

ნაჭარტველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ფილოსოფიის ინსტიტუტი

ნოდარ ნათაქე

თოგა აქვინელის ფილოსოფია



გამომცემლობა "მეცნიერება"
თბილისი
1973

წიგნი შეიცავს თომა აქვინელის (XIII ს.) ფილოსოფიის ძირითად დებულებათა დალაგებას და კრიტიკას დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით. საკუთრივ თომას შეხედულებებთან ერთად გაკრიტიკებულია აგრეთვე თანამედროვე თომიზმის (ნეოსქოლასტიკის) რიგი შეხედულებებიც იმავე საკითხებზე. ყურადღება გამახვილებულია პრობლემებზე: 1. საგნის ონტოლოგიური სტრუქტურა, 2. არსისა და არსების ზიმართება, 3. ლეთის არსებობის „საბუთები“, 4. შემეცნების თეორია, 5. ეთიკა, 6. თომიზმის ისტორიული ფესვები (თომიზმის მიმართება არისტოტელესთან, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან).

შენსავალი

თომა აქვინელი (1226—1274) შუა საუკუნეთა ერთ-ერთი უდიდესი და ყველაზე გავლენიანი მოაზროვნეა, რომლის მოძღვრება დღესაც დროშად აქვს ოფიციალურ კათოლიკურ ფილოსოფიას. მისი ზედწოდებები — doctor communis (საერთო დოქტორი, საყოველთაო მოძღვარი) და უფრო ფართოდ ცნობილი — doctor angelicus (ანგელოზებრივი დოქტორი) — თავისთავად მეტყველებს მის ავტორიტეტზე კათოლიკურ ეკლესიაში. წარმოშობით იტალიელი ფეოდალი (მისი გვარი განსაკუთრებით დაწინაურდა იმპერატორ ფრიდრიხ II-ის სამსახურში), იგი დაიბადა როკასეკას ციხე-დარბაზში ქ. აქვინოს მახლობლად და მიიღო სამონასტრო განათლება (დაწყებულნი ხუთი წლის ასაკიდან), რომელიც სასულიერო კარიერისათვის იყო საჭირო. მაგრამ თომას მისწრაფება ცოდნისადმი, კერძოდ, თეოლოგიური ცოდნისადმი უფრო ძლიერი აღმოჩნდა, ვიდრე კარიერისადმი და მისმა პირველმა კონფლიქტმა ოჯახთან ამ ნიადაგზე თავი იჩინა 1244 წელს, როცა იგი „მკვრეტელობითი ცხოვრების“ იდეალის აღმსარებელ დომინიკელთა სამონაზვნო ორდენში შევიდა და მით მამისგან შემზადებული კარიერის გზას ასცდა. ამ კონფლიქტმა, გადმოცემის თანახმად, კულმინაციას ცოტა გვიან მიღწია, როცა პარიზის უნივერსიტეტში სასწავლად მიმავალი ჭაბუკი მისმა ოფიცერმა ძმებმა გზაში შეიპყრეს და მამის კოშკში დააბრუნეს. მისი ნების მოტეხვის მიზნით ოჯახმა იგი წელიწადზე მეტ ხანს ჩაკეტილში ამყოფა და, როგორც გადმოგვცემენ, საცდუნებლად ლამაზი ქალიც კი შეუგზავნა, მაგრამ თომამ მას ბუხრიდან ამოტაცებული ნაღვერდული მოუღერა და მით მოიგერია. ამის შემდეგ თომას ბიოგრაფია მშვიდად წარიმართა. მან ისწავლა პარიზსა და კიოლნში ალბერტ დიდის (ტომით გერმანელის) ხელმძღვანელობით, რომელმაც მის მოძღვრებას უდიდესი კვალი დააჩნია, შემდეგ ასწავლიდა პარიზში, იყო პაპის მრჩეველად თეოლოგიის დარგში. აქტიურად და დიდი ვნებათაღელვით მონაწილეობდა თავისი დროის ყველა მნიშვნელოვან თეოლოგიურსა და ფილოსოფიურ დისკუტებში. თანამედროვეთა მოწმობით, თომა იყო ტანად ღიმი, მოუხე-

შავი, საზოგადოებაში მდუმარებისკენ მიდრეკილი. მისი ცხოვრების ყველაზე დიდი ვნება იყო თეოლოგიური და ფილოსოფიური ცოდნის სისტემატიზაციის, მსოფლმხედველობრივ ხარვეზთა ამოვსების, აზროვნების სისტემატიზაციის და „წესრიგში მოყვანის“ სურვილი. რომელიც ხშირად თვით მოაზროვნებზედაც ვრცელდებოდა.

თუმცა თომას არასდროს ჰქონია აზრად კათოლიკურ ეკლესიასთან დაპირისპირება და თავის პოლემიკურ მოღვაწეობას მხოლოდ მის მტრებთან ბრძოლად თვლიდა, მისი მრავალი მეტად ან ნაკლებად არსებითი თეზისის მიღებაზე ეკლესიას ბევრი ყოყმანი მოუხდა. 1277 წელს პარიზის ეპისკოპოსმა ეტიენ ტამპიემ მისი თეზისების მნიშვნელოვანი ნაწილი შეაჩვენა, ხოლო კენტერბერის ორმა არქიეპისკოპოსმა — რობერტ კილდვორდბიმ და ჯონ პეკამმა მისი თეზისების გავრცელება აკრძალეს. საბოლოოდ თომას მოძღვრებამ მაინც გაიმარჯვა და კათოლიკური ეკლესიის ოფიციალურ ფილოსოფიად რჩება დღესაც. 1323 წელს პაპმა იოანე XXII-მ თომას კანონიზაცია მოახდინა.

მიუხედავად ამ დიდი ისტორიული როლისა, რომელიც თომამ იტალიაში კათოლიციზმის ისტორიაში და დღესაც თამაშობს, როგორც ნეოსქოლასტიკის საყრდენი და სულის ჩამდგმელი, მისი მოძღვრების მნიშვნელობა მხოლოდ ამ ისტორიული როლით არ განისაზღვრება. ესაა ფილოსოფიის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე მკაფიო ნიმუში სრული, ამომწურავი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ტოტალური მსოფლმხედველობრივი სისტემის შექმნის მცდელობისა, რომლის შემდეგ — თუ კი ეს ცდა წარმატებით დაგვირგვინდა — ავტორის ჩანაფიქრით, უქმდება ადამიანის გონების ყოველგვარი სტიმული იმავე საკითხების კვლავ განხილვისა, ახლის დასმისა, ეკვივისა, უკმაყოფილებისა და ამ უკანასკნელით განპირობებული ტრაგიკული მსოფლგანცდისათვის.

* * *

თომას ფილოსოფიური მოღვაწეობა სქოლასტიკის აყვავება-აღზევების ხანას — ე. წ. „მაღალი სქოლასტიკის“ ანუ გვიანი სქოლასტიკის (Hochscholastik) ხანას ეკუთვნის. ეს ეპოქა ხასიათდება არისტოტელესკენ შემობრუნებით, რომელმაც ამ დროისათვის ევროპულ აზროვნებაში პლატონის ადგილი დაიკავა, როგორც წარმართული აზრის ყველაზე დიდმა წარმომადგენელმა. ეს შემობრუნება არ ყოფილა შემთხვევითი. იგი არ იყო განპირობებული მხოლოდ ისეთი გარეგნული მიზეზით, როგორიც იყო არისტოტე-

ლეს ნაწარმოებების გაცნობა უფრო დიდი მასშტაბით და უფრო სანდო წყაროებით, ვიდრე ეს ევროპას ადრე შეეძლო. მთავარი ის იყო, რომ არისტოტელეს აზროვნების მეცნიერული, მკაცრი, რეალური სამყაროს მოვლენათა შემეცნებისაკენ ორიენტირებულ სტილი უფრო უპასუხებდა ეპოქის მოთხოვნებს, რომელიც ქრისტიანული რწმენის რაციონალიზაციას, რწმენისა და ცოდნის შეზავებას, ცოდნათა სისტემაში პოზიტიური მეცნიერული ცოდნისათვის მტკიცე სტატუსის გამონახვას ესწრაფოდა, ვიდრე პლატონის პოეტურად შეფერილი ფილოსოფიური აღმაფრენა, რომელიც მატერიალური სამყაროს უღარესობის პათოსით იყო გამსჭვალული, ხოლო არამატერიალური სამყაროს რაგვარობის ნათელსაყოფად სწირად „მითებს“ მიმართავდა. ძველი ფორმულა, რომელიც პირველად ფილო ალექსანდრიელმა შეიმუშავა, ხოლო შემდეგ პატრისტიკამ და სქოლასტიკამ თავის ქვაკუთხედად გაიხადა — რომ ფილოსოფია თეოლოგიისთვის „მხევალია“ — ამ დროსაც ძალაში რჩება, მაგრამ მას უკვე, სხვა აზრი აქვს შექმნილი და სხვა როლი ეკუთვნის. თუ ადრე ფილოსოფიის როლს მხოლოდ იმაში ხედავდნენ, რომ გამოცხადების გზით მოცემული თეოლოგიური ჭეშმარიტებანი განემარტა, ადამიანის შეზღუდული შემეცნებითი უნარისათვის უფრო ადვილად მისაწვდომი გაეხადა და, გამონაკლის შემთხვევებში, ქრისტიანობის მოწინააღმდეგეთაგან დაეცვა, ახლა მისი როლი უკვე სხვანაირად ესმით. ადამიანის გონებას შეუძლია — რამდენადაც მას სათანადო შემეცნებითი უნარი ღმერთმა მისცა — მისწვდეს გარკვეულ ჭეშმარიტებებს როგორც მატერიალური სამყაროს შესახებ, ისე პირველმიზეზთა შესახებ და გამოცხადებული ჭეშმარიტება აქ მხოლოდ მარეგულირებელ როლს ასრულებს: ის, რაც არ ეთანხმება გამოცხადებას, არაჭეშმარიტია და უნდა უკუღდებულ იქნეს. მაგრამ თუ ჩვენი შემეცნება სწორი გზით მიდის, იგი არ მოვა წინააღმდეგობაში გამოცხადებულ ჭეშმარიტებებთან, რადგანაც ეს იქნებოდა წინააღმდეგობა ერთი მხრივ საღვთო წერილში მოცემულ გამოცხადებას, მეორე მხრივ ღვთის მიერ შექმნილი სამყაროს და იმ უდავო პირველწინამძღვრებს შორის, რომელიც ღმერთმა ჩვენს გონებას. სახელმძღვანელოდ მისცა. ეს ახალი როლი არ ათავისუფლებს ფილოსოფიას იმ ძველი ფუნქციებისაგანაც, რომლებიც მას ადრე ეკისრებოდა, არამედ ემატება მათ. ფილოსოფია კვლავ რჩება თეოლოგიის მსახურად, მას კვლავ რჩება ამოცანა გამოცხადების შინაარსის განმარტებისა და მისი დაცვისა. მაგრამ ის, რომ მას ახლა დამოუკიდებელი კვლევა-ძიებაც აქვს

მიზნად, მნიშვნელოვანი სიახლეა. რომელიც აზროვნების ახლებურ ორიენტაციას მოწმობს.

თომა აქვინელი სწორედ ამ ახლებურ თვალსაზრისზე დგას. თუმცა იგიც აღიარებს (ისევე როგორც ყველა მისი თანამედროვე) ფილოსოფიის „მხელობას“ ფორმულას, მაგრამ ფაქტიურად, კომენტატორის სიტყვით, ეს უკვე ისეთი მხევალია, რომელიც ქალბატონს წინ მიუძღვის, სანათით ხელში, რათა ამ უკანასკნელმა ბნელში უგზო-უკვლოდ არ იაროს¹. ფილოსოფიას ძალუძს თვით რწმენის შინაარსს ჩვენი გრძნობადის ბაზაზე გამო-მუშავებული ცნებები მიუყენოს მისი ნათელყოფის მიზნით და ეს იმდენადაა შესაძლებელი, რამდენადაც, არისტოტელეს რეალისტური თვალსაზრისიდან გამომდინარე. ამ ჩვენს ცნებებს აქვთ ტრანსცენდენტური მნიშვნელობაც. რომელიც არსის ყველა სფეროებზე (მაშასადამე, რწმენის საგანზედაც) ვრცელდება „ანალოგი-ის“ წესით. ამ ცნების განმარტებაზე — ქვემოთ.

მიუხედავად ამ ახლებური მიდგომისა ფილოსოფიის უფლებებისა და როლის საკითხისადმი, თომა თავისი აზროვნების მიზანდასახულობით მაინც პირველ რიგში თეოლოგია და არა ფილოსოფოსი, მისთვის ფილოსოფია საშუალებაა, თეოლოგია—მიზანი. ფილოსოფია მას იმდენად ანტერესებს, რამდენადაც ფილოსოფიური აზროვნება არსებობს. ცოდნა არსებობს, ფილოსოფიისადმი ინტერესი და უნარი ადამიანში მოცემულია. ხოლო რადგან ეს ყველაფერი მოცემულია, საჭიროა ყოველივე ამის მოთავსება მსოფლ-მხედველობის ერთიან სისტემაში, მსოფლმხედველობა კი, როგორც ასეთი, შეიძლება მხოლოდ რელიგიური, მხოლოდ ქრისტიანული იყოს. ამგვარ მსოფლმხედველობაში, ცხადია, წამყვანი როლი ექნება არა ფილოსოფიას, არამედ თეოლოგიას. ამიტომ თომას გასაოცარი გონებრივი ენერჯია მთლიანად მიმართულია იმაზე, რომ ამ მსოფლმხედველობის ერთიანობა შექმნას, ააგოს ყოვლისმომცველი სისტემა, გამოცხადების ფარგლებში მდგომი და ღმერთზე ორიენტირებული, რომელშიც ფილოსოფიაც თავის ადგილს ნახავს. თომამ ბევრი ორიგინალური აზრი გამოთქვა ფილოსოფიის დარგში, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ. მაგრამ იგი არცო იმ ტიპის მოაზროვნე, რომელიც ორიგინალობას ცდილობს და ეძებს, რომელიც ცდილობს ახალი გზები დასახოს, რომელიც ალტყინებით ეძებს ქეშმარიტებას ქეშმარიტების გულისათვის და ამ

1. Hans Meyer, Thomas von Aquin, sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, München, Paderborn, 1965, ნაწ. 1, შესავალი.

ქებნაში არ იზღუდავს თავს იმის წინასწარი გათვალისწინებით, რა შედეგი მოჰყვება ამ ქეშმარიტებას და როგორ მოერგება იგი მას საკუთარ ან სხვის მთლიან მსოფლმხედველობრივ სისტემას. თომას სისტემის „დიდი იდეა“, მისი კომენტატორის თქმით², არის მხოლოდ ერთიანობის იდეა: მას სურს ბუნება და ზებუნებრივი, გონებისეული და გამოცხადებული ერთ ყოვლისმომცველ მთლიანობაში გააერთიანოს და შემოქმედი ღმერთის წინარეგანსაზღვრული („წინაგანგებული“) გეგმის ჩარჩოებში მოათავსოს. ამიტომაც მისი ფილოსოფიური ორიგინალობა ჩნდება მხოლოდ იქ, სადაც იგი საჭიროა, რათა სისტემის მთლიან შენობაში სხვადასხვა წყაროდან აღებული შემადგენელი ნაწილები ერთმანეთს მოარგოს. თომას აზროვნებითი შემოქმედება ამ მთლიან შენობას ეხება, თავისი მიზანდასახულობის მიხედვით, და არა ცალკეულ ფილოსოფიურ პრობლემებს, როგორც დამოუკიდებელ მიზანს.

თუ გავითავალისწინებთ იმას, რომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ეს მთლიანი შენობა თომასთვის უკვე, ძირითადად, წინდაწინვე მოცემულია, მაშინ უნდა ვალიაოთ, რომ თომას აზროვნების მამოძრავებელი მთავარი სტიმულია არა ახლის შექმნა, არამედ არსებულის კონსერვაცია, სამყაროს შთაბეჭდილებათა და აზრის შესაძლო მონაპოვართა ისე გააზრება და გაანალიზება, რომ ეს შენობა უცვლელი დარჩეს.

თომას თხზულებათა ძირითადი ლიტერატურული ფორმა — ე. წ. „სუმა“ სავსებით შეეფერება მისი ფილოსოფიის ამ მიზანს. „სუმა“ ამ ეპოქის სქოლასტიკაში საკმაოდ ფეხმოკიდებული ჟანრია, რომელიც შეჯამებას, გამთლიანებას, სხვადასხვა წყაროებიდან ამოკრეფილი ცოდნის ერთ სისტემად გაერთიანებას გულისხმობს. თომას ორივე, ძირითადი თხზულება — „თეოლოგიური სუმა“ (*summa theologiae* ანუ, შემდგომში დამკვიდრებული შესწორებით, *summa theologica*) და „სუმა წარმართთა წინააღმდეგ“ (*summa contra gentiles*) ამ ჟანრს ეკუთვნის. გარდა ამ ორი „სუმისა“ ანუ შეჯამებისა, თომას აქვს მრავალი მცირე და ზოზრდილი შრომა (მისი ლიტერატურული ნაყოფიერება მოცულობის მხრივ გასაოცარია), რომელთაგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია სტატიების ორი კრებული: „*questiones disputatae*“ („სადავო საკითხები“) და „*questiones quodlibetales*“ (ნებისმიერი საკითხები). თომას დაწერილი აქვს სასულიერო ჰიმნებიც, რომელთაგან ორი „*Lauda Sion* („აქე სიონი“) და

² H. Meyer, ციტ. შრომა, შესავალი.

“Pange lingua” („გამოთქვი, ენა“) შუასაუკუნეთა ლათინური ლირიკის შედევრებს მიეკუთვნება.

თომას სისტემას სუმისტა, სქოლასტიკოსთა და, მით უმეტეს, საერთოდ ფილოსოფიურ სისტემათა ფონზე ყველაზე „უპიროვნოს“ უწოდებენ. თომასთვის ქრისტიანული რელიგია არ იყო ხსნა პირადი მსოფლმხედველობრივი კრიზისიდან, როგორც იგი იყო მრავალი ქრისტიანი ავტორისთვის მის ეპოქაში და მასზე ადრე (მაგ., ავგუსტინესთვის). ასეთი კრიზისი თომას ბიოგრაფიამ არ იცის. შესაბამისად, მის ქრისტიანულ რწმენაში, რომელიც მ ა რ თ ა ვ ს მთელ მის ნააზრევს, წამყვანია არა ინდივიდისეული, პიროვნული, ემოციური მომენტი, როგორც ამას ადგილი აქვს ავგუსტინესთან, არამედ უფრო გარეგნული და უფრო რაციონალისტური. თომა არ „პოულობს“ ღმერთს თავის სულში, როგორც ამას ავგუსტინე აცხადებდა. იგი „პოულობს“ მას სამყაროში, რომლის „შემოქმედი“ და „მმართველიც“ იგი არის, საღვთო წერილში და თავის დროის ყველაზე დიდსა და გავლენიან სოციალურ ინსტიტუტში — კათოლიკურ ეკლესიაში. ბუნებრივია, რომ თომას მთელ სისტემას მისი ამ თავისებურების დაღი აზის — როგორც უკვე ითქვა, თომას სურს შექმნას ყოვლის მომცველი და საეალღებულო მსოფლმხედველობა, რომელიც ერთხელ და სამუდამოდ გასცემს პასუხს ადამიანის წინაშე წამოჭრილ ყოველ კითხვას და რომლის ფარგლებიდან გასვლის სურვილი ადამიანს არასოდეს აღარ უნდა გაუჩნდეს.

თ ა ვ ი

თომა აქვინელის ონტოლოგია

1. საგნის ონტოლოგიური სტრუქტურა. ფორმა, მატერია, არსება, ყოფიერება.

რეალურისა და ყოფიერის ანუ მყოფის თომისტური კონცეფცია მისი მეტაფიზიკის საფუძველია. გრძნობად ცდაში მოცემულია კონკრეტული ens (ყოფიერი, არსებული). მხოლოდ კონკრეტულ საგანს აქვს თავისთავადი არსებობა ბუნებაში და, აქედან გამომდინარე, სრულყოფილი არსებობა. სუბსტანციები, რომელთაგან აგებულია ჩვენი გარემომცველი გრძნობადი სინამდვილე, ცალკეული საგნებია.

ყოველი ასეთი სუბსტანცია წარმოადგენს ონტოლოგიურ ერთიანობას, მთელს, რომელსაც თავისი შინაგანი სტრუქტურა გააჩნია. მას შეიძლება მიეცეს განსაზღვრება. ამ სუბსტანციას, რამდენადაც იგი განსაზღვრებად გაიგება, შეიძლება ეწოდოს არსება (essentia). ეს უკანასკნელი ისაა, რაც, განსაზღვრების თანახმად, არის (ზმნა „არის“ აქ კოპულას წარმოადგენს) სუბსტანცია. თომასთან ხშირად გამოყენებული მესამე ონტოლოგიური ტერმინი — quid sit („რა არის“), ფრანგი მკვლევარის ჟილსონის¹ სიტყვით, არისტოტელური ტერმინის τὸ τί ἐστίν: თავისებური თარგმანია. (ფრანგულად იგი გადმოიცემა quiddité — „რაობა“ და აღნიშნავს ისევ ესენციას იმდენად, რამდენადაც იგი გამოხატულია განსაზღვრებაში).

ამგვარად. „სუბსტანცია“ არის კონკრეტული ონტოლოგიური ერთეული აღებული თავისთავად, „ესენცია“ ანუ „არსება“ — იგივე ერთეული. აღებული როგორც განსაზღვრებადი, როგორც განსაზღვრების შესაძლო ობიექტი, ხოლო „რაობა“ — იგივე ერთეული, როგორც აღნიშნული განსაზღვრების მიერ.

სუბსტანციის განსაზღვრება, როგორც „თავისთავად მყოფისა“ სწორია, მაგრამ უკმარია. სუბსტანცია ვერ მოიაზრება და, მაშასადამე, ვერ განისაზღვრება დეფინიციით, თუ მას არ ვიაზრებთ როგორც განსაზღვრულ (გარკვეულ) სუბსტანციას, ამ განსაზღვრულობას კი მას მხოლოდ ესენცია ანიჭებს. ამგვარად, სუბსტანცია უნდა განისაზღვროს როგორც ისეთი ესენცია ანუ რაობა (quiddité), რომელიც არის („არის“ აქ კოპულა აღარაა. არამედ არსებობას, ყოფიერებას აღნიშნავს) თავისთავად.

კონკრეტულ კაცს არსებობა მიეწერება იმდენად, რამდენადაც იგი წარმოადგენს „არსებობის ერთიანობას“, განსხვავებულს სხვისაგან (სხვა კაცისგან, სხვა ყოფიერისგან) და შეიცავს გარკვეულობებს, რასაც მოითხოვს მისი არსება და რომელნიც მის განსაზღვრებაში გამოიხატებიან („გონებიანი ცხოველი“). თუ ეს პირობა შესრულებულია — თუ ასეთი სუბსტანცია კონკრეტულად რეალიზებულია, მაშინ რეალიზებული აღმოჩნდება. ავრომატურად, ამ კაცის ყველა დანარჩენი გარკვეულობებიც (როგორც ცხოველს, მას აქვს ესა თუ ის ფერი, სიმაღლე, სივრცეში ადგილი და ა. შ.). აი ამ მეორე გარკვეულობათა, ამ მეორე განსაზღვრულობათა სუბიექტს ვუწოდებთ სუბსტანციას, ხოლო თვით ამ გარკვეულობებს, ამ განსაზღვრულობებს — აქციდენციებს. თუშეცა ცლაში

¹ E. Gilson, Le Thomisme, Paris, 1965, т. 1.

ერთნი მეორეთა გარეშე არ არსებობენ, მაგრამ მაინც მეორენი ეკუთვნიან პირველთ (გამოითქმიან მათზე, მაგ., „თეთრი“ გამოითქმის „სოკრატეზე“. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, „თეთრი“ პრედიატი და „სოკრატე“ სუბიექტი და არა პირიქით)². სწორედ სუბსტანციები არიან ყოფიერების, არსებობის ერთეულები, ყოფიერების მთლიანობანი, რომელთა ყველა მაკონსტიტუირებელი ელემენტები არიან (ზმნა „არიან“ აქ ონტოლოგიური შინაარსისაა, იგი არსებობის გამომხატველია და არა კოპულა) არსებობის ერთი და იმავე აქტის წყალობით, აქციდენციებს კი საკუთარი არსებობა არა აქვთ, არამედ მხოლოდ სუბსტანციისეული (*nam accidentis esse est inesse* — რაღვან აქციდენციის ყოფიერება არის სხვაში ყოფიერება).

გრძნობადი სუბსტანციები, რომლებიც ჩვენ ცდაში გვეძლევა, ექვემდებარებიან კლასიფიკაციას გარკვეული ნიშნების მიხედვით. ყოველი სუბსტანცია გარკვეულ სახეს (*species*) მიეკუთვნება (მაგ., „სოკრატე“ „ადამიანისას“). ეს ხდება სუბსტანციაში მოცემული ფორმის წყალობით, რომელიც, ამგვარად, შესაძლებელს ხდის ცნებითს შემეცნებას. ცნება სწორედ ამ სახის (*species*) გამომხატველია. მაინდივიდუალიზებულ ელემენტს რეალურში, რომლის წყალობითაც ჩვენ ცდაში მხოლოდ ინდივიდუალური გვეძლევა, (და არა სახე, *species*, რომლის განსაზღვრებასაც ცნება გამოხატავს) ვუწოდებთ მატერიას.

„ფორმისა“ და „მატერიის“ ცნებები თომას ფილოსოფიაში არისტოტელესგან არის ნასესხები. ეს ცნებები და ცნებათა მეორე არისტოტელესეული წყვილი — „შესაძლებლობისა“ და „სინამდვილისა“ (პოტენცია და აქტი) — თომას მთელ სისტემას გასდევს. ისევე როგორც ფორმისა და მატერიის შემთხვევაში, პოტენციისა და აქტის შემთხვევაშიაც თომა იმეორებს ამ ცნებათა გამომუშავების არისტოტელურ გზას³: ფორმისა და მატერიის გარჩევა მიღებულია აქციდენციალური ქმნადობის ანალიზით (არსებობს სუბსტრატის, მაგ., წყალი, რომელსაც შეუქლია ურთიერთსაწინააღმდეგო განსაზღვრულობათა მიღება, მაგ. „ცივისა“ და „ცხელისა“. მაგრამ თვითონ უცვლელია) და შემგარებულია ანალოგიით ტექნიკის სფეროდან (მახალა მატერიაა, სახლი ფორმაა), პოტენციისა და აქტის გარჩევა კი

² როგორც ვხედავთ. თომასთვის აქ ამოსავალია გრამატიკული ვითარება, სახელდობრ, ქვემდებარე-შემასმენელს შორის როლთა განაწილება წინადადებაში და იგი ამ გრამატიკული ფაქტის ონტოლოგიზაციას ახდენს.

³ H. Meyer, კატ. შოპა, ნ.წ. II, თ. I.

შილებულია ბიოლოგიური ზრდისა და ტექნიკის სფეროებიდან განზოგადების გზით (ჩანასახი პოტენციაშია განვითარებული ორგანიზმის — აქტის მიმართ, მასალა პოტენციაშია „სახლის“ მიმართ). ისევე როგორც არისტოტელესთან, თომასთანაც ცნებათა ეს ორი წყვილი ფაქტიურად გაიგივებულია თავისი შინაარსით: მატერია პოტენციას ეტოლება და ფორმა — აქტს, მიუხედავად იმისა, რომ ჩანასახის პოტენციალობა და საშენი მასალის პოტენციალობა უნდა განსხვავებული ყოფილიყო, რამდენადაც პირველს აქვს განვითარების საკუთარი ძალა, მეორე კი წმინდა პასიური რამ არის.

მატერია, თომას მიხედვით, არაა იგივე, რაც მოკლება, ნაკლებანება (privatio, *σχηματισμός*) რადგან, ჭერ ერთი, არის მყოფი თავის თავად (ens per se) და არა შემთხვევით, როგორც მოკლება, შეორეც, იგია პოტენცია საგნისა და არა უბრალოდ არარსებული, როგორც მოკლება (პლატონისა და ავიცენას შეცდომა — მატერიის მიჩნევა არარსებულად — მატერიისა და მოკლების (privatio) გაიგივებიდან გამომდინარეობს). მატერია არის აბსოლუტურად განუსაზღვრელი რამ და, აქედან გამომდინარე, არასრულყოფილი. მას, მაშასადამე, აქვს მხოლოდ პოტენციალური არსებობა და არა ნამდვილი (შესაბამისად, მას არ აქვს არც შეცნობადობა და ამგვარად, საშუალოა აქტუალურ არსებობასა და არარსებობას შორის. სამაგიეროდ, ეს პოტენციალური არსებობა მას აქვს პირველ მყოფთან (ღმერთთან, არსთან) თანამონაწილეობის, ზიარობის (participatio) წყალობით: არისტოტელეს მატერიისაგან განსხვავებით, იგი შექმნილია ღვთის მიერ და აქედან გამომდინარეობს, საბოლოო ანგარიშში, ისიც, რომ მატერია და ოდენ მატერიალური არაა „გამოუსწორებლად დაკარგული“ ღირებულების თვალსაზრისით: როგორც ფორმიდან გამომდინარეობს ყოველგვარი სტრუქტურუიანობა, ისე მატერიიდან — ყოველივე მატერიალურის მატერიალურობა და, ამგვარად, არსის გარკვეული მოდუსი, რომლისგანაც მხოლოდ წმინდა-გონითი განსხვავდება პრინციპულად. თუმცა ეს „პირველი მატერია“ არის esse incompletissimum inter omnia entia (ყველაზე არასრულყოფილი ყოფიერება მყოფთა შორის) — იგი მაინც მონაწილეა კეთილისა, რადგან იგი დაქვემდებარებულია სრულყოფისადმი, როგორც თავისი აქტისადმი. ასეთი დაქვემდებარება კი კეთილობას ნიშნავს (იხ. ქვემოთ).

მატერია მონაწილეობს ყოფიერებაში მხოლოდ ფორმის წყალობით: ფორმა მატერიას ანიჭებს არსებობას და აქტუალობას (forma dat esse et speciem). მაგრამ ამ „ყოფიერებაში“

იგულისხმება მხოლოდ გარკვეული სახის ყოფიერება, აქ ს ა ხ ე დ ყ ო ფ ნ ა. მატერია და ფორმა დაკავშირებულნი არიან ერთმანეთს საურთიერთო მიზეზობრიობით, — პირველი სუბსტრატია მეორის არსებობისათვის, მეორე პირველს ამალღებს აქტუალურ არსებობამდე. ფორმა პრინციპია როგორც საგნების არსებობისა (იხ. ზენოთ ამ აბზაცში), ისე მათი მოქმედებისა (საგნებს მოქმედება შეუძლიათ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც აქტში არიან) და შემეცნებისა (იხ. ქვემოთ), მატერია ნუმერულად ერთია (აქ თომასს შეხედულება, ისევე როგორც არისტოტელესი და ავეროესისა, განსხვავდება როგერ ბეკონისაგან), ფორმა კი არსებობს როგორც არა ნუმერულად ერთი, მაგრამ სპეციფიკურად (სახის მიხედვით) ერთი მრავალ საგნებში, რომლებშიაც იგი ინდივიდუალიზებულია მატერიის მიერ.

ისევე როგორც არისტოტელესთვის, თომასთვისაც ეორმა უპირატესია მატერიაზე (თომათი, მას „მეტი არსებობა“ აქვს), აქტი უწინარესია პოტენციაზე „ცნების, დროის, ბუნების და მიზნის მიხედვით“. აქტი პოტენციისთვის არის განსრულება და „სიკეთე“ (bonum). მაგრამ თომასს, როგორც თეისტს, მეტი საფუძველი აქვს. არისტოტელესთან შედარებით, ფორმას მიუყენოს ეპითეტი „ღვთაებრივი“, რადგან სწორედ ფორმის წყალობითაა საგანი მიმართებაში არსის უმაღლეს პრინციპთან და მონაწილეობს ღვთისებულ ყოფიერებაში.

ყოველ ფორმას თავისი სპეციფიკური, თავისი კუთვნილი სრულყოფის ხარ-სხი გააჩნია. ამ ხარისხის მომატება-მოკლება ქმნის ახალ ფორმას, ახალ სახეს (species), ისევე როგორც ერთეულის მომატება-მოკლება ცვლის რიცხვს. ფორმები, ამ მათთვის დამახასიათებელი სრულყოფის განსხვავებულობის წყალობით, სამყაროს იერარქიულ წყობას ქმნიან.

თვით მიმართებაც მატერიისა, როგორც პოტენციის, და ფორმისა, როგორც აქტის იერარქიულია: პირველი მატერია პოტენციაა ელემენტის მიმართ, ამ უკანასკნელი ფორმით (ეითარცა ელემენტი) იგი პოტენციაა შედგენილი სხეულის მიმართ და ა. შ. გონიერ სულამდე. (Summa contra gentiles, III, 22). ამართმაც ყოველი მატერიიდან ყველაფერი არ იქმნება. პირველადი მატერიის ანუ საერთო მატერიის (materia communis) გარდა არსებობს საკუთარი მატერია (materia propria), უკვე გარკვეული წესით გაფორმებული მატერია, რომელიც მოცემული ფორმისათვის, თავის მხრივ, მატერიის როლში გამოდის (მაგ., ელემენტი—სხეულისათვის). მაგრამ ეს იერარქია არ მოასწავებს მოცემულ სუბსტანციაში ყველა მის მიერ უკან

მოტოვებული ფორმების შეერთებას. პირიქით. იმაში, რაც არსებითს, ცნებისეულ განსაზღვრულობებს შეეხება, აქტი არის ერთიანობისა და მთლიანობის პრინციპი. ასე, ერთადერთი სუბსტანციური ფორმა „ლომისა“ ხდის ამ საგანს სუბსტანციად, სხეულად, ცხოველად, ლომად (შდრ. აქციდენციები, მაგ., „ბებერი“, რომელიც სუბსტანცი-ას „—ლომს“ ე მ ა ტ ე ბ ა).

ისევე, როგორც წინამაგალ ფილოსოფიურ ტრადიციაში, თომასთანაც მატერია გამოდის როგორც ინდივიდუატივის პრინციპი. ოღონდ აქ საქმე ეხება არა „პირველ“ მატერიას, არამედ „ნიშანდებულ მატერიას“ (materia signata). მატერიას გარკვეული განფენილობითი და სიდიდისეული მიმართებებით აღჭურვილს, მაშასადამე, გაყოფად მატერიას⁴. სადაა საფუძველი იმისა, რომ სოკრატეს „აღამიანობა“ მრავალთან საერთო აქვს, „სოკრატობა“ კი მხოლოდ მას ახასიათებს? პლატონისთვის, ნეოპლატონიკოსებისთვის და არისტოტელესთვის, რომელიც თვისი რეალიზმით ზოგადის გაგებაში პლატონიკოსად დარჩა (მხოლოდ ამ ზოგადის ჰიპოსტაზირება მოხსნა), ზოგადი ინდივიდუალურზე „მაღალია“, ხოლო ინდივიდუალურის, როგორც უდარესის არსებობის საფუძველი მხოლოდ მატერია შეიძლება იყოს (არისტოტელესთვის, კერძოდ, ესაა განსაზღვრული მატერია, ეს მატერია). ქრისტიანობაც, თუმცა იგი ინდივიდის განუმეორებლობისა და თავისთავადი ღირებულების აღიარებაზე, იყო ორიენტირებული, ინდივიდუატივისთვის სხვა პრინციპის მონახვას არ ცდილა, არამედ ანტიკის ამ ტრადიციას გაჰყვა. ასე რომ ავგუსტინეც კი არსის საფეხურებს მათი ზოგადობის ხარისხის მიხედვით საზღვრავს, ოღონდ სახეობრივ და გვაროვნულ იდეებთან ერთად ღმერთში ინდივიდუალურ საგანთა იდეების არსებობასაც უშვებს. თომასეული გადაწყვეტა საკითხისა, როგორც დავინახეთ, არსებითად. არისტოტელისეულია, თუმცა, პ. მაიერის⁵ თანახმად, იგი აქ ხშირად მერყეობს და სხვა გავლენებსაც განიცდის. სახელდობრ, მას ავეროესისაგან აქვს ნასესხები აზრი, რომ მატერიაში ჯერ კიდევ ფორმასთან შეერთებამდე უნდა იქნეს დაშვებული „განუსაზღვრელი განზომილებანი“ (იგულისხმება, როგორც ჩანს, სივრცითი განზომილებანი, რომელთა რიცხვითი მნიშვნელობა არაა მოცემული, ანალოგიურად იმისა, როგორც შეიძლება მოვიხსნათ ფერი, ვითარცა განზომილება, შავისა და თეთრის მოაზრების გარეშე). შემდეგ თომამ ეს გადაწყვეტა თვითონვე უარყო იმ

⁴ H. Meyer. ციტ. შრომა, გვ. 92.

⁵ იქვე. ნაწ. II. თ. I.

საბუთით, რომ განზომილებანი არ შეიძლება არსებობდნენ მატერიაში უკვე მოცემული სუბსტანციონალური ფორმის გარეშე.

როგორც დავინახეთ, თომასეული გადაწყვეტა ვერ სძლევს ინდივიდუაციის პრობლემას⁶, რომელსაც წინამავალმა ფილოსოფიურმა ტრადიციამ გადაწყვეტა ვერ მოუძებნა, არამედ პლატონთან შედარებით მხოლოდ ადგილს უტყვის იმ გადაულახავ უფსკრულს, რომელიც ერთი მხრივ რეალურად მიჩნეულ ზოგადს და მეორე მხრივ ინდივიდუალურს შორის არსებობს. ამ უფსკრულს თომა, არისტოტელეს მიყოლით, „პირველ მატერიასა“ და „ნიშანდებულ მატერიას“ შორის ათავსებს, იდეასა და სრულებით განუსაზღვრელ პირველ მატერიას შორის მოთავსების ნაცვლად, როგორც ამას პლატონი აკეთებდა.

მაგრამ რა გვაძლევს უფლებას ვთქვათ, რომ სუბსტანცია — ეს არსებობის (esse) ერთიანობა, რომელიც ამავე დროს ფორმისა და მატერიის ერთიანობაა, — არის მყოფი, ყოფიერი? რა იწვევს მის ყოფნას — ფორმა, მატერია თუ მათი გაერთიანება?

მატერია აქ ყოფნის მიზეზი ვერ იქნება, რადგან ყოფნა გულისხმობს ამ ის ყოფნას, მეტერიას კი, ცალკე აღებულს, ე. ი. რაიმე განსაზღვრულობის არმქონეს, ამ მხრივ „ყოფნა“ ვერ მიეწერება. ფორმაც ვერ იქნება ყოფნის მიზეზი, რადგან იგი მხოლოდ აყალიბებს სუბსტანციას როგორც ასეთს, ასეთად. იგია complementum srbstāniae (სუბსტანციის შემავსებელი), მისი quod est (რასგანაა, რითია და არა quod est (რაა). ამგვარად, მატერიისა და ფორმის შეერთება მოცემულ სუბსტანციაში გვეუბნება იმას, თუ რატომ არის ეს ყოფიერი ის, რაც იგი არის, და არა იმას, თუ რატომ არის (ექსისტენციალური, არსებობის გამომხატველი „არის“ და არა კოპულა) იგი. ეს კი მხოლოდ ამ შეერთების შესაძლებლობის ახსნაა და არა მისი აქტუალური არსებობისა.

ამ წანამძღვრებიდან ამოზრდილი კითხვით — როგორღა წარმოიშობა არსებობა იქიდან, რაც არ არსებობს? — თომას ონტოლოგიის ცენტრალურ პუნქტს მივადექით: ფორმა, წინააღმდეგ არისტოტელისა, აღარ არის რეალურის უკანასკნელი განსაზღვრულობა (ასეთად იგი დარჩებოდა მხოლოდ ესენციალურ ონტოლოგიებში, რომელთა კლასსაც, სხვა სისტემებთან ერთად, არისტოტელეს ონტოლოგიაც მიეკუთვნება). ფორმის მიღმა თომასთვის თავსდება ყოფიერება (esse) ანუ არსებობის აქტი. Ipsum esse (სიტყვასიტყვით: თვით ყოფიერება) არის აქტი ფორმის

⁶ აქ ლაბარაკი არაა არამატერიალურ ქმნილებათა ინდივიდუაციის პრინციპზე, რომელსაც თომა ფორმაშივე ხედავს.

მიმართ (აქტისა და პოტენციის არისტოტელისეულ ცნებათა გამოყენებით), ხოლო ფორმა არის მხოლოდ ერთ-ერთი საწყისი არსებობისა (*principium essendi*); იგი მხოლოდ განასრულებს სუბსტანციას, რომლის აქტი თვით ყოფიერებაა (*ipsum esse*).

ამგვარად, თომას გავლებული აქვს ე. წ. ონტოლოგიური იხსნეობის (*Ontologische Differenz*) ხაზი ყოფიერსა და ყოფიერებას შორის. ამ აზრით მისი ონტოლოგია ექსისტენციალური ონტოლოგიაა.

ჩვენ ცდაში არ გვეძლევა თვით ყოფიერება (*ipsum esse*), არამედ მხოლოდ კონკრეტული საგნების არსებობა. ამ აზრით და მხოლოდ ამ დონეზე არის ფორმა უმაღლესი მაკონსტიტუირებელი იმისა, რაც არსებობს, ე. ი. სუბსტანციისა. სუბსტანციის *quo est* (რისგანაა, რითია) არის ფორმა, ხოლო ფორმისა — ყოფიერება (*esse*).

ყოფიერება (*ipsum esse*) რეალობის ძირია. იგია იმის საფუძველი, რომ საგანი კონტრადიქტორულ წინააღმდეგობაშია „არარსებობასთან“. „ყველაზე ღრმა და ყველაზე სრულყოფილი რეალურში არის ყოფიერება“. იგი თვით სიკეთეზეც კი წინ დგას ონტოლოგიურად, რადგან ის, რაც კეთილია, ჭერ უნდა იყოს (*Summa contra gentiles, II. 54 Summa theologiae, I, 5, 3, I, 5, 1*).

ჩვენი შემეცნების ცნებითი ბუნების წყალობით ჩვენ ყოფიერებას ვიაზრებთ მხოლოდ როგორც განუსაზღვრელს, რომელსაც გარედან უნდა მიემატოს ესენცია, რათა იგი განსაზღვრულად იქცეს. ეს არღვევს აქტისა და პოტენციის ურთიერთმიმართების ჩვეულებრივ წესს, რომლის ძალითაც განსაზღვრებისას (როგორც ონტოლოგიური ისე გნოსეოლოგიური აზრით) მსაზღვრელი „აქტისკენაა“, ხოლო საზღვრული — „პოტენციისაკენ“. ამ შემთხვევაში საქმე სწორედ პირიქითაა, რადგან ის, რაც უნდა განსაზღვრავდეს ყოფიერებას (მატერია, ფორმა), ვერ იქნება არარა, არამედ უკვე არის რაღაც.

თომა ასხვავებს ორგვარ „არის-ს“: არსებობის გამომხატველს ანუ ექსისტენციალურს და კოპულას⁷. თუ „აქტისა“ და „პოტენცი-

7 **ჰანს მაიერი** (*H. Meyer, Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, გვ. 22) „არის-ის“ სამ მნიშვნელობას გამოყოფს: ხსენებული ორის გარდა „არის-ის“ მნიშვნელობაა „არსება ანუ საგანთა ბუნება, რომელიც გამოიხატება განსაზღვრებაში“. არსებითად, აქ ამ მეშველი ზმნის აზრი იგივეა, რაც კოპულად ხმარების დროს იმ შემთხვევაში, როცა კოპულა „სუბსტანციის“ გამომხატველია და არა აქციდენციისა.

ის“ არისტოტელურ ცნებებს მივუყენებთ, ორსავე შემთხვევაში ეს ზმნა აქტის გამომხატველია. კერძოდ, კოპულას შემთხვევაში იმდენად, რამდენადაც იგი აღნიშნავს მოცემული ფორმის აქტუალობას ქვემდებარის მიმართ (როგორც იმ შემთხვევაში, როცა გამოიხატება სუბსტანცია: „სოკრატე ადამიანია“, ისე მაშინაც, როცა გამოიხატება აქციდენცია: „სოკრატე თეთრია“). კოპულიანი მსჯელობა ანუ იმის თქმა, რომ „ესა და ეს სუბსტანცია ამა და ამ გარკვეულობით არსებობს“ ქვემდებარისა და დეფინიციის დაკავშირების აქტია. მსჯელობის ეს „აქტობა“ განუყოფელია. დუბლირება იმ ონტოლოგიური ფაქტისა, რომ დეტერმინატორი პრინციპი — ფორმა — აქტია გარე სინამდვილეში მატერიის მიმართ. რაც სავესებით შეესაბამება ლოგიკურისა და რეალურის იმ არისტოტელურ პარალელიზმს, რომელსაც თომა საერთოდ მისდევს და იზიარებს. მაგრამ ამგვარად შედგენილი ერთიანობა (ის ერთიანობა, რომელიც კოპულიანი მსჯელობით აღვნიშნეთ) რომ რეალური გახდეს, იგი საჭიროებს არსებობის, ყოფიერების აქტს, ამ აქტს კი მხოლოდ ექსისტენციალური „არის“-ით აღვნიშნავთ.

ამ პუნქტში თომას წინაშე გარკვეული წინააღმდეგობის საშიშროება დგება.

თავისი არისტოტელიზმის წყალობით თომამ ფორმა უნდა მიიჩნიოს არა მარტო სახეობრივი ხასიათის (Speciescharakter) მომნიჭებელ, არამედ თვით არსებობის მომცემ ფაქტორად, რამდენადაც არსებობა. არისტოტელეს ესენციალური ონტოლოგიის თანახმად, განსაზღვრულად, ამა თუ იმ გარკვეულობით არსებობას ნიშნავს (forma dat esse — ფორმა იძლევა არსებობას). მართლაც, თომასთან არსებობა (esse. Dasein) გამოდის როგორც უკანასკნელი (იგულისხმება — უკანასკნელი ჩვენგან) ფორმის მიერ მიწოდებულ სრულყოფათა შორის. ეს ძნელი მოსარჩევებელია იმასთან, რაც ზემოთ ითქვა „ონტოლოგიური სხვაობის“ შესახებ, რომლის ძალითაც ექსისტენციალური მსჯელობანი (რაიმეს არსებობის მტკიცება) მხოლოდ სინთეზურნი შეიძლება იყონ. მაგრამ თომა ამ წინააღმდეგობას თავს აღწევს იმ მხრივ, რომ იგი ასხვავებს კონკრეტულ ყოფიერებას — არსებობას საგანში და საგნისას — აბსოლუტურად აღებულ ყოფიერებისაგან, რომელსაც ძირია როგორც ამ კონკრეტული არსებობისა, ისე ფორმისა, გარკვეულობისა. თომას არა აქვს ამ ცნებების ის ტერმინოლოგიური გარჩევა (Dasein, Sein), რომელსაც მისი კომენტატორები მიმართავენ (მაგ., მაიერი ციტ. შრომები). ტერმინოლოგიაში ამ ორი „ყოფიერების“ გარჩე-

ვაზე მიგვითითებს მხოლოდ esse-ს⁸ გვერდით სქოლასტიკისათვის ტრადიციული ტერმინის — existentia-ს ხმარება, რასაც თომა ზოგჯერ მიმართავს. მაგრამ თვით ამ ცნებათა შინაარსების (Dasein-Sein) გარჩეულობა მის ნააზრევში ექვს არ იწვევს.

თქმულთან დაკავშირებით განმარტებას საჭიროებს „თავის-თავად ყოფნის“ თომისტური ცნება. „პირველ სუბსტანციებს“ ე. ი. ცალკეულ საგნებს, თომას თანახმად, აქვთ „არსებობა თავის-თავად“. ეს თავისთავადობა (ens per se-დ ყოფნა) პირველი ნიშანია სუბსტანციისა. მაგრამ თომა საგანგებოდ განმარტავს ზმნიზედას per (მიერ) გამოთქმაში per se (თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ ყოფნა, თ ა ვ ი ს მ ი ე რ ყოფნა), რათა ამ არისტოტელური მოძღვრების გვერდით ადგილი დაუტოვოს „ონტოლოგიურ სხვაობას“, რომელიც მისი მეტაფიზიკის მთავარი ძარღვია. ეს per (მიერ) აღნიშნავს მხოლოდ შინაგან ფორმალურ მიზეზს (causa formalis intrinseca) და არა „გარეგან ფორმალურ მიზეზს ან მოქმედ მიზეზს“ (causa malis vel causa effectiva). ამ უკანასკნელის თვალსაზრისით (მოქმედი მიზეზის თვალსაზრისით) ყოველი სასრული სუბსტანცია „არის“ არა თავის მიერ, არამედ ღვთიური ყოფიერების (esse) მიერ.

რომ ყოფიერების მაკონსტრუირებელი ორი ზემოხსენებული ელემენტიდან—არსებობიდან (Daß-Sein) და გარკვეულობიდან (So-Sein) პირველის ძირი აბსოლუტურ ყოფიერებაშია (ipsum esse), ეს თავისთავად ნათელია. საგნის კონკრეტული ყოფიერება (Dasein) სხვა არაფერია, თუ არა აბსოლუტური ყოფიერების დავიწროება, სასრულად განდობა იმის წყალობით, რომ მას (ამ აბსოლუტურ ყოფიერებას) მოცემული ესენცია მიიღებს.

