრამ როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეს არ ნიშნავს ამავე დროს ეგზისტენციის აბსოლუტურობას, სუბსტანციურ სისრულეს.

„შესაძლო ეგზისტენცს“, როგორც უნიკალურ ყოფიერებას, მრავალი თავისებურებები გააჩნია. იგი მხოლოდ თავისი ყოფნის წესით არსებობს.

კ. იასპერსის ფილოსოფიის მიხედვით, ადამიანის აქყოფიერებას არსებითად ახლავს დაუკმაყოფილებლობა (Unbefriedigung), რომელიც ასახსნელია თავისი წარმოშობისა და რაობის, შინაგანი ბუნების მიხედვით. აქყოფიერებიდან, როგორც ასეთიდან, წარმოსდგება დაუფუძნებელი დაუკმაყოფილებლობა. უფრო ზუსტად რომ ითქვას, ეს დაუკმაყოფილებლობა არ შეიძლება სრულად იქნას დაფუძნებული, ანუ სრულად დაფუძნებადი არაა. მაგრამ მისი არსებობა აშკარაა. იგი აუცილებლად თან ახლავს აქყოფიერებას, როგორც აქ ყოფიერებას გარკვეულ მდგომარეობაში: კერძოდ იგი მოსდევს ადამიანის აქყოფიერებას იმ მომენტიდან, როცა ადამიანი სამყაროყოფიერებას – სულ ერთია ეს თეორიულად ხდება თუ პრაქტიკულად – განიხილავს როგორც ყოვლისმომცველ ყოფიერებას. იგი წარმოიშობა მაშინ, როცა ადამიანი სამყაროყოფიერებას ყველაფრად მიიჩნევს. ეს მომენტი არის, კ. იას-

პერსის აზრით, ნეგატიური დასაწყისი, რომელიც საშუალებას მძლევს სამყაროყოფიერებისაგან ჩემი ეგზისტენციის გამოყოფაში. ამ გამოყოფის ჭეშმარიტება ვიგრძნო, გავიგო. კ. იას-პერსის მიხედვით, აქყოფიერების ეს უკმაყოფილება არის „შესაძლო ეგზისტენციის“ ყოფიერების გამოთქმა, გამოხატულება. იგი „შესაძლო ეგზისტენციის“ ყოფიერების გაოთქმაა და მასში ეგზისტენციის მიერ სხვა რამის გაგება კი არ ხდება, არამედ საკუთარი თავისა. აქყოფიერების დაუკმაყოფილებლობით „შესაძლო ეგზისტენცი“ თავისთავს გამოთქვამს. ეს დაუკმაყოფილებლობა არ არის, ამიტომ ცოდნის შეუძლებლობა არ არის არც სამყაროში ჩემი ყოველგვარი მოქმედების, მიღწევების ბოლოს მდებარე სიცარიელე, სადაც მე არარას უფსკრულთან ვდგევარ, არამედ იგი თავს ამჟღავნებს, ხდება, როგორც უკმაყოფილობა, „ეკალი“ (stachei) ჩემი ქმნადობისა. მისი მეშვეობით მე შევდივარ შესაძლებლებთან მარტოობაში, რომლის წინაშეც ყოველგვარი სამყარო ყოფიერება ქრება. ეს მარტოობა არ არის მკვლევარის რაიმე განდგომა, გამონვეული ყოფიერების ნამდვილი შემეცნების უიმედობით, ანდა რაიმე უსიამოვნება მოქმედებების უსაზრისობით, უაზროებით გამონვეული ანდა სხვა რაიმე ამის მსგავსი. ამის საწინააღმდეგოდ იგი არის ადამიანის უკმაყოფილობა აქყოფიერებთან საერთოდ, როგორც გამოთქმა და მოთხოვნა იმისა, რომ ვიყო „მე თვითონ“ ჩემი წყაროდან. ამ დაუკმაყოფილებლობიდან წარმოსდგება ჩემი ცნობიერება, რომ მთელი სამყარო, სადაც მე ვცხოვრობ, მიუხედავად თავისი საყოველთაობისა და მნიშვნელობისა, არ არის მთელი, ყოველგვარი, ყველა ყოფიერება (alles Sein) ამ განწყობილებით მე სამყაროსთან ვდგევარ არა როგორც ცოდნის სურვილი, რომ სამყაროს განსაკუთრებულობანი, სფეროები გამოვიკვლიო და სხვას გავუზიარო, არამედ როგორც ყოფიერებისკენ მიმართული თავდაპირველი ცოდნის სურვილი.

დაუკმაყოფილებლობა, რომელიც შიშველ აქყოფიერებას ახასიათებს, შეიძლება გამოითქვას და გაგებულ იქნას. თუმცა როგორც ითქვა, იგი სრულად არ შეიძლება დაფუძნებულ იქნას, მაგრამ იგი თავის ორივე სახეში ე.ი. თეორიული

სახით – როცა სამყაროს ყველა საგნების განხილვა ხდება და გვაქვს მათ შესახებ შიშველი ცოდნა – და პრაქტიკული სახით, როცა იდეალური მთელის ამოცანების, მიზნების აღვსება, შესრულება ხდება – შეიძლება გაგებულ და გამოთქმულ იქნას თვითონ „შესაძლო ეგზისტენცის“ დაუკმაყოფილებლობიდან. იგი თავის თავიდან გამომდინარე აიხსნება და არა რაიმე საყოველთაო მნიშვნელობის საფუძვლებიდან.

კ. იასპერსი, როგორც ვხედავთ, „შესაძლო ეგზისტენცის“ ამ უკმაყოფილებას დიდ ონტოლოგიურ ფუნქციას ანიჭებს. ეს უკმაყოფილება არის „შესაძლო ეგზისტენცის“ მდგომარეობის გამოთქმა, იმის მოთხოვნა, რომ იგი თავისი ნამდვილი, საკუთარი საფუძვლით, თავდაპირველი წყაროთი უნდა არსებობდეს და რაც მთავარია, ამ მდგომარეობას, კ. იასპერსის აზრით, მოსდევს სამყაროაქყოფიერების რღვევა (Durchbruch). შესაძლო თვითყოფიერების უკმაყოფილება არღვევს სამყაროყოფიერებას და ერთეული ადამიანი ე. ი. ინდივიდი, ცალკეული თავის თავთან უკან გადმოსროლილი აღმოჩნდება იმ წყაროში, რომელიდანაც იგი თავის სამყაროს იგებს და რომელშიც, როგორც ეგზისტენცს, სხვასთან ერთად განამდვილება შეუძლია.

კ. იასპერსის თვალსაზრისით, სამყაროყოფიერების რღვევა შესაძლოა ნამდვილად შესრულდეს ეგზისტენცის მიერ. მე მაქვს სურვილი ჩემი უკმაყოფილება გავარკვიო და პოზიტიურად ვიაზროვნო თუ რას ეხება ეს საქმე, ამ დროს უბრალოდ მას კი არ ვიცილებ თავიდან, არამედ მე მივდივარ ეგზისტენცის განათებად. ეგზისტენცის განათებაში ხდება დადასტურება, გაცხადება—დარწმუნებულებლობა რღვევისა და სამყაროს აქყოფიერების მეშვეობით. თუ ეგზისტენცი ახორციელებს, ასრულებს სამყაროსაქყოფიერების დარღვევას, მაშინ ასე ხდება ეგზისტენცის განათება, აზროვნებითი დადასტურება, გაცხადება, ამ რღვევისა. ფილოსოფიური „განათება (Erhellung)“ - და არა შემეცნება, ცოდნის შემუშავება ჩვენ შეიძლება ყოველნაირ, თითოეულ იდეაში, აზრში ვიპოვოთ. ისინი ეხება რომელიღაცა მხრით, ასპექტით სწორედ ამ რღვევას.

მაშასადამე, ეგზისტენციის განათება არის „შესაძლო ეგზისტენციის“ მიერ სამყაროს აქყოფიერების რღვევის ნამდვილი შესრულება, რითც ეგზისტენციის განათება ამ რღვევის აზროვნებითი დადასტურება ხდება.

სხვადასხვა იდეებში დაძებნილი ფილოსოფიური განათება შეიძლება კლასიფიცირებულ იქნას ტიპების მიხედვით. კ. იასპერსი გამოყოფს პრინციპულად შესაძლო ჯგუფებს, რომლებიც გვიჩვენებს ფილოსოფიური „განათების“ სხვადასხვა სახეებს იმისდა მიხედვით თუ რომელი იდეა, აზრი თუ რა მხრიდან გამოხატავს სამყაროსაქყოფიერების რღვევას.

კ. იასპერსის თვალსაზრისით რღვევა ხორციელდება შემდეგ ვითარებების დროს:

1. რღვევა წარმოიშობა სამყაროსაქყოფიერების საზღვარზე. აზრს მივყავართ ჩვენ სამყაროსაქყოფიერების საზღვარზე; ამით გამოვცდით საზღვარს და ამ ვითარებიდან წარმოსდგება მონოღება ანმყოსაკენ. კ. იასპერსი მიუთითებს, თუ რა მოჰყვება ამ პროცესს: ჯერ ერთი, ამ გზით ჩვენ სამყაროში მყოფ სიტუაციებიდან, უფრო სწორედ სამყაროში ყოფნის ჩვენი სიტუაციებიდან მიყვანილი ვხდებით „საზღვრითსიტუაციამდე“; მეორე, ემპირიული ცნობიერებიდან, მივდივართ „აბსოლუტურ ცნობიერებამდე“ და მესამეც, მიზნით განპირობებულ (მიზანდასახულ, განსაზღვრულ) მოქმედებებიდან მივდივართ „უპირობო მოქმედებებისაკენ“, თავისუფალ ქმედებამდე.

2. კ. იასპერსის აზრით, რადგან სამყაროსაქყოფიერების რღვევას ჩვენ მივყავართ საზღვარზე და არა სამყაროს საზღვრებს გარეთ, მიღმა, ე. ი. რადგან ეს რღვევა სამყაროში სრულდება, ამიტომ ახლავს ფილოსოფიური აზრი სამყაროში ეგზისტენციის გამოვლენას „ისტორიულ ცნობიერებამი“, მისი აქყოფიერების „სუბიექტურობასა და ობიექტურობას შორის დაძაბულობაში (Spannung)“.

3. რღვევა წარმოიშობა საწყისიდან, სათავიდან, წყაროდან. იგი უპირველესი საფუძვლიდან, წყაროდან მომდინარეობს. ეს პროცესი არ შეედრება სამყაროში მიმდინარე საგნობრივ პროცესებს; სამყაროში მიმდინარეობს პროცესები, ხდო-

მილობანი. სამყაროს საგანთ ეს ხდომილობანი (Ereignisse) პრინციპულად განსხვავებულია ეგზისტენციის თვითყოფიერებაში წარმოშობილი რღვევისგან, რის შესახებაც მიმდინარეობს ახლა მსჯელობა. კ. იასპერსის აზრით, სამყაროსაქყოფიერების რღვევა, რაც ადამიანური ყოფნის უკმაყოფილობას მოსდევს, რაიმე ობიექტური, საგნობრივი პროცესი კი არაა, არამედ იგი არის „შესაძლო ეგზისტენციის“ გადანყვეტილება. ამ დროს ჩემს მიერ ხდება გადანყვეტილების მიღება. თვითმყოფი წყაროდან ვიგებ, ვიაზრებ მე ყოფიერებას გაცნობიერებით, რომ უნდა უნდა გადანყვეტილ იქნას. მთელ ამ პროცესში უმთვრესია ის, რომ აზრი, იდეა, თავისი ძირიდან, წყაროდან მომდინარე, მომართული, ეძიებს და ცდილობს „თავისუფლება“ გაანათოს (die Freiheit zu erhellen). ადამიანისთვის ნათელი ხდება, რომ მას სამყაროს საგნებივით და მოვლენებივით აღარ შეუძლია გადაუნყვეტელი დარჩეს.

4. სამყაროსაქყოფიერების რღვევისთვის დამახასიათებელია ის, რომ იგი მოუაზრებელი და დაუფუძნებელია სამყაროს რამენაირი ცოდნით, სამყაროცოდნით, რაც თვითყოფიერებაში, ეგზისტენციაში ამ პროცესის დროს უნდა გადანყვეტილი იქნას, მისანვდომია არა რაიმე ცოდნის, სამყაროცოდნის მეშვეობით, არამედ თავისი მედიუმის მიხედვით. ეგზისტენციისგანათებისას სამყაროსაქყოფიერებაში შეიჭრება ეგზისტენციისგანათება, მაგრამ არა ისე თითქოს გაცნობიერდება თუ საქმე რას ეხება, არა ისე თითქოს ამ პროცესს, მის შესახებ ცოდნაც თან ახლავს, არამედ ამ დროს შესაძლებლობები ხდება საგრძნობი, საქმე ეხება მას, თუ მე როგორ ვხდები (Werde), აქ უმთავრესია ის, რომ „მე თვითონ“ და თვითყოფიერება მხოლოდ კომუნიკაციაში არსებულეობა. ესაა ყოველგვარი ეგზისტენციისგანათების ფუნდამენტური იდეა.

მაშასადამე, რა ძირითადი მომენტებია ხაზგასმული კ. იასპერსის ზემოთგადმოცემული მსჯელობებიდან?

„შესაძლო ეგზისტენცია“ ახდენს მარტო შიშველ სამყაროაქარსებობიდან თვითგამოყოფას, თვითამაღლებას; მას ახლავს უკმაყოფილება სამყაროსთან, როგორც ასეთთან, ყოფნისას; ამას მოსდევს რღვევის ცნობიერება გადანყვეტი-

ლებამი, ყოველივე ამას კი მოსდევს ცოდნის საზღვარი ე.ი. კ. იასპერსს სურს აჩვენოს, რომ ამ მომენტებიდან თავისუფლებებს კარგავს ცოდნა, აქ თავდება ცოდნის სფერო, ახლა უკვე საგნობრივი ცოდნა აღარაა ადრინდელი ძალის მქონე. ცნობიერდება საზღვარი და ის, რომ აზროვნება პირველ რიგში იმ სივრცის წინაშე დგას, სადაც უკვე აღარაფერი დაინახება. ცნობიერება ხდება საზღვარი. ამით იწყება ეგზისტენციისგანათება, რომლის აზროვნების საშუალებები უნდა იყოს უსაკუთრესი ხასიათის. ეგზისტენცი, წერს კ. იასპერსი, არ არის არც ობიექტი სამყაროში და არც იდეალური საგანი. ეგზისტენციისგანათებელი აზროვნება სპეციფიკური საგნობრივი აზროვნებისაგან განსხვავებული პროცესია. ეგზისტენციისგანათებელი აზროვნება მომართულია ეგზისტენციობის სინამდვილისაკენ, ეგზისტენციობისაკენ (Existiren), რომელიც თავის ისტორიულ სიტუაციაში თავის თავისაკენ ტრანსცენდირებაა. მამასადამე, ტრანსცენდირება საზღვრებს გარეთ (ზევით) მყოფობაა აზრობრივად, მაგრამ იგი სამყაროს მთლიანობის მიღმა მყოფობას, მის მოაზრებას კი არ გულისხმობს მხოლოდ, არამედ როგორც კ. იასპერსი აღნიშნავს, იგი არის თავისთავისკენ ტრანსცენდირებაც.

კ. იასპერსის თვალსაზრისით, გამნათებელ აზრს სჭირდება, როგორც საშუალება, საგნობრივი აზროვნება, რომლის მეშვეობითაც ტრანსცენდირებს იგი ეგზისტენციის თავდაპირველ ტრანსცენდირებისაკენ.