როგორღა აქვს ამ აბსოლუტურ ყოფიერებაში ძირი „ასე-ყოფნას“ (So-Sein), ფორმას, გარკვეულობას, ესენციას (Wesen, essentia)? თეზისიდან, რომ ყოფიერება აქტია ფორმის მიმართ, გამომდინარეობს, რომ ფორმა არაა განურჩეველი არსებობის (ყოფიერების) მიმართ. უფრო კონკრეტულად ეს წარმომავლობა ფორმისა ყოფიერებიდან ისე უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ ფორმები არიან ყოფიერების თვითგანსხვისებანი, თვითგამოყოფანი, თვითყოფიერების მიერვე შექმნილი პოტენციალური სუბსტრატი, რომელიც განკუთვნილია იმისათვის, რომ მასზე ყოფიერების სრულყოფითი აქტები განხორციელდეს. აქ თომას აზროვნებაში

⁸ თვით esse-ს თომა მრავალი აზრით ხმარობს. იგი აღნიშნავს არა მარტო მსჯელობის კეშმარტობას ერთი მხრივ და რეალურ ყოფიერებას მეორე მხრივ არამედ ზოგჯერ ყოფიერსაც (რასაც ჩვეულებრივ ოც პქვია — საგანსაც.

ნეოპლატონური ნაკადი შემოდის: ერთი მხრივ, აქ მონაწილეობს ფორმის ნეოპლატონური გაგება, როგორც არსის (Sein) ემანაციონა: ყოფიერება იმანენტურია ფორმის მიმართ. მეორე მხრივ აქ ყოფიერება გაგებულია როგორც „არსის სისავეს“, როგორც სრულყოფათა ზღვა და წყარო, რომლის გამოდიფერენცირებანი საფეხურებრივად არიან განხორციელებულნი სამყაროში. ნეოპლატონურ პანთეიზმს აქ მხოლოდ ერთი — თუმცა არსებითი — მომენტი უდგას წინ: ყოფიერება, რომელიც იმანენტურია ფორმების მიმართ, არაა თავისთავადი, სუბსისტენტური ყოფიერება (ასეთი მხოლოდ ღმერთია), არამედ „დაბადებული“, შექმნილი ყოფიერება.

ნეოპლატონური „მიზეზთა წიგნის“ გავლენით თომა ყოფიერებას უწოდებს „პირველს დაბადებულთა (ღვთის მიერ შექმნილ ობიექტთა) შორის“. ყოველივე დაბადებული მონაწილეობს (participal) მასში, იგი თვითონ, თავისი სიმარტივის გამო — არაფერში. ყველაფერს, რაც რომელსამე გვარშია, ე. ი. ყველაფერს გარდა ღმერთისა, აქვს არსებისაგან განსხვავებული არსებობა, ესენციისაგან განსხვავებული ყოფიერება. ყველაფერს, გარდა ღმერთისა, რომელიც არის „არსებობა თავისთავად“ (esse per se subsistens), არსებობა მიღებული აქვს მონაწილეობის (participatio) გზით, თავის უნარისდა შესაბამისად (აქედან — სამყაროს იერარქიული წყობა). „მონაწილეობის“ ცნება ზუსტდება იმ მხრივ, რომ გარჩეულია ერთი მხრივ ისეთი მონაწილეობა, სადაც მონაწილეობის საგანი მონაწილის სუბსტანციას ეკუთვნის (მაგ., სახე მონაწილეობს გვარში, გვარი მის დეფინიციაში შედის) და მეორე მხრივ ისეთი მონაწილეობა, სადაც მონაწილეობის საგანი დეფინიციაში არ შედის. ასეთია მონაწილეობა ყოფიერებაში (esse), რომელიც ვერ შეევა განსაზღვრებაში, რადგან ყოფიერება (esse) არც გვარია, არც სპეციფიკური განმასხვავებელი ნიშანია. არსში, ყოფიერებაში საგანთა მონაწილეობის დასახასიათებლად თომა მიმართავს ემანაციონისტურ მეტაფორას „გამომდინარეობისა“ თუმცა (H. Meyer. Thomas von Aquin.) პანთეისტური „უსაზღვრო დენა“ (grenzenloses Fluten) აქ იმთავითვე აღკვეთილია იმ მხრივ, რომ ეს გამოდენილი, გაცეპული (entläufertes) ყოფიერება აუცილებლად საზღვარდებულია ამა თუ იმ კონტინგენტური არსების (Wesenheit) მიერ.

ყოფიერება სწვდება ყველა კატეგორიებს, რადგან ყველაფერი, რაც კი მათში გამოითქმის, როგორცაე არის — ფერი, განფენილობა, მიმართება და ა. შ. მაგრამ თომა ზღუდავს ამ თეზისს იმ

მხრივ, რომ აქ „ყოფიერება“ სხვადასხვა აზრით იხმარება. ყოფიერება სხვადასხვა აზრით მოუღის ერთი მხრივ სუბსტანციას, მეორე მხრივ დანარჩენ 9 კატეგორიას და სხვადასხვა აზრით კიდევ ამ ცხრას. ნამდვილი ყოფიერება, სიტყვის საკუთარი აზრით, მხოლოდ ერთეულ საგანს — სუბსტანციას მოუღის, ხოლო აქციდენტებს, სუბსტანციურ ფორმას და სუბსტანციის სხვა „ნაწილებს“ რაც შეეხება, მათ მხოლოდ „მიეწერება, მიეკუთვნება ყოფიერება“. (attribuitur eis esse). აქ არსებით როლს თამაშობს „არსის ანალოგიის“ კონცეფცია და თომასეული „ანალოგიის“ ცნება.

როგორც არისტოტელესთან, ისე თომასთან, სიტყვა „არის“ სხვადასხვაგვარად (სხვადასხვა აზრით) გამოითქმის. იგი სხვადასხვაა სხვადასხვა კატეგორიაში და ერთსა და იმავე კატეგორიაშიც კი, მისი მიყენების სხვადასხვა სფეროებისდა მიხედვით: ერთი და იგივე სახელი, ერთი და იმავე დამოკიდებულების აღმნიშვნელი, მიეყენება თავისთავადსა და არათავისთავადს, დაბალსა და მაღალს, სხეულებრივსა და გონითს, შექმნილსა და შეუქმნელს, თვით არსსა და არარსსაც კი. „არსის“ (ყოფიერების) ცნების ამ სხვადასხვა აზრს არსის სხვადასხვა სფეროში თომა ანალოგიის სახელით აღნიშნავს. ექვივოკაციის განსხვავებით, რომელიც მდგომარეობს ერთი სახელის სხვადასხვა საგნისათვის შემთხვევით მიყენებაში (მაგ., „დათვი“ აღნიშნავს ცხოველსაც და თანავარსკვლავედსაც), და უნივოკაციის განსხვავებით, რომელიც გამონათქვამს ორსავე შემთხვევაში სავსებით იგივე აზრი აქვს (ყველა გვაროვნული ცნება, მაგ., „პირუტყვი“ ზუსტად ერთნაირი აზრით მიეყენება სახეებს, მაგ., ცხენსა და ხარს), ანალოგია გულისხმობს ორის ან მეტის ერთზე მიმართებას, ამ ორსა და იმ ერთს შორის შედარებაზე დაფუძნებული დამოკიდებულების დამყარებას. ამგვარად, ანალოგიის შემთხვევაში ერთი და იგივე ცნება (სახელი) გამოითქმის სხვადასხვას მიმართ ნაწილობრივ ერთნაირად, რადგან ერთსა და იმავესთანაა მიმართება დამყარებული, ნაწილობრივ სხვადასხვაგვარად, რადგან თვით მიმართება სხვადასხვაგვარია. არისტოტელედან აღებულ მაგალითში — „ჯანსაღის“ გამოთქმაში ორგანიზმის, შარდის, წამლისა და საჭმლის მიმართ — იმ „ერთის“ როლშია „სიჯანსაღე“⁹.

⁹ ადვილი შესაძინებია ამ მსჯელობის მცდარობას ფესვი, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ენის მიერ ერთ ჯგუფში მოთავსებული ერთი და იმავე გრამატიკული საშუალებით, ამ შემთხვევაში, ზედსართავისა და არსებითი სა-

ანალოგიის ამ ცნებას თომა იყენებს არსის ორ სფეროში მოცემულ მიმართებათა ასახსნელად. ერთია სუბსტანციისა და აქციდენციის, თავისთავადი და დამოკიდებული ყოფიერების ურთიერთმიმართება ანუ ონტოლოგიურ პრობლემათა ისეთი ჯგუფი, რომელიც ძირითად ხაზებში არისტოტელედან მომდინარეობს. მეორეა სასრულისა და უსასრულოს მიმართება ანუ ის პრობლემატიკა, რომელიც პლატონისგან და, განსაკუთრებით, ნეოპლატონიკოსებისგან მოდის და რომელსაც ქრისტიანობაში და, კერძოდ, თომასთანაც ღვთაებრივისა და ქვეყნიურის, დაბადებულისა და დაუბადებლის (შეუქმნელის) ურთიერთმიმართების კონკრეტული სახე აქვს მიღებული. ერთი მხრივ სუბსტანცია, მეორე მხრივ აქციდენციები, ერთი მხრივ ღმერთი, მეორე მხრივ შექმნილი საგნები არ „არიან“ (ონტოლოგიური, ექსისტენციალური „არიან“) თომასთვის ერთი და იმავე აზრით. კერძოდ, მეორე წყვილის წევრები — ღმერთი და სამყარო რომ ერთი და იმავე აზრით“ იყვნენ, ე. ი. არსი, ყოფიერება რომ მათს შესახებ უნივოკურად გამოითქმოდეს, ეს იქნებოდა პანთეიზმი. პირიქით რომ იყოს, მაშინ ეს სრული დუალიზმი იქნებოდა. ამგვარად, ყოფიერების საფეხურებრივი წყობა მოითხოვს ანალოგიის ცნებას, რაც შუა საუკუნეთა თეოლოგიისათვის ერთადერთი გზაა ღმერთსა და სამყაროს შორის მიმართების დასამყარებლად.

მეტაფორულად ეს მიმართება ხასიათდება როგორც სასრული ყოფიერების (მაგ., ადამიანის ყოფიერების) ღვთის არსებობის „სახედ და ხატად“, მის ანარეკლად აღიარება, ღვთის აბსოლუტური არსებობის გამოკრთომა სასრულ ყოფიერებაში. ცნებებში გამოხატული, ეს „არსის ანალოგია“ როგორც სასრულ-უსასრულოს, ისე სუბსტანცია-აქციდენციის შემთხვევაში უნდა განმარტებულ იქნეს არსის, ყოფიერების ცნების ანალიზიდან ამოსვლით. თომა სწორედ ამ ამოცანას ისახავს. ყოფიერება, ყოფნა (esse) მისთვის არ ნიშნავს უბრალოდ „არა-არარსებობას“, მხოლოდ სინამდვილი-

ხელის დაკავშირებით გამოხატული) მიმართებები აქ წარმოდგენილია როგორც ერთი მიმართების სხვადასხვა ქვესახეები, მაშინ როცა არავითარი საფუძველი არ არსებობს ეს მიმართებები უფრო ურთიერთდაკავშირებულად ვცნოთ რეალურად, ვიდრე მიმართებათა ნებისმიერი სხვა წყვილი. ეს არისტოტელური რეალიზმისა და ლოგიკურ-ონტოლოგიური პარალელიზმის გამოვლინებაა. ხოლო რადგან არისტოტელესთვის ლოგიკური და ენობრივი არსებითად ერთია, აქ ვიღებთ ონტოლოგიურ-ენობრივ პარალელიზმს. თქმულიდან გამომდინარეობს „ანალოგიის“ ცნების ონტოლოგიური მსჯელობებისთვის წანამძღვრად გამოუყენებლობაც.

სეულობას. ასე გაგებულო, ეს ცნება უნივოკური იქნებოდა, რად-
გან სუბსტანციაც, აქციდენციაც, სასრულოც და უსასრულოც სი-
ნამდვილეს განეკუთვნებიან. ყოფიერება ყოველი ყოფიერისა (ens)
მისი არსების (Wesensgehalt) და მისი განსაზღვრულობის (So-
Sein) ყოფიერების აქტია (actus essendi), რაც ყოფიერების სხვადა-
სხვა სახეთა, სხვადასხვა მოდუსთა არსებობას უდრის. ამიტომაც
ითქმის, რომ ყოფიერება თავისთავად (ipsum esse), რომელიც
ყოველი ყოფიერის მიღმა ძევს, ყოველ ყოფიერში არაერთგვარად,
ანალოგურად არის რეალიზებული. ყოფიერება ყველაფერში, გარ-
და ღმერთისა, რომელიც თვითაა „თავისთავადი სუბსისტენტური
ყოფიერება“ (ipsum esse subsistens) და რომელშიაც ყოფიე-
რება და ესენცია ანუ არსება ერთია, სათანადო ესენციის მიერ
„შევიწროებული“ და დაკონკრეტებული სახითაა მოცემული.

არსის ანუ ყოფიერების „ანალოგიის“ ცნებაში, რომელიც ერთ-ერთ ძირი-
თად (თუმცა, სხვადასხვაგვარად გაგებულ) ცნებად რჩება თანამედროვე თომის-
ტებთან, ყოფიერების ცნების ღეფინიციასთან დაკავშირებულ ერთ-ერთ ფილო-
სოფიურ სიძნელეს (puzzle) ხედავს ლენორგანი¹⁰. მისი განსაზღვრებით, ცნე-
ბები (უფრო ზუსტად — კონცეპტები) ითვლება უნივოკურად მაშინ, თუ მათ
აქვთ ერთი და იგივე მნიშვნელობა ყველა გამოყენებისას და ანალოგურად
მაშინ, თუ მათი მნიშვნელობა სისტემურად (systematically) იცვლება, როცა-
გადავიდვართ გამოყენების ერთი არედან მეორე არეში. ყოფიერების ცნებას შეი-
ძლება ეწოდოს უნივოკური იმდენად, რამდენადაც იგი საფუძვლად ედება ჩვენი
ცნობიერების ყველა სხვა შინაარსებს. საქმე იმაშია, რომ ყოფიერებას ავტორი
განსაზღვრავს, როგორც „ცოდნის წმინდა სურვილის მიზანს“, ხოლო ეს სურვი-
ლი და ამ სურვილის საგანი — ეს კონკრეტული სამყარო — ყველა შემთხვევაში
„ყოფიერების“ ცნების გამოყენების ყველა კონტექსტში ერთია. ყოფიერების
ცნებას შეიძლება ეწოდოს ანალოგური იმდენად, რამდენადაც იგი მსკვალავს
(penetrates) ჩვენი ცნობიერების ყველა სხვა შინაარსებს. დაბოლოს, ეს ცნება
არც ანალოგიურია, არც უნივოკურია იმ აზრით, რომ ეს გარჩევა ეხება კონცეპ-
ტებს, „ყოფიერების“ ცნება კი „თან საფუძვლად ედება, თან სცილდება“ ჩვენი
ცნობიერების ყველა შინაარსებს. „მაინც, შეიძლება შევნიშნოთ, რომ ის, რაც
საკმაოდ ხშირად იგულისხმება ხოლმე ყოფიერების ანალოგიაში, სწორედ ისაა, რა-
საც ვგულისხმობთ, როცა ვამბობთ, რომ ყოფიერების ცნება საფუძვლად ედება,
მსკვალავს და სცილდება სხვა შინაარსებს“ (გვ. 362).

როგორც მოყვანილი მსჯელობიდან ჩანს, ავტორი ყოფიერების ანალოგიის
ცნების განხილვისას სისტემატურად მიმართავს მეტაფორის ენას („საფუძვლად
ედება“, „მსკვალავს“, „სცილდება“) და ეს გარემოება მით უფრო ნიშანდობ-
ლივია, რომ ავტორი თავის შრომაში, საერთოდ, პოზიტიურ მეცნიერებათა დამა-
ხასიათებელი სიზუსტისკენ ისწრაფვის და მისი მეთოდი, რომელიც თავისებური
თეორემების დამტკიცებას მოიცავს, ამ მხრივ სპინოზას „გეომეტრიულ“ მე-

¹⁰ B. Lenorgan., Insight, New-York. 1965, გვ. 361.

თოდსაც კი მოგვაგონებს. ეს მეტაფორული ენა ვერ იძლევა იმის მეტ-ნაკლებად მკაფიო, ფორმულირებად კრიტერიუმს, თუ რით უნდა განვასხვავოთ ერთი მხრივ ისეთი ვითარება, როცა ცნება „საფუძვლად ედება“ ჩვენი ცნობიერების სხვა შინაარსებს და მეორე მხრივ ისეთი ვითარება, როცა იგი მათ „მსკეპლავს“. მაგრამ ავტორის მსჯელობიდან გამოდის, რომ ყოფიერების ანალოგიის ცნებაში ჩვენ სწორედ ამ მეტაფორულად გამოთქმულ და ზუსტი კრიტერიუმებით დაუხასიათებელ ვითარებებს ვგულისხმობთ. ეს გარემოება იმაზე მიუთითებს, რომ ყოფიერების ანალოგიის ცნება, თავისთავად, განუსაზღვრელი და გაოკვეთილ შინაარსს მოკლებული ცნებაა. იგი წმინდა სიტყვეური წარმონაქმნია (ისევე, როგორც ანალოგიის ზემოთ დამოწმებული ცნება საერთოდ), რომელიც სიტყვათა მნიშვნელობის გაუანალიზებლობას, მათს ჭრჭყრობით გაუხსნელ დიფუზურობას ემყარება და კონკრეტული ენის სიტყვათა მნიშვნელობის მრავალმხრივობას, ერთი სიტყვის სხვადასხვა შესაძლო ვითარებათა აღსანიშნავად გამოყენების შესაძლებლობა სრულებით უსაფუძვლოდ გადააქვს ონტოლოგიის სფეროში. არისტოტელეს მაგალითი რომ გავიხსენოთ, სიტყვა „ჯანსაღის“ გამოყენება ერთი მხრივ ადამიანზე, მეორე მხრივ წამალზე სრულებით არ წარმოადგენს იმის საფუძველს, რომ პირველსა და მეორე შემთხვევაში დადასტურებულ ამ სიტყვის მნიშვნელობებს შორის რაღაც საერთო დავინახოთ (წინააღმდეგ შემთხვევაში აქ უკვე „ექვივოკაციასთან“ გვექნებოდა) და ამ საფუძველზე ონტიური თვალსაზრისითაც ერთი მხრივ ადამიანის ჭანმრთელობას, მეორე მხრივ წამლის ჭანმრთელობას („ჭანმრთელ“ წამლად ყოფნას) შორის რაღაც საერთო დავინახოთ. თქმული შეშინებ ნათელი გახდება, თუ „ანალოგიურად“ ნახმარი სიტყვის მნიშვნელობას ვაუხსნით ორსავე შემთხვევაში, თუ მას აღწერთ, სხვა საშუალებით გამოვთქვამთ, მაგ., ადამიანის მიმართ ნახმარ ამ სიტყვის მნიშვნელობას აღწერთ, როგორც „დაუზიანებელი შინაგანი ორგანოების მქონეს“, ხოლო წამლის მიმართ ნახმარისას, — როგორც „ბაქტერიების მოშსპობს“. უთუოდ არსებობს ისეთი ენებიც, სადაც „ჭანმრთელობის“ ორი ხსენებული მნიშვნელობა ლექსიკურად გარჩეულია და იქ ამ ზედსართავს „ანალოგიურად“ ვეღარ გამოვიყენებთ. ამის მსგავსად, „არსებობის“, „ყოფიერების“ გამოთქმაც ერთი მხრივ ღმერთზე, მეორე მხრივ ქვასა და მწერზე მხოლოდ ორი პირობიდან ერთ-ერთის დაცვის შემთხვევაშია შესაძლებელი: ან ჩვენ „არის“-ში („ღმერთი არის“, „ქვა არის“) ვგულისხმობთ იმას, რაც საერთოა ღმერთის არსებობასა და ქვის არსებობას შორის და მაშინ უნდა შეგვეძლოს იმის განსაზღვრებაც, თუ რაში ვხედავთ ამ საერთოს (ვთქვათ, შეგრძნებებისთვის მოცემულობაში, წარმოდგენისთვის მოცემულობაში და ა. შ.) ან ჩვენ ამ „არის“-ში პირველსა და მეორე შემთხვევაში სხვადასხვა რამეს ვგულისხმობთ (ვთქვათ, პირველ შემთხვევაში თავისთავად არსებობას, მეორე შემთხვევაში — შეგრძნებათათვის მოცემულობას) და მაშინ „ანალოგიის“ ცნება ქრება: ჩვენ საქმე უბრალოდ, სხვადასხვა ვითარებებთან ვაქცევს, როგორც გვექნება ნებისმიერი სხვა ორი ურთიერთგანსხვავებული ზნის ხმარების შემთხვევაში. ზოგადად რომ ვთქვათ, ცნებათა „ანალოგიურად“ ხმარების შესაძლებლობა მხოლოდ ენისა და აზროვნების მიმართების დასახასიათებლად იძლევა საფუძველს (იგი მეტყველებს ენაში მოცემული დისტინქციების ნულშივე ჩამორჩენას აზროვნების მიერ მოკვლეულ ან ჭერ ბუნდოვნად ნაგრძნობ დისტინქციებთან შედარებით) და არა ონტოლოგიური ხასიათის დასკვნებისათვის თვით ენობრივი საშუალებით აღნიშნული სინამდვილის ობიექტთა მიმართ.



თომას რეალისტური თვალსაზრისიდან გამომდინარე, მისი მოძღვრება კატეგორიების შესახებ მისი ონტოლოგიის ნაწილია. საგანი არის რ ე ა ლ უ რ ი შეერთება სუბსტანციისა და აქციდენციებისა. შესაბამისად, ცხრა კატეგორია ანუ ცხრა გვარი მეტაფიზიკურად აქციდენციები არიან სუბსტანციის მიმართ. არისტოტელესგან განსხვავებით, რომელიც ხან ათ კატეგორიას ასახელებს და ხან ნაკლებს, თომა კატეგორიების მხოლოდ ათწევრიან ცხრილს იცნობს. ვითარცა აქციდენციები, ესენი სუბსტანციას „მიმატებული ფორმებია“, მათ აქვთ esse debile (სუსტი არსებობა), არსებობა მათზე ერთი მხრივ და სუბსტანციაზე მეორე მხრივ ანალოგურად გამოითქმის. კატეგორიების დედუქცია ხდება იმ ნიშნის მიხედვით, თუ რა დამოკიდებულებაშია გამოთქმული შინაარსი ინდივიდუალურ სუბსტანციასთან. მიმართების კატეგორიის განხილვისას თომა გამოპყოფს ისეთ მიმართებებს, რომელნიც საერთოდ კატეგორიებზე მალა დგანან. ასეთი მიმართებებია, მაგალითად, ფორმისა და მატერიის, პოტენციისა და აქტის, სულისა და სხეულის მიმართებანი. (მაიერი მათ ტრანსცენდენტალურს ანუ არსებისეულს (wesentliche) მიმართებებს უწოდებს).

კატეგორიებს შორის განსაკუთრებით ხაზგასასმელია უკანასკნელი—ქონებისა, ლათინურად habitus (სიტყვისაგან habere ქონა), რაც ქართულად ყველაზე უკეთ ითარგმნება სიტყვებით „მიდრეკლება“, „მიმართულება“, „მზაობა“ და დიდ როლს თამაშობს თომას ეთიკაში.

არისტოტელეს მიერ მეტაფიზიკისათვის დასმული ამოცანიდან — შეესწავლა ყოფიერი და ის, რაც მას ეკუთვნის ანუ მოუდის, ჰანს მაიერის თქმით¹¹, უკვე გამომდინარეობდა ტ რ ა ნ ს ც ე ნ დ ე ნ ტ ა ლ ი ე ბ ი ს შესახებ მოძღვრების შესაძლებლობა. ტრანსცენდენტალია (ein Transzendentale) გამოხატავს იმას, რაც ყოფიერის გვარებს (კატეგორიებს) ზევით ძვეს, მაგრამ მაინც მათ ყველას მსკვალავს (circuit omnia entia), ე. ი. ყოველ ყოფიერს სწვდება. ტრანსცენდენტალიები არაფერს უმატებენ ყოფიერების ცნებას შინაარსის მხრივ, ისინი მხოლოდ მისი „გამოსხივებანი“ არიან და განსაკუთრებული თვალსაზრისით უდგებიან ყოფიერს. ამ ცნებათა მოცულობაც ივივეა, რაც „ყოფიერებისა“. ტრანსცენდენტალიებია „ერთი“, „ქეშმარიტი“, „კეთილი“. თომა ზოგჯერ ახსენებს ორ

¹¹ H. Meyer, Thomas von Aquin, თ. „Die Transzendentalien“.

სხვასაც, რომელნიც უკვე მოცემულნი არიან „ერთში“ — „საგანს“ (res), და „რალაცას“ (aliquid).

ერთის ცნება მიღებულია ნეგაციის გზით, როგორც ყოფიერში გაყოფის უარყოფა: იგი ყოფიერს წარმოგვიდგენს როგორც განუყოფელს მისი „ყოფიერებისათვის“ ახალი ნიშნის მიუმატებლად. აღსანიშნავია, რომ „ერთობა“ და მისი საპირისპირო ცნება „სიმრავლე“ გულისხმობენ არა კონტინუუმის რაოდენობრივ გაყოფას (მაგ., რიცხვთა კონტინუუმისას), არამედ ფორმალურ გაყოფას სხვადასხვა „არსებების“ (wesenheit) ნიადაგზე. ამგვარად, აქაც ამ არისტოტელურ-თომისტურ ცნებას, საბოლოო ანგარიშში, არისტოტელურ-თომისტური ონტოლოგიისათვის დამახასიათებელი „სუბსტანციის“ რეალურში უდევს საფუძვლად.

„სუბსტანციის“ რეალურში უდევს საფუძვლად ტრანსცენდენტალია: „რალაცა“-ს გამოყოფასაც ყოველი ყოფიერი ამავე დროს არის „რალაცა“ იმ აზრით, რომ იგი გამოცალკევებულია სხვისგან (წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ყოფიერიც არ იქნებოდა). „ქეშმარიტი“ და „კეთილი“ ემყარებიან ყოფიერების გარკვეულ მიმართებას — კერძოდ, თანხმობას შემეცნებასთან და სწრაფვასთან და, ამგვარად, არ გამოხატავენ ყოფიერების ახალ ნიშანს. თომა სცნობს ონტოლოგიურ ქეშმარიტებას და აღიარებს ავგუსტინეს, ავიცენასა და ანსელმ კენტერბერიელის განსაზღვრებებს, რომელთა მიხედვით „ქეშმარიტია ის, რაც არის“, „ყოველი საგნის ქეშმარიტება მდგომარეობს მისი კუთვნილი, მასში განსახილველი ყოფიერების თავისებურებებში“, „ქეშმარიტება საგნის სისწორეა, მართებულობაა“. ამგვარად, ქეშმარიტების ცნებაში ყოფიერების ახალი მოდუსი კი არ აღინიშნება, არამედ მხოლოდ ის, რომ გონებას მასთან მსგავსება, მისი მსგავსფორმიანობა ახასიათებს (ratio veri sequitur rationem entis — ქეშმარიტის მიმართება ყოფიერის მიმართებას მისდევს) — კეთილი, არისტოტელური განსაზღვრებით, არის „ის, რისკენაც ყველანი მიისწრაფიან“. თომასთვისაც „კეთილის“ ცნება მიზნის მიმართებას გულისხმობს. „ყოფიერებისაკენ“ ყოველივე ისწრაფვის. კეთილია „ყოფიერი“ იმდენად, რამდენადაც იგი მუდამ „აქტია“, ე. ი. სრულქმნაა და, როგორც ასეთი, სხვას სრულყოფს და ყოფიერებაში ინახავს. ჰ. მაიერთი (Thomas von Aquin, გვ. 184), ეს კონცეფცია განმეორებაა ალბერტ დიდის მსჯელობისა, რომლის თანახმად, ვინაიდან მატერია ბუნებრივად ისწრაფვის ეიდეტური ფორმისაკენ, საგნის „კეთილობა“ ფორმაში მდგომარეობს, ოღონდ თომა თავისი მასწავლებლის შეხედულებას იმას უმატებს, რომ საგნის კეთილობაში მისი (ამ კეთილობის) ქმედითობის მომენტი, მისი გამასრულყოფი-

ლებლობა შეაქვს. ეს დანამატი არისტოტელური სულისკვეთების-
მატარებელია იმ მხრივ, რომ აქ სრულყოფილებაც და ყოფიერებაც
ფორმის ფუნქციებადაა წარმოდგენილი — ფორმის ქონა ყოფიე-
რების პირობაცაა და სრულყოფილებისაც.

„ქემარიტი“ ონტოლოგიურად წინ უსწრებს „კეთილს“, პირვე-
ლი უშუალოდ „ყოფიერებას“ მოჰყვება, მეორე კი ყოფიერებას
მოჰყვება იმდენად, რამდენადაც იგი სრულყოფილია და სრულყოფი-
ლების წარმომადგენელია. შემეცნება წინ დგას სწრაფვაზე.

ზემოთ ითქვა, რომ ყოფიერება ჩვენ ცდაში არ გვეძლევა.
აქედან გამომდინარე, თომა ამტკიცებს, რომ არსებულის ექსის-
ტენციალური იერარქიის (ordo—წესი, სტრუქტურა) წვდომა ანუ
ყოფიერების, როგორც ყოველივე არსებულის ძირის დანახვა.
ჩვენი გონების ბუნებრივი მიდრეკილების გადალახვას ნიშნავს. ყო-
ფიერს ჩვენ ვწვდებით, როგორც პირველ ობიექტს ჩვენი გონები-
სას, ყოფიერის ცნება ახლავს ჩვენს ყველა წარმოდგენებს, მაგ-
რამ აქედან ყოფიერებისკენ ველარ ჩავდივართ. ჩვენი გონების
ტენდენცია — მიატოვოს ყოფიერების დონე და გადავიდეს ყოფი-
ერის დონეზე — იმითაა გამოწვეული, რომ ჩვენ ცნებებით ვაზ-
როვნებთ, ცნებები კი გვაქვს ყოფიერთა და არა ყოფიერებისა.

თომა, არისტოტელეს მსგავსად, გონების ორ ოპერაციას ასხვავებს:
ერთია ესენციის წვდომა მის მთლიანობაში (intelligentia indivisi-
bilium), მეორეა compositio—ესენციების დაყოფა-შეერთება და მსჯე-
ლობათა (propositio) წარმოქმნა. თუ პირველის საგანია ესენცია, რო-
მელსაც განსაზღვრება აფორმულებს, მეორის საგანია თვით აქტი არსე-
ბობისა, (prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit esse
ipsius—„პირველი ოპერაცია ხედავს საგნის რაობას, მეორე—თვით-
არსებობას“).

ესენციის სტატიზმს შეესაბამება განსაზღვრების (დეფინიციის)
სტატიზმი, რომელიც ინტუიციას უძრავად წარმოუდგება, ხოლო
ყოფიერებას, რომელიც აქტია, გამოსახატავად ესაჭიროება აქტი
(დისკურსიისა, მსჯელობისა), რომელიც მას (ყოფიერებას) თავის
მოძრაობაში ჰბაძავს. სახელდობრ, იგი ჰბაძავს იმ „ექსისტენცია-
ლური (ყოფიერებითი) ენერჯიის ცირკულაციას“ (H. Meyer-
Thomas von Aquin), რომელიც ქმნის სუბსტანციას და მას.
ერთიანობას ანიჭებს. ეს იმაში ვლინდება, რომ მსჯელობა შეიცავს
ზმნას est („არის“), ე. ი. ყველა თავის მიმართებებს არსებობის
ტერმინებში აყალიბებს.

თომას ამ ექსისტენციალურ ონტოლოგიას თავისი წყაროები.
აქვს არისტოტელე, რომლიდანაც თომა სესხულობს თავის ფუძემ-

დებელ ცნებებს (პოტენციისა და აქტისას, ფორმისა და მატერიისას), ასეთი წყარო არაა, რადგან არისტოტელეს ონტოლოგია, არსებითად, ესენციალურია და არა ექსისტენციალური. ის „ყოფიერება“, რომელზედაც არისტოტელე ჩერდება, არის ფაქტიურად *οὐσία*¹² და *τὸ οὐ* (მყოფი), ანუ, თომას ენაზე თარგმნილი, *ens* (მყოფი, ყოფიერი) და არა *esse* (ყოფიერება) საკუთრივ. არისტოტელეს ონტოლოგიაში ყოფიერება, როგორც ასეთი, არაა: *οὐσία* მისთვის ჯარკვეულობის წყაროა და არა ყოფიერებისა. ამ გარემოების გამოვლინებაა, ეილსონის¹² მიხედვით, ისიც, რომ არისტოტელესთან პრედიკატის და არსებობის „არის“ დიფერენცირებული არაა.

არისტოტელეს ეს ესენციალური ონტოლოგია თომამ ექსისტენციალურით შეცვალა, რაც მისი მეტაფიზიკის ძირითადი სხვაობაა მისი მასწავლებლისასთან შედარებით. ამ ცვლილებაში თომას, მკვლევართა მოწმობით, ჰყავდა წინამორბედები არაბული და ებრაული ფილოსოფიის წარმომადგენელთა სახით: ალ-ფარაბი, ალ-ლაზალი, ავიცენა და მაიმონიდე. ესენიც იწყებენ ესენციით. მაგრამ ესენციის ანალიზი ვერ მიგვიყვანს ყოფიერებამდე. მაშასადამე, ყოფიერება ესენციის მიმართ სხვაა, გარედან მიღებულია. წინააღმდეგ შემთხვევაში „ყოველი წარმოდგენა მტკიცება იქნებოდა“ (ალ-ფარაბი). სინამდვილეში ეს ასე არაა. რაიმეს არსებობას ჩვენ ვაძგენთ (შუალობით ან უშუალოდ) და არა ვტყობილობთ მას ცნების ქონის ფაქტიდან. აქედან—ფორმულა: „ექსისტენცია ესენციისათვის აქციდენცია“. (ალ-ლაზალი). ონტოლოგიური სხვაობა ესენციისა და ყოფიერებისა იცის ავიცენამაც. მასთან არსებობა ესენციას მიენიჭება გარედან, გარეგანი შემოქმედებითი აქტის ძალით.

თომა თავისი ფილოსოფიური განვითარების ადრეულ საფეხურზე (მისი პირველი თხზულების *de ente et essentia*-ს „არსებულისა და არსების შესახებ“ პერიოდში) საკითხის ალ-ფარაბისეულსა და ავიცენასეულ დასმას მიჰყვებოდა („მე შემიძლია მოვიაზრო კაცი ან ფენიქსი და სრულებით უგულებელვყო, არსებობენ თუ არა ისინი ბუნებაში“). შემდეგშიც თომას ფილოსოფიაში ბევრი რამ დარჩა ამ არაბი წინამორბედებისაგან (კერძოდ, ონტოლოგიური სხვაობის აღიარების ფაქტი), მაგრამ შემდეგ მან ამ კონცეფციაში გარკვეული ცვლილება შეიტანა. კერძოდ, იგი დაუპირისპირდა ამ კონცეფციაში მოცემულ ერთგვარ პლატონიზმსაც (ეილსონის დახა-

¹² *οὐσία*-ს, როგორც ცნობილია, არისტოტელე ხმარობს „საგნის“, „პირველი სუბსტანციის“ აზრითაც. აქ სწორედ სიტყვის ეს აზრი იგულისხმება.

¹³ Gilson, ციტ. შრომა, გვ. 15.

სიათებით), რომელიც იმაში გამოიხატებოდა, რომ ესენციას გარკვეული დამოუკიდებლობა და უპირატესობა ენიჭებოდა ყოფიერების (esse) მიმართ და ყოფიერება მის დანამატად ითვლებოდა. თომასთვის, პირიქით, ესენცია ონტოლოგიურად დაქვემდებარებულია ყოფიერებისადმი. მისთვის ესენციის „გული და ყველაზე ღრმა რეალობაა შექმნილი („დაბადებული“) ყოფიერება“. ყოფიერება მოიცავს ესენციას, თუმცა განსხვავდება მისგან, რამდენადაც პირველი ეკუთვნის აქტუალობის რიგს, მეორე კი — პოტენციისას. რაღაც ჯერ არის (არსებობს) და შემდეგ, აქედან გამომდინარე, არის (კოპულა) ის გარკვეული რამ, რაც იგი არის.

ავიციენას კრიტიკისათვის ამ პუნქტში თომა ავეროესის მოძღვრებას იყენებს. ავიციენას კონცეფციიდან, ავეროესით, უნდა მივიდეთ დასკვნამდე, რომ არსებობა აქციდენციაა, მაგრამ მაშინ „არსებობა“, როგორც დამატებითი აქციდენცია, ემატება ცხრა სხვა აქციდენციას (კატეგორიები) და აგრეთვე თვით სუბსტანციასაც, რომელიც ამგვარად, „თავისთავად არსებული“ იქნება შემთხვევით, რაც აბსურდია. გარდა ამისა, „თავისთავადის“ რიგი იგივეა, რაც „აუცილებლისა“, ეს კი იგივეა რაც „მარტივისა“. მაგრამ თუ „არსებობა“ მიემატება სუბსტანციას, როგორც აქციდენცია, სუბსტანცია გახდება რთული, ე. ი. მხოლოდ შესაძლებელი, და, როგორც ასეთი, აღარ იქნება თავისთავადი, ე. ი. აღარ იქნება არც სუბსტანცია. აქედან გამომდინარეობს, რომ არსებობა სუბსტანციისათვის შეიძლება იყოს მხოლოდ კონსუბსტანციონალური (და არა აქციდენტური) და თომა სწორედ ამ პუნქტში იყენებს ავეროესს. მაგრამ თუ ავეროესთან ესენცია და ყოფიერება (ექსისტენცია) აღრეულია, რაც იქიდან ჩანს, რომ სუბსტანცია და აუცილებელი იდენტურნი არიან, თომასთვის თვით აუცილებლის არსებობაც კი არაა სრულყოფილებიანი მანამდე, სანამ აუცილებელი არ არსებობს, არ არის (ექსისტენციალური „არის“).

არაბული ფილოსოფიისგანვეა თომა დავალებული თავისი ონტოლოგიის ისეთი მნიშვნელოვანი ცნების მხრივაც, როგორიცაა ანალოგია. იგი თავისი შინაარსით დაახლოებით ემთხვევა ალ-ლაზალისეულ ცნებას „არსის ცნების ორაზროვნებისა“. სუბსტანციების ყოფნა, არსებობა და აქციდენციების ყოფნა, არსებობა არაა ერთი და იგივე. თვით აქციდენციების ცხრა კატეგორიაშიც კი არაა ორი ისეთი, რომლებიც ერთნაირი უფლებით „არიან“. მაშასადამე, ყოფიერება ვერ იქნება საერთო გვარი ვერც ამ ცხრისათვის, ვერც ამ ცხრისათვის და სუბსტანციისათვის. ყოფიერების ცნება აქ — ამ ცხრა კატეგორიასთან და სუბსტანციასთან მიყენებით — არაა ერ-

თი შინაარსისა, იგი ორმნიშვნელოვანია (ქართულად უფრო ზუსტი იქნება თუ ვიტყვი „მრავალმნიშვნელოვანია“).

ექსისტენციალური პრობლემატიკა თომას ფილოსოფიაში დავალებულია ქრისტიანული ტრადიციისაგანაც. ზემოთ ითქვა, რომ „ყოფიერების“ გამოყოფა ყოფიერში თავის მიზნად გულისხმობს წინამძღვრის შექმნას შესაქმეს („დაბადების“, ქვეყნის გაჩენის) აქტის ახსნისათვის და ღმერთისა და სამყაროს, შემოქმედისა და შექმნილის დაპირისპირებისათვის, რომელთაგან პირველი არის ნამდვილად მყოფი, ხოლო მეორეს მხოლოდ აქვს ყოფიერება, პირველისაგან მოცემული. ღმერთისა და სამყაროს ამგვარი მიმართების დასასაბუთებლად ქრისტიანულმა ფილოსოფიამ ადრევე გამოიყენა სიტყვები, რომლითაც ღმერთმა მოსეს მიჰმართა „მე ვარ, რომელი ვარ. არქუ ძეთა ისრაელისათა ..რომელ არს, მომავლინა მე თქუენდა“ (გამოსლვათაი, III, 14). ეს ბიბლიური ციტატი გამოყენებული აქვთ თავის სპეკულაციაში ავგუსტინეს და გვიანი სკოლასტიკის ზოგ წარმომადგენელს (მაგ., ანსელმ კენტერბერიელს). მართალია, მათი ონტოლოგია ესენციალურია — ავგუსტინე *οὐσιῶν*-ს „ესენციად“ თარგმნის და პლატონურად აზროვნებს იმ მხრივ, რომ ღვთის „ყოფიერების“ საზომად უქცევლობას, უცვლელობას იყენებს. მაგრამ თვით ფაქტს ღვთისა და სამყაროს დაპირისპირებაში „ყოფიერების“ ცნების გამოყენებისა თომას უშუალო ქრისტიან წინამორბედებთან ეს ვერ დაჩრდილავს.

2. თომას რეალიზმის კრიტიკისათვის

თომა აქვინელის ონტოლოგიას ორი ძირითადი საყრდენი აქვს — მოძღვრება ზოგადისა და კერძოს შესახებ და მოძღვრება ყოფიერების შესახებ. შესაბამისად, მისი კრიტიკაც ძირითადად ამ ორი მიმართულებითაა შესაძლებელი.

თომასეული ცნება სუბსტანციისა, ისევე როგორც არისტოტელისა, რომლისგანაც თომა თავისი მოძღვრების ამ ნაწილს თითქმის უცვლელად სესხულობს, რეალისტიკურია. უნივერსალიების საკუთხში თომა აღიარებს პროკლესაგან მომდინარე ფორმულას „*universalia ante rem, in re, post rem*“ — უნივერსალიები საგნებამდე (როგორც ღვთიური იდეები), საგნებში (სადაც რეალურად არსებობს ზოგადი, არსებითი, არსებისეული, როგორც შემთხვევითისაგან, აქციდენტურისაგან განსხვავებული), საგნების შემდეგ (ე. ი. ჩვენს ცნობიერებაში, როგორც აბსტრაქციის შედეგი). ამგვარად, მთელი სისუსტე და ხელოვნურობა არისტოტელეს რეა-

ლისტური მოძღვრებისა უნივერსალიების შესახებ, — კერძოდ მისი პლატონიზმი და ცნებათა რეიფიკაცია — თომას სრულად აქვს შეთვისებული.

არისტოტელემ სუბსტანციის ცნება, როგორც ცნობილია, მიიღო „საგნის“ წინამეცნიერული ცნების დახვეწის შედეგად და გამოიყენა ერთი მხრივ ქმნადობის ბუნებრივი პროცესისათვის სუბსტრატის მოსანახად, მეორე მხრივ ლოგიკური და გრამატიკული პრედიკატისათვის სუბიექტის მოსანახად. ამ ცნების მომარჯვებით მან ორივე მის წინაშე მდგარი ამოცანა გადაჭრა იმ აზრით, რომ ორსავე ხსენებულ სფეროში გაჩენილი ვაკუუმი ამ ცნებით შეავსო. მაგრამ ეს ჯერ არ ნიშნავს არც ამ ცნების შესატყვისი ობიექტის რეალური არსებობის დასაბუთებას, არც მისი აუცილებლობის დასაბუთებას განსახილველი სინამდვილის ახსნაში.

„სუბსტანციის“ ცნება აუცილებელია იმ ჰილმოტის-ტული კონცეფციის ასაგებად, რომელიც არისტოტელური და თომისტური ონტოლოგიის ძირითადი ელემენტია, მაშასადამე, საერთოდ არისტოტელურ-თომისტური ონტოლოგიის (და თომას შემთხვევაში, აგრეთვე თეოლოგიის) ასაგებადაც.

მიუხედავად იმისა, რომ უნივერსალიების საკითხი თავისი ხასიათით მეტაფიზიკური საკითხია, მასში შეიძლება გამოიყოს გარკვეული სფერო, რომელიც ისეთ წინამძღვრებს მოიცავს, რომლებიც შემოწმებადია ემპირიული თვალსაზრისით, ე. ი. პოზიტიური მეცნიერების მონაცემებთან შეპირისპირების შესაძლებლობას იძლევა. ასეთია, კერძოდ, რეალისტური თვალსაზრისის შემდეგი წინამძღვარი: თუ ვუშვებთ, რომ საგანი — სუბსტანცია — არსებობს იმ გარკვეულობით, რომლითაც მას ცნებაში ვიაზრებთ, ე. ი. ვუშვებთ, რომ მისი ეს გარკვეულობა, მისი ზოგადი რეალურია, ჩვენი შემეცნებისგან დამოუკიდებელია, მაშინ აუცილებლად ვუშვებთ იმასაც, რომ მოცემულ ინდივიდუალურ საგანში მოცემული „ზოგადი“ (მოცემული „ფორმის“, „არსების“ და არა სხვა „ფორმის“, სხვა „არსების“) გული სხობა აუცილებელია, ცალსახად განპირობებულია ჩვენი შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილით, რომელსაც ეს საგანი ეკუთვნის. სხვანაირად რომ ვთქვათ, სამყაროს დანაწილება „საგნებად“, რომელსაც ჩვენ ვახდენთ, ანუ მისი დაფარვა ცნებათა იმ ბადით, რომლითაც ჩვენ მას ფაქტიურად ვფარავთ, აუცილებელია, სამყაროს დაფარვა ცნებათა სხვა ბადით შეუძლებელია.

ამ შემოწმებადი კრიტერიუმის მიყენებამ შესაძლებელია უფრო მკაცრად გაავლოს სადემარკაციო ხაზი ნომინა-

ლისტურ თვალსაზრისზე მდგომ და რეალისტურ თვალსაზრისზე: მდგომ მეტაფიზიკურ თეორიებს შორის, ვიდრე ეს ხერხდება მხოლოდ იმის გათვალისწინებით, რამდენად და რა არგუმენტებით სცნობენ ეს თეორიები უნივერსალების რეალურ ანუ შემეცნებლისგან დამოუკიდებელ არსებობას და მათი იმ არგუმენტების შემოწმებით, რომელნიც ემპირიულ ვერიფიკაციას არ ექვემდებარებიან. მაგალითად, ბერკლი ამ კრიტერიუმის მიყენების შედეგად ნომინალისტი იქნება მხოლოდ მანამდე, სანამ იგი ლაპარაკობს სასრულ გონთა (ანუ ადამიანთა გონებების) კუთვნილ წარმოდგენებზე და მათს კომბინაციებზე, ე. ი. მანამდე, სანამ იგი ებება სუბსტანციების (ანუ საგნების) არსებობის დამტკიცებადობას ადამიანური შემეცნების ანალიზიდან ამოსვლით. მისთვის საკითხავია, თუ რაშია ჩვენ შეგარძნებათა სანდობის გარანტია და მისი სექსტიციზმი ასეთი გარანტიის არსებობის თაობაზე თანმიმდევრულად არის გადაჯაჭვული მის ნომინალიზმთან. მაგრამ როგორც კი ბერკლი შეეხება უსასრულო გონს ანუ ღმერთს და მას მიაწერს მხოლოდ უდავოდ ჭეშმარიტი იდეების ქონას, რომელთაც ჩვენი იდეები შესაძლოა ემთხვეოდნენ (ამ შემთხვევაში ისინი ჭეშმარიტნი იქნებიან) ან არ ემთხვეოდნენ (ამ შემთხვევაში ისინი არაქეშმარიტნი იქნებიან), ამით ბერკლის უკვე ის თეზისი აქვს წამოყენებული, რომ არსებობს ჭეშმარიტი იდეათა მხოლოდ ერთი სისტემა, მხოლოდ ერთი კომპლექტი, ანუ გამყაროსამყაროს (ჩვენი შეგარძნებებისაგან აგებული რალაცაობიექტის) ერთადერთი შესაძლო დანაწილება საგნებად, სამყაროს (რომელიც, მისი აგნოსტიკური თვალსაზრისიდან ამოსვლით, შესაძლოა წარმოდგენილ იქნეს როგორც ჩვენ შეგარძნებათა კომპლექსი¹⁴) მხოლოდ ერთადერთი შესაძლო სეგმენტაცია. ეს კი ისეთი თეზისია, რომელიც შეიძლება მხოლოდ რეალისტური თვალსაზრისის წინამძღვარი იყოს. რადგან თუ არსებობს სინამდვილის მხოლოდ ერთი შესაძლო დანაწილება საგნებად, რომელიც ჭეშმარიტია, აქედან გამომდინარეობს, რომ ჩვენი ცნებები, თუ ისინი ჭეშმარიტნი არიან, ამ ერთადერთი შესაძლო დანაწილების ასახვანი არიან, მათი შინაარსი რეალურია, ჩვენი შემეცნებისაგან დამოუკიდებელია.

14 ბერკლის არგუმენტი — თუ ალუბალს მოვაშორეთ ფერი, სუნი და ყველა სხვა თვისებები, რომელნიც სხვა არაფერი არიან, თუ არ ჩვენი შეგარძნებანი, რალა დარჩება? არაფერი. მაშასადამე, საგნები სხვა არაფერია, თუ არ წარმოდგენათა რთული მდგომარეობა — არაა ლოგიკურად გამართული, რამდენადაც ელემენტებისგან შექმნილი არაა აუცილებელი რომ უღრიდეს ელემენტთა ჭამს.

იმის შესაძლებლობამ, რომ დაეშვა იდეების (ზოგადის) ბუნე-
ბრივი წყარო — ღმერთი — გაათავისუფლა ბერკლი იმის აუცილებ-
ლობისაგან, რომ ს ა გ ა ნ თ ა განყენებული ატრიბუტების უარყო-
ფასთან ერთად, როგორცაა განფენილობა, სიდიდე, ფორმა, მდგო-
მარეობა და ა. შ. და მატერიის უარყოფასთან ერთად უარყოფით
საგნების რეალობაც, ე. ი. ნომინალისტურ თვალსაზრისზე დამდ-
გარიყო. ამგვარად, ბერკლის იდეალიზმში, რომელიც ითვლება
ერთ-ერთ ყველაზე თანმიმდევრულ იდეალიზმად თავისი იმ თანმიმ-
დევრული აგნოსტიციზმის გამო, რომელსაც ღმერთის აღიარების-
კენ მივყავართ, გარკვეული ლოგიკური წინააღმდეგობა არსებობს:
მისი თვალსაზრისის თანმიმდევრული გატარებით შეუძლებელია
ავხსნათ შეგარძნებათა მთლიანობის ანუ მათი ს ა გ ნ ო ბ რ ი ო ბ ის
ფაქტი.

თუ მივუყენებთ ზემოხსენებულ კრიტერიუმს, მაშინ რეალი-
ზმის ელემენტი აღმოჩნდება თვით ჰიუმის თვალსაზრისშიც, თუმ-
ცა ეს უკანასკნელი ბევრად უფრო ახლოა თანმიმდევრულ ნომინა-
ლიზმთან. ჰიუმის თვალსაზრისით, ბუნებაში ყოველივე ინდივიდუ-
ალურია და ჩვენი ზოგადი იდეებიც სხვა არაფერია, თუ არ ინდი-
ვიდუალური იდეები, რომელშიც, ჩვევის ძალით (ჩვენი პრაქტი-
კული მოთხოვნილებების შესაბამისად) რაღაცა წესით მონაწილე-
ობს, მასთან კავშირშია სხვა მსგავს საგანთა იდეებიც. მაგ., როცა
ვლაპარაკობ სამკუთხედზე, მე ამა და ამ რაოდენობრივი მახასია-
თებლების სამკუთხედი მაქვს წარმოდგენილი (მისი იდეა მაქვს),
თუმცა მასთან ერთად როგორღაც ვგულისხმობ ყველა სხვა სამ-
კუთხედებს. ჰიუმი იმასაც ითვალისწინებს, რომ ერთი და იგივე
ინდივიდუალური საგანი მე შემიძლია მოვიაზრო სხვადასხვა „იდე-
ის“ ქვეშ, მაგ., ტოლგვერდა სამკუთხედი შემიძლია მოვიაზრო ტოლ-
გვერდა სამკუთხედის, სამკუთხედის, მრავალკუთხედის იდეის
ქვეშ და ა. შ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მე შემიძლია საგანი
მოვიაზრო ზ ო გ ა დ ო ბ ის ს ხ ვ ა და ს ხ ვ ა ხ ა რ ის ხ ის მქო-
ნე ცნებების ქვეშ. მაგრამ ჰიუმი არ უშვებს იმის შესაძლებლო-
ბას, რომ ერთი და იმავე ობიექტის (სინამდვილის ერთი და იმავე
ნაწილის) მოაზრება შესაძლებელი იყოს არა სხვადასხვა ზოგადო-
ბის ცნების ქვეშ, არამედ ს ხ ვ ა და ს ხ ვ ა, უ რ თ ი ე რ თ ის ა-
გ ა ნ და მ ო უ კ ი დ ე ბ ე ლ ი თ ვ ა ლ ს ა ზ რ ის ი თ შე ქ მ ნ ი-
ლი ცნებების ქვეშ, რომელთა მიხედვითაც საგანი (ეს ობიექტი)
ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში სხვადასხვა კლასში მოხვდება. მა-
გალითად იგი არ სვამს საკითხს იმის შესახებ, რომ თვით ის თვალ-
საზრისი, რომლითაც მე ერთმანეთს ვუკავშირებ „სამკუთხედის“

იღვის ქვეშ გაერთიანებულ ობიექტებს, ან „სამკუთხედის“ „მრაველკუთხედის“ და „ფიგურის“ იღვის ქვეშ გაერთიანებულ ყველა ობიექტებს, არ არის ჩემთვის ერთადერთი შესაძლებელი. ჰიუმი არც იმას იკვლევს, თუ რატომ ხდება, რომ მე ინდივიდუალურ „საგანად“ სამკუთხედი მესახება და არა, ვთქვათ, ამ სამკუთხედის რაღაცა ისეთი ნაწილი, ვთქვათ, მარჯვენა გვერდის ქვედა ნახევარი, რომელსაც გეომეტრიაში სახელი არ ჰქვია. მართალია, იგი უთბებს, რომ ჩვენ ინდივიდუალურ იდეებს საერთო სახელებს ვარქმევთ მაშინ, როცა ეს ჩვენი საჭიროებიდან გამომდინარეობს. მაგრამ იგი არსად არ ამბობს, რომ ასეთივე არანებისმიერი, მაგრამ მხოლოდ ამ ჩვენი საჭიროებიდან გამომდინარეა ის, თუ რას ვარჩევთ ინდივიდუალურ საგანში, რათა მისი „იდეა“ (სხვა იდეათაგან განსხვავებული) შეგვექმნას და სხვა თავის მსგავს იდეებთან ერთი სახელის ქვეშ გაერთიანდეს.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, არაა გასაკვირი, რომ ჰიუმი, მიუხედავად თავისი ნომინალიზმისა, შესაძლებლად თვლის ობიექტთა „გვარებზე“ ილაპარაკოს. მაგალითად, იგი ამბობს, რომ ობიექტი არ წყვეტს რომელიმე გვარისადმი კუთვნილებას, თუ მისი რაოდენობრივი მახასიათებლები შეიცვლება. მაგალითად, თუ სამკუთხედს გავზრდით ან შევამცირებთ, იგი მაინც სამკუთხედის გვარად დარჩება. მაგრამ აქ ჰიუმი არ ითვალისწინებს შემდეგ გარემოებას: თუ ერთი გოჯის სიმალლე სამკუთხედს გავზრდით ორ გოჯამდე, იგი კვლავ ასეთსავე სამკუთხედად დარჩება (ვთქვათ. ტოლფერდად), მაგრამ თუ შევცვლით მისი კუთხეების ზომას, მაშინ იგი სხვანაირ სამკუთხედად იქცევა, ე. ი. ტოლფერდა სამკუთხედების „გვარიდან“ გადავა სხვაგვარ სამკუთხედთა გვარში. ჰიუმის მსჯელობა ბოლომდე თანმიმდევრული იქნებოდა, თუ იგი იტყოდა, რომ თვით იმ თვალსაზრისის ამორჩევა, რომლითაც ჩვენ „სამკუთხედის“, „ტოლფერდა სამკუთხედის“ და ა. შ. იდეებს ვიქმნით, ჩვენზეა დამოკიდებული, იგი არაა ერთადერთი შესაძლო თვალსაზრისი, რომელიც თვით რეალური სამკუთხედების ბუნებიდან გამომდინარეობს.

ჰიუმის ნომინალისტური თვალსაზრისი უაღრესად არათანმიმდევრულია მაშინაც, როცა იგი, გარესამყაროს სუბსტანციათა უარყოფასთან ერთად, უარყოფს გონით სუბსტანციასაც და „მე“-ს იდენტობის მეტაფიზიკური დასაბუთებადობის წინააღმდეგ გამოდის. „მე“ მხოლოდ კრებითი იდეაა, რომელიც აერთებს წარმოდგენათა გარკვეულ რიგს. ჰიუმის ეს თვალსაზრისი არსებითად ნომინალიზმის წინააღმდეგ და რეალიზმის სასარგებლოდ გამოდის იმ

მხრივ, რომ, თუ წარმოდგენის პროცესს ვუშვებთ, ე. ი. ვცნობთ, რომ ჩვენ მიერ წარმოდგენების ქონა ფაქტია, მაშინ სუბიექტის სუბსტანციულობა და წარმოდგენის საგნის (მისი შინაარსისა, რომელიც გარესამყაროს ეხება) სუბსტანციონალობა ერთმანეთთან უარყოფითი კორელაციის მიმართებაში იქნება — ან ერთი იქნება აქტიური საწყისი, რომელიც წარმოდგენის პროცესს იწვევს, ან მეორე: თუ სუბიექტი მოკლებულია იდენტობას, თუ იგი არ არის სუბსტანცია, არამედ მხოლოდ თავის საკუთარ იდეათა კომპლექსია, მაშინ აქტიურ საწყისად, ამ წარმოდგენის პროცესის გამომწვევად გამოდიან მხოლოდ გარესამყაროს საგნები; სხვანაირად რომ ვთქვათ, ის, თუ რა ს წარმოდგენს სუბიექტი, რა იდეები უჩნდება მას და როგორ ერთიანდება ისინი ერთი სახელის ქვეშ სავსებით იქნება გაპირობებული თვით ამ გარესინამდვილით (და გაპირობებული იქნება სავსებით ცალსახად). თუ, პირიქით, გარესამყაროში სუბსტანციები არ არსებობს, თუ სუბსტანციაზე მხოლოდ იმდენად ვლაპარაკობთ, რამდენადაც რამდენიმე იდეას ერთი სახელის ქვეშ ჩვენ ვაერთიანებთ, მაშინ გარდუვალად უნდა ვცნოთ ჩვენი „მე“-ს როგორც ამ პროცესის აქტიური საწყისის იდენტობა. მეორე თვალსაზრისი გულისხმობს ნომინალიზმს უნივერსალიების საკითხში, მაგრამ რეალისტურია „მე“-ს გაგებაში, რამდენადაც იგი სცნობს „მე“-ს როგორც თავისთავად და დაუყვანელ სუბსტანციას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, იგი უშვებს რელატივიზმს შემეცნების ობიექტის გაგებაში, მაგრამ არ უშვებს რელატივიზმს შემეცნების სუბიექტის გაგებაში. პირველი თვალსაზრისიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს რეალიზმი უნივერსალიების საკითხში, მაგრამ სამაგიეროდ იგი არ სცნობს სუბიექტის სუბსტანციონალობას, სხვანაირად რომ ვთქვათ, იგი უშვებს რელატივიზმს შემეცნების სუბიექტის გაგებაში, მაგრამ გამორიცხავს მას შემეცნების ობიექტის გაგებაში.

რელატივიზმი ორსავე სფეროში ერთდროულად, როგორც ზემოთქმულიდან ჩანს, ლოგიკურად შეუძლებელია. ერთის აღიარებით ჰიუმი მეორეს ღალატობს. „მე“-ს იდენტობის უარყოფით იგი თავის ნომინალიზმს შემეცნების პროცესის გაგებაში ძირს უთხრის.

არისტოტელურ-თომისტური ჰილომორფიზმის რეალისტური თვალსაზრისი იმ სახით, რა სახითაც იგი შემოწმებულია პოზიტიურ მეცნიერებათა მონაცემებთან შეპირისპირებით (როგორც ეს ითქვა ზემოთ), შესაძლოა შემოწმებულ იქნეს რამდენიმე მიმართულებით.

ა. ლინგვისტური თვალსაზრისით. ცნობილია, რომ სხვადასხვა ენას აქვს სხვადასხვა შინაფორმა (დ. უზნაძის ტერმინით) ანუ სხვადასხვა „სამყაროს სურათი“ (ჰუმბოლდტი, ვაისგერბერი). ეს იმას ნიშნავს, რომ ენები ერთიმეორისაგან განსხვავდება არა მარტო გამოხატვის ბგერითი ფორმით, არამედ აგრეთვე გამოსახულ შინაარსთა სისტემით. სხვადასხვა ენაში არსებობს საგანთა და სინამდვილის მიმართებათა სხვადასხვა კლასიფიკაცია. სხვადასხვა ენა სხვადასხვაგვარად ავლებს სადემარკაციო ხაზს სინამდვილის მოვლენებს შორის. ეს ვრცელდება როგორც ლექსიკაზე, ისე გრამატიკაზე: სხვადასხვა ენას არა მარტო ლექსიკონი აქვს განსხვავებული, არამედ გრამატიკულ კატეგორიათა სისტემაც (მაგ., რუსულში არის გრამატიკული სქესის კატეგორია, ქართულში იგი არ არის) და ერთსა და იმავე (ზოგად ხაზებში) კატეგორიის შიგნით ერთეულთა სისტემაც (მაგ., გრამატიკული დროების სისტემა ქართულში სხვაა, ვიდრე ინგლისურში).

ეს სხვაობა არაა გამოწვეული აღსაწერი (ასასახავი) სინამდვილის სხვაობით, რომელთანაც კონტაქტი უხდებოდა სხვადასხვა ენების მატარებელ ხალხებს (მათი ცხოვრების განსხვავებულ პირობათაგან გამომდინარე). იმ შემთხვევაშიც, როცა აღსაწერი სინამდვილე იდენტურია (ძირითად ხაზებში მაინც), არ არის დამთხვევა ამ იდენტური სინამდვილის აღმწერ ცნებათა სისტემაში სხვადასხვა ენებს შორის. ასეთია, მაგალითად, ნათესაობის აღმნიშვნელ ტერმინთა სისტემა, თუმცა აღსაწერი ობიექტი — ნათესაობას სხვადასხვა სახეები — ყველა შემთხვევაში ერთია. მაგალითად, ქართული ენა აერთიანებს ერთი ტერმინის ქვეშ ორივე სქესის ბიძაშვილებს და ასხვავებს მათ ორივე სქესის მამიდაშვილებისაგან და დეიდაშვილებისაგან. რუსული, პირიქით, ერთი ტერმინით აერთიანებს ერთი სქესის მამიდაშვილებს, ბიძაშვილებს და დეიდაშვილებს და ასხვავებს მათ მეორე სქესის მამიდაშვილებისგან, ბიძაშვილებისგან და დეიდაშვილებისგან. თუ ამ შემთხვევაში შეიძლება კიდევ იმაში ექვის შეტანა, რამდენად დამოუკიდებელია ეს კლასიფიკაცია (ისტორიულ ჭრილში) აღსაწერი სინამდვილის განსხვავებულობისაგან, ე. ი. იმის მტკიცება, რომ აქ თვით აღსაწერი სინამდვილე (მოცემულ საზოგადოებაში არსებული წეს-ჩვეულებები ნათესაური ურთიერთობისა, მასთან დაკავშირებული ღირებულებანი და ა. შ.) სხვადასხვაა, ამას ველარ ვიტყვით ისეთი სფეროს კლასიფიკაციის შესახებ, როგორცაა, მაგალითად, ადამიანის ორგანული შეგარბნები (ტყვილი, ქავილი, შიმშილი და ა. შ.), რომელიც; მიუხედავად აღსაწერი ობიექტის ერთობისა, მაინც ენასა და ენას შორის განსხ-

ვაგებულება. ამგვარად, გარკვეულ უბნებზე მაინც, ერთ ენაში მოცემული ცნებათა სისტემა მეორე ენაში მოცემულს არ ემთხვევა, მაშასადამე, არცერთი ორთაგანი არაა ერთადერთი შესაძლებელი აღსაწერ სინამდვილესთან მიმართებაში.

ემპირიულად მტკიცდება აგრეთვე საერთოდ ადამიანისთვის (ყველა ენისთვის) დამახასიათებელი ცნებითი კლასიფიკაციების არა-ადექვატობის შემთხვევები სინამდვილის მოვლენათა მიმართ. მაგალითად, ფერთა სხვადასხვა კლასიფიკაცია სხვადასხვა ენაში მოწმობს, რომ ეს ენები ერთსა და იმავე ფერებს სხვადასხვაგვარად „ხედავენ“. მაგრამ უფრო არსებითია ამ შემთხვევაში ის, რომ სპექტრის დაყოფას დისკრეტულ ფერებად, რასაც ყველა ენა ახდენს (ოღონდ სხვადასხვანაირად), სპექტრის ფიზიკურ ბუნებაში არავითარი საფუძველი არა აქვს. ფიზიკური მახასიათებლების მიხედვით სპექტრში დისკრეტული საზღვრები ანუ ფერთა საზღვრები არ არსებობს. ფერი მხოლოდ შემეცნებელი ადამიანის მიერ ამ სპექტრში შეტანილი კლასიფიკაციის წესია, რომელიც არაა აუცილებელი და ერთადერთი საკლასიფიკაციო სინამდვილის მიმართ.

ბ. ო ს ი ქ ო ლ ო გ ი ის თ ვ ა ლ ს ა ზ რ ი ს ი თ. რეალისტური თვალსაზრისი, რომელიც გულისხმობს, რომ საგანთა ის კლასიფიკაცია, რომელსაც ჩვენ ვახდენთ, ერთადერთი შესაძლებელია სინამდვილის მიმართ, ერთადერთი ჭეშმარიტია, ე. ი. მოვლენათა ადექვატურია ცნებათა ის ბაღე, რომლითაც ჩვენ სინამდვილეს ვფარავთ, ლოგიკურად უნდა გულისხმობდეს, რომ ინდივიდუალურია საგანთა დონეზე ჩერდება (და არა ამ დონეზე „ქვემოთ“): ზოგადს (ანუ ცნებას) უპირისპირდება ინდივიდუალური საგანი და არა სინამდვილის უფრო კერძო ერთეული. მაგალითად, ზოგადს „ადამიანი“, „ძალი“ უპირისპირდება ზოგადობის თვალსაზრისით, როგორც მისი საწინააღმდეგო პოლუსი, „სოკრატე“ და „მურია“. წინააღმდეგ ასეთი თვალსაზრისისა, ადამიანის აზროვნების ემპირიული დაკვირვება გვეუბნება, რომ ინდივიდუალური საგანი არ არის უკანასკნელი საფეხური ზოგადიდან კერძოსაკენ სვლის გზაზე. „საგანი“ უკვე გულისხმობს ზოგადობის გარკვეულ ხარისხს. მაგ. „მურია“ არის ზოგადი იმისა, რაც გუშინ იყო მურია, დღეს არის და ხვალ იქნება, რაც მე მარჯვნიდან დავინახე, მარცხნიდან დავინახე და წინიდან დავინახე. ამ შთაბეჭდილებათა შეერთება ერთ საგნად — „მურიად“ გულისხმობს განზოგადების საკმაოდ რთულ ოპერაციას, რომელიც სათანადო სინამდვილის მონაკვეთის — „ობიექტად“ წოდებულის („მურიას“) შემეცნებულობის გარკვე-

ულ ხარისხსაც გულისხმობს. მაგ., დილის ვარსკვლავის და საღამოს ვარსკვლავის ერთ ობიექტად ყოფნა ყოველი ჩვენგანისთვის გულისხმობს იმის ცოდნას, რომ ეს ცთომილი საღამოთი ციდან გაქრობის შემდეგ გარკვეულ ტრაექტორიას გადის, რათა დილით ისევ ჩვენი მხედველობის არეში გამოჩნდეს. გარდა ამისა, „საგნის“ არსებობა ფსიქოლოგიურად გულისხმობს მისი საგნობის ცნობიერებას, რაც მისგან მიღებულ სხვადასხვა მოძალლობის შთაბეჭდილებათა რაღაც გარკვეული წესით შეკავშირებას და მათგან რაღაცა გარკვეული წესით განზოგადებას გულისხმობს. მაგალითად, იმისათვის, რომ ჩემთვის საგანი იყოს „მურია“, მე უნდა შევჯერო ჩემს ცნობიერებაში მისი ფერი, ფორმა, ყეფა, სუნი და ა. შ., ეს კი გულისხმობს წინასწარ ამ სხვადასხვა მოძალლობის შთაბეჭდილებათა გარკვეული ურთიერთკავშირის ცოდნას. მაგალითად, თუ მე არ ვიცი, რომ ჩემი აკუსტიკური შთაბეჭდილება (ყეფის ხმა) რაღაცა წესით დაკავშირებულია მურიას ფორმასთან, მე მათ ერთ საგნად არ გავაერთიანებ. თავის მხრივ, ჩემი ცოდნის ხარისხი და ხასიათი გარესინამდვილის შესახებ არ არის ცალსახად გაპირობებული ამ სინამდვილით. მაშასადამე, სინამდვილის კლასიფიკაციაც საგნებად, რომლის პროცესში ჩემ შთაბეჭდილებათა ურთიერთკავშირის შემეცნებულობა კონსტიტუტიური ფაქტორია, არ არის ცალსახად გაპირობებული დასაკლასიფიციკრებული სინამდვილის მიერ.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ კერძო საგნისა და ზოგადი ცნების ის მიმართება, რომელსაც არისტოტელურ-თომისტური თვალსაზრისი ხატავს, არ შეესაბამება ადამიანის აზროვნების ფაქტობრივ სურათს: ჩვენი აზროვნება არ ხდება კერძო სახელებისა და ზოგადი ცნებების საშუალებით. ერთი და მეორეც ფიქციებია, რომელნიც ვერ აღწერენ ჩვენი აზროვნების ხასიათს. რომ ინდივიდუალური საგნის სახელი არაა „ინდივიდუალური“, არამედ თვითონ უკვე განზოგადებას წარმოადგენს, ეს უკვე ვაჩვენეთ. მაგრამ ის „ზოგადიც“, რომლის რაღაცნაირად შერქმეული სახელითაც ჩვენს ყოველდღიურ ცხოვრებაში ვოპერირებთ (ჩვენი ბუნებრივად გამოძეგნული ცნებები) არაა ზოგადი ამ სიტყვის წმინდა აზრით, არამედ, როგორც ეს ჭერ კიდევ ჰიუმმა და ბერკლიმ აღნიშნეს, წარმოადგენს ინდივიდუალურს ზოგადი (მრავლისათვის საერთო) ნიშნების გულისხმობით. სრული აზრით „ზოგადსა“ და სრული აზრით „კერძოს“ შორის უსასრულო გრადაცია არსებობს: ჩვენ ვოპერირებთ არა საკუთარი სახელებით და ინდივიდუალურ საგანთა წარმოდგენებით, არამედ ზოგადობის სხვადასხვა საფეხურზე

მდგომი ე. წ. ცნების ექვივალენტებით, რომელნიც მოკლებულნი არიან ზოგადობას აბსოლუტური აზრით. ზოგადი აბსოლუტური აზრით შეიძლება იყოს მხოლოდ მეცნიერული, ე. ი. შეთანხმებით დადგენილი ცნება, რომლის ყველა ნიშნები ამთავითვე იქნება დადგენილი (შეთანხმებით) და არავითარ გრძნობად წარმოდგენას არ ემყარება. მაგრამ ასეთი ცნება არ იქნება აუცილებელი აღსაწერი სინამდვილის მიმართ, იმიტომ რომ შეთანხმება — ის, თუ რა ნიშნები შევიტანოთ მოცემულ მეცნიერულ ცნებაში — ვერ იქნება ცალსახად განსაზღვრული თვით ამ ობიექტით (ჩვენ შეგვიძლია ერთი ნიშნის მიხედვით გავაერთიანოთ ობიექტები კლასად და შეგვიძლია სხვა ნიშნით გავაერთიანოთ, შესაბამისად, მათი კლასიფიკაცია სხვადასხვანაირი იქნება).

ამგვარად, შემეცნების პროცესის ფსიქოლოგიური მექანიზმის თვალსაზრისით, ჩვენ მიერ მოვლენათა დაჯგუფება ამ და ამ ცნებათა (ზოგადის სახელთა) ქვეშ სინამდვილის მიმართებების გადმოხატვა კი არ არის, არამედ მხოლოდ სინამდვილის მოვლენათა კლასიფიკაცია, რომელშიც არ ჩვენის (საკლასიფიკაციო ნიშნის არჩევანის) ფაქტორი თავის როლს თამაშობს. ეს არჩევანი რომ არაა, ჩვენთვის იარსებებდა მხოლოდ შეგრძნებათა ქაოსი, სადაც განსხვავებულობის ობიექტურად აუცილებელი გრადაციები, მასადაამე, შეგრძნებათა მასალის კლასებად გაერთიანების საფუძველიც არ იქნებოდა. ამგვარად, კერძო საგანი, როგორც ის ჰილომორფიზმს. ესმის, აზროვნების ფსიქოლოგიური პროცესის თვალსაზრისით ფიქციაა. კერძო, ინდივიდუალური ამ სიტყვის სრული აზრით ვერ იქნება „საგანი“, არამედ მხოლოდ წამიერი შეგრძნება. „ზოგადი“, როგორც იგი ჰილომორფიზმს ესმის, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით აგრეთვე ფიქციაა, რადგან „ზოგადობის“ ნიშანი, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, შეფარდებითია. არსებობს მხოლოდ უფრო და ნაკლებ ზოგადობა, თავისთავად ზოგადობა კუოველგვარ ინდივიდუალობას მოწყვეტილობის აზრით და ცნების ნიშანთა აუცილებელი განპირობებულობის (სინამდვილის მიერ) ანუ არაარჩევითობის აზრით, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, არ არსებობს.

გ. ლოგიკური თვალსაზრისით. ცნებათა ბადე, რომლითაც ჩვენ სინამდვილეს ვფარავთ, ვერ მიიჩნევა ამ სინამდვილის მიერ ცალსახად განსაზღვრულად ლოგიკური თვალსაზრისითაც. როდესაც ჩვენ ვასახელებთ არსებით ნიშანს, რომელიც ამ ზოგადს (ამ ცნებას) აკონსტრუირებს (მაგ., „გონიერებას“ ადამიანისათვის), ჩვენ ეს შეგვიძლია გავაქეთოთ მხოლოდ იმ გზით, რომ ცნების

უკვე წინასწარ მოცემული მოცულობიდან გამოვყოთ საერთო ნიშნები (ასეთი ნიშნები იქნება უსასრულოდ ბევრი) და ამ საერთო ნიშნებს შორის ამ ო ვ ა რ ჩ ი ო თ ის ნიშნები, რომელთაც არსებითად ჩ ა ვ თ ვ ლ ი თ. მაგრამ ეს არჩევა არ მოხსნის დანარჩენი, ჩვენ მიერ არამორჩეული ნიშნების საერთობას, რომელიც ჩვენ აგრეთვე შეგვეძლო ავევრჩია და ცნებაში აგვესახა (ცნების მოცულობის წინასწარი მოცემულობის პირობებში). ეს, თავისთავად, უკვე ნიშნავს, რომ ცნების შინაარსი არაა აუცილებლობით განპირობებული აღსაწერი სინამდვილის მიერ. მეორე მხრივ, ჩვენ არ ვართ ჩვენს მოქმედებაში სინამდვილისგან ცალსახად დეტერმინირებული მაშინაც, როცა ვადგენთ ცნების მოცულობას. არ ვართ იმიტომ, რომ ამ პროცესში ჩვენ უკვე წინასწარ უნდა გვქონდეს მოცემული ცნების შ ი ნ ა ა რ ს ი, რომლის მიხედვით ჩვენ ვწყვეტთ, ესა თუ ის ობიექტი ჩავრიცხოთ ამ ცნების ქვეშ ნაგულისხმევ კლასში თუ არ ჩავრიცხოთ. სინამდვილეში არ არსებობს მოვლენათა კლასები — ცნებათა მოცემული მოცულობები — სხვაგვარად, თუ არ იმ გზით, რომ ისინი რ ა ღ ა ც ნ ი შ ნ ი თ ერთ კლასად გაუერთიანეთ და ცნებათა შინაარსები არ არსებობს სხვაგვარად, თუ არ იმ გზით, რომ მათ საგანთა მოცემული (წინასწარ ცნობილი) სიმრავლიდან გამოვყოფთ. როგორც ერთ, ისე მეორე პროცესში ჩვენ გვაქვს გ ა რ კ ვ ე უ ლ ი ზ ო მ ი თ თავისუფლება არჩევანში. მაშასადამე, ცნებათა ის ბადე, რომლითაც ჩვენ ვცდილობთ სინამდვილე მოვიცვათ და მოვლენათა ის კლასიფიკაცია, რომელსაც ვახდენთ, არაა ცალსახად განპირობებული თვით ამ სინამდვილის მიერ, მასში დასაკლასიფიცირებელი სინამდვილის გარდა დამკლასიფიცირებლის — შემმეცნებელი სუბიექტის ფაქტორიც მონაწილეობს.

უნივერსალიათა პრობლემის ლოგიკური ასპექტი არსებით როლს თამაშობს თანამედროვე თომიზმში, კერძოდ, თომისტურ გ ნ ო ს ე ო ლ ო გ ი ა შ ი. ასე, თანამედროვე თომიზმის ერთ-ერთი აღიარებული ბელადი, ჟაკ მარიტენი, ზემოთ დამოწმებული რეალისტური ონტოლოგიიდან გამომდინარე, იღებს აბსტრაქციის ოპერაციის თომასეულ სამწვეროვან კლასიფიკაციას, რომელზედაც იგი შემდეგ მეცნიერებათა კლასიფიკაციას ამყარებს. აბსტრაქციის სახეთა ეს კლასიფიკაცია შემდეგია: 1. განყენება ინდივიდუალური მატერიისაგან. საგანი ვერც არსებობს და ვერც მოიაზრება მატერიის გარეშე (მაგ., „კაცი“ მატერიის გარეშე ვერ მოიაზრება). 2. განყენება

საერთოდ გრძნობადი მატერიისგან (აქ ცნება მოიაზრება უმატერიოდ, მაგრამ ვერ არსებობს უმატერიოდ. მაგ., მათემატიკური აბსტრაქციები ამ რიგისაა). 3. განყენება, სადაც ვიღებთ ისეთ ცნებებს, რომელნიც მოიაზრებიან კიდევ და არსებობენ კიდევ უმატერიოდ (ღმერთი, ანგელოზი...). ეს მეტაფიზიკური აბსტრაქციაა. საგნის ინდივიდუალური ხატიდან და საგანთა ინდივიდუალური ხატებიდან შთავრის, არსებისეულის გამორჩევის ოპერაცია, მარიტენის თანახმად (ესეც სქოლასტიკური თვალსაზრისია), ორგვარია: მრავლიდან საერთოს გამორჩევა (*abstractio totalis*) და მატერიისგან ფორმის განყენება (*abstractio formalis*. მაგ., „წრის“ წარმოდგენიდან მისი ფერის, სიდიდის და ა. შ. მოშორება და მხოლოდ არსებით მიმართებათა დატოვება). როგორც უკვე ითქვა, ამ გზით „არსებითის“ ძიება გადაულახავ დაბრკოლებებს ებჯინება, რომელთა საფუძველი უნივერსალიების საკითხზე არისტოტელურ-თომისტური ფილოსოფიის რეალისტურ შეხედულებებში ძევს. სახელდობრ, შემდეგ დაბრკოლებებს.

თუ ვხელმძღვანელობ მხოლოდ „ტოტალური აბსტრაქციის“ მეთოდით, მაშინ უპასუხოდ გვრჩება კითხვა: რატომ ვარჩევ მე მრავალი ერთგვაროვანიდან მაინცდამაინც ამ საერთო ნიშნებს. როგორც არსებითს, და არა სხვას? (მაგ., პეტრესა და პავლედან არსებით ნიშნად ვირჩევ „გონიერებას“, „იარაღების მკეთებლობას“ და არა ტუჩის ფორმას, რომელიც ყველა ადამიანს საერთო აქვს). თუ მე ვხელმძღვანელობ „ფორმალური აბსტრაქციის“ მეთოდით, მაშინ კითხვა იბადება: რა უფლებით გამოვეყოფ მე ამ ფორმას მოცემული ობიექტიდან და არა სხვას (მაგ., „კაცის“ ფორმას პეტრედან და პავლედან და არა „თეთრკანიანისას“)? ან როგორ გამოვეყოფ ამ ფორმას, თუ წინასწარ არ მაქვს განსაზღვრული, რა მაინტერესებს, რას ვთვლი არსებითად, მნიშვნელოვნად და თუ ამ გამოყოფაში ტოტალურ აბსტრაქციას (მრავლიდან საერთოს გამოყოფას) არ ვიშველიებ?

მეცნიერული ობიექტური ახსნისათვის საქმის ვითარება სხვაგვარია, ვიდრე არისტოტელურ-თომისტურმა ფილოსოფიამ შეიძლება დაუშვას თავისი ისტორიულად ნაანდერძევი შეხედულებებით შეზღუდულობის გამო: იმისათვის, რომ კერძოში დაეინახოთ ე. წ. „ზოგადი“, ჩვენ მხოლოდ სტატისტიკური ინდუქციური მეთოდით ხელმძღვანელობა შეგვიძლია (ზოგადი უდრის მთელი სიმრავლისთვის საერთოს), ხოლო გასაანალიზებელი სიმრავლის (ცნების მოცულობის) გამოყოფა მხოლოდ საკლასიფიკაციო ნიშნის მზად ქონით შეიძლება. აქ გარდუვალია მანკიერი წრე, რო-

მლიდანაც გამოსავალი მხოლოდ იმაში შეიძლება ვეძებოთ, რომ ფაქტობრივად, ონტოგენეზშიც და ფილოგენეზშიც, ობიექტთა სანალიზო სიმრავლის (ცნების მოცულობის) მოხაზვაც და საკლასიფიკაციო ნიშნის მონახვაც ერთად, პარალელურად ხდება: ერთ ნაბიჯს ვდგამთ სიმრავლის მოხაზვაში, მეორეს—ნიშნის დაზუსტებაში და ა. შ. ცნების მოცულობის მოხაზვისას ჩვენ მისი მეტ-ნაკლებად ბუნდოვანი ექვივალენტებით ვოპერირებთ.

რაც შეეხება აბსტრაქციის ანუ, როგორც მარტივნი უწოდებს, „განყენებითი ვიზუალიზაციის“ სამი საფეხურის გამოყოფას, რომელიც მისთვის მეცნიერებათა კლასიფიკაციის საფუძველია, „გრძნობადისგან განთავისუფლების“ ხარისხი, რომელიც ამ სამწევროვან დაყოფაში საკლასიფიკაციო ნიშნადაა აღებული, აქ არაარსებითია. აბსტრაქციის I საფეხურის და II საფეხურის კუთვნილ ცნებათა განსხვავება („ადამიანი“ I საფეხურზე, „სამკუთხედი“ II საფეხურზე), რომელიც უმნიშვნელოვანეს სხვაობას იძლევა ამ ცნებათა შემდგომი წამდვილად მეცნიერული გამოყენების პროცესში („ადამიანის“ ცნობილი და ცნებაში ნაგულისხმევი თვისებებიდან შეუძლებელია მისი ახალი თვისებების დედუქცია, „სამკუთხედის“ ცნებიდან — შესაძლებელია), იმაში არ მდგომარეობს, რომ პირველი უმატერიოდ ვერ მოიაზრება, ხოლო მეორე მოიაზრება (უმატერიოდ მოიაზრება, მაგალითად, ისეთი სოციალური შინაარსის მატარებელი ცნებები, როგორიცაა „გაბატონებული“ და „დამორჩილებული“ „მმართველი“ და „მართული“). სხვაობა იმაშია, რომ პირველი ცნება ნიშანთა უსასრულო რაოდენობას შეიცავს, მეორე კი სასრულს, პირველი არ იძლევა ამომწურავ ცოდნას ობიექტზე, არამედ მხოლოდ მიგვანიშნებს მის გამოყოფას სხვა ობიექტთაგან (გვაძლევს ნიშანთა იმ მინიმუმს, რომელიც საჭიროა გარესამყაროს მოვლენათა სიმრავლიდან ამ კლასის გამოყოფისათვის), მეორე კი გვაძლევს ამომწურავ ცოდნას ობიექტზე, რომლის (ამ ცოდნის) ნაწილი მოცემულია არაცხადი სახით და შემდგომში დედუქციურ გამოყვანას ექვემდებარება (მაგ., პითაგორას თეორემა გამოიყვანება მართკუთხა სამკუთხედის ცნებიდან). ეს შეპირისპირება მოწმობს, რამდენად ინტუიციურია ჩვენ მიერ გრძნობადი სამყაროს მოვლენათა დაყოფა კლასებად და ცნებების შედგენა. ამ ინტუიტური, არალოგიკური ოპერაციის პრევალირება ცნებათა შექმნაში მაშინვე იჩენს თავს, როგორც კი ჩვენ მივადგებით ისეთ საგანთა კლასიფიკაციის ამოცანას, რომელნიც ჩვენ მიერ აქამდე გამოყოფილ კლასთა მიჯნაზე დგანან. მაგალითად, თუ ჩვენ აღმოვაჩინეთ არსება, რომელიც პითეკანტროპზე დაბლა დგას

და პრიმატებზე მალა, ჩვენ ვერ შევძლებთ მის „ადამიანად“ ან „მაიმუნად“ ჩათვლას „გონიერების“ ნიშნით და ორივე ამ ცნების („ადამიანი“, „მაიმუნი“) მოცულობის ხელახალი ანალიზით ახალ განმასხვავებელ ნიშანთა ძებნას დავიწყებთ. თუ ჩვენ შეგვხვდა ადამიანის მსგავსი გონიერი არსება, რომელიც იარაღებს არ აკეთებს, ჩვენი „სალი აზრი“ მძაფრ წინააღმდეგობას გაუწევს მის ადამიანად არმიჩნევას და თუ, პირიქით, ჩვენ აღმოვაჩინეთ იარაღების მკეთებელი ცხოველი, რომელსაც ოთხი ფეხი აქვს, ჩვენს საღ აზრს ვერაფრით ვერ ვაიძულებთ, იგი ადამიანად ჩათვალოს. მართალია, „პითეკანტროპის“ ზემოხსენებული ამოცანის მსგავს ამოცანებს ჩვენ იშვიათად ვაწყდებით, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მათ არ ვაწყდებით.

დ. ო ნ ტ ო ლ ო გ ი უ რ ი თ ვ ა ლ ს ა ზ რ ი ს ი თ. ჩვენი შემეცნების მიერ სინამდვილის სეგმენტაციის ამა და ამ წესის განპირობებულობა თვით სინამდვილის მიერ აწყდება გარკვეულ სიძნელეს ონტოლოგიური თვალსაზრისითაც. სინამდვილის ყველა სფერო არ იმსახურებს ერთნაირ ყურადღებას შემეცნებელი ადამიანისაგან მის თეორიულ მოქმედებაში და პრაქტიკულად მცხოვრები ადამიანისაგან მის პრაქტიკულ საქმიანობაში. ზოგ მოვლენებს ჩვენ ვადიფერენცირებთ, ზოგს გაუდიფერენცირებლად ვიხილავთ. მაგ., ჩვენ ვადიფერენცირებთ მის შემადგენელ ნაწილებად ბალახს და ცალ-ცალკე ვიხილავთ ამ ნაწილებს (ფესვებს, ღეროს...), მაგრამ არ ვადიფერენცირებთ ლოდს (ცალკე არ ვიხილავთ მის ნაწილებს). შეიძლება ასევე არ ვადიფერენცირებდეთ — შესწავლის გარკვეულ ეტაპამდე — რომელსამე გალაქტიკას, რომელიც ჩვენთვის მხოლოდ „შავი ყუთია“, რომლისგანაც ჩვენ მხოლოდ მისი „ქცევის“ რამდენიმე კონკრეტული მახასიათებლის შემეცნება გვაინტერესებს. ეს ინტერესთა ხ ა რ ი ს ხ ი ს სხვაობა სხვადასხვა ობიექტებისადმი დამოკიდებულებაში აისახება საგნებად დაყოფაშიც. მაგ., ბალახი ჩვენთვის მთლიანობაშიც საგანია და მისი შემადგენელი ნაწილებიც საგნები არიან, მაგრამ ლოდის მარჯვენა ნახევარი და მარცხენა ნახევარი ჩვენთვის საგნები არ არიან. ასევე არ არიან საგნები. (შესწავლის გარკვეულ ეტაპამდე) ხსენებული გალაქტიკის სწვდასხვა ნაწილები. საგანთა ეს დაწვრილერთეულება, რომელსაც ჩვენ ჩვენი შემეცნების პროცესში ვახდენთ, დამოკიდებულია ჩ ვ ე ნ ი ცოდნისა და ინტერესების ხასიათსა და ხარისხზე, მაშასადამე, არაა ცალსახად განპირობებული თვით სინამდვილით. ამ დაწვრილერთეულების პროცესის ლოგიკური დასასრული მხოლოდ ის შეიძლება იყოს, რომ ჩვენ საბოლოოდ მივიღეთ მატერიის უმცირეს მო-

ნაკვეთებამდე—ატომებამდე (ფილოსოფიური გაგებით), რომელთა მეტი დაწვრილურთეულება უკვე აღარ შეიძლება. ყოველი კლასიფიკაცია რომელიც ამ ზღვრული ჰიპოთეტური შემთხვევისგან განსხვავდება, აუცილებლად გულისხმობს არჩევანს, თუ საგანთა დაწვრილურთეულების რომელ დონეზე შევჩერდეთ — მასასადამე, შემმეცნებელი სუბიექტის მონაწილეობას „საგნის“ კონსტრუირებაში.

შესაძლოა „საგნის“ როგორც ობიექტური სინამდვილის რაღაც გამოყოფილი ნაწილის დასაბუთება ანუ არისტოტელურ-თომისტური „სუბსტანციის“ (ინდივიდუალური საგნის აზრით) ცნების კანონიერების დასაბუთება ვცადოთ იმაზე მითითებით, რომ ამ „საგნის“ გამოყოფილობისა და მისი მთლიანობის კრიტერიუმი არის მის მიერ ამა თუ იმ ფუნქციის შესრულების უნარი. მაგალითად, „ცხოველს“ ვერ დავყოფთ ისეთ ნაწილებად — ვერ დავშლით ისეთ „საგნებად“, რომელთაგან თითოეულს არ ექნება გარკვეული რომელიღაც ფუნქციის — ვთქვათ, გადაადგილებისა და კვების — შესრულების უნარი. მაშინ „საგნების“ დაწვრილურთეულებას უფრო მცირე და მარტივ საგნებად თავისი ლოგიკური საზღვარი ექნება. ეს პროცესი შეჩერდება იქ, სადაც კონკრეტული ფუნქციონების უნარი დაიკარგება.

მაგრამ ამ კრიტერიუმის შემოტანა ვერ მოხსნის სინამდვილის საგნებად დანაწილებაში შემმეცნებელი სუბიექტის მონაწილეობის შომენტს ანუ ამ დანაწილების არააუცილებლობის შომენტს ამ სინამდვილის მიმართ, არამედ მხოლოდ ადგილს უცვლის მას. ამ კრიტერიუმს მხოლოდ გადააქვს შემმეცნებელი სუბიექტის მიერ მოსახდენი არჩევანი იმის განსაზღვრაზე, თუ რა მივიჩნიოთ ფუნქციონირებად. მაგალითად, ადამიანში რა მივიჩნიოთ „ფუნქციონირებად“ — გონიერება თუ ნივთიერებათა ცვლა და შესაბამისად, როგორ განვიხილოთ სოკრატე — როგორც ერთი საგანი თუ როგორც მრავალი საგანი — ვთქვათ, როგორც მრავალი ორგანო, რომელთაგან თვითთულში ნივთიერებათა ცვლა მიმდინარეობს? თუ რომელიმე მოაზროვნე არსება სხვა პლანეტიდან დაინტერესდა კაცობრიობის, როგორც მთლიანის ფუნქციონირებით, მას შეუძლია „საგნად“ მიიჩნიოს კაცობრიობა მის მთლიანობაში და არა ადამიანები (სოკრატე,...). ე. ი. მოიქცეს ისე, როგორც იქცევა პოპულარული ცნობიერება, როცა „საგნად“ მიიჩნევს „ლიქენს“ ან „ობს“ მის მთლიანობაში და არა იმ ცალკეულ უჯრედებს და მიკროორგანიზმებს, რომელნიც ამ ობსა და ლიქენს შეადგენენ.

ამგვარად. ონტოლოგიური თვალსაზრისითაც იმის აღიარებამდე მივდივართ, რომ „საგნის“ ცნება, როგორც სინამდვილის რაღაც ნაწილისა, ვერ დაფუძნდება, თუ არ გავითვალისწინებთ ამ საგნის კონსტრუირებაში ანუ მის გამოყოფაში სინამდვილის დანარჩენი ნაწილიდან შემეცნებელი სუბიექტის როლი. თუ მისი ეს როლი არ გავითვალისწინებთ, ეს იმას ნიშნავს, რომ ატომიზმის პოზიციაზე დავდგეთ, უფრო ზუსტად — სუბსტანციებად ერთიმეორისგან თვისობრივად განუსხვავებელი, მხოლოდ ნუმერულად გარჩეული ატომები ვცნოთ, ე. ი. ვაღიაროთ, რომ რეალურ სინამდვილეში ერთმანეთისაგან განსხვავებული და თვისებებით აღჭურვილი საგნების, როგორც ონტოლოგიური ერთეულები, გამოყოფის ცდა მარცხით დამთავრდა.

„საგნის“ ცნება გულისხმობს ერთი მხრივ ობიექტური მატერიალური სამყაროს, მეორე მხრივ მისდამი აქტიურ მიმართებაში მყოფი, მისდამი დაპირისპირებული, ინტერესთა მატარებელი შემეცნებელი სუბიექტის დაშვებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში თეზისს „სამყარო შეიცავს საგნებს“, „სამყარო შედგება საგნებისაგან“, „სამყარო წარმოადგენს საგანთა იერარქიულ სტრუქტურას“ საზრისი არ ექნება. ორივე ეს დაშვება თანაბრად აუცილებელია იმისათვის, რომ „საგნის“ ცნება დაეაფუძნოთ. ჰილომორფისტული თვალსაზრისი კი ამ ორი დაშვებიდან ერთს მაინც უგულვებელყოფს.

შესაძლოა ადამიანური შემეცნების მიდრეკილება მოვლენებში ზოგადის გამოყოფისაკენ მის უნივერსალურ კანონად ვცნოთ. მაშინ სამყაროს დანაწილებულობა საგნებად ლოგიკური შედეგი იქნება ამ დაშვებისა, რომელიც (ეს დაშვება) თავის მხრივ პირველადია, დაუყვანელია. მაგრამ ეს დაშვება აგვიხსნის ჩვენ მხოლოდ სამყაროს კლასიფიცირებულობის ფაქტს. იგი ვერ აგვიხსნის ამ (ასეთი და ასეთი) კლასიფიცირებულობის ფაქტს, რომელიც მხოლოდ ამ შემეცნებელი სუბიექტის — ამ ადამიანის, ამ კაცობრიობის ინტერესთა და მოთხოვნათა მიმართულებიდან შეიძლება აიხსნას.

* * *

თანამედროვე თომისტური ფილოსოფიის, ისევე როგორც თომა აქვინელის შეხედულება საგნის ონტოლოგიურ სტრუქტურაზე თავის წანამძღვრად გულისხმობს თანმიმდევრულ რეალისტურ უნივერსალიზმს, რაც სავსებით განხორციე-

ლებულია არისტოტელური ჰილომორფიზმის კონცეფციაში. თქმული ძალაში რჩება მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე თომიზმში არის ცდა ამ რეალიზმის ერთგვარი შერბილებისა, სიტყვით მაინც. მაგალითად, ჟაკ მარტიენი ცდილობს არისტოტელურ-ჰილომორფისტული თვალსაზრისი „ზომიერ რეალიზმად“ წარმოადგინოს. მისი სიტყვით, დამოკიდებულებაში უნივერსალიების საკითხისადმი ლოგიკურად შესაძლებელია სამგვარი თვალსაზრისი, რომელთა შორის ჰილომორფისტულს საშუალო ადგილი უკავია. ასეთი თვალსაზრისებია:

ა. რეალიზმი. ამ თვალსაზრისის თანახმად, ის, რასაც ჩვენი იდეები წარმოგვიდგენენ უნივერსალიებად, მართლაც არსებობს როგორც უნივერსალიები.

ბ. ნომინალიზმი. ამ თვალსაზრისის თანახმად, იმას, რასაც ჩვენი იდეები წარმოგვიდგენენ უნივერსალიებად, არა აქვს რეალური ჩვენგან დამოუკიდებელი არსებობა.

გ. ზომიერი რეალიზმი. ამ თვალსაზრისის თანახმად, ის, რასაც ჩვენი იდეები წარმოგვიდგენენ უნივერსალიებად, არ არსებობს რეალურად, ჩვენი გონების გარეშე ვითარცა უნივერსალია, მაგრამ არსებობს ვითარცა ინდივიდუალიზებული.

როგორც ვხედავთ, მარტიენს აქვს ტენდენცია თომისტური ფილოსოფიის თვალსაზრისი, არსებითად, კონცეპტუალისტურად გამოაჩინოს. მაგრამ როგორც ქვემოთ დავინახავთ, მის მიერ საკუთარი თვალსაზრისის ასეთი შეფასება მართებული არ არის. იქ, სადაც თომისტური შეხედულებები უნივერსალიების საკითხზე იქცევა წანამძღვრად შემდგომი მსჯელობისათვის, კერძოდ, ბუნების ფილოსოფიაში, მარტიენი კვლავ აშკარად გამოხატული რეალიზმის პოზიციას უბრუნდება. სახელდობრ, მას შესაძლებლად მიაჩნია საგნის ე. წ. „ონტოლოგიური ანალიზი“ ანუ ინდივიდუალურ საგანში მისი „არსების“, ინტელიგიბილური ზოგადის გამოყოფა, რომელიც არც სხვა საგნებთან (ამ საგნის ცნების მოკულობასთან) შედარებას გულისხმობს და არც ამ საგნის ქცევის დაკვირვებად კანონზომიერებათა შესწავლას (ამაზე უფრო ვრცლად იხ. ქვემოთ). ამგვარად, თანამედროვე თომისტური თვალსაზრისიც უნივერსალიების საკითხზე მხოლოდ იმდენადაა განსხვავებული უკიდურესი რეალიზმისაგან, რამდენადაც ამ თვალსაზრისის მამამთავარი — არისტოტელე — განსხვავდება პლატონისაგან, სახელდობრ, აქ გადადგმულია მხოლოდ ერთი ნაბიჯი პლატონთან შედარებით, რომელიც „ხორიზმოსის“ მოხსნასა და ზოგადის საგნებში მოთავსებაში მდგომარეობს.

ბუნების ფილოსოფიას თანამედროვე თომიზმისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რადგან იგი (თომიზმის გარკვეულ მიმართულებაში მაინც) ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიას ცვლის და მით საშუალებას იძლევა, რომ თომისტური ფილოსოფია როგორც დაუკავშირდეს თანამედროვე ზუსტი მეცნიერების ვრცელ სამყაროს.