კ. იასპერსი ეხება მისი თეორიის მნიშვნელოვან და საინტერესო მხარეს, კერძოდ საგნობრივი აზროვნებისა და ეგზისტენციისგანათებელი აზროვნების მიმართების საკითხს. უკვე ითქვა, რომ ამ უკანასკნელს სჭირდება საგნობრივი აზროვნება, როგორც საშუალება და მის გაუქმებას არ გულისხმობს.

ეგზისტენციისგანათებელ აზროვნებას კ. იასპერსი ახასიათებს როგორც ისეთ აზროვნებას, რომელშიც ერთდროულად ორი ფრთა მოქმედებს. ეს აზროვნება ხორციელდება მხოლოდ ისეთ შემთხვევაში, როცა ორივეს მამოძრავებელი ფრთა სინამდვილეში მუშაობს, ეს ფრთებია „შესაძლო ეგზისტენ-

ტენცი“ და ზოგადოების აზროვნება. როცა ეს ორივე მხარე მოქმედებაშია, ხორციელდება ეგზისტენცგამნათებელი აზროვნება, ხოლო როცა ერთ-ერთი მათგანი გვიმტყუნებს, როცა ერთ-ერთი მათგანი წყვეტს მოქმედებას, მაშინ ეცემა აღმავალი განათება თავის ნიადაგზე, საფუძველზე. ფილოსოფოსობაში (რომლის ფრთებიც ისინი არიან), ხვდებიან ერთმანეთს ზოგადი და მე თვით.

ჩვენ, ერთის მხრივ, უნდა მივიდეთ ზოგადოების საზღვარზე და, მეორეს მხრივ, ზოგადობებში უნდა ვმოძრაობდეთ, ე.ი. საგნობრივი, ზოგადობების მომაზრებელი აზროვნებით უნდა ამ აზროვნების საზღვრამდე მივიდეთ, რაშიც ეგზისტენციის გამნათებელი აზროვნება მუღავნდება.

ეგზისტენციის გამნათებელი აზროვნების ჭეშმარიტების კრიტერიუმი უკვე აღარ არის რაიმე ობიექტური საზომი, რომლის მიხედვითაც გაირკვეოდა ნათქვამის სისწორე ანდა სიყალბე. ამგვარი გამონათქვამის ჭეშმარიტების კრიტერიუმი თვითონ ნება (ნებისყოფა – Wille), რომელიც ადასტურებს ანდა უარყოფს.

აბსტრაქტული ზოგადობებით აზროვნება ეგზისტენციისგანათების ერთი მამოძრავებელი ფრთაა, მეორე ფრთა კი „შესაძლო ეგზისტენცია“, როგორც ითქვა. მაგრამ ეს „შესაძლო ეგზისტენცია“ ის თავდაპირველი წყაროა, საწყისია, რომელიც ადამიანური ყოფნის სპეციფიკას განსაზღვრავს. „შესაძლო ეგზისტენცია“ თავისუფლებაა, ხოლო ეგზისტენციის გამნათებელი აზროვნების ჭეშმარიტების საბოლოო კრიტერიუმი იმიტომ არის დამადასტურებელი ანდა უარყოფელი ნებისყოფა, რომ „ფილოსოფოსობა გადამწყვეტ პუნქტებში არის უკვე თვითონ თავისუფლების ნების გამოთქმის განათება“. მე როგორც „შესაძლო ეგზისტენცია“ ვარ თავისუფლება. მე როგორც თავისუფლება თვითონ გამოვცდი იმას, რომ მე არა მხოლოდ ვარ, არამედ ყოფნა შემიძლია. მე გამოვცდი, თუ რა მსურს ვიყო და რომ მე შემიძლია მსურდეს მხოლოდ ცნობიერების სინათლეში. „შესაძლო ეგზისტენციის“ განათება (Erhellung) მხოლოდ ის გზა, რომელსაც ეგზისტენციის თვითსიცხადე და ტრანსცენდირება მოსდევს, ტრანსენდირება რო-

გორც თავისთვისადმი, ასევე ტრანსცენდენტისკენ (ღმერთისკენ). აბსოლუტთან დამაკავშირებელი „შიფრემის ენა“ მხოლოდ ასეა შესაძლებელი მეტაფიზიკურ აზროვნებაში.

**REVAZ GORDEZIANI**

**BEING AND POSSIBLE EXISTENCE IN K. JASPER'S  
PHILOSOPHY**

**Abstract**

According to K. Jaspers's philosophy man's being in the universe is unique. The essence of man's existence is internal freedom. Among all the existings (Dasein) in the universe only man is able to become a possible existenz i.e transform from a temporal transient being a super-temporal one

It is exactly specific feature of human existence: to transform from a temporal being into a super-temporal possible existens. Man can achieve it because he/she is internal existential freedom, existence which is not limited by any pre-existing or being.

The essence of man – existenz (internal freedom) is indirect, not non-immediate. It is never given immediately on the screen of rational discursive cognition. As an object of cognition it is unattainable for logical-scientific thinking which is split into subject and object. But at the time in the process of such thinking man is capable of enlightenment (Erhellung), of turning into possible existenz.

Man manages to transcend his/her I (self) and transcendent (God) in the process of his/her self-cognition and self-perfection. Thus, two wings are necessary for spiritual processes: 1). conceptual logical-philosophical thinking and 2). existential enlightenment which has its own specific forms of expression.

Man becomes a super-temporal being which is revealed in relation to God in cipher metaphysical thinking.



## ლიტერატურა:

1. K. Jaspers, Philosophic, Bd. 1 -3, Berlin., 1973
2. M. Heidegger, Sein und Zcit, Halle, 1927
3. С.Киркегор. Наслаждение и долг. СМБ 1894
4. И. Бохенский. Современная европейская философия, М, 1959
5. Hans Saner, Jaspers, Rowohet, 1970
6. M. Buber Das Problem des Menschen. Heidepterg, 1982
7. W. S Schneiders, K. Jaspers in der Kritik, Bern, 1965.
8. K. Jaspers. Die grosen Philosophen, Munchen, 1957.

*ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ  
მეცნიერებათა აკადემიის უცხოეთის ფილოსოფიის  
ისტორიის განყოფილებამ.*



**ქეთევან მუხიბიძე**  
(თბილისი)

**ქეთევან მუხიბიძე** – დოქტორანტი. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის განყოფილების კურსდამთავრებული

**ფიხტა ისტორიის სანყისის პროზაის შესახებ.  
თავისუფლება და ფიხტისაული ჰიპოთეზა;  
ნიანისტორია — “გუნებრივი მღვმარაოა”**

რამდენიმე წლის წინ გერმანიაში, კერძოდ, მიუნხენში, შეიქმნა ფილოსოფიური სკოლა, რომელმაც მიზნად დაისახა ფიხტეს ფილოსოფიური თბულებების “ახლიდან ნაკითხვა” და მისი განთავისუფლება სხვადასხვა ინტერპრეტაციებისგან.

ფიხტე გერმანულ ფილოსოფიაში ითვლება ერთ-ერთ ყველაზე რთულად გასაგებ მოაზროვნედ. ამას ემატება მისი “რთული ენაც” და თვით გერმანელებსაც ძალიან უჭირთ მისი გაგება. ფიხტეს ნაშრომების თარგმანებიც არ არის სრულყოფილად შესრულებული. როგორც ცნობილია, გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიას და ახალი დროის გერმანულ აზროვნებას ახასიათებდა ყველაფერი გერმანულისადმი განსაკუთებული დამოკიდებულება და გერმანელი ერის საყოველთაოდ გამორჩეულ, “მსოფლიოს განმთავისუფლებელ” ერად წარმოჩენა. ფიხტეს “მიმართვა გერმანელი ერისადმი”, რომელიც ფილოსოფოსმა ნაპოლეონისაგან ოკუპირებული ბერლინის უნივერსიტეტში წაიკითხა, სწორედ ასეთი სულისკვეთების მატარებელია. “მიმართვა გერმანელი ერისადმი” იძლევა მრავალგვარი განმარტების საშუალებას. სწორედ ამ ლექციათა თავისებური განმარტების საფუძველზე XX საუკუნეში ნაცისტებმა თამამად განაცხადეს, რომ მათი იდეოლოგია ფიხტეს იდეებს ეფუძნებოდა.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ გერმანია გახდა ფაშისტების მიერ კაცობრიობის წინაშე ჩადენილი დანაშაულის მემკვიდრე. ამ ფაქტმა დიდი გავლენა მოახდინა გერმანელების აზროვნებაზე. ისინი ფაშისტურ იდეოლოგიასთან რამენაირად დაახლოებულ იდეოლოგიას სასტიკად უფრთხოდნენ. ამის გამო ფიხტე და მისი ნაშრომები თითქმის ამოშალეს გერმანიის ისტორიიდან. ფიხტეს ფილოსოფია ტაბუდადებულ თემად იქცა. მასზე საჯარო მსჯელობას გაუბრუნდნენ. სავარაუდოდ, ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ ფიხტეს ფილოსოფია ჯეროვნად არ არის შეფასებული ფილოსოფიის ისტორიკოსების მიერ, სწორედ ეს ფაქტია.

ნეოფიხტეანელთა აზრით, ფიხტეს სწორად გაგებას ხელი შეუშალა მრავალმა მომენტმა. კერძოდ, ტრადიციად ქცეულმა ფიხტეს ფილოსოფიის ზედმეტად დაკავშირებამ კანტთან, რაც ხშირად განაპირობებდა ფიხტეს გნოსეოლოგიურ განმარტებას. ასევე ფიხტე განიხილებოდა ათეისტად, რაც “მიუნხენის სკოლისთვის” მიუღებელია.

თავისთავად მისასაღმებელია, რომ ამ დიდი მოაზროვნის მიმართ ინტერესი არ ნელდება და თანამედროვე ფილოსოფიის ისტორიკოსები ცდილობენ დამსახურებული ადგილი მიუჩინონ მას დასავლურ ფილოსოფიაში, მაგრამ ზოგიერთი საკითხის განხილვისას, კერძოდ კი ფიხტეს ისტორიის ფილოსოფიის გასაგებად, ალბათ, მიზანშეწონილი იქნება ისტორიის შესახებ კანტის მოსაზრების გათვალისწინება. მით უმეტეს, რომ ფიხტე თავს ყოველთვის კანტის მონაფედ თვლიდა. 1790 წლით დათარიღებულ ერთ-ერთ წერილში ფიხტე წერდა, რომ კანტის ფილოსოფია მას ყოველგვარ მიწიერ საგნებზე აღამაღლებდა – “მე აღვიქვი უფრო ღირსეული მორალი და ამ ფილოსოფიას მივუძღვნი ჩემი ცხოვრების რამდენიმე წელიწადს”. ვალენტინ ასმუსი წერდა: “ფიხტესათვის, ისევე როგორც კანტისათვის, ისტორია თავისი შინაარსით არის მოვლენებისა თარიღების თანამიმდევრობა “მოკლებული თავისუფლების შესაძლებლობის აჩდილსაც კი.”

კანტის ისტორიის შესახებ საგანგებოდ არ უმუშავია. ნეოკანტიანელები ფიქრობდნენ, რომ მან ამისთვის უბრალოდ

ვერ მოიცავდა. მან მოგვცა მხოლოდ ზოგადი სქემატური მონახაზი და რამდენიმე მეთოდოლოგიური პრინციპი ისტორიის ფილოსოფიისათვის. რაკი ადამიანი ორ სამყაროს – ბუნებასა და თავისუფლებას ეკუთვნის, შესაძლებელი ჩანს ადამიანთა ისტორიის ფილოსოფიური განხილვა ორი პრინციპულად განსხვავებული გზით – საბუნებისმეტყველო მეთოდით და ტელელოგიური მეთოდით.

“საყოველთაო ისტორიის იდეაში” კანტი პირველ მეთოდს იყენებს, თუმცა მის თვითკმარ მეცნიერულ ღირებულებაში დარწმუნებული არაა. ამიტომაც მკაცრად ჰკილავდა ჰერდერს ისტორიის საბუნებისმეტყველო განხილვისათვის. თუ ჰერდერი ისტორიას უდგებოდა ბუნებისმეტყველებით, ფიხტე ისტორიას ზნეობრივ-ტელეოლოგიური თვალსაზრისით განიხილავდა. აქ ის თითქოს კანტის ერთგულია, მაგრამ ფაქტია: თვითონ კანტს ასეთი ნაბიჯი არ გადაუდგამს და, ალბათ, არა მხოლოდ მოუცლელობის გამო.

იმანუელ კანტი “პრაქტიკული გონების კრიტიკის” დასკვნით ნაწილში წერდა: “ორი რამ ავსებს სულს მუდამ ახალი და მით უფრო ძლიერი გაკვირვებით და მოკრძალებით, რაც უფრო ხშირად და დაბეჯითებით ვაზროვნებ მათზე. ესენია ვარსკვლავებით მოჭედილი ცა ჩემს ზემოთ და მორალური კანონი ჩემში”. ადამიანი ორი სამყაროს შვილია: ბუნებისა და თავისუფლებისა. როგორც ბუნების შვილი, იგი ფენომენალური მოვლენაა; როგორც თავისუფლების სამყაროს შვილი, იგი ნოუმენია, ანუ “ნივთია თავისთავად”. ადამიანი ფიზიკურადაც და ფსიქიკურადაც მოვლენათა აუცილებელი მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვის რგოლია. ადამიანის ნება კი ადგენს მორალურ იმპერატიულ მოვალეობას, რომლის სუბიექტიც თავად ადამიანია.

“ბუნების” კანტისეულ გაგებაში მოიაზრება ყველაფერი, რაც არსებობს. “თავისუფლების სამყაროს” ცნებაში კი მოიაზრება ის, რაც უნდა იყოს, რაც “ჯერ არს”. კანტის ბუნებრივი კანონი აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათისაა. ზნეობრივი კანონი კი საყოველთაოა, მაგრამ მას ბუნებრივი აუცი-

ლებლობა არ ახასიათებს. მას რეგულატური და ტელეოლოგიური ხასიათი აქვს.

კანტის მორალური კანონის განხილვა შესაძლებელია მიზანშეწონილობის თვალსაზრისითაც, მაგრამ არც ეს მდგომარეობა ანიჭებს მას ბუნებრივ აუცილებლობას. “კანტის მორალური კანონი ჯერარსის კანონია. მისი შესრულება – შეუსრულებლობა არ მოქმედებს მის საყოველთაობასა და ღირსებაზე. თუ მიზეზობრიობის კანონი ერთხელ მაინც არ განხორციელდა მოვლენათა სფეროში, ეს სრული საბუთია მისი საყოველთაობის წინააღმდეგ. მაგრამ არავინაც რომ არ განახორციელოს მორალური კანონი, ეს მის ღირსებას ვერაფერს დააკლავს” [1. გვ. 7]. ეს წინააღმდეგობა ართულებს ისტორიის ფილოსოფიურ გააზრებას. “წმინდა გონების კრიტიკის” მიხედვით, ისტორიული მეცნიერება არის მხოლოდ მომხდარი მოვლენებისა და ფაქტების შესახებ ცოდნის აღწერა, სადაც არ არის თავისუფლება. რაკი ისტორია არ ქმნის მოვლენებისა და ფაქტების შესახებ ღირებულებათა ერთობლიობას.

კანტი ფიქრობდა, რომ ისტორიის ფილოსოფიის მეცნიერულად ჩამოყალიბება შეუძლებელია, რადგან ფილოსოფია ამოდის რაციონალური აპრიორული პრინციპებიდან, ხოლო ისტორიული ცოდნა ფაქტებზეა ემპირიულად დაფუძნებული. კანტმა ისტორიის ფილოსოფიური გაგება ახსნა არა როგორც ისტორიული პროცესის ფილოსოფიური თეორია, არამედ როგორც ადამიანის სუბიექტური უნარი – გაიაზროს ისტორია ფილოსოფიურ ჭრილში სუბიექტისავე მიერ გააზრებულ ბუნების მიზანთან შესაბამისობაში. ბუნების მიზანი არ არის ობიექტური რეალობა. ბუნების მიზნის მოაზრება ხდება სუბიექტის, ადამიანის გონებაში. ბუნების მიზანი სამყაროში რეალურად არსებული რომ იყოს, მაშინ შესაძლებელი იქნებოდა მისი მეცნიერულ-თეორიული შემეცნებაც.

კანტისათვის ისტორიას არ გააჩნია რაღაც ობიექტური “გეგმა”, რომლის მიხედვითაც მიზნისკენ მიიწევს. ისტორიის გეგმაც, ისევე როგორც მიზანი, სუბიექტის მიერაა გონებაში მოაზრებული. კანტის ტელეოლოგიური ისტორიის ფილოსოფია არის ისტორიის კონსტრუირება ისეთად, როგორც ის უნ-

და იყოს, თუკი მასში განხორციელდება ბუნების მიზნები. უნდა მოხდეს ისტორიულად მომხდარი ფაქტების გააზრება ჯერარარსის “მიზნის მიხედვით”. ამის მიხედვით იძენს მოვლენები და ფაქტები აზრს ისტორიულ პროცესში. ამ აზრს კი ისტორიას ანიჭებს ადამიანი.

ისტორიის ფილოსოფიის იდეა კანტთან გაიგება, როგორც კაცობრიობის ზნეობრივი სრულყოფის პროცესი. ისტორია ვითარდება ბუნების “მიზნების” და “გეგმების” შესაბამისად. გვიანდელი პერიოდის ნაშრომებში კანტი მეტ სიცხადეს სძენს ამ საკითხს და ისტორიას განიხილავს კაცობრიობის სვლად კატეგორიული იმპერატივის განხორციელებისკენ. ეს არის გონიერი და ჰუმანური საზოგადოების მოწყობის მცდელობა.

ფიხტე თავის ფილოსოფიაში იძლევა ისტორიულად წარმოქმნილი საზოგადოებრივი ფორმების ცვლილებათა ფილოსოფიურ ახსნას; ცდილობს ობიექტური, ადამიანის ცნობიერებისა და ნებისაგან დამოუკიდებელი ისტორიული პროცესის და ადამიანთა შეგნებული მოღვაწეობის მორიგებას.

ისტორიის ფილოსოფიური გააზრების თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საინტერესო და საყურადღებოა მისი “თანამედროვე ეპოქის ძირითადი ნიშნები”. ფიხტემ ამ ნაშრომში შემოგვთავაზა ისტორიული პროცესის ორიგინალური პერიოდიზაცია; შეეცადა ფილოსოფიურად აეხსნა ისტორიულად წარმოქმნილი საზოგადოების სხვა საზოგადოებით შეცვლის პროცესი; დაეძლია წინააღმდეგობა, რომელიც თავს იჩენს ადამიანის ნებისაგან დამოუკიდებელ ისტორიულ პროცესსა და ადამიანური მოქმედებით აღსავსე ისტორიულ პროცესს შორის. ფიხტემ საკუთარი ისტორიის ფილოსოფიის ქვაკუთხედად აქცია აუცილებლობისა და თავისუფლების ურთიერთმამართების საკითხი.

თხზულების დასაწყისში ფიხტე აცხადებს, რომ ის არ აპირებს მრავალგზის ცნობილი თვალსაზრისების განმეორებას; ის გვათავაზობს ახალ შეხედულებებს საგნებზე. მისი მიზანია მოგვცეს “თანამედროვე ეპოქის ფილოსოფიური სურათი”. ფიხტეს აზრით, ფილოსოფიურია მხოლოდ ისეთი “თვალ-

საზრისი, რომელიც აერთებს მრავალფეროვან გამოცდილებას საერთო საწყისთან და შემდეგ გამოჰყავს ამ საწყისიდან ყველა მრავალფეროვნება” [6. გვ. 362].

ფიხტე გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს ემპირიული ფაქტებისა და ცნობიერების ფაქტების ურთიერთგამიჯვნას. კაცობრიობის განვითარების საკითხის შესწავლისას, როგორც ფიხტე ფიქრობს, ემპირიკოსი იძლევა მხოლოდ “ეპოქის ქრონოლოგიას”, ხოლო ფილოსოფოსი ცდილობს “გადააქციოს ეს ქრონოლოგია ისტორიად”. ფილოსოფოსი “დაადგენს, რომ ცნება მოცემული ეპოქისა, როგორც ცნება, არ შეიძლება მოცემული იყოს რამე გამოცდილებაში. ფილოსოფოსი დაადგენს იმ საშუალებებს, რომლის მეშვეობითაც ეს ცნება გამომჟღავნდება გამოცდილებაში, როგორც მოცემული ეპოქის აუცილებელი მოვლენა. ამ კვლევაში ის ამომწურავად გამოიყვანდა მოვლენას შემეცნებიდან და აჩვენებდა, რომ მათი კავშირის აუცილებლობა გამომდინარეობს მათი საერთო ცნებიდან” [6. გვ. 363].

ფიხტე დარწმუნებულია, რომ ფილოსოფოსი არ უნდა გადიოდეს ფილოსოფიის ფარგლებიდან, არ უნდა ითვალისწინებდეს არანაირ გამოცდილებას და საგნის მიმართ “აპრიორის მდგომარეობში” უნდა დარჩეს. როგორც ვხედავთ, ფიხტესთვის, ისევე როგორც კანტისთვის, მიუღებელია ისტორიული პროცესის ემპირიული განხილვა. ისიც კანტივით თვლის, რომ ისტორია, თავისი ემპირიული შინაარსით, მხოლოდ მოვლენებისა და თარიღების ქრონოლოგიაა და “მოკლებულია თავისუფლების შესაძლებლობის აჩრდილსაც კი” [4. გვ. 273].

ფიხტე ამტკიცებს, რომ ერთიანი დროის რომელიმე ეპოქა “ზუნების ძირითადი ცნებაა”, მაგრამ უნდა განიხილებოდეს არა ცალკე, ერთიანი დროიდან ამოგლეჯილად, არამედ კავშირში ერთიან დროსთან. აქვე იგი ერთიანი დროის ცნებას განმარტავს, როგორც “მსოფლიო გეგმას, რომელიც სავსებით გასაგებია თავის ერთიანობაში და საიდანაც შესაძლებელი იქნებოდა ადამიანის მინიერი ცხოვრების ძირითადი ეპოქების გამოყვანა და მათი ახსნა ერთმანეთთან კავშირში” [6. გვ. 365].

“მსოფლიო გეგმა” კაცობრიობის მიწიერი ცხოვრების ერთიანობის გეგმაა. ერთიანობის ცნება თავის თავში მოიცავს მიწიერი ცხოვრების ცალკეული ეპოქების გაგებას “მხოლოდ ერთმანეთთან კავშირში, სადაც ერთი გამომდინარეობს მეორესგან”[6. გვ. 364]. კაცობრიობის მიწიერი ცხოვრების ეპოქათა განხილვისას ფიხტე მსჯელობს მხოლოდ თაობების განვითარებაზე. ინდივიდების განვითარებას ის არ ეხება.

მსოფლიო ისტორიის ერთიანობაში მთავარია მსოფლიო ისტორიის მიზანი. “კაცობრიობის მიწიერი ცხოვრების მიზანი იმაში მდგომარეობს, რომ დავადგინოთ ყველა ჩვენი ურთიერთობა თავისუფლად და გონების შესაბამისად”[6. გვ. 366]. ფიხტეს აზრით, “ეს თავისუფლება უნდა გამოიკვეთოს თაობის საერთო ცნებიდან და გამომჟღავნდეს, როგორც ამ უკანასკნელის საკუთარი თავისუფლება”[6. გვ. 366]. კაცობრიობის მიწიერი ცხოვრების მიზანი გონების თავისუფლებაა. რეალურ ისტორიულ პროცესში ეს მიზანი აპრიორულია, ჯერარსია. ამიტომ იგი რეგულატური ანუ მომწესრიგებელი პრინციპია და ემპირიულად არასოდეს ხორციელდება სრული სახით

ისტორიის განვითარებას ფიხტე ყოფს ორ პერიოდად. პირველ პერიოდში “თაობა ცოცხლობს და არსებობს მაგრამ ჯერ არა აქვს ანყობილი ურთიერთობა თავისუფლად და გონების შესაბამისად. მეორე პერიოდში თაობა თავისუფლად ახორციელებს ამ გონებრივ მოწყობას” [6. გვ. 370].

სხვა სიტყვებით, ისტორია იყოფა თავისუფლებამდელ და თავისუფლების პერიოდებად. პირველ ეტაპზე გონება მოქმედებს, ოღონდ არა თავისუფლების, არამედ ბუნებრივი კანონის სახით. ამ დროს ის “ცნობიერებაში აღმოცენებულია საფუძვლების გააზრების გარეშე ... ბუნდოვან გრძნობაში”[6. გვ. 367]. ის “ბუნდოვანი ინსტინქტია”.

“ინსტინქტი ბრმაა”, რადგან ის შეიმეცნება გონებრივი საფუძვლების გარეშე, მისი საპირისპიროა თავისუფლება. ის მკაფიო და ნათელია, რადგან მისი საფუძველი გონებაა. რუსი ფილოსოფოსი პ. გაიდენკო მართებულად შენიშნავს, რომ ფიხტე და კანტი ბუნებრივ კანონს სხადასხვაგვარად განმარ-



ტავენ: “კანტისათვის ბუნების კანონი ადამიანთა ვნებებით აღძრულ ქცევათა ტოლქმედია. ამიტომაც იგი ეწინააღმდეგება ზნეობრივ კანონს. ფიხტესათვის კი ბუნების კანონი იგივეა, რაც გონების კანონი (ზნეობრივი კანონი), ოღონდ – ადამიანების მიერ ჯერაც გაუცნობიერებელი, მათ მიერ ინსტინქტურად განხორციელებული”[5. გვ. 229].

როგორც ჩანს, ფიხტე მეორე პერიოდს უფრო მეტ მნიშვნელობას ანიჭებს, ვიდრე პირველს, რადგან თუ პირველ პერიოდში “გონება მეუფეობს შიშველი ინსტინქტის მეშვეობით”, მეორე პერიოდში ის მეუფეობს “თავისუფლების მეშვეობით”. ერთი პერიოდიდან მეორეზე გადასვლის საშუალება ეგრეთწოდებული “გონების მეცნიერებაა” (Vernunftwissenschaft). ფიხტე თვლის, რომ გონების მეცნიერების განხორციელება შესაძლებელია “მეცნიერებათა სწავლებაში” და მას მსოფლიო-ისტორიული მნიშვნელობა აქვს. ერთი პერიოდიდან მეორე პერიოდზე გადასასვლელად აუცილებელია შუალედური მდგომარეობა, როცა ხდება გონების ინსტინქტისაგან (გარეგანი ავტორიტეტისაგან) გათავისუფლება. კაცობრიობის ისტორია თანდათანობით მიემართება გონების ინსტინქტიდან გონების თავისუფლებისაკენ. ამ ორ ძირითად საფეხურს გარდა ფიხტე კიდევ რამდენიმე შუალედურ საფეხურს გამოყოფს და საბოლოოდ მსოფლიო ისტორიას ხუთ ეპოქად ყოფს: “პირველია გონების უსიტყვო მეფობის ეპოქა ინსტინქტის მეშვეობით. ეს ადამიანთა გვარის *უმანკოების მდგომარეობაა*.

მეორეა, როცა გონების ინსტინქტი გადაიქცევა შინაგანად მაიძულებელ ავტორიტეტად. ეს მსოფლმხედველობისა და დადებითი სისტემების დროა; სისტემებისა, რომლებიც ვერასოდეს მიდიან საბოლოო საფუძვლამდე, არ არიან დასაბუთებულნი, ამიტომ ისინი მიისწრაფვიან იძულებისაკენ, მოითხოვენ ბრმა რწმენასა და უსიტყვო მორჩილებას; მას ფიხტე *ცოდვიანობის დასაწყისის მდგომარეობასაც უწოდებს*.

მესამეა თავსმოხვეული, ავტორიტეტისაგან გათავისუფლების ეპოქა. ხდება „გონების ინსტინქტისაგან” და გონებისგან სრული გათავისუფლება. ეს არის დრო უპირობო

გულგრილობისა ყოველგვარი ჭეშმარიტებისადმი. აღარ ჩანს რაიმე სახელმძღვანელო პრინციპი. სუფევს სრული აღვირახსნილობა – *ცოდვიანობის დასასრულის მდგომარეობა*.

მეოთხე ეპოქა – გონივრული მეცნიერების ხანაა, როცა ჭეშმარიტება მიიჩნევა უმაღლეს და ყველასათვის სასურველ საწყისად. თითქოს კაცობრიობის ისტორია იწყებს *საკუთარი თავის გამართლებას*.

მეხუთეა – „გონიერი ხელოვნების“ ეპოქა; დრო, როცა კაცობრიობა საკუთარ თავში დარწმუნებულია და მტკიცე ხელით ქმნის თავისი თავისგან გონების ზუსტ ანაბეჭდს. ისტორია უკვე სრულად ამართლებს თავის თავს; ეს *განწმენდის მდგომარეობაა*” [6. გვ. 370-371]. პირველი ორი ეპოქა და ნაწილობრივ მესამეც მიეკუთვნება პირველ პერიოდს, მხოლოდ ბოლო ორი ეპოქა აღწევს თავისუფლებას და ის მეორე პერიოდს მიეკუთვნება. მესამე ეპოქა გარდამავალი ეტაპია კაცობრიობის ისტორიაში.

კაცობრიობის მინიერი ცხოვრების პირველ ეპოქაში ადამიანთა ურთიერთობები პირველყოფილია, მარტივი ინსტინქტების დონეზეა. თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, ეს არის გონების ბატონობის ეპოქა; მეორე ეპოქაში კი გონება გადაიქცევა ავტორიტეტად: “პირველყოფილი უმანკოება სულისა იხშობა ცოდვიანობით. იხშობა გონების ინსტინქტიც. მხოლოდ რჩეულები ინარჩუნებენ მას, ინახავენ თავის თავში. შემდეგ მათ ხელში ეს უკანასკნელი იქცევა ძალაუფლებად, ავტორიტეტად, რომელიც დანარჩენებისაგან მოითხოვს ბრმა მორჩილებას. “ინდივიდუალური გონებრივი ინსტინქტის გადაქცევა ავტორიტეტად” ეს არის “ის შუალედური საფეხური, რომელიც ადგილს იკავებს გონიერი ინსტინქტის ბატონობასა და მისგან გათავისუფლებულ ინსტინქტს შორის”. გონების ინსტინქტისაგან გათავისუფლების შემდეგ შესაძლებელი ხდება “გონების მეცნიერება”. ეს არის მესამე ეპოქა – გარდამავალი პერიოდი, დრო ავტორიტეტისაგან და ამასთანავე გონებისაგან განთავისუფლებისა, “უპირობო გულგრილობისა ყოველგვარი ჭეშმარიტებისადმი”, “აღვირახსნილობისა”. მესამე ეპოქაში კაცობრიობა წინ დგამს ნაბიჯს, რამდენადაც

თავისუფლდება გარეგანი ავტორიტეტისაგან და ამკვიდრებს მე-ს პრინციპს, თვითობას. სწორედ ამას ვხედავთ ახალი დროის დასაწყისში – გონების თავისუფლების ბეკონისეულ და კარტეზიანულ პრინციპებში. ადამიანმა არაფერი არ უნდა მიიღოს, რაც თვითონ მისთვის, კერძოდ, მისი გონებისათვის არაა ნათელი და ცხადი. ჭეშმარიტების ერთადერთ კრიტერიუმად ამოსავალი გონებისეული წესების სიმარტივე და თავისთავადი სიცხდეა აღიარებული. მაგრამ, მეორე მხრივ, ადამიანმა დაკარგა. ზნეობრივი კანონი. ის არ აღმოჩნდა მთლად გასაგები ცნობიერებისათვის. ამიტომ დაისადგურა ეგოსიტური ინდივიდის სრულმა თვითნებობამ. ფიხტე ამას უწოდებს დასრულებული ცოდვიანობის მდგომარეობას.