მარიტენის დამლაგებლის ფეჩერის¹⁵ სიტყვით, მარიტენის ღვაწლი „მარადი ფილოსოფიის“ (philosophia perennis) წინაშე იმაშია, რომ მან ეს ფილოსოფია ბერული სამოსის მაგიერ თანამედროვე კოსტუმში გამოაწყო და მისი ხასიათის შეუცვლელად შუასაუკუნეთა აზროვნება თანამედროვეობის საჭირბოროტო პრობლემებს მიუყენა. თომას ფილოსოფიის ამ გათანამედროვეების ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი სწორედ თანამედროვე ბუნებისმეტყველებასთან მიმართების გარკვევაა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „ბუნების ფილოსოფიის“ აუცილებლობა თომისტურ სისტემაში იმიტომ გაპირობებული, რომ მისი შუამავლობის გარეშე მეტაფიზიკა ვერ განახორციელებდა თავის „მარეგულირებელ როლს“ — ვერ იქნებოდა „მბრძანებელი მეცნიერება“ (scientia rectrix) ბუნებისმეტყველებათა მიმართ. მის გარეშე კი ამ უკანასკნელთ, მიუხედავად მათი უდიდესი მიღწევებისა, არ ექნებოდათ „მიმართულება და უფრო მაღალი შუქი, ვიდრე რაოდენობრივი და ემპირიული კანონებია“¹⁶.

მარიტენის თვალსაზრისით, არსი როგორც ასეთი ინტელიგიბელურია. ინტელიგიბელობა ახლავს არსს. მისი ზომა არსის ზომის პროპორციულია. (ეს თეზისი არ ენება საკუთრივ ჩვენს გონებას, არამედ მხოლოდ ღვთაებრივს, რაც როგორც ეს თვალსაჩინოა, მსჯელობაში ტერმინის შეცვლას ნიშნავს: არსი ინტელიგიბილურია, მოაზრებადია მთლიანად მხოლოდ წმინდა გონებათათვის და არა ჩვენი შეზღუდული გონებისათვის).

აქედან გამომდინარეობს საგანში ჩვენგან (შემმეცნებლისგან) დამოუკიდებელი ფორმის (მარიტენის ტერმინებით, აგრეთვე „ეცნეის“, „ბუნების“) არსებობა, როგორც მისი ინტელიგიბილური პრინციპისა, რომელიც ა) საგანს ზღის ამაღ და ბ) შესაძლებელს ზღის მის შემეცნებას, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ამ ფორმის, ამ „ბუნების“ წედომა.

¹⁵ Fecher, The philosophy of Jacques Maritain, გვ. 78.

¹⁶ J. Maritain, Philosophy of Nature, გვ. 123.

ინტელექტი ეძებს არსს — მისი თანდაყოლილი ობიექტია. „არსი თავის ინტელიგიბელური აუცილებლობითა და სტაბილობით“¹⁷. მეტაფიზიკის („მეტაფიზიკური ინტუიციის“, რომელიც ავეირგინებს გრძობადიდან წამოსული აბსტრაქციის ანუ „ვიზუალიზაციის“ პროცესს) საგანი, არისტოტელეს შემდეგ, არის ის, „რასაც გონება აღიქვამს როგორც ყველაზე შინაგანს და ფუნდამენტალურს საგნებში და არა მათ გარეთ“¹⁸ (როგორც პლატონთან — ნ. ნ.). როგორც ეს აღმოაჩინა არისტოტელემ, „იმის მაგიერ რომ იყოს უნივერსალა, მოცემული იდეალურ ერთიანობაში, ინტელიგიბელური ელემენტი არის სპირიტუალური ან ქვაზი-სპირიტუალური კონკრეტული ერთეული... ინტელიგიბილური ელემენტი არის კონკრეტული ერთეული, რომელსაც ჩვენ ვწვდებით ჩვენ გონებაში არსებული ზოგადი იდეის მეშვეობით“, მაგრამ თვით ეს ფორმა, რამდენადაც ჩვენი გონებისგან დამოუკიდებლად არსებობს, კონკრეტულია, ერთეულია და გრძობადი სინამდვილის ნაწილია. „ამის შედეგად, გონების თვალი, სანამ მიაღწევდეს ბუნებისეულ საგნებში არსს როგორც არსს და მის წმინდა მეტაფიზიკურ ინტელიგიბილობას, უნდა და შეუძლია მისწვდეს მასში ისეთ ინტელიგიბილობას, რომელიც გრძობადის სამოსელშია გამოწყობილი“¹⁹.

ამგვარად, არისტოტელეს შემდეგ გრძობადი ბუნება მეცნიერული შემეცნების საგანი ხდება, „...იმდენად, რამდენადაც ინტელიგიბილური ელემენტები და კანონები შემოსილია შეგრძნებებით აღსაქმელი ყოფიერებით“. ეს ელემენტებია „ბუნებანი, კანონები, ინტელიგიბილური კავშირები და აუცილებლობანი“, რომლებიც ჩვენ უნდა აღმოვაჩინოთ მოვლენათა ცვალებადობაში²⁰.

როგორ განსხვავდება ერთმანეთში მეტაფიზიკისა და ბუნების ფილოსოფიის მეთოდი? მათი განსხვავება ხარისხობრივია, იგი მათი სიღრმის განსხვავებულობაში მდგომარეობს.

როგორც უკვე ითქვა, მარიტენი, თომადან და — განსაკუთრებით — კაეტანიდან (XVI ს.) გამომდინარე, პროცედურის თვალსაზრისით არჩევს ორი სახის აბსტრაქციას: ტოტალურს (ზოგადის, საერთოს გამოყოფას მრავლიდან) და ფორმალურს (ფორმის, ფორმალური ტიპის გამოყოფას მატერიისაგან). პირველი არ წარმოად-

¹⁷ J. Maritain, Phchosophy of Nature,

¹⁸ იქვე, გვ. 3.

¹⁹ იქვე, გვ. 10.

²⁰ იქვე, გვ. 10.

გენს საკუთრივ მეცნიერულ აბსტრაქციას აბსტრაქციის არც ერთ საფეხურზე²¹, არამედ მხოლოდ მის წინაპირობას, იგი მეცნიერებამდელია. მეორე დამახასიათებელია მეცნიერებისთვის აბსტრაქციის სამსავე საფეხურზე. რომ მეორე — მათემატიკურ—საფეხურზე იგი სახეზეა (დახატულ სამკუთხედში მის ფორმას გამოვყოფთ, ათ დადებულ ვაშლში — მათ რიცხვს და ა. შ.) ისევე როგორც მესამე — მეტაფიზიკურ საფეხურზე (გამოვყოფთ „სუბსტანციას“ „რომელობას“, „აქტს“ „ერთს და მრავალს“ და სხვ.), ეს ცხადია, მაგრამ იგი პირველ საფეხურზეც გვაქვს — იქ, სადაც მატერიალური, გრძობადი ობიექტებიდან გამოვყოფთ მათს ცნებას, რომელიც ვერც არსებობს მეტერიის გარეშე და ვერც მოიაზრება. (მაგ., „ადამიანი“ ხორცის გარეშე). ამ შემთხვევაში ფორმალური აბსტრაქცია იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენ გამოვყოფთ ინდივიდუალურ საგანში მის არსს და ვიძლევიტ განსაზღვრებას „გონიერ-ცხოველი“ (და არა „უფრო ორფეხი“ ან „მომეტაფიზიკოსე მაიმუ-ნი“, რაც ადამიანის „არსს“ აგვაცდენდა).

სხვადასხვა სპეკულატიური მეცნიერებანი განსხვავდებიან ამ ფორმალური აბსტრაქციის (საგნის ინტელიგიბილური არსის განკვერტის) ხასიათით და არა საგნისადმი მიდგომის ზოგადობის ხარისხით, როგორც ზოგი თანამედროვე ფილოსოფოსი ამტკიცებს მეტაფიზიკის მიმართ. არსი, რომელიც მეტაფიზიკის ობიექტია, იმით განსხვავდება არსისგან, რომელიც ბუნების ფილოსოფიის ობიექტია (არსი როგორც მოძრავი და ცვალებადი), რომ პირველი უფრო ზოგადია, მაგრამ მეტაფიზიკისა და ბუნების ფილოსოფიის განსხვავებას ეს კი არ ქმნის, არამედ ის, რომ სხვადასხვაგვარი ფორმალური აბსტრაქცია ახასიათებთ. მეტაფიზიკისა უფრო ღრმად, იგი ეძებს „უფრო წმინდა ფორმას, აბსტრაპირებულს მატერიისაგან, უფრო მაღალი ტიპის ინტელიგიბილურ რეალობას, რომელიც დაზემდებარებულია სხვა ტიპების მიმართ“. „მეტაფიზიკური დონის (degree) ინტელიგიბილიები არიან... მარეგულირებელი ფორმები ფიზიციისტის (ბუნების ფილოსოფოსის) ობიექტთა მიმართ“. აქედან გამომდინარეობს სწორედ, რომ მეტაფიზიკას, მათემატიკის წსგავსად, აქვს „რეგულატიური ფუნქცია ბუნებისმეცნიერებათა მიმართ“, ვინაიდან მისი ობიექტი არის წმინდა აბსტრაქცია მატერიალური პირობებისაგან²².

21 როგორც ზემოთ ითქვა, მარიტენი აბსტრაქციის სამ საფეხურს არჩევს.

22 იქვე, გვ. 22.

ბუნების ფილოსოფიის შესწავლის ობიექტი არის გრძობადი სამყარო. ეს ობიექტი მას ბუნებისმეცნიერებასთან საერთო აქვს. რა ასხვავებს, შესწავლის ობიექტის ერთობის მიუხედავად, ბუნებისმეცნიერებას ანუ ემპირიოლოგიურ მეცნიერებას ერთი მხრივ და ბუნების ფილოსოფიას მეორე მხრივ? სქოლასტიკურ ცნებათა და შეხედულებათა რთული სისტემის გამოყენებით, რომლებიც მეცნიერულ დისციპლინათა კლასიფიკაციის პრინციპებსა და ნიშნებს ეხება, მართენი მათ სხვადასხვაობას და მათ ურთიერთშემავსებლობას ასაბუთებს.

1. ისინი სხვაობენ ანალიზისა და ცნებათა კონსტრუირების წესით. ემპირიოლოგიური ანალიზი სხვაა, ვიდრე ონტოლოგიური, რომლითაც ბუნების ფილოსოფია მუშაობს.

ემპირიოლოგიური ანალიზი დაკვირვებადით იწყება და დაკვირვებადით მთავრდება. ყოფიერება მისთვის არის მხოლოდ უცნობი, რომელიც გარკვეული გრძობადი განსაზღვრულობებისა და გაზომვების კონსტანტობის გარანტიას იძლევა. ასეთია, მაგალითად ანალიზი, რომელსაც ამ ქიმიური ნივთიერების ცნებასთან მივყავართ. მაგ., ვერცხლის დნობის ტემპერატურა, კუთრი წონა და ა. შ. თუ ვიცით, იმ უცნობს, რომელსაც ეს თვისებები აქვს, ვარქმევთ „ვერცხლს“. ემპირიული ანალიზი, სადაც რაობას, არსებას გაზომვისა და გრძობადი ვერიფიკაციის მუდმივი შესაძლებლობა ცვლის, ეწინააღმდეგება ადამიანის გონების ბუნებრივ მიდრეკილებას, რომელიც ესენციების აღიარებისკენ მიისწრაფის. ბუნებისმეცნიერებისათვის დამახასიათებელი ასეთი „ასკეზი“ გონებისა გასაგებს ხდის, რატომ არ ეწინააღმდეგება თანადროულობის (სიმულტანობის) აინშტაინისეული გაგება დროის ფილოსოფიურ ცნებას: ფიზიკოსი ეძებს დეფინიციებს არა გვარისა და „დიფერენცია სპეციფიკას“ მეშვეობით, რომელიც არსებას ავლენს, არამედ მხოლოდ შესასრულებელი ფიზიკური ოპერაციების რაღაც სიმრავლის მეშვეობით.

დაკვირვებადობა, რომელზედაც ვლაპარაკობთ ემპირიოლოგიური ანალიზის დახასიათებისას, არ ნიშნავს მხოლოდ პირდაპირ დაკვირვებადობას, წარმოდგენადობას. მეცნიერების ზოგიერთ დარგში, მაგ., ქვანტურ მექანიკაში საქმე გვაქვს არაწარმოდგენად ობიექტებთან და მიმართებებთან, რომელნიც, მიუხედავად ამისა, დაკვირვებადის (არაპირდაპირი დაკვირვებადის) ფარგლებში რჩებიან.

არსებას, სუბსტანციას, ახსნით მიზეზებს, ნამდვილ მიზეზებს ემპირიული ანალიზი სწვდება, მაგრამ სწვდება მხოლოდ „ირიბად

და ბრმად“ სუროგატების მეშვეობით, რომელნიც მითებს და სიმბოლოებს წარმოადგენენ²³.

ონტოლოგიური ანალიზი გრძნობადით იწყება და არსებისკენ, ესენციისკენ, ინტელიგიბილურისკენ მიდის. იგი არ კითხულობს, რა გრძნობადი, დაკვირვებადი, გაზომვადი თვისებები აქვს საგანს, არამედ იმას, თუ რა არის საგანი. ამ ანალიზით მიღწეული ცნებების რიცხვში (აბსტრაქციის პირველი საფეხურისათვის, გრძნობადი სამყაროს საფეხურისთვის) შედის ოთხი მიზეზის, ტრანზიტული და იმანენტური ქმედების, სხეულებრივი სუბსტანციის, ქვალიტეტის, ოპერაციული ძალების ცნებები. მისით მიღებული ცნებები არაწარმოდგენადია (მაგ., „ფერი“) და დროულ-სივრცული დიაგრამით არაგამოსახვადი. მიუხედავად ამისა, მათში (ამ ცნებებში) აუცილებლად შედის, როგორც მათი დეფინიციის ნაწილი, რაღაც გრძნობადი ცდის მონაცემები (მაგ., ცნება „ფერს“ ვერ გავიგებთ, თუ ფერი არ გვინახავს). ონტოლოგიური ანალიზით მიღწეულ ცნებათა ეს უკანასკნელი თვისება არ მოაქსწავებს იმას, რომ ამ ცნებებით აღნიშნული შინაარსი საგანთაგან განზოგადების შედეგია: მარტივნის საერთო რეალისტურ წანამძღვრებიდან გამომდინარე, ამ ცნებათა შინაარსი უნდა გავიგოთ როგორც ჩვენგან დაშოუკიდებელი ინტელიგიბილური ობიექტი, რომლის წვდომისთვისაც გრძნობადი მხოლოდ იმდენადაა აუცილებელი, რამდენადაც საქმე ჩვენს ადამიანურ შემეცნებითს ძალებს ეხება. „წმინდა გონებებს, ისევე როგორც ადამიანებს, აქვთ ფერის ცნება, მაგრამ იგი შეგრძნებებიდან არ მიუღიათ“²⁴.

მიუხედავად გრძნობადი სამყაროს ობიექტთა ონტოლოგიური ანალიზის განუყრელი კავშირისა გრძნობად ოპერაციებთან, რაც შას ემპირიოლოგიურთან საერთო აქვს, მას მაინც ასხვავებს ემპირიოლოგიური ანალიზისაგან შემდეგი ორი მომენტიც: ა) პირველი, შეორისაგან განსხვავებით „პატივს სცემს გრძნობად აღქმას“. თუ ემპირიოლოგიურ ანალიზში, განსაკუთრებით, ფიზიკა-მათემატიკურ კვლევაში, ჩვენ შეგრძნებებს უნდობლობას ვუცხადებთ და მათ ვიყენებთ მხოლოდ არაპირდაპირ, ხელსაწყოების მეშვეობით, მეორეში „გრძნობადი ინტუიცია“ — ჩვენი შეგრძნებების ჩვენებათა უშუალო შედეგი — მონაწილეობს გონების „მოძრაობაში ინტელიგიბილურისკენ“. ამგვარად, შეგრძნებათა ჩვენებას აქვს „ბუნდოვანი სპეკულატიური ღირებულება“, იგი „რეალურის ბუნდოვა-

²³ J. Maritain, *Philosophy of Nature*. გვ. 78.

²⁴ იქვე, გვ. 81.

ნი წვდომის“ საშუალებაა (როგორ ხდება ეს „ბუნდოვანი წვდომა“ აშის შესახებ ავტორი დუმს). ბ) ონტოლოგიური ანალიზისათვის, რომელიც ეძებს „არსებას უპირველეს ყოვლისა“, გრძნობადი მონაცემები არის მხოლოდ „საშუალება არსების აღნიშვნისათვის“ და არა განსაზღვრებისა და ცნების „არსებითი ელემენტები“, როგორც ემპირიოლოგიური ცნებისათვის.

ემპირიოლოგიურ ანალიზს „დამავალი“ ეწოდება, ონტოლოგიურს — „აღმავალი“, იმის შესაბამისად, თუ რომელ საბოლოო დაუყვანელ ცნებებამდე მიდის ანალიზი ერთსა და მეორე შემთხვევაში. პირველ შემთხვევაში ცნებათა თანმიმდევარი განსაზღვრებებით (სახე თავის გვარისა და „დიფერენცია სპეციფიკას“ მიხედვით, შემდეგ ეს გვარი — თავისი გვარის მიხედვით და ა. შ.) ჩავალთ გრძნობადი ცდის რაღაც მონაცემთან, რომელიც პირველადი გრძნობადი ინტუიციის შედეგია. მეორე შემთხვევაში ავალთ უფრო და უფრო მაღალ ინტელიგიბილურ ობიექტებამდე თვით „არსის“ ჩათვლით.

ამ უკანასკნელ საზომს — აღმავალი და დამავალი მიმართულებით მავალი ანალიზის სხვაობას, ცნებათა „ტ ი პ ო ლ ო გ ი ა ს“ — თომისტურ აზროვნებაში არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება. მარიტენის აღიარებული კომენტატორი სიმონი, რომლის ბოლოსიტყვა ერთვის მარიტენის „ბუნების ფილოსოფიის“ ინგლისურ გამოცემას, ამ საზომს ბუნების ფილოსოფიის ცნების დეფინიციისთვისაც კი იყენებს. „ბუნების ფილოსოფია შეიძლება განისაზღვროს როგორც ფიზიკალურის ისეთი განხილვა, რომლის ცნებათა არსენალი მოითხოვს აღმავალ ანალიზს, პოზიტიური მეცნიერება — როგორც ისეთი, რომელიც მოითხოვს დამავალ ანალიზს“

განვიხილოთ ამ ორი სახის ანალიზის მაგალითი. „კაცი“ შეიძლება განისაზღვროს ორგვარად: ა) გონიერი ცხოველი. არცერთი ელემენტი ამ განსაზღვრებისა არ არის „დაუყვანელი“. განსაზღვრავთ „ცხოველს“. ესაა „ცოცხალი სხეული, რომელსაც აქვს გრძნობადი შემეცნება“. განისაზღვრება „ცოცხალი“ როგორც „თვით-აქტუაიის“ მქონე. მაგრამ ეს უკვე მეტაფიზიკური ცნებაა, რადგან იგი არ ეხება (არ გულისხმობს) ხრწნადი და დაკვირვებადი ობიექტების კუთვნილ პრინციპებს. მისი ელემენტებია „იდენტობა“ და „კაუზალობა“. პირველი არის არსის პირველი თვისება, მეორე გაანალიზდება „პოტენციისა“ და „აქტის“ ცნებათა მოშველიებით. ესენიც საბოლოოდ „არსზე“ დაიყვანება, რომელიც, აბსოლუტური აზრით, არის „პირველი და ყველაზე ინტელიგიბილური ყველა ცნებათა შორის“. ასე მოვედით ანალიზის საბოლოო პუნქტთან.

ბ) კაცი არის „ძუძუმწოვარა პრიმატთა კლასიდან“. „ძუძუმწოვარა“ არის „ხერხემლიანი, რომელსაც აქვს რძე“. „რძე“ განვსაზღვრავთ შემადგენლობით (ცხიმი, წყალი, და სხვ.) და ა. შ. საბოლოოდ ჩავდევართ გრძნობად მონაცემებზე, რომელიც ინტუიციის ობიექტია. ამ ინტუიციას ვერავითარი ლოგიკური კონსტრუქცია ვერ შეცვლის: ამ მონაცემთა ცნებებს პოზიტიურ მნიშვნელობას ანიჭებს მხოლოდ მათი არსებობის შესაძლებლობის დადასტურება გრძნობადი ცდის საშუალებით.

პირველი ანალიზი აღმავალია, მისით ბუნებისფილოსოფიური ცოდნა მიიღწევა, მეორე — დამავალი: მას ბუნებისმეცნიერულ ცოდნასთან მიეყავართ.

ონტოლოგიური ანალიზის ეს ნიმუში, რომელიც გამეორებულს აქვს სიმონს ზემოხსენებულ წერილში, არაა შემთხვევითი. ონტოლოგიური ანალიზით მიღებული ცოდნის ნიმუშები, თვით მარტივებისვე თანახმად, არც ისე ბევრია. ამიტომ განვიხილავთ მას უფრო დეტალურად.

ცნების დეფინიციის იმ პროცესის ანალიზში, რომელიც განვიხილეთ, დაშვებულია უზუსტობა: სხვაობა, რომელსაც ორი მოყვანილი ანალიზი შეიცავს და რომელიც ავტორს არსებითად მიაჩნია, ანალიზის მეთოდის თვისებიდან კი არ გამომდინარეობს თავისთავად, არამედ თვით საანალიზო ცნების შინაარსის გარკვეული ელემენტებიდან. როგორც არ უნდა განვსაზღვროთ „ადამიანი“ — ფილოსოფიურად („ონტოლოგიურად“) თუ ზოოლოგიურად („ემპირიოლოგიურად“) — თუკი ამ ანალიზისას ნებისმიერობას არ გამოვიჩინოთ, როგორც აქ ავტორი იჩენს, ანალიზის რომელიც საფეხურზე მაინც მივადგებით „ცოცხლის“ ცნებას — ერთადერთს ავტორის მიერ მოყვანილ ცნებებში, რომელიც ერთსა და იმავე დროს აუცილებელიცაა „ადამიანის“ ცნების ანალიზისას და ერთგვარ ონტოლოგიურ კონოტაციასაც შეიცავს. მაგრამ ამ ონტოლოგიურ მომენტს იგი იმიტომ კი არ შეიცავს, რომ იგი გრძნობადი სამყაროს ერთ-ერთ ელემენტს აღნიშნავს — ამ სამყაროს შემადგენელ ყველა სხვა ელემენტთა ცნებებს ასეთი ონტოლოგიური კონოტაცია როდი აქვს! ამ მომენტს იგი მხოლოდ იმიტომ შეიცავს, რომ თვით მისი შინაარსის ერთ-ერთი ელემენტი — სიცოცხლე — თავისთავად გულისხმობს ონტოლოგიურ პრობლემას. ამგვარად, აქ საქმე დეფინიციის წესს კი არ ეხება, არამედ განსასაზღვრავთ ცნების შინაარსს და მოცულობას, რომელიც შეუცნობლად გვაი-

ქულებს, განსაზღვრების ესა თუ ის (ჩვენი ინტერესის მიმართულების შესაბამისი) გზა ავირჩიოთ (ერთსა და იმავე „ადამიანს“, თუ კი გვინდა მის ბიოლოგიურ ბუნებაზე გავამახვილოთ ყურადღება, მეორე წესით ვაანალიზებთ, თუ გვინდა მის მენტალურ ფუნქციებზე გავამახვილოთ ყურადღება — პირველი წესით ვაანალიზებთ, და ა. შ.). რომ ეს ასეა, იქიდან ჩანს, რომ იმავე მოცულობის ცნება შეიძლება სხვაგვარად განემარტოთ. მაგ., შეიძლება „ადამიანი“ განემარტოთ სოციალური თვალსაზრისით, როგორც „იარაღების მკეთებელი ცხოველი“, შეიძლება ისეთი დეფინიციაც მოინახოს, რომლის დროსაც ისეთ საბოლოო ცნებებამდე მივალთ, რომელნიც — თომისტური კონცეფციით — აბსტრაქციის სხვადასხვა „საფეხურებში“ მოთავსდებიან. მაგ., ადამიანი შეიძლება განესაზღვროთ როგორც „მთვლელი მანქანა, რომელიც შეიცავს ნახშირწყლებს“. მაშინ „ნახშირწყლების“ ანალიზით გრძნობად მონაცემებთან ჩავალთ, ხოლო „მთვლელის“ ანალიზით მათემატიკურ ცნებებამდე მივალთ, თუმცა თომიზმს პასუხი ვერ მოეძებნება კითხვაზე — ეს „მისვლა“ ამაველი ხაზით წარიმართება, დამავალით თუ პორიზონტალურით.

თვით ანალიზის გზათა დაყოფა „ამავალად“ და „დამავალად“ არამკაცრია. მას საფუძვლად უდევს თავისთავად დაუმტკიცებელი და დაუმტკიცებადი წინამძღვარი, რომ მატერიისკენ მიმართულება დამავალია, ხოლო მის საწინააღმდეგოდ — გონისაკენ — აღმავალია, რაც, პლატონიდან მოყოლებული, მეტაფორული დახასიათება უფროა, ვიდრე ცნებითი. ასეთი დაყოფა მკაცრი იქნებოდა იმ შემთხვევაში, რომ „ამავალში“ იგულისხმებოდეს ზოგადისკენ სვლა, ხოლო დამავალში — კერძოსკენ (ან პირიქით. აქაც მეტაფორას ადგილი ექნებოდა, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, კლასიფიკაციის ნიშანი ნათელი იქნებოდა). მაგრამ მარტინის კლასიფიკაციაში ესეც არაა. დამავალი ანალიზიც — ისევე როგორც აღმავალი — აქ ხორციელდება სახიდან გვარზე გადასვლით: „დიფერენცია სპეციფიკას“ ნაცნობად ვთვლით და შემდეგ გვარის განმარტებაზე გადავდივართ. თუ ამ ანალიზს თანმიმდევრულად ჩავყევით ბოლომდე, ისევე „მეტაფიზიკურ“ ცნებამდე — მატერიამდე მივალთ, ხოლო მის იქით — იმავე „არსამდე“, „ყოფიერებამდე“, რომელთანაც ამაველი ხაზით მივედით.

ამგვარად, შეიძლება დავასკვნათ: მარტინისეული გამოყოფა „ბუნების ფილოსოფიისა“ ბუნებისმეცნიერებისაგან ძიებული პრობლემების მიხედვით (ესაა ფაქტიურად ის, რასაც მარტინი

„მოდუს დეფინიენდი“-ში გულისხმობს)²⁵ უსაფუძვლოა. ამ დისციპლინის გამოყოფის მართებულობის საკითხი ამ ორ შემთხვევაში შემეცნების მეთოდის განსხვავებულობაზე დადის, რომელსაც ქვემოთ შევხებით.

რატომ ხერხდება და რატომაა აუცილებელი „ადამიანის“ აღმავალი ანალიზისას ონტოლოგიურ, ფილოსოფიურ ცნებებთან მისვლა? არა იმიტომ, თავისთავად, რომ ადამიანი გრძნობადი სამყაროს ნაწილია, არამედ იმიტომ, რომ იგი გრძნობადი სამყაროს ისეთი ობიექტია, რომელსაც მეცნიერული ცოდნა ვერ ამოწურავს. არ არის შემთხვევითი, რომ ორი დასახელებული დისციპლინის სხვაობა ჩვენ მიერ განხილულ მაგალითში „სიცოცხლის“ ცნებიდან იწყება. სიცოცხლე — უფრო ზუსტად, სამყაროსთან აქტიური მიმართების დამყარება, ინტერესთა სუბიექტად ყოფნა — არის თითქმის ერთადერთი — თუ არ ერთადერთი — ფაქტი სინამდვილის გარკვეულ ნაწილში, რომელსაც პოზიტიური მეცნიერება პრინციპში ვერ ხსნის. ამდენად, ამ ცნების მოშველიება, როგორც საერთოდ ბუნებისფილოსოფიური და ბუნებისმეცნიერული ცოდნის განსხვავების ნიმუშისა, უსაფუძვლოა. აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ „სიცოცხლის“ ის დეფინიცია, რომელიც მოყვანილია ზემოთ, ნამდვილად არაა „ონტოლოგიური“ („თვითაქტუაცია“), არამედ შეიძლება ბუნებისმეცნიერების ფარგლებში მოთავსდეს (საბუნებისმეტყველო ცნება „სიცოცხლისა“ ცილოვანი ნივთიერების არსებობის გარკვეულ ფორმას, „კვებას“, თვითაღდგენას და რამდენიმე სხვა მახასიათებელს გულისხმობს). „თვითაქტუაცია“ შეიძლება ახასიათებდეს კიბერნეტიკულ მანქანასაც სათანადო პროგრამით. ის, რაც აუხსნელი რჩება სიცოცხლის ფენომენში — ნება ადამიანში, სწრაფვა თავის შენარჩუნებისკენ ცხოველში და მცენარეში ამ „თვითაქტუაციის“ გარეთ დევს.

2. „ადამიანის“ ცნების ანალიზი, რომელიც მოვიყვანეთ, ჩვენი გონების დიანოეტიკური („მიდმოგონებითი“) აქტის — „დიანოეტიკური ინტელექტის“ მაგალითია. ესაა „გონების ისეთი აქტი, რომელიც შეაღწევს არსებაში და ადგენს, რა არის საგანი“²⁶. ამ შემთხვევაში — მიუხედავად ტერმინ „დიანოეტიკურის“ ეტიმოლოგიისა, — ხაზი ესმის არა იმას, რომ ამგვარი ინტელექტია საფეხურებრივად, ლოგიკურ ოპერაციათა თანმიმდევრობით ხდება (ე. ი.

²⁵ *modus definiendi*, „დეფინიციის წესი“. სქოლასტიკური ტერმინი, რომელიც მართლმანათლებლობის ანალიზის და ცნებათა კონსტრუირების მეთოდს.

²⁶ I. Simon. წიგნში *Maritain, Philosophy of Nature*. გვ. 170.

არაა „ნოესისი“, უშუალო წვდომა), არამედ თვით ფაქტს, რომ ესაა ესენციის, არსების წვდომა, თუმცა იგი (ეს წვდომა) „არაამომწურავია და არაინტუიტური“. ასეთი წვდომა (როგორც „ადამიანის“ ესენციას მიეწვდით) გონების „იშვიათი ტრიუმფია“. მას უპიჩისპირდება ბუნებისმეცნიერებისთვის დამახასიათებელი „პერი-ნოეტიკული ინტელექცია“. გონების ამ აქტისას ჩვენ ვერ შევდივართ ფიზიკური ობიექტების არსებაში, ვერ ვიგებთ მათ რაობას, არამედ ვკმაყოფილებთ იმით, რომ ვასხვავებთ ერთიმეორისგან სხვადასხვა გრძობად ობიექტებს, მათ არსებას „შემოვწერთ დაკვირვებად რეგულარობათა მყარი ანსამბლის სახით“²⁷. მაგ., ჩვენ არ ვიცით, რაა ელემენტი „ვერცხლი“ — იმ მრავალრიცხოვან პრედიკატთა სუბიექტი, რომელსაც ბუნებისმეცნიერება გაზომვის გზით აღგენს (დნება ამ ტემპერატურაზე, კუთრი წონა ესაა აქვს და ა. შ.) — არ ვიცით, თუმცა ეს რაღაც, ეს ინტელიგიბილური ობიექტი, არაა ფიქცია: ანგლოზმა იცის რააა ვერცხლი (და არა მხოლოდ ის, რა თვისებები ახასიათებს მას). ზუსტი მეცნიერება ყველა ამ პრედიკატთა დადგენის გზით შემოსწერს ამ ესენციას, რომელიც აძლევს მას (ამ მეცნიერებას) საშუალებას, გასცდეს შიშველ ემპირიზმს და მეცნიერება იყოს. ამ „შემოწერით“ ზუსტი მეცნიერება გაურკვეველად ხვდება ამ ესენციას — ამ ონტოლოგიურ იქსს. ემპირიოლოგიური მეცნიერება, როგორც მეცნიერება, ამგვარად, მხოლოდ რეალისტურ ფილოსოფიურ ბაზაზეა შესაძლებელი. მარიტენის ეს თეზისი, სიმონის სიტყვით, მეცნიერების (კერძოდ, ბუნებისმეცნიერების) პირველი ფილოსოფიური გამართლებაა, რომელიც თავისუფალია კანტისებური „იდეალიზმისაგან“ გონების მოქმედების გაგებაში.

ბუნებისმეცნიერული შემეცნების ზემოხსენებული პროცესის ანალიზისა და აღწერისას უხვად გამოყენებულია გამოთქმის მეტაფორული ფორმა. მარიტენის თვალსაზრისით, ეს მეტაფორული აღწერა მიგვანიშნებს, რომ ემპირიოლოგიური გზით მიღებული ცოდნა მხოლოდ მიგვმართავს ფიზიკურ სამყაროში იმანენტურ ინტელიგიბილურ ტიპთა შემეცნებისაკენ, ახლოს მიეყვართ მათთან, გვიჩვენებს აღდილს, სადაც უნდა ვეძიოთ ისინი, მაგრამ მაინც ბრმა, „ბუნდოვანი“ რჩება. მაგრამ ამ მეტაფორული ფორმის დონეს არგუმენტაციის სიზუსტე აქ არ სცილდება. საკითხი: რას ნიშნავს ეს „ბრმა“ „ბუნდოვანი“ ცოდნა — ცნების ნიშანთა არასრულ ცოდნას გვაძლევს იგი თუ მისი მოცულობისას? როგორ ხდება

²⁷ I. Simon, წიგნში Maritain, *Philosophy of Nature*, გვ. 170.

გადასვლა (და, საერთოდ, შესაძლებელია თუ არა იგი) ცნების ამ სუროგატიდან საკუთრივ ცნებაზე? — აქ უპასუხოდ რჩება.

რატომ არის ეს ბრმა ცოდნა მეცნიერება? ყოფიერების საყოველთაოდ აუცილებელ ფორმებს — ინტელიგიბილურ ტიპებს, რომელსაც გონება ხვდება (თუმცა „ბრმად“, „ბუნდოვნად“) „პერინოეტიკურ ინტელექტიაში“, შეიძლება მიეყენოს მიზეზობრივი და ახსნითი სქემები. მაშასადამე, ისინი მეცნიერული მიდგომის საგანი არიან. „საყოველთაობა“ და „აუცილებლობა“ აქ, როგორც ჩანს, იმას გულისხმობს, რომ, მაგალითად, ყოველივე იმას, რასაც კუთრი წონა და სხვა მახასიათებლები ვერცხლისა აქვს, დნობის ტემპერატურაც ვერცხლისა ექნება. ეს თეზისი ნიშნავს პოზიტიური მეცნიერების ცნობას. მაგრამ იგი არ შეიცავს პოზიტიური მეცნიერების დასაბუთებას, თუ არ ჩავთვლით ასეთად იმის დასაბუთებას, რომ მასზე უფრო „მაღალი“, მარიტენის მიერვე კონსტრუირებული „ბუნების ფილოსოფია“ გრძნობად სინამდვილეს მის ყველა დეტალებში ვერ ამოსწურავს. პოზიტიური მეცნიერების უარყოფა შეუძლებელია — ეს თვალსაჩინოა. მაგრამ მისთვის ფუნქციის დატოვება „ბუნების ფილოსოფიის“ გვერდით ანუ „ბუნების ფილოსოფიის“ მოქმედების არის შემოზღუდვა არ წარმოადგენს საკმაო საფუძველს მისთვის ადგილის (ე. ი. ობიექტისა და მეთოდის) გამოსაყოფად შემეცნების სისტემაში.

თუ მარიტენის მოძღვრება „ბუნების ფილოსოფიის“ საჭიროების შესახებ, — ისევე, როგორც მისი ფილოსოფია საერთოდ — თავის მთავარ მოწინააღმდეგედ გულისხმობს პოზიტივისტურ თვალსაზრისს, მისი მოძღვრების მეორე მხარე — ემპირიოლოგიური მეცნიერების თავისებური დაფუძნება — მოწინააღმდეგედ გულისხმობს „იდეალიზმს“ — „წმინდა გონების კრიტიკას“ მისგან მომდინარე ფილოსოფიური ტრადიციითურთ, რომლის თანახმად ბუნების მორგანიზებელი პრინციპები ბუნებაში კი არაა, არამედ გონებაში. ამ იდეალიზმის დაძლევის მარიტენისეული ცდა რეალისტურია — იგი უპასუხოდ ტოვებს კანტის კრიტიკას და ბუნების ობიექტთა ინტელიგიბილური ესენციების ჩვენი გონებისაგან დამოუკიდებელი არსებობის პოსტულატს ემყარება.

3. არის თუ არა „დიანოეტიკური ინტელექტის“ გზა გრძნობადი სამყაროს ობიექტთა არსების ონტოლოგიური წვდომის ერთადერთი გზა? თომისტები ამტკიცებენ, რომ „არც არისტოტელეს, არც რომელსამე მის თომისტ მიმდევარს არასოდეს არ წამოუყენებიათ უსაფუძვლო იდეა არსებების (ესენციების) ინტუიტიური

აღქმისა“²⁸. მიუხედავად ამ მტკიცებისა, ინტუიცია მაინც დიდ როლს თამაშობს მარიტენის მიერ კონსტრუირებულ ბუნების-ფილოსოფიურ და ბუნებისმეცნიერულ შემეცნების სისტემაში. როგორც უკვე ითქვა ზემოთ, როგორც ცნებათა „აღმავალი“, ისე „დამავალი“ ანალიზის დროს ჩვენ გარდუვალად მივდივართ სხვადასხვა ხასიათის „პირველ ინტუიციებამდე“. გარდა ამისა, ინტუიციის საკითხი დგება ბუნების ფილოსოფიისეულ ზოგ სხვა ცნებებთან დაკავშირებით, რომელთაც ქვემოთ შევხებით.

4. ემპირიოლოგიური მეცნიერება — თავისი ბუნებით ინდუქციური — „ექვემდებარება“ (ე. ი. მისგან თავის ამოსავალ პრინციპებს სესხულობს) რომელსამე დედუქციურ მეცნიერებას — ან ფილოსოფიას (ონტოლოგიას), ან მათემატიკას (სხვა წმინდა დედუქციური მეცნიერებანი არ არსებობს). ის ემპირიოლოგიური მეცნიერებანი, რომელნიც მათემატიკურ აპარატს იყენებენ, ანუ ემპირიო მეტრიული მეცნიერებანი, ქმნიან გრძნობადის ამხსნელ ერთგვარ დედუქციურ სისტემას, რომელიც ოპერირებს მათემატიკური გონებრივი წარმონაქმნებით (*entia rationis*)²⁹. ესენი არ არიან ონტოლოგიური ოდენობანი ანუ *entia realia* (ნამდვილი არსებულნი), — გრძნობადის ნამდვილი მიზეზები და პრინციპები. ამგვარად, იქმნება საშიშროება, რომ მათემატიკა ბუნების ფილოსოფიას შეცვლის ზუსტ მეცნიერებებთან მიმართებაში, მას ზედმეტად გახდის. ესაა მათემატიკური ფსევდოონტოლოგია. მაგრამ ნამდვილად მას მხოლოდ მეთოდოლოგიური ღირებულება აქვს მოცემული ზუსტი მეცნიერებისათვის. როგორც ამხსნელი სისტემა, იგი აწყდება „ირაციონალური ელემენტების მნიშვნელოვან ნაშთს, ნალექს“ მოცემული მეცნიერების შიგნით. ესაა პირველადი, მეცნიერებამდელი ონტოლოგიური ხასიათის წანამძღვრები, რომელნიც მონაწილეობენ ჩვენი ყოველგვარი ცოდნის აგებაში, და გრძნობადი ზემოხსენებული „პირველადი ინტუიციები“, რომელთაც ემპირიოლოგიური მეცნიერება საერთოდ ვერ ასცდება. ემპირიომეტრიული ანალიზი „ასიმპტოტურად მიისწრაფის ფილოსოფიური მათემატიზმისაკენ“, და საშიშროება იმაშია, რომ ამ სწრაფვაში შეიძლება ნამდვილი, ფილოსოფიური ონტოლოგია მიგვავიწყდეს.

²⁸ I. Simon. წიგნში Maritain, *Philosophy of Nature*. გვ. 168.

²⁹ უფრო ზუსტად, ესენი არიან *entia rationis cum fundamentu in re* — „გონების წარმონაქმნები, რომელთაც აქვთ საფუძველი საგნებში“.

5. ბუნებისმეცნიერება და ბუნების ფილოსოფია, რომელთაც ობიექტი ერთი აქვთ (გრძნობადი სამყარო), ერთმანეთს საჭიროებენ და ავსებენ. ეს თეზისი იყოფა ორ ნაწილად. პირველი—„ბუნების მეცნიერება საჭიროებს მეტაფიზიკას“ — საბუთდება შემდეგნაირად: წინააღმდეგ პოზიტივიზმის პრეტენზიისა, ცოდნის სისტემა მეტაფიზიკური ცნებების მოუშველიებლად ააგოს, ფაქტია, რომ ბუნებისმეცნიერება ამ ცნებათა და თეზისთა გარეშე ვერ არსებობს. როგორც გვიჩვენა მეიერსონმა, ბუნებისმეცნიერება „გულისხმობს“ ონტოლოგიურ ტენდენციას და როგორც ონტოლოგიურ, ისე გნოსეოლოგიურ წანამძღვრებს (მაგ., იმას, რომ საგანი არსებობს, რომ ჩვენს გონებას შეუძლია მისი შეცნობა და სხვ.), მაგრამ თვითონ ამ ტენდენციას ვერ აკმაყოფილებს. იგი გამიზნულია რეალურისკენ, მაგრამ უნდობლობას უცხადებს მას. (რეალურს, ინტელიგიბილურს), ვითარცა დაუკვირვებადს. ამგვარად, იგი უბრუნდება დაკვირვებადსა და გაზომვადს, ე. ი. გრძნობადს, რითაც თრგუნავს გონების ბუნებრივ მიდრეკილებას „არსებათა“, უქცეველ იმანენტურ ტიპთა ცნობისაკენ (ამგვარ დათრგუნვის მარიტენი უწოდებს „გონების ასკეზს“, რომელიც დამახასიათებელია ზუსტი მეცნიერებისათვის). მაშასადამე, იგი მოითხოვს შევსებას სხვა ცოდნით ამავე ობიექტზე (გრძნობად სამყაროზე), კერძოდ, ონტოლოგიური ცოდნით, ბუნების ფილოსოფიით.

აქ მარიტენის დასკვნა არ გამომდინარეობს მის ხელთ მყოფი წანამძღვრებიდან. თუ ბუნებისმეცნიერებისათვის გარდუვალაია ონტოლოგიური (და გნოსეოლოგიური) წანამძღვრების ქონა, ეს არ ნიშნავს, რომ ეს წანამძღვრები აუცილებლად მისსავე ობიექტს უნდა ეხებოდეს, ოღონდ სხვაგვარი მეთოდის შედეგად მიღებული უნდა იყოს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, არაა აუცილებელი ეს ონტოლოგიური წანამძღვრები ემთხვეოდეს „ბუნების ფილოსოფიის“ ცნების შინაარსს ისე, როგორც იგი მარიტენს აქვს განსაზღვრული. მართლაც, იმ ფაქტიდან, რომ ბუნებისმეცნიერება ფილოსოფიური წანამძღვრების გარეშე წარმოუდგენელია, გამომდინარეობს ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის კანონიერება და არა ბუნების ფილოსოფიისა — სხვა სიტყვებით, ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიური დაფუძნების, მისი გნოსეოლოგიური პირობებისა და საზღვრების მოხაზვის საჭიროება. ასეთი დისციპლინის შესაძლებლობა შეიძლება მტკიცდებოდეს მხოლოდ ინდუქციურად — იგი, მართლაც, მტკიცდება კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“, რასელისა და უაიტჰედის „*principia mathematica*-ს“ და ამ დარგისადმი მიძღვნილ სხვა გამოკვლევათა არსებობის სახით, სადაც გამოთქ-

მულია თეზისები ამ სფეროდან. იმის დამტკიცებაც, რომ გრძნობადი სინამდვილის ონტოლოგიური შესწავლა ანუ „ბუნების ფილოსოფია“ შესაძლებელია, მხოლოდ ინდუქციური გზით—ამ სფეროში თეზისთა გარკვეული სიმრავლის წამოყენებისა და დასაბუთების გზით შეიძლება.

მარიტენის თეზისის მეორე ნაწილი — „ბუნებისფილოსოფია საკიროებს შევსებას ბუნებისმეცნიერებით“ — ასე საბუთდება: ბუნების ფილოსოფია „დედუქციური ცოდნაა“, რომელიც „არსის პრინციპებს და ინტელიგიბილურ აუცილებლობებს მიაწერს თავის ობიექტებს იმ ზომით, რა ზომითაც მათი კონსტიტუცია (იგულისხმება: ინტელიგიბილური კონსტიტუცია — ნ. ნ.) დაიქირა“³⁰. მისი საგანია „უწყვეტის (continuous), რიცხვის, რაოდენობის, სივრცის, მოძრაობის, დროის, სხეულებრივი სუბსტანციის, ტრანზიტული მოქმედების, მცენარეული და სენსიტიური სიცოცხლის ბუნება“. ბუნებისმეცნიერების დახმარება მას სჭირდება იმდენად, რამდენადაც მისი მეთოდი მეტისმეტად კერძო ობიექტებს ვერ მისწვდება. ჩვენ არ შეგვიძლია, „არსება მის საბოლოო სპეციფიკურ განსაზღვრულობებით“ განვკვირვოთ „ადამიანზე და ადამიანურზე“ დაბლა მდგომ გრძნობად რეალობებში. ჩვენი ზემოხსენებული შესაძლებლობები ვრცელდება მხოლოდ „უკიდურესად ზოგად რეალობებზე“, როგორცაა ვეგეტატური და სენსიტიური სიცოცხლის დაპირისპირება, სიცოცხლისა და უსიცოცხლო მატერიის დაპირისპირება და სხვა ამათი მსგავსი. ჩვენ არ შეგვიძლია უფრო კერძო ობიექტთა სპეციფიკურ სხვაობებსა და ურთიერთგანსხვავებებს ვწვდეთ, ე. ი. მათი არსება აღმოვაჩინოთ იმავე დედუქციური წესით. აქ ჩვენ „ბრმა“ და „ნიშნებზე“ დამყარებული გაგების ანუ ბუნებისმეცნიერების იმედდაღა ვართ³¹.

როგორც ვხედავთ, აქ ბუნებისმეცნიერებისა და ბუნების ფილოსოფიის სფეროები უკვე ობიექტის მიხედვითაა გამოყოფილი ერთმანეთისაგან. პირველი უფრო კერძო ობიექტებს მოეცავს, მეორე უფრო ზოგადს. მაგრამ ეს ვერ ცვლის იმ ფაქტს, რომ ბუნების ფილოსოფიის დაფუძნებას მის მიერ მოპოვებული თეზისების არსებობა სჭირდება. ამასთან ერთად უნდა საბუთდებოდეს ამ თეზისთა დამოუკიდებლობა ბუნებისმეცნიერებისაგან, მათი მოპოვების დედუქციური გზა. ეს მარიტენის მსჯელობაში არაა და ამდენად მის მიერ პრობლემათა კლასიფიკაციაც ერთი მხრივ დიდ,

³⁰ I. Simon, წიგნი Maritain, Philosophy of Nature გვ. 95.

³¹ იქვე.

ზოგად. ბუნების ფილოსოფიისეულ პრობლემებად, მეორე მხრივ მცირე, კერძო, ბუნებისმეცნიერებისეულ პრობლემად არამკაცრია, მოკლებულია ზუსტად ჩამოყალიბებულ საკლასიფიკაციო ნიშანს.

6. ემპირიოლოგიურ ანუ ბუნებისმეცნიერებებს მარიტენი ორ ჯგუფად ყოფს: მათემატიკური აპარატის მქონეებს იგი ემპირიომეტრიულს უწოდებს, ხოლო იმ ბუნებისმეცნიერებებს, რომელნიც მათემატიკურ დედუქციაზე არ არიან ორიენტირებულნი (ბიოლოგია, ფსიქოლოგია) — „ემპირიოსქემატურს“, ჩადგან მათი ცნებები, რომლებიც განისაზღვრება „გარკვეული შესაძლებელი გარეგანი და შინაგანი დაკვირვებების ტერმინებში“. წარმოადგენენ სქემებს, რომელნიც ემპირიული მახასიათებლებისა და გრძნობადი განსაზღვრულობების გარკვეულ რიცხვს შეიცავენ. მეორენი მიისწრაფიან ფილოსოფიისკენ (ბუნების ფილოსოფიისკენ და, მის იქით, მეტაფიზიკისკენ), როგორც ამხსნელი დედუქციური მეცნიერებისკენ, პირველნი — მათემატიკისკენ. ემპირიულ, მაგალითად, ფიზიკა-მათემატიკურ მეცნიერებებზეც ვრცელდება „დამავალი“ ანალიზის წესი, რომელიც დამახასიათებელია ყველა ბუნებისმეცნიერებისთვის, ოღონდ საბოლოოდ ისინი მიდიან არა გრძნობად მონაცემებთან საერთოდ, არამედ, კერძოდ, გაზომვად მონაცემებთან. ფიზიკა, თავის მათემატიკური აპარატის წყალობით, გარკვეული აზრით განურჩეველია სინამდვილის მიმართ და კონფლიქტში მოდის — „სალი აზრის“ შემადგენელ ნაწილთაგან — არა მარტო მის „ხატებთან“ (imagery), არამედ მის „რუდიმენტულ ონტოლოგიასთანაც“ (მაგ., საღ აზრს ვერ წარმოუდგენია „ერთდროულობის“ ცნების რელატივობა). ემპირიოსქემატური მეცნიერებანი, პირიქით, მიილტვიან ნამდვილი, ფილოსოფიური ონტოლოგიისკენ, რომელიც რეალურ მიზეზებს და საწყისებს ეხება. მათი ანალიზი ექსპერიმენტულია, მაგრამ მაინც „ტიპოლოგიურია“, ე. ი. ფორმალური აბსტრაქციის მომხდენია და არა ტოტალურისა. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ისწრაფვის ინტელიგიბილური ტიპების აღმოჩენისაკენ. მაგრამ იგი მაინც არ იქცევა ნამდვილ ტიპოლოგიურ ანალიზად, რომელიც ონტოლოგიის კუთვნილებაა, თავისი ექსპერიმენტული ხასიათის გამო.