ფიხტე განმანათლებლური ოპტიმიზმის ტიპური წარმომადგენელია და სწამს, რომ ამ სრულიად არასახარბიელო მდგომარეობას მოჰყვება ეგრეთწოდებული მეოთხე ეპოქა – მეცნიერული ცოდნის ტრიუმფის “დრო, როცა ჭეშმარიტება მიიჩნევა უმაღლეს და უსაყვარლეს საწყისად”[6. გვ. 370]. გონება ინსტინქტის დონიდან ამაღლდება თვითცნობიერებამდე, რაც გამოიწვევს საყოველთაო პატივისცემას. მხოლოდ მეოთხე ეპოქიდან იწყება თავისუფლების ზეობის პერიოდი და ის სრულდება მეხუთე და უმაღლეს, „გონიერი ხელოვნების” ეპოქაში.

კაცობრიობის განვითარება მთავრდება ხელოვნების განვითარებით. ადამიანთა ურთიერთობების ყველა ფორმაში. ცხოვრების ყველა სფეროში მკვიდრდება გონების გამოყენების დიდი ხელოვნება. საბოლოოდ, ეს ხელოვნება “გადაიქცევა დასრულებულ ანარეკლად”[6. გვ. 369] და აისახება გონებაში. ამით მიიღწევა კაცობრიობის მინიერი ცხოვრების მიზანი. კაცობრიობა შეაბიჯებს მარადიულობის უმაღლეს სფეროში – ღმერთის მეუფებაში.

ფიხტესთან კაცობრიობის მინიერი ცხოვრების განვითარების გზა უბრუნდება საწყის საფეხურს, ოღონდ გამდიდრებული შინაარსით მოიხაზება განვითარების თავისებური წრე. ფიხტეს ისტორიული პროცესის განვითარების ეს წრიული ფორმა ნიშნავს საწყის პოზიციაზე დაბრუნებას, მაგრამ ახალ

სიმაღლეზე. საწყის მდგომარეობაზე დაბრუნება იმის ნიშანია, რომ ეტაპები სწორად იყო განვლილი.

ფიხტესთან კაცობრიობის ისტორიულ განვითარებას აქვს ტელეოლოგიური ხასიათი. მისი ყოველი წინა ეპოქა მომდევნოს მიზეზია. “კაცობრიობამ თავისი პირველსაწყისი უმანკოება გახარჯა. მაგრამ აქ მთავარია, არა “რატომ”, არამედ “რისთვის”. ეს “რისთვის” არის ისტორიის საბოლოო მიზანი, რომლის გაგებაც, ფიხტეს თანახმად, არის ისტორიული განვითარების თითოეული ცალკეული ეტაპის შემეცნების პირობა”[5. გვ. 232].

კაცობრიობის განვითარების ეტაპების ფიხტესეული დახასიათებიდან ჩანს, რომ ისტორია ხორციელდება მეორე, მესამე და მეოთხე ეპოქებში. პირველ ეპოქაში ისტორია ჯერ არ დაწყებულა, მეხუთეში ის უკვე დასრულებულია. ლოგიკურად დგება საკითხი: თუ მეხუთე ეპოქაში კაცობრიობა აღწევს მიზანს, ხომ არ ნიშნავს ეს, რომ ისტორია მთავრდება? მკვლევარი შენიშნავს, რომ ფიხტეს მიერ მოყვანილი სქემა იდეალური კონსტრუქციაა და შექმნილია ემპირიული პროცესის გასაგებად. თავად ფიხტე კი თავის თხზულებაში ერთმნიშვნელოვნად განმარტავს, რომ ისტორიული მიზნის მიღწევა მხოლოდ უსასრულო პროცესშია შესაძლებელი, გონების იდეალის განხორციელება რაღაც სასრულო დროში შეუძლებელია.

### **ისტორიის საწყისის პრობლემა. ფიხტესეული ჰიპოთეზა**

კაცობრიობის განვითარების ისტორიას ფიხტე ცოდნისა და შემეცნების წარმოშობისა და განვითარების ისტორიად თვლის. ისტორიის საგანი განვითარებადი შემეცნებაა. შემეცნება თავიდანვე აბსოლუტური რომ ყოფილიყო, მაშინ მას არ დასჭირდებოდა განვითარება და, შესაბამისად, არც ისტორიას ექნებოდა საგანი. თუ ოდესმე შემეცნება გახდებოდა აბსოლუტური, მაშინ ისტორია დაკარგავდა საგანს და შეწყვეტდა არსებობას[7. გვ. 95-96].

“როგორც ისტორია, ასევე ყბადაღებული „ნახევრადფილოსოფია“ უფრო მეტად უნდა მოერიდონ ძალთა სრულიად

არაგონივრულსა და უშედეგო ხარჯვას იმისათვის, რომ გონიერი გამოიყვანონ არაგონიერიდან, არაგონიერების ხარისხის შემცირებით და ამით ბოლოს და ბოლოს ორანგუტანგისაგან აწარმოონ ლაიბნიცი ან კანტი”[6. გვ. 492-93].

როგორც ვხედავთ, ფიხტესთვის, ისევე როგორც გერმანული იდეალიზმის სხვა წარმომადგენლებისათვის, სრულიად მიუღებელია უმდაბლესისაგან უმაღლესის წარმოება, არაგონიერებისაგან გონიერების წარმოშობა. “არაფრისაგან არაფერი წარმოიშობა”. ამიტომ გონივრულობა ისტორიის საწყისშივე არსებობს. “ადამიანის გვარი თავის უძველეს თაობებში ყოველგვარი ძალისხმევის ან თავისუფლების გარეშე უნდა ყოფილიყო სავსებით გონიერი, ყოველ შემთხვევაში თავისი არსებობის ერთ პუნქტში მაინც”[6. გვ. 492].

ფიხტე ისტორიის საწყისშივე უშვებს გონების არსებობას, მაგრამ მხოლოდ “ერთ პუნქტში”. აქ გონიერებას არა აქვს საყოველთაო ხასიათი. ეს სწორედ ის მდგომარეობაა, სადაც კაცობრიობა ფლობდა გონებას, მაგრამ არ ფლობდა თავისუფლებას, ესე იგი, იყო ინსტინქტური. კანტისაგან განსხვავებით, ფიხტეს არ აინტერესებს ბუნება, რადგან იგი არ განსაზღვრავს ადამიანის საწყისს. ფიხტესთვის ყოველად მიუღებელია ადამიანის საწყისად გონების გარდა სხვა რაიმეს მოაზრება. ფილოსოფოსის მიზანია აჩვენოს ამ “ერთ პუნქტში” არსებული არასრულყოფილი, ინსტინქტური გონიერების თანდათანობით გადაქცევა თავისუფალ გონიერებად, ფილოსოფიურ შემეცნებად.

დიახ, დასაბამიერ გონიერებას საყოველთაო ხასიათი რომ ჰქონოდა, ანუ მთელი გვარი რომ ყოფილიყო სავსებით გონიერი, მაშინ აზრს დაკარგავდა მინიერი ცხოვრების საბოლოო მიზანი. მთელი კაცობრიობის განვითარების ისტორია კი სწორედ საბოლოო მიზნისკენაა მიმართული. თუკი გონება თავისი დასაბამითვე იქნებოდა აბსოლუტურად თავისუფალი გონიერება, მაშინ განვითარებას ადგილი აღარ ექნებოდა და არც ისტორია იარსებებდა.

ეს რომ ასე არ მომხდარიყო, ფიხტემ მიმართა ფრიად სანტიერესო მეთოდს და შემოგვთავაზა ჰიპოთეზა “ნორმალუ-

რი ხალხისა” და “ველური ხალხების” შესახებ: “სადღაც უნდა ეარსება აბსოლუტური გონების მდგომარეობას.” უნდა “ვივარაუდოთ არსებობა პირველყოფილი ნორმალურ ხალხისა, რომელიც თავისთავად, ყოველგვარი მეცნიერებისა და ხელოვნების გარეშე, იმყოფებოდა სრულიად გონიერი კულტურის მდგომარეობაში. ამასთან არაფერი გვიშლის ხელს ვივარაუდოთ, რომ ამავე პერიოდში მთელ დედამიწაზე მიმოხეულნი იყვნენ მშიშარა, ხმელეთის ველურები, მოკლებულნი ყოველგვარ განვითარებას”[6. გვ. 492].

ფიხტეს ეს ჰიპოთეზა სხვადასხვაგვარად არის შეფასებული ფილოსოფოსებისა და მკვლევარების მიერ უფრო ხშირად კი ეს ჰიპოთეზა კრიტიკის ობიექტი ხდება ხოლმე. ერთნი ფიქრობენ, რომ ფიხტეს ჰიპოთეზის სიუჟეტი ბიბლიიდან არის გადმოღებული (ვ. ვოლჟსკოვი). ემილ ლასკი კი წერდა: “წინაპარი ხალხის შესახებ ჰიპოთეზა იქცა წმინდა ლოგიკური „პრობლემის ფანტასტიკურ მითოლოგიზაციად”.

პ. გაიდენკო ფიხტესეულ ჰიპოთეზას “ნორმალური” და “ველური” ხალხის არსებობაზე უწოდებს რუსოსეული პირველყოფილი საზოგადოების მდგომარეობაზე პაროდias. მისი აზრით, “ფიხტეს კონცეფციაში თავისებურად უახლოვდება ერთმანეთს რუსოსა და ჰობსის კონცეფციები: მდგომარეობა, რომელსაც ჰობსი განსაზღვრავს როგორც “ყველას ომს ყველას წინააღმდეგ”, ზუსტად აისახა ფიხტესეული “ველური ხალხის” ცხოვრებაში, ხოლო რუსოს უტოპიური თვალსაზრისი პირველყოფილი ადამიანების ცხოვრებაზე, ადამიანსა და ბუნებას შორის ჰარმონიულ ურთიერთობაზე – “ნორმალური ხალხის” ფიხტესეულ ჰიპოთეზაში”.

ორი სრულიად განსხვავებული – “ნორმალური” და “ველური” ხალხების შესახებ ფიხტესეული ჰიპოთეზა ასრულებს პირველსაწყისი ბიძგის როლს კაცობრიობის ისტორიისათვის. ჰიპოთეზის თანახმად, დედამიწაზე უხსოვარი დროიდან, ერთსა და იმავე პერიოდში, მაგრამ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად და იზოლირებულად ცხოვრობდნენ “ნორმალური” ადამიანები და “ველურები”. იმისათვის, რომ გონიერება გამხდარიყო საყოველთაო, საჭირო იყო ამ ორი ხალხის შერწყმა,

მათი გაერთიანება. “აუცილებელი იყო რაიმე მოვლენის წყალობით ნორმალური ხალხი გამოსულიყო თავისი ადგილსამყოფელიდან”[6. გვ. 494] და მთელ დედამიწაზე მიმოფანტულიყო.

ამით “ნორმალურ” ხალხს საშუალება ექნებოდა ზეგავლენა მოეხდინა “ველურებზე”, მთელ დედამიწაზე დაემარცხებინა უკულტურობა და დაემკვიდრებინა გონიერება. “ნორმალური” ადამიანების “ველურ” ხალხზე ზემოქმედების შედეგად წარმოიქმნება ბუნებრივი პროტესტი. სწორედ ეს ბუნებრივი პროტესტია თავისუფლების პირველი გამოვლინება სამყაროში. იგი ბიძგს აძლევს ისტორიის მსვლელობას, კაცობრიობის თანდათანობით განვითარებას გონიერებისა და თავისუფლებისაკენ.

### **კაცობრიობის წინაისტორია ("ბუნებრივი მდგომარეობის" ცნება)**

ფიზიკური პირველი ეპოქა კაცობრიობის წინაისტორიული პერიოდია. იგი დროის რალაც მონაკვეთია, როდესაც ისტორიის მსვლელობა არ იყო დაწყებული. ამ პერიოდს ხატოვნად შეიძლება ვუწოდოთ უძრაობის პერიოდიც. კაცობრიობა არსებობს, მაგრამ არ ვითარდება. ისტორია წინ არ მიიწევს. აქ ჯერ ისტორია არ დაწყებულა.

სწორედ ამის შემდეგ იღებს სათავეს კაცობრიობის განვითარების შემდგომი ოთხი ეპოქა. “ნორმალური” და “ველური” ხალხების შეჯახების მომენტიდან ბუნებრივად იწყება მეორე ეპოქა, “როცა გონების ინსტინქტი გადაიქცევა შინაგან მაიძულებელ ავტორიტეტად”[6. გვ. 494]. წინაისტორიულ პერიოდში, თავის მხრივ, შეგვიძლია გამოვყოთ ორი მომენტი: პირველია “ნორმალური” და “ველური” ხალხების არსებობა ისე, რომ მათ წარმოდგენაც არა აქვთ ერთმანეთის შესახებ და ცხოვრობენ თავისი ცხოვრებით (უმანკოების მდგომარეობა); მეორეა ბუნებით, ცხოვრების წესით, კულტურით, აზროვნებითა და ზნე-ჩვეულებებით სრულიად განსხვავებული ხალხების ერთმანეთთან დაჯახება. “ნორმალური” და “ველური”

ხალხების ურთიერთობამდე “შეუძლებელი იყო ისტორიის წარმოშობა”[6. გვ. 393].

ეს წინაისტორიული ხანაა. ისტორია იწყება მეორე ეპოქაში. “პირველი და მეხუთე ეპოქები —სამოთხისეული უმანკოების მდგომარეობა და დასრულებული გონიერების მდგომარეობა – ეს, ასე ვთქვათ, არის წინაისტორია და ისტორიის შემდგომი ხანა, მაგრამ არა ისტორია, ამ სიტყვის საკუთრივი აზრით. პირველ ეპოქაში ისტორია ჯერ არ დაწყებულა, ხოლო უკანასკნელში ის უკვე დასრულებულია, ისტორიის განვითარების მიზანი უკვე მიღწეულია” წერს პ.პ. გაიდენკო.

როგორც ვხედავთ, ისტორია ფიხტესთან შემოიფარგლება მეორე, მესამე და მეოთხე ეპოქებით, ხოლო პირველი და მეხუთე ეპოქები შეიძლება განვიხილოთ წინაისტორიულსა და ისტორიის შემდგომ პერიოდებად.

ფიხტეს „უმანკოების მდგომარეობა” შეიძლება შევადაროთ ჟან ჟაკ რუსოს “ბუნებრივ მდგომარეობას”. “ბუნებრივ მდგომარეობაში” რუსოს ადამიანი ცხოვრობს საკუთარი თავის და სხვების სიყვარულით. იგი დაცულია უზნეო, ფუჭი ქმედებებისაგან და აზრებისაგან. ის შეიმეცნებს მხოლოდ იმას, რაც მისთვის სასიცოცხლოდ აუცილებელია.

მაგრამ გლობალურმა ცვლილებებმა ადამიანი აიძულა გამოსულიყო თავისუფლების მდგომარეობიდან და დაეწყო მომავალზე ფიქრი. ამ პროცესში კი ადამიანის გონებისათვის რეალურთან ერთად ხელმისაწვდომი გახდა მონაგონი და შეთხზული. ადამიანმა შეთხზულში ისწავლა რეალობის გადასხვაფერება.

რეალობას ადამიანი ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებდა, რადგან რეალურობა ადამიანის წარმოსახვაში ბუნდოვანი შუქ-ჩრდილებით ისახებოდა. საკუთარმა წარმოდგენებმა უფრო მეტი მნიშვნელობა შეიძინა, ვიდრე თვით რეალობამ. მომავალზე ფიქრმა მოწყვიტა ადამიანი თავის ძირითად საქმიანობას – ბუნებით ბოძებული საკუთარი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას.

ადამიანმა დაიწყო შედარებებით აზროვნება, ისწავლა ხელოვნება, შექმნა მეცნიერება, დააგროვა სიმდიდრე, ისწავ-



ლა „ჩემისა“ და „შენის“ განსხვავება. საკუთრების გაჩენასთან ერთად ადამიანს გაუჩნდა საკუთრების დაცვის მოთხოვნილება და აუცილებელი გახდა სამართლის ინსტიტუტების შექმნა. მომავალზე ფიქრის ხელოვნებამ ადამიანი დააშორა პირველყოფილ ერთიან ბუნებრივ ძალას. პირველყოფილ უმანკობასთან დაბრუნება შეუძლებელია, რადგან ადამიანი გრძნობს თავისსავე შექმნილ ცივილიზაციაზე დამოკიდებულებას და, ამასთან, მას აღარც წარსულში დაბრუნების სურვილი აქვს.

ფიხტე ეწინააღმდეგება რუსოსეულ ნატურალისტურ თეორიას და მყარად რჩება კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის პოზიციაზე. მისი აზრით, ადამიანი კი არ არის ბუნების მოვლენა, არამედ ბუნება წარმოდგება ადამიანის გონებისაგან. სწორედ ესაა წინააღმდეგობის თავი და თავი, დასაბამი, ამიტომ ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობის მოაზრება წინააღმდეგობის გარეშე წარმოუდგენელია. ბუნებრივ მდგომარეობაში მხოლოდ ჰარმონიული ურთიერთობა ადამიანებს შორის ვერ მიიყვანდა კაცობრიობას თანამედროვე მდგომარეობამდე, რადგან მოადუნებდა ადამიანის ნებას და გზას გადაუკეტავდა განვითარებისაკენ. მხოლოდ ჩაგვრა და მტრობა აღვიძებს ნებას და უბიძგებს თავისუფლებისაკენ.

თუკი ფიხტეს “კულტურული ხალხის” მითი “კეთილშობილი ველურის” რუსოსეულ მითსა ჰგავს, ფიხტეს “ველური ადამიანები” ჰობსის “ბუნებრივი მდგომარეობის” ანალოგიაა. ჰობსის “ლევიათანის” თანახმად, “ბუნებრივ მდგომარეობაში” ადამიანები ცხოვრობენ თავისუფლად, თანასწორად. ისინი დაახლოებით თანასწორნი არიან როგორც ფიზიკურად, ისე გონებრივი უნარებით. მათი თავისუფლება “გარე შეზღუდვების არარსებობაა.” ასეთი შეზღუდვები, ნაწილობრივ, ართმევს ადამიანს სურვილისამებრ მოქმედების შესაძლებლობას, მაგრამ ხელს ვერ შეუშლის, გამოიყენოს დარჩენილი შესაძლებლობები ისე, როგორც მისი განსჯა და გონება უკარნახებს“ [2. გვ. 253].

“ბუნებრივ მდგომარეობაში” გამეფებულია ველური ინდივიდუალიზმი, ქაოსი და ანარქია. საკუთარი მოთხოვნილე-

ბების დასაკმაყოფილებლად გაჩაღებულია “ყველას ომი ყველას წინააღმდეგ”. სწორედ ეს ომია ადამიანური გვარის “ბუნებრივი მდგომარეობა”. რუსო ამტკიცებდა, რომ ადამიანი, თავისი ბუნებით კეთილია. ბოროტად მას გარემომცველი პირობები აქცევს. ამ ოპტიმისტურ დოქტრინას ეწინააღმდეგება ჰობსი. მისი აზრით, ადამიანი ბუნებით ეგოისტია. ეგოიზმი ადამიანური საქმიანობისა და მოღვაწეობის სტიმულია. ფიხტე პირველყოფილი ველურების დასახასიათებლად შემდეგ ეპითეტებს იყენებს: “მშიშარა”, “ხმელეთის ველურები”, “მოკლებულნი ყოველგვარ განვითარებას”. ჰობსიც დაახლოებით იმავე ლექსიკით ახასიათებს “ბუნებრივ მდგომარეობას” – “ეული”, “ღარიბი”, “საზიზღარი,” “სასტიკი”. ადამიანები მოკლებულნი არიან “აღზრდას და არ უწყიან გონებისადმი დაქვემდებარება”.

ფიხტესთან ველურებს “კულტურული ხალხის” სახით თავს დაატყდებათ “იძულებითი ავტორიტეტი”. ველურების ცხოვრებაში შედის კულტურა და გონება. დიქტატურის აპოლოგეტ ჰობსთან კი ასეთი ავტორიტეტი სახელმწიფოა, რომელსაც შემოაქვს წესრიგი. ამ წესრიგს ამყარებს აპოკალიფსური ზღვის ურჩხული, მაგრამ მისი მმართველობა ფრიად მისასალმებელია მასზე ბევრად უფრო უარესთან – ანარქიათან შედარებით” .

ფიხტეს ჰიპოთეზაში თითქოს მორიგდა რუსოსა და ჰობსის წარმოდგენები პირველყოფილი ადამიანების შესახებ. ფიხტეს ბუნებრივი მდგომარეობა არც მხოლოდ იმპერატიულად გაცხადებული ამქვეყნიური სამოთხეა და არც მხოლოდ ანარქია, სადაც ადამიანს შეუძლია “აკეთოს ყველაფერი, რაც მას სურს და ვის წინააღმდეგაც სურს”. ფიხტე ორივე ხალხის არსებობას უშვებს.

## თავისუფლება

ფიხტეს ჰიპოთეზის თანახმად, კულტურის გავრცელება არ არის ნებაყოფლობითი პროცესი. ეს არის “ნორმალური” ხალხის მიერ “ველურებზე” თავისი კულტურის თავსმოხვევა

იძულებით და ძალდატანებით, ავტორიტეტის საშუალებით, რაც ბუნებრივად ბადებს წინააღმდეგობას “ველურების” მხრიდან. სწორედ ამ წინააღმდეგობაში გამოიხატება თავისუფლება, თავისუფალი ნება.

თავისუფლება, ფიხტეს მიხედვით, არის ტრანსცენდენტალური იდეა, რომელიც ადამიანის გამოცდილების მიღმაა. როგორც ვალენტინ ასმუსი შენიშნავს, “ფიხტესთან თავისუფლების პრობლემამ მანამდე უცნობი სიმძაფრე შეიძინა. თვითონ ფიხტე მთელ თავის ფილოსოფიას ახასიათებს, როგორც მოძღვრებას თავისუფლებაზე, მაგრამ თავისუფლების თეზისს ფიხტესთან უპრისპირდება ემპირიული სამყაროს ხდომილებათა მკაცრი აუცილებლობის თეზისი. ამ თეზისს ფიხტე იღებს კანტის, სპინოზასა და სტოიკოსებისაგან მთელი თავისი უნივერსალურობით” [პ. 52-69]

პირველ ეპოქაში თავისუფლება არ არსებობს არანაირი ფორმით, თუნდაც ძალიან სუსტი ფორმითაც კი. ეს კი ნიშნავს, რომ წინაისტორიული პერიოდის დამახასიათებელი ნიშანია სრული არათავისუფლება. მაგრამ თავისუფლება ჩვენ გვხვდება შემდგომ ეპოქებში. როგორ წარმოიშვა იგი? ამ კითხვაზე პასუხი ძვეს ფიხტეს ჰიპოთეზაში. თუ ლოგიკურად მივყვებით საკითხს, სამყაროში უნდა მოხდეს “რალაც”, რაც სანყისს მისცემდა თავისუფლებას. ეს “რალაც” კი ფიხტესთან არის “ნორმალური” და “ველური” ხალხების შეჯახება. სწორედ ამ შეჯახების შედეგად ნათდება თავისუფლების პირველი ნაპერწკალი. სწორედ ამ მომენტიდან იღებს სათავეს თავისუფლება. “ნორმალური” ადამიანები ცხოვრობდნენ გონებისა და ზნეობის კანონებით. ეს ნიშნავს, რომ ისინი იყვნენ თავისუფალნი. მაგრამ ეს თავისუფლება არ იყო სრულყოფილი. ის არ იყო ნამდვილი თავისუფლება, რადგან ჯერ კიდევ არ არსებობდა წმინდა თვითცნობიერება. მაშასადამე, შეუძლებელი იყო ზნეობრივი კანონისადმი შეგნებული მორჩილება. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იყო თავისუფალი “კულტურული ინსტინქტი”, მაგრამ არ იყო თავისუფლება.

მესამე ეპოქაში თავისუფლება იღებს ახალ შინაარსს – ის იქცევა გონებისაგან თავისუფლებად ანუ თვითნებობად.

“ამ საფეხურზე ჯერ ცნობილი არაა გონების ფორმები”[6. გვ. 375]. ამიტომ თავისუფლება გონებისაგან გათავისუფლებით მოიპოვება. ესეც არასრულყოფილი, სრულიად ცალმხრივი თავისუფლებაა. ადამიანმა მოიპოვა და განავითარა თვითობის პრინციპი, მაგრამ დაკარგა ზნეობრივი კანონი. თურმე, როცა ადამიანი გაიაზრებს თავის თავს და უშუალო უეჭველობას, თვითობას მიაღწევს, ის სწორედ ზნეობრივ კანონს კარგავს. თავისუფლების ადგილს თვითნებობა იკავებს. ეჭვქვეშ დგება ფიხტეს ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპი – პრინციპი უშუალო უეჭველობისა. მართლაც, ის, რაც უშუალოდ ცხადია, ყოველთვის არაა გონივრული და ზნეობრივი. ხოლო, მეორე მხრივ, გონებისა და ზნეობის კანონები ყოველთვის არაა უშუალოდ ცხადი. სწორედ ამან გამოიწვია თავისუფლებისა და თვითნებობის ურთიერთგამიჯვნის სიძნელე. ფიხტე ჩივის: ქარაფშუტობაზე მითითება თავისუფლებაზე თავდასხმად ითვლებაო. იგი იძულებულია დაუბრუნდეს ცოდნისა და შეხედულების ურთიერთობის პლატონურ პრობლემას და მათ შორის განსხვავებიდან ახსნას თავისუფლებისა და თვითნებობის განსხვავება.

მაგრამ ეს საფრთხეს უქმნის უშუალო სიცხადის კარტეზიანულ პრინციპს, ფიხტესათვის უმნიშვნელოვანეს ამოსავალს. ამიტომ ფიხტე თანდათან იხრებოდა ინდივიდუალური „მე“-ს პრინციპიდან აბსოლუტური „მე“-ს პრინციპისკენ.

ადამიანმა უნდა უარყოს თავისი თავი, როგორც სასრული ეგოისტი არსება და ეზიაროს გონიერებას, გახდეს უსასრულო გონიერი არსება. ამით საკუთარი თავისა და სამყაროს შემოქმედი ადამიანი მოიპოვებს საკუთარ „მე“-ს.

აზრის ამგვარი ცვლილება აისახა თავისუფლების ფიხტესეულ კონცეფციაზეც – ადამიანი ნებაყოფლობით აღიარებს გვარეობით აუცილებლობას და გაიხდის მას თავისი მოქმედების კანონად. ამით ხსენებული კონცეფცია ძალიან დაუახლოვდა სპინოზასეულს. თითქოს ეს უკანასკნელი შეივსო „**Schturm und Drang**“ – ის ეპოქისათვის დამახასიათებელი სუბიექტური დინამიზმით და რომანტიზმით. ოდნავ მოგვიანებით სპინოზას ამგვარი განვითარების ბევრად უფრო

სრულყოფილი ნიმუში ფიხტეს უმცროსმა თანამედროვემ, ჰე-გელმა მოგვცა.

**KETEVAN MUKHIGULI**  
**JOHANN GOTTLIEB FICHTE'S PHILOSOPHY OF HISTORY**  
**ABSTRACT**

In the philosophy of German philosopher Johann Gottlieb Fichte the whole historical process is characterized by lawful nature, everything in the universe is determined and depends on causal law. It excludes the existence of any chance event. For Fichte the universe is governed by only strict necessity and causality. In his philosophy he put forward the issue of the historical development and historically formed eras of mankind as well as of the change for societal forms and tried to explain it from philosophical standpoint. Fichte's hypothesis explained the issue of the origin and development of culture. In addition, his philosophy of history represented his opinion pertaining to religion – the basis of religion is in moral law, the religion is important means for the fulfillment of duty.

**ლიტერატურა:**

1. **თევზაძე გ.** გონების რელიგიურობის კანტისეული გაგება, წინასიტყვაობა იმანუელ კანტის “რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში,” თბილისი, “განათლება” 1989
2. **ჰობსი თომას** “ლევიათანი” – შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში, თბილისი “ილიას სახ უნივერსიტეტი” 2010
3. **Асмус В.Ф.** Диалектика необходимости свободы в философии истории Гегеля „Вопросы философии” – 1995 №1 «Знание» (52-69)
4. **Асмус В.Ф** Проблема необходимости и свободы в истории Фихте. Москва. том 2. 1971

5. **Гайденко П.П.** Философия Фихте и современность, Москва «Мысль» 1991
6. **И. Г. Фихте** – Основные черты современной эпохи, Соч.в двух томах, том 2 (сост. и примечания В.В.Волжского) СПб, «Мифрл» 1993
7. **Фишер К.** История новой философии, Фихте, жизнь, сочинения и учение, том 6, «С.пб» 1909

*ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ  
მეცნიერებათა აკადემიის უცხოეთის ფილოსოფიის  
ისტორიის განყოფილებამ.*

**ფილოსოფიური ალეგორია**

**PHILOSOPHICAL ALLEGORY**



## ანზორ ბრეგავა

(თბილისი)

**ანზორ ბრეგავა** – საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემების ცნობილი სპეციალისტი; ავტორი მრავალი წიგნისა და სამეცნიერო სტატიისა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებზე.