ემპირიოსქემატური და ემპირიომეტრიული მეცნიერებანი განსხვავდებიან ერთიმეორისაგან ბუნების ფილოსოფიასთან დამოკიდებულების მხრივ. როგორც უკვე ვთქვით, ემპირიოლოგიური დისციპლინები და ბუნების ფილოსოფია ერთნი არიან შესასწავლი ობიექტის (გრძნობადი სამყარო) მიხედვით. მაგრამ მათ ერთი არა აქვთ სხვა განზომილება, რომელიც ისევ შესამეცნებელ ობიექტ-

თანაა დაკავშირებული და რომელსაც მარიტენი, სქოლასტიკური ტერმინოლოგიის თავისებური თარგმნით, ობიექტის „ინტელიგიბილობის გამომწვევე ხასიათს“ (intelligibility — appeal) უწოდებს. ესაა შესამეცნებელი ობიექტის ის ასპექტი — უფრო კერძოდ, მისი ინტელიგიბილური ასპექტი, რომლითაც იგი შემეცნებელ გონებას წარმოდგება. ამგვარი ასპექტის თვალსაზრისით ემპირიომეტრიული და ემპირიოსქემატური მეცნიერებანი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და ორივე ერთად — ბუნების ფილოსოფიისგან. რომ მოვაცილოთ სქოლასტიკური ტერმინოლოგია, რომელთანაც მარიტენს ჩვეულებრივ მოჰყავს ხოლმე თავის მიერ გამოყენებული ცნებების არსენალი, ეს თეზისი შემდეგს ნიშნავს: ემპირიოსქემატური მეცნიერებისთვის — თუმცა კი იგი ისევე ცდილობს საგანთა არსებების ანუ მათი ინტელიგიბილური რაობის დაქერას, როგორც ბუნების ფილოსოფია და განსხვავდება მისგან მხოლოდ „აბსტრაქციებისა და განსაზღვრის წესით“ ანუ, მარიტენის ტერმინოლოგია რომ ვიხმართ, ანალიზის „ობიექტური შუქით“ — მისი ობიექტი (გრძნობადი სინამდვილე) ჩანს თავისი ფენომენალობის ასპექტით, რომელიც, თავისთავად, ინდუცირებულია, მეორადა (ფენომენი ხომ არაა საგანი, ნამდვილი რეალობა კი მხოლოდ საგანს აქვს). ემპირიომეტრიული მეცნიერებისთვის მისი ობიექტი ჩანს რაოდენობის ასპექტით. მისი ობიექტია *ens mobile sub ratione quantitatis* — მოძრავი არსი რაოდენობის თვალსაზრისით. ბუნების ფილოსოფიის ობიექტი კი არის „არსი, როგორც მოძრავი“ ზოგადად. ინტელიგიბილობის ის ასპექტი, რომლითაც მას თავისი ობიექტი ეხატება, მოძრაობაა.

ბუნებისმეცნიერებასთან მათი დამოკიდებულების გარკვევის თვალსაზრისით მარიტენს ემპირიომეტრიული მეცნიერებანი მეტ სირთულეს უქმნიან. ვიდრე ემპირიოსქემატურნი. ეს, უთუოდ, იმიტთაა შეპირობებული, რომ არისტოტელური ფილოსოფიის ცნებათა და თეზისთა არსენალში, რომელიც მარიტენისთვის ამოსავალია, ისე როგორც საერთოდ თომიზმისათვის, უფრო ხელსაყრელად ექმნება პასუხი ბუნებისმეცნიერების ყველა სხვა მეთოდით აღძრულ კითხვებს, ვიდრე არისტოტელეს დროს აჩვენებული მათემატიკური მეთოდის მიერ აღძრულს. არისტოტელესეული კლასიფიკაცია აბსტრაქციის სამი დონისა, რომელიც ემპირიოსქემატურ მეცნიერებებს მთლიანად და უმტკივნეულოდ პირველი დონის ფარგლებში ტოვებს, მათემატიკური აპარატის მქონე (ემპირიომეტრიულ) მეცნიერებებს აპობს იმგვარად, რომ მათი ობიექტები (გრძნობადი საგნები) აბსტრაქციის I დონეზე რჩება, ხოლო მათი ამხსნელი ცნებები, ამ ობიექტებიდან აბსტრაქტირებული, აბსტრაქცი-

ის მეორე, მათემატიკურ დონეზე თავსდება. ამიტომაც მიაჩნია მარტივად, რომ ფიზიკა-მათემატიკური მეცნიერებანი უფრო შორს არიან ბუნების ფილოსოფიისაგან, ვიდრე ემპირიოსტატურნი. მათში მონაწილეობს ისეთი გონებრივი წარმონაქმნი (ens rationis) — რიცხვი, — რომელიც მოკლებულია გრძობად ელემენტს თავის ცნებაშიც კი და ამიტომ გრძობადის ფარგლებში ვერ დარჩება.

7. ამგვარია მარტივების კონცეფცია ზუსტი მეცნიერებებისა და ბუნების ფილოსოფიის მიმართებაზე ცოდნის სისტემაში. როგორც ვხედავთ, მთელი დასაბუთება ემყარება რეალისტურ წანამძღვარს, რომლის თანახმად „არსებული“ და „ინტელიგიბილური“ ერთი და იგივეა, გრძობადი სამყაროს საგნებში ჩვენი გონებისგან დამოუკიდებლად არსებობს მათთვის იმანენტური ინტელიგიბილური „ტიპები“, საგანთა „არსებანი“, რომელნიც განაპირობებენ საგანთა ქცევას და მათს კანონზომიერებებს და რომელნიც დაკვირვებადი პროცესების მიღმა იმყოფებიან. ზუსტ მეცნიერებათა მიერ დაგროვილი ცოდნა არ არის საკმარისი იმ მხრივ, რომ მას ეს ინტელიგიბილური ობიექტები — საგანთა „არსებანი“ მიუწვდომელი რჩება, ან სწვდება მათ მხოლოდ „ბნელი“, „მღვრიე“, „ბრმა“ სახით. ბუნების ფილოსოფია, ზუსტ მეცნიერებათაგან ცალკე და მათ ზევით მდგომი, შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც ამ „არსებების“, ამ იმანენტური ტიპების წვდომა ჩვენი გონებისთვის შესაძლებელია. ჩვენ შეგვიძლია ვუპასუხოთ კითხვას „რა არის საგანი?“ (და არა მხოლოდ კითხვას „როგორ იქცევა საგანი?“) და ჩვენი პასუხი ან ჭეშმარიტი იქნება ან ყალბი.

ეს პირველი და მთავარი წანამძღვარი მარტივების მოძღვრებისა „ბუნების ფილოსოფიის“ შესახებ სავესებით ნებისმიერია და, არისტოტელურ-თომისტური ფილოსოფიის მკაცრი მოთხოვნა რომ არა, მისი წამოყენება ბუნებისმეცნიერების თანამედროვე მიღწევათა გათვალისწინების პირობებში ძნელი ასახსნელია. რა საფუძველი გვაქვს, ჩვენი გრძობადი დაკვირვების გზით შეცნობილ საგანთა ქცევის იქით მათში „იმანენტური ტიპების“ არსებობა ვცნოთ, ე. ი. ვალიაროთ, რომ საგნები ფაქტიურად არსებობს იმავე გარკვეულობით, რომლითაც მათ ცნებაში ვიაზრებთ? რატომ მიგვანჩნია, რომ შეგვიძლია მოვახდინოთ არა მხოლოდ abstractio totalis (მრავალში ზოგადი გამოვარჩიოთ), არამედ აგრეთვე abstractio formalis (კერძოში გავარჩიოთ მისი „არსება“) და რომ მეორის შედეგი დამოუკიდებელია პირველის შედეგისაგან? პოზიტიურ მეცნიერებებს ფსიქოლოგიისა და ენათმეცნიერების ჩათვლით ჩვენ მიერ საგნის

„არსების“ ცნებით წვდომის საკითხზე სხვა თვალსაზრისი მოეპოვებათ, რომელიც თომისტური ახსნისთვის ადგილს არ ტოვებს. საგნის „არსება“ ფაქტიურად ემთხვევა იმ ზოგადს, რომელსაც ჩვენ ერთგვაროვან საგნებში ვხედავთ, მრავალი ზოგადიდან (მრავალი საერთო ნიშნიდან) ჩვენ ვარჩევთ, როგორც არსებითს, იმას, რაც ჩვენთვის რაღაც თვალსაზრისით საინტერესოა (მაგ., ადამიანში ჩვენთვის საინტერესოა მისი გონიერება და არა მისი ტუჩის ფორმა, რომელიც არც ერთ სხვა სულდგმულს არა აქვს). ერთგვაროვან საგანთა სიმრავლეს (ცნების მოცულობას, იმ საგნებს, რომელთაგანაც საერთო ნიშანი უნდა გამოვყოთ) ჩვენ ვადგენთ აგრეთვე იმის მიხედვით, რომელი გვეჩვენება, რაღაცა თვალსაზრისით, ჩვენთან ერთსა და იმავე მიმართებაში მყოფად, რაღაც—ჩვენთვის მნიშვნელოვანი — მხარით ერთიმეორის განმეორებად (მაგ., ადამიანთა სიმრავლის ურთიერთმსგავსება ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ადამიანებისა და მაიმუნებისა, ხოლო ქერებსა და შავგვრემანებს შორის განსხვავება ნაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე ადამიანისა და პრიმატისა). როგორც გარესამყაროს შთაბეჭდილებათა სიმრავლიდან მსგავსი ობიექტების (მაგ., „ადამიანების“) გამორჩევა, ისე ამ ამორჩეული სიმრავლისთვის დამახასიათებელი საერთო ნიშნებიდან არსებითის ამორჩევა პირველ ყოვლისა ინტუიციურია. მეცნიერული გააზრებით შემდეგ მხოლოდ ამ ინტუიციური არჩევანის კორექცია ხდება. ამ არჩევანის ფაქტი—ჩვენ მიერ გარესამყაროს შთაბეჭდილებათა კლასიფიკაცია და „საგნებად“ გაერთიანება — არ არის არც ნებისმიერი, არც შემთხვევითი (ჩვენ მიერ გარესამყაროს რაღაცნაირი ასახვა აუცილებელია, ამისათვის მისი რაღაცნაირი დანაწილებით დაყოფა, კლასიფიკაცია აუცილებელია). მაგრამ თვით ამ კლასიფიკაციის რომელობა — რა და რა საგნებს გამოვყოფ მე სამყაროში, სად გაავლეზ საზღვრებს საგანსა და საგანს შორის — არ არის ცალსახად შეპირობებული თვით ამ დასაკლასიფიცირებელი სამყაროთი. იგი ამ სამყაროს მიმართ გარკვეული აზრით შემთხვევითია. სხვა გონიერმა არსებებმა შეიძლება სამყაროს სხვაგვარი დაყოფა მოახდინონ. ამგვარად, მათთვის ეს სამყარო სხვა „საგნებისგან“ იქნება შემდგარი, რომელთაც სხვა „არსებები“ ექნებათ. (მაგ., მათ შეიძლება არ გააერთიანონ ყველა ადამიანები ერთ კლასში. ან, პირიქით, შეიძლება ადამიანები და პრიმატები ერთ კლასში მოათავსონ, როგორც ჩვენ ვათავსებთ „ძაღვებს“, მიუხედავად იმისა, რომ მათ ჯიშებს შორის არანაკლები სხვაობაა ბიოლოგიურად, ვიდრე ადამიანსა და პრიმატებს შორის).

თვით საგნის საზღვართა დადგენაც — იმის განსაზღვრა, A და B ერთი საგანია, ორი საგანია თუ A-ს თითო ნაწევარი თავისთავად თითო საგანია — როგორც ზემოთ ითქვა, არაა ცალსახად შეპირობებული სინამდვილის მიერ. ეს საზღვართა დადგენა გულისხმობს თავის წინამძღვრად საგნის (რალაც მთელის, რომელსაც ჩვენ შთაბეჭდილებათა არადისკრეტული უსასრულობიდან გაშოგვოფთ) ფუნქციის წინასწარ განსაზღვრას. ამ ფუნქციის არჩევა კი თავის წინამძღვრად ამომრჩევის ინტერესთა გარკვეულ მიმართულებას გულისხმობს.

ამრიგად, საგანთა ინტელიგიბილური „არსების“ ცნება, რომელიც მარიტენის ბუნების ფილოსოფიისთვის ამოსავალია, უსაფუძვლო, არამკაცრი ცნებაა. მისი შესაბამისი ობიექტის არსებობა ვერ მტკიცდება.

ზაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ „არსებების“ ცნებით ოპერირება არ ზღუდავს მარიტენს ბუნების მეცნიერული კვლევის ხასიათის შეფასებაში, სადაც არსების ფილოსოფიური ცნება როლს არ თამაშობს (აქ, როგორც უკვე ითქვა ზემოთ, ფიგურირებს მხოლოდ მისი ერთგვარი მეცნიერებამდელი ექვივალენტი, რომელიც საჭიროა ჩვენი გონების „ბუნებრივი ელვატურა მიდრეკილებიდან“ გამომდინარე და რომელიც იკარგება მაშინ, როცა მეცნიერების ახსნითი სქემები მის მათემატიკურ აპარატზე დაიყვანება ხოლმე). იგი სცნობს, როგორც ფაქტს, რომ ეს მეცნიერება ეხება საგანთა ქცევას და არა მათს არსებას და ეს ამ მეცნიერების სარწმუნოების და სიმკაცრის აღიარებას არ უშლის.

ემპირიოლოგიურ მეცნიერებაში, მარიტენის სიტყვით, „მუდმივი შესაძლებლობა გრძნობადი შემოწმებისა და გაზომვისა თამაშობს იმავე როლს, რასაც არსება თამაშობს ფილოსოფიისათვის“³³. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მეცნიერისთვის მისი კვლევის ობიექტის რაობა, მისი არსება მდგომარეობს იმის გარანტიის ქონაში, რომ მისი გაზომვის მონაცემები განმეორდება (მაგ., აინშტაინისა და ფილოსოფოსის დამოკიდებულება დროისა და ერთდროულობის საკითხებში არაა ურთიერთმომწინააღმდეგე, რადგან განსაზღვრის ტიპი მათთვის სხვადასხვაა. პირველი არ ეძებს ონტოლოგიურ განსაზღვრებებს „დიფერენცია სპეციფიკას“ მეშვეობით, მის თვალში ამ ცნებების შინაარსისათვის მნიშვნელობა მხოლოდ გაზომვასა და გაზომვადობას აქვს).

³³ I. Simon, წიგნში Maritain, Philosophy of Nature გვ. 66.

მარიტენისთვის მხოლოდ ზუსტი მეცნიერების ეს შემოფარგ-
ლულობა ფენომენტა სამყაროთი არის წანამძღვარი ბუნების ონტო-
ლოგიური შესწავლის საჭიროების მტკიცებისათვის. ხოლო ამ უკა-
ნასკნელის შესაძლებლობა (რაც ობიექტის „ონტოლოგიური ანალი-
ზის“ შესაძლებლობის შედეგია) არის წანამძღვარი პირველის შეზ-
ღუდულობის, უკმარობის, უდარესობის კატეგორიული ფორმით
აღიარებისათვის.

ამ „ონტოლოგიური ანალიზის“ შესაძლებლობის თეზისი —
„მისი რეალისტური ონტოლოგიისა (და არაკრიტიკული გნოსეოლო-
გიის) უშუალო შედეგი — არის იმის მიზეზი, რომ, თუმცა ბუნების
ფილოსოფიის დაფუძნებისთვის ყველაზე მთავარი ამოცანა — ამ
მეცნიერების შესაძლებლობის ინდუქციური დასაბუთების ამოცანა
მისგან მოპოვებულ ან მოსაპოვებელ თეზისთა ჩვენებისა და განხილ-
ვის გზით — მარიტენმა, არსებითად, ვერ გადაწყვიტა (მისი მსჯელო-
ბა ბუნების ონტოლოგიური ანალიზის შესაძლებლობათა შესახებ,
არსებითად, საპროგრამო ხასიათად რჩება), მარიტენის შრომა ამ სა-
კითხზე მაინც, იმისივე მეტაფორული სტილი რომ ვინმართ, ამ
დარგის შესაძლებლობის რწმენით სუნთქავს, რომელიც მისი საჭი-
როების, მისთვის ცარიელი ადგილის არსებობის შეგნებიდან გამოპ-
დინარობს. უახლესი მეცნიერების მიღწევებმა გააღვივა „მატერი-
ალური სამყაროს ონტოლოგიური საიდუმლოს (mystery) განცდა“.
თანამედროვე ბუნებისმეცნიერება, მიუხედავად იმ დიდი ჩრდი-
ლებისა, რომელიც მას ჯერ კიდევ ეფარება — „უფრო ახლოა არის-
ტოტელურ-თომისტურ ფილოსოფიასთან, ვიდრე ძველი და შუასა-
უკუნეთა მეცნიერება. კარტეზიანული კონცეფცია მსოფლიო-მან-
ქანისა და გეომეტრიულ განფენილობასთან გაიგივებული მატერი-
ისა, ნიუტონისეული კონცეფცია მსოფლიოსგან დამოუკიდებელი
მარადი დროულ-სივრცეული ჩარჩოსი, სამყაროს უსასრულობისა...
— ყველა ეს დოგმები წარსულს ჩაჰბარდა. მასის, ენერჯის, ატომის,
რადიოაქტივობით გამოწვეული მუტაციის თანამედროვე ცნებები,...
განაწყობს გონებას ბუნების, როგორც აქტივობის პრინციპის არის-
ტოტელური აღიარებისაკენ, სუბსტანციური ცვლილების ჰილო-
მორფისტული კონცეფციისკენ და მატერიალურ სუბსტანციათა აღ-
მაველი რიგის აღიარებისკენ. ევოლუციონისტური იდეის მცენიე-
რული წარმატება ქმნადობისა და მოძრაობის ფილოსოფიის ილუს-
ტრაციას ახდენს. ერთი ზიტყვით, ამ სამყაროს შემხედვარე, ფილო-
სოფოსი ხედავს, როგორ გავსებულია და გამსჭვალულია ყოველივე
მატერიაში გონის ერთგვარი ზიარობით, რომელსაც ჩვენ ინტენ-
ციონალობას ვეძახით“.

სამყაროს იერარქია შეიცვალა. „სამყაროს ცენტრი და დროის საზომი ახლა აღარაა ციური სხეულები, არამედ ადამიანის სულია. თვით ეს სამყარო კი შემთხვევითობის, რისკის, თავგადასავლის, შეუქცევადობის სამყაროა. მას აქვს ისტორია და მიმართულება დროში“. ვარსკვლავები იწვის და მცირდება, „დინამიზმის და ენერჯის პირველყოფილი მარაგი ეცემა და წონასწორობას უახლოვდება. ფილოსოფოსებმა ბევრჯერ ბოროტად გამოიყენეს ენთროპიის პრინციპი, მაგრამ მაინც უფლება გვაქვს დავიმოწმოთ მისი ღრმა მნიშვნელობა, რომელიც ეთანხმება არისტოტელეს მიერ დროის ფილოსოფიურ (არა ასტრონომიულ) გაგებას: „დრო თავისთავად უფრო დიდი მიზეზია ხრწნისა, ვიდრე წარმოშობისა“. და აგრეთვე იმის აღნიშვნის უფლებაც გვაქვს, თუ ბუნებრივი გადახვევა ენერჯის დაცემის კანონიდან, როგორსაც წარმოადგენს ცოცხალი ორგანიზმი, როგორ მკვეთრად მიგვანიშნებს ზღურბლს, სადაც ისეთი უწონო და უნიკალური მეტაფიზიკური ბედისწერის მატარებელი რამ, როგორც ადამიანის სულია, მსჰვალავს მატერიას და ამით მასში სხვა სამყაროს ხსნის“.

ამგვარად, მეცნიერება, მარიტენის აზრით, ადასტურებს იმ „დიად იდეას“, რომლის თანახმადაც თომისტური ბუნების ფილოსოფია „სამყაროში ხედავს აღმასვლას ერთი ონტოლოგიური საფეხურიდან მეორეზე უფრო და უფრო რთული ერთიანობისა და ინდივიდუალობის, ამავე დროს, უფრო და უფრო რთული ერთიანობისა, ინდივიდუალობის მეტი შინაგანი სიმდიდრისა (interiority) და კომუნიკაბელობის მქონე ფერმებისაკენ — აღმასვლას იმისკენ, რაც აღარაა ნაწილი ამ ფართო სამყაროში, არამედ თვითონაა სტაბილური სამყარო, გახსნილი სხვებისათვის გონებისა და სიყვარულის წყალობით“. ეს რაღაცაა პიროვნება — თომას სიტყვით, „ყველაზე სრულყოფილი რამ მთელს ბუნებაში“. სამყაროს ამ იდეალური სურათის გაშიფრვისას ბუნების ფილოსოფია მასში სცნობს „უზარმაზარი ძალის სტიმულს, უპასუხოს... იმ სიტყვას (იგულისხმება: ქრისტე, ლოგოსი), რომელსაც იგი თვით არ იცნობს, მაგრამ მეტაფიზიკა იცნობს“³⁴.

მარიტენის „ბუნების ფილოსოფიის“ ამ ფინალურ ნაწილში კარგად ჩანს ავტორის მამოძრავებელი სტიმულები, მისი ბუნების ფილოსოფიური კონცეფციის საბოლოო მიზანიც და მისი მეცნიერული სიმკაცრის ზომა. ბუნების ფილოსოფიური (ონტოლოგიური) გააზრების საჭიროებიდან (მისი ამომწურავი შემეცნების შე-

³⁴ იქვე. გვ. 153—156.

უძლებლობიდან პოზიტიური მეცნიერების მიერ), რომელიც მარიტენისთვის მისი კონცეფციის წანამძღვარია, არ გამომდინარეობს მისი სხვა, არაზუსტმეცნიერული მეთოდით შესწავლის შესაძლებლობა, მით უმეტეს, მისი სწორედ იმ დიფუზურად მოხაზული „აღმავალი ანალიზის“ წესით შესწავლის შესაძლებლობა, რომელსაც მარიტენი გვთავაზობს. მარიტენის მიერ დამოწმებულ ცნებათა ნაწილი (ენტროპია, ცვლილება) ზუსტი მეცნიერებისეულია. სხვები ადამიანთან და, ზოგადად, სიცოცხლესთან არიან დაკავშირებულნი („სიცოცხლე“, „პიროვნება“) და თავის არააღწერად, ზუსტი მეცნიერებისათვის სრული ამომწურავობით მიუწვდომელ ხასიათს (თუ კი ასეთი ხასიათი მართლაც აქვთ) ამ გარემოების წყალობით იღებენ. ასე რომ „მატერიალური სამყაროს ონტოლოგიური საიდუმლო“ დაშლადია. იგი ორ ურთიერთსაწინააღმდეგო ელემენტად დანაწილებას ექვემდებარება: ზუსტი მეცნიერებისათვის მისაწვდომი, აღწერადი ნაწილი, რომელიც საკუთრივ ბუნებრივ კანონზომიერებებს ეხება და არააღრიცხვადი, ზუსტი მეცნიერების მიმართ მიღმური ნაწილი, რომელიც ამ სამყაროში მყოფსა და მისდამი დაპირისპირებულ ოდენობას—ადამიანს (და, ზოგადად, სიცოცხლეს) და სამყაროში მის ქმედებას ეხება.

8. თომას „ექსისტენციალიზმის“ კრიტიკისათვის

1. თომას ონტოლოგიის მეორე ძირითადი მომენტი, როგორც უკვე ითქვა, არის „ონტოლოგიური ხსვაობის“ ხაზის გავლება ანუ ყოფიერში არსებისა და არსებობის ურთიერთგარჩევა.

პოზიტიური მეცნიერების თვალსაზრისით თომას „ექსისტენციალური“ ონტოლოგიას ვერ მიენიჭება უპირატესობა იმასთან შედარებით, რასაც „ეესენციალური ონტოლოგია“ ეწოდება. გრძნობადი „ობიექტის“ არსებობა ჩვენ გვეძლევა მხოლოდ როგორც მისი ამა თუ იმ წესით ფუნქციონირება, მის მიერ თვისებების ქონა (უშუალოდ, ჩვენს გრძნობის ორგანოებზე მოქმედების გზით ან შუალობით, ჩვენს ხელსაწყოებზე მოქმედების გზით), თვისებების ქონას კი განსაზღვრავს სტრუქტურის ქონა, გარკვეული წესით ორგანიზებულობა, რასთანაც ანტიკური და სქოლასტიკური ფილოსოფიის ცნებათა არსენალიდან ყველაზე ახლოა „ფორმის“, „ესენციის“ ცნებები. „ყოფიერების“ (ყოფნის, არსებობის) იმ მეცნიერებამდელ ცნებაშიც, რომელიც პოპულარული ცნობიერების კუთვნილებაა (ყოფიერების ე. წ. „სპონტანურად ოპერატიულ“ ცნებაში. შრდ. ლენორგანი. ციტ. შრომა, გვ. 352 და მომდ.), ჩვეულებრივ ეს ნიშნ-

ნი იგულისხმება. მაგალითად, მე ვამბობ, რომ პეტრე „არის“ მხოლოდ მანამდე, სანამ იგი ცოცხალია, რომ ცხენი „არის“ — მხოლოდ მანამდე, სანამ იგი დარბის, ან, უკიდურეს შემთხვევაში, მანამდე, სანამ იგი მგლების ხროვის კუქებში აღმოჩნდებოდეს, რომ ჭიქა „არის“ — მხოლოდ მანამდე, სანამ იგი ნამსხვრევებად არ ქცეულა. ამას მე ვამბობ მიუხედავად იმისა, რომ ვიცი ნივთიერებათა წონის მარადისობის კანონი, მაშასადამე, ვიცი, რომ ის გრძნობადი მოცემულობა, ის მატერია, რომლისგანაც შედგენილია პეტრე, ცხენი და ჭიქა, განაგრძობს რაღაცნაირად მოცემულად ყოფნას მას შემდეგ, რაც „პეტრედ“ „ცხენად“ და „ჭიქად“ წოდებული სტრუქტურები დაიშალა. ეს ნიშანი — სტრუქტურთანობისა, გარკვეულობისა (ფიზიკური აზრით), თვისებების მქონებლობისა აუცილებლად იგულისხმება როგორც „არსებობის“ იმ ცნებაში, რომლითაც — ცნობიერად თუ გაუაზრებლად — ოპერირებს პოზიტიური მეცნიერება, ისე „არსებობის“ მეცნიერებამდელ ცნებაში მისი იმ გავებით, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ.

2. მაგრამ არსებობის მეცნიერებამდელი ცნების ამგვარი გაგება არაა ერთად ერთი შესაძლებელი. შესაძლებელია, მაგალითად, „არსებობაში“ ადამიანებმა იგულისხმონ „მატერიალურობა“ საერთოდ, სტრუქტურად ყოფნის გარეშე, და თქვან, რომ გატეხილი ჭიქაც „არსებობს“, ვინაიდან ის მინა, რომლისგანაც იგი შედგებოდა, ბუნებიდან არ გამქრალა. შესაძლოა, აგრეთვე, „არსებობა-არარსებობის“ კორელატიური მეცნიერებამდელი ცნებები იმ აზრით იხმარებოდნენ, რომ „არსებობის“ შემთხვევაში მოცემულია პირობები ჩემი რაღაცა, იმთავითვე მოცემული მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად (მაგ., ჩემ მიერ „საქმელად“ მოაზრებული რაღაცა „არის“), ხოლო „არარსებობის“ შემთხვევაში ჩემი მოთხოვნილება ძალაში რჩება, მაგრამ ვერ კმაყოფილდება (საქმელი „არ არის“). ამგვარად, „არსებობის“ მეცნიერებამდელი ცნების შესაძლო შინაარსები, ყოველ შემთხვევაში, ერთზე მეტია. მაშასადამე. ამ ცნებებს ონტოლოგიურ სტატუსზე მსჯელობისას აუცილებელია იმის განსაზღვრა, თუ რა შინაარსს ვდებთ მასში. თომას ამის ცდა არა აქვს. იგი თავის სპეკულაციაში „ყოფიერების“ განუსაზღვრავ, მაშასადამე, მეცნიერულად დაუხვეწავ, „სმონტანურ“ ცნებას იყენებს და ეს იწვევს ტერმინის შეცვლას მისი განხილვის მანძილზე. როცა იგი ამბობს, რომ „ფორმა იძლევა ყოფიერებას“ (forma dat esse. ლაპარაკია საგნებისადმი ყოფიერების მინიჭებაზე), აქ იგი არისტოტელური აზროვნების ჩარჩოში რჩება და „ყოფიერებაში“ ასე-ყოფნას, გარკვეულობას, სტრუქტურთანობას გულისხმობს. მაგრამ როცა იგი

ლაპარაკობს თვით არსების მიღმა მოსათავსებელ ყოფიერებაზე, რომელიც, ერთი მხრივ, თვით არსების საფუძველია და მეორე მხრივ უნდა მიემატოს ამ არსებას, რომ სუბსტანცია წარმოშვას, აქ აშკარაა, რომ „ყოფიერება“ სხვა აზრით უნდა იხმარებოდეს, თუმცა, კერძოდ, რა აზრით, ეს განსაზღვრული არ არის.

3. თომას ექსისტენციალიზმი (რა თქმა უნდა, ფილოსოფიური გავლენების გათვალისწინებით — კერძოდ, არაბული და ნეოპლატონური ფილოსოფიისა), არსებითად, სხვა არაფერია, თუ არ ცდა, რომ შექმნას ფილოსოფიური წანამძღვარი შეესაქმნის (ღმერთის მიერ ქვეყნის გაჩენის) აქტთან მისასვლელად. ანუ იმის ასახსნელად, რომ ღმერთმა სამყარო არ აფრის აგან შექმნა და არა უკვე მოცემული მატერია მოაწესრიგა. მაგრამ თომას ექსისტენციალური ონტოლოგია სიძნელეს აწყდება მაშინაც, როცა თომასთვის (ისე როგორც საერთოდ თეოლოგიისთვის) უმნიშვნელოვანესს შექმნის ცნებას მიადგება. პოპულარული ცნობიერებისთვის რალაცი „არსებობაში მოსვლის“ და „არსებობიდან გასვლის“, „არსებობაში მოყვანისა“ და „არსებობიდან გაყვანის“ ცნებებს საზრისი აქვს „არსებობის“ ცნების გარკვეული გაგების შემთხვევაში, კერძოდ, ამ შემთხვევაში, თუ „არსებობაში“ ასე-ყოფნას, სტრუქტურთანად ყოფნას, რალაც ფორმით ყოფნას ვგულისხმობთ. მაგ., მე შემიძლია რალაცა ფორმა მივანიჭო რალაცას (ვთქვათ, თიხას) და შევქმნა, არსებობაში მოვიყვანო ჭიქა, ისევე როგორც შემიძლია, პირიქით, გავტეხო ეს ჭიქა და ამგვარად არსებობიდან „გავიყვანო“. მაგრამ პოპულარულ ცნობიერებაში არ აქვს და ვერ ექნება საზრისი არსებულის არსებობაში მოყვანის ისეთ ცნებას, როცა „არსებობაში“ ფორმიანობა-უფორმობის დაპირისპირების მიღმა მდებარეობა, ოდენ მოცემულობა, წმინდა და სრული არარსებობისადმი კონტრადიქტორულად დაპირისპირებულობა იგულისხმება. სხვანაირად რომ ვთქვათ, პოპულარულ ცნობიერებაში არა აქვს საზრისი არაფრისაგან რალაციის შექმნის ცნებას. ამგვარი ცნებით ოპერირება ადამიანის გონების ფუნქციონირების ბუნებრივი წესის გადალახვას, მისდამი შეგნებულ დაპირისპირებას ნიშნავს. როცა ამ ცნებით ვოპერირობთ, ჩვენ უსათუოდ სასწაულებრიობის, ღრბუნებრივობას, მისტერიის ცნობიერება გვაქვს, რადგან ჩვენი ცდა არ შეიცავს მასალას, რომელიც შესაძლებელს გახდიდა ამგვარ ცნებას განზოგადების გზით. ამგვარად, „არაფრისაგან რალაციის შექმნის“ ცნება — თუ „ესენციალური ონტოლოგიის“ პოზიციაზე არ დავდევით — პოპულარული ცნობიერებისათვის ცარიელი, კონკრეტული შინაარსით შეუვსებელი ცნებაა. იმისათვის, რომ შესა-

ძლებელი გახდეს ამ გამოთქმის კონკრეტული შინაარსით შევსება, საჭიროა ამ პოპულარულ-ცნობიერებისეული ცნების დონეს გავცდეთ, საჭიროა „არაფრის“, „რალაცის“, „შექმნის“ ისეთ ერთაზროვან დეფინიციებზე შევთანხმდეთ, რომელიც ამ ცნებათა პოპულარულ-ცნობიერებისეულ მრავალმნიშვნელობას მოხსნის. ამის ცდა თომას არა აქვს. თავის მეტაფიზიკაში იგი „შექმნის“ მხოლოდ პოპულარულ-ცნობიერებისეული ცნებით ოპერირებს (ისევე როგორც „ყოფიერების“ პოპულარულ-ცნობიერებისეული ცნებით), ეს ცნება კი ესენციალურ ონტოლოგიას გულისხმობს და არა ექსისტენციალურს.

4. თანამედროვე სქოლასტიკაში არის ყოფიერების ცნების ზემოხსენებული დიფიზიურობის დაძლევის ცდები. ლენორგანი³⁵ ყოფიერება განისაზღვრება, როგორც „შემეცნების წმინდა სურვილის“ მიზანი³⁶. როგორც ასეთი, იგი უდრის ყოველივე შემეცნებულს პლუს ყოველივე შესამეცნებელს. ხოლო ვინაიდან ცოდნის ნამდვილი ზრდა მხოლოდ მსჯელობაშია შესაძლებელი (და არა ცნების მოაზრებაში), ამიტომ ყოფიერება შეიძლება განისაზღვროს როგორც ის, რაც შეიმეცნება ყველა კემმარტ მსჯელობათა ერთობლიობით. ყოფიერების ეს განსაზღვრება, ავტორის სიტყვით, მეორე რიგის განსაზღვრებაა, რადგანაც იგი დამოკიდებულია იმაზე, თუ რომელი იქნება ეს კემმარტი მსჯელობები — სხვა სიტყვებით, რომელი იქნება აზრიანი კითხვები და რა იქნება მათზე სწორი პასუხები. ამგვარი განსაზღვრება თავისუფლებას უტოვებს მატერიალისტს თქვას, რომ ყოფნა ნიშნავს მატერიალურად ყოფნას, ემპირისტს — რომ ჩათვალოს, რომ ყოფნა ნიშნავს ცდაში მოცემულობას, იდეალისტს — რომ ჩათვალოს, რომ ყოფნა ნიშნავს მოაზრებულად ყოფნას, და ა. შ. (გვ. 361).

ჩვენს შემეცნებით მოქმედებაში გაირჩევა — ავტორის ტერ-

³⁵ B. Lenorgan, *Insight, A Study of Human Understanding*. 1965. გვ. 348.

³⁶ ადელი შესამჩნევია, რომ აქ: ა) „ყოფიერება“ ყოველ ყოფიერთა ერთობლიობის აზრით გამოდის და არა ყოფიერთა უნივერსალური თვისების, მათთვის უნივერსალურად დამახასიათებელი „პროცესის“ აზრით, რასაც ხაზს უსვამენ ხოლმე, მაგალითად, იმით, რომ ჰაიდეგერის „დროსა და ყოფიერებას“ თარგმნიან ინგლისურად ზმნით (To be and time) და არა სახელზმნით (Being and time). ბ) „ყოფიერების“ ცნება განისაზღვრება არა შინაარსის მიხედვით, არამედ მოცულობის მიხედვით. გ) „ყოფიერების“ ლენორგანის მიერ აღნიშნული ფუნქცია — იყოს ჩვენი შემეცნებითი სწრაფვის ობიექტი — მისი მხოლოდ ერთ-ერთი ფუნქციაა და არა ერთადერთი.

მინოლოგიით რომ ვთქვათ — ინტელექტის (intelligence) დონე და რეფლექსიის დონე. პარკელზე ხორციელდება მოაზრება (thinking). ცნებათა შექმნა (მაგ., ცხენისა და კენტავრისა), მეორეზე ხდება მსჯელობათა გამოთქმა და კითხვებზე პასუხის გაცემა „პოს“ ან „არას“, „არის“-ის ან „არ არის“-ის სახით. რომელია ეს კითხვები? ეს ის კითხვებია, რომლებზე პასუხსაც წარმოადგენს მსჯელობა. მაგრამ საყურადღებოა, რომ ყოფიერების ანალიზამდელი, „სპონტანურად ოპერატიული“ ცნება უკვე მონაწილეობს და ივლელისხმება თვით კითხვის დასამაშვივე. იგი მსჯელობაზე უწინარესია. „რეფლექსია“ ანუ იმის შესახებ აზროვნება, არის თუ არა იქი ან იგრეკი სინამდვილეში. მათზე გამოთქმული მსჯელობით კი არ იწყება, არამედ კითხვითვე („არის თუ არა იქი“), რომლის პასუხიცაა სათანადო უარყოფითი ან დადებითი მსჯელობა. უფრო მეტიც: ყოფიერების „სპონტანური“ ცნება მონაწილეობს თვით მოაზრების ოპერაციაშიც, ვინაიდან ამ უკანასკნელსაც „მიზნობრივი“ (purposive) ხასიათი აქვს. ჩვენ ვიზარებთ რაღაცას იმისათვის, რომ „ჩვენი კონცეპტები სწორად დავიცვათ“. (to keep our concepts straight), რაც, თავის მიზრე, იმისათვის გვეკორდება, რომ შემდეგ შეგვეძლოს მსჯელობაში განაზღვრა იმისა, თუ ჩვენი აზრის რომელი ობიექტი არსებობს და რომელი — არა. თუმცა მე ვიზარებ ცხენსაც და კენტავრსაც, მაგრამ არის „რაღაცა ამაო, რაღაცა ზერელე, რაღაცა ფუჭი“ (გვ. 358) კენტავრის მოაზრებაში. ამგვარად, თუმცა მოაზრება თავისთავად განყენებულია არსებობა-არარსებობისაგან, ყოფიერება მაინც უწინარესია (ზემოთ დახასიათებული აზრით) მოაზრებაზე: ყოფიერების სპონტანური ცნება არის „შემეცნებითი პროცესის იმანენტუალი დინამიური ორიენტაცია“ (გვ. 354), რომელსაც შემეცნების წმინდა სურვილი წარმართავს. „ცნებაზე“ აქ ვლპარაკობთ იმდენად, რამდენადაც ეს სწრაფვა შემეცნებისაგან არ არის არც არაცნობიერი, არც მხოლოდ „ემპირიულად ცნობიერი“, როგორც მაგ., შიმშილი, არამედ იგი არის გონიერი და რაციონალური (გვ. 355).

ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს, რომ კითხვას, „არის თუ არა ყოფიერების ცნება რაღაც არსების (ესენციას) ცნება?“ უარყოფითად უნდა ეპასუხოს (გვ. 360). მართლაც, ცნებები წარმოიშობა იმის გაგებით, თუ რაა რაღაცა თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი (მოცემულ ობიექტში) და, ამდენად, ისინი წარმოადგენენ არსებებს (ესენციებს). რადგან ისინი უწინარესნი არიან რეფლექსიის მიერ დასმულ კითხვაზე — არსებობს თუ არა აქტუალურად

(ნამდვილად) ასეთი ესენცია? — ისინი განეყენებიან არსებობა-არარსებობას. „მაგრამ ყოფიერების ცნება არ წარმოადგება ყოფიერების გაგებისაგან“ (ასეთისაგან შორს ვართ. იგი მხოლოდ ჩვენი მიზანია), „იგი არ ემყარება იმის გაგებას, თუ რაა არსებითი, რაღაცა თვალსაზრისით, ყოფიერებაში. ამიტომ იგი (ყოფიერების ცნება) არაა რაღაც ესენციის ცნება, არაა ესენცია“. (გვ. 360). გარდა ამისა, ყოფიერების ცნება „არასრულია“ ინტელექტის დონეზე. იგი ჩვენს შემეცნებას ზბიძგებს კადეე წინ, რეფლექსიისეულ კითხვებისაკენ („არის“ თუ „არ არის?“) და, ამდენად, იგი არ განეყენება არსებობა-არარსებობას, ნამდვილობა-არანამდვილობას. მასადაამე, ესენციაც არ არის (იქვე). ამგვარად, ყოფიერება განსხვავებულია არსებისაგან. „ყოფიერების“ ზუსტი, განსაზღვრული (და არა ანალიზამდელი, „სპონტანურად ოპერაციული“) ცნების გამოყენების პირობებში მოხერხდა ამ ექსისტენციალური ონტოლოგიისთვის არსებითი თეზისის დასაბუთება.

ლენორგანის მოყვანილი პოზიცია აქ შემდეგ კრატეულ შენიშვნას ექვემდებარება: როგორც „სხვა“ კონცეპტები (ჩვენ მიერ ჩვეულებრივად ხმარებული ცნებები: წრისა, ცხენისა). ისე ყოფიერების სპონტანური ცნებაც — რომელი შესაძლო აზრითაც უნდა გავიგოთ იგი — ემყარება იმის გამოყოფას ობიექტთა სიმრავლიდან, რაც, რაღაცა თვალსაზრისით, არსებითია: იმის მიხედვით, როგორ დახვებწავთ (გავამკაცრებთ) ყოფიერების სპონტანურ ცნებას. ანუ როგორ ვაქცევთ მას (წინასწარი შეთანხმებით) მეცნიერულ ცნებად, შეიძლება მასში სხვადასხვა შინაარსი ვიგულისხმოთ. მაგალითად, შემდეგი: 1. ყოფიერება არის ის, რაც საერთოა ყველა გრძნობადად მოცემულ ან მოცემად ობიექტებში. 2. ყოფიერება არის ის, რაც საერთოა ყველა ცდისეულ ობიექტებში. 3. ყოფიერება არის ის, რაც საერთოა ყველა იმ მოაზრებულ და წინააღმდეგობის გარეშე მოაზრებად შინაარსებში, რომელნიც მოიაზრებიან მატერიის გარეშე ან მატერიითურთ. 4. ყოფიერებაა არის ის, რაც საერთოა ყველა გრძნობადად მოცემულ ან მოცემად ობიექტებში და ყველა იმ მოაზრებულ და წინააღმდეგობის გარეშე მოაზრებად შინაარსებში, რომელნიც მოიაზრებიან მატერიის გარეშე ან მატერიითურთ.

ასეთი განსაზღვრებები აკმაყოფილებს „ესენციისათვის“ ზემოთ წაყენებულ პირობას — რომ იგი იყოს პროდუქტი ისეთი რაიმეს გამოყოფისა ობიექტთა სიმრავლიდან, რაც რაღაც თვალსაზრისით არსებითია. თუ ესენცია არის მხოლოდ ობიექტის არსებითი (რაღაც თვალსაზრისით), გამოყოფილია მისგან სხვა ობიექტებთან

შედარების გზით, მაშინ ყოფიერებასა და სხვა ესენციებს შორის პრინციპული განსხვავებულობა ვეღარ საბუთდება.

მეორე მხრივ, ყოფიერების სპონტანური ცნება აკმაყოფილებს საერთოდ ცნებისადმი წასაყენებელ სხვა პირობასაც: იგი მიიღწევა რაღაცის გამორიცხვის, მის მოცულობაში რაღაცის არშეტანის გზით, ცნება გულისხმობს ისეთ რაღაცას, რაც იგი არ არის („არის“ აქ კოპულაა). თქმული ძალაში რჩება „ყოფიერების“ სპონტანური ცნების სხვადასხვა შესაძლო აზრით ხმარების შემთხვევაშიც (და, ალბათ, მისი ყველა შესაძლო აზრით ხმარების შემთხვევაშიც). მაგალითად:

ა. თუ მე „ყოფიერებაში“ ვგულისხმობ სტრუქტურის ქონას (იხ. ზემოთ), მაშინ მისი კორელატიური და მისი გამომრიცხველი ცნება: „არ-ყოფიერებისა“ იქნება ამგვარი სტრუქტურის არქონა. მაგ, ქიქის ყოფნას უპირისპირდება მისი ნამსხვრევების სახით მოცემულობა, მისი „არყოფნა“.

ბ. თუ მე ყოფიერება მესმის ჩემი მოთხოვნების დაკმაყოფილების შესაძლებლობასთან მიმართებით — მაგ., „საკვები არის“ იმას ნიშნავს, რომ მე შემიძლია ჩემი მოთხოვნილება დავიკმაყოფილო, მისი. კორელატიური, მისით გამორიცხული ვითარება იქნება „საკვები არ არისო“ (არ მომიპოვებია, გამომელია...), მე არ შემიძლია ჩემი შიშშილი დავიკმაყოფილო. იგივე შეიძლება ითქვას ნეგატიური მოთხოვნილების (ვთქვათ, შიშის) მიხედვით ყოფიერების განსაზღვრებაზეც: „ტყეში მგლები არის“ (მე რაღაც მემუქრება) გამორიცხავს თავის კორელატიურ ვითარებას — „ტყეში მგლები არ არის“ (მე შემიძლია თამამად ვიარო).

გ. თუ „ყოფიერება“ გაგებულია როგორც ჩემი შეგრძნების ორგანოებისათვის მოცემულობა ან მოცემადობა, ე. ი. არის ის, რასაც ვხედავ, ან რაც ჰორიზონტის იქითაა, მაგრამ ცდით ვიცი, რომ მისი მიღწევა შეიძლება, მაშინ ამგვარი ყოფიერების კორელატიური ცნება, მისი მტკიცებით გამორიცხული ვითარება იქნება ჩემი შეგრძნების ორგანოებისთვის არმოცემულობა და პრინციპული მიუღწევადობა, (მაგ., ვერც ვხედავ მდინარეს ჰორიზონტს იქით და ვიცი, რომ ვერც დავინახავ, როცა ჰორიზონტს იქით გადავალ).

„ყოფიერების“ სპონტანური ცნების სხვადასხვაგვარი გაგებისა და განსაზღვრების შესაძლებლობანი — მისი შინაარსის ზემოხსენებული დიფუზურობის გამო — მრავალია. ყოველთვის (ამ სპონტანური ცნების ყოველი განსაზღვრის შემთხვევაში) ჩვენ გვრჩება ხელთ რაღაც მისი კორელატიური შინაარსი, რომელსაც „არყოფიერების“ ცნებით აღვნიშნავთ და რომლისაგან გამიჯნასაც წარმოად-

გენს „ყოფიერების“ ცნებით აღნიშნული ვითარება. ზოგადად რომ ვთქვათ, „ყოფიერება“, რა აზრითაც უნდა გავიგოთ იგი (სპონტანური ცნების მოხმარების პირობებში), გულისხმობს ყოველთვის თავის კორელატად არყოფიერებას, არარსებობას, იგი ამ უკანასკნელისაგან გამოყოფას, მის გამორიცხვას გამოხატავს. ხოლო თუ ყოფიერების ამ სპონტანურ ცნებას მკაცრად განსაზღვრებული ცნებით შევცვლით, მაგ., ისეთით, როგორც ზემოთ გამოვიყენეთ, მაშინ ასეთ ცნებას კვლავ ექნება თავისი კორელატიური ცნება — „არყოფიერება“, რომლის ნიშნები იქნება გრძობადად არმოცემადობა და წინააღმდეგობის გარეშე მოუაზრებადობა.

ყოველივე თქმული იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ შეგვიძლია ცდიდან განზოგადების გზით მივიღეთ „ყოფიერების“ ცნებამდე — როგორც ანალიზამდე, „სპონტანურ“ ცნებამდე, ისე, მისი მრავალმნიშვნელოვნების შემოზღუდვის გზით. მკაცრად დეფინირებულ ცნებამდე. ზოგადად რომ ითქვას, ცდის ობიექტთა (ან: ცდისა და აზრის ობიექტთა) ყველა გარკვეულობების თანდათან მშორებით ჩვენ მივდივართ უკანასკნელ გარკვეულობამდე — ყოფიერებამდე, რომლის იქით მხოლოდ ერთადერთი გამოსარიცხი — არყოფიერება რჩება. ყოფიერება და არყოფიერება აქ წარმოგვიდგება როგორც ზღვრული ცნებები, რომლებსაცენაც გარკვეულობათა კლების ეს პროცესი მიისწრაფის. ამგვარად, ყოფიერებასა და „ესენციებს“ შორის პრინციპული სხვაობა აღარ საბუთდება. ყოფიერება სხვა არაფერია, თუ არ უკანასკნელი გარკვეულობა გარკვეულობათა რიგში, უკანასკნელი ესენცია ესენციათა რიგში.

აქ შესაძლოა ასეთი შეპასუხება: ყოფიერების ცნების ეს განსაზღვრება, რომელიც ზემოთ იყო ნაცადი, მისი მოცულობის შემოსაზღვრას ნიშნავდა და არა მისი შინაარსისას. ამ უკანასკნელის განსაზღვრება შეუძლებელია, ვინაიდან ცნების შინაარსის განსაზღვრება გულისხმობს გვარისა და სპეციფიკური განმასხვავებელი ნიშნის მითითებას, ყოფიერებას კი გვარი არა აქვს. მაგრამ ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ყოფიერების ცნება ჩვენს ცნობიერებაში არსებობს (სპონტანური ცნების სახით) და შეიძლება არსებობდეს (ამ ცნების დახვეწის შედეგად შეთანხმებით მიღებული ცნების სახით) როგორც მოცულობის მიხედვით განსაზღვრული და არა იმას, რომ ასეთი ცნება ჩვენ არ გვაქვს ან რომ იგი ცდიდან განზოგადებით ვერ მიიღება.