### დიოგენეს მოგზაურობა საქართველოში

*„სანამ საქართველოში ფილოსოფია იარსებებს, ანუ სანამ საქართველო იქნება, მანამ ყველა პატივს მიაგებს ქართველ ფილოსოფოსებს ... ხოლო თუ ის აღარ იქნება ... მაშინ (დიდ აკაკის დავესესხები) გარდაცვლილნი უფრო ბედნიერნი იქნებიან, ვიდრე ცოცხლები რომ ვერ მოესწრნენ „ღმერთის სიკვდილის“ მსგავსი უგნური (ბოროტი) აქტის აღსრულებას.“*

**ანზორ ბრეგავა**

*„ქართველი ფილოსოფოს-ანთროპოლოგები“, თბ., 2007.*

ძველი ათენის ქუჩებში, უმეტესად, ხალხმრავალი ბაზრის მოედანზე, დღისით-მზისით ერთი კაცი დადიოდა ანთებული ფანრით\*. მას დიოგენე ერქვა. გაკვირვებულთა კითხვაზე, თუ რას ეძებდა, იგი პასუხობდა: ადამიანსო! სინოპელი ბრძენი კარგად ხედავდა მის გარშემო მყოფ უამრავ ადამიანს, მაგრამ ისინი არ აკმაყოფილებდნენ მის გემოვნებას, არ შეესაბამებოდნენ მისეული ადამიანის ხატს. დიდად ახირებული ბრძანდებოდა მარად მაძიებელი ჩვენი ფილოსოფოსი, თანამედროვენი რომ შერევილ სოკრატეს ეძახდნენ. წრეგადასული უცნაურობების გამო ბევრი ვერ ჰგუობდა მას, მაგრამ მაინც დიდი სახელი მოიხვეჭა, ფილოსოფიის ისტორიაშიც დაიმკვიდრა ადგილი, ოღონდ ის კი იყო, რომ მეტაფიზიკის სფეროში მოიკოჭლებდა, რის გამოც პლატონის დაცინვა დაიმსახურა. ამა ქვეყნის ძლიერებიც სწყალობდნენ: ერთხელ ძღვევა-



მოსილ ალექსანდრე დიდს მოუნახულებია მზეს მიფიცხებულნი, მედიტაციებში ჩაფლული ბრძენი და ნებისმიერი სურვილის აღსრულებას დაჰპირებია; მან კი: „თუ კაცი ხარ, იქეთ მიინიე, მზეს ნუ მიჩრდილავო!“ ისე კი ვინ იცის, იქნებ „გადმობირების“ გავრცელებულ ხერხს მიმართა ყოვლისშემძლე დიქტატორმა, რაც იგრძნო დიოგენემ და არ აჰყვა ცდუნებას. თუმცა ცდუნება როგორ გაჩნდებოდა, როცა მასში ასკეტიზმი უკიდურეს დონეზე იყო ამალღებული.

საუკუნეები გავიდა მას შემდეგ, მაგრამ არაფერი შეცვლილა. როგორც ძველ დროში\*, ათენსა და ბაბილონში, თუ სხვაგან, კვლავ სანთლით საძებნია ქველი კაცი. დადის მოხუცი მოგზაური კიდით კიდემდე ... ოღონდ ახლა უკვე უფანროდ, გზამკვლევი მოუპარავთ მისთვის. გამვლელები დამცინავი ღიმილით შეავლებენ თვალს და გულგრილად განერიდებიან დალლილ დიოგენს; მას კი იმედი არ დაუკარგავს. უსაზღვროა კაცის მოლოდინი, იმედი კი ძალაა, ზოგჯერ ფუჭი, მაგრამ მაინც სიცოცხლისუნარიანი. განა ილუზიებით და იმედის იმედით არ ვიკვებებით დედამიწის ბინადარნი? ამას წინათ სენსაციურმა ცნობამ შესძრა მთელი მსოფლიო. ერთ კაცს ქურდისთვის ხელიდან გამოუგლეჯია მოპარული „დიოგენეს ფანარი“ და პატრონისათვის დაუბრუნებია. არადა, თურმე, ამ კაცის ოჯახს სინათლე ჰაერივით სჭირდებოდა. ვინაობა უკითხავს მისთვის გახარებულ დიოგენს. ის კი აჩრდილივით გამქრალა, ზეცაში გაუჩინარებულა.

დიოგენემ გზა განაგრძო, საცაა ჩვენს ქვეყანას ესტუმრება. მომზადება გვმართებს; უწინარესად, წყალგარეული ღვინო უნდა დავახვედროთ, თორემ დაგვცინებს ბერძენი: იბერიონნი კვლავ შუმ ღვინოს სვამენო (პლატონს, რომ შეუტყვი „მეორე იბერიაში“ ღვინოს (ყურძნის ალალ წვენს) წყალგაურევლად მიირთმევენო, განცვიფრებულა ფრიად).

ზემომოტანილმა პატარა ამბავმა, რაც თავისი ანთროპოლოგიური მნიშვნელობით უდიდესია, სამი ადამიანი გამოაჩინა: თავად დიოგენე, ის, ვისაც ებრძოდა იგი და ვისაც ეძებდა, ვინც უანგაროდ დააბრუნა კუთვნილი ნათელი. უანგარობა პიროვნების (პიროვნულობის) დამადასტურებელი აქტია;

უწინარესად ამით დაფასდება (დადებითად) იმ უცნობის საქციელი, ვინც დიოგენე გაახარა, და არა, თუნდაც, გაბედულობით. როგორც ჩანს წარმართობაშიც არსებულა(ნ), ე. წ. ქრისტიანობამდელი ქრისტიანი („მარცხენამ არ უნდა იცოდეს, რასა იქმნს მარჯვენა“).

რაც შეეხება დიოგენეს დაუცხრომელ სწრაფვას – იპოვნოს ადამიანი – საკუთარი პირადი ზრახვაც ამოძრავებს, რადგან სრულ მარტოობაში, რაც გამონვეულია გამგებთა (სულის თანაზიართა) დეფიციტით, ის ვერც თავს დაადგენს და ვერც თვითშემეცნებას განახორცილებს სრულყოფილად. სასურველ პირობებში პირადი მალღდება უზოგადეს განცდამდე და ყალიბდება ადამიანის ყოფიერების ზოგადი განმსაზღვრელი წესი. არც თუ იშვიათია შემთხვევა, როცა ადამიანი გარშემორტყმულია უამრავი ხალხით, რომლებთანაც ის თანამშრომლობს კიდეც, მაგრამ მანაც მარტოა. თუ რატომ ამას კარგად გამოხატავს ილიას გულისტყვილი:

**„მაგრამ მამულო, ჩემი ტანჯვა მხოლოდ ის არი,  
ის არი მხოლოდ სავალალო და სამწუხარო,  
რომ შენს მინაზედ, ამდენ ხალხში კაცი არ არი,  
რომ ფიქრი ვანდო, გრძნობა ჩემი გაუზიარო!“**

დიოგენეს საქციელს თუ იდეალურ დონეზე განვიხილავთ თავისუფალი ინტერპრეტაციით, შეიძლება დავასკვნათ: ის ეძებს დედამინაზე ადამიანის იდეის სრულქმნილ განსახიერებას, იესოს ხილულ სახეში რომ განსახიერდა შემდგომ. მაგრამ ნაზარეველის რეალურ მოვლინებამდე ჯერ კიდევ შორია, თუმცა კინიკოსი ფილოსოფოსი კარგად იცნობს სოკრატეს, ეთაყვანება მისეული ცხოვრების წესს (აკი, თავადაც უარყოფს ფუფუნებას, კასრი გაუხდია საცხოვრისად) და თეორიულ განაზრებებს, რომლის თანახმად, გონებამ უნდა მოთოკოს ვნებები (ლტოლვები) და ფსიქოლოგიური შეზღუდულობა, თავის თავში ჩახედვით ადამიანმა მოახდინოს ობიექტური თვითშემეცნება.

დიოგენე სინოპელი, ანტიკური სამყაროს ანთროპოლოგიური შეხედულების („წინ სუბიექტისაკენ“) ერთ-ერთი ავტორი, არ არის ჩვეულებრივი პირი; ის ყველასგან გამორჩეულია,

ხალხის ცნობიერებაში დამკვიდრებული ფილოსოფოსის განსაკუთრებული ეგზეგეტიკის წინაპარია, ამასთან თვითონაც ბევრი პიროვნებისეული ნიშანი ახასიათებს. ხოლო მისი ძირითადი ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური პრობლემა, მოთხოვნილებებისადმი ადამიანის დამოკიდებულების შესახებ („მოთხოვნილება ჩვენში“ და „ჩვენი მოთხოვნილება“), ჩვენს დროშიც დიდად აქტუალურია.

**PS. სარწმუნო წყაროდან შევიტყვე, რომ ახლახანს, 2011 წ. საოცრად ცხელ ზაფხულს, დიოგენე უჩუმრად შემოსულა საქართველოში და გეზი ფილოსოფიის ინსტიტუტისაკენ აუღია, სადაც მისი მიმდევარი კოლეგები ეგულვებოდა. ისინი, ასე სმენოდა დიოგენეს, არად დაგიდევდნენ ფუფუნებას და ერთგულად ემსახურებოდნენ მათ ბედს თუ არჩეულ სასიცოცხლო საქმეს – ფილოსოფიას. მაგრამ გაუმტყუნდა სტუმარს მოლოდინი, ინსტიტუტი იავარქმნილი დახვდა. სად არ ყოფილა, რა არ უნახავს მოხუც მოგზაურს, მაგრამ ასეთი ბარბაროსობა არსად. შემადრწუნებელი კიდევ ის იყო, რომ დამრბევთა შორის სისასტკით ორი შუახნის ფილოსოფოსი გამოირჩეოდა. დასწყევლა დიოგენემ ავსულთა მოდგმა და გზას გაუდგა.**

\* ფანარი (ლამპარი), ვითარცა ნათლის სიმბოლო, დიდად პოპულარულია ფილოსოფოსთა შორის. იმით არა მარტო ადამიანს, ღმერთსაც ეძებენ, როგორც ეს ფრ. ნიცშეს ზმანებაშია.

\* როცა ბაბილონის ბინადართა ცოდვამ ზეცამდე მიაღწია, ღმერთმა მათი განადგურება განიზრახა. ევედრა უფალს აბრაამი: არ გაენირა მართლები. ღმერთი დათანხმდა, მაგრამ ამოდენა ქალაქში, ლოთის გარდა ვერავინ მოიძია წესიერი. შეიწყალა ღმერთმა მისი ოჯახი, მაგრამ აქაც აღმოჩნდა ცოდვის შვილი – მიუხედავად გაფრთხილებისა „უკან არ მოიხედოთ“ ლოთის ცოლმა დანანებით გახედა აღვირახსნილთა ბუდეს „და იქცა იგი მარილის სვეტად.“

**სეცენზიები**

**REVIEWS**



**ანზორ ბრეჯაძე**  
(თბილისი)

**ანზორ ბრეჯაძე** – საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემების ცნობილი სპეციალისტი; ავტორი მრავალი წიგნისა და სამეცნიერო სტატიისა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებზე.

**არატიპური გამოხმაურება მამუკა დოლიძის წიგნზე  
“კულტურის ფენომენოლოგია და კვანტური ფიზიკის  
ფილოსოფიური პრობლემები“**

“წიგნი ყველასთვის და არავისთვის” - პარადოქსული სახის ეს დიდებული ეპიგრაფი წაუძღვარა ფრიდრიხ ნიცშემ თავის შედევრს - „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“. – ვინც შინაგნად არ არის მზად, მისთვის არც იქნება განკუთვნილი ეს წიგნი! - “ზარატუსტრას” ამ შეგონების გვარად, იქნებ მეტადაც კი, არც ედმუნდ ჰუსერლისეული წმინდა ფენომენოლოგიაა ყველასათვის გამიზნული და მისაწვდომი; მასაც ეკუთვნის ზემომოტანილი გაფრთხილება, განსაკუთრებით პოზიტივისტ-პრაგმატისტების მიმართ, რომლებმაც დიდის ამბით შემოჰკერეს ზარს და ატეხეს განგაში თანამედროვე ეპოქის კრიზისის გამო; იმ სულიერი კრიზისის გამო, რომლის დასაძლევად არის ფაქტობრივად გამიზნული ჰუსერლის ელიტარული მოძღვრება.

ფენომენოლოგია თავისი მეთოდითა და მიზანდასახულობით ღვთის პოზიციას უახლოვდება: სინამდვილეს არსობრივ განზომილებაში აღიქვამს; ფაქტებში უშუალოდ ჭვრეტს უნივერსუმის ესენციალურ თავისებურებას; ცნობიერებას წარმოგვიდგენს წმინდა სახით, მისი არსის შესაბამისად; გონის გზამკვლეობით სულიერ ქაოსში შეაქვს წესრიგი; სამყაროს ამდიდრებს ახალი ფერებით. ერთი სიტყვით, ფენომენოლოგია თითქმის იმეორებს “არსთა მხადის” მიერ “არსთა ხედ-

ვის”(რუსთაველი) უშუალო აქტს. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ არარაღან არ (ან ვერ) ქმნის რაობას.

წმინდა ფენომენოლოგიას ელიტარულ ფილოსოფიას უწოდებენ. მისი არც შექმნა შეუძლია “ჩვეულებრივ მოკვდავს” და არც ადეკვატური გაგება, იგი არისტოკრატიული და განუმეორებელია თავისი ბუნებით (მ. გაიგერი). ფენომენოლოგიაში თავისუფალი არჩევანი მკაცრად შეზღუდული; ადამიანი კი არ ირჩევს მას, არამედ ის (ფენომენოლოგია) ირჩევს მისთვის სასურველ პირს. ქართველ “არისტოკრატ-ფილოსოფოსთა” შორის მნიშვნელოვანი და გამორჩეულია მამუკა დოლიძის პიროვნება, რომლის არისტოკრატიზმი ცხოვრებაში დემოკრატიული განწყობითაა დამშვენებული. მისი სარეცენზიო წიგნი ახალი სიტყვაა წმინდა ფენომენოლოგიაში, ის შეიძლება ერთნაირად მივაკუთვნოთ კვლევის თეორიულსა და პრაქტიკულ სფეროებს, რამდენადაც აქ ცხადყოფილია არა მარტო არსი, არამედ არსებობაც. არსის პირველადობით და უპირატესობით აღბეჭდილი. ნაშრომის წარმატება დიდად განაპირობა ავტორის ბიოგრაფიამ: ის “წარმოშობით” არის ფიზიკოსი და ემოციური ინტენციით – ფილოსოფოსი და მწერალი, მისწრაფებით და მცდელობით კი ჭეშმარიტი მართლმორწმუნე ქრისტიანი. მაგრამ, ყოველი ეს სასურველი მოცემულობანი არ გახლავთ საკმარისი, თუ არა იმთავითვე შთანერგილი ფენომენოლოგიური განწყობა. როგორც ჩანს, ესეც უხვად უწყალობა გამჩენმა ჩვენს ავტორს, რასაც აღნიშნული ტექსტი ადასტურებს.