5. აქ მარიტენისთვის თომას „ექსისტენციალიზმი“ როგორც იგი თვითონ უწოდებს³⁷, მისი მეტაფიზიკის საფუძველია. ყველაზე

³⁷ J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, გვ. 9, 10 და სხვა.

დიდი შეცდომა ყოფიერების ფილოსოფიის გაგებაში ისაა, რომ ეს ფილოსოფია წარმოვიდგინოთ როგორც „არსებათა (essences) ფილოსოფია ანუ არსებათა დიალექტიკა“ — როგორც ისეთი რამ, რასაც შეიძლება „ხატთა (images) წიგნის ფურცლვა“ უწოდოს, იმის მაგიერ, რომ იგი წარმოვიდგინოთ როგორც „არსებობისა და ექსისტენციალური რეალიზმის ფილოსოფია“³⁸. მაგრამ ვინაიდან მარტენის თომისტური ექსისტენციალიზმი თავის მთავარ მოწინააღმდეგე, პოზიტივიზმის შემდეგ, ჰაიდეგერისა და სარტრის „აპოკრიფულ“, როგორც იგი უწოდებს, ექსისტენციალიზმს გულისხმობს, იგი საგანგებოდ ცდილობს დაასაბუთოს არსებობისა და არსების ანუ ესენციის გაუთიშობა. ნამდვილი ექსისტენციალიზმი ისაა, რომელიც „ამტყიცებს არსებობის პირველადობას, მაგრამ ისე, როგორც არსებათა ანუ ბუნებათა მაგულისხმებელისა და შემნახველისას და როგორც ინტელექტისა და ინტელიგიბილობის უმადლესი ძლევამოსილების ცხადმყოფელისას“. „აპოკრიფული“, უკანონო ექსისტენციალიზმი კი ისაა, რომელიც „ამტყიცებს არსებობის პირველადობას, როგორც არსებათა ანუ ბუნებათა დამანგრეველისა და გამაუქმებლისას და როგორც ინტელექტისა და ინტელიგიბალობის უდიდესი მარცხის ცხადყოფისას“. „გააუქმეთ ესენცია ანუ ის. რაც დააფუძნებს (pose) esse-ს (ყოფიერებას) და თქვენ ამასთან ერთად გააუქმებთ არსებობასაც ანუ esse-ს, ეს ორი ცნება კორელატიურია და გაუყოფელია“³⁹. ეს არ ეწინააღმდეგება ლოგიკურად თომას მთავარ ონტოლოგიურ თეზისს (არსებისა და არსებობის განსხვავებულობის შესახებ), რამდენადაც თომაც ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ესენცია (რაობა) თავის საფუძვლად ისევ ყოფიერებას (esse) გულისხმობს, ხოლო ყოფიერება საგანს ეძლევა მხოლოდ რაღაცა ესენციის (რაღაცა რაობის) გზით.

ესენციის⁴⁰ უგულვებელყოფა ყოფიერების ფილოსოფიური განხილვისას — იმის მცდარი რწმენა, რომ შეიძლება მოვიპოროთ ან ვთქვათ „არის“, მაგრამ არ მოვიპოროთ და არა ვთქვათ, რა არის — თეოლოგიის პლანში დეკარტეს ცოდვაა, ხოლო ანთროპოლოგიის პლანში — ჰაიდეგერისა და სარტრის. დეკარტე თუმცა კი ლაპარაკობდა ღვთის არსების (essence) შესახებ, მაგრამ იმდენად შეუღწევადი გახდა იგი, იმდენად დაცალა იგი ყველა იმ მახასია-

³⁸ J. Maritain, დასახ. ნაშრომში გვ. 11.

³⁹ იქვე, გვ. 13.

⁴⁰ „ინტელიგიბილური ბუნება ანუ ესენცია“, იქვე, გვ. 15.

თებლებისაგან, რაც მას ქრისტიანული რელიგიისაგან მიეწერება (სიბრძნე, სახიერება და სხვ.), რომ ფაქტიურად გააუქმა იგი, წმინდა ნებასა და წმინდა თავისუფლებაზე დაიყვანა, რომლის ძალითაც მას შეეძლო — და სრულებით არ ჩანს, თუ ეს რატომ არ გააკეთა, — რომ მთები შეექმნა ბარის გარეშე, წრე შეექმნა ოთხკუთხედი და ა. შ. ათეისტური ექსისტენციალიზმის აღებტებმა (ჰაიდეგერი, სარტრი) ანალოგიური ოპერაცია ჩაატარეს ადამიანის არსებაზე. მათ, უარყვეს და უგულვებელყვეს რა ადამიანის ინტელიგენციური ბუნება ანუ არსება (ადამიანობა, ადამიანის ინტელიგენციური ზოგადი, რეალისტურად გაგებულნი), ეს ადამიანი გატყორცნეს ირაციონალურ სამყაროში და მას თავის თავის შექმნა დააკისრეს ისე, რომ განყენებული და შინაარსს მოკლებული არჩევანის თავისუფლების გარდა სხვა სახელმძღვანელო ძაფი და ამ არჩევანის რაიმე მოტივი არ მისცეს⁴¹.

არსებობისა და არსების გაუთიშაობის საბუთი მარტივისთვის გნოსეოლოგიური ხასიათისაა: გონების პირველ ოპერაციაშივე ანუ „მარტივ აღქმაში“ (simple apprehension) ჩვენ გვეძლევა არა მარტო რაობა საგნისა (essence), არამედ მისი არსებობაც, „ყოფიერების აქტი“, რომლის ძალითაც იგი არის. ჩვენ გვეძლევა ყოფიერის და ამგვარად, იმის თქმა, რომ „რაც არსებობს“ ყოფიერის რაცადაც გაგებასაც გულისხმობს წინასწარ და ყოფიერებისასაც. ხოლო მსჯელობაში, რომელიც გონების მაღალი ოპერაციაა, ჩვენ ვაერთებთ არსებობას იმასთან, რაც არსებობს, — ამ ესენციასთან, რომლის გარეშეც ეს შეერთება ლოგიკურად წარმოუდგენელია.

6. ყოფიერების განსაკუთრებულ შემთხვევას წარმოადგენს ჩემი ყოფიერება. პრობლემის გნოსეოლოგიური ასპექტის სიძნელე ცნობილია: იგი იმაში მდგომარეობს, რომ მსჯელობას „მი ვარ“ (მაგ., „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარ“) ვერ გამოვთქვამ, ვითარაც პირველ ცხად მოცემულობას მანამდე, სანამ არ ვიცი, რას ნიშნავს ეს „ვარ“-ყოფიერება (ამგვარ პრობლემებს, რომლებიც თავის „საკუთარ წინამძღვრებს მოიცავენ“, თანამედროვე ქრისტიანი ექსისტენციალისტი გაბრიელ მარსელი „მისტერიებს“ უწოდებს). ამ პრობლემის დაძლევის ერთი შესაძლო გზა იმაში უნდა ვეძიოთ, რომ ყოველი ცნების შემუშავების მექანიზმი — მათ შორის „ყოფიერების“ სპონტანური ცნებისაც — ერთგვარ „მოსინჯვამ“, მისი შინაარსისა და მოცულობის თანდათან, ერთიმეორესთან კავშირში. დადგენაში მდგომარეობს (იხ. ზემოთ მსჯელობა უნივერსალ-

⁴¹ „პროექტის“ ცნება მხოლოდ არსების ანუ რაობის (quiddite) ცნების ორპროვანი შემცველია — ციტ. შრომა, გვ. 18.

ლიების შესახებ). „ყოფიერების“ ეს ანალიზამდელი ცნება, რომელსაც მე „კოგიტოს“ ფორმულაში ვხმარობ, მე ამ პირველი რეფლექსიის მომენტში კი არ მექმნება, არამედ წინასწარ მოცემული მაქვს, როგორც გარესამყაროს „საგანთა“ შიგნით დანახული და მათგან გამოყოფილი ზოგადი. რაც შეეხება ჩემი ყოფიერების ონტოლოგიურ ასპექტს, აქ შეიძლება ორი თვალსაზრისი გაირჩეს: ა) ჩემი ყოფიერება სხვისთვის, სხვის ფეხში. აქ ჩემი არსებობა, ჩემი როგორც საგნის არსებობა არ განსხვავდება სხვა საგანთა არსებობისაგან (ჭიქის, ცხენის). და ბ) ჩემი ყოფიერება ჩემთვის, ჩემ ფეხში. ამ მეორე თვალსაზრისით მიდგომისას ყოფიერების პრობლემას უჩნდება ახალი, განცდისეული ასპექტი. რომელიც უკმარისს ხდის ჩემი ყოფიერების კითხვაზე პასუხის გაცემას მხოლოდ იმ ფორმულირებებით, რომლითაც პასუხს ვცემთ ზოგადად „საგანთა“ ყოფიერების შესახებ კითხვებს (მაგ., რომ ჩემი ყოფიერებაა ჩემი სტრუქტურად ყოფნა. რომ ესაა უზოგადესი. რაც არის ჩემში და ყოველივე სხვაში და ა. შ.) და რომელიც (ეს ასპექტი), თავის მხრივ, გზას ხსნის ახალი ონტოლოგიის აგებისკენ მაგ., ჰაიდეგერთან.

თომა ჩემი ყოფიერების პრობლემის ამ ასპექტს არ იცნობს და ლოგიკურად შეუძლებელიცაა, რომ იცნობდეს. ათეისტური ექსისტენციალიზმისაგან განსხვავებით, რომლის ზოგადი ორიენტაცია ყოფიერების კითხვის დასმაში შეიძლება დახასიათდეს როგორც ანთროპოცენტრისტული, როგორც ისტორიულად პირველი დასმა ამ კითხვისა კონკრეტული ყოფიერის („ჩემი“) თვალსაზრისიდან ამოსვლით, თომას ფილოსოფია აზროვნების „თეოცენტრისტული“ ორიენტაციის მკაფიო ნიმუშია. მისთვის ადამიანის ყოფიერება მართლაც იერარქიულ სამყაროში იერარქიულად დანაწილებული ყოფიერების ერთ-ერთი კერძო შემთხვევაა და მეტი არაფერი. რაც შეეხება ადამიანის უფრო ღრმა შინაგან მოთხოვნილებებს, რომელიც საკითხის ამგვარ დასმას შესაძლოა წინააღმდეგეს და რომელიც, ამგვარად, იწვევს ჩემი ყოფიერების კითხვის სპეციფიკურობას ზოგადად ყოფიერების კითხვის შიგნით (ე. წ. „რელიგიურ განზომილებას ადამიანში“), მის დასაკმაყოფილებლად თომას. მისი აზრით, სხვა საშუალებები აქვს.

7. თომას ონტოლოგიის ამ თავისებური ხარვეზის ამოვსების ცდა მოცემულია ჟაკ მარიტენის ფილოსოფიაში. თუმცა მარიტენის მოძღვრება არსის შესახებ, ვითარცა „ექსისტენციალური“ ონტოლოგია, ემყარება თომა აქვინელისას, აქ მაინც შეტანილია არსებითი ცვლილებები, რომელიც ერთის მხრივ მარიტენის მას-

წავლებლის ბერგსონის გავლენას მიეწერება, მეორე მხრივ თანამედროვე სამყაროს მოთხოვნილებას, რომელმაც ფილოსოფიისაგან — კერძოდ, მეტაფიზიკურ სისტემისაგან აღამიანის პიროვნული ინტერესებისა და პიროვნული საწყისებისადმი ყურადღების გამახვილება მოითხოვა. პირველი იმაში გამოიხატა, რომ, თუ თომა აქვინელთან არსის (esse) გამოცალკეება მხოლოდ საგანთა (გრძნობადი და ზეგრძნობადი სუბსტანციების) ონტოლოგიური სტრუქტურის ანალიზით, მათში ყოფიერებისა და არსების ურთიერთგადიფერენცირების გზით ხდება და სამყაროს შემოქმედის ცნებასთან მისვლას ემსახურება, მარიტენმა „ყოფიერების“ გამოსაცალკეებლად რაციონალური დისკურსიული ანალიზის გზის გარდა ინტუიციის გზა გამოიყენა. პიროვნებისადმი ყურადღება კი იმაში გამოიხატა, რომ მარიტენმა — უთუოდ, ჰაიდელგერის გავლენით — ეს ინტუიცია ორად გაჰყო და საგნებში მოცემული ყოფიერების ინტუიციის გვერდზე ჩემში მოცემული ყოფიერების — ჩემი ყოფიერების ინტუიცია მოათავსა. როგორც უკვე ითქვა ზემოთ, ყოფიერების ინტუიციაში პირველი, გრძნობადი აღქმა და მასში ჩადებული „ბრმა ექსისტენციალური პერცეპცია“⁴² თავის როლს თამაშობს. მაგრამ საბოლოოდ ჩვენი გონება მიდის იმის „დანახვამდე“, რომ „არსებობა არაა უბრალოდ ემპირიული ფაქტი, არამედ პირველადი მოცემულობა თვით გონებისათვის..., მოკლედ, ინტელიგიბილობის პირველი და ზეინტელიგიბილური წყარო“⁴³. ამგვარი ინტუიცია შეიძლება მშვიდი, ნათელი და უბიწო ზორცთა შინა დამკვიდრებული გონების ნიჭი იყოს, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა თომასთან. შეიძლება მისი საბაბი იყოს „ბალახის ღერისა ან ქარის წისქვილის დანახვა, ან ჩემი არსებობის უეცარი პერცეპცია“⁴⁴ (სხვაგან მარიტენი იმოწმებს ამგვარი ინტუიციის აღწერას თავისი „მეტად ახლობელი მეგობრის“ — როგორც ფიქრობენ მეუღლის პირიდან, სადაც ლაპარაკია „ჩემი არსებობის რეალობის შიშის მომგვრელსა და მრავალგზის გამეორებულ განცდაზე“). ასეთ საბაბად შეიძლება გახდეს „ის ულმობელობა, რომლითაც ჩემგან დამოუკიდებელ საგანთა არსებობა უცებ მახვევს თავზე თავის თავს, და მით ჩემს საკუთარ არსებობას (être) სიმარტოვესა და დაუცველობაში სდენის“⁴⁵, ან ჩემ თავში ხანიერების განცდა, ან ძრწოლისა (angoisse), ან გარკვეულ მორალურ რეალობათა ცნობიერება“⁴⁶.

⁴² Court traité. გვ. 40.

⁴³ იქვე.

⁴⁴ იქვე.

⁴⁵ იქვე.

⁴⁶ იქვე.

მარიტენის მოყვანილი კონცეფციის კრიტიკა შესაძლოა ორი მიმართულებით.

ა) არსის ანუ ყოფიერების „ინტუიცია“ ადამიანთა მიერ ფაქტია. როგორც ეს სამართლმცოდნეობაშია, ისე პირველ ყოვლისა ფსიქოლოგიური ფაქტია. მაგრამ იმისათვის, რომ ამ ფაქტიდან ონტოლოგიური ხასიათის დასკვნის მოხდენა შეგვეძლოს, წინასწარ უნდა ამოვწუროთ მისდამი ემპირიულ-მეცნიერული მიდგომის შესაძლებლობები. ამ თვალსაზრისით კი, უთუოდ, უნდა რაც შეიძლება წმინდად გავარჩიოთ მარიტენის მიერ დამოწმებული „ყოფიერების ინტუიციის“ ორი სახე — „საგანთა“ ყოფიერებისა და ჩემი ყოფიერებისა.

საგანთა ყოფიერების „ინტუიცია“ ანალიზს ექვემდებარება. ნემოთ უკვე ითქვა, რომ ონტოლოგიური „არის“. რომელსაც ჩვენ გამოვთქვამთ ამ ინტუიციის შედეგად, („საგნები არის“, „რაღაც არის“) შეიძლება აიხსნას როგორც ცდის განზოგადება, რომელსაც ჩვენ ვიღებთ ჩვენი ინდივიდუალური ჩამოყალიბების პროცესში (ონტოგენეზში) და ადამიანთა გვარის ჩამოყალიბების პროცესში (ფილოგენეზში). ამ უკანასკნელის შედეგები ინდივიდს უკვე არსებული ენის სახით გადაეცემა (ცნებები „არის“, „არ არის“ ჩვენ შუა სახით გვსვდება. როცა ენის სწავლას ვიწყებთ). მე ვიცი, რომ რაღაცა შეიძლება „არსებობდეს“ (ჩემთვის მოცემული იყოს, ფუნქციონირებდეს და სხვ.) და შეიძლება არ არსებობდეს. აქედან — არსებობისა და არარსებობის კორელატიური ინტუიციური წარმოდგენები. ვარდა ამისა, მე ვიცი, რომ შეიძლება რაღაცა „არსებობდეს“ ისე, რომ მე არ აღვიქვამდე (როგორც პიანეს ცდებმა დაამტკიცა. იგივეობის კატეგორია ბავშვს გარკვეულ ასაკში უჩნდება. მანამდე იგი ვერ ხვდება, რომ საგანი, რომელსაც რაღაც გადაათარეს და ისე მოხსენეს, იგივე საგანია, რომ საგანი არის მაშინაც, როცა დაფარულია). საბოლოოდ მე მივიღივარ ჩემგან დამოუკიდებელი ანუ „ობიექტური“ ყოფიერების წარმოდგენამდე, რომელიც ყოველივეს თანაბრად მოუღის და ყოველი სხვა განსაზღვრულობის გარეშე დგას. მხოლოდ აქ, ამ საყოველთაო და განსაზღვრულობას მოკლებული ყოფიერების გაცნობიერების შემთხვევაში — სწორედ მისი საყოველთაობის გამო — შეიძლება გამიჩნდეს მე წარმოდგენა ყოფიერებაზე ისე, რომ მას არ ახლდეს წარმოდგენა იმისა, თუ რა არსებობს, ე. ი. აქ მიჩნდება მხოლოდ ყოფიერების წარმოდგენა წმინდა სახით, აქ ვახლენ ყოფიერების ინტუიციას ყოფიერის გულისხმობისაგან განყენებით, ექსისტენციის ინტუიციას ესენციის გულისხმობისაგან განყენებით. მაგრამ ყოფიერების განყენების

ყველა წინა ეტაპზე, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ, ყოფიერება გვეძლევა მხოლოდ ყოფიერთან, უფრო ზუსტად, მის „ესენციასთან“ ერთად, იგი გვეძლევა როგორც ობიექტის სტრუქტურა, რომელიც მის ჩაღაცნაირ გარკვეულობას ქმნის. გარესინამდვილისა და ჩვენი მოთხოვნილების შეხვედრის საფუძველზე ჩვენ ამ სინამდვილეს „საგნებად“. ობიექტებად ვყოფთ. მაგრამ საგნის არსებობა ჩვენ გვეძლევა მხოლოდ როგორც მისი გარკვეულობა, როგორც ჩვენზე და ჩვენს ხელსაწყოებზე ზემოქმედების უნარი, რომელიც მისი სტრუქტურიდან გამომდინარეობს და ამიტომ არის, რომ პოზიტიურ-მეცნიერული მიდგომის თანახმად არსებობისა და არსების, ექსისტენციისა და ესენციის გარჩევას საგნებში საფუძველი არა აქვს. მაგრამ ეს პოზიტიურ-მეცნიერული მიდგომა საგნებში ჩვენს მიერ ყოფიერების „ინტუიციის“ შემთხვევაში (ე. ი. საგანთა ყოფიერების ინტუიციისას) ამ ფსიქოლოგიურ ფაქტს ამომწურავად ხსნის. ამ ფაქტის მეტაფიზიკური ახსნა — მისი გაგება როგორც ყოფიერებისა და არსების ნამდვილად არსებული სხვაობის სანდო წვდომისა — ხსენებულ ემპირიოლოგიურ ახსნას კი არ აგრძელებს (ამ ახსნისათვის მიუწვდომელ სფეროში), არამედ ცვლის მას. მას პარალელურად მოჰყვება.

როგორც უკვე ითქვა, მარიტენს აქვს ერთგვარი ცდა ესენციის (რაობის, *quidditas*) ზემოხსენებული მიუცილობელი როლი ჩვენს შემეცნებაში ყოფიერების ტერმინებში ახსნას. იგი წერს: „ყველაფერი, რაც ასხვავებს ადამიანებს ლოკოინისაგან და პირიქით, ყოფიერების საქმეა. თუ არსებობს ელექტრონი, ესაა სასრული ყოფიერი, სხეულებრივი და დალუპვადი, დროს დაქვემდებარებული... თუ არსებობენ ანგელოზები, ანგელოზი სასრული ყოფიერია. უსხეულო და დროზე მალლა მდგომი. ის, რაც ყველა ამ ყოფიერებს ყოფს ერთიმეორისაგან, არის ერთი და იგივე ყოფიერება, რომელსაც ყოველ მათგანში ვპოულობთ სხვადასხვა გვარად“⁴⁷. ანგვარად, მარიტენს რაობის (*quidditas: essentia*) განახვავება სხვადასხვა ობიექტებს შორის მიჰყავს ყოფიერების გვარობის, როგორობის განსხვავებასთან. მაგრამ აქ „ყოფიერება“, როგორც უზოგადესი და დაუყვანელი ნიშანი ყოველივესი, უკვე იკარგება, თუ მის სხვადასხვა „რაგვარობას“ მას არ მოვწყვეტთ, თუ არ ვიტყვი. რომ „სხვადასხვაგვარად არსებობის“ ცნების შინაარსი მხოლოდ სხვადასხვარამის არსებობას უდრის. ანალოგიის ცნება, რომელსაც მარიტენი, ისევე როგორც თომა აქვინელი, ხშირად მიჰმართავს ხოლმე სხვადა-

⁴⁷ Degrees of Knowledge, ტრ. ch. Fecher-ით. The Philosophy of J. Maritain, 1953, გვ. 143.

სხვაგვარი „ყოფიერების“ დასახასიათებლად (ღმერთი სხვა აზრით არის, ვიდრე ქვა. სიტყვა „არის“ აქ ანალოგიურად იხმარება), ზე-ზოთქმულში არსებითად არაფერს ცვლის: ყოფიერებე „სხვადასხვა აზრით“ აღარ არის ის უზოგადესი ნიშანი, რომელიც ყოველივეს საერთო აქვს. თუ ჩვენ მოცემული ობიექტის ყოფიერებას ვიაზრებთ, როგორც ყოფიერებას ამ, მოცემული აზრით, მაშინ ჩვენ ვიაზრებთ იმასაც, რა არსებობს — კერძოდ, ის არსებობს, რასაც „არსებობა“ მხოლოდ ამ, მოცემული აზრით შეუძლია.

ბ) ყოფიერების ინტუაციის მეორე სახე — ჩემი ყოფიერების ინტუიცია — აგრეთვე ბუნებისმეცნიერებისეულ (ფსიქოლოგიურ) ანალიზს ექვემდებარება, თუმცა მხოლოდ გარკვეულ ფარგლებში. ერთი მხრივ, ჩემი არსებობის ინტუიცია — რამდენადაც ეს გონების აქტიურია. მძაფრი პროცესია და არა ბიოლოგიური შევრძნება — თავის წანამძღვრად გულისხმობს „მე-ს“ ცნობიერებას გამოკვეთილობის ამათუიმ ხარისხით, საკუთარი პიროვნების მთლიანობის ცნობიერებას, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ „ყოფიერებასთან“ ერთად, უფრო მეტიც — მასზე აღრე მე მეძლევა ყოფიერის — ამ შემთხვევაში, ჩემი პიროვნების, ჩემი „მე-ს“, ასეთი და ასეთი გარკვეულობის მქონე ადამიანური ინდივიდის (ჩემი თავის) ცნობიერება ან ბუნდოვანი განცდა მაინც. არ არის გამორიცხული, რომ ამ „მე-ს“ მოსპობის წინაშე შიშის ფენომენში, რომელსაც ზოგი მეტაფიზიკური კონცეფცია თავის წანამძღვრად იყენებს (მაგ. ჰაიდეგერი), როგორც მისი ფსიქოლოგიური მექანიზმის ერთერთი შემადგენელი ელემენტი, სიკვდილის ბიოლოგიური შიშის გარდა მონაწილეობდეს ამ პიროვნების, ასეთი პიროვნების, ამ გარკვეულობათა მქონე ყოფიერის (ჩემი თავის) აღარყოფიერების შიში. რომელიც (ეს ყოფიერი) მე მიყვარს, ვითარცა ჩემი გემოვნების შესაბამი, ჩემი ახლობელი და ჩემი მიღწევა. თუ ასეა, მაშინ ყოფიერების ინტუიცია ამავე დროს ყოფიერის — ჩემი თავის — ინტუიციასაც ნიშნავს, აქ რაობის (ჩემი რაობისა) და ყოფიერების ინტუიცია ერთია, ერთადაა მოცემული.

მეორე მხრივ, ჩემ მიერ ჩემი ყოფიერების ინტუიციის ფენომენში შესაქლოა ვიგულისხმოთ საკუთარი თავის ცნობიერება (ან განცდა) არა მხოლოდ თავისთავად, არა მხოლოდ საკუთარი ბიოლოგიური, გონიერი, ემოციური სოციალური და სხვ. არსების (ესენციის) სახით, ასე ვთქვათ, ინტრავერტულად (შიგნითკენ მიმართულად), არამედ ექსტრავერტულადაც (გარეთკენ მიმართულად), როგორც გარესამყაროს აღმქმელისა, შემმეცნებლისა, მეტაფორულად რომ ვთქვათ — მფლობლისა, რომელიც ისეთ ცენტრს ვქმნია,

რომლის გარშემოც გარესამყარო თავსდება. ასეთ შემთხვევაში ჩემი ყოფიერების განცდა მხოლოდ ჩემი ბიოლოგიური, გონიერი, ემოციური, სოციალური „მეობის“ განცდა კი აღარაა, არამედ აგრეთვე ამ „მე-ს“ კუთვნილების — მთელი გარესამყაროს განცდა და ამ „მე-ს“ მოსპობის წინაშე შიშით შესაძლებელია გაიშიფროს როგორც შიში ამ გარესამყაროს დაკარგვისა, რომელიც ჩემი „მე“-ს მოსპობასთან ერთად მთლიანად და უნაშთოდ ისპობა (ჩემთვის). ჩემ სიკვდილთან ერთად. ამგვარად, მე კი არ ვთავდები მხოლოდ (სამყაროსათვის), არამედ თავდება მთელი სამყარო (ჩემთვის). ჩემი ყოფიერების ინტუიციის ფსიქოლოგიური მექანიზმის ამგვარად წარმოდგენის შემთხვევაშიც „ყოფიერების“ განცდიდან ვერ გამოვთიშავთ „ესენცის“ (რაობის) განცდას. ამჯერად ეს „რაობა“ იქნება გარესამყაროს რაობა და არა ჩემი. ჩემს ყოფიერებასთან პარალელურად და, შესაძლოა, მასზე წინ მე ინტუიციას ვახდენ ამა და ამ გარკვეულობათა მქონე, ამა და ამ ღირებულებათა შემსწველი, ე. ი. ამა და ამ რაობის მატარებელი სამყაროსას, რომლისთვისაც ჩემი ბიოლოგიური, გონიერი და ა. შ. არსებობა აუცილებელი პირობაა.

ამგვარად, იმ ფარგლებში, რა ფარგლებშიაც ადამიანის მიერ ყოფიერების ინტუიცია გაანალიზებადია, აქ არსის არსებისაგან ცალკე წარმოდგენა, ყოფიერებისა და რაობის გაყოფა არ ხერხდება. ადამიანის შემეცნებისათვის — მისი უშუალო აღქმისთვის ისევე, როგორც ხელსაწყოებისათვის — ყოფიერება მოცემულია მხოლოდ როგორც ესა თუ ის გარკვეულობა, როგორც სტრუქტურის ქონა. რომელიც ამა თუ იმ ყოფიერს სრული ამორფულობისგან, ზემოქმედებისა და ყოველი ფუნქციონირების უნარის არმქონე რაღაცისგან ასხვავებს. ამგვარი პოზიტიური ახსნისა და ანალიზს შესაძლებლობის გარეთ „ყოფიერების ინტუიციის“ ფსიქოლოგიურ ფაქტში თავისთავად „ყოფიერება“ კი არ ძვეს. „რაობისგან“ განსხვავებული, როგორც მარიტენის ზემომოყვანილი კონცეფცია გულისხმობს, არამედ სხვა რამ — სახელდობრ, ჩემი ბიოლოგიური, გონიერი, ემოციური და ა. შ. „მე-ს“ ის მთლიანობა, რომელიც მის ცალკეულ ფუნქციათა ჯამს არ უდრის და რომელიც ყოფიერებას ღირებულებად მიიჩნევს.

ღმერთი და სამყარო

თომას მეტაფიზიკა ლოგიკურად წანამძღვარია მისი მოძღვრებისათვის ღმერთის შესახებ. ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, მიზანია, რომლისკენაც მისი მეტაფიზიკა მიდის.

თომა წმინდად იცავს თეზისს, რომელიც მისთვის სავალდებულოა, როგორც რელიგიის მიერ მოცემული, და ამავე დროს მისი მეტაფიზიკის დანასკვიცაა: ღმერთი ტრანსცენდენტურია სამყაროს მიმართ. იგი არაა მისი ნაწილი, არამედ მხოლოდ მიზეზი და მიზანი.

თომიზმის ეს ნაწილი ერთადერთია მის სისტემაში, რომელიც თავის წანამძღვრად გარკვეულ გნოსეოლოგიურ თეზისს გულისხმობს: ჩვენი შემეცნება, რომელიც პრინციპულად განუშორებელია გრძნობადისაგან, უკმარია და მისი გრძნობადისაგან აბსტრაქციით მიღებული იდეები უკმარია, რომ ღვთის არსება შევიცნოთ. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ მისი არსებობა შევიცნოთ და დავასაბუთოთ. გრძნობადი საგნები და ღმერთი არ ეკუთვნიან ერთსა და იმავე გვარს. ამიტომ, მოსე მაიმონიდესთან თანხმობით, თომა ფიქრობს, რომ გამონათქვამებს ღმერთის შესახებ „ექვივოკური“ აზრი აქვს ღვთის არსებას ვერ შევიცნობთ გამოცხადების გზითაც კი, რადგან, დიონისესი არ იყოს, ღვთიური გამოცხადების სხივი ჩვენთან აღწევს ჩვენი ძალისაებრ (ზეც. მღვდელმ. 1.). თვით შექმნილ სამყაროში მოცემულს გამოცხადების შინაარსსაც კი ჩვენ, ჩვენი გონების ნაკლოვანების გამო, ვერ ამოვწურავთ, რითაც ღვთის შემეცნების სისტემაში ადგილი უთავისუფლდება რწმენას.

იმ ფაქტში, რომ ღვთის შემეცნების მაქსიმუმი ჩვენთვის არის მისი არსებობის შეცნობა, მაგრამ არა მისი არსებისა¹. ცვლილება ვერ შეაქვს არისტოტელესგან ნასესხებ პრინციპს (ფიზ. 1), რომ არსებობის ყოველი შემეცნება (Daß-Erkenntnis) რაღაც (არასრულყოფილს) არსების შემეცნებასაც (Was-Erkenntnis) გულისხმობს. რადგან ღმერთი არც ერთ გვარს არ ეკუთვნის და აქციდენტები არა აქვს, მას ვერ შევიცნობთ. გრძნობადი საგნებივით, აქციდენტ-

1 ამ თეზისის წყაროებად მაიერი ასახელებს ერთი მხრივ ფილოს, პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების, პატრისტიკის და დიონისეს ანალოგიურ თეზისს, მეორე მხრივ არისტოტელეს აზრს, რომ ჩვენი გონება უმადლეს არამატერიალურ სუბსტანციებთან ისეთ მიმართებაშია, როგორშიც ბუების თვალდღის სინათლესთან.

ებით გვარის შემოსაზღვრის გზით. გვარის ადგილს ღვთის შემეცნების საქმეში იკერს უარყოფა, ხოლო აქციდენტებისას — მისი მიზეზ-შედევობრივი და ზესთაობითი (აღმატებულებითი) მიმართება სამყაროსთან.

ამგვარად, ღვთის შემეცნების ჩვენთვის მისაწვდომი სახე თომასთან, მსგავსად დიონისესი და ბოეციუსისა, რომელთაგანაც მან ეს კონცეფცია მიიღო, მიღის უარყოფის, მიზეზობრიობის და გამოყოფის გზით (per negationem. per causalitatem, per excessum).

უარყოფითი ანუ ბნელი, მრუმე (occulia. negativa) თეოლოგიის გზა, რომელზედაც თომა სავსებით შეგნებულად მაჰყვება დიონისეს, გარკვეულ ონტოლოგიურ თეზისს გულისხმობს თავისი მეთოდის წანამძღვრად. საგანს შევიცნობთ მით უკეთესად, რაც უფრო გამოვყოფთ მას სხვა საგნებისაგან. ეს იმიტომ, რომ საგანს იმდენად აქვს თავისთავადი არსებობა, რამდენადაც იგი სხვა საგნებისგან განცალკევებულად არსებობს. ნეგატიური თეოლოგია თომას სისტემაში ლოგიკურად სხვა არაფერია, თუ არ შემეცნების ამ არისტოტელესგან ნასესხები მეთოდის მიყენება ღმერთისადმი (მისი ფაქტობრივი ლიტერატურული წყაროები უკვე ვახსენეთ). თუ საგანთა დეფინიციისას ჩვენ მათ ამავე გვარის სხვა საგნებისგან გამოვყოფთ სპეციფიკური დიფერენციების (განმასხვავებელი ნიშნების) მეშვეობით, ღვთის შემეცნებისას ყოველი ახალი უარყოფით ჩვენ წინა უარყოფას (უფრო ზუსტად: წინა უარყოფით მოხაზულ არეს) ვავიწროებთ.

ღმერთის ნეგატიური დახასიათებისას თომა გრძნობადის მოშორებით იწყებს და თვით „ყოფიერების“ მოშორებამდე მიღის, რამდენადაც იგი (ყოფიერება) შექმნილ საგნებშია მოცემული. ღმერთის პოზიტიური დახასიათება, პირიქით. იწყება თეზისით, რომ ღმერთში არსებობა (esse) და არსება (essentia) ერთია. ყველა არსებულში, ღმერთის გარდა, არსება ანუ მისი არსებობის შემოსაზღვრული შინაარსი უპირისპირდება „ყოფიერებას თავისთავად“, ვითარცა განუსაზღვრელს. მაგრამ ასეთი დაპირისპირებულობა არა გვაქვს, როცა საქმე ეხება უსასრულო შინაარსებს. ესენი არ უპირისპირდებიან „ყოფიერებას თავისთავად“. ეს იმიტომ, რომ შიშველი ყოფიერება (esse tantum) ღმერთისა. რომელსაც ვედარაფერი ვერ მიემატება, შეიცავს თავის თავში ყველა სრულყოფილებებს ყველა კატეგორიებისა და გვარებისას, იგია

არა ყოველი შინაარსისაგან დაკლილ ყოფიერება. არამედ ყველა შინაარსთა სისრულე.

ღმერთის პოზიტიური დახასიათება გრძელდება ღვთის არსებობის ხუთ არგუმენტზე დამყარებით, რომელნიც, მიუხედავად თომას თეზისისა ღვთის არსების ჩვენთვის შეუცნობლობის შესახებ, მის არსებობის დასაბუთებასთან ერთად მას ახასიათებენ. ნაწილობრივ. პოზიტიურადაც — როგორც უძრავ მამოძრავებელს, როგორც პირველ მოქმედ მიზეზს, როგორც აუცილებელს. როგორც თავისთავად მყოფსა და როგორც გონიერ არსებას.

სანამ ამ არგუმენტებზე გადავიდოდეს, თომა უარყოფს რიგ სხვა არგუმენტებს, რომლებიც მას დამაკმაყოფილებლად არ მიაჩნია. ესენი ძირითადად სამი სახისაა²:

1. იოანე დამასკელით, ღვთის შემეცნება, ღვთის ცოდნა ჩანერგულია ჩვენში. შინაგანი ცდიდან ამოდის ავგუსტინეც, რომლისთვისაც ღმერთი „უფრო ღრმადაა მოთავსებული ჩვენს სულში, ვიდრე თვით სულია“. პირველს თომა პასუხობს, რომ აქ ჩვენ საქმე გვაქვს შეცდომასთან, რომელიც იმაში გამოიხატება, რომ ღმერთად მივიჩნევთ იმას, რაც მხოლოდ ღმერთის ეფექტია. ღვთის სახე, ჩვენში არსებული, როდი ნიშნავს, რომ ღმერთი მართლა არსებობს. ჩვენში თანშობილია ნამდვილად არა ღვთის შემეცნება. არამედ მხოლოდ გონების ბუნებრივი სინათლე. რომლითაც მის არსებობას ვამტკიცებთ. ავგუსტინელებს თომა პასუხობს, რომ ჩვენი შეშეცნებისათვის უშუალოდ მიოცემულია მხოლოდ გრძნობადი საგნები და, ამდენად, ღვთის არსებობას დამტკიცება სჭირდება.

2. მეორე არგუმენტი — ონტოლოგიური არგუმენტი ანსელმისა — გამოდის „ესენციალური ონტოლოგიიდან“. ღვთის არსება, ჩვენ მიერ მოაზრებული, რომელიც არსებობის ნიშანს შეიცავს, განაპირობებს მისი არსებობის აუცილებლობას, რამდენადაც არსებობა, რომლის საზომია უქცევლობა (უცვლელობა) ამ დოქტრინაში განიხილება როგორც არსების (ესენციის) ფუნქცია. არსებობს მსჯელობები, რომელნიც თავისთავად ცხადნი ხდებიან მაშინათვე, როგორც კი მათში შემავალ ტერმინებს გავიგებთ (მაგ., „მთელი მეტია ნაწილზე“), ასეთივე ანალიზური მსჯელობაა „ღმერთი არსებობს“. „ღმერთის“ განსაზღვრებაა „ესეთი, რომელზე უდიდესსაც ვერ მოვიაზრებთ“. რაცა გავიგონებთ ამ სიტყვას, მაშასა-

² 2 ეტილსონის მოწმობით, თომას მიერ განსახილველ ავტორთა აზრის დანალგება არაა სწორი. იგი უფრო ამ ავტორებიდან ნასესხებ მოარულ აზრებს ეკამათება, ვიდრე თვით ავტორებს.

დამე, ჩვენ თავში მაშინათვე ამ მსჯელობას ვადგენთ და, ამგვარად. ამ მომენტში ღმერთი არსებობს როგორც ჩვენ მიერ მოაზრებული მაინც. მაგრამ ღმერთი არ შეიძლება მხოლოდ ასე არსებობდეს. რადგან ის, რაც რეალობაშიც არსებობს და აზრშიც. მეტია მხოლოდ აზრში არსებულზე. მაშასადამე, თუ „ღმერთი“ ამას აღნიშნავს, რაც ზემოთ ითქვა, მისი არსებობა თავისთავად ცხადია.

თომათი, რომლისათვისაც არსებობის (ექსისტენციალური) მსჯელობები მხოლოდ სინთეზურად ხასიათისაა, ეს სილოგიზმი მიუღებელია. რომც დაუშვათ, რომ ღმერთის ცნება ყველასთვის ისაა, რაც ზემოთ მოვიყვანეთ, რაც ფაქტობრივად სწორი არაა (მაგ., ძველებში ზოგნი ღმერთად სამყაროს წარმოიდგენდნენ, სამყაროზე დიდის მოაზრება კი შესაძლებელია), აქედან სულ არ გამომდინარეობს ასეთი ცნებით აღწერილი არსების არსებობა. არავითარი წინააღმდეგობა არაა იმაში, რომ ღმერთის ანუ ყოველივეზე დიდი და სრულყოფილი არსების მოაზრება შეიძლებოდეს მხოლოდ როგორც არსებულისა და რომ ამავე დროს იგი არ არსებობდეს.

3. კეშმარიტება არსებობს (თუ მას უარყოფთ, ესეც კეშმარიტებაა). უფალი ამბობს „მე ვარ კეშმარიტება“ (იოვ. 14,6). მაშასადამე ღმერთი არსებობს. ამ არგუმენტის უარყოფაც თომასთან მისი ექსისტენციალური ონტოლოგიიდან ამოდის. ყოფიერება, რომელსაც ჩვენ შევიცნობთ, არაა ღვთის არსებობა. მართალია, ჩვენი ცდის ობიექტები გულისხმობენ ღმერთს თავის მიზეზად, მაგრამ რადგან მათი არსებობა ღვთის არსებობა არაა, არამედ მხოლოდ მათია, მისი არსებობა უნდა დამტკიცებულ იქნეს. ასევე კეშმარიტებათა არსებობიდან მხოლოდ ამ კეშმარიტებათა არსებობა გამოდის და აქედან დასკვნა ღმერთის, როგორც კეშმარიტების არსებობაზე ერთი არსებობიდან მეორე არსებობაზე დასკვნა იქნებოდა, რაც უმართებულოა. ისჯელობაში „მე ვარ კეშმარიტება“ „ვარ“ კოპულაა და არა ექსისტენციალური (არსებობის აღმნიშვნელი) „ვარ“.

თომას საკუთარი მეთოდი ღვთის არსებობის დამტკიცებისა სხვაა: იგი ამოდის გრძნობადი ცდის ობიექტებიდან, როგორც დამტკიცების ერთადერთი ჩვენთვის მისაწვდომი საწყისიდან და ღმერ-

³ აღსანიშნავია, რომ თომა არ გამოჰყოფს, სათანადო ტერმინოლოგიის მომარჩევებით, არც სინთეზურ მსჯელობას და არც ანალიზურს, როგორც აპრიორულს. მოყვანილ მაგალითში „მთელისა“ და „ნაწილისა“, მისი აზრით, მსჯელობის სიუხადე გამომდინარეობს იქიდან, რომ იგი უშუალოდ მიიწვდომება შეგრძნებების (sensus) მიერ: დაეინახეთ თუ არა მთელს და ნაწილს. ჩვენ შემდგომი ძიების გარეშე ვიკვებთ, რომ პირველი მეტია მეორეზე.

თთან მიდის კაუზალობის გზით პავლე მოციქულის სიტყვებისა-
მებრ („რამეთუ უხილავი იგი მისი დაბადებოთგან სოფლისაით
ქმნულთა მათ შინა საცნაურად იხილვების“, რომ. 1, 20).

1. პირველი საბუთი ამოდის არისტოტელეს ფიზიკის VII და
VIII წიგნიდან და მეტაფიზიკის XI, XII წიგნიდან და მოძრაობის
ფაქტიდან ასკენის ჟღერავი მამოძრავებლის არსებობაზე. თომა შე-
ჯნებულად არ სარგებლობს ძველი ალექსისეული თეზისით სამყაროს
და, მაშასადამე. მოძრაობის მიერ დასაწყისის ქონის შე-
სახებ, არამედ მოჰყავს მხოლოდ ისეთი დასაბუთება, რომელიც
ძალაში დარჩება მაშინაც, თუ მოძრაობისა და სამყაროს მარადიუ-
ლობის ყალბ თეზისს დაეუშვებთ. პირველი მამოძრავებლის უძრა-
ობას თომა ასაბუთებს არისტოტელურად: თუ ის თვითონ ამოძრა-
ვებს თავის თავს, მაშინ მასში ორი ნაწილია: ერთი მამოძრავებე-
ლი, მეორე ამოძრავებელი. ღმერთი თომასთანაც მოძრაობას იწ-
ვევს მხოლოდ როგორც სურვილისა და სწრაფვის ობიექტი, რაც
ამ არისტოტელური კონცეფციის მთავარი ნაკლია ქრისტიანული
შეხედულებების თვალსაზრისით, რადგან არაა სავალდებულო,
რომ ამგვარი „მამოძრავებელი“ იყოს პერსონალური ნება, ძველი
და ახალი აღქმის ღმერთი, და არა. მაგ., ბუნების გონი, მსოფლიო
სული ან სხვა არაპერსონალური ძალა.

მოძრაობის მინიჭება სამყაროში, თომას კონცეფციით, იერა-
რქი ულია. მამოძრავებელი უფრო მაღალ გვარს ეკუთვნის, ვი-
დრე ამოძრავებელი, ეს კი უსასრულო რეგრესის შეუძლებლობას
მოწმობს, რადგან სამყაროს იერარქიის აღმავალი საფეხურები
უსასრულო არაა.

უძრავი მამოძრავებლის ერთადერთობას არისტოტელე ას-
ტრონომიიდან აღებული არგუმენტებით ამტკიცებდა და თომაც ასე
იქცევა „ფილოსოფიურ სუმაში“⁴ (1, 13), მაგრამ აღარ იმეორებს
ამ არგუმენტს „თეოლოგიურ სუმაში“, რომელიც უფრო მარტივ
მკითხველს გულისხმობს.

მატერიალისტური და თანამედროვე ბუნებისმეტყველებისა-
თვის დამახასიათებელ შეხედულებას მოძრაობაზე — რომ ესაა მა-
ტერიის განუყოფელი თვისება და რომ, ამდენად, სამყაროში, რო-
მელიც ერთი მთლიანია, არა აქვს საზრისი კითხვის დასმას მოძრა-
ობის წყაროს შესახებ სამყაროს გარეთ — თომას ეს ძირითადი არ-
გუმენტი ღვთის არსებობისა არ ითვალისწინებს.

⁴ ასე უწოდებენ ზოგჯერ „სუმას წარმართთა წინააღმდეგ“.

2. მოქმედ მიზეზებს (მიზეზთა არისტოტელური კლასიფიკაციით) რიგი, თანმიმდევრობა ახასიათებთ: ერთის მიზეზია მეორე, მეორისა — მესამე და ა. შ. სამყაროში არსებობას იწვევს „მოქმედი მიზეზი“. ყოველ არსებულს თავისი მიზეზი აქვს. მაგრამ მიზეზთა რიგი უსასრულო ვერ იქნება. ამიტომ „უნდა დავუშვათ პირველი მოქმედი მიზეზი, რომელიც არის ღმერთი“ (S. c. g. 1, 13).

კაუზალურა ჩაქვის დასაწყისად შეიძლება დავუშვათ მხოლოდ ისეთი პირველი მიზეზი, რომელიც თვითონ ცვალებადობას არ ექვემდებარება და ყოველ განპირობებულობაზე მალა დგას. ასეთი კი სამყაროში არაა. იგი შეიძლება იყოს მხოლოდ ტრანსცენდენტური, მხოლოდ ღმერთი. ამ მიზეზის ერთობა გამომდინარეობს „ყოფიერების“ ტრანსცენდენტური ერთობიდან, რამდენადაც ეს ყოფიერება ყოველი მიზეზდებულის ანუ ყოველი არსებულის არსებობის ძირია.

თომას ეს მეორე საბუთიც არისტოტელესგან მომდინარეობს, რომელიც ოთხივე მიზეზის მიმართ უსასრულო რეგრესის შესაძლებლობას უარყოფს. მაგრამ, როგორც აღნიშნავენ, იგი შეიძლება დავალებული იყოს ავიცენასაგანაც, რომელმაც არისტოტელეს ეს არგუმენტები გამოიყენა.

თომას ამ არგუმენტის პირველი ნაწილი — უმიზეზო პირველი მიზეზის აუცილებლობის დაშვება — არსებითად, იგივეა, რაც კანტის წმინდა გონების მესამე ანტინომიის თეზისის მის იმ ნაწილში, რომელიც სამყაროს წარმოშობის ახსნამდე აღწევს (იხ. შენიშვნა ამ თეზისისათვის). კანტმა ცხადპყო, რომ ეს თეზისი წარმოდგება მხოლოდ ჩვენი „გონების მოთხოვნილებიდან, ბუნებრივ მიზეზთა რიგში დაიმოწმოს (დაეყრდნოს) თავისუფლებიდან მომდინარე პირველი დასაწყისი“, რომელმაც ანტიკური ფილოსოფია (გარდა ეპიკურესი) აიძულა, პირველი მამოძრავებელი დაეშვა, ხოლო ამ თეზისის საბუთი მხოლოდ იმაშია, რომ დებულება „ყოველი მიზეზობრიობა მხოლოდ ბუნების კანონების მიხედვითაა შესაძლებელი“ თავის თავს ეწინააღმდეგება მაშინ, როცა გამოჩნდება, რომ მიზეზთა უკუმაველ რიგს დასასრული არ აქვს. ანტითეზისის დასაბუთება კი იმას ემყარება, რომ ტრანსცენდენტალური „თავისუფლება“ ანუ სპონტანური, განუპირობებელი მიზეზობის უნარი ეწინააღმდეგება კაუზალობის კანონს და წარმოადგენს მოქმედ მიზეზთა სექციური რიგის ისეთ შეკავშირებას, რომლის მიხედვითაც შეუძლებელი ხდება ცდის ერთიანობა, საიდანაც გამომდინარეობს, რომ რიგი არ გვხვდება ცდაში და, მაშასადამე, ცარიელი აზრითი წარმონაქმნია (leeres Gedankending).

რაც შეეხება კანტის მესამე ახტინომიის თეზისის მეორე ნაწილს — იმას, რომელიც შეეხება თავისუფლების ტრანსცენდენტალური იდეის მიყენებას ნების თავისუფლებას პრობლემისადმი (იხ. თეზისის შენიშვნა) — თომა უმიზეზო მიზეზის არსებობის შესაძლებლობასთან ამ პრობლემას არ აკავშირებს. უმიზეზო მიზეზის პრობლემა მისთვის მხოლოდ ბუნების ცდაში მოცემულ კანონთა გადალახვის პრობლემაა, რომელიც საჭიროა ტრანსცენდენტური ღმერთის მოაზრებისათვის, და არა სამყაროს ობიექტური კანონების ყოფიერთა მიერ (კერძოდ, ადამიანთა მიერ) შეზღუდვის შესაძლებლობის პრობლემა, როგორც ეს თანამედროვეობას ესმის, „მიზეზის“ ცნება, რომლითაც თომა ოპერირებს ამ თავის დასაბუთებაში, არ ითვალისწინებს შემმეცნებლისეული თვალსაზრისის ფაქტორს მოცემული მოვლენისათვის აუცილებელ პირობათა უსასრულო სიმრავლიდან მიზეზად მისაჩნევი პირობის გამოყოფაში (თუ ჭკვთვლი მოცემულად, რომ არსებობს მიზიდულობის ძალა, მე სხეულის ვარდნის მიზეზად ჩავთვლი იმას, რომ ხელი გავუშვი. თუ ვთვლი მოცემულად, რომ სხეულს არაფერი იჭერს, მისი ვარდნის მიზეზად მიზიდულობის ძალას ჩავთვლი). „მიზეზის“ ცნების ეს გაუმართლებელი რეალიზმი (მისი მიჩნევა ობიექტურ და შემმეცნებლისგან დამოუკიდებელ რეალობად) თავის დაღს აჩნევს თომას არგუმენტაციას იმ მხრივ, რომ საშუალებას აძლევს მას სამყაროს მიზეზობრივი წყობა წარმოიდგინოს როგორც იერარქია, რომელიც თავის მწვერვალისკენ ვიწროვდება და ამგვარად იძლევა შესაძლებლობას, უმიზეზო მიზეზის მონახვის ამოცანა ერთი ასეთი მიზეზის მონახვაზე დაიყვანოს და არა მრავლისაზე. ზემოთქმული ეხება თომას პირველ არგუმენტსაც, რამდენადაც მასში მსჯელობა ეხება არა მოძრაობას თავისთავად, არამედ მამოძრავებელ მიზეზებს.

3. მესამე არგუმენტი — შემთხვევითობიდან და აუცილებლობიდან (ex contingente et necessario) „ფილოსოფიურ სუმაში“ არაა. იგი თითქმის უცვლელი განმეორებაა მაიმონიდესი და ამოდის ორი ძირითადი წანამძღვრიდან. ა) ის, რაც მხოლოდ შესაძლებელია, ამავე დროს შემთხვევითია, ე. ი. შეიძლება იყოს ან არ იყოს. საგნებიც, რომელნიც ცვალებადობას ექვემდებარებიან, ჩნდებიან და იღუპებიან, ამგვარად, შემთხვევითნი არიან. ბ) მხოლოდ შესაძლებელს და, მაშასადამე, შემთხვევითს არ აქვს არსებობა თავისით ანუ თავისი არსებიდან (ესენციიდან) გამომდინარე, არამედ მხოლოდ რაღაც მოქმედი მიზეზის წყალობით (იგულისხმება, რომ შექმნილ საგნებში ესენცია არ უდრის არსებობას). ამ ორ წანამძღვარს ემატება ზემოხსენებული თეზისი უსასრულო რეგრესის შეუძ-

ლებლობისა კაუზალურ რიგში, რასაც მიყვავართ შემთხვევითი მოვლენების აუცილებელი საფუძვლის აღიარებამდე, რომელსაც ყველანი ღმერთს უწოდებენ.

მართლაც, თუ ყველა საგანს შეუძლია არსებობაც და არარსებობაც, ყოველი მათგანისთვის ღრთის განმავლობაში უნდა დამდგარიყო ისეთი მომენტი, როცა მეორე შესაძლებლობა განზორციელდებოდა, ე. ი. საგანი არ იარსებებდა. არარსებობიდან კვლავ არსებობას იგი, ცხადია, ვერ დაუბრუნდებოდა სხვაგვარად, თუ არ რომელიმე არსებულის ზემოქმედების შედეგად, რადგან არსებობის მოპოვების სხვა გზა არ არსებობს. მაგრამ ასეთი არსებობის მომენტი დადგებოდა გარდუვალად შემთხვევით საგანთა მთელი სიმრავლისათვისაც, რის შედეგადაც ახლა არაფერი არ იარსებებდა. ფაქტობრივი ვითარება სწორედ საწინააღმდეგოა: საგნები არსებობენ. მაშასადამე, არსებობენ არა მარტო შემთხვევითი არსებანი, არამედ აუცილებელნიც, ხოლო რადგან შეუძლებელია ყოველმა მათგანმა უკლებლივ თავისი აუცილებლობა სხვისგან მიიღოს, ამ აღმავალი რიგის ბოლოში უნდა დავეუშვათ ისეთი აუცილებელი არსება, რომელიც თავის აუცილებლობას სხვისგან არ იღებს, ანუ ღმერთი.

თომას მოყვანილი თეზისი აუცილებელი არსების არსებობის შესახებ, რომელსაც თომა იყენებს წანამძღვრად ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის, ემთხვევა კანტის მეოთხე ანტინომიის თეზისის მის პირველ ნაწილში, რომელიც ამტკიცებს აუცილებელი არსების არსებობას და მის მიზეზობას სამყაროს მიმართ და არ ემთხვევა მას მის მეორე ნაწილში, რომელიც ამტკიცებს, რომ ეს აუცილებელი არსება სამყაროს ეკუთვნის. თომას თეზისიც, ამგვარად, ეჭვმდებარება იმ კრიტიკას, რომელიც მოცემული აქვს კანტს თეზისის შენიშვნაში. სახელდობრ, ის შემთხვევითობა, რომელსაც ჩვენ სამყაროში ვხვდებით ცვალებადობის (Veränderung) სახით, გულისხმობს მხოლოდ ემპირიულ შემთხვევითობას, ანუ დამოკიდებულებას. ემპირიულად განმსაზღვრელ მიზეზებზე, ხოლო ის შემთხვევითობა, რომელსაც ჩვენ აღმავალი მიზეზობრივი რიგის პირველ წევრში უაზრყოფთ, რათა ამ გზით ამ წევრის აუცილებლობა მივიღოთ, არის არა ემპირიული შემთხვევითობა, არამედ წმინდა კატეგორია, რომელიც წმინდა ინტელიგებულურ რიგს გვაძლევს. მაშინ როცა პირველი შემთხვევითობა მხოლოდ ურთიერთსაწინააღმდეგო განსაზღვრულობათა დროულ თანმიმდევრობას გულისხმობს (A იქცევა არა A-დ. ესაა ცვალებადობა), შემთხვევი-

თი მეორე აზრით იმას ეწოდება. რისი კონტრადიქტორული საწინააღმდეგოც შესაძლებელია. მაგ. „შესაძლებელია A და ამავე დროს არა A“, „შესაძლებელია ყოფილიყო მოძრაობა იქ და მაშინ, სადაც და როცა გვაქვს უძრაობა“.

თომას მოყვანილი არგუმენტის სისუსტე, ისევე როგორც მისი ონტოლოგიისა ზოგადად, აგრეთვე გაპირობებულია ცნებათა რეალიზმით, რომელიც მას ახასიათებს. გრძნობადი სინამდვილის ობიექტთა როგორც არსებობის, ისე არარსებობის შესაძლებლობა, რაც მისთვის მათი „შემთხვევითობის“ ცნების შინაარსს შეადგენს, მხოლოდ იმდენადაა აქ დაშვებული, რამდენადაც თომასთვის არსებობა აუცილებლად გულისხმობს სუბსტანციონალურ არსებობას: მართალია, არ არსებობს ის, რისაც მარტო ცნებას ვიაზრებთ (ექსისტენციალური მსჯელობა ყოველთვის სინთეზურია), მაგრამ არსებობს მხოლოდ ის, რაც განსაზღვრულობით არსებობს, რაშიც დეფინიცია ხორციელდება. ამგვარად, ის გზა გრძნობადი სამყაროს არსებობის აუცილებლად აღიარებისა ანუ მისი არარსებობის შესაძლებლობის გამორიცხვისა, რომელსაც პოზიტიური მეცნიერება და მატერიალისტური ონტოლოგია ადგას — თვით მატერიის მარადისობის კანონის აღიარება — მისთვის დაკეტილია.

4. მეოთხე საბუთი — დასკვნა სრულყოფილების ხარისხებიდან — იყენებს არა მარტო არისტოტელურს, არამედ ავგუსტინურ-პლატონურ წარმოდგომის იდეებსაც. სრულყოფის საფეხურები იგი განაწილებიდან არსებულში დავასკვნით ამ კიბის ზემოთკენ უსასრულოდ გაგრძელების შეუძლებლობას, აქედან კი — აბსოლუტურად სრულყოფილის ანუ ღმერთის არსებობას, რომელსაც ყოფიერნი „ეზიარებიან“. ამ „ზიარების“ ცნების გამოყენებით თომა ამყარებს კაუზალურ მიმართებას ამ აბსოლუტურად სრულყოფილს ანუ ღმერთსა და საფეხურებრივად სრულყოფილ სამყაროს შორის.

ამ საბუთის ერთერთი წანამძღვარი ისაა, რომ, თომას აზრით, რომელიმე სრულყოფის არასრულად ქონა ნიშნავს მის რაღაც მიზეზიდან ქონას, რომელსაც იგი (ეს სრულყოფა) თავისთავად აქვს, რაც აგრეთვე მისთვის დამახასიათებელი ცნებათა რეალიზმიდან გამომდის (თომასეული საილუსტრაციო მაგალითი: „ცხელს ცხელობა ცეცხლისგან აქვს, რომელიც ყველაფერზე ცხელია“, სხვა არაფერია, თუ არ საბუნებისმეტყველო წარმოდგენის — ცეცხლის ელემენტად ცნობის — უმართებულო გადატანა თვისების გაგებაზე საერთოდ).

5. მეხუთე არგუმენტია „მიზნის მიზეზიდან“ ანუ „საგანთა

„ჯანმგებლობიდან“ (ex gubernatione rerum) დასაბუთება. ეს იგივე ტელეოლოგიური არგუმენტი, რომელიც გონებისა და ცნობიერების არმქონე საგანთა მიზანშეწონილად შეწყობილი მოქმედებიდან სამყაროში ასკენის ნებისა და გონების მქონე გამგებლის არსებობას. ეს საბუთი თავის წანამძღვრებად გულისხმობს ბუნებაში მოცემული კანონზომიერების სხვაგვარი ახსნის შესაძლებლობის უარყოფას ერთი მხრივ და სამყაროს ამ კანონზომიერების გონიერულობას, რაღაც მიზნისადმი დაქვემდებარებულობას მეორე მხრივ. ამგვარად, დანასკვის — რომ სამყაროს გონიერი საწყისი მართავს — ქეშმარიტობაც ამ ორი წანამძღვრის ქეშმარიტობაზე რჩება დამოკიდებული, ხოლო ამ დანასკვიდან გადასვლას თომას თეზისზე — რომ ეს სამყაროს მმართველი გონიერული საწყისი პერსონალური ღმერთია — დამატებითი სილოგიზმები სჭირდება, რომელიც თომას არ აქვს.

როგორც ორივე „სუმაში“, ისე „თეოლოგიის კომპენდიუმში“ მოძღვრება ღმერთის შესახებ ვითარდება როგორც ანალიტიკურ-დედუქციური განვითარება ღვთის არსებობის დამტკიცების პროცესში მიღებული პრედიკატებისა: უქცევლობა, უძრაობა, სიმართლე და სხვა. თომა მიდის ღმერთის როგორც პოზიტიური, ისე ნეგატიური დახასიათების გზით, რაშიაც იგი დიონისესგან მნიშვნელოვნადაა დავალებული. დიონისესგანევა ნასესხები მასთან საკმაოდ ხშირად გამოყენებული დადებითი პრედიკატები „ზესთა“-ს მიმატებით. ღმერთი არის ტრანსცენდენტური სამყაროს მიმართ, მასა და დაბადებულს, შექმნილს შორის გადაულახავი უფსკრულია. პანთეიზმის საშიშროებას, რომელიც თომას ემუქრებოდა იმ თეზისის სახით, რომ ღმერთი ყველა საგანთა ფორმალურ არსად (formales Sein) გამოცხადებულიყო. — თომამ თავი აარიდა ერთის მხრივ „არსის ანალოგიის“ ცნების გამოყენებით, მეორე მხრივ იმ გზით, რომ ზემოხსენებულ პანთეისტურ თეზისს ბრალად დასდო ღვთის აბსოლუტური ყოფიერებას (ipsium esse) და შექმნილ საგანთა „საერთო ყოფიერების“ (esse communis) აღრევა. ამავე დროს ღმერთი იმანენტურია სამყაროს საგნებისადმი თავისი არსებით, თავის ძლიერებითა და მათში ყოფნით. ღმერთის დახასიათებაში გამოყენებულია ტრანსცენდენტალიები, ანუ ისეთი ცნებები, რომელნიც, მატერიის მომცველ ცნებათაგან (კაცი, ქვა) განსხვავებით, გამოხატავენ რაღაც სრულყოფილებას თავისთავად, თუმცა, მაშინ როცა მათ სამყაროს საგნებს მივუყენებთ, მას არასრულყოფილად გამოხატავენ (ერთსა, ქეშმარიტსა, კეთილისა), აგრეთვე მიზეზის; მოქმედების, სიცოცხლის, გონების ნების, სიბრ-

ძნის და სხვა ცნებები. ღმერთში არსება და ყოფიერება ერთია, მასში სუბსტანცია და ყოფიერება ერთია, მას არა აქვს აქციდენციები. ღმერთს აქვს ნება, რომელსაც პირველ ყოვლისა უყვარს მისივე თავი. შემდეგ კი შექმნილი საგნები, რამდენადაც ისინი მასში არიან. ასევე, მას აქვს შემეცნება თავისა და სამყაროსი, რომელიც მის გონებაში მოცემული იდეების მიხედვითაა შექმნილი. ღმერთია პირველი ქეშმარიტება. მასშია მოცემული როგორც არსის, ისე აზრის უმაღლესი პრინციპები, რამდენადაც ეს უკანასკნელნი ამ შეუქმნელი ქეშმარიტების ანარქელს, მის სახეს წარმოადგენენ. ღმერთია აზრისა და არსის თანხმობის საფუძველი.

ღმერთს თომას ფილოსოფიაში მოსდევს იერარქიულად გამოვლილი შექმნილი სამყარო. ღმერთის მიმაბრუნება სამყაროსთან თომასთვის, როგორც თეისტისთვის, იმთავითვე არაფრისგან შექმნას უნდა წარმოადგენდეს. თომა ცდილობს ეს ცნება (შექმნისა) აქციოს არსისა და ქმნადობის შესახებ თავისი მოძღვრების ნაწილად.

თომას სპეკულაციის პირველი მოტივია შესაქმნის (სამყაროს შექმნის) როგორც მხოლოდ უკვე არსებული შეუქმნელი მატერიის მოწესრიგების უარყოფა, ასე რომ ამ მიზნით იგი არა მარტო პლატონს, არამედ არისტოტელესაც კი უსამართლოდ მიაწერს შესაქმნის როგორც არაფრისგან შექმნის აღიარებას.

შესაქმნის არსებითი ნიშანი ისაა, რომ ქმნადობის (წარმოშობის. გაჩენის) ყველა სხვა სახეთაგან განსხვავებით, აქ შემოქმედის კაუზალობა შექმნილი საგნის ყველა ნაწილებზე ვრცელდება (მატერიაზეც, ფორმაზეც). იგი არ მოითხოვს სუბსტრატს, მიუხედავად თეზისისა, რომ ყოფიერება, საერთოდ, სუბსტრატს თხოულობს: როცა ღმერთი (რალაციის) ყოფიერებას ქმნის, იგი ქმნის იმასაც, რამაც ეს ყოფიერება უნდა მიიღოს. ღმერთი არსებას (ესენციას) არსებობას აძლევს. ამგვარად, იგი ქმნის არსებობასაც (esse) და მასთან ერთად არსებასაც.

ამ ძნელ თეზისს, რომელიც ეწინააღმდეგება ანტიკური ფილოსოფიის ცნობილ პრინციპს, რომ არაფრისგან არაფერი არ წარმო-

5 თომა არისტოტელესთან ერთად არჩევს მოძრაობის 4 სახეს: გადაადგილებას, რადენობრივ ცვლას, თვისობრივ ცვლას და გაჩენა-მოსპობას. ამათში უკანასკნელი იმით განსხვავდება პირველი სამისგან, რომ აქ არაა ერთი და იგივე გრძობადი სუბიექტი, რომელიც რჩება პირველი ტერმინიდან (მოძრაობის დასაწყისიდან) უკანასკნელამდე (მოძრაობის დამთავრებამდე). მაგრამ წარმოშობა, რომელიც ამ მეოთხე სახის მოძრაობაში იგულისხმება, მაინც უცვლელი რაიმეს — მატერიალური სუბსტრატის ქონით ხდება, ხოლო ის „საწინააღმდეგოა“, რომელთა შორის ხდება ყოველი მოძრაობა, მხოლოდ ფორმას ენებია.

იშობა, თომა ასაბუთებს აქტისა და პოტენციის ჩვეული ცნებების გამოყენებით. რადგან ყოველი მოქმედი მოქმედებს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი „აქტშია“. ხოლო ღმერთი წმინდა აქტია. ესე იგი შესაძლებლობაში ყველაფერია (*est virtualiter omnia*), იგი ამგვარად არის მათი წყარო. პრინციპის თანახმად, რომ მოცემული გვარის შიგნით ის, რასაც ამ გვარისეული სრულყოფილება ყველაზე მეტად მოუღის, სრულყოფის მიზეზა ამ გვარის სხვა საგნებისათვისაც. ღმერთი ყოველი არსებულის მიზეზი უნდა იყოს, რადგან იგი არის უმაღლესი მყოფი. გადაულახავ უფსკრულს ღმერთსა და საგნებს შორის ქმნის და მათ პანთეისტურ აღრევას ხელს უშლის ის, რომ ღმერთის არსებობა არის *esse per essentiam* (არსებობა თავისი არსების მიერ). ხოლო საგნებისა -- *esse per participationem* (არსებობა ზიარებით).

რომ თომა ღმერთში ბარადიულ იდეებს სცნობს, რომელთა მიხედვითაც მან სამყარო შექმნა, ეს ზემოთ უკვე ითქვა. იდეებია არა მარტო გვარების იდეები, როგორც პლატონს და ავეროესს მიაჩნიათ, არამედ კერძო საგნებისაც. როგორც პლოტინი და ავერუსტინე ფიქრობენ. ეს იდეები წარმოადგენენ ღვთის არსებას საგანთა სიმრავლესთან მიმართებით.

თომა ეხება შესაქმნის მოტივისაც — იმას. თუ რატომ შექმნა ღმერთმა სამყარო. ღმერთმა სამყარო შექმნა თავისუფალი ნების აქტით და არა ბუნებრივი აუცილებლობით, ან იმგვარი აუცილებლობით, როგორითაც, ნეოპლატონიზმში ხმარებული მეტაფორა რომ ვიხმართ (თომამ ეს მეტაფორა დიონისესგან ისესხა), მზე არ შეიძლება არ ანათებდეს. თომა ამ მოტივისაც იცნობს და ათავსებს თავის თეოლოგიაში (*bonum est diffusivum sui* — კეთილი თავის თავს განავრცელებს), მაგრამ ამ ნეოპლატონური აზრით მაინც არ იზღუდება: მზის მეტაფორა გულისხმობს ნების გამორიცხვას, თომასთვის კი შესაქმნე ნების აქტია. რომლის დასაბამია ღმერთის სიკეთე და მიზანია კეთილი⁶. ღმერთს შეეძლო სამყარო არ შეექმნა (მის სიკეთეს ამით არაფერი დააკლებოდა), შეეძლო სხვა შეექმნა — უკეთესი ან უარესი (ყველა ეს სამყარო, ვითარცა არსებული, მაინც კეთილი ჩქნებოდა), მაგრამ რატომ მოიქცა სწორედ ისე, როგორც ფაქტიურად მოხდა. ამას ჩვენ ვერ შევიცნობთ. მან ასე ინება, მის ნებას კი მიზეზი არა აქვს. ეს უმიზეზობა ღმერთის ნებისა უფრო მალა დგას სამყაროს შექმნის იმ შედა-

⁶ ეს არ უშლის თომას ზოგჯერ ნეოპლატონური გავლენით ემანაციონისტური ტერმინოლოგია იხმაროს ღვთისაგან სამყაროს განპირობების დასახსიანებლად („გამომდინარეობა“, „ემანაცია“).

რებით კონკრეტულ მოტივზეც, რომელიც იმაში მდგომარეობს. რომ შექმნილმა არსებებმა თავისი შემოქმედით იხარონ (ღმერთის მიერ თავისი თავის შემეცნებაზე სამყაროს და ადამიანის გზით აქ ლაპარაკი არაა. ღმერთი, თომას აზრით, თვითონ უშუალოდ იმეცნებს თავის თავს). რატომ ინდომა ღმერთმა, რომ არსებებმა მისით იხარონ, ამასაც მიზეზი არა აქვს.

პლატონის „ტიმაიოსთან“, ფილო ალექსანდრიელთან, პატრისტიკულსა და სქოლასტიკურ ტრადიციასთან ერთად თომა უარყოფს სამყაროს დროში შექმნას. დრო სამყაროსთან ერთად შეიქმნა. არა-არსი არსს უსწრებს არა დროით, არამედ ბუნებით. სამყარო შექმნილია არა სუქცესიურად, ერთი საფეხურის მეორეზე მიყოლებით, არამედ სიმულტანურად, ერთად⁷.

შესაქმნის დებულებას მოსდევს ღმერთისგან სამყაროს პერობის დებულება. სამყარო მხოლოდ იმდენად კი არ არსებობს, რამდენადაც ღმერთმა იგი შექმნა (ერთხელ და სამუდამოდ), არამედ იმდენადაც, რამდენადაც მისი საფუძველი — ღმერთი არსებობს. ღმერთმა, მართალია, შექმნა „მეორე მიზეზები“, რომელნიც სამყაროში მოქმედებენ, მაგრამ ღმერთი რომ არ იყოს, სამყაროც აღარ იქნება.

სამყაროსა და მასში შემავალ საგანთა შექმნის მიზანი, როგორც ვთქვით, ღვთის სიკეთის განცხადება იყო. საგანთა გვარებისა და სახეების სიმრავლე იმით აიხსნება, რომ ეს სიკეთე ვერ განცხადდებოდა ერთში, არამედ ამისთვის საჭიროებდა მრავალს, რათა, თავისი მრავალი სრულყოფილებების შესაბამისად, ღმერთი მრავალნიარად განცხადებულიყო. სამყაროს სრულყოფილება გულისხმობს, რომ მასში ყოფიერების სრულყოფის არცერთი საფეხური არ უნდა იქნეს გამოტოვებული, არამედ უნდა იყოს წარმოდგენილი. სამყაროს სრულყოფა იმასაც გულისხმობს, რომ მასში იყოს ე. წ. მეორეული მიზეზებიც და რომ ყოველ არსებულს ჰქონდეს ის, რაც მას თავისი ხვედრი არსებობისთვის სჭირდება (მაგ., ადამიანს ფეხი). ამგვარად, დასაბუთებულია ბუნების კანონებისა და სამყაროში საგნების დამოუკიდებელი, თავის თავიდან და თავის ინტერესებიდან გამომდინარე მოქმედების შესაძლებლობა⁸, რომლის დაშვებაც აუცილებელია რეალური სამყაროს კონკრეტული საფეხურების ახსნისათვის.

⁷ სამყაროს ექვს დღეში შექმნის მითს ავგუსტინე, — ერთ-ერთი იმ ქრისტიან ავტორთაგანი, ვინც ამ თეზის თომამდე იზიარებდა — ალგორითულად განმარტავს.

⁸ ამან არ უნდა შეგვიყვანოს შეცდომაში იმ მხრივ, რომ საგანთა საკუთარი საჭიროებიდან გამომდინარე მოქმედებების, მაშასადამე, კონკრეტულ სუბს-

ყველაზე მაღალი საფეხური შექმნილი არსებებისა არიან წმინდა გონებანი, ანგელოზებად წოდებულნი. მათ კლასიფიკაციაში თომასთვის სახელმძღვანელოა დიონისესეული ზეციური იერარქია. როგორც აღნიშნავენ (ჟილსონი, ციტი, შ. 1.), ამ ცნების გაჩენას და მის ადგილს თომას სისტემაში სამა განმსაზღვრელი ფაქტორი აქვს: ასტრონომია, რომელიც ციურ სხეულთა და სფეროთა მამოძრავებელ გონითს სუბსტანციებს სცნობდა, მეტაფიზიკა, რომელიც მოითხოვს ერთსა და მრავალს შორის არსებული უფსკრულის შუალედი საფეხურებით შევსებას, და ბიბლიური ცნობები ანგელოზების შესახებ. ანგელოზი — ეს უსულო არსება — ჰბაძავს ღმერთს იმ თვისებაში, რომლითაც მან სამყარო შექმნა — გონებრიობაში. ანგელოზი ადამიანის სულზე და მის ყველა ნაწილებზე უფრო მაღლა დგას და ღმერთისგან იმით გაირჩევა, რომ მასში გარჩეულია აქტი (თვით არსებობა) და პოტენცია (ანგელოზის ესენცია — გონება), რაც ღმერთში გაურჩეველია.

ანგელოზი ყველა ინდივიდუალურია. ყოველი მათგანი გვარია. ყოველი მათგანი, ამგვარად, სამყაროს იერარქიაში სხვადასხვა საფეხურს იკავებს. მათი ტრიადული დანაწილება. — სხევე როგორც ამ დანაწილების პრინციპი — უდარესი ზემო წესში (ჭკუაფში, თანრიგში) უშუალოდ ემეზობლება (თავისი ლირსების მიხედვით) უმაღლესს ქვემო წესში — დიონისესეულია. ანგელოზთა იერარქიული დანაწილების კრიტერიუმი მათი წილხვედრი მემეცნების ზოგადობის ხარისხი.

თ ა ვ ი 111

ყოფიერთა საფეხურები. ანთროპოლოგია

უდაბლეს საფეხურზე, პირველი მატერიის ანუ წმინდა პოტენციის შემდეგ დგანან ელემენტთა ფორმები, შემდეგ ელემენტებისგან შედგენილი სხეულები, მთელი უსულო სხეულთა სამყარო, შე-

ტანციათა საკუთარი ინტერესების, საკუთარი საქიროების დაშვებიდან, როგორც სინამდვილის ხლომილებათა ერთ-ერთი ამხსნელისა, თომას პლურალიზმი დავასკენათ. საბოლოო მიზანი, რომლისთვისაც საგანი მოქმედებს, ნამდვილად არის არა თავისი მიზანი, არამედ ღმერთის მიზანი. რომელიც სამყაროს სრულყოფაში მდგომარეობს. საგნის „თავის მიზნის“ აღიარებამდე, როგორც რეალური ხლომილების სუვერენული ამხსნელისა, თომა არ მოსულა. საგნები თომასთვის არა მარტო ონტოლოგიურად არიან დამოკიდებულნი ღმერთზე (მის გარეშე არსებობა არა აქვთ), არამედ მიზნის მხრივაც (მათ მხოლოდ ღმერთისგან გამომდინარე მიზანი შეიძლება ჰქონდეთ).

მდეგ მცენარე, ცხოველი, ადამიანი და ანგელოზები. ამ იერარქიის შიგნით კიდევ ერთგვარი გამყოფი ხაზი გადის მატერიალურსა და გონითს არსებებს შორის, თუმცა თომას ეს ხაზი მკვეთრად აქცენტირებული არა აქვს. თუ პირველთა შორის უდარესი საფეხური უჭირავს პირველ მატერიას, მეორეთა შორის უდარესია ადამიანის გონიერი სული.

სულიერთა სამყაროს ანალიზი სულის ანალიზით იწყება. სულის ნიშანია თვითმოძრაობა, თავის თავის გაფორმება-გამთლიანება¹ და საკუთარი, თავისთავადი მოქმედების დამოუკიდებელი უნარი. ამ მოქმედების სრულყოფის მიხედვით განისაზღვრება სულის და სიცოცხლის სრულყოფის საფეხურებიც. 1. ვეგეტატიური სიცოცხლე მცენარისა. მისი მოქმედება გამომდინარეობს მისი ბუნებითი ფორმიდან, ბუნების კანონთა მიხედვით. 2. სენსიტიური ანუ გრძნობადობითი სიცოცხლე ცხოველისა სივრცეში გადაადგილების გარეშე, რომელიც მხოლოდ შეხებით მიღებული აღქმებით ხელმძღვანელობს (ლოკოკინა და სხვ.). 3. სენსიტიური სიცოცხლე გადაადგილებითურთ ცხოველისა, რომელიც სხვა მოდალობის შეგრძნებებიდან მიღებული საგნებითაც ხელმძღვანელობს. 4. ინტელექტუალური სიცოცხლე ადამიანისა, რომელიც გონებით შემეცნებული და ღირებულების მხრივ შეფასებული საგნებისკენ ისწრაფვის.

იმ ფაქტიდან ამოსვლით, რომ ადამიანის დამახასიათებელი „საკუთარი“ (propria) მოქმედება არის შემეცნება (intelligere). ადამიანის არსებით ნიშნად ითვლება გონება და ადამიანი განისაზღვრება როგორც გონებიანი არსება. კაცის სული ფორმაა, რომელიც პირველ მატერიას ადამიანად აქცევს. ეს სული ერთია — იგივე გონიერი სული, მიუხედავად იმისა, რომ მცენარეული სულის და ცხოველური სულის ფუნქციებიც მას აკისრია. ეს თეზისი შედეგია თომას ხაზგასმული და დისკუსიებში დაცული თეზისისა საგანში მხოლოდ ერთი სუბსტანციონალური ფორმის არსებობის შესახებ. რომელიც უფრო დაბალ ფორმებს თავისთავში მოიცავს. ადამიანის სული, როგორც მოაზროვნე არსება არ იბადება. ცხოველური სულივით, ბუნებრივი შობა-ჩასახვის პროცესში და არ ქრება სიკვდილის შემდეგ. იგი საშუალოა ამით ცხოველების სულს შორის, რომელიც მათს მატერიასთან კავშირში და სხეულისაგან დამოკიდებულად ეძლევათ მათ და წმინდა გონებათა სულს შორის. რომელიც

¹ აქ იგულისხმება ორგანიზმის ერთ-ერთი სხვაობა მანქანისაგან, სახელობრ, მისი უნარი საკუთარი ნაწილების თავისთავ შექმნისა (ზრდა-განვითარება).

მათ მატერიასთან კავშირის გარეშე და სხეულისგან დამოუკიდებლად ეძლევათ. კაცის სული არსებობას იძენს მატერიასთან კავშირში, მაგრამ სხეულისგან დამოუკიდებლად. ადამიანში სენსიტიური სულის უკვდავება იმითაა გამოწვეული, რომ იგი სუბსტანციონალურ ერთიანობას წარმოადგენს გონიერ სულთან.

სულის ინდივიდუალობის დასაბუთებისას თომა ერიდება თავის ონტოლოგიის იმ ზოგადი პრინციპის უშუალოდ გამოყენებას, რომ ინდივიდუაციის პრინციპი მატერიაა. სულისა და მისი ფუნქციების დამოკიდებულება სხეულზე თომასთვის კარგად ცნობილი ემპირიული ფაქტია, რომლის დადგენაშიც იგი, ემპირიულ მასალასთან ერთად, არისტოტელესაც ემყარება. ამავე დროს თომასთვის, როგორც ქრისტიანისთვის, სულები სხეულთან გაყრის შემდეგაც ინდივიდუალური უნდა დარჩნენ. ამ მოთხოვნებს თომა იმით პასუხობს, რომ აღიარებს, ღმერთი ინდივიდუალურ სულს იმ სხეულისდა მიხედვით ქმნისო, რომელიც მოცემულმა კონკრეტულმა მშობლებმა უნდა წარმოშვან.

სულის პოტენციებს ანუ უნარებს შორის გარკვეული იერარქიული მიმართება არსებობს. მაშინ როცა მცენარეული და სენსიტიური უნარების სუბიექტია სულისა და სხეულის ერთიანობა, გონების და ნების სუბიექტია მხოლოდ გონიერი სული. თომა არისტოტელესთან ერთად არჩევს შესაძლებელსა და აქტიურ ინტელექტს (*possibilis, agens*) ფუნქციათა არისტოტელესეული განაწილებით.

არისტოტელესთან ერთად თომა არჩევს გონების ორგვარ მოქმედებას — *intellectus incomplexus* (მარტივ ინტელექტს), რომელიც უშუალოდ წვდება საგანთა არსებას და უმაღლეს თეორიულსა და პრაქტიკულ პრინციპებს და მათ მარტივ ცნებებში გამოხატავს და *intellectus complexus* (შედგენილ გონებას), რომელიც ამ მარტივ ცნებებს აკავშირებს ან ყოფს. პირველი პასიურია, რამდენადაც გონება ე მ ს გ ა ვ ს ე ბ ა მასში ასახულ სუბიექტის მიღმა მდებარე ყოფიერებას, მეორე, ე. ი. მსჯელობა აქტიურია. იგი აქტია, მასში გონება შემოქმედია. თომა ცხადად აღიარებს, რომ მსჯელობაში, ანუ ცნებათა გაყოფა-შეერთებაში მდგომარეობს გონების უმაღლესი სრულყოფა და არა არსებათა (ენეციათა) წვდომაში, რაც ერთგვარ წინააღმდეგობაშია ღვთისმიერი მარტივი შემეცნების თეზისთან. „შედგენილი გონების“ უპირატესობა იმაშიცაა, რომ მასში ხდება თვითშემეცნება. გონება მსჯელობაში შეიცნობს არა მარტო საგნებს, არამედ თავის მიერ მათი შეცნობის ფაქტსაც.

თავისი პროცესის თვალსაზრისით შემეცნება არსებობს ინტუიტიური, რომელსაც ინტელექტი აზორციელებს, და დისკურსიული, თანდათანობითი, რასაც „რაციო“ ეწევა: მათი ობიექტი ერთია. ღმერთს და წმინდა გონებებს აქვთ მხოლოდ პირველი, ადამიანს — ორივე. „რაციოში“ შეიძლება გავარჩიოთ უმაღლესი (მარადიულისკენ და უფრო მაღალი არსებებისკენ მიმართული) და უდარესი (წარმავლისკენ მიმართული).

გონიერი სულის მეორე ძირითადი პოტენცია ანუ უნარი ნებაა.

ნება არის გონიერი ნდომა (*voluntas est appetitus intellectivus*). ადამიანის ერთ-ერთი არსებითი ნიშანია თავისი მოქმედების ფლობა, რაც ნების თავისუფლებას ემყარება. ნება და გონება სხვადასხვა გვარის უნარებია (ერთი გვარისანი არიან ნება და ნდომა ერთი მხრივ, ინტელექტუალური შემეცნება და გრძნობადი აღქმა მეორე მხრივ), რამდენადაც ერთის ობიექტია „კეთილი“, ხოლო მეორისა — „ქეშმარიტი“. ისინი ერთიმეორეს მოიცავენ და გულისხმობენ. ნების აქტი დამოკიდებულია შემეცნების აქტზე, რამდენადაც ეს უკანასკნელი მას უსწრებს (*nil volitum nisi praecognitum*) (არაფერია ნების ობიექტი, თუ არ ის, რაც მანამდე შემეცნებულია). მეორე მხრივ, შემეცნება ხდება იმიტომ, რომ ეს ნებამ ისურვა. ნება სულის ყველა ძალების მამოძრავებელია, გარდა ვეგეტაციურისა.

ნდომისგან განსხვავებით ნება ესწრაფვის არა კეთილ საგნებს, არამედ სიკეთეს. ასეთი სწრაფვა (*inclinatio ad virtutem* — მიდრეკილება სათნოებისკენ) ადამიანს წინდაწინ მოცემული აქვს და ამ აზრით ნება არაა ამოვარდნილი სამყაროს საერთო წყობიდან. ამ მიზნის მიმართ, რომელიც სამყაროს შექმნის საერთო გეგმას ეთანხმება, ადამიანს თავისუფლება არ აქვს. თავისუფლება ადამიანს მინიჭებული აქვს მხოლოდ საშუალებათა მიმართ. სრულყოფილი ბედნიერება, რომელსაც ბუნებრივად ესწრაფვის ნება, როგორც უმაღლეს მიზანს, ღვთის ქვრეტაშია (აქ თომას მისი არისტოტელიზმი და მისი ქრისტიანობა ერთსა და იმავე მიმართულებით უბიძგებს). თუმცა ნების აქტის შემეცნებისგან დამოკიდებულების გამო თავისუფლების ძირი გონებაშია (*tota libertatis radix est in ratione* — ყოველი თავისუფლების ფესვი რაციონშია), მაინც თომა თავისუფლების მეორე თანასწორუფლებიან საწყისად ნებასაც სცნობს: ნება სუბიექტია თავისუფლებისა, გონება — მიზეზი. ნების როლი თავისუფალ აქტიობაში ვლინდება სამგვარად: 1. აქტთან მიმართებით, რამდენადაც შეიძლება რაღაც

ვინდომოთ ან არა. 2. ობიექტთან მიმართებით, რამდენადაც შეიძლება ვინდომოთ ეს ან ის (კონკრეტული გზა, კონკრეტული ობიექტი). 3. მიზანთან მიმართებით, რამდენადაც შეიძლება კეთილი ან ბოროტი გვინდოდეს (ადვილი შესამჩნევია, რომ „ინტელექტუალური დეტერმინიზმის“ დაძლევის ეს ცდა ლოგიკურ წინააღმდეგობაში მოდის ზემოთქმულთან). ადამიანის ნაკლოვანი შემეცნებიდან გამომდინარეობს მისი ნებისეული გადაწყვეტილების ნაკლოვანებაც (სიკეთის თვალსაზრისით), რომელიც მას ანგელოზებისგან ანსხვავებს. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, კაცის ნებას აქვს მიდრეკილება კეთილისკენაც და ბოროტისკენაც. იგი შეიძლება წინ აღუდგეს ბუნების წესრიგს. „არც ერთ სახეში (species) არაა მეტი ბოროტება, ვიდრე ადამიანში“. ადამიანი ერთადერთი ზნეობრივი არსებაა, ე. ი. ისეთი, რომელიც ცნობიერად მოქმედებს. მოქმედება ორგვარია: *facere* — პრაქტიკული საქმიანობა, კეთება და *agere* — ქცევა, საკუთარი სრულყოფისკენ მიმართული. მოქმედება ხორციელდება პრაქტიკული გონების ხელმძღვანელობით და იმ ფუნქციის შესაბამისად, რომელსაც თომა უწოდებს ბერძნულ სახელს „*synteresis*“ და რომელიც ღირებულებათა ცნობიერებას უდრის. სინდისი (*conscientia*) ზოგად ზნეობრივ წინამძღვრებს მიუყენებს კერძო შემთხვევებს. ეს შინაგანი საზომი ზნეობრივი ქცევისა სუბიექტური არაა იმ მხრივ, რომ იგი სამყაროს ობიექტურ წესრიგს შეესაბამება. ეს მორალური ცნობიერება და ღირებულებებზე ორიენტირებულობა ადამიანის იდეალური ბუნების ყველაზე სპეციფიკური ნიშანია, განსხვავებით პირუტყვებისგან, რომელთაც მხოლოდ გრძნობადი ნდომით ცხოვრება ახასიათებთ და წმინდა გონებებისგან, რომელთაც მხოლოდ სპეკულატური ინტელექტის მოქმედება ახასიათებთ.

ნება თუმცა განსხვავებულია ნდომისაგან, მაინც რეალურად დაკავშირებულია აფექტებთან. აფექტები მოქმედებენ ნებაზე და პირიქით. ამ ურთიერთქმედების მექანიზმის აღწერაში, რომელიც რეალური დაკვირვებიდან და თვითდაკვირვებიდან გამოდის და არა ცნებების ანალიზიდან, თომა დიდ ფსიქოლოგიურ ალღოს, გამჭრიახობას და მიუხედავად მისი ბიოგრაფიის გარეგნული სიღარიბისა, დიდი დამკვირვებლობის უნარს ამჟღავნებს. ამ ურთიერთმიმართების წარმომავლობის შესახებ თომა აყენებს თეზისს, რომ გონიერი ნებისა და აფექტების ეს ურთიერთდაშორება პირველი ცოდვის შედეგია. თომას ანთროპოლოგიის ორი უკანასკნელი მომენტი ადამიანის დეხასიათება როგორც საზოგადოებრივი არსებისა, რაც არისტოტელედან მოდის, და მისი რელიგიური დახასიათება, როგორც ზეცათა სასუფეველის მოქალაქისა.

თომა გამოპყოფს, ადამიანის ბუნებით უნართა და სათნოებათა ზევით, თეოლოგიურ სათნოებებს: გონებას აძლიერებს რწმენა, ნებას — სასოება (იმედი) და სიყვარული (caritas). აღსანიშნავია თომასეული გაგება რწმენისა როგორც ღვთიური ქეშმარიტებისადმი გონების თანხმობის აქტისა, რომელსაც სტიმულს აძლევს ღვთის წყალობის შედეგად სტიმულირებული ნება. როგორც ქრისტიანი, თომა აუცილებლად თვლის ღვთის წყალობას (gratia) ყველა ბუნებითი და ზებუნებითი მიზნების მიღწევაში, რაც არ გამორიცხავს ჩვენ ყველა ბუნებით ძალთა დაძაბვას, როგორც ამ წყალობის მიღების წინაპირობას. საყურადღებოა, რომ თომა ექსტაზის მდგომარეობასაც იცნობს (მას იგი მხოლოდ მოსეს და პავლე მოციქულს მიაწერს) და ცდილობს მის რაციონალიზაციას: იგი მას ხსნის როგორც სულის მაქსიმალური დაძაბულობისას ყველა სხვა ძალთა გამოთიშვას გარდა ერთისა.

გნოსეოლოგია. შემეცნება და შემეცნების უნარი ადამიანში მოწოდებულია, რომ სამყაროს სრულყოფილების რიგში (ordo) თავისი განსაკუთრებული ადგილი დაიკავოს. ამ უნარის შექმნით ღმერთმა შეავსო ნაკლი სამყაროს წყობაში, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ ყოველი საგნის და ყოველი სახის (species) სრულყოფილება ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში შემოზღუდულია იმ მხრივ, რომ მათ აკლიათ ის სრულყოფილება, რომელიც სხვა საგნებსა და სახეებს (species) მოუღივებს. შემეცნების გზით ჩვენ ვითვისებთ და ვიძინებთ იმ სრულყოფილებებსაც, რაც სხვა საგნებს ახასიათებთ და ამ გზით ვამდიდრებთ ჩვენ საკუთარ ყოფიერებას ყოფიერების მათდამი კუთვნილი ფორმებით. არისტოტელეს მსგავსად, თომასაც მიაჩნია, რომ სამყაროს და მისი მიზეზების მთელი წყობა შეიძლება ასახულ (ჩაწერილ) იქნეს (describatur — იწერება) სულში. გონება შეიცნობს არსს და ყველაფერს, რაც მას მოუღივებს, როგორც ასეთს, მაშასადამე, არსისა და აზრის უმაღლეს პრინციპებსაც. იგი შეიცნობს საგანთა არსს და რაობას ყოფიერის ყველა გვარში. იგი, აგრეთვე, ანალოგიის გზით შეიცნობს წმინდა გონებათა სამყაროს და მიზეზობრიობის გზით სამყაროს უმაღლეს მიზეზთან მიდის. შემეცნება სხვა არაფერია, თუ არ ღვთისკენ სწრაფვის, რაც დამახასიათებელია ყველა საგნებისათვის, ის სახე, რომელიც გონიერ არსებას შეესაბამება.

შემეცნება იწყება გრძნობადით და აღის ინტელიგიბილურთან. შემეცნების ობიექტთა იერარქიას შეესაბამება შემეცნებითი უნარების იერარქია და, აქედან გამომდინარე — შემეცნებითი ოპერაციებისაც.

გრძნობადი აღქმის ობიექტთა სხვადასხვაობას შეესაბამება გრძნობადი აღქმის უნართა სხვადასხვაობა, ხოლო ამ უკანასკნელს — შეგრძნების ორგანოებისა (თვალი, ყური და სხვ. ამათში მთავარ როლს თამაშობს შეხება). შეგრძნება არის ცვლა შეგრძნების ორგანოში, გამოწვეული ობიექტით. მაგრამ ცვლა ორი სახისაა: ა) შემცვლელის ფორმა შეცვლილში გადადის თავისი ბუნებრივი არსებით. მაგ. სითბო ათბობს რაღაცას ბ) შემცვლელის ფორმის შეცვლილი იღებს მხოლოდ არამატერიალურად (მაგ., ფერის „ფორმა“ თვალის ბადურაზე). პირველი ვერ იკმარებს აღქმისათვის, რადგან მაშინ ყოველი სხეული, რომელიც იცვლება რაღაცის გამო, აღქმელი იქნებოდა. მაგრამ პირველი სახის ცვლა მაინც ურევია აღქმაში. ამ შერევის ხარისხი შეგრძნების მოძალობათა გრადაციას ქმნის. ყველაზე არამატერიალურია ხედვა. ზოგი ობიექტები ინტერ-მოძალურად აღიქმება, სხვადასხვა მოძალობის შეგრძნებათა გზით (სიდიდე, ფიგურა, რიცხვი, უძრაობა მოძრაობა), შეგრძნებათა აქციდენტალური ობიექტები (sensible per accidens აქციდენტის გზით შესაგრძნობნი) ისინია, რომელნიც აღიქმებიან არა შეგრძნების მიერ, არამედ მისგან უშუალოდ დამოკიდებულებით სხვა შემეცნებელი უნარის მიერ (მაგ., მოძრავი საგნის ცოცხლობა).

ამ არისტოტელესგან ნასესხებ სამწვეროვან კლასიფიკაციაში თომა აღქმის ცნებას, არისტოტელესავით, მრავალი მნიშვნელობით ხმარობს, კერძოდ, მისით აღნიშნავს როგორც აღქმას, ისე შეგრძნებას. ძირითადი გნოსეოლოგიური წანამძღვარი მოყვანილი შეხედულებისა — რომ შეგრძნების გამომწვევი ფიზიკური ცვლილება სხვაა და თვით შეგრძნება — სხვა, თომას სწორ ორიენტაციას მოწმობს.

თავის კუთვნილი მოძალობის ობიექტის „აღქმაში“, რასაც თომა გრძნობადი აღქმის ამა თუ იმ უნარის „საკუთარ ობიექტებს“ ეძახის, ანუ, ჩვენი ენით რომ ვთქვათ, შეგრძნებაში (თვალისგან ფერის „აღქმა“ და ა. შ.) თომა სრულყოფილებას უშვებს, ხოლო ამისგან მომდინარე შემეცნებითს პროცესებში ის გარკვეულ არასრულყოფილებებს აღიარებს. აქ ისახება შესაძლებლობა, რომ თომას შემეცნების თეორია კრიტიკულ ელემენტს შეიცავდეს, კერძოდ, იმის ცნობით, რომ „შემეცნებითი ხატი“ საგნისა (species სახე, similitudo მსგავსება. intentio ინტენცია, forma), რომელიც ჩვენს შეგრძნებაში აღიბუქდება, არ არის თვით საგანი, არამედ მხოლოდ მისი ხატია. ამგვარად, საკითხი დგება, ამ შემთხვევაში რას ვიმეცნებთ ჩვენ—ამ ხატს თუ ტრანსსუბიექტურ საგანს? მაგრამ თომა ამ კითხვას, თავის არისტოტელიზმთან სრული თანხმობით, პა-

სუბობს იმ აზრით, რომ ჩვენ ვიმეცნებთ საგანს და ამით თავიდანვე კრიტიკული გნოსეოლოგიის გზას იკვეთავს. ზემოხსენებულ შეგრძნებაში ჩვენ გვეძლევა რეალური საგნის თვისება (ფერი და ა. შ.). თომა ხმარობს კონკრეტული შინაარსით ძნელად შესავსებ ფორმულას შეგრძნობილისა (თომათი: აღქმულის) და შეგრძნების ერთიანობის შესახებ შეგრძნების აქტში (*unio vis e cum v:so*), — ხედულის ერთობა ხედვასთან). იმას, რომ უფსკრული ჩვენში მოცემულ ხატსა და რეალურ საგანს შორის არ არსებობს, რომ ჩვენ მართლაც საგნის თვისებას აღვიქვამთ, თომას აზრით, მოწმობს მრავალი თვისების მომცველი საგნის მთლიანობაში აღქმის ფაქტი, ანუ, ჩვენი სიტყვებით, აღქმის ინტერმოდალური ხასიათი (როგორც ცნობილია, ამ ფაქტს დღეს სულ სხვა ახსნა აქვს)².

თომას გნოსეოლოგიის მეტაფიზიკური წინამძღვრების თანახმად (კაცის გონიერი სული თავისი უდაბლესი ფუნქციით სხვა არაფერია, თუ არა სხეულის ფორმა), გრძნობადი აღქმა, ერთის მხრივ, აუცილებლად იგულისხმება ინტელექტუალური შემეცნების პროცესში, მეორე მხრივ, გრძნობად აღქმას, მიუხედავად მისი თვისობრივი განსხვავებისა ინტელექტისგან, მაინც ეს უკანასკნელი მსკვლავს, როგორც ფორმას, იგი ინტელექტის გავლენის ქვეშ იმყოფება. ეს აღქმის პროცესში იმ მხრივ ვლინდება, რომ ზემოხსენებული შეგრძნებების (5 მოდალობა) ზევით დგას „საერთო შეგრძნება“ (*sensus communis*), რომლიდანაც ხსენებულ შეგრძნებათა მოქმედება გამოდის, როგორც თავისი ცენტრიდან. ამ ცნების მოცულობა დაახლოებით იმას უდრის, რასაც დღეს შეიძლება აღქმის მთლიანპიროვნული ხასიათი ვუწოდოთ. ამ „საერთო გრძნობის“ მოქმედების შედეგად მიღებული პროდუქტი უკვე აღქმაა ამ სიტყვის სრული აზრით, და არა შეგრძნება, როგორც ზემოხსენებული ხუთი მოდალობის შეგრძნებათა პროდუქტები (თომა ამ ტერმინოლოგიურ სხვაობას არ იცნობს). „საერთო შეგრძნება“ წარმოსახვასთან (*imaginatio*) და მეხსიერებასთან (*memoria*) ერთად წარმოადგენენ „შინაგან შეგრძნებებს“ (*sensus interiores*). წარმოსახვა

2 თომას მოყვანილ კონცეფციას ეწინააღმდეგება საგნის რეალური თვისებისა და ჩვენში მოცემული მისი ხატის განსხვავების შესაძლებლობა პათოლოგიურ შემთხვევაში თომა, ისევე როგორც არისტოტელე, ამგვარ შემთხვევებს განხილვის სფეროდან გამორიცხავს. მაიერი (Thomes v. Aquin) ცდილობს ამ დაბრკოლების დაძლევას, თომისტური პრინციპებიდან ამოსვლით, იმ მხრივ, რომ ზემოხსენებულ შემთხვევებში შესაძლებელი ილუზია ეხება მხოლოდ საგნის „როგორობას“ (*So-Sein*) და არა მის არსებობას.