მამუკა დოლიძის სამეცნიერო შემოქმედებითი გზა იწყება კვანტური მექანიკის ფილოსოფიურ პრობლემათა კვლევით, მხატვრული ინტერესი კი შეეხება თანამედროვე მხატვრული ლიტერატურის პროცესებს. აზროვნების ამ მრავალმხრიობამ მკვლევარი მიიყვანა ატომურ ფიზიკაში შემეცნებით პროცესსა და თანამედროვე მწერლობაში შემოქმედებით აქტს შორის ანალოგიის აღმოჩენამდე. საკითხისადმი ასეთი მიდგომა, რაც თავისი არსით ფილოსოფიურია, მოითხოვს მსგავსების ძიებას განსხვავებულთა შენარჩუნების პირობებში; ფიზიკის წიაღში ისეთი თეორიის და პრინციპების მოძებ-

ნას, რომლებიც სიღრმითა და თვალსაწიერით გასცდებოდა საკუთარ ფარგლებს და შექმნიდა ფილოსოფიური განზოგადოების პერსპექტივას. ბარემ აქვე ვიტყვი, რომ ავტორისთვის ასეთი არის კვანტური თეორია და ბორის დამატებითობის პრინციპი (აკი, ნილს ბორიც გულისხმობდა კულტურის სხვადასხვა სფეროში აღნიშნული პრინციპის გავრცელების შესაძლებლობას). მამუკა დოლიძემ პრაქტიკულად ცხადყო დამატებითობის იდეის გავრცელება მხატვრულ ლიტერატურაში. კერძოდ, “ცნობიერების ნაკადის” ნაწარმოებებზე. ასეთი ნაწარმოები წარმოადგენს ფენომენოლოგიური აზროვნების ნაკადს, რომელიც გამომდინარეობს სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობის პრინციპიდან. კვანტურ ფიზიკაში ეს ერთიანობა გაზომვის პროცესისა და ატომური ნაწილაკის განუყოფელი მთლიანობით ხორციელდება. რაც შეეხება „ცნობიერების ნაკადის“ ლიტერატურას, ამ შემთხვევაში, თუკი სუბიექტად მივიჩნევთ ნაწარმოების ავტორს, ობიექტად კი მასში მოქმედ პერსონაჟს, დავინახავთ, რომ აქაც იქმნება განუყოფელი მთლიანობა: ავტორის ხმა ერწყმის პერსონაჟის ხმას, ხოლო ეს უკანასკნელი არღვევს მხატვრული სახის საზღვრებს და ნაწარმოების ავტორის როლში გვევლინება. ასეთ ცნობიერებას, მის სუბსტანციურობას და იმავდროულად დინამიკურობას (“ნაკადს”), ვერანაირი გამომდინარეობითი ლოგიკით ვერ ცხადვყოფთ, თვინიერ ფენომენოლოგიური ლოგიკისა.

ჩემთვის, როგორც რელიგიურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მკვლევარისთვის, დიდად მნიშვნელოვანია მამუკა დოლიძის წიგნში წარმოდგენილი თემა: “ფენომენოლოგიური მოტივები ახალ აღთქმაში”, რაც შეიძლება გაერთიანდეს სათაურში “რელიგია და ფენომენოლოგია, ანუ ქრისტეს სასწაულების ფილოსოფიურ-ფენომენოლოგიური გაგება”. ცხადია, ღვთის სასწაულები იმგვარად უნდა გავიგოთ, როგორც წმინდა წერილი გადმოგვცემს, ყოველგვარი ეჭვისა და ორჭოფობის გარეშე: რწმენა ყველასა და ყველაფერზე, თუნდაც, აბსურდზე მაღლა დგას. ქრისტე ღმერთია და მას ყველაფერი შეუძლია. მაგრამ აქ მაინც არ ისვენებს ფილოსოფოსის მაძიებელი გონება და ავტორი საკუთარი რესურსებით ცდილობს

სასწაულების გაგებასა და ინტერპრეტაციას; მით უფრო, რომ არსებობს წმინდა ფენომენოლოგია, რომელთანაც მსგავსების ასოციაცია ბუნებრივად ჩნდება იმდენად, რომ ქრისტიე ფენომენოლოგად გვევლინება, ხოლო ფილოსოფოს-ფენომენოლოგი – მის ხატად და მსგავსად.

საკითხის განხილვამდე ორ გარემოებას მინდა მივაქციო ყურადღება. საქმე ეხება ფენომენოლოგიაში სუბიექტ-ობიექტის თავდაპირველ ერთიანობას, რაც, ჩემი აზრით, ორი ჰიპოსთაზის – მამისა და ძის ერთობას, ერთით მეორის გაგების საკმარისობას გვაგონებს და ქრისტიანობაში ზოგადსაკაცობრიო იდეის – შემწყნარებლობის არსებობას ადასტურებს. მკვლევარის აზრით, ახალ აღქმაში, სადაც უფალი გვამცნობს რომ „მე ვარ გზა, ჭეშმარიტება და სიცოცხლე...“ (იოანე, 14:6) შემწყნარებლობა შეუთავსებელია ფორმალური ლოგიკის დასკვნასთან: „თუკი მნამს, რომ ჭეშმარიტია ქრისტიანობა უნდა ვალიაო, რომ არაჭეშმარიტია“ (ისლამი).“

ქრისტიანული ჭეშმარიტებისა და შემწყნარებლობის შეთავსების მიზნით ავტორი ამსხვრევს ფორმალური ლოგიკის ჯაჭვს და ეძებს აზროვნების ისეთ პოზიციას ანუ ლოგიკის ისეთ სახეს, რომელიც თეორიულად სწორად ასახავს საქმის ვითარებას. ასეთად მას ეგულება ჰუსერლის ფენომენოლოგიის წიაღში აღმოცენებული ტრანსცენდენტალური ლოგიკა. აზროვნების ეს ფორმა ეხება ზოგადად “ჰერაკლიტეს მდინარეს”, - ადამიანს, ცნობიერებას და საერთოდ ქმნადობაში არსებულ მოვლენებს. აქ საქმე სულ სხვაგვარად გვესახება, ვიდრე ეს წარმოგვიდგება საგნობრივ სამყაროში. თუ ქმნადობაში მყოფი, განუმეორებელი და ამით მეტად საინტერესო სინამდვილის უარყოფა არა გაქვს განზრახული (რაც სრული უაზრობაა), უნდა დაუშვა აზროვნების სხვაგვარი წესის არსებობა და აღიარო ცნობიერების უშუალო წვდომის უნარი (ინტუიცია) - წყარო სრული ევიდენტობისა.

მამუკა დოლიძის თანახმად, ტრანსცენდენტალური ლოგიკა არა მხოლოდ მოვლენათა რაციონალურ ურთიერთობებს დაადგენს, არამედ ითვალისწინებს მათ შინაარსს, მათი ყოფნის წესსა და მოვლენათა წვდომის სულიერ ძალისხმევასაც.



ასეთი ლოგიკა მოქმედებს რწმენის სფეროში და ის ორგვარი – ღვთაებრივი და ადამიანური განწყობის ერთმანეთთან შეხვედრისას აღმოცენდება. ახალ აღთქმაში მოხსენიებული წყლის, ღვინის და პურის ავტორისეული გააზრებანი ჭეშმარიტად ფენომენოლოგიურია, მასთან დაკავშირებული სასწაულები კი ფენომენოლოგიური “ეპოქეს”, ფენომენოლოგიური რედუქციის გამოყენებითაა ახსნილი. არსი, ხელშეუხებელი და თვალთ უხილავი მოცემულობა, თავისი ძალმოსილებით დიდად აღემატება და წინ უძღვის რეალურ არსებობას, არა მარტო ქრონოლოგიურად, არამედ მნიშვნელობის მხრივაც; იესოს მიერ ფენომენოლოგიური მეთოდის გამოყენება კი, სასწაულთა ტოლფასია. მის ხელში ფიზიკური მოვლენა იდეალურ ფენომენად იქცევა, რამეთუ მას ამოძრავებს კაცობრიობის ხსნის მძლავრი მისია. ამ მისიით და ზემთაგონებით მოახდინა ქრისტემ პირველი სასწაული კანას ქორწილში: წყალი აქცია ღვინოდ, პატივი მიაგო სტუმრებს და სირცხვილისგან იხსნა მასპინძლები. ასეთი აქტის განხორციელება, ცხადია, ბუნებრივი გზით შეუძლებელია, მაგრამ ზებუნებრივთან მიმართება, მოყვასისადმი სიყვარული და თანალმობის უმაღლესი განცდა ხშირად შეუძლებელს შესაძლებლად აქცევს. ვფიქრობ, სწორედ ეს თანალმობაა ჩაქსოვილი უფლის სასწაულში.

წყლის სიმბოლო მსჭვალავს მთელ ბიბლიას და ავტორის თანახმად, ერთმანეთთან აკავშირებს ძველსა და ახალ აღთქმას. წყალმა (წარღვნამ) წაიღო უღირსნი და გადარჩენილმა ნოემ წყლით განბანა და აღადგინა ადამიანის სული. აკი, ნათლობაც ხომ წყლით ხორციელდება. რაც შეეხება ღვინოსა და პურს, ევქარისტიის არსობრივ სიმბოლოებს, ისინი ცოდვითა ხსნას შეწირული ძის წმინდა სისხლსა და ხორცს განასახიერებენ. და აი, ხდება სასწაული უდაბნოში, ღვთის იმედად მყოფ ხუთიათასი კაცის წინაშე! იესო იღწვის დააპუროს ხალხი, რაც ჩვეულებრივ, ხუთი პურით და ორი თევზით ვერ მოხერხდება. „უფალმა ზეცას აღაპყრო თვალნი, აკურთხა და დატეხა პური და მისცა მონაფეებს, ხოლო მათ ჩამოურიგეს ხალხს. და ჭამა ყველამ, და გაძღნენ” (მათე, 14: 19, 20). ავ-

ტორმა სასწაულს ასეთი ფენომენოლოგიური ახსნა მოუძებნა: “შიმშილის გრძნობა მოკლულ იქნა რეალური მიზეზის გარეშე. ნაკურთხი პური განინმინდა მოვლენად ყოფნის მატერიისგან და მის რაოდენობრივ გარდასახვაში გაჩნდა შიმშილის დაკმაყოფილების განცდა, როგორც სულის თავისთავადი ფენომენი, რომელიც აღარ საჭიროებდა დეტერმინაციას მატერიის მხრივ”. მე კი, ამ ინტერპრეტაციამ ერთი მნიშვნელოვანი პასაჟი (“მიწიერი სასწაული”) გამახსენა გონის თეორიიდან, სადაც სულის და სულიერ მოვლენათა გონით წვდომასთან ერთად, სხეულის “გონშესხმა”-ცაა მითითებული (ასეთ სხეულს Leib-ის შესატყვისად ქართველი ანთროპოლოგები “ტანს” უწოდებენ). მაშინ, როცა სხეულს გონი დაეუფლება, მცირდება ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა ძალა, იმდენად, რომ შეიძლება მადაც დაგეკარგოს: მარხვა ერთისთვის ტანჯვაა, სხვისთვის – ნეტარება. როგორც ჩანს, უკვე ჩამაბა საქმეში ბ-ნი მამუკას სანაქებო აზროვნებამ - ექსპრესიის გადამდებმა სტილმა, მკითხველს რომ ფარულ მონაცემთა გალვიძების და ღვთის საიდუმლოებათა გახსნისკენ მოუწოდებს. მე, ამ შემთხვევაში, წმინდა სამების გაგებას შევეცდები ფენომენოლოგიური მეთოდით. უწინარესად, გამგებისა და გასაგების “ფენომენოლოგიური ეპოქე” უნდა მოვახდინოთ ანუ დროებით დავივიწყოთ (განზე გადავდოთ) საკუთარი ემპირიული ყოფნის წესი, გამოვათავისუფლოთ ინტენციური (ყოფიერებისკენ მიმართული) ცნობიერება და შევამზადოთ ის ახლის მიღებისთვის; ერთი სიტყვით, შევიქმნათ ფენომენოლოგიური განწყობა, დიდად რომ განსხვავდება მუნდანური პოზიციისგან; “ფრჩხილებში ჩავსვათ” რიცხვთა ვრცეულობა, თანამიმდევრობა და ემპირიულად ერთმანეთისგან განცალკევებული, მაგრამ ერთი, ყოვლისგადამწვდომი იდეის შემცველი სამი ერთეული, უშუალო, კატეგორიული აღქმით მოვიაზროთ როგორც ერთარსი. მამა და ძე იმთავითვე ერთია, მხოლოდ ისაა, რომ პირველი პირი ზეცაშია, მეორე – დედამიწაზე, ორივე ყველგან, გარეთ და შიგნით, ბუნებასა და ადამიანის გულში. მათ შორის სუფევს მესამე ჰიპოსტაზი, მათი ღირსი ერთარსი, სულთმომფენი გონი, სულიწმინდა, სიყვარულით მათი კავში-

რის გარანტი, შუამავალი, ნუგეშისმცემელი, მარადიული დედა, ზეციური დედოფალი. სულიწმინდის მდებრობით ასპექტზე მითითება გრიგოლ ნოსელის და მისტიკოსი ფილოსოფოსის იაკობ ბიომეს სახელს უკავშირდება; მხედველობაში გვაქვს ამ უკანასკნელის მოძღვრება, “მატრიქს“-ის, პირველწყაროს, გამჩენის, დამბადებლის, ღვთაებრივი დედის შესახებ. აქვე გამოჩნდება სულიწმინდის ამქვეყნიური ემანაცია – მარიამ ღვთისმშობელი. სულიწმინდის და მიწიერი სატრფოს ერთობა შესანიშნავად აისახა დავით გურამიშვილის პოეზიაში და ნოვალისის შემოქმედებაში. მაგრამ ეს უკვე სხვა თემაა.

ბოლოს, ჩემი შთაბეჭდილება “ნამდვილ რეცენზიას” რომ დაემსგავსოს, მას შენიშვნები უნდა დავურთო, რასაც ვერ შევასრულებ, მიზეზი სუბიექტურია; არ მინდა ოდნავ მაინც გავაქარწყლო ის უაღრესად დადებითი განწყობა, რაც ბატონი მამუკას წიგნმა შემეძინა, ამიტომ შენიშვნათა მოძიება არ დამისახავს მიზნად, ალბათ, არც თვალში მომხვედრია არაფერი ისეთი. ერთი ზოგადი შენიშვნა კი მაინც უნდა დავაფიქსირო ; იმ შენიშვნის მსგავსად, რაც საოცარი მორიდებითაა ჩაქსოვილი სოკრატეს მიერ ჰერაკლიტეს მიმართ გამოთქმულ „საქებაარ საყვედურში“ “ ... დიახ, სინათლე, მეტი სინათლე...”

ჩვენი აზრით, ის, რაც ჰერაკლიტეზე ითქვა, ესადაგება წმინდა ფენომენოლოგიას. ამიტომაც გვხვდება საკუთრივ ფენომენოლოგიის ფარგლებში მისი უამრავი გაგება და ინტერპრეტაცია, აზრთა სხვადასხვაობა. ფენომენოლოგიის სწორედ ასეთ განსხვავებულ ინტერპრეტაციად მიგვაჩნია მამუკა დოლიძის წიგნი.

*წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებამ.*

## **მასუკა დოლიძე**

*ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი,  
პროფესორი*

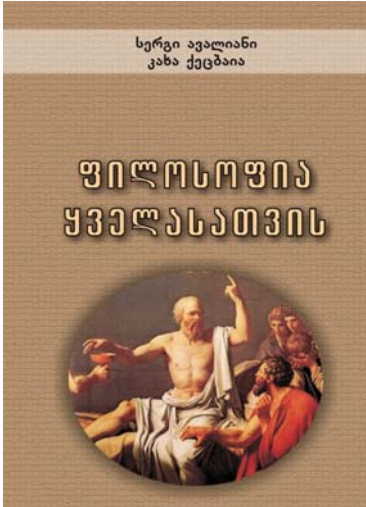
### **ფილოსოფიური ცოდნის პოპულარიზატორი (რეცენზია სერგი ავალიანისა და კახა ქეცბაიას წიგნზე „ფილოსოფია ყველასათვის“)**

ფილოსოფიური ცოდნის ერთ-ერთ ძირითადად და სხვა მეცნიერებებისაგან განმასხვავებელ ნიშანს მსოფლმხედველობრივი ხასიათი წარმოადგენს. იგი, როგორც მთელი სინამდვილის უზოგადესი კანონების შემსწავლელი მეცნიერება, ყველა სპეციალური ანუ კერძო მეცნიერების საფუძვლად ძევს. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ საბუნებისმეტყველო და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა წარმომადგენლები ხშირად თავიანთი საგნის კვლევის პროცესში ფილოსოფიამდე მიდიან და ეწევიან თავიანთი მეცნიერული მოღვაწეობის ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციას. ამის საუკეთესო მაგალითია პლანკის, აინშტაინის, ბორის, ჰაიზენბერგის, შერინგტონისა და სხვა გენიალურ მეცნიერთა მოღვაწეობა და მათი ფილოსოფიური ერუდიცია.

მაგრამ ფილოსოფიური ცოდნის მნიშვნელობა მარტოდენ ამით არ ამოიწურება. მას უდიდესი გავლენა აქვს ადამიანის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების პროცესზე. მსოფლმხედველობის შემუშავებას კი ყველა განათლებული ადამიანი ესწრაფვის. ამ მიმართებით ფილოსოფია სცილდება მისი სპეციალური ღირებულების ფარგლებს და ყველა განათლებული ადამიანის მსოფლმხედველობის ძირითადი შემადგენელი ნაწილი ხდება.

აქედან ნათელია თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიური ცოდნის პროპაგანდას ფართო საზოგადოებაში. ფილოსოფია ხომ კულტურის მთავარი ფენომენია, კულტურისა, რომელიც ნებისმიერი საზოგადოების, ნებისმიერი ერის ინტელექტუალური დონის მაჩვენებელია. სწო-

რედ ამ მიზანს ემსახურება სერგი ავალიანისა და კახა ქეცბაიას წიგნი „ფილოსოფია ყველასათვის“.



ქართველმა ფილოსოფოსებმა გასული საუკუნის მეორე ნახევრიდან დღემდე მრავალი ფუნდამენტალური ფილოსოფიური გამოკვლევა გამოსცეს ფილოსოფიური სტატიების თუ ვრცელი მონოგრაფიების სახით, რითაც გაამდიდრეს და მაღალ საფეხურზე აიყვანეს თანამედროვე ქართული ფილოსოფიური აზროვნების დონე.

ამის მიუხედავად გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ სერგი ავალიანისა და კახა ქეცბაიას ზემოხსენებული წიგნის მნიშვნელობა ფილოსოფიური ცოდნის გავრცელების თვალსაზრისით ბევრად აჭარბებს ყველა აქამდე ქართულ ენაზე გამოცემულ ფილოსოფიურ გამოკვლევებს. სარეცენზიო წიგნი ძირითადად მეცნიერულ-ფილოსოფიური ნაშრომია და არა ფილოსოფიური გამოკვლევა, რომლის მიზანს ფილოსოფიური ცოდნის პროპაგანდა წარმოადგენს. სწორედ ამიტომ იგი დაწერილია უაღრესად მარტივი, გასაგები ენით. რთული და ურთულესი ფილოსოფიური პრობლემები გადმოცემულია ნათლად, ყველასათვის მისაწვდომად, რის გამოც იგი იოლი გასაგებია ყველა განათლებული ადამიანისათვის. სწორედ ამიტომ ეწოდება მას „ფილოსოფია ყველასათვის“ და ამ სახელწოდებას კიდევ ამართლებს. ყველა ამ დადებითი თვისებების გამო წიგნი გამოსვლისთანვე ბესტსელერად იქცა, მთელი ტირაჟი დიდი სისწრაფით გაიყიდა. დღეს ბევრ უმაღლეს სასწავლებელში ფილოსოფიას ამ წიგნის მიხედვით ასწავლიან. მას დიდი ინტერესით კითხულობს არა მარტო სტუდენტი-ახალგაზრდობა, არამედ მათი მასწავლებლებიც. ამ ტიპის გამოცემა ხომ პირ-

ველია მთელი ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში!

სარეცენზიო წიგნი არც ორიგინალობას არის მოკლებული; მაგრამ მისი ავტორების ორიგინალური თვალსაზრისები აგრეთვე მარტივი ენით არის გადმოცემული. წიგნის ერთ-ერთ დადებით მხარეს ისიც წარმოადგენს, რომ ფილოსოფიური პრობლემების დალაგების პროცესში შენარჩუნებულია მეცნიერული სიზუსტე. ეს არის წიგნი, რომელიც ყველა განათლებულმა ადამიანმა უნდა წაიკითხოს.

სასურველია ამ წიგნის ხელახალი გამოცემა, რომელსაც მკითხველი უთუოდ დიდი ინტერესით შეხვდება. მასზე მოთხოვნილება ხომ სულ უფრო და უფრო იზრდება.

**ინფორმაცია**  
**2011**

**INFORMATIONS**  
**2011**

1. ჩატარდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის რევაზ ბალანჩივაძის წიგნების „ანთროპოლოგიური პედაგოგიკა“ და „ფილოსოფიური და პუბლიცისტური წერილები“-ს პრეზენტაცია.
2. დაიბეჭდა „ფილოსოფიური ძიებანი“-ს XV კრებული.
3. ფილოსოფიის ინსტიტუტის გაუქმების შედეგად სამსახურიდან გაათავისუფლეს საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსები: ს.ავალიანი, მ.მახარაძე, ი.კალანდია, კ.ქეცბაია, ბ.ბრეგვაძე, ა.ბრეგვაძე, თ. მთიბელაშვილი, თ. ფანჯიკიძე, გ. შუშანაშვილი, ნ. კვარაცხელია, მ. დოლიძე, ზ.ხასაია.
4. საქართველოს ეროვნული პრემიის ლაურეატის ნოდება მიენიჭათ საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსებს: მ.მახარაძეს, ს. ავალიანს, გ.შუშანაშვილსა და თ. მთიბელაშვილს „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის“ ოთხტომეულის გამოცემისათვის.
5. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს ბაჩანა ბრეგვაძეს შეუსრულდა დაბადებიდან 75 წელი. ვულოცავთ ღვანლმოსილ მეცნიერს საიუბილეო თარიღს და ვუსურვებთ დიდხანს სიცოცხლეს, ჯანმრთელობას და ახალ მიღწევებს სამეცნიერო ასპარეზზე.
6. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსებად არჩეულია ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი არსენ ბურჯალიანი და ფილოსოფიის დოქტორი, პროფესორი რევაზ გორდეზიანი
7. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი მამუკა დოლიძე მონაწილეობდა ფენომენოლოგიური კონგრესების მუშაობაში სტამბოლსა და მადრიდში.



## სარჩევი

რედაქტორის წინასიტყვაობა ..... 3

### ნაწილი პირველი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა  
აკადემიის ცნობარი  
2011

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის  
აკადემიკოსები ..... 5  
საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის  
პრეზიდიუმი ..... 6

### ნაწილი მეორე

ფილოსოფიური ძიებანი  
ონტოლოგია

*სერგი ავალიანი* – მეცნიერული ონტოლოგიის  
შესაძლებლობის პრობლემა ..... 9  
*ზურაბ ხასაია* – სუბსტანციის პრობლემის სამი  
ასპექტი {რუსულ ენაზე} ..... 42

### მეცნიერების ფილოსოფია

*გურამ ნაჭყებია* – ბრალის კატეგორია სასაზღვრო  
კატეგორიების სისტემაში ..... 55  
*მურმან გორგოშაძე* – სამართალი და პოლიტიკა  
{ურთიერთმიმართების თანამედროვე ასპექტები} ..... 77

### ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

*ირაკლი გოგიჩაძე* – ნება და ადამიანის ყოფიერების  
მთლიანობა ..... 90  
*ვაჟა ნიბლაძე* – ადამიანური ყოფიერების მსოფლმხედვე-  
ლობრივი პრობლემები ..... 125

<b>ტარიელ რეხვიაშვილი</b> – განწყობისა და ნების თავისუფლების ურთიერთობის საკითხი .....	140
<b>მიხეილ ხალვაში</b> – არსებობა ტანჯვაა თუ ბედნიერება? .....	152
<b>ბადრი ფორჩხიძე</b> – „ბუნებრივი სამართლის“ სოციალური ინსტინქტისა და „მარგინალური ექსტრემიზმის“ ფსიქოლოგიური სინდრომის შინაგანი წინააღმდეგობის პრობლემა .....	168

## ისტეტიკა

<b>ნანა გულიაშვილი</b> – არისტოტელეს „პოეტიკა“ და შექსპირის „ჰამლეტი“. პარალელები .....	188
--	-----

## რელიგიის ფილოსოფია და რელიგიათმცოდნეობა

<b>რამაზ გახოკიძე</b> – სამყაროს წარმოშობის საიდუმლოება ნაწ.VI. მეცნიერების, რელიგიისა და ფილოსოფიის ერთიანობა.....	199
<b>მამუკა დოლიძე</b> – ცოდვითდაცემის განცდა .....	246
<b>თეიმურაზ ფანჯიკიძე</b> – საენტოლოგიური რელიგიის რაობა და მისი პერსპექტივები საქართველოს რელიგიურ სივრცეში .....	254
<b>მანანა ჩიტეიშვილი</b> და <b>მარინა კუხალაშვილი</b> – რელიგიური მოძღვრებანი და ადამიანის რელიგიური უფლებები.....	259

## სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია

<b>კახა ქეცბაია</b> – მოდერნისტული სოციოლოგია პოსტანამედროვე გამონვევათა წინაშე {საზოგადოებიდან პოსტსაზოგადოებისაკენ} .....	267
<b>რევაზ ჯორბენაძე, ამირან ბერძენიშვილი</b> – სპექტაკლის საზოგადოების ქართული ვერსია .....	277

**შორენა კორტავა** – საზოგადოება, როგორც მოქმედების  
სისტემის ქვესისტემა ..... 293

### **ქართული ფილოსოფიის ისტორია**

**მიხეილ მახარაძე** – არეოპაგიტულ თხზულებათა  
საძიებელი ავტორის ერთი უსაფუძვლო ვერსიის  
თაობაზე..... 308

### **უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორია**

**რევაზ გორდეზიანი** – ყოფიერება და „შესაძლო  
ეგზისტენცი“ კ. იასპერსის ფილოსოფიაში ..... 316

**ქეთევან მუხიგული** – ფიხტე ისტორიის სანყისის  
პრობლემის შესახებ. თავისუფლება და  
ფიხტესეული ჰიპოთეზა; წინაისტორია –  
„ბუნებრივი მდგომარეობა“ ..... 330

### **ფილოსოფიური ალგორითა**

**ანზორ ბრევაძე** – დიოგენეს მოგზაურობა  
საქართველოში ..... 352

### **რაცენზიები**

**ანზორ ბრევაძე** – არატიპური გამოხმაურება მამუკა  
დოლიძის წიგნზე: „კულტურის ფენომენოლოგია  
და კვანტური ფიზიკის ფილოსოფიური  
პრობლემები“ ..... 357

**მამუკა დოლიძე** – ფილოსოფიური ცოდნის პოპულარი-  
ზატორი (რეცენზია სერგი ავალიანისა და კახა  
ქეცბაიას წიგნზე „ფილოსოფია ყველასათვის“ ..... 364

**ინფორმაციები** ..... 368

## 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 problem of the possibility of scientific ontology .....	9
<i>Surab Khasaia</i> -Three aspects of the substanceproblem {in Russian} .....	42

#### PHILOSOPHY OF SCIENCE

<i>Guram Nachkebia</i> – The category of a guilty in the adjustment of categories system.....	55
<i>Murman Gorgoshadze</i> – Law and politics: Modern aspects of interconnection .....	77

#### PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<i>Irakli Gogichadze</i> – Will and integrity of human being .....	90
<i>Vazha Nibladze</i> – World outlook problems of human existence .....	125

<b>Tariel Rekhviashvili</b> – Issue of interaction between attitude and freedom of will .....	140
<b>Mikheil Khalvashi</b> – Is existence torment or happiness? .....	152
<b>Badri Porchkhidze</b> – The internal resistances problem of “Natural law“ biosocial instinct and “marginal psychological“ extremism .....	168

## AESTHETICS

<b>Nana Guliashvili</b> – Aristotle’s “Poetics“ and Shakespeare’s “Hamlet“. Paralleles.....	188
---	-----

## PHILOSOPHY AND SCIENCES OF RELIGION

<b>Ramaz Gakhokidze</b> – The unity of science, religion and philosophy .....	199
<b>Mamuka Dolidze</b> -The experience of the fall.....	246
<b>Teimuraz Panjikidze</b> – Essence of Scientology and its perspectives in religious space of Georgia.....	254
<b>Manana Chiteishvili</b> and <b>Marina Kukhalashvili</b> – Religious doctrines and human religious rights .....	259

## SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

<b>Kakha Ketsbaia</b> – Modern sociology in front of postmodern challenges from society to post society.....	267
<b>Revaz Jorbenadze, Amiran Berdzenishvili</b> – Performance Society of Georgian Version.....	277
<b>Shorena Kortava</b> – Society as downsystem.....	293

## HISTORY OF GEORGIAN PHILOSOPHY

***Mikheil Makharadze*** – The polemic about problem of  
areopagitic .....308

### HISTORY OF PHILOSOPHY OF FOREIGN COUNTRIES

***Revaz Gordesiani*** – Being and “possible existence“ in  
philosophy of K. Jaspers .....316

***Ketevam Mukhiguli*** – Fichte’s philosophy of history. ....330

### PHILOSOPHICAL ALLEGORY

***Anzor Bregadze*** – Diogenes’ journey in Georgia .....352

### REVIEW

***Anzor Bregadze*** – Review of book: M.Dolidze “Phenomenology  
of culture and philosophical problems of quantum  
mechanics“. .... 357

***Mamuka Dolidze*** – Popularizen of Philosophical Knowledge ..... 364  
***Informations*** .....368

## ავტორთა საყურადღებოდ

1. სერიაში „ფილოსოფიური ძიებანი“ იბეჭდება მხოლოდ მეცნიერული გამოკვლევების შედეგები, ორიგინალური შინაარსის მქონე სტატიები, რომელიც წარმოადგენს მეცნიერულად დასაბუთებულ ახალ სიტყვას ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. პოპულარული, განმანათლებლობის ხასიათის მქონე სტატიები დასაბეჭდად არ მიიღება.
2. სტატია ანუობილი უნდა იყოს კომპიუტერზე და ახლდეს შესაბამისი დისკი.
3. სტატიის მოცულობა არ უნდა აღემატებოდეს ორ 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 ანუობილ სტატიაში არსებითი ხასიათის ცვლილებების შეტანა აკრძალულია; აუცილებლობის შემთხვევაში ავტორი გადაიხდის დამატებით ღირებულებას.
6. სტატიას თან უნდა ახლდეს ავტორის ფოტოსურათი [4X5] და მოკლე ბიობიბლიოგრაფიული ცნობები არაუმეტეს ნახევარი გვერდისა.
7. სტატიას თან უნდა ახლდეს რეზიუმე უცხო {სასურველია ინგლისურ} ენაზე დაახლოებით 1700 სასტამბო ნიშნის {ერთი გვერდი} ოდენობით, რომელშიც ნაჩვენები იქნება გამოკვლევების შედეგები.
8. ლიტერატურა ერთვის ბოლოს, ტექსტში მითითებული ციფრების მიხედვით.
9. სტატიის წარმოდგენის ბოლო ვადაა 15 ნოემბერი. ამ ვადის შემდეგ სტატია არ მიიღება.
10. სტატია გამოგზავნილი უნდა იქნას აკადემიის პრეზიდენტის ან აკადემიკოს-მდივნის სახელზე.

„ფილოსოფიური ძიებანი“-ს სარედაქციო კოლეგია



გამომცემლობა „უნივერსალი“

---

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30  
E-mail: [universal@internet.ge](mailto:universal@internet.ge)