ინახავს „საერთო შეგრძნების“ მიერ მოწესრიგებულ შეგრძნებათა საშუალებით შეთვისებულ ფორმებს³, მეხსიერება ახორციელებს მათ აქტიურ გამოტანას საჭიროების შემთხვევაში. წარმოსახვა და მეხსიერება „საერთო შეგრძნებას“ ექვემდებარებიან, როგორც თავის წყაროს⁴.

უკანასკნელი, ე. ი. ყველაზე მაღალი უნარი გრძნობადი აღქმის სფეროში არის *vis cogitativa* „აზროვნებითი ძალა“ ანუ *ratio particularis* (კერძო რაციო). იგი ნაწილობრივ ახორციელებს შეგრძნებების აღქმად ქცევის ამოცანას, მაგრამ მასზე შორს მიდის. სხვადასხვა მოდალობის შეგრძნობათა მონაცემების ერთიმეორესთან დაკავშირებით და ერთ სუბსტრატზე მიყენებით იგი ამთავრებს აღქმის საგნის შექმნის ამოცანას. მაგრამ იგი აქაც არ ჩერდება. მის მიერ შექმნილი საგნის წარმოდგენა საგნის ლოგიკური წარმოდგენაა, მას აქვს „შეკავშირებისა და დაყოფის“ უნარი, შედარებისა და მიმართებათა დამყარების უნარი. იგი თუმცა სწვდება არა ზოგადს, მაგრამ სწვდება ინდივიდუალურს „*sub natura communi*“, ე. ი. ზოგადის თვალსაზრისით, სწვდება მას, კერძოდ, მის გვაროვნულ განსაზღვრულობაში (მაგ. როგორც ხეს, ადამიანს). აქედან, ცდის გზით, იგი ინდუქციით მიდის კიდევ უფრო ზოგადისკენ და იმეცნებს თუმცა არა ზოგადს, მაგრამ „კერძოს ზოგადის გათვალისწინებით“. ამგვარად დახასიათებული „კოგიტაციური ძალის“ ინტელექტუალური შემეცნებისაგან განსხვავების ფაქიზი საკითხის გადასაჭრელად უნდა მოვიშველოთ ის გარემოება, რომ აქ შემეცნება, უპირატესად, სასარგებლოსა და ცუდის გარჩევის ამოცანის ფარგლებში რჩება. ცხოველში, რომელსაც „კოგიტაციური ძალა“ არა აქვს, ამის ანალოგიურ ამოცანას ასრულებს „*vis aestimativa* (შეფასებითი ძალა), რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ იგი საგნის აღქმასთან ერთად მისი სარგებლიანობის ნიშანსაც აღიქვამს (მაგ., შველი მგლის დანახვაზე გარბის).

თომას მოყვანილ შეხედულებებს ფსიქიკის შედარებით დაბალი ფუნქციების შესახებ (ქვემოდან ცნებითს აზროვნებამდე), მიუხედავად მისი არასიზუსტისა, კლასიფიკაციის და მის საფუძველზე მიღებული ცნებების დიდი ნებრსმიერებისა, მაინც აქვს მნიშვნელოვანი ღირსება, რომელიც გამომდინარეობს მისი ორიენტაციიდან

³ აღსანიშნავია, რომ შეგრძნებათა გაერთიანება საგნად აკისრია არა მართო „საერთო გრძნობას“, არამედ წარმოსახვასაც. მისი მოვალეობაა, მაგ. ამ შთაბეჭდილებათა მოწესრიგება დროულსა და სივრცითს ერთიანობად.

⁴ ამ აზრით, მათი ფუნქციებიც „საერთო გრძნობის“ ფუნქციებად შეიძლება იქნეს მიჩნეული, მაგ. დროულ და სივრცით ერთიანობად მოწესრიგება შთაბეჭდილებებისა, რაც წარმოსახვის საქმეა.

ემპირიულ მასალაზე, რაშიც მისი მასწავლებლის — არისტოტელეს გავლენა ვლინდება (ცნებების ანალიზით მიღებული დასკვნები ემპირიულ საგნებზე, ისევე როგორც „პოტენციისა და აქტის“ „ფორმისა და მატერიის“ ჩვეული ცნებებით ოპერირება აქ ცოტაა). ეს ღირსება იმაში მდგომარეობს, რომ თომას გრძნობადი აღქმა და მის ქვემოთ მდებარე ფსიქიკური შემეცნებითი პროცესები, ისევე როგორც მის ცოტა ზემოთ მდებარე პროცესები, აღწერილი და გაანალიზებული აქვს მათი საფეხურების (ზოგადობის თვალსაზრისით) მკვეთრი გამიჯვნის გარეშე, იმის სრული გათვალისწინებით, რომ ზოგადობის ნიშნის ზრდა მათში თანდათანობითია, რომ პროცესების დანაწილება ამ ნიშნის ხარისხის მიხედვით მეტ-ნაკლებად პირობითია.

ინტელექტუალური შემეცნების საგანი, თომას მიხედვით, არის არსება, ზოგადი, აუცილებელი, უქცეველი, რასაც ყოველგვარი კანონზომიერება ემყარება. სახეებისა და გვარების აბსტრაქციას გრძნობადი ინდივიდუალური მატერიისგან ბუნებაში და მათემატიკური ობიექტების აბსტრაქციას გრძნობადი მატერიის (როგორც ინდივიდუალურის, ისე ზოგადის) ჩამოშორების გზით მოსდევს უმაღლესი ფორმა აბსტრაქციისა — მეტაფიზიკური, სადაც გონება სტოვეს ინტელიგიბელურ მატერიასაც და აღის ისეთ ცნებებამდე, როგორიცაა „არსისა“, „ერთისა“ „პოტენციისა და აქტის“ და სხვ. მაიერის სიტყვით, საკმაოდ უცნაურია, რომ პირველი ორი საფეხური აბსტრაქციისა ეკუთვნის *intelligentia indivisibilium*-ს (განუყოფელ მოაზრებას), ხოლო მესამე — მსჯელობას.

ინტელექტუალური შემეცნება თავისი შედეგებით სწვდება მორალის სფეროსაც, რამდენადაც მის მიერ მიღებული ზოგადი ცოდნა საყოვლთაო ჭერ-არსის პრინციპებზეც ვრცელდება. თომას ინტელექტუალური შემეცნების თეორია, ისევე როგორც გრძნობადი აღქმისა, შეგრანებებიდან ამოდის. პლატონის თეზისი, რომ სხეული მხოლოდ ხელს გვიშლის ჩვენ შემეცნების საგნის — იდეების წვდომაში, ამ კონცეფციის თანახმად, მცდარია, რადგან ფაქტები მოწმობს, რომ სხეულთან დაკავშირებული უნარები შემეცნებისთვის არა თუ ხელშემშლელი არაა, არამედ აუცილებელია. მაგ. ფერი რაა, ვერ გავიგებთ, თუ დაბადებიდან ბრმა ვართ. წმინდა გონებაში უშუალოდ და მარტივად ყოველივეს შემეცნების უნარი, რომელიც სრული სახით ღმერთს აქვს, განაწილებულია საფეხურებრივად: მაღალი ინტელექტები ხედავენ ცოტას და ზოგადს, ხოლო საგანთა სიმრავლეს, რომელიც ამ ზოგადის ქვეშაა გაერთიანებული, მასში ადვილად გაარჩევენ. ჩვენ,

იერარქიაში დაბლა მდგომნი, ამ უშუალო ხედვის უნარს ძალიან სუსტად ვიღებთ: ჩვენ ვხედავთ ბევრს (ბევრ საგნებს, ბევრ გვარებს ვარჩევთ) და ზოგადობის ნაკლები ხარისხისას. ღმერთი ისე გვექცევა, როგორც კარგი მასწავლებელი მოუსაზრებელ მოწაფეს, რომელსაც იგი კონკრეტული მაგალითებით ელაპარაკება. ყოველივე ამის შედეგად ჩვენი შემეცნება მეტად ღარიბი იქნება, ჩვენ რომ მხოლოდ ამ უშუალო ხედვის უნარის იმ სუსტ დოზას დავჯერდეთ, რომელიც მოცემული გვაქვს, და ინტელექტუალურ შემეცნებაში ჩვენ წინაშე მყოფი გრძნობადი მასალა არ გამოვიყენოთ.

თომა უარყოფს ავგუსტინესეულ გნოსეოლოგიას, რომლის თანახმადაც ინტელექტუალური სული ზოგადს იმეცნებს „ღმერთში“, კერძოდ, საგანთა იმ მარად ესენციებში, რომლებიც წინაარსებობენ ღმერთში, როგორც საგანთა პირველსახენი. ავგუსტინესე შეხედულებიდან თომა ტოვებს მხოლოდ იმ აზრს, რომ ინტელექტუალური შემეცნებისათვის ჩვენ მართლაც გვჭირდება ღვთიური სინათლე, რომლის წყალობითაც პირველ პრინციპებს ვიმეცნებთ, რათა შემდეგ ჩვენი ინტელექტუალური შემეცნების შემდგომ ეტაპზე გამოვიყენოთ—როგორც მარტივს (ცნებები „ყოფიერისა“ „ერთისა“ და სხვ.), ისე შედგენილს („მთელი მეტია ნაწილზე“). მაგრამ თომა ხაზგასმით აღნიშნავს ამ პრინციპთა ემპირიულ ხასიათს. ისინი აბსტრაქტირებული არიან გრძნობადი საგნებიდან (ცნება „მთელისა“, „ნაწილისა“, „ერთისა“ და სხვ.) და, თუმცა მიღწეულნი არიან წუთიერი ან წუთიერი სინათლის წყალობით, მხოლოდ მისით ვერ მიიღწეოდნენ. *principium nostrae cognitionis, est a sensu*—ჩვენი შემეცნების საწყისი შეგრძნებისეულია.

როგორც უკვე ითქვა, რადგან ჩვენი ინტელექტუალური შემეცნების საგანი — ზოგადი, საგანთა არსება, — გრძნობად საგანთაგან განსხვავებით, არაა მოცემული სუბსტანციების სახით, ამიტომ ჩვენი ინტელექტუალური შემეცნება, გრძნობადი აღქმისგან განსხვავებით, გულისხმობს აქტიურ უნარს, რომელიც ამ ზოგადს გა-

5 მოქმედი ინტელექტის „სინათლეზე“ თომა შემთხვევით არ აჩერებს ყურადღებას, რამდენადაც ეს მეტაფორა არისტოტელურია. როგორც აღნიშნავს მაიერი, არისტოტელისეული vous-ის, და, მისი გზით, თომასეული „სინათლეც“ დავალებულია პლატონიზმისგან იმ მხრივ, რომ მას ეკისრება აბსტრაქციის გზით სამყაროს საფუძვლად მდებარე ფორმების გამოყოფა, რომელნიც ამავე დროს გრძნობად საგანთა არსებანი არიან. მაგრამ ეს პნიშენელოვანი აპრიორული ფაქტორი არისტოტელურ-თომისტურ მოძღვრებაში მხოლოდ ჰაბიტუსის დონემდეა დაყვანილი.

მოპყოფს. ესაა სწორედ აქტიური გონება⁶, განსხვავებით პასიური გონებისაგან, intellectus possibilis, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არ დაუწერელი დაფა, რომელიც, თომას ტერმინოლოგიით, პოტენციაშია მთელი სამყაროს მიმართ იმ აზრით, რომ მან შესამეცნებელ საგნთა „ფორმები უნდა მიიღოს“, რაშიც, თომასვე ტერმინოლოგიით, მდგომარეობს შემეცნება.

როგორ ხდება ინტელექტუალური შემეცნება გრძნობადი საგნებიდან ამოსვლით? გრძნობადი საგანი ანაბექდს აჩნევს ჩვენ სულს, კერძოდ, იგი კვალს ტოვებს სულის იმ უნარში, რომელსაც „საერთო გრძნობა“⁷ ვუწოდებთ. ესაა ფანტაზმა (phantasma), კერძო საგნის ხატი (similitudo rei particularis). იგი სხეულებრივია და არა ფსიქიკური: გრძნობადი მოცემულობაც (მაგ., ფერი), ფანტაზმაც და ორგანოც, სადაც იგი აღბეჭდილია—სამივე გრძნობადია და შესამეცნებელი მოცემულობა (ფერა) სამივეგან ერთიდამივე აზრით არსებობს. ამასთან ერთად, ფანტაზმას შინაარსი კერძოა და წარმოსახვაც, სადაც ეს ფანტაზმა თავსდება (ინახება), კერძოსთვისაა განკუთვნილი. მაგრამ პასიური ინტელექტი, სადაც ინტელექტუალური შემეცნების პროდუქტი უნდა ჩაიწეროს, თხოულობს ზოგადს და არამეტერიალურს (ფსიქიკურს ნიშანი, თომათი სწორედ ეს გამოდის). იმისთვის რომ გრძნობადიდან და კერძოდან ზოგადი და ინტელიგიბილური მივიღოთ, საჭიროა აქტიური ინტელექტის ჩარევა. მან უნდა მოახდინოს ფანტაზმების მასალაში ფორმისა და მატერიის გარჩევა, ანუ აბსტრაქცია. ეს აბსტრაქცია არის არა მარტო გამოცალკევებითი, სეპარაციული ფუნქცია, არამედ შემოქმედებითი, პროდუქტიული. იგი ქმნის ცნებას. ინტელიგიბილუ-

⁶ intellectus agens არისტოტელის νοῦς ποιητικός. თომა საგანგებოდ და ვრცლად ჩერდება იმის დასაბუთებაზე, რომ არ შეიძლება საერთო და აღამიანთაგან გამოყოფილ ინტელექტს მოეაწეროთ აქტიური ინტელექტის ზემოხსენებული ფუნქცია. ამ პუნქტს, გარდა საკუთრივ ფილოსოფიურისა, თეოლოგიური მნიშვნელობაც აქვს, რადგან საერთო ინტელექტის დაშვება ინდივიდუალური უკვდავების უარყოფის წინამძღვარია.

⁷ თუ ამ კონტექსტში „საერთო გრძნობას“ გავგებთ როგორც მატერიალურს იმ აზრით, რა აზრითაც მატერიალურია მაგ. მხედველობითი შეგრძნებები, ანუ თვალის ბადურის ცვლილებები, მაშინ ზემოთ მოცემული კვალიფიკაცია ამ გრძნობისა როგორც ინტერმოდალურისა და „აღქმის“ (დღევანდელი აზრით) ტოლფასისა, მცდარი იქნება. თუ მას გავიგებთ ზოგადპიროვნული აზრით, როგორც აღქმას, მაშინ საგნიდან მომდინარე ფიზიკურს ზემოქმედებას და „ზოგად გრძნობაში“ მის ანაბექდს შორის აღმოჩნდება სწორედ ის უფსკრული (ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის), რომლის ამოვსებისკენაც მიმართულია თომას შემდგომი არგუმენტაცია.

რი სპეცია (საგანთაგან აბსტრაქტიზებული ფორმა) იქცევა „ინტენციონალურ სპეციალ“, რომელიც ცნობიერად მიმართულია შესაცნობ საგანზე, „აზრის სიტყვად“ (verbum mentis), შინაგან სიტყვად (verbum interium). თავის აღნიშნულ ფუნქციაში ჩვენი ინტელექტუალური შემეცნება განსხვავდება როგორც გრძნობადი შემეცნებისგან, რომელიც კერძოს შეიცნობს, ისე წმინდა გონებათა კუთვნილი ინტელექტუალური შემეცნებისაგან, რომელიც ზოგადს, არსებას შეიცნობს მატერიასთან კავშირის გარეშე (ჩვენთვის გრძნობადად მოცემულ საგნებს ისინი შეიცნობენ მხოლოდ როგორც არამატერიალურ ფორმებს, ე. ი. შეიცნობენ თავის თავში ან ღმერთში).

ინტელექტის თვითშემეცნება ხდება ინტელექტუალური შემეცნების, ანუ, თომას ჩვეული ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, მისი პოტენციიდან აქტში გადასვლის პროცესში, რაც მდგომარეობს იმაში, რომ ის „ინტელიგიბილურ სპეციებს“ (სახეებს, ფორმებს) იღებს. ამგვარად, სული „ობიექტებიდან იმეცნებს თავის ობერაციებს, რომლებიდანაც მიდის თავისი თავის შემეცნებამდე „(De anima, III. de veritate. X, 8). ეს შემეცნება იმაში მდგომარეობს, რომ სული უშუალოდ ხედავს, რომ თვითონ ინტელექტუალური სულია, ხოლო შემდეგ მეთოდური რეფლექსიით მიდის იმის შემეცნებამდე, თუ რაა ადამიანის სული.

ჩვენზე მაღალს ანუ არამატერიალურ არსებებს ჩვენ შევიცნობთ მხოლოდ იმ ზომით, რომ მათზე არასრულყოფილი წარმოდგენა ვიქონიოთ. ამიტომაც, რომ ღმერთი არაა ჩვენი პირველი იდეა და ფილოსოფია მისკენ მხოლოდ გრძნობადის გზით მიდის.

ზემოხსენებულ აბსტრაქციას, რომლის გზითაც მოქმედი გონება ახორციელებს ინტელექტუალური შემეცნების ძირითად აქტს, თავისი საფეხურები აქვს. პირველი და ყველაზე მაღალი აბსტრაქციაა არსის და კეთილის ცნებებისა და პირველ პრინციპებად ცნობილი დებულებების (მაგ., წინააღმდეგობის კანონი, „მეტი მთელია ნაწილზე“ და სხვ.) აბსტრაქცია, რომლებიც ჩვენ უშუალოდ გვეძლევა ცნებებთან ერთად. ამას მოსდევს მათემატიკური ობიექტები და დებულებები, რომელთაც თომა რეალურიდან აბსტრაქტიზებულად მიიჩნევს (მათემატიკური დებულებები, მისი კონცეფციით, ანალიზურია)⁸. ბოლოს მოდის ბუნებითი საგნების არსებათა (ესენციების) აბსტრაქცია.

⁸ როგორც უკვე ითქვა, „ანალიზური“ და „სინთეზური“ დებულების ცნება თომას არა აქვს.

შემეცნება სრულდება მსჯელობითა და სილოგიზმით.

რაშია ჩვენი შემეცნების ჭეშმარიტების საზომი და მისი გარანტია? ჭეშმარიტება არსებობს ონტოლოგიურადაც, როგორც საგნის მიერ საკუთარი არსების ქონა, რომელიც შეესაბამება იმ ღმერთში მოცემულ ესენციებს, რომელთა მიხედვითაც მან ქვეყანა შექმნა. ამ აზრით არსებული და ჭეშმარიტი ერთმანეთს ემთხვევა (*quae sunt maxima entia sunt maxima vera* — რაც მეტად არსებულია, მეტად ჭეშმარიტია). მსგავსი მსგავსით შეიცნობა; ჩვენში მოცემული ღვთიური შუქი შეგვაცნობინებს ღვთიური იდეების მიხედვით შექმნილ საგნებს. გონებასთან მიმართებით კი საგანი ჭეშმარიტია იმ შემთხვევაში, თუ იძლევა ჭეშმარიტი შემეცნების შესაძლებლობას, ე. ი. თავს არ გვაჩვენებს იმად, რაც არ არის. მაგრამ ამ სიტყვის ყველაზე ნამდვილი და საკუთრივი აზრით ჭეშმარიტება მაინც არის თანხმობა გონებისა საგანთან (*adaequatio rei et intellectus*). გონებისეული ჭეშმარიტების საგანია, პირველ ყოვლისა, ყოფიერება საგნისა (იგი მსჯელობაში გამოითქმის), ხოლო შემდეგ — საგნის ჭეშმარიტობა (ცნების ადექვატობა საგნის ონტოლოგიურ ჭეშმარიტობასთან). ჭეშმარიტობის ნიშანი ახასიათებს გრძნობად აღქმასაც კი, რომელიც არ შეიძლება გვატყუებდეს თავისი თავის შესახებ, მაგრამ შეიძლება გვატყუებდეს საგნის შესახებ. კერძოდ, ეს ეხება „საერთო გრძნობას“, რომელიც, ფაქტიურად, აღქმას უღრის და არა შეგრძნებას.

შემეცნების (როგორც ინტელექტუალურის, ისე გრძნობადის) ჭეშმარიტობის გარანტიას თვით მისი სტრუქტურა იძლევა. სპეციალურად შესაცნობი საგნისა, რომელიც შესაცნობიდან შემეცნებელში გადადის და რომელსაც ზემოთ „ხატი“ ვუწოდებთ (თომაც ასე უწოდებს ზოგჯერ), შეიცავს როგორც ფიზიკურიდან ფსიქიკურში გადასვლის საშუალებას, ისე შემეცნების ადექვატობის გარანტიას. იგი ნამდვილად არც ხატია საგნისა, როგორც მას მეტაფორულად ვუწოდებთ, არც მისი წარმომადგენელი, ექსპონენტი, არამედ თვით საგანია არსებობის სხვა მოდუსით. ეს იმიტომ, რომ სპეციალური და საგანი ერთია თავისი სახეობრიობით, თავისი განსაზღვრულობებით, თავისი ფორმით. სპეციალური იმეორებს საგნის ფორმას, მის „რაობას“ და ესაა ერთადერთი გარემოება, რომელიც სოლიპსიზმისგან და აგნოსტიციზმისგან გვიცავს შემეცნების საკითხში. როგორც ვხედავთ, თომას ამ თეზისს საფუძვლად უდევს ფორმის არისტოტელური რეალიზმი, რომელიც მისი ონტოლოგიის ერთ-ერთი საფუძ-

ველია. საგანი რეალურად არსებობს იმ განსაზღვრულობით, რომლითაც მას ცნებაში ვიაზრებთ.

მაგრამ საგანთა შეცნობადობის თეზისი თომასთვის მხოლოდ დანასაკვი არაა. იგი ამავე დროს არის შეუცნობელი წანამძღვარი, რომელიც საფუძვლად უდევს მის მთელ გნოსეოლოგიას, როგორც მიზანი, და რომელსაც იგი ზოგჯერ აშკარადაც იყენებს, როგორც გამოთქმულ წანამძღვარს: იმის თქმა, რომ ჩვენ შევიცნობთ არა საგნებს სპეციების სახით, არამედ თვით სპეციებს, მისი აზრით. შეუძლებელია, რადგან ამით სინამდვილის ობიექტური შემეცნება შეუძლებელი გახდებოდა.

თ ა ვ ი IV

ეთიკა

თომა აქვინელის ეთიკის წამყვანი აზრია ავეგუსტინესებური ვატოლება ზნეობრივისა წესრიგთან და ზნეობრივის საწინააღმდეგოსი, ცოდვისა — უწესრიგობასთან. ეს აზრი იმორჩილებს და ამთლიანებს ყველა იმ სხვადასხვა წყაროდან მომდინარე ელემენტებს (პლატონი, არისტოტელე, ქრისტიანობა), რომელთაც თომა იცნობს და თავისი ეთიკური სისტემის აგებისას მიჰყვება ამა თუ იმ მონაკვეთზე. ეთიკის საგანია „ადამიანი, რამდენადაც იგი თავისუფალი არჩევანის შედეგად მოქმედებს გარკვეული მიზნის შესაბამისად“. ადამიანი ეთიკური არსებაა, რამდენადაც იგი ერთადერთია არსებათა შორის, რომელშიაც და რომლის გზითაც ღირებულებათა სისტემა სინამდვილეში გადადის.

„კეთილი“ და „ბოროტი“ თომასთვის ონტოლოგიური ცნებებია, ისინი არსს ახასიათებენ. (*ens et bonum convertuntur* ყოფიერი და კეთილი ერთმანეთში გადადიან, ერთმანეთს ექმნევიან). ყოველი ყოფიერი კეთილია. ეს ამოსავალი თეზისი, რომელიც, სხვათა შორის, ემყარება არისტოტელეს აზრსაც, რომ ყოფნა სჭობია არყოფნას, მტკიცდება პოტენციისა და აქტის ჩვეულ ცნებათა მოშველიებით. კეთილი სრულყოფას ნიშნავს, სრულყოფილი — აქტში მყოფს, აქტში ყოფნა კი ყოფიერებაში მონაწილეობაა. მაშასადამე, სიკეთის საზომი ყოფიერების ხარისხია. კეთილის ამ ძირითადს, ყოფიერებისმიერ დახასიათებას მოსდევს მეორე, აგრეთვე არისტოტელესგან მომდინარე. „კეთილის“ ცნება ყოფიერებას მხოლოდ მიმართებას უმატებს იმ მხრივ, რომ იგი აღნიშნავს ისეთ რაიმეს, რაც სწრაფვის საგანია. ამგვარად, კეთილი განი-

საზღვრება იმიდან, რაც მას მოსდევს, სახელდობრ, მოსწრაფე და მოქმედი სუბიექტიდან. მოცულობით ეს მეორე განსაზღვრება პირველს ემთხვევა იმ მხრივ, რომ სწრაფვის საგანი სწორედ ყოფიერებაა: მატერია მიისწრაფის ეიდეტური სრულყოფისაკენ, ყოფიერი მიისწრაფის არსებობის შენარჩუნებისაკენ და ა. შ.

მაგრამ ყოფიერებისა და კეთილის გაიგივება არ გულისხმობს მხოლოდ არსებობის და კეთილის გაიგივებას. როგორც ზემოთ ითქვა. თომასთან, მიუხედავად მის მიერ მკვეთრად გავლებული „ონტოლოგიური სხვაობის“ ხაზისა ყოფიერსა და ყოფიერებას შორის, „არსს“ და „ასე-არსს“ შორის, ყოფიერება ფორმის, გარკვეულობის საფუძველსაც წარმოადგენს და მასში იგულისხმება. აქ თომა ისევ არისტოტელესთან მიდის, რომლისათვისაც ფორმა „აგათონ“-ია და ღვთაებრივია.

საგნის კეთილობა გამომდინარეობს მისი ყოფიერებითი შინაარსიდან, მისი ფორმისმქონებლობიდან. თომასთვის, ისევე როგორც ავგუსტინესთვის, რომლის მიხედვითაც კეთილი არის „გაფორმებული არსებობა (esse formalum), საგნის „კეთილი“ მდგომარეობს მისი არსებობის მოღუსში და წესრიგში, წყობაში, ხოლო ბოროტი — ამ ელემენტა არქონაში. („მოკლებაში“ privatio). ფორმა არის მიზეზი სპეციისა, მასთან ერთადაა მოცემული ზომა და პროპორცია. ამგვარად, ფორმიდან გამომდინარეობს საგნის მოქმედებაც და მიზანშეწონილი მიმართულობაც სხვაზე. აქედან გამომდინარეობს განსაზღვრება, რომ კეთილი არის ყოველი საგნისათვის ის, რაც მას მისი ფორმის შესაბამისად მოუღის, ცუდი კი არის ის, რაც ამ ფორმის მიერ დაღებული წესრიგის ჩარჩოებს არღვევს.

საგნებისადმი მიყენებით ეს პრინციპი იმას ნიშნავს, რომ მათში და მათთვის კარგი არის მოცემული არსებითი ფორმიდან გამომდინარე ქმედობა, რომლისკენაც ისინი ბუნებრივი მიდრეკილებით ისწრაფიან (მაგ. ცეცხლი რომ მალა აღის). ადამიანისადმი მიყენებით ეს იმას ნიშნავს, რომ მასში კეთილია გონების შესაბამისად და ნების თავისუფალი არჩევანით მოქმედება, რაც მისი არსებიდან გამომდინარეობს. ამგვარად, „კეთილი“ კოსმიური ღირებულებითი პრედიკატია, კეთილი და ბუნებრივი ერთმანეთს თანაზღვრებიან.

კაცის ბუნებრივ ქმედებაში გაირჩევა ის, რაც მხოლოდ ონტური სიკეთის მატარებელია ანუ რაც მას ახასიათებს მხოლოდ როგორც არსებულს და გამომდინარეობს მისი ბუნებრივი სწრაფვიდან არსებობისაკენ, სიცოცხლისაკენ და ბედნიერებისაკენ და

ის, რაც მისთვის სპეციფიკურია როგორც გონიერი და ნების მქონე არსებისათვის, რაც ჭერაჩსიდან გამომდინარეობს და, ამგვარად, საკუთრივ ეთიკურის სფეროს ეკუთვნის. ადამიანს დაჰყვება, ვითარცა ღვთიური გონების ნიშანი, ქმედების მარეგულირებელი ზოგადი პრინციპები, რომელთა მიხედვითაც იგი ზოჰავს და აფასებს თავისი ქმედების მიზნებს. პირველი და უახლოესი წესი, ქმედების განმსაზღვრელი, მისთვის არის გონება, ხოლო უმაღლესი—მარადიული კანონი (*lex aeterna*), რომელშიც ღვთის ნება ვლინდება. ამ კანონს ვხვდებით. ვიგებთ „ბუნებრივი მიდრეკილებების“ (*naturales inclinationes*) წყალობით. ეს ბუნებრივი მიდრეკილება გვიხსნის მრავალ მცნებასა და ამოცანას, რომელთა შესრულებით ჩვენ ჩვენს ღვთისაგან განსაზღვრულ როლს იერარქიულად აგებულ სამყაროში პირნათლად შევასრულებთ. ასეთებია, მაგ., თავის შენახვა, შვილების აღზრდა, სოციალური ცხოვრება და, პირველ რიგში, ღვთის შემეცნება.

ეს ზოგადი პრინციპი გაშლილია და დაკონკრეტებულია მოძღვრებაში სათნოებათა შესახებ. ამ მოძღვრების სათავეში დგას ნაწილობრივ ფსიქოლოგიური, ნაწილობრივ მეტაფიზიკური ცნება *ჰაბიტუსისა*¹, რომელიც აღნიშნავს ადამიანის ზოგად მიდრეკილებას მიზანთა ამა თუ იმ კლასისაკენ — კეთილისკენ და ბოროტისკენ (ეს ძირითადი განზომილება — კეთილესა და ბოროტისა — ჰაბიტუსს აუცილებლად აქვს). მეტაფიზიკური თვალსაზრისით ეს არის ერთ-ერთი აქციდენცია, რომელიც მოუდის ადამიანს — სუბსტანციას, ვითარცა მუდმივი დისპოზიცია ამა თუ იმ სახის მოქმედებისაკენ. სათნოება განისაზღვრება როგორც ისეთი ჰაბიტუსი, რომელიც წარგვმართავს კეთილისაკენ. როგორც ჰაბიტუსი ისტორიული კატეგორიაა პიროვნების თვალსაზრისით — მის გამომუშავებაში წილი უდევს პიროვნების მიერ განცდილ ზემოქმედება-შთაბეჭდილებებს და, ამ აზრით, მასში ჩაწერილია პიროვნების ისტორია — ისე სათნოება არაა მხოლოდ ბუნებით მოცემული რამ, — თუმცა ყოველ პიროვნებაში მისთვის მეტად თუ ნაკლებად ძლიერი ჩანასახი არსებობს, — არამედ პიროვნების თვალსაზრისით ისტორიულად შეპირობებულია, გამომუშავებულია.

თომას სათნოებათა დაფა ემყარება არისტოტელეს. პლატონს, ქრისტიანულ მოძღვრებას ზებუნებით სათნოებათა შესახებ და საკუთარ დაკვირვებას ადამიანის მორალურ ცხოვრებაზე, რაც მთელი

¹ ამ ტერმინის წყაროა არისტოტელეს მეათე კატეგორია „ქონებისა“, რის კალკსაც თომას ტერმინი წარმოადგენს (*habitus* — მექონეობა, მფლობელობა).

თომიზმის ერთ-ერთი საუკეთესო და ავტორის ბუნებრივი ნიჭის ყველაზე მკვეთრად მაჩვენებელი ნაწილია ძირითად დაყოფასთან ერთად გონებისმიერსა და ზნეობრივს სათნოებებად და ოთხ კარდინალურ სათნოებად თომა აწვრილებს კლასიფიკაციას და კონკრეტულ სათნოებებს შორის ფილიაციის მიმართებებს ამყარებს. იგი აგრეთვე გამოყოფს კონკრეტულ სათნოებათა შემადგენელ ინტეგრალურ ნაწილებს, რომელნიც სხვადასხვა სათნოებებში მეორდებიან, ოღონდ სხვადასხვა კომბინაციით. ქრისტიანულ სათნოებათაგან იგი მანამდე ცნობილ სათნოებებს უმატებს „რელიგიო“-ს (religio), როგორც სამართლიანობის ქვესახეს. ეს არის არა სარწმუნოება, არამედ შინაგანი და გარეგანი კულტის საშუალებით ღვთისთვის მისი კუთვნილი პატივის მიზღვა. თომას ეთიკის ორგანული ნაწილია აგრეთვე მოძღვრება აფექტების შესახებ, რომელთა ანალიზში იგი ადამიანის ბუნების გასაკვირად დიდ ცოდნას და დაკვირვებას ამჟღავნებს. აფექტს თავისთავად არა აქვს სიკეთე-ბოროტების ნიშანი. ასეთი მას ეძლევა მისი მიმართულების და გონებისადმი დაქვემდებარებისა და მიხედვით. იგი რეგულირებული სახით აუცილებელია ზნეობრივი ცხოვრებისათვის, რამდენადაც იგი ადამიანის მოქმედების ემოციური საფუძველია. თომა ავგუსტინესავეთ გმობს სტოიკურ აპათიას, მაგრამ ავგუსტინეზე მეტ შემწყნარებლობას იჩენს კონკრეტული აფექტებისადმი. მაგალითად, იგი არ გმობს სქესთან დაკავშირებულ აფექტებს (ისევე როგორც ზოგ სხვას, მიწიერ ინტერესებთან დაკავშირებულს), თუმცა თავდაპირადას სასურველად თვლის იმათთვის, „რომელთადა მოცემულ არს“.

ბუნებით სათნოებათა ზემოთ, რომელთა კლასსაც ყველა ზემოხსენებული სათნოებანი ეკუთვნიან, დგანან ზებუნებითი სათნოებანი: სარწმუნოება, სასოება, სიყვარული (caritas). ესენი აუცილებელნი არიან ადამიანის ზებუნებითი მიზნის მისაღწევად. ამათში სარწმუნოება პირველია ჩვენგან, ხოლო სიყვარული პირველია ღვთისაგან. სიყვარულია სათნოებითი ცხოვრების ძირი. ავგუსტინესგან განსხვავებით, რომელმაც სიყვარულის, ვითარცა ღვთიური ნიჭის როლი მეტიმეტად წამოსწია ნების სუვერენობის დამცველ პელაგიანელებთან კამათში, თომასთვის სიყვარული არაა ტბობა, არამედ კეთილგანწყობილი წმინდა დაქვემდებარება ღვთისადმი, მხოლოდ მისი სიკეთისა და სრულყოფის გამო (H. Meyer, Thomas von Aquin. გვ. 518). სხვანაირად რომ ვთქვათ, ეს არის არა ტრფიალი (ანტიკური ფილოზოფიის „ეროსი“), არამედ სიყვარული ამ სიტყვის საკუთრადი აზ-

რით (ბერძნული $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ „აგაპე“). მაგრამ მაინც ვერ ვიტყვით, რომ თომასთან ცნებათა და ტერმინთა ეს გარჩევა ასე მკვეთრად იყოს გატარებული ბოლომდე. სიყვარულს (amor) თომა იცნობს აგრეთვე როგორც ნების ძირითად აფექტს, რომლის შინაგანი იერარქია ღირებულების მიხედვით განსაზღვრულია მისი ობიექტების სათანადო იერარქიით. რამდენადაც ყოველი მოქმედების მამოძრავებელი ზამზარაა სწრაფვა იმისაკენ, რაც კარგი (ჩვენთვის) და მშვენიერი გვეგონია, ეს სიყვარული შეიძლება ყოველი ქცევის სტიმულად ჩაითვალოს. ამ ფსიქოლოგიური აქტიდან გამოდის ავეგუსტინეს პრინციპი, რომ სათნოება არის ordo amoris—სიყვარულის იერარქიული წყობა. თომაც მასთან აღიარებს, რომ სათნოება აწესრიგებს ჩვენში სიყვარულს, ასე რომ ყოველ ძირითად სათნოებას სიყვარულს რომელიმე მოწესრიგებული აფექტი უდევს საფუძვლად (თომას მოძღვრების ეს ნაწილი შეიცავს დანტეს „ღვთაებრივი კომედიის“ ალეგორიული ჩანაფიქრის პირველ სტიმულს).

თომას ორქოფობა გონებისა და ნების ფუნქციათა უპირატესობის განსაზღვრაში ადამიანის სულიერი ცხოვრების შიგნით თავს აჩენს ეთიკაში იმ მხრივ, რომ აქაც გონების ფუნქცია წამყვანია, მაგრამ არაა ერთადერთი განმსაზღვრელი: პირველ მორალურ პრინციპთა ცნობიერება — „სინდერესისი“ — თავისი მოთხოვნით „კარგი უნდა აკეთო, ბოროტს უნდა ერიდო“ არ ეკუთვნის გონებას, როგორც მისი პაბიტუსი, არამედ ნებას, თუმცა იგი გულისხმობს „კეთილის“ ცნებას, რომელიც პრაქტიკული გონებისთვის ისევეა პირველი ცნება, როგორც „ყოფიერებისა“ — თეორიულისათვის.

სინდერესისის პრინციპთა მიყენება კონკრეტული შემთხვევებისადმი სინდისის საქმეა. იგი შეიძლება ცდებოდეს, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც მისი მიყოლა სიკეთეა (ცოდვად ჩაითვლება მხოლოდ ისეთ რამეში შეცდომა, რაც ყველამ უნდა იცოდეს). „თეოლოგიური სუმის“ კლასიკური მაგალითია: „თუ მცდარი დასკვნის შედეგად დავრწმუნდით, რომ ქრისტიანული რწმენა ცუდია, მასზე ხელი უნდა ავიღოთ“. სინდისი თომასთვის არაა შიშველი ფორმალიზმი იმ მხრივ, რომ მისი შინაარსია „მარადიული კანონის“ ანუ საბოლოო ანგარიშში ღვთის ნების მოთხოვნები, რომელნიც ემთხვევიან სამყაროს ობიექტურ წესრიგს და, ამდენად, მეტ-ნაკლებად კონკრეტულნი არიან.

თომის სისტემის კრიტიკის მიმართულეზანი

თომას სისტემაში ყოველ ნაბიჯზე არაცხადი პოსტულატების გამოყენება. აგრეთვე სისტემატური ოპერირება ადამიანის ტექნიკური მოქმედებიდან ნასესხები „ფორმისა“ და „მატერიის“ ცნებებით. ბუნებისმეტყველებიდან ნასესხები „პოტენციისა“ და „აქტის“ ცნებებით (აგრეთვე ენის გრამატიკული სტრუქტურიდან ნასესხები „სუბიექტისა“ და „პრედიატის“ ცნებებით) და მათი განზოგადება მთელს მატერიალურსა და გონითს სინამდვილეზე იმას იწვევს, რომ თომას ნააზრევის შეფასების ყველაზე მიზანშეწონილ გზად იქცევა მასთან პროდუქტიული აზრებისა და სწორი დაკვირვებების აღნუსხვა და არა შეუწყნარებელისა. მისი კრიტიკა ამ სიტყვის საკუთრივი აზრით ისეთ პუნქტებს ეხება, რომელშიაც მისი თეზისების დამცველად თომასთან ერთად ნეოთომისტებიც გამოდიან. ასეთებია, მაგ., მის მიერ შემეცნების წყაროდ შინაგანი ცდის გამოუყენებლობა, არსისა და ღირებულების გაუყოფლობა და როგორც ლოგიკურის, ისე აქსიოლოგიურის აღრევა ონტოლოგიურში. არსის ინტელიგიბილობის აშკარა ჰუმარიტებად ცნობა, რითაც თომისმმა თავისი ნოეტიკა იმ საფუძველზე დააყენა, რომელიც მოხსნილია ჯერ კიდევ კანტის მიერ, მეთოდის დედუქციურობა, განუსხვავებლობა ერთი მხრივ მეტაფიზიკისა და მეორე მხრივ მსოფლმხედველობისა, რომელიც ირაციონალური ფესვიდან ამოდის (შეიძლება ითქვას სოციალურიდანაც, ისტორიულიდანაც) და რომელიც განცდილია (erlebt) და არა გამოგონილი (erdacht) (J. Hessen. Thomas. Aquin und wir, 1955) და მისი შეუთანხმებლობა თანამედროვე ბუნებისმეცნიერებასთან.

თუ შევაფასებთ თომას სისტემას მის მთლიანობაში, მაშინ უნდა ამოვიდეთ იმ დანიშნულებიდან, რომელიც მას, ავტორისავე ჩანაფიქრით, აქვს თავისი დროის ამოცანებთან მიმართებაში—დანიშნულებიდან, იყოს ყოვლის მომცველი და ყველა კითხვაზე პასუხის გამცემი ფილოსოფიური, თეოლოგიური და პოლიტიკური სისტემა, რომელსაც პრეტენზია აქვს ადამიანს და კაცობრიობას მისცეს სამყაროს ამომწურავი ახსნა და ამომწურავი რეკომენდაციები პრაქტიკული მოქმედების თაობაზე. როგორც ამგვარი დანიშნულების მქონეს, თომას სისტემას აქვს რამდენიმე ძირითადი ნაკლოვანება, ლოგიკურად გამომდინარე მისი, როგორც ტოტალიტარული, ამ სიტყვის ფართო აზრით, სისტემის ბუნებიდან. ერთია „არსის ოპტიმიზმი“ (Seinsoptimismus) — თეზისი, რომლის დაცვა სავალდე-

ბულოა თომას მოძღვრებისათვის იმდენად, რამდენადაც იგი თავის თავზე იღებს ფუნქციას, ადამიანს მისი შემეცნებითი და ეთიკური მოთხოვნილების ამომწურავი დაკმაყოფილება მისცეს. არსი. ყოფიერება კეთილია იმდენად, რამდენადაც იგი ღმრთისაა. მაგრამ სად არის გარანტია იმისა, რომ ღმერთი კეთილია, თუ არ იმაში: რომ იგი არის წყარო? ამ ლოგიკური წრიდან გამოსავალს ვერ იძლევა კეთილის მეორე განსაზღვრებაც, როგორც სწრაფვის ობიექტისა, რადგან ეს განსაზღვრება გულისხმობს თავის წანამძღვრად მოსწრაფის, სუბიექტის სწრაფვისადმი შესაბამისობას, როგორც ზიკეთის საზომს, ხოლო თუ ამ წანამძღვარს მივიღებთ. ეს იქნება მეორე, დამოუკიდებელი პრინციპი აქსიოლოგიისა, რომელიც პირველს, ზემოხსენებულს, ემპირიულად ვერ ეთანხმება (მდრ. დოსტოევსკის სპეკულაცია ინდივიდის ტანჯვისა და მსოფლიო ჰარმონიის შესახებ ივანე და ალექსი კარამაზოვის დიალოგში, „ძმები კარამაზოვებიდან“). ღმერთის, როგორც აბსოლუტური კეთილის ლოგიკური დასაბუთება ემპირიული სამყაროდან ამოსვლით მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, თუ მივიღებთ ლაიბნიცის თეზისს, რომ ღმერთმა შექმნა უკუთესი ყველა შესაძლო სამყაროთა შორის. მაგრამ მაშინ ღმერთი აღარ არის აბსოლუტური ძალა. მის გარეთ რჩება ობიექტური აუცილებლობა, რომელიც მან ვერ დაძლია (უკუთესის შექმნა შეუძლებელია). თომას „არსის ოპტიმიზმი“, ამგვარად, არის არა ლოგიკურად აუცილებელი დანასკვი, არამედ წინასწარ მიღებული თეზისი, რომელსაც მისი სისტემის ტოტალიტარული ხასიათი მოითხოვს.

მისი მეორე ნაკლია თომასეული „შემეცნების ოპტიმიზმი“ (Erkenntnisoptimismus) — თეზისი სამყაროს პრინციპული სრული შეცნობადობის შესახებ ადამიანის გონებისათვის. თომას სისტემის ტოტალიტარული ბუნება ამ თეზისის დაცვასაც აუცილებლობით მოითხოვს, რადგანაც ადამიანის გონების შეზღუდულობის აღიარება სინამდვილის რომელსამე სფეროში (გარდა ღვთაებრივისა) ეკვივის ქვეშ აყენებს სისტემის საერთო პრეტენზიის მართებულობას, რომ ადამიანისთვის ამომწურავი და შემდგომ კითხვათა გამომრიცხველი მსოფლმხედველობა იყოს. თომიზმის ეს „შემეცნებითი ოპტიმიზმი“ მისი ნოეტიკის არაკრიტიკულობის ერთ-ერთი ფაქტორია. თომა არ მიჰყვება შემეცნების პლატონისეულ აპრიორიზმს, იგი უფრო ემპირიზმისკენ იხრება. თუ გამოვრიცხავთ ღვთიური განათლების აუცილებლობას, რომელიც თომასთან შემეცნებითს უნარს უფრო ეხება, ვიდრე შემეცნების პირველ წანამძღვრებს (პლატონის აპრიორიზმისაგან განსხვავებით), თომას გნოსეოლოგია უკრიტიკო

ემპირისტული დოგმატური გნოსეოლოგიაა, რომელსაც იგი სხვაგვარად ვერ ასაბუთებს, თუ არ ინტელიგიბილური „სპეციის“ ფორმამდე მიყვანის საკმაოდ სუსტი ცდით, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ. გრძნობადი სამყაროს სრული შეცნობადობის თეზისი, ისევე როგორც ზეგრძნობადი სამყაროს სრული შეცნობადობის უარყოფისა, თომასთვის წინასწარ მიღებული თეზისებია, რომელთა დასაბუთებისკენაც მისი სისტემა უნდა წავიდეს.

დაბოლოს, მესამე ნაკლი, სისტემის ტოტალიტარული ხასიათიდან გამომდინარე, არის მისი პოლიტიკური მორალის ჰეტერონომული ხასიათი, მისი ორიენტირებულობა ერთის მხრივ ღვთაებრივზე, მეორე მხრივ საერთო-საზოგადოებისეულზე ინდივიდის ინტერესთა უგულვებელყოფით იმ შემთხვევაში, როცა ეს ორიენტაციის ზემოხსენებულ კრიტერიუმებთან წინააღმდეგობაში მოდის. ამგვარი ალოგიზმის (წინასწარაღებული ორიენტაციიდან გამომდინარის) მაგალითია თომას ცნობილი თეზისი ერეტიკოსთა მოსპობის აუცილებლობაზე „მთელი სხეულის“ (მთელი მრევლის) ინტერესებში, რაც ლოგიკურად ვერ ეგუება მისსავე თეზისს, რომ თუ სინდისმა შეცდომის შედეგად დაგვარწმუნა ქრისტიანული რწმენის სიციფდეში, მის ხმას მაინც უნდა ეუსმინოთ.

რაც შეეხება საერთო-საზოგადოებისეულისა და ღვთაებრივის ურთიერთმიმართებას, თომას ეთიკაშიც, ისევე როგორც მისი ფილოსოფიის სხვა ნაწილებში, მეორეს, პ რ ი ნ ც ი პ შ ი, აბსოლუტური და განუყოფელი ბატონობა აქვს. რაც მისგან გამომდინარეობს (თუკი გამომდინარეობს!), ყველაფერი დასაშვებია, შესაწყნარებელია, მოსაწონია. თომიზმის ეს თვისება ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა იყო იმისა, რომ იგი კათოლიციზმის ოფიციალურ ფილოსოფიად დარჩენილიყო უგრძესი ისტორიული ეპოქის მანძილზე, რომელიც ინკვიზიციის საუკუნეებსაც მოიცავს.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
თავი I. თომა აქვინელის ონტოლოგია	
1. საგნის ონტოლოგიური სტრუქტურა. ფორმა, მატერია, არსება, ყოფიერება	8
2. თომას რეალიზმის კრიტიკისათვის	28
3. თომას „ექსისტენციალიზმის“ კრიტიკისათვის	66
თავი II. ღმერთი და სამყარო	82
თავი III. ყოფიერთა საფეხურები. ანთროპოლოგია	95
თავი IV. ეთიკა	100
თავი V. თომის კრიტიკის მიმართულეზანი	114

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით.

გამომცემლობის რედაქტორი **ც. თოდუა**

ტექრედაქტორი **ლ. ჯვებენავა**

კორექტორი **ც. დევდარიანი**

ვადაეცა წარმოებას 6.4.1973; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 6.12.1973;
ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆; ქალაქი № 2; ნაბეჭდი თაბაზი
7.50; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბაზი 6.46;
უე 01200; ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 1074;
ფასი 61 კაბ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

Нодар Ревазович Натадзе

ФИЛОСОФИЯ ФОМЫ АКВИНЕЛИ

გამომცემლობა „მეცნიერება“ უახლოეს დროში გამოსცემს:

1. შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. I.
2. ავტორთა კოლექტივი, ისტორიული მატერიალიზმის საგნის შესახებ.
3. ა. ვაჩიშვილი, მცირე რაციონალურ ჭგუფთა გამოკვლევის მეთოდური საკითხები.